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

في حدود العنف

تأليف:
جورجيو أغامبن

ترجمة:
أسامة سليم

2023

www.mominoun.com

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 5 دجنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

في حدود العنف[1]

تأليف: **جورجيو أغامبن** (Agamben Giorgo)

ترجمة: **أسامة سليم**

1 Agamben, Giorgio, Lorenzo Fabbri, and Elisabeth Fay. “On the Limits of Violence.” Diacritics 39, no. 4 (2009): 103–11

مقدمة الناشر:

في فبراير 1970، أرسل جيورجيو أغامبن البالغ من العمر ثمانية وعشرين عاما، رسالة إلى حنة أرندت؛ بعد أن قدّم نفسه بصفته صديقا لـ دومينيك فوركاد الذي حضر معه ندوات مارتن هايدغر سنة 1966 و1967 بروفانس. يبدأ أغامبن رسالته بالتعبير عن امتنانه لأرندت: إنّ كتبها، حسب تدوينه، منحته «تجربة حاسمة». ويشير بعد ذلك، إلى نيّته الانضمام إلى الآخرين في «الفجوة التي تفصل الماضي والمستقبل» والعمل ضمن الأفق الذي قد فتحته أرندت بنفسها، ثمّ وقّع رسالته بقوله: «كل الودّ، أغامبن «، ولكن هذه لم تكن آخر كلماته لها.

فقد أضاف أغامبن في ملحق، «أرجو أن تعذروني إذا اخترت أن أنهي مقالة عن العنف لم أكن لأكتبها لولا توجيه كتبكم.»

ويلقي حوار نشر تحت عنوان «فكرة لجورجيو أغامبن» سنة 1985 في الجريدة الرومانية «ريبورتر» الضوء على المقالة التي أرسلها أغامبن لأرندت سنة 1970. فردّاً على سؤال حول مشاركته في الحركات الاجتماعية لعام 1968 - التي طرحها أدريانو سوفري، أحد مؤسسي الحركة اليسارية خارج البرلمان «النضال مستمر» - يجيب أغامبن بأنه لم يشعر أبدًا بالراحة عام 1968. كان يقرأ أرندت في ذلك الوقت، مؤلفة اعتبرها أصدقاؤه في الحركة رجعيّة، وشخصيّة يجب تفادي النقاش معها مطلقا. في الواقع، فإن مقالة عن حدود العنف التي كان أغامبن يتعامل فيها مع تفكير أرندت تم رفضها من قبل مجلّة سياسية، ونشرت في النهاية في مجلة أدبية. وعلى كون بعض الأعمال قد تعمل أحيانًا كمفجر تاريخي [detonatore storico] مسرّع للعناصر الثورية، لم يكن هذا هو الحال مع أرندت. لذلك، يخلص أغامبن إلى أن مثل هذا الموعد الضائع مع التاريخ هو أحد أكثر التجارب المهينة التي يمكن للزمن أن يقدّمها لنا.

ههنا، وللمرة الأولى باللغة الإنجليزية، المقالة التي حاول فيها أغمبان لأول مرة التصالح مع فلسفة أرندت للتاريخ، والمقال الذي أرسله إلى أرندت، والذي أشارت إليه في النسخة الألمانية من «On Violence.3. Sui limiti della violenza»، ظهر في Nuovi argomenti في شتاء 1970

(لورانزو فابري)

بعد مرور خمسين عامًا على نشر كتاب والتر بنيامين، نقد العنف، وبعد أكثر من ستين عامًا على تأملات في العنف لجورج سوريل، فإن إعادة النظر في حدود العنف ومعناه تجعل إمكانية ظهورها مستمرة من وقت إلى آخر.[1]

تعيش البشرية اليوم تحت التهديد المستمر لدمارها الفوري عبر شكل من أشكال العنف لم يكن بنيامين ولا سوريل يتخيلانه، وهو العنف الذي كف عن الظهور على نطاق إنساني. ومع ذلك، فإن ضرورة إعادة التفكير في العنف ليست مسألة نطاق؛ إنها مسألة علاقة العنف الغامضة بالسياسة على نحو متزايد.

وهكذا، فإن هذا النقد المتشعّب يختلف عن عرض بنيامين ورؤيته للعنف وعلاقته بالقانون والعدالة. ويسعى بدلا من ذلك إلى تحديد علاقته بالسياسة، وفي القيام بذلك، للكشف عن مسألة العنف في حد ذاته. بكلمات أخرى، نحن نهدف إلى رسم الحدود - إذا وجدت هذه الحدود - التي تفصل العنف عن مجال الثقافة الإنسانية بأوسع معانيها؛ إذ سوف تسمح لنا هذه الحدود بمعالجة مسألة العنف الوحيد الذي قد لا يزال قائما على المستوى الإنساني: العنف الثوري.

للوهلة الأولى، تبدو العلاقة بين العنف والسياسة متناقضة من حيث المصطلحات: فالتاريخ الأوروبي نفسه مبني على فكرة أن العنف والسياسة يستبعد ويقصي كل واحد منهما الآخر. ولقد استعمل الإغريقيون - الذين ابتكروا معظم المفاهيم التي نستخدمها للتعبير عن تجربتنا في السياسة اليوم - مصطلح بوليس (المدينة)[2] لوصف طريقة الحياة القائمة على الكلمة، وليس على العنف. أن تكون سياسيًا (أي أن تعيش في المدينة) كان يعني القبول بمبدأ أن كل شيء يجب أن يقرر بالكلمة والإقناع، وليس بالقوة أو عن طريق العنف[3]. وكانت السمة الأساسية للحياة السياسية هي الامتثال[4]، وقوة الإقناع. لقد كانت قوة موقرة لدرجة أنه حتى أولئك المواطنون المحكوم عليهم بالإعدام كانوا مقتنعين بالموت بأيديهم نفسها.

كان جمع اليونانيين بين السياسة واللّغة - وفهمهم للغة على أنها غير عنيفة في الأساس - منتشرا إلى درجة أن أي شيء خارج المدينة، بما في ذلك اللقاءات مع العبيد أو البرابرة[5]، تم تعريفه على أنه: خطاب لا يشير إلى:

1 Modified from the original to correct a reference to the publication date of Benjamin's Kritik der Gewalt (1921).—Trans.

2 polis

3 يمكن الاطلاع على توصيف حنّا أرندت للتصور الإغريقي لمفهوم السياسة ضمن مؤلفها الوضع البشري، الفصل الأول.

4 نعتمد كلمة انضباط أو امتثال ترجمة للكلمة الانجليزية peitharkhia والتي تعني حرفيا؛ تجسيد الطاعة. والكلمة مستقاة من الميثولوجيا اليونانية πειθαρχια، تم ذكرها مرة واحدة من قِبل آشيلوس، الذي يستشهد بمثل يقول بيثارخيا هو زوجة سوتر وأم يوبراكسيا «عندما تستحضر الآلهة، لا تنصح بسوء. لأن بيثارخيا (الطاعة) هي والدة أبراكسيا (النجاح)، زوجة سوتر (الخلاص) - كما يقول المثل»

5 استخدم الإغريق لفظة برابرة للإشارة إلى الثقافات الأجنبية التي التقوا بها ويقال أن أصل الكلمة نابع من سخرية الإغريق من ناطقي اللغات الأخرى غير الإغريقية أو ناطقي اللغة الإغريقية بطريقة خاطئة، وكانت تستخدم للإشارة إلى شخص غريب أو قبيلة أجنبية، والتي لا يتحدث أفرادها اللغة الإغريقية، وكانت تطلق أيضا على الإغريق الذين لا يجيدون اللغة. ومن القبائل التي أطلقوا عليها هذه اللفظة الفينيقيون والفرس والترك. أما الرومان، فكانوا يطلقونها على القبائل الجرمانية وغيرها.، أطلق اللاتينيون مصطلح البربرة (باللاتينية: barbarismus وهذه من الاغريقية: βαρβαρισμός) على كل عيب لغوي يقع في كلمة من كلامهم.

الحرمان الجسدي الفعلي للكلمة، ولكن الإقصاء من الشكل الوحيد للحياة الذي تكون فيه اللغة وحدها ذات معنى.

إن فكرة أن اللغة تمنع أي عنف محتمل، كما يلاحظ ذلك بنيامين بحق، تؤكدها حقيقة أن الكذب لم يعاقب عليه بموجب أي قانون شرعي قديم. ولقد ارتبطت الحياة السياسية بما هي انضباط على فهم خاص لعلاقة اللغة بالحقيقة، وتحديدا الاعتقاد بأن الحقيقة، في حد ذاتها، يمكن أن تمارس قوة إقناع على العقل البشري. لم ينظر الإغريق إلى «الإقناع» كتقنية محددة مثل السفسطة، بل كميزة أساسية للحقيقة. وقد كانت الفلسفة اليونانية، منذ نشأتها، في صراع مع المجال السياسي، حيث بدا أن الحقائق تفقد القدرة على الإقناع - لا يحتاج المرء إلا إلى التفكير في لوعة أفلاطون، وهو يراقب عاجزًا سيده سقراط المحكوم عليه بالإعدام. بعد أن شعروا بالتعرض المتزايد لخطر العنف، بدأ الفلاسفة في البحث عن حقائق خارج المجال السياسي الزمني، وهي حقائق أزيلت جذريًا من أي احتمال للعنف. في ضوء ذلك، فإن تجربتنا في السياسة تختلف عن تجربة الإغريق: فنحن نعرف أولاً وبشكل مباشر، أن الفلاسفة اليونانيين كانوا على حق في الشك في أن الحقيقة في السياسة لا يمكن أن تقنع ضد العنف. علاوة على ذلك، نشهد اليوم انتشار نوع من العنف غير معروف تمامًا لدى السابقين، بالتوازي مع إدخال المزيد والمزيد من الأكاذيب في المجال السياسي[6].

يمكننا إذن القول بأن الربط بين اللغة واللاعنف لم يعد يخضع للتمحيص. في الواقع، يشكل حل هذه العلاقة خطا فاصلا بين تجربتنا في السياسة وتجربة القدماء؛ إذ لا يمكن اليوم الاعتماد على أية نظرية سياسية تستند على افتراضات وتصورات يونانية.

يمكن للعصر الحديث أن يدعي الشرف المشكوك فيه بالانتقال إلى ما هو أبعد من مجرد التعرف على القوة الإيحائية للغة، وأن يؤسس لمؤامرة محبوكة من أجل إدخال العنف إلى اللغة نفسها. واليوم، يعد العنف اللغوي المنظم الذي يهدف إلى التلاعب بالوعي تجربة شائعة، حيث يجب على أية نظرية عنف أن توجه تعبيراتها في اتجاه اللغة. علاوة على ذلك، لم يعد العنف اللغوي مقصوراً على المجال السياسي: فقد دخل إلى عالم الترفيه البشري اليومي. لم يكن الانتشار المتفجر للبورنو غرافيا في نهاية القرن الثامن عشر سوى اكتشاف أن تجربة بعض التركيبات اللغوية يمكن، في سياقات معينة، أن تستفز ردود فعل خارجة تماما عن إرادة الفرد. يمكن أن تؤثر اللغة على غرائز الجسم، وتغلب على الإرادة وتختزل البشر إلى الطبيعة. يمكن أن تفعل اللغة ما يفعله العنف: يمكنها أن تثيرنا وتستحثنا. باختصار، إن جاذبية المواد الإباحية هي في قدرتها على إدخال العنف في عالم اللاعنف: اللغة.

---

6 يمكن الاطلاع على مقالة حنا أرندت المرجعية في علاقة بالكذب في السياسة تحت عنوان؛ "الكذب في السياسة، تأملات في أوراق البنتاغون" وهي منشورة باللغة الإنجليزية في مجلة New York review of books، وسيقع نشر ترجمة عربية لها عمّا قريب.

تحقيقًا لهذه الغاية، ابتكر ماركيز دي ساد، وهو علامة جادة ومتماسكة في مجال المواد الإباحية، مشروعًا متعمدًا (نظيرًا مثاليًا للمشروع الكانطي الذي يسعى إلى رسم الحد الأقصى للفعل، والذي يمكن رفعه إلى أن يصبح قانونا عالميا) لإيجاد شكل من أشكال العنف الذي «سوف يحظى بتأثير متواصل، حيث طالما بقيت على قيد الحياة، في كل ساعة من اليوم، وأثناء نومي في الليل، سأظل دائمًا سببا في فوضى معينة، وقد تتسع هذه الفوضى لتصل الى الحد الذي تحدث فيه فسادًا عالميًا أو اضطرابًا رسميًا إلى درجة أنه حتى بعد انتهاء حياتي فسأستمر في البقاء؛ وذلك باستمرار الخبث والشر الذي تسببت فيه». [sade 525]

وجد ساد مادته المحفزة كونيا في العنف اللغوي. ومع ذلك، يكشف التحليل الدقيق أن المواد الإباحية تشترك في بعض الصفات الأساسية في خاصية أخرى من خصائص التعبير اللغوية، وهي خاصية عادةً ما تحتل المرتبة الأولى في أي تسلسل هرمي للقيم الثقافية: الشعر. ليس من قبيل المصادفة أن يكون بحث ساد عن محفز كوني داخل العنف اللغوي يتزامن مع وصف هولدرلين (الأول من بين العديد من الذين يستخدمون العنف المجازي لتوضيح تجربة الشعر) للعنف المأساوي للكلمة، حيث «تستولي الكلمة على الجسد بحيث يكون الأخير هو الذي يقتل» [114].

من نواح كثيرة، يمكن إرجاع فكرة أن العنف مرتبط باللغة الشعرية إلى أفلاطون. ومن الغريب، أن قلّة فهموا دافعه في مقاطعة الشعراء، والذي نوقش فيه كثيراً. مع بعض الاحترام، يكون هذا تعبيراً واضحًا تمامًا للاعتقاد بأن الإقناع يجب ألا يكون عنيفًا أبدًا، وهو أحد أحجار الزاوية في طريقة التوليد السقراطي[7]، وهي النظرية السقراطية التي تعتبر أن العلاقات اللغوية الحرة بين البشر شبيهة بـ «فن التوليد». إن التوليد السقراطي يتعارض مع العنف: نظرًا لأن العنف هو انتهاك من الخارج ينكر على الفور حرية ضحيته، فهو لا يمكن أن يكشف عن عفوية إبداعية داخلية، هو فقط إثبات حقيقي. يقدم الشعر شكلاً من أشكال الإقناع لا يعتمد على الحقيقة، وإنّما على التأثيرات العاطفية الخاصة بالإيقاع والموسيقى، التي تشتغل بشكل عنيف وجسدي. لذا، كان أفلاطون ملزمًا بنفي الشعراء خارج المدينة.

ربما تكمن أكبر فجوة بين تجربتنا في السياسة وتجربة الإغريق في إدراكنا أن الإقناع بحد ذاته يصبح عنفًا في أشكال وظروف معينة، خاصة عندما يتجاوز الإقناع العلاقة اللغوية الحرة لكائنين بشريين، ويتم تناوله بواسطة التقنيات الحديثة لإعادة إنتاج اللغة المنطوقة والمكتوبة. هذا هو جوهر الشكل الوحيد الواسع للعنف الذي يمكن لمجتمعنا أن يدّعي أنه اخترعه، على الأقل في شكله الحديث: الدعاية.

من الضروري هنا مواجهة اختراعات أخرى لمجتمعنا، وتحديدا نظرية العنف التي نشأت، وبرزت في عصرنا، وانقلبت على الأفكار التقليدية تمامًا؛ إذ في هذه النظرية، لا يتعارض العنف على الإطلاق مع فن التوليد السقراطي، كما يعتقد أفلاطون، بل كما يكتب ماركس في رأس المال، إنّما هي «قابلة تقوم بتوليد

7 maieutika

كل مجتمع قديم حامل بمجتمع جديد» [824]. هذه العبارة جديرة بالملاحظة، ليس فقط لأنه يمكن القول أن جميع المناقشات الحديثة حول العنف هي مجرد محاولات للتفسير، ولكن لأن تمثيل ماركس للسياسة والمجتمع يكشف عن فهمه لعلاقة العنف بالسياسة. بالطبع، لم يكن المقصود الملاحظة الواردة أعلاه ليتم تطبيقها على جميع أنواع العنف؛ العنف الذي يهدم نظامًا اجتماعيًا قديمًا من خلال ممارسة الفعل التوليدي على نظام جديد يختلف عن العنف الذي يحفظ قانونا لا زال ساري المفعول، ويعارض أي نوع من التغيير. تكمن المشكلة في تحديد عنف عادل، عنف موجه نحو شيء جديد جذري، عنف يمكن أن يسبغ على نفسه شرعية ثورية.

المعيار الأكثر شيوعًا المستخدم في تحديد هذا العنف مستمد من شكل من أشكال الداروينية التاريخية. هذه النظرية - التي تربط غالبًا بالخطأ مع الماركسية الأرثوذكسية، ولكنها مستمدة حاليا من التراكيب السوسيولوجية البرجوازية للتاريخ المتأثرة بداروين، والتي طورت في أواخر القرن التاسع عشر - تشكل التاريخ كتطور خطي للقوانين الضرورية، على غرار القوانين التي تحكم العالم الطبيعي. وفقًا لذلك، فإن المفهوم المتمركس للإنسان والطبيعة، والتحول الجذري الموجود فيهما (الالغاء Aufhebung[8]، بالمفهوم الجدلي)، يفسر بشكل أخرق على أنه اختزال للتاريخ في الأفكار المنتشرة حول الطبيعة في علوم القرن التاسع عشر[9]. في هذا الإطار النظري، أصبحت المصالحة الهيغلية بين الحرية الحتمية* - التي انتقدها ماركس باستمرار - شرطا مسبقا لإقامة عهد من الحتمية الآلية التي لا تحتوي على مساحة الفعل الإنساني الحر والواعي.

في هذا الإطار، لا يشكل تحديد العنف العادل مشكلة على الإطلاق: إذا كان العنف هو محرّك التاريخ، فإنه يحتاج فقط إلى الإسراع وتيسير اكتشاف (لا مفر منه) لقوانين التاريخ الضرورية. العنف الذي يخدم هذه الغاية عادل؛ والعنف الذي يقاوم هذه الغاية غير عادل. لتقدير مدى رعونة هذا التفسير، نحتاج فقط إلى التفكير في أنه يصور لنا الثوري كعالم طبيعيات يكتشف فصيلة من النباتات التي ستؤول إلى الانقراض، ثم يستخدم كل ما في وسعه للتعجيل بجعلها تتكاثر** حتى يتسنى له إدراك قوانين التطور. كان هذا بالضبط هو النموذج الذي تبنته الحركات الاستبدادية في القرن العشرين، والذي أدى شرطه الحصري المعلن في العنف الثوري إلى تعزيز العمليات الدستورية ضمن حركات ثورية أصيلة. كان هذا بالضبط ما حدث في ألمانيا النازية مع ترحيل اليهود، وما حدث في روسيا مع عمليات التطهير الكبرى في عام 1935، عندما تم ترحيل جميع سكان الاتحاد السوفيتي - والفرق الوحيد هو أن هتلر سعى إلى «الإسراع» بتحقيق قانون طبيعيّ (تفوق العرق الآري)، في حين يعتقد ستالين أنه «يسرع» بإنشاء قانون تاريخي ضروري بنفس القدر.

---

8 كلمة ألمانية لها عدة معاني تبدو متناقضة، بما في ذلك الالغاء، الايقاف، النبذ، الاقصاء، تم تعريف المصطلح كذلك على أنه إلغاء وحفظ وتجاوز. ويستخدم هيغل كلمة Aufhebung لشرح ما يحدث عندما تتفاعل الأطروحة ونقيضها، وبهذا المعنى يتم شرحها بشكل أساسي على أنها استيعاب كيان أصغر لكيان أكبر.

9 من المعروف أن العلم المعاصر، بعد أن تخلى عن هذه الفكرة، لم يعد يستمدّ من القوانين الطبيعية من نموذج ميكانيكي للعالم.

حتى لو تمكنا من تجاهل العواقب السياسية الكارثية التي أحدثتها نظرية العنف هذه، فسنظل قادرين على تحديد عيبها الحقيقي: أي إنها تضع مبرر العنف خارج العنف نفسه. بمعنى آخر، إنها تضع العنف ببساطة ضمن أوسع نظرية للوسائل التي تبرر غاية أسمى؛ الغاية هي المعيار الوحيد لتحديد عدالة الوسائل. أشار بنيامين بشكل صحيح إلى أنه في حين أن هذا الإطار يمكن أن يبرر تطبيق العنف، إلا أنه لا يبرر مبدأ العنف نفسه. في النهاية، فإن أية نظرية تعرّف شرعية الوسائل الثورية من خلال عدالة أهدافها تتناقض مع النظريات القانونية الضامنة لهدف عادل من خلال إضفاء الشرعية على الوسائل القمعية.

العنف في الطبيعة - يمكن أن يسمى عادلا فقط من قبل أولئك - الذين يؤمنون بالخطط الكونية والعناية الإلهية؛ لا يمكن وصف العنف الإنساني على أنه عادل إلا من قبل أولئك الذين يعتقدون أن التاريخ يمضي قدما على طول المسار المحدد سلفا للزمن الخطي (الرؤية التقدمية المبتذلة). وفي الثقافة الأوروبية، نشأت الحاجة إلى الثيوديسا[10] - التبرير الفلسفي لله - فقط عندما فقدت القدرة على التوفيق بين قسوة التاريخ والخير الإلهي، مما أزال الإيمان الفوري بالعدالة الإلهية. وبالمثل، فإن الحاجة إلى تبرير العنف لم تنشأ إلا عندما ضاع كل الوعي بالأهمية الأصلية للعنف. إن نظرية العنف الثوري لا معنى لها داخل النظرية التاريخية، الأمر الذي يجعل المفارقة هي التي تحولت إلى نوع من البانغلوس[11]، مقتنعين بأن كل شيء يحدث من أجل الأفضل، في أفضل العوالم الممكنة.

في ضوء كل هذا، نحن لا نسعى إلى تحديد مبرر للعنف (وسيلة لتحقيق غاية عادلة). بدلاً من ذلك، نحن نبحث عن عنف لا يحتاج إلى مبرر، يحمل الحق في الوجود داخل نفسه. عندما فكر سوريل وبنجامين في نظريات محتملة للعنف الثوري، أدرك كلاهما ضرورة كسر الحلقة المفرغة للوسائل والغايات من أجل اكتشاف شكل من أشكال العنف، بطبيعته ذاتها، لا يمكن اختزاله لأي شيء آخر. يميز سوريل بين القوة، التي تهدف إلى السلطة والقوة - بمعنى آخر، إنشاء دولة جديدة - والعنف البروليتاري، الذي يهدف إلى إلغاء الدولة. بالنسبة إلى سوريل، كان العنف البروليتاري قد أسيء فهمه في المقام الأول لأن ماركس، بينما كان يقدم وصفاً مفصلاً وشاملاً للتطور العنيف للنظام الرأسمالي، كان العنف متفشياً للغاية في روايته لتنظيمات البروليتاريا:

«كانت نتيجة هذا القصور في عمل ماركس أن الماركسية انحرفت عن طبيعتها الحقيقية. ولم يرغب الأشخاص الذين يفخرون بأنهم ماركسيين أرثوذكسيين في إضافة أي شيء أساسي إلى ما كتبه منظّرهم، وكانوا يتخيلون دائمًا أنه من أجل الجدال حول البروليتاريا، يجب عليهم الاستفادة مما تعلموه من تاريخ البرجوازية.

10 هي فرع محدد من الثيولوجيا والفلسفة يهتم بحل مشكلة الشر وهي تحاول حل مشكلة وجود الإله وفي نفس الوقت وجود الشر. وللحديث عن أي حل يجب أن نفترض مسبقاً وجود الإله والشر في الوجود. حيث أن حذف أي أحد من طرفي هذه المعادلة يؤدي إلى انقضاء المشكلة وعدم صلاحية طرحها كسؤال. مراد وهبة (2007) المعجم الفلسفي (الطبعة الخامسة). القاهرة، مصر: دار قباء الحديثة. صفحة 411

11 هو أستاذ علم الميتافيزيقا واللاهوت الكوني، أطروحته هي أنه لا يوجد أي تأثير دون سبب، وهي يعيد مأثور لايبنيتز بأنّ قلعة مونسنيور هي أفضل العوالم الممكن، بانغلوس ورد في رواية كانديد لفولتير.

ولم يشكوا أبدًا في أنه ينبغي التمييز بين القوة التي تهدف إلى السلطة والسعي لتحقيق طاعة ذاتية، والعنف الذي يحطم تلك السلطة. فحسب رأيهم، يجب على البروليتاريا أن تكتسب القوة مثلما اكتسبتها البرجوازية، وأن تستخدمها كما استخدمتها الأخيرة، وأن تنتهي في النهاية بإنشاء دولة اشتراكية تحل محل الدولة البرجوازية. [سوريل 169-70]

ويوسع بنيامين نظرية سوريل عن إضراب البروليتاريا العام، ويجد نموذجه للعنف الثوري في التمييز بين العنف الأسطوري، الذي يفرض القانون ويمكن أن يطلق عليه العنف المهيمن والعنف «النقيّ العادل»، الذي يسعى إلى عدم فرض أي قانون، ولا حتى في شكل «القانون الذي يتعين القيام به»[12]. وبدلاً من ذلك، فإن العنف الخالص والفوري يطيح بالقانون والقوة التي تدعمه - الدولة - وبالتالي يفتح عصراً تاريخياً جديداً.

ومع ذلك، في كلتا الحالتين، فإن هدف العثور على العنف الذي يتضمن مبدأه ومبرره، ويقوم عليهما لم يتم تحقيق سوى نصفه فقط. في نهاية المطاف، يظل المعيار غائيًا: نهاية الإطاحة بالدولة وإقامة شرط تاريخي جديد يمثل العامل الحاسم. على الرغم من ذلك، دفع كل من سوريل وبنيامين أنفسهم إلى عتبة بعيدة يمكننا من خلالها البدء في إدراك الخطوط العريضة لنظرية العنف الثوري. بعد كل شيء، ما هو العنف الذي لا يفرض أي قانون؟ أليس العنف المفصول عن تأكيد السلطة تناقضًا من ناحية المصطلح؟ ما الذي يمنح العنف الثوري القدرة الفظيعة على فتح الاستمرارية التاريخية، وبداية حقبة جديدة؟ ستوجه هذه الأسئلة مقاربتنا عندما نتأمل ونفكر في نظرية محتملة للعنف الثوري.

العنف الذي يمتنع بتعمد عن تدعيم القانون، وبدلاً من ذلك يكسر استمرارية الزمن لتأسيس حقبة جديدة، لا يمكن تصوره كما يبدو في البداية. ونحن نعرف مثالاً واحداً على الأقل لمثل هذا العنف، رغم أنه يقع خارج تجربتنا «المتحضرة»: العنف المقدس. احتفلت معظم الشعوب البدائية بطقوس عنيفة تهدف إلى تمزيق التدفق المتجانس للزمن المدنّس. وأعادت هذه الطقوس الفوضى البدائية، وجعلت البشر معاصرين للآلهة ومنحتهم الوصول إلى البعد الأصلي للخلق. كلما تعرضت حياة المجتمع للتهديد، وكلّما بدا الكون فارغًا وخاليًا، كانت الشعوب البدائية تتجه نحو تجديد الزمن؛ عندها فقط يمكن أن تبدأ حقبة جديدة (ثورة جديدة من الزمن).

من الغريب أن طقوس التجديد هذه غالباً ما يتم الاحتفال بها بين الشعوب التي تُعتبر عمومًا خالقة للتاريخ[13]: البابليون والمصريون والعبرانيون والإيرانيون والرومان. يبدو الأمر كما لو أن هذه الشعوب، التي لم

12 نترجمها من اللغة الإنجليزية، وهي IUS condendum وهي تعني «القانون الذي يتعين القيام به». فجوة في القانون يبدو أنها تتطلب الانتهاء. على النقيض من Ius conditum.

13 يقصد ببلد منشئ للتاريخ، هي البلدان التي شهدت حضارة وحركية وازدهار في العصور السحيقة، والتي لا يزال يدرس حضارتها المؤرخون والباحثون في الاثار والحضارة القديمة.

تعد مرتبطة بأسلوب حياة تحدده الدورة الزمانية والبيولوجية البحتة، تشعر بشدة بالحاجة إلى تجديد الزمن بشكل دوري، ما يؤكد من جديد على العنف في أصل تاريخها.

لم تنشأ الرغبة في إعادة تقديم زمن الخلق الأصلي من خلال العنف المقدس من رفض متشائم للحياة أو الواقع. على العكس من ذلك، هي نشأت تحديدا وحصريّا من خلال الظهور المفاجئ للمقدّس وانقطاع الزمن المدنّس الذي كان البدائيون ينخرطون فيه بشكل كامل مع الكوسموس، مؤكدين على قوتهم من خلال العمل الأقصى المتمثل في سفك دمائهم. بهذه الطريقة، استعادوا سلطة المشاركة في خلق الثقافة وعالم تاريخي.

لقد جعل تصور المدينة لدى الإغريق تقييمات العنف المقدس الذي أظهر قوته المزعجة في شخصية ديونيسوس، الإله الذي يموت ويبعث من جديد أمرا ملحّا عندهم لدى الإغريق. يكشف العنف المقدس عن نفسه عندما يحدس البشر القرب الأساسي بين الحياة والموت، والعنف والخلق؛ وهو يظهر عندما يكتشف البشر أن تجربة هذا القرب هي ولادة جديدة وتوليد زمن جديد. في ضوء ذلك، تصبح الكلمات الختامية للباكوسيات[14] ليوبيديس[15] ذات دلالة. تلك المأساة، التي تروي الصراع بين عنف الله المقدس وعنف الطاغية المدنّس، تختتم بتعبير عن إيمان الإنسان الأبدي بإمكانية جديدة غير متوقعة: إمكانية إعادة تشغيل الزمن.

أشياء كثيرة تنجزها الآلهة بشكل غير متوقع.

ما انتظرناه لا يأتي ليتجاوز،

بينما يستطيع الله سبيلا لما يصعب تحقيقه [86-87].

في الإيديولوجيا الألمانية، يوضح ماركس صلة واضحة بين التجربة البروليتارية للثورة والقدرة على إعادة التاريخ وتأسيس المجتمع على أسس جديدة. فقد كتب أن «الثورة ضرورية، ليس فقط لأنه لا يمكن الإطاحة بالطبقة الحاكمة بأية طريقة أخرى، ولكن أيضًا لأن الطبقة التي أطاحت بها لا يمكن أن تنجح في ثورة إلا عن

14 الباكوسيات أو الباخوسيات، هي دراما كتبها الشاعر يوربيديس (480 قم - 406 ق.م) كجزء ثالث من إحدى رباعياته (تيترالوجي) وربح من خلالها عام 405 ق.م أول جائزة للتراجيديا في أثينا .تقول الحكاية أن ديونيسيوس ابن زيوس وسيميلي، إله الخمر والسَكر عاد إلى ثيفا مسقط رأسه منتحلا شكلا بشريا، لينتقم من النساء اللائي شككن بألوهيته ولم يعترفن به كإله (كإبن لزيوس). أوقع ديونيسيوس نساء ثيفا في حالة سكر ووهم وقادهم إلى جبل كيثائيرون. وبين النساء كانتأغوئي خالته وأم بنثيوس ملك ثيفا. قبل أن النساء عشن مع الحيوانات البرية وكن يضربن الصخور بقضبان من سيقان الشومر لكي ينبع منها الخمر. وأنهن كن يقطعن كل من يحاول الوقوف فيطريقهم.

هدف غضب ديونيسيوس هذا كان بنثيوس الذي عمل عكس نصيحة العراف تايريسياس (عراف ثيفا الأعمى) ونصيحة جده قدموس وهجم بالسلاح على ديونيسوس والنساء. عمل لم ينجح وكتب له الفشل. في النهاية أُقنع بنثيوس (الذي أعمته الآلهة) أن يتنكر على شكل امرأة ليراقب طقوس العربدة وما يحدث من على قمة شجرة. رأته النساء وكن مازلن في حالة سكر. أسقطت النساء بنثيوس عن الشجرة ومع أنه حاول التعريف عن نفسه لكن النساء لم يتعرفن عليه وحتى أمه أغوئي لم تعرفه وقطعته مع بقية النساء. رجعت أغوئي حاملة رأس ابنها وهي ماتزال تعتقد (لسكرها) أنها تحمل رأس أسد جبلي إلي ثيفا. قدم لها أبوها قدموس المساعدة وفقط بعد أن أعادها قدموس إلى رشدها عرفت فعلا ما عملت. (موقع مدار) بعد هذا ظهر ديونيسوس بهيئته الإلهية ليعلن قدر الثيفيين.

15 يوربيديس باليونانية: Εὐριπίδης (بالانجليزية: Euripides) هو روائي مسرحي يوناني ولد في سالاميس سنة 480 ق م وتوفي في مقدونيا سنة 406 ق.م.

طريق تخليص نفسها من كل العبودية والتبعية على مر العصور لتأسيس المجتمع من جديد»[60]. إن القدرة على فتح عصر تاريخي جديد تنتمي فقط إلى الطبقة الثورية التي عانت من نفيها وإقصائها من قبل نفي الطبقة الحاكمة. ويمكّن تطبيق التخصيصات الماركسية للتجربة الثورية على مسألة العنف من كشف المعيار الضروري لبحثنا.

ليس العنف الثوري عنفًا في الوسائل، يهدف فحسب إلى القضاء على النظام الحالي. بدلاً من ذلك، إنه عنف ينكر الذات وينفيها كما ينفي الآخر وينكره. إنه يوقظ الوعي بموت الذات، حتى أثناء زياراته للموت عند الآخر. وحدها الطبقة الثورية يمكن أن تعرف أن إعلان العنف ضد الآخر يقتل الذات حتماً؛ ووحدها الطبقة الثورية يمكن أن يكون لها الحق في العنف. ومثل العنف المقدس قبله، يمكن وصف العنف الثوري بالشغف، بمعناه الإيتيمولوجي: نفي للذات وتضحية بالذات. عندما يُرى من هذا المنظور، يصبح من الواضح أن العنف القمعي (الذي يفرض القانون) والعنف الجانح (الذي يتحدى القانون) لا يختلفان عن العنف الذي يهدف إلى وضع قوانين جديدة وسلطة جديدة: في كل الحالات، يفشل إنكار الآخر في أن يصبح نفياً للذات. إنّ العنف التنفيذي هو قذارة جوهرية/ أساسية، بغض النظر عن هدفه - كما تقر الحكمة التقليدية، ذمّ كل من الجلاد والشرطي - لأنه دائمًا ما يستبعد الأمل الوحيد في الخلاص، فهو يرفض نفي الذات كما ينفي الآخر. يمكن للعنف الثوري وحده أن يحل التناقض الذي وصفه هيجل بأنه تنافر أساسي في مفهوم العنف: «القوة أو العنف الذي يدمر نفسه على الفور في مفهومه. إنه مظهر من مظاهر الإرادة التي تلغي بيانا أو تعبيرا واضحا عن الإرادة وتحل محله» [فلسفة الحق 33].

ولذلك، لا يوجد سوى معيار واحد يمكن للعنف أن يضفي على أساسه على نفسه الطابع الثوري. تخبرنا التجربة أن مجتمعنا لا يدرك أبدًا التناقض الأساسي للعنف الذي يمارسه ويسلكه. لا تؤدي الانتفاضات والتمردات العنيفة ضد الطبقة السائدة إلى الثورة، تمامًا كما لا تؤدي معظم جرعات الدواء إلى شفاء مبهر. فقط أولئك الذين يواجهون بوعي نفيهم من خلال العنف قد يتخلصون من «كل وحل العصور» ويبدؤون تجديد العالم. هم وحدهم من يمكنهم أن يطمحوا، كما كان ذلك دائمًا لدى الثوار، إلى الدعوة إلى قطيعة مسيحية قادرة على فتح تسلسل زمني جديد (نظام جديد للعصور novus ordo saeclorum) وتجربة جديدة من الزمن أو تاريخ جديد.

يجب فهم العنف الثوري في ضوء علاقته بالموت، وهي حقيقة تسمح لنا بتوسيع نطاق تحقيقنا إلى علاقة العنف الثوري بالثقافة. فكل ثقافة تطمح للتغلب على الموت، كل ما فكر به الإنسان أو عرفه أو كتبه أو أبدعه كـ «ثقافة» تم إنشاؤه وكتابته ومعرفته وتفكره بهدف صنع السلام والتصالح مع الموت. هذا هو أساس ميلنا الدائم للعنف واللغة المنفصلين: اللغة هي، أولاً وقبل كل شيء، القوة التي نستخدمها ضد الموت، وهي الفضاء الوحيد الممكن للمصالحة. وعلى السؤال الأبدي «لماذا يوجد شيء، بدلا من لا شيء»، تجيب الثقافة

من خلال استكشاف اللغز الذي سماه بنيامين ذات يوم «هذا الشيء، الذي يجب أن يكون محجوبًا[16]» [351]؛ تنقلنا الثقافة إلى منطقة، حيث «لا شيء» و«شيء ما» و«الحياة» و«الموت» و«الخلق» و«النفي» تكشف عن نفسها باعتبارها ملزمة بشكل لا فكاك منه، مما يوصلنا إلى حدود إمكانيات اللغة. بمجرد أن تقودنا إلى عتبة ما لا يمكن معرفته من خلال اللغة، تستنزف الثقافة وظيفتها؛ فلأنها تهدف إلى المصالحة بيننا وبين الموت، لا يمكن أن تذهب الثقافة إلى أبعد من ذلك دون أن تنفي نفسها.

العنف الثوري وحده قد يتجاوز هذا الحد. ويحدث ذلك في الإدراك المذهل لوحدة سرمدية الحياة والموت غير القابلة للذوبان والخلق والنفي. لا يمكن أن يحدث هذا الإدراك إلا في مجال يتجاوز اللغة، الأمر الذي يزعج النوع الإنساني ويربكه بشكل جذري. عندما يصبح العنف نفيًا للذات، لا ينتمي إلى فاعله أو ضحيته. إنه يتحوّل إلى أمر سالب للذات، كما فهم الإغريق ذلك في صورة إلههم المجنون. لا يمكن للأحياء أن يتعرفوا على قربهم الأساسي من الموت دون أن ينكروا أنفسهم، وهذا التناقض يعمل عمل الختم الذي يحرس سرّ الوجود الإنساني الأقدس والأعمق.

وكتجربة للنفي الذاتي، فإن العنف الثوري هو الإرثون بامتياز، وهو ما لا يمكن صياغته والذي يغلب دائمًا على إمكانية اللغة ويراوغ كل المبررات. إنّه من خلال تخطي اللغة على وجه التحديد، ومن خلال إنكار الذات وقوة الكلام والخطاب، يمكن للبشرية أن تصل إلى سبيل الوصول إلى المجال الأصلي حيث تتفكك معرفة الأسرار والثقافة، مما يسمح للكلمات والمآثر بإنشاء بداية جديدة. في فجر كل تاريخ يهدف إلى ضمان الأمن وصنع السلام مع الموت، يجب أن يكتب: «في البداية، كانت هناك الكلمة». في فجر كل نظام زمني جديد، يجب أن يكتب بالمقابل: «في البداية، كان هناك العنف.» هذا هو في الآن نفسه الحد والحقيقة التي لا يمكن نفيها للعنف الثوري. من خلال عبور عتبة الثقافة واحتلال منطقة يتعذر الوصول إليها على اللغة، يرتقي العنف الثوري بنفسه إلى المطلق، مؤكدا صحة ملاحظة هيجل بأن أكبر تمثيل مؤكد للحقيقة موجود في الصورة العنيفة لـ «العيد الباخوسي[17] الذي لم يكن فيه أي عضو في حالة سكر» [الظواهر 27].

16 بنيامين يقصد مثلا لوحة فنية، جمالها يكمن في سرها، أي أنّ جوهرها لا يمكن كشفه، إذ يكون محجوبًا.

17 عيد باخوس هو مهرجان روماني كان يُقام تكريماً لباخوس إله الخمر.

الإحالات:

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: U of Chicago P, 1998. Print. Benjamin, Walter. "Goethe's Elective Affinities." *Walter Benjamin: Selected Writings,*

Vol. 1, 1913–1926. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Har- vard UP, 2003. 297–360. Print.

Euripides. *The Bacchae of Euripides*. Trans. C. K. Williams. New York: Farrar, 1990

Print.

Hegel, G. H. W. *Phenomenology of Spirit.* Trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford UP, 1977

Print.

———. *Philosophy of Right.* Trans. S. W. Dyde. New York: Cosimo, 2008. Print.

Hölderlin, Friedrich. *Essays and Letters on Theory*. Trans. Thomas Pfau. Albany: State U of New York P, 1988. Print.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy.* Trans. Samuel Moore and Edward Aveling. New York: Modern Lib., 1906. Print.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology*. New York: Prometheus, 1998

Print.

Sade, Marquis de. *Juliette*. Trans. Austryn Wainhouse. New York: Grove, 1968. Print. Sorel, Georges. *Reflections on Violence*. Trans. Thomas Ernest Hulme with Jeremy Jen-

nings. Ed. Jeremy Jennings. Cambridge: Cambridge UP, 1999. Print. Trans. of *Ré- flexions sur la violence.* Paris: Pages libres, 1908.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com

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