

السلطة والعنف



بول ريكور

ترجمة: عز الدين الخطابي - عبد الحق منصف

مهمنه بل احدث

Mominoun Without 3 orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

السلطة والعنف⁽¹⁾

1. Paul Ricœur, Pouvoir et violence, in collectif, Politique et pensée, colloque Hannah Arendt, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996, pp.157/178.

سأتحديث بشكل حصري تقريباً عن الفكر السياسي لحنة أرندت Hannah Arendt، وسأعالجه من زاوية حاجه، وأقصد بذلك من زاوية بحثه عن أفضل حجة.

يحتلّ التمييز الصارم والدائم بين السلطة والعنف مكاناً متميزاً ضمن فكرها، لأنه يسمح بتجميع أغلب الصعوبات التي يواجهها هذا الفكر بخصوص هذه المسألة، بما في ذلك الاعتراضات الموجهة ضده. لقد تكلمت عن التمييز بين السلطة والعنف، وأجدي على الفور أمام هذا الحرص الدلالي المثير لفكر يضع من بين أولوياته، مهمة فصل المفاهيم ومواجهة الخلط القائم على مستوى الخطابات وأيضاً على مستوى الفعل.

كما تتمّ على مستوى سياسي تحديداً، من خلال الزوج المفهومي: سلطة/ عنف Pouvoir /Violence، الذي يمكن أن نضيف إليه أيضاً النفوذ Autorité؛ مع تركنا جانباً لمفاهيم مثل القوة Force والاقترار أو الإمكان puissance. وتستمرّ المتابعة نفسها لهذا الخلط من خلال التقابل القائم بين النظام الكلياني totalitaire والنظام التسلطي Autoritaire وأنواع الأنظمة المسماة ديمقراطية. وهنا تتسارع الأسئلة: هل تتعلق هذه الفروق بكيانات مفهومية لا تاريخ لها؟ ألا تقيم بهذا الخصوص تقسيمات ثنائية تمنع كلّ استعمال دياكتيكي للوساطة؟ وأين ستجد الضمانات التاريخية التي تبحث عنها، إن لم يكن لدى الإغريق والرومان؟ وعليه، ألا يحنّ هذا الفكر إلى التاريخ الذي يبدو، ظاهرياً، منفصلاً عنه؟ وإذا ما كانت ضماناته موجودة في الماضي، أفلا يعتبر التقليد الذي ينقل شحنته الدلالية بمثابة حجة؟ وما هي هذه الحجة التقليدية، إن لم تكن عبارة عن آراء متنوّعة، أو بصيغة سمحة، عبارة عن شيء شبيه بالرأي السديد الذي تحدث عنه أفلاطون؟ لكن، ألا تشترط النظرية السياسية كي تستحق اسم النظرية Théorie حقيقة غير متناسبة مع الرأي l'opinion؟

من الواضح، إذن، أنّ كلّ النقاشات التي أثارها الفكر السياسي لأرندت يمكن مراجعتها انطلاقاً من الزوج المفهومي: سلطة/ عنف. لكنني أعلن على الفور أنني لا أهدف إلى أيّ مسعى دفاعي apologétique من خلال فحصي النقدي لهذا التمييز الرئيسي. كلّ ما في الأمر هو أنني مهتم بتدقيق الاعتراضات، بشكل يسمح للنقاش بأن يستمرّ دون أن يتوقف بفعل ضربة قاضية K.O Technique، لأنه لا يمكن التخلص بسهولة من أرندت. ولا بدّ من الإشارة في البداية إلى أنّ مقالاتها «حول العنف»¹، التي اعتمدتها كمرجع أول، تعود إلى سنة 1970، أي أنها تتحدّد تاريخياً في فترة الثورات الطلابية؛ وتستجيب بالتالي لظرفية واقعية، تتمثل في محاولة اليسار الأمريكي الجديد اللجوء إلى العنف، متأثراً بنموذج «القوة السوداء» Black Power وأيضاً في مشهد اللجوء الفعلي للعنف بالحرم الجامعي، من طرف السلطات الجامعية نفسها، دون أن ننسى السلوك العنيف لزعماء الحزب الديمقراطي الذي صدر عنهم بمؤتمر الحزب بشيكاغو.

1. «On violence», Crises of the Republic, tr. Fr. M.V. pp.211/217.

إنَّ حرب الفيتنام وخطر نشوب حرب نووية شكَّلا القاعدة الخلفية لهذه الوقائع في ظلِّ هذه الظروف، وفي وقت كانت فيه الأقلية النشيطة مفتونة بقراءة كتاب «معذبو الأرض» لفانون Fanon والمقدمة النارية التي خصَّصها سارتر Sartre للكتاب؛ فإنَّ أرندت سكتب ما يلي: «كلما أصبح العنف وسيلة مشكوكاً فيها وغير موثوق بها داخل العلاقات الدولية، غداً مثيراً وفعلاً على المستوى الداخلي، وخصوصاً في مجال الثورة» (ص 122). [وسنرجع، من جانبنا، إلى مسألة الثورة لاحقاً]. لقد كان خطابها موجَّهاً إلى اليسار الجديد، في فترة كان فيه قاب قوسين أو أدنى من السقوط في ما عرفناه بأوروبا فيما بعد؛ وأقصد بذلك إرهاب اليسار المتطرّف الألماني والإيطالي، وبدرجة أقل على مستوى التنظيم والفعالية، إرهاب الحركة الفرنسية المسماة: الفعل المباشر Action directe. غير أنَّ أرندت التي كتبت: «إنَّ بإمكان العنف أن يهدم السلطة، لكنَّه عاجز تماماً عن خلقها» (ص 166)، ستتراجع بعض الشيء وستحاول إزالة الغموض الناتج عن تصوّر العنف كعملية مولدة للسلطة. وبهذا المقتضى فهي لم تعد توجّه خطابها إلى الطلبة والناشطين السياسيين، بل إلى علم السياسة ومصطلحاته وعجزه عن التمييز. وبذلك ستضع حدّاً فاصلاً بين مفاهيم تمّ الخلط فيما بينها، واضحة مجموعة من التمييزات التي أذكرها هنا بعجالة: «تتطابق السلطة مع استعداد الإنسان للفعل وفق خطة معينة. وليست السلطة ملكية فردية بأيّ وجه من الوجوه، فهي تنتمي إلى مجموعة ما وتستمرّ في الانتماء إليها طالما ظلت هذه المجموعة غير مقسّمة. ويتميز العنف بطابعه الأداتي، كما يرتبط في جانبه الظاهراتي Phénoménologique بالاقترار أو الإمكان puissance، لأنَّ أدواته، مثل كلّ الأدوات الأخرى، تمّ تصوّرها واستعمالها بغرض الزيادة في حجم الاقترار الطبيعي، حتى يتمكّن من تعويضه في المرحلة الأخيرة من تطوّره [ص 153، ص 155]. ونحن نتساءل هنا: ما الذي تخفيه هذه التمييزات؟ لكنَّ أرندت ستقلب السؤال قائلة: «ما الذي تخفيه هذه الالتباسات؟» لأنَّ الأمر لا يتعلق بوضع هذه التمييزات لأوّل وهلة؛ ما دامت العملية تتطلب تفكيراً لنظام الفكر الذي أدّى إلى التباس مواقف المثقفين الشباب بالجامعات الأمريكية.

والحال، أنَّها كانت مضطرة لمواجهة الفلسفة السياسية برمتها تقريباً، بما في ذلك آراء ماكس فيبر Max weber الذي حدّد العلاقة السياسية كعلاقة هيمنة domination بين الحاكمين والمحكومين، وهي العلاقة التي تحلّ بدورها، بمصطلحات الأمر Commandement والطاعة obéissance.

تظلّ السلطة بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين المسالمين pacifiques إكراهية. هكذا، سيكون باستطاعتنا مع ماكس فيبر أن نقرن العنف بالمشروعية. وأذكر هنا بتعريفه للدولة: «فهي علاقة هيمنة Herrschaft الإنسان على الإنسان، مؤسسة على العنف المشروع، أي على العنف الذي يُعتبر شرعياً». [ولا بأس من التذكير بأنَّ فيبر قدّم هذا التعريف في إطار حديثه عن «مهنة واتجاه رجل السياسة»، أي ضمن خطاب موجّه إلى طلبة آخرين هم دعاة السلام الألمان الشباب، الذين استهواهم اللاعنّف non-violence، غداة النتائج الكارثية للحرب العالمية الأولى].

وهذا هو الهدف المقصود؛ فقبل إغراء العنف يوجد خطأ متعلق بطبيعة ما هو سياسي، حيث تمّ تحديده بألفاظ الهيمنة، أي عبر خضوع إرادة لأخرى. لكن فكرة الهيمنة لا توجد ضمن لائحة المفاهيم - المفاتيح المعنية هنا، وهي: السلطة، الاقتدار، القوة والعنف. فالهيمنة، حسب أرندت، هي بمثابة تأويل زائف ومزيف للسلطة المفهوميّة كسلطة إكراه، أي كسلطة للإنسان على الإنسان. والملاحظ هنا أنّ أرندت ستستخلص مفهومها عن السلطة عبر جدل كبير مع الفكر السياسي برمّته تقريباً. وإذا ما ظلّ الاعتراض عليها منحصراً في كون حجتها تقليديّة وليست علميّة - وهذه كما سنرى هي الحجّة المقدّمة من طرف هابرماس Habermas - فإنّنا سنضطر إلى الاعتراف بأنّها تفكر ضدّ تقليد مترامي الأطراف. وعلينا ألاّ نعتقد بأنّ الإغريق والرومان وحتى المسيحيين سيخرجون سالمين من هذه الورطة؛ كلا، فالإغريق أنفسهم حدّدوا أشكال الحكم كتتنوعات داخل نظام هيمنة الإنسان على الإنسان، سواء كان فرداً أو مجموعة أو أغليّة. وبخصوص اليهود والمسيحيين، فإنّ تصوّرهم الإلزامي للقانون [وتؤكد أرندت بأنّ ذلك لا يشكّل ميراثهم الوحيد]، يضعهم في الدائرة السحريّة نفسها لهيمنة الإنسان. وفي الطرف الآخر من التاريخ نجد السيادة الخفيّة للبيروقراطيّة، التي هي شكل ملطّف للهيمنة. وهنا نتساءل: من الذي سيمنح الشرعيّة لتعريف السلطة خارج إطار الهيمنة؟ وهل هذا التعريف موجود بعالم المثل الأفلاطونيّة؟

سيلاحظ النقاد الذين استشعروا لجوء أرندت بعض الشيء إلى حجّة التقليد بأنّها، رغم ذلك، اعتمدت على تقليد آخر، بمعنى أنّها قابلت هذا بذاك. وبالفعل، فنحن نقرأ في نصّها «حول العنف» ما يلي: «يوجد مع ذلك، تقليد آخر ومصطلحات أخرى ليست أقلّ قدماً واحتراماً». (ص 149). فبمن ستستشهد في هذا الإطار؟ طبعاً بالمساواة الشهيرة أمام القانون isonomie لدى كلّ من صولون Solon وبريكليس Péricleès وبالمواطنة Civitas الرومانيّة. وهنا يبرز من جديد الاعتراض على الحنين إلى التقليد، لكن علينا أن نفهم شيئين: فالمدينة polis والمواطنة civitas، لم تشكّلا أبداً بديلاً حقيقيّاً لفكرة الهيمنة، كما قد يوحي بذلك التصنيف القديم لأنظمة الحكم. وفضلاً عن ذلك، فإنّ المفاهيم تمّ توظيفها وفق تصوّر للنفوذ سنتحدّث عنه لاحقاً، أو بالأحرى وفق تصوّرات عديدة لهذه السلطة انتهت وطواها النسيان بالنسبة إلينا، وبالتالي لم يعد لها، إن صحّ التعبير، أي نفوذ، لكن ما هو أساسي لا يكمن هنا: فالمرتكزات التاريخيّة لأرندت ليست فقط إغريقيّة ورومانيّة، بل هي أيضاً حديثة ومعاصرة. لقد استخلصت في البداية، وضمن توجّه ثلّة من مفكّري الثورة الأمريكيّة والفرنسيّة الفكرة التي مفادها أنّ مهمّة الثورة هي تعويض هيمنة الإنسان على الإنسان بإرادة الشعب، واضعة حدّاً للهيمنة من خلال ممارسة هذه الإرادة، على الرغم من كون خضوع الإنسان للقانون الإلهي أو الأخلاقي دعم لدى هؤلاء المفكرين فكرة الخلط بين السلطة والهيمنة.

لكنّ المرتكزات التاريخيّة الحقيقيّة لأرندت هي الانبثاقات الحديثة للسلطة الشعبيّة التي تجسّدها المجالس العماليّة والسوفيّات الحقيقيون، عبر انتفاضة بودابست Budapest وربيع براغ Prague وحركات المقاومة العديدة ضدّ الاحتلال الأجنبي. وهذا هو التقليد الآخر الذي تشكّل، بخلاف تقليد الهيمنة، من انبثاقات متقطعة

ومن انتفاضات، بل ومن محاولات مجهزة وحركات غير متحكم فيها، قد تكتسي طابعاً افتراضياً *virtuel* خالصاً [وهذه الكلمة الأخيرة، التي ليست لأرندت، تقرّبي من فرضية التأويل التي سأقترحها بعد قليل]. والآن، ما العلامات المميزة لهذه التجارب التاريخية المتفرقة؟ إنَّ أرندت تقترح هنا، وقبل تقديم التعاريف التي تحدّثنا عنها، مماثلة هي أكثر من مقارنة، لأنها تقرّبنا ممّا هو جوهري، أي من قواعد اللعبة.

وبالفعل، فإنَّ اللعب يقَدِّم شهادة ذات بعد ديداكتيكي [تعليمي] عن الاختلاف بين نوعين من القواعد، وهما: النوع المقبول *accepté* والنوع المفروض *imposé*، ويندرج هذا النوع الأخير ضمن خطاطة الهيمنة المتمثلة في الأمر والطاعة، في حين أنَّ قبول قاعدة اللعب ينتج عن الرغبة في اللهو وفي العيش وفق نمط لهواني *ludique* تفصله هذه القاعدة نفسها. وهنا يتجلّى لنا عمل فكر أرندت: فهو يفسّر المعطيات الضمنية التي قد تبرز في لحظات تاريخية متميزة من أجل إيقاف تقليد الهيمنة. وستقرّ أرندت من منظور قريب بشكل مثير، من بعض الرؤى المألوفة حالياً في فلسفة اللغة والمستعارة من نظرية الألعاب - بأننا نتوفّر على مفهوم القواعد التوجيهية، بدون أن تكون إكراهية. «فهي تسيّر العلاقات الإنسانية مثلما تسيّر القواعد مجرى اللعب. وتكمن الضمانة النهائية لصلاحيتها في الحكمة الرومانية التي مفادها: إنَّ المعاهدة ملزمة للطرفين». (ص 211/212). وربّ قائل: ها هم الرومانيون من جديد! وهذا أمر مؤكد. لكنّ هذه الصيغة لا تتعلق بالتأسيس الروماني الخالص للمدينة *urbe condita* الذي سنتحدّث عنه عند إضافتنا لحدّ ثالث وهو النفوذ إلى الزوج: سلطة/ عنف؛ علماً بأنّه من الصعب موقعة هذا الحدّ في المجال الذي يحتله هذا الزوج. وفضلاً عن ذلك، فإنّ فكرة سلطة لا تقوم إلّا على رضا الفاعلين السياسيين، هي في الحقيقة فكرة مخربة لكلّ عملية مؤسّسة *fondatrice* من الأعلى ومن الخارج ومن الخلف. وقد كتبت أرندت ما يلي: «إنّ الدعم الشعبي هو الذي يمنح السلطة لمؤسّسات بلد ما؛ وليس هذا الدعم سوى النتيجة الطبيعية للرضا *consent* الذي يسمح بانبثاق القوانين القائمة» (ص 150).

هكذا، نجد أنفسنا في عمق المشكلة: فما هو هذا الرضا الذي لا يمكن اختزاله في العلاقة بالهيمنة؟ وما هي هذه القوّة الحيّة للسلطة الشعبية التي تترك، من خلال توارثها، المكان للعنف؟ هنا، نصل إلى التعريف الذي سبق اقتراحه والذي جاء فيه: «تتطابق السلطة مع استعداد الإنسان للفعل وفق خطة معيّنة. وليست السلطة ملكيّة فردية بأيّ وجه من الوجوه، لأنّها تنتمي إلى مجموعة ما وتستمرّ في الانتماء إليها طالما ظلت هذه المجموعة غير مقسّمة» [ص 153]. وأيضاً: «ومن بين الاختلافات المميزة التي تسمح بالتمييز بين السلطة والعنف، كون السلطة في حاجة دائمة إلى العدد كمرتكز، في حين أنَّ بإمكان العنف الاستغناء عنه إلى حدّ ما، لأنّه يلجأ إلى استخدام الوسائل لفرض هيمنته» (ص 151)؛ لنتبع هذه الطريق ذات الخاصيّة غير التراتبية للسلطة، على عكس علاقة الهيمنة؛ وأيضاً غير الأدواتيّة، على عكس علاقة العنف. فما هي الفكرة التي يمكننا تكوينها عن الرضا المدرج خارج علاقة هيمنة إرادة على أخرى وخارج العلاقة بين الوسيلة والغاية؟

هناك بهذا الصدد مقارنة قائمة على البرهان بالخلف *raisonnement par l'absurde*، تشغل الجزء الأكبر من المقالة حول العنف. فهذا الأخير يكتسح المكان عندما تغيب السلطة، لكنّه يعجز عن إقامة أيّة رابطة سياسية. وتتضمّن هذه الحجّة وجهين: فمن جهة تقول: «إنّ سيادة العنف الخالص تنشأ عندما تبدأ السلطة في التلاشي» (ص 163). ومن جهة تقول: «إنّ بإمكان العنف تدمير السلطة، لكنّه عاجز عن خلقها» (ص 166). وسواء أخذنا العنف بهذا المعنى أو ذاك، فإنّه يشير إلى كون تحلل السلط أكثر دلالة فيما يتعلق بطبيعتها الحقيقية. من العجز الناتج عن انفجار العنف. وهو ما تظهره الثورات عند قيامها، وخصوصاً عبر انحرافات وفشلها. فمتى تكون للثورة حظوظ في النجاح؟ يحصل ذلك عندما لا يعود المواطنون مقتنعين بسلطة الدولة وليس عندما يتغلب عنف الثورة على عنف الدولة القوي في عصرنا الحديث؛ بمعنى عدم اقتناعهم بسلطتهم الخاصة الممثلة والمركزة في الدولة؛ أو باختصار عندما لا تعود لهذه الأخيرة سلطة، آنذاك يمكن أن تتحوّل الأسلحة إلى الجهة الأخرى. ويبقى أنّ فقدان السلطة هو العامل الحاسم وليس العنف. ويمكن أن يحدث هذا الأمر داخل بلد ديمقراطي، كما هو الشأن في الولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة المكارثية *Maccarthysme* وحرب الفيتنام والانقاضات الطلابية بالجامعات. وحينما لا يتعرّف المواطنون على سلطتهم داخل المؤسسات التي أصبحت عنيفة، آنذاك تلجأ السلطة الحقيقية إلى العصيان المدني لتحقيق لرغبة الآباء المؤسسين للثورة [مرة أخرى، نلامس من خلال الإحالة على الآباء المؤسسين للدستور الأمريكي، ظاهرة إضافية متشابكة مع السلطة، وهي ظاهرة النفوذ].

ولكي نطلّ أوفياء لهذه الحجّة نقول: إنّ وصف وتأويل ظواهر التفكك الداخلي التي تترك المجال مفتوحاً أمام العنف، يشكّلان ما يمكن أن ندعوه بحجّة الغياب بالنسبة إلى التعريف المقترح للسلطة باعتبارها غير مختزلة في الهيمنة والأداتية؛ وهي الحجّة التي مفادها أنّ العنف يحضر في غياب السلطة. لكن إذا ما أردنا تجاوز هذه الحجّة فكيف ستحدّد ماهيّة السلطة؟ يمكننا أن نجد الجواب عبر الانتقال من التحليل السياسي إلى ما يمكن تسميته بالأنثروبولوجيا الأساسية *Anthropologie fondamentale* للشرط الإنساني؛ والتي دعاها إنغيرين Enegren «فينومينولوجيا الفعل *phénoménologie de l'action*». فقد اتبع هذا الكاتب في مؤلفه الرائع² مساراً منتظماً انتقل فيه ممّا هو فينومينولوجي إلى ما هو سياسي، وهو ما يمكن تبريره من المنظور اليداكتيكي والنسقي الذي اعتمده. وتتطلب منا الموضوعة التي اخترناها العودة إلى الوراثة وتعميق أكبر لمأزقنا المتعلق بالأسس التي انبنى عليها تعريف السلطة الخالصة باعتبارها غير قائمة على الهيمنة وغير أداتية. وستؤدي بنا هذه العودة إلى الوراثة بالضرورة إلى ثلاثيّة الاشتغال والعمل والفعل. وهو ما يدعونا إليه التعريف السابق للسلطة: «فهو تتطابق مع استعداد الإنسان للفعل وفق خطة معيّنة». ولأنّ هذه الحجّة دائرية *Circulaire*، فإنّني لا أعتقد أنّ اللجوء إلى الأنثروبولوجيا سيفيدنا كثيراً. وإذا ما تمعّنّا

2. André Enegren, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, P.U.F, 1984.

في الأمر جيداً، فإننا سنلاحظ أن نظام التمييزات على المستوى الأنثروبولوجي أو الفينومينولوجي (اشتغال، عمل، فعل)، هو انعكاس لنظام التمييزات على المستوى السياسي (عنف، هيمنة، سلطة).

فالفعل والسلطة يحدّدان بعضهما بعضاً. لأنّ هدف الفعل سياسي، كما أنّ السلطة ليست سوى التعبير العمومي عن الفعل. ونحن نقرأ في مؤلف «الشرط الإنساني»³ ما يلي: «يتطابق الفعل، باعتباره النشاط الوحيد الذي يضع الناس في علاقة مباشرة فيما بينهم دون وساطة الأشياء ولا المادة، مع الشرط الإنساني للتعددية Pluralité (ص 15)، وتشمل تعددية هذا الشرط أناساً متساوين. وهو ما يتطابق بالضبط مع إلغاء علاقة الهيمنة في تعريف السلطة سياسياً: «إنّ التعددية الإنسانية كشرط أساسي للفعل لها خاصية مزدوجة، تتمثل في المساواة والتمييز» [الشرط الإنساني، ص 197]؛ فهي تعددية عدم التوضع والاختلافات.

لكننا مازلنا بعيدين عن المفهوم الذي يربط بين المفهوم الأنثروبولوجي للفعل والمفهوم السياسي للسلطة، ونقصد بذلك قدرة التجديد المقترنة بالفعل التي نجد ما يقابلها ضمن عدم توقع انبثاقات وأفعال السلطة في عنفوانها، كما هو الشأن بالنسبة إلى تمرّد بودابست ومقاومة براغ، وعلى مستوى أقل، حركات العصيان المدني المرتبطة باسم مارتن لوثر كينغ M.L.King.

وهنا نقرب من نقطة غامضة، حيث يصبح التساؤل حول ما لا يمكن البرهنة عليه أمراً حتمياً؛ وستبرز هذه النقطة من خلال استعارة الولادة كظاهرة قبل سياسية prépolitique بامتياز. هكذا، سنقرأ في البحث «حول العنف» الذي يعتبر صدى لمؤلف «الشرط الإنساني» ما يلي: «يشكّل الفعل، من منظور الفلسفة، إجابة الإنسان على واقعة كونه مولوداً» [ص 193]. هذا اللجوء إلى تيمة الولادة يجرّنا أكثر ممّا يساعدنا في بحثنا عن مبرّر للتعريف المقترح للسلطة. فكلمات مثل: الولادة، الميلاد، الكائن المولود، تنحو منحى بيولوجياً، في حين يتّجه الفكر السياسي برمته نحو ظاهرة إنسانية سامية، أي بدون سوابق سياسية. وحتى العنف يُعتبر إنسانياً رغم تغلغل جذوره الغامضة في العدوانية. يجب إذن تعريف الولادة انطلاقاً من علاقتها بالفعل وليس العكس. وقد أصاب إنغيرين Enegren حينما لاحظ ما يلي: «يقدم مفهوم الولادة للفاعلية نقطة رؤى أنطولوجية، بحيث يفهم كلّ فعل كصدى لبداية حياة مؤهلة بدورها لأن تبدأ من جديد [انظر: الفلسفة السياسية لحنة أرندت» ص 51]. وتوافق أرندت نفسها على هذا التأويل عندما تعلن، كما ذكرنا، أنّ «الفعل يشكّل إجابة الإنسان على كونه مولوداً». وأنا أتحدّث عن الإجابة وليس عن الامتداد. وقد سبق لها أن قالت في «الشرط الإنساني»: «إنّ كوننا مولودين يعني أننا نجيب عبر الابتداء من جديد

3. The Human Condition, tr. fr. sous le titre, La Condition de l'homme moderne.

العنوان الأصلي للنص هو:

Paul Ricœur, Pouvoir et violence, in collectif, Politique et pensée, colloque Hannah Arendt, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996, pp.157/178.

انطلاقاً من مبادرتنا الخاصة» (ص 199). وأعتقد أنّ لفظة «مبادرة» هي الكلمة المفتاح على المستوى الفينومينولوجي والأنثروبولوجي التي تتطابق مع الرضا بالعيش كجماعة على المستوى السياسي.

فمن خلال المبادرة يبعد الفعل نفسه عن الجهد والصناعة؛ ومن خلال الرضا تبعد السلطة نفسها عن الهيمنة والأداتية العنيفة. وليس هناك أيّ مشكل في أن يتمّ الفعل عبر الكلام، وذلك بالقدر الذي يحيا فيه الرضا على المستوى السياسي بالكلمات المتبادلة، وتحديداً بمبدأ تبادل الكلمات ذاته، أي بالوعد Promesse [ونستحضر هنا الصفحات الجميلة من مؤلف «الشرط الإنساني» حول الوعد، والتي تكمل الملاحظات حول التسامح الذي هو عبارة عن القدرة المعادة إلى الآخر، كي يبدأ من جديد]. إنّها في التحليل الأخير أفعال اللغة التي تنسج التبادلات المؤدية إلى السلطة القادرة على التميز عن الأداتية العنيفة.

لكنّ هناك سؤالاً يتردّد، وهو: من أين نعرف هذا؟ ومن هي الجهة المرخصة لهذه التعريفات، أو بالأحرى لهذه التمييزات الصارمة على المستويين الأنثروبولوجي والسياسي؟

أريد أن أقترح هنا فرضية عمل من أجل المناقشة. وبالرغم من أنّ هذه الفرضية لن تحلّ كلّ المشاكل التي واجهناها، فإنّها تتميز في اعتقادي، برفع مستوى النقاش جذرياً. وتتعلق فرضيتي بالوضع الأنطولوجي للمفاهيم التي تبدو كأنّها تحيل على ذاتها في خطاب أردنت، مثل الفعل والسلطة والصناعة والعنف، كما تتعلق بالوضع الإبستمولوجي لخطاب أردنت برمته، وتأويلي هو كالآتي: إنّ تشكيل السلطة داخل تعددية إنسانية، وهو تشكيل قبل قانوني Pré juridique بامتياز، وبالتالي قبل تعاقدية، يبرز التعايش بين الأفكار المتصارعة كحدث، يظلّ منسياً مع ذلك. ولا يحيل هذا النسيان المقترن بتشكيل الرضا المؤدي إلى السلطة، على أيّ ماضٍ تمّت معاشته كحاضر، داخل شفافية مجتمع واع بذاته وبتولده كواحد وكمتعدّد.

وأنا أشدّد على هذه النقطة، وهي أنّ النسيان لا يتعلق بالماضي؛ وبهذا المعنى فهو نسيان بدون حنين، بحيث يشكّل حاضر عيشنا المشترك. وليست أردنت هي الوحيدة من بين المفكرين الذين تحدّثوا عن نسيان لا علاقة له بالماضي. ولا أدري إذا ما كان نسيان الوجود لدى هايدجر يشكّل نموذجاً في هذا الإطار. وإذا كان من الضروري الاستئناس بهيدجر، فإنّني أفصّل نصّاً له حول الفينومينولوجيا، مقتطفاً من القسم السابع من مؤلف «الوجود والزمان»، حيث جاء فيه: إنّ الأقرب إلينا، هو في الآن نفسه الأكثر خفاء.

لذلك، فإنّ الفينومينولوجيا لا يمكنها أن تكون إلّا هرمينوتيقا، أي تأويلاً وليس حدساً. لكنّ هايدجر لم يكن الوحيد الذي ربط القريب بالمنسي. فقد علمنا أحد أشدّ خصومه وهو ليفيناس Lévinas، بأنّ تحدث عن «آثار» ما هو عريق في القدم immémorial باعتباره أقدم ممّا نتذكر، لأنّه يندرج ضمن ما هو مأثور، أو قابل لأن يعاد ذكره. وقد تحدّث جان فرانسوا ليوطار J.F. Lyotard في كتابه الأخير [هايدجر و«اليهود»]، واضعاً اليهود بين مزدوجتين، لأنّهم يشكّلون المنسي الجذري ضمن الفكر الغربي.

هناك إذن تيار فكري يتمحور حول فكرة النسيان الذي لا علاقة له بماضٍ فات. وأنا أقرّ تماماً وأؤكد بقوة، على أنه من الممكن أن توجد فلسفات عديدة متعلقة بالمنسي، مستقلة بعضها عن بعض. وسأجازف بالقول، اعتماداً على هذا التأويل، إنَّ أرندت تنتمي إلى إحدى هذه الفلسفات.

إذا ما قبلتم بفرضية العمل هاته التي مفادها أنَّ السلطة هي في الآن نفسه الواقعة الأكثر قرباً والمؤلفة في كلِّ حنين للتعایش القائم، وهي الأكثر خفاء باعتبارها نسياً منسياً، فإنَّ العديد من المشاكل والمفارقات والالتباسات الصادرة عن أرندت نفسها ستتحلُّ أو على الأقل ستأخذ معنى ما، إن صحَّ التعبير، وبالتالي ستسمح بالارتقاء بالنقاش المفتوح مع فكرها.

لكي تتضح معالم الطريق داخل هذه الصعوبات والمفارقات والالتباسات، لنقل إنَّ المواطن عندها يتَّجه نحو الأساس المكوّن [أي الفعل/ السلطة] معتمداً على مؤشرات غير قارة erratiques وعلى بدائل عنيدة تحجب هذا الأساس المكون، مع الإحالة عليه بطريقة غير مباشرة. سنحاول بمقتضى ذلك عبور جزء من الميدان الذي تغطيه التحليلات السابقة، قبل إدراج بعض الصعوبات الجديدة المرتبطة بمفهومين تركناهما جانباً عن قصد، وهما: الرأي والنفوذ؛ هذان المفهومان اللذان سيسمحان بفتح نقاش مع هابرماس Habermas، سواء على المستوى الإبستيمي [ويتعلق بالسؤال حول نوعية المعرفة بما هو سياسي]، أو على المستوى المعياري [ويهمّ السؤال حول مشروعية ما هو سياسي].

لنقم إذن بتتبع المسار الذي سلكناه في لحظة أولى، ولنتحدث بداية عن الآثار وبعدها عن الحجب. بخصوص الآثار: إذا ما سلّمتم بأنَّ السلطة الخالصة - وهذه الصيغة تتكرّر مراراً في كتابات أرندت - هي مجهولة الحاضر السياسي، فإنَّ إثارتها لا علاقة لها بالحنين. أكيد أننا نتوقّر على تأويلات تاريخية للسلطة، لكنَّ مكانة هذه الأخيرة داخل التاريخ ليست أساسية. ولا نتحدث المساواة أمام القانون Isonomie لدى كلِّ من صولون وبريكليس عن التجربة الحية للمدينة الإغريقية، بل هي مجرد تأويل ذاتي، وسنوضح بعد قليل، أثناء حديثنا عن النفوذ الحواجز التي منعتها من الظهور بشكل مكشوف عند الإغريق. وهو ما يصدق أكثر بالنسبة إلى المواطنة اللاتينية Civitas التي لا يمكن فصلها عن العلاقة بين السلطة والنفوذ التي سنناقشها أيضاً.

في الأخير، ولكي ننهي موضوع الحنين، وجب التأكيد على الآثار الحقيقية للسلطة الخالصة التي يمكن اكتشافها في الثورات الحديثة: مجالس ثورية، سوفيات، انتفاضة بودابست، مقاومة تشيكية، بعض مظاهر الثورة الطلابية، عصيان مدني. وباختصار، في اللحظات الهامة التي توقفت فيها علاقة الهيمنة وشكّلت انبثاقاً لظاهرة المساواة أمام القانون ولسلطة الأشخاص المتساوين فيما بينهم. وإذا ما كان القريب هو المنسي، فإنَّ هناك ظروفاً حماسية يصبح فيها المنسي قريباً.

هذا بخصوص الآثار، فماذا عن الحجب؟ إذا كانت نقط انبثاق السلطة مشتتة في الزمان التاريخي، فذلك راجع إلى كون السلطة الحقيقية مقنعة بفعل هذه البدائل، بحيث لا ترى إلا من خلال هذه الأقنعة، وعلى رأسها، علاقة الهيمنة.

وأريد أن أذكر هنا بالاندھاش الذي يصيب القارئ أمام جراءة حنة أرندت وإدانتها للتقليد السائد بالعلم السياسي برمته تقريباً، لارتكازه على علاقة الأمر والطاعة واعتباره علاقة الهيمنة كمكون للبنية السياسية. وبالنسبة إليها، فإنّ الفكرة التي مفادها أنّ ما هو سياسي يختزل في الدولة، وأنّ هذه الأخيرة قائمة على علاقة الهيمنة قد تعزّزت انطلاقاً من الابتكار السيئ التأثير للدولة الوطنية منذ العصر الوسيط الأوروبي الأعلى. وهو ما يعطي الانطباع بأنّها تستدعي المفكرين القدامى للإجابة عن أسئلة حديثة. لكننا رأينا كيف أنّ التمييز بين الأنظمة السياسية لدى أفلاطون وأرسطو قد تمّ من منظور الهيمنة. وبمعنى ما، فإنّ هذه الأخيرة قد حجبت السلطة دوماً. لكن، من أين سنستمدّ الطاقة المدينة لمهزلة الهيمنة *la mascarade de la Herrschaft*، إذا لم نعرف بشكل سابق على علاقة الهيمنة المزعومة، بأنّه يجب علينا أن نتعاشش بطريقة مغايرة، على الرغم، بل وبفضل تعددية الآراء؟

هكذا، فإنّ المعرفة الحقيقية بالسلطة تستنفد تقريباً ضمن حالة الشك التي تعتبر أنّ الهيمنة ليست هي أساس السلطة. وإذا ما كانت السلطة القائمة بين الأشخاص المتساوين هي الطاقة المحتجبة للتعايش، فإنّنا سنفهم بسهولة لماذا يمثل العنف إغراء بالنسبة إلى الفعل السياسي في فترة تجديده، أي في مرحلة ثوراته؛ ذلك أنّ العنف يشكّل الطاقة المرئية التي تقول عنها أرندت بحق، إنّها تحدّ من قوّته الفيزيائية. ولا يريد الثوريون الاقتناع بأنّ قوّتهم الحقيقية تكمن في تجربة التعايش، أي تجربة الوجود المشترك، وليس في الاستعمال الأداتي المنظور والحماسي والعاطفي للعنف. هذه هي القراءة الجديدة التي أقترحها للألفاظ المعروضة إلى حدّ الآن. لكن، ماذا عن المفهومين الهاميين اللذين تركتهما جانباً عن قصد؟ إنني سأقوم الآن بفتحهما، إن صحّ التعبير، بمفتاح التأويل المقترح هنا.

أولهما هو مفهوم الرأي *L'opinion* الذي سيسمح لنا بالانخراط في نقاش مع هابرماس على المستوى الإبستمولوجي. في البداية، أخذ هذا المفهوم في سياق الإعلان الشهير لماديسون *Madison*، وهو أحد المحرّرين للدستور الأمريكي بمؤتمر فيلادلفيا، والذي جاء فيه: «إنّ كلّ حكومة تعتمد على الرأي». وقد أثار هذا اللجوء إلى الرأي نقد هابرماس العنيف، كما بيّن ذلك جان مارك فيري *J.M. Ferry* بعمق في فصل من مؤلف «هابرماس، إتيقا التواصل» وفي مقالة له بمجلة *Esprit* [يونيو 1985] حول الموضوع نفسه. وسيصبح هذا النقد الإبستمولوجي مقبولاً أكثر، خصوصاً إذا ما أضفنا إليه العبارة المقلقة التالية لأرندت: «إنّ الرأي، وليست الحقيقة، هو أحد المرتكزات الضرورية لكل سلطة». [c.c.p. 296, cité] [in *Energen*, op.cit, p63] ولقياس وجهة نقد هابرماس، يجب على ما أعتقد تأطير مفهوم الرأي في

علاقته بمفهوم السلطة، وهذا ليس بالأمر السهل، خصوصاً إذا ما تمّ تبنيّ فرضيتنا حول كون السلطة هي الدعامة القريبة والمنسيّة للنفوذ. ذلك أنّ فكرة الرأي ترتبط بمفهوم آخر يمثل تكديماً صارخاً لفكرة السلطة كمبادرة منسيّة في حاضر الرضا المكوّن للتعايش؛ وهذا المفهوم الآخر الذي كتب عنه الكثيرون هو الفضاء العمومي، وبتحديد أدق، الفضاء العمومي للظهور.

تبدو صيغة: «مظهر، ظهر، ظهور» كأنّها تمنع قوّة الانخراط التي تسمح بتعايش أعضاء الهيئة السياسيّة من التوفر على وضع الافتراض المخفي. وعلى العكس من ذلك، فإنّ مفهوم الفضاء العمومي للظهور يعبر من خلال تحديده للإطار شبه المكاني، بل والمكاني [إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ألفاظ التراب الوطني والحدود، في الحالة الكلاسيكيّة للدولة الوطنيّة] عن الرؤية Visibilité المقترنة بالرابطة الاجتماعيّة وبـ«ما بين» المعبرة عن التعايش الوجودي. لكن، ألا تقصي هذه الرؤية كلّ إحالة على كيانات مخفيّة؟ إنّ الجواب سيأخذ منحنيين: الأوّل هو أنّ المنسي يتوفر على فعاليّة؛ وبهذا المقتضى، ليست لديه وضعيّة الكيان المخفي مثل كنز مدفون. وأستحضر هنا عبارة هولدرلين Hôlderlin التي استشهد بها غادامير Gadamer وهي: (الحديث الذي نحن إيّاه) Das Gespräch das wir sind.

وأنا لا أشدّد على كلمة Gespräch (حديث) بل على الزمن الحاضر المتضمّن في «نحن إيّاه». ولربّما فضّل ليوطار إحالتنا على المكبوت الفرويدي. فليكن! لأنّ الأساس بالنسبة إليّ لا يوجد في آليّة النسيان L'oubli، بل في وضعيّة المنسي L'oublié. ولأنّ هذا الأخير ليس ماضياً فات، بل هو عبارة عن قوّة الوجود - معاً être - ensemble الذي نحن إيّاه دون أن نراه، فإنّه لا يأخذ صبغة جوهرية. لذلك، كان هو التعبير عن سلطتنا المشتركة. لكن، ماذا عن رؤية الوجود المشترك كفضاء عمومي للظهور؟

هنا، يأتي جوابي الثاني: فالفضاء العمومي -مثل الفضاء الكانطي الذي هو شرط الرؤية لكنّه ليس هو الرؤية ذاتها- لا يتوفر على رؤية أخرى، ما عدا عموميّة «ما بين» القائمة بين الكائنات. هكذا، ستكون الفضائيّة spatialité السياسيّة عموميّة L'offentlichkeit [وتعني هذه اللفظة الألمانيّة العموميّة المساوية للانفتاح]، وبالتالي، فإنّ الرؤية المعنيّة ليست شيئاً آخر سوى انفتاح التبادل. تبادل ماذا؟ طبعاً، سيكون تبادلاً للآراء بالتحديد.

نجد أنفسنا الآن في مواجهة المفهوم الصعب للرأي ووضعه الإبستيمي الملتبس. ولا شكّ في أنّ هناك، بالنسبة إلى أرندت، تماسكاً قوياً بين معنيي اللفظة الإغريقيّة دوکسا Doxa (رأي). فمن جهة، تعني ما هو مخالف للوهم، أي الظهور بالمعنى القوي والإيجابي والإضاءة، بل والإخراج وحتى المجد، عندما تنتهي الحركة مسارها الزائل داخل الحكي الذي يلتقط بريقها؛ ومن جهة أخرى، تعني ما هو مخالف للعلم، وهو ما لم يرق لهابرماس. لكن، ألا يمكننا مسامرة أرندت في دفاعها عن التعدديّة التي يبسطها الفضاء

العمومي؟ وفضلاً عن تعددية الأجساد، فإنه لا توجد سوى تعددية الآراء. وبالتالي فإنّ الدوكسا Doxa، لم تعد تعني الظهور، بل «إبداء الرأي» مع إعلانه (meinen). هكذا ستمرّ الدوكسا الإغريقية عبر عمومية L'offentlichkeit الأنوار التي تظهر اختلاف الآراء différence وخلافها différend، بالمعنى الذي قصده ليوطار، وإلا لما طرح مشكل الرضا في علاقته بالتعايش.

بإمكاننا، في ضوء هذه التفسيرات، فهم إعلان ماديسون: «تتركز الحكومة على الرأي»، أي على المعالجة الإجماعية Traitement consensuel للصراعات بين الآراء. لكن بإمكاننا أيضاً فهم العبارة الشقية لأرندت: «إنّ الرأي، وليست الحقيقة، هو أحد المرتكزات الضرورية لكلّ سلطة [c.c.p. 296]. فهي لا تتحدث هنا عن النظرية السياسية وعن طموحها في ملائمة الواقع السياسي، بل عن الممارسة السياسية التي لا تستند على العلم ولا على المعرفة، بل على الرأي. فهل كنّا سنحتاج في مجال السياسة لو كنّا نتوفر على معرفة ضاغطة فكرياً؟ أكثر من ذلك، ألا يعتبر ادعاء الأنظمة الكليانية توفرها على معرفة تخدم مصلحة الجميع، هو بمثابة خطأ وجريمة في بعض الأحيان؟ ألا نسمع هنا وهناك حديثاً عن الاشتراكية العلمية؟

إنّني سأدافع في هذا المقام عن أرندت، لأنّها أدركت القرابة القائمة بين المصطلحات Lexis الخاصة بالممارسة Praxis والنمط الخطابى للمحاجة السياسية، أو إذا ما استعملنا مصطلحات إغريقية، القرابة مع التبصر والذكاء Phronésis أكثر من المعرفة epistémé. وسيقول قائل مع هابرماس: إنّ الفلسفة ليست مطالبة بتزديد خطاب المواطن، وهو الخطاب العلمي، بل بإنشاء خطاب حول خطاب المواطن، وهو ليس عملياً بل هو نقدي؛ ويستدعي هذا الخطاب النقدي الإحالة على فكرة منظمّة تدّعي بلوغ الحقيقة وعدم الاعتماد على الرأي. بهذا المعنى، فإنّ خطأ أرندت سيتمثل في وضع تقابل داخل الجملة نفسها، بين الرأي المقترن بخطاب الفعل والحقيقة المنتمية إلى الخطاب حول الفعل. وبصيغة أخرى، فهي قد خلطت بين اللغة [السياسة] والميتا- لغة [علم السياسة]. وحتى لو قبلنا أطروحة هابرماس، فإنّها لا تقصي أطروحة أرندت، على ما أعتقد، بل تفرضها بمعنى ما وبأوجه عديدة: ففي البداية، تفترض أنّ صراع الآراء كممارسة تدّعي الفلسفة نقدها هو أمر واقع؛ لكن ليس هذا هو الأهم، فهي تفترض تجارب خاصّة بانتفاضات السلطة بدون هيمنة ولا عنف، بحيث تصبح الفكرة المنظمّة للجماعة من جرّائها بدون حدود ولا عوائق، أي تصبح شيئاً مغايراً لليوتوبيا الباهتة utopie exsangue. ويمكننا الذهاب أبعد من ذلك؛ فهل يعتبر التواصل بدون حدود ولا عوائق تواملاً حقاً إذا ما نفينا عنه صراع الآراء؟ وبصيغة أخرى: إنّ فكرة هابرماس المحورية تحتاج إلى خطاطة صورية مستمدّة من تجارب السلطة التي أولناها كآثار تاريخية للمنسي الذي هو نحن.

وفي الحقيقة، فإنّ أرندت وهابرماس لا يتحدّثان عن الشيء نفسه. فالأولى تعالج، من خلال حديث عن الرأي، مصطلحات الممارسة السياسية. وهي لا تصف مستوى المعرفة الذي بلغه خطابها، ومن حقنا في

هذه الحالة، وبكل مشروعية، أن نؤاخذها على ذلك. أمّا عندما يتكلم هابرماس عن الرأي، فهو يعني مستوى معرفياً غير متلائم مع العلم النقدي الذي يحيل على ذاته بفعل وضعه المتعالي.

وإنّ ما يثير الحذر الشديد لدى أرندت هو بالضبط الادّعاء العلمي لنقد يعتقد بأنّه أسمى من الممارسة، أي من التبادل العمومي للآراء. وعلى أية حال، يمكن للنقاش بين أرندت وهابرماس، أي بين خطاب عملي وخطاب نقدي، أن يستمرّ بطريقة مثمرة، لأنّه أقلّ تضاداً *moins antagonistique*. لكن، لنترك النقاش عند هذه النقطة من الشكّ، ولنتّجه صوب المفهوم الثاني الذي تركناه جانباً وعن قصد، أثناء مراجعتنا للمفاهيم الأساسية للفكر السياسي لأرندت؛ ونقصد بذلك مفهوم النفوذ. فما هي علاقته بمفهوم السلطة؟ وكيف يحضر كطرف ثالث بين السلطة والعنف؟ وما هي الأضواء التي تسلطها فرضيتنا حول السلطة، ذلك المنسي الحاضر بالنسبة إلى الفعل السياسي، على العلاقات المعقدة بين السلطة والنفوذ وعلى التباس موقف أرندت بخصوص هذه الأخيرة؟

في بحث أرندت «حول العنف»، يظهر النفوذ ضمن المفاهيم المفاتيح التي تمّ عرضها، فالنفوذ الذي يشير إلى الظواهر غير المحسوسة التي تكرّس بهذا المقتضى الاستعمال المفرط للغة، بإمكانها أن تنطبق على الشخص كأن نتحدّث مثلاً عن السلطة الشخصية وعن النفوذ في العلاقات بين الآباء والأبناء وبين الأساتذة والتلاميذ. كما يمكنها أن تتشكّل صفة المؤسسات، مثلما هو الشأن في مجلس الشيوخ الروماني *auctoritas en senata* أو في التراتبية داخل الكنيسة [حيث يمكن لكاهن ثمل أن يشرف على طقوس الغفران]. وتتمثل الخاصية الأساسية للنفوذ في كون الأشخاص المطالبين بالطاعة يعترفون بها دون شرط، وفي هذه الحالة لن تكون هناك حاجة للضغط أو الإقناع. فلا يمكن للنفوذ أن يظلّ قائماً إلّا إذا حظي الشخص أو المؤسسة اللذان يصدر عنهما بالاحترام. لذلك، يعتبر الاحتقار من أكبر أعداء النفوذ، كما أنّ الضحك هو أخطر تهديد موجّه ضدها» (ص ص 154/155). بقراءتنا لهذه السطور، يبدو النفوذ مرتبطاً بالهيمنة أكثر من ارتباطه بالسلطة. لكن ما يصحّ الاعتراف والاحترام خارج إطار الإكراه والإقناع، هو ما يقرب النفوذ من السلطة.

وما يثيرني شخصياً هو بالضبط عدم التيقن من مكانه داخل شبكة المفاهيم لدى أرندت. وبالفعل، فنحن نقرأ في الصفحات اللاحقة ما يلي: «إنّ السلطة المؤسسة غالباً ما تلبس قناع النفوذ، بحيث تفرض اعترافاً فورياً ولا مشروطاً، وفي غياب ذلك، تتوقف وظيفة المجتمع، كيفما كان نوعه» [ص ص 155-156].

إنّنا نقرأ جيداً عبارة «قناع النفوذ». فهل يتعلق الأمر بأحد الحجب التي تمنع من فكّ رموز الطبيعة الحقيقية للسلطة؟ إنّ العلاقة تبدو أعقد من ذلك، كما يظهر من البحث المعنون بـ «ما هو النفوذ؟» ضمن مؤلف *Between Past and Future* ما بين الماضي والحاضر [والذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان

La crise de la culture / أزمة الثقافة]. إنه لأمر مغاير لما سَمَّيناه مؤشراً أو أثراً، حجاباً أو إخفاء؛ فهو عبارة عن تكملة تحولت إلى نقص بالنسبة إلينا؛ وباختصار، إلى تناوب ضروري ومستحيل في الوقت نفسه.

إنَّ أول إعلان نقرأه في هذا المقال يبدو محيراً بالفعل، إذ يتعيَّن حسب أرندت التساؤل، ليس حول ما هو النفوذ، بل حول ما كان عليه من قبل، ما دام قد اختفى has vanished من العالم الحديث، في الوقت نفسه الذي اختفت فيه كتلة التجارب المشتركة بين الجميع، كتجارب حقيقة ولا جدال حولها. فما الذي اختفى إذن؟ وما الذي يعنيه هذا الفراغ؟ ما اختفى هو الثلاثية المكوَّنة من الدين والتقليد والنفوذ، بحيث يشكّل هذا الأخير العنصر الأكثر استقراراً، لأنَّه يمثل الدوام والاستمرار، أو الصبر إن صحَّ التعبير.

لكن أين سادت هذه الثلاثية؟ إنَّها لم تسد عند الإغريق، بل عند الرومان. فالنفوذ فكرة رومانية. وهذه النقطة تتطلب منا بعض الانتباه. ففي الفقرات المخصصة للإغريق، تمَّ التأكيد على أنَّ الأمر لا يتعلق بممارستهم السياسية ولا بأفعالهم ولا بالنفوذ المكوَّن للمدينة polis، بل بعملية الشرعنة الفلسفية، من طرف أفلاطون وأرسطو، التي ستؤدي حسب أرندت إلى فشل ذريع. وقد يفاجئنا ذلك لأوّل وهلة، لكنَّ أرندت ستؤكد أنَّ الفلاسفة فشلوا دوماً، لأنَّهم لم ينطلقوا من الممارسة الفعلية للمواطنين، بل حاولوا تقديم مبررات خارجة عن هذه الممارسة. وهنا ستعلن بشكل مثير، كيف أنَّ أفلاطون الذي يعتبر مؤسساً للفلسفة السياسية، لم يقدم سوى تأملات حول الصراع بين الفلسفة والمدينة. لماذا؟ لأنَّ الفلسفة التي أخرجت الإنسان من الكهف [في إشارة إلى أليغوريا الكهف الشهيرة] قادتة نحو المثل العقلية التي لا تأثير لإكراهاتها العقلانية على أغلبية الناس.

فالفلاسفة يفهمون المثل، أمَّا الجمهور، فلا يفهمها. وإذن، ما الذي يتعيَّن على الفيلسوف فعله لكي يحكم الجماهير؟ إنَّه مطالب بثلاثة أشياء:

(1) إعادة صياغة نظرية المثل بمصطلحات الطغيان، فوق توجيهات الفيلسوف الملك، تصبح المثل عبارة عن تدابير mesures، بكلِّ متضمّناتها الإلزامية والغامضة [وترى أرندت في ذلك تأكيداً على انزلاق المثل غير السياسي للجميل Beau، نحو مثال الخير Bien، الذي لا يشتغل إلّا في سياق سياسي. وهذه فكرة قابلة للنقاش].

(2) نقل نماذج للهيمنة من الدائرة الخاصة إلى الدائرة السياسية. وتبدو في هذا الإطار وجوه الراعي وقائد السفينة والطبيب وربّ المنزل.

(3) الاستخدام السياسي للأساطير بغرض الإقناع، وعلى رأسها أسطورة جهنم المخصصة لمعاقبة الأشرار، فهذه الأساطير تحدّد وظيفة سياسية للخوف من الآخرة.

وإذا ما فهمت الأمر جيداً، فإنّ الفشل التأملي لأفلاطون راجع إلى كون مفهوم النفوذ غير مؤسس من المنطلق، لأنّه يتعالى عن الدائرة الأرضيّة للسلطة. لذلك، فإنّ المساهمة الأساسيّة للإغريق في معالجة مفهوم النفوذ ظلت محاطة بهذا الفشل ما دام أرسطو نفسه لم ينجح بدوره في تأسيس هذا المبدأ. صحيح أنّه لم يعد يؤمن بعالم المثل، لكنّ نماذجه جميعها حول الهيمنة ظلت مستعارة من الدائرة غير السياسيّة، وتحديدًا من دائرة تربية الأطفال، لذلك انبنت على علاقات غير متكافئة، أي غير متلائمة مع جماعة الأشخاص المتساوين.

ويتعين علينا أن نستحضر هذا الفشل الفلسفي للإغريق، كي نقيم بدقة المدح القوي للنفوذ من طرف الرومان. فهم الذين فكّروا وعملوا تحت راية *L'auctoritas* (النفوذ). لكن، ما الذي كان يعنيه هذا المفهوم بالنسبة إليهم؟

لقد كان يعني الطاقة الضرورية لفعل تأسيس المدينة *ab urbie condita*. وتتضمّن (in nuce) طاقة البداية هاتيه ثلاثيّة النفوذ والدين والتقليد، المتماسكة فيما بينها. وإذا ما كان النفوذ موجوداً في التأسيس الأوّل، فإنّ الدين سيرتبط معها على الفور، انطلاقاً من رابطة الورع *piet *، وسيلعب التقليد دور الوسيط الناقل لتجربة القدماء. وهكذا ستكون السلطة الإكراهيّة للتأسيس بمثابة نفوذ وتقليد ودين. وما يميّز فكرة النفوذ هو الحجاج الذي تتلقاه السلطة من هذه الطاقة المنقولة [وبالفعل فإنّ لفظة *auctoritas* مشتقة من فعل *augere* (حاجج). وإذن، فإنّ الاختلاف بين السلطة والنفوذ واضح على مستوى المبدأ، لكنّه خفي في الواقع؛ فمن حيث المبدأ توجد السلطة داخل الشعب، وفي السياق الروماني سيتواجد النفوذ بمجلس الشيوخ، أي لدى القدماء الذين يعتبرون هم الأقرب إلى التأسيس لأنّهم أكبر سنّاً.

وإذا كان هذا هو النموذج الأساسي للنفوذ، فإنّنا سنفهم على الفور لماذا هيمن على التاريخ السياسي الغربي، وأيضاً لماذا كان منذ انطلاقته مهدّداً بالأفول والانحطاط والانمحاء في الأخير.

ترجع هيمنة النموذج الروماني إلى ضمان استمراريّة النفوذ *L'auctoritas* من طرف الكنيسة الرومانيّة. ونحن لا نقصد هنا الإيمان الكنسي الذي وضعته أرندت بين قوسين - وإن كان هناك تقارب خجول بين مدحها للولادة والبشرى المقترنة بميلاد المسيح - بل نقصد النفوذ الإكليروسي الذي ترى فيه أرندت خليطاً فعّالاً من الإيمان بالبعث ومن الفكرة الرومانيّة حول المؤسّسة الأرضيّة في نقطة محدّدة من التاريخ ومن النفوذ المتعالي للحقيقة وللخير، وفق نموذج أفلاطوني أو أفلاطوني جديد. هذا دون أن ننسى استعادة الأسطورة السياسيّة للجحيم، التي تروم تهديد الأشرار. لذلك، فإنّ الكنيسة أخذت مشعل النفوذ باعتباره رومانيّاً. ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذه المعطيات؟ أعترف بأنّ الصفحات الأخيرة من نصّ «ما هو النفوذ»؟ تتميز بالغموض الكبير. وسأحاول أن أشرح الأسباب، اعتماداً على التأويل المقترح للسلطة. من جهة أخرى، يقال لنا إنّ التجربة الرومانيّة للتأسيس تبدو منتهية تماماً ومنسيّة. وكلّما كانت

هناك محاولة لإرجاعها مع بعض الاستثناءات طبعاً. كانت هناك ضرورة لاستعمال العنف. تأملوا في مثال روبسبير Robespierre ومرحلة الرعب Terreur ومثال لينين Lenine والستالينية. إن النتيجة المتوقعة هي ضرورة التخلي عن فكرة العودة إلى الثلاثية الرومانية المكونة من الدين والتقليد والنفوذ. ومع ذلك، فإن أرندت لم تتخل هكذا مجاناً عن مفهوم النفوذ، وكأن «التجربة الرومانية بخصوص المؤسسة» [وهذه هي عبارتها، ص136]، لم تستنفد فكرة النفوذ، وكأن هذا الأخير لم يشكل بدوره وبطريقة ما، إضافة ضرورية لفكرة السلطة ذاتها. وفي آخر المطاف، ما الذي يعتبر أساسياً ضمن النفوذ؟ إنها فكرة التأسيس. فهي التي يجب مقابلتها بفكرة النفوذ وبنواتها المتمثلة في المبادرة. ونحن نقرأ ذلك فعلاً في آخر صفحات هذا البحث [الذي لا يجب التغاضي عن الخاصية الاستفهامية لعنوانه: «ما هو النفوذ؟»]، والتي جاء فيها: «يوجد في تاريخنا السياسي نوع من الأحداث التي يعتبر مفهوم التأسيس founding حاسماً بالنسبة إليها؛ كما يوجد في تاريخ فكرنا مفكر سياسي يعتبر مفهوم التأسيس مركزياً، إن لم نقل مهيمناً لديه. فالأحداث هي ثورات العصر الحديث والمفكر هو مكيافيل Machiavel الذي ظهر عند عتبة هذا العصر، والذي كان أول من تصوّر الثورة، بالرغم من عدم استخدامه لهذا اللفظ» (ص 136).

ما الذي يفسّر اللجوء إلى مكيافيل في هذه المرحلة من الخطاب التي تمّ فيها توديع فكرة النفوذ ذاتها؟ ولماذا تمّ ربط اسمه بالثورات الحديثة؟ وما حاجة الثورات إلى فكرة النفوذ؟ أعتقد أنّ لهذه الأسئلة علاقة وثيقة بلغز السلطة كتجربة قائمة دوماً ومسبقاً ومفقودة دوماً ومسبقاً أيضاً. لنبدأ بمكيافيل، فقد تمّ الثناء عليه، لا لأنه مدح المكر والحيلة، ولا لأنه احتقر التقاليد المسيحية والإغريقية التي أعادت الكنيسة تأويلها، بل لأنه اعتقد بإمكانية «تكرار التجربة الرومانية عبر تأسيس إيطاليا مثل حجرة الزاوية المقدسة من طرف الهيئة السياسية الخالدة، كما كان تأسيس المدينة الخالدة مقدساً من طرف الشعب الإيطالي» (ص 138).

وما يبدو أساسياً هنا هو تكرار التجربة الرومانية للتأسيس. ولسوء الحظ، فإن مكيافيل، قبل روبسبير، قد ربط بين التأسيس والديكتاتورية أي العنف. لماذا؟ لأنّ كلّ واحد منهما طابق بين التأسيس والصناعة، من خلال «العمل» على قيام إيطاليا موحدة بالنسبة إلى الأول، «والعمل» على قيام جمهورية فرنسية بالنسبة إلى الثاني. وبهذا المعنى، ساهم مفهومهما للنفوذ في الخلط بين السلطة والعنف الذي تدينه النظرية السياسية لأرندت برمتها. ومع ذلك، فقد كانا على حقّ في محاولتهما تكرار تجربة التأسيس الرومانية.

لماذا هذا العناد في التعلق بفكرة النفوذ؟ إنّ ذلك، في نظري، يرجع إلى الخاصية الضبابية للسلطة. وقد سبق لي أن أكّدت على منسي الحاضر، ويجب التأكيد أيضاً، كما فعلت في ندوة سابقة، على الخاصية الهشة وشبه الهاربة للفعل وبالتالي للسلطة.

والحال، أن ما يتوقع ممّا هو سياسي، هو ضمان ديمومة وصلابة الفعل الذي يفتقر إليهما. لذلك كانت هناك دوماً حاجة إلى عامل الديمومة. وقد استجاب النموذج الروماني للنفوذ لهذه الضرورة المزدوجة التي لم تختف مع انهيار النموذج الروماني والنموذج الإكليروسي الذي حلّ محله. ولهذا السبب تشبّثت حنة أرندت في آخر لحظة بالثورة الأمريكية كحلّ نجاة، لأنها هي الوحيدة، في اعتقادها، التي نجحت في مهمتها، على اعتبار «أنّ الآباء المؤسسين، كما تعودنا على تسميتهم، أسسوا هيئة سياسية جديدة تماماً بدون عنف وبمساعدة الدستور» (ص 140). وستضيف قائلة: «وفضلاً عن اللاعنف النسبي للثورة الأمريكية، فإنّه من الممكن أن يكون الآباء المؤسسون الذين أفلتوا من التأثير الأوروبي للدولة الوطنية، قد ظلوا أقرب إلى الروح الرومانية الأصلية» (ص 140).

هنا تبرز اليوتوبيا السياسية لأرندت والمتمثلة في الاسترجاع الحديث للتجربة الرومانية للتأسيس في فكر مكيافيل، لكن بدون روبسبير ومرحلة الرعب وبدون لينين والستالينية، أي بدون السقوط من جديد في العنف. ونحن نفهم ضرورة هذه اليوتوبيا في نسق فكر أرندت. فالسلطة والمؤسسة ضروريتان لتشكيل ما هو سياسي، لكن ليس بإمكانهما التطابق فيما بينهما؛ لأنّ السلطة عابرة والمؤسسة هي الوحيدة التي تجعلها دائمة، على اعتبار أنّ الفعل أكثر هشاشة من العمل المؤسّس.

من الضروري تدعيم السلطة التي ينبثق منها هذا الفعل بشيء معادل للتجربة الرومانية في التأسيس. ولربما لم يعد من الممكن تلبية هذه الحاجة، وهو ما توحى به الأسطر الأخيرة من بحث أرندت، التي جاء فيها: «ذلك أنّ العيش في ظلّ حكم سياسي خاص، يتوفر على نفوذ وعلى وعي يطابق بين مصدر النفوذ المتعالي عن السلطة وأولئك الذين يمارسونه، معناه مواجهة المشاكل الأولية للعيش الإنساني المشترك من جديد، بدون الاعتماد على الإيمان الديني بوجود بداية مقدّسة وبدون حماية من معايير السلوك التقليدية والبدئية» (ص 141).

وإذا ما فهمت الأمر جيّداً، فإنّ ذلك يعني الاستسلام لسلطة تستمدّ نفوذها من الرضا المؤسّس للتعايش. وهذه بالتأكيد إحدى العقبات التي يضعها نص حنة أرندت بخصوص النفوذ. فقد سبقت أرندت، على ما يبدو، التأويل المقترح من طرف كلود لوفور C.Lefort للديمقراطية باعتبارها نظاماً واعياً بفرغ أساسه، وبالتالي فهو محكوم عليه بالانخراط في عملية التشاور وبالمعالجة التفاوضية للصراعات. لكنني لا أعتقد أنّ أرندت ستذهب إلى هذا الحد، فهي ألحّت كثيراً على هشاشة السلطة وعلى الرضا المعاد باستمرار، والذي يشكّل مرتكزاً لها، كي لا تبحث عن أساس آخر، «يرتفع» ويكون هو شرط قيام هذا الرضا.

ونحن نتساءل هنا: ألن تحقق على أرندت تهمة هابرماس الثانية التي مفادها أنّها جعلت التقاليد مصدراً للمشروعية، بعد أن استبدلت الحقيقة بالرأي؟ أعترف، بكلّ صدق، بأنني غير متيقن من ذلك، إذ لا يمكن

الحديث لديها عن نفوذ للتقليد، بل عن تقليد النفوذ، وأنا لا أعب هنا بالكلمات. فمشكلة الحقيقة التي يكون فيها نفوذ تقليد عدواً حصرياً لها، لا توجد إلا ضمن فكر سياسي يضع تعارضاً بين النقد والممارسة. وبهذا الصدد، سيكون هابرماس قد أخطأ في تعيين خصمه، لأنّ سهام نقده ستكون موجّهة، في المقام الأول، إلى ليو شتروس Léo Strauss، أو إلى غادامير Gadamer وليس إلى أرندت. ذلك أنّ مشكلة تقليد النفوذ توجد داخل فكر تكتسي فيه الممارسة السياسيّة وتدبير الآراء أهميّة قصوى، وهي مشكلة بحث السلطة الهشة والعابرة في كلّ حقبة عن معادل للتجربة الرومانيّة للتأسيس.

ولأنّّه لا يوجد رضا بدون مؤسّسة، فإنّ المفارقة، هنا، هي أنّ هذه المؤسّسة لن تنجز من جديد، بل يتمّ تكرارها فقط. فهل هناك حلّ لهذه المفارقة؟ إليكم الوجهة التي حدّدتها أرندت لبحثها: إنّ الثورات التي سمحت لنفسها باستثمار العمليّات التأسيسيّة السابقة، هي الوحيدة التي يمكنها أن تنجح، أي أن تشكّل نظاماً مستقراً، وهو ما ينطبق على كلّ الثورات التي تتبادل عمليّة الاستثمار هذه فيما بينها، بحيث تغتني كلّ واحدة بالطموح التأسيسي للأخرى. وبهذا المعنى يوجد تقليد للنفوذ، حيث يتحكّم قانون من سبق في سلسلة انبثاقات السلطة. فهل يوجد نظام واحد يستأنس بفعل ثوري سابق هو بمثابة تأسيس له؟

أعتقد أنّ هناك، ضمن العلاقة بين التأسيس والتجديد، لغزاً أكبر من لغز العلاقة بين السلطة والعنف، التي انطلقنا منها؛ إنّه لغز يتضمّن على الأرجح أمراً شغل اهتمامنا منذ مدّة ويعتبر قابلاً للمعالجة. فهل تمكّننا من حلّ هذا اللغز، نحن - المقبلين على إحياء ذكرى الثورة الفرنسيّة في السنة المقبلة -؟ هل سننفلت من السؤال حول قيمة الزيادة التي سيمنحها هذا اللغز للفعل السياسي حالياً، وحول نوعيّة الزيادة التي سيسمح بها هذا الفعل لنفسه أيضاً؟

إنّ منسي السياسة سينقسم دائماً إلى قسمين، وهما: المنسي الذي نشكّله نحن من خلال فعلنا المشترك - ولو عن طريق المجادلة - والمنسي الذي كنّاه بفعل مؤسّسة سابقة، مفترضة دوماً، ولربّما غير موجودة؛ ذلك أنّ وراء روما توجد طروادة التي ترتسم في ذاكرتنا بمشهد إيني Enée وهو يحمل أباه أنشيز Anchise فوق ظهره. فكم هو عدد المؤسّسات المدفونة تحت طروادة؟

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com