الفصل التاسع

الفردية، والمجتمعية، وسهولة الانقياد

Individualism, Communitarianism, and Docility

أتناول في هذا الفصل النقد المجتمعي الحديث لليبرالية من منظور بعينه، إذ ينصبُّ اهتمامي على ميل كلٍ من المجتمعية والليبرالية للإسهام في سهولة الانقياد، بالمعنى الذي صاغه فوكولت، وهو بصورة عامة يشير إلى حالة يقبل فيها الناس دون تردد أو عزوف أن يستخدموا كوسيلة وهم يقومون بفعل ذلك لأنهم تدرَّبوا بالفعل على القيام بذلك. وقد تحدَّث أحد المندوبين إلى مؤتمر سوفييتي عما أسماه «الطاعة العدوانية» التي تتحلَّى بها الغالبية، وهو تعبير جميل يكاد يكون مرادفاً لعبارة سهولة الانقياد. والمقصود من مفهوم سهولة الانقياد هو الإشارة إلى سؤال كبير حول الحداثة: هل أن تحرير الفرد هو مجرد عبودية جديدة، وأنها ربما تكون أسوأ مما كان يجري تحمله في عهود الأنظمة القديمة؟ إنني أعتقد أن المجتمعية ملائمة نظرياً لسهولة الانقياد بأكبر مما هي ملائمة لليبرالية. ثم هناك فضلاً عن ذلك تعقيدٌ آخر، أود أن أتناوله، وهو أن فوكولت، المُنظِّر العميق والناقد المعاصر لسهولة الانقياد، هو أيضاً ناقد (لما نطلق عليه اسم) الليبرالية، وعلى وجه التحديد تماماً على أساس أن المجتمع الليبرالي هو، إلى حدٍ كبير، المشهد الذي تظهر فيه سهولة الانقياد وأكثر من أي مجتمع آخر في ذلك. وسوف أُخْضع نقده لليبرالية إلى بعض التفحُّص وامعان النظر، يحدوني الأمل في توضيح كيف أنه يجانبه الصواب عندما يربط وحده دون غيره، سهولة الانقياد بهذه الليبرالية.

ليس من المؤكد أنه سيثبت أن النقد المجتمعي الحديث للمجتمع الليبرالي ترك إسهاماً نظرياً قيِّماً بصورة دائمة. إذ يبدو أن جزءاً كبيراً جداً من ذلك النقد واقع تحت هيمنة القلق

أشكر موريزيو فيرولي (Maurizio Viroli) على نَقْدِه السخي. كما ألفت نظر القارئ إلى المداخلة الممتازة حول نيتشه وفوكولت وعلاقة ذلك بإيمرسون التي قدَّمها ريتشارد بوارير (Richard Poirier) في كتابه تجديد الأدب: تأملات إيمرسونية (The Renewal of Literature: Emersonian Reflections) (نيويورك، راندوم هاوس، ١٩٨٧) وبخاصة ص ص ١٨٥ – ١٩٦.

حول الأوضاع الثقافية التي ربما لن تكون سوى أوضاعاً مختصرة ولكنها مفعمة بالحياة. ومن المؤكد أن النقد الحديث للمجتمعية له سوابقه التي تعود إلى أوائل القرن التاسع عشر، ولربما قبل ذلك، وطالما أن هذه هي القضية، فإن النقد الحديث قد ينزع أحياناً إلى كونه غير أصيل وتكراري. فبعض ما هو جيد في هذا النقد قد يكون قديماً؛ أما ما هو جديد، فهو متقزح اللون (أي تتغير ألوانه عندما يسقط الضوء عليه) في أفضل حالاته. ومع ذلك، فإذا كان المرء مهتماً بسهولة الانقياد، فهناك ثمّت فائدة في إلقاء نظرة قصيرة عامة على ما يقوله بعض النقاد المحدثين. ويحضرني في هذا المقام بنجامين باربر **(Benjamin Barber)**، وشيلدون وولن **(Sheldon Wolin)**، وجون شار **(John Schaar)**، وألاسدير ماكنتاير **(Alasdair MacIntryre)**، وكريستوفر لاش **(Christopher Lasch)**، ومايكل ساندیل **(Michael Sandel)**، وشارلز تايلور **(Charles Taylor)**، ومايكل وولزر **(Michael Walzer)** (في بعض الأحيان) من بين آخرين عديدين.

وعندما يهاجم المجتمعيُّون المجتمع الليبرالي، فإنهم في الحقيقة يهاجمون الفردية. والفردية بالنسبة لهم هي بمثابة القلب في الليبرالية. ررغم أن المجتمعين يختلفون فيما بينهم حول قضايا هامة، إلاّ أنهم يشتركون في بغضهم الشديد المشترك لبعض اتجاهات الفردية في الأقل.

وبدقة أكثر، فإن الفردية الليبرالية التي ينتقدونها هي فردية إيجابية، أو تأكيد الذات الفردية أو التعبير الفردي الذي ينمو انطلاقاً من الفردية القائمة على الحقوق في الديمقراطية النيابية ذات المؤسسات الرأسمالية. وتعتبر الولايات المتحدة المثل الرئيسي للمجتمع القائم على الفردية لأنها أنقى مثل هذه الحالات، وأقل الحالات التي امتزجت بعناصر قبل الفردية – لأنها أقل الحالات التي امتزجت بعناصر ما قبل الديمقراطية وما قبل الرأسمالية.

ما الذي يزعم النقاد أنهم يرونه في المجتمع الليبرالي؟ سأتناول في هذا الصدد وجهة نظر عابرة وأُقدِّم عدداً قليلاً من التعميمات. على أية حال فإن تحديد الفرق بداية قد يكون أمراً مفيداً. إذ يمكننا التفريق بين ما يعتقد النقاد أن الناس يحتاجونه في المجتمع الليبرالي ولكنهم (أي الناس) يفشلون في الحصول عليه (من جهة) وبين ما يحتاجه النقاد أنفسهم ويفشلون في إيجاده (من جهة أخرى). والاعتبار الأخير لا يقل أهمية عن الاعتبار الأول، ولكنه لا يكون في كثير من الحالات، واضحاً جلياً.

ولنأخذ أولاً ما يعتقد النقاد أن الناس يحتاجونه. من الطبيعي أن يختلف النقاد فيما بينهم في الأمور التي يؤكدون عليها أو يضمنونها أو يحذفونها، ولكني أعتقد أنه من المحتمل أن يتفقوا على النقد التالي: أولاً، يقال إن الناس يحتاجون تجمُّعاً **(togerthness)** أكثر مما تقدمه المؤسسات القائمة على الفردية وممارساتها أو تقدمه الروح الليبرالية العامة. فالمجتمع

الليبرالي مجتمع «ذَرِّي» (المترجم: مجتمع مؤلف من عناصر بسيطة كثيرة أو من عناصر متنافرة الأجزاء)؛ من شأنه أن يقطع أو يوهن الروابط المعتادة غير العقلانية بين الناس؛ وهو مجتمع لا يقيم وزناً أو لا يبالي ولا يحترم الماضي أو التقاليد؛ ولا يشجع إلاّ قليلاً، أو لا يشجع على الإطلاق، أي ارتباط مع أي شيء خارج ذاته وخارج دائرته هو؛ ويجعل من الهوية الشخصية عبئاً بأن يجعلها سامية ويجعلها إكراهاً الخَلْق المرغوب فيه من كل فرد؛ وهو مجتمع يجعل الناس وحيدين ومن ثم عرضة للاستغراب ولكل الأمراض النفسية التي يغذِّيها الاستغراب.

ثانياً، يقال إن الناس بحاجة إلى الانضباط أكثر مما يقدمه لهم المجتمع الليبرالي. ففي مثل هذا المجتمع، يكون الناس منشغلين بأنفسهم بدرجة كبيرة جداً، والانشغال بالنفس يتحوّل بسهولة شديدة إلى أنانية، في حين أن الأنانية تعبِّر عن نفسها في السعي اللامحدود وراء الخيرات التي لا تسمن ولا تغني من جوع لأنه لا علاقة بينها وبين أي رغبة، ولكنها الرغبة التي لا يمكن اشباعها في الحصول على الاحترام والمكانة المرموقة – الرغبة التي لا يمكن إشباعها لأن الاحترام والمكانة المرموقة يتذبذبان بصورة دائمة. وهكذا فإن المجتمع الليبرالي يجعل الناس غريبي الأطوار. وبذلك فإن الانضباط القائم على كبح جماح النفس الفاضل يتم تجاهله، وبالنتيجة فإن تشجيع الفردية هو، وبصورة متناقضة تشجيع لتشتيت النفس. ولو تعلّم الناس الاهتمام بأنفسهم بصورة أقل والاهتمام بالآخرين بصورة أكبر، لكانوا أكثر سعادة. والانضباط الأكبر يؤدي إلى قناعة أعظم. فالالتزام أمر ضروري للسعادة. وهكذا فإن المطلوب هو انضباط أكبر من أجل خير الفرد ومصلحته.

ثالثاً، إن الناس بحاجة إلى تشجيع أكبر كي يشاركوا الآخرين في حياتهم هم، ولكي يهتموا بالآخرين من أجل الآخرين، ولكي يتعاونوا في محاولات إيجاد الحلول للمشاكل والأخطار المشتركة. وينبغي أن تتاح للناس تبادلية أكثر مما هم مُعدَّون لذلك في المجتمع الليبرالي. والمجتمع الليبرالي يسمح للناس بالاعتقاد بأنهم مدينون للآخرين بالقليل، إن لم يكونوا غير مدينين لهم على الإطلاق، وبأنهم صانعون لأنفسهم بأنفسهم (أو عصاميون)، وأن كل ما هم عليه وكل ما يفعلونه إنما هو مشتق بصورة محددة تماماً من المزايا التي هم عليها أو من غياب هذه المزايا. والنتيجة هي قسوة غير مقبولة أو إهمال لأولئك الذين هم أقل حظاً، الذين يُنظر لهم على أنهم غير جديرين بالحظ أكثر مما هم غير محظوظين، والنتيجة كذلك هي تنازل (تواضع) ماكر تجاه كلٍّ أولئك الذين لا يحققون نجاحاً باهراً. وثمّة نتيجة أخرى هي تراكم المشاكل الاجتماعية والثقافية التي تهدد بابتلاع كلِّ شيء، مهما كان المرء أو الناس سعيدي الحظ أو سيئيه.

رابعاً، يقال إن الناس بحاجة إلى تشجيع أكبر للتفكير في انتعاش أمَّتهم أو جماعتهم في عالم معادٍ والتفكير بصورة أقل في نجاحاتهم أو أشكال فشلهم الفردية. والمجتمع الليبرالي يجعل الناس نرجسيين. وتضعف النزعة الإنسانية الطبيعية لاكتساب هوية جماعية في وجه الجماعات الأخرى. والمجتمع الليبرالي يحبس الناس داخل هوياتهم الفردية وبالتالي ينكر عليهم الانطلاق نحو شيء أرحب من أنفسهم، وفي الوقت ذاته كذلك، يوهن من عزيمتهم في القيام بالتضحيات الوطنية الحتميَّة التي يتطلبها عالم خارجي معادٍ بصورة غير متوقعة وإن كان بصورة منتظمة.

إن مما لا شك فيه أن هذا النمط من النقد يعبِّر عن جانب من جوانب الحياة في المجتمع الليبرالي. وسواء كانت الطبيعة البشرية بطبيعتها بحاجة إلى ما يقول المجتمعيُّون أن الناس بحاجة له أم لا، وسواء كانت المجتمعات تحتاج على الدوام إلى تشجيع مما يقول المجتمعيُّون أنها لا بد أن تحتاج إليه أم لا، إلاّ أن هناك بعض المتاعب الخطرة التي قد تعزى بصورة مقبولة للفردية الليبرالية في اطار الديمقراطية النيابية والرأسمالية. لكنَّ السؤال هو فيما إذا كان المفكرون المجتمعيون يقدمون العلاج الذي يمكن أن تكون له النتائج المؤدية إلى سهولة انقياد أكبر في المجتمع، إلى جانب العواقب الوخيمة المحتملة الأخرى. ولربما يمكن أن يقال إن الرغبة لتبادلية أكبر هي الطموح الوحيد من بين الطموحات الأربعة الخالي من أي تماس مبدئي قوي للممارسات التي تقتضيها سهولة الانقياد.

لنفترض أن هناك حاجة إلى تبادلية أكبر. إنني اعتقد، على أية حال أن الفردية الليبرالية لا تحول نظرياً دون حصول قدر لا بأس به من هذه التبادلية. وأحد المشاعر اللازمة لقيام تبادلية أكبر هو شعور متعاظم بنهائية الفرد. فهل الفردية الليبرالية تستثني نظرياً مثل هذا الشعور؟ إنني لا أرى ذلك. فالشعور بأن المرء نفسه ووجوده ذاته هما محض صدفة؛ والشعور بأن للمكان والزمان دوراً حاسماً في تكوين المرء، وإن لم يكونا هما اللذان يحددان كلَّ ذلك التكوين؛ والشعور بالدور الذي يلعبه الحظ السعيد أو الحظ السيئ في المواهب التي لدى المرء والظروف التي يوجد فيها؛ والشعور بالإسهام الذي لا يمكن أن يجازي الذي يقدمه للمرء الناس الذين لا يُحصون عدداً (والذين لا يمكن تذكرُ معظم اسمائهم)، الأموات منهم والأحياء، القريبون والبعيدون، هذا الاسهام الذي يقدمونه من أجل خير المرء ورفاهه، والشعور بهشاشة أي حياة وكونها عُرضة لأن تبتعد عن مسارها أو تتعرض للطغيان عليها – كلَّ هذا الشعور المركب بنهائية الإنسان لا ينسجم مع الفردية الليبرالية فحسب، بل هو جزء من النشاط الذي يقف خلف ظهورها إلى حيز الوجود.

ومن ناحية أخرى، عندما يتحدث إيمرسون، وهو من المنظرين الرئيسيين للإمكانيات الأخلاقية والوجودية للفردية القائمة على الحقوق، عن «لانهائية» "Infinitude" الفرد فإنه ليس غير موافق على ذلك. فاللانهائية هي اعتماد على النفس له طابع تجريبي وليس خلق للنفس بكل ما تحمله الكلمة من معنى. والفردية هي اللحاق ببعض طاقات المرء غير المستغلّة. وعندما ينظّر ايمرسون للاعتماد على الذات، فإنه يعارض التجمع والانضباط والهوية الجماعية، وليس التبادلية (وكل هذه المفاهيم وفق المعنى الذي سبق وأن ذكرته عنها). وعندما يسأل في مقالته «الاعتماد على الذات (Self-Reliance) هل هم فقرائي؟ (Are they my poor?)» فإنه يريد أن يعبّر عن الصدمة الناجمة عن قول المسيح «الفقراء الذين يكونون دائماً معك»؛ وها هو ايمرسون إذن لا يستشير أحداً أقل من المسيح فيما يتعلق بعدم المبالاة بالمحرومين. وهو لا يريد للذنب أن يبعث الاشمئزاز في الإحسان؛ بل يريد أن يكون الإحترام هو الهادي للعواطف. وهو لا يريد للمساعدة أن تصبح روتيناً مُذلاً بصورة متبادلة. وفي اعتقادي أن موقف ايمرسون هو، نظراً لما فيه من تشابكات، دليل جيد للتفكير فيما يكون الأفراد مدينون الواحد منهم للآخر من حيث كونهم غرباء وزملاء في المواطنة في الديمقراطية الليبرالية. أما تأملات ثورو في كتابه والدن (Walden) حول عمل البرّ والإحسان، وفيما بعد في لقاءاته اللاطوعية مع الناس الفقراء، مثل أسرة جون فيلد (John Field)، فإنها جميعها تُعلي من موقف ايمرسون بكل قوة.

على أية حال، لا بدّ لي أن افترض، على الرغم من كلّ ما قلته، أن تبني التبادلية كمرشد دائم للسياسات العامة لا يتأتى بسهولة لأنصار الفردية الليبرالية. وعندما تتجاوز التبادلية حدود تخفيف معاناة المحتاجين وتصل إلى بذل الجهد الأكبر المتمثّل في إقناع الناس أو إغرائهم بالعناية برفاهية بعضهم بعضاً بكل جد واهتمام، فإن أنصار النظرية الفردية سيشمخون بأنوفهم. فأنصار النظرية الفردية لا بدّ وأنهم يجدون مقـززاً وغير واقعي ذلك التمثيل الشخصي التجريدي للمشاعر التي توجد حقيقتها الأصلية في العلاقات التي تتم وجهاً لوجه. والأسوأ من ذلك فإن المَيل الذي تتخذه هذه التبادلية الموجّهة أو المُدارة أو المُهندسة هو العمل بنفس التأثير من سهولة الانقياد كتلك الأشياء التي تخشاها الفردية خشية محدَّدة لأنها (أي الأشياء) مصادر فورية لسهولة الانقياد: وهي تجمع أكبر وانضباط أكبر وهوية جماعية أكبر. ويوجد مثل هذا الميل بالفعل في أعمال الليبراليين الاجتماعيين أمثال تي اتش غرين (T.H. Green) وكذلك جون ديوي (John Dewey)، وكلاهما يحثّ على التبادلية بصورة كبيرة إلى حدّ خيانة فكرة الحقوق ذاتها. فهما يجعلان الحقوق مجرّد أداة في يد تبادلية مجرّدة منتشرة في المجتمع بأكمله. ولن تجد الفردية الليبرالية صعوبة في الحصول على

الاجراءات الخاصة برفع المعاناة عن الناس: وهي لا تطمح في إبطال شأن الأخلاقية الأساسية، التي تُلْزِم بالعمل على رفع المعاناة. وعلى أية حال، فإنه فيما يتعلق بما هو أكثر من مجرد التخفيف من البؤس عن الناس، فإن المشاريع الاجتماعية غالباً ما تَعِد بالمزيد من سهولة الانقياد، مهما تكن إنجازات في هذه المشاريع الأخرى.

ولكن حتى لو سلمنا بالحاجة إلى تبادلية أكبر، فإننا لا نسلم بصميم القضية المجتمعيَّة. فمن ناحية، قد يفشل ناقدو المجتمعية في إدراك أن المجتمع الليبرالي يضم أيضاً مراجعات فردية، أي صيغ جديدة منها، لكل العناصر المرغوبة، وكل هذه المراجعات تفعل فعلها من أجل تخفيض الميل لجعل الناس أكثر انقياداً بدلاً من زيادة سهولة الانقياد. فالمجتمعيون يكونون في العادة عازفين عن الأخذ بعين الاعتبار الحقيقة القائلة إن الفردية تعيد تعريف الروابط الإنسانية؛ ولا تحاول بغباء القضاء على هذه الروابط. فمن الناحية المثالية في المجتمع الليبرالي تتحوَّل الدولة إلى حكومة، وتطبيق القواعد إلى حكم؛ ويتوقف المجتمع عن تخيُّل نفسه كنمو طبيعي أو كعملية حلقيَّة، ويصبح أكثر اتفاقية وطوعية: ويصبح الشعب كياناً متماسكاً بفعل الاتفاقية أكثر مما هو كذلك بفعل الدين أو العرق، أو الذاكرة الطويلة التي لا تغفر، أو محاكاة للأدوار التقليدية والعادات. ويتحوَّل كذلك الحب والصداقة والزواج والأسرة. فالمجتمع الليبرالي مجتمع ظاهر غير ضمني، إلى درجة غير عادية، في معاملاته، وبالتالي في روابطه. والناس يكونون مترابطين لكنهم يكونون كذلك بطريقة جديدة. وهناك نقطة أخرى: إذ أن درجات حِدَّة العلاقات يتم عملها محلياً أو بصورة مؤقتة في المجتمع الليبرالي. والقصص إنما هي من خصائص الحياة القائمة على الفردية. ويجري الاستخفاف بالافتراض القائل بالديمومة على أساس أنه زائف بالنسبة للمشاعر. ويمكن أن ينظر للمشاركة القصَصيَّة على أساس أنها نوع من السطحيَّة، ولكن يمكن أن ينظر لها إما كنوعٍ من العبث واللعب أو كمحاولة للوصول إلى الإخلاص، وفي كلتا الحالتين فهذا يمثِّل هروباً من التماسك الكاذب.

وكما يعلِّمنا روبرت فروست (**Robert Frost**) في قصيدته «باقة أزهار (**The Tuft of Flowers**)» فإن الناس يعملون معاً «سواء كانوا يعملون معاً أو يعملون منفصلين الواحد عن الآخر». وكنه كل هذه المراجعات الفردية للروابط الإنسانية هو حركة تجاه السماح للأفراد كي يصنعوا عالمهم وهم سائرون فيه. وهذا جانب رئيسي من جوانب الفردية، وهو الينبوع الخفي للسلوك المتمحور حول الذات. والبديل لذلك ترتيبات أولية وصفية، أي الخضوع (سواء كان عن وعي أو بحكم العادة) للواقع. وعند المدافع عن الفردية الليبرالية فإن مثل هذا الخضوع في حد ذاته يقلل من شأن الناس الذين يتحملونه، وذلك عن طريق إضعاف عدم الرضا عن الذات

المتأصِّل في الجهد الرامي لصنع العالم خطوة خطوة ونحن نسير إلى الأمام. وفيما أبعد من ذلك فإن المجتمعيين قد لا يكونون قد فكَّروا في مضامين أخرى لهذا الخضوع وبالتالي لم يكونون قد فكَّروا في مزاعمهم فيما يتعلق بما يحتاجه الناس أو ما ينبغي تشجيعهم على اكتسابه. والمشكلة هي في سهولة الانقياد (سهولة الانقياد المعبأة، والطاعة العدوانية) وهي مميِّزة عن الخضوع الذي سأعود للحديث عنه.

لنعُدْ الآن إلى ما يحتاجه النقاد المجتمعيون أنفسهم ويفشلون في إيجاده في الليبرالي. واقترح هنا تفسيراً للعقليات التي تبدو أنها تكمن جزئياً وراء الانتقادات التي يوجهها هؤلاء الكتاب. وهم لا يعترفون مباشرة إلاّ إلى حدٍ قليل جداً – هذا إذا كانوا يعترفون على الاطلاق – في أن مثل هذا العقليات هي الملهم لكتاباتهم. ومع ذلك، فإن كتاباتهم تترك انطباعاً معيناً على البعض الذين حاولوا فهم النقد المجتمعي، هم يفعلون ذلك بصورة منصفة إن لم نقل وبتعاطف. وفي الوقت نفسه، فمما لا شك فيه أن من الصحيح أن هذه العقليات ليست خاصة بالنقاد، بل سنجدها في جميع نواحي المجتمع الليبرالي. ومع ذلك، فإن هذ العقليات تساعد على تفسير الحقيقة القائلة إن النقاد يرون المجتمع الليبرالي بصورة انتقائية وبقسوة، ويقدمون أنواع العلاج التي يريدونها، وهي أنواع من العلاج من شأنها أن تشجِّع على سهولة الانقياد.

ثمة عقليتان تجعلان حضورهما أمراً يشعر به الناس. الأولى دينية بطبيعتها، والثانية جمالية. ولأعترف أنني أتحدث كإنسان ليس متديناً وكذلك يخشى من بعض الآثار التي تتركها، أو يمكن أن تتركها، الدينية العاطفية على المجتمع الليبرالي وعلى الشؤون الإنسانية بصورة عامة. وبالتالي أيضاً، فإنه من المؤكد التمييز بين نوعين من الجمالية، رغم أنني أدرك، ولكنني لا أندم على أنني أدرك، الدور الرئيسي الذي تلعبه الاعتبارات الجمالية في الحياة الإنسانية، حتى بعيداً عن الشهوة الجنسية، وحتى وإن كان ذلك غالباً بطريقة غير معترف بها. وكما يقول ايمرسون في مقالته «الشاعر(**The Poet**)»، فإن الشعر الرديء(كما يقال) هو جزء من نسيج الحياة العادية – أي أنه غير تأملي. والحياة العادية في كل مجتمع من المجتمعات، مليئة بالازاحات السيئة والتركيزات والمجازيَّة غير المقصودة والرمزية الظلالية. والأسوأ من ذلك، هو أن بعض أنواع الجمالية المبالغ فيها اجتماعياً هي شنيعة في جمالها الفاسد المنحرف. ولذلك فإني غالباً ما أجد أن المجتمعية تشجيع للشعر السيئ، وتشجيع للجمالية التقليدية المعمَّقة التي لا يمكن إشباعها في الظروف الحديثة إلاّ بالنتائج المزعجة وحتى الضارة.

أما بشأن العقلية الدينية، فأود القول إن بعض النقاد يرغبون في العيش في مجتمع قائم على أساس ديني ومنظّم ومحافظ عليه وفق هذا الأساس. وقد يكون البعض مؤمنين إيماناً حقيقياً، بينما يعتقد آخرون أنه دون الايمان المتسامي لا يمكن للمجتمع أن يدوم. وغالباً ما تتحدث هذه الفئة الأخيرة عن الحاجة إلى خرافة أساسية حتى تبقي المجتمع على تماسكه، في حين تصرُّ الفئة الأولى على أن عبادة الإله (الرب) الحقيقي أمر لا غنى عنه لحياة المجتمع الخالي من الفساد. وكل من الفئتين يجد أن علمانية المجتمع الليبرالي لا تُطاق – على الرغم من، أو بسبب، تسامحها مع تعدُّد الأديان. وكل من الفئتين حريص جداً في تعبيره عن الآراء الدينية، خاصة في الولايات المتحدة، حيث يفصل الدستور الكنيسة عن الدولة ولا يسمح بأي اختبار ديني عند تسلُّم الوظائف العامة. والشعور المجتمعي الضمني هو في الغالب أن المجتمع الحقيقي الوحيد هو المجتمع الذي تنشر في أنحائه ديانة مشتركة لأن المجتمع الحقيقي لا بدّ أن يكون له أسلوب حياة خاص به ومحدداً تحديداً جيداً، ولا يمكن لأي حياة أن تكون خاصة ومحددة تحديداً جيداً إلاّ إذا كانت طقوسية قائمة على التقديس. والفردية الليبرالية هي بمثابة الحكم بالإعدام على النظام الطقوسي أو التقديسي. وهي الحكم بالموت على الرب. فهي تقتل تلك الحياة المتجذّرة تجذراً صحيحاً.

والعقلية الجمالية، في بعض الجوانب، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعقلية الدينية، ولكنها قد تقف على قدميها نفسها بصورة منفصلة. ويتطلّع بعض النقاد المجتمعين إلى مجتمع تبدو كلّ عاداته وأساليبه واسطحه الظاهرة ومعاملاته (الرسمية والخاصة) اليومية وكأنها مصمَّمة أو مؤلفة ولذلك تبدو وكأن لها معاني قوية لا لبس فيها وأنها تتماسك أجزاؤها لخلق تكوين كبير واحد، أو معنى كبير واحد. وبعبارة أخرى، فإن المجتمع الجيد ينبغي أن يبدو وكأنه انبثاق لفكر مسيطر أسمى قد يفوق الأفكار الفعلية للأفراد الآدميين المنخرطين في الحياة التي يعيشونها ويسيرون بها إلى الأمام. ومن الناحية الفعلية، يطلب المجتمعيون منا التخلي عن إرادتنا في أن يكون لنا لحظات تسامٍ نحاول من خلالها أن نرى المجتمع كما لو كنا نراه عن بعد أو من مكان مرتفع، أو أن يكون لنا لحظات نحاول أن نرى المجتمع من خلالها كما يراه الغريب أو العدو أو كما يمكن للغريب أو العدو أن يراه. وعوضاً عن ذلك، فالمطلوب أن نعامل المجتمع كشيء له الأولوية، أي دائماً على استعداد لاستقبال كل واحد، كشيء أشمل وأكثر حكمة مما عليه كل واحد منا. وكل مجتمع يقدم كتابه، وفي المجتمعات الجيدة الكل يلعب دوره ويحفظ الأسطر التي يراد حفظها دون وعي ذاتي. وهذا النموذج هو نموذج المدينة القديمة (**polis**) – على الأقل كما يتخيلها المجتمعيون المعاصرون – أو كمدينة روسو (**Rosseau's city**). ويمكن لهذه الجمالية أن تأخذ منحى

حتى أسوأ من ذلك: وتتحوَّل إلى قَبَلِيَّة، وهي أكثر أنواع الطموحات شناعة. ويبدو المجتمع الليبرالي عند هؤلاء النقاد الجماليين – سواء كانوا قبليين أم لا – لا شكل له، وغير متماسك، غير متجانس بصورة عشوائية غير ماهرة، قذراً أو متخلفاً، وفي غالب الأحيان بشعاً بشاعة فعلية. وعلى أية حال، فإن هذا الحكم الجمالي حكم ضيِّق ويكاد يكون غير مبالٍ. فهو لا يسمح بامكانية أن يكون للجمال أكثر من وجهة للظهور في هذا العالم، وهذه طريقة غريبة للنظر من خلالها إلى الديمقراطية الحديثة، وتختلف اختلافاً جذرياً عن الطرق الكلاسيكية أو الأرستقراطية.

من منظور الفردية الليبرالية، فإن كلاً مما يقول النقاد المجتمعيون أن الناس بحاجة له وما يبدو أن المنظِّرين أنفسهم بحاجة له هما أمران متراجعان. فوجهات النظر المجتمعيَّة تعطي الانطباع بأنها تستمد وحيها من التطلُّع والشوق إلى عالم مفقود (أي عالم لم يوجد على الاطلاق إلاّ في التفسيرات الخاطئة). والمجتمعية تتسم بالحنين إلى الوطن ومناهضة الحداثة. والعامل المشترك بين ما يقول النقاد أن الناس بحاجة له وما يبدو أنهم هم أنفسهم بحاجة له هو الرسالة القائلة إنه، رغم كلِّ شيء، لايمكن الثقة بالناس – وبخاصة فيما يتعلق بالحريَّة. فالنقاد يقولون أو يشيرون ضمناً أنه إذا سمح للناس أن يعيشوا كما يرغبون إلى حدٍ كبير، ضمن حدود واحترام مطالب الآخرين – فإنهم سيحبون حياة ليست غير سعيدة فحسب بل حياة مهدورة كذلك. وليس معنى هذا أن غالبية الناس يقضون حياتهم في المخدرات والمشروبات ولعب المَيْسر والتفرج على السيرك وممارسة الجنس كيفما اتفق. بل إن المقصود هو أن غالبية الناس يبدون وكأنهم يعيشون بلا هدف. فالغالبية لا تمارس أو تستمتع بما قيل أنه، وفق صياغة تي اتش جرين **(T. H. Green)**، «شيء يستحق أن يُمارس أو يتم الاستمتاع به، وأن ذلك أيضاً هو شيء نفعله ونستمتع به بالاشتراك مع الآخرين»[1].

ولكي يحيا الناس حياة ذات قيمة ينبغي عليهم الانخراط في مشروعات ليست هي مشروعاتهم الخاصة فحسب، أي في مشروعات لا تأتي من خياراتهم غير المجهَّزة فحسب، بل تجمع ما بينهم وبين الآخرين. واتجاه التفكير هو اتجاه ارسطو أو روسو: أي كلما عمل الناس مع بعضهم البعض لكي يعملوا أي شيء على الاطلاق، فإن ذلك هو الأفضل. والنقاد المجتمعيون يريدون أن ينقاد الناس بسلطات شخصية أو لا شخصية، وبالتالي يريدهم هؤلاء النقاد أن يكونوا أكثر احتراماً وتقديراً لهذه السلطات. ولا يمكن لآرائهم إلاّ أن توحي أنهم يريدون أن يصبح الناس سعداء ومفيدين وذلك عن طريق جعلهم أكثر انصياعاً وأسهل انقياداً. ولا أعرف كلمات تستطيع التعبير عن شطحاتهم بأفضل من

ذلك، ولا أريد أن أبالغ إذا قلت إن المجتمعية تظهر الكثير من أوجه الشبه مع الفاشية، إما من حيث تعاونية الفاشيّة (Fascism's corporatist) أو في طقوسياتها وجوانبها اللافتة للنظر. والمجتمعية الأكثر حداثة هي استجابة رجعية أخرى على الحداثة رغم أنها مع ذلك لا زالت بريئة من أي تأثير خبيث مباشر. وكراهية الحداثة تولّد سهولة الانقياد، إما بصورة مباشرة أو عن غير عمد.

وكان بعض قادة منظري الفردية في القرن التاسع عشر قلقين قلقاً عميقاً حول الدافع الذي يجعل الناس سلسي القياد يسهل انصياعهم. وما على المرء إلاّ أن يقرأ الصفحات القوية التي كتبها ميل في كتابه عن الحرية (On Liberty) (وخاصة الفصلين الرابع والخامس) وكتابه أوغسطس كومت والوضعية (Auguste Comte and Positivism)، وكتاب هربرت سبنسر الإنسان ضد الدولة (The Man versus the State) لكي يرى أن التعبيرات الهامة لليبرالية تكون مكرّسة إلى منع الدافع الرامي لمعاملة الناس كأشياء بحاجة إلى إصلاح، أو كحيوانات حظيت بعناية فائقة استعداداً لتحميلها الأثقال أو لذبحها، أو كقوى بحاجة إلى تشغيلها في المشروعات التي ليست مشروعاتها بصورة تلقائية. ويجري المحافظة على هذا الإسهام الليبرالي الكبير، بل ويجري تحسينه وتطويره في بعض الأحيان، بفعل التشريع الأمريكي القائم على الحقوق، وبخاصة في أيام محكمة وارن (Warren Court) (في الفترة ١٩٥٣ – ١٩٦٩). بل حتى يمكن القول إن العنصر الأولي في الفردية القائمة على الحقوق هو عنصر سلبي: وذلك هو محاولة لا لمجرّد تجنّب أنواع الظلم الصارخة بصورة أكبر فحسب، وهي الأنواع التي تظهر عندما تفشل الحكومة في احترام حقوق الأفراد (وحتى الاعتراف بها) بل محاولة تجنب أنواع الظلم الأكثر دهاءً كذلك، وهي الأنواع التي تظهر عندما تنخرط الحكومة في الظلم الهادئ والذي لا يشعر به الناس ولا يبدو أنه يحتقر الحقوق (مثل التجسس والمراقبة والتفتيش والاختبار والنصح والتصرف بأبوية رعوية) أو عندما تنخرط هذه الحكومة في نشاط مستمر يبدو أنه يحسّن الحياة ويثريها ولكنه مع ذلك يضعف رغبة الناس وقدرتهم على الاستجابة للحياة كما يحلو الأمر لهم وأن يبادروا في اعداد المشاريع الخاصة بهم. ويكتشف منظّرو الفردية أن النقد المجتمعي يحمل تهديداً خطيراً للكرامة الإنسانية ويعود ذلك تماماً لأن معاداة هذا النقد للحقوق تفتح الباب لكل أنواع الاضطهاد، كما أن إيحاءاته الإيجابية تشعّ شعوراً بعدم الثقة بين الناس وبالتالي الرغبة في تجميعهم في أنماط من النشاط يفترض أنه مفيد أو جميل أو وَرِع.

على أية حال، يقتضي الإنصاف أن يعترف المدافع عن الفردية الليبرالية أن البعض من بين المجتمعين يصيبهم الذهول من السلبية ويزعمون أنها تنتشر في أرجاء المجتمع الليبرالي. ومن

المؤكد أن السلبية هي غير سهولة الانقياد؛ فسهولة الانقياد، كما عرَّفتها فيما سبق تظهر نفسها في جهد جهيد. ولكنَّ الحالتين (السلبية وسهولة الانقياد) قد يكونان مرتبطتين داخلياً، وقد يكون لهما بعض نفس الآثار العملية. وعلى سبيل المثال، يعتقد شيلدون ولن (**Sheldon Wolin**) وبنجامين باربر (**Benjamin Barber**) أن التأكيد الأخلاقي على الفرد هو طريقة لخصخصة الناس ووضعهم في حالة عقلية من عدم الاحتجاج والانصياع. ويحاول ولن وباربر، من بين آخرين، أن يظلاَّ مخلصَين إلى مثالية اليسار الجديد (**The New Left**). وأجد هناك الشيء الكثير للتعاطف معه في ارتباطهما بالآمال وجوانب التبصُّر التي ظهرت في الستينات.

ومع ذلك، فإنني معجب بالطريقة التي يقوم بها ولن (في كتاباته القوية في مجلته الديمقراطية (**democracy**)، بإطلاق المعنى القائل إن الجهد الرامي للوصول إلى المجتمع الأكثر لامركزية والقائم على المشاركة يتطلب ذلك النوع من الروح النضالية الذي يعاقب التنوع وعدم الاتفاق بين صفوفه. وهناك حاجة إلى كل من هاتين العقليتين الفردية والتشابهية. وتشير التجربة التاريخية على أية حال أن مثل هذه الروح النضالية تشكِّل مسبقاً حالة إصلاح ستكون مستبدَّة. وينتهي الأمر إلى أن المجتمع المنظور هو أيضاً معادٍ للتنوع وعدم الاتفاق. وولن على استعداد بصورة عامة لانتقاد الحقوق عندما تكون تؤدي إلى نتائج سيئة. ففي مقالته «ماذا يعني العمل الثوري اليوم» (**What Revolutionary Action Means Today**)، ها هو يسأل سؤالاً محدداً: «كيف يمكن للمفهوم الديمقراطي عن المواطنة أن يقال إنه يتحقق – كما سيكون المفهوم الليبرالي – عن طريق ممارسة الحقوق لغايات غير ديمقراطية، كما سيكون عليه خيار الكوكوكس كلان (**KKK**)»[٢] ثم يقدم بعد ذلك صورة مثالية للمواطنة الصالحة والتي لا يمكن أن تكون، في الأوضاع الحديثة، إلاّ وَصْفة لوضع قائمة بطاقات الناس الذين يظنون أنفسهم أحراراً عندما يكون الأكثر احتمالاً أنهم مكرهون بذكاء تحت طائلة التهديد إلى تبني نوع من الحماس المشترك. وها هو يقول: «إن على المواطن، على النقيض من محبِّ الجماعات الخاصة (**the groupie**)، أن يكتسب منظوراً من المجتمعية العامة وأن يفكِّر بصورة متماسكة وشاملة بدلاً من التفكير بصورة مقصورة عليه هو ذاته». وعلى الرغم من مصادقة ولن على النشاط المواقفي إلاّ أنه يذهب إلى حدٍّ توبيخ أولئك الذين يمارسون سياسية الجماعات ذات المصالح الخاصة. ومع ذلك فما هي الطريقة الحديثة الأخرى التي يمكن اللجوء لها من أجل تحطيم التحشد والتجانس بصورة طبيعية؟ إن العمل وفق المصلحة الذاتية أو وفق مصالح أخلاقية معينَّة هو، فيما عدا أوقات الأزمات الدستورية أو غيرها من الأزمات، هو الشكل الوحيد الذي يمكن للسياسة التشاركية أن

تتخذه. والتكذيب في صحة مثل هذا العمل لا يعني الإسراع في إنهاء السلبية. وجعل وضع يكون فيه جميع مواطني مجتمع كبير مهتمين بالمجتمع ككل وضعاً مثالياً هو محاباة لزيادة سهولة الانقياد، على الرغم مما لدى المرء من نوايا نظرية. و«منظور المجتمعية العامة» ينطوي على سياسة يكون الزعيم فيها أمراً أساسيا، وبجانب هذه السياسة يكون الاستعداد المدرَّب لدى الناس كي يصبحوا محكومين.

ويبذل باربر في كتابه الديمقراطية القوية (**Strong Democracy**) جهداً شاقاً كي يتجنب الحنين إلى المدينة **Polis** ويفكِّر في طرق لإدخال درجة أكبر من المشاركة الشعبية في الديمقراطية الحديثة واسعة النطاق[٣]. وهو يعتمد اعتماداً كبيراً على الاستخدام التفاعلي للتلفزيون» لتسجيل الرأي الشعبي الفوري حول القضايا المعروضة عليه لاتخاذ القرار. ويتعجب المرء، على أية حال، فيما إذا كان هذا النوع من الديمقراطية يتجنَّب السلبية فعلاً، بسبب تحويل الاسئلة الهامة المتعلقة بالسياسات العامة إلى تجربة تلفزيونية. كما يقول أنه ينبغي القبول بكل مقترحاته جملة وتفصيلاً، وينتهي الأمر بهذا القبول إلى أن يعني أن المشاركة الشعبية الأكبر لا تكون مرغوبة إلاّ إذا كان هناك، في الوقت ذاته، متطلباً عاماً من فترات الخدمة العسكرية أو المدنية الاجبارية. وأحد الاتجاهات في النظريات الحديثة الخاصة بالمواطنة، مثل نظرية باربر، يقوم على إثقال كاهل المواطنين بإنكار الذات الإجباري قانونياً. وثمن المشاركة هو التجنيد الإلزامي، عن طريق العيش بلا طواعية من أجل الآخرين أو من أجل شيء مجرَّد. وذلك كي يمكن أن يؤدي الخوف من السلبية، مرة أخرى، إلى اقتراحات يمكن أن تكون عملية، بالمقارنة، في اتجاه سهولة الانقياد الشعبية المتزايدة.

عند هذا الحد قد يخطر ببال أحد القول إنني اخترت مصطلح فوكولت «سهولة الانقياد (**docility**)» وبعض أفكاره من أجل أهداف الدفاع عن وجهة النظر ذاتها التي يهاجمها بكل هذه القسوة وبلا رحمة – ألا وهي الفرديَّة. فهو ليس مجتمعياً، ولكن من المؤكد أنه ناقد للفردية. فكيف إذن أجد في الفردية الدفاع والعلاج ضد سهولة الانقياد والمجتمع المنضبط، في الوقت الذي يقوم فيه منظِّر حديث عظيم لهذه الأوضاع الإجتماعية غير المرغوب فيها بإلقاء اللوم على الفردية من أجلهما؟ إن الأمر بحاجة إلى اهتمام طويل فاحص. ولكن لا يمكنني سوى ذكر صورة عامة فحسب.

وقد يكون من المناسب ملاحظة أولاً أنه سواء كان فوكولت قد درس كتابات توكفيل أم لا، فإن تفكيرنا عن توكفيل سيزداد تحسناً لو أعرنا بعض الاهتمام إلى كتابه النظام القديم والثورة الفرنسية (**The Old Regime and the French Revolution**) والمجلد

الثاني من الديمقراطية في أمريكا (**Democracy in America**). وبصورة خاصة، فإن مناقشة توكفيل للفردية في عصرٍ من المساواة الديمقراطية والحالة المرتبطة ارتباطاً عرضياً، والخاصة بالاستبدادية الديمقراطية هما في صلب الموضوع بصورة خاصة. والآن، فإن توكفيل لا يؤمن بأن الفرد الفردي، كما يقال، هو أمر ملفق، وتؤسس هذه الحقيقة اختلافاً هائلاً بينه وبين فوكولت. والعامل المبادر للفردية في تحليل توكفيل ليس القوة/ المعرفة بل الضغط الاستبدادي للتواضع، الذي يشعر به كل فرد إزاء الأفراد الآخرين، المساوين له، والذي يصدر في حالة العزلة الخاصة والانغماس الذاتي. وهذا النوع من الفردية يسبِّب ازدياداً في النشاطيَّة الوصائية لسلطة الدولة. وعلى الرغم من كل الاختلافات، إلاّ أن توكفيل، على أية حال، لا يوضِّح مفهوم فوكولت الخاص بظهور ما يفهمه توكفيل على أنه التنظيم الدقيق للحياة اليومية. ومما له علاقته بذلك بصورة خاصة هو تحليل توكفيل للإمتناع الفردي عن المواطنة؛ وإحلال التساهل ديمقراطياً محلَّ الاخضاع الوحشي، وما ينتج عن ذلك من زيادة في الفعالية ومدى السيطرة؛ والتحويل عديم الإحساس للكثير من السيطرة إلى نوع من العناية «الرعوية (**pastoral**)» (على حدِّ تعبير فوكولت)، أوالعلاجية المفرطة، من قبل أولئك الذين هم في السلطة تجاه الكثيرين، الذين يتحرَّقون شوقاً لها، كنوع من العزاء في الصرامة الحياتيَّة التنافسية اقتصادياً. وستكون قراءة فوكولت أكثر ما تكون فائدة عندما يُبقي المرء توكفيل قريباً منه، وبخاصة فيما يتعلق بموضوع الفردية. ولكن أياً منهما لا يرى ما يكفي من الصورة، رغم أن هذا القول قد يبدو وكأنه نكران للجميل.

ويزعم فوكولت، في مواقع مختلفة من أعماله، أن الفردية الحديثة، هي على الرغم مما يبدو في الظاهر، نتيجة لأساليب النظام. وكلما نظر المرء إلى نفسه على أساس أنه يختلف أو يتميَّز عن الآخرين، كما لو كان شيئاً خاصاً، شيئاً يتصرف بعفوية، شيئاً يعيش استجابة إلى الدوافع العميقة لحياته الذاتية الداخلية، كلما زاد إذلال النظام للفرد وكلما ازدادت أساليب زيادة الانصياع التي تمارسها السلطة الحديثة (وبخاصة السلطة المؤسساتية غير المركزية). ولذلك ففي مقدمته لكتاب ديلوز وغواتاري (**Deleuze and Guattari**) الموسوم مناهضة أوديب (**Anti - Odipus**) يقول فوكولت: «لا تطالبوا السياسة بالقيام باسترجاع «الحقوق» الخاصة بالفرد، كما قامت الفلسفة بتعريف تلك الحقوق. فالفرد هو نتاج السلطة. وما هو مطلوب هو «نزع الفردية (**de - individulize**)» عن طريق التكاثر والإزاحة والتراكيب المتنوعة. ولا ينبغي أن تكون المجموعة (أو الجماعة) هي الرباط العضوي الذي يوحِّد بين الأفراد أصحاب العلاقة الهرمية فيما بينهم، بل ينبغي أن تكون الجماعة مولِّداً دائماً لنزع الفردية»[٤] وافترض أن الجماعة التي يريدها هي جماعة متعاطفة ولكنها ذات

صلة روحية مؤقتة. وكل فرد ينتمي إلى أكثر من جماعة إما تسلسلياً أو في وقت واحد. ومن الناحية العقلية، فإن فوكولت يؤكد الصيغة الخاصة بحياة الجماعة التي تنمو بأكثر ما يكون الكرم في ثقافة فردية، ولكنَّه على غير استعداد للأخذ بهذا الرأي.

ولنلاحظ خطين اثنين من خطوطه النقدية. ففي كتاب «درّب وعاقب (Discipline and Punish)» يحاول إظهار كيف أن أساليب القوة الحديثة تميل في الأوضاع المؤسساتية مثل السجون، والمصحات العقلية والمدارس والجيوش والمستشفيات جميعاً إلى جعل الناس فرديين عن طريق معالجة كل فرد كما لو كان حالة خاصة بحاجة إلى عناية إصلاحية أو علاجية. وهذه الأساليب ليست وحشية من الناحية الجسدية ولكنها أكثر ما تكون صرامة لأنها متساهلة أو على الأقل تلجأ إلى العنف بصورة متباعدة. ولكنَّ النتيجة هي خلق أو «تلفيق» هوية فردية، هوية مكتسبة عن طريق الاستيعاب الانصياعي للعادات، وقبل كل ذلك، لاستيعاب الكلمات والمعاني التي يغرسها الفنيُّون في نفوس الأفراد في هذه المؤسسات، وليس (كما يُزعم) عن طريق انفتاح المرء أو الفرد بصورة طبيعية. ومن ناحية أخرى، يحاول فوكولت في كتابه تاريخ النشاط الجنسي (The History of Sexuality) المجلد الأول، أن يظهر أن المجتمع الحديث يحفز بصورة منتظمة الشهوات الجنسية أو يبالغ فيها وبعد ذلك يُرْشِد إلى إشباعها. والثقافة المعاصرة تخلق نوعاً من الاستحواذ بالجنس، تماماً كما تخلق كل البراعة التي عليها النشاط الجنسي أو الأدوار والمهام الجنسية. ومثل هذا الاغراء هو أيضاً أسلوب من شأنه أن يجعل الناس أكثر انقياداً. ومفتاح هذه الاستراتيجية القائمة على الانصياع والانقياد هي أيضاً عملية تلفيق للهوية الفردية – وفي هذا هوية جنسيَّة مميَّزة يفترض أنها مركز أعمق أسرار المرء، وبالتالي هي ذاتية (أو نفس) المرء الأكثر صدقاً. إذن فالثقافة المعاصرة تشجع الصراع من أجل تعلُّم السر والتعبير عنه، وهذا السر هو النفس. ولكن، ومرة أخرى، فإن المرء قد مُنح سراً أو نفساً للتعبير عنها؛ وقد أُلْقي على عاتق المرء مشروعاً، وهذا المشروع ليس سوى مصيدة.

ويلتقي الخطان من النقد في فقرة من فقرات كتاب تاريخ النشاط الجنسي (The History of Sexuality)، عندما يشير فوكولت إلى حالتين من الفردية على أساس أنهما «ليستا متناقضتين» بل على أساس أنهما «قطبا تطور القوة على حساب الحياة»[٥]. وفي كل من الخطين، يحاول فوكولت أن يقول بأن الفردية هي نتاج اصطناعي يجري القيام به (ولنقل بأن ذلك يتم على يد المصالح المسيطرة) حتى يمكن السيطرة على الناس واستخدامهم بصورة أكثر سهولة. ولما كان الناس قد تدرَّبوا كي يكونوا واعين لذاتهم ومختلفين عن بعضهم البعض، فإنهم مرتبطون إلى الأبد بأشكال التشجيع والنظام الخارجية التي تجعلهم من السهل إدارتهم حتى عندما (بل وخاصة عندما) تكون حياتهم تجريبية أو استكشافية أو ثورية عن وعي ذاتي.

وفي إحدى الفقرات في كتاب العلم المرح (The Gay Science)، يلقي نيتشه الضوء على وجهة نظر فوكولت. ويقوم نيتشة بإبراز مخاطر أن يجد المرء فرديته في وعيه المتزايد والمتعمِّق. وها هو يقول:

> إن فكرتي، كما ترون، هي أن الوعي لا ينتمي حقيقة إلى الوجود الفردي للإنسان، بل ينتمي إلى طبيعته الاجتماعية أو إلى روح القطيع عنده؛ وأن الوعي ، كما يستتبع ذلك، لم يكوِّن حدَّة الذهن إلاّ في حدود ما يلزم ذلك للمنفعة الاجتماعية أو لمنفعة القطيع. ونتيجة لذلك، إذا افترضنا وجود الرغبة في فهم أنفسنا بصورة فردية بأفضل ما يمكن، أي «لمعرفة أنفسنا»، فإن كلَّ فرد منّا لن ينجح في أن يصبح واعياً إلاّ لما هو غير فردي بل «عادي» وأفكارنا محكومة على الدوام بالخاصية التي عليها الوعي – بعبقرية النوع الذي يحكمها – والتي يُعاد ترجمتها إلى منظور القطيع. وفي الأساس، فإن كلَّ أعمالنا هي في مجموعها شخصية وفريدة بدرجة لا تقارن، وفردية بلا حدود؛ ليس هناك شك في ذلك. ولكن حالما نترجم هذه الأعمال إلى وعي، فإنها لا تعود موجودة[٦].

إن هذه فقرة رائعة، ولكنها قد لا تكون صحيحة تماماً أو قد لا تنسجم مع غيرها من الفقرات العظيمة المماثلة في كتابات نيتشه حول عمق الانسان. (ولنقارن هذه الفقرة بالمناقشة التي يجريها في كتابه علم أنساب الأخلاق (The Geneology of Morals) [المقالة الأولى، القسم السادس، والمقالة الثانية، الأقسام ١٦–١٨] حول الطريقة التي يخلق بها «الضمير السيئ» الروح، ولكنه عندما يقوم بذلك يعمِّق الأفراد ويعدَّهم في نهاية الأمر إلى عَظَمة غير قطيعية لا يمكن الوصول لها بغير ذلك). وبطبيعة الحال، فإن فوكولت يقوم بأكثر من مجرَّد ترديد ما قاله نيتشه؛ كما أن ايحائية نيتشه التي تنتشر في الكثير من الاتجاهات ليست كلها من ذلك النوع الذي يقتفي فوكولت أثرها أو يهتم بها. ولكنَّ الدليل على التشابه الأساسي بينهما دليل مثير عندما يقرأ المرء هذه الفقرة بعد قراءته لفوكولت. وفي أحد جوانب دافعيته فإن كلاً منهما يهدف إلى تخليص الناس من كلِّ الغرور الذي ينجم عن التفكير فيما هو إنساني بصورة مميَّزة، ولذلك يؤدي إلى قيود سهولة الانقياد، وقيود التوسُّع الذاتي، وبالتالي إلى المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية القائمة على إفساد الذات. وبوضعه مفهوم سهولة الانقياد، فإن فوكولت يطوِّر في بُعد نظر نيتشه بصورة لا هوادة فيها، حتى وهو يعيد النظر في ذلك المفهوم.

إن ما يقوله فوكولت على قدر كبير جداً من التثقيف والتنوير. فهو يُجْبرنا على إعادة النظر في الحقيقة القائلة إن أحد أوجه النمو المفرط للفردية القائمة على الحقوق هو الاهتمام المتعاظم في رغبة المرء في التعبير عن وجوده. ونقد فوكولت للفردية التعبيرية أو التأكيدية

هو أكثر قيمة من ذلك الذي قال به المجتمعيون ولذلك ينبغي التسليم به أكثر من غيره. ومما لا يمكن إنكاره أن الكثير مما يناضل المرء للتعبير عنه لم يكن مغروساً ثقافياً فحسب (وهذا الغرس ضروري وحتمي في كل مجتمع من المجتمعات) بل، إضافة إلى ذلك، إن بعضاً منه يجري اكتسابه دون تفكير من المساعدات التي يقدِّمها الذين يتقنون صناعة الروح في العصر الحديث الذين يَنْشَطون في وسائل الاعلام وفي كل وضع من الأوضاع المؤسساتية بالفعل. والعفوية غالباً ما تكون محاكاة غير واعية. كما تحتوي البلاغة الخاصة بالشخصية الزاهية على بعض الهُراء. وحتى ايمرسون، الذي بدأ الجهد النظري الرامي للسير بالفردية القائمة على الحقوق في اتجاه فردية ديمقراطية مميَّزة، كانت لديه لحظات انغماس في هذه البلاغة. ففي مقالته «الاعتماد على الذات (Self - Reliance)» يعتبر الوردة نموذجاً للكائن البشري: «هم كما هُم.. ولا وقت لديهم. وببساطة هناك الوردة». ونحن هنا قريبون من أخطار الرغبة في أن نكون في أنفسنا (en soi)، كاملين ومستقرين كما لو كانت شيئاً ما؛ كذلك قريبين من أخطار الثقة السئية، أخطار التمسك بجانب من حياتنا، كما لو كان للمرء جوهراً وأن ذلك الجانب هو الجوهر.

على كل حال، فإن إيمرسون يقوم بتصحيح نفسه؛ فهو يقوم بتصحيح الإسْتَار (الكمون) في الفردية القائمة على الحقوق المتمثل في تضخيم ما للمرء من قيمة. ويكمن نُبل الطموح الإيمرسوني في التسامي على النموذج المثالي للفردية التي تُفهم على أنها رعاية الشخصية والتعبير عنها، تماماً لأن إيمرسون، شأنه شأن زميليه ثورو وويتمان، يعرف كم هو اجتماعي وليس فردي هذا النموذج المثالي. وجميعهم يذهبون مذهب التخلي عن الذات، بعيداً عن الأنانية، حتى بعيداً عن التعبير الذاتي، ويفعلون ذلك بصفتهم دعاة للفردية. وهم يشجعون إدراك المرء إدراكاً أكثر شدَّة لكل شيء خارج ذاته، إدراكاً كل فرد مدين به لكل الأشخاص بصفتهم أفراداً، ومدين به لكل المخلوقات والأشياء تماماً لأنها ما هي عليه. وهذا الإدراك هو النشوة الديمقراطية. وأنصار إيمرسون متأكدون من أن هذا الإدراك مُظْلم أو باهت بفعل الرغبة الاجتماعية في الأساس في التعبير عن الذات. والإدراك هو طموح أكثر روحاً بطولية من الصفة التعبيريَّة، وكذلك ربما أكثر روحاً بطولية وأكثر رجاحة عقل من المشروع الارستقراطي الذي حثَّ عليه بِنْدر (Pindar) (البثيان الثاني (Pythian II)، «اكتشف وكن نفسك ذاتها»، ولربما كان هذا الإدراك هو المعنى في نصيحة نيتشه كي يصبح الانسان ما هو عليه فعلاً. وهكذا فإن نظرية الفردية الديمقراطية تميِّز ما بين الذات التعبيرية والذات الداخلية المنشَّأة، وتحكم على الأولى أن تكون أقل أهمية من الثانية، في حين تجعل من الثانية مخرجاً إلى الحقيقة التي عليها العالم.

ولا يبدو لي أن فوكولت يسمح بإمكانية حدوث هذا التمييز. فالتحليل الذي يقوم به له قوة كبيرة عند تحديه للذات التعبيرية. ولا يزعج تحليله إلاّ أقل من ذلك بكثير أولئك الذين يتمنَّون عالياً رعاية الذات الداخلية، أي الجهد الرامي لاستكشاف بواطن كهف الذات. فالعمق الإنساني ليس مجرَّد مظهر خارجي مخادع للبصر (**trompe l'oil**). والدوافع الصادرة عن اللاوعي؛ والدوافع والحركات والارتباطات الغامضة؛ والقدرة على التظاهر أو الظهور بمظهرين أو شخصيتين؛ والقدرة على التحدث للنفس؛ والقدرة على الوصول للأشياء عن طريق التفكير فيها؛ وقبل كلٍ شيء القدرة على مفاجأة النفس والآخرين في حديثك وكتاباتك وكذلك في أعمالك – كلُّ هذه الأشياء تشهد على عمق، عمق الروح. والذاكرة والنسيان والكبت كلها أشكال من مظاهر العمق. واللغة هي أحد المصادر العظيمة للعمق، وهي المولِّد الوحيد له. وسيكون من المستحيل تصور أي مجتمع، إلاّ إذا استثنينا المجتمعات الأكثر ما تكون بدائية، لا توجد فيه ظاهرة العمق، وتوجد بدرجة كبيرة جداً بصورة مستقلة عن القوة/ المعرفة، رغم أنها لا تكون بطبيعة الحال مستقلة عن عملية التثاقف. ويتساءل ايمرسون في مقالة «التاريخ الطبيعي للفكر (**Natural History of Intellect**)، «ما هي الحياة إن لم تكن ما يفكر فيه الانسان طوال يومه»؟ ونحن نسأل كيف يمكن أن تكون الحياة إنسانية دون العمق الذهني، مهما تكن الأفكار التي يريد منا نيتشه وفوكولت أن نتبناها ونؤمن بها؟ وانتقاد «الموضوع» غالباً ما يكون في خدمة الرغبة في «ارهاق حواسنا الى حدٍ نصبح عنده متوحشين». على حد تعبير بيرك (**Burk**) المشهور الذي قاله في فولتير وروسو.

وثمَّة اتجاه مزعج آخر في المجتمع الليبرالي هو أن الناس يغتاظون بلا نهاية إزاء الأعراض التي يواجهونها – إزاء أن تكون لهم شهوة للعلاج. والانغماس الذاتي غير الفلسفي ليس تلك الصورة الجميلة. وهذا الانغماس يهيئ موطئ قدم للقوة/ المعرفة، سواء كانت هذه القوة/ المعرفة السبب الذي أدى إلى حدوثه أم لا. ولكن الشيء الكثير جداً هو أن تتوقع من الناس في الثقافة الفردية ألاّ يكونوا عصبيين إزاء أنفسهم. فقد تعلَّم الناس أن يأخذوا أنفسهم مأخذ الجد، وأن ينظروا إلى أنفسهم كغايات وليس كمجرد أجزاء أو وسائل أو أدوات أو أسلحة أو موارد. ولنعُدْ ونكرر أن الناس قد تم تشجيعهم في الثقافة الفردية على أن يصنعوا عالمهم وهم سائرون في دربهم. نعم إن الشهوة للعلاج هي رذيلة، ولكنها رذيلة نابعة من تصرف خطير في الأساس.

وباختصار، فإن تحليل فوكولت، على ما يتحلَّى به من قوة، يظل غير كامل استراتيجياً. وتحيُّزه أكثر ما يكون مدمِّراً، إذا أخذنا بعين الاعتبار تزكيته الصريحة للمشروع الديليوزي (**the Deleuzian Project**) الرامي «لاستكشاف الفاشية المرسَّخة في

سلوكنا». وحقيقة المجتمع الليبرالي أكثر تعقيداً بكثير مما يسمح به. فالثقافة الديمقراطية تحتوي على ما هو أكثر من آثار الفردية الملفقة، حتى في العصور الرجعية. وفي الحقيقة، فإن أساليب التلفيق الخاصة بالمجاهرة والإفشاء اللذين يحظيان بالتشجيع، والخاصة بالتدريب الفني والعناية – قد تساعد على تقديم بعض الموارد التي تمكّن من مقاومة التلفيق ذاته والتي لا يمكن أن تؤدي إلى فوائد بعيداً عن المقاومة مثل التهذيب الأكبر، بل حتى العمق الأكبر. والتلفيق يمكن أن يساعد على خلق حالة أفضل بكثير مما يعتزم أن يحصل عليه أولئك الذين يمارسونه.

وإذا كانت نظرية إيمرسون الخاصة بالفردية الديمقراطية هي نوع من الإلهام، فإنها مع ذلك تطمح في الوصول إلى تكثيف لما هو حاضر بالفعل في المجتمع الليبرالي، حتى وإن كان ذلك في الغالب بصورة مضطربة ومتقطعة عادة. وحتى لو قيّدنا أنفسنا إلى الظواهر الخاصة بالتعبير عن النفس أو الخاصة بالتأكيد على الذات، فإننا لن نجد فقط، أو بصورة رئيسية مجرّد أنفس أو أرواح ملفقة بصورة عاجزة بل سنجد وضعاً أكثر تعقيداً كذلك. ولا يعالج فوكولت بصورة مناسبة الحيوية أو القدرة على الخلق لدى مختلف حركات المقاومة الشعبية التي تنشأ عن الرغبة في التعبير عن شيء يجري سدُّه أو إعاقته أو رفضه أو كبته، سواء أراد الإنسان أن يسميه شيئاً «حقيقياً» أم لا. ومن المؤلم حقاً عدم القدرة على التعبير عنه. ورغم كل شيء إلاّ أن فوكولت يصرُّ على القول (في مقالته درّب وعاقب **(Discipline and Punish)**» إن الروح ليست وهماً بل لها حقيقة. «مما لا شك فيه أن الفرد هو الذرَّة الخيالية للتمثيل «الأيديولوجي» للمجتمع [والإشارة هنا لمقولة ألثوسر**(Althusser)** في مقالته «الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية **(Ideology and Ideological Sate Appartuses)**»: ولكنه (أي الفرد) حقيقة ملفقة بفعل تكنولوجيا القوة الخاصة هذه التي أسميتها «النظام **(discipline)**». «إن القوَّة تُنتج الحقيقة»[٨]. وعلى أية حال، فإن فوكولت ليس تاريخي النظرة بما فيه الكفاية. فالحركات الليبرالية التي قامت في الستينات وما بعدها كانت ولا زالت تحارب ضد أشكال الاضطهاد التصنيعية التي تستند إلى نظرية جمالية تقليدية مرتبطة بالنظرية الجمالية السيئة التي أشرت إليها فيما سبق: وأعني بذلك نظرية الجمالية الثنائية **(the aestheticism of duality)** – سواء أكانت مانيكيَّة النظرة **(Manichaean)** (المترجم: المانيكيون هم أتباع نوع من الديانات ثنائية النظرة وترى الأمور إما ظلاماً أو نوراً) أو كانت تتبنى موقفاً أقل صرامة ومع ذلك تظلُّ تَنْفُر من الفروق الدقيقة والأشياء الهجينة المولَّدة واللاحتمية.

والاضطهاد حقيقي، حتى لو لم تكن أسسه ومبرراته كذلك. وهناك فردية محمودة في الرغبة في إيقاف كون المرء يخجل من خصائصه القسرية التي لا تقوم على اختياره هو

نفسه، سواء كانت أكثرها سطحية (خارجية) (مثل لون بشرته) أو أكثرها التصاقاً به (متن رغباته) أو أكثرها تغيُّراً ثقافياً (مثل مكانة المرء بالنسبة لتوزيع الأدوار بين الذكور والإناث). والهواجس المصاحبة لهذه الخصائص قديمة عند الإنسان قِدم الإنسانية ذاتها؛ والقوة/ المعرفة الحديثة لم تُنْشِئْ هذه الخصائص ولا الهواجس المصاحبة لها. ولم تكن الحركة الليبرالية في الستينات مجرَّد استجابة من الوزن الخفيف إلى شكاوى ثانوية أو قصيرة المدى. وتماماً بمثل ما تنامت في تربة الفردية القائمة على الحقوق، كذلك فإنها تستمر في نشر نفوذها، على الرغم مما فيها من فجاجة وعلى الرغم من هزائمها. والحركة النسائية، وحقوق الشاذين جنسياً، وإصرار بعض الطوائف العنصرية على حقوقها، وغير ذلك من الحركات الاجتماعية كلها مخلصة أمينة لروح الفردية القائمة على الحقوق، تماماً لأن إرادة إنهاء العار هي أكثر أهمية من أية طموحات مثالية أخرى. والتأكيد على الجماعة هو عمل من أعمال مقاومة الهويات الموصومة (وصمة اجتماعية أو غيرها) ويعمل بما هو أكثر من مجرد الإدعاء بأنه يعمل لفضيلة أو قيمة إيجابية. وعلى أية حال، فإنه عندما يكون هناك مثل هذا الإدعاء، فإن من الأفضل أن يُفهم على أنه نوع من التعويض ومن ثمَّ فهو إدعاء مؤقَّت. وإذا أصرَّ هذا الإدعاء على أنه أكثر من ذلك، عندها يكون وقت التفكير أن الأرواح الضحيَّة تتعاون على ايذائها (أي الأرواح) مع تلفيقاتها.

والتشكيك في الفردية الليبرالية هو بالضرورة تعزيز لكل تلك القوى الموجودة في الحياة الحديثة التي تعمل لتجعل الناس سهلي الانقياد. ولذلك إذا كان من الممكن للفردية الليبرالية أن تتعاون، في بعض المجالات، مع هذه القوى، فإنها تحمل داخل نفسها موارد هائلة يمكن لها أن تمكنها من مقاومة سهولة الانقياد. وأين في غير ذلك يمكن إيجاد هذه الموارد؟ وإلى أي شيء آخر غير الفردية يمكن لنا أن نتوسَّل حتى نجد هذه الموارد؟ ومن المؤكد أن المصادر الكبرى الحقيقية لسهولة الانقياد في العصور الحديثة غير موجودة في المشاعر والممارسات الفردية، بل توجد في تلك المشاعر والممارسات المناهضة للفردية: مثل الفاشيَّة والتطرف الديني والهوية الجماعية الخاصة جداً، واشتراكية الدولة، والدولانية القائمة على القوَّة. وفوكولت لا يأخذ بهذا الرأي ولا يشجِّع الآخرين على الأخذ به. بل إنه يقوم بإغواء الآخرين على التفكير بأن الفردِّية الملفَّقة (إذا كانت بالفعل هي كذلك) هي مع ذلك أسوأ من الفظائع الاشتراكية، في الوقت الذي يبدو فيه هو نفسه كارهاً للحداثة إلى ذلك الحد الذي يفضل عنده (وإن كان ذلك بصورة ضمنية فقط) النظام القديم غير المتطوِّر.

وآخر كلمة تقال عن الفردية الليبرالية لا يمكن أن تكون أنها غير مغروسة إلاّ بالايحاء ولا تظهر إلاّ بالقلق الاعترافي، أو أنه لا يمكن حَفْزها إلاّ عن طريق التعليم ومن

ثمَّ تشجيعها كي تظهر نفسها وفق أساليب آمنة ومبرمجة؛ أو أنها ليست ملفَّقة إلاّ لكي تسهِّل الإخضاع المخدوع ولكن المتحمِّس لذلك؛ أو أنها ليست ملفَّقة إلاّ لكي يجري تعبئتها من أجل أغراض منتجة بصورة منتظمة ويجري تجنيدها في محاولة لاحباط تكوين هوية جماعية متمرِّدة تمرداً مسلحاً. وتتبنَّى أفكار فوكولت المختلفة حول الموضوع جوانب من الحقيقة المؤلمة وتصيغ مبدأً حَذِراً لا يقدِّر بثمن. وعلى أية حال، إذا ما أصرَّ المرء على أفكار فوكولت هذه بصورة خاصة ودون سواها، فإنها تتحوَّل إلى صورة ايديولوجية كاريكاتيرية. فالفرد الملفَّق ليس ملفَّقاً فحسب؛ و«السيِّد المستَعبد» ليس مستَعبداً وليس سيداً.

ولا بد للذين يدافعون عن الفردية الليبرالية، من أن يتمسكوا بالفرضية القائلة إن هناك ما هو أسوأ من الضلال والنقائص التي يشير إليها النقاد المجتمعيون وهو ما يقال عنه أنه سهولة الانقياد أو الانصياع. فالشعب السهل الانقياد أو المنصاع شعب قابل للتعبئة؛ وأهداف التعبئة في الدول المتقدمة تنزع إلى كونها تدميرية وغير عقلانية. وليس سوى الفردية القائمة على الحقوق هي التي تقدم منظوراً مضطرداً يمكن من خلاله الاحتجاج على هذه التعبئة. ومن ناحية أخرى – بالضدِّ من فوكولت – هناك فرضية أخرى هي أن الفردية الليبرالية تتعارض بصورة راجحة مع سهولة الانقياد والانصياع وليست هي أفضل صديق لسهولة الانقياد والانصياع في صورة متخفية. وينبغي على المعجبين بفوكولت أن يقلقوا على المجتمعية أكثر من قلقهم على الفردية. وفي الحقيقة ينبغي عليهم أن يعملوا من أجل إعادة تأهيل الفردية.