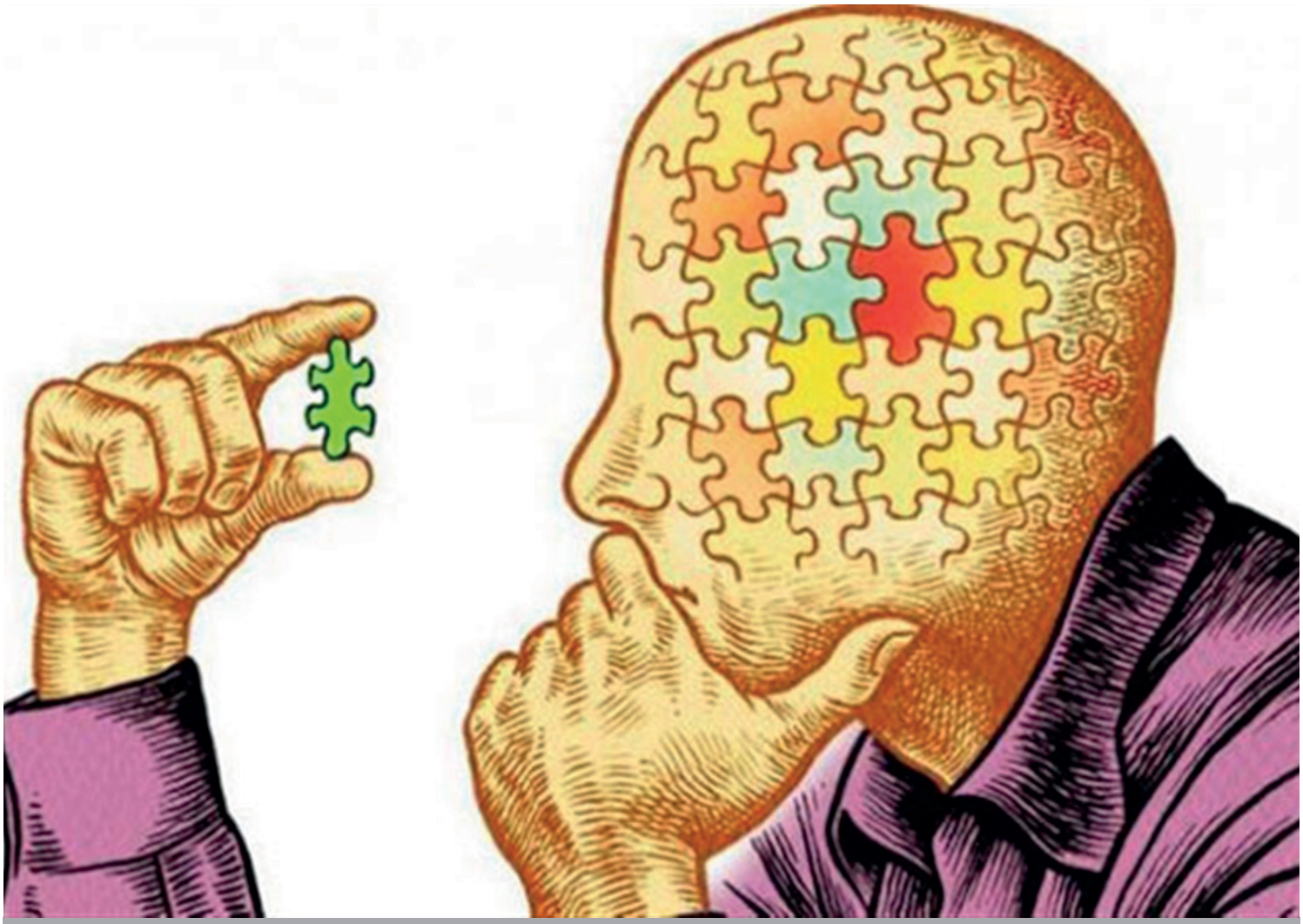
ترجمات | الفلسفة والعلوم الإنسانية | 11 مارس 2020

العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة



آلان باديو

ترجمة: نورالدين الولاد

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

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020

العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة[1]

آلان باديو

ترجمة: **نورالدين الولاد**

1 هذا النص المترجم هو الفصل الأول من كتاب "العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة"، وعنوانه هو عنوان الكتاب نفسه، مأخوذ من كتاب:

la relation énigmatique entre la philosophie et la politique, achevé d'imprimer en avril 2011 par l'imprimerie de la manutention.

تقديم:

لقد أخذ الفصل الأول من كتاب "العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة" لآلان باديو اسم الكتاب نفسه، وفيه قام باديو بمحاولة لجرد تلك الوشيجة الموجودة بين الفلسفة والسياسة، كما نلحظ أنه رغب في انفتاح الفلسفة على مجالات أخرى اصطلح عليها صاحبنا "شرائط الفلسفة"؛ أي تلك المجالات التي ينبغي للفلسفة أن تتخذها كآفاق للتفكير، وعلى رأس هاته الأخيرة السياسة، وذلك عائد لارتباط هاته الأخيرة بالفلسفة، على الأقل منذ أفلاطون.

تعد فلسفة باديو صرحا منيعا في الفلسفة المعاصرة وركاما من التصورات التي يليق نعتها في العديد من المقامات أنها فعلا ملغزة، ولاسيما وأن الرجل يرسم أفق الفلسفة بضرورة التشبع بالرياضيات ومبادئها خصوصا، والعلم عموما. كما أن باديو يفكر في السياسة من منطلق فلسفي ينتقد السياسة التلفزيونية السيّارة، وذلك ليس أبدا وفق منهج دياليكتيكي كلاسيكي محض، إنما بتصور السياسة وفق ركام دياليكتيكي يتخذ منهجا معاصرا خاصا به.

إن باديو يرجح إيتيقا الفلسفة المعاصرة من أخلاقيات قد تبدو أنها هوامش على فلسفة كانط وفلسفات أخرى، إلى ايتيقا مغايرة ترى أن السؤال الأكبر هو سؤال الحب، وأن الغاية القصوى التي على المرء أن يبلغها هي السعادة، إنها ليست سعادة الترف والاستهلاك الناجم عن سطوة الرأسمالية وتحويل العالم إلى سوق، إنما هي سعادة تقوم على الغيرية وعلى العيش وفق المعية، ذلك أن الرأسمالية اليوم فيها ما يكفي لنفي هاته الأخيرة.

نص الترجمة:

قبل اللجوء للحديث عن الوشيجة المتناقضة بين الفلسفة والسياسة، أود أن أتساءل ببساطة عن مستقبل الفلسفة نفسه.

سوف أبدأ بالإحالة إلى واحد من أساتذتي، لوي ألتوسير، والذي تعد ولادة الماركسية بالنسبة إليه أمراً ليس هيناً، كونها قامت وتأسست على ثورتين؛ أي حدثين ثقافيين أساسين؛ أولهما، حدث علمي، هو الذي عرف مع إبداع ماركس "بعلم التاريخ"، وهو أيضا الذي يأخذ اسم "المادية التاريخية". أما ثان هاتين الثورتين، فهي المتمثلة في الطبيعة الفلسفية، والتي شكلت، بالنسبة إلى ماركس وغيره، خلقا وإبداعا لمذهب جديد هو "المادية التاريخية". بوسعنا القول إن إتيان فلسفة جديدة يفيد إبانة علم، هو الآخر جديد، ثم المساعدة على تبلوره وتطوره أكثر. لذلك، ففلسفة أفلاطون قامت وتأسست جراء تأجج الرياضيين، وفلسفة كانط جراء فلسفة نيوتن. وإلى حد الآن لا شيء يعد ملتبسا، إلا أنه في هذا الإطار يصير من الممكن الحديث عن أمور بخصوص مستقبل الفلسفة.

بوسعنا أن نبدأ باعتبار مستقبل الفلسفة هذا لا يعتمد أساسا على الفلسفة وتاريخها، ولكن على وقائع جديدة في بعض المجالات والميادين، والتي ليست من طبيعة فلسفية مباشرة. وتحديدا على وقائع تنتسب إلى مجال العلم. كما هو الحال في الرياضيات مع أفلاطون، ديكارت، ولايبنيز. أو الفيزياء بالنسبة إلى: كانط، وايتهايد، كارل بوبر، أو في التاريخ كما عند هيغل، ماركس، أو البيولوجيا بالنسبة إلى نيتشه، برغسون، أو دلوز.

وفي ما يخصني، فإني أتفق تمام الاتفاق، وأتبنى الطرح المؤكد أن الفلسفة تتخذ لها مجالات غير فلسفية، وأسمي هذه المجالات بـ "شرائط" الفلسفة. وأحبذ الإشارة هنا إلى أنني لا أحدد وأربط شرائط الفلسفة بمآل العلم ومستقبله، ومنه أقترح مجموعة أوسع من اللفظ: شرائط، تقوم هاته المجموعة على أربعة أصناف مختلفة: العلم، وأيضا السياسة، الفن، والحب. وعلى ذلك، فإن كتابي هذا يقوم على مفهوم جديد للانهائي، وأيضا على أشكال جديدة للسياسة الثورية، قصائد ميلارميه Mallarmé، وأخرى ل آرثر رامبو Arthur Rimbaud، فرناردو بوسوا Pessoa، أوسيب مانلشتام Mandelsta، أولاس ستيفنز Stevens، أونترساموبل بيكت Beckett، أو حتى على الصور الجديدة للحب التي تتجلى في مجال علم النفس، وبالتالي التحول الجذري لكل الأسئلة حول الجنسانية و"الجنس"[1].

1 Le gender.

بوسعنا القول إذن، إن مصير الفلسفة ومستقبلها رهين بمدى قدرتها على التكيف التدريجي مع تحول هاته الأوضاع. أو لنقل: إن الفلسفة في هاته الحالة تأتي دائما في زمن ثان؛ إنها تأتي خلال ما بعد الرجة التي تحدثها المستجدات غير الفلسفية.

إنها الخلاصة التي بلغها هيغل، بكل تأكيد؛ فبحسب هذا الأخير تعد الفلسفة هي عصفور الحكمة، وعصفور الحكمة هو البومة، إلا أن البومة لا تطير إلا بعدما ينقضي النهار ويختفي، فنؤكد أن الفلسفة هي التريث والتبصر الذي يأتي بعد يوم من المعرفة، من التجارب، من الحياة الواقعية؛ أي عندما يبدأ الليل. وعلى ما يبدو، فمشكلنا حول مستقبل الفلسفة رهين بحالتين أخريين؛ الحالة الأولى: بزوغ التجارب والإبداعات الجديدة في العلم وحوله، السياسة، الفن، أو الحب كشيء سيرفع من شأنها، حينئذ يكون لدينا مساء جديد للفلسفة. أما الحالة الثانية، فتكمن في كون حضارتنا منهكة ومرهقة[2]، والمآل الذي يمكن أن نأمله يعد مآلا قاتما، مصيرا دائم الغموض، مستقبل الفلسفة سوف يكون بمثابة تنصيب لمشانق موتها البطيء. إن الفلسفة سوف تتقلص في ما نقرؤه صحبة صامويل بيكت في بداية نصه الرائع، الصحبة: "يأتي صوت من أحد ما من الظلام"؛ إنه صوت لا تعبير له ولا وجه.

نجد في الواقع الفكرة الفلسفية لموت الفلسفة المحتمل منذ هيغل، أوغيست كونت، إلى حدود هايدغر ودريدا، دون أن ننسى فينتغنشتاين وكارناب، ولكن على أي حال هو موت للفلسفة في طابعها الكلاسيكي، الميتافيزيقي. فهل سأقوم، أنا أيضا، بنقد النظام البرلماني والتبشير بنهاية التجاوز الحتمي للفلسفة، على اعتبار أن الأمر يعد ظالما عندما يتعلق بتحديد الصورة الموجهة لراهننا؟ تعلمون أن ذلك لا يعبر عن موقفي، بل على العكس من ذلك أجدني أميل للقول، كما قلت ذلك في البيان الثاني من أجل الفلسفة، إنها - الفلسفة - "خطوة إضافية".

إن الأطروحة الأكثر ذيوعا حول موت الميتافيزيقا، هي أطروحة ما بعد حداثية للفلسفة، من طرف مفكرين مثقفين، موسوعيين جدد، وأقل دوغمائية، وإننا لنواجه هذا الطرح بالعديد من الصعوبات.

والشيء الأول الذي يمكن أن يكون أكثر صورية، هو الآتي: منذ مدة وفكرة نهاية الفلسفة هي في العادة فكرة فلسفية، كما أنها تعد في الأغلب فكرة إيجابية. وبالنسبة إلى هيغل، تأتي الفلسفة في النهاية، لأنها القادرة على فهم واستيعاب معنى ودلالة المعرفة المطلقة. أما عند ماركس، فهي تأويل للعالم ومن الممكن، وإن شئنا من المثمر، أن تنكب بشكل ملموس لتقصي هذا العالم نفسه. ومن منظور نتشه، فإننا حين نكون بصدد تقصي إشكال تقادم الفلسفة، التي ينبغي أن تراهن على حرية المجال الحيوي؛ أي قول تلك "نعم!" العظمى لكل ما

2 Épuisée.

هو موجود. أما بالنظر للتيار التحليلي، فإنه على الجمل الميتافيزيقية، التي هي فارغة من المعنى، أن تقوَض من أجل قضايا وحجج واضحة المعنى والمرام، وذلك بمسوغ البراديغم المنطقي الحديث.

نشهد في كل هاته الحالات، أن التصريحات والأقاويل الكبرى حول موت الفلسفة بصفة عامة، والميتافيزيقا بصفة خاصة، تعد الوسيلة الخطابية، المبتدعة اليوم، لإدخال صوت ومرمى جديدين في مجال الفلسفة نفسه. فأضحت الوسيلة الأكثر ذيوعا ونجاعة للقول: "أنا فيلسوف جديد" هي التأكيد بتشديد "أن الفلسفة انتهت وأنها ماتت! إذن أقترح أن أبدأ بشيء جديد تمام الجدة. ليس هو الفلسفة، ولكن هو التفكير! ليس الفلسفة، ولكن القدرة الحيوية! ليس الفلسفة ولكن خطاب عقلاني جديد! وفعليا، إنها فلسفة مغايرة وجديدة، لا فلسفة قديمة، وهي مغايرة كونها تجد لها خصوصية بشكل من الأشكال".

وبالتالي ليس من الممكن أن يتشكل تاريخ الفلسفة دوما على صورة إحياء أو خلق، بل إن تقادم الفلسفة أو شيخوختها، كشيخوخة رجل أو تقادمه، يعد موتا، إلا أن هذا الموت هو ولادة لفلسفة أخرى، لرجل آخر.

غير أنه توجد وشيجة وطيدة بين الخلق والخلود، بين التحول الكبير غير المتصور، وبين الغياب التام لهذا التحول، وذلك عندما نكون إثر فرح الخلاص.

يمكن أن نجد إلحاحا على ضرورة نهاية الفلسفة مع الدافع المتكرر والمتعلق ببداية جديدة للتفكير، وهذا يعد في حد ذاته مؤشرا على جمود أساسي للفلسفة، ولكن من المحتمل أن تعيد هنا الفلسفة استمراريتها sa continuité؛ أي تسترجع طبيعتها المتكررة وفق المعلم الثنائي التراجيدي: الولادة والموت.

وصولا إلى هاته النقطة، يمكننا الإحالة إلى كتاب ألتوسير؛ ذلك أن الرجل يصر على أن الفلسفة تقوم على العلم، كما أكد في الوقت نفسه على أمر يبدو أنه غريب، وهو على وجه التحديد أن الفلسفة ليست تاريخا على الإطلاق، وأنها الشيء نفسه، يعيد ذاته باستمرار، في هاته الحالة يصبح مشكل مستقبل الفلسفة بسيطا: مصير الفلسفة ومآلها يتمثل في ماضيها.

نعتقد كما لو أننا نحلم: فها هو ألتوسير، الرجل الماركسي الكبير، أضحى المدافع على المفهوم المدرسي القديم لفلسفة أبدية une philosophie perennis - إنها فلسفة تعيد نفسها بشكل خالص، فلسفة تشكل، بأسلوب نتشه، عودا أبديا لذاتها.

ولكن من ذا الذي يجسد هذه الذات - عندما نقول إنها عود أبدي لذاتها؟ ما هي هاته الذات التي تكافِئ القدر التاريخي للفلسفة؟ يجرنا هذا النقاش مباشرة إلى الجدال القديم حول كنه وطبيعة الفلسفة. نعرف

توجهين كبيرين: بحسب الاتجاه الأول تعد الفلسفة بالضرورة معرفة انعكاسية. معرفة الحقيقة في المجال النظري، ومعرفة القيم في مجال التطبيق. وإنه لعلينا تنظيم التعلم وتحويل هذين الشكلين الأساسين للمعرفة، ومن ثمة تكون الصورة الملائمة للفلسفة هي المدرسة، ويكون الفيلسوف أستاذا تماما مثل: كانط، هيغل، هوسرل، هايدغر وآخرون، بما فيهم أنا أيضا، فينظم الأستاذ الفيلسوف النقاش والتحول العقلانيين وفق أسئلة تكون مرتبطة بالحقيقة وبالقيم. إنها الفلسفة التي اتخذت صورة المدرسة منذ انبجاسها لدى اليونان.

أما الاتجاه الثاني، فيتمثل في كون الفلسفة ليست حقيقة معرفية، ولا هي تنظير أو تطبيق وكفى، الحال أنها تتمثل في زئبقية المواضيع، والتي تشكل انزياحا عن المألوف، وكأنها اضطراب يعم الوجود. ومنه فالأمر أشبه بالتدين منه إلى الأمور التي قد تبدو أنها عقلية؛ أو أقرب إلى الحب لكن دون الارتواء العنيف للرغبة، أميل إلى الالتزام السياسي ودون ارتياع من التنظيم المركزي، أقرب إلى الإبداع الفني ولكن من دون الأدوات الحسية للفن، أقرب إلى المعرفة العلمية ودون صورية الرياضيين أو الوسائل الأمبيريقية والتقنية للفيزياء. فبالنسبة إلى هذا الاتجاه الثاني، لا تقوم الفلسفة ضرورة في المدرسة، التعلم، النقل، أو مع أساتذة ما، ولكنها رسالة حرة من فيلسوف لآخر، مثل سقراط وهو يتحدث إلى رجال شباب في أثينا، أو مثل ديكارت وهو يكتب رسائل إلى الملكة إيليزابيت Elizabeth - ولما لا مثل جون جاك روسو، وهو يفصح في اعترافاته، أو مثل قصائد نتشه، روايات ومسرحيات سارتر، أو، وإن سمحتم لي بهاته اللمحة النرجسية، مثل كتبي المسرحية والرومانسية، التي كانت كلها ذات طابع إخباري وسجالي، والتي نالت منها كتاباتي الفلسفية، بما فيها تلك التي تبدو أكثر تعقيدا.

لنقل بتعبير آخر، إنه بمقدورنا إدراك وفهم الفلسفة، إن شئنا الحديث بتعبير جاك لكان، على شاكلة خطاب جامعي؛ أي إنها من اختصاص أساتذة وتلاميذ يتدبرون ويفكرون من داخل معاهد، وكأنها النظرة اللاراهنة لسكولائية أرسطو. ويمكننا إدراكها أيضا، بكونها أكثر راديكالية تجاه خطاب المعلم، لتصبح الفلسفة هي فعل التزام شخصي، حيث يأخذ التأييد والتأكيد طابعا سجاليا.

ليست الفلسفة، وفق هاته الرؤية الثانية، معرفة فقط بقدر ما هي معرفة المعرفة وتعرف عليها؛ أي أنها تصرف وليست معرفة فقط. فلنقل أن الذي يحدد خصوصية الفلسفة ليس قواعد خطاب ما، إنما خصوصية الفعل وفرادته، فبفعل هذا الأخير استطاع أعداء سقراط اتهامه بـ "مفسد الشباب"، وبسبب الفعل والمسوغ نفسه أعدِم سقراط. "إفساد الشباب" هو نعت يبدو أنه سامح بإعطاء توصيف لفعل التفلسف؛ لكن شريطة أن نعي جيدا معنى "أفسد" هنا، حيث يفيد هذا الفعل - أفسد - تعلم إمكانية رفض المعطيات العمياء التي أعمتها ورسختها الآراء المكرسة. أفسد الشباب، معناه أعطاهم تقنيات للبت في قناعاتهم حول المعايير الاجتماعية الدوغمائية، وأحل النقاش والنقد التعقلي محل كل ما هو زائف ومحل الخضوع والانصياع. وإذا كان

الموضوع موضوع مبدأ وإعلان الرفض بدل الخضوع فإن هذا الرفض ليس عفويا، كما أنه لا يكون بدافع الضغينة والعداء، وذلك في حدود أن يكون هذا الرفض نتيجة مبادئ ونقد يقبلا مناقشة الكل.

نجد في قصائد رامبو Rimbaud العبارة المثيرة "الثورات المنطقية"، وهي عبارة تسعفنا، على الأرجح، في تعريف لائق لفعل التفلسف، وليس صدفة كتب صديقي القديم، ومعارضي أيضا، الملاحظ المضاد للفلسفة: جاك غانسيار Jacques Rancière، في السبعينيات، الصحيفة المهمة التي عنونها بـ: **الثورات المنطقية**.

لكن إذا كانت الماهية الحقيقية للفلسفة هي كونها فعلا وتصرفا، ونعي جيدا لماذا اعتبر ألتوسير أن الفلسفة لا تاريخ لها، وكيف ارتأى في كتاب خاص له جعل المهمة الجديدة للفلسفة هي إحداث قطيعة مع الآراء، وبتعبير أدق الحسم مع الآراء في المعرفة العلمية، وفي التمارين النظرية عموما. فما طبيعة القطيعة هنا؟ إنها، في نهاية المطاف، هي الشرخ بين المثالية والمادية، وقد فطن لوي ألتوسير باعتباره ماركسيا أن المادية هي الإطار الثوري في وجه الأنشطة النظرية المثالية، وأضحت هاته الأخيرة، وفق هذه الرؤية، هي الإطار المحافظ. أما الفلسفة، فيمكن تعريفها أنها حراك سياسي في الحقل النظري.

وبغض النظر عن هذا الدرس الماركسي، يمكن أن نسجل ملاحظتين.

1 - يكون فعل التفلسف دوما في لحظة تقرير وقرار، إنه يعطي لنفسه حق التمييز الحاسم بين المعرفة والرأي، الرأي الواضح، الرأي الخاطئ، بين الحقيقة والخطأ، بين الإله والشر، الجنون أو التيه والحكمة، وبين حالة الإخبار وحالة النقد، إلخ.

2 - يقدم فعل التفلسف أيضا نفسه دائما على أنه يجسد بعدا معياريا، ووفق حالة الماركسية يعد التقسيم أيضا أمرا تراتبيا وتفاضليا، فإثر الحديث من زاوية نظر ماركسية، يعد المفهوم المواتي والملائم هو المادية. أما المثالية، فتشكل في واقع الحال سوءا؛ إلا أننا ننتبه أن التقسيم المشار إليه في المفاهيم أو التجارب يقدم نفسه غالبا بطابع قهري وإلزامي، خاصة على التنشئة الشبابية، وفق تراتبية جديدة. والنتيجة المترتبة عن ذلك في واقع الحال تكون هي إطاحة ثقافية ببنية قبلية وتراتب متقادم وقديم.

لدينا إذن شيء ما زئبقي في الفلسفة، شيء ما يشبه نقد وفحص وتمحيص يعيد نفسه، كعود أبدي للشيء ذاته، إلا أن هذه الزئبقية هي النظام الحاكم للفعل الفلسفي، لا المعرفة في وجهها العام. إنها موضوعية تجعل من المعرفة في أية صورة لها هي وسيلة ضمن وسائل أخرى ليس إلا.

فلنقل أن الفلسفة هي الفعل الذي يجعل الفرصة سامحة لإعادة تنظيم كل التجارب النظرية والعملية، وفق اختيار لتقسيم معياري جديد، يكون قادرا على قلب النظام الثقافي المعمول به بشكل مستقر وثابت، ومنه تعزيز قيم جديدة، تكون أبعد ما يكون من القيم المركون إليها في ألفة الجماعة. وهذه الصورة هي عنوان متاح للجميع بدرجات متفاوتة، وموجهة خصوصا إلى الشباب؛ لأن الفيلسوف يعي جيّدا أن الأشخاص الشباب لهم أن يقرروا في حياتهم الخاصة، وأنهم الأكثر استعدادا لقبول وخوض مخاطر الثورة المنطقية.

هذا هو السبب الذي يفسر الكيفية التي تبقى الفلسفة، وفق بعض المقاييس، هي نفسها. والجلي أن كل فيلسوف يعتقد أن ما يكتبه يشكل شيئا جديدا، قياسا إلى ما سبق، وهو أمر من طبيعة الإنسان، بل إن هناك مؤرخين للفلسفة أدخلوا قطائع مطلقة في تأريخهم وحسموا فيها؛ فبعد ديكارت مثلا أضحى من الواضح أن الميتافيزيقا يجب أن تكون هي العلم الحديث كبراديغم عقلاني لبنية هذا العالم. أما بعد كانط، فإننا نشهد الميتافيزيقا الكلاسيكية أضحت محالة، كما أصبح من الممنوع، بعد فينتغنشتاين، نسيان وتناسي أن دراسة الخطاب يشكل لب الفلسفة. وعلى ذلك، يكون لدينا منعطفا عقلانيا ونقديا، ثم آخرا لغويا، وفعلا لا وجود لشيء في الفلسفة لا طائلة منه، ولا يوجد انعطاف مطلق، كلي، وجديد؛ بدليل أن العديد من الفلاسفة اليوم تمكنوا من أن يجدوا نقطا مهمة عند أفلاطون، أو لايبنيز، وهاته النقط قد تكون جد نبيهة وحيوية، وقد نجدها تبدو متماثلة عند هايدغر أو عند فينتغنشتاين، لأن ما قام به فينتغنشتاين مماثل لما قام به أفلاطون أو لايبنيز، بالنظر لمحاولة إحداث "قطيعة"، فوحده فعل التفلسف يستطيع أن يُعاد كتجسيد للوشائج والصلات العاطفية المتواجدة بين الفلاسفة، مثل علاقة دلوز مع لايبنيز أو اسبينوز، أو الحب الذي يجمع سارتر بديكارت وهيغل، أو ميرلوبونتي مع برغسون وأرسطو. إنها العلاقة نفسها بيني وبين أفلاطون وهيغل، سلافوي جيجيك وعلاقته بكانط وبتوماس شلينغ Thomas Scheling ويمكن أن تكون هي نفسها العلاقة التي حكمت كل العالم بكل العالم خلال ما يقرب الثلاثة آلاف سنة.

لكن إذا كان فعل التفلسف صوريا هو الأمر نفسه وإعادة لشيء هو نفسه، فإنه يلزم علينا الإعراب عن تحول السياق التاريخي، لأن الفعل يأخذ حيزه الخاص تحت إمرة شرائط معينة، فعندما يسعى الفيلسوف إلى اقتراح إعادة قلب خريطة التفكير وفق تقسيم وتراتب جديدين بخصوص تجارب عصره وزمانه، فإنه حينئذ يقوم بإبداع فكري، لأن الحقيقة الجديدة أتت مع انبثاقه وسعيه لبناء هاته الحقيقة. وإن هاته المجازفة تبدو فعلية لأنه علينا، في نظر الفيلسوف، تحمل نتائج الحدث الجديد في الشروط الواقعية للفلسفة.

ولنأخذ بعض الأمثلة توضح ذلك، فقد اقترح أفلاطون، على سبيل الذكر، تقسيما بين الواضح والمقيس، الملموس، وفق شروط الهندسة الكينيدية[3] ومفهوم الما بعد-فيتاغورية للأعداد والقياس، كما أدخل هيغل

3 نسبة لأدوكسوس الكينيدي Eudouxe.

التاريخ في فكرة المطلق وجعل المصير محسوما، وذلك كان بسبب الصرخة المدوية التي أحدثتها الثورة الفرنسية، ولنتذكر نتشه، وهو يسعى إلى تطوير العلاقة الجدلية بين لحظة التراجيديا اليونانية، وولادة الفلسفة في الجو المضطرب المفضي، حسبه، إلى بزوغ موسيقى فاغنر Wagner - الدرامية، وها هو دريدا هو الآخر ينقل الاعتراضات الميتافيزيقية الجامدة إلى عنصر كبير وبالغ الأهمية، والذي لا يمكننا اختزاله في تجاربنا، أي تلك الأبعاد الجنسانية الشهوانية.

ولهذا السبب بوسعنا الحديث عن معاودة خلاقة؛ أي إن هناك دوما شيئا زئبقيا في صورة الفعل، فعل التقسيم وإعادة التشكيل، حيث يكون تحت ضغط بعض الأحداث ونتائجها. وهذه المعاودة الخلاقة المبدعة ممكنة، لأن لدينا شكلا متحركا لصورة الواحد، بل إن تشكيل الصورة المتحركة هاته، هي المكيال السامح بالتعرف على الفلسفة والفلاسفة، دون النظر إلى معاييرهم المتباينة والمختلفة، وأحيانا صراعاتهم العنيفة، فقد أكد كانط أن تاريخ الفلسفة كان تعبير عن حلبة مصارعة[4]، والحال أنه كان فعلا على صواب، ولكنه هو الآخر أحدث مصارعة مماثلة، وفي الحلبة نفسها، إن الأمر شبيه بقطعة موسيقية تنعشنا في هذا المقام، حيث إن مصير ومستقبل الفلسفة هو نفسه التيمة الكلاسيكية والتغيرات التي عايشتها هاته التيمة، المعاودة والتجديد الدائم والتباينات.

وكل هذا يأخذ حيزا بعد بضع أحداث سياسية، فنية، علمية، أو أخرى تتعلق بالحب، لأنها أحداث تعزز وتقوي ضرورة اختلاف جديد، وإن كان على التيمة ذاتها، وهو بالضبط معنى الحقيقة الوارد في البيان الهيغيلي. هكذا يبدو أننا، نحن الفلاسفة، نتملص من ضوضاء النهار لنشتغل في ظلمة الليل؛ فبعد ضوء النهار تأتي حقيقة جديدة. فلنتأمل هنا القصيدة الرائعة لـ فيلاس ستيفنس wallace Stevens، المعنونة بـ: الإنسان الحامل للشيء "l'homme portant la chose"، والتي هي شبيهة برسم باهر، يقول ستيفنس Setevens: "نملك القدرة على تحمل أفكارنا طيلة الليل، وإن كان انبجاس النهار أبعد" للأسف، ذلك هو قدر الفلسفة والفلاسفة، ويتابع ستيفنس: "إلى هنيهة يبزغ فيها الوضوح ويتجلى صامدا رغم عناء الصقيع". وإننا لنترجى ونطمح أنه يوما ما سينجلي الغامض والشائك، ليتضح في خضم ذلك الصقيع المصحوب بالنجوم في صورتها الأخيرة. ويشكل هذا المرحلة الأخيرة للفلسفة، الفكرة المطلقة، إلا أن هذا لا يحدث إذا ما بزغ هذا الشيء الفلسفي في ضوضاء النهار والحقائق الحية، ولم يتسن حتى الهزيع الأخير من الليل، ومن ثمة علينا معاودة الفعل الفلسفي كسعي لتغيير جديد.

يعد بذلك مستقبل الفلسفة كماضيها معاودة مبدعة، وهذا الأمر يفيد أنه علينا تحمل أفكارنا طيلة ساعات الليل.

4 Un champ de bataille.

ومن بين هاته الأفكار الليلية، أنه لا شيء يرهبنا اليوم أكثر من مثل تلك الوشيجة التي توطدت مع الشرط السياسي، وذلك لسبب بسيط: السياسة مجال واسع لحركة تفكير هي الأخرى ليلية، ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يستسلم على ما يشكل وضعيته الليلية الخاصة، ولو كان الهدف المتحقق من هاته الليلة هو بلوغ أشياء ملموسة عن حق، وواضحة المعالم، فإن الفيلسوف يحاول دوما أن يتطلع بعيدا، نحو الأفق، الذي يلائم تطلعاته. الحال أن الفيلسوف والحالة هاته يشبه بداية الحارس الليلي أجاممنون لآخيل. تعلمون هذا المقطع الرائع، وغير المسبوق:

"مشاهد من فوق مرتع مغمور بالندى، ككلب لا راحة له ولا كلل يصيبه، تعلمت معرفة تجمع النجوم، والتي تشكل تبرعا للبشر صيفا وشتاء، ومن هاته المبادئ المشرقة من لهيب الأثير حصلت العلم بالأشفاق les aurores كانطفاءات وانخفاضات".

حري بالفيلسوف الارتباط بهذا الموضوع، بهذا الضرب من العلم - العلم بالأشفاق - إنه ليوجد في الظلام الدامس كلب وفي للخارج، ولكن عويل فرح الكلب يعلن الصبيحة، يقول آخيل مرة أخرى: "آه! قد يُعلم من هذا اليوم نهاية وجعي وآلامي، فقد يكون بمكنة نار الفرح إضاءة الظلمات!"

يوجد مرة أخرى في دولتنا خلال هاته الأسابيع الأخيرة، ما يثبت هيأة شعبية تريد أن تبدع صورا جديدة لصباح لم يحل وقته بعد؛ إنها تهدف إلى افتعال لهيب فرح ممكن، وإننا والحالة هاته يمكن أن تكون لدينا الشرارات[5] لذلك. والفيلسوف في مكانه المغمور بالندى يفتح عينيه، ليلقي نظرة ثاقبة، ويحصي السبل الممكنة.

وتعلمون أنه توجد أربع مجموعات داخل الشعب - شعبنا - ثم التشبث بها خلال العشرين السنة الأخيرة، وإننا لنملك القدرة حتى نراهم ينصعن للأنظمة الكئيبة، الناجمة عن طبائع الأمور؛ نعلم هذا ونعيه على اعتبار أن كل من هاته التكتلات، والتي كانت محدودة شيئا ما سياسيا، ولكن تاريخيا عرفت رواجا كبيرا، لأنها مجموعة أعطت الإثبات لشكل وجودي لا يمكن حصره في ألاعيب الدولة والاقتصاد.

نوافق الشباب الطلبة والتلاميذ الذين يشكل وجودهم ومستقبلهم شأنا جماعيا، والذين حققوا مكسبا أمام عضو المجلس الأساسي للتربية[6]. إنها حركة مشرقة تجعلنا نطمئن، وإنه في الواقع لانتصار ملتبس ولكنه واعد.

---

5 Flammèches

6 CPE; conseiller principale d'éducation.

ونؤيد شباب الشعب الذي عرف مضايقة الأمن وتنديده إثر أعمال الشغب بالمسيرات الدورية بالمدن. إنه عناد قوي ومتمرد ولد من قلب الزمان، وهو تمرد محكوم بالمبدأ الوحيد: "لنا الحق في أن نثور"، فذلك على الأقل قد يحرك خوف أشخاص أضحوا جامدون.

نساير أيضا حوزة المأجورين العاديين، وهم القادرون بالعبارة الوحيدة المحكمة "سويا، كلنا سويا" تحقيق تماسك في جو شتائي، وفي تجمعات مهولة ومتأهبة في بعض المدن الصغيرة بالأقاليم. وقد وصلت هاته المجموعة إلى ثلث مجموع الساكنة.

وأخيرا نؤيد البلوريتارين الجدد، الوافدين من إفريقيا، آسيا، وكذا الوافدين من الشرق المتمحور دائما، ومنذ القرن التاسع عشر، في المركز الاستراتيجي لسياسات كبرى تقدم نفسها بمنطق الإمكان، إنه وفد، صحيح أنه غير موثق، ولكنه محكم النظام والسير والاشتغال، أثناء حراكهم المديد بخصوص النضال من أجل حقوقهم.

نعلم أن الرابطة الطفيفة بين هاته الزمرات وكل ما يسعف في إنتاج صمودها ولحمتها، أسعف في فتح متوالية جديدة من الاختلاف السياسي. أما الدولة، فليست لديها مهمة أخرى أهم من حظر ومنع، بكل الوسائل الممكنة بما فيها الوسائل العنيفة، الوشيجة بين الشبيبة الشعبية، المسماة "المدن"، وبين فئة الطلاب، بين أصحاب الأجور العادية وبين الطلاب، بين دوي الأجور البسيطة وبين الوافدين البلوريتاريين الجدد، وأيضا، رغم أن الأمر يبدو طبيعيا، منع الرابطة بين شبيبة الشعب وبين البلوريتاريين الجدد؛ أي بين الآباء والأبناء؛ ويعد ذلك ما مغنط أيديولوجية "إياك أن تلمس رفيقي"[7]، ففعل الشباب جراء ازدراء شرط الطبقة العاملة، والتي كان الآباء، خلال الإضرابات الكبرى في السبعينيات وبداية الثمانينيات، يعلمون كيف يظهروا قوتهم.

والرابطة الوحيدة التي قد تفلح أحيانا في دوام التآلف بين المثقفين الثوريين، وبين الوفد البلوريتاري الجديد، هي أن مشارب النفس السياسي الطويل، التي تجري في صورة فعل محدود، لا ينبغي أن تنصاع إلى الخداع البرلماني والنقابي.

تدرك أذن الفيلسوف وتسمع الشرارة الأكثر قربا، وتسمع أيضا وتتحسس الصلات التي تنتشي بالحد من الجبهة المتحدة للدولة، الاتجاهات النقابية، و"اليسار" الذي كان يحتل المقدمة، إن هاته الأيام يبدو أنها أيام مخضرمة، عايشت تجارب عديدة، فهي مجموعات ممتزجة بأشكال تمنح هاته المجموعات وتسعفها

7 Touche pas à mon pote.

في رسم مهام محددة: شغل هنا وهناك، رفع لراية تحمل جرعات ثأر، بت الحياة في موقف نقابي أضحى هزيل...، وقد يحصل أن يكون شيئا آخر اليوم أو غدا...

فلنحي في جميع الحالات كل ما يحدث - من حراك، حيث إن ذلك يمثل اندفاعا صلبا ينتهي للتعبير عن فساد الدولة. إنه فساد يجعلنا نصل إلى شيء اسمه العدالة، والتي قلت عنها منذ مدة وعبرت إلى أي حد تشكل ضررا لنا، وأن كلمة "العدالة" تفيد عنوانا رنانا لا غير.

في خضم كل هذا، أفكر كثيرا في الصلة الغريبة والجديدة، والتي عايشتها على نحو عميق، بين الفلسفة والسياسة.

سوف أبدأ بتناقض جليّ، من جهة تحيل الفلسفة بوضوح، وبالضرورة، إلى فعالية ديمقراطية، وسوف أعلل مسوغات ذلك.

ومن جهة أخرى، لا تعد المفاهيم السياسية للعديد من الفلاسفة، منذ أفلاطون وصولا إلي، بما في ذلك هيغل، نتشه، فينتغنشتاين، هايدغر أو دلوز، مفاهيما سياسية بالمعنى الاعتيادي للكلمة، بعبارة أخرى: إن الفلاسفة عموما لا يرومون المزايا المتماشية وعروض الدولة البرلمانية أو حرية الرأي.

لدينا إذن تناقض بين الطبيعة الحقة للفلسفة، والتي هي مفهوم ديمقراطي للنقاش العقلاني الحجاجي ولحرية التفكير، وبين التصورات الفلسفية في المجال السياسي، والتي تقبل عادة بوجود إطار ديكتاتوري لقدر الإنسان الجماعي. وعلى كل حال، فإن هاته التصورات لا تعري على أي ضرب من الإعجاب والاستهواء لشكل النظام السياسي الذي يوجه العالم الغربي.

يوجد شيء ما شبيه بعلاقة متضاربة ومتناقضة بين المفاهيم الثلاثة: الديمقراطية، السياسة، الفلسفة. وسوف نمرّ من الديمقراطية إلى الفلسفة، فذلك فعلا هو صوت الإبداع الفلسفي الذي صرح به الإغريق القدامى؛ حيث إن ولادة الفلسفة تتجلى في الإبداع اليوناني، والذي اتخذ في شكله الأول صورة سلطة ديمقراطية. لكن لنا أن نمر من الفلسفة إلى السياسية. والحال أن السياسة كانت، وبكل تأكيد، دوما واحدة من مجالات التفكير الكبرى والأساسية للفلاسفة خلال تاريخ المسار الفلسفي كله. بل إن السياسة، بالنسبة إلى الفلسفة، هي مجال انعكاسي؛ يظهر صدى الفلسفة ومدى فاعليتها في فعل السياسة. ولنقل عموما، إنه من الصعب جدّا الإقرار بهذا الصنف من السياسة الديمقراطية.

فالديمقراطية إن شئتم تعد ضرورة في المراحل الأولى للفلسفة، إلا أنها تبدو أنها صعبة في هاته الهنيهة الأخيرة.

ومنه فسؤالنا: ما الذي تغير في السياسة، جراء فعل التفلسف، حتى بدأت بوادر الديمقراطية تنحو نحو الضرورة والحتمية، بل وأضحت الديمقراطية في مكان ثان شيئا محالا، أو غامضا وملغزا؟

وجواب ذلك يتجلى في كون الصعوبة تتموضع في العلاقة بين مفهوم الديمقراطية الليبرالية، وبين المفهوم الفلسفي للحقيقة. وفي كلمة، إذا ما كان شيء كحقيقة سياسية موجودا، كما هو حال الليبرالية اليوم، وكانت هاته الحقيقة ضرورة تدركها كل العقول، فينبغي أن تكون النتيجة هي أن الليبرالية شئنا أم أبينا محدودة. وبالمقابل إذا ما لم يكن هناك قيد لهذا النظام، فإنه لا توجد حقيقة سياسية، [8] ولكن في هاته الحالة لا توجد علاقة يقينية بين الفلسفة والسياسة.

فألفاظ: السياسة، الديمقراطية، والفلسفة، مرتبطة في نهاية المطاف بسؤال الحقيقة، ومنه تصبح العقدة الملغزة تتحدد تماما بالغموض الذي يخص مقولة الحقيقة، ومنه السؤال يصبح هو: ما الذي يفيده تصور ديمقراطي للحقيقة؟ ما الذي تفيده، في خضم النسبية والارتياب، الديمقراطية العالمية؟ وبغض النظر عن أي شيء متعالٍ ما هي هاته القاعدة والقانون المطبقان على الكل؟

فلنبدأ أولا بالإشارة إلى النقطتين التاليتين:

أولا، لماذا تشكل الديمقراطية شرط وجود الفلسفة؟

ثانيا، لماذا لا تلائم الفلسفة، غالبا، الصورة الديمقراطية للسياسة - كما يتضح ما أفلاطون - ؟

تمتاز الفلسفة بخاصيتين أساسيتين:

تتمثل الخاصية الأولى في كونها خطابا غير معزول عن فضاء أولئك الذين يتكلمون، وإن شئتم: الفلسفة ليست خطاب ملك ولا هي خطاب كاهن، قص، رسول، أو إله، حيث إنه لا يوجد أي ضامن لخطاب فلسفي إذا ما رام الجانب المتعالي، الذي يعترف بفاعلية أو سلطة مقدسة. والفلسفة تتبوأ بالبحث عن الحقيقة كانفتاح عن الكل. أما الفيلسوف، فشأنه شأن أي أحد، يمكن أن يكون قوله مقبولا أو غير مقبول، إلا أن هذا القبول أو الرفض لا يرجع إلى منزلة الفيلسوف ولكن يعود فقط للمحتوى الذي عبر عنه، وبشكل أدق، إن التقييم الفلسفي لا يبالي ويهتم بالمنطوق، الذاتي والشخصي، لكنه يراهن على اللاتحيز، إن هذا تقييم فلسفي لا يتأثر بالوضع الذاتي، ولكنه يتأثر فقط بالوضع الموضوعي، والفلسفة إذن خطاب لا يستمد شرعيته سوى من ذاته.

8 Une vérité politique.

وهنا ميزة تبدو بوضوح أنها ديمقراطية.

لا تبتعد الفلسفة كلية عن وضعية المجتمع الحالي، الثقافي منه أو الديني، عن ذلك الذي يتحدث أو الذي يفكر، إنها تقبل بإتيان أي أحد قصد التفكير أو الحديث والحوار؛ فالفلسفة تقبل النقد دون اختيار قبلي لمن ستوافقه وتسايره ومن ستعارضه، لأن الفلسفة تقبل أن تكون من أجل أي كان، دون عزل أو تصنيف قبلي.

بوسعنا إذن، أن نستنتج أن ماهية الفلسفة وكنهها ديمقراطي.

إلا أنه لا ينبغي أن ننسى أن الفلسفة التي تقبل تماما، في أصلها كما في توجهها، أن تكون كونية، لا يمكنها أن تكون ديمقراطية المعنى في أهدافها وتوجهاتها. فأي أحد بوسعه أن يكون فيلسوفا أو محاورا للفيلسوف، ولكنه غير صحيح أن كل الآراء متماثلة ومتساوية، من حيث درجة التعقل، مع آراء أخرى، وبديهية تساوي العقول بعيدة عن بديهية تساوي الآراء، نذكر منذ بداية الفلسفة أنه علينا أن نميز مع أفلاطون، بداية بين الآراء الصحيحة والآراء المغلوطة، ثم نفرق أيضا بين "الرأي" و"الحقيقة". وبما أن الهدف الأقصى للفلسفة هو الإعراب عن الفرق التام بين الرأي والحقيقة، فإنه من المحال أن تقبل الفلسفة، فعلا، بالمبدأ الديمقراطي الرنان القائل بحرية الآراء. فلنقل إن الفلسفة تعترض على وحدة الحقيقة وشموليتها، ومنه تتماشى مع تعدد ونسبية الآراء.

هناك سبب آخر يحد الاتجاه الديمقراطي للفلسفة، وهاته الأخير تتعرض بكل تأكيد للحكم النقدي، إلى أنه اعتراض يقبل ويخضع لقاعدة مشتركة للمناقشة، فهذا الأمر يدفعنا إلى معرفة شرائط صحة الحجج، حتى نتوصل بالنهاية إلى وجود منطق كوني، باعتباره معيارا صوريا لبداهة تساوي العقول. وإن شئنا الحديث بلغة مجازية، فإن ذلك ما يمثل رياضيات الفلسفة، وبالأحرى "ترييض" الفلسفة: هناك حرية المسار والمصار، ولكن هناك أيضا قاعدة صارمة للمناقشة.

إن الفلسفة، تماما كما الرياضيات، تنطبق على الكل ومن أجل الكل، وليس لها خطاب منفرد وخاص، ولكن لديها نظام صارم ودقيق في النتائج.

زد على ذلك، أن الفلسفة عندما تود أن تفحص وتمحص السياسة، فإنها لا تقوم بذلك وفق حرية مطلقة، وبكل تأكيد دون حرية الآراء، حيث تتريث في مسألة ما يمكن أن يكون ويشكل حقيقة سياسية، أو بالأحرى: ما الذي تفيده السياسة، عندما تنصاع للمبدأين التالين:

- التوافق مع المبدأ الفلسفي القائل بتساوي العقول.

- التماشي والمبدأ الفلسفي الذي يجعل صحة الآراء هي أن تكون هاته الأخيرة كونية.

ويمكننا القول ببساطة، إن التكافؤ والكونية، هما سمتا السياسة السليمة في مجال الفلسفة، والمعنى الكلاسيكي لهذا الأمر هو العدالة، وهاته الأخيرة تعود لتمتحن وضعية كل منظور ينظر للتساوي المطلوب كمطلب كوني.

نلاحظ أنه في ثنايا فكرة العدالة تعد المساواة أكثر أهمية من الحرية، والكونية أكثر أهمية من الخصوصية أو الفردانية، ولهذه العلة يوجد إشكال في التعريف الرائج للديمقراطية كتجسيد للحريات الفردية.

أعرب ريتشارد رورتي قائلا: "إن الديمقراطية أكثر أهمية من الفلسفة"، ووفق هذا المبدأ يهيئ رورتي في واقع الحال لذوبان الفلسفة في النسبية الثقافية، إلا أن أفلاطون، خلال بداية الفلسفة قال عكس ما جاء به رورتي تماما: الفلسفة أكثر أهمية من الديمقراطية. وإذا كانت العدالة هي الاسم الفلسفي للسياسة، باعتبارها حقيقة جماعية، فإنها أكثر أهمية من الحرية.

نجد عند أفلاطون انتقادا كبيرا للسياسة الديمقراطية، إلا أنه انتقاد غامض، من جهة، لأن ذلك يبدو أنه راجع إلى الوضع الأرستقراطي أكثر منه الوضعي. ومن جهة أخرى، يعد ذلك مشكلا حقيقيا، لأنه نوعا ما متناقض، إن لم نقل أنه سيجعل من مفهومي العدالة والحرية مفهومين متضاربين.

سوف نرى ما سيرشدنا في هاته النقطة، وهو مداولات الثورات الفرنسية بين 1792 و1794، حيث اتضح أن التصور المذهل للـ "الإرهاب" يأتي بالضبط من النقطة التي تعتقد معها العالمية أن السياسة هي الدخول في صراع مرير مع المصالح الخاصة، ومن وجهة نظر ذاتية، إن الثورات الكبرى لتلك المرحلة تترجم هذا الصراع بالقول إنه هنا حيث الفضيلة فشلت أضحى الإرهاب حتميا، ولكن ما الذي تفيده الفضيلة؟ إنها الإرادة السياسية، أو بالأحرى ما أسماه Saint Just بـ "وعي العامة"، والتي تضع بحزم المساواة في مرتبة أعلى من الحرية المحض فردية، وتجعل من كونية المبادئ أرقى من المصلحة الشخصية.

إلا أن هذا النقاش لا يعد البتة ضد الراهن، فما هي فعلا وضعيتنا اليوم، أود القول إن وضعية أولئك الأشخاص المستقرين؛ أي أولئك المسمون "غربيون"؟ إن الثمن الذي ينبغي تأديته من أجل حريتنا الغالية، هنا في العالم الغربي، الذي يمثل وحشا لا يعرف العدل داخل دولتنا، وغير عادل خاصة في الخارج؛ أي خارج بلدتنا. ومن وجهة نظر فلسفية، لا توجد أية عدالة في العالم المعاصر. إننا لا ندعي في هذا المقام إطلاقا أننا فضلاء، ولا ندعي الفضيلة بالمعنى الذي حدده لها أجدادنا اليعقوبيون، ولكننا نثق أننا لسنا إرهابيين، ووحده Saint Just سأل: "ما الذي يريدونه أولئك الذين لا يطمحون للفضيلة ولا للرعب؟" أما الإجابة

عن هذا السؤال، فقد كانت هي: أنهم يريدون علاوات وامتيازات، وإننا نحن هم الآخرون يبدو أن ذلك ما نود إذا ما أغضضنا الطرف على أن ننظر بعيدا. وهذا "الفساد" المقصود هنا لا يفيد تلك العمليات التجارية المشينة والمخزية، أو تلك التفاعلات[9] بين اللصوصية، وبين "المجتمع الجيد"، لكن تلك الاختلاسات بكل أنواعها، والتي نعلم أن الاقتصاد الرأسمالي يؤيدها ويدعمها. ووفق هذا الفساد أستطيع تبصر، أولا هذا التحلل والتفسخ العقلي الذي أضحى يكتسح العالم، والذي هو أيضا يبدو ببداهة أنه بعيد عن أي مبدأ. يظهر فساد الاقتصاد الرأسمالي عندما تتولاه الأغلبية التي تستفيد منه كما لو أنه الأفضل في هاته العوالم، لدرجة السماح، عندما تكون أمام ما يصطلح عليه الحرب، لأولئك الذين لا يؤمنون بالتفوق اللامشروط للرأسمالية البرلمانية التي نصبت نفسها ذاتيا.

نشأ في عالم، التفكير فيه فاسد، اللاعدالة كسر رهيب وقداسة سحرية. إنها قداسة تتجه، وفق الظروف المتاحة لها، للتصدي إلى هذا الفساد المزعوم، والفيلسوف لا يفاجَأ أو ينبهر جراء العيش في وضعية متناقضة مثل هاته. فالديمقراطية تشكل شرط الفلسفة، ولكن لا توجد وشيجة مباشرة للديمقراطية بالعدالة، والتي وفقها، ووفق شعارها، تتقدم وتنمو هاته الأخيرة، فبعيدا عن بهرجات الديمقراطية وفساد الحرية الفردية، كتحالف صوري للفضيلة والخوف. تعد العدالة هي الاسم الفلسفي للحقيقة في المجال السياسي. ومن ثم، فالرابطة بين العبارات الثلاث: الفلسفة، الديمقراطية، والسياسة هي رابطة غامضة.

وسوف نقوم الآن بدورة كلاسيكية، مع الرياضيين، وهؤلاء الرياضيون غالبا ما يشكلون البراديغم الأفضل للعدالة، كما يمكننا أن نجد عند أفلاطون، حيث برهن منذ مدة أنه بالرياضيات بوسعنا تحصيل نوع من الحرية الأولية، والتي تتمثل في اختيار البداهات. لكن بعد هذا الاختيار نكون مجبرين بقبول النتائج المترتبة على اختيارنا الأول، اختيار البديهيات، وهذا القبول لا يتم طوعا وبحرية، بل إنه إكراه وضرورة: يعد ذلك عملا واشتغالا ذهنيا جد شاق ومرهق من أن يتلخص في البرهان الصحيح، وفي النهاية كل هذا يحيل بدقة على مساواة كونية، بتعبير أدق: البرهان هو برهان أي أحد دون الاستثناء الذي يقبل بالاختيار الأولي والقواعد المنطقية، فرغم ذلك لدينا اختيار، نتائج، تساو وكونية.

لدينا هنا في الواقع براديغم السياسة الثورية الكلاسيكية، والتي كان موضوعها العدالة، وإنه ليجب البدْء بقبول اختيار أساسي، في التسلسل التاريخي، الذي يمتد إلى اليعقوبين الكبار 1792، الإعدام الجماعي في 1794 بعد التاسع من ثيرميدور thermidor، وصولا إلى حرائق الثورة الثقافية في الصين وكذا "اليسار" في كل أماكن بالعالم؛ أي في نهاية السبعينيات من القرن الأخير، والاختيار يقع بين قسمين، كما جاء على ذكر الثوريين الصينين: الاتجاه الثوري، والاتجاه المحافظ. الطبقة العاملة والبورجوازية، الحياة الشخصية

9 les échanges

أو الفعل الجماعي. وبالتالي لا بد من قبول نتائج الاختيار الذي تبنيناه، وهو تنظيم الكفاحات الصلبة، التضحيات، لا حرية الآراء وأنماط الحياة، وكذا التريث والعمل الطويل من أجل إيجاد الوسائل الاستراتيجية لتحقيق النصر. فلا تكون النتيجة المرتقبة هي نشأة دولة ديمقراطية بالمعنى المتداول للكلمة، ولكن بالمقابل، تتغيا ديكتاتورية البلوريتارية إفناء مقاومة الأعداء. ويتمثل هذا، في الوقت نفسه، في أصقاع العالم بأسره، لأن الهدف المرتجى ليس هو غلبة طبقة أو مجموعة خاصة على أخرى، وإنما الوصول إلى نهاية كل هاته الطبقات، فالطبقية هي الضامنة لسير اللامساواة، وفي النهاية مفهوم الدولة بحد ذاته.

فتصبح الديمقراطية بالضبط وفق هذا التصور هي اسم لشيئين مختلفين تماما؛ أول هاذين الاسمين ما أعرب عنه لينين Lénine باسم صورة الدولة؛ أي الدولة الديمقراطية بانتخابها مبعوثيها ومراسليها، حكومتها الدستورية، إلخ. والاسم الثاني يفيد شكل الكتلة الحركية: فهي ديمقراطية شعبية تنشط وفق تجمعات كبرى، تظاهرات، إضرابات، وتمردات، إلخ. والملاحظ أنه في المعنى الأول ليس للديمقراطية أية علاقة بالسياسة الثورية أو بالعدالة. أما في المعنى الثاني، فالديمقراطية ليست معيارا ولا رهانا، ولكنها وسيلة لرفع وتحريك أولاد الشعب النشطاء في مجال السياسة؛ أي إن الديمقراطية ليست هي الحقيقة السياسية، والحال أنها إمكانية من إمكانيات لإيجاد الحقيقة السياسية.

ولكن، كما رأينا، الفلسفة هي الأخرى ديمقراطية، فهي شرط كل تدرب على الخطاب، والذي لا لمسة قدسية فيه، والذي لا كتاب مقدس له. إنه ليس لهذا الخطاب ملكا أو كاهنا، لا رسول أو إله يكون ضامنا لشرعيته.

يمكننا إذن افتراض تخمين جديد كي نفهم أكثر هذه العقدة الملغزة والغامضة، فبالنظر للديمقراطية من وجهة نظر محض فلسفية، تصبح الديمقراطية ليست مكيالا أو معيارا، ليست قانونا، ولا هي رهانا وهدفا، وبالمقابل هي فقط واحدة من الوسائل الممكنة لتحرير وتحرر الشعب، تماما كما تعد القيود الرياضية دافعا وشرطا للفلسفة.

لذلك، لا يمكننا المرور من الفلسفة إلى الديمقراطية، وكأن الأمر بديهي، خصوصا وأن الديمقراطية هي شرط الفلسفة.

وهذا يحيل بالتأكيد أن مصطلح "الديمقراطية" يأخذ معنيين مختلفين؛ منذ المرحلة الأولى للفلسفة وصولا إلى المرحلة الراهنة؛ ففي اللحظة الأولى كانت الديمقراطية قد أخذت وضعية صورية، يشير مصطلح الديمقراطية عمليا إلى التعهد بالتحقق من صحة أي بيان من أجل بروتوكول حر للبرهنة والإثبات.

إنها مستقلة، ولا تنزل منزلة ذلك الذي يتحدث، وتقبل بالمقابل النقاش من أي أحد. أما في اللحظة الثانية، تبدو كحركة ديمقراطية حقيقية، تتضمن واحدة من الوسائل السياسية الشعبية التحررية.

أقترح مناداة الفلسفة كـ "شيوعية"، حيث إنه توجد، من وجهة نظر ذاتية، وحدة بين هذين المعنيين، الصوري، الذي هو الفلسفة، والواقعي؛ أي الشيوعية، ومنه معرفة: فرضية وجود فضاء للتفكير، حيث يكون الشرط الصوري للفلسفة نفسه مدعوما بالشرط الواقعي للوجود الديمقراطي السياسي، والذي يخالف تماما الدولة الديمقراطية الحالية؛ أي افتراض فضاء، حيث يتحقق نظام الانصياع إلى برتوكول حجاجي حر، يقبل النقاش مع أي كان، ويكون له منبع وسند في الوجود الواقعي للديمقراطية السياسية، حينئذ تكون "الشيوعية" حالة ذاتية، حيث سيكون الإسقاط الليبرالي للفعل الجماعي في صيغة مبهمة لبروتوكولات الفكر الموجد للفلسفة.

تعرفون بكل تأكيد رغبة أفلاطون في هذا المقام، غير أن ارستقراطية الحكام والحراس والضباط اتسعت إلى المجموعة الشعبية بشكل كبير، وهو ترجي يسعف في القول: إنه في كل مكان تتواجد فيه جماعة إنسانية تسير وفق اتجاه المساواة، فإن الشرائط تجتمع وتتحد ليتسنى من الكل أن يصير فيلسوفا، ولهذا كان هناك في القرن 19 عمال فلاسفة؛ الشيء الذي جعل غونسياغ Roncière يقدم وصفا للإرادة والوجود. ولهذا المسوغ بالضبط، وخلال الثورة الثقافية بالصين، بدأنا نلحظ في المصانع تبلور جماعات عمالية تجسد الفلسفة الدياليكتيكية. نستحضر هنا بروخت Brecht أيضا الذي كان المسرح بالنسبة إليه فضاء يمكن من التحرر ويزيله أيضا، بل إنه قد يعتزم تشكيل أصدقاء يجمعهم الجدل.

إن مفتاح العقدة الملغزة بين السياسة، الديمقراطية، وبين الفلسفة إذن هو أن استقلالية السياسة يهيئ فضاء يتغير معه شرط دمقرطة الفلسفة. بهذا المعنى، تصير كل سياسة التحرر ضامنة للفلسفة، بشكل مرئي أو خفي، وللكلمة المنظمة المؤدية في الواقع إلى الكونية والعالمية، بل إنها تسعف في القول: "طالما الكل سويا، فإن الكل اشتراكيا ! وطالما الكل اشتراكيا، فإن الكل فلاسفة!»

وكما تعلمون، فإن حدس أفلاطون الأساسي في هذا المرام لم يذهب سوى لأن يعطي للفلاسفة طابع الأرستقراطيين، الذين يعيشون بطريقة متساوية، متزنة، فاضلة، اشتراكية، ويشكلون إدارة الأعمال. وهو ما يمكن أن ندعوه، بأخذ تعبير إنشتاين المجازي، بالمشاعة المقيدة. يتعلق الأمر بنقل الفلسفة إلى شيوعية عامة. أما في مدينتنا، وإن ناسب هذا الاسم[10] والفضاء السياسي المحكوم بالفكر العملي لسياسة عصرنا، فإننا سنتجاهل التمايز الاجتماعي الذي اعتبره أفلاطون حتميا، تماما كما يفعل ديمقراطيونا تحت ذريعة

10 أي اسم "المدينة" cité، كمفهوم يوناني أفلاطوني.

«الواقعية»، وهم أكثر فزعا جراء فكرة الإرهاب، لأنهم يعتبرون الملكية، الإرث، تكديس الأموال، تقسيم العمل، اللصوصية والنهب المالي، المعارك النيو-استعمارية، اضطهاد الفقراء ضرورة لا مفر منها، وأنه لا بد من الفساد. ولذا، تتجاهل هذه البلدة أيضا التفرقة، بخصوص تعميم الفلسفة، بين الأصل والوجهة. الحال أن هاته البلدة أقيمت جراء الكل، وكذلك وهي من أجل الكل أيضا، بالإضافة إلى أنها تحدد وجود الفلسفة تحت شرط السياسة، وسوف تكون الفلسفة ديمقراطية بالمعنى الشيوعي للكلمة كما كانت في المرحلة الأولى، ستكون إبان المرحلة الأخيرة من وجودها الفعلي.

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

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020