ترجمات | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 24 سبتمبر 2016

اللاهوت السياسي عند كارل شميت

آندريه دوريموس
ترجمة: أحمد الصادقي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

اللاهوت السياسي[1] عند كارل شميت[2]

آندريه دوريموس (André Doremus)

ترجمة: **أحمد الصادقي**

1- نشرت هذه الترجمة في مجلة "ألباب"، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

2 Carl Schmitt *Politische Theologie*, von Hugo Ball, in Hochland, Jg, 21 Juin, 1924, 263-286

أعيد إنتاجه كـ"ملف" في *Der Furst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (Jacob Taubes, éd), 1983, 1985, 100-115;

وتمت العودة إليه في Hugo Ball, *Der Kunstler und die Zeikraukbeit. Ausgenabelt Schriften* (Hans Burchard Schichting, éd), Suhrkamp, 1988.

I

ينتمي كارل شميث Karl Schmitt إلى بعض البحاثة الألمان الذين استطاعوا مواجهة المخاطر المهنية المترتبة عن كرسي التدريس في الفترة المعاصرة. لن أتردد عن إثبات أنه قد غزا لنفسه وأنتج لذاته نوعا من الباحث الألماني الجديد. فإن كانت كتابات هذا الأستاذ العجيب (إن لم نقل المرشد) قد تم تسخيرها من أجل دراسة سيما (أو فيزيونوميا) الكاثوليكا (الكونية) لأصحابها فقط، فإن هذا سيكون كافيا جدا لضمان مكانة رفيعة له. لقد قال شيسترتون Chesterton في رسالة جميلة له حول « Les idéaux »(المعطيات القانونية) «إن عصرنا الغامض والشاق ليس في حاجة، من أجل تطهيره، إلى ممارس كبير يقتضيه العالَم ويتطلبه، وإنما هو في حاجة إلى عالم إيديولوجيا كبير.» إن الممارس هو إنسان متعود على الممارسة اليومية وعلى الكيفية التي بها تعمل الأشياء وتشتغل عموما. غير أنه إن كانت الأشياء لا تسير على ما يرام، فإننا سنكون، إذن، في حاجة إلى مفكر، في حاجة إلى إنسان له مذهب يقول به لماذا تشتغل الأشياء كلها وتعمل. من غير المناسب الانشغال بالعزف على الكمان في الوقت الذي كانت فيه روما تحترق. غير أنه من المناسب في نظام الأشياء القيام بدراسة النظرية الهيدروليكية أثناء احتراق روما[1]». يعتبر كارل شميت من بين أولئك الذين درسوا «النظرية الهيدروليكية». فهو عالم إيديولوجيا بقناعة ناذرة. أجل، بل ونستطيع أن نقول كذلك: إنه قدم مساعدة إلى هذه الكلمة التي كانت تعاني من دلالة تحقيرية منذ بيسمارك Bismark كي تتمتع بجاذبية جديدة.

---

1 المقال المثار أعلاه هو مقتطف من *Wat s worung with the world* ? Londres, 1913

كتب بعد جدال مع برنار شاو Bernard Shaw حول القضايا الاجتماعية، الفصل الثاني، *Wanted an unpratical man*

نشر في Summa4, 1918, 32-47 تحت عنوان Gilbert Keit Chesterton(1874-1036 *Von den Idealen*)، اهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1922، وهو مع ر, هـ بنسون R.H.Benson (أنظر الدراسات الفلسفية، رقم1/2004) واحد من كبار الكاثوليكية الإنجليزية كانا في اندفاعة ج.هـ. نيومان J.H.Newman(1801-1890) الذي أعجب به شميت إعجابا شديدا، هؤلاء الثلاثة حاضرون بقوة في الأوساط الكاثوليكية الألمانية قبل حرب 1914-1918 وبعدها. الشاهد هو برزيوارا Przywara(إريك) في 1922.إن العمل الغزير لشسترتون يندرج، بكيفية أقل اعتيادية، في احتجاج ذلك العصر ضد العلموية والنزعة الريبية. كذلك فإن ألبرت سبير Albert Speer قد قرأ وهو في سجن Spandau سباندو *Napoleon of Nothing* de 1904 *Hill*, الموجه ضد الإمبريالية (جريدة سباندو، 7 أبريل، 1957) العمل بكامله أعيد طبعه (في 14 مجلدا إلى اليوم). سوف تتم حاليا مناقشة احتمال تشريع هذا الإله المحير، بيوغرافيا من طرف ميزي وارد Maisie Ward, 1944.

ما الذي يميز عالم الإيديولوجيا؟ كيف يصبر عالم إيديولوجيا عالم إيديولوجيا[2]؟ إن لعالم الإيديولوجيا نسق شخصي خاص تقريبا يريد أن يجعله مستداما. فهو يقوم بجمع كل وقائع الحياة ويضم تجربته كلها لقناعته الرئيسية المتمثلة في اعتبار أن الأفكار تسود وتهيمن على الحياة؛ وأن الحياة لا يمكن تقعيدها وبناؤها تبعا للشروط القائمة، وإنما يتم ذلك تبعا لأحكام حرة، لا مشروطة، بل ومحدِّدة، بناء على الأفكار بالضبط. إن حماسة هذه القناعة وعنادها هما ما يشكل عنده عظمة عالم الإيديولوجيا. ففي عصر يتوجه بصلواته نحو العدم يصارع الإيديولوجيا أو يبتسم لها، في عصر مثل هذا سوف يتشبث عالم الإيديولوجيا بالبرهنة على أسسه أو قواعده. إنه سيتحول إلى رجل سياسة، وأخيرا إلى رجل لاهوت قبل أن يميل في عصرنا إلى أن يكون صانع ملائكة فيها يتقرر أمله الأخير. ومهما يكن من أمر، فإن الإيديولوجيا وجدت في كارل شميت واحدا من أقطابها الأكثر حدة والأكثر حمية. نقطة انطلاقه هي علم الحق/القانون، وهو أستاذ القانون في بون. تعالج كتاباته الأولى **الجريمة وأشكال الجريمة**. 1910) *Délit et formes du Délit*)، القانون والحكم 1912) *Loi et Jugement*). غير أننا نجد من قبل انتقالا إلى الفلسفة السياسية (قيمة الدولة ومعنى الفرد *la*

2 إن شميت واصفا نفسه بأنه "مغامر مفكر"، سنة 1947، اعترف ضمنيا بأنه ينتمي إلى هؤلاء الإيديولوجيين الذين ترتاب منهم السلطة السياسية أو تحتقرهم. سيتم في فرنسا التفكير في نابليون مثلما فكر بال في بيسمارك: "يحكى أنه في قلب أوروبا يوجد بلد أو أرض مناسبة لإيديولوجيا نزيهة كانت مهيأة بصدق. لن يتم السماح لألمانيا أبدا بإتمام هذا الحلم. فذاك الذي سعى أكثر لتخليص ألمانيا من الإيديولوجيات هو بيسمارك"(جريدة.. 15 سبتمبر 1915). من المناسب الرفع بالإلحاح الذي كان يطالب به بال بهذا المصطلح الذي كان شميت (والذي لم يقم بوصفه أبدا) يريد أن يتملكه أو يتبناه لنفسه (حيث نجد في النص أكثر من عشرين مرة مصطلح عالم إيديولوجيا أو إيديولوجيا). إذا ما أردنا أن نسجل سياق الأصول الفرنسية لهذه الكلمة فإنه يجب علينا أن نتحدث هنا عن انقلاب تام في المعنى: فشميت هو "عالم إيديولوجيا" في كونه يعيد تأكيد الفكرة، والأفكار في عصر يرفضها- إن دوبلر Daubler يتحدث عن «عصر بلا فكرة»، والفكرة بهذا المعنى هي في تعارض تام مع المثالية الفلسفية للقرن التاسع عشر. لكن سيكون من باب الخطأ البحث عن تعارض، على الطريقة الفرنسية، في استعمالات هذا المصطلح، كما يفهمه بال: فلقد كتب سنة 1915 قائلا: «تريد الأفكار المزيد: أن تكون نموذجا لقياس النظام الأرضي» (جريدة...، ص 49)؛ أو أنه شهورا بعد ذلك قال: «في أي شيء يصلح لي عدم تركي لكي أختار؟، لأنه حتى عند سقوطي لن أفقد دماغي إلى الحد الذي لا يمكنني فيه أن أدرس قوانين الجاذبية؟» (إن هذا لصدى لقراءة شسترتون؟). وإنه بطريقة أكثر وضوحا وإبانة في أبريل 1917 حيث التحق به شميت قال: «في العمق ما معنى إيديولوجيا؟». إن معلم قراءة في الكتاب المافوق طبيعي للصور: هل مفكرونا مدمني الصورة؟ هل التأكد من ذلك لن يتم إلا بتدريسهم لفكر ولماهية الصورة؟. لقد كان أفلاطون عالم إيديولوجيا. أما هيغل لم يكن كذلك ولا كانط أيضا.. ما ينبغي فرضه قبل كل شيء، إنما هو انصهار أو اتحاد الأسماء والأشياء: أن يتم تجنب الكلمات التي لا صور لها ما أمكن.كي يكون إمرؤ عالم إيديولوجيا فإنه ينبغي عليه معرفة قوانين السحر. من هو هذا الذي ما تزال عنده معرفة به؟ إننا نلعب بالنار التي لا نستطيع التحكم فيها» (جريدة..، ص 209). ومرة أخرى كذلك وبدون شك بعد أن كانت عنده معرفة بشميت في ميونيخ، أو أنه مستعد لكي يتعرف عليه، في فبراير سنة 1919 قال: «ممارسة السياسة يعني تحقيق أفكار. فرجل السياسة وعالم الإيديولوجيا هما من طبيعتين متعارضتين. فالأول يستعمل الفكرة والثاني يفصِّلها أو يطورها متصديا دون توقف المجهودات السياسية. إن السياسة الوحيدة التي تستحق أن تكون إيديولوجيا ربما هي تلك التي تطبق فكرتها وشخصيتها وفي حياتها التي تخصها.» وعلى ما يبدو فإن بال قد قرأ *Der – Welt des Staates und die Bedeutung des Einzeluen*. أخيرا كي نكون أوفياء لسياق العصر ينبغي أن نتذكر بأن هذا التثمين للفكرة (أو الشكل) – التي لها مكافئ لها في فرنسا في Meudon مودون كما في Grenoble غرونوبل خصوصا - قد سجل في إشعاع ووهج سوليميس Solesmes، وفي إشعاع بورون Beuron بالنسبة إلى ألمانيا، حيث عبر ب.ديه لانز B. Didier Lenz منذ 1856 عن رد فعله ضد المثالية لحاجة وضوح الفكر: منح الأولوية للفكرة، للشكل، للحضور، وهي ثلاثة مفاهيم مترابطة فيما بينها بشكل حميمي في إستطيقا بورون وفي تجديد طقوس المسيحية التي إلهم بها. يتحدث أوجينيو دورس Eugenio d Ors في (*AU Grand Saint Christophe,* 1932, p 50, et p 84 et s) عن مشاركة شميت في هذا الإصلاح. غير أن السؤال في مجموع عموميته بعيد من أن يكون بسيطا. فعندما عاين ماكس هيرمانت Max Hermant النزيه جدا، سنة 1931 قائلا: «في ألمانيا تعتبر أهمية الفكرة عظيمة جدا»، أية فكرة يتعلق بها الأمر بالضبط؟

valeur de l'Etat et le sens de l'individu، 1914)[3]. لا وجود للحق خارج الدولة ولا وجود للدولة خارج الحق. كذلك لا عدل يمكن أن يوجد إن لم يعترف كذلك بالدولة باعتبارها هي الصعيد الأكثر قربا من الفكرة Idée (الرومانسية السياسية 1919 عند دنكرDunker وهامبولتHumbolt، وكذلك الكتابات اللاحقة). في هذه الكتابات الأخيرة يمتد سؤال الأصعدة ويتسع ليشمل أصعدة السلطة والشكل كأصعدة محدِّدة ونهائية، فيها يجد التأويل القانوني للاهوت السياسي اكتماله.

II

إن فرادة هذا البحاثة هي هذه[4]: فهو لم يكن فقط واعيا بالمشكل الذي يطرحه عليه أن يكون عالم إيديولوجيا، وإنما يبني عمله في جميع إحالاته وملاحقه بالضبط انطلاقا من هذا المشكل، انطلاقا من هذه التجربة. إنه يحيا عصره بناء على شكل الوعي الذي تمنحه له موهبته[5]، وهو أمر يمنح لكتاباته صلابة أو متانة ناذرة، يمنحها هيئة مختصر كوني تعرضُ نفسها معه. إنه يسير متتبعا ميلا قانونيا فطريا، كي لا نقول

3 إنهما أطروحتي شميت: Uber und Schulderung.Ein terminologische Untresuchung, dissertatin éditée à Breslau: Gezets und Urteil, Ein Unterschung Zum Problem des Rechtpraxis، أطروحة للتأهيل بستراسبورغ تحت إشراف فريتز فان كالكر Fritz van Calker والمهداة إليه، أعيد طبعها دون تغيير سنة 1968 مع هذا التدقيق الوارد في التمهيد « المتعلق بالقرار الصائب، بسؤال استمرت معالجته في ملحق أعمال كتاب الدكتاتور(1921) وكتاب اللاهوت السياسي (1922) وكتاب Der Huter der Verfassung (1931) وكتاب Uber die drei Arten des rechtswissenschaftlich Denkens (1934) حيث ينتج عن ذلك أن مجموع ميدان الحق لا يتبنين فقط في معاييره ولكنه يتبنين أيضا في القرارات (هنا بمعنى Dezstionen) وفي المؤسسات (الأنظمة الملموسة).

يعتبر كتاب

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, von Dr. Carl Schmitt eignet, Tubingen, 110, p, J.C.Mohr Verlag(الذي طبع عنده

Georges Chatterton –Hill

سنة 1913 كتاب *Individuum und Staat, Untersuchung uber die Grundlagen der kultur* هو النص الوحيد المهم (المعروف تماما من طرف شميت في سنواته الأخيرة) الذي لم يطبع من جديد.، والذي كان مسبوقا سنة 1913 بتحليل فلسفة الحق عند شوبنهاور، وكان شكلا من الإعلان عن أن منظوره العام هو منظور فلسفة الحق وليس بأي وجه منظور فلسفة سياسية.

4 لقد عرف شميت نفسه (مفهوم) البحاثة في كتابه الكاثوليكية الرومانية.

5. سيقول شميت سنة 1970 "(ما الذي بقي من هذا اللقاء مع بال؟" أنا لا أريد أن أوجه له نقدا، أريد أن أفهمه، وفي الحقيقة بعاطفة واقعية، ليس فقط بمحبة وإنما بتبجيل.ربما يكون قد فعل بي ما أراد، غير أن هذا لا يغير من الأمر شيئا. والآن لقد تقدمت في العمر، واعلم بما يكفي ما الذي يقصده بال بالنسبة إلينا جميعا، كي نقدره. لقد قال عني حقا الشيء الأكثر جمالا حقا، كما لم يفعل ذلك أبدا بتعابير الشكر والاعتراف. لقد قال عني: "لقد عاش عصره في شكل الوعي الذي منحته موهبته له (*In der Gewissensform seiner begabung erlebt er die Zeit*) إنها جملة رائعة لا يمكن معرفتها بنظرة خاطفة. «إنه قد عاش عصره في شكل الوعي الذي منحته موهبته له»، إني أقبل هذه الجملة بالنسبة إلي كشكل من الاعتراف. وإن قوة التعبير في هذه الجملة هي أكبر كذلك في جمالها الأسلوبي نستشعره ونحن نقرأ أو حتى ونحن نستمع إليها.

J.S ألا يمكن تطبيق هذه الجملة على هوغو بال؟

كارل شميت. عجيب إنها لتوافقه بالتأكيد. إنه بأية كيفية صادقة تتعلق بالاهتمام بمستقبل هوغو بال فإني أعتبر هذا كشعار.إن هذا يوافقه بالتأكيد، مثلما يوافقني أنا، ومثل كل إنسان عبَر بشرف هذا العصر، عصر ممزق، عصر منقسم، مليء بالتناقضات. إنه شعار لأجل هوغو بال وهو: «أنه عاش عصره في شكل الوعي الذي منحته موهبته له»(هذه جملة ذكرها جواكيم شيكيل، ص 59-58). ليس في هذا تحذلق أو تصنع ولا دلال في استعادة جملة بال التي ألح عليها شميت. إنه معنى حياته كلها(هل نتجرأ فنقول شكل فدائه وخلاصه؟) في غزو خلوده في مجاوزته لعصره وهو يتحمله بصورة مندمجة فيه. لقد كان شميت، في ذلك العصر قد عبر من قبل عن هذا الطموح سنة 1912 في «نقد العصر» (تقرير حول *Kritik der Zeit* من طرف راتينو Rathenau, 1911)؛ الذي أنجزه كذلك في قراءته لسرفانتيس في زمنه (دون كيشوت، in Rheiland, 1912) (لقد كانت تيمة دون كيشوت راهنية في ذلك العصر، فلقد كتب بال نفسه قائلا: «إننا نعتقد بدون كيشوت... لأنه الأكثر غرابة وتخيلا في الحياة كلها... إننا لا نؤمن بالكنيسة المرئية وإنما بكنيسة لامرئية» (الجريدة، ص 121). غير أن هذا الأدب لم يكن يعفي شميت من أن يختبر سنة 1923 هذا النقد ذاته في سجل أكثر سخرية ومباشرية – وأخيرا، مع ذلك، مكمل فقط للسابق، إذا ما عرفنا قراءة كتاب*Geistegeschichtige Lage der Beutigen Parlementarismus*، وهو عمل مهم سكت عنه بال تماما.

إنه يتبع قناعته الصورية حتى شرطها الأخير، بجدل قوي غير عادي، وبلغة قوية هي أيضا غير عادية. ينتج عن هذا الأمر تعالق داخلي بين سؤال الحق/القانون وجميع الأصعدة السسيولوجية والإيديولوجية. بإمكاننا أن نقول أيضا: بالرغم من أن فكرة الحق قد كانت موهوبة عنده فإنه قد سعى إلى منح الحدث الملموس أو العيني ديمومة واستدامة. فلقد ارتفع بالموهبة المعطاة له إلى أعلى قيمة يمكن الوصول إليها. إنه لا يريد فقط أن يعرف فكرة الحق، ولكن ربما أنه يريد أيضا أن يكون ممثلها وأن يكون هو نفسه هذه الفكرة [6]. إنه التفكير كاثوليكيا، إسكاتولوجيا أو أخرويا[7]. هذا هو ما أدى به إلى أسئلة الديكتاتورية وإلى مشكلة التمثل كما تمت معالجة هذه الأسئلة في كتاباته الأخيرة.

لم يكن الميل إلى المطلق المميز له مع ذلك موجها بأي وجه نحو التجريد مثلما كان الحال عند المشيدين للأنساق الباروكية والأنوارية؛ إنه ميل متجه نحو الملموس أو العيني، ميل لم يؤدي حتى في حده الأقصى، إلى تجريد يشرط كل شيء سواء أطلقنا عليه إلها أو صورة أو سلطة، قل ما شئت؛ وإنما هو ميل متجه نحو البابا يوصفه شخصا مطلقا يمثل بدوره عالما ملموسا من القيم ومن الأشخاص اللاعقلانيين، منفلت عن كل تصنيف منطقي. لقد انطلق شميت، مثل أي كانطي آخر، من مفاهيم قبلية، وبالضبط من المفاهيم الإيديولوجية المرتبطة بالحق عنده. إنه فقط لا يقتنع بتعريف مفاهيمه تبعا لديناميكيتها الخاصة وإقامة علاقة فيما بينها. فطريقته مختلفة. فهو يبحث عن إقامة مفاهيمه المتعلقة بالحق بالتدريج انطلاقا من الدول القائمة ويعود بها بعيدا جدا في التقليد متتبعا تعالقاتها النهائية وترابطها مع جميع المقولات الأكثر سموا (مثل الفلسفة والفن واللاهوت)

لا تنفلت عن شميت من حيث هو عالم اجتماع أية جزئية أيا كانت أهميتها، في الحياة القريبة أو البعيدة، ويطالب بأن تبلغ التطبيقات الواقعية في كل مكان شكلها الأخير والمحدِّد انطلاقا من الوقائع. إنه لم يقم بتشييد أية دولة مثالية، ولا أية طوباوية، فهو لا يلعب على جلبة أو جرس تم تقعيده مسبقا بصورة منسقة ومصانة، فبنية الأصعدة الأخيرة التي انكشفت له في الأخير إنما هي بناء عضوي، وليست آلة أو ماكينة. فالغياب التام لشبقية sensualité هذا العمل أو الأثر ينكشف في كون أن لا واحدة من القيم العاطفية، حتى الأكثر

6 أنظر Glossarium، ص 224، وإن بال نفسه سيقول في 4 أكتوبر 1915: «لن أحيا دون قناعة أن مصيري يمثل تلخيصا لمصير الشعب بكامله» (جريدة، ص 75).

7 إن العبارة "هو التفكير كاثوليكيا، إسكاتولوجيا" الواردة أعلاه من أجل تمييز شكل الخلاص الخاص بعالم الإيديولوجيا حسب بال تترجم بلا شك تماهيا دقيقا للكاثوليكية في الإسكاتولوجيا. إلا أنه يبقى عند شميت مطلب قار تكون فيه "الكلمات المتعلقة بوجودنا الخاص مفهومة بصورة مباشرة"، كما قال ذلك بصدد فهمنا لـنتشه ولـدونوزو كورتيس (دونوزو كورتيس، 1950، ص 109). إنه شكل الوجودية عنده الذي كان ما يزال لهذا المصطلح "قبل أن يتحول إلى فلسفة خاصة". لقد أراد شميت أن يصبح هونفسه تجسيدا لفكرة الحق. فمن بين الصور التي تحيط به أو التي أثرت فيه، صورة محاكاة المسيح *Imitatio Christi* التي لم تكن دائما بعيدة عنه جدا. فلقد كتب سنة 1949 بتحفظ كبير قائلا «لقد كونت إجمالا (لأول مرة) العلم القانوني بوصفه صعيدا روحانيا، في تعارض مع العلم القانوني الجاري به العمل حتى الآن باعتباره وظيفة الحوادث والمصالح الجماعية أو الاجتماعية أو السياسية. فالعدالة (*Gerchtigheit*) ليست حرفة... مهمة العدالة بوصفها حرفة ووظيفة اللائكيين إنما هي كذبة ربما قد يمكن التفكير في نظام *Orden* يكون فيه أعضاؤه مستعدين ليتحملوا على كاهلهم شهيد العدالة، لكن رجال القانون لن يكونوا كذلك» (*Glossarium*, p 224, le 6 mars) يتم التعرف على نفس الإلهام بالمعنى الذي يعزيه كارل شميت بصورة عادية إلى مصطلح *Entscheidung*، إلى القرار، وهو ما أكده سنة 1949 حيث قال: «في محل القرار كان علي أن أقول «بصمة»... غير أنهم لن يفهموني» (*Glossarium*, p 268). في سنة 1968 في تمهيد للطبعة الجديدة لـ1912 *Gezets und Urteil de* استعمل شميت باحتشام الاختلاف بين *Entscheidung* و *Dezision*.

سموا من بينها تصلح كنقطة انطلاق. تبدأ الأخلاق بمفاهيم الحق التي تتم عملية التأكد منها: فهذه المفاهيم تعانق فعلا، بمبرر وجودها، جميع القيم اللاعقلانية الأكثر سموا. فالقانوني كما يقوم شميت بتأويله هو شكل الحضور العقلاني للأفكار[8].

III

إذا ما قمنا بمقارنة عمل أو أثر شميت بعمل الذين يقتدي بهم يظهر الاختلاف الدال بينه وبينهم بوضوح. إنهم بولاند Bonald ودوميستر de Maistre، وكذلك دونوزو كورتيس Donoso Cortes المنحدرين من الأمم الكاثوليكية، ومن عصر كانت فيها الصورة الإيديولوجية للعالم مزعزعة بالتأكيد حتى في تأسيساتها، غير أنها صورة لم تنكسر ولم تدمر تماما. نقطة انطلاقهم هي نسيج شرعي تماما وجد دعائمه الصلبة في إحياء الملَكية، بالنسبة إلى بولاند ودوميستر، وبالنسبة إلى كورتيس[9] في تراث وطنه الإسباني ضد الإصلاحي. لقد شكلت الدولة اللاهوتية موضوع نزاع وخلاف، غير أنه لم تكن مدمرة بعد؛ إنها تقيم الدليل يوميا عن قوتها الحيوية. لقد كان التعارض بين الإيمان والعلم أيا كان شكله النقدي مهيمنا على الأذهان، وأن الإيمان، هنا والآن، يسعى إلى استرجاع ذاته والنهوض بها[10]. لقد أمكن للسكولائية ولوارثيها العقلانيين أن يبنيا أنساقا نابعة من الحضور الشامل لبديهية ما، إنهما يتمسكان بتجميع الحجج حول محور لا يتزعزع، ومنذ أن اقتحم السلب ميدان الميتافيزيقا مع برودون Proudhon وباكونينBakounine وجد مركز الشرعية القديمة نفسه

8 في كتاب الكاثوليكية الرومانية يرتبط القانوني بالإستطيقا وبعظمة القوة ومجدها؛ غير أن شميت يفكر تبعا للقانوني، وتبعا للقوة التي ترتبط به، يمكننا أن نقول إن القانوني في ذلك العصر هو بالنسبة إلى شميت ما هي عليه الإستطيقا بالنسبة إلى مدرسة بورون، وفضلا عن ذلك، وهو يرى الوضعية آجلا، كان واعيا جدا بمخاطر تقدير مبادئ الإستطيقا بما هي كذلك. (وهو ما لم يقم به بورون طبعا)؛ يصدق هذا أيضا على التقدير المبالغ فيه للأخلاق: فكلاهما، يعني الإستطيقا والأخلاق تقومان مقام السياسة التي هي وحدها الأداة الضرورية للفكرة (أنظر *Visibilité de l église*, 1917).

9 لقد كان خوان فرانسيسكو دونوزو كورتيس (1809-1853)، ماركيز فيلديغوما Veldegomas أولا مناضلا واثقا في الملكية الدستورية المعتمدة على البورجوازية، ثم إنه ابتداء من 1849 كان واثقا ومقتنعا بالانتصار الحتمي لما أطلق عليه اسم الـ«حضارة الفلسفية» مثل انتصار الشر على الخير، وبعد مدة يسيرة، تم نفيه إلى باريس عند الملكة ماري كريستين أثناء ديكتاتورية إسبيراتو العابرة حتى 1843، وكان لمدة مفوضا مطلق الصلاحية في برلين، ومرة أخرى في باريس بداية عام 1851(حيث اعتبر نابليون الثالث الوجه الباقي لا يأنف من أن يطلب منه نصيحة)، وكان بالخصوص معروفا بخطابة حول الديكتاتورية والثورة، في يناير 1849، قبيل سفره إلى برلين وسنتين بعد ما اعتبر أنه هدايته. إن رسالته عن الكاثوليكية والليبرالية والاشتراكية منظورا إليها في مبادئها الأساسية *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme considérés dans leur principes fondamentaux* التي نشرت سنة 1851 في «Bibliothéque nouvelle» لـ L.Veuillot، والتي أعيد نشرها في أعمال من ثلاثة مجلدات (1858-1859)، وأعيد طبعها سنة 1986.. لقد أعيد اكتشاف دونوزو كورتيس في ما بين الحربين في الجزء الأكبر منه من طرف كارل شميت الذي وجد فيه واحدا من مرجعياته الكبرى.

10 كذلك فإن التجربة المباشرة لبال الذي لاحظ سنة 1918 أن "التناقضات الموجودة بين العمل/الكتابة والحياة، بين الاجتماعي والخاص، بين المعرفة والإيمان، بين الدولة والكنيسة، بين الحرية والقانون، بين العدالة الإنسانية والعدالة المسيحية، هي جميعها تناقضات مشتقة من التعارض الذي أقامه لوثر بين الإيمان والإنجيل..فالانفصال بينهما غريب عن الكاثوليكية. فلقد قدم الباباوات قراءة أخرى للقديس بولس غير تلك التي قدمها لوثر. وإنه بفضل تأويلاتهم منعوا انشقاقا مدمرا يخترق الحياة الروحانية الألمانية كلها: اللامبالاة تجاه الأشياء الزمنية. والحال أن السلطة الزمنية تأخذ انطلاقها واندفاعها من هذه الأشياء. لقد كان الخوف مرتبطا بأن يصبح الإنجيل رومانسية بفعل غياب اندماجه في القانون" (جريدة، ص 274، أبريل 1918). لقد كتب شميت سنة 1817: "إن الإيمان بلا أعمال يؤدي إلى أعمال بلا إيمان" في الحقيقة أن بال هو الذي ظل أكثر قربا من هذا النص من سنة 1817 الذي نفث بكلمة تفيد أن البروتستانتية قد وضعت موضع سؤال بشكل منفتح، أكثر من نص 1923 (الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي)_حيث انشغالات شميت كانت مختلفة: قدرة الكنيسة على القبض بشكل جديد للمجتمع، اشتراكي وإلحادي، تمتد في الأفق.

مفتتا ومفككا، وبالتالي فإن الأمر، والحالة هذه، يتعلق بالعثور من جديد عن الوحدة بطرق جديدة[11]. كان التخلي عن السلطة السمة الخاصة بالفلسفة الأخيرة المبجلة في عصرنا. لقد أصبح الشخص نفسه، بالنسبة إلى هذه الفلسفة محط ريب واتهام، وكذلك تم الشك في معنى وقيمة أي اعتراف عقَدي. لقد صارت الآلية أو الماكينة قوية جدا، وعالم شيطاني منح وهم حياة وترتيب، دون أن تكون هناك روح واحدة قط، أو على الأُقل كذلك ذهن واحد، ولا كذلك نظام كهنوتي. كذلك فإن العبقرية التي تتزيا بزي المتمرد تشرح وتماحك الإفلاس الأصم للثقافة وتجعلنا نستشعر بأنها ملجأ كل حياة سامية[12]. لقد ضحى شميت أيضا بهذه الوضعية لفائدة تعقد الرومانسية. إن طبيعة الرومانسية تمدد ميدانها نحو الأعماق المظلمة المتضادة والغريزية للطبيعة، وكذلك نحو الدوائر مافوق العقلانية للديني. يمنح الانفصال عن معايير مجتمع متصلب حتى للغرائز مبررا ما[13]. والعدو القاتل للرومانسية بالمناسبة لا يرد في هذه الرومانسية الخطر اللاعقلاني لعمقها الإبداعي الخاص، الذي يبدو أن شميت، على ضوئه، قد سخر مجموع كتاباته. تسير الخاصية العضوية لهذه الكتابات في هذا الاتجاه. لم يكن شميت بأي شكل من الأشكال لاهوتيا ولا كاثوليكيا رومانيا منذ خطواته الأولى. فعمله أو أثره ينمو داخل الألم، ليس ذلك بسبب المشاكل التقنية فحسب، إنه عمل ينبسط وينتشر في تتالي ممتزج بانتقادات قادحة وغاضبة وبحث موضوعي، بإملاء تعريف وإيديولوجيا ممتلئة فنا. لقد تم انتزاع النتائج خطوة خطوة من التبعات، من أصوات يغلف بعضها بعضا ترافق تطوره. يسجل نمط من الشذرات عزلته. غير أنه من البديهي أن عالَما يفصل شميت عن مخاطر نزعة فردانية إقصائية. لقد ضمنت له الطبيعة الاجتماعية لمفاهيم الحق علاقة قارة مع المعيار، وكذلك فإن عمله أو أثره يكشف بكيفية أكثر وضوحا أو أكثر رقة ولطفا عن الشكل الأساسي الذي به يطور نسقه. يجد العمق اللاعقلاني لشخصية عظيمة ولعصرها نفسه مرتحلا نحو المفهوم، خارج عقباته الطبيعية، وكذلك نحو الافتتان والانجذاب.

---

11 لقد تخطى بال هنا ملاحظات شميت عن خصائص مفهوم المساواة، كما قامت ثورة 1917 بإيضاحها. وسوف يذكر شميت مرات عديدة نص لوكاتش لسنة 1920 المطبوع في *Geschichte und Klassenbewusstein, Studien uber marxistiche Dialektik*, Berlin, 1958, ، ترجم سنة 1960، ص 308-293. لقد ظهرت هذه القولة لأول مرة في *Die Lage der europaichen Rechtsuissenchaft* سنة 1944-1943 (وبالإحالة إلى لينين: المرض الصبياني الجذري للشيوعية *Le radicalisme maladie infantile du communisme*، المترجم إلى الألمانية سنة 1920) أعيد أنتاجه في les *Verfassungs Aufsatze*, 1958, p 425-426، يضم ملاحظة هي أنه: «النص الأكثر أهمية والأكثر راهنية من الكتلة الضخمة من الكتابات التي ظهرت منذ 1920، حول فلسفة الحق وحول الحق الطبيعي، لأنه يطرح بصورة صائبة سؤال(اللامساواة-المساواة) ضمن مفهومي الشرعية-المشروعية».

12 يمكن لمثل هذا التبسيط أو الاختزال أن يفاجئنا. وبالفعل فهو طريقة لتثمين كتاب الرومانسية السياسية بوصفه نصا "نظريا" يهيمن على النصوص الأخرى، "التقنية" فقط. أنظر هنا ص 77 حيث سيقارن بال هذا الكتاب بكتاب نقد العقل الخالص إزاء كتاب نقد العقل العملي. واليوم فإنه يساء مقدار أهمية "رومانسية جديدة" التي زعزعت أوروبا الوسطى في ذلك العصر، بما في ذلك التفكير حول الرومانسية. لقد قام بال، وهو يستند في ذلك إلى خوليوس باب Julius Bab (فورتنبراس أو صراع القرن التاسع عشر ضد روح الرومانسية، *914Fontinbras ou la lutte du 19 siècle contre l esprit du1 romantisme* بتفسير الرومانسية في ألمانيا بانتكاسة الكاثوليكية، واستنبط من ذلك (إعادة) استنبات الكاثوليكية في أرض جرمانية. هناك فكرة اقتسمها بحماس عدد آخر من الكتاب الكاثوليكيين - ولاسيما منذ تشكيل الـ*Winfriedbund* من أجل «إعادة صوغ الكاثوليكية» لألمانيا سنة 1920 – يتعلق الأمر بأنشطة رومانو غارديني Romano Guardini وكونراد أدناور Konrad Adenauer على الخصوص. هل سيكون من باب المصادفة الخالصة أن يكتب شميت في سنة 1917 *La Visibilité de l Eglise*، سنة الاحتفالات بمرور أربعة قرون عن لوثر؟

13 *Pseudologia phantastica* التي قال عنها في la *Critique*.» سنة 1919 بأنها «منصرنة تحت اسم «فلسفة نقدية»

IV

يعتبر كتاب الرومانسية السياسية أول كتاب ظهر لشميت أمام جمهور لم يكن فقط من المتخصصين[14]. فإن قدرة أقل اعتيادية بالنسبة إلى الشكل، تحاول أن تختزل الـ*pseudologia phantastica*[15] للرومانسية في معايير سياسية. لم تكن الترجمة الداخلية والغموض العام للمفاهيم والخلط والتشويش الذي يطال الكلمات والقيم دون حد هي خصائص ومميزات الرومانسية وحدها؛ فلقد أضحت، منذ الرومانسية، الخير المشترك للناس المثقفين. لقد أمكن لـترولتش Troeltsch أن يصف قناعة صوفية-جمالية-روحانية - ورعة بأنها الدين السري للناس المثقفين لألمانيا البروتستانتية الحديثة[16] وذلك سنة 1912. إن طريقة التفكير عند شميت مصحوبة بقلق مزعج يتعلق بالصحافي، لا يمكن أن يجد جاذبية أكبر فيما هو غائم وسديم. فمن جهة هناك المَخرج في جميع أشكاله، وهناك من جهة أخرى الإرادة الصارمة للمجاوزة؛ هناك جميع أعراض مرض الإرادة، وهناك ذكاء ساخر واستقصائي. باستطاعة رجل القانون أن يقوم بتدريس النحو ومسح طاولة كل غوايات طقس شاذ للعبقرية. تجد فِضية الرومانسي نفسها مسجونة داخل قوة قميص المنطق وشرنقته، وتتلقى الإرادة البديلة الرومانسية للغة تمفصلا لا يمكن تجاوزه إلا بصعوبة.

يبدو أن التيمة قد تم حصرها. هذا النقد اللاذع للرومانسية عموما لا يصدق عليها فحسب، وإنما يصدق أيضا على الرومانسية السياسية، ولا يصدق على الرومانسية الألمانية فقط وإنما أيضا على Adam

14 *Troeltch, Die Soziallebren der cristlischen Kirben, Gruppen*, Tubingen, 1912, p 931. ذكره شميت في كتابه اللاهوت السياسي.، 1925، ص 175

15 *Pseudologia phantastica*« لقد طبعت بطابع مسيحس أو أنها منصرنة تحت اسم «فلسفةla Critique قال عنها بال في «النقد» سنة 1919 نقدية».

16 لقد عاش آدم هنري موللر (1779-1829) حياة موزعة في كل أوروبا الشمالية حتى 1814 حيث اتخذه ماترنيخ Matternichفي خدمته. لقد انطلق من تأمل حول أصول الحق واقتنع بأن الأطروحة النقيض هي مبدأ جميع الأشياء الطبيعية (Von Gegensatzlebre, 1804)، لقد كان معروفا بالخصوص بـ*la nécessité d un fondement théologique pour l ensemble des sciences de l Etat* حاجة مجموع علوم الدولة إلى أساس لاهوتي، الذي وضع حدا سنة 1814 لسلسلة من المقالات والندوات حول العلم والأدب الألماني، حول نظرية الدولة، وحول الاقتصاد السياسي. لقد اهتم أساسا بالاقتصاد وجعل من نفسه خصما لآدم سميت ومع ذلك يريد أن يكون ليبراليا. اهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1805 بعد لقائه بـغنتس Gentz في فيينا. لقد كان صديقا حقيقيا لفريدريك شليغل (هو نفسه اهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1802) الذي نشر معه (كتاب)) 1820-1823)*Concordia*. لقد زعم بأنه «قام بنصرنة الاقتصاد السياسي»...؛ وفرماي Ed.Vermeil الذي وجه طلبته في التبريز سنة 1925 نحو دراسة الرومانسية قد رأى فيه واحدا من الأسلاف الأكثر أصالة لـراتينو في صراع هذا الأخير ضد المكننة المعاصرة.

لقد ظن ترولتش (الأعمال3، 218) بأن Meineche ماينخ هو الذي أعاد آدم موللر إلى التداول. عندما طبع ماينخ كتاب الكوسموبولوتية والدولة الوطنية سنة 1908 *Le cosmopolitisme de l Etat national* فإنما كان عمليا مركز نشر كتاب الـعناصر *éléments*. في الواقع أن العصر كان مستعدا طبيعيا للعودة إلى بداية القرن التاسع عشر (على سبيل المثال العمل الضخم لـنادلرNadler حول الرومانسية («1904-1804»). لم تكن راهنية الكاثوليكية منفلتة عن هذا التوجه. فإن جزءا من أعمل الفلسفة السياسية لآدم موللر قد أعيد طبعها بالضبط سنة 1923 من طرف رودولف كوهلر Rudolf Kohler ولاسيما كتاب الحاجة إلى أساس لاهوتي *la nécessité d un fondement théologique* الذي قدم له إريك برزيوارا Erik Przywara.

إن عددا من ردود الأفعال النقدية في بداية السنوات من 1920تجاه معالجة شميت المتعلقة بـموللر هي في جزء منها صادرة عن سوء فهم ناتج عن المقاربة المفهومية تماما لمجموعة من الظواهر التي تم إدراكها عموما في مظاهرها التطبيقية.

Müllerآدم موللر[17] في نهاية المطاف. يمكن أن نقول إنه كي يتم اصطياد أرنب يتم عزل منطقة بكاملها. يمكن أن نرى أيضا بأن شميت يتحدث عن شيء غير موجود إطلاقا. لكن هاهنا بالضبط انتصر تفوقه في أخذه فخاخ منطقة هذه التيمة الأكثر تخيلا من كل تيمة أخرى بالاعتبار، بفن كبير للتعريف، للتمايز وللسجلات المنهجية. وربما أن آدم موللر يعتبر هنا الممثل الأكثر نوعية والأكثر اصطناعية لما نسعى إلى تسميته سياسة أو لاهوت الرومانسية. إنه يستعمل عددا ضخما من الحجج الفلسفية، والاستطيقية والسياسية واللاهوتية، وهذا بكيفية تلحق الضرر بجميع الفروع المعرفية الخاصة باستثناء الخطابة. من بين الرجال الذين يتعلق بهم الأمر، الرجال الذين يهمون شميت هم أولئك الذين يبنون الأنساق السياسية اللاهوتية لهذا العصر. إنهم لاهوتيو الدولة الكاثوليكيون في زمن الإصلاح. لقد قام نيتشه Nietzsche في بداية مساره بمهاجمة «خشِني الثقافة»، ودافيد ستراوس David Strauss الذي أنب التسطيحات النقدية لزمنه. وشميت هاجم آدم موللر، الذي وصف بأنه «لاهوتي الدولة» حيث طارد بلا هوادة نفاق الليبرالية النابغ. غير أن صرامة الأسلوب ليست وحدها التي لها شأن بهذه الكراسة، وسط خلط أو اضطراب جديد وفريد يشوب أدب الترتوني، يعني أدب سكان جرمانيا الشمالية.

سوف نجد خلف تيمة الرومانسية أهمية الطريقة الشخصية التي يصيغ بها الكاتب الأسئلة، يصيغ بها الرؤية العامة التي أعزاها إلى تاريخ الأفكار والمنظورات التي وضعها في حركة والهوة التي غرقت فيها مطنطنا رونق الرومانسية وبهاءها. إن آدم موللر الذي وصفه، وهذا ليس بزمن غير بعيد، بأنه مفكر سياسي منعزل، ذائب في وهم ملون أو مبرقع كفقاعة صابون. غير أن التيار الهوائي الذي أنتج هذا يعلن عن ضباب ينذر بعاصفة. « إن عدم قابلية الرومانسية للاختزال في أي مقياس أخلاقي أو قانوني أو سياسي» يمكن أن لا يكون اكتشافا جديدا، أو أنه يمكن أن يكون واحدا من هذا الاكتشاف. غير أن المقياس الذي يستعمله شميت هو جديد تماما في عناصره وله فائدة عليا جدا. فنقط الهجوم التي قدمتها الرومانسية إليه تقود صعودا إلى مالبرانش وإلى ديكارت، وتقود نزولا إلى اليوم. فأخذ هذا المركب المذهل بعين الاعتبار يجب أن يسخر

17 لقد كان فرانز بادر Franz.v.Baader الذي غالبا ما صنف من بين الرومانسيين، قد أعلن مع ذلك «أن موهبته هي التي دفعته إلى وضع حد لفلسفة ديكارت» (*Werke*, t.15, 643, éd.1851, repr.1963). غير أنه في هذا لم يعمل سوى أنه التحق بالعداء المعمم تجاه ديكارت، في ألمانيا منذ بداية القرن التاسع عشر - باستثناء الكاثوليكي أنتون غونتر.فما كان ديكارت، من شوبنهاور إلى هايدغر، ليس فقط بداية الفلسفة الحديثة، وإنما أكثر من ذلك يرمز إلى أصل انحراف «غربي»، يعني إلى ميكانيكية ولا إنسانية الحضارة.. لقد كان عند ألمانيا القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأخيرة شعور قوي جدا بعدم انتمائها إلى الغرب. أنظر محاضرة ترولتش 1912؛ شميت في *Glossarium* p 120، وهايدغر في «ما الذي نسميه فكرا؟Qu est ce que penser إنه بهذه القناعة المتعلقة بخصوصية ألمانيا بين الشرق والغرب تمت تغذية الحاجة إلى توحيد الكنيسة في الشرق والغرب.

لا شك أن هرمان بار Hermann Bahr لم يكن على خطأ سنة 1919 بالحكم على بال بأنه رومانسي، هو ما كان هذا الأخير بالكاد يدافع عنه: («كل ما أحسب أني أعتقده، حسب هرمان بار، هو رومانسية جديدة في ذهن فرانز بادر، هو مساعدة *in christo*، في ثورة مقدسة، وفي*Unio mystica* للعالم المتحرر، في وحدة جديدة لألمانيا مع الروحانية القديمة لأوروبا (جريدة، 5 يونيو 1910) عندما لا يعترف بها مباشرة: «وبعد كل شيء، فإني ربما لن أظل سوى رومانسيا» (جريدة، 5 مارس 1917) وفي المقابل فإن اتهام شميت بالرومانسية قد كان موضع نقاش شديد، كما حاول فولغيموت Wohlgemuth ذلك قبل آخرين منذ 1913

من أجل التوضيحات الأكثر أهمية حول السيما الداخلية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين[18].

V

يعِد الرومانسيون بدين جديد، كما يقول شميت، إنهم يعِدون بإنجيل جديد، بشكل جديد للعبقرية. غير أن لا واحدة من تمظهراتهم في الواقع اليومي لم تكن، تقريبا، من كفاءة منتدى خارجي *Forum externum*. لقد أراد آدم موللر استعادة مشروع الثورة الفرنسية الذي أصيب بالفشل، والدفع به إلى حدوده القصوى. لقد أراد أن يعطي مضمونا جديدا لكلمات دين وفلسفة وطبيعة وفن.

ينبغي القيام بالقفز فوق حواجز وعقبات العصر الذي هو عصر ميكانيكي إلى حد الآن، والقيام بالاستعادة، على المستوى الواقعي، لمجادلات الثورة الروحية الغريبة عن هذا الواقع. لقد تعلق موللر هنا بـبورك Burke وبولاند Bonald ودوميستر de Maistre الذين كانوا طرفا بكيفية أصيلة ضد الثورة الفرنسية. وهو نفسه، مع ذلك، لم يعثر على باطوس أخلاقي، وإنما فقط على باطوس شبقي. فكتابه عن ضرورة تأسيس لاهوتي لمجموع علوم الدولة لم يتجاوز الأوجه المتخيلة لحصافة فارغة، للعبة مع خير الغير، لفلسفة غنائية للدولة. إن المصادر الأكثر خصوبة وحيوية للسياسة والاعتقاد بالحق والتمرد ضد الظلم لم تكن قائمة عنده. ففي موقفه الإستطيقي، كما هو الحال في فن الحجاج، بطريقة اعتباطية ومناقضة للمعايير عنده نجد هذا الذي يشكل «في أسسه، فارق كل نزعة لاعقلانية سياسية من أصل صوفي أو ديني، والذي نسج على ضوئها حججا مقنعة لم يكن بإمكانه التخلي عنها والمنبثقة كذلك عن النشاط السياسي».

لدينا هنا عن النزعة اللاعقلانية السياسية بالنسبة إلى الرومانسية وإلى شميت مصطلحا محدِّدا. فلقد بدأت مع ديكارت زعزعة الفكر الأنطولوجي القديم، وإرجاع الواقع إلى العملية الداخلية وإلى الذاتية والفكر، وليس إلى موضوعات العالم الخارجي[19]. لقد هيمن على الفلسفة الحديثة نزاع بين الفكر والوجود، بين المفهوم والواقع، بين الذهن والطبيعة، بين الذات والموضوع، نزاع لم يكن حله الترنسندنتالي عند كانط كذلك مدللا. إنه حل «لا يعيد واقع العالم الخارجي إلى العقل المفكر، لأن موضوعية الفكر بالنسبة إليه تشتمل على ما يتحرك في الأشكال الصالحة موضوعيا، وأن وجود الواقع الإمبريقي، الشيء في ذاته،

18 إدموند بوركه (1728-1797) كاثوليكي إيرلندي، محامي، وتحمل عددا من المسؤوليات أو المواقف السياسية، من بينها أنه كان نائبا في - Co munes، لقد وصف بـ «سيشرون إنجليزي»، وهو الناقد الصلب للمظالم التي حركت العصيان في المستعمرات بأمريكا (كتابه تأملات حول سبب أنماط سوء التفاهم الراهنة» 1776)؛ لقد كان فضلا عن ذلك الخصم الذي تزداد شراسته لفكرة الجمهورية، وقد لعب دورا حاسما في عداوة إنجلترا وألمانيا لفرنسا، وذلك في ويكتابه تأملات حول الثورة الفرنسية سنة 1790، وكتابه أفكار عن السلم القاتل، عاما قبل موته سنة 1796.وهو مثل بونالد ودوميستر وصف نفسه بطيبة خاطر بأنه «رومانسي» في الأدب النقدي أو التاريخي.

19 إن عبارة شميث كانت هي الأكثر حسما وهي أن: "الفكر العلمي قد توقف من أن يكون جيومركزيا، ويسعى إلى البحث عن قمته فيما وراء الأرض؛ والفكر الفلسفي أصبح أنانيا، وانتظم حول الأنا, بذلك تم خلق التعارض بين الفكر والوجود، الخ." فيما يتعلق بالعجز الذي أصاب الحل الترانسندنتالي، فإنه عجز كشف شميت عنه سنة 1914 في كتابه قيمة الدولة ودلالة الفرد.هناك صيغ أخرى من 1914 تم إدماجها في كتابه الرومانسية السياسية سنة 1919

لا يمكن إدراكه بالتأكيد[20]». حينها سيتم البحث عن اللاعقلانية، عن العتمة، عن سر الوجود الخارجي أو الماهوي، تارة في الفكر الذاتي، وتارة في الواقع الإمبريقي. كل خلط يبدأ من هذا التبخيس، الذي هو في الآن نفسه إنساني ومادي، للشكل اللاهوتي الهرم. لقد سعى فخته Fichte إلى تبديد هذا النزاع عن طريق أنا مطلق. ولقد أرادت الرومانسية أن تتغلب على نفس النزاع عن طريق التبعية الواعية والمختلقة للعبقرية. «فإن أعلى واقع والأكثر ضمانا للميتافيزيقا الهرمة، إنما هو، كما يقول شميت، الإله المتعالي، الذي تم التغلب عليه. غير أن الأكثر أهمية في كفاح الفلاسفة قد كان هو السؤال المتعلق بمعرفة من يتحمل في ذاته وظائف الإله بوصفه واقعا أسمى وأكثر ضمانا، ومن هنا كنقطة نهائية للشرعنة داخل العالم التاريخي. إن واقعتين جديدتين، واقعتين من العالم الأرضي، تدخلان في المشهد وتفرضان أنطلوجيا جديدة»[21]. هما لاعقلانيتين تماما عندما ننظر إليهما بعين منطق القرن الثامن عشر، ولكنهما موضوعيتين وبديهيتين في قيمتهما المافوق-فردية. فهما في الواقع *in realitate* صانعين démiurges جديدين للفكر الإنساني، الصانع الثوري الذي هو الجماعة التي تعمل فيها مختلف الأشكال باعتبارها شعبا ومجتمعا وإنسانية، الذي حضوره الشامل قد تم الإعلان عنه في كتاب العقد الاجتماعي لـروسو، والصانع الآخر، الصانع المحافظ، هو التاريخ. تسعى الرومانسية إلى تقييد هذين الصانعين في دلالة لاعقلانية.

لقد دخلت الرومانسية إلى المشهد بفعل الوعود اللامحدودة لخلق جديد، مع الإمكانيات المذهلة التي تعتقد الرومانسية بأنها عارضت بها هاتين الواقعتين الجديدتين. يسعى الرومانسي إلى تأكيد دور أنا منتج للعالم، غير أنه قد سقط، والحالة هذه في تناقضات تولدت عن حضور هاتين الواقعتين المستقلتين عن إرادته، وتتوقفان على قدرته كذات. إنه يبدأ بتشغيل، إمكانية غير موضوعية، كمقولة عليا، ويسعى إلى التخلص من جميع الحجج العقلانية. ففي توالي الأطروحات المضادة، يبحث عن أن يختلق لنفسه عذرا جديدا بلا كلل. بالإمكان إنقاذ لاعقلانية الشخص وكذلك لا عقلانية الزمان، غير أننا نسلم أنفسنا هنا لمماحكة عاطفية وتافهة تتعلق باللحظة، ونستسلم من هنا أيضا لأوهام خرافة بدائية. يصبح الفلاح البسيط تارة، والطفل الحادث تارة [22]، والحب الفردوسي للطبيعة تارة أخرى، حاملين للإرادة الإلهية. وأخيرا فإن الرومانسية، بعد التخلي عن كل ذاتية، قد وجدت في الكنيسة ما كانت تبحث عنه. لقد كانت تبحث عن «جماعة لاعقلانية كبيرة، عن تقليد على سلم التاريخ العالمي، وعن الإله الشخصي للميتافيزيقا القديمة». غير أنه بذلك، نتوقف عن أن نكون رومانسيين.

لقد فشلت محاولة القفز على الميكانيكا العقلانية للعصر لسببين اثنين هما، أن الرومانسية قد تخلت عن اتخاذ موقف حاسم في صراع الآراء، ثم إنها تعتقد أنها في ارتباطها بالواقع قادرة على تأكيد دورها الخلاق للعالم. وهنا يأتي الحل النهائي الحاسم: أن لا حجة بإمكانها أن تساعد على قهر أو تدليل النقطة الآتية وهي

20 الرومانسية السياسية، ص 78 (طبعة 1968).

21 نفسه، ص 86

22 نفسه، ص 101، إن نص شميت يعطي هذا التعبير مثل التعبير الوارد عند نوفاليس.

«أن أي واحد يقدم حجته فإنه يستعمل قدرة عقلانية وليس قدرة لاعقلانية. بالإمكان الحديث أيضا عن حدس ذهني، عن وثبة عبقرية، أو عن أية سيرورة حدسية يمكن أن نحصل بها عن وجهات (نظر) خاصة لا يمكن للفاهمة الخالصة أن تصل إليها. فما دمنا ندعي (قيام) نسق فلسفي فإننا لا نستطيع أن نتغلب على التناقض القائم داخل النسق[23]. غير أنه بمقدار ما تكون المقاطع والشذرات موسطة رومانسيا *more romantico* بنتائج النشاط الحدسي، فإننا لا نستحضر أو نعرض إلا النشاط المماثل لأرواح متماثلة، وإذن فقط لا نستحضر إلا الجماعة الرومانسية. إن هدف كل جهد فلسفي الذي هو التوصل فلسفيا إلى اللاعقلاني، هو أمر لم يتم الوصول إليه. لقد تغلب الواقع الجديد، المجتمع، وانتصر على الرومانسية بطريقة ما، وأجبرها على أن تستحضره داخلها.

VI

أحب، من الآن، أن أبين علاقة كتاب الرومانسية السياسية بكتاب اللاهوت السياسي لسنة 1922. فما هو قائم بين هذين الكتابين هو نفسه ما هو حاصل بين كتابي نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي، ليس باعتبار أن عنواني هذين الكتابين يمثلان مصادفة. فلقد تم الشروع في البحث المتعلق بالرومانسية السياسية في مجموعه، من أجل حماية كبار اللاهوتيين السياسيين، بورك، بولاند، ودوميستر، في نهاية المطاف، من اضطراب لاحق مع المكيِّفين، وشبه السياسيين، مثل آدم موللر، وشليغل Schlegel. فلقد استأنف (شميت) في الفصل الرابع من كتاب اللاهوت السياسي، بصراحة، نتائج الكتاب المتعلق بالرومانسية، وأنه الآن انشغل بالضبط بأنساق بولاند ودوميستر ودونوزو كورتيس كتكملة وملحق. غالبا ما تم الحديث، مع الأولين، في كتاب الرومانسية السياسية، عن تبيان موقفهما الخاص المتصل جدا بالرومانسية، تجاه مشكل الواقع. وعلى العكس من ذلك، فإنهما في التجارب المتعلقة بالرومانسية بينا المسالك التي لا ينبغي السير فيها إذا ما أردنا أن نتيقن من اللاعقلاني ومن الحرية، ومن *Numineux*[24] (أشكال المقدس)، والقيام بتمثيلها. لقد بدت الكنيسة هي الحل الوحيد للرومانسية. هكذا أضحى كتاب اللاهوت السياسي نهاية الطريق الذي سلكته الرومانسية نفسها. إنه غالبا ما استعملت التعريفات القانونية لهذا الكتاب التي سأعود إليها لحل النزاعات حول التناقضات التي فشلت الرومانسية عن حلها. وإن لاهوتيي الدولة الكاثوليكيين هم أمام الرومانسيين كالمثال العملي لإنجاز بحث نظري فاشل رغم كل شيء.

---

23 يستعيد بال فكر شميت هذا بشكل صارم، أنظر أسفله ص 77. سنسجل تناغمه مع نفس التيمة التي طورها هايدغر وخصوصا، بلا علم منهما بالتأكيد – مع نظرية كورت غودل (1931)، بصورة لم يفطن إليها الجمهور قبل سنوات 1970. ولقد كان ميشيل نيكوليتي، على ما نعلم، قد كشف عن هذا التقارب بين نقد النزعة الصورية القانونية من طرف شميت ونقد النزعة الصورية المنطقية-الرياضية من طرف كورت غودل (أنظر M.N.*Trascendenza e popre. La Theologia politica de* Karl Schmitt, p 361, en note).

24 يبدو أن مفهوم "نومينو"(المقدس) قد تم تداوله في تلك الفترة من طرف كتاب رودولف أوطو Rudolf Otto, *Das Heilige, Uber das Irrationnale in der Idee des Gotlichen und seine Verbaltnis zum rationale*, 1917، الطبعة الحادية عشرة سنة 1923، الترجمة الإنجليزية سنة 1923، والترجمة السويدية سنة 1924 والترجمة الإسبانية سنة 1925، الترجمة الإيطالية سنة 1926، والترجمة اليابانية (؟) والترجمة الفرنسية سنة 1929 تحت عنوان «المقدس»، 285 صفحة.

موضوعات المقارنة هي هذه. فما يربط جدليا بين الكتابين هو كالآتي: ففي تحليل التصور الرومانسي للواقع تتأكد الأهمية الرفيعة لمفهوم القرار: فالرومانسيون هم أناس لا يريدون، داخل ميدان الوقائع الملموسة، أن يتخذوا قرارا، بل ويجعلون من عدم اتخاذ أي قرار فلسفة للاعقلاني. وعلى العكس من ذلك، فإن لاهوتيي الدولة الكاثوليكيين، هؤلاء الذين «يطلق عليهم في ألمانيا اسم رومانسيين بسبب أنهم محافظون أو رجعيون نظرا لكونهم يمجدون أو يرفعون بالواقع الوسطوي إلى مستوى المثال[25]»، أي دوميستر وبونالد ودونوزو كورتيس، يبنون أنساقهم ويقيمونها على مفهوم القرار، ومن يدري، ربما أن القرار يحمل معه مشكل الشكل على العموم ويضمه. للرومانسيين الألمان خاصية تمثيل فريد: إنها المناقشة الدائمة، وعلى العكس من ذلك، فإنه في كل مكان تعبر الفلسفة الكاثوليكية للقرن التاسع عشر عن نفسها بمصطلحات النشاط العقلي «إنها تعبر في شكل ما، عن فكر بديل عظيم يفرض نفسه، ولم يعد يقبل أي توسط. جميعهم صاغوا عظيما أو أنهم صاغوا (عبارة) إما وإما، التي لها صرامة شبيهة بالديكتاتورية، وليس مناقشة دائمة[26]». لقد ابتعد بونالد، مؤسس النزعة التقليدية، كثيرا عن فكرة صيرورة دائمة تتطور من تلقاء نفسها. فليس الإيمان ولا التقليد عنده أبدا أمرا يقارن بفلسفة الطبيعة عند شللنغ أو يقارن بمزيج من الأضداد عند آدم موللر، ولا بالإيمان في التاريخ عند هيغل. إن الإنسانية بالنسبة إليه هي «قطيع من العميان يقودهم رجل أعمى يتقدم ببطئ متكئا على عصاه»[27]. إن التقليد هو الإمكان الوحيد للعثور على هذا المضمون الذي يمكن أن يقبله الاعتقاد الميتافيزيقي للإنسان. فالأطروحات النقيض والتمييزات التي تصلح بالنسبة إلى بولاند في أن تنعت بالسكولائية تمثل فوارق أو فواصل أخلاقية، ولكن لا شأن لها بتقاطبات فلسفة شللنغ عن الطبيعة، مع «عدم اكتراثها»، ولا مجرد أشكال السلب الجدلي للسيرورة التاريخية[28]. إنه يحس على الدوام بأنه بين متاهتين، بين متاهة الوجود ومتاهة العدم، غير أنه هاهنا تقوم التعارضات بين الخير والشر، بين الإله والشيطان، التي تقوم بينها «إما – وإما» حتى الموت، حيث يسعى الطرف الواحد إلى موت الآخر. إن الكنيسة، بالنسبة إلى الرومانسي لها القرار الأخير ولكنه بلا جدوى. إن مصطلحي العصمة من الخطأ والسيادة «مترادفين تماما» بالنسبة إليه. يعتبر السلطة جميلة فقط عندما توجد: فالجوهري عنده هو أن لا صعيد يشرف على القرار أو يراقبه. وعند كورتيس تعتبر الصورة النوعية تماما هي المعركة الحاسمة التي يشتعل أوارها في العلاقات القائمة بين الكاثولوكية والإشتراكية الملحدة. وفي نظر كورتيس تقوم طبيعة الليبرالية البورجوازية في عدم اتخاذ قرار بصدد هذه المعركة، وإنما فقط بفتح نقاش حولها. يُعرف كورتيس البورجوازية (الرومانسية عند شميت) باعتبارها *una clasa discutadora* طبقة تناقش لا أكثر. «من هنا يتم الحكم عليها» ونفيها.

25 اللاهوت السياسي، الفصل الرابع، ص 62 (ترجمة 1988).

26 نفسه، مع قولة نيومان Newman بين جملتين «*No medium; between Cathlicists and Atheism*»

27 نفسه، ص 63

28 نفسه، وكتاب الكاثوليكية الرومانية، ص 16 (ج. ماشكيه G.Maschke).

الآن، كما يضيف الشارح، لماذا عانى شميث في كتابه الرومانسية السياسية كي يستخلص الفلسفة الليبرالية منها بشكل واضح.

هل يوجد واقع دون اتخاذ قرار؟ هل يمكن الإمساك بالواقع أو إدراكه بصورة مباشرة إلا بالتحليل وإصدار الحكم jugement؟ لقد حلت الرومانسية النرجسيةَ محل الصوغ الموضوعي. فلا الكوسموس (الكون)، ولا الشُّعب، والإيمان، ولا التاريخ، تهم هذه الرومانسية بالنظر إلى جدارة هذه الأمور. إن الدولة بوصفها موضوعا رومانسيا، وكذلك الثقافة والقناعة أو حتى الدين كموضوعات رومانسية أيضا تتطابق مع الرؤيا الرومانسية-الليبرالية للأشياء، ومع ذلك، فإن الرومانسية المتمردة والمبلبلة لا يمكنها تجنب القرار. فهي أمام بديل يتوجب عليها فيه أن تتخذ قرارا. إنها تتخذ قرارا من أجل الطرف الثالث le tiers الأعلى، من أجل تركيب يحصل فيه الاعتراف بعضوي التعارض أو طرفيه ويدفعهما نحو الاتفاق داخل تفوق متخيل. إنه لمنهج رهيب منتشر في الجمهور من طرف هيغل، اتفاق بين الخير والشر، بين «نعم» و«لا» الذي أصبح مصدر جميع شرور القرن التاسع عشر، منهج قال عنه إرنست هيللو Ernest Hello في مؤلفه الكبير الفلسفة والإلحاد *Philosophie et athéisme*: «إن كان الإثبات والنفي متماثلين حقا، فإن جميع المذاهب تضحى متساوية وغير مكترثة... إن هذا هو الخطأ الجذري، الأساسي لهذا القرن؛ هذا هو النفي الأم، هذا هو الشك المطلق، الذي هو غياب للفلسفة نفسها التي تم رفعها إلى فلسفة مطلقة[29].»

لقد تتبع شميت في كتابه الرومانسية II، 2، المصدر الميتافيزيقي لهذا الشكل، لهذا «البراكسيس» المتعلق بالقرار، ووصل بذلك إلى تحديد «البنية المناسباتية» للرومانسية. يعتبر ديكارت الصعيد الأعلى لهذه الطريقة من التفكير. إنه وهو ينطلق من حجة أنا موجود لأنني أفكر، فصل بين الداخل والخارج، بين النفس والجسم، بين الشيء المفكر *res cogitans* والشيء الخارجي *res externa*. نتجت عن ذلك مهمة وجوب المصالحة بين التناقضات وتفسير التفاعل بين النفس والجسم. إن العمل المناسباتي المشتغل في أنساق جيرار

29 إن إرنست هيللو Ernest Hello (1828-1885) المذكور باسم أو صفة أخرى في كتاب الكاثوليكية الرومانية (ص45) كان معروفا من طرف بال من قبل، في كتاب نقد الذكاء الألماني *Critique de l intelligence allemande* في كونه قام بتحديد «أصل فلسفة العدم... فالتعاسة الكبرى، الخطيئة الأصلية للمجتمع الحديث إنما هي البروتستانتية» (أنظر ألمانيا والمسيحية *L Allemagne et le christianisme*، ص 260-247). لقد قدم كل من إرنست هيللو وليون بلوي Léon Bloy، وباربي دوروفيي Barbey d Aurevilly وفيليبي دو ليسل-آدم Villiers de l Isle-Adam، وآل al ، مع لامونيي Lamenais قراءة مشتركة لشميت وبال وفي وسطهما كارل موث Karl Muth. القول الذي أوردناه مقتطف من كتاب الفلسفة والإلحاد *Philosophie et athéisme*. 1888، ص 297-226(أعيد طبعه سنة 1903 و1995).

دوكرديموي Gérard de Cordemoy وجولينكس Geulincx ومالبرانش[30] يقوم فيما هو جوهري على أن الإله يمثل الثالث-المتفوق، يمثل تعابير النفس والجسم: فكل واقع منته وأرضي ليس سوى علة مناسباتية للفعالية الإلهية التي تكون وحدها الجوهرية. وفيما يتعلق بالرومانسية فإن الذات العبقرية تقوم مقام الإله، التي تفهم هي أيضا وبطريقة مماثلة العالم الخارجي بوصفه مناسبة لممارسة إبداعها المتفوق المنتج للتركيب. وسيتم التغلب على تعارض الجنسين في «الإنسان الشامل» *Gesammtmenchen*(global)، سيتم التغلب أيضا على التعارض بين الأحزاب والأفراد داخل «العضوية المتفوقة» في الدولة أو في الشعب. والتغلب على عدم التوافق بين الدول يتم داخل عضوية أعلى هي الكنيسة. إن الذي له القدرة على إصابة هذا التعارض بالشلل ليس حله فقط هو الذي يعتبر واقعا حقيقيا متفوقا. هكذا بدأ آدم موللر بمذهب التعارض الذي رفضه بصرامة بهوية مطلقة، فهو يعلن كمبدأ أخير «تركيبا متضادا antithétique، يعني التعارض بالضبط. فلقد وضع شللنغ[31] مالبرانش فوق ديكارت، وتبعه موللر في ذلك، وغالبا ما يذكر نوفاليس Novalis المناسباتية في شذراته. لقد كان الهدف هو الانتصار على العقلانية المميتة والميكانيكية للقرن الثامن عشر. غير أن الخطر السياسي والثقافي لهذه الفلسفة قد بدأ هناك حيث تم التخلي للإله وحده بدور الحَكم حتى في التعارض القائم بين النزعة المشروعية والليبرالية، بدلا من الانخراط فيه. وبالنظر إلى طبيعة الأشياء، فإنه يجب البحث عنها دائما في دائرة أخرى غير الدائرة التي تنتمي إليها، والتفكر *Spekulation* في دوران دائم يسَّاقط من ميدان إلى ميدان آخر. والأسوأ هو أن الرومانسي يحترز على هوية مع الخالق دون أن يكون باستطاعته المحافظة عليها. يؤدي نفور وبِيل في كل نشاط شخصي إلى لاهوت تجد فيه شخصية الإله نفسها ملغاة، ويؤدي إلى سياسة تكون فيها القناعة لا مبالية.

---

30 يبدو أن الكتاب الثلاثة (جيرار دو كورديموي Gérard de Cordemoy، 1620-1684؛ أرنولد غولينكس Arnold Geulincx، 1624-1696؛ مالبرانش، 1638-1715) في استقلال عن بعضهم البعض قد أتوا إلى ما نطلق عليه بالنظر إلى الماضي اسم «النزعة المناسباتية» ابتداء من مالبرانش، كورديموي وغولينكس المنشقين عن الكاثوليكية، ونعرف أن مالبرانش قد رأى كتابيه في الفهرست. ليس من اللامبالاة أن ينهض تاريخ الأفكار بالطبعة الكاملة لأعماله من 1891 إلى 1893(في ثلاثة مجلدات).

في كتاب *Historicismus und seine Probleme* 1922 (repris dans Gessam.Schfr, 3, p286, 298, 336-337) أشار ترولتش إلى عمل كارل «شميت- Dorotic»، لقد اعتذر هذا الأخير في مقال له سنة 1920 عن عدم الحديث عن مالبرانش لأنه تحدث عنه في كتاب له سنة 1919 مدققا قوله بأن هذا قد بدا له الآن «أكثر ضرورة مما كانت عليه في غضون ذلك بحيث بينت التجربة أن النزعة المناسباتية في ألمانيا هي مفهوم هجين، وأنه بالكاد ما كان مالبرانش كاتبا معروفا». من الواضح أن شميت قرأ ترولتش في غضون ذلك. فلقد أكن له حتى آخر حياته التقدير العظيم. ليس من الصحيح تماما القول إن مالبرانش كان بالكاد معروفا في ألمانيا، فلقد أحال إليه أوتنغر OEtinger بكثافة، واحتل في كتاب شوبنهاور موقعا مهما. غير أنه والحالة هذه يمكن أن نتساءل عن ظهور كتاب في ليبزغ Leipsig سنة 1800 يمتد إلى 630 صفحة يحمل عنوان *Malebranche s Geist im Verbaltnis zu dem philosophischen Geist der Gegenwart.Oder pragmatischer Auszug der originellesten und interessentesten Ideen dieses Philosophen* في طي الكتمان.هذا النص مرفوق بمقتطفات من فلسفة مالبرانش. في سنة 1776-1778 ظهرت ترجمة لكتاب البحث عن الحقيقة *Recherche de vérité* بتوقيع ج.هـ.فريدريش أولريخJ.H.Freidrich Ulrich وكريستيان لوديغ بالزاو Christian Ludwig Paalzow مع ملاحظات ج.ف. موللر في أربعة مجلدات، ويبدو أنه طبع من جديد لاحقا في ثلاثة مجلدات. في سنة 1831 زهر كتاب *Malebranche uber die morale* الذي ترجمه كـ.ف. ريدل K.Ph. Reidel هايدلبرغ سنة 1831.ثم كتاب *Malebranche christlich metaphysisce Betrachtungen* المترجم من طرف كارولين لومبارد Karoline Lombard، مونستر سنة 1842.وأخيرا كتاب تأملات مسيحية وميتافيزيقية *les Méditations chrétiennes et métaphysique* الذي تم طبعه في نفس الوقت سنة 1683 في كل من كولون وباريس.

31 لقد خص شميت أقل من خمسين صفحة لشليغل في كتاب الرومانسية السياسية (210-163)، وأن هذا لم يكن سوى نتيجة لمنهجه في العمل إن لم ينبس ببنت شفه عن التبدل أو الارتداد الأكثر دلالية في عصر ستولبيرغ Stolberg والذي يبدو أن له أهمية بالنسبة إلى كان Kanne. غير أن شميت يتحدث هنا عن أشياء في السياسة *in politicis* وليس عن المسار الروحي للمؤلفين. وفيما يتعلق بـشذرات نوفاليس فإن مالبرانش لم يكن واردا فيها ولو مرة واحدة.

VII

إن النزعة العقلانية المصطنعة للرومانسية هي في تناقض مع الواقع. والحال أن هذا الأخير، إذا ما تابعنا المذهب البديهي عند شميت، متماثل مع القرار. لكن كيف يتصرف القرار، الواقع مع اللاعقلانية الفعلية التي لم تكن مختلقة؟ كيف يتصرف الاجتهاد القضائي la jurisprudence تجاه الصعيد الأسمى؟ إن شميت وهو يجعل من الواقعين (من الجماعة والتاريخ) صانعين/ مبدعين démiurges وصفهما بخالقين لا طائل من ورائهما، غير مبصرين ودون وجه حق، وذلك بمقاييس «شيطانية». وإذا ما أخذنا بالاعتبار هذا التعبير بمعنى عرفاني gnostique، فإن هيمنتهما تستندان إلى اتصال قائم بين قوى فوق-حسية وقوى مادية، إلى مكر شيطاني مظلم وحالك يجب أن يؤدي في نتائجه إلى كوارث[32]. إن شميت في تعصبه للاعقلاني يتابع تطور الجماعة والتاريخ، غير أن هذين يصلحان له كأساس لاتخاذ القرار. لم يكن باستطاعة شميت أن يكن الاحترام الكبير لا لروح العالم الهيغلي ولا للقوانين الماركسية للاقتصاد، وهذا بعيدا جدا عن الاعتقاد بعقلنة العمليات المادية للتاريخ، أو بعيدا حتى عن الأشكال الأكثر سموا ؛ فهو لا يرى في مذاهب التاريخ والمجتمع مثل (مذهب روح العالم وقوانين الاقتصاد) سوى هرطقات لا تتوقف من أن تكون هي نفسها مجرد موضوعات لملاحظة تاريخية عن التطور.لم يكن الإنسان من حيث هو «أداة العقل التي تنمو داخل سيرورة جدلية» هو ما يهم شميت. فلقد كان يبحث عن الحرية الميتافيزيقية المماثلة للحقيقة الميتافيزيقية.

لقد كان شميت، في كتابه الديكتاتورية سنة 1921 الذي فصل فيه القول عن المفهوم السياسي للراسيو ratio أبعد عن الاعتقاد في عقل متصل مستفاد من مجرى التاريخ، فيه عالج الثورة الفرنسية قبل الثورة الإنجليزية، و«السلطة التأسيسية» قبل «ديكتاتورية كروميل Cromwell، كذلك فإن ما كان أكثر حسما في هذه الديكتاتورية التي يمكن بالكاد ضبطها بمقولات العقل كانت تظهر له بالرغم أو بمضرة جميع

32 لم يكن الرومانسيون فقط هم الذين جمعوا بين القوى ما فوق الحسية والقوى المادية، فمنذ وقت مبكر تم تصور نابليون كما لو كان يلعب بالعالم، وأنه من أجل ذلك "ينبغي أن يكون إلها". لقد اعتبر ليون بلوي نابليون شيطانا، وإن بال نفسه اعتقد أن القرن التاسع عشر كان قرن الصراع بين نابليون والمسيح، وذلك في كتابه نقد الذكاء الألماني.

إنه عن طريق هذا "المكر" المشترك سيقيم شميت بعد الحرب استمرارية الرومانسية عند هيتلر، كما كانت الرومانسية من قبل مرتبطة بـديسرائيلي Disraeli (Glossarium, p35, 142). لقد كا غوته في الظاهر أقل جذرية رأى في نابليون قوة «شيطانية» مثلما كانت في القيصر، وسقراط أو... المسيح (كتاب الشعر والحقيقة، الجزء الرابع). إن ما سمح لشميت، والحالة هذه، أن يسند، بحسبه، إلى غوته أصل تيمة «العبقرية» المحتمة على ألمانيا، التي وصلت إلى كوميريل Kommerel (ماكس كوميريل, Der Dichter als Fuhrer in der deutschen Klassik ;Klopstok, Herder, Goethe, Schiller, Hean Paul, Holderlin ، برلين 1928) التيمة التي ارتكز عليها شميت مرات عديدة كي يبرر الاستمرارية المثارة في تلك اللحظة (Glossarium, p 64-65, 238, 240)وكذلك وصول الحضارة إلى عدد من الكوارث الكبرى. لقد قادت تيمة «الشيطنة» بـبال في أبحاثه في التحليل النفسي وفي الرقية أو. طرد الأرواح الشريرة، إلى «علاج الكنيسة» ومن أجلها. وإن شميت من جهته وهو في مراسلات مع غوتنغر أسَر له بأن الشيطاني هو الباطنية التي شدته إليه تماما.(Glossarium، ص 62، 19ديسمبر 1947).

ليس من غير المفيد أن نتذكر أن تعريف غوته لمفهوم الشيطاني هذا (والذي علق عليه بال مطولا في جريدته، ص 312-309) قائلا: «إنه قوة طبيعية إيجابية وليست بمدمرة، عند أناس يبسطون قوة عظيمة ويطبقون إمبراطورية لا ترحم على المخلوقات...فلا جدوى أن تجعل العقول النيرة من هؤلاء الناس متهمين ومشكوك فيهم، كما لو أنهم مضلّلين ومضلّلين، فإنهم جلبوا الكتلة من البشر إليهم، فلا شيء يمكن أن يتجاوزهم سوى الكون نفسه، الذي دخلوا معه في صراع، وإنه لرما أن ملاحظات مماثلة هي التي كانت وراء ميلاد هذه النصيحة أو القاعدة العملية ذات البعد الواسع وهي: Nemo contra Deum nisi Deus ipse (الشعر والحقيقة، الجزء الرابع) نعرف مجهود شميت من أجل ابيري هذه النصيحة (كتاب اللاهوت السياسي، 2، 1970) ألم تكن عند القدماء العبارة» Nemo contra regent nisi rex ipse? (أنظر إرنست برتام Ernet Bertam، نتشهNietzsche ، رسالة في الميتولوجيا Essai sur la Mythologie غشت، 1918، ترجمة ر. بتروR. Pitrou ، 1932، ص 24).

الأنساق العقلانية بأنها هي العقل الحقيقي والأكثر سموا. وفيما يتعلق بتبعية الوقائع لإرادة الإله، لأنها بالكاد ما تتناسب مع هذا النسق، فما يقوم بتعليمه هنا هو ظهور التاريخ: نستطيع أن نقول المعجزة السياسية وانتهاك القوانين الطبيعية من طرف الشخص السلطان. إن هذا يؤدي إلى التعارض بين الراسيو واللاعقلاني، الذي يهيمن على مجمل عمل شميت في أشكاله الأكثر تنوعا[33].

VIII

لقد سبق أن خضعت هذه الأطروحة المضادة، في حقبة الأفلاطونية الجديدة، لنقاش أساسي يفصل بين تصور الكنيسة وتصور الفكر القديم حول نقط هامة. فبالنسبة إلى Proclus وإلى Denys l'Aréopagite، يعتبر العقل واللاعقل، تقريبا، متماثلين وذلك بالتعارض بين الخير والشر، بين الإله والشيطان، وبين الخالق والصانع. فالخير هو العقل الأسمى، والشر هو ما يكون مضادا للعقل، أي بين ما يكون خاليا من الروح والنظام، وما يكون متعلقا بالأشياء المادية، وهو السلوك الذي لا يقيم مسافة بينه وبين عصره ومحيطه. غير أنه لا وجود في هذا العصر المنشغل بالعالم الآخر، لأي تقويم ذي طابع أخلاقي لمفهوم الشر *malum* أو شاجب له. إن الشر هو فقط حالة دنيا من الطبيعة وخلل وفقدان للبصيرة وللقوة والحماسة، وارتباك في الإرادة وطريقة في الوجود لم تتحرر بعد من الأهواء الطبيعية. هكذا، فإن التعارض القائم بين الراسيو *ratio* واللاعقلي في هذا العصر القديم، هو بمثابة تعارض قائم بين السكون والحركة، بين الديمومة والزمن[34]، بين الخلود والموت، بين المطلق والمشروط. إنه في إطار هذه الصيغة انتقلت هذا التعارض من دنيس Denys إلى توماس الأكويني وإلى ألبير الأكبر. لكن يبدو مسبقا أنه في حقبة ما قبل السكولائية، فرض التأويل ذو الطابع الاخلاقي لمفهوم الشر نفسه في الممارسة دون أن يكون حاضرا في النظرية (نتيجة تأثير التقليد الأوغسطيني). بينما يعتبر الإنسان في التصور الشرقي كائنا سيئا إذا ما آمن بالموت بدل الإيمان

33 إن بال يعلن هنا شبه قانون للتاريخ في شكل قانون ذا تناسب معكوس بين العظمة المعروفة للعقل (للوجود) وضعفه بالقياس إلى "الابتذال المؤدب" لمفهوم الشر. في أي شيء، عندما سجل شميت في الاستنتاج، الطبيعة السيئة للإنسان، لا يكون فيه التقدير أخلاقيا وإنما تقدير نزعة شيطانية، كما لو كان يسجل بشكل مقلوب تماما أن طبيعة الإنسان الطيبة ليست سوى تعبير عن ألوهية الشعب عن طريق تقديس الفرد. أنها لنقطة مشتركة بين شميت وبال، أكثر راهنية من أي وقت آخر اطلاقا.إن بال في صياغته لشميت استخلص انطباعه العام المتعلق بمعناه الخاص: تقول قضية شميت التي ارتكز عليها بال من أجل صياغة قانونه عن التاريخ، بالضبط: "إنه في موازاة مع انتشار الفكر الاقتصادي ينم إضعاف لكل نوع من أنواع التمثل". (الكاثوليكية الرومانية، ص 43، طبعة ج. ماشكيه). فيما يتعلق بالحجة الدوغمائية والسياسية... التي لم تكن دون عيب" نجد بال يستعير من شميت بالضبط ما كان قد قبله في الصفحة الموالية الذي برأ به دونزو كورتيس. إنما لأن بال قد ابتهج بالنزعة القانونية عند شميت، ورأى فيها الاعتراف بالواقع بوضوح، فإنه لم يفقد مع ذلك مشاعره من سنة 1918، التي حملته خصوصا نحو حماس إيديولوجي جدا لودرو ويلسن Woodrow Wilson. لقد توجب عليه أن يمارس بعضا من العنف من أجل ترميم فكر لم يكن هو فكره بشكل كامل. سيتم «انتزاع فكرة الحزب المتعلقة بطبيعة الإنسان» «غير أنه تقبلها» «الحقيقة الأكثر رحمة»، وهكذا. فضلا عن ذلك في الأول من سبتمبر من عام 1924، شهرين بعد ظهور المقال، كتب إلى زوجته، بصدد شميت بان «أفكاره حول الديكتاتورية هي مبالغ فيها ومضرة» وأنها حاصلة عن الإحياء أو الترميم البروسي في خدمة سياسة الانتقام... نفس الشيء يصدق على طريقته في الاشمئواو من أفكار 1789. فتقديره لحقوق الإنسان هو جور، وتنقصه الموضوعية. إنه ينتظر دون جدوى قيام ديكتاتورية كاثوليكية في ألمانيا اليوم، بل وحتى في السنوات العشر المقبلة في ألمانيا، وأنها منعته من أن يتقدم خصوصا بواسطة مذهبه» (ذكره جوليان شوت J. Schutt في Balles Zweites Tagesbuch, in Bernd Wacher(éd), Dionysius DADA Areopogito, F. Schoningh, 1996, p 272).»

34 أليس التعارض بين السكون والحركة، المطابق للتعارض بين الراسيو واللاعقلي هو هذا التطابق الذي يجده شميت في محاولته من أجل ما سماه *Deus contra Deum* (في كتاب اللاهوت السياسي، II)؟ إن مفهوم *Stasis* الذي يتضمن هنا هذه الثنائية (نفضل استعمال كلمة ثنائية على كلمة تعارض) كان في هذه الحقبة، تقريبا، في طور الإعداد، بعيدا عن متناول الحساسية الخاصة للذكاء الألماني، بالمعنى المزدوج الذي تحتمله هذه العبارة الأخيرة، وهو ما قدم عنه Stefan George مثالا واضحا. انظر: G.R, Urban, Kinesis and Stasis, Mouton&Cie, 1962.

بالمسيح، فإنه في التصور الجديد يعتبر سيئا إذا ما تنصل من إملاءات نمط من العقلانية، لم تعد كنسية منذ أمد طويل.

لقد استمر فلاسفة الدولة الكلاسيكيون، منذ ماكيافيل وهوبز إلى دوميستر وكورتيس، في النظر دائما، بعيون توماس الأكويني، إلى الشعب الذي لا تمثيلية سياسية له، بوصفه كائنا لاعقليا يجب أن يخضع لحكم وقيادة الراسيو وتوجيهه. غير أنهم بالرغم من ذلك منحوا قيمة لهذه الأطروحة النقيض، ما دام أن راسيو ذوي السيادة وأصحاب الدساتير قد كانت منذ عهد قديم محددة بالمصالح الخاصة للعائلات والطبقات الحاكمة. من المهم التأكيد على هذا الأمر لسببين اثنين هما: أولهما، أنه من الممكن بسهولة البرهنة، مع التعميم ذي الطابع الأخلاقي لمفهوم الشر *malum*، أن نرى أيضا أفول عظمة ديكتاتورية الراسيو ذاته[35]؛ وثانيهما، لأن الأطروحة النقيض تكتسب عند كارل شميت، بعد كورتيس، منحى دوغمائيا وسياسيا أيضا، لا يخلوان من مساوئ. إن الاقتناع بأن الإنسان سيئ بالطبيعة ودنيء ومتوحش ووغد (بدلا من النظر إليه باعتباره كائنا عابرا، جاهلا، ضعيفا وفي حاجة إلى التحرر)، هو تصور صحيح في نظر فنان عصر النهضة الذي يبني الدولة، وهو صحيح أيضا بالنسبة إلى الحكم المطلق الذي تمارسه هذه الأخيرة، تصور يصلح كتبرير يستند إليه ذلك الذي يرى في الكتل البشرية التي يتعين تنظيمها مادة شريرة يجب إخضاعها للوصاية، مع السماح باستعمال كل الوسائل ضدها في سبيل تحقيق هذا الغرض. وعلى العكس من ذلك، ترد المعارضة السياسية الداخلية في البلد ثائرة على ذلك، بأنها تحارب الديكتاتورية المزعومة لقادة الدولة وللدساتير العقلانية، وتعزي، على العكس من ذلك، إلى الشعب طيبوبته الفطرية وحسه العقلي بالنظام، وأخيرا حقه في ممارسة ديكتاتوريته الخاصة.

35 إن بال يعلن هنا شبه قانون للتاريخ في شكل قانون ذا تناسب معكوس بين العظمة المعروفة للعقل (للوجود) وضعفه بالقياس إلى "الابتذال المؤدب" لمفهوم الشر. في أي شيء، عندما سجل شميت في الاستنتاج، الطبيعة السيئة للإنسان، لا يكون فيه التقدير أخلاقيا وإنما هو تقدير نزعة شيطانية، كما لو كان يسجل بشكل مقلوب تماما أن طبيعة الإنسان الطيبة ليست سوى تعبير عن ألوهية الشعب عن طريق تقديس الفرد. إنها لنقطة مشتركة بين شميت وبال، أكثر راهنية من أي وقت آخر إطلاقا. لقد استخلص بال في صياغته لشميت انطباعه العام المتعلق بمعناه الخاص: تقول قضية شميت التي ارتكز عليها بال من أجل صياغة قانونه عن التاريخ، بالضبط: "إنه في موازاة مع انتشار الفكر الاقتصادي تتم عملية إضعاف كل نوع من أنواع التمثل".(الكاثوليكية الرومانية، ص 43، طبعة ج. ماشكيه). فيما يتعلق بالحجة الدوغمائية والسياسية... التي لم تكن خالية من عيب "نجد بال يستعير من شميت بالضبط ما كان قد قبله في الصفحة الموالية الذي برأ به دونزو كورتيس. إنما لأن بال قد ابتهج بالنزعة القانونية عند شميت، ورأى فيها الاعتراف بالواقع بوضوح، فإنه لم يفقد مع ذلك مشاعره من سنة 1918، التي حملته خصوصا نحو حماس إيديولوجي جدا لودرو ويلسن Woodrow Wilson. لقد توجب عليه أن يمارس بعضا من العنف من أجل ترميم فكر لم يكن هو فكره بشكل كامل. سيتم « انتزاع فكرة الحزب المتعلقة بطبيعة الإنسان» «غير أنه تقبلها» باعتبارها «الحقيقة الأكثر رحمة»، وهكذا. فضلا عن ذلك في الأول من سبتمبر من عام 1924، شهرين بعد ظهور المقال، كتب إلى زوجته، بصدد شميت بان» أفكاره حول الديكتاتورية هي مبالغ فيها ومضرة « وأنها حاصلة عن الإحياء أو الترميم البروسي في خدمة سياسة الانتقام... نفس الشيء يصدق على طريقته في الاشمئزاز من أفكار 1789. فتقديره لحقوق الإنسان هو جور، وتنقصه الموضوعية. إنه ينتظر دون جدوى قيام ديكتاتورية كاثوليكية في ألمانيا اليوم، بل وحتى في السنوات العشر المقبلة في ألمانيا، وأنها منعته من أن يتقدم خصوصا بواسطة مذهبه» (ذكره جوليان شوت J. Schutt في «*Balles Zweites Tagesbuch*, in Bernd Wacher(éd), Dionysius DADA Areopogito, F. Schoningh, 1996, p 272).

إن تصور كارل شميت هو التصور اللاتيني[36]. إنه يفصل، بطريقة أكثر تصميما من بونالد ودوميستر، العناصر «اللاعقلانية» (الأمة والتاريخ) عن العقل. بل إنه يقف ضد الدولة شبه العقلانية وضد الشرعية المتنورة، ويعرفها باعتبارها حالة الاستثناء، بسبب تخليها عن السلطة اللاهوتية. هناك نقطة واحدة ظل متشبثا بها هي أن الأطروحات الأخلاقية حول طبيعة الإنسان(إذا ما كان شريرا بالطبيعة أو خيرا) أصبحت بالنسبة إليه هي المعيار الذي، بكل ما يتضمنه من التباس كبير، يحكم به على عقيدة كل دولة تمثل أمام ناظريه. لقد اعتبر مابلي Mably وروسو والفوضويون، من بابوف Babeuf إلى كروبوتكين[37] Kropotkine، أن الإنسان والشعب والبروليتاريا، بل أولئك الذين اعتبرتهم الماركسية في درجة أدنى من البروليتاريا الرثة Lumpenproletariat، طيبون بالطبيعة، بل ذهبوا إلى حد ربط خلاص العالم بهم، ولهذا السبب يعتبرون في نظر كارل شميت لاعقلانيين؛ بينما كل ذوي النزعة العقلانية، وبصفة خاصة فلاسفة الدولة الكاتوليكية، يصرحون بعنف متصاعد، بأن الإنسان أعمى، ملتبس، بغيض وحقير. في الصفحات الأخيرة من كتاب اللاهوت السياسي، التي يحلل فيها شميت فكرة دونوزو كورتيس المناهضة- للثورة، يبدو التعارض بين المسلمات واضحا في إطار التعارض القائم بين كورتيس وبرودون Proudhon. لقد كتبت المعارضة على علمها شعار الشيطانية؛ فهي تصارع من أجل تدمير الإيديولوجيا، بالاستناد إلى الأطروحة التي تسلم بأن «الإنسان طيب». أما علماء الإيديولوجيا، وكورتيس يعتبر واحدا منهم، يكافحون، تحت ظل الإله، دفاعا عن الميتافيزيقا، مع التسليم بأن «الإنسان أخطر من الزواحف الضارة».

36بالنسبة إلى عبارة « التصور اللاتيني» (التي يتبناها بال كلية، انظر «شميت اللاتيني»)، فهي بدون شك تترجم أيضا إحساس بال بانتصاره على ذاته، انتصار بال المطبوع بالتصور الأورتودكسي للمسيحية. ألم ينتظر من المسيحية الروسية، سنة 1917، أن تشكل حاجزا ضد الرومانسية الغربية؟ لكن، بالنسبة للقارئ المنتمي لهذه الحقبة، فإن «شميت اللاتيني» أو « التصور اللاتيني» يجازفان بإيقاظ الدعوة إلى الابتعاد عن روما«los von rom» (انظر هنا، التقديم، والهامش رقم1)، وبتحدي الشعور السائد الذي يقابله ويرد عليه آنئذ في أوربا الوسطى تحد يتولاه سميت بارتقائه بهذه المسألة إلى مستوى العلاقة بين الكنيسة والحضارة الغربية. لا ينبغي أن نحط من أهمية ما كان يشكل ويؤسس في البداية المقاومة (Widerstand) في التقليد الكالفيني الألماني، والذي يمكن، بدون شك، أن يوضح العقدة الألمانية أمام الضرورة التي تفرض عليها أن تقاوم، انطلاقا من ثقل هذا التقليد، وفي سياق آخر لاحق، هذا التصور اللاتيني. لكن هذه مسألة أخرى تتطلب بحثا خاصا.

37 إن القس غابرييل بونوت دومابلي، Abbé Gabriel Bonnot de Mably (1709-01785)، أخ بونوت دو كوندياك Condillac، المتشرب بالثقافة السياسية اليونانية واللاتينية، والذي اهتم لفترة معينة بالقانون العام وأصدر كتابين في هذا المجال (Le droit public de l’Europre fondé sur les traités depuis la paix de Westphalie en 1748 ; Projet de constitution pour la Pologne, 1781)، كان قريبا من روسو وناقدا للفيزيوقراطيين والنزعة البرلمانية، وكان بصفة خاصة ذا نزعة يوتوبية وأخلاقية في السياسة، ومن جهة أخرى، مؤرخا ومعترضا على المؤرخين المعاصرين (De la manière d’écrire l’histoire, 1782).

يرى بال في فرانسوا نويل بابوف François Noël Babeuf (1760-1797) «مؤسس الشيوعية»، «الذي أتى في اللحظة التي كانت فيها الثورة الفرنسية قد وصلت إلى المرحلة الأخيرة في مهاراتها الاقتصادية و...الإدارية»(J., 25 juin 1917)؛ وبال بنقله للوضعية التي سادت بعد سنة 1789 إلى الوضعية التي عرفتها أوربا سنة 1917 ما بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى بأربع سنوات، يتساءل حول «المجزرة الجديدة»التي، نجمت عن قرار إقصاء الشيوعيين الآخرين الذين، بالمناسبة، سيتقوَّون من هذه الحرب(sic).

إن الأمير () Alexeïevitch Kropotkine 1842-1921، الذي كان، قبل كل شيء، ضابطا في الجيش القوزاقي ورجل علم (جغرافي) إلى حدود سنة 1872 ومتشبعا بأفكار هيرزن A.Herzen وبرودون Proudhon وصديقا لـإيليزي روكليس Elisée Reclus، وكان، بصفة خاصة، قريبا من باكونين Bakounine، هو شاهد عجيب ورومانسي بعض الشيء عن الصراعات بين الفوضويين والثوريين منذ سنة 1872 إلى فترة معارضته للثورة في روسيا، التي سيقضي فيها الأيام الأخيرة من حياته.; Paroles d’un révolté, 1885 ; Mémoires d’un révolutionaire, 1889 Science moderne et Anarchie, 1912 ; La Grande révolution, 1788-1793, Paris, 1909.

إن Ball بتذكيره بالفوضوية في يومياته سنة 1915، يرى فيها نتاجا «للإفراط في نزع الطابع الطبيعي عن فكرة الدولة »(J., 15 juin 1915). أما فيما يتعلق باعتقاد الفوضويين بالطيبوبة الطبيعية للإنسان، فهذه الطيبوبة ترتوي وتمتح، بطريقة واعية تقريبا، من تربية وتقليد ديني. وفي آخر المطاف، فالناطقون باسم النزعة الفوضوية هم (لا أعرف هل يصدق هذا النعت على برودون، لكنه ينطبق بكل تأكيد على كروبوكتين Kropotkine وباكونين) «كاثوليكيون معمدون» «catholiques baptisés»(Ibid.).

يمكن بصعوبة تجاوز عقيدة فساد الإنسان، في الصيغة التوكيدية التي يقدم بها كورتيس هذه العقيدة. ازدراءه للبشر لا حدود له؛ إذ يبدو له ما يتصف به الإنسان من عماء الفكر وضعف الإرادة واندفاع مضحك لشهوانية الجسد، هو أمر يبعث على الشفقة، بحيث لا تستطيع كل ألفاظ الألسن البشرية أن تعبر عن وضاعة هذا المخلوق. يؤكد كارل شميت، في آخر المطاف، وهو أمر ينطبق عليه هو ذاته *pro dom*، على أن كورتيس لا يريد أن يُفهم هنا بوصفه دوغمائيا *dogmatikôs*، بل صاحب مواقف وأطروحات معارضة *antithekôs*، أي أن يُفهم انطلاقا من معارضته لعصره. غير أنه يسلم بأن الاستبداد الشرعي لا يثير إلا سخط المعارضة، ويشير أيضا إلى التصور الأكثر تساهلا ومرونة لكيفية أداء القداس ذي الأصل الروماني *Tridentisme*(الذي يريد التعبير عن سياسة التحرر لا سياسة الضغط والسحق). لكن كارل شميت عندما دافع في كتاباته اللاحقة على قناعته بأن القول بطيبوبة وخيرية الإنسان الطبيعية هو، باختصار، «عقيدة فوضوية»، فقد لاءم بهذا التعبير المقتضب الصرامة الصورية مع جزء من الحقيقية الأكثر رحمة[38] من ثمة يمكنه أيضا أن يماهي بين الفوضوي واللاعقلي. إن القديسين الذين أنتجتهم الطبيعة، والذين نجدهم في كتابات دوستوفسكي Dostoïevski تنبعث منهم رائحة الديناميت، واقتراح الإصلاح اللاعقلي عند سورل Sorel يبدو مضحكا من منظور راسيو الكنيسة.

يشغل تفسير كارل شميت لتصور سورل Sorel (في كتابه الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي) مكانة هامة، إذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع المكثف والمختصر لطريقة شميت في الكتابة. لقد أراد سورل أن يجد في نوع جديد من العلاقة بين الكنيسة و«اللاعقلانية» أزمة الفكر الكاثوليكي[39]. يجب أن نفهم هنا، مرة أخرى، أن «اللاعقلي» يعني الشعب، وبعبارة أخرى، شعب النقابات والبروليتاريا المتمردة، الذي يعتبره سورل «قوة خلاقة». وبالنسبة إلى كورتيس وشميت، يمكن أيضا أن نقترح على الكنيسة عقد ميثاق مع الشيطان ذاته. إن العروض التي أقامها كل من كارل شميت وكورتيس حول هذه النقطة مضيئة جدا وموضحة. يقر شميت بأن كل الأشكال الممكنة لمعارضة الأنوار والرومانسية في القرن التاسع عشر، أعطت دفقا جديدا للكنيسة. وهو يُذكر بأولئك الذين يتحولون إلى الإيمان انطلاقا من ميولات تقليدية وصوفية ورومانسية؛ ويُذكر أيضا بنوع من الشعور بالقلق داخل الكنيسة إزاء علم الدفاع التقليدي عن المسيحية l'apologétique traditionnelle، الذي يخالج البعض بأنه حجاج مزيف. غير أنه دفاع لا يمكنه أن يعطي أهمية كبيرة للمعارضة اللاعقلانية التي تؤاخذ على المسيحية طابعها اللاعقلي، مادام أن ممثلي هذه الحركة ينطلقون في نقدهم من العقلانية العلمية، ولا يرون أنه توجد في أساس الحجاج الكاثوليكي طريقة خاصة في التفكير، تهتم بالتوجيه المعياري للحياة الاجتماعية، وتستند على حجاج ذي منطق قانوني خاص.

38 في كتاب الكاثوليكية الرومانية Catholicisme romain, p.45، يتحدث شميت فقط عن «ميثولوجيا العلماء»؛ ويتحدث في الجزء الثاني بكامله، عن الفكر الاقتصادي وعن العقلانية الاقتصادية بصفة خاصة، في الوقت الذي يتحدث فيه بال عن العقلانية العلمية، مغيبا طواعية التعارض بين الاقتصاد والسياسة، الذي يشكل مسألة جوهرية عند شميت.

39 Catholicisme, p.20(éd.G.Maschke).

يمكن للنزعة اللاعقلانية أن تحارب الدولة المجردة والصورة الميكانيكية للعالم، يمكنها أيضا أن تحارب «الميثولوجيا الرياضية»، غير أن هذا لا يمس في شيء راسيو الكنيسة.

IX

لكن يمكن أن تكون للاعقلاني دلالتان هما. غير-العقلاني وفوق-العقلاني. ففي الدولة يكون التعارض بين الراسيو واللاعقلاني متعلقا دائما بترتيب لوازم دولة غير منتظرة، وبفعل ذلك تستعمل هذه اللوازم بمزيد من الحذر والانتباه: إنه تعارض يهم كتلة الشعب الخاضعة لإرشاداتها، على طريقتها، يعني خاضعة لدوافع تلقائية للإرادة؛ في الغالب ما تكون دوافع مادية في أصلها ومقاصدها. في اللاهوت يعين هذا التعارض علاقة الشرعي والمؤسساتي في ارتباط بإرشادات من نظام أعلى، خالق وروحاني: إنه نظام يعين العلاقة بالإلهي، بالقدسي وبالمعجز والوحي. تعرف الأنساق العرفانية والأفلاطونية الجديدة درجات توسط متنوعة تربط العلة الأولى (*Urgrund*) ما فوق العقلانية بالمقولات العقلانية، يعني بدرجات التراتبية: فالإله عند دنيس Denis l' Aéropagite هو الشمس الأولى التي تجر وتجلب إلى دائرة تأثيرها كل السلسلات المتعلقة بمراتب الوجود حتى الأكثر مادية منها، ليس ذلك بفعل إكراه أو بفعل منطق، وإنما بفعل الحب وفي إطار اللاعقلنة. فالملائكة الذين يعلنون «قانون» (*Gesetz*) هذا الإيلاج الذين يمنحون بذلك راسيو الوصايا هي محصورة داخل علاقة استنباطية ضمن مساحة نسبة إلى هذا الأساس الأصلي. إضافة إلى ذلك، فإن هذا النسق الفلسفي-اللاهوتي الذي أثر بكيفية لا تصدق على السكولائية، على فكر العصر الوسيط عموما هو أيضا مملكة القديسين، المملكة التي وجدت نفسها قائمة في الانجذاب أو الانخطاف، يعني قائمة داخل ما فوق- العقلاني، داخل اللاعقلاني. إن عالم الإلهام والوحي والانكشاف وعالم الشرائع الكنسية والقدسي، والكنسية بالضبط بتشكيلها التراتبي أيضا، هي أمور تعرض نفسها بالضبط ككائن عضوي ما فوق طبيعي وفوق-عقلاني. إن الـ*Sacrificium intellectus* (التضحية بالعقل) التي تقتضيها الكنيسة بمعتقداتها، بمعجزاتها ومقدساتها تعين في كل زمان النقطة التي فيها يتم التسليم بسُفلية سلطة العقل تجاه ما لا يكون قابلا للفهم.

إني بعد هذا الذي قيل، أرى مثل شميت عقلانية الكنيسة في علاقتها بالدولة، وإني أصف شميت نفسه بأنه عقلاني فيما يتعلق بأسئلة الدولة، وغير عقلاني فيما يخص الأسئلة اللاهوتية. إني أريد، بهذا الوصف، أن أتقدم دون أن أستبق ما سيأتي، أن شميت يغترف هذه القوة العقلانية التي بها يحلل ويدرك الدولة بوصفها شبه-عقلانية، وذلك بالضبط داخل العظمة اللاعقلانية للكنيسة ومعاييرها العقلانية. بإمكاننا بسهولة أن نعثر على تناقض في صلب كتابات شميت، وذلك من جراء أن نسقه لا يتوفر منذ المنطلق على شكله اللاهوتي. فهذا الأخير لا يتولد عن إيمان راسخ جدا وإنما عن تبعاته، ومن جراء أن الإيمان واللاهوت يتعلقان في عمله بقوة الاستنباط، وبخطى سريعة، ومع ذلك ليسا في الحقيقة كذلك، الإ في مجرى خلق هذا الاستنباط. يبدو أن الكتابات الأولى قد تولدت أو على الأقل، قد تم تصورها، خارج الكنيسة. فالقوة الاستكشافية

الخاصة بالأسلوب التي يمكن أن نجدها في منهجه السسيولوجي، تخبرنا عن هذه النقطة. فازدراؤه واحتقاره الشديد للشرعنة التقليدية، هو على كل حال «لا عقلاني» في أصله، ولكنه في المعنى الذي عليه العضوي والعبقري، ومن هنا صعوبة النظر إليه كنسق، صعوبة سوف تتوارى، مع ذلك مع كتابيه الأخيرين فقط هما: كتاب اللاهوت السياسي وكتاب الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي.

لقد تم اعتبار كتاب الديكتاتور(1919) واحدة من المكتوبات الذي دفع شميت، صاحبه، إلى الاعتراف بمشكلته وبالحرية. إن شميت، وهو يبحث عن إدراك وضبط الأشكال القانونية لـ*reformatio* الإصلاح، ارتكز هنا على الاكتشافات التي ستكون حاسمة بالنسبة إلى مكتوباته اللاحقة، وكذلك بالنسبة إلى لاهوته. لقد ظهر(مفهوم) حالة الطبيعة *Naturstad* شبه-العقلاني منذ ماكيافيل كتمرد ضد «السلطة المطلقة» للسلطان الديني كحالة استثناء. في ملاحظات له حول القانون عند طوماس الأكويني حتى مونتسكيو وكانط نلتقي دائما في مختلف دساتير الدولة ومذاهبها بكلمة «ديكتاتورية». فالقانون حسب طوماس الأكويني هو *dictamen practicae rationis*، كما أن هوبز يتحدث عن *dictata rectue rationis*، وعند لوك يحصل في الدولة، ما هو *Calm reason and conscience dictate*. وفي المادة الثانية من إعلان حقوق الإنسان في ماساشوسيت (1780) نجد مفهوم *dictates oun reason and conscience*. وأيدت الـ*New Hamphshire* الحق غير القابل للتصرف لتبجيل الإله، وتكلم كانط كذلك عن *dictatum rationis*. تدل ممارسة الحكم أثناء فترة النزعة المطلقة واليعقوبية على الإعلاء بديكتاتورية العقل والمحافظة عليها أمام الـ*incondita* و*confusa turba*. إن الديكتاتور نفسه، سواء كان ديكتاتورا بوصفه مفوضا أو باعتباره ممارسا لقوته الخاصة يتميز دائما – بفعل سيادة أجنبية أو بفعل سيادته الخاصة- بما له من توزيع مهمة إصلاح وإعادة بناء الترتيبات الشرعية بعد الكاووس الذي تكون دولة ما قد وقعت فيه.

لا يجب إساءة فهم بعض الغموض الحاصل في هذا الكتاب، الأكثر حجما من كتب شميت، وإنه لمن المهم بما يكفي أن نبحث عن سبب هذا الغموض. يجب الاعتراف بالأشكال القانونية للإصلاح *reformatio*، غير أن الإصلاح يظهر بأنه يستوجب سلطانا مطلقا، هو البابا باعتباره موكَّلا. لا ينبغي أن يستسلم ما نطلق عليه عادة اسم إصلاح للتبرير القانوني تماما كتمرد ضد السلطان الديني. فإن تعارضا قائما بين ديكتاتورية المفوض وديكتاتورية السلطان، هو تعارض، لكن في الشكل الذي يعرضه فيه شميت، يتعذر الدفاع عنه. إنه يسمح فقط بمعرفة النقطة التي يتم فيها الانتقال من اللاعقلاني الطبيعي إلى النظر في اتجاه اللاعقلاني اللاهوتي. إن ديكتاتور العصر الوسيط المسمى بالبابا هو مفوض فعل. فهو يعلق الحقوق القائمة من أجل إعادة بناء حالة الحق التي كانت متصدعة، يعني الدولة. في المستوى الذي يعاد فيه هذا البناء، يعني الإصلاح هنا، المسبوق دائما، كما هو في العصر الوسيط وفي العصر اللاحق أيضا، بتنظيم تأسيسي، بالبابا أو الأمير، نستطيع أن نطلق على هذا التفويض اسم ديكتاتورية عقلانية. وستكون إما ديكتاتورية لاعقلانية، حسب تعريف شميت، عندما لا تكون لأحد وظيفة تأسيسية، وإما فقط *a deo excitatus* (ممثل الإله في

الأرض) الذي يقوم بإلغاء النظام القائم، بحيث نكون أمام إيجاد حل لجميع الأشكال الاجتماعية من أجل إعادة بناء مستوى أعلى. بإمكاننا فقط أن نتساءل في أي شيء تكون فيه هذه الديكتاتورية لاعقلانية سواء كانت لاهوتية أو سياسية، أو في كلمة، في أي مستوى يمكن، قبل كل شيء، أن توجد سياسة لا عقلانية.

إن هذا الـ*homo a deo excitatus* (الإنسان الممثل للإله في الأرض) الذي يحيل إليه شميت هو وجه معروف جيدا في كتابات البروتستانتيين خصوم الحكم الملكي المطلق des *monarchomaques*[40]. كذلك فإن شميت لا يقدم إلا مثالا واحدا عن هذا النوع من السيادة الفردية داخل الطبيعة الجديدة للدولة: إنه كروموبل. «تشكل الثورة البيوريتانية المثال الأكثر وثاقة وملائمة عن قطيعة داخل استمرارية النظام الدولتي القائم». غير أن كروموبل كان ديكتاتوريا سلطانا، وُلد كلية من الحرية، أو أنه كان مغتصبا usurpateur، حتى ولو أنه إن كانت له علاقة بالإله، فإنه كان يعلم في ذات الوقت أن من ورائه جنودا يعتمد عليهم. بعد هذا قام شميت بإحصاء مميزات أو خصائص السيادة في كتابه اللاهوت السياسي(1922) «السلطان هو الذي لديه القدرة على تعليق القانون الجاري به العمل» «السلطان هو الذي يقرر حالة الاستثناء» «تقوم حالة الاستثناء لتعليق النظام القائم». نلتقي بحالة الاستثناء في شكلها المطلق «عندما ينبغي، قبل أي شيء خلق وضعية يمكن فيها لمبادئ الحق/القانون أن تطبق». ما هو مهم كذلك هو القضية التي بحسبها «لا تكون السيادة مونوبولا أو احتكارا للإكراه أو الهيمنة وإنما احتكارا للقرار. لقد اقتصر شميت على هذا فيما يخص مميزات العقلانية. أما فيما يخص الدوافع اللاعقلانية، فإنه يفسر بأن ليس هناك بالفعل إلا حالة الاستثناء، الحالة القصوى، وهي التي تهمه، لأنه في حالة الاستثناء تكون الحياة الواقعية مجمدة في التكرار، عبر قشرة ميكانيكية. يمكن القول بإيجاز: إنها تحصل في تاريخ الأوضاع التي تكون فيها الحياة معقدة ومختنقة حتى الموت إلى الحد الذي لا يبدو فيه أي حل ممكن. ينسحب تيار الحياة بكل غزارته، إذن، نحو مصدره، ونحو حقه في فرض وجوده تبعا لقوانين أسمى. هناك إذن نوع من المسار الأعلى، نوع من مبدأ أبدي موجِّه، تتوصل الحياة بفضله إلى حقوقها، حتى في العصور التي تتعرض فيها للخطر، على عكس ما تقرره الدولة وما يقرره القانون. إن وضعية تاريخية معينة هي التي تجعل قديسا ما ينبعث. أو لكي نظل في الميدان السياسي هي التي تجعل *a deo excitatus* ممثل الإله ينبعث. يجب أن تحصل معجزة ما، وستكون المعجزة مشعة دوما وساطعة. لكن كيف يمكن للمعجزة والسياسة أن تتوافقا فيما بينهما؟ هل يوجد قديسون سياسيون، هل يوجد الـ*homines a deo excitati* يقودون ويوجهون أفعالا ميركانتيلية وحربية؟ هل يمكن للاعقلاني أن يتدخل مباشرة في قيادة دولة ما؟ وهل يمكن خصوصا قيام ديكتاتورية سلطانية داخل

40 لقد استعملت اللفظة الألمانية *Monarchomachen* في ذلك العصر (إجمالا بين 1570-1620) في جميع بلدان أوروبا للإشارة إلى خصوم النزعة الملكية المطلقة، لكنها لفظة تم نحتها أصليا من طرف خصومهم. وليام باركلاي C.F. Barclay، 1543-1600 من أصل سكوتلاندي قاضي، تلميذ Cujas كوخاس، *De regno et regali potestate adversus Buchanan, Brutum, Bouchrium et rliqos Monachromachos*, libri6, Paris, 1600 et Hanovre, 1612. من بين خصوم الحكم الملكي المطلق نجد أيضا كاثوليكيين مثل اليسوعي خوان دوماريانا Juan de Mariana أو اللاهوتي أو العضو جان بوشيه Jean Boucher والكالفاليين بالخصوص من أمثال فيليب دومورناي Philippe de Mornay، سيد دوبليسيس de Plessis («بابا الـهوغينوت Huguenots») القاضي فرانسوا هوتمان François Hotman أو تيودور دوبيز Théodore de Bèze. من العجيب أن نعثر في فرنسا على القليل من الدراسات حول هذه الظاهرة التي نطلق عليها في مكان آخر اسم «نظرية المقاومة» – حتى بيير مينارد Pierre Ménard قد كتم هذا الموضوع – قبل أطروحة مادلين مارابوتو Madeleine Marabuto (باريس 1967).

دولة ما؟ لا شك أن كروميل كان مغتصبا فقط لأنه ثار ضد الكنيسة. من المؤكد أنه سمح لنفسه بأن يبدي مبررات لا عقلانية. فلقد رأى مصدر قوته في الإله، وأنه لا يجعل سيادته الشعبية تابعة لتوجه الديمقراطيين الراديكاليين. لم يترك أي شك يستمر أيا كان امتداده، على الصعيد الأرضي، كي يكون ضعيفا أو نسبيا أمام الإله، لكن خلف كروميل وأثناء حديثه تظهر قوة فيزيائية وليس معجزة[41]. لقد ساعدته المعاهدات الناجحة، وليس الإلهامات والرؤى الإلهية. أخيرا[42]، فإن شميت يعتقد كذلك في وجود سيادة خارج الكنيسة، إلا أنه ككاثوليكي روماني توجب عليه أن يتشبث بهذه القضية وهي أنه في الميدان السياسي لا يمكن أن تتأسس على اللاعقلاني إلا ديكتاتورية التفويض، بعبارة أخرى عندما تتحكم لاعقلانية الأداة يتم تنفيذ أو تشغيل نوايا التفويض الأكثر سموا بوسائل عقلانية. إن الـ*homo a deo excitatus*، أو القديس، في تصور الإصلاح البيوريتاني الألماني هو (شخص) متمرد لا يعتقد بأمير السلم وإنما بإله الحرب، وإنه يستغل ثروة الأمة كي يبرهن على رسالته السياسية. فالقديس وشؤون الدولة يقصي أحدهما الآخر بصورة متبادلة ما لم يهيمن على إيمان كوني. لا يمكن للاعقلاني أبدا أن يوجد في علاقة مباشرة مع الدولة. إن هذا هو معنى الكنيسة من حيث هي مؤسسة، وكذلك معنى ديكتاتورية المفوض. لا يمكن للديكتاتور السلطان أن يجد مشروعيته إلا في صلب الكنيسة.

X

لقد باءت محاولة الأطروحة المضادة في استعمال قياس التمثيل analogie (أو المماثلة) في العلاقة القائمة بين ديكتاتورية المفوض وديكتاتورية السلطان بالفشل، ما دام أن شميث قد اعتقد، كما هو الحال في كتابه الديكتاتورية، إجمالا بالقوة الانجذابية أو الانخطافية ما فوق العقلانية لفرد عدو للكنيسة، وبسيادة مؤسسة بصورة فردانية. لقد استسلم شميت في كتابه الديكتاتورية لحدوس ولمصالح نزعة لاعقلانية على طريقة سوريل Sorel، التي سيواجهها لاحقا بعنف شديد. يتم انتهاك بعض الغرائز ضد الميكانيكية التي تحيل هنا إلى نقطة الانطلاق الحديثة. غير أن هذا لا يمنع قيام التعارض بين ديكتاتورية المفوض وديكتاتورية السلطان، حتى ولو أنه تعارض، ونحن هنا في ميدان الملموس، لا يمكن أن ينطبق إلا على العلاقة بين تفويض الفعل إلى البابا. ولقد أمكن لشميت، بكيفية غير منتظرة، أن يُعرف الخصائص الجديدة للسيادة دون أن يتوصل إلى جعلها معقولة، وكذلك إلى تعريف ممثل الإله في الأرض *homo a deo excitatus* خارج الكنيسة، أو حتى في حالة كروميل، في تناقض معها، دون أن يؤدي ذلك، في البراكسيس، *in praxis* إلى الربط بين مفاهيم الأخلاق والحق/القانون.

41 بالنسبة إلى المؤرخين اعتقد كروميل أنه رسول الإله، ومسؤوله المباشر: يقول "*The Lord accept me in His Son, and give me to walk in the light, as He is the light*» حسب ما أورده M.Mkanappen م. مكانابن, ، *Tudor Puritanism*، 1939، ص 993، في موريس آشلي 382p ,1957 ,*The Creatness of O.C ...* in Maurice Ashley, ولقد علق موريس آشلي قائلا «*He believed in his star as much as Napoleon was to do...He was God s chosen vessel and bilieved he was directed by Him upon the way of wisdom*» (ص49) لقد أحب أن يقرأ التوراة وأ، يقوم بتفسيرها هو نفسه كما لو أنه هو الذي له الحق في « تأويل *the will of God for himself*».

42 بالفرنسية في النص.

والحال أن شميت في كتاب اللاهوت السياسي الذي ظهر سنة بعد ذلك، قد تقدم أكثر في تحليله لمفهوم السيادة داخل اللاهوت حصرا. أن لا تكون السيادة «احتكارا للإكراه والهيمنة وإنما احتكارا للقرار» يعني ذلك ضمان هذا المنعطف وإقصاء كل سوء تفاهم آخر. فالسماح بتعليق القانون الجاري به العمل، المشار إليه أعلاه، يظهر الآن كخاصية مميزة للسيادة. فهذا السماح أو الترخيص لا يرجع بناء على معناه إلا إلى قوة روحانية أعلى من السياسة، والتي تقوم بتثمين قانون أسمى وأعلى عن السياسة. عندما أحال شميت إلى كتاب *Vraies remarques de souveraineté*(Republique,livre1,chap 10) لـ بودانBodin وأشار إلى أن إنجاز ونجاح بودان، إنما كان ذلك في كونه قام بإدراج القرار داخل مفهوم السيادة، نتذكر أن بودان لم يعرف حقيقة سوى ديكتاتورية المفوض (تلك التي تفترض سيادة الوكيل)، وليس ديكتاتورية السلطان. لقد كان البابا في ذلك العصر هو وحده الذي يمارس ديكتاتورية السلطان التي فوضت إليه من طرف المجامع الكنسية، وهو ما يزال يمارسها بالفعل إلى اليوم. طبعا يمكن أن نناقش هذا الأمر مطولا كي نعرف فيما إذا كانت الديكتاتورية قائمة على حق. إن هذا هو مشكلة الكنائس التي تسعى إلى الوحدة.

لقد صارت الشخصانية في كتاب الديكتاتورية خطيرة عند شميت، كما كان خطيرا أيضا مفهوم «الاغتصاب المشروع» عند دوميستر. غير أن القوة المفهومية لهذا الكتاب[43]، إنجازه العلمي الذي أضنى مفهوم الذات يبدو بأنه وهو يعرض لشميت الأشياء في يوم جديد، أكثر اتضاعا وأقل تهذيبا. وهو الآن يعيد ربط مشكلة السيادة بمشكلة الحق عموما، وهو أمر يستبعدا حلا فرديا، كما لاحظ ذلك في كتاب الديكتاتور، اللهم في الحالة التي تحصل فيها مصادفة بين الفرد والصعيد الأيديولوجي الأسمى، وهو ما لم يصل إليه كروموبل ولا مونتزر Muntzer ولا مازيني Mazzini ولا المحاولات الفردية الأخرى المتعلقة بتأسيس ديكتاتورية سلطانية خارج الكنيسة[44]

يتخذ مفهوم الشخص، في عمل شميت، أهمية كبرى في كل كتابة جديدة من مكتوباته. لقد أشرت من قبل إلى أي حد يرتبط المشكل العلمي بالمشكل الشخصي عند هذا العالم الإيديولوجي. فذاك الذي يسعى إلى إعزاء ديمومة إلى شخصه يجب أن ينتعش بتعبيراته عن هويته. فكرامة الشخص وقيمته لا يمكن المحافظة عليهما بصورة مخالفة. وإن كانت هذه القناعة تتصادف مع الميل نحو المطلق ونحو النهائي نحصل على

43 "هذا الكتاب"، يعني اللاهوت السياسي.

44 يستحق هذا المقطع في حد ذاته تحليلا. زيادة على ذلك لماذا نقل إلينا بال خفية الفائدة التي علقها شميت إلى معارضة مازيني لـباكونين؟ لقد لاحظ بلاي FR. Blei كيف أن Pie التاسع لم يكن مستبدا إلا من أجل الدفاع ضد موقف بازيني الليبرالي الطبيعي، وأنه توجب عليه أن يقيم معه تحالفا سنة 1849. لكن هذا لم يكن كافيا كي نفهم قيمة الإحالة التي شكلها مازيني بالنسبة إلى شميت، ولقد أمكن لـبال من جهته أن ينسى ما كتبه سنة 1918: «لقد سعى كل من مازيني، ولاموني، ووايتلنغ وتولستوي أن يبرروا الحرية خارج الكنيسة، وشكلوا بذلك مفهوم الفوضوية المسيحية، ، (مفهوم) الديمقراطي والجمهوري والثوري الذي قربهم من توماس مونزر».نحن ما زلنا بعيدين من قصد شميت. نستطيع أن نفهم أفضل، مندهشين، موقف هذا الأخير بل وتقديره الذي كان يكنه لـمازريك سنة 1950، إلى الحد الذي يمكن القول إنه قد فعل على الأقل ما فعله هو.(أنظر *Glossarium*، ص 118، 4-27/3).

لقد كان توماس مونزر (1491-1525) المرجع المفضل عند بال الذي جعله في تعارض مع لوثر، واعتبر حرب الفلاحين بأنها الثورة الألمانية العظيمة والوحيدة.. نعرف أن توماس مونزر كان موضوع دراسة من طرف أ. بلوخ سنة 1921 (*Revo* -The Munzer als Theologie des *utions*, 1921, 1962, 1962، ترجم إلى الفرنسية سنة 1975 من طرف دو كانديلاك) في فترة كان فيها بلوخ وبال أصدقاء داخل جماعة حول ألـ *Freie Zeitung*.

شخصية دينية تنشد «حياة أبدية»، تنشد الخلود- تطمح إلى كائن أعلى يسمو فوق الموت وفوق الصدفة. لقد أطلقت على هذه القناعة اسم قناعة إسكاتولوجية / أخروية كاثوليكية؛ وإني أريد بالنسبة إلى أولئك الذين يبتغون الحصول على المزيد من المعرفة حول هذا الأمر أن أنصحهم بقراءة كتاب غير معروف كثيرا للإسباني ميغيل دوأُنامينو[45] Miguel de Unamuno. فعلاقة الشخص بالواقع وبالماوراء، أو تبعا لشميت، علاقته بالدولة وشكل القانون، تشكل تقريبا مضمون كتاب اللاهوت السياسي بكامله. لا تكون ديكتاتورية ما أمرا مفكرا فيه بدون شخصية محدِّدة، ليس أكثر مما هو عليه تمثل الكرامة والقيمة. فلا شكل بل ولا واقع بإمكانه أن يوجد دون قرار، وليس القرار كذلك ممكنا إلا بوجود شخص يقرر. لا يمكن، في نظر شميت، غض الطرف عن العلاقة بين الشكل القانوني المطلق والشخص: «ففي الدولة الخاصة بالذات يكمن مشكل الشكل القانوني[46]»

في الفصل الثاني من كتاب اللاهوت السياسي بدأ الكاتب بجدال مع فلسفة الحق الألمانية الجديدة حول مشكلة الشكل. فإن شخصانية مصممة قد سمحت هنا بإيضاح المسافة التي تفصل نسق شميت عن نسق عصرنا، الذي فيه تقوم السيما أو الفيزيونوميا اللاشخصية والمجهولة الاسم، تقريبا بإقصاء كل قناعة مستقلة. إن مذهب كلسن Kelson، الذي بحسبه تعتبر الدولة نفسها هي نظام الحق، لم يعد من الممكن أن يتطابق مع الرؤية اللاهوتية عند شميت ولا مع رؤية كرابيه[47] Krabbe التي تعتبر الدولة المجردة بناء عليها هي السلطان». إن مصلحة الحق ليست هي المصلحة الأسمى، فمصلحة الشخص الميتافيزيقي أسمى منها. إن (كتاب) **نقد الفلسفة الكانطية الجديدة للحق** لـإريك كوفمان[48] Erich Kaufmann (الذي عقمه يبدو واضحا)، يظهر بوصفه التعبير الوحيد عن روحانية جديدة. لا يستسلم كوفمان لسيمولاكر المعركة في نظرية المعرفة، إنه يقيم ويصنع فلسفة للتاريخ. فهو يتتبع الوقائع المعطاة بدلا من أن يغرق نفسه في مجردات. فهو يصنع الدولة وليس الحق، في مركز ملاحظاته النقدية. إن الكانطية الجديدة المسجونة بتخبطها في المفهوم ليست بقادرة على ترويض أو تدليل الحياة وهجوماتها. لقد احتاط كوفمان ضد محاولة خيانة ما تبقى من اللاعقلانية أو اغتصابها، التي ما تزال منفلتة عن التشكل العقلاني لها؛ لكن اللاعقلاني، هنا ما يزال يدل على قوى الحياة بمعنى عام، وليس على مبررات الراسيو. هكذا توصل كوفمان إلى الشكل الأسمى، دون أيضاح ما هو متضمن في عمق هذا الشكل.

---

45 الشعور الدرامي للحياة *Le sentiment tragique de la vie*، باريس 1917، الفصل الرابع: « ماهية الكاثوليكية») ملاحظة هوغو بال)؛ أنظر هنا، ص 100، ملاحظة رقم 3

46 أنظر كتاب اللاهوت السياسي2، المترجم (إلى الفرنسية) ص 45

47 كان هوغو غرابيه (1857-1936) معروفا خاصة بـ(كتابه) *Die moderne Staatsidie, La Hague*, 1906، ترجم مرات عديدة إلى اللغة الإنجليزية، في لندنوفي نيويورك حتى 1930، فيما يتعلق بـهوغو بروس فإننا نعلم أنه كان قد كلف من طرف الرئيس إلبرت بتحرير دستور1919، ولقد كان بجانبه كل ترولتش وماكس فيبر.

48 يعتبر إريك كوفمان واحدا من كبار رجال القانون الألمان في تلك الفترة، مع رودولف سمند وهرمان هللر. إن كتاب *Kritik der neukantischen Rechtphilosophie* الذي لمح إليه بال هنا، هو من سنة 1921, وإن كتاب *Uber den Begriff des Organismus in der Staaslebre des19Jbdts* ضد الرومانسية هو من سنة 1908(ولقد طبعت أعماله الكاملة سنة 1960 في ثلاثة مجلدات) بمناسبة احتفاله بعيد ميلاده الثمانين، غير أن شميت لم يتحدث عن كوفمان لا في كتابه الكاثوليكية الرومانية ولا في كتابه اللاهوت السياسي.

ليس لـشميت أي امتياز على سابقيه، امتياز تربيته الكاثوليكية ومزاجه أو طبعه الإيديولوجي الصبور. إن التصور الموضوعي، اللاشخصي، والمجرد للشكل (كلسن، كرابيه، وبروس Preuss) يضع سلطة مجهولة وشكلية في بداية الأشياء، هو تصور يقوم بمسح رفض مطلق. فالحق هو هناك حيث يكون هناك قرار، هو هناك حيث يكون السلطان، وهنالك حيث تكون القرارات من اختصاص السلطان وفي دائرته، هناك حيث تقوم حالة الاستثناء. يتعلق الأمر هنا بتعريفات واضحة، ولم يعد من الممكن أن تكون حية من جهة قيمة أسلوب صاحبها، إذ أنها تعريفات ليست لها دلالة قانونية فحسب، وإنما دلالة كونية.إن كانت المهمة النوعية للفيلسوف تكمن في إثارة التوترات داخل فوضى التفكير في عصره فإننا نشاهد هنا أزمة مثارة داخل مفاهيم الهيمنة[49]، أزمة لا يجب علينا التقليل من أهميتها، لأن: «جميع اتجاهات التطور الحديث المتعلقة بحق الدولة تطمح إلى إلغاء السلطان مفهوما في معناه اللاهوتي والإيديولوجي».

XI

غير أن العنصر الجوهري لشكل الحق ما يزال غائبا، ونعني به خاصيته الملزمة كونيا. فما يقوم اللاهوت السياسي عند شميت بوصفه بأنه مذهب الحق هو الإدماج أو الإدخال الأصلي لقياس التمثيل أو المماثلة الذي تستعمله يد المعلم، مماثلة بين معيار سياسي ومعيار لاهوتي، بين اللاهوت والاجتهاد القضائي. لقد أبانت أبحاثه في تاريخ الأفكار هذا الحدث العجيب الذي يتعلق بتطابق بناءات المشرعين في الحق العمومي/ القانون العام مع البناءات الميتافيزيقية للمفكرين. يكتسب هذا الـ»قانون» أو هذه الـ «مماثلة» بين يدي شميت قيمة منهج معصوم من الخطأ، وذلك عندما يتعلق الأمر بتطوير المعنى، وكذلك لمذهب سياسي أكثر مما يتعلق بمفهوم ميتافيزيقي أسمى. إن وجود مماثلة مثل هذه هو أمر كان ديكارت وليبنتز قد عرفهما من قبل*Meritto partitionis nostrae exemplum* كما يقول هذا الأخير « *a theologia*

49 القول عن شميت إنه أحدث أزمة في مفهوم الهيمنة هو أقل ما يمكن قوله: فتصوره هو تحدي للاتجاهات الوضعية في تلك الفترة تحدي لتصور الدولة القادرة على كل شي، الصانعة للحق: عادة ما شكلت الدولة عند رجال القانون في تلك الفترة موضوعا للسياسي، في حين أن السياسي بالنسبة إلى شميت يفترض من طرف الدولة صيغة لم تنتظر ظهورها حتى 1927، إنها حاضرة بكاملها من ذي قبل في سنة 1914 في *Wert des Staates*، وعلى العموم لم يكن ما يتضمنه فكر شميت هذا من افتراض ضروري موضع شك.

ad jusprudentiam transtilimus,quia mira utriusque facultatis similitudo »[50]. تقود هذه المماثلة عند شميت التي كانت أولا في خدمة المعرفة التاريخية فقط، أخيرا نحو تأسيس اللاهوت من حيث هو الشكل الأسمى للاجتهاد للقضائي، وذلك في المستوى الذي تكون فيه جميع مفاهيم هذا الأخير، وبدون استثناء، مندمجة في اللاهوت والذي تصدر عنه «جميع المفاهيم الدالة لمذهب الدولة الحديث»، كما يقول في الفصل الثالث من كتاب اللاهوت السياسي «إنها مفاهيم لاهوتية مدنونة/ معلمنة، وهذا ليس بناء على تطورها التاريخي فحسب، إذ أنها انفلتت من اللاهوت نحو مذهب الدولة، كما هو الحال، مثلا، بالنسبة إلى الإله القدير الذي أضحى هو المشرع القادر على كل شيء، وإنما أيضا في بنيتها النسقية، حيث تصبح المعرفة ضرورية من أحل ملاحظة هذه المفاهيم من وجهة نظر سسيولوجية».

ما هي الملاحظة السسيولوجية لمفاهيم الحق؟ إنها ملاحظة تتعلق بالمجهود من أجل الصعود ثانية بالأشكال التاريخية لمفاهيم الحق نحو أصلها، ولكي يتم من هنا استخلاص النتائج حول الشكل المطلق للحق. إنها لمحاولة من أجل بلوغ المطلق انطلاقا من الواقع التاريخي غير المجرد، انطلاقا من هذه النقطة وحولها تفترض سسيولوجيا مفاهيم الحق «إيديولوجيا لزومية/استتباعية وجذرية[51]».ومن أجل هذا بالضبط تعمل الإيديولوجيا بطريقة ملموسة وتنحت طريقها عبر المادة التاريخية. فهي تنطلق من وضعيات تاريخية ومن تجليات التاريخ. يدين الفيلسوف الذي يمارس مثل هذه السسيولوجيا بنتائجه لـ»مفهمة أو بناء مفهومي conceptualité جذري، يعني يدين لمنطق مدفوع به نحو اللاهوت والميتافيزيقا[52]». إن المماثلة أو قياس التمثيل الذي يتعلق الأمر به هنا، هو أداة ملاحظة سسيولوجية مثل هذه، بل إنها في الحقيقة هي أداتها الأكثر رفعة ونبلا. بفضل هذه المماثلة يلج الفيلسوف الأنساق التي تقدم نفسها إليه، يبنيها ويضبطها انطلاقا من المماثلة. إن السؤال الذي يطال الوقائع وبنية نسق ما، سواء تم الوعي بذلك أم لم يتم، هو دائما سؤال يتعلق

---

50 يحيل شميت بصراحة إلى كتاب المنهج الجديد لتعلم وتدريس الاجتهاد القضائي la Nouvelle *méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence* (طبعة لاتينية، سنة 1667)، فليس من غير النافع أن نرى أمامنا صياغة ليبنتز لفكره عن الدنونة، المهمة جدا في الكتاب الأول من اللاهوت السياسي، والتي سكت عنها بال طبعا.: «هناك تشابه رائع بين اللاهوت والاجتهاد القضائي. فلكل منهما أصل يتعلق أولا بالعقل الذي اشتق منه كل من اللاهوت الطبيعي والحق الطبيعي، وثانيا الكتابة...

«إن اللاهوت هو نوع من الاجتهاد القضائي مفهوما بطريقة كونية. فهو يعالج الحق والقوانين التي تدير الدولة، أو إنه بالأحرى يعالج إمبراطورية الإله على البشر. لنذكر هنا بما كنا قد قلناه في الفن التركيبي، Art combinatoire، فالكفار يمكن تشبيههم بذوات متمردة، والكنيسة بذوات مؤمنة ووفية، والكنسيين(رجال الدين بالأخيار) والقسيسين أو رؤساء الأديار بالوزراء والموظفين من المرتبة الدنيا، والفصل أو الحَرم بـ»Ban» «الاستدعاء»، ومذهب الكتابة المقدسة والكلام الإلهي بالقوانين وتأويلها، وما يتعلق بشرائع الكتب المقدسة يشبه النص الأصيل للقوانين، والخطايا الرئيسية تشبه الجرائم الخطيرة التي تلحق الضرر بالمجتمع، ويوم القيامة وتضحيةexipitoire المسيح بقضية في نهايتها وتبرئتها من دين (شخص) ثالث، والصفح عن الخطايا بحق العفو، وعذاب النار أو الهلاك الأبدي بالإعدام، أو كذلك بالحكم المؤبد، وهما سيان. وبكلمة واحدة يرتبط اللاهوت ارتباطا حميميا بالاجتهاد القضائي، حيث إن هناك آلاف الوقائع التي لا نستطيع أن نذكرها هنا كي نبرهن على هذا التشابه».

إن موريس هوريو Maurice Hariau الذي يحيل إليه شميت بطيبة خاطر، يستمر في نفس التوجه «التقدم كشكل للخلاص» (العلم الاجتماعي، ترجمة 1896 الفصل الثالث، الفرع الثاني، ص 375 وما بعدها. *La science sociale,* trad, 1896, chap 3 section 2, p 375 s)» إن الخطيئة الأصلية إنما هي عند الإنسان الذي ينغلق داخل مقولاته إلى الحد الذي فيه يمنع نفسه من اكتساب مقولات جديدة» (نفسه، ص 172).إن عدم إصلاح المرء لنفسه داخل نوعه الخاص هو «خطأ يعتبر حقا سقوطا»(نفسه، ص 172) لكن «هذا السقوط دائم ويستمر. تميل المؤسسات الإنسانية باستمرار نحو هذا السقوط، ويلزماها افتداء او خلاص مستمر» (نفسه، ص 172). «إن كان الخطأ هو عدم الخضوع لنظام إلهي صارم فإنه على الدوام عدم الخضوع لنظام الأشياء» (نفسه، ص 174).

51 اللاهوت السياسي، ترجمة، ص 52

52 نفسه، ص 55

باللاهوت المهيمن على النسق. فقط عندما يتم العثور على الإله أو على الصنم الذي يحصل الإيمان والثقة فيه، يمكن فهم نسق ما وعصر ما. فكلام الإله، اللاهوت، هو المفهوم الأكثر سموا، ليس فقط بالنسبة إلى الاجتهاد القضائي وإنما أيضا بالنسبة إلى الفن والسياسة والشخص، وحتى بالنسبة إلى العدد والزمان.

تعتبر المماثلة القانونية-اللاهوتية بالنسبة إلى الأطروحة المضادة للراسيو واللاعقلاني المبدأ الأهم الذي يبنين مكتوبات شميت. فهذان المبدءان المفحوصان بشكل جيد هما نفس الشيء. فاللاهوت يتصرف إزاء الاجتهاد القضائي – الأمر الذي يدل أيضا على الـ*partitio nostra* عند ليبنتز- مثل اللاعقلاني الذي يتصرف في مستواه الأعلى تجاه الراسيو. في هذا السياق يعقد شميت أيضا مع نتائج كتاب الرومانسية السياسية لسنة 1919. وهو هنا أشار إلى هذه المماثلة واستعملها لأول مرة. لقد كان طريق كتاب الديكتاتورية طريقا خاطئا أو أنه كتبه قبل كتابه عن الرومانسية[53]. لا تتوافق الأطروحة المضادة مع المماثلة[54] في كتاب الديكتاتورية، الأمر الذي أدى إلى خلط في المفاهيم الأساسية. تقوم وحدة عمل شميت على إيضاح علاقات العقل بما فوق-العقل من حيث هو مبدأ يمنحها شكلا. غير أن هذه العلاقات هي بالضبط علاقات الاجتهاد القضائي باللاهوت، وليست بعلاقات الاجتهاد القضائي بتعسف الاغتصاب كما هو الحال في كتاب الديكتاتور.

53 "لقد كان كتاب الديكتاتورية طريقا مغلوطا أو أنه كان مكتوبا قبل الكتاب المتعلق بالرومانسية"... لقد كتبا معا في الجزء الكبير منها في ميونيخ حيث كان شميت يتحمل وظائف ضابط في الأركان العامة، من 1915 إلى 1919. إننا لا نرى أي سبب بأن هذا الكتاب عن الرومانسية لم يكن مكتوبا قبل كتاب الديكتاتورية. فلقد كان شميت منشغلا بالرومانسية منذ 1914. فعندما طبع في نفس السنة كتاب *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* بعث بنسخة منه إلى خوليوس باب الذي أتى على نشر كتاب فونتبراس مرفوقا برسالة قدم فيها تعريفه للرومانسية، ذلك التعريف الذي ألهم تحليله في 1919:. لقد ذكر بـ. تومسين القول الآتي في P. Tommissen, *in Baustein zu einer wissenschaftliben biographie(complexio oppositorum*, 1988) «كل نزعة فردانية هي في ماهيتها رومانسية... يُحدث الاستقلال المطلق لموضوع ما (بالنسبة إلى الرومانسي) مظهر تجريد أعلى، في حين أن الأمر يتعلق فقط في الحقيقة بعجز التخلص من الملموس تماما مثل النزعة الكونية عند الرومانسي التي ليست سوى عجز يتعلق بفحص التمايزات أو الفوارق.إن الإنسان الذي يتصرف ويتجرد عن ملايين الأشياء المهمة والمفيدة هو إنسان ظالم من جراء أنه لا ينصف أو لا يعترف بالوحدة العينية لكل شيء وكل لحظة، في حين أن الرومانسي يقول في العمق في كل لحظة: وسع وجودك ومدده (فإنك مهم). كل تجريد هو ظلم تجاه الوحدة العينية لكل ما هو موجود، كل تمييز بين ما له قيمة وما ليس له قيمة، بين ما هو مهم وما ليس بمهم، هو غير رومانسي. من الأكيد أن الكنيسة الرومانية ترد هذه العلاقة الأكثر تجريدا إلى أدنى تصلب: فقط كل واحد يعتقد ما يعتقده، وأنه بدون أهمية تذكر، نظرا لكونه يعتقد جملة بالكنيسة؛ زيادة على ذلك كل معتقد له محتوى ملموس الذي يتأكد منه بشكل دقيق». وإن بال، من جهته قال بتاريخ 25 نونبر1916 في جريدته وكطلك بتاريخ 11 غشت 1917: «ترتبط مشكلة الرومانسية بشكل حميمي بمشكلة التقليد الألماني. لقد كان لدي الانطباع أحيانا أن هذا المصطلح يرجع إلى القديس أمبير الروماني Saint-Empire romain، الذي يقال عنه «الراعي الروماني»، الخاتم الذي صيغ فيه الإصلاح، قد صار مُحددا في ألمانيا»، وبكيفية مماثلة ولكن مختلفة جدا جوهريا: «إن وجدت الكاثوليكية في أوروبا معناها المحدِّد، من جديد فإن عزلة الأذهان الرومانسية ستنمحي. لكن في انتظار، أن يمثل بادر وغوريس ألمانيا الرومانسية القديمة، وما تزال عند بادر ما يكفي من القوة للانقلاب على نابليون».

54 "لا تتوافق الأطروحة النقيض مع المماثلة" من جراء أن الديكتاتوريتين التفويضية والسلطانية، تجدان نفسيهما في ممارستيهما، عمليا، في نفس مستوى التجربة، مستوى القرار السلطاني "هنا يتم إلغاء التمييز بين القرار الإنساني الذي يمثل القرار اللازمني." أستطيع أن أطلق عليه "بصمة" كما يقول في *Glossarium*، ص268، الأول من سبتمبر 1949 (« *Start Dezision Konnte ich ja auch Pragung sagen, Munzen, Hostein werden gepragt.Gemumztes Geld ist mehr als Arbeit. Aber sie verstehen mich dorch nicht*») والقرار الإنساني الذي يقرر كما لو أنه مستوحى من الآلهة. يمكن النظر إلى اختلافهما كمدافع ونصير لموقف افتراض بالنسبة إلى القرار»: قبليا بالنسبة إلى القرار التفويضي، وبعديا بالنسبة إلى القرار السلطاني، لكنه ضروري في الحالتين معا، وهذا كاف في نظر شميت.

على كل فإنه لمن الجسارة أن يقوم بال بالربط (في الفصل السادس) بين كتابي الرومانسية السياسية واللاهوت السياسي مثل الربط القائم بين كتابي نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي عند كانط. هذا الشكل من التنظير الأقصى الذي يلبي العقل، يقلب في الواقع مصطلحات التمثل عند شميت الذي اعتبر أن الرومانسية عنده خصوصا هي واقع ذلك العصر الذي تمظهرت فيه على ضوء اللاهوت، وأعطت الديكتاتورية حلها الملموس.. هناك حيث قال شميت: «إن الديكتاتورية هي نقيض المناقشة «فضل بال أن يحتفظ بقوله» إن القرار هو نقيض المناقشة». إنه لم يرى أن ألمانيا قد عاشت منذ 4 غشت 1914 إلى 7 نونبر 1918 تحت نظام الديكتاتورية التفويضية من دون ضمانة بابوية، وأن الانتقال من الليبرالية إلى الديكتاتورية هو بالنسبة إلى شميت الشكل التاريخي الأكثر عمومية للحضارة الحديثة ؛ كما سيكون طغيان هيتلر أو استبداده عنده هو اكتمال رومانسيته؛ مثلما أن التفاهم السلمي المسيحي الأمريكي سينتهي إلى الإمبريالية المكتسحة للكرة الأرضية (أنظر Nomos der Erde, en 1950) ز.فالنزعة القانونية عند شميت ليست شيئا آخر سوى لغة لمنطق التاريخ.

لا أريد أن أقصي أو استبعد ذكر بعض من الأمثلة المتعلقة بالمماثلة ولو بشكل مختصر. ففي كتاب الرومانسية السياسية بين شميت في أي شيء لم يكن باستطاعة الرومانسي النموذجي أن يفهم الواقع. إنه لم يكن بإمكانه فعل ذلك، لأنه يتجه بنظره نحو أعلى واقع مفهومي، إنه يرى واقع الإله الذي يعوض شبه-واقعيين هما الجماعة والتاريخ، يراهما كسلطتين لكن دون أن يكونا كذلك. إن الإنسان الرومانسي، عبقري العصر، الذي مهمته هي أن يفهم العصر وأن يمنحه شكلا يرى نفسه في المحال التام بأن يكون في مستوى هذه المهمة. إنه محكوم عليه بالعجز، محكوم عليه بالمناقشة دون حد، بخطابة دون صلابة. فهو يبحث عن حرية في رضا ريبي ومضحك، في سفسطات بخيسة. لا يستطيع أن يتخذ قرارا يتعلق بمشكل ما ولا أن يترجمه إلى واقع، لأن أسمى مفهوم بالنسبة إليه الذي هو واقع الإله قد وجد نفسه مهدما. غير أنه لهذا السبب أمكن لشميت من جهته أن يفهم الرومانسية بطريقة عجيبة وذلك من جراء أن الوضعية السياسية للرومانسية قادت شميت نحو بنيتها الميتافيزيقية واللاهوتية إلى الحد الذي فيه انفتحت نزاعات هذه الحركة على كثرة كونية.

هناك مثال آخر مستفاد من كتاب الديكتاتور هو أن ميتافيزيقا ديكارت تُعَلم أن ليس للإله إلا إرادة عامة، وأن كل ما هو خاص وجزئي غريب عن طبيعته. وبصورة مماثلة يقتضي التشريع عند روسو أن يتخلى الفرد عن جميع حقوقه الخاصة أو الجزئية لصالح إرادة عامة من حيث تعتبر العامل الدولتي القادر على كل شيء، ولكنه عند العودة يستقبل الفرد حقوقه من الإرادة العامة من حيث هي قانون عام. بل إنه عند روسو يتم تعريف مفهوم المشرع بطريقة تتطابق فيها فعاليته مع اندفاع كل واحدة من الأسباب التلقائية التي تبدو، عند مالبرانش، متحركة من طرف الإله في سلسلة ميتافيزيقية من حيث هي قوانين عامة.غير أن قوانين الطبيعة كما فصل كل من ديكارت وليبنتز ومالبرانش القول فيها هي قوانين تصدر عنها كما هو الحال عند دولباخ dHolbach «قوانين التطور الاقتصادي التي يتوجب على الدولة الخضوع لها».

نجد في كتاب شميت الأخير، الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي *Catholicisme romain et forme politique* هذه القضية النهائية وهي أنه لا يمكن لعصر تهيمن عليه الميكانيكية أن يتمثل الكائن الأسمى إلا خارج الأشياء، بوصفه محركها المشترك[55]، بوصفه منظما ومرتبا أو مُخرجا للآلة الكوسمية أو الكونية، وإنه في نفس الوقت نلتقي بهذه المعاينة التي ليست بلا أهمية بالنسبة إلى دين مجتمع حديث يتحدث عنه باعتباره دين حياة خاصة ودين الملكية الخاصة

XII

إننا نفاجئ على الدوام من جديد بأن نرى كم تمتد وتتسع النزعة التوماوية عند شميت المتعلقة بطرح أسئلة؛ فنسق العصر الوسيط موجه بكامله نحو التجربة، المدافع عن لاعقلانية المعتقدات، الباحث في إظهار أن لاعقلانية هذه المعتقدات ليست مناقضة للعقل بالضرورة، وأنها بدون عقلنة تستعمل هذه اللاعقلانية،

55 الكاثوليكية الرومانية، ص 22-21 (طبعة G.Maschke).

تستعمل جميع قوى الـ*ancilla philosophia* من أجل تحديد وحصر الروابط القائمة بين مافوق-العقلاني والعقل، بين اللاهوت والفلسفة، بين المقدس والمدنس أو الدنيوي. كذلك يقوم الراسيو في مركز هيأة أو مظهر كتاب الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي، مظهر ممتلئ فنا وأكثر نجاحا حيث ينطلق منه السؤال العلمي، وكذلك بأسلوب داخل السر اللاهوتي. إننا نرى من قبل في العنوان ظهور زوج من التعارضات: لاهوت وسياسة الذي تمت معاينته أعلاه، غير أن التعارض الآن يرتفع ويعلو نحو دائرة المطلق. في هذه الدائرة نجد اللاهوت صادرا عن كاثوليكية رومانية كما نجد السياسة صادرة عن الشكل السياسي. أن الأمر يتعلق في نفس الوقت، ونحن نتوقع ذلك، بتعارض آخر هو التعارض القائم بين اللاعقلاني والعقلاني، الذي تتم في تشكله الجذري عملية تحويل لعضوي أو طرفي الأطروحة النقيض إلى اللاهوت، وذلك في المستوى الذي تنتمي فيه القوة العقلانية بالضبط من أجل تشكيل السياسي وصياغته إلى الكاثوليكية الرومانية أيضا. بعبارة أخرى إن الكنيسة الرومانية تحمي اللاعقلاني وتصونه، وتتوصل إلى إضفاء الأشكال العقلانية على الدولة المادية التي تتمسك بها وتقوم بتوحيدها.

لا تدل كلمة راسيو *Ratio* اللاتينية فقط على «عقل»(*Vernunft*)، وإنما تدل أيضا على الـ»تفسير»، وعلى الـ»قياس» وعلى الـ»قانون» والـ»منهج». فالراسيو مفهوما بكيفية عامة هو نمط سلوك شيء ما أو شخص ما تجاه شيء أو شخص آخر، هو إيضاح طبيعة ظاهرة ما، وإن لهذه الكلمة أيضا دلالة عامة تتعلق بالـ»ترتيب أو التدبير»(*Einrichtung*). لا يمكن للعقل أخيرا (*Vernunft*) أن يسمع إلا إلى ما كان فيه معلنا ومذاعا. كذلك نستطيع أن نقول إن راسيو الكنيسة مرتبط بالوحي من الأعلى ومرتبط بالدولة من الأسفل. ومهما يكن من أمر فإن الراسيو يفترض من حيث طبيعته التمثل *representatio*، مفهوما، ونحن نسير قليلا في هذه الحذلقة النحوية، كما لو كان شيئا يوضع أمام عينين، ويتم عرضه مجازيا، ولكنه يعانق في تطابق مع طبيعته موضوعات من طراز أو نظام غير مجازي، لامادي، إيديولوجي ولاعقلاني. هذه هي المفاهيم الأساسية التي وحد مكتوباته حولها، وبصورة أدق جعل هذه المفاهيم، وفي الأطروحة النقيض بين الراسيو والتمثل *representatio* تتصرف كتيمة مدرسية أو سكولائية تتزيا هنا بزي ملموس له بصمة الزمن الحاضر.

أن يكون شميت قد توصل بالضرورة وانتهى إلى الكاثوليكية الرومانية انطلاقا من هذه السسيولوجيا، هو أمر ليس فيه ما يثير الاندهاش أو الاستغراب، وذلك بالنظر إلى المقتضى الاستيعادي لهذا المنهج. فجميع المفاهيم المتعلقة بالسلطة التشريعية والميتافيزيقية التي مارست تأثيرا على تشكل المجتمع، إنما تعود إلى تفوق وسيادة الكنيسة الرومانية في العصر الوسيط، وأكثر من ذلك تعود إلى أن هذه الكنيسة كما يقول شميت «هي التي حملت، في نطاق واسع، الروح القانوني، وهي التي تعتبر الوارث الحقيقي للاجتهاد القضائي

الروماني[56].[57]». فتحديد منظوراتها فوق العقلانية في علاقتها بالدولة هو موهبتها منذ أن تحمل أتباع أو خلفاء بيير Pierre خدمة جسور وممرات الـ*Pontifix maximus* الكاهن الأعظم الروماني القديم. لم يكن ذلك كما لو أنه لا يوجد منذ ذلك الوقت أي حق/قانون روماني خارج الكنيسة، ولا أن أعلى سلطة للتعبد والحق/ القانون هو مجمع حكماء اليونان *areopage*. وبالتأكيد كذلك كما كان الـ*Pontifix maximus* الكاهن الأعظم الروماني القديم وكذلك الكاهن المسيحي.

إن الراسيو هو الجسر الذي يربط الإله الملموس بشعب ملموس، وليس كما هو في الأعمال أو المؤلفات التي يقال عنها إنها عقلانية، الجسر الذي يقود من فلسفة ريبية ومجردة إلى واقع شيطاني. يفترض الراسيو الاعتقاد بحقيقة الإلهي، إنه يقتضي تمثلا، يفترض تجسيدا لهذا الإيمان. فحسب شميت تقوم العقلانية الكنسية «على اللاعقلاني، على تفوق شكل يمارَس على مادة الحياة الإنسانية[58]». في أساس الحجاج الكاثوليكي تقوم «طريقة من التفكير الخاص، تهتم بالسلوك المعياري للحياة الاجتماعية تصدر عن البراهين المنطقية التي هي قانونية بشكل نوعي[59]». وإن هذه الخصوصية الشكلية للكاثوليكية الرومانية «تتأسس على التطبيق الصارم للتمثل». ليس البابا نبيا، وإنما هو نائب المسيح، إنه يمثل شخصية المسيح اللاعقلانية، الشخصية الانجذابية أو الانخطافية الغائبة. إنه يمثل جماعة القديسين التائهين أو الغارقين في لحم أو جسد المسيح، في الكنيسة. «(فهو نائب وليس نبيا) في خصائص أو مميزات فارقة مثل هذه» «تقوم القوة الخلاقة العقلانية للكنيسة[60]» كما يقول شميت. في التمثل تقوم إرادة الكنيسة المتعلقة بالمسؤولية، وفيه يقوم شكلها العمومي وذلك في تعارض مع جميع الديانات التي تكون القناعة فيها أمرا خاصا.

يرى شميت في الكاثوليكية الرومانية بالخصوص الشكل الإيديولوجي والسياسي والقانوني، من ضمن المقولات العليا للحضارة الأوروبية[61]. إن هذه العلاقات، على ضوء ما سبق، هي واضحة جدا، من دون

---

56 نفسه، ص 31

57 لقد كتب شميت وهو وريث الاجتهاد القضائي الروماني قائلا: " يظهر الحق الشرائعي (وتاريخه) للإعلانيين أكثر خصوبة، وأكثر غنى بقوته البراديغماتية أو الاستبدالية من العلم الخاص للحق الروماني التقليدي بكامله" كتب شميت هذا إلى باريون مثيرا مرة أخرى المظهر الذي كونه الـ Kirchenrecht لـردولف سوم: « إن مثالا لقوة هذا النموذج... هو هذا التقليد أو التكليف، أنظر هوريو، ، تكليف من طرف الدولة من أجل مهام غير دولتية» (أنظر *Glossarium*، ص 134، 1948).

58 الكاثوليكية الرومانية، ص 14

59 نفسه، ص 21

60 نفسه، ص 24

61 "بهذا ضمن جميع المقولات العليا للحضارة الأوروبية. " إنه في إطار هذه العقلية (لعدد من الكاثوليكيين ما بين الحربين) قام المؤرخ الإنجليزي كريستوفر داوسون بطبع ترجمة كتاب الكاثوليكية الرومانية والشكل السياسي عند ماك ميلان في نيويورك تحت عنوان: *The Necessity of Pol-tics.An Essay on the Representative Idea in the Church and In Europe* (*The Russian Revolution*) مع ترجمة لـ ن.برداييف (*The Drift of Democracy*)، وتم طبع هذا المجموع تحت عنوان *Vital Realities*. وبمقدمة أساسية. ولقد كتب داوسون كتاب *The Making of Europe* سنة 1934 وترجم مباشرة في فرنسا تحت عنوان «أصول أوروبا» *Les origines de l Eur-pe*)، وكذلك إلى الألمانية تحت عنوان « (*wahre Einheit der europaischen Kultur, eine geschichtlich Untersuchung*). وفي فرنسا طبع جيلسون بعد ذلك تقريبا كتاب *Pour un ordre catholique*, 1937, 247p.. بالنسبة إلى عدد من الكتاب، ومن بينهم لوسيان روميه، وليسوا فقط من الكاثوليكيين امتدت المخاوف التي غذتها الثورة الروسية في تلك الفترة إلى آفاق الشرق (إلى آسيا عموما، والصين خصوصا – حيث شكل عام 1911 لحظة مهمة): إن الحضارة الأوروبية هي التي خصل لديها الوعي بعرضيتها الخاصة حتى فيما وراء إفلاس الديمقراطية.

أن نذهب بعيدا. ومع ذلك فإن شميت، فيما يتعلق بالمضمون، نسب إلى الكنيسة الرومانية، كما فسر ذلك بفعل قوة التمثل عنده بأنها «تمثل الحضارة الإنسانية *civitas*، وأنها تمثل في كل لحظة العلاقة التاريخية باللحظة التاريخية للتجسدincarnation، لتضحية المسيح على الصليب، بل إنها تمثل المسيح نفسه[62]». يمكن أن نضيف إلى ذلك جميع الصفات أو المحمولات التي يمنحها قانون الإيمان le *Credo* لها الذي تحتل فيه الصفات القانونية مرتبة حاسمة. وبالفعل فإن المسيح عانى حسب قانون الإيمان تحت Ponce Pilate نير بيلاطوس، الأمر الذي يدل على معاناة الشخص اللاعقلاني تحت تأثير السياسي، وأنه بناء على قانون الإيمان أصدر المسيح حكما على الأحياء والأموات، على اللاعقلنة *irrationnalia* وعلى العقلنة *rationnalia*، إذا أمكن أن نفهم مع بيكون دوفيرولام Bacon de Verulam على أحياء اللاهوت وموتى الفلسفة

ليس من باب الصدفة أن يدافع شميت ضد سوريل Sorel، ضد الإسكاتولوجيا الحية لبعض الكاثوليكيين المتأخرين (فويللوVeuillot، بلوي Bloy، كورتيس، وروبير هويغ بنسون Robert Hugues Benson)[63]. لقد كان عليه، قبل كل شيء، أن يشير في هذا الوضع، إلى مجموع الشرائع الكنسية canonisations وإلى تطويبات السلطة البابوية beatifications. في عشرات السنين الأخيرة التي فيها احتج سوريل على الحيوية «الميتولوجية أو الأسطورية» للكنيسة ولمحكمتها، هي حيوية وجدت فيها الكنيسة تعبيرها الشرائعي. ترتبط الإسكاتولوجيا أو علم الآخرة بكيفية متينة جدا بأسئلة التمثل كما عالجها شميت. إن التمثل صادر عن شوق وطلب الديمومة وطلب النهائي. إنه بتعابير مؤسساتية الحاضر فيما وراء الموت، والذي يوجد الحضور الشامل في قمته. يعرض أونامينو في فلسفة اللاعقلاني عنده «عطش الأبدية»(الواقع تحت التمثل) كاكتشاف مسيحي وكاثوليكي حقيقي *quid ad aeternitatem*». هذا هو السؤال الحقيقي فما هو ديني نوعيا في النزعة الكاثوليكية إنما هو الصوغ الأبدي، وليس هو التبرير على الطريقة البروتستانتية[64]. يعتبر التمثل المؤسساتي ترهينا أو تحيينا للأبدي، للديمومة. إنه يمنح باطوس السلطة إلى الكاثوليكية الرومانية الذي حدده شميت بوصفه هو هذا المجد وهذا التفوق على مصادفات الحياة الاجتماعية والسياسية. من هنا يمكن أن يصبح التمثل مصدرا لكل عصر وكل حق/قانون جديد، لأن أي كوكبة سياسية جديدة لا يمكن أن تستمد قانونها ومقياسها إلا من المطلق.هناك حيث تكون الديمومة ممثَّلة نقرر، لأنه، ونحن نتحدث هنا مثل أونامينو

62 الكاثوليكية الرومانية، ص 32

63 لوي فويو Louis Veuillot (1813-1883) انخرط منذ 1842 في *L Univers* (الذي أسسه مني Migne سنة 1833). بعد انقلاب نابليون الثالث نجد فويو في صف الكاثوليكيين الذين قبلوا بأن يكونوا إلى جانب الإمبراطور (بخلاف كل من مونتلامبير Montalember، ودوبانلو D-panloup، غوشان Gauchin وفاللو Falloux)، غير أنه وجد نفسه في نزاع مع الإمبراطور، عندما احتل نابليون الثالث روما، وهو مع انحلال أو تواري الدول البابوية. يبقى اسم فويو مرتبطا بشكل متين باسم دوم غيرانجيdom Geranger واسم دونوزو كورتيس (الذي شكل معه طرفا ضد غادويلGaduel ، حيث نشر أعمالا بالفرنسية، سنة 1851، وبين سنوات 1859-1853).

روبير هوغو بنسون Robert Hugo Benson(1871-1914) أنغليكاني سنة 1895 واهتدى إلى الكاثوليكية سنة 1903، وأخيرا حاجب البابا Pie العاشر سنة 1911، وكان في بداياته كاتبا متوسطا في الرومانسية (فاغنر Wagner، سويدنبورغ Swedenborg، المسمارية). فأعماله الكثيرة كانت موزعة بين الكتابات الدينية والروايات المستوحاة من تاريخ إنجلترا.The invisible Light ، سنة 1903، وThe Lord of the World سنة 1907، ولاسيما أنهما ترجما من طرف ث. ويزوا TH. Wyzewa على التوالي سنة 1909 و1908

64 الكاثوليكية الرومانية، ص 36

«ما الذي يكون أكثر نفعا، الأكثر نفعا للغاية من الحصول على روح مستعدة لكي لا تموت؟»[65].[66] كذلك تتضمن الأشكال التمثلية للكاثوليكية الرومانية باطوس هذا القرار الذي وصفه شميت في كتاباته الأولى بأنه «ديكتاتورية سلطانية» إن هذا العالم التمثلي هو هذا الباطوس الذي يمنح للكنيسة قوة شكلها المضاعف مرات ثلاثة هي «الشكل الإستطيقي للفني، والشكل القانوني للحق، وأخيرا المجد المشرق لشكل قوة التاريخ العالمي»

غير أن الدوافع التي تثير «العقدة المضادة للرومانية» تكشف في منطقها عن عدو للمعيار، ومعاداة للمسؤولية السياسية وكذلك للشكل الفني. إن كانت الأسباب التي تحتج على راسيو الكنيسة أو الالتفاف حولها أو تشويهها أو لتجاوزها نحو «حد ثالث أعلى»، فإنها موجهة ضد شرف الميتافيزيقا وعزتها، ضد النزعة البطولية للإنسان. إنها تدفع إما نحو التعسفي وإما أنها تدفع نحو خرافة غير قابلة للضبط، إلى تحفظ وعي حميمي أو إلى نفي للسلطة. خصوم يمكن أن يروا مع رودولف سوم[67] Rudolf Sohm في النزعة القانونية للكنيسة سقوطها الفعلي، أو أنهم يكابدون مع دوستوفسكي ارتعاشة خوف ورعب أمام القوة

65 في النص " ? *Quid ad aeternitatem* هذا هو السؤال الرئيسي، وقانون الإيمان يختم بهذه الكلمات: *resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*، قيامة الموتي والحياة المقبلة...إن ما هو ديني بشكل نوعي في الكاثوليكية هو الخلود أو الأبدية وليس التبرير على الطريقة البروتستانتية» (ص 70 و71): « إن اكتشاف الموت هو ما يظهره الإله لنا، وموت الإنسان الكامل، المسيح يعتبر أعلى انكشاف للموت. إن اكتشافا مثل هذا، اكتشاف الخلود أو الأبدية الذي هيأته اليهودية والهيللنية، إنما هو مسيحي بشكل نوعي... لم يكن بولس يعرف المسيح شخصيا ولهذا السبب كشف في نفسه عن المسيح « إن «عطش الأبدية» هو تيمة الفصل الثالث بكامله في « المسار الدرامي للحياة» *Le sentiment tragique de la vie*. 1912 الترجمة الفرنسية 1916 ن و1937

في التقديم إلى كتاب (1925) *L agonie du christianisme* احتضار المسيحية نقرأ ما يلي: « بإمكان الحقيقة أن تقتلنا، والحياة تحافظ علينا في الخطأ، ونهاية الحياة هي أن تكون لك روح أبدية وخالدة. إن الإنسان لا يولد بروح وإنما يموت مع روح إن كان قد صنعها لنفسه». ولكي يتم ربط الأبدية بالحق، نفكر في ليبنتز، لأنه قد أثير أعلاه أن: « لن تتأسس العهود بحق في نفس اللحظة أن لم تكن الروح خالدة. ليس هناك بالنسبة إلى الإله حق معطى ولا حق منتزع... فالموت ليس ضياعا لحق ما، إنما الشخص نفسه هو الذي يفنى « (المنهج الجديد) لقد استدل شميت هو نفسه بتحفظ سنة 1914 قائلا: « إن كانت كل نسخة من النوع الإنساني « إنسان» لها بما هي كذلك روح خالدة، فإن الروح سنكون والحالة هذه أمرا يتعلق بالبيولوجيا « (رسالة إلى بابLettre à Bab ، ورد هنا في ص 95، ملاحظة رقم 2).

لقد تعرف بال Ball على ميغيل دو أنامينو ي جويغو(1846-1936) Miguel De Unamuno y Jugo، « إسباني من جنس (أو عرق» لويولا Loyola والقس القديس-سيران Saint-Cyran» مثلما حدد أنامينو نفسه سنة 1917(أنظر الجريدة، 22 سبتمبر). إن الجانب السهل من العمل القانوني لبال تظهر هنا بصورة عرضية، عندما نفكر في معارضة أنامينو للتصور القانوني للكنيسة: في سنة 1925 كتب قائلا: « إنه بعد قسطنطين، عندما بدأت المسيحية في التحول إلى أن تكون مسيحية رومانية، عندما بدأت رسالة الإنجيل وليس كلمته في أن تتغير إلى شيء مثل الألواح الإثنى عشر، سعى القياصرة إلى حماية أب الابن، وإله المسيح والمسيحية. وظهر هذا الشيء المرعب الذي نطلق عليه اسم الحق الشرائعي. لقد كان أوغسطين رجل الأدب والفكر رجل قانون ومشرعا. وكذلك كان القديس بولس في نفس الوقت الذي كان فيه صوفيا، وكلاهما يتصارعان في داخله... المسيحية ضد السياسة» (احتضار...، ص 86).

كذلك فإن شميت صارع ضد الاتجاهين، وإن كان مثل أنامينو «متيقنا من الحقيقة التاريخية لدون كيشوط مثل سيرفانتيس»(نفسه، ص 28)، لكن بدلا من أن «يجد الأمل الخلاق في أمل اليائسين» (نفسه) فإنه كان يأمل دون أمل، وإنه لم يتأسف مثل أنامينو في أن يرى «أوروبا مدانة، ومن يقول أوروبا يقول المسيحية» (نفسه) لأنه لا يخلط استعداداته الحميمية بمنطق المفهوم. لقد قرأ في يوم من الأيام ليون بلوي Léon Bloy، وقرأ في يوم آخر أو أنه في نفس اليوم قام بتحليل الوضع القانوني للاحتلال الراينى. في السجلين معا وجد وحدته في هذا الانفصال.

66 بالفرنسية في النص.

67 يحمل نص أنامينو هنا بالرغم من كل شيء حجة غير إرادية إلى النزعة القانونية للكنيسة: فبعد أن أثار مع سوزو Suso أن الكلام Parole هو الحب Amour بالتأكيد «فإن هذا لا يكفي بالنسبة إلى روح مشتعلة بالإلهام». ثم إنه بعد ذلك يقول: «لا يتم الإحساس الحقيقي بالإيمان، لا مع رضا الغير، ولا مع التقليد، ولا تحت غطاء السلطة». إنه يبحث عن أن يسانده عدوه الذي هو العقل، هكذا تم تشييد صرح اللاهوت السكولائي، وخرجت منه الفلسفة التي هي أيضا سكولائية. (لقد ترجم عن شميت قوله: لقد توجب على الكنيسة إذن أن تدافع عن رسالتها ضد الهرطقات، وبذلك قامت بتثبيت نفسها في المجال القانوني أو الصوغ القانوني, أنظر *Glossarium*، صص 19، 132، 252.). لهذا تكون كهنوت أو جماعة من الإكليروس كي تشكل الكنيسة مؤتمنا أو مستودعا بدلا من أن تشكل نهرا ومجرى.يقول هرناك Harnak في *Dogmengeschichte* 2, 1, chap 7, 3: «لقد كان عمل مجمع نيقية انتصارا للكهنوت على إيمان الشعب المسيحي» ولقد قام بتجذير عميق لفكرة أن المسيحية وحي أو انكشاف المعقولية. وإنها هي كذلك في الواقع» الشعور الدرامي، 79-78 وما بعدها).

والقانون؛ وبإمكانهم أن يهاجموا، مع الماسونيين-الفرنكيين، هذه المؤسسة المافوق طبيعية باعتبارها مؤسسة لا إنسانية، أو مع باكونين وماركس بقصد التخلص من الإيديولوجيا نفسها؛ إن هؤلاء الخصوم يشتركون جميعا في بغضهم ونفورهم من السلطة المباطنة للتجسد العقلاني للمطلق. غير أن هذه السلطة حسب شميت، تبرهن على إنسانيتها من حيث إنها لا تستطيع أن تقدر أو تثمن القيم المافوق طبيعية وأن تجعلها مرئية بطريق مغاير، إلا في تحققها وتمثلها الخاص بها. يساعد هؤلاء الخصوم جميعا دولة الاستهلاك الحديثة المعادية للشكل والمعيار إن استطاعوا، فضلا عن ذلك، إيجاد تحالف مميت وأيا كانت السفسطات التي بها يسعون للهروب من هذا التحالف. تكمن أكبر دلالة للكنيسة، على العكس من ذلك، في كونها تدعو أيضا أولئك الذين تتوجه إليهم، إلى التمثل، سواء كانوا فردا أو مجموعة من الأفراد، يعني الدولة.

من هنا نكون قد عثرنا على النقطة التي انطلقنا منها وهي معارضة الإيديولوجيا للاستهلاك الممكن للأزمنة الحديثة. إن الدولة الصناعية الرأسمالية اليوم هي تماما مثل الدولة الاشتراكية غدا لا تعرفان ولا تعترفان لا بالشكل ولا بالتمثل[68]. فليست لهما قوة لغة تخصهما. فلقد بنيتا على الحاجيات التي لم تكن سوى عدما. فنهايتهما المحتومة هو جريان عمليات اقتصادية تقوم بالتنظيم الذاتي وتحكم نفسها بنفسها، لكن بفعل آلية ليس فيها أي رابط عقلاني ولا أي رابط شخصي سياسي أو إيديولوجي ممكن. فما دامت هذه الدولة منغلقة داخل نشاط معارضتها الغريبة للعقل فإنه لن تهمها وساطة قيم فوق عقلانية مهما كانت هذه الوساطة قليلة. غير أن الكنيسة يمكن أن تنتظر النوع الأعلى لديمومتها الصامدة أمام الجميع، إنها ستكون مركبأ *complexio* لكل ما يبقى ويدوم[69]».

68 لقد اعتبر شميت رودولف سوم (1841-1917) بأنه أكبر مؤرخ للحق الشرائعي "ف(كتابه) *Kirhenricht* هو منجم لربط الحق بالماضي. إنه مفتاح التاريخ الفكري- الروحاني» (*Glossarium*, p104)، أنظر أيضا ص 134-131). غير أن شميت سنة 1948 سيعثر على ملاحظة له من تاريخ 14 ديسمبر 1913 ورد فيها: «سوم هو مارسيوني (نسبة إلى مارسيونMarcion).»(نفسه، ص118) إنه الممثل النموذجي (والأكثر تأثيرا) بروتستانتية الجامعة الألمانية» (*Glossarium*, p 132).

إن ما يعارضه شميت عند سوم بشكل جذري، وهو يعترف تماما بوثاقة تحاليله - ولكن أيضا بسذاجته كرجل لاهوت- إنما أطروحته المتعلقة بالكاريزما (أنظر، 1950 في *Glossarium*. «فهو أب الفوهرر الكارزمائي وليس ماكس فيبر» (ص 199). ولم يكن شميت لينتظر 1950 كي يدين خطر الكاريزما «المرتبط في ذهنه بالرومانسية، وإذن بأطروحة الاستمرارية أي البروتستانتية-الرومانسية-النازية): في 1914 (أنظر W.d.S, p 74- (79). إن كان رودولف سزم ما يزال يسائلنا (إيف كونغار Yves Congar, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 57(1973), p 295-322) مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية) فإنه لا يسائلنا حول هذه النقطة المتعلقة بالكاريزما، وإنما حول فائدة التي يمكن أن نعلقها بتحاليل وملاحظات سوم حول العلاقة القائمة بين التطور القانوني ورؤية الكنيسة. هنا (ص 273) أيفك ونغار على تناغم ظاهر مع شميت، على الأقل حول هذا الأساس المشترك المتعلق بالقدرة على قلب الجزء الأكبر من علم سوم ضد أطروحته المركزية.

69 هكذا تم الاعتراف فعلا بأهمية الأثر الحاسم للأسئلة الاقتصادية على العلاقات القائمة بين اللاهوت والسياسة في تفاصيل هذا الكتاب المبرر لانفعال ضد كاثوليكي بقوة طبيعته المتعلقة بـ *complexio oppositorum* المعزاة إلى الكنيسة. غير أن الإيجاز الذي طبع موضوعات أو مقاصد هذا الكتاب خان توجه نظرة بال إليه: فلقد انفلتت عنه الفائدة السياسية عند شميت، وإذا لم تنفلت عنه فإنها لن تكون عنده سوى لمصلحة إيديولوجية استخلصها شخصيا من أجل أن يؤكد أو يعزز بحته الخاص به.إن G. L Ulmen جـ, لـ.أولمان وهو يقوم بتفسير هذا النص نفسه لشميت بالإحالة إلى فكر ماكس فيبر (وهو يرى فيه شكلا من افنيد ماكس فيبر) لا يرى فيه على العكس من ذلك إلا مظهرا اقتصاديا-سياسيا للنص غاضا الطرف عن بعده اللاهوتي الخاص: إنه لوضعية معكوسة وتناظرية للوضعية المتعلقة بقراءة بال (*Politische Okonomie-uberCarl Schmitt und Max Weber, in Complexio oppositorum*, 1988, 341-369).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016