

الباب الثاني

تسرب الاستلاب إلى التشكيلات الاجتماعية

obeikandi.com

تتأسس الممارسة الإنسانية إذن في مجملها على البنيات التي تعرضنا لها في الباب الأول. فإما أنها تقوم على البنيات المباشرة فيكون مصيرها الاستلاب، وإما أنها تقوم على البنيات الأساسية فتنبو بذلك نحو التحرر. ويبقى أن المقياس في كلتا الحالتين بالنسبة لسارتر هو طبيعة الوحدة التي تفرزها هذه البنيات. هناك وحدة تنتج عن الاستلاب وتخدمهن وهي وحدة خارجية تقوم على أسس تنتمي إلى الواقع المادي؛ ووحدة أخرى تنشأ عن الحرية لخدمة الحرية والتحرير، وتتفني فيها الغيرية التي تكون الطابع الأساسي للوحدة الأولى. هكذا تشكل الوحدة الموضوع الرئيسي في كل فلسفة سارتر حيث يختزل فيها كل أسس تنظيم العلاقات الإنسانية وأهدافها ومشاكلها. وتقاس العلاقة الإنسانية بطبيعة الوحدة التي تحققها وتتوسطها، والوحدة الحققة هي الوحدة التي ستمكن الإنسانية من العيش فيها كما لو كانت فردا واحدا، أي أن تصب ممارسة الإنسانية كلها، رغم اختلاف مواقعها ووسائلها وإنجازاتها، في غاية واحدة.

سنعمل الآن على تتبع مسألة الوحدة في فكر سارتر انطلاقا مما توصلنا إليه في الفصل السابق. سنطور في هذا الباب الثاني العلاقات الإنسانية المترتبة عن البنيات الأولى حيث يكون الاستلاب هو مآل الممارسة الفردية لأن الوحدة الناتجة عن البنيات المباشرة وحدة خارجية تتأسس على ما هو موضوعي وما هو شئني حتى وإن كانت الممارسة الفردية هي التي تكون في نهاية المطاف أساسها. وسنتقل بعد هذا الباب إلى تناول ما يسميه سارتر بالممارسة الجماعية (commune)⁽¹⁾ في إطار وحدة جديدة يكون مصدرها الأفراد المكونون للجماعة، وهي الممارسة الوحيدة التي يمكنها أن تتخلص في مرحلة معينة من الاستلاب، إذ لا يمكن للفرد أن يعيش وحيدا حتى وإن حاول ذلك. ولعل طبيعة الممارسة الفردية هي نفسها التي تؤدي

(1) لا تظهر هذه التسمية إلا في نقد العقل الجدلي، ويذهب سارتر في هذا الكتاب إلى تقسيم واضح للممارسة إلى ثلاثة أنواع: الممارسة الفردية المؤسسة والممارسة السلسلية ثم الممارسة الجماعية. أنظر Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 316.

إلى مثل هذه النتيجة، وليس الميل الفطري لدى الإنسان إلى الانضمام إلى الآخرين، ولا الحاجة الفردية في التغلب على مصاعب الحياة. ولكن إذا كان ضرورياً أن يدخل الفرد في علاقات مع الآخرين ويشكل معهم وحدة، فإنه ليس ضرورياً أن تكون هذه الوحدة ملائمة للحرية الفردية ولتحرر الإنسان. فما هو السبب إذن في غياب هذه الضرورة؟

نود الإشارة هنا، قبل الدخول في تناول الوحدة الخارجية المؤدية إلى تعميم الاستلاب وسط الحياة الاجتماعية، إلى أن هناك تبايناً واضحاً في فكر سارتر فيما يخص مسألة الوحدة هذه. فانتقلنا من الوجود والعدم إلى دفاقر الأخلاق ثم إلى نقد العقل الجدلي، يجعلنا نلاحظ أن التطور واضح عبر هذه الكتب الثلاثة. يتميز الكتاب الأول بالرفض التام بالاعتراف بأي وحدة بين الممارسات. هناك إقرار بالاستلاب ولكن هناك رفضاً للوحدة في شكلها الخارجي والداخلي معاً. ويبدل سارتر جهداً كبيراً ليبين أن الذات الجماعية لا وجود لها سواء من حيث هي ذات فاعلة أو من حيث هي ذات منفعة. هذا بالإضافة إلى الاستبعاد الكلي لإمكانية حصول إحدى هذه الحالات. فالمصير إذن هو الجحيم. ولكننا نلاحظ ابتداءً من الكتاب الثاني بروز الكلام عن الوحدة الزائفة والوحدة الحقيقية. هذه الفكرة التي ستلقى عناية كبيرة في الكتاب الأخير لتشكّل المحور الأساسي لمختلف فصوله. كما سيتم الاعتراف بكل وضوح بالوحدتين معاً، وبارتباط الاستلاب بالوحدة الأولى والتحرر بالوحدة الثانية. سنتناول الموضوعين معاً لدعم القراءة التي ارتأينا أنها الأكثر ملاءمة للفكر السارترى، أي التأكيد على توجهه الفوضوي. لنرجع إذن إلى الوجود والعدم ولتناول مسألة الوحدة كما تطرحها بعض الفصول المخصصة لها.

رفض الذات الجماعية

يسجل سارتر في الوجود والعدم أننا نقع في إطار العلاقات التي تنسج بين الذوات الفردية على كيانات تبدو وكأنها تتمتع بانسجام داخلي يسمح بالقول بوجود ذات جماعية. ولعل تجارب مختلف الأفراد، في نظر سارتر، تمكن أي إنسان من الوقوف على كيانات من هذا النوع. إذ يكفي الانتباه مثلا إلى استعمالنا لكلمة نحن لنجد أن المقصود بها هو تشكيل الناطق بالكلمة مع مجموعة أخرى من أمثاله لكيان جماعي يتوفر على وحدة داخلية تسمح لأمثاله باعتبار أنفسهم ذاتا واحدة داخل الإطار الذي يوجدون فيه. وهذا دليل على أن علاقات الفرد مع الآخرين ليست دائما علاقات مواجهة، إنها قد تعبر في حالات متعددة من الحياة اليومية عن تقارب وتكتل وتضامن.

تكتسي هذه التجربة في نظر سارتر طابعين اثنين: يبدو الكيان الجماعي أحيانا في شكل ذات جماعية أو ذات فاعلة، وأحيانا أخرى في شكل موضوع جماعي أو ذات منفعة. لن نطيل التحليل هنا وسنكتفي بذكر أهم الأفكار التي يقدمها سارتر للدفاع عن الفردية ودحض كل ما يمكن أن يبدو بمثابة وحدة بصدد الكيانات الجماعية. بمعنى آخر إن تناول سارتر للذات الجماعية في إطار كتابه الوجود والعدم، يخضع للروح الثابتة عبر مختلف صفحات الكتاب، وهي تجاوز الفردية لكل كيان جماعي تجد نفسها فيه لتثبت ذاتها باعتبارها فردية؛ كما يعمق الفكرة الأساسية للمرحلة الأولى لفكره التي تعتبر أن العلاقة مع الآخر علاقة يطبعها الاستلاب بالضرورة. يقول سارتر: «ينبغي، بالفعل، اعتبار تصور الانتماء إلى نحن من حيث هي موضوع أنه في الأصل مسألة يحصل الشعور بها كاستلاب جذري للوجود في ذاته، ما دام أن هذا الأخير لم يعد مضطرا لتحمل ما يمثله في نظر الآخر وإنما يكون مضطرا لتحمل كيان كلي لا يشكل معه وحدة حتى وإن كان ينتمي إليه بشكل واضح (...). يطابق الكيان الذي تشكله «نحن» تجربة من الذل والضعف: فمن يعيش تجربة

تشكيل نحن مع الناس الآخرين يحس أنه مغمور ضمن عدد لا متناه من الموجودات الإنسانية الغربية. إنه مستلب بشكل جذري وميؤوس منه⁽¹⁾.

ولا تقتصر وضعية الاستلاب هذه في نظر سارتر على تلك الحالات العادية التي يعتبر فيها الفرد منتميا إلى نحن بمجرد ما يلتقي مع مجموعة ما في مكان معين أو بصدد فعل يومي عادي (كالركوب في الحافلة أو المشي على الرصيف أو الدخول إلى سوق أو... إلخ)، وإنما يمتد الاستلاب إلى وضعيات أخرى قد تمتاز في تشكيلها بنوع من العلاقات الداخلية التي تنسج عبر أحاسيس وهموم وأهداف مشتركة. إن أول وضعية تتبادر إلى الذهن هنا هي الوضعية الطبقيّة، ولا يتردد سارتر في إثارة هذا المثال نفسه لدحض فكرة الذات الجماعية من حيث هي موضوع. هكذا نلاحظ أن مؤلف الوجود والعدم يمدد البعد الأنطولوجي إلى المجال الاجتماعي لتفسير هذا بذلك. إذ لا يمكن، في نظره، للعلاقة التي يقيمها أفراد الطبقة العاملة مثلا بين قساوة ظروف حياتهم والامتيازات التي يتمتع بها مستغلّوهم أن تخلق عندهم وعيا طبقيّا، أي انتماء إلى كيان واحد وموحد. يستمد ما يسمح بظهور فكرة الوحدة لدى العامل جذوره من الوجود وليس من الواقع الاجتماعي، ولهذا فإنه سيكون نتيجة شعور العامل بسقوطه تحت نظرة رجل ثالث يمثل السيد أو البورجوازي أو الرأسمالي أو الإقطاعي، نظرة تدرجه مع الآخرين المحيطين به في عمله لتتجاوز غاياتهم الخاصة نحو غاية صاحب النظرة. هذا مع الإشارة إلى أنه لا يتمكن من الإحاطة الكلية بما تتجاوزه نحوه هذه النظرة لأنها نظرة غريبة. هناك طبقة مضطهدة، أي نحن منفصلة، بالنسبة للبورجوازي أو الإقطاعي وليس بالنسبة للمضطهد نفسه. كما أن مصدر الكيان الناشئ هو نظرة هذا البورجوازي أو هذا الإقطاعي وليس شيئا آخر غير هذه النظرة. وقوع نظرة الآخر علي إذن هو الذي يجعلني أشعر بالانتماء إلى كيان ما، وبذلك لا يحق لي القول هنا بتشكيل وحدة مع آخرين في إطار الـ «نحن» لأن العلاقة داخل هذه النحن علاقة مستلبة ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك.

«إنني أجد نفسي، يقول سارتر، في غياب الإنسان الوسيط، بمثابة تعال هائل الانتصار، وذلك مهما بلغت خصومة العالم. وبظهور الوسيط تشعر الأنا الناتجة عن نحن وكأنها خاضعة لهيمنة الأشياء، وكأنها أشياء انتصر عليها العالم. هكذا

(1) Sartre, *L'être et le néant*, pp. 490-91.

تجد الطبقة المضطهدة وحدتها الطبقيّة داخل المعرفة التي تأخذها عنها الطبقة المضطهدة، وظهور الوعي الطبقي عند المضطهد يطابق تقبل نحن كموضوع في إطار الخجل (...). تفترض تجربة نحن الموضوع تجربة الوجود من أجل الآخر التي ليست سوى إحدى أنماطها الأكثر تعقيدا (...) إنها تنطوي بداخلها على قوة من التشتت ما دام الشعور بها ينتج عن الخجل، وما دامت نحن تنهار بمجرد ما يطالب الوجود لذاته بذاته الفردية في وجه الوسيط ويرسل نحوه نظرتة بدوره. وهذه المطالبة بالذاتية الفردية ما هي في نهاية المطاف سوى إحدى الطرق الممكنة لإلغاء نحن الموضوع»⁽¹⁾.

ويبقى أن هدف سارتر من طرح الذات الجماعية من حيث هي نحن هو إبعاد الغاية الأخلاقية المتطابقة مع هذا الكيان الجماعي. فلكي تكون هناك نحن تشكل من كل الإنسانية، وتكون في خدمة القيم المثلى للإنسان، ينبغي أن يتوفر كائن وسيط ينظر إلى الإنسانية ويأخذ بها باعتبارها كلا. ولا يمكن لمثل هذه الحالة أن تحصل إلا بالنسبة للكائن الإلهي. تكون النتيجة هنا اعتباطية لأنه يكفي ألا يعير الناس اهتماما للوجود الإلهي كي لا يشعروا بنظرتة تجمعهم في إطار كلي، ومن ثمة تنتفي الإنسانية ككل. «تظل هذه الـ «نحن» الإنسانية مفهوما فارغا (...) إننا لا نتجاوز، كل مرة نستعمل فيها الـ «نحن» بهذا المعنى (للإشارة إلى الإنسانية المعانية أو الإنسانية الموجودة في حالة خطيئة، أو للإشارة إلى تحديد معنى موضوعي للتاريخ باعتبار الإنسان موضوعا يطور إمكانياته) الإشارة إلى تحملنا لتجربة ملموسة بحضور وسيط مطلق، أي بحضور الإله. هكذا فإن المفهوم الشامل للإنسانية (من حيث هي كل ناتج عن نحن موضوع) والمفهوم الشامل للإله يتضمن أحدهما الآخر ويلزمه»⁽²⁾. إذا كانت الإنسانية، من حيث هي قيمة، تستدعي في تحقيقها وجود الإله فمعنى ذلك أنه لا مجال لإنجازها باعتبارها قيمة، لأن الآخر هو الذي يحددها دائما كذلك، أي باعتبارها إنسانية. ولعل ما يهمنا بهذا الصدد هو حضور فكرة الإنسانية من حيث هي كل عند سارتر بمجرد ما يتعلق الأمر بالمسألة الأخلاقية والقيم على العموم، وهي فكرة ستبقى راسخة في كتاباته اللاحقة لتوجه نظرتة السياسية على المستويين

Ibid., p. 493. (1)

Ibid., p. 495. (2)

الفكري والعملي معا. كما أنها فكرة يلتقي بصدها، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، كل المفكرين الفوضويين، بغض النظر عن الاختلافات التي قد نلاحظها لديهم فيما يخص طرق تحقيق هذه الغاية المثلى: إنسانية كل الإنسانية.

ينتقل سارتر، دائما في إطار دحض الذات الجماعية، إلى وصف حالات أخرى تتجلى فيها الـ «نحن» في صيغة ذات وليس في صيغة موضوع. وهي صيغة تتوفر بدورها على بعض الجوانب التي تجعل الإنسان يعتقد في إمكانية حصول الذات الجماعية. إلا أن إمعان النظر، حسب سارتر، سرعان ما يبين أن الـ «نحن» الثانية أكثر هشاشة من الأولى، ولا تتوفر على أي أساس أنطولوجي يمكن أن تستمد منه قوة الصمود، ومن ثمة إثبات الوحدة التي تبدو أنها تعمل على توفيرها. إن الـ «نحن» الذات مجرد حالة سيكولوجية ذاتية تؤثر بدون شك على الوعي الذي يحملها، ولكنها لا ترقى أبدا إلى مستوى يجعلنا نفر لها بتمتعها بكيان موضوعي قائم بذاته. لقد كنا في الحالة السابقة نتكلم عن «نحن» في إطار وجود الفرد وسط مجموعة أخرى من الأفراد الآخرين، بمعنى أن الوجود مع الآخر كان مباشرا، وكان الشعور به يتم بطريقة مباشرة. أما في الحالة الثانية فالأمر مختلف، لأن الفرد يلتقي مع الآخرين عبر مشاريعهم الموضوعية وليس عبر وساطتهم. ما معنى هذا؟ يجد الفرد نفسه في كثير من الأحيان (ربما في كل الأحيان) مضطرا إلى إدراج مشاريع موضوعية من إنجاز غيره في إطار مشروعه الخاص. بل قد يتوقف جهده عند الاكتفاء بتبني مشروع غيره، وكل هذا في غياب تام للآخر من حيث هو نظرة. ولا بد لنا من استحضار بعض الأمثلة التي يوردها سارتر نفسه لإدراك ما يقصده فيلسوفنا بغياب الآخر من حيث هو نظرة. إن الإنسان الذي سيتنقل عبر الميترو (metro) من محطة معينة إلى أخرى سيتبع مسارا محددا يضعه هو، غير أن الخط الذي سيمر عبره لم يحدده لوحده. لقد سبق لأناس آخرين أن وضعوه، (كالمهندس مثلا)، أو اكتفوا بالمرور عبره، (كمختلف الناس الذين يفرض عليهم المرور عبر هذا الخط).

إن الوحدة التي يقيمها هذا الشخص في هذه الحالة مع الآخرين هي وحدة قائمة على استحضاره للآخرين انطلاقا من هذا المشروع. هي وحدة كان أصلها المشروع المشترك وليس الآخر. ولعل المثال السارترى الثاني أكثر وضوحا بهذا الصدد، وهو يتعلق بالعمل ذي الإيقاع الواحد وسط فرقة محددة، كأن يشغل العامل في المعمل منصبا معيناً وسط مجموعة أخرى من العمال الذين ينجزون الأجزاء

المكونة للمنتوج. ويساهم كل واحد منهم بجهد وبوقت يسيران وفق إيقاع محدد لا ينبغي عليهم الإخلال به. وبحصول هذا الشرط يشعر كل عامل على حدة بانتمائه إلى «نحن» على شكل ذات نظرا لوجود تضافر بين كل جهود المجموعة، وترباط بين مشاريعها. وهكذا لا يأخذ المشروع الفردي معناه إلا في إطار مجموع المشاريع الأخرى. بمعنى آخر يجد الفرد في هذه الحالة استمرارية لمشروعه في مشروع الآخر، بدل أن يجد فيه ضربا لمشروعه الخاص أو عرقلة له أو تجاوزا له.

ولكن «هذه التجربة، يقول سارتر، من طبيعة سيكولوجية وليس أنطولوجية. إنها لا تتطابق بتاتا مع توحيد فعلي للموجودات لذاتها المعنية»، حتى «وإن كنا نفقد فديتنا الواقعية، لكون المشروع الذي نشكله هو بالضبط المشروع الذي يشكله كل الآخرين (...) هكذا، فبدل أن يكون بروز بعد ملموس وواقعي للوجود هو شرط تجربة الوجود من أجل الآخر، تكون تجربة نحن الذات حدثا سيكولوجيا محضا وذاتيا يسري داخل وعي فردي، حدث يتطابق مع تحول حميمي لبنية الوعي ولكنه لا يظهر على أساس علاقة أنطولوجية ملموسة مع الآخرين، ولا يحقق أي وجود مع الآخر (mit-sein)، وإنما يتعلق الأمر بإحدى طرق شعوري وسط الآخرين فقط»⁽¹⁾.

إن الغاية هي استبعاد تأسيس الأخلاق انطلاقا من البنيات المباشرة للوجود الإنساني، كما هو الشأن في التحليل الخاص بنحن الموضوع. وقد يحلو للبعض الاعتماد في نظر سارتر على الشعور السيكولوجي المحض الذي تخلقه تجربة الـ «نحن» الذات لدى الفرد للتفكير في إنشاء الوحدة، انطلاقا منه أو للتذرع به، كإمكانية متوفرة لدى الإنسان أصلا. وما على رجل الأخلاق إلا توسيعها لتشمل الإنسانية جمعاء بدل الاقتصاد على مجموعات محدودة من الأفراد. والأكثر من هذا فإنها تأتي في درجة ثانية بالنسبة للبنيات المباشرة. إنها لا تتمتع، كما أشرنا إلى ذلك، بأساس أنطولوجي، ومن ثمة فهي ثانوية. «إن تجربة الـ «نحن» الذات لا يمكنها أن تكون أولية ولا أن تشكل موقفا أصليا اتجاه الآخرين (...) هذا بالإضافة إلى أنه حتى في حالة كون هذه التجربة أولية، من الناحية الأنطولوجية، فإننا لا نرى كيف يمكننا الانتقال في إطار تحول جذري من تعال تجاوزي لا يعرف الاختلاف

Ibid., pp. 496-97. (1)

بناتا إلى تجربة الأشخاص الفرادى. فلو كانت النحن معطاة بشكل معين خارج هذا الذي عرفناه، فإن تجربة الـ «نحن» لن تعطي النشأة بتصدعها سوى للإحاطة بمجرد مواضيع أدوات داخل عالم يحدد دائرته التعالي التجاوزي الخاص بي»⁽¹⁾.

لا يمنع هذا، بطبيعة الحال، من ظهور فكرة الإنسانية في كليتها كنحن في شكل ذات، أي كذات جماعية ينبغي العمل على تحقيقها. ولكن اللجوء إلى الأنطولوجيا الفينومينولوجية، أي اللجوء إلى الوجود كما هو وكما يظهر، لم يتم إلا للتخلص من الأفكار الواهية، وذلك عبر تبيان فقدانها للأساس على المستوى الأنطولوجي. وهذا هو وضع الحالة التي نحن بصدددها، أي وضع فكرة الإنسانية من حيث هي ذات. إنها فكرة مؤسسة على السيكلوجيا ولا مجال نهائيا لتأسيسها على مستوى الوجود. «قد تكون الـ «نحن» الذات بهذا المعنى، يقول سارتر، نحن إنسانية تكون سيدة الأرض. غير أن تجربة الـ «نحن» تظل منحصرة في حقل السيكلوجيا الفردية، وتبقى مجرد رمز للوحدة المرجوة بالنسبة للتعاليات التجاوزية. إنها ليست أبدا إمساكا جانبيا وواقعا، بالفعل، بالذوات من حيث هي كذلك انطلاقا من ذات فردية؛ تظل الذوات في منأى عن هذه المحاولة، وتظل منفصلة بشكل جذري»⁽²⁾.

هناك فكرتان أساسيتان ينبغي تسجيلهما هنا، وسنجدهما فيما بعد في الكتابات اللاحقة للوجود والعدم. تكمن الأولى في الاستبعاد السارترى لكل ما يمكن أن يشكل ذاتا مشتركة (intersubjectivité)، والثانية في كون الذات الأخرى - ما دامت لا تستطيع خلق مجال مشترك مع مثيلتها أو مثيلاتها - مصدر الاستلاب. ولفهم النقطة الأولى بشكل أعمق سنعود مرة أخرى إلى مؤسس الفينومينولوجيا: إدموند هوسرل.

يتناول هوسرل وجود الآخر في إطار تحليله لمسألة المعنى انطلاقا من مفهوم التأسيس، الذي «يسمح كما يقول بول ريكور (Paul Ricoeur) بالاعتقاد في سلطة معينة مطلقة، وفي تحكم تام في المعنى، كما لو أن ذاتا تتحكم في ظل شفافية نظرتها في عالم المعنى وتنتجه»⁽³⁾. ولهذا يلجأ هوسرل، كما رأينا في الباب الأول،

(1) Ibid., pp. 498-500.

(2) Ibid., p. 498.

(3) Ricoeur, P. *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité in Phénoménologie hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*. ed. du C.N.R.S. Paris, 1981, p. 9.

إلى الموضوع كي يربط به مستويات المعنى، ولكي لا يفهم من العملية أن الوعي يخلق انطلاقا من اللاشيء أو من ذاته فقط. غير أن الخروج من العزلة التي يمكن أن يسقط فيها الوعي، ومن الخلق من العدم الذي قد يفهم من عملية التأسيس، جعلاً هوسرل يتناول جانبا ثانيا في عملية البناء وهو وجود الآخر. ويتم تأسيس المعنى انطلاقا من الموضوع ومن الآخر، أي مما قدمه ويقدمه الآخر بدوره من معنى. يؤسس الفرد المعنى، في نهاية المطاف، انطلاقا من مواكبة ما هو موجود مع العمل على فتح أفق معين. هناك بالضرورة التقاء للأفراد على مستوى الخارج فيما ينتجون، التقاء يخلق حيزا مشتركا بينهم رغم الصراع الذي قد يوجد بينهم. وهذا الحيز هو ما يسميه هوسرل بـ «انسجام» المونادات. وهو تعبير يستعيده من لينتزر لينتقده في الوقت ذاته. صحيح إن هوسرل لا يشير بصراحة إلى مؤلف المونادولوجيا، ولكن النقد الذي يقدمه لمفهوم «الانسجام المسبق» دليل واضح على أنه لا يمكن أن يقصد فيلسوفا آخر غير لينتزر. يقول هوسرل: «يحتوي بناء العالم الموضوعي أساسا على «انسجام» للمونادات، وبالضبط على بناء منسجم بشكل خاص داخل كل موناد، ومن ثمة نشأة تتحقق بشكل منسجم داخل المونادات الفردية. إن هذا الانسجام عبارة عن ابتكار أو فرضية ميتافيزيقية، كما هو حال المونادات ذاتها. وينتمي هذا الانسجام، على العكس من ذلك، إلى توضيح المحتويات القصدية المدرج في الواقع ذاته الذي يجعل عالم التجربة عالما موجودا بالنسبة لنا»⁽¹⁾.

نستخلص من هذا النص رفض هوسرل لوجود أثر لكائن آخر غير الإنسان داخل نتاج الممارسة الإنسانية، وتأكيده على أن الذات المشتركة لا تعبر عن وجود جنس يشترك فيه كل الناس أو طبيعة إنسانية تشملهم جميعا، ولا عن وجود كائن مستقل عن الكائنات الإنسانية. ولهذا فإن الذات المشتركة عبارة عن وسط بين الذات الفردية والعالم الخارجي. فلا هي ذاتية محضة لأنها تبتعد إلى حد ما عن الذوات التي تساهم في نشأتها، ولا هي موضوعية لأنها تتوفر على جوانب ذاتية تمنعها من التمتع بالموضوعية التي يتمتع بها العالم الخارجي. فلا تتمكن الذات الفردية في هذه الحالة من الاستقلال كليا عن هذه الكيانات المشتركة. إنها تتمكن من الانفصال عنها في ممارستها للاختزال الفينومينولوجي، ولكن دون إحداث القطيعة

Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, ed. (1) Vrin, 1969, p. 91.

معها في عملية تأسيس المعنى وتأسيس الفعل. يعبر هذا الأمر إذن على أن الذات لا يمكنها أن تنصهر كلياً في كيان جماعي واحد (بل إن الأمر غير وارد نهائياً انطلاقاً من النظرة الهوسرلية للمجتمع)، لأن هذه العملية تظل مجرد قيمة مثلى ما دامت الذات تتسم بالدرجة الأولى بفتح الآفاق، الأمر الذي لا يعني في الحقيقة شيئاً آخر غير إظهار وجهه أو أوجه لم تكن معطاة في القصدية السالفة. تتشكل الكيانات الجماعية كذات لأنها تتفاعل، فعلاً، في إطار معين وبصدد موضوع معين كذات واحدة، ولا يحتاج هذا الأمر إلى أن يحصل الوعي به لدى الفرد، ولا إلى إرادة. إن الاشتراك في الفعل يأتي نتيجة الممارسة ذاتها مما يجعل هوسرل يتكلم عن الذات المشتركة الترنسندنتالية، أي الأولية، حيث يقول: «تتوفر الذات الترنسندنتالية على حقل من الانتماء مشترك بين الذات حيث تؤسس العالم الموضوعي بطريقة مشتركة. وهكذا تكون «نحن» بصفته ترنسندنتالية ذاتاً بالنسبة لهذا العالم، ولعالم البشر أيضاً. إننا نميز مرة أخرى بين حقل الانتماء المشترك بين الذات وبين العالم الموضوعي»⁽¹⁾.

كان إقرار هوسرل بالذاتية المشتركة نتيجة منسجمة مع طرحه لوجود الآخر الذي نعتبره طرحاً أساسياً لمن يتوخى بناء أخلاق أو سياسة. إنه لا يقول بهوية تامة بين الذات والآخر، ولا بالتشتت التام بينهما. وهذا ما يعبر عنه بالضبط حينما يقول: «يحول الآخر بفضل معناه التأسيسي على ذاتي أنا. إن الآخر انعكاس لذاتي أنا، ومع ذلك فهو ليس انعكاساً؛ إنه مماثلي، ومع ذلك فهو ليس مماثلي بالمعنى العادي للكلمة»⁽²⁾. إن الآخر أنا وليس أنا في ذات الوقت، كما أنني بدوري الآخر وغير الآخر. ولهذا فإن الأنا أو الذات التي يعبر عنها كل فرد «ليست متواطئة، كما يقول ريكور، نظراً لغياب جنس للأنا، ولا تشكيكية ما دمت أتمكن من قول الأنا الأخرى (Alter ego). إنها متمثلة (...) يُحول مصطلح الأنا بشكل تماثلي من أنا إلى أنت بطريقة يصبح معها المخاطب متكلماً ثانياً»⁽³⁾. فحينما أعتبر نفسي غير الآخر وأقر في الوقت ذاته من جهة بال تلقائي بالآخر، ومن جهة ثانية بعدم تطبقي مع الآخر،

Ibid., p. 90. (1)

Ibid., p. 78. (2)

Ricoeur, P. *Hegel et Husserl, L'intersubjectivité in Phénoménologie hégélienne et husserlienne, Les classes sociales selon Marx*. ed. du C.N.R.S. Paris, 1981, p. 12. (3)

فإنني أسمح لنفسني بأن أكون كالآخر داخل ما نحن نلتقي فيه، ولكنني أسمح لنفسني كذلك ألا أكون مثله، أي أن أحافظ على حرיתי. وذلك المجال الذي سأكون فيه كالآخر، مجال التقائي به، هو بالضبط مجال الأخلاق والسياسة. إنه مجال يهتم بما بين الناس وليس بالناس، حسب تعبير حنا أرندت (Annah Arendt) ⁽¹⁾.

لقد انتبه سارتر في الحقيقة إلى فكرة التطابق وتعارضها مع فكرة الحرية. ولقد كان رجوعه إلى ديكارت بهذا الصدد عبارة عن محاولة تصحيح لفكرة جاءت في الحداثة المتأخرة عبر عنها بكل وضوح فخته حينما ذهب إلى أن الأنا تساوي الأنا. لاحظنا فيما سبق إلى أي حد يدافع سارتر عن الانفصال داخل الأنا أو داخل الذات. إنها تظل دائما شيئا آخر غير ما تريد أن تكونه. إنها تتحدد دائما انطلاقا من المشروع الذي تحققه، ولكنها تتحدد أيضا بما يمكن أن يؤول إليه ذلك المشروع، بمعنى أنها لا تختزل فيما تحققه ومن ثم فهي لا تعرف التطابق مع ذاتها. ولا يفيد غياب التطابق شيئا آخر غير الحرية. فكون الذات حرة هو الذي يجعلها تتجاوز دائما ما هي عليه نحو شيء آخر بشكل مستمر. وإذا كان من الممكن القول بمفارقة في تحليل سارتر للذات، فلا شيء في نظرها يسمح به أكثر من ابتعاده عن التطابق بصدد الذات الواحدة ومن انغلاقه بصدد الذات الأخرى. إنه يبين هنا أن ضمان الحرية للذات يكمن في انمحاء الذات الأخرى كي لا تجد أمامها عقبة أو عرقلة أو تصديا. ولكن إذا كان التطابق غير وارد على مستوى الفرد الواحد فكيف يمكن لي أن أؤكد عليه في تحديدي للآخر. صحيح أن الآخر بدوره غير متطابق مع ذاته، لأنه هو بدوره حرة؛ ولكنني لست قادرا على الحكم على الآخر دائما انطلاقا مما أعرفه عن ذاتي. لهذا يقول هوسرل، كما ذكرنا ذلك أعلاه، «إن الآخر مماثل لي ولكنه غير مماثل لي في الوقت ذاته». إذا أقرت بأنه مماثل لي بالمعنى الحقيقي للكلمة فإنني سأنظر إلى الخلاف بيني وبينه من زاويتين اثنتين: إما من زاوية التفرقة التامة بحيث لا يمكن لي أن أشكل معه أية وحدة كيفما كان نوعها لأنه - مثلي - لا يهتم سوى تلبية رغباته، ولا يهدف - مثلي - سوى إلى الحد من إمكانياتي، ولا يسعى - مثلي - سوى إلى القضاء على الحرية الأخرى؛ وإما من زاوية التطابق التام بحيث ينبغي لي أن أشكل مع الآخر وحدة تامة تتفي فيها ذاته بالشكل الذي ستتفي فيه ذاتي، حيث ستكون

Cf. Arendt Annah, *Qu'est-ce que la politique?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, ed. Seuil, (1) 1995, p. 33.

غايته هي حاجياتي هي حاجياته، ولم لا تكون أفكاري هي أفكاره، ولم لا تكون نواياي هي نواياه؟... إلخ.

لقد بقي سارتر في كتابه الوجود والعدم، كما يتضح من خلال رفضه للذات الجماعية في حدود الزاوية الأولى ليتخلّى عنها في المرحلة الثانية ابتداء من دفاتر الأخلاق، ولكنه لم يتخل عنها لمغادرة فكرة التطابق، وإنما فقط ليتنقل إلى الزاوية الثانية التي تسمح لنا بتصنيفه بكل سهولة في التوجه الفوضوي. وهذا ما يقلل في نظرنا من أهمية فكره في دعم البعد الاجتماعي في فلسفته وبالأخص في المرحلة الأولى منها.

رفض الطابع الموضوعي للممارسة

تزداد قراءتنا للفكر السارتري متانة إذا ما انتقلنا إلى نقد العقل الجدلي حيث يعمق الكاتب، بشكل فريد في تاريخ الفلسفة، مفهوم الفردية، ومن ثمة مفهوم الإنسان بشكل عام. لقد أدى رفض ما أسميناه بالذات الجماعية بسارتر إلى حد رفض كل ما من شأنه أن يعطي بعدا موضوعيا للممارسة الفردية. يكفي أن تأخذ هذه الأخيرة شكلا خارجيا ومستقلا ليحكم عليها بالاستلاب. يبدو من خلال تحليله للمادة من حيث هي وساطة بين الأفراد وكأنه يعود إلى فكرة قديمة جدا هي ثنائية الروح والمادة، مع الميل إلى جعل هذه الأخيرة مرتبطة بالشر والبشر وحده، وأن الإنسان في الحقيقة لن يكون إنسانا إلا بتخلّصه منها وليس بتعاليه عنها. لا يمكن لقارئ نقد العقل الجدلي ألا يستغرب لهذا المنحى الذي يسير فيه فيلسوف يعلن قطعيته مع الفكر الديني، ويعطي كل الأولوية للحياة الدنيوية ولجانبها المتصل بالمتعة. وإذا كان من اللازم التمييز بين سارتر ورجل الدين بهذا الصدد فإننا نعتقد أن أحسن صيغة للتعبير عن هذا التمييز ستكون هي الآتية: ترفض المادة بالنسبة للثاني لأنها مصدر نجاسة، وترفض بالنسبة للأول لأنها مصدر خيانة. وتخون المادة الممارسة لأنها تقدمها دائما لصاحبها في شكل مغاير جزئيا أو كليا للنتيجة التي كان يتوخاها.

ويميز سارتر بين نوعين من التغيير تلحقهما المادة بالممارسة، يفيد كلاهما في نهاية المطاف عدم تمكن الممارسة الفردية من السيطرة لوحدها على محيطها الذي

تعمل فيه، لأنها متناهية النظرة ولا تأخذ سوى بما يظهر لها في لحظة أخذ القرار. لهذا سيكون الهدف هو دائما التغلب على تناهي الفرد بخلق الوحدة الشاملة بين جميع الأفراد. ويتجلى التغيير الأول في كون الإنسان الذي يعمل من أجل تحقيق ممارسة معينة ينتهي إلى نتيجة إضافية لم يأخذها بالحسبان وهي على العموم نتيجة سلبية. مثال سارتر بهذا الصدد واضح جدا، ويمكننا أن نذكر أمثلة متعددة عرفتها الإنسانية وما زالت تعرفها. إنه يشير إلى عملية قطع الأشجار في الصين، أو ما يسمى على العموم بتطهير الغابة من أجل توفير مساحات أرضية صالحة للزراعة. وتظل مثل هذه الممارسة في البداية مشروعة وإيجابية ما دامت تدخل في مشروع إنساني يهدف إلى التغلب على التوفن وتوفير العيش لمجموعات بشرية هي في أمس الحاجة إلى ذلك. ولكننا نلاحظ أن النتيجة لا تتوقف عند هذا الحد. فالقائمون بالعمل يتمكنون فعلا من التغلب على المجاعة، ولكن سرعان ما ينتبهون إلى أن قطع أشجار الغابة يتسبب في كارثة طبيعية يصطلح عليها بالانجراف، وتؤثر سلبا في النتيجة الإيجابية الأولى. ولسنا بحاجة إلى مزيد من الأمثلة لأنها متوفرة بشكل كبير وعند مختلف المجتمعات بل وعند مختلف الأفراد.

أما التغيير الثاني الذي تمارسه المادة على الممارسة فإنه يكمن في إدراجها لها في إطار جماعي ذي معنى مختلف كلياً عن المعنى الذي يمنحه الفرد الواحد لفعله. فإدعاء العامل لعمله داخل المعمل من أجل إنتاج سلعة معينة يصدر عن رغبة هذا العامل في الحصول على ما يمكنه من التصدي لمتطلبات حياته اليومية، ولكن أخذ عمله لطابع موضوعي بفعل تجسده وسط الواقع يجعله يأخذ أبعادا متعددة لا صلة لها بالقصد الأول الموجود عند العامل. إنه يدخل في إطار علاقات اجتماعية معينة تتسم بالاستغلال، كما يساهم في خلق ما يسمى بالطبقات الاجتماعية، وتطوير الرأسمال، وفائض الإنتاج، إلخ... كل هذه الظواهر تعمل بدورها على توجيه عمل العامل وتعطيه معاني ربما لن يدركها هو نهائيا. ولعل ما يعمق التغيير الذي تلحقه المادة بالممارسة هو احتضانها للظواهر السالفة الذكر بشكل مستمر، مما يجعل الممارسة الفردية تتأثر في الحقيقة بتوجيهات المادة منذ اللحظة الأولى التي تعمل فيها على تحديد مشروعها، وليس فقط عند الانتهاء من الفعل. ولهذا يكون الاستلاب شاملا أو شموليا، حيث تصبح «المادة المتقنة الصنع من طرف الناس، وبالنسبة إليهم، المحرك الأساسي للتاريخ، إذ تتوحد بداخلها أفعال الجميع وتأخذ معنى؛

أي إنها تشكل وحدة مستقبل مشترك بالنسبة للجميع، ولكنها تنفلت في الوقت ذاته من يد الجميع، وتكسر دائرة التكرار، لأن هذا المستقبل غير إنساني، وتتحول غايتها داخل الوسط المتشئت الجامد إلى غاية مضادة أو إلى نتائج لتظل هي غاية مضادة، بالنسبة للجميع أو بالنسبة للبعض⁽¹⁾.

إن الانتقاد الموجه هنا للمادة ما زال في الحقيقة هو الانتقاد نفسه الذي نجده في الوجود والعدم. فالفكرة الأساسية الكامنة وراء رفض المادة هي منع هذه الأخيرة للممارسة من أن تكون إنسانية محضة، كما كان الوجود لذاته يمنع الحرية من أن تكون حرة تامة. ولكن النقص الذي يعاني منه الوجود الإنساني يجعله في أمس الحاجة إلى المادة للانفلات من العدم التام، لأنها هي التي تسمح للعدم بأن يكون وجودا. وهكذا فإن الممارسة لا يمكنها أن تكون كذلك إلا بارتباطها بالمادة، ولا يمكنها أن تفعل إلا في المادة وعبر المادة. فالمادة إذن شر لا بد منه بالنسبة للإنسان. وإذا كان عليه أن يبحث عن حل في هذا الإطار فعليه أن ينكب على الوسيلة التي ستجعل الغاية المضادة مجرد غاية معكوسة، أي أن تنسجم مع الغاية الفردية بدل أن تناقضها؛ وقبل التوصل إلى الخوص في هذه المسألة ينبغي تتبع التحليل للإلمام بالظواهر غير الإنسانية التي تلحقها المادة بالإنسان.

لا ينبغي طبعا تصور الإنسان مجردا من كل حيويته، وأن المادة أخذت مكانته لتنفرد بالممارسة وبالتوجيه، ويظل الإنسان دائما هو هو، أي منبع الممارسة انطلاقا من الحاجة: «لقد ظل هذا الإنسان (الإنسان الموجود في حقل المادة التي يضيف عليها الطابع الإنساني)، يقول سارتر، إنسان الحاجة والممارسة والتوفن، غير أن نشاطه لا يأتي مباشرة من الحاجة حتى وإن كانت هذه الأخيرة تشكل قاعدته الأساسية: لقد تمت إثارة نشاط هذا الإنسان من الخارج من طرف المادة المخدومة، وذلك في شكل متطلب عملي للموضوع الجامد»⁽²⁾. ولعل ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو مسألة الضرورة التي يلح عليها سارتر في مناسبات عدة بصدد حديثه عن المادة المخدومة. إنه يعطي دورا كبيرا هنا للمادة حينما يجعلها تؤثر على الممارسة الفردية وتوجهها، ما دام لا يولي أي أهمية لمسألة الفكر. إن الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان في إطار

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 250.

(2) Ibid., p. 252.

نشاط معين، وانطلاقاً من حاجة معينة، يفرض عليه حقيقة مجموعة من التصرفات، بل يفرض عليه مجموعة من الحاجيات قد لا تكون لها علاقة بحاجياته الفعلية. لكن الجانب الإجباري الذي يشعر به الإنسان لا يأتي من المادة وحدها أو من الموضوع وحده. فقد نجد هناك قناعة تامة لدى الفرد بضرورة التصرف بالشكل الذي يتصرف به، وأن الأمر يتعلق بضرورة داخلية وليس بإكراه خارجي.

إننا نلاحظ هنا الغياب الكلي لما يسمى في اللغة الماركسية بالإيديولوجيا، وللدور الذي تلعبه في قلب الضرورة من الخارج إلى الداخل. ولا يقتصر إهمال سارتر للإيديولوجيا على نقد العقل الجدلي وحده، إنما نصادفه في كل كتاباته. ولا يمكن تفسير الأمر، في نظرنا، إلا بالمنحى الذي سار فيه، وهو التأكيد على الممارسة إلى درجة جعل كل الأفعال الإنسانية أفعالاً إرادية، كما أنه تحضير وتمهيد للنتيجة التي يوجه نحوها البحث وهي الانتهاء إلى الفوضوية باعتبارها الحل للتناقضات والمفارقات التي تعرفها الممارسة. وتقوم الفوضوية على الإرادة التامة، أي على صدور كل الأفعال عن وعي تام بأصلها وبغاياتها حتى يتم التمكن منها. كما تقوم على المباشرة، بمعنى أنها تفعل بشكل مباشر في محيطها، وبالدرجة الأولى في الأشخاص الآخرين الذين يتوسطهم الفرد. ويتحدث سارتر في الكتاب الذي نحن بصدد، عن المعاني المستقلة عن الأفراد، ولكنه يتحدث عنها في ارتباطها بالمواضيع، بمعنى آخر إنها لا تتجسد إلا في جانب معين من الموضوع الذي يتعامل معه الفرد. وحينما يرقى إلى ربطها بالفرد فإنه يربطها به من حيث هو آخر، ومن هنا فلا مجال للحديث عن استقلالية المعاني السائدة، أي الإيديولوجيا، عن صانعها. «وتتكون الضرورة فعلاً - سواء أكانت على شكل أمر أو على شكل فعل أخلاقي ضروري - داخل الفرد الواحد على شكل إنسان آخر غيره، وتشكله بالتالي كغير ذاته. ولا يكون منبع الممارسة من حيث هي الخاصية المميزة للفرد، هو الحاجة أو الرغبة، كما أنها ليست التحقق الذي هو بصدد الإنجاز للمشروع، وإنما هي، من حيث كونها تتشكل للتوصل إلى غاية غريبة، ممارسة للآخر داخل الفاعل ذاته، أي إن فرداً آخر هو الذي يتجسد في النتيجة»⁽¹⁾.

قبل الاستمرار في عرض مسألة التغيير (والاغتراب) الذي تلحقه المادة

Ibid., p. 253. (1)

بالممارسة، حسب التحليل الذي يقدمه سارتر في نقد العقل الجدلي، نرى أنه من اللازم إثارة ابتعاده هنا عن الماركسية، وذلك من أجل تبيان توجهه الفوضوي بشكل واضح. إن التأكيد على الاستلاب بالصيغة التي رأيناها أعلاه يفيد أنه يمكن للعلاقة الإنسانية أن تعرف الاغتراب خارج علاقات الاستغلال، إذ يكفي أن تجد نفسها في وسط متعدد الممارسات لتفقد أصالتها، ومن ثمة حريتها. وبهذا يعود سارتر إلى المنطلق الأول لفلسفته «الجحيم هو الآخر». ذلك أنه إذا كانت المادة تغير نتيجة الممارسة الفردية فالأمر راجع بالدرجة الأولى إلى تدخل الآخر في نفس الحقل بأهداف مغايرة؛ أو لأنها تتضمن مسبقاً، قبل أن يبادر الفرد إلى العمل وتأسيس مشروعه الخاص، ممارسة الآخرين في أشكال مادية تفرض نفسها كما قلنا على كل ممارسة. وهذا ما يعبر عنه في الوجود والعدم حينما يقول: «من لم يسبق له أن عاش تجربة الآخر فإنه لن يتمكن بتاتا من التمييز بين الموضوع المصنوع والمادية المحضة لشيء غير منتج»⁽¹⁾. معنى هذا أن ما يسمح لنا على العموم بالحكم على فعل إنتاجي بأنه يؤدي إلى الاستلاب ليس هو الشيء المنتج وحده، وإنما هو وجود الغير، هناك استلاب للعلاقة الإنسانية سابق على الاستلاب الذي يلحقه بها الاستغلال الاقتصادي. وربما ينبغي القول إنه يتأسس عليه. «وأخذ الطابع الموضوعي، يقول سارتر، استلاب، وهذا الاستلاب الأول لا يترجم الاستغلال أولاً - حتى وإن كان لا ينفصل عنه - وإنما يترجم مادية التكرار، وليس هناك مشروع مشترك، ومع ذلك فإن تشتت المشاريع الخاصة يسجل في الوجود كنتيجة مشتركة» -⁽²⁾.

قد يذهب بنا الأمر، في هذه الحدود، إلى اعتبار القراءة الساترية للماركسية قراءة تهدف إلى إعادة الاعتبار لما يسمى بكتابات ماركس الشاب، ما دامت تعتمد في تقويمها للعادات الإنسانية على مفهوم الاستلاب، أي المفهوم الرئيسي في الكتابات الماركسية السابقة على الإيديولوجيا الألمانية. وتبقى مخطوطات 1844، بدون شك، أقرب كتاب لماركس من كتاب نقد العقل الجدلي. ونلاحظ بكل وضوح انتقاد ماركس للطابع الموضوعي للممارسة الإنسانية بالشكل الذي رأيناها أعلاه مع سارتر. فإذا كان الإنسان يتحدد انطلاقاً من العمل، وإذا كان نتاج عمله غريباً عنه، فإن الإنسان

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 499.

(2) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 234.

يصبح غريبا عن نفسه، خاصة وأن اغتراب الإنتاج يمس حياة الفرد في مجملها. هذا بالإضافة إلى أن الإنتاج الغريب يأخذ نوعا من الاستقلالية عن منتجه ليفرض على هذا الأخير سلوكا معينا وتوجيها معينا لحياته في مختلف مجالاتها. لا يلمس الإنسان إذن الاستلاب في حصيلة إنتاجه فحسب، وإنما يجد نفسه منغمسا فيه قبل أن يبادر إلى الفعل، لأن توجيهه لعمله ولمشاريعه يحدد سلفا انطلاقا من العلاقات السائدة والتي يغمرها الاستلاب.

ولعل ما يجعلنا نقيم تقاربا بين المفكرين بهذا الصدد هو تأكيد ماركس بدوره على الغير في تحليله لمسألة الاستلاب. إذ يشير إلى أن هذا الأخير لا يكون فعليا إلا في إطار العلاقة مع الآخر حيث يقول: «لا يتحقق استلاب الإنسان ولا يتم التعبير عنه، كما هو الشأن بالنسبة لكل علاقة نجد فيها الإنسان نفسه، إلا داخل العلاقة التي يكون فيها الإنسان مع الناس الآخرين»⁽¹⁾. ثم يستمر بعد هذا قائلا: «إذا كان منتج العمل لا ينتمي إلى العامل، وإذا كان قوة غريبة في وجهه، فهذا ليس ممكنا إلا لأنه [المنتج] ينتمي إلى إنسان آخر خارج العامل. إذا كان نشاطه عذابا بالنسبة إليه فإنه ينبغي أن يكون متعة وابتهاجا بالنسبة لإنسان آخر. وليست الآلهة ولا الطبيعة هي التي يمكنها أن تكون هذه القوة الغريبة عن الإنسان، إنها الإنسان ذاته وحده. لننعم التفكير في القضية السالفة. لا تكون علاقة الإنسان مع ذاته موضوعية وواقعية بالنسبة إليه إلا في إطار علاقته مع الآخر. وإذا كان يتصرف إذن اتجاه منتج عمله المجسم، كما يتصرف اتجاه موضوع غريب ومشؤوم وقوي ومستقل عنه، فإن اتجاهه سيكون في علاقة تجعل أن إنسانا آخر غريبا عنه ورافضا له وأقوى منه ومستقلا عنه هو سيد هذا الموضوع. وإذا كان يتصرف اتجاه نشاطه الخاص كما يتصرف اتجاه نشاط غير حر فإنه يتصرف اتجاهه كما يتصرف اتجاه النشاط الذي يكون في خدمة إنسان آخر وتحت سيطرته وضغطه وعبوديته. وكل استلاب ذاتي للإنسان تجاه نفسه والطبيعة يظهر في إطار علاقته مع الناس الآخرين»⁽²⁾.

وتزداد الصلة بين المفكرين وثوقا حينما نتابع قراءة الفصل الخاص بالعمل المأجور في مخطوطات 44 لنجد ماركس يعطي الأولوية للاستلاب بدل الملكية

(1) Marx. *Manuscripts de 1844*, ed. sociales, 1972, p. 65.

(2) Ibid., p. 66. التشديد من عند الكاتب.

الخاصة، بمعنى آخر يعطي الأولوية للاستلاب بدل الاستغلال. صحيح إنه اكتشف ظاهرة الاستلاب، كما يقول، في إطار الاقتصاد السياسي، ولكن هذا الفعل لا يمكن أن يؤدي إلى اقتران الظاهرة بالمجال الاقتصادي وحده. إن الاستلاب في نظر ماركس إلى حدود 1844 هو الذي يسبب الاستغلال ويعمقه، بل هو الذي يؤسس الملكية الخاصة. معنى هذا أن الأولوية تعطى في إطار مخطوطات 44 للعمل وليس لنتائج العمل كما كان يفعل الاقتصاديون السابقون على ماركس. وفي هذا المنهج نوع من الرجوع إلى الإنسان بالشكل الذي لاحظناه مع سارتر، لتجنب السقوط في الفكر السائد. ينبغي أن نحلل طبيعة المبدأ قبل أن نحلل النتيجة، والمبدأ هو طبعاً العمل. لماذا ينبغي الانطلاق من المبدأ؟ لأن التصحيح أو التغيير قد يتطلب الاهتمام به والفعل فيه بدل الاهتمام بالنتيجة. وقد لا يكفي أن يقتصر فعلنا على النتائج في معالجة ظاهرة معينة، وهذا ما حدث بالنسبة لكثير من الاقتصاديين حيث لجأوا إلى القول بالرفع من الأجور أو بمساواتها لمحاربة ظاهرة الاستغلال.

ونلاحظ بتحليلنا للعمل أنه لا ينفصل في بدايته عن الامتلاك، وأن تطور هذا الأخير هو الذي يؤدي في مرحلة معينة إلى ظهور الاستلاب، وكذلك إلى ظهور الملكية الخاصة. إن الأساسي هنا بالنسبة لماركس هو الرجوع، كما هو الشأن عند سارتر، إلى ما هو أنطولوجي لتفسير ما هو تاريخي، والأكثر من ذلك تبيان ما ينبغي أن يسير نحوه التاريخ، أي تحديد مساره. وإذا كنا نحكم على علاقات معينة بأنها مستلبة، فذلك يتم انطلاقاً من مرجعية معينة لا تكون فيها العلاقات الإنسانية مستلبة. ونحن نرى بكل وضوح أن المقياس في مخطوطات 44 هو تقريبا نفس المقياس الذي نجده عند سارتر وهو غياب الغيرية وظهور بعد جديد فيها لا يكون معطى في العلاقات المباشرة. «لا يوجد النشاط الاجتماعي والمتعة الاجتماعية، في نظر ماركس، أبداً في ظل شكل نشاط جماعي مباشر لوحده، ولا متعة جماعية مباشرة لوحدها، حتى وإن كان النشاط الجماعي والمتعة الاجتماعية (...) يوجدان حيثما يكون هذا التعبير المباشر للطابع الاجتماعي قائماً على ماهية محتوييهما، وخاصاً بطبيعة هذا الأخير»⁽¹⁾. إن الطابع الاجتماعي للعلاقات الإنسانية يتوقف إذن على

(1) "لقد استخلصنا مفهوم العمل المستلب (الحياة المستلبة) من الاقتصاد السياسي من حيث هو نتيجة لحركة الملكية الخاصة. ولكن يتضح من تحليل هذا المفهوم أنه إذا كانت الملكية الخاصة تبدو سبباً للعمل المستلب فإنها بالأحرى نتيجة له". المرجع السابق نفسه، ص 67.

شيء آخر غير التكتل الحاصل بين الأفراد في حياتهم اليومية. ولعل أول ما يتوقف عليه هذا الطابع الاجتماعي هو غياب الغيرية التي هي أصل الاستلاب.

«يظهر الاستلاب في إطار انتماء وسائلي للعيش إلى إنسان آخر، عندما تكون رغبتى ملكا لآخر لا مجال للنفاذ إليه، وكذلك في كون كل شيء هو ذاته غير ذاته، وفي كون نشاطى شيئا آخر، بحيث يمكن القول في الأخير بكل اختصار - وهذا صحيح بالنسبة للرأسمالية أيضا - بأن القوة الإنسانية هي التي تسود»⁽¹⁾.

إن الإشكال الأخلاقي مطروح بحدّة في نظرنا في ما يسمى بالمرحلة الفلسفية لماركس وبالخصوص في مخطوط 1844. فبإمعاننا للنظر في النصوص التي استشهدنا بها من هذا الكتاب ندرك أن الاستلاب والتحرر مرتبطان بالإنسانية وبالطابع الاجتماعي للماركسية. كلا هذين الأخيرين هو الذي يؤدي بالمجتمع إلى معرفة الاغتراب أو الحرية، وإلى معرفة الاستغلال أو التضامن. هذا بالإضافة إلى مسألة أخرى لا تقل أهمية في إبراز التوجه الأخلاقي داخل الماركسية في مرحلتها الأولى، وهي كون العلاقات التحررية التي تسود في إطار الاشتراكية أو الشيوعية تعبر عن سيادة مفاهيم إنسانية، وعن تجسّمها عند مختلف الأفراد المكونين للمجتمع، وليس عن ترسيخ علاقات اقتصادية معينة حتى وإن كانت هذه الأخيرة معينة. «لقد رأينا، يقول ماركس، ما هو المعنى الذي يأخذه غنى الحاجيات الإنسانية، ومن ثمة ما هو المعنى الذي يأخذه نمط جديد من الإنتاج، وموضوع جديد للإنتاج في ظل الاشتراكية: إنه ظهور جديد للقوة الرئيسية للإنسان وإغناء جديد للماهية الإنسانية. تأخذ الأشياء في إطار الملكية الخاصة معنى معكوسا. يُجد كل إنسان في خلق حاجة جديدة للآخر من أجل إرغامه على توضّيح جديدة. يبحث كل واحد على خلق قوة رئيسية غريبة تسيطر على الناس الآخرين كي يجد في ذلك تلبية لحاجته الأنانية»⁽²⁾.

هذا لا يعني طبعاً أن المرحلة الثانية للماركسية، مرحلة العلم، لا تولي اهتماماً للكائن الإنساني ولتحريره. ولكنه يبقى مع ذلك أن ماركس، وألتوسير كان أصيلاً ورائداً بهذا الصدد، لا يرى (ولا يمكن أن يقول) أن المرحلة الاشتراكية هي «إظهار

(1) التشديد من طرف الكاتب، Ibid., p. 109.

(2) التشديد من طرف الكاتب، Ibid., p. 100.

لقوة جديدة للإنسان، وإغناء جديد للماهية الإنسانية»، لأنها تحول في وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ولأنها تجاوز ضروري لأقصى مرحلة تناقضات نمط الإنتاج الرأسمالي. إن مرحلة الرأسمال والإسهام في نقد الاقتصاد السياسي مرحلة توصل فيها الكاتب إلى ضرورة المرور من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وإلى حتمية تحول الأولى إلى الثانية بشكل آلي. بمعنى أنه لا مجال للكلام في إطارها عن مسألة الإرادة التي تحتل مكانة أساسية في كتابات مرحلة الشباب، والتي نجد ماركس ينص عليها بكل وضوح، وبالاخص في ما يتعلق بتحقيق الشيوعية. «تطرح الشيوعية الإيجابية كنفى للنفي، وتشكل إذن المرحلة الواقعية للتحرير ولإعادة الإنسان لتناول نفسه، وكذلك المرحلة الضرورية بالنسبة للتطور المستقبلي للتاريخ. فالشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الفعال بالنسبة للمستقبل القريب، ولكن الشيوعية من حيث هي كذلك ليست هي غاية التطور الإنساني»⁽¹⁾.

يبين هذا النص الأخير أن هناك فرقا واضحا بين الضرورة والتحقيق. إن الشيوعية ضرورية فعلا لوضع حد للإنسانية الإنسانية، ولإضفاء الطابع الاجتماعي على العلاقات القائمة بين الأفراد. ولكن ضرورتها لا تفيد وجودها داخل التطور الحاصل في العلاقات الإنسانية⁽²⁾. إن تحقيقها يقتضي أولا ابتكارها أو خلقها، حسب تعبير سارتر، من طرف الإنسان في مرحلة أولى، ثم المرور في مرحلة ثانية إلى تطبيقها على مستوى الواقع. «إن الشيوعية الفكرية كافية كل الكفاية لإنهاء فكرة الملكية الخاصة. غير أنه ينبغي لإنهاء الملكية الخاصة أن تحصل ممارسة شيوعية واقعية»⁽³⁾.

صحيح إن الفرق واضح بين سارتر وماركس في تحديدتهما للإنسان. فالأول يعتبره حرية، لهذا فإن ما يعانيه الفرد في مجتمع الغيرية هو فقدان الحرية، وما يتوخى ترسيخه عند إنهاء الغيرية هو الحرية؛ في حين إن سيطرة الغيرية تؤدي حسب نصوص ماركس السالفة الذكر إلى فقدان ماهية الإنسان أي الطابع الاجتماعي لممارسته، وما ينبغي فرضه عند التغلب على الغيرية (في إطار الاشتراكية) هو ماهية الإنسان أو الإنسان الكلي. ولكن ما مدى متانة هذا الفرق حينما نعرف أن الحرية

(1) التشديد من طرف الكاتب، Ibid., p. 99.

(2) نلاحظ كيف يستعمل هنا ماركس التطور الإنساني بدلا من تطور النظام الاقتصادي.

(3) Marx. *Manuscripts de 1844*, p. 107.

بالنسبة لسارتر تشكل ماهية الإنسان وأن ماهية الإنسان، لدى ماركس هي في نهاية المطاف الحرية. قرن ماركس الاستلاب بالفقر والقهر والوحشية والضعف والجهل والعبودية⁽¹⁾، فبأي شيء سيقرون إذن انتفاء الاستلاب من غير الحرية؟ وإذا كان الفرق ضئيلا بين سارتر وماركس فيما يخص تحديدهما للإنسان، فإنه يظل ضئيلا أيضا فيما يتعلق بمقترحيهما لتجاوز الاستلاب. يقترح ماركس إحلال العمل الجماعي محل العمل الأناني، بمعنى أن الحل بالنسبة إليه لإنهاء الاستلاب يكمن في خلق هوية بين الأفراد المكونين للمجتمع، ومن ثمة تكون الوحدة المؤسسة على انسجام الغايات هي الشكل السياسي المقترح لضمان الحرية والتحرير.

يبقى أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو إلى أي مدى يمكن الحديث عن الفوضوية عند ماركس الشاب، إذا كان التقارب كبيرا جدا بالشكل الذي أبرزناه هنا؟ يصعب علينا طبعاً تقديم جواب عن السؤال في إطار عملنا. ولكننا لن نكون مبالغين ولا مخطئين إذا قلنا إن الفوضوية هنا ليست بعيدة. وربما كان التحول الذي عرفته الماركسية بعد مخطوطات 44، حينما تخلت عن المفاهيم الفلسفية لتعويضها بالمفاهيم الاقتصادية كمنهج لتحليل البنيات القائمة وكذلك البنيات التي يمكن إقامتها، هو الذي جعل الموضوع لم يلق العناية الكافية. هذا بالإضافة إلى أن مخطوطات 44 ظلت مجهولة من طرف كبار مؤسسي المجتمع الاشتراكي والأحزاب الاشتراكية والشيوعية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. إنها لم تقدم للقراء إلا في سنة 1932.

وإذا كان هناك مفكرون ماركسيون كثيرون يقرون بغلبة الطابع الأخلاقي والنظرة الأخلاقية على تحاليل ماركس في مخطوطات 44، وفي مختلف كتابات مرحلة الشباب، فذلك معناه اعتراف بإمكانية تأويلها تأويلاً فوضوياً⁽²⁾ ما دام أن هذه الأخيرة

(1) Cf. Ibid., p. 59.

(2) أول مفكر يتبادر إلى الذهن هنا هو لويس ألتوسير وكتابه *Pour Marx* حيث يؤكد كثيراً على هذه الأطروحة ويقول: «لم يكن [ماركس] في المسألة اليهودية وفلسفة الدولة لهيجل... إلخ وحتى في كثير من الأحيان داخل العائلة المقدسة سوى فويرباخيا طلائعياً يطبق إشكالية أخلاقية على عقلنة التاريخ الإنساني». ص 40. ويمكن الإشارة هنا أيضاً إلى كتاب الأسس الأخلاقية للماركسية. Les fondements éthiques du Marxisme (Eugene Kamenka) ed. Payot, 1973 لأوجين كامينكا.

هي بالضبط تغليب ما هو أخلاقي على ما هو سياسي، أو هي النظر إلى ما هو سياسي من زاوية أخلاقية، ما دامت تختزل العمل التنظيمي في خلق هوية بين أفراد المجتمع تنتفي فيها الغيرية كلياً. وإذا كان ألتوسير مثلاً لا يتكلم عن الفوضوية بصدد مرحلة الشباب فإنه لا يتردد في الكلام عن «المرحلة العقلانية الجماعية لسنوات 42-45»⁽¹⁾. إن معنى هذا الكلام أن الأساس الذي يقوم عليه تنظيم العلاقات الإنسانية هو مبدأ الجماعة (Communauté)، أي أن يشكل أفراد المجتمع جماعة واحدة عبر التضامن والأخوة والتعاون ولم لا التوحد. ولا يمكن أن تخرج مثل هذه العلاقات في نظرنا، حينما تحاول أن تؤسس لوحدها المجتمع، عن إطار الفوضوية. ولم يخل كتاب مخطوطات 1844 من بعض المفاهيم التي تعتبر أساسية في لغة الفوضويين، من قبل وصفه لتجمعات العمال الشيوعيين بما يلي: «إن التجمع والجمعية والحوار الذي يكون المجتمع هو هدفه لفهم الكفاية. والأخوة الإنسانية عندهم ليست جملة فارغة وإنما هي حقيقة، كما أن نبل الإنسانية يلمع في وجوههم التي تعلوها قساوة تسبب فيها العمل»⁽²⁾.

قد يقال إن النظرة الماركسية إلى المجتمع البديل، أو المجتمع المتحرر، لا تصب في الفوضوية وإنما في الطوباوية. فالاشتراكية حسب كبار الماركسيين إما أنها علمية وإما أنها طوباوية. تأخذ الطابع الأول حينما تقيم التنظيم على أسس اقتصادية علمية، وعلى إعطاء الدور المهم في التنظيم للهيآت السياسية المنبثقة عن الجماهير، وبالاخص من الطبقة العاملة، إلا أنها تتمتع في الوقت نفسه بقدر من الاستقلالية يسمح لها بأخذ المبادرة في التوجيه وفقاً للغنى الذي يحصل في مستواها النظري، ذلك الغنى الناتج عن ارتباطها بالممارسة. هذا بالإضافة إلى إدراجها لمجموعة من العناصر في التنظيم تضاف إلى الاقتصاد والسياسة، وهي الطرف التاريخي والمستوى الثقافي والجانب الاجتماعي. باختصار تدرج مجموعة من الجوانب تفرض عبرها الطابع الواقعي على الممارسة والنظرية معاً. أما الاشتراكية الطوباوية فإنها لا تأخذ هذه العناصر بعين الاعتبار، إذ تعتمد بالأساس على الانسجام النظري للنموذج المجتمعي المتوخى تحقيقه.

Althusser L., *Pour Marx*. ed. Maspero, 1980, p. 27. (1)

Marx, *Manuscripts de 1844*, ed. Sociales, 1972, p. 108. (2)

ونحن نفضل الكلام عن الفوضوية بدل الطوباوية فيما يخص كتابات ماركس الشاب، لأنها تبني مجتمع الحرية على مبدأ لا نجده بالضرورة في كل نظرة طوباوية، وهو أن الإنسان أساس كل علاقة تقوم بين الأفراد المكونين للمجتمع. إنها ترفض أي وساطة من غير الوساطة الإنسانية، في حين إنه ليس من الضروري أن يرفض الطوباوي فكرة الوساطة، كالمؤسسات مثلاً. إنه ينادي بعقلنة الوساطات وليس بالغائها. يطلب منها أن تكون في خدمة الإنسان والإنسانية، فيبحث عن الطرق التي يمكن أن تخلصها من طابعها اللاإنساني الذي لا يكون في الغالب شيئاً آخر غير المناداة بسيطرة العقل على الجسد إن صح القول. صحيح إن التعبير الذي استعملناه أعلاه حينما قلنا إن الفوضوية تؤسس مجتمع التحرر على مبدأ كون الإنسان أساس التنظيم يثير بعض التساؤلات وربما بعض التناقض إذ كيف يمكن الكلام عن المبدأ في إطار الفوضوية التي ترفض فكرة المبدأ فمعناها في الأصل الإغريقي هو غياب المبدأ. أما الجواب فبسيط. يذهب معظم الفوضويين أنفسهم إلى إثارة هذه النقطة للتأكيد على أنهم يرفضون فكرة المبدأ والمبادئ الأولى، ولكن رفضهم هذا يخص تلك المبادئ التي سادت في تنظيم العلاقات الإنسانية عبر التاريخ، والتي لم تكن تؤدي سوى إلى العبودية والاضطهاد والاستغلال والاستبداد، وهي مبادئ كانت تنقسم بسببها الإنسانية دائماً إلى أصناف متباينة كلياً في الحقوق والواجبات. ويتجهون بعد تبيان الضرورة الكامنة بين هذه المبادئ والمأساة الإنسانية إلى أن سر فعلها اللعين يكمن في احتلالها لمكانة الإنسان داخل التنظيم. ولهذا ينبغي إرجاع هذا الأخير إلى المكانة التي أبعد عنها، وربما المكانة التي لم يحتلها أبداً. على الإنسان أن يتكلف دائماً بتمرير علاقاته مع الآخرين عبر ذاته، أي أن يحافظ على المباشرة بينه وبين الآخرين. بهذا المعنى يمكننا إذن الكلام عن مسألة المبدأ في إطار الفوضوية ونعتقد أنه من اللازم البحث فيها.

هناك طبعاً من الفوضويين من يوظف مفهوم المبدأ في معناه الاشتقاقي الإغريقي فيرفض مسألة المبدأ رفضاً كلياً. ولكن رد فعله على المستوى العملي ينحصر داخل حياته الفردية. يطعن في المبادئ السائدة كفرد، ويثور عليها في طريقة عيشه. ولكن مثل هذا التوجه لا يمثل في الحقيقة ما نسميه بالتوجه الفوضوي على المستوى السياسي، لأنه غالباً ما ينحصر في تسمية الفردية بدل الاندراج تحت كلمة الفوضوية. وربما كان سارتر من المفكرين القلائل الذين يجمعون بين الصنفين.

فقد انطلق، وبالخصوص في الغثيان، من تبيان غياب كل دعامة للأسس التي يبني عليها حياته كفرد أو التي يبني عليها الناس حياتهم على العموم. لا شيء يمكن تبريره، فالأساس الوحيد الذي يمكن الوقوف عليه هو العبث. هذا بالإضافة إلى أن الفوضوية في مرحلته الأولى لم تتجاوز على المستوى العملي حياته اليومية كفرد. فرفضه لأسس نظام مجتمعه توقف عند حدود عدم خضوعه لها في طريقة عيشه، كرفض الاستقرار في مجال السكن والقراءة والكتابة والجنس مثلاً، ورفض الملكية بكل أشكالها. وقد أدى به هذا التوجه إلى تعميق النظرة الفردية التي تجلت بشكل كبير في الوجود والعدم، حيث يجعل الفرد سيد نفسه ومحطم كل الإطارات الجماعية التي يدخلها من تلقاء ذاته أو تلك التي تفرض عليه. غير أن طرحة للإشكال الأخلاقي ورغبته في إيجاد مخرج للعزلة التي يعاني منها الفرد، لأنها عزلة تغمس في الاستلاب أكثر مما تتجنبه، جعلاه يميل إلى الفوضوية بالمعنى السياسي في تعامله مع الآخرين. ونتيجة مثل هذا الفعل هي الوحدة التي سيشكل فيها الأفراد هوية واحدة تضع النهاية لكل أشكال الغيرية.

بهذه النظرة سيقراً سارتر الماركسية دون التميز فيها بين ما هو فلسفي وما هو علمي، بين ما هو منتم إلى مرحلة الشباب وما هو منتم إلى مرحلة النضج. وإذا كان هناك التقاء بينه وبين ماركس الشاب في بعض الأفكار، فذلك لا يعني أخذه بمرحلة معينة من الفكر الماركسي وتعميمها على كل الفكر الماركسي، وإنما يعني أن هناك التقاء بينهما نظراً لوجود تجانس بينهما في بعض المنطلقات. وهو التقاء محدود في نهاية المطاف. إننا نعرف أن المكانة التي يحظى بها التوفن في فكر سارتر لا ترقى إلى المكانة التي يحتلها الاقتصاد السياسي في المخطوطات الأولى لماركس. فبقدر ما يهتم ماركس بالغيرية ليعمق تأثير الاقتصاد في تطويرها وقدرته على إنهاؤها، بقدر ما يهتم سارتر بالتوفن (الاقتصاد) لتعميق تأثير الغيرية عليه، وربط إصلاحه والتغلب عليه بالتغلب على الفردية. وهذا هو ما يفسر في نظرنا طغيان فكرة الغير في نقد العقل الجدلي إلى درجة يبدو فيها الاقتصاد منعماً والاستلاب عاماً لكل مرافق الحياة الفردية والجماعية معاً.

والفكرة حاضرة في الحقيقة في الكتاب المخصص للأخلاق حيث يوحد سارتر بين المجتمع والغيرية. «وهكذا نجد تنقلاً للغيرية. إنها توجد دائماً في مكان آخر، تقفز من الواحد إلى الآخر، وذلك لأنها تعتبر فعلاً من حيث الأصل النظرة

التي تخترقني ولكنها تنظفي بمجرد ما أنظر. بحيث إن النظرة تكون دائما في مكان آخر غير ذاك الذي أراه. إنها خلفي وفوقي، إنها غادرت الإنسان الذي أنظر إليه... إلخ. وتصبح أخيرا القوة المحضة لإضفاء الطابع الموضوعي والفعلي على كل ذات من حيث هي آخر. إنها تصبح قوة سحرية أو مانا mana. ولكن ينبغي أن نفهم جيدا أن الأمر ليس قوة محايدة للمجتمع كما هو الشأن عند السوسيولوجيين الفرنسيين. (الشيء الذي سيجعل من المجتمع ذاتا عليا). إنه على العكس من ذلك قوة الغيرية من حيث هي كذلك، إنه السلطة التي يمتلكها في منحي وجودا فعليا كآخر. فالمجتمع هو فعلا الآخر المتناول كضروري من حيث هو كآخر وليس من حيث هو الذات ذاتها (Le même) (...). ويتعلق الأمر بطبيعة الحال بالاستلاب التام تبعا للمنطق الذي تبنيه ما دام أن المجتمع يوجد دائما حيث لا أوجد. إنه جانبي دائما وهامشي دائما، ولا أوجد فيه من حيث إنني أنفقت منه ومن حيث إنني لست أنا ذاتي⁽¹⁾.

إن الجديد الذي يضاف في نقد العقل الجدلي إلى هذه الفكرة المركزية في دفاتر الأخلاق هو مجموعة من المفاهيم يصوغها الفيلسوف لأول مرة من أجل تدعيم تصوره للاستلاب بأسس نظرية تكون، حسب فكره، في مستوى إغناء الماركسية. ولعل أهم هذه المفاهيم: السلسلة والكائن الجماعي. ولا نعتقد أن هناك فرقا بين المفهومين لأنهما ينطبقان معا على الحالات التي يلتقي فيها الفرد بجماعة من الناس التقاء عشوائيا أو خارجيا، أي دون أدنى وعي لديه بانضمامه إلى الآخرين، أو بوجوده وسط الآخرين. ينجز الفرد في مثل هذه الحالة عملا (مشروعا) وسط الآخرين ولكن دون الانتباه إلى أنه وسط جماعة. وقد سبق أن أشرنا إلى بعض الأمثلة التي يوردها سارتر بهذا الصدد، كالمشي فوق الرصيف، والتجمع في محطة الحافلة، وركوب الحافلة... إلخ. ومن أهم مميزات السلسلة ما يسميه سارتر بالسلبية التامة للممارسة الفردية (La passivité). فالفرد يتصرف في الممارسة السلبية وفق ما تمليه عليه الشروط الخارجية دون أن ينتبه بتاتا إلى هذا الطابع الخارجي لممارسته. وبذلك يكون في العمق مجرد منفذ لحياة تم التخطيط لها من قبله ومن طرف غيره. وهكذا لم تكن عملية الانتظار في المحطة ولا التنقل

Sartre, *Cahiers pour une morale*, pp. 376-77. (1)

عبر الحافلة ولا احترام علامات المرور ولا الجلوس في المقاهي من صنعه الخاص. إنه يكتفي بتطبيقها والخضوع لها. وهذا هو الذي يجعلها تتسم بالاستلاب التام. إنها غيرية في كليتها. ونورد هنا التعريف الذي يقدمه سارتر نفسه لضبط المعنى الذي يوليه للسلسلة والممارسة السلسلية: «تشكل السلسلة، كيفما كانت، وفي جميع الأحوال، انطلاقا من الوحدة القائمة على الموضوع (Unité - Objet) والعكس، حيث إن الفرد يحقق عمليا ونظريا انتماءه إلى الموجود المشترك داخل الوسط السلسلي وعبر تصرفات سلسلية. هناك سلوكات سلسلية وهناك أحاسيس وأفكار سلسلية. إن السلسلة، بمعنى آخر، نمط من الوجود للأفراد بالنسبة لبعضهم البعض وبالنسبة للوجود المشترك، وهذا النمط من الوجود يحدث تحولات في مختلف بنياتهم (...)، وما دامت السلسلة تمثل استخدام الغيرية كرابطة بين الناس في ظل الممارسة السلبية للموضوع، وبما أن هذه الممارسة السلبية تحدد نموذجا عاما من الغيرية يؤدي وظيفة الرابطة، فإن الغيرية في نهاية المطاف هي الموضوع الفاعل والجاد ذاته من حيث كونه ينتج في وسط من التعددية بمقتضياته الخاصة»⁽¹⁾. يكون الموضوع الذي يحدث حوله وحدة ذات ممارسة سلسلية موضوعا خارجيا يتمتع بوجود موضوعي ساهمت في خلقه ممارسة أو مجموعة من الممارسات، فاستقل عنها ليلعب دور الموجه بالنسبة لهذه الممارسات التي أنتجته، وبالنسبة للممارسات الأخرى التي يتوسط محيطها.

إن ما يقدمه كتعريف للسلسلة يكاد يكون هو ذاته الذي يقدمه لتحديد الكائن الجماعي (Le collectif). وهذا ما يتضح لنا حينما نقرأ التحديد الآتي: «أسمي الكائن الجماعي العلاقة ذات المعنى المزدوج لموضوع مادي غير عضوي ومصنوع مع تعددية تجد فيه وحدتها الخارجية»⁽²⁾. هذا التعريف عبارة عن تلخيص لتعريف سابق عليه يشير فيه إلى أن الكائن الجماعي يتحدد بواسطة وجوده، بمعنى أن كل ممارسة تتشكل بواسطته كمجرد حالة. إنه موضوع مادي وغير عضوي، ينتمي إلى حقل ذي ممارسة جامدة تنشأ بداخله تعددية من الأفراد النشيطين، وتحمل علامة الآخر كوحدة واقعية داخل الوجود، أي كتركيب سلبي، بحيث إن الموضوع المشكل

(1) التشديد من عند الكاتب.

(2) Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 316-17.

يطرح كموضوع رئيسي ويتسرب جموده إلى كل ممارسة فردية كتحديد أساسي له من طرف الوحدة السلبية أي من طرف التداخل المسبق والمعطى للجميع باعتبارهم آخرين»⁽¹⁾.

لا يمكن الكلام، حسب سارتر، عن الوحدة في إطار الكائن الجماعي بالمعنى المحدد في هذا النص، لأنها وحدة قائمة على الغيرية. إننا نقع في إطار الكائن الجماعي على هوية تستند إلى الغيرية وليس إلى الذاتية، ومن هنا فهي وحدة وهمية لأنها في العمق تشتت. فالوحدة الحقة تقتضي، كما لاحظنا سابقا، ذوبان الذات المتعددة في ذات واحدة، انطلاقا من الإرادات الفردية وفي سبيل الإرادات الفردية. ولهذا نجد سارتر يشير بكل وضوح إلى أن الممارسة قائمة في إطار الكائن الجماعي على الانفصال حيث نقرأ مثلا «إن الموضوع الجماعي علامة على الانفصال»⁽²⁾.

لا نريد الدخول هنا في مجموعة من التفاصيل حتى وإن كانت ستغني تفسير ما يقصده سارتر بالممارسة السلسلية والإطار الجماعي لأنها قد تبعدنا شيئا ما عن موضوع اهتمامنا. لنكتف بالإشارة فقط إلى أن تطويره لهذه النقاط يتم في إطار انتقاده للموضوعية التي تقر بها الماركسية في تناولها لمجموعة من المواضيع الاجتماعية، فتذهب إلى الاعتراف بكيانات جماعية مستقلة عن الأفراد الذين يساهمون في خلقها. والأكثر من ذلك إنها تحظى بالأولوية التامة فيما يخص الممارسة، لأن الأفراد يصبحون في إطارها مجرد خاضعين لقوانينها الموضوعية. ويضع سارتر نفسه في تيار معاكس تماما لفكرة «المواضيع الاجتماعية» (les objets sociaux) المستقلة أو الكيانات الاجتماعية المستقلة ليقم هذه الأخيرة على الممارسة الفردية التي تعتبر أساس كل علاقة وكل نشاط إنساني. ولهذا يكون شوارتر محقا حينما يقول «ليست الأسس الموضوعية للطبقات والعلاقات والشروط السوسيو اقتصادية هي التي توجد في المرتبة الأولى في تصوره، [تصور سارتر] وإنما الأولوية ترجع لوعي الطبقة ومشاعر وتصرفات أعضاء طبقة معينة»⁽³⁾.

إن ما يهمنا نحن في إشارتنا إلى الممارسة السلسلية المرتبطة بالكائنات

Ibid., pp. 307–8. (1)

Ibid., pp. 335–39. (2)

(3)

الجماعية هو الاستلاب الذي يقرنه سارتر بها ليبين من خلالها رفضه لكل أشكال الروابط غير الرابطة الإنسانية، أي تلك التي تقوم على الإرادة الفردية للانضمام إلى مجموعة من الأفراد الآخرين تتوفر لديهم الإرادة نفسها من أجل تحقيق ذات واحدة والحصول على غاية واحدة. إنه جانب يوضح لنا مرة أخرى الزاوية الفوضوية التي تقوم عليها قراءة سارتر للماركسية.

ولقد أثار انتباهنا نص لبرودون يستعمل فيه مصطلح الكائن الجماعي (le collectif) بمعنى يكاد يكون المعنى نفسه الذي يستعمله به سارتر، أي تراكم مجموعة من الأفراد تنتج عنه وحدة ذات أصل خارجي، الشيء الذي يفقدها معناها الحقيقي ودورها الفعلي. وإذا كان سارتر قد وظف مفهوم الجماعي، لتحليل مفهوم أساسي في الماركسية من أجل إبطال الفعالية المسندة إليه والتذكير بالجمود الذي عاش فيه، فإننا نجد برودون يقوم بالعمل ذاته بصدد مفهوم كان ذا مكانة مرموقة في التحليل في العصر الذي عاش فيه، ويتعلق الأمر بمفهوم الشعب. لقد كان المفكرون يسندون إلى الشعب روحا وسيادة وطموحا... إلخ كما كان يسند الماركسيون سيادة وفكرا ووعيا وثورة إلى الطبقة العاملة، أي إسناد فعالية في كلتا الحالتين إلى مجموعة بشرية تربط بين أفرادها عوامل خارجية لا تفعل بالضرورة بالشكل الواحد عند الجميع، مما يجعل الوحدة في كلتا الحالتين وحدة زائفة وتضليلية. وإذا أمعنا النظر في النص البرودوني فإننا نلاحظ تقاربا كبيرا بينه وبين سارتر، إلى درجة أنه يكفي إبدال مفهوم الشعب بمفهوم الطبقة لنأخذ به كنص سارترى. هذا بالإضافة إلى اصطلاحه على الشعب «بالكائن الجماعي» المفهوم الأساسي في الفكر السارترى لنعت الكائنات ذات الوحدة الخارجية. يقول برودون «لا يتكلم الشعب، الكائن الجماعي، وكدت أن أقول كائن العقل، أبدا بالمعنى المادي للكلمة. لا يتوفر الشعب، وكذلك الإله، على عيون كي يرى وأذن كي يسمع وفم كي يتكلم. ماذا أعرف عما إذا كان يتمتع بنوع من الروح عبارة عن ألوهية محايدة للجماهير تحركها وتدفعها في بعض اللحظات، كما يفترض بعض الفلاسفة روحا للعالم؛ أو عما إذا كان عقل الشعب ليس شيئا آخر سوى الفكرة الخالصة الأكثر تجريدا والأكثر تفهما والأكثر تحررا من كل صورة فردية، كما يدعي بعض الفلاسفة بأن الله ليس سوى النظام داخل العالم، أي تحديدا؟ لا أدخل بتاتا في هذه الأبحاث ذات الطابع السيكولوجي الفائق: إنني أتساءل بصفتي إنسانا عمليا عن الطريقة التي تطرح بها

هذه الروح نفسها، وهذا العقل أو هذه الإرادة للشعب وكيف تظهر؟ من الذي يمكن أن يعمل كلسان له؟ من يملك حق القول للآخرين: بواسطتي أنا يتكلم الشعب؟ (...). هل يفكر كإنسان واحد هذا الشعب الذي نقول عنه أحيانا إنه قام كإنسان واحد؟ هل يتأمل؟ هل يفكر؟ هل يتمتع بذاكرة وبخيال وبأفكار؟ إذا كان الشعب يتمتع فعلا بالسيادة فمفاد ذلك أنه يفكر؛ وإذا كان يفكر فذلك لأنه يتوفر بدون شك على طريقة خاصة به في التفكير وفي صياغة فكره. كيف يفكر الشعب إذن؟ ما هي أشكال العقل الشعبي؟ هل يعمل وفق مقولات؟ هل سستعمل القياس أو الاستقراء أو التناقض أو التماثل؟ هل هو عقل مساند لأرسطو أم لهيجل؟ ينبغي أن تقدموا تفاسير بصدد كل هذه الأمور، وإلا فإن سيادة الشعب لن تكون سوى تقديس لا معنى له. إنه لمن الأفضل تقديس حجرة. هل يلجأ الشعب في تأملاته إلى التجربة؟ هل يأخذ ذكرياته بعين الاعتبار، أم أن مسيرته هي إنتاج أفكار جديدة بدون انقطاع؟ كيف يوفق بين احترام تقاليده وحاجيات تطوره؟ كيف ينتقل من فرضية استنفذت إلى تجريب فرضية أخرى؟ ما هو قانون تحولاته وتجاوزاته؟ ما الذي يدفعه نحو طريق التقدم ويفرضه عليه؟ لماذا هذه الحركية وهذا اللاتبات؟ إنني في حاجة إلى معرفة هذه الأمور، وإلا فإن القانون الذي تفرضونه علي باسم الشعب يتوقف على أن يكون أصيلا: لن يعود قانونا وإنما سيكون عنفا (...). أقبل إذن مبدئيا أن الشعب يوجد، وأنه يتمتع بسيادة، وأنه يفرض نفسه داخل وعي الجماهير. غير أن لا شيء يبرهن لي إلى حد الآن على أنه في استطاعته أن يؤدي في الخارج فعل السيادة، وأن تجليا خارجيا للشعب ممكن. إذ سأتساءل دائما، بحضور سيطرة الأحكام المسبقة وتناقض الأفكار والمصالح وتحول الرأي وانسياقات الحشد، عما يؤسس أصالة مثل هذا التجلي وهو ما لا يمكن أن تجيب عنه الديموقراطية⁽¹⁾.

إن الفكرة الأساسية التي يدافع عنها برودون عبر سطور هذا النص هي استحالة إحلال كيان اسمه الشعب محل كيان اسمه الفرد أو المجموعة (groupe) لإضفاء الالتحام الذي يتمتع به هذا الأخير على التشتت الذي يتميز به الأول. لا يرفض برودون طبعاً مفهوم الشعب كلياً، ولكنه ينتقد ما يسند إليه من حيوية هي في الحقيقة من نصيب الكائن الإنساني الفردي. وهذا ما نجده بالضبط في انتقاد سارتر لمفهوم

Proudhon, *Justice et liberté*, Textes choisis, P.U.F, Coll S.U.F, 1974, pp. 72-74. (1)

الطبقية لدى الماركسيين. إنه لا يلغي الطبقة، ولكنه يرفض فكرة اعتبارها ذاتا بمثابة الذات الفردية أو الجماعية. يكمن خطأ الماركسيين في اعترافهم للطبقة بنشاط أقوى وأنجح من النشاط الفردي، في حين أنها عبارة عن كائن جماعي (un être collectif) يتسم بالسلبية. إنها تشكل فعلا من الأفراد، ولكن دون أن ترقى أبدا إلى مستوى التمتع بنشاط مماثل للنشاط الفردي.

إننا لن نبالغ إذا اعتبرنا أن الطرح السارتري لاختزالية الفردي في الجماعي، ولا تطابق الجماعي مع الفردي، فيه نوع من الإعادة لأطروحات مجموعة من المفكرين الممثلين للفوضوية في القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم برودون وشترنر. فلقد لاحظنا كيف يرفض الأول إقامة تماثل بين الفردي والجماعي فيما يخص حيوية كلا الكيانين لجعل الفرد في نهاية المطاف هو الأساس الحق للممارسة الفعلية. لقد أوردنا بهذا الصدد كلامه عن الشعب، غير أن الأمثلة لا تتوقف إلى حدود هذا الكيان وإلى حدود نشاطه. إنه يذهب في إطار دفاعه عن أطروحته إلى تناول الكيان ذاته الذي يتناوله سارتر، وهو الطبقة، للحديث عن جانب آخر غير جانب الممارسة وهو العقل. هكذا نجده يخصص فقرات متعددة للفرقة بين العقل الفردي والعقل العام منطلقا من الأساس نفسه الذي تبناه في تحديده لمفهوم الشعب، وهو إعطاء أهمية للفرد كفاعل أساسي في ما هو جماعي، ثم الانطلاق من طبيعة تفكيره كفرد والأخذ به كمقياس لكل ما يمكن أن نسند إليه التفكير (الوعي بالذات والكرامة والقيمة والدور الذي يحتله في المجتمع، ثم مدى قدرته كذات على التعبير والإفصاح عن كل هذه الأمور، وبالتالي إمكانية ترجمتها في الواقع الملموس عبر الممارسة). إن هذه الشروط الثلاثة هي التي تسمح في نظر برودون بإمكانية الكلام عن كيان ما. ويبقى، بطبيعة الحال، أنه من الصعب جدا أن نجد على مستوى الواقع كيانا مماثلا للكيان الفردي فيما يخص تحقيق هذه الشروط. وفي حالة حدوث المسألة داخل إطار معين، كالطبقة مثلا، فهذا لا يعني توصل هذه الأخيرة إلى اكتساب وجود تركيب متعال عن مكوناتها الفردية بقدر ما يعني أن الفضل يرجع دائما إلى الأفراد أنفسهم وإلى التقائهم في أداء تلك المهمة.

ولقد أثار انتباهنا، كما هو الأمر بصدد مفهوم الشعب، استعمال برودون لمصطلح الجماعي (collectif) بصدد تحديده للطبقة بالمعنى ذاته الذي نجده عند سارتر، والأكثر من ذلك إنه يعبر عنها كما يفعل سارتر بالكائن الجماعي (l'être)

collectif) بصدد تحديده لها حيث يقول: «ترجع مسألة القدرة السياسية داخل الطبقة العاملة، وكذلك داخل الطبقة البورجوازية، وفيما مضى داخل طبقة النبلاء، إلى التساؤل:

أ - عما إذا كانت تتميز ككائن جماعي (l'être collectif) وأخلاقي وحر عن الطبقة البورجوازية، إن كانت تفصل مصالحها عنها وتشبث بألا يكون هناك أي خلط بينهما.

ب - وعما إذا كانت تتوفر على فكرة، أي إذا كانت قد أبدعت فكرة عن تشكيلها الخاص بها، وإذا كانت تعرف قوانين وشروط وصيغ وجودها (...).

ج - عما إذا كانت الطبقة العاملة، أخيراً، في مستوى استخلاص نتائج عملية خاصة بها من أجل تنظيم المجتمع... إلخ»⁽¹⁾.

ثلاث نقاط إذن نستخلصها من هذا النص تجعل صاحبه في علاقة وطيدة بالتصور السارتري للطبقة. أولاهما الاصطلاح عليها بالكائن الجماعي (être collectif)، وثانيهما قياس تشكلها ووعيها وممارستها على تشكل الوعي والممارسة الفرديين، وأخيراً التأكيد على أن التحديد الفعلي للطبقة يتم انطلاقاً من الوعي الحاصل لدى أفرادها بالانتماء إلى كيان واحد، وعملهم على التغلب على الوضع الذي يجمعهم داخل هذا الكيان. وقد أشرنا سابقاً إلى أن المحدد الأساسي للانتماء الطبقي، حسب التصور السارتري، هو وعي الأفراد بوجود علاقة معينة بينهم على المستوى المادي، واستعدادهم على المستوى العملي لتجاوز الوضع المشترك. إن الانتماء الاقتصادي والاجتماعي ليس كافياً وحده لتحديد الطبقة. وحتى إذا كان له دور أساسي في المسألة فإنه يبقى على الطبقة في إطار ما هو جماعي (Collectif)⁽²⁾، أي أنها تبقى عديمة الفعالية بالنسبة للممارسة الفردية، بمعنى آخر لا تعمل سوى على تعميق تشيؤ الإنسان المنتمي إليها، وعلى تجميد أهم ما يميزه كإنسان.

لقد تعرضنا في هذا الفصل للمجتمع لدى سارتر بشكل عام، دون مراعاة مراحل التطور التي عرفها النظام الاجتماعي، والتي أولاهها الفلاسفة المحدثون أهمية

(1) Proudhon, *Capacité in Justice et liberté*, P.U.F, Coll. S.U.F, 1974, pp. 104-105.

(2) يتحدث برودون أيضاً عن الإنسان الجماعي (l'homme collectif) بصدد المجتمع في مقابل الإنسان الفردي، وأساس التفرقة واحد: النظام والخضوع في الحالة الأولى والحرية في الحالة الثانية. انظر المرجع السابق، ص 123-124.

خاصة للتمييز بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث انطلاقاً من العنصر الجديد الذي عرفه هذا الأخير والذي اصطالحوا عليه بالمدينة. وسنحاول الآن أن نتعرض لهذه النقطة كي نبين بأن سارتر لا يفرق بين الحالة الاجتماعية والحالة المدنية. إذ يلتقي كلاهما في ما يخص تحجير العلاقات الإنسانية ونشر الاستلاب. لهذا فإن البحث في مكونات المجتمع المدني والعمل على ترسيخها وتطويرها عمل لا جدوى منه في المنظور السارترى للعلاقات الإنسانية. وسيكون تعرضه للمؤسسات المشكلة للمجتمع المدني فرصة لتوضيح خدمتها للغيرية، وتعميقها للاستلاب، مما يؤدي به إلى التعبير عن رفضها في كليتها والمناداة بالعمل على هدمها. هذه هي النقطة التي سننتقل إلى تناولها الآن لنبين مرة أخرى التوجه الفوضوي لكاتب نقد العقل الجدلي مبتدئين بالمجتمع المدني في عموميته، منتقلين فيما بعد إلى طرح مجموعة من المؤسسات باعتبارها المكونات الأساسية للمجتمع المدني.

تحديد المجتمع المدني

نستغل هذه الفرصة لإعطاء بعض التوضيحات بصدد المجتمع المدني تتعلق أساساً بتحديدده. يمكن القول إن المجتمع المدني هو ذاك الإطار الاجتماعي الخاضع لنظام معين ينضبط له الأفراد المكونون له، دون أن يتم ذلك نتيجة سلطة قهرية. حيث يلتزم الفرد بمجموعة من الضوابط في سلوكه اليومي بشكل إرادي نظراً للاقتناع الذي يحصل عنده بأهميتها بالنسبة للسير الجيد للحياة الجماعية التي توافق إلى درجة كبيرة مصالح الفرد المتمي إلى هذا المجتمع وأهدافه وطموحاته. وبشوت هذا النظام داخل المجتمع المدني يمكننا القول إنه يتمتع باستقلالية نسبية عن المؤسسات المشكلة للدولة، لأنه لا يتوقف عليها دائماً في مواصلة سيره والحفاظ عليه. كما يتمتع باستقلالية أيضاً عن الأهواء والميول الفردية، لأنه يتوفر على كامل الحصانة كي لا يتزعزع مع ظهورها وكي يقف في وجهها لدحضها. قد يقال طبعاً إن كل مجتمع يتوفر بالضرورة على هذا النظام الداخلي الذي لا يحتاج إلى تدخل الدولة للحفاظ عليه، كما أنه يتغلب على تلك المبادرات الفردية الهادفة إلى خلخلته، والناجمة عن النزوات والأهواء. يتوفر كل مجتمع بالضرورة على العنصر الضامن لنظامه يصطلح عليه على العموم، بعد دوركهايم، بالفهر الاجتماعي. فهل المقصود

بالمجتمع المدني توفر هذا العنصر، أي القهر الاجتماعي الضامن للسير التلقائي للمجتمع؟

لا يمكن القول بهذا الترادف لأن ما يميز المجتمع المدني لا ينحصر في حصول عنصر القهر الاجتماعي. وتكمن المسألة الأساسية في المجتمع المدني فيما عبرنا عنه أعلاه باستقلاليته النسبية عن الأفراد وعن مؤسسات الدولة. إنه يعبر عن تطور مجتمعي تصبح فيه العلاقات الرابطة بين العناصر الفردية تراعي مصالح كل هذه العناصر بدون استثناء، بل وتسمح لها بالمساهمة في فحص هذه العلاقات وتطويرها وتغييرها. إذ يمكن لكل تشكيلة اجتماعية، أو فئة أو جهة، المساهمة في تسيير وسطها، فتتعدد بذلك مراكز القول والفكر والفعل. الشيء الذي يسمح بالحديث عن المساواة داخل المجتمع المدني. وربما كانت هذه المساواة هي العنصر الأساسي المكون له، والمميز له عن المجتمعات القائمة على القهر الاجتماعي وحده. صحيح إن مفهوم المساواة خلق ويخلق أسئلة كثيرة تذهب إلى حدود نفيها، أو على الأقل إلى البرهنة على حملتها التضييلية أو الإيديولوجية. غير أن التساؤلات والانتقادات التي واجهتها فكرة المساواة عبر التاريخ لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى المبرر المؤسس لتجاوز المفهوم حينما يتعلق الأمر بالمجتمع المدني.

إن فكرة المساواة حقيقة فكرة قديمة في تاريخ البشرية، ويمكن القول بكل سهولة إن أي مجتمع يقر بالضرورة وبشكل صريح بمبدأ المساواة بين أفرادها أمام هيئة معينة. فالمجتمعات البدائية تقرر بمبدأ تساوي أفراد العشيرة أمام آلهتها، وأمام شيوخها، كما أن المجتمعات المتطورة يتساوى أفرادها أمام شرعي قوانينها والساشرين على تنفيذ تلك القوانين. وهناك مجتمعات أخرى يتساوى أفرادها أمام خالقها وخالق الكون الذي تقطنه، وأخرى تتساوى أمام القانون، وأخرى تتساوى على المستوى الاقتصادي، لأنه هو المستوى الحق الذي يستدعي المساواة، أو المستوى الحق الذي تصبح فيه المساواة ذات معنى. إن المجتمع الذي لا يقر بالمساواة بين أفرادها. في جانب معين في الحياة الإنسانية، مجتمع زائل بدون منازع. إذن بقي السؤال ذلك الذي يخص المساواة التي نتحدث عنها بصدد المجتمع المدني مطروحا ومشروعا.

سنعمل على ذكر مجموعة من النقاط التي تجعل في نظرنا فكرة المساواة

التي يدافع عنها منظرو المجتمع المدني أكثر مصداقية وأكثر مشروعية من تلك التي نجدها في المجتمعات الأخرى ذات الطابع العشائري أو الديني أو الاقتصادي. وربما كانت المفارقة التي تطبع المساواة السائدة داخل المجتمع المدني هي أساس مصداقيتها ونجاعتها. ونحدث هنا عن المفارقة لأن الأمر يتعلق فعلا بمساواة صورية (تساوي الأفراد أمام القانون) ما دام الأفراد يتساوون أمام مجموعة من القواعد والمساطر⁽¹⁾. غير أن هذه الصورة قادرة على إعطاء نتائج ملموسة وإيجابية لا تتمكن غيرها من المساواة من تحقيقها حتى ولو تعلق الأمر بالمساواة الاقتصادية. إن أهم خاصية تميز المساواة داخل المجتمع المدني عن غيرها هي قيامها على علاقات تنسج بالدرجة الأولى على مستوى أفقي، كما أن تطورها يرتبط بالدرجة الأولى بإحلال العلاقات الأفقية محل العلاقات العمودية، قصد وضع نهاية لهذه الأخيرة أو على الأقل تقليصها إلى أقصى حد. وهذا يعني أن المجتمع يوجد في مستوى واحد، ولا يمكن لأي فرد من أفراج المجتمع أن يدعي تفوقا معينا في مجال معين يسمح له بالانفراد بامتيازات معينة، وباحتلال مراتب خاصة به دون غيره. كما لا يمكن لفرد من الأفراد الشعور بتدن ما لا يسمح له سوى بالخضوع لمن يفوقه مكانة، وبتلبية أوامر من نشأ مؤهلا لذلك، وبخدمة حاجيات وطموحات من جعلته الطبيعة أو القدر أو التاريخ... إلخ أهلا للسيادة. لا نقصد هنا طبعاً غياب مثل هذه المفاهيم كلية، أي الأوامر والامثال والسيادة. إنها تظل قائمة في إطار المجتمع المدني بشكل لا يثير أدنى شك. غير أن هذه المفاهيم نجدها هنا تقوم على أسس

(1) يثير كانط مسألة القانون ليفرق بفضلها بين الحالة الاجتماعية والحالة المدنية. ولهذا فالتقابل قائم بالنسبة إليه بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية، وليس بين هذه الأخيرة والحالة الاجتماعية. ذلك لأن الحالة المدنية تقتضي عنصراً لا يتوفر في الحالة الطبيعية التي لا تتنافى في نهاية المطاف مع وجود مجتمع. وهذا العنصر هو بالضبط القانون. يقول كانط في ميتافيزيقا الأخلاق: «لا يمكن للتقسيم الأكبر للقانون الطبيعي أن يحصل (كما يحدث ذلك أحياناً) بين القانون الطبيعي والقانون الاجتماعي، وإنما بين القانون الطبيعي والقانون المدني. ولا تتعارض الحالة الطبيعية فعلاً مع الحالة الاجتماعية وإنما مع الحالة المدنية، ذلك لأنه يمكن أن يوجد مجتمع في مستوى الحالة الطبيعية ولكنه لا يمكن أن يوجد في ذاك المستوى مجتمع مدني (يضمن ملكي وملكك بواسطة قوانين عمومية)، مما يجعل القانون يسمى في الحالة الأولى بالقانون الخاص Kant, Métaphysique des mœurs, 1^{er} partie

du droit, trad. A. Philonenko. ed. Vrin, 1971, p. 116.

مغايرة لتلك التي نجدها في المجتمعات التي لا ترقى إلى مستوى المدنية. ما هي إذن نتائج سيادة المستوى الواحد، أو المستوى الأفقي، في تنظيم العلاقات داخل المجتمع؟

- أولا هما يكمن في القضاء على عنصر القراة كأساس للتنظيم المجتمعي، وبالضبط كأساس لتصرفات الفرد إزاء الآخرين وإزاء المؤسسات المكونة لمجتمعه، حيث لا يسمح الانتماء العائلي، من حيث المبدأ، بتوجيه حاجيات الفرد وأهدافه وطموحاته. فالعائلة لا تؤهل أفرادها لامتيازات معينة أمام ما يعتبر داخل المجتمع مجموعة من الضوابط تلعب دور الأسس اللازمة لضمان النظام والتوازن. وبقدر ما أن العائلة لا تؤهل فإنها أيضا لا تحرم أفرادها من الاستفادة بكل ما تسمح به هيآت المجتمع من خدمات وضمانات وامتيازات. هكذا تتميز إذن المساواة التي يقوم عليها المجتمع المدني عن تلك التي تنادي بها المجتمعات التي تبقي على التمييز العائلي. فنحن نعلم، والتاريخ مرجعنا في هذا الباب، أن كثيرا من المجتمعات تقرر فعلا بتساوي أفرادها أمام مؤسساتها، ولكنها تحرص كل الحرص على أن تكون عائلات معينة هي التي تتحكم في الاقتصاد، وأن تكون أخرى هي وحدها التي تنفرد بما يخص الحكم. كما أنها تذهب إلى جعل العنصر العائلي أساسا في مجال الحصول على المعرفة. ويطلعنا التاريخ أيضا على مجتمعات كانت تنادي بالمساواة أمام الإله، ولكنها تحرص في الوقت ذاته على إدراج العنصر العائلي كأساس للتمييز في هذا الإطار أيضا لتجعل عائلات معينة تحتل مرتبة أفضل من غيرها فتمنحها امتيازات في علاقتها بالكائن الإلهي، ومن ثمة في علاقتها بباقي العائلات المكونة للمجتمع. وإن كان التاريخ القديم هو الذي يمدنا بهذه النماذج من المجتمعات، فإن التاريخ المعاصر يقدم لنا أمثلة من المساواة التي هي مجرد شعارات يكشف الواقع المادي عن زيفها. وخير مثال في هذا الصدد هو ما عبرنا عنه أعلاه بالمساواة الاقتصادية. فكم من مجتمع بلغ فيه التنظير للمساواة الاقتصادية أوجه، وعرف فيه التنظيم تطورا هائلا، ولكنه ظل مع ذلك بعيدا عن طموحاته لأنه أعطى ويعطي مكانة لأفراد (ثم لعائلات) جعلتهم يتمتعون بظروف مادية خلقت بينهم وبين من يمثلون من المجتمع هوة يمنع عمقها حصول أدنى درجات المساواة بينهم في مختلف مجالات الحياة. هكذا ينقلب هذا النظام بدوره من مستوى أفقي إلى مستوى عمودي ينتفي فيه المستوى الواحد لأفراد المجتمع. ولهذا ركزنا أعلاه

على مسألتين أساسيتين في المجتمع المدني: التوصل إلى إرساء المستوى الواحد (المستوى الأفقي)، ثم إنجاز التطور دائما في إطار المستوى الواحد، أو الحفاظ على التطور في إطار المستوى الأفقي.

- وتكمن ثاني نتائج سيادة المستوى الواحد داخل المجتمع المدني فيما يمكن تسميته بإعادة الاعتبار للفرد ومن ثمة للإنسانية كقيمة أخلاقية. إن الطعن في العلاقة العائلية كأساس للتنظيم المجتمعي يؤدي إلى إعطاء الأهمية لكل الأفراد المكونين للمجتمع، إذ تنتقل من التمييز بين الناس من عنصري الأصل والدم المنحصرين في العائلة إلى عناصر أخرى ذات طابع شمولي، لأنها تتجاوز العائلة نحو الطبيعة (كالقدرات، والمؤهلات الطبيعية عند الفرد، ومدى ترجمته لهذه المؤهلات على مستوى الواقع المادي، أي على مستوى العمل). وبهذا يكون المجتمع المدني أكثر خصوبة وأكثر غنى من غيره من المجتمعات لأنه يسمح لكل طاقاته بالمساهمة في الفعل والفكر وذلك في مختلف المجالات. فلا يمكن حرمان فرد ما من ممارسة نشاط إبداعي معين، كما لا يمكن حرمانه من ولوج مجال معين إن هو برهن على امتلاكه لما يقتضيه المجال من تجربة ومعرفة. إننا نتجاوز هنا النقاش السائد بصدد هذه النقطة والذي يساهم في عرقلة تطور المجتمع المدني أكثر مما يفتح آفاقا جديدة. صحيح إن المؤهلات الفردية لا تتوقف عند حدود الطبيعة لأنها سرعان ما تنمو أو تنطفئ كليا، وذلك حسب المحيط الذي يترعرع فيه هذا الفرد. فإذا كان الفرد ينتمي إلى وسط ميسور مثلا فإن مؤهلاته ستعرف تطورا مرموقا، ومن ثمة ستسمح له بالتسلق في السلم الاجتماعي للاستمرار في الانتماء إلى العائلات الغنية. وإن كان ينتمي إلى عائلة فقيرة فإن هذه المؤهلات تتحول إلى مصدر إحباط لأن صاحبها لا يتوفر على الشروط المناسبة للذهاب بعيدا فيما هو مؤهل إليه طبيعيا، فيستقر بذلك في إطار طبقته كي يكرس وضعه لا مجال للحديث فيه عن المساواة. لقد كانت هذه الملاحظة أساس التوجه المناهض بالمساواة على المستوى الاقتصادي والطعن كليا في فكرة التفاوت الطبيعي. إننا لا ننكر فعلا أهمية هذه الملاحظة، ولكن لا ينبغي التسليم بصحة النتائج عند صحة كل ملاحظة. كما أنه لا ينبغي أن تمنعنا صحة ملاحظة معينة من إمعان النظر وتعميقه في الموضوع الملاحظ. هناك عنصر إيجابي في نظرنا لا يجب إغفاله حينما نتحدث عن المجتمع المدني، وعن تركيزه على المؤهلات الطبيعية، وعن إعادة الاعتبار للفرد، ألا وهو إقصاء عنصر القرباة

بشكل واضح كأساس للتنظيم الاجتماعي، وبهذا يكون في استطاعة الفرد، رغم كل ما يمكن قوله عن الظروف المادية، التحرك من فئة إلى أخرى، ومن وضعية إلى أخرى. ونعتقد أن الغافل لأهمية هذه النقطة لا يدرك عمق مبدأ التحريم الدموي، أي منع مجموعة من المجالات داخل المجتمع، على من لا ينتمي إلى مجموعة من السلالات، ومن ثمة فهو لا يقدر الخلل الذي يعاني منه المجتمع نتيجة هذا التميز.

إن المجتمع الذي حصل فيه التطور إلى مستوى المدنية هو أيضا مجتمع المسؤولية. وإذا كان الاستحقاق هو أساس التسيير في إطار المجتمع المدني فإن المسؤولية تشكل بدورها إحدى القواعد المتينة لضبط التسيير، وهي في الحقيقة عبارة عن نتيجة عكسية للاعتراف بالاستحقاقات الفردية. ثم إذا كان من حق الفرد مزاوله كل نشاط تخوله له مؤهلاته فإن من واجبه أيضا التزام الحدود التي يرسمها له الإطار الذي يتم فيه النشاط. فسواء أعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة يكون مجبرا على الامتثال إلى كل القواعد المنظمة لهذين النشاطين. وتأتي هنا مسألة إيجابية واثمينة جدا لا يتنبه إليها منتقدو المساواة، الذين لخصنا فكرتهم أعلاه، وهي تساوي كل الأفراد وكل الجهات في امتثالها إلى القواعد التنظيمية. فلا يمكن للانتماء العائلي ولا الفئوي أن يخول لصاحبه المس بالقواعد المنظمة. فالوصول إلى هذا المستوى من التنظيم داخل المجتمع يعبر عن تطور فائق في مختلف بنياته. ولا يقر المجتمع في هذه الحال بتساوي الأفراد في الفضيلة فحسب، وإنما يقر كذلك بتساويهم في الرذيلة أيضا. وإذا كان يعتبر أن الانتماء العائلي أو الطبقي لا يعني من الامتثال للقواعد العامة المنظمة للمجتمع فذلك معناه أن الإنسان المنتمي إلى ما يسمى العائلات الراقية يميل بدوره إلى المسؤولية والفوضى والظلم والشر. بمعنى آخر إن الحصانة فردية واجتماعية، وحتى إن كانت لديها مصادر أخرى فإن المجتمع لا يعتمد عليها في سيره. وتفيد الحصانة الفردية انحصارها في المسؤولية التي يحملها الفرد على عاتقه، وتوقفها عند حدود ما لديه من وعي وثقافة وأخلاق. ويفيد طابعها الاجتماعي سهر المجتمع، من خلال القوانين التي يسنها، على ضمان الاستقرار والاطمئنان والسير العادي لبنياته. وما دام هناك تساوي في المسؤولية فلا بد أن يكون هناك تساوي في المتابعة الخاصة بالتخلي عن المسؤولية أو تجاوزها. إن مصير المستهتر بالقانون والمتلاعب به واحد، سواء أعلق الأمر بالغني أو بالفقير،

بالمدني أو بالبدوي، بالعالم أو بغير العالم.

نسجل مرة أخرى تجاوز المجتمع المدني لعنصر القرابة في تصديده لمن استخف بنظامه، ومن هنا يأتي الطابع الدائري لمراكز المراقبة بداخله. فكل مراقب يخضع لمراقب آخر بجواره. ويعمل المجتمع المدني على الإكثار من مراكز المراقبة ولكن هذه المراقبة تكون دائما في مستوى أفقي وليس عموديا. إن الناظر من الأعلى يمكنه دائما خلق امتياز لنفسه وتستير جوانب من مركزه تتسع مع مرور الوقت لتطمح بذلك إلى الانفلات من المراقبة، والانفراد من ثمة بالتسيير. أما المراقبة التي تتم على المستوى الأفقي فإنها تتنافى مع هذا المنحى لأن المراقب يظل دائما واضحا بالنسبة للمراقب الآخر، وهكذا دواليك. هذا بالإضافة إلى أن المراقبة تظل، حينما تكون أفقية، ذات طابع جماعي. إنها لا توكل لفرد بعينه وإنما لمجموعة بأكملها. فبقدر ما تؤدي المراقبة التي تتم عموديا إلى القهر والاستبداد والدكتاتورية بقدر ما تؤدي المراقبة التي تتم أفقيا إلى التعاضد والالتحام والديموقراطية.

يبقى أن نشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية تتحقق داخل المجتمع المدني وهي التطور المعرفي. فإذا كان التنظيم داخل المجتمع المدني يعتمد على تعميق المستوى الأفقي فإن هذا الأمر يجعله يعطي أهمية بالغة للجانب المعرفي. وإعطاء الأهمية للمستوى الأفقي لا ينفصل عما يسميه الفلاسفة بمبدأ المحايثة. لقد كان الفلاسفة منقسمين دائما عبر التاريخ إلى صنفين: صنف يبحث في تفسيره للوجود والإنسان عن مبادئ متعالية، وصنف يبحث عن معنى الكون انطلاقا من مبادئ محايثة؛ بمعنى أن هناك صنفا يستمد قوانين التسيير من خارج الكون، وصنفا آخر يستمدّها من داخل الكون. وما دام أن التأمل الفلسفي لم ينفصل أبدا عن الفعل الإنساني فإن القوانين المتوخاة كانت تعني هذا الفعل الذي يشكل التنظيم الاجتماعي محوره الأساسي. إن الاعتماد على مبدأ المحايثة يجعل الدارس لقوانين المجتمع يعم نظرتة باستمرار عبر تمسكه بالجزئيات المكونة لهذا المجتمع، دون تفضيل مستوى على سواه، ودون تفضيل جانب على غيره. إنها تجعله يتتبع السير الفعلي للأحداث والظواهر ليرصد ما لعب أو ما يمكن أن يلعب الدور الحقيقي في التسيير والتوجيه. ولا أحد يمكن أن ينكر الطابع التجديدي والتطوري لهذا النوع من النهج المعرفي، لأن ارتباط صاحبه بما هو كائن يجعله يتتبع باستمرار التغيرات الطارئة على المستوى الواقعي للأحداث. ثم إن الدارس والفاعل معا يقتنعان بكون المعرفة الملازمة للتطور الحقيقي للأشياء

مسألة أساسية للتمكن من مسايرة هذا التطور.

كما أنه لا أحد ينكر في الحقيقة الارتباط الوثيق الكامن بين التطور الهائل الذي حصل في بعض العلوم (في العلوم العامة) المهمة بالتسيير والتنظيم المجتمعيين وبين تطبيق مبدأ المحايثة. لقد عرف التنظير في مجالي السياسة والاقتصاد مثلاً تطوراً كبيراً انطلاقاً من نهاية القرن السادس عشر، أي مع بداية الاهتمام بالمكونات الواقعية لهذين المجالين، إذ انشغل المفكرون السياسيون بالطبيعة البشرية المادية وما تجسده من علاقات فعلية بين الناس. كما طرحوا مختلف العوامل الموضوعية التي تؤثر في هذه العلاقات، وكذلك الأشكال والأنماط الواقعية التي تأخذها هذه العلاقات. فحتى اهتمامهم بالمواضيع ذات الطابع المتعالي تم بالدرجة الأولى انطلاقاً من موقعها داخل المحيط المادي، أي من التركيز على بعدها العملي. ولعل تناول ماكيافيل وهوبز وسبينوزا مثلاً للدين أكبر دليل على هذا التوجه. لم تعد الحقيقة موضوع هؤلاء المفكرين في التحليلات التي قدموها بصدد الدين، كما كان يفعل السابقون عليهم، وإنما أصبحت النجاعة هي هاجسهم الأساسي في ذلك. ويصدق القول نفسه على مجال الاقتصاد، إذ لم يرق إلى مستوى العلم أو على الأقل لم يأخذ هذه التسمية إلا عندما عمد المفكرون إلى وضع إطار خاص بهذا الميدان المعرفي، إطار لا يخرج عن المكونات التي تساهم بشكل مباشر في الوضع الاقتصادي، وتلعب دوراً في التأثير عليه. وبرسوخ هذه النظرية تحرر الاقتصاد من الإرادات الخفية والمتعالية، كما تحرر من الصدفة والقدر، ليركز على الإنتاج المادي والرأسمال والاستهلاك والنقود والربح والفائض وإلى غير ما هنالك من العلاقات الموضوعية التي تنسج انطلاقاً من هذه المعطيات المادية. لقد أدى التطور الحاصل في المجالين إلى ضرورة تحديد اختصاصات أخرى داخل كل واحد منها، وذلك لم يكن نتيجة استحالة أو صعوبة إلمام الشخص الواحد بكل المعطيات، وإنما نتيجة مقتضى تمليه طبيعة المجتمع التي أصبحت تتطلب المزيد من المعرفة. إن التطور المعرفي مسألة حتمية حينما يأخذ الفكر مسار المحايثة، وخير دليل على ذلك التطور الذي حصل في المجتمع المدني ذاته على المستويين المادي والمعرفي معاً.

يعتبر كتاب هيجل مبادئ فلسفة الحق محطة أساسية في مسار تطور المجتمع المدني. إذ، يحدد إطاراً دقيقاً يميزه عن التكتل البشري الصرف، وعن المؤسسات السياسية الصرف، ليطلق عليه اسم المجتمع المدني. ويمكن القول في نظرنا إن

الدراسات اللاحقة بهيجل حافظت على التجديد الذي صاغه فيلسوف الجدل للمجتمع المدني، سواء أُنْطِق الأمر بانتقاده أو بتطويره. لقد كان تناول المجتمع المدني من طرف المحدثين، ابتداء من القرن السابع عشر، يتم للدفاع عن فكرة تنظيم العلاقات الإنسانية في استقلالية تامة عن أي سلطة غير السلطة النابعة من هذا المجتمع الذي يراد تنظيمه. ولهذا السبب كان تناوله يتم دائما في تقابل مع المجتمع الطبيعي أو الحياة الطبيعية. ولقد كان المنظرون يدافعون عن استقلاليته عن السماء، وعلى إضفاء الطابع الأرضي على ما كان ينحو إلى الاستقلال عنها حتى يتحكم الأرضي في نهاية المطاف في كل شيء، بما في ذلك ما هو سماوي. إن هاجس المنظرين للمجتمع المدني قبل هيجل كان منصبا على مسألة طبيعة السلطة: أرضية / سماوية. ولهذا السبب تم التركيز دائما على المؤسسات التي تنبني عليها الدولة، تلك المؤسسات التي ستجعل السلطة تتغلب على الشر الأرضي الإنساني لتحقيق الاستقرار والتوازن والاطمئنان، بدل التركيز على نشر الخير والعدالة والمدينة الفاضلة. ومع تطور المجتمع الغربي، أي مع إرساء أسس السلطة الأرضية ومؤسساتها، بدأت مسألة الحرية تنضاف إلى مسألتها السيادة والتوازن، وبدأ التفكير في الوسائل (المؤسسات) التي يمكنها أن تضمن أكبر قدر من الحرية الفردية دائما في إطار مؤسسات السلطة الأرضية. وربما كان هيجل في نظرنا هو أبرز فيلسوف جسد هذه الفكرة.

تكمن أهمية هيجل في كونه أول مفكر غربي ينتبه إلى التطور المجتمعي الذي حصل في أوروبا إلى حدود بداية القرن التاسع عشر. فلقد تمكن من رصد التغير الذي حصل في عصره حيث احتل في نظره عنصر المصلحة مكانة عنصر القرابة، وهذا ما عبرنا عنه سابقا بالانتقال من النظرة العمودية للمجتمع إلى النظرة الأفقية. لقد حصل تراكم كبير في الثروات عن طريق التجارة والصناعة، كما حصل تراكم مواز في المعارف العلمية فرض في البداية سلطة أرضية على مستوى أجهزة الدولة، ليفرض فيما بعد سلطات وسط المجتمع مستقلة إلى حد ما عن السلطة المركزية، سلطات في أمس الحاجة إلى السلطة المركزية لكنها في أمس الحاجة أيضا إلى توجيهها والتأثير عليها، على الأقل إلى عدم الخضوع لها بطريقة عمياء.

وإذا كان هيجل يتجاوز في طرجه لمبادئ الحق الحالة الطبيعية للإنسان فذلك لا يرجع إلى قضية المنهج وحدها، كما يحاول إقناعنا بذلك. إن الأمر راجع في

نظرنا إلى التحول الذي طرأ في مجال السلطة، وإلى عبقريته الفكرية بطبيعة الحال، لأنه تمكن من رصد ذلك التغير. لم يعد التقابل في مجال السلطة قائما بين سلطة الأرض وسلطة السماء حتى يوازيه تقابل بين الحالة المدنية للإنسان وحالته الطبيعية، وإنما أصبح التقابل بين سلطة الدولة وسلطة المجتمع. وسيستمر في الحقيقة هذا التقابل إلى يومنا هذا في صور متعددة، تلتقي أحيانا مع الطرح الهيجلي وأحيانا أخرى تتعارض معه، إلى درجة أن التطور الذي حصل في المجتمع المدني بعد مبادئ فلسفة الحق ظل منحصرا في السياق الهيجلي إما لدعمه وتطويره وإما لانتقاده وتجاوزه.

لا ينبغي طبعا فهم التقابل هنا بمعناه القوي كما هو الشأن في المرحلة الأولى السابقة على هيجل. ربما ينبغي الحديث حينما يتعلق الأمر بهيجل على التكامل بين المجتمع المدني والمؤسسات الدولية، فلجؤنا إلى كلمة تقابل جاء بالدرجة الأولى لإبراز مرحلة ما قبل هيجل ومرحلة ما بعد هيجل، لأن الأمر يتعلق فعلا في كلتا الحالتين بالتقابل وأحيانا بالتعارض. يبقى أن الاختلاف في الاصطلاح لا يمكن أن ينفي الاتفاق فيما يخص الموضوع، وهو إدراك هيجل لأول مرة لمجال تتحقق فيه مشاريع هائلة من صنع الحريات الفردية وفق الأهداف والرغبات الفردية لمختلف الناس المكونين للمجتمع، ولكنها تأخذ مع ذلك، أي المشاريع، أبعادا اجتماعية وعقلية تلتقي كثيرا مع القيم التي من أجلها تأسست الدولة. إنه مجال يلتقي مع الدولة من حيث الأهداف، ولكن مصدر تشكله بعيد عن الدولة لأنه نابع من الأفراد. معنى هذا أن هناك التقاء بين أهداف الأفراد المكونين للمجتمع وأهداف الدولة الساهرة على طمأنينتهم، وأن هناك تطورا واضحا في ممارسة الدولة ما دام أن أهدافها تخدم في غيابها. وإذا تم مثل هذا التطور فإنه سيكون من اللازم إعادة النظر في الدولة والمجتمع المدني معا. ينبغي إعادة النظر في الدولة لتحديد دورها من جديد ما دام أن تحقيق ما هو عام وشمولي أصبح يتم من غير تدخل إرادتها. هل سيعني هذا مثلا الاستعداد للتخلي عنها؟ (ونعتقد أن هذا هو السؤال الرئيسي الذي كان يهم هيجل) أم أنه ينبغي التخلي عن إحدى مهامها فقط وإدراج اهتمامات أخرى لم تكن تؤخذ بالحسبان من قبل؟ هناك في نظرنا جانب مهم في الهيجلية، ينبغي تطويره بخصوص العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، يجعلها تتجنب الاتهام الذي منيت به فيما بعد وهو منحها الكلياني. لقد كان يعاب على فكر هيجل في المجال السياسي

دائماً قوله بضرورة تجسيد الفرد لأهداف الدولة لأنها لا تشكل في نهاية المطاف سوى أهدافه هو. وكان يذهب أصحاب هذا الانتقاد، وعلى رأسهم ماركس، إلى أن الوحدة التي يقول بها هيجل وحدة زائفة، لأن الدولة تجسد أهداف طبقة معينة دون غيرها، ومن ثمة تدخل فكرة وحدة الأهداف في الإيديولوجيا.

يبقى أن المسألة في نظرنا أعمق من هذا بكثير، وذلك لأن هيجل لا يراعي التطور في بعده الواحد، البعد الخاص بالدولة، وإنما ينتبه كذلك وبالخصوص إلى ما أصبح يوازي تطور الدولة على مستوى المجتمع، ليدفع به إلى الأمام من جهة ومن جهة ثانية للحفاظ على الطابع الشمولي والعمومي الخاص بمكونات المجتمع المدني. هكذا يبدو أن دور الدولة لا يمكن الاستغناء عنه لأن الأساس في التنظيم داخل المجتمع المدني يظل، رغم الإيجابيات التي حققها وسيستمر في تحقيقها، مرتبطاً بما هو مادي محض ومصلحي محض. لا يتوفر هذا الأساس على الضمانات الكافية لتطوير الطابع الشمولي الذي يعرفه المجتمع المدني إلى المستوى العقلي والروحي المطابق لهذا الشمولي. لا يكمن عمق فكر هيجل في نظرنا فيما يخص الجانب السياسي، في دفاعه عن وحدة مصالح الدولة والأفراد الذين تمثلهم وفي ضرورة تجسيد الفرد للعام الذي تمثله الدولة. إنه يكمن في تأكيده على أن التطور الذي يتحقق على مستوى المجتمع المدني لا يمكنه أبداً الاستغناء عن دعم الدولة له كضامن وحيد لبعده العقلي والروحي. وهي أطروحة يصعب ألا نسلم بها إلى حدود عصرنا هذا.

صحيح إن هيجل يعطي الأولوية من حيث النشأة للدولة. ثم يأتي المجتمع المدني في مرحلة ثانية من حيث الواقع، حتى وإن كان يبدو من حيث المنطق ومن حيث التحليل الذي اتبعه هيجل أنه يأتي في مرحلة أولى. ونحن نلاحظ أن هيجل يؤكد على هذه المسألة بصراحة لتفادي أي خلط بصدد هذه النقطة حيث يقول: «ينتهي هذا التطور للحياة الإيتيقية المباشرة، الذي يمر عبر تقسيم المجتمع المدني، إلى الدولة التي تمثل الأساس الحقيقي لهذا المجتمع، ويشكل هذا التطور لوحده البرهنة العلمية على مفهوم الدولة. وإذا كانت الدولة تبدو في هذه الحركة للمفهوم العلمي كنتيجة، بينما تنكشف على أنها هي الأساس الحقيقي، فإن هذه الوساطة وهذا الظاهر ينتفيان عبر اختزال كليهما في المباشرة. ولهذا فإن الدولة على العموم، وفي الواقع، هي بالأحرى ما هو أولي ما دام أن الأسرة تتحول إلى

المجتمع المدني في أحضان الدولة فقط، كما أن فكرة الدولة ذاتها هي التي تنقسم إلى هاتين المرحلتين⁽¹⁾. هناك فكرة سائدة في فلسفة هيجل لا يمكن ألا نسلّم بها وهي تأكيده، كما يتضح ذلك من خلال هذا النص وغيره، على إيجابية الدولة بالمعنى القوي للكلمة. إنها إيجابية لأن دورها لا يتوقف عند حدود التمثيل والتنفيذ كما تذهب إلى ذلك الماركسية؛ وهي إيجابية أيضا لأن فعلها لا يختزل في فرض السيادة والقمع وإخضاع طبقة لأخرى، وإنما يمتد إلى نشر القيم الروحية والمبادئ العقلية التي هي أساسية بالنسبة للمجتمع إذا أردنا أن نعترف فعلا للإنسان بإنسانيته. ويبقى على أية حال أن التطور الحاصل على مستوى المجتمع بانتقاله من سيادة العلاقات العائلية إلى سيادة العلاقات الطبقية، والنتائج عن التطور الذي حصل في الهياكل المكونة للدولة الحديثة، تقول، يبقى أن هذا التطور يفرض نفسه على الدولة ذاتها. ولهذا فإن من يختزل دور الدولة في السيادة والقمع يكون قد أغفل حصول مصير هذا التطور المجتمعي. إن المؤسسات المكونة للمجتمع المدني لها دورها الكبير في التأثير على سير المؤسسات الدولية، بما في ذلك المؤسسة المونارشية. يصعب على المونارشي في نظر هيجل أن يكون مستبدا أو أن يتحول إلى مستبد إذا كانت سيادته تتم في إطار مجتمع ارتقى إلى مستوى المجتمع المدني. ومن هنا فإن السؤال الكلاسيكي المتعلق بأحسن نظام للحكم يفقد معناه وسط مجتمع انفصل فيه المدني عن السياسي. إنه يشير بكل وضوح إلى هذه المسألة حيث يقول: «إن مبدأ العالم الحديث على العموم هو حرية الذاتية. تتطور حسب هذا المبدأ كل الأوجه الأساسية المعطاة في إطار هذه الكلية الروحية للحصول على حقوقها الخاصة بكل واحد منها. وانطلاقا من هذا المبدأ فإننا لن نكون في حاجة إلى طرح السؤال الذي لا فائدة منه، والمتعلق بمعرفة ما إذا كانت المونارشية هي أفضل نظام للحكم أم الديمقراطية. يكفي القول إن أشكال كل الدساتير غير مكتملة إذا كانت لا تتمكن من قبول مبدأ الذاتية الحرة بداخلها، وإذا كانت لا تعرف أن تمثل لمتطلبات العقل المثقف»⁽²⁾.

هنالك فكرة أخرى في فلسفة هيجل تستدعي الإثارة للتأكيد على الجانب

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robert Derathé, ed. Vrin, 1975, (1) Paragraphe 256, p. 257.

Ibid., p. 273, p. 283 (note). (2)

الإيجابي في نظرتة إلى الدولة، وتكمن في مسألة التجسيد التي نجدها في مختلف المواضيع التي يطرحها، وهي نتيجة في الحقيقة لجعله من مبدأ المحايثة أساس كل فلسفته. إذا كان المطلق مثلاً يجسد العقل فإنه لا يجسد عقلاً آخر غير العقل الإنساني، كما أنه لا يجسد فيما يخص الحرية كائناً آخر غير الحرية الإنسانية، وإن كان المطلق معرفة فإنه لا يخرج عن المعرفة الخاصة بالإنسان. وإن كان في ماهيته حقاً فإن الأمر يتعلق بالحق السائد عند الإنسان وهكذا دواليك. وحينما يتعلق الأمر بالدولة باعتبارها تجسيدا للمطلق لا يمكنها أن تكون كذلك إلا عندما تجسد مصالح ومطامح مختلف الأفراد المكونين للمجتمع الذي تسود فيه. وإذا كانت مصالح الدولة تتجسد في ممارسة الفرد الواحد فذلك لأنها هي بدورها تجسد مصالحه، والأكثر من ذلك أنها تسهر على التنبيه والتوعية من أجل خلق التطور داخل الوعي المصلحي الفردي، كإسهام منها في التطور العام الذي يحصل في إطار المجتمع المدني. شيء واحد ينبغي التنبيه عليه ألا وهو أن هيجل يتحدث عن دولة محددة هي دولة عصره التي استطاعت خلق المجتمع المدني.

وتزداد مسألة التجسيد وضوحاً حينما ينتقل هيجل إلى تناول المؤسسة المونارشية، إذ يذهب باستمرار إلى التأكيد على أن دور الأمير يكمن بالدرجة الأولى في تجسيد السيادة وليس في الرمز إليها، بمعنى الانفراد بها في مجال من المجالات. وإذا كان يجسد السيادة فذلك لأن هذه الأخيرة «لا توجد إلا كذاتية» و«الذاتية لا توجد إلا كذات» كما تؤكد الفقرة 279. ونحن نعلم أن الذات الفعلية هي الذات التي تمكنت عبر قطع مراحل متعددة من تجاوز الفردية لتصبح شمولية. ولن تستجيب المونارشية لمقتضيات الشمولية ومقتضيات الدولة المعاصرة إلا إذا كانت تسود في مجتمع تحقق فيه الشمولي بدوره على مستويات متعددة وبشكل أفقي، أي في مجتمع أصبحت فيه المصلحة ذات طابع عمومي بدلاً من الطابع العائلي. هناك علاقة وطيدة بين القوة التي يجسدها المونارشي والقوة التي يمثلها الشعب والقانون من حيث فعلية مضمونها⁽¹⁾. معنى هذا أن المونارشية لا تستجيب لمقتضيات العقل والمطلق إلا حينما ترتبط سيادتها بتحقيق المجتمع المدني، لأن هذا الإطار هو وحده الذي يسمح لها بلعب دور التكملة والمرافقة للتطور، ويمنعها من

Cf. Nancy Jean-Luc, La juridiction du monarque hégélien in *rejouer le politique et* (1) Galilée, 1981, p. 63.

السقوط في الاستبداد الذي يحصل في حالة غياب المجتمع المدني، والذي يتنافى مع طبيعة السيادة العقلية أي المطابقة لقوانين العقلية.

ولا يعني هذا طبعاً أننا نؤكد على تطور المجتمع المدني وحده، وأننا نوجد بين المونارشي والدولة على العموم. إن المونارشية مؤسسة من المؤسسات المكونة للدولة ولا يمكنها أن تحل محلها حسب التحليل الهيجلي. لهذا فإننا لن نكون في حاجة إلى التأكيد على ضرورة ارتقاء مختلف مؤسسات الدولة إلى مستوى العقل لأنها هي المسؤولة، إلى حد كبير، على ضبط الانحراف الذي يظهر داخل المجتمع المدني. سنعود فيما بعد إلى مسألة الدولة لتناولها في فصل خاص. فنحن الآن بصدد طرح المجتمع المدني كحلقة من الحلقات التنظيمية داخل العلاقات الإنسانية لتبيان مكانتها في الفكر السارتري باعتباره فكراً ينحو منحى الفوضوية. ولعل ما ينبغي استخلاصه مما سبق هو إفراز التطور لمجموعة من المؤسسات داخل المجتمع يصطلح عليها بالمجتمع المدني، لها دورها الإيجابي في تنظيم العلاقات الإنسانية، دور يعترف به كل المنظرين في إطار فلسفة الفعل الإنساني، رغم كل ما يمكن أن يسجلوه من سلبيات بصده. وتختلف هذه المؤسسات بطبيعة الحال من مجتمع إلى آخر، وداخل المجتمع الواحد، من مرحلة إلى أخرى حسب التطور الذي يحققه المجتمع على المستويين المادي والفكري معاً. ويبقى أن المهم في الأمر هو ارتباط المجتمع المدني بمؤسساته، وسهره على تطوير فعاليتها وتمييدها لضمان النظام والتوازن والاستقرار في حاجيات الأفراد وطرق تحقيقها. ومعنى هذا أن الأفراد يقرون بضرورة وجود وساطات تنظيمية بين الأفراد، مستقلة عنهم وعن المؤسسات الحكومية. ولعل هذه الاستقلالية عن الفرد هي التي تجعل سارتر يرفض في إطار نظيره للنظام الاجتماعي هذا الحقل المجتمعي الذي يسمى بالمجتمع المدني. وطبيعة رفضه للمجتمع المدني هي التي تؤكد لنا مرة أخرى التوجه الفوضوي لفكره.

صحيح إن هناك مفكرين آخرين يرفضون القول القاضي باستقلالية المجتمع المدني، ولكنهم لا يسقطون مع ذلك في التوجه الفوضوي. لقد أعطى الماركسيون على العموم اهتماماً كبيراً للمجتمع المدني من أجل الطعن في استقلاليته والبرهنة في الوقت ذاته على تبعيته التامة لما يسمونه بالبنية التحتية. إن التنظيم الذي تسهر عليه مؤسسات المجتمع المدني هو التنظيم الذي تفرضه القاعدة الاقتصادية لهذا

المجتمع، ومن ثمة فإن هذه المؤسسات تسهر على تكريس مصالح طبقية معينة، وعلى ضبط الصراع السائد بين الطبقات وإضفاء طابع الشرعية عليه. ولكن يبقى مع ذلك أن ما يرفضه الماركسيون هو طبيعة مؤسسات المجتمع المدني وليس المؤسسة في حد ذاتها. ولهذا فإنهم لا يرفضون فكرة الوساطة وإنما يبحثون عن تعويضها بوساطة أخرى. لقد حاول الماركسيون البحث عن خلق مؤسسات مختلفة عن المؤسسات التي يعرفها المجتمع الرأسمالي دون الذهاب إلى محاربة المؤسسة في حد ذاتها. أما سارتر (والفوضويون على العموم)، فإنه برهن بكل وضوح في كثير من كتاباته على الرافض التام لفكرة المؤسسة في حد ذاتها لكونها تخدم، كما هو الشأن بالنسبة لمختلف الكائنات الجماعية التي تعرضنا لها سابقاً، الوحدة الخارجية المرتبطة بالتشبيء والاستيلاء. ونود الآن، قبل التعرض لبعض المؤسسات التي يدعو سارتر الفرد إلى التخلص منها، تناول تصويره للمؤسسة كمؤسسة.

نقد المؤسسة

نشير في البداية إلى أن تناول سارتر للمؤسسة يأتي في نهاية التجربة الجدلية، بمعنى أنه يثير نشأتها بعد تراجع التحرر الفعلي للفرد. فإذا كان المفكرون يرون على العموم في المؤسسة تنويجا للعمل التحرري، ووسيلة لضمان استمراريته بعد التغلب على ما يمكن تسميته بالمرحلة الطبيعية أو الحيوانية للإنسان، فإن سارتر يقوم بالعكس تماماً. إنه يتناولها لتفسير التقهقر الذي يعرفه المجتمع بعد تحقيقه للتحرر وتغلبه على الاستلاب والاستغلال. وإذا قررنا إدراج المؤسسة في هذا الفصل فذلك لفهم أكثر خصوصية تناول سارتر للاستلاب وللسلطة، ما دامت هذه الأخيرة ترتبط في نظره ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسة. وينبغي أن نضيف بأن تحليل سارتر للمؤسسة مرتبط بالمجتمع الاشتراكي أكثر مما هو مرتبط بالمجتمع الرأسمالي. إنه يهتم في الجزء الأول من نقد العقل الجدلي، وكذلك في الجزء الثاني منه، بالتحويلات التي عرفها المجتمع السوفياتي، وبالخصوص كيف ظهرت فيه البيروقراطية والقمع والاستغلال. وما يصدق على المجتمع السوفياتي يصدق في نظره على المجتمعات الاشتراكية برمتها.

ينتهي التنظيم بالضرورة، في نظر سارتر، إلى إبراز ما نسميه بالمؤسسة،

وببروزها تعود التجربة الجدلية إلى حيث بدأت أي إلى الانطلاق من جديد في مسلسل دائري لا يمكنها الخروج منه أبدا. لا ينبغي إذن فهم انطلاق سارتر، في تناوله للمؤسسة، من التراجع الذي يحصل في التحرر بأن نشأتها تأتي دائما في مرحلة معينة من مراحل التغلب على الاستلاب. فالمؤسسة تنشأ في كل وسط تفقد فيه الممارسة الفردية شفافيتها وسيولتها ليصبح الجماد والتشيؤ سمتها الرئيسية، وفي كل وسط ترقى فيه السلطة إلى المستوى الذي يجعلها تقتضي التمرکز في شخص معين أو مجموعة من الأشخاص. ومفاد هذا أن المؤسسة تنشأ وسط العلاقات التحررية كما تنشأ وسط العلاقات الاستلابية على حد سواء.

ونؤكد هنا مرة أخرى أن الميل السارتري نحو الفوضوية لا يؤدي به إلى الإقرار بالمجتمع المثالي الذي ينبغي بناؤه. إن فوضوية سارتر ذات ميزة خاصة. إنه يدافع عن كون الحرية لا تتحقق إلا في إطار وحدة بين الحريات حيث يتم الذوبان الكلي للغيرية. كما يدافع عن كون مثل هذه الحالات قليلة جدا في تاريخ الإنسانية، وهي الحالات المعروفة بالمراحل الساخنة للتاريخ والمراحل التي تليها مباشرة. وإذا كان من الضروري أن نستخلص نموذجا من الحالات التي يدافع عنها فإننا سنضطر في الحقيقة إلى القول بغياب النموذج. فكل ما يمكن استخلاصه من فلسفة سارتر هو الحث على الإكثار من المراحل الساخنة ولحظات الثورات لأنها هي اللحظات التي تعيش فيها الحرية كحرية. قد يبدو لقارئ الشيطان والإله الطيب أن هناك تصورا لدى سارتر للمجتمع المثالي الذي يتوخى بناءه حينما سيلاحظ بان النقاش الذي دار بين شخصيات المسرحية يتمحور حول النموذج الذي يعتقد فيه كل واحد منهم. فهذا كوتز Goetz يتحدث عن الخير وطرق تحقيقه مثلا: "الخير هو الحب، طيب، ولكن الواقع الفعلي هو كون الناس لا يتحابون، فما الذي يمنعهم؟ لا تساوي الشروط والاستبعاد والبؤس. ينبغي إذن محوهم (...). كل ما هنالك هو أنك تريد تأخير سيادة الإله إلى ما بعد. أما أنا فأني أكثر دهاء: لقد وجدت وسيلة لكي يبدأ الخير، حالا على الأقل، في بقعة واحدة من الأرض. هنا. ففي المرحلة الأولى: أتخلي عن أراضي للفلاحين. وفي المرحلة الثانية سأنظم فوق هذه الأرض نفسها المجتمع المسيحي الأول. سيتساوى فيه الكل"⁽¹⁾ غير أن مثل هذه الإشارة لا

Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, ed. Gallimard, p. 135. (1)

يمكن أن تكون أساسا للإقرار بالنموذج المجتمعي عند سارتر. ونقصد بالنموذج طبعا التصور الواضح للطريقة التي سيشكل بها المجتمع والتي سيسير وفقها أفرادها على مستوى الإنتاج والعمل والاستثمار مثلا. إنه يذكر المساواة، ولكن لا يذكر بتاتا كيف ستتحقق هذه المساواة على المستوى المادي. إنه يكتفي دائما بانتقاد الشر والدفاع عن الخير. وحينما يتجاوز انتقاد الواقع نحو بنائه فإنه لا يتجاوز الدفاع عن الثورة وضرورتها. وهذا هو الطابع الغالب على الشيطان والإله الطيب وكذلك على الكتابات الأخرى التي تبدو وكأنها تطرح بديلا للواقع المرفوض. إن الكتاب عبارة عن تبرير للعنف الثوري، وتمجيد للثورة في معظم صفحاته، وهذه بعض الفقرات توضح الفكرة: "أين كان الخير يا هجين؟ أين كان؟ دعني، لنكف الحديث عن الخير: أين كان يتجلى أدنى شر؟ إنك تجهد نفسك من أجل لا شيء، مدعي الأهواء. إذا أردت استحقاق الجحيم، فيكفيك المكوث في فراشك: إن العالم غير عادل، إذا قبلته ستكون متواطئا، وإذا غيرته ستكون جلادا، ذلك لأننا نقيم العدالة بواسطة العنف، ونحافظ عليها بواسطة الإرهاب". "أليست هي حرب مقدسة تلك التي يخوضها العبيد الذين يريدون أن يصبحوا بشرا؟ رد المعلم. "كل الحروب عبارة عن جحود، سنظل حراس الحب وشهداء السلام. (كارل) إذا كان السادة شريرين، أفليس من العدل أن تثور ضحاياهم؟ (المعلم) إن العنف غير عادل أيا كان مصدره. (كال) إذا كنتم تنتقدون عنف إخوانكم فإنكم تعترفون إذن بعنف السادة الأعيان. هيا إلى السلاح أيها الناس. إذا لم تقاتلوا انطلاقا من الأخوة فليكن ذلك انطلاقا من المصلحة. إن السعادة تحتاج إلى الدفاع عنها"⁽¹⁾.

سيتنبه قارئ (الذباب) إلى أن الملاحظة السالفة الذكر تنطبق على هذه المسرحية بدورها حيث إنها تؤكد هي أيضا على ضرورة العنف لتحقيق الخير، أي على ضرورة الثورة المستمرة على الواقع السائد، دون أن تعطي أهمية لتوضيح الطريقة التي سيتم بها بناء هذا الواقع المراد تغييره، أي طريقة تجسيد الخير المتوخى. وهذه فقرة واضحة مثلا في الدفاع عن العنف لا نجد مثلها فيما يخص ترتيب الوضع الجديد الذي سينتج عن الثورة: "لا أريد بتاتا الاستمرار في الاستماع إليك. لقد أكمّنتي كثيرا. أتعب بعينيك المتعطشتين في وجهك الأنثوي اللين وأنسيتني حقدي.

Ibid., pp. 118, 204–205. (1)

لقد بسطت يدي وتركت كنزي الوحيد ينفلت مني. أردت الاعتقاد بأنني سأتمكن من إشفاء أناس هذا المكان بواسطة الكلمات، وقد رأيت ماذا حصل: إنهم يحبون السوء الذي هم فيه. إنهم في حاجة إلى جرح مألوف يحافظون عليه بخدشة بأظافرهم القذرة. ينبغي إشفائهم بواسطة العنف، لأنه لا يمكن هزم شر ما إلا بواسطة شر آخر. وداعا فيليب (Philèbe). انصرف واطركني رفقة أوهامي السيئة⁽¹⁾.

لا يمكن للفوضوي المنسجم إلا أن يهمل طريقة تنظيم المجتمع بعد تحقيق الثورة. إذ يمكن الاهتمام بمسألة التنظيم في الوقت الذي يكون فيه المفكر ضد النظام. فالتنظيم، كما يؤكد ذلك سارتر، ينتهي إلى الإقرار بالنظام. هذا بالإضافة إلى أن النظام ينتهي دائما بإدخال نفسه محل التنظيم. ومن هنا تأتي أهمية الاهتمام بالثورة بدل التنظيم. إن نجاح الأولى أصعب بكثير من نجاح الثاني ما دام النظام هو السائد. إنها المفارقة التي تعيشها الحرية. فنحن لاحظنا في الباب الأول أن عملها يقوم بالأساس على النفي، الشيء الذي يجعلها تشكل شيئا واحدا مع السلب. ولكن ارتباط نفيها بوجود ليس من تأسيسها هي، يجعلها تتحدد دائما إيجابيا أي كموضوع. وهذا هو بالضبط ما يحدث في حالة حصول النظام. حيث تصبح الحرية موضوعا إيجابيا. إن لحظات الثورة تناسب في العمق طبيعة الحرية التي يقر بها سارتر، وذلك لأن كل شيء يفقد الاستقرار، وكل شيء قابل للزوال. هناك الوجود حقيقة، ولكن هناك أيضا غياب المعنى لهذا الوجود. لا يمكن لمؤسسة معينة أن تدعي أثناء الثورة أداءها لمهمة ما بشكل قار. كل شيء يكون استثنائيا ومؤقتا. يكون الانتصار في لحظات الثورة إذن للعدم، أي للحرية. لا يعني هذا طبعاً أن الحرية تنتفي نهائياً خارج لحظات الثورة، وإنما هي حاضرة باستمرار، وفي استطاعتها أحيانا الانفلات من النظام السائد لتخلق لنفسها المجال الملائم لها كحرية، على الأقل في مجال الفن. وإذا كان هناك تأكيد على الثورة من طرف الفوضويين فذلك لأنها تمنح للحرية فرصة تحقيق ذاتها مع الآخرين، الشيء الذي لا يمكن أن يحدث في الحالات العادية. لأول مرة تعيش الحرية في الجماعة دون أن تعاملها الحريات الأخرى كموضوع، ولا أن تعامل هي ذاتها الحريات الأخرى كموضوع. كيف لا يمكن للفيلسوف إذن ألا يشيد بالثورة، وألا يشغل فكره بالبحث عن

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

الوسائل التي تمكن من تحقيقها، وهي تشكل حالة استثنائية بالنسبة لباقي الحالات التي تعيشها الحرية، إذ يستحيل أن نجد في الحالات العادية للحياة الإنسانية حضوراً للحرية وحدها أو للاستلاب وحده. هناك حضور الاثنين باستمرار مع غلبة العنصر الثاني بطبيعة الحال. وهذا هو المعنى الذي يقصده سارتر حينما يقول: "محكوم على الإنسان أن يكون حراً". وهو قول يكاد يكرر قولاً آخر لباكوتين حينما يكتب ما يلي: "الإنسان مرغماً على الاستيلاء على حريته"⁽¹⁾. فالمراد إيصاله في كلا القولين هو استحالة استسلام الحرية بشكل كلي ونهائي لمن أو لما يستلها. إنها تقاوم باستمرار من أجل فرض نفسها كحرية. وتكون الغلبة دائماً في الحالات العادية للاستيلاء، وفي حالة الثورة للحرية. وهذا هو السبب الذي يجعل الفوضويين يؤكدون دائماً على الثورة. ويبقى أن خصوصية سارتر في تخليه عن المشروع اللاحق للثورة أنه يظل، كما قلنا أعلاه، المنظر الأكثر انسجاماً مع طريقته في التفكير: الطريقة الفوضوية. وذلك راجع بدون شك إلى كونه عاش نتائج الثورة العمالية، وهي تجربة غابت عن حياة الفوضويين السابقين عليه. إن اقتناع سارتر بضرورة تحول التنظيم اللاحق للثورة للمجتمع الجديد إلى عكس النتيجة المتوخاة، أي تحقيق الحرية والإنسانية، جعله يتجنب الحديث عن أي بديل بما في ذلك التنظيم على المستوى المحدود كما هو الشأن بالنسبة لشرنر مثلاً. فنحن نعلم أن هذا الأخير ينتهي إلى الإقرار بإمكانية الفريد (unique) (الإنسان كحرية فردية) أن يحقق ذاته كفريد في إطار ضيق يسميه بالجمعية (association).

ونقول، انطلاقاً من هذه الملاحظة، إن مشروع سارتر يهدف بدون شك إلى تخليص الفوضوية من الأوهام التي ظلت في نظره تلاحق أصحابها، رغم انتباههم إلى العلاقات الكامنة بين الحرية والتنظيم. وهذا هو حال برودون مثلاً الذي استخلص بعمق وبوضوح التناقض الكامن بين السلطة والحرية، وكيف أن النظام السياسي لا يخرج عن هذين المبدئين، حيث نقرأ في كتابه في مبدأ النظام الاتحادي: "ينبغي النظام السياسي أساساً على مبدئين متناقضين: السلطة والحرية. الأول موجه والثاني مبدع، هذا مرتبط بالعقل الحر وذاك بالإيمان الخاضع. لا أعتقد أن هناك صوتاً ما سيعارض هذه الفرضية الأولى. إن السلطة والحرية قديمتان في العالم قدم

Bakounine, *Œuvres complètes*, Vol. 8, ed. Champ libre, Paris, 1982, p. 223. (1)

الجنس البشري. إنهما تشآن معا وتدومان في كل واحد منا. لنسجل شيئا واحدا فقط لن ينتبه إليه سوى قليل من القراء. يشكل هذان المبدآن تقريبا زوجا يرتبط حداه فيما بينهما بشكل وثيق، رغم أنه لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر، ويظلان، مهما كان تعاملنا، في صراع دائم. تفترض السلطة بشكل قوي جدا حرية تعترف بها أو تنفيها، وتفترض الحرية بدورها، بالمعنى السياسي للكلمة، سلطة تتعامل معها أو تحد منها أو تتسامح معها. إن إلغاء أحدهما يفقد الأخرى معناها كليا. إن السلطة بدون حرية تناقش أو تقاوم أو تخضع عبارة عن كلمة فارغة؛ والحرية بدون سلطة تفرض عليها التوازن عبارة عن عبث. فمبدأ السلطة، المبدأ العائلي والباترياركي والحاسم والمونارشي والتيوقراطي الذي ينحو نحو التراتبية والمركزية والابتلاع، يمنح من طرف الطبيعة، فهو إذن بالأساس قدري أو إلهي كيفما أردنا. ويمكن لفعله المقاوم والمعرقل من طرف المبدأ النقيض أن يمتد أو يتقلص بشكل لا محدود، ولكن دون أن يتمكن أبدا من الانعدام. أما مبدأ الحرية، المبدأ الشخصي والفردى والنقدي، القائم بفعل التقسيم والاختيار والاتفاق فإنه معطى من طرف الروح. إنه مبدأ عشوائي بالأساس، ومن ثمة فهو متفوق على الطبيعة التي يستعملها وعلى القدر الذي يسيطر عليه. إنه مثل ضده غير محدود في طموحاته، وقابل للامتداد والتقلص، ولكنه مثل ضده أيضا غير قادر على استنفاد ذاته عبر التطور ولا على الانعدام عبر الضغط. ويترتب عن هذا أن جانبا من الحرية يترك بالضرورة في كل مجتمع حتى ذاك الأكثر سلطوية، والشيء نفسه بالنسبة للمجتمع الأكثر ليبرالية حيث تخصص حصص للسلطة. وهذا الشرط مطلق حيث لا يمكن لأي تأليف سياسي الانفلات منه⁽¹⁾.

إن انتباه برودون إلى تلازم الحرية والسلطة في النظام السياسي عامة وتعارضهما في الوقت ذاته لم يمنعه مع ذلك من الميل في نهاية المطاف إلى الحسم لصالح الحرية ومحاولة تأسيس الفوضوية. ذلك لأنها الشكل السياسي الوحيد الذي سيكون فيه التوازن بين المكونين المتعارضين يميل لصالح الحرية. إن القسم السلطوي المتبقى داخل المجتمع الفوضوي لن يمنع في نظره نظامه السياسي من معرفة الوجود في المستقبل، لأنه يتوفر على كامل العناصر الضامنة للتغلب على التناقض الحاصل بين السلطة والحرية. "لقد أشرت إلى الفوضوية أو حكم" الواحد من طرف نفسه

Proudhon, *Du principe fédératif et œuvres diverses sur les problèmes européens*, ed. (1) Librairie, Marcel Rivière, Paris 1959, pp. 271-72. التشديد من عند المؤلف

"بالإنجليزية (self-Government) كأحد أنواع النظام اللبيرالي. وبما أن تعبير الحكم الفوضوي يفيد نوعا من التناقص فإن المسألة مستحيلة والفكرة عبثية. وما علينا مع ذلك إلا إعادة النظر هنا في اللغة: إن فكرة الفوضوية في السياسة عقلية وإيجابية أكثر من أي فكرة أخرى. وهي تكمن في كون النظام الاجتماعي سيتدرب عن التعاقدات والتبادلات وحدها، ما دام أن الوظائف السياسية تربط بالوظائف الصناعية. وسيتمكن كل واحد في هذه الحالة من القول إنه حاكم نفسه بنفسه، الشيء الذي يعتبر العكس الأقصى للإطلاقية المونارشية"⁽¹⁾. و"حينما تتوحد الحياة السياسية والوجود المنزلي، وحينما يطبع التوازن والتضامن المصالح الاجتماعية عبر حل المشاكل الاقتصادية، فإنه من البديهي أن يكون قد اختفى كل إكراه لنعيش في حرية تامة أو في الفوضى. وسينفذ القانون الاجتماعي من تلقاء ذاته بدون مراقبة وبدون أوامر، أي سيتم انطلاقا من التلقائية الشمولية"⁽²⁾.

لم تمنع، طبعاً، هذه الثقة في تطبيق النظام الفوضوي، صاحبها من إبداء بعض التحفظات على المستوى العملي⁽³⁾. ولكنه بقي مع ذلك متشبثاً بالنظام الذي يراه ملائماً للحرية، واستمر في البحث عن الطرق التنظيمية التي يمكنها التغلب على التناقضات والمصاعب التي قد تواجه النظام الأمثل. ومن هنا جاءت فكرة الفدرالية. إنها تقربنا من الفكر السارتري وتبعدنا عنه في الوقت ذاته. تقربنا منه لأنها تقر بضرورة إقصاء مركزية السلطة، بمعنى إقصاء الوساطة للحفاظ على العلاقة المباشرة إلى أقصى حد بين الأفراد المكونين للمجتمع. إنها طريقة للإبقاء على سعة المجتمع وتلقائية العلاقة بين الأفراد في آن واحد. ولكنها تبعدنا عن فكر سارتر لكونها تعتقد في إمكانية الحفاظ على تلقائية الممارسة الفردية وسيولتها وجعل الجمود والتحجر

(1) Ibid., pp. 278-79، التشديد من عند الكاتب.

(2) Proudhon, Correspondance, T. XIV, p. 32, Cité par l'éditeur de: du principe fédératif, p. 279.

(3) تتوفر اليموقراطية والفوضوية، المتوفران على اللازم من الأسس فيما يخص الحرية والحق، والساتران نحو تحقيق مثال في علاقة مع مبادئهما، على شرعيتهما وأخلاقيتهما. ولكننا سنرى أيضاً أنهما لا تتمكنا عبر نموهما وتطورهما فيما يخص عدد السكان ومساحة الأرض من الإبقاء على الصرامة والصفاء الخاصين بفكرتيهما، كما أنهما مجبرتان على البقاء في حالة نقصان مستمر.

Prodhon, Du principe fédératif, ed. M. Rivière, 1959, p. 179.

بعيدين عنها. إن الإقرار بالفدرالية معناه الإقرار بالمؤسسة وإمكانيتها في التوافق مع الحرية. ولعل أصالة سارتر تكمن، كما سجلنا ذلك سابقا، في محاولته الحفاظ على انسجام الفكر الفوضوي والقاضي بربطها بالغياب التام للنظام. وهي مسألة لا يمكن أن تتحقق إلا أثناء الثورة أو أثناء القيامة، حسب تعبيره المفضل في دفاتر الأخلاق.

إن مثل هذا التوجه سيجعله يرفض كليا مسألة المؤسسات، ولن يلجأ أبدا إلى البحث عن إمكانية إبداع المؤسسة التي ستلين السلطة وتقلل من ضغطها، أو المؤسسات التي ستحد من السلطة المركزية لتجعلها تسير التنظيم الأفقي للمجتمع، بدل تشبثها بفرض نفسها دائما بشكل عمودي. لا يمكن للمؤسسة إلا أن تبرز العلاقة العمودية بين الأفراد وتخدم هذه العلاقة، وذلك سواء كانت مؤسسة حكومية أو غير حكومية. والأكثر من هذا كله فإن المؤسسة لا تظهر إلا في الوقت الذي تكون فيه العلاقة بين الأفراد قد بدأت تعرف ما يكفي من الجهود لتتحول من علاقة أفقية إلى علاقة عمودية. ولعل النعوت التي يستعملها سارتر في وصف العلاقة الإنسانية لأحسن دليل على حكمنا هذا.

إن أول ما يسجله سارتر على الممارسة في إطار المؤسسة هو سيادة الانفصال والتشتت بين الأفراد الذين تتوسطهم. تظل الممارسة الفردية حقا هي الفاعل الوحيد حتى ولو تعلق الأمر بالمؤسسة حيث لا تتمكن هذه الأخيرة من خلق جسم يكون عبارة عن تركيب للممارسات التي تتكون منها ومن ثمة فهي لا تتمتع باستقلالية عن الممارسات الفردية المشكلة لها. كما أنها لا تخرج أيضا عن إطار الممارسة الفردية فيما يخص الأهداف التي تعمل من أجلها. إن كل مؤسسة مؤسسة تقوم من أجل مشروع معين وتعمل دائما انطلاقا من فكرة المشروع. غير أن النتيجة تظل دائما غير نتيجة الممارسة الفردية التي تعمل في جماعة معينة تغيب فيها الوساطة. تعطي المؤسسة على العموم كل الأهمية لذاتها لتعتبر الناس الذين تتوسط بينهم بدون قيمة. ويؤكد هنا سارتر على كون "هذه الأهمية لا تأتي لا من المؤسسة إلى الفرد ولا من الفرد إلى المؤسسة"⁽¹⁾. إنها نتيجة للجمود الذي يلحق بالممارسة ليضفي عليها الطابع السلسلي. وقد لاحظنا سابقا أن السلسلة لا تنفصل عن الاستلاب لكون

Sartre, *Critique de la raison dialectique*, T. 1, ed. Gallimard, 1960, p. 581. (1)

الممارسة تستجيب لمقتضيات مادية قائمة على المستوى الخارجي أكثر مما تعبر عن مشروع الفرد المنجز لها. وإذا كان الأمر كذلك فإن الوحدة السائدة بين الأفراد المكونين للمجتمع هنا تكون وحدة خارجية، أي وحدة زائفة. كيف يمكن الحديث عن الوحدة والأفراد قد أصبحوا مجرد ذرات تتحقق عبر ممارستهم مجموعة من الأهداف تملئها سلسلة من الوقائع المكونة للمجتمع. لا ينفصل قيام المؤسسة في نظر سارتر عن ترتب هذه المتطلبات الخارجية، ومنحها الأولوية على كل مشروع فردي. وهذا الأمر طبعاً لتتسم الممارسة الموجهة من طرف المؤسسة بالتشتت والانفصال. إذ لا وجود هنا لوحدة مشاريع الأفراد ما دام أن المشاريع المنجزة تكون من إملاء محيطهم الخارجي وليس استجابة لرغباتهم وحاجياتهم كأفراد. ويمكن القول، بمعنى آخر، إن حاجيات ورغبات الأفراد تشكل خارج إراداتهم وخارج ذواتهم، أي وسط محيطهم، لتفرض عليهم عبر المؤسسة. "لنذكر، قول سارتر، بأن الانفصال، كيفما كان نوعه، قد رفع بشكل واضح عتبة التواصل بين من يقومون بدور الوساطة (Les tiers)، ومن ثمة فإنه من الصعب موضوعياً - أو مستحيلاً كلياً - التواصل إليهم، ومن تمكنا من التواصل إليهم يظلون مهددين بعدم التواصل إلى الآخرين (...). ويضيق كل اقتراح ملموس يأتي من الأفراد - حتى ولو كان من الممكن أن يتبناه البعض - لأن الوسيلة الممكنة الوحيدة للتواصل مع الآخرين، من حيث كونهم خضعوا للطابع السلسلي، هي الوحدة السلسلية لوسائل الإعلام: لقد نفى الانفصال بشكل نهائي "كلمة السر التي كان يتم تداولها"⁽¹⁾. تقوم المؤسسة إذن مقام الوسيط (Le tiers)، أي مقام الإنسان الفرد. إنها تكون بذلك عبارة عن حاجز بين الأفراد حتى وإن بدا أنها تجمع بينهم. لقد كانت العلاقة بين الأفراد قبل ظهور المؤسسة مباشرة، حتى وإن كان الوسيط دائماً ضرورياً. ولا يمكن للوسيط كإنسان منع العلاقة التي تمر عبره من أن تمس فرداً أو أفراداً آخرين نظراً لتجلي ممارسته أمام الآخرين. إنه لا يتوفر على الوسائل الكافية لإخفاء جانب من الدور المنوط به، أو لتغييره. وإذا أقدم على ذلك فإنه سيواجه في الحين لتصحيح الممارسة وتصحيحه هو ذاته. ولهذا يذهب سارتر إلى أن الممارسة هنا تحقق الوحدة الداخلية للأفراد، أو الوحدة الفعلية. أما المؤسسة فإنها تتوفر دائماً على إمكانية توقيف الممارسة في

(1) Ibid., p. 582، التشديد من عند الكاتب.

حدود محيطها هي دون تمريرها إلى الآخرين، وكذلك على إمكانية تحويل معانيها وأهدافها. والأعوص من هذا كله هو توفرها على إمكانية خلق ممارسة جديدة، انطلاقاً من وضعها هي ومن مصالح أفرادها هي، مع إعطائها طابع المجموعة التي توجد فيها. ويتم هذا كله في الخفاء لأن طبيعتها لا تسمح بالشفافية، كما أنها لا تسمح برد الفعل المباشر. وإذا انتشرت مراكز التحجر وسط الأفراد فمعنى ذلك أنهم منفصلون عن بعضهم البعض ليصبحوا غرباء عن بعضهم البعض رغم الوحدة الظاهرية بينهم. وقد أدى هذا الأمر بسارتر إلى اعتبار المؤسسة علامة على التراجع في التطور الحاصل داخل المجتمع، وليس علامة على التطور كما هو الأمر عند المنظرين المدافعين عن النظام الديمقراطي. إذ يقول في (نقد العقل الجدلي): "يعتقد المنظم أنه يأخذ نفسه كمندمج في الجماعة بفضل المجموعة المؤسساتية (والنتيجة هي أن هذا هو ما يعتقد ويقله كل مواطن)، في حين لا يمكن أن تظهر المؤسسة، في الواقع، إلا في لحظة معينة من التراجع الحاصل في تطور المجموعة، وعلامة دقيقة على تشتتها"⁽¹⁾.

واضح إذن ما أسمىه بالتوجه الفوضوي لسارتر. فالمؤسسة لا تعمل على محو الحرية، ولكنها تعمل على تدجينها، إن لم نقل إنها تجعل من التدجين مسألة ذاتية (autodomestication). ونلاحظ مرة أخرى أن الهدف المنشود للممارسة هو دائماً التوحد والذوبان في كيان واحد لتصبح الحرية بدون حدود توجه نفسها بنفسها من أجل ذاتها حتى وإن يأتيها الأمر من مركز آخر، أي من حرية أخرى. لا مجال للتعايش مع الغيرية إن أرادت الحرية أن تعيش فعلاً كحرية، وما دامت المؤسسة تظهر بظهور الغيرية، وتعمق الغيرية، فإنها لن تخدم إلا ما هو ضد الحرية: العبودية والتدجين الذاتي والتشيؤ والجمود والاستلاب. وهذا تعريف سارتر للمؤسسة يؤكد على هذه الفكرة: "الوجود المؤسسي عبارة عن جمود داخل كل فرد، جمود مصنوع سلفاً ينتمي إلى كائن غير عضوي سيتم تجاوزه من طرف حرية عملية تكون وظيفتها التي أدت قسماً بصدها هي أخذ أبعاد موضوعية داخل هذا الكائن ذاته كتحديد جامد للمستقبل. تنتج المؤسسة خدامها (منظمين ومنظمين) مع العمل على التأثير فيهم مسبقاً بواسطة تحديدات مؤسسية. ويتوحد - في المقابل - الخدام

Ibid., p. 585. (1)

المؤسسيون، داخل علاقاتهم المتسمة بالغيرية الموجهة، بدورهم في إطار النظام العملي للعلاقات المؤسسية من حيث كونه سجلا بالضرورة داخل مجموعة من المواضيع المصنوعة ذات أصل غير عضوي"⁽¹⁾.

وإذا كان من الضروري انتقاد المؤسسة ومحاربتها حسب المنطق السارتري فذلك لأن عملها لا يتوقف عند هذه الحدود التي ذكرناها أعلاه والتي يلخصها هذا النص. تعمل المؤسسة، بالإضافة إلى تحجير العلاقات الإنسانية، على امتصاص التجاوزات التي تبديها الحرية بصدد العلاقات السائدة. وذلك لأن طبيعتها تسمح لها بضمان استمرارية الماضي الاجتماعي على شكل وجود يقف دائما في وجه العدم الذي يطفو وسط هذه العلاقات. ويدرك سارتر جيدا الأهمية التي تلعبها المؤسسات في خلق التوازن داخل المجتمع حيث تقف في وجه المنحى السلطوي نحو الأفراد واستغلال النفوذ، كما أنها تبعث الثقة عند أفراد المجتمع في سير نظامه، وتجسد له مجموعة من المظاهر تعبر عن حصول ما يسمى بالصالح العام داخل المجتمع. ويتم هذا الدور سواء أعلق الأمر بمؤسسات حكومية أو بمؤسسات غير حكومية. لأن توفر الأولى يساهم بدوره في صعوبة مركزة القرار في جهة واحدة، الشيء الذي ينتج عنه بالضرورة صعوبة حصول ما أسميناه بالإفراط في السلطة واستغلال النفوذ. أما المؤسسات غير الحكومية فإنها تعمل دائما على تمثيل مجموعة من الأفراد فيما يتصل بمعاناتهم ومشاكلهم وطموحاتهم، وتعمل من أجل تحقيقها حتى وإن لم تتبلور هذه الأمور عند كل الأفراد الممثلين، الشيء الذي يجعلها تكسب ثقة هؤلاء، خاصة وأنها تسير التطور الحاصل في الواقع اليومي للمجتمع، حتى ولو أدى الأمر إلى خلق مؤسسات أخرى جديدة. هكذا يكون خلق المؤسسات أفضل وسيلة لضمان الاستقرار داخل المجتمع، ولفرض السير العادي لنظامه. إنها تضمن الاستمرارية لشيء ما ثابت هو النظام. ولقد تعود الفلاسفة على تسمية ما هو ثابت على مستوى الواقع بالوجود، ولم يكن سارتر أبدا استثناء في هذا الباب. إن خدمة الثبات التي تؤديها المؤسسة هي تفضيل للوجود على العدم، ومن ثمة فهي طعن في الحرية وفي الثورة. لا خدمة يمكن تقديمها للحرية يمكن أن تكون أفضل من الثورة. لهذا فمن أراد الاعتراف للحرية بحريتها وبطبيعتها عليه العمل على مسايرة

Ibid., p. 586. (1)

الحرية في العدم الذي تمارسه، وجعله ينتصر باستمرار على كل ما من شأنه أن يحولها نحو الوجود. وقد تبين من خلال نقد العقل الجدلي أن الثورة هي أحسن تعبير عن هذا السلوك، لأنها تضمن للحرية حريتها وسط الآخرين.

لم يخصص سارتر لدراسة المؤسسة سوى صفحات قليلة بالمقارنة مع عدد الصفحات المكونة لـ نقد العقل الجدلي. ولكنها تشكل مع ذلك إحدى أهم محطات الكتاب، لأن الفيلسوف يتناول في إطارها ظاهرة سيطرت إلى حد ما على مفكري العصر، إن لم نقل على كل مفكري الحداثة، وهي ظاهرة السلطة. ولقد سار سارتر في هذا المجال على منوال الفلسفة الكلاسيكية لأنه أعطى اهتماما كبيرا لأصل السلطة كأفضل وسيلة لتفسيرها وتفسير سيرها. هكذا يكون مطبقا للقول الفلسفي الداعي إلى الارتقاء نحو الأصل إن كانت هناك إرادة فهم ظاهرة ما. ما هو أصل السلطة في نظر سارتر؟ إنه بكل بساطة الإنسان. لن نعترف لسارتر طبعاً بأصائله إذا توقفنا عند هاته الحدود. لقد حسم الفلاسفة في مسألة أنسنة السلطة منذ نهاية القرن السادس عشر، ولكن الطرح السارتر يذهب بعيداً حيث يحاول أن يزيل كل استغراب وكل لغز عن مسألة أصل السلطة، وكذلك عن طريقة فعلها في تقسيم المجتمع إلى أمر ومأمور، وإلى سائد ومسود، أو مطاع ومطيع. إنه يريد أن يفسر لنا الطريقة التي تسلكها ممارسة معينة لتصبح ذات السلطة، (في حين تصبح ممارسة أخرى موضوعاً لها). هذا هو ما يميز سارتر عن الفلاسفة الذين نقول عنهم أنسنوا السلطة، لأن عمل هؤلاء اقتصر في الحقيقة على إضفاء الطابع الإنساني عليها وإحلاله محل الطابع السماوي. إننا نجد سارتر هنا يفي مرة أخرى للمنطق الذي يسود كتاباته كلها، وهو تمييز نفسه عن الفلاسفة المهتمين بالإنسان بإبدال هذا الأخير بالفرد. إن التوقف عند حدود الإنسان هو الذي يجعل بعض الظواهر تظل مستعصية على الفهم، أو أنها على الأقل تساعد على الانزلاق في مسألة التفسير. إن الاعتماد على مفهوم الإنسان يجعل الفيلسوف ينساق مع بعض الكيانات العامة ليعترف لها بالوجود في الوقت الذي لا تتمتع في العمق إلا باللاوجود. (ويمكن الإشارة هنا مثلاً إلى روسو الذي يعطي أهمية بالغة لما سماه بالإرادة العامة في تفسير السيادة). إن فهم جدلية الممارسة الفردية يجعلنا ندرك بكل وضوح ظاهرة السلطة وكيف أنها لا تنطوي، في نهاية المطاف، على أي شيء يسمح لها بالاستقلالية عن الممارسة الفردية التي تجسدها، ولا على أي شيء يجعل منها ظاهرة محيرة

ومستعصية الفهم (مثال دو لا بوازي De La Boétie الذي يصنفها في إطار الألغاز). إن الممارسة الفردية هي وحدها التي تتشكل كسلطة بعد أن يتمكن الفرد من السيادة داخل المجموعة التي ينتمي إليها. "إن أساس السلطة (L'autorité)⁽¹⁾، يقول سارتر، هو فعلا السيادة من حيث كونها تتحول، منذ حصول المجموعة المنصهرة⁽²⁾، إلى شبه سيادة الوسيط المنظم. وهكذا ينشأ الرئيس في الوقت ذاته الذي تنشأ فيه المجموعة، فينتج المجموعة التي أنتجته، مع هذا التمييز البسيط الكامن في كون الرئيس في هذه المرحلة الأولى من التجربة هو أي فرد من المجموعة". فكل الأفراد متساوون في المرحلة الأولى فيما يخص السلطة. وفي إمكانية أي واحد من المجموعة المنصهرة إعطاء أمر معين لتكون النتيجة واحدة بالنسبة لكل: تطبيق الأمر بشكل تلقائي. ولهذا يقول سارتر إنه يمكن اعتبار أي فرد من المجموعة رئيسا. هذا هو أصل السلطة (L'autorité)، أي إنه تلك الإمكانية المتوفرة لدى الفرد في توجيه المجموعة التي ينتمي إليها، فهي إذن إنسانية، ولكنها أيضا فردية وتظل دائما فردية. إن ما يتحول فيها هو الوسط الذي تمارس فيه وليس أصلها. كما أن النتائج الحاصلة في تطبيقها تترتب عن التعبير الحاصل في الوسط وليس في السلطة في حد ذاتها أو في أصلها. يستلزم التنظيم في مرحلة معينة من تطوره، كما قلنا سابقا، ترسيخ مراكز القرار، أي مراكز الوساطة، فتظهر مع هذه المبادرة المؤسسات كبديل للأفراد، الشيء الذي يؤدي حتما حسب سارتر إلى تحجير العلاقات وجمودها. هكذا يبرز أناس مسؤولون داخل المؤسسات كمارسين للسلطة، لأنهم يستمرون في الممارسة ذاتها التي كانوا يؤدونها في البداية، ويبرز أناس آخرون كمجرد منفذين لأنهم لم يعودوا متوفرين على إمكانية إعطاء الأوامر بالشكل الذي كانوا يقومون به في إطار المجموعة المنصهرة.

(1) نترجم كلمتي Pouvoir و Autorité بالسلطة نظرا لعدم تمكننا من إيجاد مقابل دقيق للأولى. إن الفرق بين المفهومين واضح لكون الأول أعم وأشمل من الثاني. يصدق المفهوم الثاني على التحول الذي يعرفه المفهوم الأول على مستوى الممارسة وبالضبط حينما يأخذ طابعا مؤسسيا ومن ثمة طابعا نسقيا. هذا هو الفرق الذي يبدو لنا، على أي، أنه حاضر في الاستعمال السارترى للمفهومين. هناك كاتبة واحدة حسب اطلاعنا تفرق بين المفهومين لتدافع عن أهمية السلطة (Le pouvoir) وضرورتها في المجال السياسي وهي أنا أرند Annah Arendt. سنعود إليه في الفعل الأول من الباب الثالث.

(2) سنتناول هذا المفهوم السارترى في الفصل الثالث ونكتفي الآن بالقول إنه المجموعة التي تذوب فيها الغيرية كليا.

"لا تظهر السلطة في كامل التطور إلا في مستوى المؤسسات: ينبغي أن تكون هناك المؤسسات، أي أن ينشأ الجمود والضعف من جديد للإقرار بالسلطة، ولضمانها حق الاستمرارية (...). هكذا يدعم الرئيس المؤسسات في حدود كونه يبدو منتجا لها كاستظهار داخلي لباطنه (...). ويتأسس وجود السائد سلبا على الاستحالة المفروضة على كل وسيط لن يصبح منظما مباشرا (...).، وتوفر السائد على وسائل التواصل لأنه يضمن التواصل وحده"⁽¹⁾.

ليس مصدر السلطة هو الإله ولا القدر، كما يذهب إلى ذلك برودون مثلا حسب النص الذي ذكرناه سابقا، وليس مصدر السلطة القوة الاقتصادية التي يتمتع بها شخص معين أو طبقة معينة داخل المجتمع، كما يفسر ذلك ماركس. إن مصدرها الحقيقي والأول هو التحجر الذي يحدث وسط العلاقات الإنسانية في مرحلة معينة من تطورها، ليحصل بعض الأفراد على امتياز معين، انطلاقا من الموقع الذي يحتلونه وسط النظام، حيث تتوفر لديهم إمكانية الاستمرار في إعطاء الأوامر دون أن يجدوا أنفسهم مضطرين لتلقي أوامر بدورهم من عند الآخرين. "هذا هو المسار يقول سارتر: إن السائدين الممكنين موضوعون في أماكنهم، والوسطاء لا يتوفرون على إمكانية قبول شيء ما أو رفضه ما داموا غير قادرين على رفض أي شيء. حينما يمسك الحاكم السلطة فإنه يتأسس هو ذاته كتجاوز حر مؤسس موجه للسلبية المشتركة، ويكون بمثابة ظهور جديد وسط المجموعة المؤسسة للحرية كعقل مؤسس (...). باختصار لا تخلق السيادة القوة السائدة، وإنما تحول إلى سيادة قوة السائد المعطاة سلفا (...). يسود الحاكم بفضل وعلى ضعف الجميع. أما وحدتهم العملية والحية فستجعل وظيفته بدون جدوى، بل ستحيل ممارستها"⁽²⁾. ولقد لاحظنا سابقا أن أول مصدر للتحجر داخل العلاقات الإنسانية حسب سارتر هو المؤسسة، وبذلك يعتبرها مصدرا للسلطة ومحطة لتقويتها وتعميقها. هذا مع الإشارة إلى أن المؤسسة لا تشكل أبدا حسب المنطق السارترى تركيبا يتجاوز الأفراد المكونين لها. إنها عبارة عن فرد أو مجموعة من الأفراد، ومن ثمة فإن ممارستها تخضع للجدلية ذاتها التي تخضع لها الممارسة الفردية.

Ibid., pp. 587-88. (1)

Ibid., pp. 601-2-3. (2)

ولعل الجديد الذي ينبغي تسجيله هنا بصدد السلطة في فكر سارتر هو محاولته لتناولها خارج البعد القيمي، الشيء الذي لا نجده عند معظم المفكرين الذين اهتموا بالسيادة من قبل. فروسو مثلاً يصصر على ضرورة التمييز بين السيادة القائمة على القوة، فتكون بذلك مخالفة لكل ما نسميه على العموم بالقيم الأخلاقية، والسيادة القائمة على الإرادة المتوفرة بذلك على البعد الأخلاقي الذي يبرر وجودها ويمنحها حق الاستمرار. "إن القوة، يقول روسو، هي قدرة فزيائية، ولا أرى بتاتا أي أخلاق يمكن ان تترتب عن نتائجها. والخضوع للقوة عبارة عن فعل ناتج عن الضرورة وليس عن الإرادة"⁽¹⁾. وإذا كان من الضروري إثارة هذا الفرق في نظر روسو فذلك لأن السيادة عبارة عن وحدة داخلية بين الأفراد ينتج عنها ما يسمى بالشعب. وحصول الوحدة الداخلية هو الذي يجعل العلاقة السائدة داخل الشعب، بين الحاكمين والمحكومين، علاقة ترقى إلى المستوى الذي نصطلح عليه بالسياسة. "هناك دائما فرق كبير بين إخضاع حشود من الناس وحكم مجتمع. أن يكون هناك أناس مشيتين خاضعين بشكل تعاقبي لفرد واحد، فإنني لا أرى هنا، مهما بلغ عددهم، سوى سيذا وعبيدا. لا أرى فيهم أبدا شعبا ورئيسه (...). لا وجود هنا لا لصالح عام ولا لهيئة سياسية (...). وإذا كان الشعب يعد فقط بالخضوع فإنه ينحل بهذا الفعل ويفقد خاصيته كشعب، ففي الوقت الذي يوجد فيه سيد لم يعد هناك حاكم (souverain). وانطلاقا من هذا الأمر فإن الهيئة السياسية تكون قد تحطمت"⁽²⁾. وإذا كان روسو يقيم فرقا بين السيادة ومجرد الخضوع فذلك لأنه يأخذ بعين الاعتبار التطور الحاصل في المجتمع، ويراعي ما إذا تمكن هذا التطور من إفراز ما يسمى بالشعب، أي الكيان المتجاوز للإرادات الفردية نحو الإرادة العامة، كوسيط يجمع الأفراد، أو كرابط يجعل الفرد يشعر بالانتماء إلى مجموعة من الأفراد يتقاسم معهم مصالح ورغبات وطموحات وآفاق، بدل أن يرى في من يحيطون به أناسا غرباء عنه ولا يمكن أن يصدر عنهم سوى ما يهدد حياته. "هناك فعلا في غالب الأحيان فرق بين إرادة الجميع والإرادة العامة: لا تنظر هذه الأخيرة سوى إلى المصلحة المشتركة، ولا تنظر الأخرى سوى إلى المصلحة الخاصة ولا تفيد سوى مجموع إرادات فردية: ولكن إذا سحب ما هو كثير أو قليل مما يميل إلى التقاتل داخل هذه الإرادات فإن المجموع المتبقى

Rousseau. J. J, du contrat social; ed. Le livre de poche, 1978, p. 164. (1)

Ibid., pp. 174-179. (2)

من الفوارق شكل الإرادة العامة⁽¹⁾. يكمن العمل السياسي، حسب روسو، إذن في تطوير هذا الجانب الذي يجمع بين الأفراد، ويمنعهم من أن يكونوا مجرد عناصر متناثرة. وكلما تعلق الأمر بالنسبة للسلطة الحاكمة بتقوية هذه الرابطة، وجعلها أساس الضبط داخل المجتمع، فإن الأمر يتعلق بالسيادة، وعلى العكس من ذلك سيتعلق الأمر بالاستبداد كلما ركز الحكم على القوة وحدها لمواجهة النزعة الفردية. ولكي نكون أكثر وفاء لروسو ربما ينبغي إضافة فكرة أخرى أساسية في تحليله للسيادة تنص على كون المعيار الحقيقي للتمييز بين السيادة وما هو مجرد استبداد، مرتبطا بمدى تماسك أفراد المجتمع انطلاقا من بنيات المجتمع ذاتها، وليس انطلاقا من التوجيهات التي يتلقاها من فوق. "يمكن لشعب ما أن يهب ذاته لعاهل معين. فالشعب حسب كروتوس (Grotius) هو شعب قبل أن يهب نفسه لعاهل معين. إن هذه الهبة ذاتها عبارة عن ميثاق مدني، إنها تفرض تداولاً شعبياً. فقبل فحص الفعل الذي يختار به شعب ما ملكاً معيناً، سيكون من الملائم فحص الفعل الذي يكون بفعله شعب ما شعباً. ذلك لأن هذا الفعل هو الأساس الحق للمجتمع ما دام أنه ضروري وسابق على الآخر"⁽²⁾.

يكمن دور المؤسسة حسب التصور الروسي في خدمة السيادة وضمان سيرها، أي في الحفاظ على الإرادة العامة وتطورها. ومن هنا تأتي طبعاً شرعيتها أو لا شرعيتها. فكلما ارتبطت بالإرادة العامة كلما تمتعت بالشرعية التامة، وكلما تخلت عنها لتتخاض نحو الإرادة الفردية كلما فقدت شرعيتها. هذا مع العلم أن المؤسسة في الحقيقية لا يمكنها أن تنشأ إلا حيث تسود الإرادة العامة، أما في الحالة الأخرى فإن المؤسسة في الحقيقة لا معنى لها بتاتا، إذ كيف يمكن الكلام عنها إن كان السير المجتمعي متوقفاً على فرد واحد أو مجموعة من الأفراد. يتطابق تعريف المؤسسة مع تعريف الإرادة العامة. إنها كيان تتحمل فيه المسؤولية مجموعة من الأفراد انطلاقاً مما يمليه الصالح العام على هذا الكيان، وليس بتاتا انطلاقاً من رغبات هؤلاء الأفراد المكونين لها. يكون دور المؤسسة إذن إيجابياً لأنها تسهر على ضمان وجود جانب إيجابي للعلاقات الإنسانية، هو المتجسد في وحدتها كمجتمع.

Ibid., pp. 202-3. (1)

Rousseau, du contrat social, pp. 174-75. (2)

أما بالنسبة لسارتر فإن البعد الأخلاقي ينتفي في إطار السيادة، لأن هذه الأخيرة لا تخرج عن منطق القوة. وتكون السيادة دائما لمن حالفته الظروف ليحتل المكانة المناسبة فإنه التنظيم، مكانة تسمح بإصدار الأوامر دون تلقيها. وكل إنسان وجد نفسه في مثل هذا الموقع فإنه سيتصرف مثل من كان هناك من قبل، ومثل من سيأتي من بعد، أي لصالح حاجياته ورغباته. يصعب الحديث إذن عن المؤسسة المرتبطة بالصالح العام، لأن المؤسسة لا يمكنها أن تخدم إلا ما هو فردي. وإذا كان سارتر ينتهي إلى هذه النتيجة فذلك لأنه يظل مرتبطا دائما بالإرادة الفردية، وما الإرادة الجماعية حسب تـ"صوره سوى جمع من الإرادات الفردية تسود فيها بالضرورة إرادات فردية معدودة. ولعل السبيل الوحيد للحديث عن إرادة جماعية حقّة هو التوصل إلى خلق إرادة تجمع بين كل الأفراد المكونين للجماعة⁽¹⁾. ومثل هذه الإرادة لا تتحقق إلا في لحظات الثورة، والثورة وحدها هي التي تبرز البعد القيمي للسيادة، أي كونها لا شرعية. لأن السيادة لا يمكنها أن تكون في حالة حصول التقويم إلا لا شرعية. والسبب في ذلك واضح جدا، إذ لا يمكن للوحدة التي يحلم بها الإنسان أن تتحقق إلا في لحظات الثورة، أما خارج هذه الأخيرة فإن الوحدة تظل كلمة فارغة، وتعبير أدق مضللة. "إن التمرد الثوري (la révolte) - كمارسة دائمة وعمياء في البداية، مفروضة من طرف الحاجة وخطر الموت - هو الذي يخلق شيئا فشيئا لا شرعية السلطات العمومية، وينتهي إلى اختزال العلاقات الطبقيّة في حقيقة جديدة وأساسية: علاقة ميزان القوة. وليست أبدا لا شرعية السلطات هي التي تثير التمرد (إلا إذا تعلق الأمر بطغيان مباحث أو اختلال عسكري... إلخ) بمعنى آخر، إن الخضوع المفجع لأوامر تعتبر لا شرعية يمثل لحظة تاريخية لتطور السلطة: اللحظة التي تخلق فيها الصراعات عبر انتظامها، بعد مرحلة من التشنج والغموض، واقعا موضوعيا يسمح باختزال علاقات المستغلين والمستغلين أو المضطهدين والمضطهدين في مجرد علاقات قوة⁽²⁾.

هكذا يمكن القول إن سارتر يرفض في نهاية المطاف كل كيان يأخذ طابعا موضوعيا وسط المجتمع، ويلعب دور الوساطة المجردة بين الأفراد المتممين إلى

(1) إننا نجد التمييز واضحا عند روسو حيث يؤكد على أن «هناك في الغالب فرقا بين إرادة

جميع الأفراد والإرادة العامة». Ibid., p. 202.

(2) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 594.

المحيط الواحد. سنحاول الآن التعرض لبعض هذه الكيانات التي تدخل في إطار ما يسمى بالمؤسسة، مبتدئين بأهم ما تنبني عليه الحياة الاجتماعية، ونقصد النظام الاقتصادي.

نقد النظام الاقتصادي

لنعد مرة أخرى إلى الطرح الهيجلي للمجتمع المدني وإلى التطور الذي سيعرفه مع ماركس والماركسية، حتى نتبين التوجه الفوضوي الذي ندافع عنه في فكر سارتر، انطلاقاً من تناول ما يصطلح عليه سارتر والماركسيون بالنمط الاقتصادي، والذي نجده عند هيجل في كتابه (مبادئ فلسفة الحق) تحت عنوان نظام الحاجيات. إن لجوء هيجل إلى استعمال مفهوم النظام بصدد الحاجيات وطرق تلبيتها جاء نتيجة اقتناعه، كما يؤكد على ذلك في الكتاب نفسه، بوجود قوانين محددة تتحكم في طريقة توزيع الإنتاج وتسييره. وهذه القوانين هي التي تشكل ما يسمى بالاقتصاد السياسي. ولعل مرور المجتمع من المرحلة العائلية إلى المرحلة المدنية هو الذي ساعد على بروز هذا العلم الجديد المسمى بالاقتصاد السياسي. لقد أصبحت الحاجيات وطرق تلبيتها متخلصة من الطابع الفردي الطبيعي لتأخذ طابعا جماعيا وعاما، أي تمكنت من خلق مجال عام تتحكم فيه ثوابت خارجة عن الإيرادات الفردية. لنقرأ الفقرة مائة واثنين وتسعين حتى نتبين الفكرة: «تصبح الحاجيات والوسائل، من حيث هي تجربة واقعية، وجودا للآخر، حيث تجعل حاجيات الآخرين وعملهم التلبية خاضعة لشرط التبادل. ويصير التجريد الذي يصبح خاصية للحاجيات والوسائل، تحديدا أيضا للعلاقات المتبادلة التي يخلقها الأفراد فيما بينهم. وتشكل هذه الشمولية التي تأخذ صورة اعتراف من طرف الآخر المرحلة المحولة للحاجيات والوسائل المأخوذة في فرديتها وتجريدها إلى حاجيات ووسائل وأنماط للتلبية ملموسة لأنها أصبحت ذات خاصية اجتماعية»⁽¹⁾.

ولا يخفي هيجل تقديره للتحويل الذي نتج داخل المجتمع المدني بفضل التطور في مجال الاقتصاد. يشكل طغيان الطابع الاجتماعي على الحاجيات ووسائل

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robert Derathé, ed. Vrin, 1975, Parg. (1) 192, p. 222.

تلبيتها جانبا إيجابيا، قائما على العقل ليصبح المميز الأساسي للحاجيات الإنسانية عن الحاجيات الحيوانية، وليصبح أيضا الجانب المحرر للإنسان. «تكون الغلبة، يقول هيجل في الفقرة مائة وأربعة وتسعين، في الحاجة الاجتماعية من حيث هي وحدة بين الحاجة المباشرة، أو الطبيعية، والحاجة الروحية المنحدرة من التمثيل لهذه الأخيرة لكونها شمولية. وينتج عن ذلك أن هذه المرحلة الاجتماعية تتوفر بداخلها على الجانب المرتبط بالحرر»⁽¹⁾. هناك عاملان اثنان يساهمان في ترسيخ الطابع الجماعي للعلاقات القائمة بين الأفراد. يكمن الأول في العمل والثاني في الثقافة. يكون للعمل دوره الحاسم في تحديد الطبقات المكونة للمجتمع، عكس النظام القديم الذي كان فيه الانتماء إلى هذه الفئة أو تلك يتوقف على الحاكمين أو على الولادة. كما أن أداء العمل أصبح يتوقف أساسا على القدرات والمؤهلات التي يتطلبها إنجازها. ومن ثمة فإن الغنى بدوره لا يتحقق إلا عبر المؤهلات وعبر الرأسمال، هناك في نظر هيجل إغفال لأصل الفرد داخل المجتمع المدني، الشيء الذي يؤدي إلى إعلاء الفرد وتقديره. وإذا كان هيجل يتحدث عن العمومية بهذا الصدد فذلك لأن المهم داخل المجتمع المدني هو طبيعة العلاقات القائمة بين الأفراد وليس الأفراد ذاتهم. وبما أن الأمر يتعلق بالعمل فإن المهم في النشاط الإنساني هو طريقة إنجازها وإنجاحه وليس الساهرون عليه. وإذا كان العمل يشكل عنصرا تحرريا فذلك لأن النمط الاقتصادي الذي يتحدث عنه هيجل داخل المجتمع المدني يجعل العمل بسيطا، والمهارة وكمية المواد كبيرتين. هذا بالإضافة إلى أنه يخلق توقف الأفراد على بعضهم البعض فيما يخص تلبية الحاجيات، توقف يتحول إلى إسهام في تلبية حاجيات الجميع داخل حركة جدلية، بحيث يستفيد كل فرد من أجل متعة الآخرين في الوقت الذي يستفيد فيه وينتج فيه لنفسه⁽²⁾.

لا نعتقد أن الجوانب السلبية التي يذكرها هيجل بصدد النظام الاقتصادي الرأسمالي، كتعويض الإنسان بالآلة مثلا، تقلل من الأهمية التي يعطيها هيجل لهذا النظام. إن الإيجابيات التي يذكرها تغطي كل ما يمكن أن يكون سلبا. وحتى إذا كان هناك أحيانا تحفظ ما فذلك لأن هيجل لا يريد حصر التحليل في المستوى

Ibid., Paragraphe 194, p. 222. (1)

Cf. Ibid., Paragraphe 198, p. 224. (2)

الاقتصادي وحده. إنه يتميز في مختلف كتاباته بالعمل على واجهات متعددة. فيجمع، كما هو الحال هنا، بين الواجهة الاقتصادية والواجهات الاجتماعية والثقافية والفنية والسياسية. وإذا كان النظام الاقتصادي لا يتمكن من تحرير الإنسان داخل المجتمع المدني بشكل تام فذلك لأن النظام يكون في حاجة إلى هيئة أخرى ينبغي أن تفعل فيه، وهي الهيئة السياسية. ولقد أشرنا سابقا إلى تأكيد هيجل على ضرورة تدخل الدولة كمرحلة أساسية لإتمام العلاقة الإيجابية المتجسدة داخل المجتمع المدني. وقبل التوصل إلى مرحلة دخول الدولة لا يفوت هيجل إثارة المسألة الثقافية ودورها في خلق العلاقة المجردة بين الأفراد، تلك العلاقة التي تكون ضرورية لتوطيد الصلة بين الخاص والعام، وجعلهما ينسجمان ليسيرا في اتجاه واحد.

«يرجع الفضل إلى الثقافة، وإلى الفكر كوعي للفرد في صورته الشاملة، في كوني أعتبر بمثابة شخص شمولي، الفكرة التي يشكل فيها الجميع هوية واحدة. تكون للإنسان قيمة (من حيث هو شخص) لأنه إنسان وليس لأنه يهودي أو مسيحي أو بروتستانتي أو ألماني أو إيطالي إلخ. ويتمتع هذا الوعي، الذي يكون الفكر بالنسبة إليه قيمة، بأهمية لا متناهية. ولا يكون ناقصا إلا إذا تحدد في صورة الإنسان العالمي (cosmopolisme) ليقف في وجه الحياة الملموسة للدولة»⁽¹⁾.

إن تدخل الثقافة مسألة أساسية في تطوير وتوطيد طبيعة العلاقات الناتجة عن النمط الاقتصادي. فإذا كانت الحاجيات ووسائل تحقيقها قد فقدت جانبها الطبيعي، وأصبحت بذلك تتكاثر وتتعدد بدون انقطاع لأن الإنتاج الاقتصادي دخل مرحلة من النمو جعلت تطوره وغناه مقرونين بالتغير المستمر للحاجيات والوسائل، فإن الثقافة ستسير بدورها في هذا الاتجاه لدعم هذا التطور، وجعل الأفراد واعين به. إن مسابقة ما هو فكري لما هو مادي مسألة ضرورية للحفاظ على ما تحقق من عمومية وشمولية وعقلانية. ونحن نلاحظ في الفقرة الموالية للفقرة السالفة الذكر دعم هيجل لموقفه من الفكر والثقافة، حيث يركز على ضرورة ربط واقع القانون بمدى وعي الأفراد به وبمعرفتهم له كحقل يتمتع بصلاحية شاملة. لا يكفي أن يتوفر المجتمع على مشرعين مقتدرين لصياغة قوانين متطورة، بل لا بد من توصل أفراد

(1) Ibid., paag. 209, p. 230، نلاحظ في هذه الفقرة حرص هيجل على استبعاد كل موقف سياسي أو فكري يتضمن مكانية تتجاوز الدولة أو الاستغناء عنها.

هذا المجتمع إلى إدراك صلاحية تلك القوانين ومعرفتها حق المعرفة. وبغياب هذا الشرط يفقد القانون معناه ومن ثمة دوره. إنه لن يخدم المهمة التي وضع من أجلها: التوفيق بين الخاص والعام، بين الذاتي والشمولي. ذلك لأن التحرر الحق لا يتم إلا إذا أصبحت الذاتية مبدأً في تأسيس العلاقات الاجتماعية⁽¹⁾.

وإذا كان هيجل يسجل إيجابية العلاقات الإنسانية داخل النظام الاقتصادي الذي أدى إلى ترسيخ المجتمع المدني فمعنى ذلك أن الاستلاب يغيب داخل هذا النمط، أو على الأقل أن هناك إمكانية التغلب عليه. إذ يكفي البحث عن الشرط الملموس الضامن لهذا التركيب المتحقق داخل النظام الرأسمالي بين مبدأ الشمولية الذي ساد في المجتمع الإغريقي ومبدأ الذاتية الذي أفرزته الديانة المسيحية. ولن يكون الشرط الضروري لضمان استمرارية التركيب الجديد شيئاً آخر غير الدولة.

إن النمط الاقتصادي الذي يؤدي إلى ظهور الاستلاب، ويستدعي بذلك النقد، هو النمط الذي لا يوفر شروط التركيب بين الذاتي والشمولي. تضعف إنسانية الإنسان وإمكانيته التحررية إن هو وجد في مجتمع لا يحقق من خلال اندماجه فيه سوى كيانات عامة. ويتحدث هيجل هنا عن الاستلاب حتى وإن كانت هذه الكيانات ذات طابع عقلي وروحي. كما أن توفر شروط تحقيق الرغبات الذاتية عند الفرد وسط مجتمع لم يرق إلى فتح آفاق للرغبات الفردية داخل إطارات عامة لن يحرر الفرد من الاستلاب. إننا نسجل بهذا الصدد عمق الملاحظة التي يثيرها ترنت شرويير (Trente Schroyer) لتوافقها مع المعنى الهيجلي الحق للاستلاب حيث يقول: "هكذا يعبر الاستلاب [عند هيجل] عن ضياع على واجهتين: ضياع للوحدة الذاتية وضياع للعالم الاجتماعي وللنظام، الأمر الذي يشكل الشرط الضروري لتوحيد الذات. ذلك لأن الإنسان بالنسبة لهيجل ينبغي أن يتوفر على "مقام ذاتي" بالمعنى الموضوعي والذاتي في آن واحد. إن ضياع الواحد منها يتحول إلى ضياع الآخر"⁽²⁾.

(1) «تصبح الخاصية الذاتية المبدأ المحرك للمجتمع المدني، والسماح أيضاً بتطور النشاط الفكري والفضل والشرف، إذا تم الاحتفاظ بها داخل النظام الموضوعي وفي توافق معه، وإذا تم الاعتراف أيضاً بحقها. إننا نحصل على التحديد الأكثر قرباً لما نسميه على العموم بالحرية حينما نعترف، ونقبل بأن الاختيار الحر للفرد هو الوساطة بينه وبين ما هو ضروري وعقلي داخل المجتمع المدني وداخل الدولة».

(2) Schroyer. T, *Critique de la domination*, trad. Jacques Debouzy, ed. Payot, 1980, p. 67.

وإذا تتبعنا تطور الفكر الجدلي مع ماركس نلاحظ أن النمط الاقتصادي السائد في المجتمع الرأسمالي لا يوفر بتاتا شروط تحرر الإنسان. إنه يحرمه، حسب الكتابات الماركسية الأولى، من تحقيق ماهيته، لأن العمل الذي يميزه عن الكائنات الأخرى ما هو إلا وسيلة للحفاظ على البقاء. يسمح العمل لصاحبه بالحصول على ما سيلبي به بعض حاجياته، ولكنه يظل خاضعا للتوجهات الخارجية، فيسير وفق ما تمليه الآلة، ولا يتوصل أبدا إلى أن يكون وسيلة بالنسبة للعامل لتطوير كفاءاته الذاتية. ويتعرض النمط الاقتصادي داخل المجتمع الرأسمالي لنقد أعمق في المرحلة الثانية من تفكير ماركس، لأنه نمط يخدم علاقات واحدة هي علاقات الاستغلال، ومن ثمة فإن الاستلاب يظل ملازما لهذا النظام.

لا نريد بطبيعة الحال تتبع نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي. كل ما نتوخى تسجيله هو أن رفضه للنمط الرأسمالي لا يؤدي به إلى رفض النظام الاقتصادي على العموم. إنه يرفض طبيعة العلاقات الاجتماعية (الإنسانية) الناجمة عن هذا النمط، كما أنه - وهذا هو المهم بالنسبة لنا - يعطينا الطريقة أو الطرق التي ينبغي اتباعها للتخلص من الاستلاب والاستغلال. لقد كان يرفض في البداية أن يجد العامل نفسه غريبا أمام البضاعة التي ينتجها، كما كان يرفض فيما بعد مساهمة العامل في إنتاج قيمة جديدة تحل محل القيمة الحقيقية للمواضيع والسلع. قيمة لا تعمل سوى على تراكم الرأسمال بدل قيمة تهم الحياة اليومية للعمل، ونقصد طغيان قيمة التبادل على قيمة الاستعمال.

ومن هنا فإن الحل الذي يقترحه ماركس ينكب على التحرير الاقتصادي للعمل وذلك بقلب علاقات الإنتاج بالشكل الذي سيضع حدا لطغيان قيمة التبادل. لهذا فإن الحل لن يكون سياسيا، كما هو الشأن عند هيجل أو عند المفكرين المحدثين السابقين على هيجل. لن يكون الحل سوى اقتصاديا، لأن الخلل يحدث على المستوى الاقتصادي. وإذا تم الانتقال إلى المستوى السياسي فذلك فقط لتبيان ما يحمله من تضليل، ولتوقيف عرقلته في وجه المتدخل لتوجيه النظام الاقتصادي توجيهها جديدا.

أما إذا عدنا إلى سارتر فإننا سنجد في تناوله للنمط الاقتصادي استمرارية للأطروحة التي يتأسس عليها فكره في كليته: استنكار الطابع الموضوعي للعلاقات

الإنسانية، وتسجيل سيادة الغيرية، ومن ثمة سيادة النشاط السلبي، والوحدة السلبية، وضعف الفعل الإنساني. لا يسجل سارتر أي جانب إيجابي يتوخاه. وهذا ليس بغريب بالنسبة لمفكر يعتبر، كما لاحظنا خلال النقاط التي تناولناها داخل هذا الباب، "أن كل موضوع يحتوي على تشويه"⁽¹⁾.

نستخلص من هذه الملاحظة أن سارتر يتناول تحليل النظام الاقتصادي داخل المجتمع للدفاع على النفي الذي تتميز به الحرية، وعلى الإطار الوجودي الذي تنتفي فيه الغيرية كلية، كإطار وحيد لتحقيق الحرية. سنرى في تناولنا لهذه النقطة بأن سارتر يستمر في ربط الاستلاب بالغيرية، ومن هنا فإن نقد المجتمع البرجوازي ونظامه الاقتصادي لا يتم نهائياً من أجل تأسيس نظام اقتصادي مغاير، وذلك لسبب بسيط، هو استحالة تصور نظام معين تنتفي فيه الغيرية بشكل نهائي. ومن هنا يظل الفرق واضحاً في نظرنا بين سارتر وماركس فيما يخص التوجه السياسي، رغم الالتقاءات الظاهرية في تناول المواضيع أو اقتراح الحلول. وتؤكد لنا الفوضوية مرة أخرى بتبعنا لأهم الانتقادات التي يوجهها سارتر للنظام الاقتصادي داخل المجتمع الرأسمالي.

لنبدأ بما ينتهي إليه سارتر بهذا الصدد. إنه يعيب على النظام الاقتصادي الرأسمالي، في الفصل المخصص لنقده، تغليبه للضرورة على الحرية، أو سماحه للضرورة بأن تحل محل الحرية. فتصبح العلاقات الإنسانية في هذا المستوى وكأنها تسير وفق قوانين معينة، الشيء الذي يؤدي بالبعض إلى العمل على استخلاص تلك القوانين للأخذ بها كعوامل تتحكم في المجتمع وتسييره. معنى هذا أن الضرورة تجعل من العلاقات الإنسانية مجموعة من الأشياء، في حين إن ما يميز الإنسان هو بالضبط انفلاته من الوجود الشئني، وتمتعه بالحرية. "لقد رأينا، يقول سارتر، أنها [الضرورة] لا تستطيع حتى أن تظهر داخل الممارسة الفردية أو داخل العلاقات الإنسانية القائمة على التبادل (...)، ويمكننا أن نستخلص أن الضرورة لا تظهر داخل فعل الجسم الإنساني المنعزل، ولا داخل تعاقب الوقائع الفيزيائية الكيميائية: إن مجال الضرورة هو ذاك الذي تكون فيه المادة اللاعضوية منغلقة على التعددية الإنسانية،

(1) Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 360.

محاولة المنتجين إلى إنتاجها⁽¹⁾. وإذا كان سارتر ينتقد الضرورة فذلك لأنها تجعل من الحرية - كما قلنا - موضوعا كباقي المواضيع، وهي تتمكن من تحقيق النتيجة لأنها تجعل الوجود الإنساني لا يعمل عبر الهدم والتذويب، كما تقتضي ذلك طبيعة الحرية، وإنما يعمل عبر التحريف والقلب، فتتحول الممارسة من الجدلية إلى اللاجدلية، أو إلى ضد الجدلية.

أما النقطة الثانية التي يسجلها سارتر في انتقاده للنظام الاقتصادي الرأسمالي فإنها تخص ما يسميه بالذرية. ويتحدث عن الذرية لأن الإنسان لا يجسد من خلال أفعاله سوى مجموعة من السلوكات المحددة مسبقا من طرف النظام العام السائد. إذ لا يعمل الفرد سوى على ملء مجموعة من الوظائف تم رسمها من طرف الآخرين، دون استطاعته منحها أي طابع فردي: "أن يدخل المرء [إلى متجر معين] وأن يحيي، ويطلب معلومات عن الأئمة، ويساوم، ويتردد ويشترى، كل هذه المراحل المزعومة للفعل ليست سوى حركات. فالتبادل مضبوط مسبقا، والضمن يفرض نفسه. إن الشيء هو الذي يقرر العلاقة بين الناس. وإذا كان كل شيء عبارة عن غيره داخل المجتمع الرأسمالي، كما قال ماركس مرارا، فذلك لأن فرض الذرية (l'atomisation) - أصل ونتيجة المسار - يجعل الإنسان الاجتماعي كائنا آخر غير نفسه، مشروطا من طرف الآخرين من حيث هم كائنات أخرى غير ذاتهم"⁽²⁾.

غير أن هذا الاستشهاد بماركس، وهذا الالتقاء الظاهري بين المفكرين لا يمكن أن يفيد بتاتا التحاق سارتر بالفكر الماركسي. إنها محاولة مرة أخرى لتعميق أفكار وردت في الوجود والعدم سبق أن أثرناها في الفصل السابق، حينما تعرضنا لرفضه لـ: "نحن كذات" ولـ "نحن كموضوع" أي رفضه لإمكانية قيام وحدة تركيبية، أو وحدة منسجمة بين الأفراد. ولعل ما ينضاف هنا حينما يلجأ سارتر إلى تناول النظام الاقتصادي هو محاولة البحث عن أسس اجتماعية واقتصادية، للبرهنة عن صحة الأسس الأنطولوجية المطروحة سابقا، وتكييفها مع الفكر السائد. يتم انتقاد ماركس للنزعة الذرية السائدة داخل المجتمع البرجوازي انطلاقا من مفهوم الماهية الإنسانية الجماعية. والمخطوط الثالث من مخطوطات 1844 واضح كل الوضوح

(1) Ibid., p. 375، التشديد من عند الكاتب.

(2) Ibid., p. 351, c'est l'auteur qui souligne.

بهذا الصدد⁽¹⁾. فإذا كانت الماهية الإنسانية لا تتحقق داخل النظام الرأسمالي، أي إذا كان الأفراد يظلون وسطه عبارة عن ذرات، فذلك لأن هذا النظام لا يبحث عن شيء آخر غير تحقيق الربح⁽²⁾. يظل الهاجس الاقتصادي حاضرا دائما في تحليلات ماركس للمجتمع البرجوازي، حتى وإن ربط الاستلاب بغياب الطابع الجماعي للعلاقات الإنسانية. صحيح إن التغيير الذي يقترحه ماركس في مرحلة الشباب مرتبط بإعادة وحدة المجتمع وتوحيد الناس، لكن الوحدة المنشودة ذات أساس اقتصادي.

إن الذرية التي يتحدث عنها سارتر ليست ناتجة حسب تحليله عن سير النظام الرأسمالي نحو الربح بقدر ما هي ناتجة عن كون هذا النظام يرغم الحرية على أن تكون وجودا بدل من أن تكون عدما. وبوجودها على هذا الحال تأخذ حيزا ومعنى وشكلا، أي تصبح موضوعا وسط مواضيع أخرى هي بدورها حريات استقرت في شكل وجود.

صحيح أن سارتر يتكلم عن الاستغلال كظاهرة تحرم الإنسان داخل المجتمع الرأسمالي من تحقيق إنسانيته. غير أن تناوله للاستغلال لا يخرج بدوره عن التصور الفوضوي، لأن الزاوية التي يتطرق منها للموضوع تظل في علاقة حميمة بالوحدة الشاملة التي تغيب فيها الغيرية كلية، وليس من زاوية علاقات الإنتاج. كيف ينظر العامل أو الإنسان المستغل على العموم إلى الاستغلال الذي يمارس عليه؟ إنه يرى فيه وحدة سلبية (passive)، وانعزالا عن الآخرين ناتجا عن عجز سائد لدى جميع أمثاله. وإذا كان الناس يعانون داخل المجتمع من التشتت فإن الضعف والعجز سيغطيان كل نشاطهم، ومن ثمة لا يمكن لمثل هذا المجتمع تحقيق نتائج إيجابية، لضمان حرية لأفراده. لا يحصل المجتمع على القوة إلا إذا استطاع أفراده التوصل إلى المرحلة التي يشكل فيها المجتمع فردا واحدا، أي تمكن من القضاء على كل الغيرية.

(1) نذكر بعض الأقوال من هذا المخطوط التي لا تحتاج إلى تأويل من أجل تأكيد الفكرة. يقول ماركس: «إن الفرد كائن اجتماعي، وتجلي حياته هو إذن تجل وتأکید للحياة الاجتماعية (...). كل أعضاء فرديته هي بمثابة الأعضاء التي هي في شكلها أعضاء اجتماعية بشكل مباشر» Marx, *Manuscripts de 1844*, ed. sociales, 1972, pp. 90-91.

(2) «ينبغي أن تغرق كل الأهواء وكل نشاط في التعطش للغنى. ينبغي أن يتوفر العامل على الحد الأدنى لابتغاء الحياة ولا يجب أن يبتغي الحياة إلا من أجل الامتلاك» Ibid., p. 103.

إن المجتمع الرأسمالي في الحقيقة يعمق الاستلاب أكثر مما يعمل على إفرازه. ذلك لأن الاستلاب يكون نتيجة طبيعة عمل الحرية ذاتها. إن بنياتها الأنطولوجية المباشرة هي التي تساهم في خلق علاقات تتسم بالاستلاب، كما أن وضع نهاية لهذه الظاهرة لا يمكنه أن يتوقف على علاقات إنتاجية خارجية بقدر ما يتوقف على ما يسميه سارتر، كما رأينا ذلك سابقاً، بالبنيات التأسيسية. ولا يفوت سارتر هنا، بصدد حديثه عن العلاقات الإنسانية داخل المجتمع الرأسمالي، "أن يسجل ملاحظة" أن لحظة الحرية بصفتها ممارسة توحيدية وواضحة هي لحظة مكيدة. إذ تساهم، بطرح نفسها كممارسة فردية حرة، في تحقيق عالم الغير بداخلها وبالنسبة للمجتمع. وتلك هي بالضبط المرحلة التي تنتبه فيها لذاتها ولا ترى سوى واقعها"⁽¹⁾. تساهم الحرية إذن في خلق عالم الغير لأنها تفقد، أثناء عملها، العلاقة المباشرة بالحرية الأخرى العاملة بدورها في نفس المحيط، حيث تقوم الأشياء والمواضيع بدور الوساطة بين الحريات، فتتفني الشفافية ويغيب الهدف الواحد. وتعطى لهدف الحرية هنا أبعاد غير الأبعاد التي وضعتها هي، أبعاد تجهلها كلياً، ولكنها تستمر مع ذلك في العمل كما لو كانت تدركها في كليتها. هذا بالإضافة إلى أن الحرية تنطلق دائماً في وسط مليء بالمعاني، ليست من وضعها وأهدافها الشخصية، فتبتناها انطلاقاً من مواقعها وأهدافها، ولكن هذا التبني لا يمنع الغيرية من التسرب إلى ما يعتقد الفرد أنه من إنتاجه هو. هذا هو السبب الذي يجعل سارتر يتحدث عن المكيدة. غير أن المكيدة، كما نلاحظ في القول السارترى أعلاه، لا تتوقف إلى حدود تسريب الغيرية داخل الممارسة الفردية، وإنما تتجاوز هذا الدور لتنبه الفرد على ما هو مفتقد إليه أثناء مساهمته فيما هو جماعي، أي فرديته وحرية، فيتجدد بذلك للتخلص من الغيرية التي تلاحقه.

إن دراسة النظام الاقتصادي داخل المجتمع الرأسمالي من طرف سارتر، أو على الأرجح تعرضه له، (لأن طرحة في الحقيقة لا يرقى إلى مستوى الدراسة)، ما هو إلا فرصة للدفاع عن نظريته إلى الحرية في مجال لم تتناوله الكتابات الفلسفية السابقة على نقد العقل الجدلي. لقد كان من الممكن أن يبذل سارتر مجهوداً لتتبع البنيات المشكلة للنظام الاقتصادي الرأسمالي، خاصة وأنه يحاول أن يقنعنا أحياناً

(1) Sartre, Critique de raison dialectique, T. 1, p. 373، التشديد من عند الكاتب.

بتغيير نظريته إلى أصل الاستلاب، حيث يقرنه بالتوفن وليس بوجود الآخر⁽¹⁾. كان من الممكن أن يدخل في نقاش فكرة الوفرة التي يتحدث عنها الإنسان الرأسمالي ويتباهى بها، خاصة وأن سارتر عاش في مرحلة عرفت فيها الرأسمالية أوجها حيث أصبحت تنتج لمجتمعات العالم بأسره وليس لمجتمعها وحده. (إنها خاصية يعترف له بها خصومه أيضا. إذ إن أهم الانتقادات التي توجه أحيانا إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي تركز على ما يسمى بالتبذير، لأنه لا ينتج فقط للمجتمع الذي يسود فيه). لا يتعرض سارتر نهائيا لهذه المسألة في كتابه نقد العقل الجدلي ولا في الكتابات اللاحقة. والتفسير الوحيد للمسألة في نظرنا هو إهمال سارتر للنظام الاقتصادي في فكره، لأن انشغاله منكب بالدرجة الأولى على تبرير الهدم، وعلى خلق فرص التمرد والتغني بالثورة. لهذا نجده لا يكلف نفسه أدنى عناء لتسجيل تطور معين داخل المجتمع المدني الذي أفرزه النظام الرأسمالي. ونقول بتعبير أدق، هذا هو السبب الذي جعله يركز في الفصل الذي خصصه للحديث عن النمط الاقتصادي الرأسمالي على الطابع المميز للعلاقات الاجتماعية، والذي يختزله في التشنت والضعف والجمود والغيرية والاستلاب، دون المرور نهائيا إلى الحديث عن العلاقات الاقتصادية من زاوية الإنتاج والتبادل والتراكم والربح، وإلى غير ما هنالك من المقولات الاقتصادية المحضنة. صحيح إن سارتر تعرض قبل هذا الفصل لبعض المواضيع الاقتصادية كالعملة وإنتاج الذهب وتسويقه. غير أن هذا التناول لا يمس حكما في شيء، لأنه يندرج بدوره في إطار رفض سارتر لكل الوساطات غير الإنسانية في تنظيم العلاقات الاجتماعية. ولهذا فإن دراسته للعملة تظل فلسفية محضنة، ولا تتوفر على الجوانب التي يمكن أن تلحقها بالاقتصاد.

ولا يسعنا هنا إلا أن نسجل مرة أخرى أهمية الأطروحة التي ندافع عنها بصدد فكر سارتر، ألا وهي غلبة التوجه الفوضوي على فكره، خاصة تلك الفوضوية المتشبثة بالإنسان كحرية فردية لا تندرج في الجماعة إلا بفضل الإرادة، وليس بفضل ماهية إنسانية معينة. هذا بالإضافة إلى أن اندماجها يتم بالدرجة الأولى من أجل الحفاظ على فرديتها، وليس من أجل خلق كيان يتلاءم والماهية الإنسانية. نقول باختصار إننا نتأكد من تسجيل سارتر لنفسه في الخط الذي وضعه شترنر بصدد

(1) «ليس صحيحا أن كل وعي يلاحق موت الآخر ولا حياته أيضا» Ibid., p. 371.

مختلف النقاط التي نتناولها في كتاباته الفلسفية، تلك الكتابات التي قلنا عنها إنها تحاول إيجاد مخرج للصراع السائد بين الحريات.

نقد القانون

يقول سارتر: «القانون يختفي إذا كانت الأمور كلها تسري وفقه ليصبح بذلك تقليدا. إنه لا يظهر إلا حينما يتعرض للنفي فيظهر كنفي لما ينفيه. إذا تصورنا مجتمعنا متسما بالكمال (سيادة الغايات الكانطية) حيث يمنح كل واحد للآخر حقه، فإن الواجب يذوب في السير الواقعي للدوايب الاجتماعية، ويكون القانون ضمنيا. ويتم على العكس من ذلك الخروج عنه إن هو كان قانون الطبقة السائدة. وبما أنه غير معترف به من طرف الطبقات المضطهدة فإنه لا يكون شموليا. إن قانوننا نحن يتم الخروج عنه من طرف البروليتاريين والمستعمرين. ويكون الإثبات الذي أقوم به انطلاقا من هذا الأمر، بصدد قانوني، فاسدا في مبدئه. ولكننا نجد بالضبط أن هذه المجتمعات هي التي يمكن للقانون أن يوجد بها، نظرا للفاصل القائم بين الوجود وواجب الوجود. هناك دائما نظريتان للحق: النظرية الروحية والنظرية الواقعية، لأن القانون يتوفر على هذا الوجه المزدوج: عدم الوجود (قيمة ونفي الواقع) والوجود (نظام حقوقي واقعي للمجتمع)»⁽¹⁾.

نلاحظ في هذا النص تأثير الفكر الماركسي على سارتر في نظريته إلى القانون. إنه يعترض على ما اعترض عليه ماركس وأنجلز بصدد التنظير الليبرالي للقانون، أي على استقلاليته وطبيعته. إنه ليس مستقلا عن الأشخاص الذين يريد تنظيمهم، ولا يتمتع بتاريخ خاص به. إنه تابع في وجوده، كما هو الشأن بالنسبة لجميع أشكال الإيديولوجيا، لبنية أخرى منفصلة عنه، وهو يتوقف عليها في نشأته وتطوره وتطبيقه. ومن هنا يأتي تعبيره على اللاتساوي بين الطبقات بدل التعبير عن التساوي بين الأفراد كما يدعي واضعوه والساھرون على وجوده. وإذا كان القانون متوقفا على طبقة معينة ومرتبطا بخدمة مصالحها فإنه لا مجال للحديث عن جانبه الطبيعي. إن ما يحميه القانون هو مجموعة من المصالح الطبقية، مصالح مادية محضه، ترتبط بالملكية والاستثمار وتحقيق الربح، لا علاقة لها نهائيا بحقوق طبيعية للإنسان. صحيح إن

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, p. 145. التشديد من عند الكاتب.

القانون يدعي دائما حماية الفرد من كل من يمكن أن يسلب منه ما مدته به الطبيعة من مؤهلات وملكات أخذت عبر تجسيدها طابعا اجتماعيا، ولكن الادعاء يدخل في إطار ما تسميه الماركسية بالإيديولوجيا والوعي الزائف.

هناك إذن، حسب النص، التقاء بين سارتر والماركسية، ولكن هناك أيضا تجاوز لها، أو بتعبير أدق هناك توقف إلى ما قبل الماركسية إن كنا سنعتبر أن الماركسية في نهاية المطاف محاولة جدية لتجاوز الطوباوية والفوضوية، باعتبارهما لا يتوفران على الأدوات اللازمة للتحليل الواقعي للمجتمع الرأسمالي، وكذلك لتحديد النهج الحقيقي لتفجير تناقضاته وتوجيهها توجيهها صحيحا. إن المسألة حسب النص السارترية مسألة أخلاق أكثر مما هي مسألة سياسة أو اقتصاد، ومن ثمة فإن الأمر يهم الإرادات الفردية أكثر مما يهم البنيات الواقعية للمجتمع. فحينما يتحدث سارتر عن لا وجود القانون فإنه يقصد التجسيد الذي يكون قد عرفه القانون على المستوى الفعلي، بحيث يكون قد تم فعلا إعطاء كل فرد حقه ليصبح المجتمع بذلك يشكل كلا واحدا لا أثر فيه لأي انقسام. فالهوية لا تكون هوية إلا بسيادة التطابق التام، وبانتفاء كل اختلاف من أي نوع كان. هذه هي الغاية التي يهدف إليها سارتر، أو على الأقل هي التي تشغله وتوجه فكره. يصعب طبعا القول إن سارتر لا يقصد في إطار دفاعه عن وحدة المجتمع المساواة على الصعيد الاقتصادي، ولكن يبقى مع ذلك أن المهم بالنسبة إليه هو التوحد وليس الوحدة، لأن التوحد هو الذي يضمن الحرية الفردية المطلقة التي يصبح الحديث في إطارها عن المساواة الاقتصادية لا معنى له، في حين لا يمكن للمساواة الاقتصادية أن تؤدي بالضرورة إلى تحقيق الحرية الفعلية للفرد. لهذا نؤكد على تركيز سارتر على الإرادة الفردية بدل النظام الاقتصادي، وهو أمر يتضح أكثر حينما يتحدث عن المجتمع المتسم بالكمال والذي، بسبب ذلك، ينتفي فيه بذلك القانون. إذ سرعان ما يحيل على الواجب بمعناه الكانطي: العمل كما لو كان الآخر هو أنا ذاتي. ومعنى هذا أن القانون ينتفي فعلا حينما تسود القيم الأخلاقية المثلى، وليس حينما يتم إرساء نظام اقتصادي يكون في مستوى الاستغناء عن قواعده. إن المنطق الذي يتناول سارتر في إطاره الفعل الإنساني هو الذي نجده هنا كمنطلق في مجال القانون. لقد لاحظنا أن «الإنسان الأصل بالنسبة لسارتر، هو الذي لا تغيب عنه أبدا الغايات المطلقة للوضعية الإنسانية. وأنه اختيار محض لهذه الغايات المطلقة، وهي إنقاذ العالم وجعل الحرية أساس العالم، وتناول الفرد

لمسألة الخلق لحسابه الخاص، ثم جعل العالم مطلقا في يد الحرية التي تعيد تناول ذاتها بذاتها»⁽¹⁾.

يظل تحقيق المطلق هو الهدف الأساسي للفعل الإنساني في كل فلسفة سارتر. وما دام القانون في نظره لا يتمكن ولن يتمكن من تحقيق هذا الهدف فإنه لا يعمل سوى على تعميق الاستلاب. إن المشروع الذي يقوم عليه التشريع في القانون مشروع ناقص، حتى وإن كان يحاول أصحابه أن يضيفوا عليه طابعا مطلقا. إنه يهدف بدون شك إلى بناء مستقبل، ولكنه في العمق يحافظ على ما هو كائن. إذ يعطي الأولوية للوجود على العدم/ لأن الغايات التي ينحو إلى تحقيقها ليست بغايات مطلقة، ولا غايات إنسانية محضة. «إن المشروع، يقول سارتر، هو تجاوز للمعطى نحو غاية معينة. غير أن هذه الغاية التي هي تغيير للحالة الراهنة ينبغي أن تتشكل انطلاقا من هذه الحالة الراهنة ذاتها وفي إطارها. إن القانون في الأصل هو نفي لكل واقع. والجسور مقطوعة كلها للوصول إلى القانون المؤكد. وهذا الأخير، على أي، ليس موجها نحو المستقبل بعيدا عن الواقع، وإنما هو موجه بكل بساطة نحو الأزلي (أو المطلق). ومع ذلك فإنه ليس مطروحا كالحقيقة الأكثر عمقا الكامنة وراء الظواهر، لأن الحقيقة الأكثر عمقا تستمر في أن تكون وجودا، ومنسجمة إذن مع المظاهر. فهي تحطم بدون شك المظاهر، ولكنها تؤسسها وتربطها فيما بينها بدون شك أيضا. يبدو القانون في تحطيمه لكل الوجود، على العكس من ذلك، بمثابة ما لا يوحد بتاتا وراء الوجود»⁽²⁾.

لا ننفي صعوبة فهم هذا النص بالنسبة للقارئ غير الأليف بالكتابات السارترية. إنه في الحقيقة جزء من المتن السارترية تنطبق عليه الصعوبة التي تنطبق على كل المتن، ولكنه يخضع في الوقت ذاته للمنطق الذي يخضع له كل المتن، الشيء الذي يسهل في نهاية المطاف الصعوبات التي تطرح للوهلة الأولى. هناك شطران اثنان في النص يدعم أحدهما الآخر ويفسر أحدهما الآخر. يؤكد الشطر الأول على تعريف القانون من حيث المبدأ. إنه عبارة عن مشروع (كما هو الأمر في مختلف مجالات الفعل الإنساني) قائم على النفي (كما هو حال الفعل الإنساني على العموم)،

Ibid., pp. 463–464. (1)

Ibid., pp. 145–46. (2)

ويحاول أن يكون ذا طابع مطلق ما دام أنه يشرع للإنسان ككل وليس للفرد الواحد أو لمجموعة من الأفراد. ولكن الشطر الثاني يثير الجانب الفعلي للقانون لأنه هو الجانب المهم. ويتضح من خلال هذا الجانب أن النفي والإطلاق اللذين يدعيهما القانون بعيدان كل البعد على التحقيق على مستوى الواقع. لأن ما ينفيه القانون هو مجرد مظهر من مظاهر الوجود وليس الوجود ذاته، وإذا كان مجرد مظهر فإن فعله لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الإطلاقية. ينفي القانون المس بحرية الآخر وبملكية الآخر، ولكنه لا ينفي الآخر كآخر، أي كوجود آخر يمنع الحرية من التحقق ويمنع الهوية من التطابق. كما أنه لا ينفي الملكية الخاصة كوجود مستقر داخل الوجود الإنساني، وجود يجعل هذا الأخير يتشأ يأخذ الطابع الموضوعي. وبهذا المعنى ينبغي فهم النص السابق حينما يقول إن النفي في القانون يرتبط بالظواهر وليس بالوجود، وكذلك القول الذي يؤكد على أن القانون بمثابة ما لا يوجد نهائياً وراء الوجود، ذلك لأنه لا يؤثر في شيء في نهاية المطاف على الوجود. إنه تكريس للوجود وليس نفيًا له. إن القيم الحقيقية هي القيم التي تتمكن من زعزعة الوجود كأساس لتستقر الحرية لوحدها في مكانته، الشيء الذي لا يمكن أن يحققه القانون. نلاحظ هنا حضور الأسس المطروحة في الوجود والعدم وفي دفا تر الأخلاق والتي تأكدنا في الفصول السابقة من تقائها الكبير بالفوضوية.

لا تفوتنا هنا الإشارة إلى نقطة ذي أهمية بالغة في تفسير التوجه الفوضوي لسارتر، ويتعلق الأمر بقراءته للكانطية. إن طغيان فكرة التوحد على تحليله للفعل الإنساني جعله ينظر إلى كانط دائما انطلاقا من الفكرة السائدة بصدد هذا الأخير في المجال الأخلاقي، مع إهمال كلي لما اشتهر به كانط في المجال القانوني. ولقد جاء هذا الإهمال في الحقيقة نتيجة إهمال سارتر للفرق الكامن بين الأخلاق والسياسة، إن لم نقل نتيجة رفضه له. قد يكون سارتر لم يهتم بكانط ولم يعرفه بالشكل الذي يسمح له بالاستفادة منه في مجال التنظير للفعل الإنساني. ولكن، يبقى مع ذلك أن التوجه هو الذي يحسم في أغلب الأحيان في مسألة اختيار النصوص التي ينبغي الاطلاع عليها من جهة، ومن جهة ثانية يكون التوجه هو الذي يجعل القارئ ينتبه إلى هذه النقطة بدل تلك لإعطاء المصادقية للفكرة السائدة القاضية بأننا لا نجد ولا نرى في النص إلا ما نبحث عنه أو ما نريد أن نجده فيه. ولهذا نلاحظ مثلا أن سارتر يقيم خلطا بين الكتابات الأخلاقية، التي يتحدث فيها كانط عن الغايات المطلقة، وبين

كتاباتة عن القانون الذي يحصره في إطار السلب أي في تحديد الوسائل التي تمكن من الوقوف في وجه الشر لقمعه، وليس في البحث عن وسائل استتصاليه. ووجود هذا الخلط ناتج طبعاً عن عدم اهتمام سارتر بمسألة شروط التحقيق التي أولاها كانط أهمية قصوى في مختلف المجالات. إذا كان كانط يقر بمحدودية القواعد القانونية فذلك لأنه برهن على عدم وجود الإمكانيات اللازمة التي ستسمح لهذه القواعد بتحقيق المثل المطلق، أي الإنسانية التامة والنهائية والشمولية. إن مثل هذه الإمكانيات متوفرة في مجال واحد هو المجال الأخلاقي، ولكن الإلزام في الأخلاق إلزام فردي، أي إنه يتوقف على الفرد ذاته، ولا يمكن لأي كان إرغامه على ذلك. ينبغي أن تتوصل الحرية الفردية ذاتها إلى الاقتناع بالاستجابة للقاعدة الأخلاقية الأمرة بالفعل كما لو كانت ستعمل من أجل الإنسانية كلها. بمعنى آخر يمكن إلزام الإنسان بتجنب الشر، بل ينبغي ذلك. إنها مهمة أساسية بالنسبة للمجتمع، وعليه أن يخلق المؤسسات التي ستسند إليها هذه المهمة إن هو أراد الحفاظ على استقراره وضمان استمراريته. (كما يلاحظ أن إلزام الناس بتجنب الشر يحقق إيجابية كبيرة تتطور وتحسن باستمرار)، ولكنه لا ينبغي بتاتا الانتقال من إلزام تجنب الشر إلى إلزام فعل الخير، لأن هذا الأخير اختياري، ولأن الدخول في تطبيقه لا يمكننا من ضبط القواعد العامة وسنها بالشكل الذي تقوم به في الحالة الأولى. وكل من غامر في هذا الاتجاه فإنه يفتح المجال لأسوأ الممارسات الإنسانية وأبشعها.

إذا كان هذا الموضوع قد شغل كانط وبعض الفلاسفة المحدثين الآخرين، فإن سارتر لم يوليه أي أهمية. لقد اعتبر دائما، منذ انتباهه إلى ضرورة البحث في مجال التنظيم الاجتماعي، أن أحسن الطرق لأحسن تنظيم إنساني تكمن في ضمان الخير وليس في إيقاف الشر. وانطلاقاً من هذا الموقف فإن النظرة إلى القانون لا يمكنها إلا أن تكون سلبية، لأنه لم يوجد إلى حد الآن في تاريخ التشريع الذي عرفته الإنسانية قانون يسن للخير، أي يحدد القواعد اللازمة لاتباعها من أجل تحقيق الخير. وحتى إذا وجدت فإنها كانت دائما أخلاقية في عمقها، أي أنها تخضع للاختيارات الفردية أكثر مما تستجيب لمقتضيات الواقع. إن النظرة الواقعية إلى القانون تتأرجح إذن بين السلبية والرفض، أي إما أن نعترف بالجانب الإلزامي والإكراهي للقانون في مواجهة الشر، وإما أن نقر برفضه كلياً، لأن القانون لا يمكن أن يكون إيجابياً بالمعنى الذي حددناه أعلاه طبعاً. ولأول مرة نجد سارتر يستشهد بهيجل لدعم موقفه

بهذا الصدد، حيث يورد نصا من كتاب مبادئ فلسفة الحق ينتقد فيه هيغل بالضبط انحصار القانون قبله في الجانب السلبي، أي في القواعد التي تضمن عدم المس بحرية الآخر حيث يقول هيغل: «توقف ضرورة هذا القانون عند حدود شيء ما سلبي، وهو عدم إهانة الشخصية وما يترتب عنها. لا وجود إذن سوى لممنوعات قانونية، ويتأسس الشكل الإيجابي لأوامر القانون في نهاية المطاف على المنع»⁽¹⁾.

إلا أن هذه الإشارة إلى هيغل لا تعني بتاتا التقاء بين الفيلسوفين في نظرتهم إلى القانون. نحن نعلم أن فيلسوف الجدل لا ينكر بتاتا إيجابية القواعد الموضوعية من طرف المشرعين لضبط السلوك الإنساني وفرض النظام داخل المجتمع. إن ما لا يقبله هيغل لا يكمن في توقف القانون عند هذه الحدود وإنما في التوجه الذي يبنى التنظيم كله على القانون وحده. لأن هذا الأمر في نظره يفيد اعتبار الإنسان مجموعة من الحاجيات والأهواء، ولا يراعي أهم جانب يمتاز به الإنسان عن غيره من الكائنات، وهو جانبه العقلي. إن غاية هيغل إذن هي إدراج العقل بجانب القواعد، وهو العنصر الذي سيمنع من اختزال التنظيم في السلب. ومن هنا يأتي مثلا الاهتمام الكبير الذي يوليه هيغل للإبداع في مجال التنظيم على مستوى المجتمع المدني الذي يشير فيه هيأت أخرى متعددة خارج هيئة القانون، ثم الاهتمام الذي يوليه كذلك للدولة وللمؤسسات لأنها في استطاعتها هي أيضا إبداع ما هو إيجابي وعقلي لا يتمكن التنظيم من الاستغناء عليه، أو على الأقل لا يمكنه ألا يستفيد منه. (لا نناقش هنا، طبعاً، صحة أو خطأ هذا التوجه).

أما موقف سارتر فإنه مخالف تماماً لهذا التوجه الهيجلي. إنه يرفض القانون كلياً انطلاقاً من فكرة السلب كما أشرنا إلى ذلك. إن التعامل مع الحرية بالشكل الذي تقتضيه طبيعتها يتطلب التخلي كلياً عن المنع، وعن النظر إلى الحرية الأخرى كحد لحرية الفرد الفاعل. ذلك لأن مثل هذا النهج يستمر في الإبقاء على الغيرية، ويهدف إلى بناء المجتمع على الغيرية، في الوقت الذي يتبين أن أصل كل استلاب هو بالضبط الغيرية. ويعطينا سارتر بهذا الصدد فكرة جديدة تدعم تأويلنا لفلسفته وهي تفرقة فيما يخص القانون بين المقتضى (exigence) والاقتراح (proposition). إذا كان القانون مخالفاً في نظره لطبيعة الحرية فلائنه يعمل وفق الاقتضاء، وليس

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, parag. 38, p. 97; cité par Sartre in *Cahiers* (1) pour une morale, p. 148.

وفق الاقتراح. وتجعل العملية الأولى من الحرية كائنا غير أساسي لتكون الغاية هي الأساسي الوحيد، لأن المهم في إطار المنظور هو تحقيق الغاية، بغض النظر عن ظروفها الذاتية والموضوعية معا. ولعل النتيجة التي ننتهي إليها، باعتمادنا على التنظيم بهذا الشكل، هي الوحدة الخارجية حتى وإن حصل تجانس بين العناصر المكونة لها. لا تصدر الوحدة هنا عن كل فرد لتكون في نهاية المطاف المحرك الوحيد لأفرادها هذه النتيجة الأخيرة إلا إذا كانت الحرية عطاء وسخاء في وجه الحرية الأخرى، أي أنها ترحب بها في محيطها على أساس الانمحاء معا من أجل خلق محيط واحد. هنا، وهنا فقط، تنتفي الغرية، ويتنفي القانون في آن واحد لأن الحرية لا تكون في حاجة إليه. "يشكل المقتضى، يقول سارتر، إحدى الطريقتين اللتين نتوجه بهما إلى الحرية، والطريقة الأخرى هي الاقتراح. إن وجودنا أمام حرية يتطلب أن نتعاطى لها أو أن نطلب منها. ومعنى المطالبة هو أن نطرح غاية، وأن نطرح كذلك في آن واحد أنه لا يمكن لأي ظرف واقعي أن يلعب دور المبرر في عدم تحقيق الغاية (...). سأبين أن الحرية الحقيقية تعطي - بمعنى تقترح - وتعترف بالإبداعات - بمعنى تعترف بالحریات عبر عطاءاتها - وتتجلى عبر بناء العالم. ولكن القانون في هذه الحالة ينتفي، والحرية الحققة تجعل من نفسها فرصة للحریات (الأخرى). إنني أكون في هذا المستوى عبارة عن مقتضى صوري محض ما دام أن المحتوى الملموس لشخصيتي يكون قد انتفى، وما دامت حرية شمولية محضة، أي متطابقة عندي لما هو عليه عند الآخر (...). هذا بالإضافة إلى أن المطلب "عاملني كحرية" هو سلبي محض ما دام أن كل محتوى ملموس يتحطم مع العالم وأكون بذلك مجرد غاية صورية. ويعني هذا: لا تعتمد على حريتي، ولا تعاملني كوسيلة... إلخ. ولكنه لا يعني أبدا: ساعدني في عمليتي الملموسة لأن هذه العملية هي التي تشكل حريتي. مهما تطلبت الحرية في هذه الحالة من الآخرين فإنها لا تكون من أجل الصنع من طرف العملية الخلاقة ذاتها. إنها سلفا بمثابة هدف ذاتها. تكون المجموعة هنا ثابتة: تكتفي الغاية بأن تؤخذ كغاية (سلبية) من طرف الآخرين"⁽¹⁾.

يؤدي هذا التصور للقانون بصاحبه إلى استبعاد فكرة العدالة ذاتها من الحقل السياسي، ما دام أن العدالة تفيد إعطاء كل واحد ما يمنحه له القانون، وما دام

Ibid., pp. 146-48. (1)

أن القانون يقر بالتساوي الأفراد في الملكية والوضعية. إن اللاتساوي هو القاعدة الأساسية التي يقوم عليها القانون، وذلك لأن "التفاوتات في نظام الملكية مقبولة كلها، إذ يكفي أن تكون هذه الملكيات قد انتقلت بشكل شرعي وتم الحصول عليها طبقا للقوانين. إذا كان من حق كل إنسان أن يملك، فلا يهم ما يملكه"⁽¹⁾. لا يعني هذا الكلام أن سارتر يرفض فكرة العدالة في حد ذاتها، وأنه يعطي توجهها جديدا للفكر السياسي غير التوجه الحديث الذي رفض منذ عصر النهضة إقامة تلازم بين المجالين كما كان عليه الأمر في الفكر السياسي الكلاسيكي. لقد كانت الغاية من الفعل السياسي هي تحقيق العدالة وإرسائها، ونحن نتذكر دروس أفلاطون وأرسطو في هذا المجال. فبالإضافة إلى تأسيسهما للفعل السياسي على ما هو موضوعي⁽²⁾ سواء أكان متعاليا أم محايثا (المثال - الجوهر / الخير الأسمى - الخير الفعلي)، فإنهما يؤكدان معا على ارتباطه بتحقيق العدالة. إن الفضيلة الكبرى التي تدافع عنها الجمهورية، والتي تتبناها السياسة فيما بعد، تتمثل في العدالة. "إن الغاية في كل العلوم والصناعات، يكتب أرسطو، هي الخير؛ والخير الأكبر هو، في أسمى درجة، الغاية السائدة بين جميع الغايات أي المعرفة السياسية؛ والخير في مجال السياسة هو العدالة أي المصلحة العامة"⁽³⁾. لا نريد الدخول هنا في التفاصيل لأن هدفنا هو إثارة الموضوع فقط، ونكتفي بالقول إن الفكر السياسي سار في هذا الاتجاه، أي جعل العدالة هي الغاية القصوى للفعل الإنساني. وقد خصص المفكرون جهودهم النظرية للبحث في الطرق المثلى لتحقيق هذه الغاية الأسمى إلى أن جاء مؤسس الفكر السياسي الحديث ماكيافيل الذي عمل على تغيير الموضوع والمنهج معا فربط الأول بالسيادة والثاني بالإنسان والتاريخ. ولقد دأب على طريقه مختلف المفكرين المحدثين والمعاصرين معا. هكذا يتم الحديث في تاريخ الفكر السياسي عن العصر الكلاسيكي وعن العصر الحديث. إذا كان هذا التغيير الذي حصل في موضوع ومنهج

(1) Ibid., p. 148.

(2) الموضوعي بمعنى المستقل عن الذات، ولا يهم هنا إن كان يتمتع بوجود فعلي. فالمثل الأفلاطونية موضوعية لأنها تقع في عالم خارجي منفصل عن الذات، ولا تستمد أي شيء في وجودها من الذات. فالعكس هو الصحيح حيث إن الذات تتوقف في وجودها، إن هي أرادت تحقيق كمالها، على هذا العالم الموضوعي.

(3) Aristote, *La politique*, Livre III 12 (1282 b), trad. Marcel Prélôt ed. Gouthier, 1980.

الفكر السياسي يبدو بسيطاً في الظاهر فهذا لا يمنعه بتاتا من أن يكون في الجوهر عميقاً وبالغ الأهمية.

تبقى مطروحة إذن مسألة تصنيف الفكر السارتري فيما يخص قضية العدالة. إنه يرفض ربط الفكر السياسي بالسيادة التي ترتبط بدورها بالقانون كمؤسسة ضرورية لتحقيق هذا الغرض، ويرفض في الوقت ذاته فكرة العدالة لأنها تنطوي على مبدأ تطبيق القانون لإعطاء كل ذي حق حقه، الشيء الذي يؤدي بتطبيقها إلى السقوط في نقيضه، أي اللامعالة، ما دام أن القانون قائم على الإقرار باللامساواة على مستوى الواقع. ولا يتردد سارتر في ربط العدالة بالقانون ليفقدها المضمون الإيجابي الذي ارتبطت به عبر التاريخ. "ترتبط فكرنا العدالة والإحسان، حسب قوله، ارتباطاً وثيقاً بالقانون الشخصي المجرد. ذلك لأن العدالة تفيد إعطاء كل فرد ما يستحقه حسب القانون، بالمعنى السابق أي مجرد إمكانيات صورية. ويعني الإحسان، على العكس من ذلك، تعويض التفاوتات [اللامعادلات] (injustices) المادية"⁽¹⁾.

إن هذه الصعوبة التي نواجهها في تصنيف موقف سارتر من العدالة لا يمكن فهمها وتجاوزها إلا بإثارة التوجه العام لفكره، أي التوجه الفوضوي. فانتقاده لمفهوم العدالة لا يقربه في شيء من الأسس الفكرية للفلسفة السياسية الحديثة، كما أنه لا يجعله يندرج في إطار الفكر الفلسفي النقدي. لقد ظل القدماء يميزون دائماً بين مجالين في إطار دراستهم للفعل الإنساني. هناك من جهة المجال السياسي، ومن جهة أخرى المجال الأخلاقي. صحيح إن المجال الأول كان يخضع لرؤية أخلاقية ولذلك ارتبطت الغاية السياسية بالفضيلة والعدالة، ولكن طرق تحقيق هذه الغاية في السياسة كانت مرتبطة دائماً بمجموعة من المؤسسات، فانشغل بذلك الفلاسفة بالبحث عن المؤسسات أو الهيئات المناسبة لتحقيق الغاية المنشودة. وهذا الإقرار بالمؤسسات كوسيط بين الأفراد للسهر على تجسيم العدالة هو الذي يزعج سارتر. هناك حقيقة اهتمام كبير في الفكر اليوناني - والجمهورية الأفلاطونية تشكل أحسن مثل على ذلك - بالجانب الروحي عند الفرد، وهناك تأكيد على ضرورة تطويره وإعطائه المكانة الأولى بالنسبة للجانب المادي، كوسيلة لا يمكن الاستغناء عنها في تحقيق العدالة. ولكن هذا الاهتمام يأتي في إطار البحث عن الوسائل التي تجعل

Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 149. (1)

الفرد، في نهاية المطاف، ينتفي حتى يترك المجال لما هو موضوعي وخارجي أي الوجود. إن الفرد، في هذه الحالة، يعمق طرق الامتثال، بمعنى طرق الخضوع، للواقع الخارجي. هكذا يصبح التنظيم قائما على إيجاد ما يحد من الحرية، وليس على إبداع ما يسمح لها بالانفتاح.

يبقى القدماء في نظر سارتر، أكثر ابتعادا عن التنظيم الفعلي للحرية في تنظيمهم لها، وذلك ليس لحضور البعد الأخلاقي في تصوراتهم السياسية وإنما لكونهم أقاموا فصلا بين القيمة والإنسان، ولأنهم أعطوا استقلالية للخير عن الإنسان، مما أدى إلى صورية الأخلاق التي وصفوها. يعاني الفكر السياسي الحديث من الصورية على مستوى القواعد القانونية التي يسنها؛ ويعاني الفكر السياسي القديم من الصورية على مستوى القيم التي يدافع عنها، وعلى رأسها قيمة الخير. والخلاصة التي ينبغي الخروج بها هي الدمج بين التوجهين للعودة من جديد إلى الدمج الكامل بين الأخلاق والسياسة، شريطة الربط بين القيم والإنسان، أي شريطة جعل هذا الأخير أساس القيم وغايتها في الوقت ذاته. لماذا الدمج بين الأخلاق والسياسة؟ الجواب بسيط. تعلم الأولى للفرد أن يكون معطاء، وترشده إلى ذلك، لأن غايتها على العموم هي تلقين ما هو إنساني وما هو عقلي وما هو خير. وتفرض الثانية بدورها جانبا لا يقل أهمية وتعمله الأخلاق على العموم كليا، ألا وهو جانب الواقعية. إن الأخلاق بدون سياسة تظل قيما مثلى ومثالية، والسياسة بدون أخلاق تظل قواعد جافة لا تخرج عن إطار المصلحة المباشرة. إن الجمع بين السياسة والأخلاق معناه، بالتعبير السارتري، الجمع بين "المطالبة والعطاء"، وهما عمليتان أساسيتان للحصول على التكامل في الحياة الاجتماعية. هكذا ننهي مرة أخرى إلى مبدأ يصب في الفوضوية، لأن الهدف من العطاء هو انفتاح الحرية على الحريات الأخرى، حتى لا يكون لها أي مجال للانطواء على ذاتها أو الانعزال عن غيرها، ولكنها تنفتح بالقدر ذاته الذي تطالب به الحرية الأخرى من الانفتاح عليها بدورها، للمساهمة في بناء كل واحد ومنسجم. هذا ما يتضح من قول سارتر الآتي: "إن [الإنتاج الفني] عطاء واقتضاء في آن واحد، ولا يطالب إلا في حدود كونه يعطي. إنه لا يطالب بأن تلتحق به حرية خاصة وإنما حرية ملتزمة بمشاعر سخية تحوله. إنه مخالف إذن تماما للقانون، إنه وسيلة للالتحاق مباشرة بحرية مؤهلة. على هذا النمط ينبغي أن تكون العلاقات الإنسانية إذا أراد الناس أن يوجدوا كحريات بالنسبة لبعضهم البعض: 1 - عبر

وساطة العمل المنتج (التقني والاستراتيجي والسياسي على حد سواء)، 2 - والإنتاج من حيث كونه يعتبر دائما عطاء (...) فالمساعدة على صنع المنتج انطلاقا من عطاء الذات، والاعتراف بالعمل المنتج المنجز، معناه التواصل في العالم وعبره مع حرية الآخر. فبقدر ما يشكل العالم الوساطة بين الوجود لذاته والأنما، بقدر ما يمثل الوساطة المضطربة بين حريتين تبحث إحداها عن الأخرى⁽¹⁾.

ينبغي أن نسجل هنا، بصدد انتقاد سارتر للقانون، نقطتين تبيان، من جهة، الحضور الواضح للفوضوية في فكره، ومن جهة ثانية التطور الذي خضع له هذا الفكر. تخص النقطة الأولى، كما نلاحظ في هذا النص الأخير، تأكيده على العطاء والسخاء اللذين ينبغي أن ينطوي عليهما الفعل الإنساني كشرط لتحقيق الحرية الفعلية. وتعلق الثانية بالمساواة، إذ من اللازم أن تتجاوز الحرية التنظيم القانوني لتجاوز طابعه التجريدي. فالحرية لا تكون فعلية إلا إذا تحققت على المستوى الواقعي والملموس. ينبغي أن يركز التنظيم على الواقع الفعلي للأفراد وليس على واقعهم الصوري. نلمس إذن بكل وضوح شروط الفوضوية، إذ يذهب الفيلسوف إلى الاعتناء بمستويين اثنين نجدهما حاضرين، على العموم، عند كل الفوضويين، بغض النظر عن الاختلافات التي قد تبرز أحيانا في تناولهم لهما. هناك من جهة الاهتمام بالتساوي على المستوى الاقتصادي، وهناك من جهة ثانية التأكيد على الفعل الإنساني في هذا التساوي وفي التنظيم على العموم. لا سبيل للحديث عن النظام انطلاقا من نسق معين وإنما انطلاقا من التفاعل الحاصل بين الحريات، وأساسا انطلاقا من الإرادة الفردية.

نلاحظ فيما يخص النقطة الأولى، المتعلقة بالسخاء، أنها حاضرة في الفكر السارترى ابتداء من دفاتر الأخلاق لتحديث تطورا جليا في فلسفته. يستمر سارتر في ربط الحرية بالنفي ولكنه يؤكد لأول مرة بأن الإنسان في الأصل سخاء. وهذا السخاء هو الذي يسمح له بتجاوز الهدم نحو البناء. ولعل المسألة المهمة التي ينبغي تسجيلها هنا هي كون البناء مشروطا بالسخاء المرتبط بالإنسان كفرد، وليس بالمؤسسات التي تحاول تجاوز الفرد. حيث يقول: "وهكذا فإن الإنسان في الأصل سخاء، وإن ظهوره عبارة عن خلق للعالم. لا يوجد أولا ليخلق فيما بعد (كما يتم

Ibid., p. 149. (1)

تمثيل الله عادة) وإنما هو خلق للعالم بموجب وجوده ذاته". وينبغي أن نضيف هنا بأن النموذج الذي يقيس عليه سارتر ما يعتبره خلقاً بالنسبة للإنسان هو العمل الفني، كما يشير ذلك النص ما قبل الأخير، وكما تؤكد نصوص أخرى في الكتاب ذاته. "إننا نجد هنا [في عملية الخلق] خصائص العمل الفني ما دام أنه ينبغي أن يتوفر هذا بدوره على "مادة تقتضي الحصول على صورة" مادة تمنح الوجود (إذ بدونها يظل العمل الفني ذاتياً وحلماً)" (1).

وإذا كان كتاب دفاتر الأخلاق يحقق تقدماً في طرح الحل للصراع السائد بين الحريات، فإن هذا الحل يظل مع ذلك غامضاً. إنه يأخذ بالعمل الفني كنموذج لتنظيم العلاقات الإنسانية، ولكنه لا يتحدث عن الشكل الفعلي الذي ستأخذه هذه العلاقات عند تطبيق النموذج، ولا يعطينا أي توضيح عن الخطوات التي ينبغي اتباعها في تحقيق هذا النموذج. يشير سارتر، مباشرة بعد النص السالف الذكر، إلى ضرورة تنظيم الخلق الذي يقوم به المبدع وسط الناس وإلى أنه سيعود إلى تناول النقطة فيما بعد (2)، ولكن الكاتب لا يقدم لنا أي شيء عن النموذج ولا عن طريقة تطبيقه. ولعل ما يمكن أن نستخلصه من عدم تناول النموذج في كتاب دفاتر الأخلاق هو التأكيد على الفوضوية كحل للصراع ولضمان الحرية، وليس الدخول في تفاصيل النموذج الفوضوي الذي يحلم به. إن الاستعانة بالنموذج الفني في عملية التنظيم معناها في العمق غياب النموذج الذي نجده عند باقي الفوضويين الذين عرفهم تاريخ الفكر السياسي.

أما فيما يتصل بالنقطة الثانية الخاصة بالمساواة فإنها برزت بحدة في الكتاب الذي نحن بصده، أي دفاتر الأخلاق، وكذلك في الشيطان والإله الطيب (Le diable et le bon dieu)، وبالضبط في إطار انتقاد المساواة التي ينص عليها القانون، والمنعوتة بالتجريد من طرف سارتر. إن اعتماده على فكرة المساواة المادية بين أفراد المجتمع، كشرط أساسي لضمان تحررهم، يجعله بدوره يلتحق بالفكر الفوضوي، حيث لا تخفى علينا الأهمية التي يوليها معظم الفوضويين لتساوي الأفراد

(1) Ibid., p. 514.

(2) «هناك في العالم أناس وكائنات حية لا أريد بتاتا أن أبين هنا كيف يمكن لي تنظيم خلقي في إطار خلقهم وإعطائهم إياه. سنعود إلى هذه المسألة» دفاتر الأخلاق، ص 514. التشديد من عند الكاتب.

على المستوى الاقتصادي في المجتمع المنشود. لا يمكن الحديث عن العدالة عند سارتر وعند سائر الفوضويين خارج المساواة المادية. هكذا نجد برودون مثلاً يقيم تلازماً بين المساواة الاقتصادية والعدالة حيث يقول: "لا يمكن تصور مجتمع قائم على التجارة أو الصناعة أو الفلاحة خارج المساواة. إنها تشكل شرطها الضروري في الوجود: بحيث إن التخلي عن المجتمع وعن العدالة وعن المساواة هو شيء واحد بالنسبة لكل الأشياء المتعلقة بالمجتمع (...). يعتبر الطابع الاجتماعي بمثابة جاذبية للكائنات الحساسة، والعدالة هي هذه الجاذبية نفسها مرفوعة بالتفكير والمعرفة. ولكن في ظل أي فكرة عامة، وفي ظل أي مقولة للفهم ندرك العدالة؟ في ظل مقولة المقادير المتساوية. ومن هنا جاء التعريف القديم للعدالة: العدالة العادلة (Justice égale) والعدالة غير العادلة (Justice inégale). ما معنى إذن ممارسة العدالة؟ إنها منح قسط متساو للثروات لكل فرد في إطار شرط متساو للعمل"⁽¹⁾.

يبقى أن نضيف أن سارتر يسير هنا على النهج ذاته الذي تحدثنا عنه أعلاه فيما يخص النموذج. إذ لا يخصص أي تحليل للمساواة التي يناهز بها، ولا يعطينا أي نموذج لها. هل ينبغي أن تهم المساواة شروط العمل أم شروط الإنتاج أم تقسيم الثروات؟ إنها أسئلة غائبة في كتاب دفاثر الأخلاق، كما أنها غائبة أيضاً في الشيطان والإله الطيب وفي نقد العقل الجدلي بجزأيه. والأكثر من هذا فإن هذا الأخير لا يثير مسألة العدالة ولا مسألة المساواة، حتى وإن كان يتحدث عن موضوع في علاقة مباشرة بها ألا وهو التوفن (La rareté). والتفسير الوحيد الذي يمكن أن نقدمه لهذا الغياب لا يخرج في نظرنا عن طبيعة الفوضوية التي يدافع عنها، والتي تجعل المساواة في الحقيقة تكون نتيجة تنظيم معين لا شرطاً له. إن تحقيق التوحد بين الأفراد المنتمين إلى المجتمع الواحد يفرض عليهم بالضرورة أن يكونوا متساوين في الشروط والمكتسبات معاً. هكذا سيكون معنى المساواة عند سارتر هو غياب كل أنواع الامتياز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. ولهذا لا ينبغي التركيز على توزيع الثروات فحسب في سبيل الحصول على أحسن تنظيم للحريات، وإنما سيكون من اللازم كذلك القضاء على ثبات المواقع داخل المجتمع وداخل التسيير. إن احتلال فرد معين لمكان معين من أجل تحمل مسؤولية ثابتة يؤدي لا محالة إلى الانفراد

Proudhon, *Qu'est ce que la propriété*, Flammarion 1966, pp. 264–65. (1)

بامتياز معين، ومن ثمة فتح المجال للامساواة وأخيرا للاستغلال والاستلاب.

ولا يمكن أن يؤدي الانطلاق من هذا المنظور إلا إلى رفض التنظيم المجتمعي المستند على القوانين. ولن يكون الرفض هنا بالشكل الذي نجده عند ماركس على المستوى النظري، أو عند بعض الماركسيين الذين تحملوا مسؤولية التنظيم على المستوى العملي. لن ندخل في ذكر التفاصيل بصدد ماركس والماركسيين، وإنما نكتفي بالإشارة إلى كون النقد الماركسي يركز بالأساس على فضح الإيديولوجيا التي ينطوي عليها الفكر القانوني ما دام أنه يخدم في العمق مصالح طبقة معينة دون سواها. يكفي إذن أن يضع المجتمع حدا للنظام الطبقي حتى يتخلص من مسألة القانون. ونحن نلاحظ على مستوى الواقع أن الأمر لا يطرح بهذه السهولة، إذ أن المجتمعات الاشتراكية لم تتمكن أبدا من الاستغناء عن القانون كوسيلة لفرض النظام المبتغى داخل المجتمع، وذلك في بداية تأسيس المجتمع الاشتراكي، وكذلك بعد إرسائه. إذ نجد المبادئ الأولية للقانون الجنائي الصادر عن مفوضية الشعب للعدالة سنة 1919 ينص بكل وضوح على ضرورة الإبقاء على القانون من أجل التصدي للخروقات التي قد تمس بالسير المادي للمجتمع. "ينبغي أن تقيم البروليتاريا في سبيل اقتصاد قواها وتركيز أعمالها وخلق انسجام بينها، قواعد لقمع أعدائها الطبقيين كما ينبغي أن تتعلم السيطرة عليهم. ويجب أن يرتبط هذا أساسا بالقانون الجنائي الذي يصب هدفه في الصراع ضد مكسري الشروط الجديدة للحياة الجماعية خلال المرحلة الانتقالية لدكتاتورية البروليتاريا. ولن تضع هذه الأخيرة نهاية للدولة كعضو للإكراه، وللقانون كوظيفة للدولة، إلا مع الضوضاء الأخيرة لانتهاء البورجوازية والطبقات الوسطى، ومع تحقيق النظام الاجتماعي الشيوعي"⁽¹⁾.

لكن مثل هذا التوجه سيعرف تغييرا فيما بعد، مع بروز مشاكل متعددة داخل المجتمع الاشتراكي السوفياتي. وقد ظهر صراع واضح بين المنظرين في هذا المجال ليعود البعض، بعد تبنيه للأطروحة الماركسية الكلاسيكية، إلى الإفصاح عن عدم تمكن المجتمع، بما في ذلك المجتمع الاشتراكي، من الاستغناء عن القانون لفرض النظام. فهذا فيشينسكي Vychinisky، الذي يربط اندثار القانون والدولة بانتصار الشيوعية في العالم، يعود فيما بعد ليؤكد على ضرورة القانون داخل المجتمع الاشتراكي،

Berman. J. cité par Eugène Kamenka, *Les fondements éthiques du marxisme*, ed. Payot, (1) 1973, p. 228.

ولييسن بذلك عن انتقاده لكل التصور الماركسي للمسألة حيث يقول: "إن الخطأ الرئيسي لستوشكا (Stuchka) في هذا المجال هو اختزاله للقانون المدني السوفياتي في دائرة الإنتاج والتبادل. ماذا سنفعل إذن بالجزء القانوني المنظم للزواج والعلاقات العائلية؟ أم أنه ينبغي تنظيمها من وجهة نظر "التخطيط الاشتراكي" ⁽¹⁾ (...). يغرق هؤلاء السادة في وحل المادية الاقتصادية باختزالهم للقانون فيما هو اقتصادي، كما يفعل ستوشكا، ويتأكد لهم على أن القانون يتطابق مع علاقات الإنتاج (...) يقوم ستوشكا وأتباعه بتدوين القانون من حيث كونه مقولة اجتماعية ذات خصوصية، ويغمرونه فيما هو اقتصادي، وينزعون منه دوره الإيجابي والإبداعي" ⁽²⁾.

لقد عرف سارتر المشاكل التي طرحت في وجه المجتمع الاشتراكي من حيث التنظيم القانوني، ولهذا فإنه لا يدخل في النقاش الخاص بالمرحلة التي ينبغي الاحتفاظ فيها بالقانون والمرحلة التي ينبغي تجاوز القانون فيها كليا. وتوضح لنا كتابات سارتر وبشكل صريح، كما هو الشأن في دفاتر الأخلاق والشيطان والإله الطيب ونقد العقل الجدلي، رفضه للقانون كلية. والأكثر من ذلك فإن سارتر يذهب بعيدا في هذا المجال حيث يربط القانون في البداية باللامساواة كما لاحظنا أعلاه ولكنه سرعان ما يربطه، كما يفعل شترنر مثلا ⁽³⁾، بالقوة لينتهي إلى ربطه بالعنف. يمكن القول إن سارتر يلتقي بالماركسيين في النقطة الأولى، أي حينما يرى في القانون تبريرا للامساواة المادية، ولكنه يتعد عنهم بمجرد ما يعتبره تبريرا للقوة،

(1) يستعمل الكاتب هنا «التخطيط الاشتراكي»، لأن هذا الأخير كان مع بداية عهد ستالين بديلا عن القانون، لأن التخطيط يضع حدا للاستغلال والملكية الخاصة، الشيء الذي تترتب عنه مجموعة من النتائج على مستوى التنظيم وفي مقدمتها تقلص الجريمة وظهور طرق جديدة للتصدي لما يمكن أن يقترب من الجرائم. إن المجتمع القائم على مبدأ الجماعة في مختلف مجالات الحياة تغيب فيه الجريمة إلى حد كبير، حسب التصور الماركسي. كما أنه يبدع طرق احتوائها في حالة ظهورها دون اللجوء إلى القانون بالشكل الذي نجده في المجتمع الطبقي أو القائم على المبدأ الفردي.

(2) Cité par Engène Kamenka; *Les fondements éthiques du marxiste*, p. 234.

(3) يخصص شترنر مجموعة من الصفحات في كتابه الفريد وخاصيته لنقد القانون، وبالضبط لما ينطوي عليه من طعن في الحرية الفردية. يخضع القانون في نظره لمنطق القوي، ولا يسمح إلا بما يسمح به القوي لمن هو أقوى منه، وبما لن يمس بقوته. انظر *L'unique et sa propriété* من ص 145-158.

وتبريرا للعنف. قد يقال إن الماركسيين بدورهم يتبنون هذه الفكرة، أو يمكن أن يتبنوها، ما داموا يعتبرون القانون في خدمة الطبقة السائدة، أي الطبقة القوية، وأن هذه الأخيرة قد تعمل كل ما في وسعها من أجل الحفاظ على قوتها، بل على تطورها. يبقى مع ذلك أن التصور السارترى للقانون يختلف عما نجده عند الماركسيين رغم نقط الالتقاء التي تقع عليها. وتكمن أهمية دفاثر الأخلاق، في نظرنا، في طرحها لما يمكن الاصطلاح عليه بالأساس الأنطولوجي للقانون. فحينما يذهب سارتر إلى الربط بين القانون والقوة، ثم بين القانون والعنف، فإنه يهدف في الحقيقة إلى إيجاد أساس أنطولوجي للقانون، بدل الاكتفاء بالأساس الاقتصادي كما يفعل الماركسيون. لقد عودنا المفكرون المهتمون بالأنطولوجيا في تأسيس القانون على كون هذا الأخير يفصل بين مرحلتين عند الكائن الإنساني: المرحلة الطبيعية والمرحلة المدنية. وإذا كان إرساء القانون هو الذي يسمح بالانتقال من مرحلة إلى أخرى فإنه سيكون بذلك إيجابيا ومصدرا للاستقرار والتحرر. ولعل مثل هذا التصور هو الذي يرفضه سارتر، لأن إرساء القانون في نظره وسط مجتمع معين لا يمكن أن يكون علامة للتحرر. إنه على العكس من ذلك علامة لسيادة المرحلة التي يسميها سارتر، كما رأينا ذلك سابقا، المرحلة ما قبل تغيير الموقف (avant la conversion)، أي مرحلة الاستلاب، لأن الحرية ما زالت لم تغير موقفها الأنطولوجي الأول من الآخر. تكون الحرية هنا ما زالت تعمل على إماتة إمكانيات الآخر، ولم تنتبه بعد إلى أهمية التوحد. ينبغي ألا ننسى بأن سارتر يريد تأسيس الفوضوية أنطولوجيا لأن الفوضويين، في نظره، يظلون ضعافا فيما يخص هذا المستوى. والدور الحقيقي للفلسفة هو التمكن من التأسيس على المستوى الأنطولوجي، وليس على المستويين الأنثروبولوجي والاقتصادي وحدهما. هكذا ستكون مهمة الفيلسوف هي تبيان كون المرحلة المدنية التي ينظر لها فلاسفة الذاتية لا تضمن للذات حريتها، وأنها لا تقطع فعلا مع المستوى الأنطولوجي. إذا كانت القوة والعنف سمتين أساسيتين للحالة الطبيعية، فإنهما يظلان في نظر سارتر مستمرين في المرحلة المدنية. وما القانون إلا وسيلة لتغطية استمرارية المرحلة الأولى، وليس لنهايتها.

هذا ما نستخلصه من القول الآتي لساتر: إذا كانت [البروليتاريا] منتصرة فإنها ستقيم قانونا آخر، أو بالضبط، فإن الوضعية ستتغير بشكل أوتوماتيكي إلى وضعية للقانون، لأن الإنسان قانوني بالماهية، بمعنى أنه ليس قوة فقط وإنما هو حرية، وما

ينجزه بفضل القوة ينبغي التمكن من أخذه أيضا كتعبير عن الحرية. يشبه الإنسان الذي يضع القانون ذلك (البهلواني أو الطفل) الذي يرفع أصبعه بعد تغلبه على صديقه ويقول عندما يريد هذا الأخير بدوره التغلب عليه: "كفى لنوقف اللعبة"⁽¹⁾. يصعب على الإنسان المتشبع بالثقافة الحديثة تقبل كون الإنسان قانونيا بالماهية، أي بالطبع. فمعنى هذا أن أي مجتمع يعرف القانون سواء أكان ما يزال في أبسط مستويات الحياة البدائية أو على العكس قد قطع أشواطا متعددة في المدنية. ونحن نعرف أن التحليل المنطقي يجعل الإنسان دائما يربط بين سيادة القانون والمدنية، بل مع أرقى مستويات الحضارة. يبقى أن فهم قول سارتر يستدعي استحضار ما قلناه أعلاه، أي ربط القانون بالقوة والعنف. فالإنسان قانوني بالطبع معناه أنه يخضع لمنطق القوة، وإن الغلبة للأقوى. وبهذا يمكن إدراج ما يسمى بالحالة الطبيعية للإنسان، أو حالته الحيوانية، في إطار القانون لأنها تمثل منطق القوة بامتياز. أما الحالة المدنية فإنها تلتقي مع المرحلة الأولى لكونها تعترف بتبنيها لمنطق القانون، إذن، لمنطق القوة. هناك فرق واضح بطبيعة الحال بين المرحلتين حسب سارتر، لأن الثانية تحاول أن تجعل القانون ستارا للقوة، ولكن الكشف عن هذا الستار سرعان ما يؤدي بالمسؤولين عن القانون، وبوابعي القانون، إلى إحداث تغيير داخل قوتهم حيث تتحول بسهولة إلى عنف. «إن القانون، يقول سارتر، هو إشرط الأقوى لمن يستعبده بأن يعامله كشخص. إن علاقة القانون بالقوة واضحة. لن يوجد هناك قانون إذا لم تكن هناك وضعية قوة. لن يكون هناك قانون لأن القانون في حالة افتراض مجتمع متجانس ومتساو سينتفي. لا يظهر أبدا إلا في الحالة التي يتم فيها الاعتراض عليه، إذن في مرحلة اللاعدالة. ولكنه شيء آخر غير القوة لأنه عبارة عن تبرير لها. فيما بعد يفرض المنتصر شكلا خاصا من الوظائف، ويمكنه أن يتوقف إلى هذه الحدود. ولكنه يريد أن يتم الاعتراف به. لا يطبق أن يكون انتصاره مجرد حدث، وإنما يريده مبررا. إنه يعترف إذن كي يتمكن من المطالبة. إنه يعترف حتى يتم الاعتراف به. غير أن ما يعترف به ليس هو الحرية الملموسة، وإنما هو الحرية المجردة. إنه يعترف في الوقت ذاته بوضعية المنهزم كوضعية قانون حتى يعترف المنهزم بوضعية المنتصر. إنه يعترف مثلا بملكية المنهزم ويضفي عليها الشرعية

Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 151. (1)

لأنها هزيلة، كي يعترف المنهزم بملكية المنتصر التي هي ضخمة. ينشأ القانون دائما انطلاقا من الوضع القائم الذي يتم الحزم من اجل ألا يتغير. بمعنى أن المنتصر لا يتوقف بتاتا عن منع المنهزم بواسطة القوة من اللجوء إلى العنف: إنه يطالبه، من حيث كونه حرية مجردة، بالالتزام الأخلاقي وبعدم اللجوء إلى العنف بشكل قطعي. انتهى الأمر: يتمتع المضطهد بالمقدار ذاته الذي يتمتع به المنتصر من الحقوق (...). هكذا فإن القانون هو رفض مطلق للعنف، رفض لا يخدم سوى المضطهد، لأن العنف الذي ترتب عنه القانون، سابق على تأسيس القانون ولأن اللاتساوي الملموس يظل كليا خارج دائرة القانون"⁽¹⁾.

ما معنى كون القانون يفرض أمر الواقع؟ إنه يفرض على الحرية أن تستجيب لوضع معين، أي أن تعطي الأهمية للوجود على العدم. لا يمكن لحرية المغلوب أن تطالب بإلغاء القانون، أو بإلغاء وضعية ينص عليها القانون حتى وإن كانت في غير صالحها. وإن أدى بها الأمر إلى ممارسة ذاتها كحرية فإنها غالبا ما تعطي الانطلاقة للعنف، إما من جهتها وإما من جهة الحرية المنتصرة. إن العنف الذي يظهر داخل الوضعية القانونية هو عنف مفروض على الحرية، سواء أمارسته أو تلقتة، ولا يرقى أبدا إلى مستوى القبول. إذ هناك عنف آخر من نوع آخر، حسب سارتر، تتقبله الحرية وهو العنف الذي يمكن أن يصدر، كما سنرى فيما بعد، في إطار وضعية يسودها التآخي والمساواة الفعلية. ولعل المهم في انتقاد سارتر للوضعية القانونية هو الاعتراف الذي يحصل بين الحريات. إن المنتصر يعترف بالمنهزم كمنهزم، والمنهزم يعترف بالمنتصر كمنتصر، بمعنى أن الحرية تعترف بالحرية الأخرى كآخر، ولا تعترف بها أبدا كذات واحدة. صحيح إن المدافعين عن القانون، كأساس في التنظيم المجتمعي، يدافعون في الوقت ذاته، بل ربما جعلوا من ذلك منطلقا لهم، على الإنسان كإنسان أي على هوية للكائن الإنساني. لكن الفكرة تظل مجردة لأن الهوية الحقة هي الهوية التي تنتفي فيها الغيرية كليا. نقول الغيرية ولا نقول الاختلاف لأن هذا المفهوم الأخير في الحقيقة لا وجود له في فلسفة سارتر، حتى وإن ظل يفكر دائما في إطار فلسفة الجدل. وما يعطي لفلسفته أصالتها هو بالضبط كونها في كليتها فلسفة الهوية والغيرية، وليس فلسفة الهوية والاختلاف. كما أن تأكيده على الغيرية كجحيمة وكخطيئة، ثم ارتباطه

Ibid., p. 150. (1)

بضرورة التخلص منها كلياً، هو الذي يجعل منها فكراً يصنف في إطار الفوضوية. إذا كانت الحرية تعترف بالحرية الأخرى كآخر فإنها ستتعامل معها كموضوع ولن ترقى أبداً إلى التعامل معها كذات. إنها تعترف بها حقيقة كحرية، ولكنها تسعى في تعاملها معها إلى تسخيرها من أجل مشاريعها الخاصة. إنها تبحث إذن على استبعاد الحرية الأخرى كحرية. "هكذا يسير تطور القانون من الملموس إلى المجرد، ولكن معناه يظل واحداً: يكون القانون في البداية ملموساً لأنه يتوجه إلى مجموعات من الأفراد ليطالبها بالاعتراف بالوضعية ذاتها، أي بالأمر الواقع (القانون الإلهي والقانون النازي... إلخ). هناك في هذا الأمر الواقع استبعاد أصناف ملموسة من الأشخاص يكونون إذن عبيداً للقانون (يهود، عبيد، مستعمرون... إلخ). تكمن الصعوبة هنا في التناقض: إذا كنا نطالب الأشخاص المستعبدين بالاعتراف بعبوديتهم فإننا نعاملهم كحريات، ولكن الاستبعاد يكمن بالضبط في معاملتهم كمواضيع"⁽¹⁾. إذا كان دور القانون هو الإبقاء على استبعاد الحرية، والتعامل معها كموضوع، فمعنى ذلك أنه يبقى على ما يسميه سارتر "بالشروط الوجودية للقمع"، فيظل الفعل الإنساني، بعبارة أخرى، في إطار القانون خاضعاً للبنى المباشرة التي تناولناها سابقاً، والتي رأينا أنها لا تؤدي بالفرد سوى إلى الاستلاب.

لا أمل إذن في تحرير الحرية بواسطة القانون، لأنه يعمق القمع القائم على الاقتصاد وحده، وإنما يبرر القمع الذي تفرضه البنى الأنطولوجية. وإذا كنا نقيم علاقة بين القانون والأنطولوجيا في فلسفة سارتر فذلك لأننا نلاحظ حضور ما يسميه بالشروط الأنطولوجية للقمع في العلاقات الاجتماعية القائمة على القانون. ولتوضيح هذه الشروط نورد النص التالي الذي يحددها فيه هو ذاته: "إننا الآن في مستوى تحديد الشروط الوجودية (existentielles) للاضطهاد. ما زال الأمر لا يتعلق بالاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي وإنما بالشروط الأنطولوجية للاضطهاد. وعددها خمسة:

- 1 - يأتي الاضطهاد من الحرية. ينبغي أن يكون المضطهد حراً والمضطهد حراً.
- 2 - يترتب الاضطهاد داخل العلاقة الأنطولوجية للحريات فيما بينها.
- 3 - لا يمكن للاضطهاد أن يلحق بالحرية إلا عبر حرية أخرى، فوحدها الحرية يمكنها

Ibid., p. 153. (1)

أن تحد حرية أخرى.

4 - يفيد الاضطهاد أن العبد والطاغية معا لا يعترفان في العمق بحريتها الخاصة. لا نضطهد إلا إذا كنا نضطهد أنفسنا. يكون المضطهد مضطهدا من طرف المضطهد ومن طرف ذاته. إذا اعترفت بحريتي كليا فإنني أعترف أيضا بحرية الآخرين.

5 - هناك تواطؤ بين المضطهد والمضطهد⁽¹⁾.

يعترف القانون بحرية الأفراد المكونين للمجتمع وبتساويهم في هذا الأمر، وبذلك يعترف بتعدد الحريات. هكذا يستوفي القانون إذن الشرطين الأولين اللذين يتحدث عنهما سارتر في إطار الاضطهاد على المستوى الأنطولوجي. وبما أن القانون ينص دائما على كون الحرية الفردية تظل مضمونة وبريئة ما لم تمس الحرية الأخرى فإنه يقر بذلك بأن الحرية لا يمكن أن تحد إلا من طرف حرية أخرى، بمعنى أن ما تجده في الحرية الأخرى هو حدودها وليس انفتاحها. وبهذا فإن الحريات، سواء أكانت مضطهدة أو مضطهدة، لا تعترف في العمق بحريتها. إنها تؤمن بالحدود وتؤكد عليها بدل البحث عن إزالتها من أجل تداخل فيما بينها لخلق وحدة تنتفي فيها الغيرية كليا، ومن هنا يأتي التواطؤ الذي يتحدث عنه سارتر. هكذا نلاحظ أن الشروط الخمسة في نهاية المطاف تظل حاضرة كلها في إطار القانون. إنه يجعل منها أسسه للتقعيد.

نود الإشارة، قبل الانتهاء من هذا الفصل الخاص بالقانون، إلى أن سارتر يتناول هذا الأخير انطلاقا من زاوية أخلاقية، وفي إطار خارج عن القانون، ليربط بينه وبين العنف. ويتضح من خلال الأمثلة التي يقدمها للبرهنة على العنف الذي ينطوي عليه القانون أنه يبحث في الحقيقة خارج القانون وليس داخل القانون. فلعل أول ما ينص عليه القانون هو تأطير العلاقات الإنسانية داخل المجتمع الواحد، وفي إطار الوضعية العادية لهذا المجتمع. لقد وجد المنظرون في مجال القانون صعوبة للتنظير للعلاقات الإنسانية في شموليتها، أي خارج المجتمع الواحد أو الوطن الواحد، وما زالت الصعوبة قائمة إلى حد الآن رغم التطور الذي عرفته الإنسانية على المستويين الفكري والمادي معا. ولعل ما يفسر موقف سارتر هذا هو طبعاً توجهه الفوضوي، لأن الزاوية التي يحكم منها هي إنسانية أو لا إنسانية علاقة معينة، وليس طابعها

Ibid., p. 338, c'est l'auteur qui souligne. (1)

القانوني أو اللاقانوني. وتكون النتيجة في حالة حصول الطابع اللاإنساني لممارسة ما هي بالضرورة لا إنسانية القانون، لأنها حصلت في إطار القانون، وربما اقترفت من طرف المدافعين عن القانون، إن لم نقل المسؤولين عن القانون.

ما هي الأمثلة التي يوردها سارتر للربط بين سيادة القانون وسيادة العنف؟ يذكر اغتصاب الجنود للنساء العدوات وللمدنيين وكذلك ضرب العنصريين لليهود، وتنكيل السود من طرف الأمريكيين. إنها أمثلة تخرج كلها في الحقيقة عن الإطار القانوني. وإذا حاولنا فهم ربط سارتر لها بالقانون، ومن ثمة ربطه بين العنف والقانون، فإننا سنضطر إلى القول إن المجتمع الذي تظهر فيه مثل الممارسات السلبية السالفة الذكر لا يتوفر في نظامه على ما يضع نهاية لكل ممارسة لا إنسانية، وذلك لأنه يتوقف في تنظيمه عند حدود القانون، أي عند حدود الإبقاء على تعددية الحريات والغيرية. وهذا كاف في نظر سارتر لسيادة العنف في المجتمع. «هكذا يشكل العنف المحض والقانون المحض، يقول سارتر، شيئاً واحداً. إذا كنت قويا بحكم حقي فإنني أرفض النقاش والتحالف، ألجأ إلى القوة (...)»، لا آخذ أي مبرر بعين الاعتبار، وأحطم الأمر الواقع. لا يمكن للعنف أبداً أن يكون شيئاً آخر غير الحق الذي يفرض نفسه ضد كل الأشكال والتنظيمات التي يعرفها الكون حيث يغتصب الجنود النساء العدوات والمدنيين، ويضرب العنصريون اليهود الخبثاء، وينكل المعقدون بالسود الماجشين والمجرمين. كل عنف هو استرجاع للقانون، والعكس أيضاً صحيح؛ وكل قانون مدعم بشكل متصلب فإنه يعد في ذاته جنيماً للعنف (...). لم يكن هناك أبداً عنف فوق الأرض لم يكن عبارة عن استجابة لتأكيد قانون معين، وحتى لو كان ممكناً ألا يكون العنف في ظهوره الأصلي قانوناً فإنه كان يتأسس مع بروزه كقانون»⁽¹⁾.

يبقى أن السؤال المطروح هنا هو الآتي: لماذا يصير سارتر على الربط بين القانون والعنف؟ إن الجواب كما سنرى فيما بعد بسيط جداً. فهناك من جهة رغبة سارتر في إزالة الطابع الإنساني والإطلاقي على القانون. ونحن نعلم أن المنظرين المدافعين عن القانون، كمؤسسة لا بديل عنها لحماية المواطن من مختلف أشكال الشر، يعتبرونه بالضبط الوسيلة المثلى لتحقيق إنسانية الإنسان. والتاريخ يقر بأن مفهومي الإنسان والإنسانية ذاتيهما مرتبطان بالتطور الذي تحقق

(1) Ibid., p. 185، التشديد من عند الكاتب.

في مجال القانون. وإذا كان هذا الأخير يضمن للإنسان إنسانيته، وفي استطاعته أن يتحقق في كل مجتمع، فإنه سيتمتع بذلك بالطابع الإطلاقي. أما إذا تمكنا من البرهنة على انطواء القانون على العنف فمعنى ذلك أن مصداقيته تنتهي، إذ لا مجال للحديث عن الحرية وعن الإنسانية داخل تنظيم يمارس فيه العنف على الحرية من الخارج. وهناك من جهة ثانية إرادة الفيلسوف في التأكيد على ضرورة ممارسة العنف للتخلص من التنظيم القائم على القانون. بمعنى آخر، هناك محاولة تبرير العنف المضاد (Le contre-violence). ولا يمكن التخلص من الوضعية القانونية إلا بواسطة العنف، لأنها في عمقها عنيفة. لن يتردد ممثلوها في استعمال أبشع صور العنف في وجه من أراد تأسيس وضعية إنسانية حقة، وضعية قائمة على أساس غير القانون.

نكتفي هنا بهذه الإشارة لأننا سنعود إليها بتفصيل فيما بعد، ونضيف فقط أن دفاتر الأخلاق هي الكتاب الوحيد الذي يتناول فيه سارتر موضوع القانون بشكل مباشر. صحيح إن نقد العقل الجدلي يتضمن بدوره انتقادا للقانون، ولكن تناوله يظل مع ذلك غير مباشر، حيث يتحدث فيه عن طرق التنظيم التي ينبغي أن تحل محل القانون، وبذلك يمكن اعتباره تكملة لما جاء في دفاتر الأخلاق، خاصة وأن هذا الأخير يغفل كليا الحديث عما يمكن أن يقوم مقام القانون. إنه يكفي بالحديث عن ضرورة التغيير وضرورة الثورة المستمرة دون إعطاء أية تفاصيل عن طريقة تنظيم المجتمع المنشود.

هناك كتاب ثالث يحتل المرتبة الوسطى بين الكتابين السالفي الذكر لأنه يعطينا الأسباب التي تجعل القانون لا يرقى إلى المستوى الذي تقتضيه العلاقات الإنسانية لتحقيق التحرر، كما يتناول أيضا بعض الشروط التي ينبغي أن تحصل في إطار المجتمع الجديد لضمان الحرية الحقة للفرد. والكتاب المعني هنا هو الشيطان والإله الطيب. وستركه بدوره للباب الثالث، لأنه عبارة عن خلاصة لدفاتر الأخلاق وعن تمهيد لنقد العقل الجدلي حيث بدأ الفيلسوف ييلور مفهوم المؤسسة ليجعله مقياسا للتفرقة بين الاستلاب والتحرر. وإذا كان هناك رفض واضح للقانون في نقد العقل الجدلي فذلك لأنه يدخل في إطار المؤسسة، والمؤسسة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الاستلاب.

نقد الدولة

نتقل الآن إلى الموضوع المفضل لدى الفوضويين لكونه يجسم، في نظرهم، كل ما يسند على العموم إلى المؤسسة من تحجير للممارسة وقمع للحرية وضرب للفردية وفرض للإرادة الفوقية ونشر للاستغلال والاستلاب، ونقصد مؤسسة الدولة. تسمح هذه الأخيرة لنفسها أكثر من أي مؤسسة أخرى بالتدخل، وحتى بشكل مباشر، في حياة الأفراد المنضوين تحت سيطرتها. إنها تأتي في مقدمة المؤسسات المنافية للحرية. إنها المؤسسة التي حاول المحدثون منحها الاحترام والتمجيد إلى درجة التقديس أحيانا.

سنرى بهذا الصدد أن سارتر يقدم لنا، مرة أخرى، ما فيه الكفاية من العناصر لتصنيفه في إطار الفوضوية. إنه يلتقي في نظريته إلى الدولة بشترنر وبرودون وبكونين وباقي المفكرين الفوضويين. نسجل حقيقة أن الصفحات التي يخصصها لتحليل الدولة تظل قليلة بالمقارنة مع عدد الصفحات المكونة لنقد العقل الجدلي. ولكنها تتناول مع ذلك العناصر الكافية التي تسمح بتصنيف صاحبها في إطار الفوضوية. ونحن مضطرون هنا إلى رفع لبس قد لا ينتبه إليه القارئ العادي لسارتر وأحيانا حتى القارئ المعتاد على نصوصه. يتم انتقاد سارتر للدولة داخل قراءته للماركسية، الشيء الذي يجعل كثيرا من النقاد يصنفون تصوره لها انطلاقا من تصنيفه للقراءة الماركسية، أو أن عدم انتباههم إلى تصوره للدولة يجعلهم يتسرعون في الحكم على قراءته للماركسية، ومن ثمة يخطئون في تصنيفها. إننا نؤكد مرة أخرى أن القراءة الساترية للماركسية قراءة فوضوية وليست أبدا قراءة ليبرالية (une lecture libertaire). فتأكيدنا على الفرد لا يقربها بأي شكل من الأشكال من النظرة الليبرالية. لقد وضحنا هذه الفكرة في المقدمة بما فيه الكفاية، ونحن نثيرها هنا بالدرجة الأولى من أجل التذكير، ومن أجل تحديد تصوره للدولة، خاصة وأن تحليله لهذه الأخيرة يتم في أسلوب ماركسي، وأحيانا انطلاقا من مراجع ماركسية. سنحاول على أي إبراز النقاط التي يثيرها سارتر في انتقاده للدولة، والتي تجعل منه مفكرا فوضويا يضع نفسه في الخط الذي رسمه شترنر وبرودون وبكونين... إلخ.

يمكن تقسيم تناوله للدولة إلى شطرين: شطر أول يهتم فيه بالدولة انطلاقا من تأثير الحاكم على ما يسميه بالكائنات الجماعية (les collectifs)، الشيء الذي يسمح

له بتطوير الأفكار الآتية: الطابع الطبقي للدولة، وطابعها الإيجابي الذي تتولد عنه استقلاليتها، ثم التوجيه للممارسة السلسلية أو ما يصطلح عليه بالإشراط الخارجي.¹ وشطر ثاني يعرض فيه فعل السلسلة وتأثيرها على الحاكم. ولعل ما يجمع بين الشطرين هو منحى الكاتب إلى البرهنة على التلازم القائم بين الدولة والاستلاب، ومن ثمة بين الدولة والاستغلال والقمع والعنف إلى غير ما هنالك من الظواهر المتنافية مع الحرية والقيم الإنسانية المثلى.

يحيل سارتر، لإثارة الطابع الطبقي للدولة، على نص لماركس مأخوذ من (العائلة المقدسة) يقول فيه هذا الأخير: "إن الفكر السياسي الخرافي هو وحده الذي يتصور في عصرنا الحاضر أن البرجوازية تستمد وجودها من الدولة. في حين إن الدولة، على العكس، هي التي تستمد وجودها من البرجوازية"⁽¹⁾. غير أن ناقد العقل الجدلي لا يهتمه ربط الدولة بطبقة معينة أكثر مما تهمة البرهنة على طابعها العملي. ولهذا فإن إثارة المسألة الطبقية جاءت بالدرجة الأولى للبرهنة على وجود مهمة تقوم بها الدولة بالإضافة إلى دفاعها عن مصالح الطبقة السائدة، مهمة لم تعرها الماركسية في نظره أي اهتمام، وهي التكفل أيضا بدور الوساطة بين الطبقتين. صحيح إن الانحياز إلى الطبقة المسيطرة مسألة لم تعد في حاجة إلى النقاش ولا إلى البرهنة، ولقد قدم ماركس والماركسيون بصدها ما فيه الكفاية من التحليل. غير أن التوقف عند هذه الحدود يفيد طغيان الطابع الاختزالي على النظرة التي تتوخى الكشف عن الجزئيات لإقصاء كل لبس وتضليل. إن المتأمل في وجود الدولة يلاحظ بكل سهولة أن دورها الحقيقي هو التوسط بين الطبقتين المتصارعتين للتخفيف من حدة التوتر ولجعل مصلحة الطبقة المسيطرة تتحقق خارج الاصطدام المباشر؛ بمعنى آخر إنها تحاول تحويل الصراع الطبقي إلى سلم اجتماعي لضمان مصالح الطبقة السائدة. "لا يمكن لتشكل الدولة، حسب قوله، من حيث هي مؤسسة دائمة، وضغط ممارس من طرف مجموعة على كل الممارسات السلسلية، أن يحصل إلا عبر جدلية معقدة للمجموعات والسلسلات داخل الطبقة المسيطرة. يمكن لتنظيم ثوري أن يتمتع بالسيادة، ولكن الدولة تتشكل كوساطة بين الصراعات الداخلية للطبقة السائدة، لكون تلك الصراعات يمكنها أن تلحق ضعفا

Marx, *La sainte famille*, trad. Erna Cogniot, ed. Sociales, 1972, p. 216; cité par Sartre (1) in *Critique de la raison dialectique*, T. 1, p. 611.

بهذه الطبقة ذاتها في مواجهتها للطبقات المضطهدة. إنها تجسم وتحقق المصلحة العامة للطبقات السائدة خارج تعارضات المصالح الفردية وصراعاتها⁽¹⁾. نلاحظ حسب هذا النص أن الدولة لا تقوم بدور تمثيلي فحسب، وإنما تسهر أيضا، باعتبارها مجموعة حية ونشطة، على خلق انسجام داخل الطبقة المسيطرة. تتوقف مسألة الوحدة دائما على الممارسة الفردية، سواء أُنْغلق الأمر بالمؤسسة أو بالطبقة أو بالمجموعة. لا تخضع الوحدة، حقيقة، دائما للعوامل الداخلية. إنها تستجيب، على العكس من ذلك، في أغلب الأحيان للخارج. ولكن مصدرها يظل هو الحرية الفردية. إن ممارسة الطبقة المسيطرة موجهة فعلا من طرف الإنتاج والاستثمار والرأسمال على العموم، ولكن ما يجعل منها طبقة فعلية تتمتع بحيوية تتجاوز المصاعب، وتتغلب على العراقيل، وتنتج فكرا داخل إطار منسجم وواحد، هو النشاط الذي يمارسه أفرادها قصد تحقيق هذه الأغراض. ولعل الساهر على هذا النشاط هو بالأساس المؤسسة التي نستخدم عليها بالدولة.

لا نريد أن نناقش هنا ما إن كان سارتر على صواب أو على خطأ في حكمه على الماركسية بكونها لا تسند إلى الدولة سوى الدور التمثيلي للطبقة البورجوازية، وأنها تغفل دورها الإبداعي في السهر على تغليب ما هو عام على ما هو خاص داخل الطبقة. أكيد أن بعض الماركسيين سيعتبرون الفكرة خاطئة، وسيقولون إن ماركس أدرج هذه المهمة في إطار ما يسمى بالسياسة التي لا تعني تبعيتها للمستوى الاقتصادي انمحاءها فيه كليا. ولكن يبقى مع ذلك أن الفرق واضح بين سارتر وماركس، نظرا لوجود اختلاف فيما يتصل بهدفهما من تحليل الطبقة والدولة. إذا كان ماركس يتوخى، من خلال تأكيده على انقسام المجتمع إلى طبقتين مستغلة ومستغلة، الكشف عن التناقضات التي يحملها النظام الرأسمالي، ومن ثمة تبيان قصوره على تحقيق المبادئ المثلى التي يتغنى بها على المستوى السياسي، فإن سارتر يسعى بالدرجة الأولى إلى الدفاع عن كون الإنسان هو أساس كل ممارسة، وأساس كل تكتل اجتماعي كيفما كان نوعه، بما فلي ذلك الطبقة. واختلاف المنطلقات والأهداف تنتج عنه اختلافات في نتائج التحليل بطبيعة الحال. إذا كانت الطبقة تشكل انطلاقا من العلاقة الكامنة بين وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج،

Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 611. (1)

وإذا كانت الدولة مجرد أداة في يد الطبقة المسيطرة فإن الحل السياسي للاستغلال أو للاستلاب السائد داخل المجتمع سيركز على المستوى الاقتصادي لجعله يتنافى مع التقسيم الطبقي للمجتمع. ستصبح مسألة الدولة هنا ثانوية، لأنها مجرد تابع يكفي أن ينتفي المتبوع ليختفي معه التابع. بمعنى آخر يكفي أن تغيب السيادة على المستوى الاقتصادي لتغيب أيضا على المستوى السياسي⁽¹⁾. وهذا هو الطرح الذي يريد سارتر تجنبه، بل انتقاده، لأنه ينطوي في نظره على أوهام ذات عواقب وخيمة: الاستمرار في ترسيخ الاستغلال والاستلاب. إن أول شيء يتبادر إلى الذهن حينما نربط السياسي في مجمله بالاقتصادي هو مسألة الثورة. فقد لا نعتبر هذه الأخيرة ضرورية، لأن التطور الاقتصادي وما يتبعه من تناقضات سيؤدي من تلقاء ذاته إلى وضع جديد ينقلب فيه ميزان القوى ليصبح في صالح الطبقة المستغلة. ولقد رأينا، فيما سبق، المكانة التي يوليها سارتر للثورة. ليست هناك أية ممارسة يمكنها أن تحقق الإيجابيات التي تضمنها الثورة للإنسان على العموم، وللطبقة البروليتارية على الخصوص.

غير أن الموضوع الأكثر أهمية بالنسبة لسارتر، عند إثارته لنشاط الدولة، يظل ذاك الموضوع الشائك والمعقد لدى الماركسيين الذي يصطلح عليه بتلاشي الدولة (dépérissement de l'Etat). لا يهمننا هنا التطور الذي عرفته هذه الفكرة في كتابات ماركس وإنجلز والفكر الماركسي على العموم. نكتفي بالإحالة على كتاب كزيم رديافي (Kaezm Radjavé) دكتاتورية البروليتاريا وتلاشي الدولة من ماركس إلى لينين⁽²⁾، لأن ما نريد إبرازه هو الأسس التي يقوم عليها والتصور السياسي الناتج عنها.

(1) هذا بالإضافة إلى أن ربط ماركس للدولة بالطبقة السائدة كان عبارة عن رد فعل على الطابع العقلي والإطلاقي الذي يضيفه عليها هيجل، وكذلك على الجانب الإيجابي الذي يسند لها كافة الفلاسفة المحدثين. لقد أجمع المنظرون قبل ماركس على تمثيل الدولة لكل الشعب من جهة، وعلى سهرها على الصالح العام والقيم المثلى من جهة ثانية، ومن هنا فإن الدولة كانت تتمتع بمكانة تجعلها لا تكون في حاجة إلى تبرير ذاتها. فوجودها ينتمي إلى ما هو ضروري وبديهي. أما حينما يتم ربطها بطبقة معينة فمعنى ذلك أنها تفقد طابعها السماوي لتصبح موضوعا للنقد شأنها شأن كل ما هو أرضي وهذا هو معنى تحويل النقد من السماء إلى الأرض.

(2) Radgavi Kaezm, *La dictature du prolétariat et dépérissement de l'Etat de Marx à Lénine*, ed. Anthropos, 1975.

يفيد تلاشي الدولة إمكانية الاستغناء عنها فيما يخص التنظيم، وكذلك السيادة. لا ينفي هذا التصور مسألة المؤسسات على المستوى الأفقي للمجتمع، ولكنه يعارض تنويع المؤسسات الساهرة على التنظيم بمؤسسة اسمها الدولة ما دام أن هذه الأخيرة تفرض نفسها حينما تكون السيادة داخل المجتمع من صنع أقلية ولصالح أقلية. هناك إذن حسب التصور الماركسي للدولة إمكانية فرض السيادة داخل المجتمع دون اللجوء إلى الدولة. وتكمن هذه إمكانية في جعل وسائل الإنتاج، المتوفرة داخل المجتمع، في يد أغلبية الفئات المكونة لهذا المجتمع. ولتحقيق هذا الغرض ينبغي أن تتكلف البروليتاريا ذاتها بإنجاز ثورات متعددة تفرض بواسطتها تأمين وتعميم كل ما كان يتمتع بالطابع الخصوصي قبل الثورة، وذلك لتحقيق المجتمع الاشتراكي الذي ستنتفي فيه السياسة والسيادة والاستغلال والاستلاب. "إن هذه الاشتراكية، يقول ماركس، هي التصريح المستمر بالثورة، ودكتاتورية الطبقة البروليتارية كنقطة تحول ضرورية للتوصل إلى محو الاختلافات الطبقة على العموم"⁽¹⁾. وستكون هذه الثورة مختلفة تماما عن الثورات الأخرى، لأن "كل الثورات السياسية لم تعمل سوى على تطوير آلة الدولة تطورا ينحو نحو الكمال، بدل العمل على كسرها"⁽²⁾.

معنى هذا أن الماركسية تؤمن بإمكانية التغلب على الاستغلال بالتعاطي للتنظيم على المستوى الاقتصادي. وإذا كان من الممكن الاستغناء عن الدولة فذلك لأن التنظيم الاقتصادي كفيل لوحده بخلق الشروط المواتية لوحدة المجتمع وتعاضده، ومن ثمة التغلب على التقسيم والانحياز اللذين يلجأ إليهما التنظيم السياسي. إن ما يعيبه سارتر على الماركسية بهذا الصدد هو ما يمكن الاصطلاح عليه بالتبسيطية في تحليلها لكيان الدولة. ويبقى أن للظرف التاريخي دوره الأساسي في اقتناع سارتر بضرورة تقديم انتقاده للتصور الماركسي للدولة. لقد بينت التجارب الفعلية للماركسية على المستوى الواقعي أنه من الصعب الاستغناء عن الدولة، أو على الأقل أنه من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، أن تنتهي دكتاتورية البروليتاريا إلى الاستغناء عن جهاز الدولة. لقد تبين، على العكس من ذلك، أن الدولة تستعيد قوتها بشكل أكبر بعد سيادة دكتاتورية البروليتاريا. نساءل طبعاً ما السر في هذا في نظر سارتر؟

Marx, *Les luttes de classes en France*, ed. sociales, 1967, p. 149. (1)

Marx, *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ed. sociales, 1976, p. 68. (2)

الأمر واضح بالنسبة لكاتب نقد العقل الجدلي. إذا كانت دكتاتورية البروليتاريا لا يمكنها أن تستغني عن التنظيم لفرض ذاتها فإنها ستنتهي بالضرورة إلى خلق مؤسسة عليا، تكون عبارة عن وساطة بين المؤسسات الأخرى المكونة للمجتمع. وهذه المؤسسة العليا لا يمكنها أن تكون شيئا آخر غير الدولة. تنشأ المؤسسات في البداية لتعمل كوساطات بين الأفراد، لكن المؤسسات ذاتها تكون في حاجة إلى تعيين أو خلق مؤسسات ستعمل كوساطة بين المؤسسات الأولى المتعددة، وهكذا دواليك إلى أن تصل المسألة إلى المؤسسة الواحدة، ثم إلى الشخص الواحد.

وإذا تكلمنا أعلاه عن استمرار الوهم داخل الماركسية من المنظور السارترى فإننا نقصد بالدرجة الأولى تبنيها لفكرة التخلص من الدولة، أي من مؤسسة عليا، انطلاقا من فرض دكتاتورية البروليتاريا، أي انطلاقا من فرض وحدة بين طبقة بكاملها بالاعتماد على التنظيم وسط الواقع الخارجي: الواقع الاقتصادي. يعتقد الماركسيون بهذا في إمكانية منح البروليتاريا الوجود الذي يتمتع به الكائن الفردي، أي التعددية والوحدة في آن واحد. "إن استحالة ممارسة دكتاتورية بالنسبة للبروليتاريا مسألة تبرهن عليها، من وجهة نظرنا استحالة تكون المجموعة، تحت أي شكل كان، كهيئة تركييبية للأفراد المكونين لها"⁽¹⁾. نفتقر المجموعة إلى وحدة أنطولوجية على مستوى الواقع مما يجعلها تتعرض للتمزق كلما اعتقدت أنها قد حققت ما كانت تصبو إليه من وحدة. وما ينطبق على المجموعة المجردة ينطبق على البروليتاريا. فلكي تتمكن هذه الأخيرة من الحفاظ على وحدتها وفرض سيادتها تجد نفسها مضطرة إلى خلق وساطات بين عناصرها، وظهور الوساطة هو بالضبط بداية للاستلاب، لأن الوساطة تعتمد بالدرجة الأولى على تحجير الممارسة وتجميدها.

هكذا نفهم الآن بشكل أوضح تأكيد سارتر على النشاط الذي تؤديه الدولة في إطار تمثيلها للطبقة البرجوازية. لقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا التأكيد راجع إلى أن الطبقة، في نظره، لا تسير نفسها بنفسها، وإن الممارسة ترتبط بالأفراد وليس بالكيانات الجامدة. ولكن ينبغي أن نضيف أن الدور الذي تقوم به الدولة وسط الطبقة الرأسمالية يكاد يكون هو نفسه في إطار الطبقة البروليتارية. لا يمكن لهذه الأخيرة الاستغناء عن مجموعة من الأجهزة لفرض توجهها ونظامها ونمط إنتاجها،

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, T. 1, p. 630.

وهذه الأجهزة لن تكون شيئاً آخر غير الدولة. وبما أن الدولة نشيطة فإنها لن تتوقف عند حدود تطبيق ما يمليه واقع البوليتاريا من حاجيات وآفاق. سيتوجه نشاطها أيضا نحو حاجيات ومشاريع المسؤولين داخل أجهزتها، بل سيعمل هؤلاء على جعلها في نهاية المطاف لا تخرج عن خدمة مصالحهم وتوجهاتهم. "يكنم التناقض الفعلي للدولة في كونها جهازا طبقيا يبحث عن تحقيق أهداف طبقية معينة، وتطرح نفسها باعتبارها وحدة، أي أنها تطرح نفسها في إطار هذا الوجود الآخر المطلق الذي نسميه الوطن ذا السيادة"⁽¹⁾.

يشير سارتر مسألة استقلالية (autonomie) الدولة بشكل واضح، كما تبين لنا ذلك النصوص الآتية. "تذهب الدولة بعيدا في رؤيتها بالمقارنة مع الأفراد المتصارعين. ويمكنها أن تتصور سياسة اجتماعية أبوية عليها أن تفرضها فيما بعد على الطبقات السائدة، حتى وإن تمت صياغتها في صالح هاته الطبقات. لقد لاحظ لينين ذلك وسجل أن الدولة تكون حكما حينما تنحو موازين القوى نحو التوازن. غير أن معنى هذه المسألة هو أن الدولة قد وضعت نفسها سلفا في وجه الطبقة التي نشأت منها. ذلك لأن هذه المجموعة الموحدة، وذات الطابع المؤسسي، والفعالة، والمستخلصة لسيادتها من ذاتها لفرضها كسيادة شرعية ومقبولة، تحاول أن تنشأ وتحافظ على نفسها في حد ذاتها، وانطلاقا من ذاتها كممارسة رئيسية ووطنية، بخدمة مصالح الطبقة التي تنحدر منها ومصلحتها الخاصة إن اقتضى الأمر ذلك (...). إن استقلالياتها على العموم محمية، لأنها تشكل بالنسبة للطبقات المضطهدة جهازا شرعية، وبما أنها تقبل [أي الطبقات المضطهدة] بأن تكون الدولة مبررها الخاص، فإن الامتيازات والتفاوتات تتلقى هي بدورها وضعها قانونيا"⁽²⁾.

يتناول هذا النص حقيقة استقلالية الدولة داخل المجتمع البرجوازي، ولكنه ينطبق في الحقيقة على الدولة على العموم حتى وإن وجدت في مجتمع اشتراكي. وهذا ما يتضح من الفكرة التي يختتم بها تحليله لعودة الاستلاب من جديد إلى المجتمع، في شكل ربما أعمق وأسوأ مما كان عليه الوضع في المجتمع الرأسمالي. "لا تدعي هذه الاعتبار، يقول سارتر، البرهنة على تفوق الجماعة

Ibid., p. 613. (1)

Ibid., pp. 612-13. (2)

الممارسة للسيادة في الديموقراطيات البورجوازية، وإنما تسعى إلى توضيح كونها تستمد حياتها من التناقضات المجتمعية التي تعبر عنها. حينما تستوعب المجموعة المتمتعة بالسيادة داخل انسجامها القوي كل المجموعات العملية، أو بتعبير أفضل، حينما تتمكن السيادة من الاستحواذ على المجموعة، وحينما يتحدد هذا التجميع للمجموعات في نهاية المطاف بإمسكاته المباشرة للسلسلات الارتكاسية، وبواسطة ممارسته المشروطة من الخارج والصارمة. وحينما لا تكون هذه السيادة نتاج طبقة (على خلاف الدولة المونارشية أو البورجوازية) ويتم الحصول عليها بالضرورة عبر علاقات الزمالة والصدقة وتنتج شرعيتها بذاتها ولذاتها، فإن الهرم الممثل للسيادة - كيفما كانت مهامه المبتغاة إنجازها - يدور حول نفسه في الفراغ، ولن يصارع، بانفلاته لرقابة طبقية مهيمنة (الرأسمالية مثلاً) إلا ضد نفسه، بمعنى ضد التهديدات التي تنشأ عن الانفصال وعملية بناء المؤسسات: وهذا الصراع ضد نفسها هو الذي يستوجب بالضبط نشأة البيروقراطية. لا احد يمكنه الآن الاعتقاد في أن المرحلة الأولى للاشتراكية قد حققت دكتاتورية البروليتاريا (...). ولعل المشكلة الحقيقي المطروح الآن، وقد فات الأوان، هو مشكل التلاشي التدريجي للدولة لصالح التشكلات الجماعية للكائنات السلسلية المشروطة من الخارج، تشكلات تعرف شساعة متزايدة. والسبب الذي يجعل دكتاتورية البروليتاريا لم تظهر في أي مرحلة معينة (كممارسة واقعية للسلطة من طرف توحيد الطبقة العاملة) هو كون الفكرة ذاتها غير معقولة، من حيث كونها تراض هجين بين المجموعة الفاعلة والسائدة وبين الممارسة السلسلية السلبية. لقد كشفت التجربة التاريخية بكل تأكيد أن المرحلة الأولى للمجتمع الاشتراكي السائر في طريق البناء ما هو - بالنظر إليه على المستوى المجرد للسلطة - سوى ترابط متماسك للبيروقراطية والإرهاب وقداصة الشخصية"⁽¹⁾.

يتضح من خلال تتبع سارتر لتكون الدولة في المجتمع البرجوازي والمجتمع الاشتراكي أن هاجسه عبر الكتاب الذي نحن بصدد واحد: الدفاع باستماتة عن طرق تحقق الحرية، ورصد مختلف العراقيل التي تواجهها في ذلك. وإذا كان هناك رفض واضح للدولة فذلك لأنها تجسد أكبر عرقلة في وجه الحرية، وفي وجه الوحدة

Ibid., pp. 628-30. (1)

الحقبة التي تصبو إليها الحرية. هذا بالإضافة إلى التأكيد على أن السلطة واحدة، ودورها واحد، سواء أعلق الأمر بالمجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي. إنها تعمل من أجل تعميق الاستلاب والاستغلال. وبهذا يلتقي سارتر مع برودون وشرنر أكثر مما يلتقي مع ماركس والماركسيين. إنه يستبعد كلياً، سواء في الجزء الأول أو في الجزء الثاني من كتابه نقد العقل الجدلي، مناقشة فكرة أحسن تنظيم سياسي ينبغي تحقيقه للتخلص من الاستلاب. إنه يذهب، على العكس من ذلك تماماً، إلى البرهة على أن التنظيم على المستوى القاعدي للمجتمع ينتهي بالضرورة، حتى وإن انبثق من الجماهير ذاتها، إلى إرساء القواعد والمسطرات ليعطي النشأة لأكثر مسؤول عن القهر والاستغلال الذي هو الدولة. يلح سارتر على هذه المسألة وكأنه يريد أن يبرهن لنا على أن الفوضويين السابقين عليه لم يكونوا منسجمين مع أطروحاتهم لأنهم ظلوا، رغم انتباههم إلى الشر الذي تبنى عليه السلطة على العموم، يحلمون بإمكانية التغلب على الشر بخلق إطار معين ستتفتي فيه الدولة. تظل مهمة المفكر الفوضوي واحدة، وهي الدفاع عن الثورة والتفكير في خلق شروطها والانضمام إليها، بغض النظر عن كل ما يسمى بالظروف. هناك رغبة تحملنا إلى تلخيص موقف سارتر من الثورة في الجملة الآتية: إذا كان هناك سلوك إنساني لا يحتاج إلى تبرير فإنه لن يكون شيئاً آخر غير الثورة، وإذا كان من الضروري أن يبرر الإنسان سلوكاً معيناً من سلوكاته فإنه لن يكون سلوكاً آخر غير الثورة.

وربما كان هذا التوجه هو الذي يقصده سارتر حينما يقول "إن الفوضوية الآن لا علاقة لها بفوضوية 1890"⁽¹⁾. وحينما يستعمل سارتر تعبير "لا علاقة لها" فإنه يقصد طبعاً أن فوضويته قطعت صلتها كلياً مع منظري القرن التاسع عشر. إنه ينبهنا فقط إلى مسألة أصبحت في نظره أساسية بالنسبة للقرن العشرين، وهي مسألة الثورة واستمراريتها. فإذا أخذنا برودون مثلاً فإننا نجد التقاء كبيراً بينه وبين سارتر فيما يخص مسألة السلطة. إنه يعبر بكل وضوح عن رفضه لها، وعن تناقضها التام مع الحرية، ومن ثمة فإنه ينادي بتجنب السؤال الكلاسيكي الذي يتعرض له المفكرون السياسيون على العموم، والقاضي بالبحث عن أحسن نظام للحكم من أجل تحقيق أحسن علاقات إنسانية. وذلك لأن "المشكل، في نظره، لا يكمن في معرفة الكيفية

Sartre, Cité par Châtelet, *les conceptions politiques du 20^e siècle*, ed. P.U.F, 1981, p. 865. (1)

التي سنكون محكومين بها بشكل أفضل، وإنما يتعلق بالكيفية التي سنكون وفقها أحرارا أكثر. "الشيء الذي يدفعه إلى "عدم قبول حكم الإنسان من طرف الإنسان كما لا يقبل "استغلال الإنسان من طرف الإنسان"⁽¹⁾. وإذا نظرنا إلى المعنى الذي يعطيه برودون للحكم فإننا نجد التقارب بينه وبين سارتر كبير جدا لأن كل الأنشطة التي يسندھا إليه تصب في الاتجاه المنافي للحرية⁽²⁾، كما أن الوحدة التي تترتب عن مؤسسات الحكومة وفعلھا وحدة خارجية تتنافى مع الوحدة الداخلية التي تقتضيھا الحرية. لهذا فالحل يظل دائما هو العمل على إقصاء كل أنواع الحكومات، ومن ثمة وضع نهاية لمؤسسة الدولة. "إن الدولة، يقول برودون، هي البناء الخارجي للقوة الاجتماعية. ويفترض هذا البناء مبدئيا أن المجتمع مجرد من التلقائية والرعاية والوحدة، وأنه في حاجة، من أجل الفعل، إلى أن يكون ممثلا بشكل وهمي من طرف واحد أو مجموعة من مفوضين منتخبين أو وراثيين (...). كما يفترض بناء الدولة أيضا، فيما يخص موضوعه، أن الصراع وحالة الحرب يشكلان الوضع الأساسي والراسخ بالنسبة للإنسانية، الوضع الذي يقتضي تدخل قوة قهرية بين الضعفاء والأقوياء لتضع نهاية للصراعات عن طريق قمع يعم الجميع. ونحن ندافع بهذا الصدد عن كون رسالة الدولة قد انتهت، وأن تقسيم العمل، والتضامن الصناعي، والتمتع بالسعادة، والتقسيم العادل للرأسمال والضرائب، وسيلة تحصل من خلالها الحرية والعدالة على ضمانات مؤكدة أكثر من تلك التي كان يمنحها قديما الدين والدولة. أما فيما يخص التغيير المنفعي للدولة فإننا نعتبره طوباويا يبطله التقليد الحكومي والتوجه الثوري ومناخ الإصلاحات الاقتصادية التي تعتبر من الآن فصاعدا مقبولة. وإنما لنقول، في جميع الحالات، إن الحرية هي التي ينبغي أن تخول إليها إعادة تنظيم السلطة. الشيء الذي يعادل اليوم إقصاء تاما للسلطة. والنتيجة هي إما ألا تكون هناك قطعا ثورة اجتماعية، أو ألا تكون هناك حكومة. هذا هو حلنا فيما يخص المسألة السياسية"⁽³⁾.

غير أن هذا التقارب الذي نلاحظه بين برودون وسارتر فيما يخص انتقاد الدولة من جهة، وضرورة الثورة من جهة ثانية، لا يمنع من وجود اختلاف بينهما بصدد

(1) Proudhon, *justice et liberté*, textes choisis ed. P.U.F, 1974, p. 50-51.

(2) Cf. Ibid., p. 81-82.

(3) Ibid., p. 81-82.

المسألة الثانية، أي الثورة، اختلاف يترتب عنه تباعد فيما يتعلق طبعاً بمسألة الدولة أيضاً. تنتهي الثورة حسب برودون إلى ضمان العلاقات الإنسانية الفعلية التي ينبغي أن تسود داخل المجتمع، كالتلقائية والتضامن والمساواة والوحدة والشفافية، وتكون قادرة بذلك على وضع نهاية للدولة بشكل دائم. وتكون الفوضوية بهذا طبعاً بديلاً عن النظام القائم الذي توجهه مؤسسة الدولة، لتفيد نظاماً آخر ينتفي فيه الاستغلال والعبودية. ويتجلى هذا بكل وضوح في كتابات برودون، كما هو الشأن مثلاً في هذه الرسالة حيث يقول: "إن الفوضوية، إن كان من الممكن أن أعبر بهذا النحو، عبارة عن شكل من الحكم أو المؤسسة التي يكون فيها الوعي العمومي والخاص مكوناً من طرف العلم والقانون، والتي تكون كافية للإبقاء على النظام وضمان كل الحريات، حيث نجد بالتالي مبدأ السلطة، ومؤسسات المراقبة، ووسائل الوقاية، والقمع، والتشغيل المعتمد على الوظيفة والضرائب... إلخ، مختزلة في تعبيرها الأكثر بساطة، وتزداد هذه العملية صحة هناك حيث تنتفي الأشكال المونارشية والمركزية الفائقة لتحل محلها المؤسسات الاتحادية والتقاليد الجماعية. حينما تتوحد الحياة السياسية والوجود العائلي، وحينما تتوازن المصالح الاجتماعية والفردية وتأخذ طابعاً تضامنياً عبر حل المشاكل الاقتصادية، فإنه من البديهي أن نكون في حرية تامة، أو في فوضوية، ما دام أن كل إكراه سيكون قد انتفى. سيتحقق القانون الاجتماعي انطلاقاً من ذاته عبر التلقائية الشاملة بدون حراسة ولا أمر"⁽¹⁾.

هكذا كانت الثورة مقرونة عند برودون بتغيير نظام اقتصادي وسياسي يسود فيه الاستغلال والعبودية، بنظام اقتصادي وسياسي يقوم على المساواة والعدالة، بدل أن تكون مقرونة، كما هو عليه الأمر عند سارتر، بالفتنة والفوضى والقيامة. ينتهي برودون، رغم كل الانتقادات التي يوجهها للتنظيم، إلى الإقرار بنظام اقتصادي معين، وكذلك بنظام سياسي، يلائمان ما تصبو إليه الحرية للحفاظ على نفسها من حيث هي حرية. ولقد كان برودون سابقاً لماركس فيما يخص التأكيد على ربط حل مشكل الاستغلال بالتنظيم الاقتصادي دون إهمال مسألة التنظيم على المستوى السياسي. وهكذا نجده يلخص النظام الاقتصادي المتوخى من طرف الفوضوية في النص الآتي: "يقوم هذا النظام إذن، فيما يخص الفعل، على مبدأ التبادل وليس على مبدأ

Ibid., p. 85 en note. (1)

الفردية أو السلطة. فبدل اللجوء تارة إلى النزعة الفردية، وتارة إلى التفاني الذي هو نوع آخر من النزعة الفردية، تركز نظريتنا على العدالة المتبادلة ومساواة العلاقات. ومنحاهما هو تطوير الحرية والمساواة والأخوة نحو اللامتناهي، عبر إنماء الثروة وتسوية الأوضاع وتضامن المنتجين (تضامنا واقعيا وليس شخصيا). الشيء الذي أسميناه بتنظيم الاعتماد والتبادل، في مقابل تنظيم العمل. ذلك لأن الأمر مشابه لما هو عليه في الكائن الحي، حيث يمثل التبادل الوظيفة الأساسية، وتمثل آلة التبادل أول شيء يحقق الاكتمال. هكذا ينبغي أن تبتدئ الثورة الاقتصادية بالسيلان والتبادل وترك العمل والمصنع للحرية الفردية المجددة. لنصف في الأخير أنه بقدر ما تتقلص التلقائية داخل العمل المنظم من طرف الدولة بقدر ما توجد التلقائية في تنظيم الاعتمادات عبر تآزر كل المواطنين، حيث يكفي التنبيه على ما ينبغي أن يفعلوه حتى يتحقق الإصلاح بشكل حر بفضل عنايتهم⁽¹⁾.

يظل الهدف من الثورة عند برودون مرتبطا إذن بإرساء نظام اقتصادي، يدعمه نظام سياسي، يتمكن من التخلص من مركزية السلطة التي ترتبط على العوم بالدولة. ولعل النظام السياسي الأقوم الذي يمكنه ضمان التلقائية والحرية هو النظام الاتحادي. ينبغي التوصل عبر الثورة إلى خلق دول صغيرة متعددة تتساوى في التسيير، وتحول دون تقوية المؤسسة المركزية، أي تحول دون إرساء الأنظمة السياسية السائدة إلى حدود عصره، كالمونارشية والجمهورية. يرفض برودون الدولة لأنها تتمكن من تركيز السلطة داخل المؤسسات التي تتشكل منها، ويقترح تنظيمًا ينفلت من هذه المركزية، ومن ثمة من الدولة. ونحن نعلم أنه خصص كتابا كاملا لتناول التنظيم الذي يقترحه لتحقيق الحرية وضمانها، وهو المبدأ الاتحادي الفدرالي الذي نأخذ منه هذا النص كإشارة إلى مضمون النظام البديل. يقول برودون "إن النظام الاتحادي باختصار هو النقيض للتراتبية أو المركزية الإدارية والحكومية، التي تتميز بها الديمقراطيات الإمبراطورية والمونارشيات الدستورية والجمهوريات الموحدة. فقانونه الأساسي والخصوصي هو الآتي: إن محمولات السلطة المركزية داخل الاتحاد تتخصص وتضيق وتتقلص في العدد والمباشرة، وفي الحدة إن صح التعبير، كلما عرف الاتحاد اتساعا عبر التحاق دول جديدة. بينما تتضاعف، على العكس من ذلك، حينما يتعلق

Proudhon, *Problème social*, p. 89; cité dans *justice et liberté*, textes choisis par Jacques (1) Huglioni ed. P.U.F, 1974, p. 222.

الأمر بالحكومات المركزية، محمولات السلطة العليا، وتتسع وتأخذ الطابع المباشر وتجلب إلى اختصاص الأمير شؤون الأقاليم والجماعات والتعاضديات والخواص بسبب المساحة الأرضية وعدد السكان. ومن هنا يأتي السحق الذي تنتفي في ظله كل حرية فردية ووطنية، وليس فقط الحرية الجماعية والإقليمية"⁽¹⁾.

لم يكن برودون الفوضوي الوحيد الذي ذهب إلى تقويض السلطة المجسدة عبر مؤسسات الدولة للانتهاء إلى نظام ينتفي فيه الخضوع والاستعداد والاستغلال. إنه توجه تبناه، حسب اطلاعنا، كل الفوضويين. وربما كان شترنر، في نظرنا، أحسن مثال يمكن الاستشهاد به كما أشرنا إلى ذلك سابقا. لقد ذهب في كتابه الفريد وخاصيته إلى توجيه النقد نحو كل أشكال التنظيم التي ابتكرها الإنسان، وبالخصوص الأشكال الحديثة التي تتظاهر في نظره بضمان الحرية الفردية بعد قطعها مع الفكر الغيبي بمختلف أشكاله. ولقد حاول أن يبين بأن الليبرالية والاشتراكية والمذهب الإنساني لا يعملون في نهاية المطاف سوى على خلق أشباح توهم الفرد بالتححرر، لتمارس عليه الاستبداد والاستغلال، وتسلب منه حريته. وتشكل الدولة أحد أهم هذه الأشباح، لأن جل منظري الفكر الحديث يغضون الطرف عن سحقها للحرية الفردية، ليعتنوا في مقابل ذلك بما تحققه لمن ينتمي إليها ولمن يعيش في ظلها من كرامة وسعادة واطمئنان. "تنتفي كل أنانية أمام الدولة الإله ليجد الناس كلهم أنفسهم متساوين، لقد كانوا كلهم أناسا، وأناسا فقط، دون أن يسمح شيء ما بالتمييز بينهم"⁽²⁾. هذا هو شعار المدافعين عن الدولة. إن الحرية التي يؤكد عليها مفكرو القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر لا تعني أبدا، في نظر شترنر، استقلالية الفرد إزاء الدولة والقانون، بقدر ما تعني على العكس من ذلك خضوعه للدولة ولقوانين الدولة"⁽³⁾.

كل ما حققته الدولة الحديثة، حسب شترنر، هو إزالة الوساطة الإنسانية بين الفرد والسماء، وقللت بذلك من قيمة الحاكم ذاته، لأن الدولة احتلت مكانة السلطة السماوية واستحوذت على مزايا الإمبراطور والأمير. غير أن إبدال كائن بكيان لا

Proudhon, *du principe fédératif*, cité dans *justice et liberté*, textes choisis, ed. P.U.F, (1) 1974, p. 224.

Stirner. M, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. Stock plus, 1978, p. 139. (2)

Ibid., pp. 143-44. (3)

ينبغي أن يفيد اختفاء السيطرة على المستوى الأسفل. لقد تم تجذير مسألة السلطة لأنه تم اللجوء إلى مبدأ آخر غير الإله هو مبدأ العقل. مبدأ أصبح يستبعد التساؤل بصده أكثر من غيره، ويفرض سلطته بشكل أكثر إطلاقية. "إن ما تريده الليبرالية، يقول شترنر، هو التطور الحر والإعلاء من قيمة العقل (La raison)، وليس من قيمة الشخص أو الأنا. باختصار تريد دكتاتورية العقل (La raison)، وفي نهاية المطاف الدكتاتورية. إن الليبراليين عبارة عن دعاة ولكنهم ليسوا دعاة إلى الإيمان والإله... إلخ وإنما إلى العقل (La raison) الذي هو إنجيلهم. وما دامت عقلايتهم لا تترك أي مجال للنزوة فإنها تقضي بالتالي كل تلقائية داخل تطور الأنا وتحققها: إن وصايتهم تساوي وصاية الأسياذ الأكثر إطلاقية"⁽¹⁾.

يصعب القول مع شترنر إن الفكر الحديث والثورات التي أنجزت بناء عنه حققت تغييرا جذريا فيما يخص متطلبات الحرية، وذلك لأنها لم تدافع أبدا عن دحض النظام والتخلص من الحكومة بشكل عام. لقد حاربت الثورات نظاما معنا لإقامة نظام آخر، وغيرت حكومات لتعويضها بحكومات أخرى. إن الحرية التي تتعمق في هذا الإطار بعيدة كل البعد عن أن تكون الحرية الفردية التي تستحق فعلا التحرر، والتي تعتبر فعلا المقياس الأول والخير للحرية. لقد اضطرت الثوار طبعاً إلى أن يخلقوا كيانات عبارة عن أشباح يعوضون بها الحرية الفردية من أجل تضليل الفرد وجعله يتخلى عن حريته انطلاقاً من ذاته. لنقرأ النص الآتي الذي لا يحتاج إلى تأويل لاستخلاص موقفه من الثورة ومنجزاتها. "لم تكن الثورة موجهة ضد النظام على العموم، وإنما ضد النظام القائم وضد وضع محدد للأشياء. لقد حطمت حكومة معينة ولم تحكم الحكومة (...). لقد قتلت الثورة تجاوزات غير أخلاقية قديمة لإقامة سلوكات أخلاقية بشكل قوي، بمعنى أنها لم تقم سوى بإحلال الفضيلة محل الرذيلة، لأن الاختلاف الكامن بين الفضيلة والرذيلة هو بمثابة الفرق بين المواطن السيئ والعامي. ما زال، إلى يومنا هذا، لم يتغير مبدأ الثورة: تقتصر المواجهة على هذه المؤسسة المحددة أو تلك، باختصار تقتصر على الإصلاح. كلما قمنا بتحسين الوضع، كلما قام التفكير الذي يأتي من بعد بالحفاظ على التقدم المنجز. نضع دائماً سيداً جديداً مكان السيد القديم، ولا يتم الهدم سوى من أجل إعادة البناء. وكل ثورة

(1) Ibid., p. 145، التشديد من عند الكاتب.

عبارة عن إصلاح (...). ليس الحر هو الإنسان من حيث كونه فردا - وهو وحده الإنسان - وإنما الحر هو البرجوازي و"المواطن" والإنسان السياسي، الذي ليس هو بإنسان وإنما نموذج من الجنس البرجوازي، أي مواطن حر. لم يكن الفرد هو الفاعل في الثورة (la révolution) والذي كان لفعله قيمة تاريخية، وإنما الشعب: لقد أراد الوطن السائد أن يكون هو منجز كل شيء. وهكذا اتضح أن كيانا مصطنعا وخياليا وفكرة (ليس الوطن شيئا آخر من غير هذا) هو الذي كان يفعل. ولم يكن الأفراد سوى أدوات في خدمة هذه الفكرة، ولا يخرجون عن دور "المواطنين"⁽¹⁾.

يرفض شترنر إذن الدخول في كل التنظيمات التي يفقد فيها الفرد فرديته، بما في ذلك التنظيمات التي ترسيها الثورات. لا مجال للتساؤل عن أحسن حكومة ولا عن أحسن سياسة، لأن الحكومات والسياسات تلتقي كلها في السير نحو بناء كيانات تستقل عن الفرد لتطالبه بالانتفاء في العلاقات التي ترسمها، فيجرد بذلك من كل ما يجعل منه فردا. هل يعني هذا الأمر الانعزال التام للفرد عن كل الكيانات المشكلة لمحيطه، أو الاستسلام لمجراها والاعتراف بأن قَدَر الإنسان هو بالضبط تجسيد الخضوع والاستغلال واللامساواة، بمعنى تجسيد القيم المعاكسة تماما لما يتغنى به جاهلو وقامعو أول وآخر خاصية للإنسان، أي فرديته؟ لا يمكن اللجوء إلى الحل الأول، لأن دور الكيانات الشبكية هو ملاحقة الفرد أينما كان لتتزع منه فرديته، ووسائلها في ذلك لا تعرف حدودا، بل إن الإبداع عندها يكاد يختزل في طرق ترويض الفرد والدفع به في تياراتها الجارفة. والحل الثاني بدوره لن يصمد أمام الفرد، ذلك لأن الجانب الفردي عند الإنسان يظل يقظا متربصا للنواقص التي تتخلل الكيانات الشبكية، كي يفتح كل المجال لتدفق الأنانية. إن الممارسة الإنسانية على أية حال لا تخرج عن إطار الأنانية. كل ما هنالك هو أنها لا تعمل دائما لصالح أنانيتها لأن أنانية أخرى تمكنت من توجيهها لصالحها. هكذا، سيكون الحل الأمثل بالنسبة للفرد، للحفاظ على أنانيته، هو التمرد المستمر للانفلات من الكيانات الشبكية ومن العزلة أيضا. وينبغي أن يجمع الفرد، في سبيل تحقيق هذا الهدف، بين السلب والإيجاب معا. ينبغي أن يتمرد على المجتمع مع العمل على بناء جماعات أو جمعيات (Associations).

(1) Ibid., pp. 151-52، التشديد من عند الكاتب.

تجعلنا النتيجة التي ينتهي إليها شترنر كحل للعلاقات الإنسانية، كي تضمن حرية الفرد وذاتيته في آن واحد، نقر بوجود علاقة وطيدة بينه وبين سارتر. صحيح إننا لن نجد إشارة واحدة في كتابات سارتر إلى هذا الهيجلي الشاب الذي نعتة ماركس بالقدّيس للاستهزاء من أطروحاته وفكره⁽¹⁾، وصحيح أيضا إننا لا نعرف مدى اطلاع سارتر عليه، ولكن نقاط الالتقاء تظل في جميع الحالات مثيرة للانتباه. إن أساس الفعل الإنساني واحد لدى المفكرين معا وهو الفرد، والوسيلة الوحيدة للتخلص من عراقيل المجتمع هي التمرد، أو ما سيسمى فيما بعد بالثورة الدائمة. والغاية من هذه الوسيلة هي بناء الإطار الذي يسمح بالانفلات من المجتمع، وليس بناء مجتمع آخر مخالف للمجتمع السائد، لأن البناء يؤدي بالضرورة إلى نتيجة تتناقض مع الحرية والفردية الإنسانية. إن الجمعية التي يتحدث عنها شترنر قريبة جدا من المجموعة التي يناشدها سارتر. إنها تعبر عن توحّد وليس عن وحدة. وأساس توحدها هو الإرادة وليس الوجود. معنى ذلك أنها من طبيعة أنثروبولوجية وليس أنطولوجية.

ونلاحظ، بإمعاننا في تحديد كليهما للجمعية والمجموعة، أن ما يجعل اختيارهما يستقر على هذين الإطارين هو كون الجمعية والمجموعة لا ترقيان إلى كيان يكون عبارة عن تركيب متجاوز للأفراد المكونين له، ليتسامى بذلك عنهم ويعود فيما بعد إلى توجيههم والسيطرة عليهم. إن العلاقة بين الأفراد داخل المجموعة والجمعية علاقة أفقية بين كل الأفراد، ولا وجود بداخلهما لما يسمح لها بالتحوّل إلى علاقة عمودية بين الأفراد والهيئات، لأن هذه الأخيرة متعذرة الوجود. إنها تصدر عن اختيار الفرد وقناعة الفرد وغاية الفرد، لتظل متممة إلى الفرد ومتوقفة عليه، خلال كل الفترة التي ينتمي فيها إلى الجماعة. "هناك مسافة بعيدة، يقول شترنر، بين مجتمع لا يحد سوى من حريتي ومجتمع يحد من فرديتي. فالأول عبارة عن اتحاد (Union) واتفاق وجمعية. غير أن المجتمع المهدد للفردية هو قوة لذاتها وتعلو على الأنا، قوة لا يُسمح لي بالنفاذ إليها. يمكن لي الإعجاب بها وتكريمها واحترامها والولع بها، ولكن دون أن أتمكن من السيطرة عليها ولا من تسخيرها لصالحها، لأنني لا أقوم، حينما أكون أمامها، سوى بالاستسلام والتنازل

Marx Karl, *Idéologie Allemande*, ed. sociales, 1976, p. 145. (1)

(...). يمكن اعتبار الجمعية بمثابة "حرية جديدة" نظرا لكونها تمدنا بقدر كبير من الحرية. إننا نفلت فعلا من الضغط الملازم للحياة داخل الدولة أو المجتمع (...). إن الدولة عدوة الفرد وقاتلته، بينما تشكل الجمعية بنته ومساعدته. الأولى عبارة عن روح تريد من يولع بها من حيث هي روح ومن حيث هي حقيقة، والثانية عبارة عن إنجازي، إنها نشأت بفضلني أنا (...). إنها ليست مقدسة، وليست قوة روحية أسمى من روحي"⁽¹⁾.

ليست الجمعية إذن نموذجا تحرريا للمجتمع وللإنسانية بقدر ما هي نموذج لمجموعات من الأفراد. إن الفوضوية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون حلا نهائيا لتحرير الإنسانية، كما يذهب إلى ذلك معظم الفوضويين وعلى رأسهم برودون الذي أشرنا إليه أعلاه. إنها وسيلة للحفاظ على مكانة التمرد داخل المجتمع من أجل خلخلته ومنعه من تحقيق انسجامه المبني على الاستعباد والتحقيق والتوجيه والضبط. "إن الأمة باعتبارها "هدفا" للتاريخ، يقول صاحب الفريد وخاصيته، مستحيلة إلى يومنا هذا. لتخلص بسرعة من كل وهم منافق بهذا الصدد، ولنعترف بأننا متساوون إذا كان المقصود من ذلك أننا متساوون باعتبارنا أناسا. إننا متساوون باعتبارنا أفكارا فقط"⁽²⁾. وإذا كانت الثورة قد ارتبطت دائما بفكرة المساواة وغيرها من القيم المنطوية على الوهم فعلى الإنسان المحارب للأوهام إبدالها بأسلوب آخر في التغيير هو أسلوب التمرد. "ليست الثورة والتمرد مترادفين. تكمن الأولى في قلب النظام القائم ووضع الدولة والمجتمع. فلا تتوفر إذن سوى على قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة. ويؤدي الثاني إلى القلب ذاته للمؤسسات القائمة كنتيجة ضرورية، ولكن هذا الأمر لا يشكل أبدا هدفه، إنه لا يصدر سوى عن استياء الناس. إنه ليس بعصيان جماعي وإنما فعل أفراد يقومون ويقفون دون أن يبالوا بالمؤسسات التي ستتكرر تحت تأثير جهودهم، ولا بتلك التي يمكن أن تنتج عنها. لقد كانت الثورة تتوخى نظاما ما، وذلك لتسير أنفسنا بأنفسنا. وهو لا يبنى آمالا متألقة على المؤسسات التي ستأتي فيما بعد. إنه صراع ضد ما هو قائم بهذا المعنى الذي يفيد أن ما يبنى بعد النجاح يتحطم من تلقاء ذاته. إنه مجهودي لأتخلص من الواقع الذي يقمعي (...). تأمر

Stirner, M, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. Stock, pp. 386–387. (1)

Ibid., p. 390–91. (2)

الثورة بالتأسيس والبناء، ويريد التمرد أن نهض وان نسمو⁽¹⁾.

إننا لا نجد في النصوص السارتيرية تمييزاً بين الثورة والتمرد بهذا الوضوح الذي نشاهده عند شترنر، ولكننا نتوفر مع ذلك على العناصر الكافية في كثير من نصوصه لاستخلاص مثل هذه النتيجة. إن الثورة المستمرة مقولة أساسية في دفاتر الأخلاق ومفادها يلتقي مع التوجه الشترنيري لأنه يقصد بها تجنب فكرة البناء والتأسيس النهائيين. إن لحظة الحرية هي لحظة القيامة (L'apocalypse) التي ينهض فيها الفرد (والأفراد) ضد ما هو سائد، ويشعر خلالها أنه يسمو فوق كل ضوابط المجتمع وإكراهاته وضغوطاته. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا السلوك يتحقق دائماً في إطار مجموعات أو بواسطة مجموعات. لا يحصل التمرد إلا عند حصول علاقة حميمة بين أفراد مجموعة معينة لتتضاف إليها مجموعة أخرى يتوفر فيها الشرط نفسه.

لا نريد إطالة الكلام عن المجموعة عند سارتر لأنها ستكون موضوع الباب الثالث. ونود قبل الانتقال إلى هذا الباب الإشارة إلى فرق يسترعي الانتباه بين سارتر وشرنر رغم التقارب القوي بينهما. وللعامل التاريخي دوره المهم والحاسم بدون شك في وجود هذا الفرق بين المفكرين. فإذا كان شترنر يبني اختياره للتمرد على تجربة الثورة الفرنسية التي تعنت بالثورة البورجوازية فإن سارتر ينطلق في تصوره للمجتمع من تجارب ثورية متعددة وعلى رأسها الثورة البولشيفية والصينية. ولهذا فإن المعطيات أوفر وأشمل بالمقارنة مع شترنر. ولقد كان لهذا الفرق على مستوى التجربة التاريخية نتيجته على مستوى النظرة إلى تنظيم العلاقات الإنسانية وإمكانية تحررها. ونحن نسجل بهذا الصدد أن التشاؤم الملاحظ لدى شترنر فيما يخص مشروع البناء على مستوى المجتمع، يظل في درجة أدنى بالمقارنة مع التشاؤم الذي نجده لدى سارتر، بصدد الموضوع ذاته. ولقد أكد سارتر في كثير من كتاباته على إعادة الاعتبار للفشل لأنه جزء من الكائن الإنساني. فالفشل ملازم لكل مشروع إنساني بما في ذلك الثورة. وإذا كان التمرد أنجع من الثورة فذلك لأنه في العمق ليس مشروعاً، وإنما هو محاولة لإفشال ما ينحو نحو التغلب على الفشل. يقوم المعتمد على الثورة، بمعناها التقليدي، بالعمل ضد البنية الأنطولوجية للكائن الإنساني. إنه

(1) Ibid., p. 397، التشديد من عند الكاتب.

يعتمد على الهدم ليتخلص منه كليا بعد البدء في البناء، متجاهلا أن البناء ينتهي دائما إلى إقصاء القوة الفاعلة لدى الإنسان، ألا وهي قوته السلبية⁽¹⁾.

رفض المؤسسة التمثيلية

نتقل إلى موضوع آخر له أهميته في فهم فكر سارتر وهو موضوع الانتخابات. ونعمل هنا على تناول نصوص كتبت بعد نقد العقل الجدلي حتى نتبين الاستمرارية في الفكر السارترى. إنها نصوص تقف في وجه القراءات التي أشرنا إليها في المقدمة، وفي بعض الفصول من الأطروحة، تلك القراءات التي لا تنتبه إلى التوجه الفوضوي لسارتر، أو تلك التي لا تقتنع بسيطرة هذا التوجه لدى كاتب نقد العقل الجدلي.

إن أبرز نص يمكن إثارته بهذا الصدد هو: الانتخابات مكيدة سخيفة، وقد تم إنجازه سنة 1973 أي ثلاثة عشر سنة بعد صدور نقد العقل الجدلي. ما هي أهم الأفكار التي يطورها سارتر في هذا النص؟ إنها كثيرة ومتعددة. نذكر من بينها خدمة الانتخابات للغيرية والانفصال والضعف والخيانة والذرية واللامباشرة. إنها الأفكار ذاتها التي تعرضنا لها بصدد مختلف المؤسسات التي تناولها سارتر، والتي يمكن القول عنها إنها تدخل في إطار اللعبة السياسية أو التحرر السياسي ولكنها لا تخدم التحرر الإنساني. نلاحظ مرة أخرى أن العمل السياسي، يرتبط، أو ينبغي أن يرتبط، بخلق مجتمع واحد يتنفي فيه الاختلاف بكل أنواعه. وإذا أراد العمل السياسي أن يهتم بالحرية فمن اللازم عليه أن يتجاوز ما يسمى بالحرية الفردية وبحقوق الفرد أو المواطن للانشغال بما هو أهم وأعمق، أي بإعادة العلاقة الأولى للأفراد فيما بينهم إلى الوجود، تلك العلاقة المتميزة بالتبادل المباشر. ينبغي أن يتخلى العمل السياسي، بمعنى آخر، عن التفكير في خلق المؤسسات، كيفما كان نوعها، للتعاطي على العكس من ذلك، للتفكير في طرق تفويضها حتى تظل المباشرة هي الوساطة الوحيدة بين الأفراد، أي حتى تغيب الوساطة بشكل نهائي.

(1) لقد أثرنا هذه الملاحظة حتى لا يعتبر القارئ أننا نقيم تطابقا بين المفكرين فيما يتصل بمسألة الثورة والتمرد ولا نريد تناول فكرة الفشل لدى سارتر هنا بإسهاب إذ سنعود إليها في نهاية الباب الأخير الذي سيكون بمثابة تركيب بين البابين السابقين.

ولعل الجديد في النصوص المكتوبة بعد نقد العقل الجدلي هو الإقرار بكل وضوح بلا ذرية العلاقات الإنسانية قبل مرحلة الاستيلاء. بمعنى آخر إن الذرية نتيجة ممارسات سياسية وتنظيمية، وليست نتيجة بنيات أنطولوجية. صحيح إن كتابات سارتر تقرر ابتداء من الوجود والعدم بالارتباط الوثيق بين الأفراد على المستوى الأنطولوجي، إذ لا يكتشف الوجود لذاته وجود الآخر في الخارج عند انفتاحه على العالم المحيط به، وإنما يكتشفه داخل محيطه هو حيث يشكل وجود الآخر بعدا من أبعاد الوجود لذاته. وقد لاحظنا أن نقد العقل الجدلي يحافظ على هذه العلاقة الأولية مع محاولة تخليصها من المعنى الذي تحمله في الكتاب الأول، أي من طابعها الجحيمي، لربط ذلك المعنى بالواقع الخارجي وبالمحيط. وإذا كان هذا الكتاب يدافع إلى حد ما عن الترابط بين الأفراد على المستوى الأنطولوجي، وعن حياد هذا الترابط إلى حد ما، فإن المقالات المكتوبة بعد نقد العقل الجدلي تذهب إلى حدود الإقرار بإيجابية العلاقة الأولى، الرابطة بين الأفراد، على الأقل في جانب منها. ويظهر هذا بكل وضوح بالدرجة الأولى في مقال: الانتخابات مكيدة سخيفة حيث نقرأ مال يلي: «لا يزداد الناس داخل وضعية يسودها الانفصال. إنهم يبرزون وسط عائلة تكونهم خلال سنواتهم الأولى. وسينتمون فيما بعد إلى جماعات ذات وظائف اجتماعية، وسيؤسسون هم أنفسهم عائلة. يضاف عليهم الطابع الذري عندما تمارس قوى اجتماعية كبرى - شروط العمل داخل النظام الرأسمالي والملكية الخاصة والمؤسسات... إلخ - على المجموعات التي تنتمي إليها من أجل تفتيتهم واختزالهم في وحدات يزعم أنهم يتشكلون منها»⁽¹⁾.

إن انتقاد سارتر لنظام الانتخابات هو انتقاد للنظام الديمقراطي في حد ذاته، وانتقاد أيضا لمن يعتقد تجاوز هذا النظام عبر عملية الاقتراع. وبهذا نجد التقاء كبيرا بين سارتر وماركس فيما يخص النقطة الأولى، دون أن يستمر هذا الالتقاء بصدد النقطة الثانية. فلجؤنا إلى القضية اليهودية لماركس يعلمنا أن هذا الأخير يميز تمييزا واضحا بين ما يسميه بالتححر السياسي وما يصطلح عليه بالتححر الإنساني. وهدف التمييز هو الإقرار من جهة بالتقدم الحاصل داخل المجتمع المدني الحديث، بالمقارنة مع ما كان عليه في إطار النظام الإقطاعي، والتأكيد من جهة ثانية على ما

Sartre, *élection piège à cou* in *Situations X*, ed, Gallimard, 1976, p. 77-78. (1)

ينطوي عليه هذا المجتمع من أسس وظواهر متنافية مع ما تقتضيه طبيعة الإنسان من علاقات اجتماعية لتحقيق ذاتها. «يشكل التحرر الإنساني، يقول ماركس، بكل تأكيد تقدما كبيرا، ولا يمثل بدون شك الصورة النهائية للتحرر الإنساني على العموم، وإنما يشكل الصورة النهائية للتحرر الإنساني داخل نظام العالم الموجود إلى حدود فترتنا هذه». ويضيف بعد هذا قائلا: «تعتبر الديمقراطية السياسية مسيحية من حيث كون الإنسان يعتبر في إطارها كائنا ساميا وعاليا. ولكنه يتعلق بالإنسان الذي يتم تقديمه كأمي وغير اجتماعي، بالإنسان في وجوده المتسم بالجواز، بالإنسان في تصرفه العادي، بالإنسان الذي أفسده كل نظام مجتمعنا، بالإنسان الضائع عن ذاته، والمستلب والموهوب؛ وذلك نظرا لسيطرة الشروط والعناصر اللاإنسانية، باختصار الإنسان الذي لم يعد بعد يشكل الكائن الجنسي الحقيقي»⁽¹⁾.

ماذا يقصد ماركس بغياب الكائن الجنسي الحقيقي داخل النظام الديمقراطي، أو في إطار التحرر السياسي؟ إنه يعني بالدرجة الأولى غياب الوحدة الحقيقية بين أفراد المجتمع، وسيادة النزعة الفردية⁽²⁾، أي سيادة العلاقات المناقضة تماما للطبيعة الإنسانية الحققة. فالإنسان الذي يدافع عنه التحرر السياسي، حسب ماركس، هو «الإنسان الأناني، الإنسان الذي تم فصله عن الإنسان وعن الحياة الجماعية». كما أن الحرية التي يتغنى بها هذا التحرر هي «حرية الإنسان من حيث كونه مواندة معزولة ومنغلقة على ذاتها»؛ ومن ثمة فإن «الحق الإنساني في الحرية ليس مؤسسا على علاقة الإنسان بالإنسان، وإنما على العكس من ذلك، على فصل الإنسان عن الإنسان. أي إنه الحق في هذا الفصل، حق الفرد المحدود، المحدود عن ذاته»⁽³⁾.

إن ربط النظام الديمقراطي بالنزعة الذرية مسألة واضحة لدى ماركس في النص الذي نحن بصددده، كما هو الأمر في مخطوطات 1844 الذي تناولناه سابقا. يكمن

Marx. K. , *La question Juive*, trad. Marianna Simon, ed. Aubier Montaigne, 1971, p. 79-93. (1)

(2) يذهب ماركس إلى حدود اعتبار الأنانية بمثابة جريمة تستدعي العقاب (انظر القضية اليهودية الطبعة المشار إليها أعلاه ص 111). وهذا ما سنجدّه فيما بعد لدى سارتر حيث يؤكد بدوره على الحق الكامل للمجموعة في معاقبة الفرد الذي ينساق مع أنانيته ويهمل وحدة مجموعته.

Ibid., pp. 103-105. (3)

الفرق بين الكتائين، فيما يخص هذه النقطة، في كون القضية اليهودية تتكلم بصفة مباشرة عن النظام السياسي، في حين تتناول مخطوطات 1844 النظام الاقتصادي. ونحن لا ندعي اطلاع سارتر على النصين أو محاولته التفكير في إطارهما. كل ما هنالك هو أننا نسعى إلى تبيان العلاقة بين المفكرين من أجل وضع حدودها، وإلى تمييز سارتر عن الفكر الذي يدافع عنه ويدعي تجديده، تميزا ينحصر بالدرجة الأولى في ميله الواضح نحو الفوضوية. فالتقرب المستخلص بين سارتر وماركس من خلال النص: الانتخابات مكيدة سخيصة سرعان ما ينتفي عندما يعمد صاحب المقال إلى إدراج أفكار معينة في التحليل، أفكار لا يمكن أن تصنف إلا في إطار الفوضوية.

يركز سارتر حقيقة، في انتقاده للنظام الديمقراطي، على الطابع الذري للعلاقات الاجتماعية السائد بداخله، ويعيب عليه أخذه بالإنسان المجرد من كل مكوناته المادية والاجتماعية، وذلك بهدف التوصل إلى الإبقاء على الإنسان كوسيلة لتحقيق الأهداف التي تمليها توجهات النظام السياسي والاقتصادي. لا وجود للإنسان من حيث هو قيمة حقيقية داخل النظام الديمقراطي، وتعتبر الانتخابات أحسن دليل على ذلك. "إن نظام الاقتراع مؤسسة، ومن ثمة فهو كائن جماعي (collectif) يضفي الطابع الذري على الناس الملموسين، أو يدرجهم في إطار النظام السلسلي، ويتوجه بصددهم إلى كيانات مجردة، أي إلى المواطنين المحددين من طرف مجموعة من الحقوق والواجبات السياسية، أي عبر علاقتهم بالدولة وبمؤسساتها"⁽¹⁾.

ومن هنا يعمل النظام الديمقراطي سياسيا على تعميق العلاقات الناتجة عن النظام الاقتصادي المرتبط به والتميز بالتوفن (La rareté). يكون الفرد داخل النظام الديمقراطي دائما كائنا آخر بالنسبة لغيره وبالنسبة لذاته. ولا يجد في الآخر سوى حدودا لإمكانياته وتهديدا لها، بدل أن يجد فيه فرصة لتطويرها وتمديدتها. ولا غرابة في أن تكون العلاقات هنا علاقات غيرية، ما دام أن الاقتراع يشكل مؤسسة من بين المؤسسات التي يقوم عليها النظام الديمقراطي. فالمؤسسة لا تعمل سوى على خلق العلاقات اللاإنسانية، أو على تحويل العلاقات الإنسانية، إن كانت متوفرة، إلى علاقات لاإنسانية. تدخل كل مؤسسة في إطار ما يسمى بـ "الكائنات الجماعية" أي في علاقات الغيرية والاستلاب.

Sartre, *Situations*, X, p. 79-80. (1)

ولاشك أن سارتر يتقرب من الماركسية أيضا حينما يميز بين السلطة القانونية التي يقوم عليها النظام الديمقراطي والسلطة الشرعية الغائبة داخل هذا النظام، والتي لا تتحقق إلا بتحقيق التحرر الفعلي للإنسان، أي بتحقيق المجتمع الذي تغيب فيه الغيرية. يظل هذا التمييز بين السلطة القانونية والسلطة الشرعية مقبولا ومؤسسا داخل الماركسية. إن ما هو قانوني لا يتمتع بالضرورة بالنسبة للماركسية بالشرعية، لأن القانون عبارة عن ابتكار قائم على الخداع، كي تعطى الأسبقية لما هو ثانوي على حساب ما هو أولي - الواقع المادي للأشخاص. إنه وسيلة لتبرير سيطرة الأقلية على الأغلبية. في حين تقتضي الشرعية العكس، أي منح الأولوية للأغلبية، على مستوى العدد وعلى مستوى الفعل والفعالية. هذا بالإضافة إلى أن الشرعية لا تحصل إلا حينما تتحقق القيم الإنسانية وتأخذ أبعادا مادية ملموسة. وتكون هذه النتيجة مقرونة طبعا بسيادة الأغلبية. إن النصوص المأخوذة من القضية اليهودية المذكورة أعلاه تبين أن التحرر السياسي القائم على القانون بعيد كل البعد عن تحقيق القيم المثلى، ما دام أنه يؤدي إلى الأنانية والانقسام والعزلة والحرية المجردة. وما ينطبق على حقوق المواطن ينطبق كذلك على ما يسمى بحقوق الإنسان، حيث يؤكد ماركس على أنه ليس هناك "أي حق من الحقوق المسماة بحقوق الإنسان يتجاوز الإنسان الأناني، الإنسان كما هو وكعضو للمجتمع البرجوازي، أي فرد منغلق على ذاته وعلى مصلحته الخاصة وهواه الخاص والمنفصل عن الجماعة. إنه لبعيد كل البعد أن يكون الإنسان متصورا في إطارها ككائن ينتمي إلى الجنس، فالحياة الجنسية أو المجتمع يبدوان على العكس من ذلك كإطار خارجي عن الأفراد، وكحد لاستقلاليتهم الأولى. إن العلاقة الوحيدة التي تربطهم فيما بينهم هي الضرورة الطبيعية، والحاجة، والمصلحة الخاصة، والحفاظ على ملكيتهم وشخصيتهم الأنانية"⁽¹⁾.

ولسنا في حاجة هنا للإطالة في الكلام من أجل البرهنة على تفوق السلطة الشرعية بالمقارنة مع السلطة القانونية في فكر ماركس. يكفي التذكير بتأكيد على حتمية هذه السلطة. إنها ستحل محل السلطة القانونية كتجاوز للتناقضات التي يحملها المجتمع الذي تسود فيه هذه الأخيرة. بمعنى آخر إن السلطة القانونية تحمل في طياتها ما سيعمل على تقويضها لترك المجال للسلطة الشرعية.

Marx, *La question Juive*, p. 109. (1)

إلا أن ما يهمنا نحن هو تتبع الجوانب الفكرية التي تجعل من سارتر مفكرا فوضويا، أكثر من الاهتمام بتلك التي تقربه من الماركسية. ونؤكد مرة أخرى أن هذه المسألة واضحة كل الوضوح في النصوص التي جاءت بعد نقد العقل الجدلي، خاصة منها تلك التي تصنف في الإطار السياسي. وكمثال على ذلك هذا النص بالضبط الذي يفرق فيه بين السلطة القانونية والسلطة الشرعية حيث يقول: "إننا سنقوم مرة أخرى، بتصويتنا إذا، بإحلال السلطة القانونية محل السلطة الشرعية. فالأولى دقيقة تتمتع في الظاهر بوضوح تام تضيي الطابع الذري على المصوتين باسم الانتخابات العامة. والثانية ما زالت جنينية ومتناثرة وغامضة بالنسبة لذاتها: إنها تشكل شيئا واحدا لحد الآن مع الحركة المناهضة للتراتبية الواسعة والفوضوية (libertaire)، والتي نقع عليها في مختلف الأنحاء، ولكنها لم تنظم بعد بتاتا"⁽¹⁾.

وإذا كان النص السارتري المتعلق بتحليل الانتخابات يقربه من كتابات ماركس الأولى ومن التصور الماركسي على العموم للهدف من التحرر، فإنه يعمل في الوقت ذاته على إبعاده عنه. وإن كنا نسجل هذه الفكرة، فذلك لأن سارتر يحسم هنا في موقفه من طريقة تحقيق التحرر. وكما هو الأمر في مختلف النصوص التي كتبها بعد إقراره بوجود البنيات الأساسية للكائن الإنساني، أي بعد تبنيه لفكرة إيجاد مخرج للصراع القائم بين الحريات، فإنه يشير ضرورة الثورة للتمكن من الانتقال من حالة التشتت المجتمعي إلى حالة الوحدة والتعاقد. لا يكتفي سارتر بانتقاد النظام الديمقراطي، وإنما يتجاوز ذلك ليرفض كل تنظيم سياسي يتبنى الانتخابات باعتبارها وسيلة لتحقيق التغيير داخل المجتمع. فالمقال موجه بالدرجة الأولى ضد الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي باعتبارهما ممثليين أساسيين لمطامح الطبقة المستغلة والشعب بصفة عامة. إن اللجوء إلى النظام التمثيلي عبارة عن تبني للتصور البرجوازي للسير المجتمعي، ومن ثمة يستحيل التوصل إلى وضع نهاية للظواهر اللاإنسانية التي يفرزها المجتمع الرأسمالي. إن محاولة تغيير المجتمع عبر اختيار مجموعة من الأفراد ليمثلوا الجماهير داخل البرلمان تعمل على تعميق التردى والتشتت والاستلاب وسط المجتمع أكثر مما تعمل على تحقيق التحرر. وذلك لأن الثورة هي الوسيلة الوحيدة للتخلص من القيم اللاإنسانية.

Sartre, *Situations X*, p. 77. (1)

"إننا سنضع نهاية للثورة في صناديق الاقتراع، مسألة لا غرابة فيها لأنها مصنوعة على أي حال من أجل هذا الغرض. (...) وإذا أرادوا الرجوع إلى الديمقراطية المباشرة [يقصد الممثلين السياسيين وعلى رأسهم الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي]، ديمقراطية الشعب المناضل ضد النظام، ديمقراطية الناس المعنيين ضد النظام السلسلي الذي يحولهم إلى أشياء، فلماذا لا تكون البداية من هنا؟ أن يصوت المرء أو لا يصوت، ليس في الأمر اختلاف. والامتناع عن التصويت هو فعلا تأكيد للأغلبية الجديدة أيا كانت. ومهما كان فعلنا بصدد هذا الموضوع فإننا لن ننجز أي شيء إن لم نناضل في نفس الوقت. وهذا يعني أن نناضل منذ الآن ضد نظام الديمقراطية غير المباشرة التي تختزلنا بشكل إرادي في الضعف، محاولين، كل واحد حسب وسائله، تنظيم الحركة الشاسعة المناهضة للتراتبية والتي تعترض على المؤسسات أينما كانت"⁽¹⁾.

هناك إذن من جهة حث على الثورة باعتبارها الحل الوحيد لخلق المجتمع الجديد، مجتمع الحرية والتحرر والإنسانية؛ وهناك من جهة ثانية تأكيد على خلق مجموعات كوسيلة لتجسيد الثورة. يظل مفهوم المجموعة حاضرا حضورا قويا في النص المخصص للانتخابات، وفي كل النصوص السياسية الموالية لنقد العقل الجدلي. وإذا كان الاقتراع يستحق النقد والرفض فذلك لأنه يقف كعائق في وجه الأفراد، ويمنعهم من اتباع الطريق الذي يرسمه الجدل المؤسس (La dialectique constituée)، أي الجدل الوحيد الذي يمكنه أن يحل محل الجدل التأسيسي (La dialectique constituante) نظرا لكونه يقوم على أهم ما تتميز به الممارسة الفردية: فعاليتها ونشاطها. ولعل ما يجعل المجموعة أقرب كيان أو كائن من الفرد هو تشكيلها لأول مرحلة داخل الممارسة المؤسسة، بمعنى أن الفرق بينها وبين الفرد يظل فيما يخص طبيعة ممارستها ضئيلا جدا. وإذا كان المجتمع لا يخلو على العموم من تشكل المجموعات فذلك لأن الحرية لا تستلب أبدا في كليتها، ولأن الاستلاب لا يمس جميع أفراد الكائنات الجماعية (Les collectifs). وبقاء الحريات صامدة في وجه ما بشيئها يؤدي بالضرورة إلى خلق مجموعات يمكنها أن تتطور وتمتد لنتهي إلى خوض الثورة، أو تخدم فتنهي فعاليتها لتترك المكان لمجموعة أخرى

Ibid., pp. 86-87. (1)

ستعوضها، أو ستشكل بجوارها⁽¹⁾.

ينعت سارتر الانتخابات بالسلبية لأنها تحرف نشاط المجموعات التي تشكل داخل المجتمع ولا تتوفر نهائيا على الوسائل التي يمكنها أن تطور ممارسة المجموعة نحو التحرر. إذ ينكب عملها على إرساء العمل المؤسسي فتتناقض بذلك في ماهيتها مع ماهية الممارسة الفردية، وكذلك مع ممارسة المجموعة التي تعتبر الامتداد الوحيد والأصلح للممارسة الفردية. إنها تعوق هذه الأخيرة في تحقيق النشاط الفعلي الملائم لها، وإذا كنا نستعمل كلمة عائق فذلك لأننا نعتبرها مناسبة جدا هنا، حيث لا يرى سارتر في التوجه التمثيلي نشرا لفكر معين بقدر ما يرى فيه إيقافا ملموسا للحركة المستمرة النشأة داخل المجتمع، وهي ظهور المجموعات.

نعتقد أن مفهوم المجموعة يعطي فعلا للفكر السارترى أصالته كما يذهب إلى ذلك توماس فليين (Tomas Flynn). غير أن هذه الأصالة لا تكمن في نجاح سارتر في تفسير العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كما يقول الكاتب الأمريكي المدافع عن النظرية الاجتماعية في فكر سارتر⁽²⁾. تتجلى أصالة سارتر في الحقيقة، إذا أردنا الدفاع عنها فعلا، في تمكنه من تفسير الثورة والإقرار بضرورتها من داخل المجتمع ومن داخل الممارسة الفردية ذاتها، وذلك لكونها تتمكن من خلق مجموعات منسجمة ومتجانسة، بغض النظر عن طبيعة العلاقات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. تفسر نظرية المجموعات عند سارتر أصل الثورة بحيث تربطها بطبيعة الحرية الإنسانية. لا تصارع الحرية فقط من أجل الحصول على الاعتراف بها من

(1) لهذا السبب نجد سارتر يستعمل مفهوم «الكائن الجماعي» (Le collectif) بدل الذرية. إن وجود مجموعة من الأفراد داخل وسط معين يفرض عليهم الدخول في علاقات فيما بينهم، ويمنع عليهم من ثمة أن يكونوا مجموعة من ذرات، منفصلة عن بعضها البعض. إذا كان سارتر يتحدث عن الذرية فذلك لأن الوحدة بين الأفراد تكون ذات طبيعة خارجية وليس لأنها منعدمة تماما. ومهمة الممارسة الثورية هي قلب الوحدة السائدة من وحدة خارجية، لا تفصل عن الاستلاب، إلى وحدة داخلية، باعتبارها الوحدة الوحيدة التي يتنفي فيها الاستلاب. هذا هو معنى التوضيح الذي يقوم به سارتر حينما يشير لاتطابق مفهوم الذرية مع تصوره للمجتمع، رغم اعتماده عليه في التحليل حيث يقول: لا تترجم الذرية في الحقيقة جيدا علاقاتهم (المصوتين) لكونهم ليسوا فعلا ذرات منفصلة تماما عن بعضها البعض.

إنهم يشكلون «كائنات جماعية» (des collectifs) Sartre, *Situations X*, p. 779.

(2) Cf. Flynn Thomas, *Sartre And marxist existentialism*, The university of Chicago press, (2) p. 190, 197.

طرف الحرية أو الحريات الأخرى، كما أنها لا تصارع فقط تحت تأثير نتائج النظام الاقتصادي الذي تحصل في إطاره على ما ترضي به حاجياتها. إنها تصارع وتثور في إطار جماعي لأن تجانسا معينا ينشأ بالضرورة بين مجموعة من الحريات في كل الأوساط الاجتماعية. صحيح إن هناك تفاوتاً في درجة هذا التجانس وفي طرق انتشاره، غير أن هذا التفاوت لا يمنع من الظهور هنا أو هناك.

سيكون لسارتر إذن أكبر فضل في إضفاء الطابع الاجتماعي على الثورة، وفي إدراجها داخل المجتمع. إنها ملازمة للعلاقات الاجتماعية مهما بلغ جمودها وتشويهها، لأن مجموعات منسجمة ومتجانسة تنشأ باستمرار كما قلنا أعلاه. وهذا ما لم يتمكن كبار المنظرين للثورة من تأسيسه. لقد ظل لينين نفسه عاجزاً عن إعطاء الأصل الاجتماعي للثورة، ما دامت ترتبط لديه بتدخل الحزب، أي بتدخل هيئة خارجية. ولقد أفادنا كثيراً ترونت شروير (Trent Schroyer) في تعليقه على الطابع الخارجي للثورة لدى لينين وماركوز، مما جعلنا ننتبه إلى أهمية سارتر بهذا الصدد، وإلى أصلاته. يقول شروير: "تعترف نظرية الطليعة عند لينين بأنه لا يوجد في نقد ماركس للرأسمالية أي سبب يجبر على الصراع التحرري، ومن ثمة فإن الحزب يأتي بالمشروع الثوري من الخارج. وهناك مثال آخر يتشكل من العودة التي يقوم بها هيربرت ماركوز إلى النظرية الليييدية الفردية التي تضع سبب الصراع التحرري في تمرد الغرائز الحقة على سيطرة الحضارة الصناعية. إن هاتين المحاولتين الهادفتين إلى منح حاجة في التحرر تدرجان فعلاً، داخل النظرية، ميكانيزمات خارجة عن المجتمع: التنظيم الحزبي بالنسبة للينين، والغرائز البيولوجية الداخلية بالنسبة لماركوز"⁽³⁾.

ولعل ما جعل سارتر يحقق تقدماً بالمقارنة مع باقي الماركسيين، وماركس نفسه، هو عدوله عن البحث في اللحظة السياسية لينشغل بالأساس بمسألة الثورة. إنه لا يبحث في الحقيقة في طرق الحصول على السلطة، ما دامت السلطة تؤدي دائماً في نظره إلى الاستبداد والاستغلال والاستلاب. إنه ينكب على التفكير في طرق تطوير الممارسة الناشئة داخل المجموعات، أي تطوير الثورة. ليس المهم بالنسبة إليه هو إنجاح الثورة بقدر ما هو الإبقاء على الثورة. كل شيء يتغير في مثل

Ibid., p. 90. (3)

هذا المنظور، ويصبح موضوع التوصل إلى السلطة أمراً لا أهمية له في فكر يهتم بالدرجة الأولى بممارسة المجموعات، أي بالثورة. وإذا كنا ندافع عن الفوضوية في فكر سارتر فذلك لأنه يهمل كليا اللحظة السياسية لينكب على التفكير في الثورة وفي الثورة وحدها. سنلاحظ فيما بعد، في الباب القادم، أن اهتمامه بالثورة لا يتم من أجل إنجاحها والتوصل إلى الحكم، لأن هذه الغاية سرعان ما تؤدي إلى نقطة البداية: العبودية والاستغلال. إن إنجاح الثورة بالنسبة لسارتر هو التمكن من الحفاظ عليها وسط المجتمع، أي التمكن من الحفاظ على نشاط المجموعات، أو تطويره أو خلقه. ونعتقد أن في هذا الأمر ما يميز فوضوية سارتر عن باقي الفوضويات التي عرفها تاريخ الفكر، وما يجعله بعيداً كل البعد عن الماركسية. وإذا كنا نتكلم عن أصالة سارتر بصدد نظريته المتعلقة بالمجموعات فذلك لأنها تساعد في الحقيقة على حل مشكل أساسي داخل الفكر الماركسي والفكر الاشتراكي على العموم، ذلك المشكل الذي يعبر عنه شروير بـ "الفشل في الإلمام التام بمعنى التحرر الاجتماعي والثقافي"⁽¹⁾. لقد كان الاهتمام منكبا دائماً على مسألة الحصول على السلطة، وعلى الطرق الناجعة في ذلك، مع إهمال مدى استيعاب الوعي عند الأفراد والمجتمع للتغيرات الناتجة عن التحول الحاصل في السلطة. لم يخرج مثل هذا التصور أبداً عن الدولة المركزية مما يؤدي في حالة تحقيقه إلى نتائج تتعارض تماماً مع التحرر المستهدف من طرف منجزي الثورة. وربما كانت كتابات أنا أرندت (Hanah Arendt) بارزة فيما يخص تناول هذه الظاهرة⁽²⁾.

لا نقصد هنا وجود عودة سارترية إلى هيجل للإلمام باللحظة الثقافية المتمثلة في الوعي الفردي. يمكننا الجزم بأن سارتر لم يجعل أبداً من هذا الجانب ومن هذه العودة أحد همومه الفكرية. كل ما نتوخى إثارته هو سماح تصوره للثورة بالالتقاء مع التوجهات المهمة بالتطور الفكري والاجتماعي في تناولها لمسألة السلطة، وتجنبها لما يسمى في هذا المجال بالمركزية. إن الدفاع عن الثورة عبر تطوير المجموعات يؤدي إلى الحفاظ على الانفتاح داخل المجتمع، وعلى تعدد المجالات في الثورة. تنشأ المجموعات في المعمل والمزرعة وبين الموظفين والكتاب والفنانين، بل قد

Ibid., p. 90. (1)

Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, ed. Gallimard. Coll «Les essais», 1967. (2)
Le système totalitaire, ed. Seuil, coll «point», 1972.

يحدث تداخل بين فئات المؤسسات المختلفة. وهكذا تكون غاية النشاط الثوري هي زعزعة المؤسسات، ومحاولة العمل خارجها، لتستمر الحرية دائما في الحفاظ على نفسها. فيقدر ما يذهب الفكر الليبرالي إلى الدفاع عن المجموعات للإكثار من المؤسسات، أي من أجل خلق مؤسسات جديدة تكون وسيلة لمقاومة المؤسسات السلطوية، بقدر ما يدافع الفكر السارترى عن المجموعات لنسف المؤسسات بمختلف أشكالها، وبذلك يستحق كل الاستحقاق الانتماء إلى الفوضوية.

وإذا انتقلنا إلى نص آخر ينتمي إلى المرحلة نفسها التي أنجز فيها النص السابق سنلاحظ مرة أخرى دفاعه عن الأفكار السالفة الذكر. يتناول مقال "الماويون في فرنسا"⁽¹⁾ أفكارا ثلاثة لها علاقة وطيدة بالفكرة التي لخصناها أعلاه، أي منح النشأة للثورة داخل المجتمع عبر خلق مجموعات نشيطة تنفلت من الممارسة الجامدة والمتحجرة. إن ما يثير انتباه سارتر لدى الماويين، ويجعله يقدرهم، يتلخص في نقاط ثلاث. أولاها إعادة الاعتبار للعنف بعدما تخلت عنه مختلف التنظيمات والحكومات الممثلة للطبقات الشعبية. وثانيها ربطهم لنشأة الفكر والممارسة الثوريين بالشعب وبالجماهير. وثالثها اتسام حركتهم بمناهضة السلطة. سنترك جانبا النقطة الأولى، لأننا سنتناولها بإسهاب في الفصل القادم، لنقتصر هنا على تلخيص الفكرتين الأخيرتين.

يظل المعيار الذي تقاس به الممارسة هو نفسه الذي يتكلم عنه سارتر في نقد العقل الجدلي: الجماد والحجر من جهة، والبناء والوحدة من جهة ثانية. تكون السمة الأولى عامة داخل المجتمع، ولا تظهر الثانية إلا مع المجموعات. ولهذا فإن الممارسة الثورية هي الممارسة التي تعنى بالمجموعات، وتبنى طريقتهما في مواجهة أعدائهما، وتطور نظرتها إلى واقعها ومستقبلها. لا تتغذى الحركة الثورية إلا من التمرد والعصيان اللذين تخوضهما المجموعات. وهذا هو بالضبط معنى التلقائية. يقول سارتر: "ينبغي أن يكون حزب الجماهير، حسب طريقة تفكير الماويين في تأسيسه، في استماع مستمر للجماهير، ويستخلص شعاراته من المجموعة، ويحاول باستمرار تقريب مراحل الجمود من مراحل الفعل: إنه سيكون في البداية، إلى حد ما، ذاكرة الجماهير. هذه هي تلقائية الماويين، وكل ما تعنيه هو أن الفكر الثوري ينشأ من

Sartre, *Les maos en France*, in *Situations X*, Gallimard, 1976, pp. 86-87. (1)

الشعب، وأن الشعب وحده هو الذي يحمله عبر الفعل إلى تطوره التام. ولا يجهلون طبعاً أن الشعب ما زال غير موجود في فرنسا: ما عساه أن يكون في الحقيقة من غير مجموع الجماهير وهي تتخلص عبر الصراع من الجمود؟ ولكن، متى ما مرت الجماهير إلى الممارسة فإنها تكون على المستوى المحلي قد شكلت شعباً في بداية تحققه"⁽¹⁾.

وتأتي النقطة الثالثة التي يركز عليها النص ليعطيها بدورها منحى فوضوياً، حيث تعمل على تعميق النقطة الثانية بتأكيدا على ارتباط تمرد الجماعة بدحض كل الأشكال السلطوية داخل المحيط الذي تعمل فيه. وبما أن الجماهير تدافع عن الحرية - حرية العمل وحرية الصحافة وحرية التنظيم - فإنها تجسد بذلك الغاية الأخلاقية المثلى الكامنة في التخلص من استغلال الإنسان للإنسان. "إن الماويين وحدهم، يقول سارتر، هم الذين رأوا في ذلك [حبس الأطر] إثباتاً ملموساً لحرية العمل: ويبين هذا أن طموحهم نحو الحرية لا تشوبه أي مثالية، وأنه يجد منبعه دائماً في الشروط الملموسة والمادية للإنتاج، الشيء الذي لا يمنع من أن يمثل لدى كل حالة بالنسبة للعمال مجهوداً من أجل تأسيس مجتمع أخلاقي، أي حيث يكون الإنسان متخلصاً من الاستلاب، ويمكنه أن يجد نفسه في علاقاته الحقيقية مع المجموعة"⁽²⁾.

والجدير بالذكر أن سارتر يتكلم هنا عن الماويين في فرنسا، وليس عن الماويين على العموم. صحيح إن الموضوع مفروض عليه ما دام يشكل مقدمة لكتاب سينشر تحت هذا العنوان، ولكن هذا لم يكن ليمنعه من الكلام عن التيار بشكل عام وفي حدود أسسه النظرية. لم يقم سارتر بهذا العمل لأنه أراد أن يبرر تعاطفه مع الحركة انطلاقاً من التقائها مع توجهه الفكري الذي هو الفوضوية. قد يعترض على حكمنا قارئ للنص يعطي الأهمية بالخصوص لبعض الفقرات أو الأقوال التي تثير بوضوح (لا يحتاج إلى تأويل) مسألة التوصل إلى المجتمع الاشتراكي وبناء دولة العدالة كقول الكاتب مثلاً: "إن نضالات الجماهير "تنحو إلى الانتظام لتصبح في الأخير

(1) Ibid., pp. 44-45، التشديد من عند الكاتب.

(2) Ibid., p. 46.

- في مجملها - بداية سياسة للجماهير ينبغي التوصل إليها بالضرورة⁽¹⁾. لا نظن أن مثل هذا القول يعبر عن قناعة لدى سارتر بتوصل الجماهير إلى أخذ السلطة، وبالخصوص عبر التنظيم الماوي. إن استعماله لكلمة سياسة الجماهير لا يخرج، في نظرنا، عن الإطار العام لفكره وهو توصل هذه الأخيرة إلى مرحلة تتعدد فيها الجهود المتمردة على مستوى واسع، فتقلل من ضغط المؤسسات المسيطرة عليها، كما قد تذهب إلى حدود تكسيورها حينما تسمح لها الظروف بذلك. ونحن نسجل، كما قلنا قبل قليل، إثارته بالضبط لممارسة الحركة الماوية انطلاقا من الممارسات التي تلتقي مع فكره، وليس انطلاقا من مبادئهم ولا من غاياتهم.

هذا بالإضافة إلى أن الماويين لم يتوصلوا في فرنسا إلى تأسيس الحزب بالمعنى الحقيقي للكلمة. إنهم يشكلون مجرد حركة تتجسد في ممارسات مجموعات مشتتة تعبر بقوة عن مآسي بعض القطاعات، وتستنكر بشدة الهوة التي تفصلها عن باقي الطبقات المسيطرة. ولعل لهذا الجانب دوره الكبير في جعل سارتر يتعاطف مع الحركة، كما تعاطف مع مختلف الحركات التلقائية التي عرفتها فرنسا، وغير فرنسا، وبالخصوص أحداث سنة ثمان وستين. ويمكن اعتبار مقالة الجماهير والتلقائية والحزب ذا دلالة كبيرة فيما يخص توجهه السياسي. إذ يعبر فيه بكل وضوح عن رفضه للحزب كيفما كانت بنياته، لأن الحزب لا يمكنه إلا أن يكون مؤسسيا. لا يأتي رفض سارتر للحزب فقط من كونه لا يدافع دفاعا حقيقيا عن الطبقات التي يمثلها، أو من كونه لا يستوعب كل الاستيعاب التناقضات المكونة للمجتمع الذي يشتغل فيه، أو أنه لا يساير طموحات الجماهير التي يستند إليها. إن الرفض ناتج بالدرجة الأولى عن الطبيعة التشكيلية للحزب، حيث لا يمكنه التخلص من الطابع المؤسسي. والأكثر من ذلك فإنه يعمل من أجل جعل نفسه مؤسسة. وربما كان مقال الجماهير والتلقائية والحزب أحد أهم المقالات التي يدافع فيها سارتر بعد نقد العقل الجدلي عن نظرية المجموعات لتكون بمثابة تعويض عن الحزب. إنه المقال الذي يبين بكل وضوح، وبعمق أيضا، تميزه عن كل توجه يفسر التغير الاجتماعي وضرورة الفعل بعوامل ذات طابع خارجي. إنه مقال يمثل أكبر محاولات سارتر، بعد نقد العقل الجدلي، لتأسيس الفوضوية بتقديم إيجابيات نظرية للمجموعات التي

Ibid., p. 47. (1)

تتمكن من تحويل الحزب من مؤسسة إلى "تيار يكون في استطاعته جني الاندفاعات الاحتجاجية التي تنشأ انطلاقاً من الحركات بدل ادعاء توجيهها"⁽¹⁾. ما معنى مسيرة الاندفاعات الجماهيرية بدل توجيهها؟ لا يمكن أن يعني ذلك شيئاً آخر غير التخلي عن الضوابط الداخلية للحزب لاتباع الانجرافات الخارجية، أي التخلي عن الطابع المؤسسي لكي يصبح الحزب حركة تتحكم فيها التلقائية بدل أن يتحكم هو في التلقائية.

"يتطور الحزب، حسب قول سارتر، كمجموعة من المؤسسات، إذن كنسق مغلق وسكوني ينحو نحو التحجر. ولهذا السبب يكون دائماً متأخراً عن الجماهير المنصهرة حتى في الحالة التي يحاول فيها توجيهها، لأنه يفقرها ولأنه يسعى إلى ربطها به حينما لا يذهب إلى حدود إلغائها وفك كل تضامن معها. ويحدث هذا في الوقت الذي "تفكر فيه المجموعة المنصهرة في التجربة كما تقدم إليها بدون وساطة مؤسسية. وهذا ما يجعل فكر الجماعة يمكنه أن يكون غامضاً يستحيل إدراجه في نظرية معينة، ومزعجاً - كما هو حال أفكار الطلبة في ماي ثمان وستين - ولكن ذلك لا يمنعها من تقديم درجة من التفكير أكثر صحة، لأنه لا وجود لأي مؤسسة تتوسط بين التجربة والتفكير في التجربة"⁽²⁾.

ويذهب سارتر إلى حدود إقامة تعارض بين المجموعات المنصهرة، التي تؤدي في نظره إلى جعل الجماهير تعيش حياة الغليان باستمرار، وبين التنظيمات الحزبية الساعية إلى ضبط هذه الجماهير وإخماد الحيوية التي تخرقها. وحينما يتكلم سارتر هنا عن الأحزاب فإنه يقصد طبعاً التنظيمات اليسارية، اشتراكية كانت أم شيوعية. وإذا كان هناك تعارض بين التوجهين، فالسبب راجع إلى مكوث الحزب في الإطار السياسي وتخطي الجماهير لهذه العقبة المنافية للتححر الفعلي. فالعمل في الإطار السياسي معناه احترام القواعد التي يقوم عليها هذا الإطار، والانطلاق من كون "اللعبة مدبرة سلفاً". يقتضي العمل رفض اللعبة بأسرها والاستعداد المستمر لتكسير كل لعبة، أو على الأقل البقاء خارجها في انتظار الوقت المناسب لتقويضها. يبين سارتر في هذا المقال من خلال التعارض الذي يقيمه بين الحزب والجماعة

(1) Sartre, *Masses, spontanéité et Parti, Situations VIII*, Gallimard, 1972, p. 269.

(2) Ibid., p. 267-68، التشديد من عند الكاتب.

المنصهرة، كما يعلن عن ذلك في مقالات أخرى⁽¹⁾، نفوره مما هو سياسي ورفضه لربط التحرر الإنساني بالسياسة لأن هذه الأخيرة لا تنفصل عن المؤسسة، ولا يمكنها أبدا أن تعمل خارج الفكر المؤسسي.

لا يمكن اعتبار استعمالنا لكلمة تعارض فيما يخص العلاقة بين العمل الحزبي والحركة المنبثقة من الجماعة ينطوي على تحريف أو مبالغة، وذلك لأن سارتر يعبر عنه ويعترف بعدم إمكانية إرجاع أحدهما إلى الآخر. بمعنى أن الأمر يتعلق بتوجهين مختلفين كل الاختلاف. نقرأ في النص السالف الذكر ما يلي: "إن ما يبدو لي مهما في خطاطاتكم [يخاطب مستجوبيه من جريدة المنيستو الإيطالية] هو ثنائية السلطة التي يرسمها سلفا، أي علاقة مفتوحة وغير قابلة للاختزال بين الحركة الوحدوية التي تعود إلى التنظيم السياسي للطبقة، والحركات المتمتعة بالتسيير الذاتي كالمجالس والجماعات المنصهرة. أؤكد على هذه العبارة: غير قابل للاختزال، لأنه لا يمكن أن يوجد بين الحركتين سوى توتر مستمر. سيحاول الحزب دائما في حدود اعتبار نفسه "في خدمة" الحركة اختزالها في خطاطته الخاصة للتأويل والتطور، وستحاول الحركات المتمتعة بالسير الذاتي دائما إسقاط خاصيتها الحية على العقدة المتناقضة للنسيج الاجتماعي. ربما قد يظهر في البداية تحول متداول داخل هذا الصراع، والذي يمكنه مع ذلك إذا كان ينبغي أن يظل ثوريا - أن يسير في اتجاه الدوبان المتصاعد للسياسي داخل مجتمع ينحو نحو التوحد ولكن أيضا نحو الحكم الذاتي، أي إتمام تلك الثورة الاجتماعية التي تلغي الدولة وكل المراحل الأخرى السياسية المحضة. ونقصد باختصار جدلا موجهها بطريقة تجعله يرتبط بخطاطة ماركس للتطور. لم يحدث هذا إلى حد الآن؛ ربما قد بدأت شروط ذلك في الوجود داخل المجتمع الرأسمالي المتقدم، ولكنها تبقى على أي فرضية للاشتغال"⁽²⁾.

وإذا كان هذا النص يساعدنا على تصنيف سارتر في إطار الفوضوية انطلاقا من حسمه في وضع نهاية للحركة الثائرة، إن هي انتظمت في إطار أحزاب سياسية أو على شكل أحزاب سياسية، فإنه يبين لنا في الحقيقة أيضا الاستمرارية في فكره.

(1) لقد استشهدنا سابقا بقول لسارتر من دفاتر الأخلاق يربط فيه السياسة بالانقسام، ولا بأس أن نذكر هنا قولاً آخر له في نص يحمل عنوان الشبيبة المخدوعة حيث يقول: «إن المراهقة هي قدر السياسة» *Situations VIII*, p. 242.

(2) *Sartre, Situation VIII*, p. 289-90، التشديد من عند الكاتب.

فمضمون النص أعلاه يكاد يكون المضمون نفسه لنص كتب قبل هذا بسنوات طوال حتى وإن كان التعبير يختلف من الواحد إلى الآخر. لقد سبق له في الجزء الثالث من كتاب وضعيات (Situations) أن عبر عن نفور الإنسان الثوري من القيم، واللجوء إلى تنظيم المجتمع تجنباً لما ينطوي عليه التنظيم من إمكانيات الرجوع إلى المجتمع الذي تسوده "الكيانات الجماعية" (Les collectifs). "يعني المرور إلى ضد الفيزيقي، يكتب سارتر، تعويض مجتمع القوانين بمجتمع الغايات. ويحترس الإنسان الثوري، بدون أي شك، من القيم، ويرفض الاعتراف بالسعي نحو تنظيم أفضل للمجتمع الإنساني. إنه يخشى من أن تفتح العودة إلى القيم، ولو عن طريق غير مباشر، الباب أمام خداعات جديدة"⁽¹⁾.

نعتقد أن ما استعرضناه من مواضيع تتخلل الكتابات السارتريّة يسمح لنا الآن بالتأكيد من جديد على الطبيعة الفوضوية للتوجه السياسي لسارتر، وأن كتاباته الفلسفية وغير الفلسفية ينبغي أن تقرأ انطلاقاً من هذا المنظور إذا أردنا الاعتراف فعلاً بأصالتها. لقد لاحظنا في الجزء الأول من هذا الباب كيف يتشبث سارتر بالطابع السلبي والعدمي للحرية، وكيف يرفض الإقرار بأي إيجابية بصدد التنظيمات والهيئات التي يعرفها المجتمع، سواء على مستوى القاعدة، أي ذلك المستوى المرتبط بالحياة اليومية، أو على مستوى القمة الخاص بأمور التنظيم والتسيير. ولقد بينا في هذا الفصل رفض سارتر لما نسميه على العموم بالمجتمع المدني، لأن الاستقرار على مستوى المجتمع لا ينفصل في نظره عن الاستلاب. ومن هنا يأتي قرنه للنظام الاقتصادي والإعلامي والقانوني بقمع الحرية وتشويهها واستبعادها. وبيناً أيضاً كيف أن المؤسسات العليا الساهرة على حفظ الاستقرار والأمن لا تستحق في نظره سوى مواجهة الناس لها بالعصيان والتمرد. وتمكنا في الأخير من التأكد أيضاً من رفضه للتنظيم الحزبي باعتباره وسيلة لمحاولة تغيير الأوضاع المتسمة بالاستغلال والاستلاب، لأن الحزب يعتمد على المؤسسات فتتحول بذلك الديمقراطية، في نظره، إلى نقيضها ليلتحق الحزب بدوره بباقي التنظيمات المتنافية مع مقتضيات الحرية. ومهما بلغت حقوق المنتمي إلى الحزب من درجات في إبداء الرأي وأخذ المبادرة في الفعل والتوجيه، فإنه يظل مع ذلك، داخل كيان غير ديمقراطي، ما

(1) Sartre, *Situation III*, p. 193.

دام أنه "يكفي أن يتعلق الأمر بحق، ليفرغ هذا الأخير من كل محتواه ويصبح في الحقيقة لا حق"⁽¹⁾.

يبقى أن الحل الوحيد لمواجهة الاستلاب، حسب سارتر، هو تشجيع الجماعات التي تنبثق وسط المجتمع وهي حاملة لمشروع تكسير ضوابطه. ونقصد بالتشجيع محاولة تمديد هذه الممارسة لتشمل أكبر قدر ممكن من القواعد، ذلك لأن الخيار يكمن في الهدم ولا يمكن أن يكمن في البناء. ولا نعتقد أن خيارا من هذا النوع يمكن أن يأخذ اسما آخر غير الفوضوية. وسنحاول تطوير هذه الفوضوية للإلمام بخصائصها ومميزاتها، وسنجعل من هذه النقطة موضوع الباب الثالث الذي سنتقل إليه الآن.

Sartre, *Situation VIII*, pp. 268–69. (1)