الفصل الثالث
الفرديَّة الديمقراطية ومزاعم السياسة
Democratic Individuality and the Claims of Politics

هناك اتفاق عام مفاده أن الفرد هو المحور الأخلاقي للحياة الأمريكية. وكان توكفيل (Tocqueville) من بين الأوائل الذين أضافوا كلمة الفردية (individualism) للخطاب المتعلق بالشخصيَّة الأمريكية[1]. غير أن المشاعر والمواقف التي تدعم محوريَّة الفرد وتنطلق منها كان مقدراً لها أن تسبق إضافة توكفيل الرائعة. وزيادة على ذلك، تورَّطت المؤسسات السياسية والقضائية الأمريكية منذ البداية في مهمَّة إحاطة الأفراد بالضمانات والحمايات، تماماً كما تفعل المؤسسات الاقتصادية في استيداعها لأموال الأفراد. والمعنى العام الذي يَشعُّ من فعال الديمقراطية الأمريكية هو أن الفرد هام أو يحظى بالأولية أو غالٍ أو مقدَّس. وقد يكون الأمر هو أن الديمقراطية كديمقراطية ينبغي بحكم طبيعتها أن تعطي هذه الأولوية للفرد. ولذلك ينبغي معالجة التجربة الديمقراطية التي يحتمل أن تكون غير مهتمة بالفرد خارج أمريكا معالجة حذرة. والسؤال الذي يحتاج إلى جواب هو ما إذا كانت الديمقراطية الأثينيَّة قد اعتبرت الفرد كأمرٍ محوري. والشيء الجدير بالملاحظة هو القَدَر الذي يستطيع الدارس للديمقراطية الأمريكية أن يجد عنده صورة أمريكا في أثينا وخاصة في سرد أفلاطون التهكمي المليء بالمحبة الرثائي الرافض في الكتابين الثامن والتاسع من عمله المسمى الجمهورية (The Republic). فالفرد الديمقراطي الأثيني يبدو، لكل القوَّة التي نجدها في اعتبارات مثل الخاصيَّة التي تتميَّز بها البوليس (Police) أو المدينة الدولة (أي الدولة التي لا تزيد عن مدينة واحدة مثل أثينا)، وعُرى القربى، والماضي السابق للديمقراطية والمناهض لها، وغياب التطوُّر النسبي للطاقات الفرديَّة والتي لم تصبح متطورَّة إلا فيما بعد على أيدي المسيحية (وخاصة تشجيع الضمير الحي الخاص)، ووجود الرعاع (demos) (وهم الغالبية الدائمة المؤلَّفة من المحرومين مقابل الأقليَّة الدائمة من العصاة) يبدو الفرد الديمقراطي الأثيني لكل ذلك ابن عمّ قريبٍ قرابة بعيدة في الأقل للأمريكي. ومن ناحية أخرى، فإن الديمقراطيات الصناعية في العصر الحديث، باستثناء الولايات المتحدة، لا تبدو حقيقة وطناً للفرد الديمقراطي – وبخاصة لأنها لم تُطهِّر نفسها من أدران (ذنوب) الماضي، أو قد تكون وطناً لذلك الفرد الديمقراطي ولكن بصورة مشوَّشة أو مبهمة إلى حدٍ كبير. وهكذا فإن من الحقائق الكبرى أن الفرد هو

المحور في الديمقراطية الأكثر حداثة، أي الديمقراطية الأقل مُواصلة مع الأنظمة غير الديمقراطية – أي، باختصار في الديمقراطية الأمريكية.

ولذلك فإن الحديث عن الفردِّية هو حديث عن الالتزامات السياسية والأخلاقية ذات الخصائص التي تكون أكثر ما تكون ديمقراطية. وسيكون نوعاً من التهرُّب من الديمقراطية الحديثة إفتراضنا أن هناك شخصية أو كياناً آخر (أي غير الفرد) يمكن أن يكون محور الحياة الضروري أو المرغوب فيه. لذلك فليس هناك شيء خاص (والأقل من ذلك شيء قسري) في الافتراض أن مبدأ الفرد له المكانة العليا في نظرية الديمقراطية. وأود أن أعبِّر عن الرأي القائل إن أكثر العروض ثراءً حول مبدأ الديمقراطية الفردية نجده فيما عمله إيمرسون و«تلميذاه» العظيمان ثُورو وويتمان، وكل منهما عبقري مثله كذلك. وفي هذه الأعمال نجد مبدأ الفرد في ديمقراطية حُملت إلى تمامها وكمالها اللذين يطمح لهما كل مثالي. ولكن لما كانت كلمتا «التمام والكمال» تهددان ذلك النوع من الخَتْم غير الناضج الذي يسخر منه أصحاب المذهب الإيمرسوني، إذن فلنقل، عوضاً عن ذلك، أن أعمال هولاء الثلاثة هي الأفضل حتى الآن أو الأفضل في أكثر أوجهه.

إن أي نظرة فلسفية للفرد (أو الشخص أو «أحد أعضاء الرعيَّة») لا تأخذ هذا الاسهام في الاعتبار، فإنها ببساطة تتجاهل أكثر مجموعات الأفكار التي تنتمي إلى هذا الميدان ثراءً. وموضوع الخلاف في الرأي هو الفردية الديمقراطية والطريقة التي يكمن أسمى تبرير للديمقراطية من خلالها في تشجيعه للفردية. والاحتمال الآخر هي أن معنى الفردية لا يتَّضح تماماً إلا إذا ارتبط ارتباطا لا فكاك فيه بالديمقراطية. ومن منظور الديمقراطية فإن التراث الكانتي (نسبة إلى كانْت **Kantian**) ناقص على نحو خطير. ولا يمكن الأخذ بهذا التراث كما لو كان مبدأً كافياً للفرد لأن فلسفته الجمهورية **(Republicanism)** ليست ديمقراطية ثقافياً. وحتى عند إضافة إسهام ميل **(Mill)** الذي لا يقدَّر بثمن إلى التراث الكانتي، فإن هذا المبدأ سوف يستوقف الإنسان الديمقراطي كما لو كان (هذا المبدأ) ناقصاً. وفي الحقيقة فإن الفصل الثالث من كتاب كانت عن الحرية **(On Liberty)** الذي يتحدَّث عن الفردية هو دفاع عن الفرد ضد الحكومات الشعبية ومجتمع الطبقة الوسطى أكثر مما هو أي شيء آخر. وبالمثل فإن المفاهيم الجميلة والتي لا تقدر بثمن التي نجدها في الحركة الرومانسية الإنجليزية والألمانية ليست ديمقراطية في صفاتها الأخلاقية والوجوديَّة المميَّزة، ولكنها ارستقراطية، وفي بعض الأحيان مناهضة كليَّةً للروح الإجتماعية. ولعلَّ التوجُّه نحو الديمقراطية يُحسِّن منها. وعلى أية حال، فليس مصادفة تماماً أن وجد مبدأ الفردية الديمقراطية صوته الحديث في أمريكا، وأن تكثيف النبض الديمقراطي قد رافق

ازدهار نظرية الفردية الديمقراطية. حقيقة ظلت هذه العلاقة ديالكتيَّة (جدليَّة)، إلا أن أي من المفهومين لم يجر تجاوزه أو يمكن تجاوزه. فهذه التطورات تمثِّل العلامة المميَّزة للفترة الجاكسونية (**Jacksonian Period**) وما تلاها.

ويجهد ويتمان، أكثر من أي عالم آخر، في فهم هذه العلاقة بين «الجمْعيَّة (من الجموع)» (**"en masse"**) والفرد. وفي بعض الأحيان يحذِّر من أن روح الديمقراطية قد تخنق الفردية؛ ولذلك فإن كتاباته، من حيث أنها تدافع عن أية فكرة أخلاقية، تدافع عن الفردية وكأنها الفكرة الأكثر غرابة، على أساس أنها الفكرة التي تحتاج إلى توضيح أكثر وتعاطفٍ أعظم. ويزداد هذا الدفاع قوَّة لأنه صادر صراحة عن ديمقراطي متطرِّف. ومع ذلك، سيكون من الخطأ الاعتقاد أن ويتمان – أو إيمرسون أو ثورو – يؤمن في خاتمة المطاف أن الديمقراطية والفردية غريبتان عن بعضهما بعضا، وأن الواحدة منهما لا يمكن أن تزدهر إلا على حساب الأخرى. ومعنى نظرية الفردية الديمقراطية هو أن كل فكرة أخلاقية تحتاج إلى كل فكرة أخلاقية أخرى، من أجل ابراز أكثر امكاناتها روعةً ومن أجل تجنُّب أكثر هذه الإمكانات شراً. ولا بدَّ أن يسود توتُّر حميد العلاقة بين هاتين النظريتين اللتين تعتمد الواحد منهما على الأخرى، وتهذِّب الواحدة منهما الأخرى. ويعبِّر ويتمان عن ذلك بعبارات خالدة بقوله:

> لأنه ينضمُّ للديمقراطية، وهي المبدأ المساوي بين الناس العاديين مساواة لا هوادة فيها، مبدأ آخر، لا هوادة فيه بنفس القَدْر، يسير لصيقاً في أعقاب المبدأ الأول (أي في أعقاب الديمقراطية)، لا يمكن للمبدأ الأول أن يستغني عنه، مقابل له (مقابلة الذكر للأنثى)، ووجوده (أي المبدأ الثاني)، مواجهاً للمبدأ الأول ومعدِّلاً له، وغالباً متصادماً معه، متبايناً معه، ومع ذلك لا يتاح مبدأ منهما دون الآخر ويزود (أي المبدأ الثاني) بيسر لسياستنا الكونية العظيمة، ولأخطار النزعة الجمهورية المُطْلقة قُدماً، اليوم أو أي يوم آخر، البديل المقابل (للمبدأ الأول) والمعزِّز له، والذي تقوم الطبيعة من خلاله بكبح جماح قسوة كلٍّ قوانينها الهامة الأصليَّة المميتة. وهذا المبدأ الثاني هو الفرديَّة[٢].

ومن الجدير بالملاحظة أن أشكال الهجوم الضاري الحديث أو القريب العهد على مبدأ الفرد غالباً ما لا تُعير أي اهتمام إلى حقيقة أن هناك شيئاً مثل مبدأ الفرديَّة الديمقراطية، بل تَقْصُر اهتمامها على النظرية الفردية غير المحدَّدة بأية شروط، أي على مبدأ الفرد دون أي ارتباط ديمقراطي. ولا يعني هذا انكار أن النقد غير المباشر أو الضمني للنظرية الفردية (وهي غير مرتبطة من حيث المفهوم بالديمقراطية) الذي صِيغَ، على سبيل المثال، من قبل ماركس ونيتشه (**Nietzsche**) وفرويد، ومن قبل أتباعهم والمتعاطفين معهم (مثل منظِّري الطبقات، وأصحاب النظرية البنائية، وأصحاب النظرية اللابنائية **deconstructionists**، من بين آخرين)، أنَّ هذا النقد له قوَّة كبيرة في زرع بذور الشك المفيد بين المتمسِّكين بنظرية

الفردية الديمقراطية وبالتالي في تحسين طبيعة تمسُّكهم وفي طبيعة ما يتمسَّكون به. ولكن من المؤكد أنه سيكون هناك إثراء للنقاش إذا اعترف المشاركون بأن هناك فكرة أخلاقية للنظرية الفردية غير النظرية الفردية غير المحدَّدة بأية شروط، وأن الديمقراطية تغيِّر تغييراً جذرياً من مبدأ الفرد، وأن أعمق التعبيرات عن مثالية الفرديَّة الديمقراطية توجد في كتابات أنصار إيمرسون. وبطبيعة الحال، فإن رفض أو إنكار الديمقراطية الفعلية أو على الأقل التشكُّك الجاد تجاهها، غالباً ما يصاحب النقد الذي يوجَّه للفردية غير المحدَّدة بشروط. ولكن عندئذ فإن الديمقراطية تُفهم على أنها حكم الشعب أو الجماهير أو الرعاع أو القطيع، أو كمظهر كاذب لحكم الأقلية أو الأقلية الخطأ غير الصحيحة، أو كوسيلة لتشريعات ماكرة غادرة. وعندها لا تُفهم بالنسبة لعلاقتها بالفرديَّة أكثر مما تُفهم الفرديَّة على أنها ذات مع الديمقراطية. (وسيجري بحث تساؤل فوكولت **Foucault** حول كلٍ من الديمقراطية والفردية ووجهة نظره حول حقيقتهما المتشابكة والمخادعة بحثاً محدَّداً في الفصل التاسع).

كذلك أتمنَّى لو أن تعبير الذات التحررية "**the liberal self**" لا يستخدم إلا كمرادف للفرد الديمقراطي، لتجنب الدمج غير التاريخي، والمتحيِّز والدعيِّ لليبرالية مع تقاليد حزب المحافظين **Whigs** أو مع التكريس النظري للحياة الخاصة المتمثلة في امتلاك العقارات في اطار الأمن الذي لا يقوم على المواطنة في الحكم غير الديمقراطي (سواء أكان حكماً مطلقاً أو دستورياً). ولا ينبغي التعهد بتجديد الليبرالية، كما يتم ذلك عادة، مع التجاهل التام لإيمرسون وثورو وويتمان. فكتاباتهم لا غنى عنها على الاطلاق. وبصورة عامة، فإن تجديد الليبرالية هو التجديد لكل من نظرية الديمقراطية النيابية ونظرية الفردية الديمقراطية، وكذلك هو التجديد للجهد الرامي للربط بين هاتين النظريتين.

وليس رأي اتباع ايمرسون عن الفردية الديمقراطية كافياً أو خالياً من المصاعب. وفي الحقيقة، ينبغي لنظرية أكثر اكتمالاً تقريباً وأكثر ملاءمة تقريباً أن تستفيد من مبادىء الفردية الأخرى بما فيها المبادىء الأرستقراطية والمبادىء غير الاجتماعية وتلك التي لا تقوم على المواطنة. ومما لا شك فيه أن هذه المبادىء الأخرى لعبت دوراً واضحاً أو غامضاً في تشكيل وجهة النظر الإيمرسونية، بمثل ما لعبت دوراً في خلق وتنمية الديمقراطية الأمريكية. وتماماً كما أن الانتقادات القوية والحديثة قد تعمل على درء التواطؤ، كذلك فإن المبادىء الأخرى الخاصة بالفرد قد تساعد نظرية الفردية الديمقراطية. وفي اعتقادي أن أكثر الاضافات للتراث

الإيمرسوني قيمة ستكون على شكل إيضاح لمضامين مفهوم توكفيل عن الاستبداد الديمقراطي (في المجلد الثاني لكتابه عن الديمقراطية في أمريكا **Democracy in America**)، ومفهوم مِيل عن السيادة الفردية (وخاصة من الفصول الأول والرابع والخامس من كتابه عن الحرية **On Liberty**. وما نجده في هذه الكتابات هو بدايات كبيرة لنظرية حول وحْدة الفرد (**individual integrity**)، وهي نظرية أكثر إلحاحاً الآن مما كان الأمر في منتصف القرن التاسع عشر. وبالنسبة لهذا الأمر، فإن التراث الإيمرسوني بريء بسبب نقص خبرته. إذ عندما يصبح هذا التراث منذراً انذاراً أولياً، فإنه يخشى الإفراطات الاستثمارية لاقتصاد السوق، ولا يخشى ردود فعل أنصار الدولة وأنصار الرعاية الاجتماعية على هذه الافراطات. وليست فكرة تماسك أو وحدة الفرد هذه، بطبيعة الحال، محطَّ اهتمام أنصار الفردية الديمقراطيَّة وحدهم: فالفرديَّة الديمقراطية هي موضع الهجوم المستمر في كل المجتمعات؛ وفي بعض المجتمعات فإن هذا الهجوم هجوم منتظم. وفي الوقت ذاته، يمكن القول إن فكرة وحدة الفرد المتطورة هي أساس ضروري لنظرية الفرديَّة الديمقراطية. ويساعد التحقيق السياسي والقانوني لهذه الفكرة على ضمان الشروط الأولية للفردية الديمقراطية، ولكنها أيضاً قيمة في حد ذاتها، ولا يمكن تجاوزها قط، وتظل معياراً مستمراً للحكم على الثقافة ككل.

إن الدفاع عن وحدة أو تماسك الفرد هو الجهد الرامي لرفض بعض الاتجاهات التي تتخذها الحكومة (أو وكالات السلطة الأخرى) من جهة، ولرفض بعض الاتجاهات الحاصلة في التفكير العملي فيما يتعلق بطبيعة الحقوق والواجبات من جهة أخرى. وغالباً ما يُعزِّز هذان الاتجاهان الواحد منهما الآخر ولكنهما قد يعملان عملهما بصورة منفردة كذلك. فأحد الاتجاهات الحكومية (الاستبداد الديمقراطي"**democratic despotism**") يتكوَّن على صورة خَلْق تدريجي على يد الحكومة الديمقراطية التي تقوم على الظلم الخالي من الألم. فهي تعلم كلَّ شيء عن الأفراد من كل نافذة ونافذة: إذ تجري مراقبة سلوكهم ودراسته، ويجري توقُّع حاجاتهم وتخفيف آلامهم وتخطيط حياتهم. وكل شيء يصبح مسموحاً به ما عدا المبادرة. وتسود روح الأبوية أو الرعوية. وثمة اتجاه حكومي آخر يتألف من تجنيد جميع الأفراد في مشاريع مركزية وبالتالي تحويلهم إلى مجرد أعضاء بل إلى مجرد وسائل. ويعيش الأفراد حياتهم كما لو كانوا يقومون بأخذ إذنٍ للسماح لهم بذلك: وتصبح الحياة الخاصة كما لو كانت قرضاً أو سُلفة؛ وتبرير ذلك هو أن الشعور «بروح الجماعة» يتبع ذلك. أما مَيْل الفكر للتآكل فيتألف من الفكرة القائلة بأن الحقوق لا ترتبط بالأفراد كأفراد بل تُمنح لهم (من قبل المجتمع أو الحكومة) شريطة استعمالها بطريقة

جيدة أو صالحة أو منتجة أو من أجل الصالح العام. إذ يُنظر للحقوق وكأنها بحاجة لتبريرها. وقد يكون هذا الاتجاه نفعياً (utilitarian). وعندما يكون كذلك، فإن محاربته تكون أكثر سهولة. لكنّ العداوة الأكثر أنفة تجاه الحقوق كأمور متأصِّلة عند الأفراد، والطلب الأكثر أنفة لتبرير الحقوق، نجدهما بصورة أكثر ما تكون ثباتاً في الذكرى في أعمال تي أتش غرين (T.H. Green) رغم أن ميلْ هو الذي صاغ كُنه هذا الموقف قبل ذلك في الفصل الرابع من كتابه عن الحرية (On liberty)، من أجل انتقاده (هذا الموقف). (ويجدر بنا القول أن مجرد حقيقة أن ميلْ يكرِّس الفصلين الثاني والثالث لتبرير حرية سلوك الاعتبار الذاتي (self - regarding) الذي يعجب به كل الاعجاب إنما يمثل تنازلاً هائلاً في حدِّ ذاته لأولئك الذين لا يميلون إلى احترام الحقوق.)

ومن الواضح أنه إذا ما تمخَّض احترام الحقوق، بصورة خاصة، عن فوضى عارمة أو تدمير شامل أو تمخَّض عن استعمالات تافهة لهذه الحقوق، فإن السؤال الذي سيثار بصورة مشروعة هو لماذا ينبغي احترام الحقوق إذن. ولكنّ السؤال عادة ما يُفرض وجوده فرضاً لأنه قد يبدو أن هناك حاجة خاصة أو حالة معيَّنة تتوسَّل عِلاجاً يُظن أن احترام الحقوق سيعرقله. وفَرْض السؤال بهذا الشكل هو علامة على عدم وجود احترام أساسي للحقوق من قبل أولئك الذين يقومون بهذا الفَرْض. فهم يريدون نوعاً آخر من المجتمعات غير ذلك المجتمع الذي تحترم فيه الحقوق. والإصرار على طلب إجابة لهذا السؤال – حتى عندما يجري طرحه كمجرد سؤال يمكن أن يدور حول جدل معقول – هو في حد ذاته قطع شوط طويل في طريق التخلي عن احترام الحقوق. ولعلَّ لائحة الحقوق (The Bill of Rights) تضرب المثل في عدم تضمنها أي تبرير لوجودها.

على أية حال، فإن التأكيد هنا هو على الاسهامات التي قدمها إيمرسون وثُورو وويتمان. واقترح هنا أن أقدم عرضاً عاماً موجزاً لهذه الاسهامات. وأتناول كذلك واحدة من أكثر الصعوبات خطورة في النظرية ككل: تلك هي العلاقة المضطربة بين الدفاع عن النشاط السياسي والتأكيد على فردية ديمقراطية أكثر اكتمالاً.

يمثِّل ايمرسون وثورو وويتمان (ومعهم لنكولن) الجيل الثاني من المفكرين، أو الورثة الحقيقيين لفكرة نظام الحكم الأمريكي (the American Polity). فهم يكشفون عن المعنى الأكمل لتأسيس النظام. ولا أعتقد أنه كان هناك جيل ثالث. وقد يكون الأمر أنه لم تكن هناك حاجة أو فرصة لذلك، رغم أن من المستحيل معرفة أين يكمن النقص. على أية حال، فإنني أعتقد أننا، ما دام حديثنا عن إيمرسون وثورو وويتمان فحسب، لم نستكشف بعد

بصورة كاملة مدى استكشافهم للمعاني الكاملة للتأسيس. فَعَالَمهم الأخلاقي لا ينضب معينه أو أنه معروف علي أكمل وجه، رغم علمي أن الكثيرين سيعترضون على هذا القول. ومن بين هؤلاء هناك نَفَرٌ لا بأس به يتطلَّعون إلى شيء أقل فرديَّة وأكثر جمعيَّة.

وكما قلت، هم ثلاثة عباقرة مستقلُّون، غير أن هناك تأثيرات وتلازمات فيما بينهم. وهذا يعني أن هناك أرضاً مشتركة واسعة، وهي التي أحاول الإشارة لها بتشكيل وجهة نظر واحدة، وجهة نظر فسيفسائية كما يقال. وينبغي عليّ استبعاد قدر كبير مما يتعلق بموضوعنا، ولن أضيِّع الكثير من الوقت والجهد على الاختلافات بين هؤلاء الكتَّاب. وهذه الاختلافات – المتعلقة بالتأكيد على بعض الجوانب أو دقائقها أو درجة تركيز الحساسية – بنَّاءة بصورةمؤكَّدة. وسيكون من المفيد التأكيد عليها وبالتالي محاولة القول أي كاتب منهم هو الأفضل من بينهم بالنسبة لأي نقطة من نقاط نظرية الفردية الديمقراطية. بل الأفضل من ذلك هو بذل الجهد في الإبقاء على هذه الاختلافات حيَّة كأمور أساسية لنظرية تسمح قوَّتها (بل حتى تماسكها)، أو حتى أن هذه القوة تتطلب وجود التوترات التي لا حلَّ لها. وكلُّ ما آمله هو موضوع اقتراح للنظرية الأساسية للديمقراطية الفردية التي تنبثق عن هولاء الكتَّاب.

فجميعهم يشجِّعون الفرديَّة **الديمقراطية** وليس مجرَّد الفرديَّة في حد ذاتها فحسب. وجميعهم يحاولون تحرير الطاقات الانسانية؛ وجميعهم يطالبون قُرَّاءهم أن يحيوا حياتهم بمزيد من الكثافة. وجميعهم يرون في السعي للمكانة المرموقة والثروة أكبر العقبات في طريق العيش بكثافة. إلا أنهم، مع ذلك، لا يجدون الشيء الكثير، كما سنرى، في ممارسة المواطنة التي تسهم في الفردية الديمقراطية. ولكنَّ النقطة الكبرى، فيما هو أبعد من انتقادهم للحياة الاقتصادية وشكوكهم حول الحياة السياسية، هي أن تشجيعهم للفردية الديمقراطية يحفزه التخوُّف من أن الناس لا يرون بوضوح ولا بدرجة كافية من الصرامة أن جميع المواثيق الاجتماعية هي، في حقيقة الأمر، مجرد مواثيق – أي أنها مصطنعة؛ وأنها قابلة للتغيير، وأن المواثيق قد تغيرت بالفعل مع مضي الوقت، وأنها تختلف من مكان لآخر. حقيقة أنه لا يمكن لأية حياة انسانية أن تُوجد دون مواثيق. ولكنَّ الناس ينزعون إلى الاعتقاد بأن أية شبكة من هذه المواثيق هي شبكة طبيعية، كالطبيعة ذاتها – وأنها حتميَّة وبالتالي فهي مقدَّسة؛ مما ينتج عنه أن الناس يصبحون – حتى في الدولة الديمقراطية – جُبناء جداً، تنقصهم كثيراً جداً روح المغامرة وملتزمين وممتثلين (للمواثيق) بدرجة كبيرة جداً كذلك. وينخرط الناس في نشاطاتهم ولَهْوِهم، عن قصد أو شبه قصد أو حتى دون عِلم ذلك، وكأنه لا توجد هناك أية امكانيات للوجود غير تلك التي هم عليها. ويقول ايمرسون في هذا

الصدد: «في التجربة الانسانية، إنه لأمر مؤسف، ولكن فات أوان تغيير ذلك، أن نكتشف حقيقة أننا موجودون. وهذا الاكتشاف هو ما يُسمَّى سقوط الإنسان "the Fall of Man"[٣]. ولكن حتى الناس الديمقراطيين ينزعون إلى التصرُّف وكأنهم ليسوا أكثر من أمورٍ طبيعية، وكأن إدراكهم بأنهم موجودون لم يُباعد بينهم وبين أشكال الوجود الأخرى، وكأنهم – أي كأننا – لذلك لم ننحدر إلى هاوية السقوط (ومن ثمَّ كأنهم – أي كأننا – عاجزون عن الولادة من جديد). فهم، لذلك، مذنبون بالذنب الذي أطلق عليه الوجوديون فيما بعد مصطلح الإيمان السيىء أو عدم الأصالة – أي نسيان أو محاولة نسيان طبيعتنا التي ليست طبيعية فحسب.

يبدأ الكتَّاب الثلاثة جميعاً بالمعرفة القائلة إن بعض الأشخاص يحاولون بالفعل العيش بصورة أكثر اكتمالاً كأفراد ديمقراطيين وأن الثقافة في مجملها تتميَّز دون شك أو ريب بالدلائل على هذه المثالية. فأمريكا ليست مجرَّد صورة مكرَّرة للعالم القديم. ويُستمدُّ اختلافها هذا من التزامها (وإن كان التزاماً لا يخلو من الشوائب) بالفردية الديمقراطية. ومع ذلك فإن الكتَّاب الثلاثة يعرفون أيضاً مدى صعوبة مثاليتهم، وكيف أن معظم الأشخاص يقصرون إلى حدٍ كبير في الوصول لها. ومن المؤكد، حقيقة، أنهم لا يتوقعون أن جميع الناس سيصبحون يوماً ما أفراداً بالمعنى الديمقراطي الكامل. وعلى أية حال، فإن الفردية الديمقراطية ليست بالأمر المثالي الذي يمكن للمرء أن يتأكد يوماً ما أنه نجح في الوصول إليه. إذ ليس المقصود منها (أي من الفردية الديمقراطية) أن تكون محددة تحديداً لا خلاف عليه على الإطلاق إلى حدٍّ أنها يمكن الوصول إليها بصورة لا لَبْس فيها ولا غموض. فهي ليست حالة وجود دائم، ولكنها مشروعٌ غير محدَّد. فهي تسمح بوجودها على درجات وبصورة تقريبية وبدرجات متفاوتة من الشِدَّة. ومع ذلك، فهناك أشخاص يحاول الوصول لها أكثر من غيرهم؛ بل إن البعض يحاول ذلك عن قصد. والنتيجة المليئة بالغرابة هي أن مثالية المساواة تتواجد بدرجات غير متساوية؛ والمثالية الثقافية تتواجد بصورة متقطِّعة أو متشنِّجة؛ وأن النتيجة الختامية (telos) غالباً ما يتمُّ تجنُّبها. ولهذا يجب الدعوة لهذا المثل الأعلى، ومع ذلك فإن الدعوة الملائمة لذلك هي دعوة فلسفية أو شاعرية.

ورغم أن ويتمان، من بين الكتاب الثلاثة، هو الذي يتحدث بوضوح حول هذه النقطة، إلا أن أعمالهم جميعاً مُخضَّبة بالشعور بأن الترتيبات السياسية للديمقراطية تُوصل إلى مقدرة الناس على الحصول على مجرد لمحة – وإن كانت لا تتمُّ إلا بصورة مترددة أو لا تتمُّ إلا أحياناً – للطبيعة التقليدية للمواثيق، ولمعظم القواعد ومعظم القوانين. وثلاثتهم يمتدحون النظام السياسي الأمريكي، رغم حَذَرهم المتواصل. إذ يتحدَّث إيمرسون في خطاب رائع

ألقاه في بداية العهد، تميَّز بالمشاعر وحدَّة الذهن، عن مغزى اجتماعات المدن، وفي ذهنه مدينة كونكورد (Concord) بشكل خاص[٤]. ويؤكد ويتمان، بصورة أكثر حسماً، على أن هيكلية الديمقراطية، أي الإجراء الانتخابي، هي المفتاح لتحرير الأفراد الديمقراطيين من الخنوع للمواثيق.

وهو يكثِّف هذا الشعور في مقدَّمة طبعة عام ١٨٥٥ من كتابه أوراق العُشب (Leaves of Grass) بقوله: المغزى الرهيب لانتخاباتهم – عندما يرفع رئيس الجمهورية قبعته لهم وليس هم الذين يرفعون قبعاتهم له – هذه أيضاً هي شِعْر بلا قافية»[٥]. ودعماً لزعمه «إنني لا أعرف شيئاً أبهى ... من الانتخابات القومية الأمريكية القائمة على المنافسة الجيِّدة» فهو يشيرُ إلى الآثار المقوِّية والمنشِّطة للصراع الانتخابي الذي يشبه صراع الشخصيات المسرحية بقوله: « إنَّ الديمقراطية السياسية، كما تتواجد وتعمل بالفعل في أمريكا، وبكل ما فيها شرور تحمل التهديد بين ثناياها، هي المدرسة التدريبية لخلق رجال من الطراز الأول. فهي جمنازيوم (الصالة الرياضية) للحياة، لا للخير فحسب بل لكل شيء. ففيها نحاول كثيراً ونتراجع كثيراً ... وما لم نحصل عليه نكون على أية حال قد حصلنا على التجارب على الصراع، وعلى تشديد الحملة (الانتخابية) القوية، وفي الأقل على الخَفَقان مع تيارات كثيرة من تيارات المحاولات». ومع ذلك، فإن أهمَّ شيء عند ويتمان ليس زَهْو المشاركة الانتخابية بقدر ما هو الرسالة الأخلاقية القوية والوجودية المكثَّفة التي يتضمنها النظام السياسي الديمقراطي. يقول:

> إن الهدف ليس هدفاً مباشراً كلياً؛ ولربما كان هذا الهدف غير مباشر بصورة أكبر. فالمسألة ليست هي أن الديمقراطية مسألة مستنزَفة في حدِّ ذاتها. ولربما كانت، حقيقة، (كما هي الطبيعة) لا حساب لها في حدِّ ذاتها. بل إنها، كما نرى، ربما كانت الوسيلة، أو الصائغة، أو الداعية العامة، أو المدرِّبة الوحيدة الكاملة المناسبة للملايين من الناس، لا للشخصيات المادية الرائعة فحسب بل للأرواح الفانية (أي الناس عامة) كذلك. وكونك ناخباً من بين جموع الناخبين ليس بالشيء الكثير؛ وهذه (العملية الانتخابية)، شأنها شأن كلِّ مؤسسة أخرى، لها شوائبها ونقاط قصورها. ولكن أن تصبح انساناً محرراً، ومن ثمَّ، وبعد إزالة العوائق من طريقك، أن ترفع رأسك وتشرع، بلا إذلال أو مهانة، وعلى قدم المساواة مع الآخرين، وتجد الطريق قد أفْسِحت لك للشروع في التجربة الرائعة للتنمية التي قد تكون خاتمتها (والتي قد تحتاج بدورها إلى عدة أجيال) صياغة الرجل أو المرأة كامل أو كاملة النمو – كلُّ هذا لهو شيء جدير بالذكر والاهتمام[٦].

وأخيراً فإن ما هو حاضر في تفكير هؤلاء الكتَّاب الثلاثة، حتى وإن لم يكن منطوقاً على شكل مفاهيم محدَّدة هو المعرفة بأن «مجرَّد» حقيقة أن جميع الوظائف السياسية الهامة

يتم شغلها عن طريق الانتخابات التنافسيَّة، ولفترة زمنيَّة محدَّدة، وبطريقة يتم من خلالها الحكم على السلوك السابق لشاغلي هذه الوظائف من جهة واعطاء توجيه عام لمن سيشغلون هذه الوظائف في المستقبل، إن مجرَّد هذه الحقيقة لهي كاشف قوى لهالة الغموض التي تحيط بالسلطة، في الحياة العامة أولاً، وبصورة لا مهرب منها في جميع نواحي الحياة الأخرى أيضاً. والقوانين قابلة للتغيير (حتى لو لم تكن مبادؤها الأساسية كذلك، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك) ويضعها شاغلو وظائف قابلون للتغيير. فإذا كانت القوانين كذلك، إذن هكذا ينبغي أن تكون القواعد والمواثيق الأخرى. وإذا كان متسنِّمو الوظائف كذلك، إذن فإن على جميع الشخصيات التي تتولى السلطة أن تتحمَّل العذاب الناجم عن التمحيص والأحكام التي يطلقها الناس عنهم. وكلُّ الآباء «يعانون من تغير البحار». والديمقراطية هي المحصِّلة النهائية للبروتستانتيَّة الراديكالية.

وباختصار، لا أظن أن بالإمكان فهم الهجمات التي تشنُّ على المواثيق باسم الفردية الديمقراطية إلا في ظل الخلفية التي تقف وراء الاحتفاء الهادىء بالأعمال المنتظمة للنظام الديمقراطي الذي يقدِّمه هؤلاء الكتَّاب الثلاثة. والديمقراطية تجلب عدم الاستقرار (وإن لم يكن ذلك دفعة واحدة) ولذلك فإنها تسمح بالنمو البطيىء للفردية. غير أنها تجلب عدم الاستقرار في كل شيء ولكل فرد، وهكذا تقوم بتحرير الفردية الديمقراطية.

وهكذا فإن تشجيع الفردية الديمقراطية، الذي يصنَّف ضد الإدمان على المواثيق القائمة هو دعوة للأمانة، ولقبول المخاطر والفرص المتأتية عن كوننا كائنات تعي ذاتها، قادرين على رؤية أنفسنا ونرى من خلال أنفسنا ومن حولها، وبالتالي قادرين على رفض الإلتصاق بأي دور أو بأية مجموعة من المواثيق. فالأفراد منفصلون حتى عن المواثيق التي يَقْبلون بها، وهم أحرار في تغيير أية مواثيق. ولسان حال الأفراد يقول: دعونا لا نخشى الوعي للذات: فالديمقراطية تترعرع على هذا الوعي. وفي التعبير العِلماني هي تحقيق للجهد التاريخي العظيم الرامي للإبقاء على الحياة الاجتماعية خالية من الثقة الفاسدة، وبدون الخرافات ودون ابهام يلفُّها لفاً ودون تدثُّر سيىء التوجيه.

يودُّ منظِّرو الفردية الديمقراطية المحافظة على الموقف القائل بأن الناس، بفعل الوعي للذات الذي تشجِّع الديمقراطية عليه، لا يستطيعون، بعد الآن، التظاهر بأنهم منغلقون تماماً داخل أي نظام. وإذا تعلَّم المرء الحديث عن حياته كما لو كان يفعل ذلك عن بعد، فهذا المرء قادرٌ في الأقل على فَصْل نفسه عما يفعله وعما يكون هو نفسه، بل ولربما قادر حتى على تغيير حياته. وحياة الأمانة هي الحياة الحرجة والحياة الحرجة ذاتياً، ولكنها حياة تتطلَّع إلى اطلاقة جديدة، إلى ما أطلق عليه إيمرسون في مقالته عن الدوائر

"Circles" تعبير «الهَجْر» ("abandonment")، وليس لتبرير الموانع القديمة على أساس جديد.

وتظل مقالة إيمرسون «الاعتماد على الذات (Self - Reliance)» منذ عام ١٨٤١ هي نقطة الانطلاق الكبرى للفكر حول تحرير الذات من العبودية الدينية أو الخرافية أو غير الواعية على الأدوار والمواثيق. فهو يقول: «إن المجتمع في كل مكان في حالة تآمر ضد إنسانية كل فرد من أفراد المجتمع». غير أن المؤامرة لا تفعل فعلها إلا إذا سمحنا لها بذلك – إذا جرف الواحد منا الآخر إلى هاويتها. إذ كلنا ننصاع. وكما يضيف: «فمعظم الناس يعصبون عيونهم بمناديلهم أو بمناديل الآخرين ويربطون أنفسهم بواحدة أو أخرى من مجتمعات الرأي هذه. وهذا الانطباع لا يجعلهم زائفين بالنسبة لعدد قليل من التفاصيل، أو حائكين لعدد قليل من الأكاذيب فحسب، بل زائفين في كل التفاصيل. وصِدْقهم في حقيقته ليس صادقاً تماماً. وما يقولون أنه إثنان ليس الاثنين الحقيقيين ولا أربعتهم الأربعة الحقيقية؛ ولذلك فإن كلّ كلمة يتفوهون بها تجلب الأسى إلى نفوسنا ولا ندري أين نبدأ في طريق اصلاحهم»[٧]. ويَعِظ إيمرسون بالثقة بالنفس، الثقة في عفويتنا وبالتالي الثقة بمؤسساتنا، لأنها تتأتى من الطبيعة – أي أنها ليست استجابات اجتماعية يمكن التنبؤ بها، وقد ينظر لها على أنها سابقة لكل الأدوار التقليدية. ويقول هناك شعاع من الجمال حتى في العمل التافه أو الشائب إذا كان هذا العمل يحمل في ثناياه حتى أقل قدرٍ ممكن من الإستقلالية. وعلى المرء أن يحترم مداركه اللاطوعية وأحلامه الكسولة: أي أن الإرادة الاجتماعية «ليست سوى إرادة جوّالة» مقارنة بأصالة العفويّة. ويقول إن القوة التي تعشعش في كل إنسان هي قوّة جديدة على الطبيعة. والهدف الأعظم للاعتماد على الذات هو تجنّب بعثرة قوة المرء: فالثقة بالنفس تبعث على ظهور قوى جديدة في المرء.[٨]. والإنصياع، لذلك، يجعل المرء خائناً بشقي المعنى التالي: خائناً فكرياً لأن المرء بذلك يسهم في الكذب المتمثل في القول بأن المرء هو مجرّد كلّ لتقاليده هو، ولا يمكن أن يكون أكثر من ذلك، وأن على المرء أن يقبل بوجهة النظر التي ليست سوى مجرد الحصيلة النهائية لكل ما حدث له، نظراً لأن المرء هذا قد نشأ في المجتمع واكتسب تقاليده (أو مواثيقه).

وشبيه بمقاومة فقدان الذات في التقاليد (المواثيق) الطاعة القلِقة للقوانين التي ينادي بها هؤلاء الكتّاب (الثلاثة). وقد تحدّد هذا الموقف في عبارة إيمرسون الشهيرة في مقالته عن السياسة "Politics" القائلة: «لا ينبغي على الناس الطيبين أن يطيعوا القوانين أكثر من اللازم "(Good men must not obey the Laws too well)". وهذه العبارة هي تجسيد لعدد

من المشاعر التي نجدها في هذه المقالة والعديد من المقالات الأخرى. والمعنى الواسع لها هي أن من المحتمل أن يكون الأفراد أفضل من القوانين لأن «كل حالة فعلية هي حالة فاسدة»[٩]. فالشعور الأخلاقي الخاص، عندما يتوقف المرء ويمعن النظر على منبر عقله الفردي، من المحتمل أن يكون أفضل من الشعور الأخلاقي المتجسِّد في القوانين التي تُصاغ بعملية فيها الدعاية والمبالغة والمنافسة والتنازل. بل إن محتويات القوانين الجيِّدة يجري تخريبها لكونها متضمنَّة في القوانين، لأن المشاعر الجيدة يجري تخريبها لأنه يجري التعبير عنها بصيغة الأمر، أي عن طريق ترجمتها إلى أوامر تدعمها عقوبات لضمان التأكد من طاعتها. فالناس الخيِّرون يتعرضون للإهانة إذا صدرت لهم الأوامر، لأنهم يعرفون أكثر أو أفضل مما يعرف أولئك الذين أصدروا تلك الأوامر، لأنهم يعرفون أكثر أو أفضل من أولئك الذين يأمرونهم بما هو صحيح أو خطأ. وكون القوانين، في الدولة الديمقراطية، تنبع مصادرها النهائية من الجماعات التي يتوجَّب عليها طاعتها لا يمكن لذلك أن يُشفي القوانين تماماً من ضررها المتأصل فيها الذي تلحقه بالأفراد. والشيء الوحيد الذي يستحق الطاعة الحسنة هو المصدر الحقيقي للقوانين الجيِّدة: ذلك هو الشعور الأخلاقي الأسمى.

ومن الواضح أن هذه العلاقة غير المريحة بالقانون هي علامة على أن مجال السياسة مجال مشكوك فيه أخلاقياً.

ومنطق هذا الموقف من الطاعة هو المطالبة بحكومة محدودة. إذ يقول إيمرسون في مقالته عن السياسة ("**Politics**"): «الحريَّة الطليقة تولِّد الضمير الحديدي. ونقص الحريَّة، الناجم عن تعزيز القانون والمظاهر، يُذهل الضمير... وكلما كانت الحكومة أقل، كلما أصبحنا في حالٍ أفضل – أي كلما قلَّ عدد القوانين وكلما قلَّ اقتصار السلطة على عدد محدود ممن تثق بهم.» كما يذكرنا بقوله: القانون ليس بأكثر من تذكرة»[١٠].

وفي مقالة ثورو حول العصيان المدني، والتي نشرها بنفسه تحت عنوان مقاومة الحكومة المدنية "**Resistance to Civil Government**" تحظى هذه الدعوة للحكومة المحدودة بحضور كامل. إذ يقول ثورو أنه ينبغي حَصْر الحكومة فيما هو لازم أو مناسب. أما إذا حاولت الحكومة تشجيع الإصلاح الأخلاقي عن طريق النشاط المتواصل فإنها ستحطُّ من قَدَر الناس الذين تحاول إصلاحهم بسبب معاملتها لهم كما لو كانوا أشياء بحاجة إلى تصليح. «والحكومة الأفضل هي التي لا تحكم على الإطلاق.» والأهم من ذلك، لو طلبت الحكومة عمل ما هو خطأ – مثل الإبقاء على العبودية أو قتل جميع الهنود الحمر أو حرب غير عادلة بقصد الاحتلال، عندها ينبغي عصيان أوامرها. وفي ذلك يقول: «لم أُولد كي أجبر على

عمل الأشياء. وسوف أتنفس على طريقتي الخاصة». كما يقول «لو كانت الحكومة ذات طبيعة تقتضي منك أن تكون أداة ظلم للآخرين، عندها أقول لك فلتخرق القوانين ... وما ينبغي عليَّ عمله هو أن أعرف كيف لا أسخرُ نفسي، بأي حال من الأحوال، لعمل الخطأ الذي لا أقرُّ به»[١١].

وهكذا، فإن الكتَّاب الثلاثة – وبخاصة إيمرسون وثورو – يدافعون عن الفرد ضد القوانين التي تضعها أية وكالة تكون مميزة عن الفرد بصورة فاضحة وعلنية، وضد القوانين التي تضعها أية قوة أخرى أقل تحديداً ويبدو أنها منتشرة في مناحي المجتمع المختلفة وتهدد بالسيطرة على الفرد المعرَّض لأخطارها.

واقترح الآن خطة بسيطة للتمييز بين عناصر الفردية الديمقراطية الموجودة في أعمال الكتاب الثلاثة. حقيقة لا توجد معالم محدَّدة تفصل بينهم ولكنني أشعر أن هناك حاجة للقيام بهذا التمييز. أما الصيغ والعبارات فهي من عندي.

إن تشجيع الفردية الديمقراطية، في وجه الانصياع وأشكال الطاعة الخاطئة، هي تشجيع لجوانب الفردية الثلاثة.

أولاً، الفردية السلبية (**negative individuality**)، وهي الاستعداد لعصيان المواثيق والعادات السيئة والقوانين غير العادلة، من قبل الفرد نفسه، وعلى أساس من تمحيص الذات أو اختبار الذات الأخلاقي الصارم. وليس الهدف تسليم المرء نفسه وقواه ذاتها إلى العمل الخاطىء، أي إلى القسوة والعمل الفظيع. والسخريّة هنا، على حدِّ تعبير ثورو، هي «أن أكبر الأخطاء وأوسعها انتشاراً» يتطلَّب أكبر خاصيَّة من خصائص اللامبالاة حتى يمكن المحافظة عليها. وأولئك الذين يذعنون للحكومة، في الوقت الذي لا يوافقون على كيانها واجراءاتها، ويمنحونها الولاء والدعم، هم، دون شك، أهم مناصريها المخلصين لها، وبالتالي يكونون في الغالب أكبر العقبات خطورة في وجه اصلاحها.» والمذنب الملتزم باقتراف الذنب هو موضع سَوْرة غضب ثورو بكل دقة، لأن مثل هذا المرء يقوم بتحريف الفضيلة بأن يضعها ضمن قائمة الأعمال الشريرة. والفرد الحقيقي هو فرد فاضل حقاً – والمرء الفاضل حقاً لا بد وأن يكون مستعداً للعصيان، وكذلك مستعداً، ومهيئاً، للانخراط في أشكال أخرى من العصيان، مثل الهرطقة والرفض وعدم التعصب وقول لا. وتعريف الذات ينبغي أن يسير عن طريق الرفض، ولكن الهدف من ذلك لا ينبغي أن يكون مثل هدف بيلاطس البنطي (**Pontius Pilate**): أي غسل يديه طقوسياً من الذنب في الوقت الذي يقف متفرِّجاً على الكذب والقسوة وهما ينتشران. ومن سوء الطالع أن نجد أن ثورو يقول، في موضع ما، «غسل يديه» دعماً «لخطأ

فادح»[١٢]. وحري به أن يقول إن الدافع الحقيقي للابتعاد هو لاتخاذ موقف كي يشجِّع الآخرين على أن يفعلوا الشيء ذاته. ومن هنا جاء رفض ثورو دفع ضريبة الكنيسة وضريبة النفوس ومساعدته فيما بعد للعبيد الفارين وثناؤه المفرط العلني على جون براون (**John Brown**).

والجدير بالملاحظة أن إحساس ثورو الحاد بالمسؤولية (لقد كان مواطناً في ولاية لا عبيد فيها) مرتبط برفض مؤكد للفكرة القائلة إن الأفراد يوجدون لكي يشجِّعون بهمة ونشاط رفاه الآخرين. وما نسميه عمل الخير "**do - gooding**" يحظى بتفكُّه إيمرسون وثورو وقلقهما في آن. وقد يكون الأمر هو أن ثورو يشكُّ في ميله الشديد «لتحسين» الأشياء، وبالتالي، يذهب بعيداً عن المألوف للتمييز بين تجنب الانخراط في العمل الخاطىء واستخدام المرء لطاقاته من أجل قضايا مُرْضية جديرة بالاهتمام. فهو يريد للناس أن يهتموا بأنفسهم، لا أن يعتني بهم الآخرون. وعلى أية حال، فإن الشِّدة الأخلاقية للفردية الديمقراطية يصاحبها، في حالة ثورو (وهي حالة نموذجية) الزعم الصريح من «إنني جئت إلى هذا العالم، لا لأجعله بصورة رئيسية مكاناً جداً للعيش فيه، بل لكي أعيش فيه حسناً كان أم سيئاً». ومع ذلك، ففي العيش في هذه الحياة وفي سعي المرء لما يسعى إليه «ينبغي أن أرى أولاً، وفي الأقل، إنني لا أقوم بهذا السعي وأنا جالس على أكتاف إنسانٍ آخر. بل يجب أن أُبعد همي عن ذلك الإنسان أولاً.»[١٣].

ثانياً، هناك الفردية الإيجابيَّة (**Positive individuality**): إن كلمة الاستقلالية الذاتية (**autonomy**) تنطوي على جزء من محتوى هذه الفكرة وليس عليها كلَّها. وقد سبق أن تعرضنا للمعنى الأولي لها، أي وجهة النظر القائلة إن المواثيق القائمة تكبت أو تشوِّه قوى أو امكانات التجربة القيِّمة والسلوك الجدير بالثناء. والأكثر إيجابية من ذلك، هو أن يتحمَّل المرء مسؤولية نفسه – أي أن نفسه ينبغي أن تصبح مشروعاً، أي أن يصبح المرء مهندساً معمارياً لروحه. فكرامة المرء (**One's dignity**) تكمن في كونه، بدرجة هامة إلى حد ما، إنساناً من خَلْقه هو نفسه، وصنعه واختياره، لا في كونه مجرّد مخلوق، أو شيئاً مصنَّعاً أو مشروطاً أو مُستغَلاً إجتماعياً: يكون نصف حيوان ونصف آلة، وبالتالي «مغسول الدماغ» اجتماعياً. وأن نحيا حياة ما ليست مثل القيام بالحركة. وتشجيع الفردية الإيجابية هو تشجيع للشجاعة، كما يقال، أو الشجاعة، على حدٍّ تعبير ثورو في أن «تعيش عن قصد»، لكيلا تكتشف، عندما تحين ساعة الموت، أن المرء لم يعش أبداً[١٤]. وسنستفيد جميعاً إذا لم يقع علينا العقاب بل سُمح لنا أن نعيش أنفسنا وحظينا بالتشجيع على ذلك. وأن تكون ذاتك ونفسك معناه أن تكون لديك الشجاعة ألا تخفي نفسَك من نفسِك أو من الآخرين (أي أن تخرج من قوقعتك، كما يقال هذه الأيام) وأن يكون لديك الشجاعة

على الإصرار في اتجاه معيَّن وألا تتعب بسرعة وأن تخرج من النمطيَّة التي أنت عليها وأن تبدأ من جديد.

تدعو كتابات إيمرسون بصورة مستمرة إلى الفكرة القائلة بالنفس كمشروع في حدِّ ذاته. وأود أن أؤكد هنا على ما أوردته مقالة الدوائر **(Circles)** في هـذا الشأن. فقـد عاش ثورو ونظريته عندما ذهب إلى بحيرة والدن **(Walden Pond)** طوال عامين ثم كتب عن تجربته في يومياته **(Journals)** وفي كتابه والدن **(Walden)**. كما يحتفي شعر ويتمان ونثره بطموح كل إنسان بطرح الخجل ومشاعر رفض الذات جانباً والظهور ظهوراً كاملاً على الدوام الإنسان (ذكراً كان أم أنثى) الذي أنت عليه. فهـا هو يقول في آفاق ديمقراطية **(Democratic Vistas)** أنه بعد كلِّ ما قيل عن الإذلال والاحترام والواجب فإن «ما يبقى هو إبراز كلِّ شيء آخر وصياغته في إطار الفكرة القائلة إن الرجل هو شيء ما **(Something a man is)** (وهذا آخر عزاء ثمين للفقراء الكادحين) يقف شامخاً بعيداً عن كلِّ ما عداه، إلا هو في حدِّ ذاته، وكذلك المرأة في ذاتها، وحيدة، لا تلمسها يد قوانين السلطة أو أية قاعدة مشتقَّة من قاعدة سابقة تتعلَّق بأمن الدولة أو بالممارسات التشريعية أو حتى مما يُطلق عليه اسم الدين أو التواضع أو الفن»[١٥].

وثالثاً، هناك ما أُطلق عليه اسم الفردية اللاشخصية **(impersonal individuality)**. فالانفكاك من القوانين الخارجية، عندما تصبح مضيِّقة للخناق وغير مجدية، هو استعداد ضروري للانفتاح على التجربة، للمقدرة على صياغة الذات بعيداً عن كل المواد التي تجور باستمرار على النفس المُستَقبِلة. ولكن عملية صياغة الذات هذه ليس في حدِّ ذاتها أسمى القِيَم، ورغم أنه لا غنى عنها كعلامة على رفض ادعاءات المجتمع عن نفسه – حتى لو كان مجتمعاً ديمقراطياً. فهناك ما هو أفضل من الخاصيَّة المحقَّقة أو الخاصيَّة الذاتية المتغيِّرة أبداً من خصائص الذات الفرديَّة؛ فهناك ما هو أبعد من الفردية أو الشخصيَّة أو الصفة أو حتى التفرُّد **(individuation)** (المترجم: انسلاخ الفرد عن المجموع). ما هو هذا الشيء؟ إنه الروح. ولكن ما هي الروح من وجهة نظر الكتّاب الثلاثة؟ من الطبيعي أن يكون من المستحيل معرفة ذلك. ولا أدري ماذا يعرفون أو يزعمون أنهم يعرفون عنها. ولكن هناك شيء من المعنى في القول بأن هناك نوعاً من الألوهية في كل كائن إنساني – نوعاً من القرابة مع الخالق أو مع كل الخلق – شيئاً لا يمكن تدميره ولا يمكن استنفاده يمكن أن يُقال عنه، مجازاً على الأقل، انه شيء مخلَّد. لذلك أن تنظر إلى نفسك كشيء مخلَّد معناه أن تنظر لنفسك كما لو كنت شيئاً أكثر من اجتماعي فحسب. وهذا يعني أنك تُولد من جديد. وأن تولد من جديد يعني أن تكتسب علاقة جديدة مع كل أشكال التجربة، وهو ما يمكن أن يُسمَّى علاقة فلسفية أو شاعريَّة مع الحقيقة.

ويصف إيمرسون هذه العلاقة في كتابه الأول الذي يحمل اسم الطبيعة (**Nature**) والذي نُشر عام ١٨٣٦ بقوله:

> نَعِمْتُ بالزهو التام وأنا أجتاز الأرض العامة الجرداء، بمجاذيف ثلجية، وقت الغسق، تظللني سماء غائمة، وأفكاري تخلو من أي خاطر في تحقيق أي مغنم حسن خاص. أشعر بسرور يصل إلى حافة الخوف – ففي الغابات شباب دائم. وفي مزارع الإله هذه، يسود الزخرف والقدسيَّة – ولا يرى الضيف فيها كيف يمكن أن يملَّ منها حتى لو ظل فيها ألف عام. وفي الغابات نعود إلى التعقل والإيمان. وهناك أشعر أن لا شيء يمكن أن يمسَّني بسوء في حياتي – لا العار ولا المصيبة (التي تبقي لي على بصري)، التي لا تستطيع الطبيعة إصلاحها. وأنا أقف على الأرض الجرداء – ورأسي يستحم في الهواء الخالي من الأحزان، مرفوعاً إلى عنان السماء – هناك تختفي كلُّ أشكال الأنا الحقيرة. أصبحُ بؤبؤ عين شفاف: إنني لا شيء، ولكني أرى كلَّ شيء؛ وتيارات الوجود الكوني تحوم في كياني؛ وأنا جزء لا يتجزأ من الإله – وأنا حبيب الجمال الحر الخالد ... وفي المنظر الطبيعي الهادىء وخصوصاً في خط الأفق البعيد يقف الإنسان جميلاً بمثل جمال الطبيعة التي جُبل عليها[١٦].

وإيمان المرء بخلود روحه هو الابتهاج بوجود هذا العالَم، وأنه موجود كما هو موجود؛ وهذا الإيمان هو معرفة أنه مهما طال العمر (بصحة جيدة) فلن تنفد الكلمات قط للتحدث والكتابة حول الطبيعة ومجرد الحياة. فالخلود هو تعبير آخر عن امكانية الاستجابة اللامحدودة. وستكون الروح خالدة، بالمعنى الحرفي للكلمة، لو استطاع الجسد أن يظل على قيد الحياة.

أما أن تكون أبعد ما تكون عن الأنا (**egotism**)، فقد يكون معنى هذا أن تهجر الفردية الإيجابية. ومما لا شك فيه أن المثالية تذهب إلى أبعد من آمال ميلْ (من أنها وثنيَّة جداً، أرستقراطية جداً) إلى حدٍّ أن الحالة النهائية للفردية الناضجة ستكون هي أن «بني البشر يصبحون أدوات نبيلة وجميلة من أدوات التأمل والتعمُّق.»[١٧]. وأن تكون مثل هذه الأداة هو أن تكون منسجماً مع نفسك بصورة دائمة، حاضراً لنفسك وذاتك. وهذا الشرط لا يحتفي به منظِّرو الفردية الديمقراطية. وبطبيعة الحال فإن العيش بصورة تجريبية أمر بالغ الأهمية ولكن بدلالاته على الشجاعة واضعافه للمواثيق والتقاليد السائدة بقدر أهمية ذلك لهذا العيش ذاته. وبحلول الوقت الذي نفكِّر فيه من خلال فكرة الفردية اللاشخصية قد نجد أنها تضع الفردية الإيجابية في وضع ثانوي، وهي مرحلة هامة على الطريق إلى خسارة فلسفية أو شاعرية من الذات. وتظل الفردية اللاشخصية فردية بمجرد المعنى القائل إن المجتمعيَّة قد تم التسامي عليها الآن وفيما بعد، والوصول إلى شيء أشبه ما يكون بالإله (أو أشبه ما يكون بالطفل). (أما الفردية السلبية، من ناحية أخرى، فهي ذلك النوع من التركيز الذاتي، من

الحضور أمام النفس، الذي لا يمكن أن يكون ثانوياً أو يمكن تجاوزه. والمقاومة هي امكانية دائمة، لأن التفويض العام للعمل الفظيع المروِّع هو كذلك.) وحتى قد يكون الأمر هو أن تحليلاً أكثر اكتمالاً نقوم به قد يجد أن ما يصاحب الفرديّة الإيجابية هو على درجة من تملُّك الذات الجاد إلى درجة أنه يعيق النمو تجاه الفردية اللاشخصية. وإذا لم يكن أنصار إيمرسون يؤكدون على اللامطابقة النهائية بين الفرديَّة الإيجابية والفردية اللاشخصية، فقد نقوم نحن بذلك التأكيد. غير أن من المؤكد أن هؤلاء الكتاب يميلون إلى هذا النحو. وباختصار، فإن تفضيل الفردية اللاشخصية على الفردية الإيجابية سيكون تفضيلاً للوعي على العمل، وتفضيلاً لما هو غير محدود على ما هو اجتماعي، وتفضيل ما هو شديد على ما هو ناضج، وتفضيل الأمور العابرة على الأمور غير المنقطعة، وتفضيل عدم اليقين على الشعور الكاذب بالاكتمال، وتفضيل الحقيقة على الخيال.

ولاحظ، كما يقول إيمرسون، «أن كلَّ أنا وضيعة هي إلى زوال». وتحقَّق الفرديَّة الموضوعية (غير الذاتية) هكذا – وإن لم يكن ذلك إلا في لحظات التسامي – عندما يحرِّر المرء نفسه من القَبْضة المهيمنة للخصائص الموجودة في نفسه التي بذل المرء أقصى جهده لاكتسابها بصورة غريزية، والتي يفتخر المرء بها. وحتى لو لم تكن مجرَّد خصائص مُحفِّزة اجتماعياً، بل نتاجاً للفردية الإيجابية، فإنها ثانوية في حدِّ ذاتها ولا تخدم إلا عن طريق آثارها العازلة اجتماعياً على الأفراد بحيث تفتح عيونهم على آفاق أبعد من الفرديَّة.

ويقوم إيمرسون في مقالته عن الاعتماد على الذات "**Self - Reliance**" بمحاولة أخرى للتعبير عن طبيعة التأمل الجمالي. إذ يقول: «الصلاة التي تحتاج إلى عمل خاصٍ ما حتى تكون صحيحة، وهذا العمل ليس خيراً كله فإن هذه الصلاة باطلة. فالصلاة هي تأملٌ في حقائق الحياة من وجهة النظر الأسمى. وهي حديث النفس للنفس المعبِّر عن روح مراقِبة جذوانة (أي في غاية السعادة). وهي الروح القُدُس المُعْلنة بأن أعمالها أعمال خيِّرة.» ولكن إذا كان التأمل الفَرِح هو الصلاة الحقيقية الوحيدة، فإن هذه الصلاة قادرة على تحويل كل ما تتأمله. فهي تغيِّر الطريقة التي يبدو عليها هذا العالم وتفعل ذلك تماماً عن طريق تحويل كل عمل إنساني إلى صلاة. فهو يضيف: «عندها سيرى الإله (الروح القدس) صلاةً في كل عمل يقوم به الإنسان. فصلاة الفلاح وهو راكع في حقله يقتلع الأعشاب البرية منه، وصلاة الملاح وهو منحني انحناءة ضربات مجذافه، كلها صلوات حقيقيّة تتردد أصداؤها في شتّى أرجاء الطبيعة، وإن كانت تلك الصلوات لأغراض دنيوية»[١٨]. و«الأغراض الدنيوية» هذه، مع ذلك لا يمكن لها حقيقة أن تقلِّل من النتيجة الأخلاقية المتسعة لاحتضان إيمرسون الفلسفي لها.

أما ويتمان فيلوذ إلى فكرة الخلود كأسلوب لرعايته للعلاقة الشعرية مع الحقيقة، وهي وجهة نظر قد تكون أكثر ثراء من وجهتي نظر إيمرسون وثورو. وعند ويتمان، فإن إيمان المرء بأنه مخلَّد هو بداية لاكتساب الفضائل الأخلاقية الحقيقية الوحيدة: الشجاعة والكرم. وهاتان الفضيلتان، بدورهما، تحفظان الانخراط المستمر والمستجيب في الحياة. وها هو يقول في مقدمة أوراق الأعشاب (**Leaves of Grass**) الذي طُبِعَ عام ١٩٥٥: «إن الكون المعروف له محبٌ واحد وهذا المُحب هو أعظم الشعراء.» وكل واحدٍ منا، على إلهام الشعراء، قد يصبح، بدرجة أو بأخرى، أو في لحظة أو أخرى شاعراً، عن طريق تعلُّمه للحب. فالشاعر (وكل مَن كان في حالة شعرية) «لا يحكم على الأمور كما يحكم القضاة، بل كضوء الشمس عندما يهبط على الأشياء العاجزة عن الحركة»[١٩].

ويقول ثورو: «إن إدراك الجمال هو اختيار أخلاقي»[٢٠]؛ وأعمال ويتمان طوال حياته قد يقال إنها إيضاح وتفسير لهذه الفكرة. فهو يرغب في الوصول بالمثالية، الموجودة حالياً، وأن تكن بصورة غير كاملة، في الحياة الديمقراطية، وبخاصة في مدينة نيويورك، أكثر المجتمعات الديمقراطية اكتمالاً في العالم في حياته، يرغب في الوصول بهذه المثالية إلى درجة الكمال. فالموجود بالفعل من الديمقراطية في ذلك المجتمع حالياً يحتاج إلى المزيد من التعريف والدعم. والعلاقة الشعرية المستكملة مع الحقيقة هي محتوى الفردية اللاشخصية ولها ثلاثة عناصر.

العنصر الأول هو العنصر الجمالي: أي ترى جميع الناس على نفس القدر من الجمال، حتى لو كانوا غير ذلك وفق التعريف التقليدي للجمال؛ وأن ترى أن لكل إنسان أسلوباً خاصاً به أو أنه يحاول أن يكون له أسلوبه، وأن تكمِّل أو تصل بهذا الأسلوب إلى حدِّ الكمال في نظرك؛ وأن ترى نَفْساً ما تظهر نفسها متكاملة، لا نُتَفاً متفرقة سواء أكانت مفيدة أم ضارة، قبيحة أم غريبة. وهكذا فالعنصر الجمالي لا يعود منفصلاً عن العنصر الأخلاقي.

والعنصر الثاني هو أخلاقي بصورة صريحة: أي أن ترى الناس جميعاً كآدميين، قادرين على المعاناة، وأن تتعاطف معهم في السرَّاء والضراء. وهو يبدأ «أُغنية نفسي» (**Song of Myself**) على النحو التالي:

أحتفي بنفسي وأُغني لنفسي،
وما افترضه أنا ستفترضه أنت،
لأن كلَّ ذرَّة تنتمي لي تنتمي لك كذلك .

(القسم الأول)

وأغنيته أغنية نفسي هي أُغنية، قصيدة، ينبغي على كل نفس أن تغنِّيها عن نفسها، في الوقت الذي يقوم فيه كل شخص ببذل الجهد، الذي تُلهم القصيدة القيام به، لكي يقوم كل فرد، ذكراً كان أم أنثى، بتوسعة دائرة نفسه، لمحاولة رؤية الحياة من منظور شخص آخر، لمعرفة الآخرين لأن الفرد يعرف نفسه، وكي يجد نفسه في نفوس الآخرين لأن الجميع هم، على اختلاف مشاربهم، بنو بشر.

أ أُناقض نفسي؟

حسنٌ جداً إذن أناقض نفسي،

(فأنا كبير، واحتوي جموع الآخرين).

(القسم الحادي والخمسون)

وتضم جموع الآخرين الذين تضمهم نفسه كلَّ المنبوذين والمضطهدين لا الأقوياء والممتازين فحسب. فهؤلاء أيضاً ينبغي أن يُفهموا بأنهم يُرَون كجزء من «نفسي» بالفعل.

أنا العبد المُطارَد، وأجْفَل من عضَّة الكلاب،

الجحيم واليأس ينصبَّان علي، يهاجمني الرُماة، ثم يهاجمونني من جديد،

وأتشبَّث بقضبان السور، ودمي المتخثِّر ينزف، وقد أصبح خفيفاً

من نزيز جلدي

وأسقط على الأعشاب البريَّة والحجارة،

وينخس الفرسان خيولهم الممتعضة، يسوقونها قُرباً مني.

تصمُّ أُذناي المشدوهة وتضربني بعنف على رأسي بأعقاب السياط.

الكَرْبُ لباس من ألبستي

لا أسأل مجروحاً عن آلامه، فأنا أصبح هذا المجروح

وجروحي تَزْرق وأنا استند إلى عصى وأراقب:

(القسم الثالث والثلاثون)

وبطبيعة الحال، فإن كروب الآخرين، ليست كروبنا نحن. والتقمُّص العاطفي لا يلغي المسافة التي تباعد بيننا، ولكنه يقلِّصلها فحسب. إذن، يبدو أيضاً أن هناك نوعاً من الإثارة

المسرحية قد أصابت التقمُّص العاطفي عند ويتمان. ولكني أفهم أن ما يعنيه ويتمان بهذه الإثارة المسرحية هي تشجيع كل واحد، ذكراً كان أم أنثى، على مراقبة كروبه هو نفسه كما لو كان يقوم بذلك عن بعد، وأن ينتزع نفسه من هذه الكروب بقدر ما يستطيع.

أما الجانب الثالث (من عناصر الفردية اللاشخصية عند ويتمان) فهو عنصر وجودي ولا يتعلق بكيف ينبغي على المرء أن يدرك ويفهم الأشياء بل كيف يتصرَّف كذلك. وإيمان الفرد بأنه عُرضة للخطر يسمحْ له بالمغامرة، أي تحويل الخطورة الشديدة جداً إلى هَزْل جاد.

الناس الذين أقابلهم، والتأثير الناجم عن حياتي الأولى أو عن الجناح الذي أقطنه أو المدينة أو الأمة،

أحدث التواريخ، والاكتشافات، والمخترعات، والمجتمعات، أو عن المؤلفين القدامى والجدد،

أو عن عشائي، وملبسي، وأقراني، ونظراتي، وتحياتي، وواجباتي،

والحماس، واللامبالاة الخيالية لرجل أو امرأة أحبها،

ومرض أحد أقاربي أو مرضي أنا أو سوء التصرف أو خسارة المال أو الحاجة له، أو الاكتئاب أو الزهو،

والمعارك، وفظائع الحروب الانتحارية بين الإخوة، وحُمَّى الأخبار

غير الموثوقة، أو الأحداث التشنجيَّة؛

هذه كلها تجيء لي ليل نهار وتروح بعيداً عني ثانية

ولكنها ليست جزءاً من نفسي أنا.

وبعيداً عن الشدِّ والجذب أقف ما أنا عليه،

أقف لاهياً، راضياً عن نفسي، شغوفاً، كسولاً، متوحداً،

أنظر إلى أسفل، منتصباً أو أُثني ذراعاً قاصداً راحةً لا أدرك كنهها،

أنظر برأسي الملتوي جانباً بفضولٍ لما هو آت بعد،

أُشارك في اللعبة ولا أُشارك فيها وأُراقبها وأتعجب منها.

(القسم الرابع)

ويدلُّ هذا البيت الأخير – «أُشارك في اللعبة ولا أشارك فيها وأُراقبها وأتعجب منها»

– على نوع من التجرُّد يُقصد منه تفعيل مشاركة المرء عن طريق تحرير هذه المشاركة من المصلحة الذاتية المريضة والقلق الأعمى لتحقيق النجاح.

هذه العناصر الثلاثة الخاصة بالفردية اللاشخصيَّة يمكن توسيع دائرتها لتخرج من العلاقة الشعرية مع الواقع الإنساني إلى العلاقة الشعرية مع الطبيعة بأكملها. ويريدنا شعر ويتمان أن نرى، بادىء ذي بدء، أن كل الأشياء في الطبيعة جميلة، حتى الكائنات المنفِّرة والقوى الطبيعية المدمِّرة. وثانياً، أن جميع الكائنات والحيوانات والخضروات والمعادن كلها تنتمي إلى عشيرة البشرية، وأن البشرية أو الإنسانية هذه هي المحصلة الختامية لكل شيء حيواني أو نباتي أو حتى معدني. بل إن ويتمان يذهب إلى حدِّ قول:

أجدُ أنني أجسِّد الصخر، الفحم، الطُحلب طويل الخيط، الفاكهة، الحبوب
والجذور الصالحة للأكل،
وأنا مزخرف بذوات الأربع وبالطيور ككل،
وأبعدت عني ما هو خلفي ولي أسبابي الوجيهة في ذلك،
ولكني استدعي ثانية كل ما تشتهيه نفسي.

(الفصل الحادي والثلاثون)

وثالثاً، إن الكون على اتساعه ليس سوى ملعب كبير، استعراض للطاقة، أو قناع من الوهم يغطي جوهَراً غير قابل للتدمير. والحقيقة داخل نفسها وخارجها.

وقد يقول قائل إن الفردية اللاشخصية أو الموضوعية تهدف إلى اكتساب طاقة لا تنضب من المعرفة والحب اللاشخصيين أو الموضوعيين. ومجمل آراء الكتاب الثلاثة هو أن المجتمع الديمقراطي أفضل ما يبرر به هو أنه استعداد لهذه الفردية ويمكن تبريره حقيقة على أنه المجتمع الوحيد الذي يمكن لمثل هذه الفردية أن توجد فيه كأمر ممكن للجميع. فهي تجعل من الممكن حدوث ما بعدها. وهذا القول ليس مبدأ من مبادىء الصفوية الروحية، ولا يدافع عن منهج حياة يقوم فيه البعض بالتعب والعناء حتى يقوم البعض الآخر بالوصول بأنفسهم إلى درجة الكمال. وطالما غاب البؤس، فإن بإمكان الجميع أن يتطلعون إلى خَلْق جديد: والخلق من جديد لا ينبغي أن يكون امتيازاً خاصاً لعدد قليل من أفراد المجتمع، بقدر ما لا ينبغي أن يكون مجرَّد عزاء للبؤساء (على الرغم من لحظات ويتمان التي كان فيها عكس ذلك في الأبيات المذكورة أعلاه).

وإذا كانت نظرية الفردية الديمقراطية إذن تتألف من هذه المكوِّنات ويتم تعريفها على خلفية من المعارضة للحياة القائمة على المساعي الاقتصادية (وكذلك على الشك تجاه

المشاركة السياسية)، فإن بعض أوجه النقد الذي يوجَّه لفكرة عامة ما تسمى «الفردية (individualism)» لا يمكن أن يوجَّه لها. وبصورة أدق، فإن هذا النقد ينطبق على بعض العناصر الأولية غير المكتملة من عناصر نظرية الفردية الديمقراطية. ولا ينبغي إنكار أنه على الرغم من أن هؤلاء الكتاب الأمريكيين الثلاثة جميعاً يحتقرون وينعون المساعي الاقتصادية – وويتمان يطلق على حياة «جمع المال» أكبر عملية نصب على المدنية الحديثة»[٢١]– إلا أنهم يفترضون الرغبة في قيام المؤسسات القائمة على الملْكيَّة والملْكيَّة الخاصة. وفي هذا يقول ويتمان: «إن القَبْضة التحريريَّة الجاذبة الحقيقيّة في الولايات المتحدة ستكون ملْكيَّة خاصة أكثر عالمية.»[٢٢] وهكذا فإن المثالية التي يقول بها هؤلاء الكتاب الثلاثة ليست ملائمة للاشتراكية (الجماعيّة) الاقتصادية، حتى لو أمكن تصور امكانية قيام الاشتراكية بدون أمراض البيروقراطية وأمراض الدولة (étatism) الأخرى المرتبطة بها. وفي الحقيقة فإن الفردية الديمقراطية تنأى بنفسها عن القُرب الشديد، عن «التجمع (togetherness)» الكثير. وكيف تكون فرديَّة إذا لم تكن غير هذا؟ ولنتذكر اللوم الذي وجهه إيمرسون للذين كانوا يجرون التجارب في بروك فارم (Brook Farm) وإشارة ثورو (لسياسة) العزلة. وبطبيعة الحال، فإن ويتمان يتحدث بحرارة عن «الحب المتماسك»، ولكنَّ هذه الفكرة لا ترتبط بالاشتراكية الضيّقة. وعلى النقيض من ذلك، فإن المفهوم الكبير للحياة القائمة على الطريق المفتوح عند ويتمان هي النقيض لفكرة المجتمع (community) (بمعناها العاطفي المتعارف عليه). وكل المحاولة التي يقوم بها أصحاب النظرة المثالية هي حصر المساعي الاقتصادية ومحاولة تجنب قيامها باضفاء صبغتها على جميع مناحي الحياة. بل إن ثورو يذهب بعيداً إلى حدِّ الدعوة للفقر الاختياري.

وهكذا، فإن نظرية الفردية الديمقراطية لا ينبغي، في المقام الأول، الخلط بينها وبين الفردية التملكية (possessive individualism). وإلى حدٍ ما تقريباً، فإن الحق في الملكية هو الضمان للفردية الديمقراطية؛ وفيما بعد هذا الحد، فإن الفردية التملكية تصبح ألد الأعداء عن طريق تبنيها لفكرة الاستملاك غير المحدود، وعن طريق إثارتها، كرد فعل، للحلول الاشتراكية التعويضية.

وينبغي أن يكون واضحاً كذلك أن الديمقراطية الفردية ليست دافعاً لحياة حميميَّة، أو لنظرية في الخصوصية المحلية أو لعبادة «للعلاقة الشخصية». وأنه لأمر يثير الملاحظة، على سبيل المثال، أن نجد أن ايمرسون يستخدم نفس الصِيَغ، بصورة متبادلة للتعبير عن الحب الرومانسي والصداقة: مع القبول بعنصر البعد المثير للشفقة. وبطبيعة الحال، فإن ثورو وويتمان (على النقيض من ايمرسون، الذي ينتعش خياله على المقاييس الكبرى واثارها) يريان

أنه كلما صغر حجم مقياس العلاقات الإنسانية، كلما كان تجنُّب الفوضى والخيانة والتجريد الزائف، وتشتيت الحدَّة أكثر احتمالاً. ومع ذلك، يمكن لايمرسون في فقرة مشهورة في مقالته الصداقة (**Friendship**) أن يقول: «كل إنسان لوحده مخلص. أما عند دخول شخص آخر، فإنه يبدأ النفاق.» وحتى عند وجود شخص آخر فحسب، فإن كلَّ شذوذ التقليدية المنطلقة من عِقالها تبدأ في فِعْل فِعْلها الماكر. (وافترض هنا أن إيمرسون، يحذف، على الأقل في هذا السياق، الاحتمالات الرهيبة المتمثلة في كذب المرء على نفسه، سواء أكان وحيداً أم مع الآخرين – وهذا هو أحد الموضوعات التي يتناولها سارتر (**Sartre**) في مناقشته المطوَّلة للثقة الزائفة. وهو موضوع في غاية الأهمية لنظرية الفردية الديمقراطية.)

وجُملةً، يمكن لما يُقال عنه أنه تنمية الذات (وهو ما وضعته تحت عنوان الفرديَّة الايجابية) أن يتمَّ بصورة مؤكدة سواء أكان أكثر خصوصية أو أقل. ويتمثَّل الطموح في الربط ما بين القدرة الفاحصة للذات وأي ارتباط حياتي مهما كان. والاستبطان أو تفحص الذات (**introspective**) ليس هو هو الأمر الخاص أو الشخصي الضيِّق. ومن الطبيعي أن يكون الأمر هو أن الإصرار على تفحص الذات، أو ملاحظة الذات، أو اليقظة على الذات، يحول دون فقدان الذات قلباً وقالباً عند لعب أي دور اجتماعي. غير أن هذا الأثر أثر مُستَحَبّ. اذ عنده يمكن للوقار البشع أو المضحك للأداء الخالي من السخرية اللاذعة للمسرحية التي لم يكتبها كاتب والمعروفة باسم الحياة الاجتماعية أن يميل إلى الاختفاء. فالفردية الديمقراطية لا تتناسب، من ناحية، مع الأداء الفعَّال. فإكراماً لروح أفلاطون، يقول الفرد الديمقراطي، إن كل عمل أعمله لن يكون جيداً تماماً قط، ولا بدَّ لي من أن أفعل ما هو أفضل؛ وما أفعله، مهما يكن متقناً، ليس الفعل الوحيد الذي أستطيع عمله أو حتى عمله بصورة جيدة. ومن ناحية أخرى فإن الفردية الديمقراطية. غير ملائمة للمحافظة على العادات، أو للمحافظة عليها كما لو كانت علاقات اجتماعية متحجِّرة، مهما تكن درجة جمال تماسكها في غياب الفردية. ولهذا السبب، فإن من المؤكد أن المراقب الاجتماعي لا بد وأن يشعر بأن هناك نقصاً جمالياً. ولكنَّ ويتمان، على وجه الخصوص، يعد أنه سيظهر هناك نوع جديد تماماً من الجمال – شريطة أن يجري تفعيل الفردية الديمقراطية بدلاً من الفرار منها في ذعر جبان. ويتمثَّل جمال السطح الديمقراطي في غزارة الحيوية والحماس أو في الإبهام الصموت أو الكتوم الذي يتحلَّى بها الأفراد، لا في النظام الذي تلقَّنوا وتدرَّبوا على الامتثال له. وفي ذلك يقول: «إن القصائد الكبرى، بما فيها شكسبير، تُذيق السمَّ لكبرياء وكرامة عامة الناس، الذين هم شريان الدم للديمقراطية»[٢٣] وهناك حاجة إلى قصائد كبرى جديدة تلبي حاجة الناس للقبول الأكثر ترحيباً بالنظرية التي تقصدهم هم، بل وتحفزهم على القبول بها، والتي هم يعيشونها بالفعل جزئياً.

ويتصل بهذا أن نظرية الفردية الديمقراطية التي نجدها في التراث الايمرسوني لا تلزم نفسها بمفهوم أُحادي «للفرد من أفراد الرعيَّة (subject)». ورغم أن توكفيل كتب في المجلد الثاني من الديمقراطية في أمريكا (Democracy in America) عدداً من الصفحات حول النظرية الديكارتية الطبيعية (natural Cartesianism) للفرد الأمريكي، ينبغي علينا الحذر في الطريقة التي ننظر من خلالها لهذا الأمر. فما لا غنى عنه للمثالية هو استعداد الفرد لتفحُّص المعتقدات والآراء المقدمة له، وبخاصة في مجتمع غني بطوفان من وسائل النشر والدعاية والعلاقات العامة. ويدرك الكتَّاب الأمريكيون الثلاثة تماماً الخطر الكامن في أن الاستقلال الفردي قد لا يكون سوى مجرَّد إدعاء أو مظهر، في الوقت الذي يقع فيه العقل العام تحت سيطرة استغلال «الرأي العام» المجهول، أو الذي يتعرض للضغوط الشعبيَّة. ولكن حتى مع غياب مثل هذه العوامل، فإن نظرية الفردية الديمقراطية لا تقوم إلا ببعض المطالب للفرد الواحد من أفراد الرعية. لاحظ، ثانية، أن ايمرسون يقول في الفقرة الواردة أعلاه المأخوذة من كتاب الطبيعة (Nature)، أن اللحظة المتقطِّعة للسعادة الفلسفية تنقل الروح المفاجأة إلى نقطة «تختفي عندها كلُّ أنانية حقيرة». ورباطة الجأش (self - possession) ليست سوى مقدمة لفقدان الشعور بالنفس. ولكنَّ فقدان النفس ليس مساوياً للإغراق في الدور أو الوظيفة (التي يلعبها الفرد)، بل مساوية لفهم ما فلسفي أو شاعري. وهذه اللحظات ينبغي فهمها كما لو كانت تخلِّف وراءها بعض الآثار، مثل التأثير على مجرى حياة المرء. فهي لحظات الولادة من جديد: وبهذا المعنى فقط يكون الفرد الديمقراطي سبباً لذاته. فالنفس لا يمكن أن تعود إلى القبضة التي كانت تمسك بها من قبل، أو تقع تحت سيطرتها ثانية. وتماماً كما أن مراقبة الذات ترافق نشاط الفرد، كذلك الحال بالنسبة لاستذكار السعادة. وفي الوقت ذاته، فإن ويتمان خصِب بصورة خاصة بقوله: «إن كل ذات هي عدة ذوات؛ وكل فرد بالفعل يحتوي على عدد لا يحصى من الأفراد». وكل فرد غير قابل للتجزئة. وإذا كان للنفس الواحدة جوهر، فهذا الجوهر ليس خاصاً أو اجتماعياً، طبيعياً أو مُنشأً. ورغم أن ويتمان لا يصيغ عباراته بمصطلحاتنا القائمة على اللاوعي، يمكننا أيضاً القول أن الكثير مما ينادي به منسجم مع الفكرة القائلة إن الذات أو النفس، بطريقة ما، موصل، أو مستقبل سلبي «للقوى»، سواء أكانت قوى داخلية أم خارجية. والنفس ليست هي السيدة المسيطرة داخل منزلها على الدوام. بل إن فكرة «المنزل» – أي ذلك المكان الذي له شكل وهيكل – فكرة غير مناسبة بالنسبة لويتمان، ومن ثمَّ فهي غير مناسبة لفكرة الفرديّة الديمقراطية.

ومع ذلك، فهناك حدود لا يمكن لأي مؤمن بالفردية الديمقراطية تجاوزها عند تقديمه التنازلات. والنظرية الأساسية، التي جرى التعبير عنها مؤخراً من قبل كتَّاب مختلفين في

كل شيء إلا في هذه النظرية أمثال ألثوسر (Althhusser) أو بارثيز (Barthes)، وفوكولت (Foucult)، ودريدا (Derrida) هي أن النفس (أو الفرد من أفراد الرعية) ليس إلا أثراً من آثار اللغة[٢٤]، أو أنها مؤلَّفة ليس إلا عن طريق «استدعاء (calling)» أو عن طريق «نداء (hailing)» شخصٍ ما من قبل سلطة (مشبوهة)[٢٥]، أو إنها مخلوقة ليس إلا نتيجة للتدخل المتعمَّد أو غير المقصود من قبل أولئك الذين يودُّون فرض الالتزامات أو تشديد قبضة سيطرتهم والذين لذلك ينشرون التقديرات الزائفة لقدرات الفرد لكي يمنعوا التعاون الاشتراكي. وكما يقول فوكولت فإن الفرد من الرعيَّة هو «حاكم زائف (pseudosorvereign)»[٢٦]. فإذا كان كلٌ هذا صحيحاً، فلن تكون هناك نظرية فردية ديمقراطية لأنه لا يمكن أن يكون هناك أفراد. والنظرية المضادة للفردية الجذرية هي أن الفردية «لا تقوم بكسر الطوق. فهي بكل بساطة حلقة في هذا الطوق»،[٢٧] على حدِّ تعبير سارتر الذي قاله في سياق مختلف. غير أن إفراطات هذا التوجُّه في التفكير (الذي يمكن اقتفاء أثره، بطبيعة الحال، فيما هو أبعد من عباراته حديثة العهد، إلى جمهورية (Republic) أفلاطون على الأقل) تستند إلى الوجهة القائلة إنه لما كانت النفس ليست هي التي خلَقت ذاتها، فإنها لن تكون أي شيء إلا معتمدة اعتماداً كلياً على غيرها. وكأن النفس الإنسانية لم تكن أي شيء سوى «ضمير نكرة»، أو كأن كلَّ الحياة الذهنية ليس لها أكثر ما للأحلام غير الطوعية، أو كأنه لا فرق هناك بين كونك طفلاً وكونك بالغاً. وهكذا فإن الدعوة المتطرفة للفردية يقابلها على الطرف الآخر دعوة أخرى متطرفة تزعم أنه لا يمكن لأي فرد أن يقول أو يفعل شيئاً غير «مبرمج» له عن قصد أو عن غير قصد. وهكذا حُوِّلت اللغة من امكانية من امكانات الحرية إلى أداة عبودية خداع للنفس. غير أن الضمان لهذا التحويل لم يُقدَّم قط.

وباختصار، لا بد من انتقاد نظرية الفردية الديمقراطية لما هي عليه. والإصرار على تميُّزها الكبير، بالنسبة للعلاقة مع المبادىء الأخرى الخاصة بالفرد، لا يعني استثناءها من النقد أو انكار حاجتها للمراجعة أو للمزيد من الاثراء. بل إن ما نعنيه هنا هو القول بأن الكثير من الحديث حول عدم ملاءمة الفردية لا يأخذ بعين الاعتبار أكثر الصيغ ثراء لمبدأ خاص بعينه، ذلك هو نظرية الفردية الديمقراطية كما عبَّر عنها ايمرسون وثورو وويتمان.

دعونا الآن نعود إلى مزاعم السياسة – أي المشاركة السياسية.

يعرف هؤلاء الكتاب جيداً مدى الدَيْن الذي يطوِّق المجتمع الديمقراطي به أعناقهم في اعادة صياغتهم لمبدأ الفرد. ولكن السؤال يظل هو: ما هي العلاقة بين هذه الذات والمشاركة في الحياة السياسية؟ سبق وأن رأينا أن ثورو يرى الاستعداد لشقِّ عصى الطاعة. وهو

وايمرسون يصرّان على أن الحكومة المشروعة الوحيدة هي التي تعمل أقل قدرٍ ممكن، وأنه رغم أنه قد يتوجب عليها ممارسة الإكراه حقيقة، فلا ينبغي لها أن تفترض أنها بذلك تحسِّن الناس ظنّاً منها أنها أفضل أو أنها تطمح لإدارة الأمور لأنها تفترض بصورة ملائمة أن الناس في المجتمع عاجزين عن إدارة تلك الأمور. وإذا حكَمَت، فينبغي أن تحكُم بأقلٍّ قدر ممكن؛ ومن المؤكد أنه لا ينبغي لها أن تحكم كما حكمت الدولة في العالم القديم. وعدم الثقة بالحكومة كحكومة وهذه الرغبة في إضعافها والحدِّ منها بأقصى قدر ممكن هي من الأمور المتأصلة في وجهة النظر القائلة أن الفردية الديمقراطية ينبغي أن تحظى بالتشجيع.

غير أن هناك أكثر من ذلك ينبغي قوله. فعدم الثقة بالحكومة والرغبة في إضعافها والحدِّ منها يشيران إلى إستخفاف عام وحطٍّ من قدر عالم السياسة بأكمله. وهذا يعني أن مفهوم الحكومة ككيان مستقل، بعيداً عن الناس والتشريعات ليس مفهوماً مرفوضاً فحسب، بل إن فكرة الحكومة الديمقراطية الدستورية المحدودة ذاتها هي موضع شك لا يمكن طمسه أو محوه. واحدى النتائج الضرورية الخاصة بالمفاهيم لذلك هي أن نشاطات المواطنين المستمرة والمنتظمة – أي مجموعة المواطنين الذي يتسنَّمون الوظائف – لا بد وأن تصبح هي الأخرى موضع الشك. وما يتعلق بذلك هو أنه يُنظر للمشاركة الدائمة في الحركات السياسية نظرة قاسية. وهذه الآراء توجد بشكل قوي عند إيمرسون وثورو ولكنها موجودة كذلك عند ويتمان.

ويبدو أن الكتاب الثلاثة يرون أن المشاركة السياسية المنتظمة ليست على اتفاق تام مع أي نوع من أنواع الفردية الديمقراطية كما وضعتُ مخططها هنا. ويبدو أنهم يرون أن هذه المشاركة تجلب في ثناياها أسوأ ما في النفوس، ولكنها لا تجلب، عوضاً عن ذلك أفضل ما فيها، وأنها بالفعل تُلهي المشاركين فيها عن القيام بأفضل ما عندهم. ولو وضعنا هذا القول بصورة تخطيطية، لنقول إن المشاركة السياسية المنتظمة، على شكل تسلُّم الوظائف (من ناحية) والانضمام إلى حركة من الحركات من أجل العمل معاً من أجل التغيير الاجتماعي (من ناحية أخرى)، هذه المشاركة ستنتهك حرمة الحماس الأخلاقي المتأصِّل في (ما أسميته) الفردية السلبية؛ ولن تُفسح (أي المشاركة السياسية) أية فُرصة للتجربة القيِّمة والتعبيرية القيِّمة اللتين قد تفيدا غرس ورعاية الفردية الايجابية؛ ولن تعنى أكثر من أي نوع آخر من النشاط بالنسبة للنفس التي جرَّبت اللحظات الأفضل بصورة مطلقة، وهي لحظات التأمل المفعمة بالبهجة. فالنشاط السياسي (ينبغي أن يكون) فيه نُبْلٌ أكثر من مجرد البحث عن مهنة في مجال حياتي وأكثر من مجرد جمع المال؛ ولكنَّ مجرَّد عمل ذلك فحسب هو عمل القليل القليل.

وهنا يوجد اعتباران جديران بالملاحظة. الأول هو الزعم بأن أخلاقية كل من تسلُّم الوظائف والمشاركة في حركة من الحركات هي أخلاقية منخفضة جداً. والزعم الثاني هو القول بأن تسلُّم

وظيفة ما أو أن يصبح المرء زعيماً في حركة ما هو الافتراض بأن المرء قد تبوأ أعلى الدرجات وبالتالي فإنه أصبح مسيئاً للفردية الديمقراطية. أما أن يقبل التابعون (أو الخاضعون لهذا الأمر) هذا الوضع بأي شكل من الأشكال ما عدا الشعور بالعار فهذا يشكّل إدانةً لهم. وهذه الإدانة لفكرة تسلُّم أعلى المناصب هي السبب «الداخلي» للتوتُّر بين الفردية الديمقراطية والمشاركة السياسية. وفي مقالة إيمرسون عن السياسية (Politics)» نجد هذين الاعتبارين بشكل مركّز.

الخاصيَّة الأخلاقية المنخفضة (Low moral quality). تتمثل الأعباء المتميّزة التي يفرضها أولئك الذين يكونون فوق الآخرين على أولئك الذين يكونون تحتهم في الاستغلال، واستبداد المظاهر، وعدم الأمانة بصورة عامة، بل وحتى الشعوذة. فالكذب هو لبُّ السياسة. وزيادة على ذلك، فإن أولئك الذين يسعون للمناصب يتملكهم الغرور؛ والذين يمسكون بزمامها يصبحون خشنين بفعل السلطة. ومن ناحية أخرى، فإن أولئك الذين ينضمُّون إلى حركة من الحركات يفقدون ذاتيتهم في متطلبات رابطتهم؛ ويفقدون قدرتهم على التفكير، ويصبحون مدفوعين بعواطفهم أو مصالحهم؛ ويفشلون في منح العدل للآخرين بسبب حماسهم لشراكتهم؛ ويصبحون عديمي الاحساس أخلاقياً أو يعميهم حماسهم لسيادة الآخرين. (وبالنسبة للنقطة الأخيرة، يصرُّ ايمرسون على أن أولئك الذين يحاولون اصلاح الآخرين سيفشلون في ذلك ما لم يصلحوا أنفسهم أولاً؛ وإذا أصلحوا أنفسهم، فمن غير المحتمل أن يُبقوا على ثقتهم بقدرة القوانين والسياسات على تحسين الآخرين).

الموقف الأعلى في الدرجة (Superordinate Position). يقول إيمرسون:

> ولكن كلما أجد سيطرتي على نفسي غير كافية لي، وألزم نفسي باتجاه (شخص) آخر كذلك، فإنني أتجاوز الحقيقة، وأصبح على علاقة زائفة مع ذلك الشخص الآخر. فقد يكون لديَّ من المهارة أو القوة أكثر مما لديه إلى حدٍّ أنه لا يستطيع التعبير بشكل مناسب عن إحساسه بالخطأ، ولكن يكون ذلك كذباً، ويكون مؤذياً كالكذب له ولي. فالحب والطبيعة لا يمكن لهما المحافظة على هذا الافتراض؛ ولا بد من تنفيذ هذا الافتراض بكذبة عملية. وهذا الالتزام تجاه شخص آخر هو التخبُّط الذي يقف بقُبْح شامخ في حكومات العالم. وهذا الأمر ينطبق تماماً على العلاقة بين أفراد كثيرين كما هو بين شخصين إثنين، وإن لم يكن مفهوماً بذلك القدر.... وعندما يفترض ربع عدد الجنس البشري إنهم سيخبرونني ما الذي يتوجب عليَّ عمله، فأنا سأكون مضطرباً كثيراً في هذه الظروف بحيث لا أستطيع رؤية سخافة هذا الأمر بكلِّ وضوح. ولذلك فكل الغايات العامة تبدو غامضة وغريبة ازاء الغايات الخاصة. ولذلك ، فأي قوانين ستكون مضحكة سوى القوانين التي يضعها الناس لأنفسهم[٢٨].

وأن ينقاد المرء بصورة رسمية نادراً ما يكون أفضل من أن يؤمر المرء بصورة قانونية.

وعندما يجري تحديث هذه العداوة للوضع القائم على اللامساواة، فإن ما ينبغي اجتنابه هو تلك الوظائف التي تطلب من شاغليها ممارسة العمل وفق ما يرونه مناسباً؛ أو إصدار الأوامر صراحة؛ أو الانغماس بصورة منتظمة في السريَّة، أو الاستغلال، أو الدعاية؛ أو ممارسة نشاطات المراقبة و«الأعمال المخابراتية أو الاستخبارية». لذلك فإن الوظائف التنفيدية مُريبة بصورة خاصة. فهذه الوظائف لا تدل على العلوُّ الأعظم فوق الآخرين فحسب، بل إنها تتسبَّب في أكبر الضرر لتماسك الأفراد الخاضعين لها (انظر ما ذكر أعلاه). وزيادة على ذلك، فإن الفكرة القائلة إن بإمكان شخص ما الآن الضغط على زر نووي هي بكل بساطة أكثر الأشكال الحديثة لممارسة السلطة وفق الأهواء تطرفاً، إلى حدٍّ أن هذه الأزرار وهي تبدو عملاقة لناظريها تقزِّم من قبل أولئك الذين يسيطرون عليها. وهكذا فإن حياة رئيس الجمهورية الأمريكية المعاصر، في نُبْلها، وحساسيتها على قضايا الأمن والسيريالية واللاحقيقية العامة التي هي عليها، لا بد وأن تكون أكثر ما تكون قبحاً إزاء الفردية الديمقراطية.

ومع ذلك فهؤلاء الكتاب لا يهجرون السياسة على نحو دقيق تماماً. إذ يقول ويتمان، «عليك أن تدلي بصوتك دائماً،» ولكنه يسارع إلى القول بأن عليك «أن تنأى بنفسك عن الأحزاب. فقد كانت هذه الأحزاب مفيدة، وتظل كذلك إلى حدٍ ما؛ ولكن مَن نحن بحاجة إليهم هم الناخبون الذين يتنقَّلون من مرشح إلى آخر، غير الملتزمين، من فلاحين ، وموظفين، وفنيين، هؤلاء هم سادة الأحزاب – الذين يراقبون عن بعد، يميلون للنظر إلى هذا الجانب أو ذاك – مثل هولاء الذين نحن في أمسِّ الحاجة لهم في الحاضر، وفي المستقبل»[٢٩]. (لاحظ التشابه بين عبارة «داخل وخارج اللعبة وتراقبها وتتأمَّل في سيرها» وعبارة «يراقبون عن بعد، يميلون للنظر إلى هذا الجانب أو ذاك»). وهؤلاء الناس لهم أبطالهم الذين يتأملون سيرتهم: مثل جون براون، ولكنَّ لنكولن فوق الجميع. ومع أنهم مواطنون بعيدون، إلا أنه يمكننا القول أنهم يظلون مواطنين. وعلى أية حال فإن المواطنة التي تكون أكثر ملاءمة لهم هي المشاركة عن طريق إلقاء المحاضرات والكتابة. أما بالنسبة لبعض الأعمال الأخرى المباشرة بصورة أكثر، فليس هناك سوى المقاومة الشخصية التي أبداها ثورو. والنظرية التي يقوم عليها عمله هي أن المواطنة الصحيحة للفردية الديمقراطية هي مواطنة عرضيَّة أو متقطِّعة في طبيعتها؛ لا تتطلَّب التزامات مصاحبة مستمرة؛ ويمكن التعبير عنها بعبارات خالدة؛ فهي من النوع التربوي الذي يزيد الوعي؛ وتسعى للاحتجاج على الخطأ الفادح الواضح إلى حدٍ ما أو لمنعه أو لإصلاحه. والنقطة الأساسية في هذا أنه برفضه دفع ضريبة النفوس، التي كانت

أكثر الضرائب عمومية، فإنه (أي ثورو) قصد ضرب السلطة وجلالة حكومة كومنويلث مساشوستس. فقد كانت مساشوستس ولاية لا عبودية فيها، ولكنَّ إذعانها بصورة عامة جعلها جديرة باللوم. وهذا العمل ليس عصياناً مدنياً تماماً، لأن ثورو كان يعتقد أن الثورة العنيفة لها ما يبررها من أجل تخليص أمريكا من العبودية، وبالتالي فإن الدستور لم يكن دستوراً لأنه سمح بالعبودية، في حين أن العصيان المدني، وفق التعريف المعتاد، هو عمل ينزع إلى إصلاح حكومة هي في الأساس حكومة شرعية. ولكن، ومن أجل أن نطرح هذا الأمر جانباً، يمكننا القول بأن السياسة النموذجية للفرد الديمقراطي في النظرية هو سياسة قول لا، نيابة عن ادعاءات الخطورة الأخلاقية، سواء أكان قول لا هذا مشروعاً أو كان يخرق قانوناً ما مرتبطاً بصورة مباشرة أو بصورة رمزية بعمل خطأ خطير. ومثل هذا النوع من السياسة ليس مسموحاً به فحسب، بل إنه مطلوب من قبل الفردية السلبية.

ويمكننا القول بأن المُعادل الحديث ربما قد يكون مواطنة عَرَضية لأفراد مرتبطين ارتباطاً مؤقَّتاً غير محكم يسعون للاحتجاج وإنهاء الفظائع الكبيرة أو يسعون للاحتجاج وانهاء عمليات خرق الدستور، مع اهتمام خاص بالدفاع عن «لائحة الحقوق» والتحذير ضد التمرد على القوانين والتطاول عليها من قبل الموظفين البيروقراطيين والتنفيذيين.

ومن الطبيعي أن يثار السؤال حول ما إذا كان هذا الموقف، حتى في حالة صياغته كمعادل حديث من مثل النوع الذي اقترحته في الفقرة السابقة، مناسباً أم لا. (وفي الحقيقة يمكن أن يسأل فيما إذا كان هذا الموقف مناسباً في أي يوم من الأيام.) والعمل الآن وبعدئذٍ للمحافظة على الدستور ليس مثل العمل بصورة منتظمة أو مستمرة لبعث الحياة فيه، ولابقائه متحركاً – أي المحافظة عليه بمعنى أساسي ما.

لاحظ التناقض. فالنظام السياسي الديمقراطي الدستوري معترف به على أنه الافتراض المسبق لظهور ذلك النوع من الذات التي ينظر لها نظرة مثالية. ومع ذلك فإنه يُعتقد أن هذا النظام لا يشتمل على أفضل طاقات الذات المثالية، كما لا يُعتقد أنه يتطلب هذه الطاقات كي يعمل بنجاح. فمن ناحية، فإن الاجراء الانتخابي، أي مجموعة القواعد، أمرٌ عظيم أخلاقياً. إذ يشتمل على القيمة الكبرى المتمثلة في الاحترام المتساوي للأفراد. وهو يشعُّ تأثيراً قوياً فيما هو أبعد من ذاته، في الحياة الخاصة والاجتماعية عن طريق قيامه بتطهير السلطة السياسية بصورة منتظمة. ومن ناحية أخرى، فإن اللعب والعمل المنتظمين المرتبطين بالمنافسات الانتخابية، واللعب والعمل الذي تقوم به عملية تسلُّم المناصب والأنواع الأخرى من المشاركة المضطردة – أي، باختصار، العملية السياسية – هذه العملية تشعُّ بدورها أيضاً طاقة منشِّطة. وقد تؤدي غالباً إلى سياسات جيِّدة كذلك. ولكنها لا تُصوَّر على أساس أنها

تتطلب أفضل الخصائص الانسانية – إلا تلك الخصائص التي قد لا تكون جيِّدة بدرجة كافية ومختلطة بتلك الخصائص التي لا تكون جيدة بدرجة كبيرة، ومختلطة بالخصائص الموصومة بالسوء. ولَعِبُ دورٍ فيها بصورة منتظمة، كدور أكبر من دور الناخب أو الممثّل العَرَضي، هو لعب دور في عملية كبرى، كبرها هذا غير فردي أو شخصي إلاّ في حالات نادرة. وباختصار، فإن العملية السياسية، لكونها لا غنى عنها للاجراء الانتخابي، ولا غنى عنها في حد ذاتها، فإنها لا غنى عنها لظهور الفردية الديمقراطية. ولكن يبدو الأمر وكأن هذه العملية ليست قيِّمة مبدئياً كعملية سياسية. وهذه العملية لا تهم كعملية ماديسونيَّة (المترجم: التي ترمي إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب) **(Madisonian transmutatism)** ترمي إلى تحويل الدوافع الخسيسة إلى نتائج ذهبية بقدر ما تهم كحيلة (أو نتاج مصطنع) جمالية أكبر من أولئك الذين صاغوها (أي المشاركين السياسيين النشطين).

وهكذا فإن البؤرة الرئيسية لجمالية العلاقات في الدولة الديمقراطية ليست اجتماعية بل سياسية. وشكلها الأكبر ليس طقوسياً بل لعبة. فطقوس العالم القديم تطالب بكبت الأفراد من أجل الانصياع إلى نشاط أكثر جمالاً وأكثر قيمة من هؤلاء الأفراد أنفسهم. أما اللعبة السياسية الديمقراطية فتطالب بعض الأفراد أن يقدِّموا أقل مما هو أكثر ما في نفوسهم من جودة إلى نشاط لا يقتصر معناه على نفسه (أي على ذلك النشاط) بل يمتد صوب الخارج كي تعمَّ فائدته كل الأفراد.

ما معنى ذلك وما هي مضامينه؟ من هذا المنظور فإن المشاركين بانتظام في العملية السياسية يغيبون عن الأبصار كأفراد، في فضائلهم السياسية وآثامهم. والأسوأ من ذلك، الافتراض بأنهم ينبغي أن يتركوا أفضل ما في نفوسهم في منازلهم عندما يدخلون عالَم الحياة العامة. ومما ينبغي توقُّعه هو أن أكثر المشاركين دهاءً يعرفون ما هم مقدمون عليه: ولا يجدر بهم أن يكونوا مجرد سذَّج ازاء الأسباب السياسية الديمقراطية الماكرة. وفي الحقيقة، وإلى الحدِّ الذين يلعبون في هذه اللعبة (واللعب هنا بالمفهوم الذي يقول به ويتمان)، ويجدون في هذا اللعب شيئاً هاماً بأهمية احراز النصر، فلن يكونوا بعيدين كثيراً عن المعنى القائل إن أعمق معنى لمشاركتهم هو الاسهام في المحافظة على النظام – وبخاصة اعادة الخَلْق اليومية لحيلةٍ هي أكبر من الخصائص الانسانية التي تتطلبها لاعادة خلقها هذا. والفضيلة الكبرى للمشاركين هي رغبتهم في المشاركة، في دخول اللعبة، بينما تتمثل آثامهم في «الظهور بمظهر» غير شخصي. وما يتطابق مع هذا هو أن الحيلة هي أكبر بكثير في طرقها المتعددة التي تشجِّع بها الفردية الديمقراطية مما هي عليه في السياسات التي تفعلها. وهذه السياسات

ضرورية؛ فهي تشكّل مملكة الحاجة الحقيقية أو المفترضة. ومن الناحية المثالية، لا ينبغي للمكاسب والمخاسر العادية المحقّقة من هذه السياسات أن تكون هامة بدرجة كبيرة قط، وإلا لأصبحت السياسات أهم من العملية (السياسية) ذاتها. لكن عَظَمة العملية لا تكمن في التغلّب على الضرورة (سواء أكانت قاسية أو غير قاسية إلى حدٍ كبير) بل في الحقيقة القائلة إن الاجراء الانتخابي لا يمكن له أن يعمل من غيرها. والاثنان معاً، الاجراء والعملية، يشكلان النظام، ويجسّدان ويمثّلان القيم العليا. وزيادة على ذلك، فإن علانية هذه القيم ذاتها هي بمثابة اغراء للأفراد كي ينشروا صوراً وتخفيفات لها في كلّ علاقات المجتمع. وتدل القيم المجسّدة والممثّلة على تطهير للسلطة وقابلية القواعد والمواثيق للتغيير. وبذلك فهي تزرع بذور احترام الذات والشجاعة. وكل هذا لا غنى عنه للفردية الديمقراطية. أضف إلى ذلك، أنه عن طريق نشر التأثير الأخلاقي لقيمها الاجرائية والمتعلقة بعمليتها في شتى علاقات المجتمع، فإن النظام السياسي يساهم في المحافظة الثقافية العامة على الفردية الديمقراطية.

ولنفترض أن هذه المناقشة توصل إلى المعاني والمضامين الموجودة عند الكتّاب الثلاثة، فماذا بعد؟ لا أظن أنه يمكن أن يكون هناك جواب سهل على ذلك. والمثل القائل «مَن يرغب الوصول إلى غاية، يرغب في استخدام الوسيلة المُوصِلَة لها كذلك» هو مثل عنيف جداً إلى حدٍ أنه لا يصلح أن يكون هادياً في هذا الأمر. وقد تكون الإجابة في أنه إذا كنا نتعاطف مع مثاليتهم (أي الكتّاب الثلاثة)، فإننا سننادي بشعور بالعرفان أكثر حدة من ذلك إزاء النظام الذي يسمح ويشجع الطموحات التي تؤدي إلى احتقار ذلك النظام فيما بعد؛ أو على الأقل تلك الطموحات التي تفوقه. وما الذي يستتبع الشعور الأكثر حدّة؟ هل نستدعي في هذا الصدد الشعور بالواجب؟ وهل هناك واجب يقتضي أن نقوم بنصيبنا في العمل بنشاط على استمرارية مورد الفردية الديمقراطية الذي لا غنى عنه؟ (ولنلاحظ أن الواجب الذي يقتضي الدفاع عن الوطن وقت الحاجة، والقيام بما هو نصيبنا من أداء الواجب بصورة عامة، هو قضية أخرى منفصلة عما نحن بصدده.) ولا أظن أن بإمكاننا الاجابة بصورة مقبولة بنعم. وطالما كان هناك عدد لا يعد ولا يحصى من الناس الراغبين في المشاركة، فلن يكون هناك ضرورة لواجب القيام بذلك، مهما يكن شعور الانسان بعظم الواجب الملقى عليه في هذا الأمر.

ومع ذلك فهذا جواب فاتر. إنه من الخير لو أن الناس الذين يميلون إلى تحقيق أكثر كمالاً للفردية الديمقراطية كما وضع مفهومها إيمرسون وثورو وويتمان كانوا يشعرون بالاستعداد للتنازل بعض الشيء عمّا في أنفسهم. (وكتابة تي أتش غرين، **T.H. Green**، عن

انكار الذات هي في صميم الموضوع)[٣٠]. ولو أن الناس بدخولهم الحياة السياسية يدخلون عالماً أدنى من العالم الذي يخرجون منه، فلن يستطيعوا الوصول بفرديتهم الديمقراطية إلى درجة الكمال؛ وقد يكونون في هذه الحالة يتصرفون بالضرورة بصورة لا تنسجم مع ما لديهم من مُثُل: بل إنهم حتى قد يؤذون أنفسهم باللجوءِ إلى السلطة. ولكن لما كانوا يدخلون هذه السلطة على غير طيب خاطر، فإنهم قد يحسنون الفرص التي تكون عندها الحيلة السياسية التي تصون فرديتهم أكثر أمناً. ويمكن لهم أن يحدِّثوا أنفسهم قائلين إنهم يساعدون على المحافظة على ما يحافظ على أفضل ما عندهم.

obeikandl.com

ملاحظة على
الفصول الرابع والخامس والسادس

كُتبت الفصول الثلاثة التالية في صيف عام ١٩٨٤، والذي كان جزءاً من فترة زمنية امتلأت بالنقاش حول الأسلحة النووية واستراتيجيتها. وانطوى بعض ذلك النقاش على ارتجال مروِّع وتوقعات ساذجة حول الحرب النووية. وهناك حقيقة مثيرة علىٍ الدوام وهي أن الموظفين الرسميين في الدولة الديمقراطية يمكن لهم وضع المبادىء التي تبرِّر لهم الدمار الجماعي للأرواح، سواء أكانت أرواح شعبهم أو الشعوب المعادية لهم. وأفسِّر هذه الحقيقة بأنها أحد أعراض المناصرين للدولة وهي الأعراض التي لا تقتصر على الأفكار النووية بل يمكن أن تطلَّ برأسها للأسف الشديد في كثير من مناحي الحياة العامة. وسأحاول في الفصل الرابع رسم صورة لهذه العقلية المناصرة للدولة.

لقد أُدخل في روعي أن الحرب النووية تعني امكانية فناء الإنسان والطبيعة. ولا بد لي من الاعتراف بأن خطر قيام القوى العظمى بالتراشق بالأسلحة النووية بات غير محتمل الحدوث الآن وفي المستقبل المنظور. وبالتالي انحسرت فكرة الفناء على يدٍ الأسلحة النووية. ومع ذلك، فإني أومن بأن منظور الفناء، فكرة التعلق بالوجود في حدِّ ذاته، قد يكون لها بعض الفائدة بغض النظر عن التهديد النووي، حتى لو كانت مجرد تجربة في التفكير. فاتجاهات المحافظة على البقاء العامة المتأصلة في النظرية الفردية القائمة على الحقوق وفي نظرية الفردية الديمقراطية تظهر بكل وضوح عندما نتصور فداحة التهديد بالفناء. ومن هنا فإن ملاءمة هاتين النظريتين للظروف الخطرة أو اليائسة تبدو مؤكدة بصورة أوضح. وبجانب ذلك، مَن يدري أن التهديد بالفناء لن يعاود الظهور على أيدي الدول النووية أو من مصادر بشرية أخرى؟ ولذلك يظل منظور الفناء مرة أخرى منظوراً معقولاً أو مقبولاً.

وغني عن القول، أن الآراء المناهضة لأي استعمال للأسلحة النووية لم تفقد أهميتها، على الرغم من انهيار الاتحاد السوفييتي. فهذه الأسلحة لا زالت موفورة ومنتشرة. واستعمالاتها، مهما كانت محدودة أو مقيدة، ستؤدي إلى أضرار ذات آثار لا محدودة.