

فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي

آرثر هيرمان



ترجمة طلعت الشايب

فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي

تأليف
آرثر هيرمان

تقديم
رمضان بسطاوي

ترجمة
طلعت الشايب



**The Idea of Decline
in Western History**

Arthur Herman

**فكرة الاضمحلال
في التاريخ الغربي**

آرثر هيرمان

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ١ ٣٣٣٢ ٥٢٧٣ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٩٧.

صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٠.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الأستاذ طلعت الشايب.

المحتويات

٧	مقدمة الأعمال الكاملة للكاتب والمترجم طلعت الشايب
٩	مقدمة الترجمة العربية
٣٧	مقدمة
٤٩	الجزء الأول: لغات الاضمحلال
٥١	١- التقدّم والاضمحلال والتفكُّخ
٩١	٢- طفوًا ... على حطام السفينة الغارقة
١٢٥	٣- التشاؤمية التاريخية، والتشاؤمية الثقافية
١٦٣	٤- الانحلال
٢٠٧	الجزء الثاني: التنبؤ باضمحلال الغرب
٢٠٩	٥- رؤيا العصر «المذهب»
٢٥٥	٦- أسود على أبيض
٢٩٥	٧- إقفال العقل الألماني
٣٣٥	٨- الترحيب بالهزيمة
٣٧٩	الجزء الثالث: انتصار التشاؤمية الثقافية
٣٨١	٩- الشخصية النقدية
٤٢١	١٠- الأنبياء الفرنسيون المحدثون
٤٦١	١١- موجة التعددية الثقافية
٥٠٣	١٢- التشاؤمية البيئية
٥٤٩	خاتمة
٥٦١	ببليوجرافيا

مقدمة الأعمال الكاملة للكاتب والمترجم طلعت الشايب

حينما طلبت مني دار النشر «هنداوي» كتابة مقدمة لأعمال والدي الكاملة وإسهاماته في مجال الترجمة، قفزت إلى ذهني مباشرة صورته في جلسته الدؤوبة ساعات طويلة في غرفة مكتبه مُحاطاً بعشرات الكتب والمراجع والقواميس.

كان أبي قارئاً نهماً ومُتابعاً دقيقاً لكل الإصدارات الحديثة لمعظم الكُتاب والمُفكرين والأدباء العرب والأجانب، لكنَّ أمتع لحظاته على الإطلاق تلك التي يقضيها في ترجمة عملٍ ونقله من لغته الأم إلى اللغة العربية. ينشغل أياماً للعثور على التعبير المناسب أو الكلمة الدقيقة أو المقابل اللغوي الصحيح الذي ينقل روح النص وليس المعنى الحرفي؛ مهمة لم تكن قط سهلة، خاصةً عند ترجمة الشعر أو الأدب اللذين كان مَوْلَعاً بهما في الأساس. احترف أبي الترجمة من وحي احترافه القراءة والنقد في زمنٍ لم تكن فيه مصادُر البحث عبر الإنترنت متوافرة كما هي الآن؛ بكبسة زرٍّ تستطيع العثور على مصطلحاتٍ أو معلوماتٍ أو تفاصيلٍ عن حدثٍ تاريخي.

كان عليه البحث في المراجع والكتب أياماً للعثور على مُرادفٍ له مدلولٌ ثقافي أو معلومات عن حدثٍ تاريخي وردَّ في كتابٍ يقوم بترجمته. وتنتهي رحلة ترجمة الكتاب بشراء عشرات الكتب الأخرى التي استعان بها في أثناء الترجمة.

كان يصف ترجمة الشعر والأدب بالمغامرة المحفوفة بالمخاطر. المهمة هنا أشد صعوبةً لأنك لا تنقل أفكاراً أو معلومات، بل أحاسيس ومشاعر وأجواء وروح نص لأعمالٍ مثل: «أتبعي قلبك»، و«أصوات الضمير»، و«بقايا اليوم»، و«هوس العمق»، و«الخوف من المرايا»، و«فتاة عادية»، وغيرها.

عليك، بصفتك مُترجِّمًا، مهمة الحفاظ على روح الكاتب الأصلي وموسيقى النص ليصل المعنى بدقة إلى القارئ، وكأنه يقرأ العمل بلُغته الأصلية، وكأن العمل له كاتبان؛ الكاتب الأصلي والمُترجم.

في أعوامٍ لاحقة اقترب أبي من التكنولوجيا أكثر، واستخدم الإنترنت التي اختصرت عليه عمل أيام وشهور، لكنه لم يتنازل قطُّ عن استعمال أقلام الرصاص لنقل ما بذهنه على الورق. ترقد الأقلامُ مصفوفةً أمامه بعضها إلى جوار بعضٍ على المكتب مبرَّيةً وجاهزةً للكتابة، وكأنها سلاحه الأمين.

يكتب بسرعةٍ بخط جميل مُنمَّق على أكثر من مرحلة لم تكن إحداها قطُّ الكتابة على الكمبيوتر. كان يُفضِّل المسوِّدات الورقية، وإدخال التعديلات بالأسهم أو الشطب على الكلمة وكتابة غيرها؛ لتظل أمامه مراحلُ التفكير في الكلمات واستبدالها بأخرى. يقول لي: أحب أن تظل أمامي الكلمات «تخايلني»، ربما أعود لها مرة أخرى. لا أفضل الإلغاء التام أو المسح النهائي الذي توفره أجهزة الكمبيوتر. المسوِّدة بكل هوامشها هي عملية ولادة النص المُترجم.

أبي كان راهبًا في محراب الترجمة، شغوفًا برحلته مع كل كتاب، تلمع عيناه في نهاية يومٍ عملٍ شاقٍّ بما اكتشفه في رحلته من أفكارٍ وثقافات يتحدَّث عنها بحماسة وسعادةٍ من يُعيد اكتشاف ذاته كلَّ مرة.

وتبقى الجملة الأجمل بالنسبة إليه عندما يلتقيه قارئٌ ويُخبره أنه لم يشعر قطُّ أنه أُمَامَ عملٍ مُترجمٍ لسلسلة الترجمة وانسيابية الكتابة.

هذه دعوة للغوص في مجموعةٍ من أهم ما قدَّمه مُفكرون ومؤرخون وشُعراء ومجالات أخرى متنوعة تناسب كلَّ الأذواق، من بينها كُتُبٌ غيَّرت مجرى التاريخ، مثل: «صدام الحضارات»، و«الحرب الباردة الثقافية»، و«فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي»، و«الاستشراق الأمريكي»، وغيرها من الأعمال الهامة.

رحلة عبَّرَ ترجماتٍ والدي، المُترجم والكاتب «طلعت الشايب»، وأعدكم بمتعةٍ تضاهي متعةَ قراءة العمل الأصلي بلُغته الأم.

منى الشايب

مقدمة الترجمة العربية

د. رمضان بسطاويسي محمد^١

يقدّم هذا الكتاب الهام تحليلًا للفكر الغربي ومصادره من خلال تتبّع فكرة الازمحلل decline في الحضارة الغربية، ويقدم دراسة هامة عن الإشكالية الرئيسية التي يطرحها الفكر المعاصر عن مستقبل الحضارة الإنسانية بشكل عام، والحضارة الغربية بشكل خاص. هذه الإشكالية تتضمن في ثناياها القضايا الرئيسية التي تهتمّ كلّ متتبّع للفكر الإنساني في حقوله المعرفية المختلفة؛ فالكتاب يمكن أن ينضوي تحت الدراسات المسماة بعلم الأفكار الذي يتتبّع تاريخ فكرة ما^٢ ويرصد تحولاتها وتغيّراتها، وعلاقة هذه الفكرة

^١ أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بكلية البنات - جامعة عين شمس، باحث مصري تدور دراساته حول علم الجمال والتحليل الثقافي للأدب، من دراساته: «علم الجمال لدى جورج لوكاتش»، «فلسفة هيجل الجمالية»، «علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت - أدورنو نموذجًا»، «الخطاب الثقافي للإبداع» وغيرها. جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تنتمي للفكر الغربي. (المترجم)

^٢ علم تاريخ الأفكار هو فرع من الفلسفة حديث نسبيًا، وهو يُعنى بالبحث في «فكرة ما» في ثقافة معينة وتطور هذه الفكرة؛ ولذلك فإنّ مصادر علم تاريخ الأفكار، الأدب والشعر ومختلف جوانب الحياة الثقافية. وهو يختلف عن علم الاجتماع المعرفي الذي يبحث في أثر الواقع الاجتماعي في تشكيل الأفكار السائدة في المجتمع، والمؤلف هنا قد تتبّع فكرة الازمحلل في التاريخ الغربي، ولم يقف عند النصوص الفلسفية فحسب، وإنما حلّل التيارات الثقافية المختلفة التي اهتمّت بفكرة الازمحلل؛ ولذلك تعدّدت مصادره، مثل: الأسطورة، والأدب والشعر، والدراسات القانونية، والدراسات البيولوجية والفلسفية وغيرها. ومن الباحثين المصريين الذين اهتموا بهذا العلم الدكتور «أنور مغيث»؛ لأنّ أطروحته للدكتوراه في فرنسا كانت عن علم تاريخ الأفكار ومصادره.

بالسياق الحضاري والاجتماعي والثقافي، وهذا ما فعله المؤلف حين تناول هذه الفكرة؛ لأنه تتبّعها منذ الحضارة اليونانية حتى الآن. والكتاب ينتمي أيضًا إلى فلسفة التاريخ حيث يُحلل الوعي بالمصير داخل هذه الحضارة من خلال استعراضه للنظريات الفلسفية حول مصير الحضارات،^٢ ويعرض لنظريات كلٍّ من: «آرثر دو جوبينو»، و«جاكوب بوركهارت»، و«فريدريك نيتشة»، و«شبنجلر»، و«توينبي»، و«مدرسة فرانكفورت»، و«جان بول سارتر»، و«ميشيل فوكو»، و«فانون»، وغيرهم؛ ولهذا فإن أهمية هذا الكتاب لا تقف عند تحليل فكرة الاضمحلال فحسب، وإنما يقدّم المؤلف تأريخًا للفكر الغربي حول تصوراتهِ عن الزمان، والتقدم، والاضمحلال، وبالتالي فإنه يقدّم استعراضًا لمسيرة هذا الفكر. والكتاب يقدم معالجه لموضوعين متوازيين: أولهما دراسة فكرة الاضمحلال، وثانيهما دراسة الوعي الذاتي بقضايا الإنسان في عصرنا الحالي؛ فهو لا يتتبّع فكرة الاضمحلال فحسب، وإنما يتتبّع أيضًا اضمحلال الصورة الإنسانية ذات الطابع الليبرالي، وبالتالي يرصد تحولات الفكر حتى المرحلة الحالية التي ظهرت فيها فلسفات جديدة، مثل: فلسفة البيئة، وفلسفات التعدد الثقافي، والاتجاهات الفكرية، مثل الاتجاه النسوي، وهو اتجاه فكري لا يقتصر على دراسة المرأة، وإنما يتجاوز هذا الأمر لدراسة الإنسان وقضاياها في المجتمع المعاصر.

ويزيد من أهمية الكتاب، أنه ليس دراسة تقليدية عن الفكر المعاصر وأحدث تياراته، وإنما هو دراسة من مؤرخ يطرح أسئلة عن واقع عالم اليوم بين التفاؤل والتشاؤم؛ فالكتاب ليس دعوى أيديولوجية، وإنما تحليل نقدي من مؤرخ لمستقبل الإنسان،^٣ ونقد للصورة التي يُكوّنها الفكر الغربي عن العالم في مرحلته الراهنة. ونتيجة لكون المؤلف مؤرخًا وليس من الدارسين للفكر الفلسفي بشكل مباشر، جعل الكتاب يربط بين الفكر والواقع التاريخي؛ فهو لا يقف عند الاتساق المطلق للأفكار، وإنما يراها في حالة صراع حضاري يعبر عن تيارات متباينة داخل الفكر الغربي؛ ولذلك فإن كثيرًا من الفلسفات

^٢ اقتصر عرض المؤلف على النظريات الغربية، ولم يُشر من قريب أو بعيد للنظريات غير الغربية، فلم يُشر إلى «ابن خلدون» ونظريته في التعاقب الدوري للحضارات، ولم يُشر إلى الدراسات المعاصرة في آسيا وبلدان الجنوب.

^٤ ساهم كون المؤلف مؤرخًا في سلاسة عرض الكتاب، لا سيّما في المواضيع التي يتعرّض فيها إلى فلسفات صعبة بطبيعتها مثل فلسفة «هيجل»، و«ميشيل فوكو» وغيرهما من الفلاسفة.

الصعبة والمعقدة تتحول إلى بناء فكري يمكن التواصل معه بيسر، ونجد هذا في الفصول التي تناول فيها فلسفات هيجل ومدرسة فرانكفورت، وغيرها من الاتجاهات المعاصرة؛ وذلك لأن مصادره لم تكن الأفكار فحسب، وإنما كل المصادر التي تُضيء الفكرة — الاضمحلال — وجوانبها المختلفة.

والكتاب يدرس فكرة الاضمحلال كجزء من التفكير الحديث، وليس حكمًا شخصيًا عمّا إذا كان من الحتمي أن تضمحل الحضارة الغربية أو لا. ورغم أن كثيرًا من الدراسات تتنبأ بالانهيار الوشيك للحضارة الغربية،^٥ فإن النظرة الغربية تسود العالم وتحظى باحترام أكثر، فهل هذا يرجع إلى إسهامات الغرب الحالية التي تتمثل في العلم والتكنولوجيا، وتقديم نموذج ديمقراطي يجعل العمل من خلال المؤسسات يقوم على أساس من روح الفريق وتعاون الجامعة الإنسانية في إنجاز ما يُوكل إليها من مهام، وحقوق الفرد، حتى صارت القيم الغربية — وليست طريقة الحياة الغربية — هي نموذج للعمل السياسي والاجتماعي والثقافي في كثير من بلدان العالم، فكيف نتحدث عن انهيار وضمحل الغرب في وقت تسود فيه النظرة الغربية؟ هل هو تشاؤم؟ أو اتجاه فلسفي ونفسي تجاه حضارة لم يتحقق فيها الإنسان كما يرغب؟ أم هو استقرار للأزمات الحالية التي تتوالى على الغرب؟ إن الدافع الذي جعل المؤلف «آرثر هرمان» يدرس بذور الاضمحلال في الحضارة، هو ظهور هذا الكم الكبير من الدراسات والمقالات والكتب التي تكشف عن الجوانب السلبية في الحضارة الغربية في مختلف جوانب الحياة حتى صارت «ظاهرة» تستحق التوقف عندها، وهذا لا يهم الغرب فحسب، وإنما يهم الإنسان في كل مكان؛ فالأسباب التي تعصف بالغرب تتخلق تدريجيًا في مجتمعات العالم النامي، مثل: سيادة اقتصاد السوق، ومحاكاة النمط الغربي من الديمقراطية، والثقافة الاستهلاكية التي جعلت من البيئة مجالاً يتغير الاتزان الحيوي فيه بشكل يُنذر بانقراض كائنات حية عديدة. ولهذا فإن هذا الكتاب مهم؛ لأنه يتضمن نقدًا لكل أشكال الحياة الإنسانية المعاصرة، وهو بالتالي يكشف عن الثقافة المضادة في الغرب،^٦ والتي ترفض الصيغ السائدة، وهو تيار هام من تيارات الفكر المعاصر

^٥ يمكن اعتبار الكتاب تمهيدًا للدراسات المستقبلية التي تتناول فكرة المستقبل للحضارة المعاصرة من منظور فلسفة التاريخ؛ ذلك لأن التيارات التي عرض لها وتتناول فكرة الاضمحلال، ترى الاضمحلال ضمن رؤية شاملة ونظرية تُفسّر أحداث التاريخ.

^٦ المقصود بالثقافة المضادة أو الثقافة السوداء، الاتجاه الذي يرى عيوب الغرب، ويقدم نقده العنيف لكل الممارسات الغربية في الديمقراطية والاقتصاد والاتصال الإعلامي، وقد عبّرت فلسفة «أدورنو» عن ذلك في

الغربي، ويطرح أسئلة صعبة من قبل: هل الحضارة الغربية على وشك الانهيار؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فهل يستحق الغرب إنقاذه؟

وهذا الكتاب يعتبر رؤية شمولية لما آل إليه الغرب، وهو امتداد لكتب كثيرة ظهرت خلال العقد الأخير عن أزمة الغرب، وعمّا ينتظر الغرب من مشكلات، فلم يعد هذا القرن هو «القرن الأمريكي» — على حد تعبير «هنري لوس» — وإنما هو قرن اضمحلال الغرب؛ لأنه يُكرّس لثقافة واحدة هي «ثقافة النرجسية»، ولأن الغرب يركّز على مصالحه وإبراز ثقافته دون أن يجد صيغة تسمح بحضور التعدد الثقافي العالمي، وهذه الثقافة تُنذر باضمحلاله، وقد عبّر عن هذا «بول كيندي» في كتابه «قيام وسقوط القوى الكبرى» (١٩٨٧م)، الذي قدّم فيه نظرة ذات طابع تشاؤمي عن مصير الحضارة الأمريكية.

والحقيقة أن «التفاؤل» و«التشاؤم» اتجاهات يضيفها الدارس على تحليلاته، والوقائع التي يجمعها؛ ذلك لأن الوقائع وحدها لا يمكن أن تصنع نظرية في التاريخ تفسّر لنا قيام وانهيار الحضارات، ولا يمكن التكهّن باستنتاجات عن مصير الحضارة الغربية، ولهذا فإن هذا الكتاب تعبير عن موقف سياسي وثقافي مما هو سائد في الغرب الآن، ويُطلق على هذا الموقف «الثقافة السوداء» التي تنتقد الممارسات الغربية في شتى نواحي الحياة، وترى في سمات الحضارة المعاصرة أعراضاً للاضمحلال؛ فانتشار الترف والانحلال الأخلاقي، والاستقطاب الاقتصادي (وهو تجمع عدد من الشركات الاقتصادية العملاقة

الكتاب الذي اشترك فيه مع «هوركهaimer»: جدل التنوير. ويبيّن أنّ العقل الغربي قد حاول أن يؤمّن نفسه ضد عودة ما هو أسطوري أو خرافي؛ وذلك عن طريق تمجيد العلم والتكنولوجيا بشكل مبالغ فيه وأدّى إلى نتيجة عكسية، فقد انتهى الفكر الغربي بتغريب الإنسان عن الطبيعة وعن نفسه، وقد توقّفت الثقافة المضادة عند العصر اليوناني الذي قدّم العقل بجانب الأسطورة: اللاعقلانية والسحر، وحافظ اليونان بذلك على وحدة الإنسان والطبيعة، تلك الوحدة التي حطّمها المشروع الأبولوجي للفلسفة اليونانية، وقد تواصل هذا في المشروع الغربي المعاصر حيث انطلق العقل ليحاول السيطرة على كل ما يسمى بالآخر، مثل: العلم والقانون والحكومة حتى اللغة نفسها. كل هذه الموضوعات أصبحت أدوات خفض بها الإنسان الغربي التنوّع إلى تماثل، والتلقائية والعفوية إلى اتساق، والاختلاف مع الآخر إلى موضوعات متعددة الأشكال للسيطرة عليها، والتنوير أطلق على هذه العملية الشمولية اسم الحضارة والتقدم، إلا أنّ النتيجة لم تكن التقدم أو إشباع حاجات الإنسان، وإنما الاغتراب حتى عن الأشياء التي يحاولون أن يمارسوا السيطرة عليها!

Adorno and Horkheimer, Dialectic of Enlightenment, trans. J. Cumming, Herder and Herder, New York, 1944, p. 8.

في صيغة واحدة)، وفقدان الانتماء الوطني وتَشْيُؤ الإنسان،^٧ وفقدانه للمعنى، كل هذ يُنبئ أن هناك اتجاهًا يتزايد داخل الغرب يرفض: «رأس المال المتغطرس» ويشير إلى «نقطة غليان» داخل ثقافة تنهار بسبب الجشع والهيمنة التي تمارسها على المؤسسات والبلدان، وهذا الاتجاه له أصوله لدى «أرنولد توينبي» الذي سبق أن أوضح هذا من خلال «نظرية التحدي والاستجابة»، وما رَدَّده «أوزوالد شبنجلر»، و«بنيامين كيد»، لكنَّ الجديد في الدراسات المعاصرة أنها حاولت التنبُّؤ بمستقبل أمريكا والغرب، واستفادت من الجهود العالمية التي قُدِّمت في الدراسات المستقبلية، وعلاقتها بالزمن وبالتغيرات المختلفة التي تحيط بالحياة المعاصرة، ودرست إمكانات الغرب من خلال بناء النماذج التي تساهم في توضيح الاحتمالات الممكنة للصورة الحالية للمجتمع الأمريكي والغرب. ولهذا فإن الكتاب ليس نظريةً تفسر لنا الغرب الآن ومصيره، وإنما هو تعبير عن «الخوف» بسبب تدهور أحوال البيئة، ونتائج ذلك على المجتمع الغربي، الذي أصبح يُسمَّى «مجتمع التداوي»؛^٨ أي أنه يبحث عن دواء لكل شيء سبَّبه الصناعة والحياة الحديثة. وهذا الجزء من «الخوف» لا يقتصر على الثقافة المضادة، وإنما تتبناه السلطة الحالية أيضًا؛ فقد قدَّم «ألبرت آل جور» كتاب: «الأرض في الميزان» (١٩٩٢م) الذي بيَّن فيه أن بقاء الحضارة سيكون موضع شك كبير إذا لم نتمسك بالمحافظة على التوازي الحيوي للأرض، بحيث نُعدِّل من طريقة التفكير التي تضع الإنسان في الأولوية، بل ينبغي أن تجعل الحفاظ على البيئة ومكوناتها في نفس الدرجة أيضًا، وهذا يتطلب أن يُغيَّر الإنسان من عاداته الذهنية، وأن يفكر بطريقة مختلفة في الكون، وأن يُقدِّم نقدًا للرأسمالية الجديدة المولعة بالكسب، والتي عميت عمَّا تُسببه للبيئة من دمار. ويشير «آل جور» في كتابه إلى «أزمة هوية جماعية» متجاوزة مع أزمة روحية في الحضارة الحديثة بسبب خواء مركزها وغيبة هدف روحاني كبير.

^٧ من أبرز مَنْ تحدَّث عن التشيُّؤ «جورج لوكاتش» Georg Lukács في كتابه التاريخ والوعي الطبقي، وحدد ملامحه وعلاقته بالنظام السياسي والاقتصادي السائد.

^٨ هل يمكن أن نُطلق على مجتمعاتنا العربية «مجتمعات التداوي» أيضًا لأنها تبحث عن الدواء لعلاج مشكلاتها دون أن تمتلك خطةً استراتيجية بعيدة المدى للتنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ وفي المجتمعات التي تبحث عن الدواء حين تظهر المشكلة ولا تضع في حساباتها ما يمكن أن يؤول إليه الواقع، وقد يرجع هذا إلى أنه لا يمكن التنبُّؤ بأشكال السلطة السياسية في المجتمعات العربية؛ لأنها لا تحكمها المؤسسات وإنما سلوك شخصي.

والجديد في تجربة المؤلف في جمع مادة الكتاب أنه لم يقتصر على الأسماء الفكرية فحسب، وإنما يضم إلى مصادره وثيقة جديدة، يتكرر ذكرها عبر الكتاب، وهذه الوثيقة تركها «مفجر قنبلة مجهول» خارج عن القانون، وقتل ثلاثة أشخاص، وشوّه ثلاثة وعشرين حين قاد عملية إرهاب وعنف ضد الدولة بكاملها في الولايات المتحدة، وترك وثيقة بعنوان: «المجتمع الصناعي ومستقبله» بعد تفجير قنبلة في مصنع للأخشاب. وقد لخص فيها بالفعل كل النظرات المتشائمة التي تنتبأ بمستقبل المجتمع الغربي وأمريكا ومستقبل كوكب الأرض. ويتوقف المؤلف عند مُفجّر القنبلة وبيانه،^٩ ويشير بذلك إلى قلق عام يتولّد لدى الجماهير من النتائج المترتبة على التكنولوجيا، وسعي الرأسمالية للكسب بأي ثمن حتى جعلت الحياة شبه مستحيلة، وأخضعت البشر لأوضاع مُهينة ودمار نفسي، ومعاناة إنسانية متعددة الأبعاد والمستويات، وهذا يُبين أن الوعي بالمصير،^{١٠} لم يعد هو موضوع الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة فقط، وإنما أصبح موضوع الساعة لدى الإنسان في حياته اليومية، الذي شعر أن العالم يسير في طريق لا يلتفت فيه لمصلحة الجنس البشري، مما جعل الحياة اليومية المعاصرة تُبعد الإنسان عن تجربته الشخصية في المكان، وحرمته من التساؤل عن هدفه في العالم، ومن ثم فقد اختفت الحرية الحقيقية.^{١١}

فالعالم اليوم تُحرّكه ثلاثة عناصر رئيسة طبعت كل شيء بطابعها:

• الثورة التكنولوجية، وما ترتّب عليها من سيادة سلع استهلاكية.

^٩ يبيّن «ميشيل فوكو» في معرض حديثه عن علم تاريخ الأفكار أنه يمكن أن نتخذ من أي وثيقة من العصر الذي ندرسه مصدراً للتعرف على الأفكار التي تسود هذا المجتمع، وهذه الوثيقة يمكن أن تكون حيثيات حكم في محكمة، أو بطاقة دخول لمستشفى، والمؤلف حين اتخذ من بيان مفجّر القنبلة مصدراً لتحليل الاتجاه التشاؤمي في التاريخ العربي كان متسقاً مع علم تاريخ الأفكار، وهذا يقترب من التعبير عن فلسفة رجل الشارع وموقفه من الحضارة المعاصرة.

^{١٠} يعتبر الوعي الكلي والوعي بالمصير من السمات الجوهرية للمفكر لدى هيجل، و «لوكاتش» وقد تحدّث «لوكاتش» عنها في معرض حديثه عن نظرية النمط والنمط الأصلي archetype.

^{١١} إنّ الحرية المتاحة الآن في الحياة الثقافية الغربية مرتبطة بشروط خاصة؛ فقد بيّن «أدورنو» ومدرسة فرانكفورت أن التكنولوجيا الحديثة — مثل أدوات الاتصال — قد حولت الفنّ والموسيقى والثقافة في المجتمعات الصناعية إلى وسيلة للخداع الجماهيري؛ ففي صناعة الثقافة، نجد أنّ كيان الفرد وهم، فهو — أي النظام السائد الآن — يسمح ويُجيز الأعمال التي تتطابق مع ما هو سائد تماماً وليست محلّ شك، وأصبح التكرار في الكلام والحديث صيغةً للحوار، ولا يترك مجالاً للخيال والتفكير.

- السعي نحو سوق اقتصادية عالمية تفرض على الجميع الدوران في الفلك نفسه.
- ثورة الاتصال التي جعلت التواصل عن بُعد هو الصيغة المتاحة الآن.^{١٢}

وهذه السمات غيّرت نظرة الإنسان لكل شيء، وتُعتبر كل الدراسات تعليقًا على نتائج العناصر السابقة على الحياة الحديثة. وهناك نوعان من الدراسات التي تتناول الغرب، النوع الأول هو الدراسات التي يُقدمها كلُّ مثقّف يخشى اضمحلال مجتمعه مثل دراسات «هنري آدمز»، و«أرنولد توينبي»، و«بول كيندي»، و«تشارلز موراي»، فهي في توقُّعها لانتهاء الغرب تدعوه لتغيير سلوكه، وعاداته الذهنية مثلما فعل «آل جور» في كتابه؛ حيث يريد للإنسان الغربي أن يشارك في صنع مصيره، وتعديل دقّة الحياة المعاصرة نحو آفاق أخرى غير الاضمحلال. ويمكن القول إنّ هذا النوع هو نقدٌ للحضارة الغربية من الداخل، نتيجة الحرص والخوف عليها من المصير المظلم الذي ينتظرها لو ظلّت تسلك نفس المسلك الذي تمارسه الآن. إنها دعوة للتفكير لتغيير أنماط وعادات التفكير في الحياة المعاصرة، وهو تساؤل: هل يمكن تغيير التفكير؟ هل يكون هذا بتقديم برامج جديدة للتفكير soft ware؟ أو تغيير النظرة التي ورثها الإنسان عن تصوّر نفسه بوصفه مركزًا للكون؟ ونجد معظم الاتجاهات المعاصرة متشائمة بخصوص تعديل الطريقة التي يفكر بها الإنسان؛ حيث يرى نفسه مركزًا لكل شيء ويستخدم كل ما حوله لتحقيق ما يريد، والوحيد الذي كان متفائلًا هو الفيلسوف «إرنست بلوخ»؛ حيث بيّن أنه من الممكن إعادة صياغة الفكر بحيث يكون الإنسان ضمن الكون وليس مركزًا له، وهذا التمرکز الذاتي للإنسان هو الذي أدّى إلى تدهور البيئة الطبيعية والسياسية والاقتصادية.^{١٣}

والنوع الثاني من الدراسات يتطلّع بلهفة إلى انهيار الغرب، وتولّد حياة جديدة من رماد الحضارة، ويتساءل عن البديل الذي يحلُّ محلّها، وهذا هو الجديد الذي يشير إليه الكتاب، فهذه الحضارة من وجهة نظر هذا النوع من الدراسات هي حضارة لا تستحق الإنقاذ؛ لأنها استهلكت نفسها، ووصلت إلى طريق مسدود، وأصبحت حضارةً مغلقة على نفسها. وتعود أصول هذا الاتجاه الذي يُطلق عليه المؤلف: «التشاؤمية الثقافية» إلى «نيتشة»؛ لأنه أدان المجتمع الأوروبي ووصّفه بأنه مجتمع مريض ومتفسّخ، وقال: «هناك

^{١٢} هذه العناصر الثلاثة هي ما يميز عصر العولمة أيضًا.

^{١٣} كل الدراسات الحريضة على استمرار الغرب تنتمي إلى هذا النوع من الدراسات.

عنصر تآكل في كل شيء يُميّز الإنسان الحديث». وامتدّت هذه الرؤية إلى «مارتن هيدجر»، و«هربرت ماركيز»، و«تيودور أدورنو»، و«هوركهايمر»؛ ولذلك فهم نقدوا الحضارة الغربية المعاصرة دون أن يذكروا بأن هناك مستقبلًا لها؛ ولذلك فإن تعريف المؤلف للتشاؤمية الثقافية، أنها الاتجاه الذي يرى — بإصرار — أن المسار الطبيعي للمجتمع المدني على النموذج الغربي، كمجتمع رأسمالي أو تجاري هو الفناء. وقد عبّر عن هذا «شبنجلر» بقوله: «لقد استسلمنا وارتضينا حياةً ضائعة»؛ لأن الإنسان الحديث يعيش حياةً تنزلق عميقًا في مستنقع الكآبة. ويبيّن المؤلف أن هذا الفكر التشاؤمي هو الذي شكّل نظرة الإنسان المعاصر إلى نفسه، وإلى مجتمعه، وهذا نجده واضحًا في الاتجاهات التي نُطلق عليها لفظ «الإرهاب» التي تعبّر عن الرفض العاطفي للحياة الحديثة، وقد صدّ المؤلف هذا حين تحدّث عن «بيان مفجر القنبلة»؛ لأنه من البشر العاديين الذي حاصرهم سؤال المصير، وأقلقتهم معاناة الإنسان في عالم تُسيطر عليه «السوق الاقتصادية» و«ترويج السلع» ولا يلتفت لما هو إنساني.

ولكن نلاحظ أن نقد الحضارة المعاصرة وتمني زوالها ليس هو نهاية المطاف؛ لأن التشاؤمية الثقافية تذهب إلى ما هو أبعد من هذا الحد، فهي تتصور أن المجتمع الحديث الفاسد بعد أن يفرغ من تدمير نفسه ويختفي، سوف يحلّ محله مجتمعٌ آخر أفضل منه، إلا أن النظام الجديد لن يكون اقتصاديًا أو سياسيًا بالأساس، ولكنه سوف يتضمّن هدم الثقافة الغربية في مجموعها الكلي، وبزوغ مجتمع جديد لم نتبيّن ملامحه، وإنما يُقدّم لنا المفكرون أحلامًا، لأن المجتمع الجديد قد يأخذ شكل اليوتوبيا البيئية، أي الحلم بعالم مثالي تختفي فيه الأسباب التي تدمر البيئة. وكلمة «يوتوبيا» هنا تُشير إلى الحلم الذي لم يتحقق في مكان ما؛ لأن المعنى الحرفي لها هو «لا مكان». وصورة الإنسان في المجتمع الجديد قد تأخذ شكل الإنسان الأعلى superman، والحلم بتحقيق الوحدة المثالية بين التكنولوجيا والإيروس eros التي تعني انعتاق الحواس الطبيعية من تدجين المجتمع المعاصر،^{١٤} أو

^{١٤} أشار «هربرت ماركيز» في دراسته: «الإنسان ذو البعد الواحد» إلى الصيغة الحالية من الحصار الإعلامي التي تصبّ الإنسان في قوالب مُعدّة مسبقًا، بمعنى التنبؤ بسلوك الإنسان الذي يتبنّى الصيغ التي تلاحقه في كل مكان، وقد وصل التدجين المعاصر إلى طرق ووسائل تستخدم كلّ إمكانيات الحديث لتحقيق أهدافها، وهذا ما نجده بشكل واضح في كتاب: «إنهم يصنعون البشر» الذي كتبه «فانس بكارد»، وترجمته «زينات المباح»، وصدر عن سلسلة الألف كتاب الثاني بالهيئة العامة للكتاب (١٩٩٤)، ص ١٣.

صورة الفلاحين الثوريين كما هو الحال عند «فرانز فانون»، وقد يكون البشر في المجتمع الجديد هم أصدقاء البيئة أو الملونون عند القائلين بالتعددية الثقافية، أو «الأمازونيون الجدد» عند الحركة النسوية الثورية، أو البشر الجدد عند «روبرت بلاي».

هذه هي الصورة التي يتخيلها المفكرون للمجتمع الجديد الذي يُولد من رماد الحضارة الغربية، وهي تُعبّر عن آمال وطموحات وأحلام تتمنى زوال العالم الغربي وما يرتبط به من مشكلات، وهي تبرز سمة ثقافية ونفسية لدى البشر في الحياة اليومية، حيث يتقبلون اضمحلال الحياة اليومية حتى أصبح اليأس والشك من المواقف الثقافية العادية التي تسود في الحياة اليومية، حتى عندما يكون واقعًا متناقضًا بشكل لا يُحتمل، فيتمنى المرء زواله، وانبثاق صورة جديدة ليس لها علاقة بالواقع القديم ...

والسؤال الذي يطرح نفسه هو كيف تناول المؤلف هذا الموضوع الصعب، والشائك، والذي تتفرّع منه معظم قضايا الحضارة والفكر الغربي؟

لقد اختار المؤلف التناول التاريخي لدراسة الموضوع، وهذا ما يجعلنا نرى أن الكتاب ينتمي إلى علم تاريخ الأفكار؛ لأنه يتتبع أصول فكرة اضمحلال حتى عصرنا الحالي، وقد اختار المؤلف طريقة لعرض موضوعه تتسق مع رؤيته؛ ذلك لأن فكرة اضمحلال لم تُطرح بالمعنى المعاصر إلا في القرن التاسع عشر، وبالتالي فإن البدايات الأولى تفهم اضمحلال في إطار فهمها لدورة الزمان، وفهمها لمعنى التقدم؛ ولذلك فقد قسّم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: عن لغات اضمحلال؛ ذلك أن معنى اضمحلال لم يكن واحدًا طوال التاريخ الحضاري، وإنما أخذ معاني متعددة، أبرزها في تحليله للصور المختلفة التي عبّرت عنها كتابات المفكرين في الحضارة اليونانية عن اضمحلال، فقدّمت تصوّرًا عن طبيعة اضمحلال، وهل هو ميتافيزيقي أو طبيعي، أو نظرية تُفسر من خلالها ظهور الحضارات.

الجزء الثاني: عن التنبؤ باضمحلال الغرب في تطوّر الفكر الغربي في وعيه بذاته.

الجزء الثالث: عن سيادة اتجاهات التشاؤمية الثقافية حتى إننا نطالعها في كل الأعمال الفنية والأدبية التي تنتقد الحياة المعاصرة، ونظرة الإنسان لها، حتى صارت التشاؤمية مكوّنًا من مكونات الحياة المعاصرة. وفي عرض المؤلف لمسيرة فكرة اضمحلال لم يكن منحازًا لها، أو ناقدًا لها. وقد يرجع هذا إلى طبيعة التخصص الأكاديمي الذي ينتمي

إليه؛ لأنه مؤرّخ وليس فيلسوفًا ولا يطمح إلى تقديم نظرية خاصة به.^{١٥} وقد استطاع أن يسجّل لنا ملامح الصورة التي يبدو عليها الفكر المعاصر؛ ولهذا فإنّه يعرض لنا المواقف والرؤى فحسب. ولكن هذا لا يعني أنه محايد؛ لأن اختياره لهذا الموضوع ينفي حياده، ويؤكد خوفه على مصير الحضارة الغربية التي يسود نموذجها الإنساني في الحياة الدولية، وأصبحت الحضارة الغربية التي يسود نموذجها الإنساني في الحياة الدولية، وأصبحت الحضارة الغربية هي صيغة التفاهم، ونموذجًا لقياس مدى تقدّم المجتمعات على المستوى الاقتصادي والسياسي والعلمي.

وقد قدّم لنا المؤلف «آرثر هيرمان» هذه الأجزاء الثلاثة من خلال اثني عشر فصلًا، ومقدمة وخاتمة. وبَيَّن في المقدمة أن فكرة الاضمحلال هي هاجس عام يسود الثقافة المعاصرة، حتى إن «آل جور» نائب الرئيس الأمريكي يقدّم مشاركة حول الموضوع. ويقدم في الفصل الأول دراسة حول مفهوم مصطلح «الاضمحلال» وأصوله التاريخية، حتى تحوّل هذا المصطلح إلى أسطورة ثقافية قوية في الفكر الغربي، فيبيّن أن فكرة الاضمحلال تتّمْ مناقشتها حين تُقدّم الحضارة نظرية ما عن طبيعة ومعنى الزمان لدينا، فهذه الفكرة مرتبطة بنقيضها وهو نظرية التقدم؛ فالاضمحلال والتقدم هما تعبير عن نظرية واحدة في طبيعة الزمان؛ لأن الاضمحلال معناه أن كل شيء يتدهور كلما ابتعدنا عن الزمان الأصلي على النحو الذي قدّمه «هيزيود»؛ حيث يرى في كتابه «الأعمال والأيام» أن الكون كلّّه تحكمه عملية اضمحلال متوالية بدءًا من عصر ذهبي حتى نصل لعصر حديدي،^{١٦} بينما نظرية التقدّم ترى أننا نتطوّر من الأدنى إلى الأعلى. فالفرق بين النظريتين

^{١٥} لم تكن النظرة الميتافيزيقية واضحةً طوال الكتاب لدى بعض الفلاسفة، مثل تحليل «نيتشة» و«هيدجر» الأنطولوجي للزمن، وطبيعة الاضمحلال، فلجأ المؤلف إلى تفسير الموقف من خلال حياة الفكر أو العصر؛ ولذلك جاءت صورة بعض الفلاسفة غامضة ومبهمّة مثل الصورة التي يقدّمها الكتاب لكلّ من «نيتشة» و«شوبنهاور»، ويرجع هذا لعدم تخصص المؤلف في شرحه للتشاور الميتافيزيقي الناتج عن نظرة للوجود والزمان.

^{١٦} لم يُشر المؤلف إلى طبيعة التفكير الأسطوري في الفكر اليوناني رغم أنه ملمح أساسي، وقد أشارت الدكتورة «أميرة حلمي مطر» إلى هذا الطابع في كثير من دراساتها مثل «القيم والحضارة» و«الفلسفة عند اليونان».

— الاضمحلال والتقدم — هو فرق في الاتجاه ولكنهما تفسير لطبيعة الزمان،^{١٧} ولذلك فإنَّ نظرية الاضمحلال هي الوجه الآخر لنظرية التقدُّم؛ فنظرية الاضمحلال ترى أن «الزمان الأصلي» أو الأول هو أفضل الأزمنة، وفيه يعيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة والكون، وحين طُرد من الجنة بدأ تدهور وضمحلل الحضارة،^{١٨} ونجد هذا المعنى في حضارات الشرق القديم أيضًا مثل الحضارة المصرية القديمة والحضارة الهندية والصينية.

ويتساءل المؤلف لماذا يشيع إذن هذا الشعور بالاضمحلال في جميع الثقافات؟ هل لأن هذا يعكس إحساس الإنسان بالزمان وبالتغير، لأنه في مراحل حياته الأولى — الطفولة — لم يتميز وعيه عن العالم الذي يعيش فيه؟ أو نتيجة للشعور بالتغيرات الجسدية من الطفولة إلى النضج، والانهيار الحتمي للقدرات الجسدية والعقلية في مرحلة الشيخوخة؟ ولعل هذه النظرة التي تربط بين الزمان والبيولوجيا هي ما حدا بـ «شبنجلر» إلى تطبيق مسار حياة الخلية الحية على الحضارات، فتنبأ بأفول الغرب؛ لأن الحضارة تمرُّ بنفس المراحل التي تمرُّ بها الخلية الحية من ميلاد ونضج وشيخوخة، وقد حاول «شكسبير» التعبير عن مراحل الإنسان التي تنتهي بالموت حين أطلق عليها «أعمار الإنسان السبعة». وما دام الزمان يعكس مراحل الوجود: ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، فإنَّ «آرثر هيرمان» توقَّف عند معنى الزمان وطبيعته في الحضارة اليونانية وفي الفكر والدراما، وبَيَّن طبيعة الزمن المتغير والأزلي، والصراع بينهما، وبَيَّن أن الحل الذي طرحته الحضارة اليونانية لمواجهة تغيُّرات الزمن وعصفها بالإنسان، (ذلك الزمان لا تحرَّكه اعتبارات عمياء، وإنما تحكمه ظروف ما) الفضيلة *virtus*^{١٩} وهي تعني الشجاعة في مواجهة الظروف،

^{١٧} تقوم نظرية الاضمحلال على مفهوم الزمان الدهري، الذي يسير في خط واحد، بينما تقدِّم نظرية التقدُّم مفهومًا لولبيًّا للزمن حيث يسير في دورات متعاقبة ومتنامية كما هو الحال في فلسفة «هيجل»، ولم يتوقف المؤلف عند مفاهيم الزمان المختلفة في الحضارة الغربية، وكان يمكن أن تكون مفتاحًا لرؤية التعدُّد في إدراك الوعي بالمصير؛ ذلك لأنَّ تعدُّد رؤى الزمان تعني ضمن ما تعنيه تعدُّد رؤى العالم أيضًا.

^{١٨} العلاقة بين الدين والتنشؤ: موضوع يهتم بصورة المستقبل في إطار عقائدي وقيمي، لكن تغيب التصورات الدينية عن الكتاب رغم أن الفكر الديني في الغرب أصبح له إسهامات حقيقية في هذا المجال، ويمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب «هانس كينج»: «مشروع أخلاقي عالمي»، ويوضح فيه دور الديانات في تجنب المستقبل المظلم للبشرية، وقد ترجم الكتاب: «جوزيف معلوف وأورسولا عساف»، وراجع «يوسف عساف»، وصدر عن دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٩٩٨م)، ص ٣٠، ويوضح فيه المؤلف أنه لا استمرار لبقاء العالم دون أخلاق عالمية شاملة.

^{١٩} استخدم المؤلف الفضيلة بالمعنى الذي كان سائدًا في الحضارة الرومانية.

وتتضمن أيضًا نزاهة الإنسان في شَتَّى مجالات الحياة؛ فالفضيلة هي القوة الداخلية اللازمة للتغلب على تروس وأسنان عجلة الحظ «التي كان يؤمن بها الناس في العصور الوسطى حيث كانوا يعبرون عن دورة الزمن بعجلة في يد القدر، في دورة لهذه العجلة ترفع أناسًا، وفي دورة أخرى تحطُّ من شأنهم»^{٢٠}، فالفضيلة كانت أداة تساهم في تشكيل مصير الإنسان، وفي العصور الوسطى أضيف للفضيلة بُعدًا مسيحيًا، وأصبح الحظ يتحدَّد بمدى ارتكاب الإنسان للخطيئة؛ فكلما ابتعد الإنسان عن الشر والفساد أصبح حظُّه أفضل ... لكنَّ هذا المعنى لم يَدُم طويلًا؛ لأن الفضيلة عند «ميكيافيلي» أصبحت نقيضًا للحظ، ومن ثَمَّ ظهر الصراع بين الثقافة والحضارة، وهذا تغيُّر جوهري في طبيعة الصراع؛ فلقد كان الصراع في الحضارة اليونانية بين الشخصية الإنسانية والقدر المجهول، وأدَّى هذا الصراع إلى جعل تطوُّر العلوم والفنون والآداب ممكنًا. ونجد التعبير عن ذلك في أسطورة «بروميثيوس»: حيث يُصارع الإنسان الطبيعة البدائية والظلام الذي يحيط به، ونجد نفس الأمر لدى «أفلاطون» حيث يُصارع الجهل والاعتقاد dogma لكي يرتقي من كهف الأوهام الضبابية إلى مملكة المعرفة الصافية،^{٢١} بينما أخذ الصراع شكلًا آخر؛ حيث أصبح الإنسان يصارع كل شيء بما فيها الفضيلة لكي يحقق مآربه. وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحضارة الرومانية، التي حاولت أن تقوم على مبدأ جديد هو التوافق الكوني، بحيث يتعوَّد الناس على فن السلام بدلًا من الحرب، وبالتالي يمكن القضاء على الاضمحلال من خلال تذويب الفوارق والتجانس الدائم؛ ولهذا كان للإمبراطورية والاستعمار دلالات إيجابية وليست سلبية بالنسبة للأوروبيين قبل الحداثة؛ ولهذا فإنَّ أفضل ما يمكن الطموح إليه في عالم يحكمه القدر هو الوصول إلى ثبات معين في الزمان؛ ولهذا حاولت الإمبراطورية الرومانية بعد أن دخلت في المسيحية أن تكون إمبراطورية كونية تُبَيِّن أن المستقبل لن يأتِي بشيء سيئ، ولكنه لن يأتِي بجديد. والمسيحية قدَّمت منظورًا جديدًا؛ فالزمن ليس محكومًا بالقدر، وإنما بإرادة «يهوه» (رب العبرانيين)، ولم تُعد حركة التاريخ دائرية كما هو الحال عند اليونان والرومان، وإنما خطية، تمضي من النشوء إلى يوم القيامة طبقًا لمشئئة الرب، فهو يقول: «أنا البداية والنهاية، أنا الأول والآخر».

^{٢٠} وهذا هو المعنى الفولكلوري الذي يسود في المعتقدات الشعبية عن الزمان.

^{٢١} عبَّر أفلاطون عن نظريته في محاورات عدة: تيمائوس وثيتيا بتوس والجمهورية.

ومع هذه النظرة الخطية الجديدة يصبح المستقبل والتفكير فيه أكثر أهمية من الماضي في تقرير علاقة الإنسان — ذات المعنى — بالآخرين؛ حيث تتقدّم البشرية إلى الأمام، نحو القدوم الثاني للمسيح، وهو حدث مستقبلي في المسيحية والإسلام (رغم أن المؤلف لم يُشير إلى الإسلام طوال الكتاب)، وهو هدف نهائي للعصر الألفي السعيد ليوّجه التاريخ كله وأفعالنا فيه.

وهذا التصور المسيحي نجده لدى «القديس أوغسطين» الذي يرى أن سقوط روما قد فتح الطريق لبناء نظام مسيحي عالمي لكي يحلّ محلّ «بابل الأرضية» أي «مدينة الله» في مقابل «مدينة الشيطان»، وأطلق على مدينته المستقبلية اسم «أورشليم الجديدة». ويتبيّن لنا مما سبق أن هناك عدة نظريات عن التغيّر والزمان والتاريخ؛ فقد كانت هناك أسطورة العصر الذهبي، ووعيتها باضمحلال الزمن الذي يليها، وهناك نظرية التصرّف الدائري للزمن عند الإغريق، والتي تم تطويرها لتصبح الحظ في مواجهة الفضيلة، ثم ظهرت النظرية التي تعبّر عن الصراع بين الفضيلة والفساد الأخلاقي. وأثّرت المسيحية في صياغة الرؤية الغربية للزمن، حيث ظهرت رؤيا نبوئية عن ألفية سعيدة. ورغم الفروق الكبيرة بين النظريات السابقة عن الزمن، إلا أنّ نظريات الزمن ظلّت شديدة التشاؤم فيما يتعلق بعالم البشر، وكانوا يعتقدون أن الأمل الحقيقي للإنسان يوجد في عالم الروح، مع الله وقانونه السرمدى. ومع عصر النهضة بدأت تظهر نظريات التقدم، وهي الوجه الآخر لنظرية الاضمحلال، والتي بدأت من خلال الإيمان بالعناية الإلهية واللطف الإلهي، والتي وصلت إلى أن القوانين الطبيعية التي تسير الكون هي قوانين الرب، فظهرت نظرية «فيكو» التي تمدّد نطاق القوانين الطبيعية لتشمل التاريخ الإنساني أيضاً، مما ساهم في نشأة نظريته في التاريخ التي ترى أن التاريخ الإنساني كله يتحرك في ثلاث دورات متتابعة تحت رعاية العناية الإلهية.^{٢٢}

وقد ظلّت نظرية «فيكو» التاريخية التي تستند إلى القوانين الطبيعية سائدة؛ لأنها تقدّم تحليلاً تاريخياً يميل إلى استخدام المقارنات الثقافية المتقاطعة لتركيب فكر تاريخي عالمي، وقُدّم «فيكو» إحدى الخصائص الرئيسة للتنوير، وهي أن المجتمع الإنساني جزء من نظام طبيعي أكبر، عقلاني، ومطبوع على حبّ الخير.

^{٢٢} تأثّر «فيكو» في نظريته عن التاريخ باليهودية. انظر كتاب «في فلسفة التاريخ» د. أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م، ص ١٣٨.

ثم يتناول المؤلف ارتباط نشأة نظرية التقدم بنشأة مفهوم «الحضارة»؛ حيث كانت الكلمة مرادفة لوجود حكومة منظمة للحياة الاجتماعية، ثم أصبحت تعني الانتقال من مرحلة البدائية إلى مرحلة الرقي والتحضر. ويتبنى المؤلف المفهوم التاريخي للحضارة، بوصفها عملية تاريخية لها بداية ونهاية، نقلت المجتمع الإنساني نقلة نوعية من البدائية أو الهمجية إلى شكل أفضل للحياة، ولم تتم هذه النقلة دفعة واحدة، ولكن عبر مراحل أربع، (١) حالة التجوال البدائي، ثم (٢) الاستقرار النسبي في المجتمعات البدوية والرعوية (٣)، ثم مرحلة الزراعة حيث ظهرت الملكية للأرض، ثم (٤) المرحلة التجارية. وهذا التطور جعل الإنسان يجد نفسه على اتصال مستمر بالبشر، وأصبح يستخدم وسائل أكثر تعقيداً لتحقيق منافع متبادلة. عرف الإنسان الأسرة والأصدقاء، وأصبح مواطناً في مؤسسة مشتركة يتعرف فيها على أفضل ما في الإنسان، ويشند فيها حضور الجانب العقلاني، وهذا يؤدي بدوره إلى تطور الفنون والعلوم والآداب والشعر. ولذلك يقول «هيوم»: «كلما تقدّمت هذه العلوم الراقية يصبح البشر أكثر اجتماعية». وأدّى هذا إلى ظهور المجتمع المدني الذي تميّز عند مفكري التنوير في أربع سمات رئيسية:

- السلوك الراقى بوصفه أهم من القوانين لتدعيم أساس المجتمع الإنساني، والأخلاق هنا مرتبطة بالعقلانية، ورفي السلوك يؤدي إلى التسامح بين البشر المختلفين في أفكارهم السياسية والدينية وتقبل القيم الجوهرية للكائنات الأخرى.
- الأدب أو التهذيب وهو أكبر مما نطلق عليه «حسن السلوك»، فهو يكشف عن طبيعتنا العقلانية والاجتماعية.
- تبادل المنافع: وهو يؤدي إلى التقدم الإنساني، ونمو التجارة وتبادل الخبرات.
- الاستقلال الذاتي في السياسة والاقتصاد والثقافة.

كل هذا يُبين أن نظرية المجتمع المدني ترى أن التاريخ يتكوّن من حركة عامة تتجه نحو رخاء تجاري وحضاري؛ ولذلك فإن فكرة التقدم لا يمكن فصلها عن فكرة الحضارة، وهي فكرة عكس الاضمحلال وتعتمد على أنه عندما تستنير العقول، فإن السلوك الإنساني يصبح أكثر رقة، وتتقارب الأمم المتباعدة، وتزدهر التجارة بين أجزاء الكرة الأرضية، وأن العقل والصناعة سيتقدمان أكثر، وتختفي الشرور والأحقاد. ولكن هذه الصورة عن التقدم لم تكن بهذا القدر من التفاؤل؛ لأنه كان هناك الوعي بأن ذلك التحسن سيكون عملية تحولية وتراكمية، بمعنى أن كل مرحلة من مراحل التطور الحضاري في هذه العملية

تتطلب تدمير ما كان قبلها، أو نفيها بلغة «هيجل» الفلسفية؛ ولذلك تنطوي عملية التقدم أيضاً على سلب أو نفي أو تجاوز المرحلة السابقة عليها؛ ولهذا فإن نهوض أوروبا الحديثة كان يتطلب تدمير سلفها القديم الفاسد.

ونجد هذه الفكرة بشكل واضح عند «جيبون» عند تحليله لأسباب انهيار الإمبراطورية الرومانية؛ لأنه يرى أن الإمبراطورية الرومانية كان محكوماً عليها بالدمار؛ لأن جميع الإمبراطوريات والمجتمعات العظمى تصل إلى نقطة النهاية، وبعدها لا بد أن يحل محلها شيء آخر؛ لأن ذلك يتم من خلال دورة نمو وتآكل ودمار. وهذه النظرة التي قدمها «جيبون» تتكرر في النظريات المعاصرة التي ترى احتمال زوال الحضارة الغربية في يوم ما، ورغم كل إمكانياتها المادية والسياسية، ولكن الزوال لا يحدث بالكامل؛ فقد تترك بعض الأطلال القديمة التي تدل على أنه هنا كانت حضارة ما، وهذا ما نجده من آثار مصر القديمة التي تدل على وجود الحضارة في التاريخ، وهذا يعني أنه في داخل نظرية التقدم بذور الاضمحلال كآلية للتقدم نفسه. ولعل هذا ما جعل فلسفة «روسو» تظهر بوصفها نقداً للتقدم وما ترتب عليها من مظاهر في المجتمع المدني والحضارة؛ فقد بين أن التقدم لم يؤد إلى تحسين أخلاق البشر، بل جعلهم أسوأ مما كانوا عليه من همجية، فقد تزايد الترف والجشع وحب الذات والحرص على المصلحة الشخصية، وأصبح يرى أن الحضارة والمجتمع المدني تُكبّل الإنسان بقيود جديدة غير مرئية، وارتضاها لنفسه، وأصبح البشر ضعفاء من الناحية الجسدية، وتعساء ومتوتري الأعصاب. وبيّن «روسو» أن تقدّم المجتمع الإنساني لم يحقق الحرية السياسية، بل دمر الحرية الطبيعية؛ ولهذا يقول بسخرية: «يا الله: خلّصنا من «التنوير» ورُدّنا إلى الجهل والبراءة والفقر». ويعتبر «روسو» بذلك أول منتقدي الرأسمالية والمجتمع المدني بشكل جذري؛ ولهذا فإن الفكر الإنساني حول معالجة العيوب التي أشار إليها «روسو»، فظهرت الليبرالية الرومانسية والثورة الديمقراطية كوسائل لتحقيق ما يفتقده الإنسان في المجتمع المدني، ونجد هذا واضحاً لدى «بيرون»، و«شيلي»، و«ماتزيني».

ولذلك يمكن اعتبار فلسفة «هيجل» هي مشروع الحداثة الغربي كما يرى «هابرماس»؛ لأنها تُعيد صياغة إشكالية عصر التنوير على نحو يستوعب التناقض بين الاتجاه الذي يرى أن المجتمع المدني يجعل البشر أفضل مما كانوا و«روسو» الذي يزعم أنه يجعلهم أسوأ، حيث بين «هيجل» أن العمليات الاجتماعية التي تصنع المجتمع واسعة ومعقدة، ولعل صعوبة فلسفته راجعة إلى تعبيرها عن هذا التعقيد الذي يكتنف الإشكالية

التي يريد التعبير عنها؛ ولذلك يمكن اعتباره ملخصاً لحالة الروح الغربية وهي تتطلع إلى حياة جديدة. ولذلك فإنَّ التاريخ لديه هو تقدُّم الوعي بالحرية لدى الفرد والمجتمع؛ ولذلك اكتسب معنى التقدم بُعداً آخر لم يتِمَّ الإشارة إليه من قبل وهو: «النبض غير المحدود لروح العالم، وهدف لاندفاعات الروح التي لا تقاوم».^{٢٣} حاول «هيجل» إعادة بناء التاريخ العالمي ليؤكد فكرته التي تربط العناية الإلهية بالتاريخ، وأعلن «هيجل» أن أوروبا هي نهاية التاريخ ما دام تاريخ العالم ليس سوى هذا النوع من التطور والتقدم لفكرة الحرية، وأنه يمكن للدولة أو الأمة التي تحلُّ كلَّ القضايا التي أفلَّحت «روسو» و«مالتوس» والخاصة بعدم عدالة توزيع الثروة وجموح المصالح الذاتية وافتقار الهدف الإنساني، والدولة هي إنجاز الجميع؛ لأنها تجعل الناس شركاء في عالم اجتماعي أخلاقي ثابت ومستقر.

والصياغة التي يقدِّمها «هيجل» ترى أن البشرية يمكنها عن طريق العقل أن تحقق خلاصها الخاص، وأن سعادة الإنسان ليست حلمًا بعيد المنال، ولكنها تحدث هنا والآن نابعة من السيل الجارف الذي تقوم به المؤسسات والطموحات الإنسانية.

وتعتبر فلسفة «ماركس» امتداداً للبحث عن الإشكالية التي طرحها القرن التاسع عشر، حيث حدّد الاقتصاد، وليس السياسة، بوصفه المفتاح لتقدُّم الإنسانية من خلال قانون الصراع الطبقي. وعلى عكس «هيجل» بيّن أن هناك مرحلة أبعد من الرأسمالية وهي الاشتراكية؛ وبالتالي فإنَّ سلطة الدولة تموت. ونلاحظ أن عند كلِّ من «هيجل» و«ماركس» فإنَّ التاريخ كعملية تقدُّم يصل إلى نقطة نهاية لا يستطيع أن يتخطاها، وهذا يعني أنهم يلتقون في النهاية مع القائلين بالاضمحلال؛ لأنَّ التقدم لديهم ليس عمليةً لا نهائيةً.

ورغم محاولة «هربرت سبنسر» في تقديم نظرية للتقدم تستوعب العلوم كلها والربط بين التقدم المادي في العلم البشري والتقدم الاجتماعي، إلا أنها سلَّمت في النهاية بأن مصير المادة إلى الفناء؛ ذلك عندما علم أن القانون الثاني من علم الديناميكا الحرارية يدل على أن التقدم إلى ما لا نهاية أمر مستحيل؛ لأنَّ كل طاقة لا بد أن تتبدّد في النهاية، فأدرك أن توقعاته عن المستقبل التي تعتمد على التحقيق الدقيق لقدر تاريخي غير قابل للتغيير؛ وهذا جعل الدراسات التي تستلهم فلسفته تُضيف مرحلة نهائية نحو السقوط عندما تفقد القوى،

^{٢٣} عبّر «هيجل» عن هذا في مقدمة «ظاهريات الروح».

التي تجذب المجتمع والإنسان إلى الأمام، قوتها، وتبدأ انطلاقها في الاتجاه العكسي نحو الازمحلال. وهذا أدّى إلى تشاؤمية من نوع خاص وهي الرومانتيكية التي تُطالب بالعودة إلى الزمان الجميل، الماضي، نتيجة لفقدانها الثقة في المستقبل، ونجد هذا لدى «شليجل»، و«فريدريك شيلر»، و«جوزيف دي مايستر»، و«نوفاليس» و«كوليريدج»؛ حيث بدأ يتولّد شعور بالتعاسة في المدنية الغربية والتصنيع. والأعمال الأدبية في تلك الفترة تعبّر عن هذا البؤس كما نجده في أعمال كلٍّ من: «والتر سكوت»، و«ألكسندر دumas»، و«فيكتور هوجو»، و«جول فيرن» و«وليم بليك»، و«توماس جراي»، و«روبرت سوزي»، و«ووردنورث». فالرومانتيكية رصدت «التدهور» في المجتمع الصناعي، ويقصدون بالتدهور ضياع معيار ثابت أو مستوى محدد من التميّز الأدبي، وبيّنوا في كتاباتهم أن كلمة «التدهور» تعني أيضًا أن الانهيار في المستويات الفكرية والروحية له علاقة مباشرة بالانهيار الاجتماعي والاقتصادي. وقد عبّر عن هذا «كوندورسيه» في كتابه: «تأملات في عظمة وانحلال الرومان»؛ حيث بيّن أن التدهور يبدأ من القمة، عندما تفقد النخبة السياسية والثقافية رغبتها في الحفاظ على النظام القديم. وعبّر «جوته» عن تلك المرحلة من الرومانتيكية التي منحت رخصةً لأسوأ الغرائز وأكثرها انحطاطًا مثل الإشباع الفوري للشهوات، والبحث عن المتعة والذاتية المتوحشة، وقال إنّ «الكلاسيكية صحة والرومانتيكية مرض». حيث ظهر فنان الانحطاط الذي يبحث عن الرضا الذاتي بأي وسيلة مثلما يسعى رجل الأعمال إلى المال من أي طريق. وعبّر «نيتشه» عن ذلك بقوله: «المجتمع المنحط مثل الفن المنحط، مرگّب ومتعمد وزائف ومصطنع». وعبر «شارل بودلير» عن ذلك: «لقد أدّى التقدم إلى ضمور كلِّ ما هو روحاني فينا».

بعد أن قدّم المؤلف مفهوم الازمحلال وارتباطه بمفهوم الزمن في الفلسفات المختلفة، وارتباطه أيضًا بما هو مضاد له وهو مفهوم «التقدم»؛ حيث بيّن أن داخل التقدم بذرة الوعي بالازمحلال؛ لأنه ليس هناك تقدّم بلا نهاية؛ لذا فإنه يرصد نموذجًا من القائلين بالازمحلال لأسباب عرقية، وهو المفكر الفرنسي «آرثر دو جوبينو» الذي بيّن أن الموت هو مصير المجتمع، واعتمد في استخلاص هذه النتيجة على التحيز العرقي، وعبّر عن ذلك في دراسته: «فصل المقال في لا تساوي الجنس البشري». وقد استعرض المؤلف حياته ليبين أن أفكاره حول التشاؤم العرقي ترجع لما مرّ به في حياته من أحداث، ونتيجة لنسبه للأرستقراطية التي عانت بعد الثورة الفرنسية؛ ولهذا كان مناهضًا للبورجوازية؛ لأنها وليدة مناخ يمقته «جوبينو».

وإذا كان الاغتراب الرومانسي أيقظ الافتتان بالعصور القديمة والحنين إليها، فإنَّ طريق الهروب الآخر من الحداثة الغربية كان الجغرافيا، أي الهروب إلى الثقافات غير الغربية مثل ثقافات الشرق الأوسط والهند وآسيا، وأصبحت باريس — بعد حملة نابليون على مصر (١٧٩٨م) — مركزاً للدراسات الشرقية، وتزايد الاستشراق والاهتمام بحضارات قديمة وبالدراسات اللغوية المقارنة، ويتضح هذا في تأثير الجماليات الشرقية على الجماليات الرومانسية، فقد تأثر «فريدريك شليجل» بالحضارة الهندية، وقال: «في الشرق فقط، يمكن أن نبحث عن أسمى درجات الرومانسية». ولذلك فقد سافر «جوبينو» إلى إيران، وهذا تعبير عن مناخ ثقافي يشعر فيه الإنسان بالاغتراب الحاد نتيجة للانقسام بين الحديث والبدائي، وهي الإشكالية التي سبق أن أشار إليها «جان جاك روسو»، وأوضحها «بودلير» حين قال: «الشعوب البدوية، حتى المتوحشة أكلة لحوم البشر ربما كانوا أرقى من أجناسنا في الغرب، استناداً لما لديهم من قوة ووقار شخصي». وعبر «جوبينو» عن هذا الاتجاه العاطفي بنظريته في التاريخ التي تعتمد على التفكير العرقي، وهي النظرية التي ترى لجنس ما أفضليةً على بقية أجناس البشرية، وتربط بين التطورات الثقافية في التاريخ وعرق معين؛ فانتشار أنواع جنسية معينة من الإنسان هو الذي أدَّى إلى انتشار الحضارة، وبَيَّن أن أصل الحضارة هم الآريون وهم السلف الأرومي الأصلي للجنس الأوروبي الأبيض، وهذه الفكرة نجدها أيضاً عند «فريدريك شليجل» حين افترض أن اللغة السنسكريتية هي اللغة الأصلية المشتركة بين كل الحضارات شرقاً وغرباً، وأنها لغة الآريين الأصلية، وكانوا هم أسلاف الإغريق والرومان والمؤسسين الآخرين للثقافة الغربية، وهي فكرة خيالية أن تكون جميع الحضارة في الأصل حضارة واحدة، وهذا معناه أن جميع الحضارات تبحث عن الجنس الأبيض ومستمدة منه، التي توزَّعت في الحضارات المختلفة، وأن البقايا العرقية هي أرستقراطية كل حضارة ابتداءً من البراهمة الهندية إلى النبلاء الزرادشتيين، وفي كل حضارة وعند «جوبينو» أن العرق وليس الاقتصاد هو الذي يخلق المجتمع والطبقة الحاكمة، والمجتمع يكون عظيماً بقدر ما يحافظ على الدم النبيل للجماعة التي صنعته، وهذا يعني أن نهاية الأرستقراطية دليل على نهاية المجتمع الغربي واضمحلاله ... وعملية التحضُّر هي عملية إفساد لدى «جوبينو»؛ لأنها تؤدي إلى اختلاط الأجناس، وضياح العرق الذي يقود البشرية، وهذا يؤدي إلى الموت الحتمي للحضارة الغربية؛ لأنها امتزجت بمن هم أدنى منها، ويلغي بذلك الحرية الإنسانية، وقدرة الإنسان على تشكيل مصيره. ولم يلقَ «جوبينو» ذيوغاً في فرنسا، ولقيَ شيوعاً في ألمانيا، ومهَّد للنازية. وقد عبَّر «هتلر» عن

ذلك في كتابه «كفاحي»: «جميع ثقافات الماضي قد اختفت؛ لأن الجنس الخلاق الأصلي مات بسبب تلوث الدم.»

يقدم المؤلف بعد ذلك التشاؤمية التاريخية كما تتمثل في «رانكه»، و«بوركهارت»، فهما اتجاه متشائم بخصوص المستقبل؛ لأنهما يريان أن الحاضر يقوم بعملية تفكيك منظمة لمنجزات الماضي الخلاق، حيث يعتقد كل منهما أن مهمة التاريخ هي تحليل وتأمل الماضي؛ لأن الماضي هو تجسيد لحالة التوازن التام. ولذلك فإن كل شيء ينهار إذا لم يصلح النظام نفسه على نحو ما. والتشاؤم يتحول هنا إلى جبرية، ويصبح الخيار الوحيد هو الاستسلام والانسحاب، وما يحدد حالة المجتمع عند «بوركهارت» هو حالة النظام الاجتماعي الأكبر إذا كان في حالة نمو وتطور، أو كان قد وصل إلى نضج أكثر مما ينبغي فيؤدي هذا إلى تفسخ داخلي، الأمر الذي يميز نهاية النظام القديم وبداية نظام جديد. ويعتقد «بوركهارت» أن كل المجتمعات والحضارات عبارة عن توازن ديناميكي بين ثلاثة عناصر أو ثلاث قوى اجتماعية؛ اثنتان أخذهما من «رانكه» وهما الدين والدولة، والثالثة هي الثقافة، أو ما يسميه التنوير «نمط السلوك»، تلك العملية التي يتحول فيها النشاط التلقائي إلى فعل محسوب. وكل عنصر من العناصر السابقة يتبع مسار النمو والازدهار والانحلال، وعندما تتصادم العناصر الثلاثة تنتج عنها أزمت دورية، ولم يهتم «بوركهارت» بالأخلاق؛ فالمجتمعات والدول لديه موجودة لتحقيق أهدافها ككيانات جماعية، وهي تقف بمعزل عن الأخلاق؛ ولهذا فإن «نيتشة» هو الذي تابع الطريق لأنهما تقابلا في «بازل» (١٨٦٩)، واتفقا مع «إدوارد فون هارتمان» بأن عالم المستقبل سيكون عالم ثراء مادي وجذب روحي. و«نيتشة» يعتقد في أعماله الناضجة أن الحضارة الأوروبية يمكن إنقاذها، ولكن ليس من خلال فلسفة «بوركهارت»، ولكن من خلال ثورة تعكس اتجاه الحياة بخضوع البرجوازية والجماهير لنخبة جديدة، وقد قال ذلك حين كان تحت تأثير موسيقى «فاجنر»، الذي وجّه «نيتشة» وجهةً جمالية، عمّقها بعد ذلك معرفته بالفيلسوف الألماني «شوبنهاور»، حيث يمكن للفن — ولا سيما الموسيقى — أن يحقق ما عجز المجتمع عن تحقيقه للأفراد، ورأى «نيتشة» أن أوبرا «فاجنر» سوف تُنقذ حداثةً فاسدة عن طريق مزج التطهير العاطفي بالتجربة الموسيقية السامية، بالطقس الأسطوري، أي خلاص أوروبا من خلال موسيقى «فاجنر». ولذلك نشر كتابه عن مولد التراجيديا، وهو كتاب يبدو من ظاهره أنه عن الدراما، بينما هو في حقيقته احتفالٌ برؤية «فاجنر» للعلاقة بين الفرد والمجتمع. وبين «نيتشة» في أعماله التالية أن المجتمعات الحديثة محكومٌ عليها بالفناء بما فيها من تحلل وضعف، وكل

أمة أو حضارة هي وحدة ديناميكية من القوى والقوى المضادة، تقوم كلٌ منها بموازنة أو إزاحة الأخرى طول الوقت، وأفضل ما يمكن فعله هو أن نواجه طبيعتنا الموروثة، ونغرس في أنفسنا عادةً جديدة وغريزة جديدة لكي تضمحلَّ طبيعتنا الأولى، فلكي يتحرر البشر من أسر هذا الحاضر المحتصر، لا بد أن يندفع البشر نحو ثقافة جديدة وغرائز جديدة يقوم بها نخبة مثقفة تُنتج ثقافةً حقيقية تُدير ظهرها لكل ما هو مادي. وبين أن الفن يمكن أن يقوم بدور جوهري في ذلك، وذلك حين ميّز بين الروح الديونيسية والروح الأبولونية؛ فقد كان «نيتشة» يرى أن أوبرا «فاجنر» تُحقق عودة الإنسان إلى الوحدة الكلية الأصلية، من خلال عالم الثقافة التراجيدية التي تقبل كلاً من العجز والتفوق الإنسانيين. وقد انقلب «نيتشة» بعد ذلك على «فاجنر» وأعاد تقييمَ فنّه في كتابه: «إنساني ... إنساني أكثر مما ينبغي»، ووصل إلى أن أوروبا الحديثة فقدت قوة الحياة الدافعة لخلق قيم وخصوبة تؤدي إلى ثقافة قوية حقًا. و«قوة الحياة» تلك، يُطلق عليها نيتشة «إرادة القوة». كما اكتشف «نيتشة» أن الجذر التاريخي لتفَسُّخ حياة الحداثة ليس هو تمازج الأجناس، (رغم أنه لم يستبعده كقوة مساعدة)، وإنما هو مولد الأخلاق، وفلسفته هي احتفال بإرادة القوة، وهي تعني لديه حقيقة الحياة والعالم، وهي تجسّد «غريزة الحياة»، والحضارة كلها من صنع أصحاب القوة الذين يمتلكون إرادةً قوة لا تُقهر، وهم الآريون: وهو نفس مصطلح «جوبينو»، وهم الذين يخلقون القيم التي تسود المجتمع، لأنهم يملكون القوة والسيطرة. والأخلاق هي من اختراع الطبقة الضعيفة لكي تحمي نفسها من الغزو الذي يُمجّده «نيتشة»؛ ولذلك فإنَّ الأخلاق لديه نسبية؛ لأنَّ هناك أخلاقًا للسادة وأخلاقًا للعبيد، والأخلاق بالمعنى المثالي تنفي الحياة، وهذا الاستنتاج ليس مجرد حكم أخلاقي أو فلسفي ولكنه حكم تاريخي؛ لأنه يرى أن انهيار الحضارة ليس حركةً للخلف نحو حالة بدائية كما يعتقد «بوركهات»، وإنما حركة نحو الأمام، نحو التفَسُّخ واللامعنى. وهو يرى أن الغرب الحديث مريض، وقد عبّر عن هذا في كتابه «جينياالوجيا الأخلاق»، وقد عبّر «نيتشة» عن نهاية الحضارة في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»، حيث يصف موت الإنسان الغربي وضياع الإيمان.^{٢٤}

^{٢٤} هناك تأويلات أخرى لفلسفة «نيتشة» نجدها عند «كارل ياسبرز»؛ حيث يفسّر فلسفة «نيتشة» بوصفها فلسفةً إيمانية، ويرجع هذا لطبيعة عمل «ياسبرز» بوصفه طبيبًا نفسيًا قادرًا على تأويل الرؤى في الحالات الإنسانية الحرجة مثل تلك الحالة التي مرَّ بها «نيتشة».

إن المتشائم الثقافي النيتشوي يرى أن الحاضر مجرد امتداد لقيم الماضي الفاسدة التي لا معنى لها في ذاتها، وينبغي رفض الاثنين معاً، الماضي والحاضر، وترك العالم يتفسخ لكي يُفسخ الطريقُ لشيء جديد تماماً، ولنظام ثقافي جديد، وهذه الرؤية قد أثّرت على نقاد الثقافة والفنانين، الذين وجدوا في أنفسهم قوةً مضادة للنظام الاجتماعي المتفسخ؛ ولهذا كان المفهوم النقدي هو المرحلة الأولى في إعادة تقييم كل القيم؛ ولذلك يتكرر ذكرُ «نيتشة» لدى معظم الفنانين المعاصرين الذين يسخرون من المجتمع الحالي، ولا يرون في نهايته مأساةً بل ولادة لعالم جديد.

ثم يقوم المؤلف باستعراض نظرية الانحلال في النتاج الثقافي، وهذه النظرية أصبحت موضوعاً للنقاش لدى السياسيين في أواخر القرن التاسع عشر. واعترف الليبراليون أن التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية للحضارة الحديثة لم تعد تمثل تقدماً بل العكس، ولا بد من التدخّل من قِبَل العالم الحديث وسلطة الدولة للحد من التدهور، فبدأت تظهر النظريات التي تبحث عن الأسباب العلمية للظواهر السلبية مثل العنف والإجرام. فظهرت أبحاث «لومبروزو» عن العلاقة بين تكوّن الدماغ والسلوك الإجرامي؛ وذلك حين لاحظ تشابهاً بين جزء من جمجمة مجرم شهير وبين الحيوانات الدنيا بما فيها القوارض، وقَدّم خصائص جسمانية وسلوكية للمجرم. وظهرت أيضاً أبحاث «دارون» ونظريته البيولوجية التي أكّد فيها على أن جميع الأجناس بما فيها الإنسان تتطور من خلال الانتخاب الطبيعي؛ فالبقاء للأصلح طبقاً لقدرته على التكيف مع البيئة، وهذا التطور لم يعد ثابتاً أو غير قابل للتغيّر، فإن نوعاً من الأنواع يجد نفسه عند نقطة معينة من تاريخه، يُخلي مكانه لنوع آخر أفضل منه تكيفاً مع البيئة الموجودة، أو أن الظروف الخارجية قد تتغيّر فجأةً وبشدة لتجعل خواص هذا النوع التكيفية غير صالحة للحياة، وهذا ما تؤكده الحفريات المكتشفة للديناصورات؛ فقد انقرض الديناصور رغم قوته الشديدة؛ لأن خواصّه لم تعد صالحةً. وهذا المعنى ينطبق أيضاً على المجتمع الحديث؛ حيث سقطت الإمبراطورية الرومانية رغم العظمة المفرطة. فالتطور يمكن أن يكون عودةً للأسلاف القدامى، ويمكن أن يكون تقدماً للأمام. وقد حسب علماء الوراثة احتمالات ولادة نسل متوحش مثل «مورسيللي»، فبيّن أنها لا تزيد عن حالة واحدة كل ثمانية ملايين حالة، ولكن ماذا لو أن ظروفًا محدّدة أظهرت كل الصفات المفقودة فجأةً، وفي النوع بكامله، والتي سوف ينقلها إلى ذريته؟ وهنا ستعمل عملية الوراثة فجأةً ودون تفسير ضد مصالح الأنواع، وتصبح عملية الانتخاب الطبيعي فخاً وتنتج أسوأ سلالة بشرية قريبة من حالة فوضى الشعوب.

وهذا يعني أن مصيرَ الإنسان يتحدّد عن طريق عمليات بيولوجية خفيّة، قوانين صامته لا تكفّ عن العمل، وهي تحكم المجتمع بسلطة أكبر من القوانين التي يسنّها المجتمع، وأصبحت هناك صورة تُورّق الخيال الليبرالي، ألا وهي أن بداخل كل إنسان وحشًا نائمًا، يمكن أن يقفز فجأةً من خلال التناسل وقوانين الوراثة.

وقد تطوّر الأمر ليرى «موريل» أن العوامل البيئية يمكن أن تكون أكثر أهمية من الوراثة في إطلاق عملية الانحلال؛ لأنها تفسّر ظهور الانحراف الاجتماعي. فالبيئة الحديثة تُرهق أعصاب البشر وتجعلهم أكثر ميلاً لارتكاب أعمال لا عقلانية بما فيها الجريمة، والمجرمون هم مرضى الحضارة المعاصرة، وقد قدّم «إميل زولا» مجموعة روايات تدرّس بشكل عملي الانحلال والتداخل بين الوراثة والبيئة.^{٢٥} وقد عبّر الأدب عن هذا من خلال نوعين أدبيين هما الرواية البوليسية ورواية الرعب؛ مثل رواية «دكتور جيكل ومستر هايد» للكاتب «روبرت لويس ستيفنسون» التي صدرت عام ١٨٨٦، والتي تقدّم الازدواجية التطورية للإنسان الحديث، الذات المتحضرة التي تتمثل في «جيكل»، الذي يواجه فجأةً ذاته المرتدة للأسلاف المتوحشين «هايد»، والمواجهة بينهما هي تعبير عن أن الحضارة تعتمد على كبح الحيوان في داخلنا. وهذا شبيه بما وصل إليه «فرويد» بعد ذلك في أبحاثه، وشبيه بما وصل إليه «ماكس نوردو» في كتابه «الانحلال»، الذي بيّن فيه أن كلّ الشخصيات الرئيسة في ثقافة نهاية القرن كانوا ضحايا حالات عقلية ذاتية؛ فالفنان الحديث المنحل مثل قرينه المجرم يفتقد الحسّ الأخلاقي، وأعمالهم كلها يتخللها الاسترسال العاطفي والهستيريا بالإضافة إلى السأم، ذلك المرض القديم للرومانتيكية. وبيّن أن التشاؤم هو الفكرة الأساسية للعصر، وأن الترف والتقدم الصناعي قد دمرّا الحيوية والثقة بالنفس مُخلّفين قافلةً من المنهارين عصبياً والمنحطّين أخلاقياً.

وقد بيّن «فرويد» أن العقل البدائيّ غير قابل للفناء؛ فالبدائي والوحشي يظلان جزءاً من الذات الفردية على شكل «الهو» ID، والإنسان يمكن أن يرتدّ في أيّ لحظة إلى هذا الجزء؛ ولذلك فالأسطورة والطقوس اللاعقلانية لم تختفِ من المجتمعات المتحضرة؛ فالمتحضر في رأي «فرويد» يحتفظ بالغرائز الأساسية لوجوده البدائي، والحضارة تُعطي الأفراد شعوراً بالاستقلال والمكانة في مجتمع أكثر نظاماً وأفضل أخلاقاً، ولكن يمكن أن يصل الإنسان إلى

^{٢٥} تبنّى «نجيب محفوظ» مفاهيم الوراثة في بناء رواية الثلاثية: «بين القصرين، وقصر الشوق، والسكرية»؛ حيث اهتم بالخصائص الجسمانية والسلوك الوراثي لاسيما بين «ياسين» و«السيد عبد الجواد».

لحظة لا يستطيع فيها أن يقهر غرائزه؛ لأنه يؤدي إلى اختفاء حيويته فيعود إلى المكبوت، وهذه العودة للبربرية يمكن أن تحدث للفرد أو للمجتمع ككل. وقد بيّن هذا في كتابه: «الحضارة وما تُثبّره من قلق»؛ لأن الكبح الذاتي الذي تقوم به الحضارة للغرائز يمكن أن يؤدي إلى اختفاء الإنسان، أو انطلاق القوى الكامنة فيه، ولهذا فإن تجربة «فرويد» فرضت سؤالاً مهماً: إلى أيّ مدى سوف ينجح التطوُّر الثقافي في السيطرة على اضطراب الحياة الاجتماعية الذي تُسببه غريزة العدوان وتدمير الذات؟

في الجزء الثاني من الكتاب يقدّم المؤلف معالجةً مختلفة عن الدراسات والنظريات التي تنبأت باضمحلال الغرب، ابتداءً بنظرية المؤامرة، وانتهاءً بالدراسات التي قدّمتها فلاسفة التاريخ التي يفسّرون من خلالها اضمحلال الغرب. وقد بدأت هذه الدراسات بمحاولات أولى تقدّم نقدًا للحضارة الغربية الحديثة نجدها في أعمال «هنري آدمز»، الذي انتقد كلّ أشكال الفساد في الكونجرس والنظام السياسي والحياة الاقتصادية التي يرى أنها عبارة عن طبقتين: طبقة تسرق، وطبقة مسروق منها. وقد أعلن خوفه وقلقه على المستقبل، إذا استمر الوضع على ما هو عليه، ويمكن تغيير هذا بإعداد جيل جديد مزوّد بالعلم والقيم الجديدة التي توجّه المجتمع نحو المستقبل.

ويعود المؤلف إلى دوره كمؤرّخ للحياة الأمريكية وتطوّرها، حتى كانت أزمة ١٨٩٣، وظهور الدراسات التي تدرّس عوامل الاضمحلال والانحلال في المجتمع الأمريكي.

وهي دراسات تعتمد على النظرة العرقية؛ ولذلك يبدو الحل في إعادة الزواج الأمريكيين إلى أفريقيا والمحافظة على النقاء العرقي، وهذه النظرة العنصرية سادت الدراسات الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر، ولم يقلب هذه النظرية سوى «دو بوا» الذي بيّن أن الملونين يتمتعون بقدرات عقلية إبداعية وأنها ليست وقفاً على البيض، واستفاد من الاستشراق في عرض نظريته.

ويقدّم المؤلف تحليلاً لفلسفة «شبنجلر» عن «أفول الغرب»، ويستعرض المناخ الثقافي والعلمي الذي كان متاحاً في ذلك الوقت ليخلّص إلى أن كتاب «أفول الغرب» لم يكن عملاً أصيلاً، وإنما هو تلخيص للتشائمية التاريخية والسخط الثقافي الذي ظهر في أعمال «نيتشة». واعتمد «شبنجلر» بشكل أساسي على تراث النقد الثقافي للحضارة الغربية، كما اعتمد على نظرة القرن التاسع عشر العضوية والتي مزجها بفلسفة «نيتشة»؛ فقد نظر للحضارة نظرةً بيولوجية، وبالتالي فقد جعل مصير الحضارة هو نفس مصير الخلية الحية. وينتقل بعد ذلك إلى «توينبي»، وهو لم يكن فيلسوفاً ولكن مؤرخاً كتب تاريخ

البشرية كلّه من مصر القديمة حتى العصر الحالي، وحاول أن يعرف السبب الذي يؤدي إلى زوال الحضارات واندثارها، وكتب مشروعه متأثراً بالمناخ الثقافي؛ حيث نشر «ماثيو أرنولد» كتاب: «الثقافة والفوضى»، و«ت. س. إليوت» وقصائده التي تعبّر عن أزمة الغرب الثقافية، ونبذ منظور المركزية الأوروبية الذي كان يضع الحضارة الأوروبية في مركز عملية التقدم الإنساني، وقَدّم نقدًا لمعظم النظريات السابقة التي تفسّر التاريخ وعوامل التدهور في أي حضارة، وقَدّم نظريته: «التحدي والاستجابة»؛ حيث يرى أن جميع الحضارات الكبرى تحرّكت بلا وعيٍ نحو هدف واحد هو «تقرير المصير»، وهو مفهوم ثقافي واجتماعي أكثر منه سياسي، ويعني أن حضارةً ما تُحقّق هويّةً فريدة واعية بذاتها، من خلال شعور أفراد هذه الحضارة بالهوية والهدف، واعين بالكيان الكلي، وتقرير المصير هو نتاج وثوب روحي يحرك كل حضارة من خلال التحديات التي تواجهها إلى استجابة وإلى تحدٍّ أبعد، هذا ما يشكّل اتجاه الحضارة ككل. ويرى «توينبي» أننا نعيش في ظل علامات سقوط الحضارة، والسبب يرجع إلى أن الأفكار الأخلاقية التي كانت الحضارة تقوم عليها أصبحت هائلةً في العالم يضرّ بها الفقر. وقد استمد «توينبي» نظريته من الفكر الصيني عن «الين»، و«اليانج»، وفسّر بها نشأة الحياة وتطوّرها، واعتمد على منظور أخلاقي مسيحي في رؤيته لمصير الحضارة الغربية. ويغلب على أعمال «توينبي» التحليل التاريخي للحضارة، لكننا لا نجد نظرية، وإنما نصائح أخلاقية، ولعلّ هذا ما جعل الكثير من المفكرين العرب أن يتبنّوا هذه النظرية، لا سيّما بعد زيارة «توينبي» لمصر في السبعينيات، وقَدّم رسالة للشباب بوصفهم قادة المستقبل، والمؤلف قد توقّف عند أعماله؛ لأنها تماثل تجربته في الكتاب، فكلّهما مشغول بمستقبل الغرب ...

وفي الجزء الثالث الذي يُطلق عليه المؤلف: «انتصار التشاؤمية الثقافية»، يعرض الشخصية النقدية التي تتمثّل في «مدرسة فرانكفورت»، التي قدّمت نموذجاً جديداً في النقد الثقافي، وكان سؤالها الرئيسي: لماذا ينتهي الغرب؟ واستعرض إجابات «تيدور أدورنو»، و«ماكس هوركهايمر»، و«فرانز نيومان»، و«إريك فروم»، و«هربرت ماركيز». وهذه الإجابات لم تكن تقليدية؛ لأنها تغاضّت عن الماركسية القديمة في التقدّم والعقلانية العلمية، ولأنهم اعتمدوا في تحليلاتهم على فكر «فرويد»، و«نيتشة»، وكلاهما يُبرز الآثار المشوّهة التي تتكبّدها الإنسانية في مقابل انتصاراتها التكنوقراطية.

وقد أسّس نُقاد «مدرسة فرانكفورت» صورَ ولغةَ نظريةٍ انحلال المجتمع الغربي، ودرسوا كلّ مظاهرها في برنامجهم الفلسفي؛ فدرسوا التفسّخ الاجتماعي، والجريمة

والجنون والتسلطية، وانحطاط الفنون، وقَدَّموا نقدًا للتنوير في صورته الأولى، وطالبوا بالتخلي عن نظرة للحياة تؤكد قدرة الإنسان على استخدام المنطق والعقل للوصول إلى كل الحقيقة، وخلقت «مدرسة فرانكفورت» نمط المثقَّف الناقد للهجوم على شرور الحضارة الغربية وكشفها، وقد تأثروا بـ «جورج لوكاتش» في دراسته عن التاريخ والوعي الطبقي التي بيَّن فيها أن انتصار الطبقة العاملة سوف يحلُّ تناقضات الحداثة، ولكن «هوركهايمر» جعل المثقَّف يحلُّ محلَّ العامل في فلسفة «لوكاتش»، وقد مدَّت «مدرسة فرانكفورت» مفهوم النقد ليعيدَ النظر في كل الأفكار في الحضارة الغربية بما فيها مصادرهم الثقافية، فأعادوا قراءة «ماركس» وأعادوا بناء عناصر فلسفته في فهم الرأسمالية المعاصرة من أجل دراسة ديناميكيات الانحلال والتفسُّخ في المجتمع المعاصر، ورَكَّزوا على المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لـ «ماركس» التي تُشخِّص أعراض الاضمحلال الثقافي الحديث، وساهموا بذلك في ذبوع مفاهيم الاغتراب والثقافة الاستهلاكية والتسلُّطية وأشكالها وعلاقاتها المرتبطة بأدوات الاتصال الحديثة مثل أجهزة الإعلام كالتلفزيون ودوره في الهيمنة والسيطرة الثقافية، وتحدَّثوا عن التشيُّو، ونقدوا الأساس المنطقي والفلسفي للتكنولوجيا.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الفلسفة الفرنسية ليتحدَّث عن التشاؤمية الثقافية كما تمثَّلت في ثلاثة مفكرين، هم «سارتر»، و«ميشيل فوكو»، و«فرانز فانون»، قدَّم الأصول الفكرية لفلسفتهم التي تتمثَّل في «هنري برجسون»، و«ألكسندر كوجيف»، و«مارتن هيدجر».

ويتوقف في نهاية الكتاب عند موجة التعددية الثقافية والتشاؤمية البيئية، والفلسفات الجديدة التي تؤكد اضمحلال الغرب، ويتبيَّن لنا خلال هذا العرض لتاريخ فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، أن المؤلف يؤرِّخ للأحداث الكبرى في الغرب وما صاحبها من فلسفات مردِّداً النقد الثقافي للحضارة الغربية، حتى تحوَّل الكتاب إلى موسوعة لهذا الفكر الغربي وتياراته البارزة في فلسفة التاريخ حول الاضمحلال والتقدم. وقد عرض لصيغتين من صيغ التشاؤم، وهما: التشاؤم التاريخي، والتشاؤم الثقافي. المتشائم التاريخي يرى مزايا الحضارة الغربية واقعةً تحت هجوم شرس ومدمر، ولا تستطيع التغلب عليها، بينما المتشائم الثقافي يزعم أن ما يتهدَّد الحضارة الغربية ينبع من داخلها ومن نظامها السياسي والاجتماعي والثقافي، والمتشائم التاريخي يرى أن مجتمعه على وشك أن يدمر نفسه، بينما المتشائم الثقافي يرى أن الغرب يستحق التدمير لكي تولد حضارة جديدة من الرماد.

لقد استعرض المؤلف (كما يظهر من الببليوجرافيا) كلَّ الأسماء البارزة في تاريخ الفكر الغربي؛ لكي يوضح مسار الفكر الأوروبي في التعرُّف على أزمته الداخلية، لكنَّه لم يقدِّم رؤيةً جديدة خاصة به سوى هذه المعالجة التي تتضمن بُعدين رئيسيين في آن واحد: الأول رسم صورة لفكرة الاضمحلال في تاريخ الفكر الغربي، والثاني استعراضه للتاريخ الذاتي الثقافي للغرب في ترابطه العضوي، فهو كل تاريخي غير منفصل الارتباط. ويعترف المؤلف صراحةً في خاتمة الكتاب بأن توقُّع مستقبل الغرب وأمريكا هي مشكلة لا حلَّ لها، ولا يمكن إصلاح المجتمع الغربي إلا بإصلاح جذري شامل للمجتمع والثقافة ككل. ورغم التشاؤمية الظاهرة في كثير من الاتجاهات إلا أنها صنعت أكثر من مجرد توازن مضاد للتفاؤل الساذج بشأن المستقبل، والتشاؤم والتفاؤل وجهان نقيضان للفكر الذي يهتم بمستقبل الغرب.

هذا الكتاب يجعل القارئ يتعرَّف عن قرب على الاتجاهات المعاصرة، مثل: الإيوجينيا (تحسين السلالات)، والعنصرية، والتشاؤمية العرقية، والفاشية، والحداثة، والتعددية الثقافية، والنسوية، رغم أن المؤلف يرى أن كلَّ هذه الاتجاهات تنتمي للقرن الماضي ولا تنتمي لعالمنا الحاضر؛ لأن هؤلاء الذين تحدَّثوا باسم هذه الاتجاهات هم نتاج نظرة للمجتمع تشكَّلت ملامحها في القرن التاسع عشر، وهذا يعني أن هناك اتجاهاتٍ كامنة داخل المجتمع الغربي نبعث من خلال القرن العشرين، لكننا لا ندري عنها شيئاً؛ مثل بيان مفجِّر القنبلة الذي عثر عليه البوليس بعد موته، وهذا يعني كذلك أن الفكر الغربي المعاصر لا يزال أسيرَ رؤى سابقة، وأن الإبداع الأدبي والفني يكشف عن الخطابات الفلسفية في الغرب الآن؛ ذلك لأن الإبداع يمكن أن يعبر عن المفاهيم والحالات التي لم تستقرَّ بعد، أو لم يتمَّ التعرُّف عليها.

يبقى أن أُشير إلى الترجمة التي قدَّمتها الأستاذ طلعت الشايب، التي تمثِّل إبداعاً من نوع خاص؛ لأنه استطاع أن يجعل هذا العمل العميق والصعب في آن واحد، ينطق باللغة العربية ويكون مفهوماً بشكلٍ يخلق قدراً كبيراً من التواصل مع أفكار الكتاب، واختياره لهذا النص المهم الذي يحتوي إشكاليات الفكر الإنساني بشكل عام والفكر الغربي بشكل خاص هو تأليف غير مباشر؛ لأنه جعل النص مفهوماً باللغة العربية، وكم من الكتب الفلسفية قد تُرجمت، وجعلت الرجوع إلى النص الأصلي بلغته الأصلية أسهل وأدق من التعامل مع الترجمة، بينما في هذه الترجمة المشرقة جعلنا نتواصل مع أفكار الكتاب، وهذا يعني أن المترجم قد رجع إلى المصادر التي أشار إليها المؤلف «آرثر هيرمان»، وهذا واضح

من الإشارات التوضيحية التي أشار إليها المترجم في ثنايا الكتاب، وتدُلُّ على استيعابه للموضوع، وقدرته الإبداعية على صياغة قضاياها باللغة العربية ... وهذا إنجاز ثقافي كبير؛ لأن الكتاب الذي يقدِّمه هنا مصدر من المصادر الرئيسية في تاريخ الأفكار، ويعتبر موسوعةً شاملةً في الفكر الغربي، وهذا ليس غريباً على الأستاذ طلعت الشايب الذي آلى على نفسه ترجمة المصادر الهامة للتعامل مع عصرنا وقضاياها؛ فقد ترجم من قبل: «صدام الحضارات» لـ «صمويل هنتنجتون»، و«المثقفون» لـ «بول جونسون»، و«حدود حرية التعبير» لمارنيا ستاغ، ورواية «البطء» لـ «ميلان كونديرا»، و«الملك الصامت» لـ «هينرش بول»، وغيرها من أعمال.

مقدمة

في كل مرة كنت أذكر فيها أمام الأصدقاء أو المعارف أنني أكتب كتابًا عن اضمحلال الحضارة الغربية، كان الرد غالبًا لا يخرج عن: «حسن! وهل هي في اضمحلال أم لا؟» وحينذاك، كان عليّ أن أُشيرَ إلى أنه كتاب عن فكرة اضمحلال الغربي كجزء من التفكير الحديث، وليس حكمًا شخصيًا عمّا إذا كان من المقدر بالفعل للحضارة الغربية أن تضمحلّ أو لا.

وكان عليّ أيضًا أن أُشيرَ إلى أنه في الوقت الذي كان المثقفون يتنبّئون فيه بالانهيار الوشيك للحضارة الغربية، ولمدة تزيد عن مائة وخمسين عامًا، كان تأثيرها يتزايد عنه في أي مرحلة سابقة في التاريخ. فالقيم والمؤسسات الثقافية الغربية تحظى الآن باحترام أكثر مما كان لها في أوج الاستعمار الأوروبي والإمبراطورية. إنّ إسهامات الغرب الرئيسية في عالمنا المعاصر تشمل الدور الذي يقوم به العلم والتكنولوجيا في تحسين حياتنا المادية، وإيماننا بالديمقراطية، وحقوق الفرد، وحكم القانون، إلى جانب الآثار التحريرية لرأسمالية السوق الحرة والملكية الفردية. والآن، ونحن نقرب من القرن الواحد والعشرين، تبدو تلك القيم — أكثر فأكثر — أنها الأعمدة الراسخة للنظرة الكونية الحديثة.

إلا أنني عندما أُشيرَ إلى أن (مفسرًا كلامَ «مارك توين»)، ما يقال عن أقول الغرب فيه مبالغة شديدة، أواجه عادةً بتشكك كبير. لقد أصبح واضحًا لي أنني إذا أُجريت اقتراحًا بين جمهور محاضراتي في Smithsonian Institution — وهم أكبر سنًا من جمهور كليتي — فسوف تكون النتيجة هي الإجماع على أنّ الحضارة، أي الغرب الحديث، على شفا حفرة من الفناء.

إننا نعيش حِقبة أصبح التشاؤم فيها هو القاعدة أكثر مما هو الاستثناء. ومنذ عقدين كان «جون كينيث جالبريث» John Kenneth Galbraith قد لاحظ أنَّ كل ناشر يريد أن يكون عنوان الكتاب الذي ينشره «أزمة الديمقراطية الأمريكية»؛ لأنه يعرف أنَّ ذلك العنوان سوف يُباع جيداً، وهي ملاحظة تبدو اليوم أكثر صدقاً، فقد ظهرت سلسلة طويلة من كتب الأزمات تُعدنا لاستقبال القرن الواحد والعشرين كمرحلة من التشوش العميق وعدم الثقة يبدو فيها الغرب، الذي يعني — إلى حد كبير — الولايات المتحدة، عاجزاً عن التأثير على ما ينتج عنه بأي شكل من الأشكال.

لقد فقدت أمريكا وأوروبا الوضع الذي احتفظتا به طويلاً من أجل السيطرة الكونية، ويدور الآن جدلٌ مفاده أنه كان من الأفضل أن نستعدَّ للأسوأ، أكثر مما كنَّا نستعدُّ للأفضل. على أي حال، هذه افتتاحية قد تبدو معبرةً ودالة:

«بعد أكثر من ربع القرن بقليل من إعلان «هنري لوس» Henry Luce: «القرن الأمريكي»، هبطت الثقة الأمريكية بشدة؛ فالذين كانوا يحلمون بالسلطة العالمية، يأسون الآن من حكم مدينة نيويورك. الهزيمة في فيتنام، الكساد الاقتصادي، النضوب الوشيك للموارد الطبيعية ... كلها عوامل أدَّت إلى إحداث حالة من التشاؤم في الدوائر العليا، تنتشر الآن في أرجاء المجتمع؛ حيث فقد الناس الثقة في قيادتهم، كما تُحكم أزمة الثقة، هذه نفسها، قبضتها على الدول الرأسمالية الأخرى.»^١

العبارات السابقة من مقدمة كتاب بعنوان «ثقافة النرجسية»، صدر في سنة ١٩٧٩ ليحذر من أنَّ «المجتمع البرجوازي قد فقد كلاً من القدرة والإرادة على مواجهة المصاعب التي تُهدد بإحكام سيطرتها عليه»، ومن أنَّ «الأزمة السياسية للرأسمالية تعكس أزمة حادة في الثقافة الغربية». كما يقتبس «كريستوفر لاش» Christopher Lash مؤلف الكتاب عن مؤرِّخ متميز وهو «ديفيد هـ. دونالد» David H. Donald قوله: «لقد انتهى عصر الوفرة.» مؤزناً بـ «جذب الحِقبة الجديدة».

وبعد أقل من عقدٍ من الزمن، شهدت السياسة الأمريكية والأوروبية عودةً قويةً إلى مزايا المؤسسات الحرة والقيم البرجوازية وإلى «عصر وفرة» جديد؛ وذلك عندما هبطت

^١ Lasch, *Culture of Narcissism*, p. xlv

أسعار النفط وبدأت الدول غير الغربية تعود إلى الرأسمالية على النمط الأمريكي — وليس إلى الاشتراكية — لكي تُنعش اقتصادها الصناعي. إلا أنَّ بول كيندي Paul Kennedy كان يُجادل في كتابه «قيام وسقوط القوى الكبرى» (١٩٨٧)؛ حيث يرى أن الأمريكيين كانوا على وشك أن يواجهوا المصير نفسه الذي واجهه البريطانيون في نهاية القرن التاسع عشر، ألا وهو الاضمحلال كقوة عالمية.

كانت الولايات المتحدة تُعاني مما يدعوه «بول كيندي»: «التوسع الإمبريالي المفرط»، وكانت تضغط عليها القوى العنيدة نفسها التي حطَّت «السلم البريطاني» Pax Britannica، وأدَّت إلى الحربين العالميتين الأولى والثانية. وبالوقوع في فخ الالتزامات العسكرية إبان الحرب الباردة، والتحديات الاقتصادية الجديدة على امتداد الإطار الباسيفيكي، انتهى وضع السياسة الأمريكية. يكتب «بول كيندي» Paul Kennedy سوف تكون المهمة التي تواجه رجال الدولة الأمريكيين في العقود القادمة هي «إدارة الأمور على نحوٍ يجعل التآكل النسبي في وضع الولايات المتحدة يحدث ببطء وهدوء».^٢

وقد ثبتت صحة نبوءة «كيندي» بخصوص التوسُّع المفرط في الحرب الباردة، ولكن ذلك حدث بالنسبة للاتحاد السوفيتي أكثر مما هو للولايات المتحدة، وبعد أقل من ثلاث سنوات على ظهور كتاب «بول كيندي»، اختفَّت الإمبراطورية السوفيتية (التي نادرًا ما كان يذكرها)، بينما تحركت أمريكا نحو وضع «القوة الكبرى الوحيدة في العالم». وبالطبع، فإنَّ الوقائع وحدها لا يمكن أن تصنع، أو لا تصنع نظريةً في التاريخ، فالتشاؤم والتفاؤل اتجاهات يُضيفها الدارس على تحليلاته أو أحداثه، وليست استنتاجات لتلك التحليلات. أما مزاعم «كيندي» بخصوص «التوسع الإمبريالي المفرط» فهي تتناسب تمامًا مع جوِّ الكآبة السائد حول مصير المجتمع الأمريكي وهو يقترب من نهاية القرن العشرين. وقد استخدم المحلل السياسي «كيفن فيليبس» Kevin Phillips أفكارَ «كيندي» للمقارنة بين «واشنطن دي سي»، وبين «روما الإمبراطورية»، و«لندن القرن التاسع عشر»، تلك «العاصمة المتغطرة، المتعجرفة لإمبراطورية منهاره تحكمها «نخبة فاسدة محصنة». يكتب «كيفن»: «إن كثيرًا مما حدث حينذاك يحدث الآن». «الاستقطاب الاقتصادي»، و«طبقة وسطى مضمحلة» يتحركان يداً في يد، يصاحب ذلك «انتشار للترف والانحلال

^٢ Kennedy, *Rise and Fall of the Great Powers*, pp. xvi, xviii, xxiii

الأخلاقي»، و«فقدان للوطنية القديمة»، و«كثرة الشكوى من الانهيار الأخلاقي»، وكما يقول «فيليبس»، فإنَّ «أعراض الاضمحلال تقف دليلاً على الاضمحلال ذاته».^٢

ويستخدم الناقد الأسود «كورنل وست» Cornel West الصورة التي رسمها «بول كيندي» عن «أفول السيطرة الأمريكية على العالم» كخلفية لتلخيصه لويلات وكروب الولايات المتحدة في كتابه «قضايا العرق» ١٩٩٣، وقد نبّه «وست» إلى أنَّ المجتمع الأمريكي كان يتمُّ تخريبه بواسطة «كساد صامت» في الأعمال الصناعية المنهارة والدخول الهابطة وتدهور المجتمع. «الانهيار الثقافي» في إمبراطورية منهاره خلق شعباً «يتدلَّى هكذا بلا جذور»، و«مواطنين لا حول لهم ولا قوة ... لا أقصد الفقراء فقط وإنما نحن جميعاً».٤ كتاب «وست»، وكتاباً «فيليبس»: «رأس المال المتغطرس» و«نقطة الغليان»، كانت إضافةً إلى كتب أخرى عن مستقبل أمريكا، عناوينها كلها مثيرة للاكتئاب، مثل: «فجر الديمقراطية الكاذب»، و«شرك الديمقراطية»، و«محاكمة الديمقراطية»، و«فقدان الأمل في الديمقراطية»، و«الجمهورية المجمدة»، و«بيع أمريكا»، و«إفلاس أمريكا»، و«الحلم الأمريكي المهدد»، و«مَن سيخبر الشعب».^٥

وبالرغم من العلاقة المفترضة بين تلك الكتب وموضوعنا، إلا أنَّ كثيراً من المزايم الخاصة بالاضمحلال والمصير، لا يخلو من نظرة سابقة أو على الأقل نغمة مألوفة. فإذا كانت تحذيرات «كيفن فيليبس» المخيفة عن حقبة «ريجان» ... «حقبة الجشع»، تبدو مشابهةً للهجوم الشفاهي على عصر أمريكا الذهبي من قبل براهمة بوسطن، مثل «هنري آدمز» Henry Adams، فإنَّ تحذيرات «بول كيندي» من أنَّ القرن الواحد والعشرين سيفتح الباب لصراع «الغرب ضد الباقي»، مع بروز «تجمعات سكانية سريعة النمو، مراهقة، فقيرة الموارد، هزيلة رأس المال، قليلة التعليم»، يقابلها في الجانب الآخر «مجتمعات قليلة

^٢ K. Phillips, *Arrogant Capital*, pp. xii-xiii

^٤ West, *Race Matters*, pp. 18; 6

^٥ Kennon, *Twilight of Democracy*; Graham Fuller, *The Democracy Trap* (New York, 1991); Jean B. Elshtain, *Democracy on Trial* (New York, 1995); Victor Kamber, *Giving Up on Democracy* (Washington, DC, 1995); Daniel Lazare, *The Frozen Republic* (New York, 1996); Rose L. Martin, *The Selling of America* (Santa Monica, CA, 1973); David Calleo, *The Bankrupting of America* (New York, 1992); Edward Luttwak, *The Endangered American Dream* (New York, 1993); and William Grieder, *Who Will Tell the People?* (New York, 1989)

السكان، تزداد ثراءً باستمرار»، تُشبه «تحذيرات كيندي» ما قاله «أرنولد توينبي» Arnold Toynbee، و«أوزوالد شبنجلر» Oswald Spengler، و«بنيامين كيد» Benjamin، أو أي عدد آخر من المتنبيين المتشائمين في العقود الأولى من هذا القرن. والحقيقة أنَّ هؤلاء الكتَّاب أنفسهم هم الذين صاغوا في الأصل مصطلح «الغربي» لكي يصفوا به حضارةً أوروبية مترنحة، كانوا يعتقدون أنها تدوَّى باضطراب مثل شمس تغرب.

بعد ذلك جاء كتاب «تشارلز موراي» Charles Murray، و«ريتشارد هرنشتاين» Richard Herrnstein: «منحنى الجرس» ١٩٩٤م، والذي انتشر على نطاق واسع لكي يقدِّم صورةً لمستقبل أمريكا نذكرنا بدرجة كبيرة بكتابات علماء تحسين النسل، و«علماء الأجناس» في نهاية القرن التاسع عشر، نهاية القرن التي أخذت فيها صورةً الاضمحلال الغربي شكلها المحدد لأول مرة. وقد نبَّه «تشارلز موراي» إلى أنَّ المجتمع الأمريكي، المتحرك أكثر من اللازم، كان على وشك أن ينشَقَّ إلى مجتمعين بناءً على معامل الذكاء والقدرة المعرفية. الولايات المتحدة متجهةٌ بسرعة لأن تصبح «أمّتين»: نخبة منفصلة، معزولة ثقافيًا تستحوذ على الكم الرئيسي من الموارد الاقتصادية والاجتماعية، وطبقة دنيا من البيض والسود معًا، تزداد بؤسًا وعجزًا عن العناية بنفسها. أما الإجراءات السياسية اللازمة للتعامل مع هذا التشعُّب المجتمعي فسوف تكون كما تنبأ «موراي»: أكثر سلطوية وعلى نحوٍ متزايد، مع تنامي في القوة البوليسية، وانتشار العداوات العرقية وأعمال التمرد وقمع الحريات الشخصية، مع «خلق شكل متطور من الأسلوب الهندي للاحتفاظ بأقلية أساسية من السكان»، ويقول ... إنه إذا لم تتم السيطرة على هذه التوجُّهات، فإنها سوف تقود الولايات المتحدة نحو شيء أشبه بمجتمع الـ caste^٦، ويضيف «إن هذه الرؤيا التشاؤمية تُشبه كلَّ الرؤى الأخرى الخاصة بمستقبل أمريكا ... ولربما كانت مغرقة في التشاؤم. ومن ناحية أخرى، هناك الكثير الذي يدعو للتشاؤم»^٧.

وكأنَّ كلَّ هذه الهموم لا تكفي، فنجد هناك أيضًا المخاوف الحالية بسبب تدهور أحوال البيئة، ونتيجة ذلك على بقاء المجتمع الغربي الحديث، وربما كوكب الأرض نفسه.

^٦ تُشير كلمة caste إلى الطبقة الاجتماعية المغلقة على نفسها أو المتحجرة، والمعنى مأخوذ من الدراسات الأنثروبولوجية عن إحدى الطوائف الاجتماعية عند الهندوس، والتي تستمد انعزالها من قيم وراثية، والمؤلف يشير هنا إلى أنَّ الغرب يمكن أن يكون مجتمعًا مغلقًا على نفسه ولا يرى التعدُّد الثقافي في الأمم الأخرى (ر. بسطاويسي).

^٧ Murray and Herrnstein, *Bell Curve*, pp. 510, 526; 509

وقد وصل هذا القلقُ إلى أعلى مستوى له مع صدور كتاب «الأرض في الميزان» لـ «ألبرت جور» Albert Gore، نائب الرئيس الأمريكي في سنة ١٩٩٢. «إذا لم نتمسك بالحفاظ على الأرض، جاعلين ذلك مبدءاً تنظيمياً جديداً لنا، فإنَّ بقاء حضارتنا نفسها، يصبح موضع شك».^٨

«سخونة الكرة الأرضية، نقص الأوزون، تدمير الغابات الطبيعية، انقراض السلالات المهددة، تلوث الهواء والماء، كل ذلك يشكّل تهديداتٍ قاتلةً لوجودنا ذاته»، والنتيجة «أننا ننجرُ إلى الأدوات والتكنولوجيا المغرية التي جاءت بها الحضارة الصناعية، ولكنَّ ذلك يخلق مشاكلَ جديدة؛ حيث نُصبح منعزلين عن بعضنا منفصلين عن جذورنا»، بدلاً من ذلك، فإنَّ كلَّ البشر في جميع أنحاء العالم «لا بد أن ينظروا نظرةً جادة إلى عاداتهم الذهنية والعملية التي تعكس هذه الأزمة الخطرة والتي أدَّت إليها بداية». «ومن بين هذه العادات والممارسات: الرأسمالية الجديدة المولعة بالكسب، والتي عميت عما تُسبِّبُه للبيئة من دمار».^٩ ثم إنَّ هناك طبيعة الحضارة التكنولوجية ذاتها:

إنَّ صرَحَ الحضارة قد أصبح شديد التعقيد بدرجة كبيرة، ولكنه كلما كُبر وأصبح أكثر تطوُّراً، يتزايد شعورنا بالابتعاد عن جذورنا في الأرض ... وبمعنى ما، فإنَّ الحضارة نفسها ... في رحلة من أساسها في عالم الطبيعة إلى عالم أكثر تخطيطاً وانضباطاً، عالم مصنوع بمبادرتنا وأحياناً من تصميمنا المتعجرف.

ويرى «جور» أن هذه الحضارة تُواجه الآن «أزمة هوية جماعية» كما أنَّ هناك دلائلَ تتجمّع وتثبت أنَّ «هناك بالفعل أزمةً روحية في الحضارة الحديثة؛ بسبب خواء مركزها وغيبة هدف روحاني أكبر»،^{١٠} يقول «جور»: «من السهل أن نشعر بالارتباك وبالعجز الكامل عن إحداث أيِّ تغيير من أي نوع». عندما نكون في مواجهة كارثة بهذا الحجم، ولكن قلة من البشر، على أي حال، قد أثبتوا أنهم على استعداد لمواجهة هذا التحدي.

في ٢٥ أبريل عام ١٩٩٥م، انفجر طردُ بريدي مفخَّخ في مكتب «جيلبرت موراي» Gilbert Murray المدير التنفيذي لإحدى شركات تصنيع الخشب في «سكرامنتو»، وقُتل

^٨ Gore, *Earth in the Balance*, pp. xii, 295.

^٩ *Ibid.*, pp. 12, 183.

^{١٠} *Ibid.*, pp. 1, 367.

الرجل على الفور، بعد ذلك قالت تحرّيات الشرطة إنّ الجريمة كانت من تدبيرٍ مفجّرٍ قنبلة مجهول، خارج على القانون، قتل ثلاثة أشخاص وأصاب وشوه أو أقعد ثلاثة وعشرين آخرين في عملية حرب عصابات قادها رجلٌ واحد ضد «الدولة بكاملها». والحقيقة أنّ مفجّر القنبلة المجهول قد اتّبع هجومه هذه المرة ببيان من ٣٥٠٠٠ كلمة، بعنوان «المجتمع الصناعي ومستقبله»، لخص فيه بالفعل كلّ الأفكار المتشائمة، بخصوص المجتمع الحديث ومستقبل أمريكا ومستقبل كوكب الأرض، التي ظهرت على مدى العقود الماضية.

وقد بدأ هكذا: «كانت الثورة الصناعية وما خلفته من آثار، كارثةً على الجنس البشري، لقد أفقدت المجتمع توازنه، وجعلت الحياة مستحيلة، وأخضعت البشر لأوضاع مهينة ودمار نفسي — ولعانة فيزيقية أيضًا في العالم الثالث — كما أحدثت دمارًا شديدًا في عالم الطبيعة.» ولا يوجد إطار عمل مستقر للجنس البشري كما يقول، سوى تلك التغيّرات الخرقاء التي لا تهدأ. أما الأوغاد الحقيقيون فهم التكنولوجيا، والرأسمالية «بسعيها الذي لا يكلُّ من أجل الكسب المادي»، والعلم الذي «يوصل مسيرته العمياء دون الالتفات لصالح الجنس البشري»، تنفيذًا لأوامر المسؤولين الرسميين ومُدراء المؤسسات، لقد شاركوا جميعًا في صنع مجتمع لا يتوفر فيه سوى «الحد الأدنى من الجهد الضروري لإشباع احتياجات الفرد المادية».

وقد حرم المجتمع الصناعي الناس من استقلالهم الشخصي وما يربط بينهم، بواسطة ما أطلق عليه مفجّر القنبلة المجهول «عملية القوة»، التجربة الشخصية للمكان والهدف في العالم، ونتيجة لذلك كله، اختفت الحرية الحقيقية.

فمفجّر القنبلة اتّهم الأمريكيين المحدثين بأنهم يعيشون حياة الأرستقراطيّين «المترفين المتفسخين»، وأنهم ضجرون لأبعد الحدود، هدفهم اللذة، محبطون...» و«قد تمّ عمل غسيل مخ للناس لكي يصبحوا في حالة من الامتثال والانقياد تُشبه حالة الحيوانات المروّضة، فيملّ عليهم كل جانب من جوانب حياتهم ويتمّ التحكم فيه من قبل النخبة المتحدة.» لم يكن مفجّر القنبلة يهدف إلى شيء أقل من ثورة كونية «تقلب الأسس التكنولوجية والاقتصادية للمجتمع القائم وليس الحكومات فقط، بعد ذلك سيكون من الممكن أن تقوم أيديولوجية جديدة مضادة للمجتمع التكنولوجي الصناعي؛ لأنّ النظام عندما ينهار ستكون بقاياه عصيّة على الإصلاح؛ ولذلك يصبح من المستحيل أن يعود ذلك النظام مرة أخرى». وكان مفجّر القنبلة يعتقد أن حركة البيئة الثورية هي تلك الأيديولوجية، وما حدث هو أنّ مكتب التحقيقات الفيدرالي اكتشف نسخة من كتاب «آل جور»: «الأرض في

الميزان»، وكانت النسخة مستهلكة من كثرة القراءة، وعليها تعليقات كثيرة وبعض زوايا الصفحات مطوية، وذلك عندما أُلقي القبض عليه في شهر أبريل عام ١٩٩٦، ولكنَّ المجرم لم يكن لديه أيُّ أوهام حول سهولة إقامة المجتمع الجديد المثالي، فهو يتحدث باسمه: «إنَّ هدفنا ليس سوى تدمير الشكل الحالي للمجتمع — الغرب الحديث.»^{١١}

إنَّ بعض الناس يتحدثون عن اضمحلال الحضارة، والبعض الآخر يعيشونه، وهذا كتاب عن أصول وانتشار فكرة ثقافية قديمة هي فكرة «اضمحلال الغرب». وسوف نرى كيف شكَّلت هذه الفكرة الأساس المظلم للفكر الأوروبي الحديث في القرن التاسع عشر، وكيف أصبحت، تقريباً، الموضوع الأكثر سيادة وتأثيراً في الثقافة والسياسة في القرن العشرين. إنها لم تؤثر فقط على حياة الناس بصورة غير متوقعة ومروعة نتفَّحَّصها ببعض تفاصيلها، ولكنها أيضاً ليست منبئة الصلة بفكرة الحضارة ذاتها. وفي الوقت نفسه، سوف نجد أن فكرة الاضمحلال مكونة من فكرتين قديمتين مائزتين، في مقابل كل مثقَّف غربي يخشى اضمحلال مجتمعه (مثل «هنري آدمز»، أو «أرنولد توينبي»، أو «بول كيندي»، أو «تشارلز موراي»)، هناك مثقَّف آخر يتطلَّع إلى ذلك بلهفة وفرح. وعلى مدى معظم عقود ثلاثة كان المفكرون والنقاد الأمريكيون المبرزون، من «نورمان مالير» Norman Malier، و«جور فيدال» Gore Vidal، و«توماس بنشون» Thomas Pynchon، و«كريستوفر لاش» Christopher Lasch، و«جوناثان كوزول» Gonathan Kozol، و«جاري ويلز» Garry Wills، إلى «جوزيف كامبل» Joseph Campbell، و«جوان ديديون» Goan، و«سوزان سونتاج» Susan Sontag، و«جوناثان شل» Jonathan Schell، و«روبرت هيلبرونر» Robert Heilbroner، و«ريتشارد سينيت» Richard Sennett، و«نعوم تشومسكي» Noam Chomsky، و«بول جودمان» Paul Goodman، و«ميشيل هارنجتون» Michael Harrington، و«إي. إل. دوكترو» E. L. Doctorow. وذلك طبعاً إلى جانب «كورنل وست» Cornel West، و«ألبرت جور» Albert Gore، ومفجِّر القنبلة المجهول، يقدِّمون صورةً للمجتمع الأمريكي أكثر رعباً مما قدَّمه أيُّ متشائم؛ مثل «تشارلز موراي»، أو «كيفين فيليبس».

^{١١} Washington Post, September 19, 1995, special section entitled "The Unabomber: In- dustrial Society and Its Future," pp. 1-5

أما كنقدٍ للمجتمع الصناعي الغربي، فذلك يعود للقرن التاسع عشر، ومن وجهة النظر هذه، يبدو المجتمع الحديث ماديًا بشراة، مفلسًا من الناحية الروحية، ومجرّدًا من القيم الإنسانية. في العصر الحديث، الناس دائماً موجودون في الموضع الخطأ، لا جذور لهم، نفوسهم مليئة بالندوب، منعزلون عن بعضهم، أو كما قال مفجّر القنبلة: «محبطون!»

والآن لا يصبح السؤال الرئيسي المنتصب أمامنا هو: «هل بالإمكان إنقاذ الحضارة الغربية؟» ولكنّ السؤال هو: «هل تستحق الإنقاذ أم لا؟» وسوف نُطلق على هذه النظرة القاتمة، والأكثر راديكالية: «التشاؤمية الثقافية»، هذه التشاؤمية الثقافية تجسّد رؤيا خاصة للتاريخ الحديث متمثلة عنوان الكتاب العمدة لـ «أوزوالد شبنجلر»: «أقول الغرب»؛ فالمتشائم الثقافي يدّعي أن العالم الحديث والإنسان الحديث مأسوران في فخّ عملية اضمحلال وتدهور وسقوط حتمي، والتشاؤمية الثقافية تعتمد إلى حدّ كبير على فلسفة «فردريك نيتشة» Friedrich Nietzsche، وإدانتة الشديدة للمجتمع الأوروبي في أيامه، ووصفه بأنه «مريض»، و«متفسّخ». في سنة ١٨٨٥ كتب «نيتشة»: «هناك عنصر تآكل في كل شيء يميّز الإنسان الحديث.» والواقع أن هناك خطأ مباشراً للسقوط ممتدًا من «نيتشة» وتلاميذه («مارتن هيدجر» Martin Heidegger، و«هربرت ماركيز» Herbert Marcuse) وصولاً إلى مفجّر القنبلة المجهول وما بعده، خط هبوط، هو الذي أفرز الرؤية المفردة للغرب الحديث، والتي لخصها «هربرت ماركيز» في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد»، «نوع من الحرية المريحة، الناعمة، المعقولة، الديمقراطية، يسود في الحضارة الصناعية المتقدمة، علامة مميزة على التقدّم التكنولوجي». أما قضية المستقبل الملحة أمام المتشائم الثقافي فليست هي بقاء أو زوال الحضارة الغربية، إنّ ما يشغله هو «ماذا سيحلّ محلّها؟» التشاؤمية الثقافية في مضمونها الأوروبي الأصلي، تتقاطع عبر المنظور السياسي والأيدولوجي. «ماركيز» كان ماركسيًا، «هيدجر» اتّجه نحو «هتلر» في حماس شديد، «أوزوالد شبنجلر» اتّجه مرتابًا، «نيتشة» احتقر كلّ الشعارات السياسية التقليدية. التشاؤمية الثقافية هجوم على الثقافة الغربية الحديثة التي تسبق وتتخطّى التقيد والالتزام بأي عقيدة ماركسية أو اشتراكية.

وإذا كانت الأصوات القيادية في الجوقة المعادية للحدث في أمريكا اليوم تنطلق من ناحية اليسار، فإنّ أشخاصًا مثل «ت. س. إليوت» T. S. Eliot، و«وليم فوكنر» William Falkner، و«إيفيلين وو» Evelyn Waugh، و«ووكر بيرسي» Walker Percy، و«مالكولم ماجرديج» Malcolm Muggeridge، و«ألكساندر سولجنتسين» Alexander

Solzhenitsyn، و«توماس مولنر» Thomas Molner قد استطاعوا أن يحافظوا على اللازمة المتكررة في أغنية اليمين كذلك. وبصرف النظر عن الوطن والحِبة والالتزام السياسي، فإن أولئك المؤلفين يشتركون في الرؤيا ذاتها: الحضارة الرأسمالية البرجوازية في أيامهم، سواء في سنة ١٨٦٤م، أو ١٨٨٦م، أو ١٩٤٦م، أو ١٩٩٦م، مصيرها الدمار الذاتي ... فالرأسمالية ليست مجرد نظام مؤلم أو صعب بالنسبة لأولئك المحرومين من مزاياها، أو قادرة على إحداث التدمير المادي الشامل، أو نزاعة إلى تفجرات من الغباء والسوقية أو غافلة عن «المثل العليا» وتقاليدها الروحية الخاصة. التشاؤمية الثقافية ترى — وبإصرار أكيد — أن المسار الطبيعي للمجتمع المدني على النموذج الغربي، كمجتمع رأسمالي أو «تجاري» قائم على مبادئ عقلانية أو علمية ومؤسسات سياسية ديمقراطية، واتجاهات ثقافية واجتماعية حديثة واعية بنفسها ... ينتظر رؤياه النبؤة العلمانية الخاصة ... الفناء. سُبب النهاية الحتمية تلوح على أفق منتوجاته وإنجازاته: وكما كتب «أوزوالد شبنجلر»: «لقد استسلمنا، وارتضينا حياةً ضائعة».^{١٢} الإنسان الحديث يعيش حياةً تنزلق عميقاً في مستنقع الكآبة، إلى أن يقوم نظامٌ افتدائيٌ جديد تماماً، يخلصه من ذلك. هذا الفكر الثقافي التشاؤمي القديم هو الذي شكّل نظرنا إلى أنفسنا وإلى مجتمعنا بوسائل نادرًا ما ندركها: أفكار مفجّر القنبلة المجهول، ثوار العالم الثالث الماركسيون، علماء الدراسات الأفريقية، نائب الرئيس ... «آل جور» السلام الأخضر، «روبرت بلاي» Robert Bly، «مادونا» Madonna، كل أولئك يعكسون الافتراضات الرئيسية للتشاؤمية الثقافية وإن اختلفت الوسائل.

فبداية من الهوس الحالي بأسئلة «الهوية»، و«التنوع»، إلى المحللين النفسيين المحدثين وما يُسمّى بـ «مجتمع التداوي»، منحتنا التشاؤمية الثقافية رؤية غنية وثاقبة عن الحداثة والتغيير، ولكنها رؤية معقدة ومحددة بذاتها. على أن القارئ سوف يكتشف أن هناك تناقضاً واضحاً في قلب تلك الفكرة القديمة، فهي، من جانب، تنطوي على رسالة جادة عن الكآبة والهلاك: المجتمع الحديث يدمر نفسه على نحو منظم. هذا المكوّن الأساسي للاضمحلال له ممارسوه الياثسون؛ مثل «جاكوب بوركهاردت» Jacob Burckhardt، و«هنري آدمز» Henry Adams، و«أرنولد توينبي» Arnold Toynbee، ولكن التشاؤمية الثقافية تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وعلى العكس، تحتوي على رسالة أمل.

^{١٢} Spengler, *Decline of the West*, Vol. 1, p. 40

والمتشائم الثقافي يؤكّد لنا مثل زملائه الماركسيّين أنّ مجتمعا الحديث الفاسد عندما يفرغ من تدمير نفسه ويختفي، سوف يحلّ محلّه شيء آخر أفضل منه. إلا أنّ النظام الجديد لن يكون اقتصادياً أو سياسياً بالأساس، ولكنه بدلاً من ذلك سوف يتضمن هدم الثقافة الغربية في مجموعها الكلي. هذا النظام الجديد، قد يأخذ شكل «اليوتوبيا البيئية» التي كان يحلم بها مفجّر القنبلة المجهول. وقد يكون «الإنسان الأعلى» عند «نيتشة»، أو الاشتراكية القومية الآرية عند «هتلر»، أو تلك الوحدة اليوتوبية بين التكنولوجيا والإيروس eros عند «ماركيوز»، أو الفلاحون الثوريّون عند «فرانز فانون» Frantz Fanon. وقد يكون حاملوه هم «أصدقاء الأرض» عند أنصار البيئة، أو «الملونون» عند القائلين بالتعددية الثقافية، أو «الأمازونيون الجدد» عند الحركة النسوية الثورية، أو «البشر الجدد» عند «روبرت بلاي». الشكل المحدد لذلك النظام المستقبلي سوف يتنوّع بتنوّع الأذواق، إلا أنّ ميزته الأهم ستكون طبيعته اللاغربية ... بل ربما المعادية للغرب، فما يهّم المتشائم الثقافي في النهاية ليس ما سيتمّ صنعه، بل بالأحرى ما سوف يتمّ تدميره ... وبالتحديد ... مجتمعا الحديث «المريض».

بالنسبة للمتشائم الثقافي إذن، فإنّ الأخبار السيئة في حقيقة أمرها هي أخبار «طيبة»، فهو يحتفي بالكساد الاقتصادي وبالبطالة والحروب العالمية والصراعات والكوارث البيئية، ويفرح لذلك بشكل واضح؛ حيث يعتبرها كلها مؤشرات تُعجّل بالدمار النهائي للحضارة الحديثة. ومثل أنبياء الإنجيل القدامى، يعرف أنبياء التشاؤم المحدثون أن الأمور كلما زادت سوءاً، ستُصبح أحسن.^{١٢} إنّ معظم الناس اليوم غير واعين جيداً بهذا المكوّن السادي الافتدائي في فكرة التشاؤمية الثقافية، وبدلاً من ذلك، فإنّ بذر اليأس والشك الذاتي قد أصبح عامّاً ومتغلغلاً في حياتنا، لدرجة أننا أصبحنا نقبله كموقف ثقافيّ عاديّ ... حتى عندما يكون واقعنا متناقضاً معه على نحو مباشر.

^{١٢} Historian Ernest Tuveson has even argued that the modern idea of progress actually spring from Christian doctrines of the millenium and the return of Christ's kingdom: that progress, even in its Marxist version, is a secularized version of the Apocalypse. See *Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*

الجزء الأول

لغات الاضمحلال

الفصل الأول

التقدم والاضمحلال والتفسُّخ

«كل شيء يتغيَّر في أيدي البشر.»

جان جاك روسو

إنَّ فكرة الاضمحلال هي في واقع الأمر نظرية عن طبيعة ومعنى الزمن، وكذلك أيضًا فكرة التقدم، كما أنَّ مفهوم التاريخ كتقدم أصبح اليوم في موضع الشك، بالنسبة للمثقفين، وللمؤرخين بخاصة، فقد أصبحوا يناقشون أصولَ وتاريخ «فكرة التقدم» وكيف كانت بمثابة «أسطورة» ثقافية قوية في الفكر الغربي.^١ إلا أنَّ أصل ومغزى أسطورة الاضمحلال لم يحظَ إلا بالقليل من الاهتمام، ولكنَّ الفكرتين وجهان لعملة واحدة. فكل نظرية عن التقدم تنطوي أيضًا على نظرية للاضمحلال، حيث إنَّ قوانين التاريخ «الاحتمالية» يمكن أن ترتدَّ إلى العكس كما تتحرك إلى الأمام، كذلك عندما نقابل نظريةً عن اضمحلال الحضارة الغربية، فإننا يمكن أن نجد نظريةً عن التقدم متوارية تحتها.

ومن الناحية العملية، فإنَّ أيَّ ثقافة سواء في الماضي أو الحاضر تعتقد أن البشر، رجالًا ونساء، ليسوا على المستوى الذي كان عليه آبائهم وأسلافهم. ففي إلياذة «هوميروس» في الأدب اليوناني القديم مثلًا نجد وصفًا لـ «أجاكس» وهو يرفع كتلةً ضخمة من الصخر بيدٍ

^١ Bury, *Idea of Progress*; Teggart, *Theory and Processes of History*; Van Doren, *Idea of Progress*; Nisbet, *History of the Idea of Progress*, See also A. J. Todd, *Theories of Social Progress* (New York, 1918)

واحدة، «لا يستطيع شابٌ قويٌّ من جيلنا أن يرفعها بكلتا يديه»^٢. بعد ذلك بمائتي عام، في القرن السابع ق.م. كان الشاعر «هيزيود» Hesiod يرى أنَّ الكونَ كُلَّهُ تحكمه عمليةُ اضمحلال متوالية بدءًا من عصر ذهبي كانت الآلهة هي التي تحكم فيه والناس يعيشون في سلام ووثام، يتبعه عصرٌ فضيٌّ، ثم عصر برونزي، وأخيرًا عصر حديدي يضطر فيه الناس للعيش على عرق جبينهم، ويعانون من مصيرهم «على أيدي ملاك الأراضي، والملوك، والزوجات».

والتشابه بين العصر الحديدي عند «هيزيود»، والطرْد من «جنة عدن» مثيِّرٌ، ولكن «العصر الحديدي» أيضًا هو ترجمة لـ Kali Yuga في الديانة الهندوسية و«الفيدية» Vedic، آخر وأسوأ العهود الإنسانية حيث يحكم العالم «الأقوياء والماكرون والجسورون والطائشون». كذلك تظهر أساطير مشابهة في الصين الكونفوشية وبين الأزتيك Aztecs، و«الزرادشت» Zoroastrians، و«اللابلندر» Laplanders وقبائل أمريكية محلية عديدة، وكذلك في قصص البطولة الأيسلندية والأيرلندية، ناهيك عن «سفر التكوين»^٣.

لمن أستطيع أن أتكلَّم اليوم؟

الظلم الذي يضرب الأرض،

ليس له نهاية.

لمن أستطيع أن أتكلَّم اليوم؟

ليس هناك بشرٌ صالحون،

والأرض استولى عليها المجرمون.^٤

وقد تبدو هذه المشاعر الجيَّاشة حديثةٌ ومعروفة رغم أنَّ المؤلف كان يعيش بالفعل في المملكة المصرية الوسطى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد تقريبًا. لماذا يشيع إذن هذا الشعور بالاضمحلال في جميع الثقافات؟ ربما يعكس التجربة الإنسانية في التغيرات الجسدية ... من الطفولة إلى النضج والانهيال الحتمي للقدرات الجسمية والعقلية في الهرم، والذاكرة

^٢ *Iliad*, trans. E. V. Rieu (Harmondsworth, 1950), p. 231

^٣ Zimmer, *Philosophies of India*, p. 106; Levin, *Myth of the Golden Age in the Renaissance*, pp. 9-10

^٤ Quoted in H. Frankfurt, *Ancient Egyptian Religion* (Chicago, 1948), p. 143

الجمعية عن الماضي تميل إلى عالم كان يمتلك قوًى تبدو غيرَ موجودة الآن. ويبدو أن تلك الهبات والخسائر هي التي تكوّن المراحل الأساسية في الوجود الإنساني ذاته، والتي سوف يلخّصها «شيكسبير» بـ «أعمار الإنسان السبعة».

وقد كانت عبقرية الإغريق في توسيعهم ذلك الوعي الجسداني بالذات إلى فلسفة عن طبيعة الزمن والتغيُّر؛ فالزمن عندهم هو التغيُّر: ما كنّا عليه وما نحن عليه الآن سوف ينتهي، سواء كان جيدًا أو سيئًا أو وسطًا بينهما، وكان الفيلسوف «هيراقليطس» يرى أنّ الكون كله يحكمه قانون واحد للتغيُّر: «كل شيء في تغيُّر مستمر. لا استقرار لشيء»، و«أوديب» عند «سوفوكليس»، كان يفهم ذلك ... يفهمه جيدًا:

الزمن يدمر كلَّ شيء،
لا أحد بمأمن من الموت سوى الآلهة،
الأرض تفنّى ... كلُّ شيء إلى زوال.
حتى الثقة بين الناس تذوي، ويحل محلّها عدم الثقة،
الأصدقاء ينقلبون على الأصدقاء،
والمدن على المدن.
مع الزمن ... كل شيء يتغيَّر: البهجة إلى مرارة،
حتى البغضاء تتحوّل إلى حب.^٥

كما أنّ كلمة «الزمن» باليونانية، وهي Chronos هي اسم الإله الذي التهم أطفاله. وقد تخلّل الوعي بالطبيعة الانتقالية أو العابرة للوجود الإنساني كلًّا من الثقافتين الإغريقية والرومانية.^٦

وهو الذي يُشكّل أساس أسطورة «أركاديا»، الجنة الرعوية الخيالية، التي يستمتع فيها الرعاة — ذكورًا وإناثًا — بالحياة بلا أحزان أو هموم، بالإضافة إلى شعار Carpe diem^٧ فقد كانت الحياة قصيرة، والسعادة سريعة الزوال ولا محل لتأجيل المسرة!

^٥ Sophocles, *Oedipus at Colonus*, 608–15 (the translation in mine)

^٦ * يلاحظ مثلاً «ماركوس أوريليوس» في «التأملات»: «يفكر كيف تتوارى أشياء اليوم بسرعة تحت أشياء الأمس في هذه الحياة، مثلما تغطي طبقة من الرمال المتحركة طبقة أخرى».

^٧ * استمتع بوقتك الحاضر. (المترجم)

أيها الغد، مهما كنت سيئاً، يكفيني أنني قد عشت اليوم،
كن عادلاً أو شريراً، ممطرًا أو مشرقًا،
فالمباهج التي عشتها رغم أنف القدر ... ملك لي ...^٨

ولكنَّ النظرة الإغريقية الرومانية للزمن كانت تنطوي أيضًا على اقتناع راسخ بأنَّ الأحداث لا تقع اعتباطًا، وإنما طبقًا لدورة متكررة من الميلاد والحياة والاضمحلال والموت ثم الميلاد مرة أخرى. وكان المصطلح الإغريقي لذلك هو «الثورة» Anakuklosis، وكان «أفلاطون» يرى أنَّ الدولة — المدينة الإغريقية — تتحرك حسب دورة متواترة، وكان المؤرخ الإغريقي «بوليبوس» Polybius يقول إنَّ النظم السياسية تتبع سلسلة من الثورات، مثل الملكية التي تتحلَّل إلى استبدادية، تؤديَّ إلى أرستقراطية، تتحلَّل إلى أوليغاركية (حكم قلة) والتي تؤديَّ بالتالي إلى ديمقراطية يتبعها فوضوية تتطلب العودة إلى حكم الفرد أو الملكية.^٩

وقد أخذت هذه الدورة في العصور الوسطى شكلَ «عجلة الحظ»؛ فالإنسان ممسوك في يد القدر مثل الخيط في عجلة الغزل، وبإدارة العجلة، يرفع الحظ بعض البشر إلى أعلى، مثل الملوك والأبطال والباباوات، ثم بدورة ثانية من الذراع يدفعهم إلى أسفل مرة أخرى. الشهرة والعظمة تصادفية ولا نظام ولا منطق لها.^{١٠} أما ملاذ الإنسان الوحيد في وجه الحظ والظروف العمياء فهو «فضيلته»، وكلمة «فضيلة» virtus في الأصل تعني الشجاعة في القتال، ولكنها أصبحت تتضمن أيضًا نزاهة الإنسان في شتى مجالات الحياة. كانت «الفضيلة» هي القوة الداخلية اللازمة للتغلب على «تروس وأسنان عجلة الحظ»، كما قال «شيكسبير»، ومن أجل تشكيل مصير الإنسان، وكان «هرقل» Hercules هو رمز الفضيلة، هو البطل قاهر الوحوش الذي مكَّنَّته قوته الجسمية من تحديَّ الخوارق المستحيلة، وكان «هرقل» إلى حدٍّ كبير، هو الإله الأكثر شهرة في العالم القديم وفي

^٨ Horace, *Odes*, Bk. I, XXIX, pp. 41–48 (the translation is by John Dryden)

^٩ Polybius, *The Rise of the Roman Empire* (Harmondsworth, 1979), pp. 309–10

^{١٠} Ezell, *Fortune's Merry Wheel; Patch, Goddess Fortune in Medieval Literature*

عصر النهضة، والرمز المأمول لقدرة الفرد على تحديد وجهة حياته ضد رغبة القدر الأعمى.^{١١}

وفي العصور الوسطى أخذت الفضيلة بُعداً إضافياً وهو الصبغة المسيحية، وأصبح «الحظ» يُعرَف أو يتحدَّد بالخطيئة ومملكة البشر الفاسدة والشيطان. وفي عصر النهضة أحياناً «ميكافيلي» Machiavelli التناقض بين الفضيلة والحظ ليظهر في زِيٍّ وثنيٍّ، وكما شرح مؤلف «الأمير»، فإن «الحظ امرأة» تطلب رجلاً قوياً لكي يستأنسها ويحكمها، ولهذا السبب «فهي تميل دائماً إلى الرجال الأصغر سناً والأكثر شباباً؛ لأنهم أقلُّ حذرًا وأكثر جسارة».

الفضيلة نقيض الحظ، الفضيلة نقيض الفساد، وفيما بعد سيكون الصدام بين «الثقافة» Kultur و«الحضارة» Zivilisation، وفي كل حالة، التاريخ يحدده صراعٌ حتميٌّ بين الشخصية الإنسانية والقدر المجهول، وقد أُنْغِرِقَ القدامى بأن ذلك الصراع جعل تطوُّر العلوم والفنون ممكناً؛ حيث يصارع الإنسان الطبيعة البدائية والظلام المحيط به كما في أسطورة «بروميثيوس». وعلى نفس المنوال، يصارع فيلسوف «أفلاطون» قوى الجهل والاعتقاد وهو يرتقي من «كهف الأوهام الضبابية» إلى «مملكة الأفكار الصافية»، كما كان المؤرِّخ «ثاكيديدس» Thucydides يرى الصراع نفسه يُحوِّل اليونان من البربرية الفظة إلى الدولة المدنية أو Polis.^{١٢} وفي النهاية، لم يكن هناك مهربٌ من القدر على أية حال. حتى الآلهة كانوا يحكمون بمقتضاه، كلهم لا بد أن يعود في النهاية إلى الظلام البدائي (الهيولي)، (ومعناه باليونانية Chaos) لكي يبدأ من جديد، هكذا إلى أن يجيء — ذات يوم — شخص يتمتع بما يكفي من الفضيلة (بالإضافة إلى الدعم الجماعي من الآلهة) فيتمكَّن من إيقاف دورة القدر الحمقاء ويعكس اتجاهها ويستعيد العصر الذهبي المفقود. في العالم الكلاسيكي سيكون «أوغسطس قيصر» Augustus Caesar هو ذلك الرجل، والعصر الذهبي المستعاد هو «روما» الإمبراطورية.

^{١١} G. Karl Galinsky, *The Heracles Theme: Adaptations of the Hero in the Literature from Homer to the Twentieth Century* (Totowa, NJ, 1972); Patch, *Goddess Fortune in Medieval Literature*; Pocock, *Machiavellian Moment*

^{١٢} Cf. *Peloponnesian War*, B. One, Ch. 1, and Edelstein, *Idea of Progress in Classical Antiquity*, pp. 30-31

عصرنا هو عصر التتويج الذي جاء في النبوءة.
من الزمن ... تُولد وتبدأ دورة جديدة وعظيمة تمتد قرونًا.
العدل يعود للأرض، العصر الذهبي يعود،
ومن السماء يهبط معه أول مواليد.
ستتوقف القلوب الحديد،
والأرض ترثها القلوب الذهب.
هكذا تكلمت الأقدار،
في توافق نغمي مع المصير الذي لا يهتز ...

أما نشيد الرعاة Fourth Eclouge لـ «فيرجل» Virgil فقد كُتب في عام ٤٠ ق.م.
للاحتفال بانتصار «أوغسطس» في «أكتيوم» على «مارك أنطوني» و«كليوباترة»:
أعلن «فيرجل» أنَّ القدر يقف الآن إلى جانب الإنسانية بدلاً من الانقلاب عليها، ولأنَّ
الخطر قد تمَّ تدميره وإيقافه في مداره، أصبحت إمكانات الإمبراطورية في الزمان والمكان
بلا حدود ...

القيصر أو أغسطس ... ابن الإله،
مقدَّر له أن يحكم.
ولسوف تتسع إمبراطوريته،
متجاوزةً «الجارامانت»^{١٣*} والهنود
إلى أرض وراء وراء البروج،
ومدار الشمس السنوي.

والآن تصبح الحركة الدائرية للحظ والتاريخ هي «نقل الإمبراطورية» من الشرق إلى
الغرب، متبعة مدار الشمس، من إمبراطوريات الشرق ومصر والشرق الأوسط (التي يضم
حطامها أيضًا نظامًا سماويًا أرضيًا) إلى الإغريق ثم إلى «أوغسطس» وخلفائه. وقد ظلت
أسطورة الإمبراطورية الكونية تغذي الدعاية الرومانية الإمبراطورية إلى عهد «جستنيان»

^{١٣*} Garamants شعب قديم من الشعوب الحامية، كان يعيش في منطقة الصحراء الشرقية الكبرى على
أيام «هيودوتس». (المترجم)

Justinian، واقترحت دورًا جديدًا للحكام من البشر: إنشاء دولة لا تقوم على الغزو ولا حتى على الفضيلة البطولية، وإنما على التوافق الكوني — «تعوّد الناس على فنّ السلام بتدوين الفوارق العارضة في كل واحد خالد. العلوم والفنون ستزدهر، وسوف تختفي كلُّ بوادر الصراع» — أو الاضمحلال.

كان للإمبراطورية والاستعمار — إذن — دلالات إيجابية وليست سلبية بالنسبة للأوروبيين قبل الحداثة. فقد تعهّد ورثة روما الإمبراطورية الكثر ومقلدوهم، بمهمة إقامة إمبراطورية، تكون كونية ومتجانسة ودائمة. وقد أثر ذلك على تلك الصورة المسيحية المركزية للمسيح يوم القيامة «ملك الملوك»، الذي سوف تذوب في إمبراطوريته الكونية كلُّ الإمبراطوريات السابقة والموجودة. وبالنسبة للمتأخرين من المسيحيين القدامى، تبدو إمبراطورية روما مبشرًا بالكنيسة المسيحية الكاثوليكية (في اليونانية Katholikos تعني الكونية):

«ما سرُّ القدر التاريخي لروما؟ الرب يريد وحدة البشرية ... وإلى يومنا هذا، الأرض كلها من الشرق إلى الغرب ممزقة إربًا بسبب الصراع المستمر. ولوضع نهاية لهذا الجنون، فقد علّم الرب الأمم أن تكون مطيعةً لنفس القوانين، وأن يكون الكل «رومان». والآن نرى البشرية كلها تعيش في مدينة واحدة ... إنّ ذلك هو معنى كل انتصارات الإمبراطورية الرومانية: إنّ السلام الروماني قد مهّد الطريق لقدم المسيح.»^{١٤}

وقد حاول «شارلمان» وكل الأباطرة الرومان (المقدسین) بناء تلك «الإمبراطورية المسيحية» الواحدة في العصور الوسطى، بينما نجد سلسلةً كاملة من الحكام العلمانيّين في عصر الاستبداد (من «إليزابيث الأولى» في إنجلترا إلى «لويس الرابع عشر»، ملك الشمس، في فرنسا) يميلون إلى نفس التصرُّو الذهني المثالي الرحب.^{١٥}

^{١٤} A. C. Prudentius (b. 384 A.D.), quoted in Dawson, *Making of Europe*, p. 40

^{١٥} Yates, *Astraea*; Burke, *Images of the Sun King*

بالنسبة للعالم الوثني فإنَّ أفضل ما يمكن الطموح إليه في عالم يحكمه القدر، هو الوصول إلى ثبات معين في الزمن. كانت الإمبراطورية الكونية نوعًا من الورطة مع التاريخ: فهي تعد بأنَّ المستقبل لن يأتي بشيء سيئ، ولكنه كذلك لن يأتي بجديد. أما المسيحية فقد قدّمت منظورًا جديدًا من خلال أسلافها العبرانيين. فالزمن ليس محكومًا بالقدر، وإنما بإرادة «يهوه» (رب العبرانيين)، ولم تعد حركة التاريخ دائرية وإنما خطيّة، تمضي من النشوء إلى يوم القيامة طبقًا لمشيئة الرب، فهو يقول لجماعة المؤمنين «أنا البداية والنهاية، أنا الأول والآخر».

ومع النظرة الخطيّة الجديدة، يصبح المستقبل أكثر أهمية من الماضي في تقرير علاقات الإنسان — ذات المعنى — بالآخرين، حيث تتقدّم البشرية إلى الأمام ... نحو القدوم الثاني للمسيح. حدثٌ مستقبليٌّ وهدفٌ نهائيٌّ — العصر الألفي السعيد أو عودة المسيح ليحكم إمبراطوريته الكونية — يوجه التاريخ كله وأفعالنا فيه.^{١٦}

أما النص المركزي بالنسبة للمنظور الألفي للتاريخ فكان «سفر الرؤيا» عند «يوحنا» في «العهد الجديد» أو «كتاب الرؤيا» (في شكله الإغريقي)، ومن منظور سفر الرؤيا فإنَّ الأشياء في العالم ليست أبدًا كما تبدو لنا، الوحش ذو الرؤوس السبعة والقرون العشرة، والذي يرمز للإمبراطورية الرومانية تحت حكم «نيرون» يبدو قويًا وخالدًا؛ فالعالم كله: «... وسجدوا للوحش قائلين: مَنْ هو مثل الوحش؟ مَنْ يستطيع أن يحاربه؟» (١٣: ٤). ولكن الوحش في الحقيقة ضعيف ولا أهمية له؛ إذ ليس له مكان في مشيئة الرب النهائية. وكما يشرح الملاك: «الوحش الذي رأيت، كان وليس الآن وهو عتيد أن يصعد من الهاوية ويمضي إلى الهلاك، ولسوف يتعجب الساكنون على الأرض...» (١٧: ١٨).

الخروف وتابعوه سوف يدمرون إمبراطورية الوحش والمرأة «الزانية». الخروف وتابعوه هم تلك الطائفة المسيحية التي مسح الرب على رؤوسهم بالزيت. وفي التاريخ فإنَّ التمرّد وليس الحاكم، هو الذي سيخرج منتصرًا في النهاية. «هؤلاء سيحاربون الخروف، والخروف يغلبهم لأنَّ ربَّ الأرباب وملك الملوك، والذين معه مدعوون ومختارون ومؤمنون» (١٧: ١٤). نبي الرؤية هو الذي سيجلب الطمأنينة للمظلومين والمبتلين، بإعلان حكم الله على الواقع بالهلاك، وإعلان ما سيحل محلّه. وقد وجدت هذه الفكرة الرؤيوية أول تطبيق عملي لها عام ٤١٠ ق.م. عندما علم «القديس أوغسطين» Saint Augustine أسقف

^{١٦} Tuveson, *Millennium and Utopia*

«الهييو» في شمال أفريقيا أنَّ «روما» قد سقطت في أيدي «القوطيين» الغربيين؛ إذ قال «أوغسطين» لأبناء الأبرشية المستأثين: إنَّ ذلك لم يكن نهايةً للعالم، بل بدايةً جديدةً ومجيدةً. وأعلن أنَّ سقوط «روما» قد فتح الطريق لبناء نظام مسيحي عالمي لكي يحلَّ محلَّ «بابل» الأرضية الوثنية الفاسدة، وأطلق على مدينته المستقبلية الخالدة «أورشليم الجديدة» التي سوف يتحدَّ فيها كلُّ المؤمنين بالرب أخيراً وإلى الأبد. وقد أصبحت «مدينة الرب» عند «أوغسطين» أساس اللاهوت المسيحي في الغرب في العصور الوسطى. وسرعان ما وجدت الكنيسة الكاثوليكية التي كانت قد أرست قواعدها في روما نفسها مع هذه الـ «أورشليم الجديدة»، وأصبحت فكرة أنَّ روما البابوية هي المدينة الخالدة، جزءاً لا يتجزأ من صورة الكنيسة عن نفسها. ولكن ظلَّ هناك توترٌ على مدى العصور الوسطى كلها بين مؤسسة كنسية تُعرِّف نفسها بأنها الإمبراطورية العالمية الجديدة، وبين توحُّد رؤيوي للإمبراطورية الأرضية مع المسيح الدجال سلسلة متعاقبة من الأنبياء والمتمردين، مثل «جواشيم فيوري» Joachim of Fiore، و«جون ويكلف» John Wycliffe، و«جان هاس» Jan Hus، و«سافونارولا» Savonarola، كانوا كلهم مصرِّين على أنَّ الكنيسة الرسولية الرومانية تحمل علامةً الوحش. وفي كثير من الأحيان، كان الأمر ينتهي بأولئك المتمردين بالإعدام حرقاً أو بالشدُّ على الخازوق، كما بقيَّ حقُّ الكنيسة في السلطة ثابتاً لا يُنزع، ولكن واحداً ما استطاع أن يزوغ من مضطهديه ويؤسِّس «كنيسته الإصلاحية الحقيقية». لم تكن الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة لـ «مارتن لوثر» شيئاً أكثر أو أقل من «بابل»، كتب في سنة ١٥٢٠: «ليس مستغرباً أن يجعل الله السماء تُمطر ناراً وكبريتاً، وأن يُغرق روما في الهاوية كما فعل بسدوم وعمورة في الزمن القديم، والبابا هو المسيح الدجال.» ويضيف لوثر متسائلاً: «وإذا لم يكن المسيح الدجال، فليقلَّ لي أحد من هو إذن؟»^{١٧}

وقد فسَّر كلُّ من البروتستانت والكاثوليك، على السواء، الحروب الدينية في أوروبا في القرن السادس عشر على ضوء «سفر الرؤيا»، والصراع ضد «مسيح دجال» يتوعددهم، وكان الخلاص يتطلَّب — كما يبدو — التدمير العنيف والنهائي لكل ما كان قبل ذلك؛ حيث كانت قد وقعت مجازر وأعمال فظيعة في الجانبين. وبفضل انحسار العواطف الطائفية في القرن السابع عشر، ظهرت رؤية للتاريخ أقلَّ كارثية، ظهرت فكرة التقدُّم.

^{١٧} "To the Christian Nobility of the German Nation," in *Three Treatises by Martin Luther*,^{١٧}

التقدم والحضارة

على مشارف الحِقبة الحديثة إذن، كانت هناك أساليبٌ عدَّةٌ يتحدَّث بها الأوروبيون عن التغيُّر والزمن والتاريخ، وكانت هناك أسطورة العصر الذهبي التي تميل إلى ما كان يدعوهُ «بتارك» Petrarch:

Dolce tempo della prima etade (الزمن الحلو للمرحلة الأولى للإنسان) ووعيتها باضمحلال الزمن الذي يليها.

كانت هناك فكرة الثورة الدورية Cyclical anakuklosis عند الإغريق، والتي تمَّ تجديدها لتصبح الحظ في مواجهة الفضيلة، ثم الفضيلة في مواجهة الفساد. وكانت هناك إرهابات إمبراطورية كونية، وخاصة بين حكام أوروبا المستبدين، وبألفية سعيدة ورؤيا نبوية بين خصومهم، إلا أنه رغم الفروق الكبيرة بينها، ظلَّت نظريات الزمن تلك شديدة التشاؤم فيما يتعلَّق بعالم البشر، وكانوا يعتقدون أنَّ الأمل الحقيقي للإنسان إنما يوجد في عالم الروح، مع الرب وقانونه السرمدي.

ولكن مع عصر النهضة، أصبح المفكرون يُدركون أنَّ عالم المادة كان عرضةً لقوانينه الطبيعية الخاصة التي منحها الله له، وأن فكرة القانون الطبيعي كانت تعني أنَّ الله يحكم أمورنا اليومية عن طريق العناية الإلهية المقدَّسة، ذلك السهر المخلص والرعاية اليقظة دائماً، التي يسبغها الله على مخلوقاته. وكان كبار فلاسفة القانون الطبيعي — مثل «هوجو جروتْيوس» Hugo Grotius، و«جون لوك» John Locke، و«صمويل بفيندورف» Samuel Pufendorf، و«جيامباتيستا فيكو» Giambattista Vico، كانوا كلهم يعملون على تنويعات مختلفة لهذه الرؤية البصيرة البسيطة، وهي أنَّ القوانين الطبيعية التي تحكم السلوك الإنساني هي أيضاً قوانين الرب.^{١٨}

وحيث إنَّ إرادة الرب تعمل عادةً من أجل أهدافٍ خيرة، فإنَّ الشيء نفسه يصدق على القوانين التي تحكم حياتنا الفردية وحتى تاريخنا الجمعي كله أيضاً. كان الكاهن النيبوليتاني «جيامباتيستا فيكو» يرى التاريخ الإنسانيَّ كله يتحرَّك في ثلاث دورات Corsi متتابعة تحت رعاية العناية الإلهية.^{١٩} كان «فيكو» أيضاً قد بدأ عادةً تقسيم

^{١٨} E. G. Tully. *A Discourse Concerning Property*

^{١٩} Vico, *New Science of History*

التاريخ إلى حضارات مائزة، يصوّر كلُّ منها ثوراته ذات الصبغة المسيحية. فهو يزعم أنّ كل شعب تاريخي بدأ بعصر ملوك وقساوسة وأساطير قديمة أو مهجورة، ثم تبعه عصر أبطال وصراعات ملحمية يؤدّي إلى عصر إمبراطورية وسيطرة كونية ... يتشقق وينهار ويصبح أكثرَ بربرية، لكي تبدأ الدورة من جديد. وقد ظلت نظرة «فيكو» التاريخية الإمبريقية نظرةً غير عادية، ولكنّ هذا الميل لاستخدام المقارنات الثقافية المتقاطعة لتركيب «تاريخ عالمي واحد» ظلّ إحدى الخصائص الرئيسية للتنوير. كما تبنّى فكر التنوير كذلك الافتراض الآخر لـ «فيكو» وهو أنّ المجتمع الإنساني كان جزءاً من نظام طبيعي عقلاني أكبر، مطبوع على حب الخير.

ولأنّ «توماس هوبز» Thomas Hobbes كان يعيش في ظلال الحروب الدينية فقد توصّل إلى أنّ غرائز البشر الطبيعية تؤدي إلى «حرب الكل ضد الكل»، وبعد نصف القرن، كان «فرانسيس هتشسن» Francis Hutcheson يقول إنّ المجتمع الحديث قد نشأ نتيجة حب الإنسان الفطري للاختلاط، أو رغبته في أن يكون مع الآخرين «روابط الخير والإنسانية الطبيعية الموجودة في الجميع». وقد كان «هتشسن» بمثابة معلّم لجيل من مفكري التنوير بمن فيهم «ديفيد هيوم» David Hume، و«آدم سميث» Adam Smith. ورغم أنّ هؤلاء الرجال سيكونون أكثرَ شغاً من معلّمهم العظيم بخصوص مستقبل وأفق الإنسانية، إلا أنّ ما يُسمّى بالمدسة الاسكتلندية قد ظلّت وفيّة لأفكار «هتشسن» الأساسية. هناك مجموعة عامة واحدة من الروابط الاجتماعية تشكّل جزءاً من أساس جميع المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، وهي تتطوّر بشكل متزايد — من الأسرة إلى القبيلة، إلى العشيرة، إلى المجتمع والإمبراطورية — طبقاً لنفس الأسلوب المنتظم، وقد كانت تلك أول نظرية علمانية للتقدّم أو «الحضارة» في أوروبا.

أن تكون متحضراً، كان في الأصل يعني أنك تعيش في ظل القانون الروماني أو المدني civil، ولكن على مشارف فجر النهضة أصبح المصطلح يدلّ على أسلوب في الحياة والقانون، مائز ومختلف عن أسلوب البربرية. كان ينطوي على تحريم للقتل ولسفاح القربى وأكل لحم البشر، وعلى الاعتقاد في لاهوت خلّاق واحترام للملكية والتعاقدات القانونية والمؤسسات الاجتماعية الضرورية مثل الزواج والصدقة والأسرة. ولكن كيف تعلّم الناس هذه القواعد؟ تعلّموها من خلال التفكير أو العقل الجمعي؛ حيث لم تكن تلك القوانين مكتوبةً أو مُملاة، وإنما تم اكتشافها مباشرةً في تعاملات الناس اليومية مع بعضهم. كان يُشار إلى تلك القوانين «بالطبيعية»، بما يوحي أنك لكي تكون متحضراً، لا

بد قبل كل شيء أن تتعلّم كيف تعيش وفق القانون الطبيعي وليس بالغريزة أو بحكم الاعتياد.

أما مصطلح «الحضارة» civilisation فقد ظهر أصلاً في فرنسا. كانت كلمة Civilisé في البداية مرادفةً لوجود حكومة جيدة، أو أن تكون «منظمة» جيدة Policie من الناحية الاجتماعية، إلا أنه سرعان ما أصبحت كلمة civilisation تعني ما هو أكثر من مجرد شكل محدد للحكومة، بل أصبحت تُشير إلى عملية نقلت الناس من العادات moeurs، والمؤسسات والوجود المادي الذي كان يوصف بالبدائية إلى شكل آخر أكثر رقيّاً أو «تحضراً». كانت الحضارة عملية تاريخية، لها بداية ونهاية، صحيح أنها جعلت الناس مختلفين، ولكنها جعلتهم أيضاً أفضل مما كانوا في مرحلتهم البدائية أو الهمجية.^{٢٠*}

وقد شقّت «الحضارة» طريقها من العزلة والبدائية البربرية إلى المجتمع الحديث أو «المتحضّر» على أربع مراحل: في عزلته ما قبل الاجتماعية (حالة الطبيعة) كان الإنسان يجول وحيداً لا حول ولا قوة، بعد ذلك سيكوّن مجتمعات بدائية «رعوية وبدوية» مثل حطابي وقناصي «الهوتنتوت» Hottentot^{٢١*} وهنود السهول في أمريكا، والمرحلة الثالثة هي المرحلة الحقلية (الزراعية) حيث يعيش الناس على حيازة محدودة من الأراضي الزراعية، وتؤدي هذه المرحلة في النهاية إلى المرحلة الحضرية civil، أو التجارية، وفيها يُحوّل الناس حياتهم الاقتصادية والاجتماعية من المزرعة والقرية إلى المدينة ولواحقها الحضرية. وهذا تطوّر اقتصادي في الأساس؛ حيث يبدأ الرجال والنساء في اكتساب معيشتهم بوسائل إنتاجية يتسع مداها من الاحتطاب إلى الرعي إلى الزراعة إلى التجارة إلى الصناعة، إلا أنه ينطوي على تقدّم ثقافي مُطّرد. فالإنسان يجد نفسه على اتصال بالمزيد والمزيد من الناس، ويستخدم وسائل أكثر تعقيداً لتحقيق منافع متبادلة. والبشر الآخرون لم يعودوا مجرد منافسين له على قطعة عظم يقترضونها، أو على عائد هزيل من صيد

٢٠* كان هناك مقاومة للمصطلح. في سنة ١٧٧٢ قام الكاتب James Boswell بزيارة للكاتب Samuel Johnson عندما كان الأخير يقوم بمراجعة قاموسه الشهير حيث ظهرت الكلمة الجديدة، بعد ذلك كتب «بوزويل»: «جونسون لم يقبل كلمة civilisation ووضع بدلاً منها كلمة civility، ووافقته نزولاً عن رغبته رغم اقتناعي بأن كلمة civilisation أكثر دلالة لكي تكون نقيض كلمة barbarity، بعد ذلك ثبت أن «بوزويل»، كان محقاً.

٢١* الـ Hottentot شعبٌ في جنوب أفريقيا ذو بشرة داكنة ضاربة للصفرة. (المترجم)

يوم، أصبحوا أسرة، أصدقاء، عملاء، زملاء، مواطنين في مؤسسة مشتركة نتعرَّف فيها على أفضل ما فينا. الجانب العقلاني من شخصية الإنسان يكتشف — بشكل متزايد — منافذَ ومتنفساتٍ جديدةً ومثيرة،^{٢٢} وهذا بدوره يؤدي إلى تطوُّر الفنون والعلوم والآداب والشعر، وقد كتب «ديفيد هيوم»:

«كلما تطوَّرت هذه العلوم الراقية، يصبح البشرُ أكثرَ اجتماعية.» وينطوي المجتمع المدني، أو المجتمع الحديث على تحوُّل إنساني، لخصه مفكرو التنوير في الشعارات الأربعة الرئيسية الالفة في نظرية المجتمع المدني.

فالأول هو حسنُ السلوك ورقِّيُ التصرف وذلك هو الذي يشكِّل الطبيعةَ الجمعية أو «فضيلة» المجتمع، والسلوك الراقى كما يقول «إدموند بيرك» Edmund Burke «أهم من القوانين» لتدعيم أساس المجتمع الإنساني، فهو قد «يدعم الأخلاق وقد يدمرها تمامًا»، و«فولتير» يجعلها الموضوع الرئيسي للتاريخ نفسه، فكلما أصبح الناس أكثر عقلانية وكلما أصبحت آفاق مجتمعاتهم أقل ضيقًا، تخلَّصت أخلاقهم من ضيق أفعقها السابق، وأصبحت أذواق المجتمع في الآداب والفنون — بكلمة واحدة — «متحضرة». (والحقيقة أن الفرنسيين ترجموا كلمة refinement الإنجليزية إلى civilisation). إن رقيَّ السلوك يؤدي إلى التسامح بين البشر المختلفين في أفكارهم السياسية والدينية، ولا يبقى هناك مكانٌ لمحاكم التفتيش أو الحروب الدينية، ويبحث الناس عن فهمٍ عقلاني، أكثر منه خرافيًا لأفعال الطبيعة وهو ما نسمِّيه بـ «العلم».^{٢٣}

هذا الرقيُّ يشجِّع أيضًا على تقبُّل القيم الجوهرية للكائنات الأخرى على نحوٍ أكثرَ تعاطفًا، وبخاصة «النساء»، وقد كان — كما يقول التنوير — لهنَّ أكبر الأثر في رفع مستوى السلوك والأخلاق.^{٢٤}

والسلوك الراقى ذو صلة وثيقة بالميزة أو «الفضيلة» الثانية المهمة في الحضارة، وهي ظهور الكياسة أو الأدب politeness، وهي كلمة لها نفس جذر كلمة polished،

^{٢٢} Davie, *Philosophers of the Scottish Enlightenment*; Hont and Ignatieff, eds. *Wealth and Virtue*.

^{٢٣} Quoted in Pocock, *Virtue, Commerce, and Liberty*, p. 49.

^{٢٤} Cf. Burke's remarks on women and the development of chivalry in *Reflections on the Revolution in France*, and Muller, *Adam Smith in His Time and Ours*, pp. 126–30.

التي تعني «مصقول - محسن - ملمع»، وكان «إيرل شافيتسبري الثالث»، وهو فيلسوف ومفكر أخلاقي إنجليزي، يستخدم هذا المصطلح لوصف للبشر والأشياء، وكان يعتبره نتيجة طيبة من نتائج الحياة المدنية الحديثة، «نحن نُصقل بعضنا الآخر، ونتيجة للاحتكاك الدائم بيننا والذي يتم في حبّ وسلام، نتخلّص من الزوائد والجوانب الخشنة». وهذه الاحتكاكات والصلّات المتعددة تعلّمنا أن نُعامل الآخرين باحترامٍ أو «بتحضّر»، وتُشعرنا بأننا مهتمون بمصالح الآخرين كما نحن مهتمون بمصالحنا.^{٢٥} والكياسة، أو الأدب أو التهذيب politeness كان شيئاً أكبرَ وأشمل مما نُطلق عليه اليوم «حسن السير والسلوك»، إنه يكشف عن طبيعتنا الحقيقية ككائنات عقلانية واجتماعية.

إلا أن التحولات الثقافية والاجتماعية بالنسبة للرقّي والتهذيب لم تكن سوى أعراض لظاهرة ثالثة تعتبر الآلية المركزية للتطور الإنساني، وهي: نمو التجارة. فالمجتمع المدني الحديث كان قبل أيّ شيء مجتمعاً تجارياً: التبادل المنظم للسلع والخدمات مع الآخرين، فتح أفقاً جديدة للتفكير العقلاني كان قد بقي مغلقاً مع الظروف الاقتصادية البدائية. في سنة ١٧٦٩ كتب المؤرّخ «روبرتسون» Robertson «التجارة تميل إلى إذابة تلك التحيزات التي تغذي التمييز والعداوات بين الأمم، وهي تهذب وتُصقل طباع البشر، وتوحد بينهم بواسطة أقوى رباط وهو الرغبة في إشباع احتياجاتهم المتبادلة».^{٢٦} وأصبح من المسلّم به القول إنّ اقتصاد السوق يعتمد على أناس يسعون لتحقيق مصالحهم الشخصية كما نفعل اليوم. ولكن المصلحة الشخصية لا تعني الجشع أو الطمع عند تلميذ من تلاميذ المجتمع المدني مثل «آدم سميث» Adam Smith. فتلك كانت توجّهات اجتماعية لأوضاع اقتصادية واجتماعية بدائية تتسم بالخوف الحقيقي من الندرة المادية. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الحرص على المصلحة الخاصة في مجتمع «متحضّر» أو «مهذب» يتضمّن الرغبة العقلانية في تقديم السلع والخدمات بربح إلى عميل لديه الدرجة نفسها من المصلحة الخاصة. وبالنسبة للقرن الثامن عشر، نجد أن التجارة لم تُنتج «ثروة الأمم» فقط، ولكنها كانت إلى جانب ذلك، الآلية الرئيسية لتحقيق التقدم الإنساني، وتحويل البشر من وحوش وهمج إلى كائنات متحضرة.

^{٢٥} "Sensus communis," in *Characteristics* (1711; New York, 1967), p. 46.

^{٢٦} Robertson, *The Progress of Society in Europe*, p. 67.

في سنة ١٨٠٣، «كان» فرانسيس جيفري Francis Jeffrey عالم الاقتصاد السياسي الليبرالي يُعرِّف الطبقة الوسطى، أو «الصفوف المتوسطة» بالشارع الاجتماعي الذي حدث فيه ذلك التقدم. كما يقول إنَّ السلوك المعقول ... المهذب ... المعتدل ... الكادح ... للطبقات المتوسطة (وبالفرنسية: البرجوازية: La Bourgeoisie) هو الذي يشكِّل المحرِّك الأساسي للتقدُّم الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي للحضارة، والذي يسري إلى بقية صفوف المجتمع.^{٢٧}

المجتمع التجاري المتحضَّر يؤدِّي إلى تقدُّم حاسم ونهائي واحد، هو القدرة على الحكم الذاتي والحرِّية، وقد خلقت كل مرحلة من مراحل عملية التحضُّر السابقة صيغتها الملائمة للحكم؛ فمن اللاحكم بالمرَّة في حالة الطبيعة، إلى رئيس القبيلة، إلى الإقطاعي والملك في أوروبا العصور الوسطى.

وحيث إنَّ المجتمع التجاري يشجِّع الناس على الاستقلال الذاتي وعلى تحمُّل المسؤولية الشخصية في المجال الاقتصادي والثقافي، فإنه يشجِّع القدرة نفسها في المجال السياسي؛ حيث يتعلَّم الناس أن يتخلَّوْا عن «الاعتماد الخنوع على مَنْ هم أقوى منهم».^{٢٨} فالاعتماد على السلطة السياسية والدينية بخاصة، من العلامات المميزة للمجتمع البربري والبدائي، بينما الاستقلال الذاتي — الحرية — من علامات المجتمع الحديث المتحضَّر.

وكان «آدم سميث» ومعاصروه يزوْن أنَّ الدستور الإنجليزي، ونبته الأمريكي، من ثمار «الحرية الحديثة»، والتقدم السياسي المتواصل للمجتمع المدني، كما يرى المؤرِّخ الفرنسي الليبرالي «فرانسوا جويزوت» Francois Guizot أن التقدم نفسه قد وصل إلى القارة الأوروبية عبر الثورة الفرنسية عندما أصبحت البرجوازية قادرةً في النهاية على القيام بدور سياسي يعادل أهميتها في التقدم الاقتصادي الأوروبي. وكان «كارل ماركس» Karl Marx، بين أولئك الذين وافقوا على هذا الرأي رغم قلة عددهم.

نظرية المجتمع المدني ترى إذن أنَّ التاريخ يتكوَّن من حركة عامة نحو «رخاء» تجاري حديث كما كان يُطلق عليه «آدم سميث»، مرتبط على نحوٍ مشترك بصعود البشرية من مرحلة الإنسان البدائي الجاهل إلى المواطن المتحضَّر ساكن «لندن» و«باريس». وكما عبَّر عن ذلك «جويزوت» فإنَّ فكرة التقدم كان لا يمكن فصلها عن فكرة الحضارة.

^{٢٧} Burrow, Collini, and Winch, *That Noble Science of Politics*, pp. 54–55.

^{٢٨} Smith, *Wealth of Nations* (Harmondsworth, 1970), B. III, p. 508.

لقد أعطى التقدم ساكن المدينة الحديث في أوروبا ذوقه للفنون الجميلة والموسيقى، وفهمه العقلاني والعلمي للعالم، ورفضه الغريزي للعنف والقسوة والخرافة والاستبداد السياسي. وبعد أكثر من قرن سيقول^{٢٩} «آرثر بلفور» Arthur Balfour — وهو فيلسوف بريطاني آخر — إنَّ تلك «المسيرة إلى الأمام»، ظلَّت إحدى سمات الحضارة الغربية «على مدى أكثر من ألف سنة»^{٣٠}، أما أوَّل مفكِّر يقول بأنَّ عملية التحضُّر هذه قد وصلت إلى أوجها في أوروبا الحديثة فهو الفيلسوف الفرنسي «إيه آر جي تيرجوت» A. R. J. Turgot. ففي رأيه أنَّ أوروبا قد استطاعت أكثر من أي مجتمع أو حضارة في التاريخ أن تتغلَّب على الجانب البربري والبدائي في شخصيتها الجمعية، وأنَّ طبيعتها العقلانية والعلمية الصاعدة كانت رمز ذلك النجاح. وفي الوقت نفسه لم يكن ذلك بأي حال دليلاً على أنَّ التقدم كانت ملكيته مقصورة على أوروبا وحدها. «تيرجوت» وتلميذه «كوندورسيه» Condorcet كانا يتطلَّعان إلى يوم تُشرق فيه الشمس «على أرض ليس عليها سوى بشر أحرار، لا سيد فيها سوى العقل؛ حيث سيكون الطغاة والعبيد والكهنة وأعوانهم من الحمقى والمتعصبين قد اختفوا»، وذلك بفضل «التغيُّرات المتوالية في المجتمع الإنساني». بعد ذلك كان البارون «دهولباخ» d'Holbach يقول: «الإنسان البدائي، الأبيض، الأحمر، الأسود، الهندي، الأوروبي، الصيني، الفرنسي، الزنجي، اللابلاندر ... لهم كلهم نفس الطبيعة، والفروق بينهم ليست سوى تعديلات طفيفة في تلك الطبيعة الواحدة المشتركة بسبب المناخ ونوع الحكم والتربية والمعتقد إلى غير ذلك من الأشياء التي تؤثر عليهم»^{٣١}. كما أشار الفيلسوف الألماني «جوهان جوتليب فيخته» Gohann Gottlieb Fichte إلى أنَّ «أكثر الأمم تحضُّراً في عصرنا الحديث هم نسل الهمج البدائيين»، وهكذا فإنَّ شعوب الحاضر الهمجية وغير المتحضِّرة، سوف تُصبح متحضِّرةً بدورها.

كتب في سنة ١٨٠٠ يقول: «إنَّ المهمة التي يجب على جنسنا البشري أن يقوم بها هي أن يتجمَّع في كيان واحد ذي ثقافة متشابهة، ستكون هي الأرقى والأكثر كمالاً في التاريخ»^{٣٢}.

^{٢٩} Guizot, *The History of Civilization in Europe*, p. 11.

^{٣٠} Quoted in Laffey, *Civilization and Its Discontented*, p. 22.

^{٣١} Quoted in Bury, *Idea of Progress*, p. 167.

^{٣٢} On Fichte, see Nisbet, *History of the Idea of Progress*, pp. 274-75; the quotation from

Dugald Stewart is in *That Noble Science of Politics*, p. 35.

أما الحضارة الأوروبية فهي ذات طبيعة مزدوجة ومتناقضة بالنسبة للتنوير، فهي من ناحية قد نتجت عن عمليات تاريخية معينة تنطوي على فروق في «المناخ ونظام الحكم والتربية والمعتقد، وكافة الأسباب الأخرى التي تؤثر عليها، ومن ناحية أخرى فإنها قدّمت مستوىً عامًّا لصالح الإنسانية في كل مكان، فكانت النتيجة نوعًا من التقارب الطبيعي في التقدم الإنساني وفي دور أوروبا المهيمن في العالم». ويفسّر «تيرجوت» ذلك بقوله: «عندما يستنير العقل الإنساني، يصبح السلوك أكثر رقة وتتقارب الأمم المتباعدة من بعضها. وأخيرًا فإنَّ الروابط التجارية والسياسية تُقَرَّب بين كل أجزاء الكرة الأرضية ويتقدَّم الجنس البشري — وإن رويدًا — نحو الكمال التام ... وفي النهاية تتبدّد الظلال، ويا له من نور ذلك الذي يبرز من كل الأرجاء! ويا له من لقاء بين بشر عظماء في كل مجال! ويا له من كمالٍ للعقل الإنساني!»^{٣٤، ٣٥} تقدّم المدنية، خلق قوّته الدافعة الخاصة، وقد تمّ ذلك بمعزل عن الرغبات الإنسانية، مثل «المدينة المقدسة» عند «أوغسطين»،^{٣٥} وكما تقول العبارة المعروفة «لا أحد يستطيع أن يُوقف التقدم». في سنة ١٧٩٨ أعلن الكاتب الإنجليزي «وليم جودوين» Wiliam Godwin «... وبما أن التحسُّن قد تواصل لفترة طويلة، فلا بد أنه سوف يستمر هكذا». إلا أنه كان هناك أيضًا الوعي بأنَّ ذلك التحسُّن سيكون عمليةً تحوُّليةً إلى جانب كونها تراكمية، كل مرحلة من مراحل التطوُّر الحضاري في هذه العملية تتطلَّب تدميرَ ما كان قبلها، وقد جعل «إدوارد جيبون» Edward Gibbon من ذلك فكرةً رئيسيةً لأشهر عمل عن تاريخ التنوير وهو كتابه: «اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية» ١٧٧٦، اختار «جيبون» الحدث المركزي في النظرة الرؤيوية ونظرة «أوغسطين» للتاريخ: وهو سقوط الإمبراطورية الرومانية وقلبها بطنًا لظهر، وأثبت أن «أوغسطين» كان محقًّا بمعنى ما: إنَّ نهوض أوروبا الحديثة كان يتطلَّب تدميرَ سلفها القديم الفاسد، ولكن نظرة «جيبون» التاريخية حققت انتصارًا علمانيًّا، تفسُّخ «روما» كان أزمةً اقتصادية وسياسية أكثر منها أخلاقية، سيادة «روما» الكونية خلقت

^{٣٢} Meek, ed., *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, pp. 55–59

^{٣٤} * لخص «فولتير» هذه الفكرة ذاتها على نحو أكثر إحكامًا واستفاضة في كتابه «عصر لويس الرابع عشر» — ١٧٥١ — «... ونعتقد أنَّ العقل والصناعة سيتقدَّمان أكثر وأكثر، وأنَّ الفنون النافعة سوف تتحسن، وأن الشرور والأحقاد التي أصابت البشر سوف تزول بالتدرج ...»

^{٣٥} See Becker, *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*

طبقة حاكمة مفلسة، فلاحين فقراء، جيشاً متغطرساً مسرفاً في الثقة، روحاً إمبراطورية أصبحت لعبة في أيدي المغامرين والفاستدين، وكان «جيبون» يقول: «بدلاً من التساؤل عن سبب دمار الإمبراطورية الرومانية لا بد أن نكون مدهوشين؛ لأنها بقيت كل تلك الفترة.» ولأنها كانت ضخمة ومتناقلة ومريضة التصور، فإن الإمبراطورية الرومانية كان لديها مشكلات كثيرة عصية على الحل جعلتها مكشوفة لأعدائها ... لا للقوطيين^{٣٦} *Goths و«الوندال»^{٣٧} *Vandals و«الهون»^{٣٨} *Huns البرابرة فقط، وإنما للمسيحية كذلك، وكما يقول «جيبون» فإن سقوط «روما» كان نتيجة طبيعية وحتمية لعظمة مفرطة.

فكرة «جيبون» أن الإمبراطورية الرومانية كان محكوماً عليها بالدمار بسبب نجاحها، أثرت على الخيال التاريخي الحديث، جميع الإمبراطوريات والمجتمعات العظمى تصل إلى نقطة نهاية، نقطة اللاعودة، وبعدها لا بد أن يحل محلها شيء آخر، و«مسيرة الإمبراطورية» تنطوي بالضرورة على دورة نمو وتآكل ودمار، وقد فسّر ذلك المؤرخ «جون أنتوني فرود» John Anthony Froude بقوله: «الفضيلة والحق أفرزا القوة، والقوة ... السيادة، والسيادة ... الثروات، والثروات ... الترف، والترف ... الضعف والانهايار، وهذا تتابع حتمي يتكرر دائماً.» واحتمال زوال الحضارة الحديثة ذات يوم، رغم كل إمكانياتها المادية والسياسية سوف يؤرق القرن الثامن عشر فيما بعد، ويسجل انعطافاً حاداً عن النظرة الأولى الأكثر تفاؤلاً بالنسبة للمستقبل الأوروبي، وبالطبع فإن أي حضارة لا تزول أو تختفي بالكامل، حتى أكثر الحضارات ضالّة وقدمًا لا بد أن تخلف وراءها دليلاً مادياً على هيئة أطلال، وقد فتنت الأطلال القديمة حركة التنوير المتأخرة،^{٣٩} والمكتشفات الأركيولوجية الحديثة في «أثينا» و«بومبي» و«مصر» غذت التفكير بشأن مصير الإمبراطوريات والحضارات. «جيبون»^{٤٠} نفسه كان يجلس وسط أطلال «الساحة

^{٣٦} * «القوطيون»: «شعب جرمانى اجتاحت الإمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد». (المترجم)

^{٣٧} * «الوندال»: «قبائل جرمانية اجتاحت فرنسا وإسبانيا وشمال أفريقيا في القرن الخامس الميلادي، واحتلت روما ونهبتها في عام ٤٥٥ م». (المترجم)

^{٣٨} * «الهون»: «شعب مغولي مترحل سيطر على أجزاء من أوروبا الوسطى والشرقية حوالي عام ٤٥٠ م». (المترجم)

^{٣٩} Gibbon, *Decline and Fall*, Vol. 2, pp. 267; 442-43.

^{٤٠} See Pocock, "David Hume and the American Revolution: Thoughts of a Dying North

Briton," in *Virtue, Commerce, and Liberty*, pp. 125-41.

العامة» الرومانية عندما جاءت فكرته كتابه «اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية»، تلك الآثار القديمة وقفت كتحذيرات صامتة لخيال القرن الثامن عشر، فهي رموز لعوالم قديمة قد لا تختلف كثيرًا عن عالمنا، وكانت مثله أيضًا تتجه نحو حتفها.^{٤١}

كتاب الكونت «كونستانتين دو فولني» Constantine de Volney، والذي يحمل عنوان: Le Ruines «الأطلال»، والصادر عام ١٧٨٧ كان ذا شهرة وتأثير كبيرين، وهو الذي ألهم «نابليون» أن يصطحب «فولني» معه في حملته على مصر عام ١٧٩٨، وبمعنائه الفرعي: «تأملات في دورة الإمبراطوريات» فإن ذلك الكتاب كان تفكيرًا خياليًا، أو حلم يقظة عن الطبيعة الهشة للحضارة ذاتها، ووثيقة مهمة عن الرومانتيكية الباكورة، وأمام كومة من بقايا أعمدة رخامية على حافة صحراء كبيرة، وقف «فولني» متأملًا ليقول:

«ذات يوم، كانت هنا مدينة عامرة مزدهرة، وهنا ... كان مقر إمبراطورية عظيمة. نعم! هذه الأماكن التي أصبحت اليوم صحراء جرداء، كانت تعجُّ بالحياة والبشر، كانت حشود الناس تسعى في هذه الشوارع المهجورة ... وبين هذه الجدران ... حيث يخيم اليوم صمت القبور، كانت أصوات الفنون وصيحات الفرح والغبطة لا تتوقف، أكوام الرخام هذه، كانت قصورًا منيفة ... وهذه الأعمدة المنهارة كانت تزيّن جلال المعابد ... هنا جمعت الصناعة ثروات الأمم كلها ... والآن ... انظر ماذا بقي من هذه المدينة العظيمة؟! ... لا شيء سوى هيكل عظمي بائس ... ثروة مدينة تجارية تتحوّل إلى فقر مدقع، قصور الملوك تُصبح عرين الوحوش الكاسرة ... آه! كيف أفل نجم كل ذلك المجد العظيم! كيف بادت كل تلك الجهود! هكذا ينتهي سعي البشر! هكذا تزول الإمبراطوريات والأمم!»^{٤٢}

«فولني» قلبَ الشعار القديم عن تدمير الزمن ضد المجتمع المدني نفسه، وعندما وصف المؤرِّخ السويدي «كارل فولجراف» فيما بعد، التاريخَ الإنسانيَّ كلّه بأنه «كمية

^{٤١} The so-called Gothic revival in architecture and art was part of the same melancholy obsession. Rosenblum, *Transformations in Late-Eighteenth-Century Art*, pp. 112–20.

^{٤٢} Volney, *Ruins* (1787; English translation, 1802), Vol. 1, pp. 6–8.

هائلة من الأحجار»،^{٤٣} فإنه كان يعبر عن معنى هذا المصير الفاجع نفسه، والذي كان «قولني» أول مَنْ حققه في الخيال الرومانسي.

كان هناك إذن ثمنٌ حتميٌّ لا بد من دفعه من أجل التقدم، في سنة ١٧٩٤م كان الكاهن «روبرت مالتوس» Robert Malthus في غاية القلق؛ لأن الإنتاج الوفير في المجتمع التجاري وما ينتج عن ذلك من زيادة سكانية، سيكون أكبر من قدرته على توفير الغذاء لنفسه، والنتيجة ... لا بد أن تكون ندرة الطعام والفاقة والدمار.

«والسؤال الكبير المطروح والذي يحتاج إلى حسم الآن هو ما إذا كان الإنسان سوف يواصل، وبسرعة متزايدة، طريقه نحو تحسينات غير محدودة، أو يكون محكومًا عليه بالتذبذب المستمر بين السعادة والشقاء.»^{٤٤}

كذلك قدّم «مالتوس» الصورة المؤرقة عن سرعة المجتمع الحديث المطردة نحو المزيد والمزيد من التقدم بلا تعقّل، وبشكل مربك ومبهج في نفس الوقت، بالنسبة لأولئك المحبوسين فيه كان التقدم الخطي للمجتمع التجاري قد بدأ يُشبه الدورات السريعة لعجلة الحظ، وبعد مائة عام كان منظر مولد كهرباء ضخم «يدور في مساحة طول ذراع بسرعة مدوخة» رمزًا للتقدم ذاته في نظر «هنري آدمز» Henry Adams*^{٤٥} لقد كان «جان جاك روسو» Jean-Jacques Rousseau هو الذي صاغ كشف الحساب النهائي للحضارة والبربرية في أواخر عصر التنوير. «روسو» الذي كان في الأصل من مواطني جنيف الجمهورية، ومنتحلًا للقب محبّ الحرية السياسية (نشر «العقد الاجتماعي» في سنة ١٧٦٢)، هاجم بالفعل جميع الجوانب «التقدمية» للقرن الذي كان يعيش فيه، وأخضع كلّ شيء امتدحه أسلافه في عملية التحضّر، لتحليل نقدي صارم، وكما قال فإنّ ترقية الآداب والعلوم، والتهذيب الشديد في العلاقات الاجتماعية، والتجارة ونُظم الحكم الحديثة ... كل ذلك لم يكن ليُحسن أخلاق البشر، بل جعلهم أسوأ مما كانوا عليه، وأن الترف والجشع والغرور وحب الذات والحرص على المصلحة الشخصية ... كلها إفرازات رديئة للحضارة، أول جملة من «العقد الاجتماعي»، تقول: «يُولد الإنسان حرًا»، ولكنه «مكبّل بالقيود في كل مكان»، القيود التي فرضها المجتمع المدني طبعًا.

^{٤٣} Schneps, *Vorläufer Spenglers*

^{٤٤} Quoted in Schwartz, *Century's End*, p. 149

^{٤٥} * انظر الفصل الخامس.

عكس «روسو» اتجاه أعمدة الحضارة والبربرية، أناشيد المديح التي كالمها للإنسان البدائي «الوحش النبيل» — وهذا المصطلح ليس من صنعه — الذي يعيش في وفاق عفوي مع الطبيعة ورفاقه من الكائنات الحيَّة الأخرى، كان المقصود بها تقيِّع معاصريه الباريسيِّين المرفَّهين، ولكنها في الوقت نفسه كانت تأنيبًا موجَّهًا ضد فكرة التاريخ كتقدُّم. كتب «كلَّ التقدُّم اللاحق كان خطواتٍ كثيرةً في مظهرها نحو تحسُّن الفرد، ولكنه عدة خطوات في الحقيقة نحو ضعف الجنس البشري». تملُّك الأشياء ولَّد المنافسة والاستغلال، والتفاعل الاجتماعي المعقَّد ولَّد الزهو والحسد، الفنون جعلت الناس واهنين متخنثين، البشر أصبحوا ضعفاء من الناحية الجسدية وتعساء ومتوتري الأعصاب، والأسوأ من ذلك كلُّه أنَّ تقدُّم المجتمع الإنساني، لم يحقِّق الحرية السياسية، بل جاء بنقيضها. «لقد دمر الحرية الطبيعية — بغير رجعة — وأرسى قانون الملكية واللامساواة على طول الزمان ... لقلة من ذوي الطموح، وبالتالي فإنه يكون قد أخضع الجنس البشري للعمل والعبودية والتعاسة». ويُنهي «روسو» إحدى مقالاته بهذا التضرُّع الساخر: «يا الله! خلَّصنا من «التنوير»، ورَدِّنا إلى الجهل والبراءة والفقر».^{٤٦}

كان «روسو» أوَّل منتقدي الرأسمالية الكبار، والمتنبئ الأول بفشل المجتمع المدني،^{٤٧} وكان نموذج لا يُقاوم؛ فعلى مشارف الثورة الفرنسية، أعلن تلاميذه أنَّ السعادة الحقيقية ليست في التكامل مع مجتمع عادي، وإنما هي في التخلُّص منه. وعندما اجتمعت قوة عبارة «روسو»: «يُولد الإنسان حرًّا ... ولكنه مكبَّل بالقيود في كل مكان.» مع مفهوم «الأمة» Volkstum كمجتمع متجذَّر تاريخيًّا، وأقدم وأقوى من المجتمع التجاري، كانت النتيجة هي الليبرالية الرومانسية، وكعقيدة سياسية، كانت مصدرَ إلهام لأشخاص مثل «روبسبيرر» Robespierre و«نابليون» Napoleon، ثم اكتسحت بعد ذلك أشخاصًا مثل «بيرون» Byron و«شيلي» Shelley و«جوسيب ماتزيني» Giuseppe Mazzini.

^{٤٦} Rousseau, *Discourse on Inequality*, pp. 115, 122.

^{٤٧} من الجدير بالذكر أنَّ «آدم سميث»، لم تكن لديه أيُّ أوهام عن أثر انتصار الروح التجارية وتقسيم العمل والتركيز على التخصُّص بالنسبة لئن هم جزء منه. كتب في «ثروة الأمم»: «من الآثار السيئة الأخرى للتجارة أنَّ عقول البشر تضيق وتُصبح عاجزةً عن السمو. التربية يتم احتقارها أو إهمالها على الأقل والروح البطولية تنطفي تقيِّبًا». أما وسائل علاج ذلك — في رأيه — فهي «مسألة لا بد من أن تُولى اهتمامًا جادًا».

الحرية الشخصية كانت هدفًا من أهداف التقدم الإنساني، الليبرالية الرومانسية أكدت ذلك، والثورة الديمقراطية كانت هي الوسيلة للوصول إلى ذلك.

التقدم منتصرًا

«العصر الذهبي ليس خلفنا ... بل أمامنا»

هنري دي سان سيمون

واجه القرن التاسع عشر تراثًا غامضًا؛ فمن ناحية، كانت هناك نظرية المجتمع المدني التي تقول إنَّ المجتمع الإنساني يجعل البشر أفضل مما كانوا، ومن ناحية أخرى، كان هناك «روسو» الذي يزعم أنه يجعلهم أسوأ.

وبالرغم من أنَّ أنبياء التقدم العظام في القرن التاسع عشر، مثل «هيجل» Hegel و«أوجست كونت» Auguste Comte، و«هربرت سبنسر» Herbert Spencer يبدون معتدِّين واثقين من أنفسهم أمام مَنْ يحاولون الحطَّ من شأنهم، إلا أنهم كانوا يحاولون بشدة أن يوازنوا بين جانبي التراث التنويري، كان هدفهم الأكبر هو نفي أي تناقض بين مؤسسات التقدم الإنساني كما عرفتْها نظرية المجتمع المدني، وطموحات الإنسان البشرية الطبيعية كما عرفها «روسو». أنبياء التقدم العظام في القرن التاسع عشر أعلنوا أنَّ ما ينبغي وما نريد أن نكون عليه سيُصبحان شيئًا واحدًا ذات يوم، أما ما ينبغي أن نكون عليه، فهو أن نكون كائنات اجتماعية مقيدة بالزمن، وما نريد أن نكون عليه، هو أن نكون أحرارًا وسعداء؛ ولذلك رفضوا كلاً من الفوضى السياسية للثورة الرومانتيكية، و«الفوضى الروحية» لمجتمع السوق الذي لا يعرف سوى المصلحة الشخصية، ونادوا بمستقبل مختلف كان هو الآخر مقررًا سلفًا من الناحية التاريخية، كان ذلك هو «التقدم» Progress^{٤٨*} وفي الوقت نفسه، أوضحت صورة القرن التاسع عشر عن التقدم، قضية كانت كامنةً في «التنوير»، وهي أنَّ الفرد المنعزل لم يكن لديه خيارٌ واسع في تلك الأمور كلها؛ فالعمليات الاجتماعية التي تصنع المجتمع المدني واسعةٌ ومعقدة وليست سهلة، وهذه العمليات نفسها محكومة بقوانين حتمية بما فيها قانون التقدم ذاته؛ فالفرد

^{٤٨*} والكلمة الإنجليزية تبدأ بحرف كبير P تزيُّنه حقيقة تاريخية كما يقول. (المترجم)

المتحصِّر نتائج لها وليس العكس، وليس بمقدور أحد أن يختار أن يكون خارج قبضة تلك العمليات بأن يقرر تحويل نفسه إلى «وحش نبيل»، أو إلى «بيريكليس» Pericles،^{٤٩*} أو بمحاولة استعادة الفضائل المفقودة للمرحلة الإنسانية السابقة. البشر أصبحوا تروسًا في عجلات التاريخ، بينما هي مستمرة في طحنها؛ لذلك كانت وصية أنبياء التقدم في القرن التاسع عشر هي أن يستمتع الناس بركوب تلك العجلات! بيد أنه كان هناك احتمال آخر أكثر رعبًا، لو استمرت العجلات في الطحن أبعد من نقطة قصوى محددة، وبدأ التاريخ في التحرك إلى أسفل (إلى الخلف) وليس إلى الأمام كما حدث في الحضارات الأخرى، يُصبح الكائن البشري لا حول له ولا قوة أمام هذا الاضمحلال كما كان بالضبط أمام التقدم، سيُصبح مأسورًا في فخٍّ مثل إنسان العصور الوسطى الذي كان يمتطي عجلةَ الحظ بلا مستقبل أو مهرب، وبالطبع لم يكن لدى المؤسسين العظام لنظريات القرن التاسع عشر مثل تلك الهموم. «جورج فريدريك هيغل» George Friedrich Hegel، أستاذ الفلسفة البارز في جامعة برلين، استخدم — حتى وفاته في عام ١٨٣١ — نظريته الشهيرة في الديالكتيك، للاحتفاظ بكلا الجانبين في نظرية التنوير فيما يختص بقدر الإنسان في المجتمع. ففي المنظور الديالكتيكي، الأشياء التي تبدو متناقضة ما هي إلا مراحل أولية نحو تسوية أو جمية^{٥٠*} نهائية. فالتاريخ هو قصةُ تقدُّم المجتمع الإنساني وقصة الحرية الإنسانية كما يؤكد «هيغل»، والإنسانية تتقدَّم باستمرار نحو فكرتها الخاصة عن الحرية، والتي هي عبارة عن «الوجود التام في ذاته» لكل فرد.^{٥١*، ٥٢*}

^{٤٩*} سياسي ورجل دولة إغريقي (٤٩٥-٤٢٩ ق.م.) وصل بديمقراطية أثينا إلى أعلى مستوياتها. (المترجم)
^{٥٠*} Synthesis، نتيجة الجمع بين الطرح والنقيض في الديالكتيك الهيجلي، ويعبر «هيغل» عن ذلك بكلمة أخرى Aufheben، وهي الحد الثالث الذي يتضمن كلاً من الوجود والعدم، ويحتفظ بالاثنتين معاً، وهي الصيرورة التي تعبر عن اتحاد الوجود والعدم، ولكن «هيغل» يستخدم كلمة synthesis في النهج الرياضي وليس في الفلسفة التاريخية (ر. بسطاويس).

^{٥١*} «إذا كنت «معتمدًا» أو تابعًا لآخر فإنَّ وجودي يعود لشيء آخر غيري، وأنا لا أستطيع أن أكون موجودًا باستقلال عن شيء خارجي، وعلى العكس من ذلك، أنا حرٌّ عندما يكون وجودي معتمدًا على نفسي».

^{٥٢*} Hegel, *Philosophy of History*, p. 17

تطوّر المجتمع الإنساني لا يفرض قيودًا على الفرد كما كان «روسو» يزعم، ولكنه ينزعها عنه خطوة خطوة، ودرجة درجة، بأن يجعله يفهم ويَعِي قُوَاهُ الخَلَاقَةُ المستقلة. الفن والأدب والدين والعلم والفلسفة ... كُلُّها تتحول عن طريق العملية التاريخية نفسها ... التي تعني التقدم. والتقدم كما كان «هيجل» يقول: «هو النبض غير المحدود لروح العلم، وهدف اندفاعتها التي لا تُقاوَم». وفهم كيفية وصول روح التقدم إلى كل مجتمع وقارة على الكرة الأرضية، كان يتطلّب النظر إلى تاريخ العالم بصفته «مؤسّسًا على هدف ضروري وفعلي وهو خطة العناية الإلهية — التي سوف تتحقق فيه».

«الشرق» هو «المرحلة الأولى» في تاريخ الحضارة العام عند «هيجل»، حضارة الصين والهند والشرق الأوسط — الشرق The Orient — هي التي تشكّل «طفولة التاريخ»، فهم الذين كشفوا عن سرّ الطبيعة العقلانية للكون، و«اخترعوا» الأديان الأولى المحكّمة، و«اخترعوا» فكرة الدولة. الإغريق الذين قد نعتبرهم مرحلة «المراهقة» اخترعوا مفهوم الفرد الحر، وكما شرح «هيجل»: «بزع الوعي بالحرية أولاً بين الإغريق، وهكذا كانوا أحرارًا، ولكنهم، والرومان كذلك، كانوا يعرفون أن البعض فقط هم الأحرار، وليس الإنسان بشكل عام». ويُضيف «هيجل»: «ولذلك كان يوجد عبيد عند الإغريق».^{٥٣} أما الرومان فهم الذين فتحوا الباب للنضج الجنس البشري عندما شيّد أولئك الأفراد الأحرار (وعبيدهم) إمبراطوريةً مادية وسياسية عظيمة. بعد ذلك جاء «الجرمان» أو العالم الأوروبي، ويقول «هيجل»: «وهم يُشبهون مرحلة الشيخوخة في حياة الإنسان، إلا أن شيخوخة الطبيعة ضعف، أما بالنسبة للروح فهي قمة النضج والقوة، الحضارة الحديثة تمثل ذروة التقدم؛ لأنها أوضحت أنّ البشر كلهم أحرار بطبيعتهم».

لقد أعلن «هيجل» أنّ «أوروبا — وبكل تأكيد — هي نهاية التاريخ»، ما دام «تاريخ العالم ليس سوى هذا النوع من التطوّر لفكرة الحرية».^{٥٤}

وفي رأي «هيجل»: تقدّم أوروبا الحديثة المشهد الذي يوضح تقدّم الإنسان «كموضوع» — ككائن عقلائي وأخلاقي مستقل — وأيضًا في إطار علاقاته «الموضوعية» مع الآخرين في المجتمع المدني. هاتان الشعبتان في التقدم تلتقيان تقريبًا في الدولة-الأمّة

^{٥٣} Ibid., pp. 105-06; 18

^{٥٤} Ibid., p. 456

التي ستنشأ بعد ذلك، وكما قال أحد النقاد البارزين، فإنَّ «هيجل» هو أب النظرية التاريخية للدولة، وكذلك بالنسبة للتقدُّم التاريخي.^{٥٥} لقد كان «هيجل» يعتقد أن أيَّ تناقضات باقية في المجتمع التجاري — كافة القضايا التي أقلقَتْ «روسو»، و«مالتوس» وغيرهما والخاصة بعدم عدالة توزيع الثروة، وجموح المصالح الذاتية، وافتقاد الهدف الإنساني — سوف يتم حلُّها في النهاية وبشكل حاسم بواسطة تلك الدولة-الأمة. و«سلطة الدولة» كما يقول «هي إنجاز الجميع».^{٥٦} سوف يختفي الجشع والفقر، وسوف يُصبح الناس شركاء في «عالم اجتماعي أخلاقي» Sittlichkeit ثابت ومستقر يصنعه اتساعُ سلطة الدولة وموظفوها المدنيون المحترفون والمستنيرون، إنهم يعرفون أنَّ الحرية والعقل ليسا في خصام كما كان يحذر «روسو»، وإنما هما الشيء نفسه: «في العالم الاجتماعي الأخلاقي، للفرد حقوقٌ بقدر ما عليه من واجبات، وواجبات بقدر ما له من حقوق». ويرى «هيجل» أنَّ ذلك ما يعلمنا إيَّاه ويزكِّيهِ العقل وتجعله الدولة ممكنًا.^{٥٧}

صيغة «هيجل» للتقدُّم لم تركِّز فقط على الخيال السياسي للقرن التاسع عشر بالنسبة لدور الدولة، والذي كان يسميه «مسيرة الله على الأرض»، فهي قد أعطت دفعةً قوية جديدة لفكرة أنَّ البشرية يمكنها، عن طريق العقل، أن تحقق خلاصها الخاص. «سعادة الإنسان النهائية ليست حلمًا بعيدَ المآل». كما يقول، ولكنها تحدث هنا والآن نابعة من السيل الجارف الذي لا يمكن إيقافه، وهو تقدُّم المؤسسات والطموحات الإنسانية، وفي هذا المجال، كان «كارل ماركس» أحد الذين استلهموا أفكار «هيجل». و«ماركس» يعتبر — بالتأكيد — واحدًا من أنبياء التقدم الأكثر تأثيرًا في القرن التاسع عشر. نظريته في التاريخ تأسست على مبادئ نظرية «هيجل» نفسها: مسيرة الإنسان التي لا تقاوم نحو الحرية، ولكن «ماركس» حدَّد الاقتصاد وليس السياسية مفتاحًا لباب تقدُّم الإنسان من خلال قانون الصراع الطبقي، وعلى عكس «هيجل»، أنكر أن يكون المجتمع التجاري هو المرحلة النهائية لعلاقات الإنسان الاقتصادية. هناك مرحلة أبعد من الرأسمالية ... وهي الاشتراكية، «سلطة الدولة السياسية تموت» عند «ماركس» وشريكه «إنجلز» Engles؛ لأنَّ أحدًا لن يحتاج في مجتمع لا طبقي إلى إجبار أو قسر لكي يحصل

^{٥٥} Popper, *Open Society and Its Enemies*, Vol. 2, p. 58

^{٥٦} Quoted in Nisbet, *History of the Idea of Progress*, p. 281

^{٥٧} Hegel, *Philosophy of Right*, Section 155

على ما يريد. كتب «إنجلز»: «الإنسان سوف يصبح — في النهاية — سيّد صيغته للتطوّر الاجتماعي. «إنه» يصبح في الوقت نفسه سيّدًا على الطبيعة، وسيّد نفسه يصبح حرًا».^{٥٨} وكما هو الأمر بالنسبة للدولة-الأمة عند «هيجل»، فإنّ الشيوعية عند «ماركس» هي التوفيق النهائي بين احتياجات الفرد وعلاقاته في المجتمع، وإن كان التحوّل هنا أكثر غموضًا، الرأسمالية واجهت — كما حذر «ماركس» — «يوم حساب» سوف يزيد البؤس والاستغلال يصبح من المتعذر معه منع انفجار الثورة. و«ماركس» يرى أن المجتمع البرجوازي محكوم عليه بالدمار بسبب تناميهِ المفرط (بتعبير جيبون)، ولكن جنة افتدائية سوف تحلّ محلّه وهي «دكتاتورية البروليتاريا»، كما نجد في العبارات الختامية من «البيان الشيوعي» ١٨٤٨: «ليس لدى العمال ما يخسرونه سوى أغلالهم.» «يا عمال العالم اتحدوا.» أصداء من «روسو» ومن الليبرالية الرومانسية، وعند كلّ من «هيجل» و«ماركس» فإنّ التاريخ كعملية تقدّم، يصل إلى نقطة نهاية لا يستطيع أن يتخطاها إلى أبعد منها. أما بالنسبة للمفكّر «هنري دي سان سيمون» - Henri de Saint-Simon — معاصر «هيجل» — فلم يكن التاريخ، وإنما التكنولوجيا والعلم هما اللذان يقدّمان مفتاح الوجود والسعادة الإنسانية. «سان سيمون» وهو في الأساس مؤيّد للثورة الفرنسية، تحرر من الوهم، بسبب تجاوزاتها السياسية المفرطة وانصرف عن السياسة، وبدلاً من ذلك أصبح مقتنعاً بأنّ العقل العلمي الحديث سوف يتمكن من صنع مجتمع روحاني حديث تختفي منه كافة التعاسات والصراعات.

وكما هو الأمر عند «هيجل» فإنّ نخبةً بيروقراطية مستنيرة هي المنوطة بتنظيم مثل هذا المجتمع المثالي. ولكن بينما بيروقراط «هيجل» بشر، لديهم الفهم العميق لمؤسسات مجتمعهم وتقاليده، فإنّ نخبة «سان سيمون» تعيش في عالم العقل المجرد والعلم المادي تماماً، دليلها هو «قانون التقدم»، الحتمي والمؤكد النجاح والذي يقرر الشؤون الإنسانية كما يقرر قانون الجاذبية الطبيعية.

يقول «سان سيمون»: «إنّ كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نُطيع هذا القانون بإدراك، واضعين في اعتبارنا المسار الذي يحدّده لنا، بدلاً من أن نكون مدفوعين به

^{٥٨} "Socialism: Utopian and Scientific," in Feuer, ed., *Marx and Engels: Basic Writings on*
Politics and Philosophy, p. 111

دون بصيرة». وكان يُطلق على ذلك «تدبرنا الصحيح».^{٥٩} «البيروقراطية» و«التكنولوجيا» سيصبحان فيما بعد مصطلحين يدعوان للاستخفاف، ولكنهما بالنسبة لـ «سان سيمون» وخليفته الثقافي «أوجست كونت» August Comte كانا يُعدان بعصر جديد، عصر تقدُّم إنساني وفهم عقلاني للعالم وكأنهما دين جديد.

فلسفة «كونت» «الوضعية»، قامت بتوصيل رسالة افتدائية مُخلصة شبيهة برسالة «هيجل»، طبيعتنا الأخلاقية وتقدُّمنا الاجتماعي ليسا في حالة تناقض، هما الشيء نفسه كما يقول «كونت».

كتب: «تقدُّمنا الإنساني السياسي أو الأخلاقي أو الفكري لا ينفصل عن تقدُّمنا المادي». وكان يعني بذلك تقدُّم الصناعة والعلم. وكان يسمِّي قوانين التطوُّر الاجتماعي «الفيزياء الاجتماعية». كان يراها كلاً واحداً (لا يتجزأ) من النمو المتصاعد للنظام العقلاني في الكون والذي سوف يضمن في النهاية توافقاً تاماً في الطبيعة والمجتمع، «أفكار النظام والتقدم في الفيزياء الاجتماعية، مثل أفكار النظام والحياة في علم الأحياء (البيولوجيا)، من المستحيل الفصل بينها».^{٦٠} وكان «أوجست كونت» يعتبر كمال الإنسان من خلال المجتمع الحديث أكثر من مجرد غاية خيالية أو وهمية، ولأنَّ لكل وجود قوة دافعة للأمام، لا تهدأ، فإنَّ الكمال حتميٌّ إن لم يكن وشيكاً، ويتفق معه في ذلك نظيره الإنجليزي «هربرت سبنسر» Herbert Spencer عندما يقول: «التطوُّر النهائي للإنسان المثالي أمرٌ مؤكد من الناحية المنطقية». وبالنسبة للمفكرين الإنجليز في منتصف القرن التاسع عشر مثل «سبنسر»، لم يُعد التقدم قضيةً خلافية، بل أصبح افتراضاً تجريبياً لا خلاف عليه. المؤرخان «توماس ماکولاي» Thomas B. Macaulay، و«دبليو - إتش - ليكي» W. H. Lecky، والفيلسوفان «جيرمي بنتام» Jermy Bentham، و«جون ستيورات مل» John Stuart Mill، وعالمًا للاقتصاد السياسي «ديفيد ريكاردو» David Recardo، و«ناسوسينيور» Nassau Senior - الآباء المؤسسون لليبرالية القرن التاسع عشر الكلاسيكية - استلهموا كلهم ذلك الافتراض وكان سندًا لأفكارهم. أما «هربرت سبنسر» فهو الذي جسَّد ذلك الإيمان بالتقدم والنظرة المتفائلة المرتبطة به؛ ولأنه كان

^{٥٩} Quoted in J. E. Sullivan, *Prophets of the West: An Introduction to the Philosophy of*

History (New York, 1970), pp. 64-65.

^{٦٠} Quoted in Nisbet, *History of the Idea of Progress*, p. 255.

مهندسًا بحكم دراسته، لم يجد صعوبةً في أن يرى أن أوروبا الصناعية الحديثة كانت على بداية التقدم. كانت رؤية «سبنسر» للتقدم الحضاري ممزوجةً بالحرية الفردية والتضامن الاجتماعي، ينصهران معًا في مجتمع ليبرالي تمامًا، كتب: «الإنسان لديه الحرية ليفعل ما يشاء، ما دام لا يعتدي على الحرية المماثلة لأي إنسان آخر».

الهدف النهائي لفكرة «سبنسر» عن التقدم هو التطور العضوي للمادة من «التجانس» إلى «التمايز»، وهو تطور يضم بداخله — كما يعتقد: البيولوجيا، وعلم النفس، والكيمياء، والجيولوجيا، بالإضافة إلى الميدانين اللذين كانا قد بدأ سيطران على اهتمامات كل من يدرس «التقدم»، وهما الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع، ومثل «كونت» كان «سبنسر» يرى أن التقدم يحكم كل ما في الكون، وليس التاريخ الإنساني فقط.

عندما ظهرت نظرية «تشارلز داروين» Charles Darwin عن التطور الاجتماعي والمسماة بـ «أصل الأنواع» لأول مرة في سنة ١٨٥٧، سرعان ما تعلّق بها «سبنسر» كبرهان على صدق نظريته، ولكن الواقع أن أفكار «سبنسر» عن التطور العضوي للمجتمع كانت سابقةً على «داروين»، فقد كان «سبنسر» وليس «داروين» هو الذي سكّ مصطلح «البقاء للأصلح»، وكان «سبنسر» هو الذي توصّل إلى أن التطور يعني أن الاكتمال التدريجي للإنسان مثل كل الكائنات الأخرى أمر ممكن.

وكما هو الحال عند «داروين» فإن الإنسان جزءٌ من الطبيعة وليس فوقها أو أسمى منها، ولكن الطبيعة عند «سبنسر» لم تكن تلك «حمراء السن والمخلب» (كما ستكون بعد ذلك عند الداروينيين الأكثر تشاؤمًا)، بدلاً من ذلك، هي عالم طاقات وإمكانات لا نهائية، يكتشف الفرد أن قواه تنمو فيه ... «في تعامله مع كل ما يدخل نطاق التجربة إلى أن يُصبح في النهاية حرًا وسعيدًا».

الهيغلبيون والماركسيون احتقروا «سبنسر» بسبب نظريته التي تنتمي إلى سياسة «دعه يعمل» — في القرن التاسع عشر — وتوسيعها المرعب لثروة الإنسان المادية وحرية البرجوازية. أما الذي يستوقفنا عندما نتأمل ذلك، فهو ذلك التشابه بين «سبنسر» و«ماركس» في توقعهما لحتمة تقدم الإنسان، وإصرارهما المتشدد عليه، وفي نهاية الأمر، كان «سبنسر» يعتقد أن جميع أوجه القصور المتبقية في المجتمع لا بد أن تختفي؛ ففي رأيه كما في رأي «ماركس» أن الشر وقسوة الإنسان ووحشيته ما هي إلا مخلفات العيوب الاجتماعية السابقة؛ فالإنسانية مثل قميص من القماش المتغضن الذي تختفي عيوبه إلى الأبد بتمرير مكواة الحضارة الحديثة عليه. وتحت تأثير «سبنسر» و«كونت»، كانت

مجموعة من المؤرخين العلميين تتقدَّم لتبيِّن كيف أنَّ قوانين التقدم تلك قد قامت بدورٍ مهمٍّ في تاريخ الحضارة نفسها. كان «هنري توماس باكل» Henry Thomas Buckle تلميذًا لـ «كونت»، وكان يرجع مسار التاريخ الأوروبي والبريطاني بكامله إلى انتشار التقدم طبقًا لقوانين منتظمة وثابتة لا يرقى إليها الشكُّ، وفي العام نفسه الذي أعلن فيه «سبنسر»: «تطوُّر البسيط إلى معقد»، كقانون عام «للمجتمع، والحكم، والصناعة، والتجارة، واللغة، والأدب، والعلم، والفن». نشر «باكل» كتابه: «تاريخ الحضارة في إنجلترا» ١٨٥٧م، كما كان «باكل» يقول: «إنَّ التقدم الذي أنجزته أوروبا من البربرية إلى الحضارة يرجع بكامله إلى تنامي معرفة الإنسان وسيادته على العالم من حوله ...» وكان بذلك يعني العلم والتكنولوجيا. أما مؤشرات التقدم الأخرى؛ مثل ترقية الأخلاق وزيادة التهذيب، فكانت متروكةً على جنب أو في طيِّ النسيان، «التقدم» عند «باكل» هو — أولاً وأخيراً — فرض سيطرة الإنسان العقلانية على بيئته المادية.

في المراحل البدائية الباكِرة لتطوُّر الإنسان، وفي المجتمعات الرعوية أو الزراعية الأولية، كان الكائن البشري — كما يقول «باكل» — سرعان ما يكتشف أنَّ المناخ والجغرافيا والمحيطات الخارجية الأخرى هي صاحبة اليد العليا، وأنَّ عليه أن يتأقلم طبقًا لها، ولكنه عندما تتسع معارفه ومداركه العقلية في المراحل اللاحقة، يحتل مقعد القيادة. إنَّ ظهور ملكاته وقدراته من خلال العلم والتكنولوجيا، يأخذ أسبقيةً بالتدريج على كل صور النشاط الذهني الأخرى، وفي النهاية، تُشكل الحضارة في صيغتها الأوروبية.^{٦١} كان «باكل» ومعاصروه يرحبون بأيِّ منظور مقارن لمعرفة مكامن القوى والضعف في الحضارة الأوروبية، واستطاعوا أن يعتمدوا على مصادر جديدة للمقارنة، بما في ذلك المكتشفات الأركيولوجية الجديدة؛ مثل اكتشاف «هينرش شليمان» Heinrich Schliemann لـ: طروادة القديمة، والسير «أوستن هنري ليارد» Austen Henry Layard لـ: «نينوى»،^{٦٢*} والسير «آرثر إيفانز» Arthur Evans لـ: «كريت مينوي» ... ثم بعد ذلك بفترة طويلة اكتشافات «لورد كارنافون» في مصر. النمو الحثيث للدراسات «الشرقية» قدَّم معلوماتٍ جديدةً قيِّمةً عن حضارات الشرق الأوسط والشرق الأقصى في الماضي والحاضر، بينما ساعدت الدراسات الرائدة عن الشعوب والمؤسسات البدائية، مثل كتب «الثقافة

^{٦١} Bury, *Idea of Progress*, p. 310.

^{٦٢*} مدينة بالعراق الآن. (المترجم)

البدائية» ١٨٧١م لـ «إي بي تيلور» E. B. Tylor، و«العصن الذهبي» لـ «جيمس - ج. فريزر» James G. Frazier ١٨٩٠م على توضيح الفروق بين المجتمعات «المتحضرة» و«البدائية»، إلا أنَّ تلك المادة الغزيرة كلها، وبصرف النظر عن كونها مروعة أو مثيرة، لم يبدُ أنها كانت تتناقض مع الصورة الأساسية نفسها، وهي: التفوق الحقيقي للحضارة الأوروبية على كل الحضارات السابقة والمعاصرة لها، ومن ينظر إلى إنجازات أوروبا العلمية، وإنتاجيتها الاقتصادية والصناعية الهائلة، ونُظم الحكم فيها، أو حتى إلى مجرد تطوُّرها التاريخي المائز من الماضي البدائي، يجد أنها قد حققت تفوقاً لا مثيل له بالنسبة للآخرين على الكرة الأرضية. لقد أصبح من المعتاد النظر إلى مصطلحي «الحضارة» و«أوروبا الحديثة» كمرادفين، وكما لو كان الآخرون كلهم ليسوا سوى أسلاف من الدرجة الثانية أو تقليد زائف للأصل. في سنة ١٨٥٤، كان «جون هنري نيومان» John Henry Newman مضطراً للإقرار بأنَّ الحضارة الأوروبية «متميزة ومضيئة في طبيعتها، عظيمة في اتساعها، جليلة في دوامها، وليس لها منافس على وجه الأرض بالمرّة»؛ ولذلك فإنَّ لديها ما يبرِّر أن تتخذ لنفسها لقبَ «المجتمع الإنساني» ولحضارتها، ذلك المصطلح النظري «الحضارة». ٦٣

ولم تكن المشكلة الحقيقية أمام المؤرخين هي تفسير أسباب وصول أوروبا إلى الصدارة، كانت المشكلة هي معرفة أسباب فشل الآخرين، أو لماذا ظلُّوا يتخبطون في التداعي والتفسُّخ. لقد قدَّم العلماء والباحثون الأمريكيون والأوروبيون عدداً ضخماً من التفسيرات والشروح لذلك الفشل الكبير، فشل بقية العالم أن يكونوا مثلهم. وكان البعض يعزو ذلك لاختلافات المناخ والجغرافيا، وآخرون كانوا يرجعونه — وعلى نحو أكثر تشهيراً — إلى الدونية العرقية والتدهور الفسيولوجي، بينما هناك مَنْ يشير إلى الفروق في السيكولوجيا العامة ولدور المعتقدات الدينية والثقافية. ٦٤ ويبدو أن الأوروبيين الغربيين فقط هم الذين قد حققوا مستوى من التقدم المادي والروحي، يمثل حضارة حقيقية، عندما نُقارنهم بالصين وفارس وتركيا العثمانية، ومراكز الحضارة الأوروبية التي ازدهرت في مرحلة ما ثم تفسَّخت مثل اليونان وإيطاليا، أو بالقبائل البدائية وسكان الغابات التي ما تزال مبعثرة في أجزاء من العالم؛ فَمَنْ ذا الذي كان يمكن أن يتنبأ بأنَّ

٦٣ Newman, *The Idea of a University*, p. 189.

٦٤ E. G. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (Boston, 1922).

العلماء سيطبِّقون على أوروبا في نهاية القرن هذه المصطلحات نفسها: التفسُّخ، الهرم، الانحلال...؟ ولكن ذلك لم يكن أمرًا مفاجئًا كما قد يبدو. فإذا كانت جميع الحضارات تقوم وتسقط طبقًا لقوانين علمية محددة، فإنه يصبح من المنطقي والحتمي أن تنطبق تلك القوانين نفسها على الصيغة الأوروبية.

ومن اليسير أن نتصوَّر مدى أسف «هربرت سبنسر» في سنة ١٨٥٨ عندما علم أنَّ القانون الثاني في الديناميكا الحرارية،^{٦٥} والذي يُعرف بقانون «الإنتروبيا»^{٦٦} كان يدل على أنَّ التقدم إلى ما لا نهاية أمر مستحيل، ما دامت كلُّ الطاقة الموجودة في الكون لا بد أن تتبدَّد في النهاية، وأنَّ الحياة نفسها سوف تتوقف، وقد كتب إلى مَنْ أخبره بذلك يقول: «أذكر أنني قد أصبحت متوعك الصحة بعد ذلك ... ولعدة أيام ...» «تأكيد لي أنَّ الحياة سوف تتوقف عند تحقق التوازن النهائي، أصابني بالدوار وما زلت أشعر بالاضطراب».^{٦٧} فإذا كانت توقعاتنا عن المستقبل تعتمد على التحقق الدقيق لقدر تاريخي مقرر غير قابل للتغيير، كان لا بد لنا أن «نُصاب بالدوار» أيضًا، عندما يتأكد لنا أنَّ القدر يعمل ضد سعادتنا وليس من أجل تحقيقها. الثقة في قانون التقدم، فتحت الآن إمكانية حدوث العكس. المفكر «جون - دبليو - درابر» John W. Draper وهو النظير الأمريكي لـ «توماس باكل» - ومن أتباع كونت - أضاف إلى تاريخ التقدم المرحلة النهائية نحو السقوط، عندما تفقد القوى التي تجذب المجتمع والإنسان إلى الأمام طاقتها فجأة وتبدأ انطلاقها في الاتجاه العكسي ...

في كتابه «التطوُّر الفكري لأوروبا» ١٨٦٤ حذَّر «درابر» القُرَّاء منبِّهاً إلى أنَّ المقارنة بالمجتمعات غير الغربية قد لا تنطوي على تفحص دقيق، ويقول: «أوروبا تُسرَّع لكي تُصبح مثلما عليه الصين، ونحن نرى فيها ما سوف نُصبح عليه عندما نشيخ».^{٦٨} تحذير «درابر»، وخوف «سبنسر» من «الإنتروبيا» مهَّدًا الطريق نحو حتمية «هنري» و«بروكس آدمز» Henry and Brooks Adams التشاؤمية. إلا أنَّ ثقلًا موازنًا يؤمن بالتقدم، قد ظهر بالفعل في الحركة الفنية الأدبية المعروفة بـ: «الرومانتيكية» Romanticism.

^{٦٥} فرع الفيزياء الذي يبحث في العلاقة بين الحرارة والطاقة الميكانيكية. (المترجم)

^{٦٦} entropy عاملٌ رياضي يعتبر مقياسًا للطاقة غير المستعادة في نظام دينامي حراري. (المترجم)

^{٦٧} Quoted in Pick, *Faces of Degeneration*, p. 178, n. 5

^{٦٨} Fleming, *John William Draper and the Religion of Science*

الانطلاقة الرومانتيكية ...

أيها الأمل ...! الأمل! أيها الأمل المراوغ ... من أين تشتري الآن؟!

جي. إم. دبليو. تيرنر

J. M. W. Turner

تشاؤمية الحركة الرومانسية كانت، إلى حدٍّ كبير، من نتائج الثورة الفرنسية، عندما قامت الثورة في عام ١٧٨٩م، كان الشاعر «وليم ووردزورث» William Wordsworth في غاية البهجة.

«كانت نعمةً كبرى أن تكون على قيد الحياة في ذلك الفجر، أما أن تكون شاباً، فإن تلك هي السعادة القصوى بعينها». ... ولكن بعد ذلك ... «يا لخبية الآمال الضائعة!» الأمل في العودة إلى عالم البراءة والحرية عند «روسو» قد تبدّد في عهد الإرهاب^{٦٩*} ودكتاتورية «نابليون» العسكرية، ونوع جديد من الاستبداد غير معقول، يتنكّر في ثياب إمبراطورية كونية.

كان «ووردزورث» و«وليم بليك» William Blake والمصور «جي. إم. دبليو. تيرنر» J. M. W. Turner^{٧٠} و«جيمس ماكنتوش» James Mackintosh تلميذ «آدم سميث» Adam Smith، كانوا متحمسين في البداية، ولكنهم سرعان ما أدركوا خطأهم. «إدموند بيرك» Edmund Burke — وهو وريث آخر لنظرية المجتمع المدني — كتب «تأملات في الثورة الفرنسية»، والذي أصبح إنجيل الليبراليين، وكذلك الرومانسيين المحافظين، الإنجليز في القرن التاسع عشر.

كانت صدمة الرومانسيين الألمان شديدة. «فردريك شيللر» Friedrich Schiller بعد قصيدته الطويلة الصريحة «أنشودة للفرح» ١٧٨٥م، كتب في سنة ١٧٩٩م «هذا القرن ينتهي بالعواصف، ويبدأ الآن القرن الجديد بصرخة القتل». «فردريك فون شليجل»

^{٦٩*} عهدُ الإرهاب Reign of Terror، عهدٌ من عهود الثورة الفرنسية (من حوالي مارس ١٧٩٣: يوليو

١٧٩٤م) أُعدم خلاله على المقصلة عددٌ كبير من السياسيين. (المترجم)

^{٧٠} Wordsworth's lines are from *The Preludes*, begun in 1799 and finished in 1805. Blake's

and Turner's views are described in K. Clark, *Civilisation*, pp. 308-09.

Friedrich von Schlegel كان يخشى أن تكون الثورة الفرنسية وعهد الإرهاب قد فتَحَا الباب أمام مرحلة جديدة مرعبة من «الجرائم الإيثارية»، عندما يرتكب البشر فظائع مرعبة، ليس بدافع من حب الشر، وإنما بدافع من حب الفضيلة! وأصبحت الثورة الفرنسية بالنسبة لخيال القرن التاسع عشر، مثلما كان «الهولوكوست» بالنسبة لخيال القرن العشرين: صورة صريحة لخيانة الإنسان لطبيعته ومُثله العليا، ومثلما كان الناقد «تيودور أدورنو» Theodor Adorno يزعم أنه لن يكون هناك فنٌ بعد «أوشفيتز»^{٧١} Auschwitz، كان «شليجل» قبل قرن ونصف القرن يتساءل ما إذا كانت فظائع عهد الإرهاب تعني اقتراب «دراما التاريخ الإنساني» من نهايتها ... ولدرجة أن يقترح عالم سويسري — جادًا — في عام ١٨١٨م جعل أيسلندا متحَقًا للمنتجات الثقافية الأوروبية قبل أن تزول الحضارة تمامًا.^{٧٢} ومثل المثقفين الراديكاليين الذين كانت الشيوعية قد ضلَّلتهم في الثلاثينيات والأربعينيات في عهد «ستالين»، كان الرومانسيون الجدد يقدِّرون ويقبلون مزايا وفضائل مجتمعاتهم، وهي المزايا والفضائل ذاتها التي كانت معتقداتهم السياسية السابقة تعلمهم إدانتها.

وكانت النتيجة ... ظهورَ جيل جديد من الرومانسيين المحافظين، من بينهم «شليجل» Schlegel، و«جوزيف دي مايستر» Joseph de Maistre، والشعراء «شاتوبريان» Chateaubriand، و«نوفاليس» Novalis، و«صمويل تيلور كوليردج» Samuel Tay-lor Coleridge. وكانوا ينظرون إلى المؤسسات التي كانت الثورة الفرنسية وأسلافها التنويريون يهاجمونها — الكنيسة الكاثوليكية، الملكية، الأرستقراطية التقليدية — باحترام شديد.

والآن، كان أولئك يببدون رموزًا دالَّةً على موروث ثقافي أكثر قدمًا ونباله، عرَّضته الثورة الفرنسية والثورة الصناعية للخطر، ويمكن للمرء أن يُطلق على أولئك لقب «الرومانسيين المحافظين»، ولكننا سنكون أكثر دقة إذا قلنا «الرجعيين»؛ حيث كان ذلك ردًّا فعل ضد كل مفهوم للتقدُّم.

^{٧١} *معسكر النازية كان يتمُّ إحراق اليهود فيه، يقول: «أدورنو» في كتابه «جدل السلب» Negative Dialectic: «مع إبادة ملايين الأشخاص بإجراء إداري اتخذ الموت شكلًا جديدًا لم نكن نعرفه من قبل، وقد كانت هذه النكبة بمثابة نهاية تاريخ العقل.» ص ٣٧١ من الترجمة الإنجليزية (ر. بسطاويس).

^{٧٢} Schenk, *Mind of the European Romantics*, p. 32.

في الوقت نفسه، كان فقدان الرومانتيكية للثقة في المستقبل، يواكبه حينئذٍ متزايد لماضي ما قبل الحديث، كان لدى المصورين والشعراء الرومانسيين إحساسٌ جمالي قوي بالتاريخ، ولكن التاريخ بالنسبة لهم لم يكن هو قصة التقدم، وإنما هو حكاية الماضي وأمجاده الغاربة. وليست مصادفةً أن يكون أشهر روائي في النصف الأول من القرن هو السير «والتر سكوت» Walter Scott. كان قد نشأ على تراث الرومانسيين الألمان، وكانت أول رواية له تنطلق شهرتها بسرعة الصاروخ هي روايته التاريخية Waverley ١٨١٤م، وكانت فكرة أن تتناول رواية ما العصور الوسطى أو النجاد والهضاب الاسكتلندية وإسكانها بشخصيات همجية مثل الفرسان الصليبيين والرهبان والعداوى الأنجلو ساكسون ورؤساء القبائل ... كان يمكن أن تبدو فكرةً سخيفة ومضحكة بالنسبة لأسلاف «سكوت» من التنويريين، ولكن الذي حدث هو أن «سكوت» حوّل جنس الرواية التاريخية إلى «تجارة جملة»! فقد ظهرت سلسلة من المقلدين لها، منهم «ألكساندر دوماس» Alexandre Dumas، و«فيكتور هوجو» Victor Hugo، و«جولز فيرن» Jules Verne. أما «سكوت» فحوّل منزله إلى متحف حقيقي للتاريخ الاسكتلندي والإنجليزي، ملأه بمجموعة من الدروع والأعلام والتذكارات الدينية التي كانت تبدو تعبيراً بصرياً عن الاحترام والتبجيل لقيم البطولة والفضيلة ... تلك القيم التي كان يبدو أن عمره الصناعي قد فقدوها، كما أن طراز العمارة القوطية الجديد الذي اكتسح إنجلترا في الوقت نفسه، كان يحاول أن يُعيد «بصرياً أيضاً» خلق روح الإحساس بالمجتمع وطهارة العصور الوسطى، تلك الروح التي دمرتها العصور التجارية التي جاءت بعدها،^{٧٣} كما صدم الرومانسيون أيضاً بالتصنيع، آخر تبادل المجتمع التجاري. أصبحت المصانع والمحركات البخارية والمداخن صوراً حقيقية من الجحيم. كتب الشاعر «وليم بليك» عن «الطواحين الشيطانية السوداء»، وكتب «توماس جراي» Thomas, Gray عن الشياطين وهي «تعمل» في مسابك الحديد، وكتب «روبرت سوثي» Robert Southey عن «الضجيج الجهنمي والمهن الجهنمية»،^{٧٤} وُصف «بليك» للندن الصناعية الباكّة يتعارض تماماً مع الصورة التي رسمها التنوير للمدينة كقمة «للرقي» المدني وللحضارة:

^{٧٣} Kenneth Clark, *The Gothic Revival* (London, 1932).

^{٧٤} Jennings, *Pandemonium*.

أجول في كل شارع ... مخطط
بالقرب من المكان الذي ينساب فيه نهر «التيمز» ... المخطط،
فأرى على كل وجه أقالبه
آثار الضجر والكرب ...
في صرخة كل إنسان،
في صرخة رعب يُطلقها كل طفل،
في كل صوت ... في كل لعنة ...
أسمع صليل الأصفاد التي صنعها العقل ...

أما «ووردزورث» فيُلقي هذه النظرة المظلمة الكثيفة على إنجلترا في سنة ١٨٠٦:

العالم أقوى منّا،
عاجلاً وأجلاً ... نكسب ونخسر،
نبدّد طاقاتنا،
ليس لنا في الطبيعة سوى القليل.
لقد تنازلنا عن قلوبنا، ويا لها من هبة شحيحة!

وكان «روبرت سوزي» يقارن بين حقبة المادية والجشع الجديدة، وإنجلترا في مرحلة باكرة عندما كان «مالك الأرض الخير يجلس مع مستأجري أرضه حول النار وهي تُقطّط». عندما كان الكل يتشاركون النفع، طبقاً للمكانة الاجتماعية. كان عالماً تجمع فيه روابط التقاليد والدين وروح الجماعة بين الجميع، ثم «بالتدريج حلت روح تجارية محلّ المبدأ البسيط للنظام الاقتصادي، الذي كان طبيعياً وتلقائياً رغم بساطته، الريح والخسارة أصبح قانون السلوك، دخل الحساب في كل شيء واختفت المشاعر».^{٧٥}
وسيكون ذلك هو تراث الرومانتيكية الأكثر بقاءً: «انسلاخها عن زمانها وعصرها»
«لا شعر يمكن أن يزهر في التربة الجديدة، الدراما ماتت ... الحلم الصوفي الذي حفره راهب القرن الثاني عشر على صخور حرمة المقدّس يستعد لتزيين مخزن تجاري بطريقة فجّة، تصميم الدير يُعدّل لبناء محطة سكة حديد»، لم تكن تلك عبارات «ووردزورث»

^{٧٥} .Mendilow, *Romantic Tradition in British Political Thought*, pp. 61, 69

أو «سوزي»، وإنما هي كلمات المحامي الأمريكي «بروكس آدمز» Brooks Adams في سنة ١٨٩٣، الرومانتيكية علّمت الجميع أن صنّاع الحضارة الحديثة من أبناء الطبقة الوسطى (والتي تضم بالطبع محترفين من أمثال «بروكس آدمز» نفسه) لا بد أن يكونوا مهذبين، مجتهدين، محترمين ... ولكنهم في الوقت نفسه أصبحوا ماديّين محافظين على القديم.

وكان هناك آخرون ممن يرون أن أكبر منجزات الحضارة — وهو «الرقى» و«تهذيب وتحسين أخلاق الناس» — شيء فاسد بالدرجة نفسها، وهو انبعاث لعملية التدهور. ومن دواعي السخرية، أن يكون الهدف من كل هذه المخاوف هو الرومانتيكية نفسها.

التدهور يعني — حرفياً — «السقوط»، الذي كان الرومان يصفون به ضياع معيار ثابت أو مستوى محدد من التميّز الأدبي، ومثل كلمة «سقوط» أصبحت الكلمة لصيقة بصورة انهيار الإمبراطورية الرومانية، وبالفعل كانت مصطلحاً للسباب وليس للتحليل.^{٧٦} ولكن كلمة «التدهور» تعني أيضاً أن الانهيار في المستويات الفكرية والمعنوية ذو علاقة بالمستويات الاجتماعية والاقتصادية الأكبر.^{٧٧*}

التدهور يبدأ عند القمة، عندما تفقد النخبة رغبتها في الحفاظ على النظام القديم، وبدلاً من مقاومة الانهيار المحيّق، فإنّ السياسيين والفنانين والأرستقراطيّين المتدهورين يعتنقون التدهور ويقبلون به. وقد وضع «آرثر بلفور» Arthur Balfour هذه الفكرة على النحو التالي في سنة ١٩٠٣م:

«عندما تسود حالة من وهن العزيمة العميق في دولة عريقة ما تزال قوية، عندما يصبح ردّ الفعل إزاء العلل والأسقام المتكررة أكثر ضعفاً، تتراخى المؤسسات وتضعف، وينحسر الحماس ويكون هناك — كما أعتقد — عملية تفسّخ أو انحلال اجتماعي يمكن أن نسميها بـ «التدهور»»^{٧٨}

وفي القرن التاسع عشر، أصبحت كلمة «التدهور» هي كلمة السر لردّ الفعل المحافظ ضد تجاوزات الرومانتيكية؛ فالرومانتيكية تلجأ إلى العواطف القوية وغير المألوفة، للبشر المصدومين الذين اعتادوا معايير أكثر رزانة ورصانة. وفي أواخر حياته، كان «جوته»

^{٧٦} R. Gilman, *Decadence*

^{٧٧} * كما في كتاب «كوندورسيه»: «تأملات في عظمة وانحلال الرومان» ١٧٣٤م

^{٧٨} Quoted in Buckley, *Triumph of Time*, p. 71

Goethe يُعلن أنَّ «الكلاسيكية» صحة، و«الرومانتيكية» مرض. ثم نشر «ديزيرييه نيسارد» Desiré Nisard في سنة ١٨٣٤ كتابه: «دراسات في أساليب ونقد الشعراء الرومان في عصر الانحطاط» الذي يخلص إلى أنَّ ذلك التدهور أو الانحطاط الغريب الذي حدث للأدب الرومانسي الحديث لم يكن سوى انعكاس لتدهور أكبر في القيم الأخلاقية والاجتماعية في المجتمع الحديث، وسرعان ما أصبح الجميع يستخدمون المصطلح.

في سنة ١٨٥٤ كتب قاضٍ باريسيٍّ في تقرير لرؤسائه: «أعتقد أنَّ مجتمعنا يُعاني من علّة عميقة». ويُنتهي كتابه بأنَّ «الأدب الرومانسي قد منح رخصةً لأسوأ الغرائز وأكثرها انحطاطاً». وكان يرى الشيء نفسه في كل مكان «الإشباع الفوري للشهوات، البحث عن المتعة، الذاتية المتوحشة ... وإذا استمر حالنا على هذا المنوال، فسوف تعود أيام التفسُّخ الروماني».^{٧٩}

بعد عامين، كشف «توماس كوتير» Thomas Couture عن لوحته «رومان الانحطاط»، التي أثارت عاصفةً من التعليقات والجدل في «باريس»، والتي يظهر فيها طقس روماني عربيدي في أحد القصور الفخمة الزاخرة بكل مظاهر الترف، بينما يبدو الملل والسأم على وجوه المشاركين فيه وهم سادرون في عالم المباهج الحسية ... وذلك لأنَّ الأرواح ميتة. لقد استنفدت الدعة المادية والثراء الفاحش كل الإبداع ... كل الحياة، كما أرفق «كوتير» بلوحته هذه، العنوان الفرعي للهجائية «السادسة» لـ «جوفينال» Juvenal:

الترف أكثر شراً من كل عدو غريب،

يضع يده الثقيلة علينا،

ويثأر منّا، للعالم الذي أخضعناه بالفتوحات ...^{٨٠}

نجاح المجتمع المتحضّر، يحقّق وفرةً في الكماليات ووسائل الراحة، لبشر لم يَعدْ مطلوباً منهم أن يُكافحوا أو يُجهدوا أنفسهم لكي يعيشوا، بشرٌ أصبحوا ناعمين و«متخثّنين»، وكما كان «روسو» يوجّه اتّهامه قبل قرن من الزمان «... لقد وهنت الشجاعة الحقيقية، (و) انحلال الأخلاق بالتالي يؤدّي إلى فساد الذوق ...»^{٨١}

^{٧٩} Quoted in Swart, *Sense of Decadence*, p. 48.

^{٨٠} Juvenal, *Satire VI*, 292–93 (the translation is mine).

^{٨١} Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences*, pp. 18–19.

خلف هذا النقد الأخلاقي، يكمن نقدٌ للمبادئ والأسس التقليدية للاقتصاد السياسي، وحيث إنَّ قوى تقسيم العمل العنيدة تجعل التخصص يصل إلى النقطة الأكثر حرجاً، فإنَّ الحضارة تصل إلى أكثر مراحل تطورها ... مرحلتها المتأخرة ... أو «الحديثة».

إنَّ فنان الانحطاط ورجل الأعمال المادي المحافظين على القديم، كلاهما يعبر عن شخصية إنسانية انكمشت إلى أضيق وأحط مستوى، كلاهما يسعى ويلهث خلف أشياء غريبة تاركاً كلَّ شيء آخر: المال في حالة الثاني (رجل الأعمال)، والرضا الذاتي في حالة الأول (فنان الانحطاط). وفي كلتا الحالتين، تتوارى قوى الخلق والإبداع، وينتصر المادي على الروحاني. «نيتشة» يشخص الانحطاط والتفسخ بقوله «لم تعد هناك حياة للكل، الشلل والتحدر، أو العداوة والفوضى». ويختتمه بقوله: «المجتمع المنحط مثل الفن المنحط، مركب، ومتعمد، وزائف ومصطنع».^{٨٢} وما كان مفترضاً أن يكون تطورات إيجابية (مثل نمو الثروة الصناعية، والحكم الذاتي، ونهوض التكنولوجيا، وانحسار الدين) أصبح الآن نذيراً «بالساعات الأخيرة من عمر الحضارة».

هنا، دخلت أوروبا مرحلة «أرذل العمر»، بتعبير «فيكتور هوجو» في سنة ١٨٢٧، وكان أيامها في الخامسة والعشرين من العمر، وحضارتها الآن «قديمة» ... «مرهقة» ... «هرمة» ... «منهارة» ... و«محتصرة»، كما كان يقول كتاب رومانسيون آخرون. أخذ التقدم معنى يدعو للسخرية المرة، كما جاء في مناقشة «تيوفيل جوتييه» Théophile Gautier لتقدم الفنون في مقدمته لـ «مدموازيل دوموبان».^{٨٤} كتب بقسوة مرة:

«منذ قرون كان عندنا «رافائيل»، و«مايكل أنجلو» ... والآن لدينا «م. بول دي لاروش» ... وذلك كله لأننا نتقدم».

إلا أن «هوجو» و«جوتييه» بسخريتهما من فكرة التقدم، قد كشفًا عن الافتراض الأساسي نفسه كما فعل «كونت» و«سبنسر»، وهو أنَّ المجتمعات والحضارات لها فترة عمرية ووظيفة محددة مثل الجهاز البيولوجي ووظائف أعضائه.

«الجنس البشري، بشكل عام، قد نما وتطور ونضج ... كما يحدث لأي شخص ما»، كما يقول «هوجو» و«كان طفلاً ذات يوم، ثم رجلاً، والآن نحن ننظر إليه فنراه في

^{٨٢} Nietzsche, *Case of Wagner*, p. 170

^{٨٣} Quoted in Beckson, ed., *Aesthetes and Decadents*, p. xxx; Hansen, *Disaffections and Decadence*, pp. 4-5

^{٨٤} * الرواية التي نشرها في عام ١٨٣٤ م. (المترجم)

أرذل العمر». كان «هوجو» رجع صدَّى لفكرة «عضوانية»^{٨٥} قديمة، تعني أنَّ العمليات الحيوية تنشأ نتيجة نشاط أعضاء الكائن كلها بوصفها نظامًا متكاملًا، والفكرة من أيام «جيامباتيستا فيكو» Giambattista Vico (التي كانت كتاباته تلقى ترحيبًا جديدًا في الدوائر الأدبية الباريسية) وهي في الأصل تعود إلى أفلاطون والإغريق، وكما يُدركنا كلُّنا الهرم في النهاية، فإن تلك الرؤية «العضوانية» لا بد أن تُدرك الحضارة الأوروبية.

كان «جون دراير» John Draper قبل عقدَيْن قد نبَّه إلى أننا «نرى في الحضارة الصينية ما سنكون عليه في الهرم»، وكذلك فإنَّ كلًّا من الرومانسيين وخصومهم كانوا يقولون إنَّ الحضارة الغربية كانت قائمةً بالفعل، وكان أمرًا مسلمًا به على جانبي الأطلنطي أنَّ أوروبا هي العالم القديم، في مقابل العالم الجديد ... أو أمريكا، حتى قوة أوروبا ونفوذها الذي لا يُنازَع في الكرة الأرضية أصبحًا محلَّ شك، فكلُّها لا تؤكد سوى أن حِقبة النمو الديناميكي قد ولَّت، وأنَّ المستقبل المتبقي هو النضج ... الذي ينزلق نحو نضج أكثر مما ينبغي ... حتى يَصِل إلى الانحلال أو التفسُّخ، وبمعنى آخر، فإنَّ خوف القرن التاسع عشر من التفسُّخ والتدهور يعبر عن خوفه من نجاحه، قوة الحضارة الأوروبية التي تسبَّب الفزع كانت تأخذ شكلَ «الإفراط»، تخمة من الثروة السهلة والحراك الاجتماعي والرفاهية المادية والرضا الذاتي، إلى جانب زخمٍ من تغييرٍ وتدميرٍ كلِّ ما كان قائمًا قبل ذلك.

كتب «شارل بودليير» Charles Baudelaire: «لقد أدَّى التقدُّم إلى ضمورٍ كلِّ ما هو روحاني فينا»^{٨٦} «التجاوزات» نفسها والتي خيَّبت ظنَّ الرومانسيين الراديكاليين — مثل «جوتيه» — وصدمتهم، أغاظت كذلك خصومهم المحافظين وأحنقَّتْهم. بعد مرور ست سنوات على كشف النقاب عن لوحة «كوتير» Couture أحدث هجوم أحد أولئك المحافظين، وهو «الكونت آرثر دو جوبينو» Arthur de Gobineau على التقدم انعطافة جديدة ... ومروعة.

^{٨٥} العضوانية Organicism . (المترجم)

^{٨٦} Intimate Journals, p. 56

الفصل الثاني

طفوًا ... على حطام السفينة الغارقة

آرثر دو جوبينو ... والتشاؤمية العرقية

إنَّ سقوط الحضارة، هو الظاهرة الأكثر وضوحًا، والأكثر غموضًا في الوقت نفسه، بين كل ظواهر التاريخ ... وأي تجمُّع بشري مهما كانت براعة شبكة العلاقات الاجتماعية التي تحميه، يحصل يوم مولده على بذرة الموت الحتمي مخبأة في عناصر حياته ...

آرثر دو جوبينو

Arthur de Gobineau

«فصل المقال في لا تساوي الأجناس البشرية»

بدأ «جوزيف آرثر دو جوبينو» حياته بازدياء شيئين مهمين: الثورة والبرجوازية. وُلد يوم ١٤ يوليو عام ١٨١٦م، ذكرى يوم «الباستيل»، وفيما بعد كتب بسخرية متجهمَة أنَّ «الأضداد تتجاذب». كان أكثر ما يحب في حياته الكتب (الشعر والأدب بخاصة)، ونفسه (أو بالأحرى أصله الأرستقراطي)، رسم شجرة للعائلة ادَّعى فيها أنَّ «آل جوبينو»، كانوا ينحدرون مباشرة من «الفايكنج» الذين فتحوا «نورمانديا»، وهي السلالة نفسها التي أنجبت «وليم الفاتح»^١ وكانت أمه — بالمثل — تدَّعي أنها من سلالة ابن غير شرعي

^١ * كتابه تاريخ «أوتو جارل»، الذي صدر في طبعة خاصة عام ١٨٧٩م والحقيقة غير ذلك. آل جوبينو من عائلة تجار أثرياء من «بورديو»، أصبحوا نبلاء في القرن الثامن عشر، أي أنهم من نتاج المجتمع التجاري الذي كان «جوبينو» يحتقره.

للملك «لويس الخامس عشر»، الأمر الذي أسهم في تقوية الهاجس الذي لازم «جوبينو» طيلة حياته بخصوص الدم والصبغات الموروثة والجنس ... إلى جانب كرهه شديد للحقبة التي وُلد فيها.

كان أبوه «لويس دو جوبينو» قد حارب بإخلاص مع الجانب الملكي إبان الثورة الفرنسية، وسُجن في عهد «نابليون»، أما فشله في الحصول على أي مكافأة أو تقدير من ملوك «البوربون» فقد جعله يشعر بالمرارة، ولأنه كان مضطراً للعيش على الكفاف كضابط في الجيش، يتقاضى نصف راتبه، نقل ذلك الشعور بالمرارة ورثاء النفس إلى ابنه. كتب «لويس» في مذكراته وهو يبرّر ذاته لابنه وهو في سنوات المراهقة:

«وضعي هو وضع إنسان مهزوم، الخزي الذي أشعر به هو أن يرى الناس سيفي وقد انتزع مني بسبب طاعتي لأُميري.»^٢

في الثامنة عشرة من عمره، كان الشاب «آرثر دو جوبينو» كُله عزم وإصرار على أن ينجح فيما فشل فيه أبوه. قرّر أن يقلب حظ الأسرة، وليس بالعمل ضابطاً كما كان أبوه، وإنما كشاعر وكاتب مسرحي وأديب بارز ... كان يريد أن يكون «جوته» فرنسيّاً. كتب مرة إلى أخته في سنة ١٨٣٤م وبنفس الأسلوب البليغ الذي كان يستخدمه أبوه: «سيفي الذي كسره هذا العصر، سوف يحلّ محلّه قلمي ... ولأنني أدرك كيف أحتفظ باستقلالي مهما كان الثمن، فلسوف أكذب ظنّ كلّ العالم ... وسأنجح!» وفي لحظات أكثر صراحة كان يعترف: «النجاح أو الموت.»^٣ عندما غادر موطنه «نورماندي» وجاء إلى «باريس» في سنة ١٨٣٥م، لكي يبدأ حياته الأدبية كان مثل أبيه: مؤيّداً للملكية، وكاثوليكيّاً محافظاً، أما في الأمور الفنية والشعرية فكان حديثاً حتى النخاع.

معلّمه (الذي كان عشيّق أمه في الوقت نفسه) أحاطه بأعمال الشعراء الألمان المعاصرين، مثل «هولدرلين» Hölderlin، و«نوفاليس» Novalis، وكان لديه اهتمام عميق بما سوف يُطلق عليه فيما بعد «الطليعة»،^٤ وفي الوقت نفسه لم يكن هناك شيء غير عادي بخصوص المزج بين السياسة المحافظة والأذواق الطليعية. وفي مقابل كل متطرف فني أو سياسي أو «بوهيمي» يعمل ويعيش في باريس، مثل «جورج صاند» Georges

^٢ “Memoires de Louis de Gobineau,” quoted in Biddiss, pp. 11-12

^٣ Boissel, *Comte de Gobineau*, p. 54

^٤ Poggioli, *Theory of the Avant Garde*

Sand، أو «تيوفيل جوتييه» Théophile Gautier. كان يمكن أن تجد بالسهولة نفسها شخصاً مثل «شاتوبريان» Chateaubriand يعمل وزيراً للدولة تحت «البوربون»، أو مثل «ألفريد دوفيني» Alfred de Vigny يُزَيِّن صالوناً أدبياً مفرطاً في تأييده للملكية، مثل صالون «الدوقة دي كايل» de Cayla مع الأديب الشاب «فيكتور هوجو» Victor Hugo.^٥ وبالرغم من الاختلافات السياسية، إلا أن الرومانسيين البوهيميين والمحافظين، كانوا مشتركين في احتقارهم للمجتمع الفرنسي الحديث. في أعقاب الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، ظهرت طبقة حاكمة جديدة من التجار وموظفي البنوك ورجال الصناعة. وعلى خلاف سابقتها في النظام القديم، لم يكن لدى هذه الطبقة الجديدة وقت ولا رغبة في تذوق الفنون، وكان الشاعر الألماني «هولدرلين» يستخدم مصطلح «المتشبه بالقديم» لوصف هذه الطبقة الوسطى الجديدة ... ضيقة الأفق والمعادية للفكر. كما ظهر بين الرومانسيين الفرنسيين مصطلح آخر، وهو «البرجوازية»، وقد كانت البرجوازية الفرنسية «همج» كما كان «هولدرلين» يقول عن الطبقة الوسطى الألمانية، ولكنها كانت حديثة وليست بدائية، كانوا همجاً عديمي الذوق، والنتاج الجمعي «للتصنيع والعلم»، وكطبقة، لم يكونوا مؤهلين لأي عاطفة راقية بالمرّة.^٦

كان «تشارل بودلير» يرى مجتمعه: «أكثر المجتمعات غباء»، و«عالمًا للنفاق الرومانسي الأبله، وموطناً للحماقة التامة» ... كما كتب يقول: «التجارة شيطانية في جوهرها». وكان كثيرٌ من الراديكاليين أو الرجعيين يتفوقون معه في ذلك.^٧ كان الروائي «ستندال» Stendahl، أحد نماذج «جوبينو» الأدبية، يقول إن رؤية رجل أعمال أو محامٍ أو طبيب ناجح تجعله يشعر بالرغبة في «البكاء والغثيان في الوقت نفسه».^٨ وكان «جوستاف فلوبير» Gustav Flaubert يقول بسخرية وازدراء: إِنَّ عقيدة البرجوازية هي: «وُلد الإنسان لكي يعمل». أما عقيدة الفنان — في المقابل — فقد جاءت من رواية «ثيوفيل جوتييه»: «مدموازيل دو موبان» التي نُشرت عام ١٨٣٤م قبل عام من وصول «جوبينو»

^٥ Schamber, *Artist as Politician*, p. 135.

^٦ Quoted in Del Caro, *Nietzsche Contra Nietzsche*, p. 41. On antibourgeois themes, see C.

.Grana, *Modernity and its Discontents*

^٧ Quoted in Swart, *Sense of Decadence*, p. 75

^٨ .Grana, *Modernity and its Discontents*, pp. 92-93

إلى باريس، والعقيدة هي: «الفن للفن» L'art pour L'art.^٩ أن تكون فناناً أو كاتباً، كان يعني أن تكون ضد البرجوازية: وبعبارة أخرى لـ «جوتيه» فإن الدور الثقافي للكاتب هو أن «يصدم البرجوازية» épater la bourgeoisie. الفنان مثل الأرستقراطي، كان يقف بعيداً وفوق الطموحات الصغيرة «لتجار التبغ والبقالين وبائعي رقائق البطاطس» الذين يكوّنون نواة المجتمع التجاري الحديث. وبدلاً من ذلك، فإن الفنان الرومانسي كان ينظر في اتجاهات أخرى من أجل الإلهام والقراءة الروحية.

وكما ناقشنا في الفصل الأول، فإن الاغتراب الرومانسي أيقظ الافتتان بالعصور الوسطى والحنين إليها، وهي المرحلة ذاتها التي كانت حركة التنوير تحقّقها وتصفها بالعصور المظلمة وتهاجمها كمرحلة من مراحل الخرافة والاستبداد الديني.

أما طريق الهروب الآخر من الحداثة فكان الجغرافيا، الهروب إلى الثقافات غير الغربية في الشرق الأوسط والهند وآسيا. منذ أن رافق العلماء «نابليون» في حملته على مصر سنة ١٧٩٨م، ومنذ أن فكّ عالم اللغة «جان فرانسوا شمبليون» Jean Francois Champollion رموز حجر رشيد في عام ١٨٢٢م، أصبحت «باريس» واحدة من المراكز القيادية للدراسات الشرقية التي كانت الخميرة الفكرية والفنية في المدينة.

وعلى أحد المستويات، أيقظ الاستشراق الاهتمام بحضارات قديمة في الشرق الأوسط والهند، وبالدراسات اللغوية المقارنة: الجمعية الآسيوية في «باريس» ١٨٢٢م، والجمعية الآسيوية الملكية في «لندن» ١٨٢٣م، والجمعية الشرقية الأمريكية ١٨٤٢م، كانت كلها مراكز رئيسية للبحوث وترجمة الآداب والنصوص غير الأدبية.

ولكن النكهة الجديدة للاستشراق رافقت أيضاً للخيال الفني الرومانسي. الأضواء المرشدة للرومانسية الفرنسية، «شاتوبريان» Chateaubriand، و«جيرار دو نيرفال» Gerard de Nerval، وغيرهما، تأثروا بترجمة العلماء الأوروبيين للأوبانيشاد الهندية والدراما الهندية «شاكونتالا»، والمحمّة الفارسية «الشاهنامة»، إلى جانب أعمال كلاسيكية أخرى صينية وعربية. الفيلسوف «فردريك شليجل» Friedrich Schlegel، الذي جاء إلى «باريس» ليدرس السانسكرتية في سنة ١٨٠٣م، كان يقول: «في الشرق فقط، يمكن أن

^٩ Gautier, "Preface to *Mademoiselle de Maupin*," in E. Weber, ed., *Movements, Currents, Trends*, pp. 76–103. See also Siegel, *Bohemian Paris*

نبحث عن أسمى درجات الرومانسية.^{١٠*} كما أعطى الاستشراق الرومانسي انعطافاً جديدة للاعتقاد القديم بأن هناك توجهاً حتمياً للحضارة نحو الشرق. وبسبب تحرُّرهم من وهم نتائج الحضارة الأوروبية الحديثة، كان لدى الرومانسيين افتتانٌ جديد واحترام جديد لأسلاف الحضارة الشرقيين. الممثلون الرواد للاستشراق؛ مثل الرسام «إيوجين دو لأكروا» Eugene De lacroix، و«جوبينو» Gobineau نفسه فيما بعد، صدمتهم حقيقة كبيرة، وهي أنه بالرغم من أن أوروبا كانت تبدو في الظاهر أكثر «تقدمًا» من حضارات الشرق «المتدهورة»، إلا أنَّ تلك الثقافات القديمة حفظت القيم الروحية، التي كانت تبدو مفقودةً في المجتمع الأوروبي. «دو لأكروا» غادر «باريس» إلى «مراكش» قبل عام من وصول «جوبينو»، بحثاً عن متنفسات ومثيرات فنية جديدة، كما سافر^{١١} بعد ذلك «جوبينو» إلى «فارس»، و«جوجان» إلى «تاهيتي». وقبل ذلك كله، فإن تلك الشعوب غير الأوروبية، مثل نظرائهم الأوروبيين في مرحلة ما قبل الحداثة، كانوا يشعرون بحيوية أخمَدَتها أو قُصَّت عليها الحضارة الحديثة، وكما كان «شارل بودليير» معاصر «جوبينو» يقول: «هناك ثلاث مجموعات فقط جديدة بالاحترام: القس، المحارب، الشاعر، أن يعرف، أن يقتل، أن يخلق.»^{١٢} والثلاثة يختفون من الحياة الحديثة، والنتائج الأكثر تمثيلاً لها كما يزعم الرومانسيون هي «السأم» ennui، البلادة، أو «الغثيان المدوخ» الناجم عن نمط حياة مفرطة في تقدُّمها. «رومان الانحطاط» عند «توماس كوتير» كانوا يعانون من السأم، وكذلك شبان روايات «بلزاك» الضجرون المفتقدون للعاطفة والحماس. و«السأم» هو نقيض ما كان يُطلَق عليه الرومانسيون الألمان «الإحساس بالحياة»، وهو عدم القدرة على الإبداع والخلق الفني. وقد لَخَّص «بودليير» الانقسام بين الحديث والبدائي على النحو التالي: «الشعوب البدوية، حتى المتوحشة آكلة لحوم البشر، ربما كانوا أرقى من أجناسنا في الغرب، استناداً إلى ما لديهم من قوة ووقار شخصي.»^{١٣} أو كما عبّر «ثيوفيل جوتييه»:

^{١٠*} «إدجار كوينت» أستاذ الأدب الصيني في جامعة باريس، أشار في إحدى محاضراته إلى تأثير الدراسات الشرقية على الجماليات الرومانسية: «ألمانيا: شعر الرعاة العبري، تأثير فارسي (جان-بول)، جوته، إنجلترا: مدرسة البحيرة، كوليردج، شيلي، تأثير هندي ... بايرون ... إلخ.»

^{١١} Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 430.

^{١٢} *Intimate Journals*, p. 75.

^{١٣} *Ibid.*, p. 91.

«الهمجية أفضل من السأم». وقد كانت تلك فكرة عاطفية سوف يحولها «جوبينو» فيما بعد إلى نظرية جديدة عن التاريخ.

اتجه «جوبينو» إلى التاريخ بشكل موسّع لكي يفسّر لنفسه أسباب انتهاء مسيرته الأدبية بالفشل. عندما وصل إلى «باريس» اكتشف هناك ألاف الشبان الذين لديهم الطموح نفسه وكانوا يحاولون النجاح،^{١٤} * وحيث إنَّ «جوبينو» لم يكن لديه صلات أو معارف تساعد، فشلت قصائده ومسرحياته في أن تجد جمهوراً، واضطر لقبول وظيفة في إحدى شركات الغاز في «باريس». وعندما شعر بالغضب والإحباط، بدأ يعبر عن ذلك في رسائله إلى بلده، كتب في سنة ١٨٤٠م: «إنَّ بلادنا المسكينة تسقط في انحطاط روماني، أصبحنا بلا قوة مادية أو معنوية، لم أعد أومن بأي شيء». وكان يعرف المسئول عن ذلك كله: «لقد قتل المال كل شيء ...» وكتب العبارة السابقة بحروف كبيرة. ومثل «بلزك» الذي كان معجباً به ككاتب: تعلّم «جوبينو» أن يرى مدينة النور محكومةً بقوتين: «الذهب والمتعة». في رسالة لأخته يُنفّس عن إحباطه الشديد: «أصبح المال أساس القوة والشرف، المال يسيطر على العمل التجاري، المال ينظّم البشر، المال يحكم، المال معيار تقدير ما يستحقه المرء من احترام». لقد أصبحت «باريس» «مملكة لأصحاب البنوك ... كم أنا يائس من المجتمع ... المجتمع الذي لم يعد له قلب!»^{١٥}

وهناك حدثان آخران ثبتاه في هذه الحالة من التشاؤم. في سنة ١٨٤٣م تمكّن «جوبينو» عن طريق بعض الأصدقاء الألمان من أن يلتقي بمسئول بارز في المؤسسة الثقافية الليبرالية وهو «أليكسس دي توكفيل» Alexis de Tocqueville، والذي عيّنه مساعد باحث في مشروع ضخم عن أصول قواعد السلوك والأخلاق في أوروبا الحديثة. كان «توكفيل» يريد أن يبيّن أن ليبرالية القرن التاسع عشر، رغم كل صفاتها العلمانية الواعية بذاتها، كانت في أساسها محتفظةً بالتعاليم الأخلاقية المسيحية. سواسية كل البشر أمام الله «واجب أولئك الذين يملكون الكثير في مساعدة من يملكون القليل»، القيمة الجوهرية للفرد ... كانت تلك المسائل — كما يرى «توكفيل» — هي المبادئ الهادية في المجتمع الليبرالي.^{١٦}

^{١٤} * يقدر أحد الباحثين عددَ الكتاب الشبان الذين كانوا يبحثون عن وظيفة حكومية في باريس في عام ١٨١٣م بأربعين ألفاً على الأقل.

^{١٥} Biddias, p. 17.

^{١٦} Tocqueville, *European Revolution*, p. 193.

ولكن ... بينما كان «جوبينو» يقضي جلّ وقته مستغرقاً في قراءة أعمال الفلاسفة التقدميين البارزين في تلك الأيام، مثل «جيرمي بنتام» Jeremy Bentham، و«جوزيف بريستلي» Joseph Priestley، و«وليم جودوين» William Godwin، والاشتراكي الفرنسي «تشارل فورييه» Charles Fourier، و«كنت» Kant، و«هيجل» Hegel، و«فيخته» Fichte، توصّل إلى استنتاج يتعارض مباشرةً مع رأي مخدومه (دو توكفيل). كان يعتقد أن المسيحية التقليدية «السلسلة التي تقيّد البشر معاً عن طريق معتقداتهم». من الواضح أنها قد تفكّكت، وأصبحت القوى السائدة هذه الأيام هي: الجشع، المصلحة الشخصية، الزيف، الكسب المادي، وفي الوقت نفسه، ينحو «جوبينو» باللوم على المسيحية لهذا الإفلاس الأخلاقي، وبدلاً من تثمين القوة والبسالة والتضحية بالذات كما كان يفعل القدماء، فإنّ الأخلاق المسيحية قد «أعلنت بوضوح أنها تفضّل الضعيف والوديع على القوي والجسور»^{١٧} وقد ساعد ذلك على تسلّل قدر من وهن الروح إلى المجرى الثقافي العام لأوروبا على حساب المبادئ والمثل الأكثر حيوية، تاركةً في أعقابها أثراً من التوسط. أما الحدث الآخر، فكان موجة الثورات الشعبية التي انفجرت في أنحاء أوروبا في سنة ١٨٤٨م، في شهر فبراير قلبت جموع من الطلبة والعمال عرش «لويس فيليب» في مظاهرات عارمة في شوارع باريس، وبحلول شهر «مارس» كان الحماس الثوري قد امتد إلى ألمانيا والنمسا. وفي «نوفمبر» طُرد «البابا» وحلّت جمهورية رومانية جديدة محلّ حكومته، وبالرغم من ذلك كله، سرعان ما انهارت آمال الثوار في «نظام عالمي جديد» وفي تقرير المصير الوطني وفي الحرية. اختلفت الدول والجمهوريات الجديدة التي قامت على أطلال الإمبراطوريات السابقة — الألمان، والتشيكي، والبولنديون، والهنغاريون، والصرب، والكروات — فيما بينها على الحدود والمساحات. واكتشف ليبراليو الطبقة الوسطى أنّ قوى السخط الاجتماعي التي مكّنتها الثورات من الاندلاع في الشوارع، لا يمكن كبّحها إلا بالقوة. وانهارت الجمهوريات الجديدة واحدةً تلو الأخرى، وعادت القوى القديمة إلى عروشها لكي تحمي القانون والنظام. وفي «فرنسا» نفسها استسلمت الجمهورية الثانية لدكتاتورية تحت «لويس نابليون» (نابليون الثالث فيما بعد) — وهو ابن شقيق نابليون الأكبر — وسط سلسلة من الانتفاضات العمالية والفلاحية بطول البلاد وعرضها كان

^{١٧} Ibid., pp. 202, 203; Gobineau, *Essay on the Inequality of the Human Races*, p. 62

يتم قمعها بسفك الدماء.^{١٨} ومثل ثورات ١٩٦٨م، كانت ثورات ١٨٤٨م هناك لتحدد سياسات جيل بأكمله، وكما عبّر عن ذلك أحد المؤيدين بقوله: «لم يحدث أبداً أن هزّت العالم المتحصّر دوافع أكثر نبلاً من تلك ... إلا أنّ ذلك كله انتهى بالفشل». الليبراليون المعتدلون؛ مثل «توكفيل»، الذين ورثوا مبادئ التنوير في الحضارة والتقدم، اهتزوا بشدة من جراء تلك الفورات وذلك العنف، وفي المقابل كان الراديكاليون؛ مثل «كارل ماركس»، و«فردريك إنجلز» يرون أنّ العنف لم يأخذ مداه بما يكفي. الحرية والتقدم الحقيقي الآن يتطلبان التدمير الشامل والنهائي للرأسمالية وكذلك للواقع السياسي. كتباً في البيان الشيوعي: «فلترتجف الطبقات الحاكمة أمام الشيوعية ...» «العمال أمامهم عالمٌ كامل ليفوزوا به». كذلك حطّمت ثورات ١٨٤٨م الطموحات الليبرالية. عدد كبير من الكتّاب والمفكرين سارع لكي يتجمّع حول نداء الحرية والمساواة، من بينهم شعراء؛ مثل «لامارتين» Lamartine، الذي ساعد في تأسيس الجمهورية الفرنسية الثانية، و«شارل بودلير» Charles Baudelaire، ومؤرخون مثل Jules Michelete «جولز ميشليت»، الذي كان قد نشر لتوه أنشودة مديح لروح الأخوة والوحدة الفرنسية بعنوان «الشعب»، وموسيقيون مثل «ريتشارد فاجنر» Richard Wagner، المدير الشاب لأوبرا «درسدن» ... وغيرهم. كان «ميشليت» يقول: ما كان يجب أن أكتب قصيدة «الشعب» الآن. «فاجز» الذي أيد انطلاقة ثورة اشتراكية في «درسدن» أجبر على الفرار إلى الخارج بعد فشلها، وظل في منفاه قرابة اثنتي عشرة سنة وطلّق السياسة بعد ذلك.^{١٩} الثورات والانتفاضات دقّت الإسفين النهائي بين «جوبينو» والمجتمع، موقفه من كل من الثوار وخصومهم «كان كارثةً للبيتين»، «جوبينو»، مثل مراقبين كثيرين غيره صرف النظر عن جموع الثوار واعتبرهم «همج»!

«ولكن بينما كان «توكفيل» وآخرون ينظرون إلى أعمال العنف الهمجية والوحشية التي وقعت في عام ١٨٤٨م على أنها ردّة إلى حالة قبل حضارية، كان جوبينو «يرى» في ذلك شيئاً «جديداً». في سنة ١٨٤٢م كان قد بدأ كتابةً مسرحية بعنوان: «مانفريدين» Manfredine، ولكنه الآن يتراجع على أثر أحداث ١٨٤٨م، أحداث المسرحية تدور عام

^{١٨} Price, French Second Republic.

^{١٩} Gregor-Dellin, Wagner.

١٨٤٢م، وبطلتها الصقلية الكونتيسة «مانفريدين» تقود تمردًا شعبيًا ضد الحاكم الإسباني. ليس بهدف تحرير الجماهير الذين لا تشعر نحوهم إلا بالاحتقار، وإنما بغرض الثأر لشقيقها «روجر» الذي قتله الإسبان ظلمًا. وفي النهاية، على أية حال يستولي الديماجوجي «ماسانيللو» على التمرد الذي يتحوّل إلى ثورة فلاحية.^{٢٠} «جوبينو» يصوّر «ماسانيللو» وحشود الغوغاء المتمردين بعبارات معادية للديمقراطية كما هو متوقّع، ولكن القسوة الوحشية وعدم الجدارة بالثقة تنسحب على كل الشخصيات الأخرى. وسواء كانوا أغنياء أو فقراء، نبلاء إسبان أو فلاحين من صقلية، فكلهم نتاج مجتمع سيئ لا يمكن إصلاحه. الكونتيسة فقط هي المستثناة من هذا التدهور الذي لا يمكن إيقافه، فهي مثل «جوبينو» من سلالة النورمانديين الذين فتحوا صقلية في العصور الوسطى، وقبل ذلك من سلالة القراصنة «الفايكنج» الذين نقلوا جسارتهم وإقدامهم إليها عبر الأجيال. وباختصار، هي البقية الباقية من جنس نقي، فاضل، يقيها تفوّقها الفطري من التفسّخ الحتمي للعصر الذي تعيش فيه، كما كان «جوبينو» يتصوّر نفسه دائماً. عندما انتهى من مسرحيته كان «جوبينو» مقتنعاً بأنّ هناك صلة سببية مباشرة بين نسبة الأرستقراطي واغترابه عن المجتمع البرجوازي، كان يعتقد (خطأً) أنّ الدم النبيل للعرق الفرنسي القديم ما زال يتدفق في أورده لكي يُقيم حاجزاً ضد تفسّخ المرحلة التي يعيش فيها، وكما كان يقول بعد سنوات: «لقد اكتشفت أنّ المجتمع من حولي هو الذي يهزم ويضمحل، وليس أنا». ^{٢١} والآن كانت مهمته هي ترجمة تلك الرؤية الداخلية إلى صيغة تاريخية أكثر عمومية.

سيشرح «جوبينو» كيف كان الغزاة الجرمان للإمبراطورية الرومانية هم المؤسسون الحقيقيون لعظمة أوروبا، الوندال، القوطيون، الفرانك، الفايكنج، هم الذين قضوا على التفسّخ الروماني، وجاءوا بالنبال والحيوية الداخلية إلى عالم قديم منهك، وسوف يصوّر بالتفصيل كيف أنّ الأرستقراطية الأوروبية القديمة، أولئك الذين «وُلدوا لل سيف والدرع، الذين سيكرهون ويحتقرون الاستكانة والضعف حتى النخاع»، يخفون تدريجياً من العالم الحديث، ساحبين معهم حيويته وقوته، وقد أعطاه البحث الذي قام به لحساب «توكفيل»، إلى جانب دراساته الاستشراقية في المقارنة بين الأديان والحضارات، إطاراً

^{٢٠} «الثورة الفلاحية» Jacquerie، التي قام بها الفلاحون الفرنسيون عام ١٣٥٨م. (المترجم)

^{٢١} Quoted in Buenzod, *La Formation*, p. 270

علمياً راسخاً لتلك النظرية الجارفة التي كانت مسيطرةً عليه، في رسالة إلى شقيقته في سنة ١٨٥١م يذكر: «أقوم الآن بكتابة عمل ضخّم عن الأجناس البشرية». وبعد عامين ظهر ذلك الكتاب الضخم بعنوان «فصل المقال في اللاتساوي بين الأجناس البشرية»: The Essay on the Inequality of the Human Races.

الجنس والخرافة الآرية ...

حتى سنة ١٨٥٣م كانت فكرة «الجنس» ما تزال جديدةً نسبياً. وفي بداية القرن التاسع عشر اقترح كلٌّ من «يوهان فردريك بلومنباخ» Johann Friedrich Blumenbach، و«جورج كوفير» Georges Cuvier تقسيماً ثلاثياً للجنس البشري، وهو: الجنس الشرقي أو المغولي، والزنجي أو الحبشي، والأبيض أو القوقازي.

هذا الفرع من المعرفة العلمية الذي أسّسه «بلومنباخ»، و«كوفير» وهو الأنثروبولوجيا كان يحاول أن يفهم أصول الاختلافات الفسيولوجية، ويقرّر ما إذا كانت الأجناس أنواعاً متميزة بالفعل، أو أنها مجرد تنوعات على النموذج الإنساني نفسه. إلا أن الأوروبيين سرعان ما بدعوا يستخدمون الفوارق الجنسية أو الفسيولوجية لتفسير الاختلافات الثقافية وفهمها. وكان الافتراض هو أنّ الانحدار من جنس إلى آخر يعني إحراز السمات الذهنية والأخلاقية لأولئك الناس، والتي تظهر في أنشطتهم الثقافية، والآن، يبدو أنّ الحضارة، أو المسيرة المتقدّمة من البربرية إلى المجتمع المدني الحديث، قد أحرزت قاعدة انطلاق إمبريقية: وهي قاعدة الجنس، وكانت هذه النظرية تبدو للمؤمنين بها في أوائل القرن التاسع عشر على أنها امتداد علمي للتاريخ العام للبشرية كما جاء عند «التنوير»؛ حيث يمكن إرجاع الغطاء الكلي للتقدّم الإنساني إلى سبب واحد. وقبل «دارون» بوقت طويل كانت نظرية الجنس تقول بأنّ القوانين الموحدة للتقدّم، لم تكن سياسية ولا اقتصادية (كما ستصبح مثلاً في كتاب «رأس المال» عند «ماركس») وإنما هي قوانين بيولوجية.

جميع نظريات الجنس قبل مقال «جوبينو» كانت قد صنّفت الأجناس البشرية في ترتيب هرمي، يحتل البيض قمّة، والسود يحتلون القاع. وكان «كارل جوستاف كاروس» Carl Gustav Carus، الذي صاغ أفكار «جوبينو» بحماس شديد، يقول إنّ الأوروبيين ما داموا أقرب إلى نموذج^{٢٢} الجمال الجسداني الكلاسيكي عن غير الأوروبيين، فإنّ ذلك يعتبر

^{٢٢} Biddiss, p. 100.

دليلاً على تفوقهم^{٢٣} المقدّر لهم عن الشعوب الأخرى الأقل جمالاً. فالأوروبيون البيض هم «ناس النهار» كما وصفهم «كاروس»، بياض بشرتهم يعكس ضوء الشمس الذي يمنح الحياة، ومن الناحية الأخرى، فإن الزنوج هم «ناس الليل»، الذين تعكس بشرتهم الأبنوسية طبيعتهم المظلمة والبدائية.^{٢٤} وكان «كاروس» وغيره من أصحاب النظريات يُجمعون على أنّ البيض يتمتعون بمزايا عقلية وجسدية تفوق ما لدى نظرائهم من أصحاب اللونين البني والأصفر.

هذا الافتراض بالتفوق الأبيض، هو بالطبع أبرز الجوانب السيئة في نظرية الجنس بالنسبة للقرن العشرين، ولكنه كان في وقته، الجانب الأكثر إثارة بالنسبة للتفكير العرقي. أما الذي أثار خيال القرن التاسع عشر فكان افتراض نظرية الجنس بأن التاريخ الطبيعي للإنسان (كنوع بيولوجي) هو الذي أنتج أيضاً التاريخ الثقافي للبشرية (ككائنات اجتماعية أخلاقية). وبدا التقسيم طبقاً للجنس كأنه يكشف أسراراً وغموضاً عملية التحضر بتفسير أسباب مضي بعض المجتمعات في مسيرة التقدم بشكل أسهل وأسرع من غيرها. نشر «جوستاف كليم» Gustav Klemm «التاريخ الثقافي العام للبشرية» — ١٠ مجلدات — بين عامي ١٨٤٦م، و١٨٥٢م، أي قبل ظهور مقال «جوبينو» بعام. «كليم» يرى — وبإصرار — أنّ كل «التطورات الثقافية في التاريخ تكونت نتيجة انتشار وتطور أنواع جنسية متميزة»، ويقول إنّ الفارق الأساسي بين الأجناس ليس لون البشرة وإنما السمات «النشطة» و«الكسولة»؛ فالجنس أو العرق النشط يظهر في المراحل الباكرة، (أثناء ما يسميه «كليم» بـ: همجية الإنسان) على شكل قوة وإرادة داخلية يستخدمها لكي يتغلب على العقبات المادية التي تقابله، ولكي يقهر أو يهزم الأجناس الأكثر كسلاً (وبالتالي الأقل قدراً). هذا القهر، من المحتمل أن يحدث تمازجاً بين الأجناس، حيث المنتصرون يستقرون ويفقدون استقلالهم الحاد وإرادتهم، وتختفي المجموعة الأصلية المسيطرة ويتشكل نوع جنسي جديد يتبعه مرحلة جديدة من الحضارة.^{٢٥} والتاريخ — بالقطع — هو قصة امتزاج الأجناس في نظر «كليم» و«كاروس». ولكن هذا الامتزاج كان شيئاً جيداً وليس

^{٢٣} Harris, *Rise of Anthropological Theory*

^{٢٤} Mosse, *Toward the Final Solution*, pp. 28–29; Voegelin, *Die Rassenidee in der*

Geistesgeschichte von Ray bis Carus

^{٢٥} Bainton, *Racial Theories*, pp. 19–22

سيئاً. كان «كليم» يعتقد أنَّ من الممكن تتبُّع التقدم المطرد للإنسان الأوروبي من البدائية إلى الحرية وحتى مستويات أعلى متوالية من التربية الجنسية والتمازج، وهو هنا يواصل نظرة «التنوير» عن التقدم الثقافي العام، ولكن هناك مَنْ لا يوافق على ذلك. بيد أن هناك إجماعاً بين النظريات الجنسية على أنَّ تاريخ الجنس البشري تاريخٌ تقدُّم. هو تاريخ التقدم المطرد للسيادة البيضاء وانتشار الحرية السياسية لكل البيض (أو للذكور منهم على الأقل) في شكلها الأوروبي القائم على الجنس؛ ولهذا السبب فإنَّ الإغراء الرئيسي للعرقية في القرن التاسع عشر، كان هو رسالتها السياسية المتقدِّمة، أو بالأحرى الليبرالية. فلو أنَّ جميع البيض (أو الذكور البيض) كانوا متساوين من ناحية الجنس، فلا مبرر إذن لأي تمييز اجتماعي، أو أنَّ نظرية الجنس حطَّمت مزايم الطبقة الأرستقراطية في التميُّز والسلطة. وبدلاً من ذلك، كان جميع الإنجليز أو الفرنسيين أو الألمان يتمتعون منذ الميلاد بالمواهب الثقافية نفسها، بصرف النظر عن الأصل الاجتماعي، وحتى أثناء تحرُّك المجتمع الأوروبي نفسه في هذا الاتجاه السعيد، كان من الطبيعي أن تمتدَّ القوة الثقافية البيضاء على العالم غير الأبيض.^{٢٦} وباختصار، فإنَّ مجملَ توجُّه التفكير العرقي في أوروبا كان توجُّهاً ليبرالياً متفائلاً، بل ويدلُّ على الرضا الذاتي. كانت كلمة «عرق» قد ظهرت مرة واحدة قبل ذلك في كتابات «جوبينو» في سنة ١٨٤٩م^{٢٧} وعندما كان يضع مسودةً أطروحته، اعتمد بشكل كبير على أسلافه الألمان، وبخاصة «كليم»، و«كاروس»، و«كريستيان لاسن» Christian lassen.^{٢٨*}

قَبْلَ «جوبينو» التقسيم الهرمي العرقي: «أبيض – أصفر – أسود»، وفكرة أن يكون التاريخ العرقي تاريخاً ثقافياً، إلا أنَّه عندما وضع أفكاره الخاصة عن العرق على الورق، استولى عليه يأسه الرومانسي واغترابه، ناهيك عن تنفجه الأرستقراطي القديم، وبدلاً من أن تكون أوروبا الحديثة هي قمة التطوُّر البيولوجي للإنسان، كان يعتبرها بالوعة

^{٢٦} E. G. Curtin, *Images of Africa*; Bainton, *Idea of Race and Race Theory*

^{٢٧} Buenzod, *La Formation*, p. 234

^{٢٨} * كان كريستيان لاسن تلميذاً لـ «أوجست ولهم»، شقيق «فردريك شليجل» الذي كان من رُوَّاد «الآرية الرومانسية». درس «لاسن» في باريس مع المستشرقين الذين التقى بهم «جوبينو» وأعجب بهم، وكان كتاب «لاسن» عن التراث الآري في الهند (١٨٥٨-١٨٦٢م) دفعةً قوية للبحث عن الصلات بين نظرية الجنس والطرح الآري.

للتفَسُّخ العِرقي، وبضربة واحدة، غيّر «جوبينو» توجّه التفكير الأوروبي بشأن الجنس تغييراً جذرياً.

في «فصل المقال»، الأوروبيون البيض المعاصرون — طبعاً — لا يزالون أرقى من نُظرائهم الزنوج أو الشرقيين، وكما يقول «جوبينو»، فإنّ الرجل الأبيض لديه توافق أعظم بين مكوّنات القوة الجسدانية والذكاء والأخلاق، ومن بين كلّ الأجناس الموجودة يظلّ هو الأكثر حيوية، تلك الحيوية التي هي قوة حياة أو جوهر تنتقل إلى ذريته، وهي أساس الحضارة والإبداع الإنساني.^{٢٩} حَمَلَة هذه الحيوية العضوية، هم السلف الآرومي (الأصلي) للجنس الأوروبي الأبيض الذين يسمّيهم «جوبينو»: «الآريون»، المصطلح جاء من عالم الدراسات الاستشراقية وله في حدّ ذاته تاريخٌ مثير. في سنة ١٧٨٨م، حدّد السير «وليم جونز» William Jones — وكان موظفاً مدنياً لدى شركة الهند الشرقية — أوجه التشابه اللغوي بين اللاتينية واليونانية والفارسية والسانسكريتية، بالإضافة إلى اللغات الجرمانية والسلتية. والمُح «جونز» إلى احتمال أن تكون كلّ تلك الشعوب مشتركة في لغة واحدة في الأصل، وربما في سمات ثقافية أخرى أيضاً.^{٣٠} «فردريك شليجل» دفع هذا الاحتمال خطوةً إلى الأمام عندما جاء إلى «باريس» ليواصل دراسة الفلسفة الهندية. افترض «شليجل» أن «السانسكريتية» كانت هي اللغة الأصلية المشتركة بين كل الحضارات شرقاً وغرباً، وأن الناطقين الأصليين بها (الآريون الذين فتحوا الهند) كانوا هم أسلاف الإغريق والرومان والمؤسّسين الآخرين للثقافة الغربية، والذي حدث أنّ «شليجل» لم يكن مُصيباً في ذلك، بيد أن استنتاجه — أنّ جميع الحضارات كانت في الأصل حضارةً واحدة — استولى على خيال المستشرقين والفلاسفة في أنحاء أوروبا.

فكرة وجود جنس يضمُّ كائنات كاملة منحت العالم كلّ معرفته، وأن هذا الجنس قد اختفى، فكرة ترجع إلى أيام الإغريق وخرافة «أطلانتس» Atlantis، وكانت تلك تنويعاً أخرى على خرافة العصر الذهبي. كان عام وصول «شليجل» إلى «باريس» ذروة الافتتان بمصر القديمة وبـ «الفنية البدائية» Primitivism، والاعتقاد بأن جنساً من الفلاسفة والفنانين والمخترعين أقدم وأكثر رقيّاً، كان يسكن هذا الكوكب، وصنع حضارة متفوقة ...

^{٢٩} Gobineau, *Inequality of Human Races*, p. 206: Spring, *Vitalism of Count de Gobineau*

^{٣٠} Schwab, *Oriental Renaissance*, pp. 35–36

اختفت الآن. هذه «البداية» أثارت جدلاً علمياً في عصر «روسو»، وأيقظت اهتماماً واسعاً بالآثار الخاصة بالعصر الحجري الحديث.^{٣١}

كان «شليجل» شخصية مهمة، ليس في مجال الاستشراق ودراسة «الآرية» فقط، وإنما في الحركة الرومانتيكية كذلك. رأيه العلمي الخاص بـ «الآرية» سرعان ما تجذّر في تربة الخيال الخصب. أصبح «الآريون» هم المؤسسون الأصليون للحضارة، والذين يسبقون الإغريق والرومان والمصريين. وبحلول عام ١٨١٣م كان العلماء والدارسون قد اخترعوا مصطلح «الهندو-أوروبيون» ليصفوا به أولئك الرواد الآريين، الشعب القلِق المغامر الذي ترك موطنه الأصلي وانطلق من أجل رسالة تاريخية. وعندما كانوا يجولون، كانوا ينشرون مواهبهم الثقافية من الشرق إلى الغرب «حيث كانت مسيرة الثقافة تتبع دائماً مجرى الشمس»،^{٣٢} كما كان «أوجست فردريك بوت» August Friedrich Pott يقول. وفي رأيه «كريستيان لاسن» Christian Lassen في جامعة «برلين»، فإن أولئك الآريين الرُّحَل كانوا ينشرون كلّ فضائل ومزايا أوروبا السابقة للبرجوازية. كانوا يتمتعون بقدر كبير من الجمال الجسداني والشجاعة والإحساس بالكرامة الشخصية. (آريا: في السانسكريتية تعني الرجل الشريف)، وكانوا يعبرون عن نبالة الروح والحيوية في شعر الملاحم منذ «هوميروس»، و«بيولف» Beowulf إلى «المهابهاراتا». كانوا رجالاً ذوي مواهب عقلية عظيمة، قادرين على موازنة الخيال والعقل على خلاف الشعوب الدنيا التي قهروها. (مثل «الدرافيديان» في الهند القديمة، والشعوب السامية في الشرق الأوسط).

وقبل كل شيء، فإنهم كانوا رجال «تربة» يتمتعون بجذور عاطفية عميقة ممتدة في الأرض أكثر منها في المراكز الحضرية والتجارية. كان «الآريون» باختصار، عكس «المهذبين» بالمعنى المفهوم عند «التنوير»، وبدلاً من ذلك كانوا «فضلاء» بمفهوم «روسو»، لم يخربهم الفساد ولا القيم الزائفة. كانت الفضيلة بالنسبة لهم حقاً وامتيازاً بحكم المولد والنشأة، وكانت هي أيضاً تركّتهم لذريتهم.

وعند هذه النقطة بالطبع، كان لا بد أن تندمج النظرية الآرية أو «الهندوجيرمانية» في نظرية الجنس أو العرق. كان الآريون الرُّحَل هم النموذج الأوّلي لأجناس «كليم» النشطة، وطبقاً لافتراضات الحيوية العرقية وافق «لاسن» وغيره من علماء الآرية على

^{٣١} .Levitine, *Dawn of Bohemianism*

^{٣٢} .Quoted in Poliakov, *Aryan Myth*, p. 197

أن تلك الشعوب الآرية، الأقرب إلى السلالة الأصلية، هم الذين ظلوا محتفظين بحيوية العرق وصفاته البطولية. الفرس والحيثيون والإغريق الهوميرويون (نسبة إلى هوميروس)، والهندوس الفيديون (نسبة إلى الفيدا) في العصور القديمة، والقبائل الجرمانية، والفايكنج بعد ذلك، كلهم حملوا حضارةً بطوليةً بعيدًا عن وطنها الأصلي، وحسب الخرافة الآرية الرومانسية فإنّ الماضي البطولي الفاضل يحلّ محلّ الحاضر كوسيلة لتحديد قيمة العرق أو الحضارة. امتزاج النظرية الآرية ونظرية العرق هو الذي أعطى «جوبينو» أساساً يجعله يزعم أن الثقافة الأوروبية كلّها كانت نابعةً من نموذج بيولوجي واحد ... وهو الأبيض، وليس في أوروبا فقط. يقول: «إنّ التاريخ يُثبت لنا أنّ جميع الحضارات نتجت عن الجنس الأبيض وأنها مستمدة منه، وأنه لا توجد حضارة دون إسهامه ومساعدته.» وقُدّمت الأجزاء الثلاثة الأخيرة من «فصل المقال» عملية مسح للحضارات التي صنعها الدم الآري، والمجال هنا واسعٌ لدرجة كبيرة. قدّم «جوبينو» وصفًا دقيقًا لعشر حضارات تاريخية كبرى تحرّرت من عصابات الحروب الآرية ... «ومن حشود الناس الذين يعيشون أو عاشوا على الأرض ... كانت البقية تتحرك بفعل الجاذبية حول تلك الحضارات ... سواء كانت مستقلة أو غير مستقلة، مثلما تدور الكواكب حول شمسها.»

الأولى كانت الهند موطن الحضارة الآرية إن شئنا الدقة، بعد ذلك جاءت مصر وآشور بما في ذلك فارس، والمفترض أنها جميعاً قد تأسست بواسطة جنس واحد هو الذي قام بالغزو، وهو الجنس الآري الأبيض، الذي أخضع الشعوب السامية الفقيرة واحتلّها. بعد ذلك، جاءت اليونان وروما، والغزاة الجرمانيون الذين أسّسوا المسيحية الغربية، وبين هذه الحضارات البيضاء المؤسسة، وضع «جوبينو» الصين، بحجة أن جماعة من المحاربين الآريين من الهند هم الذين أقاموها. والأكثر مدعاةً للدهشة أن الحضارات السابقة على أمريكا «كولبس»، يتضح أنها أيضًا من نتاج الروح الآرية الغازية نفسها، ومثلما هو في حالة الحضارة الصينية، فإنّ الإنجازات الثقافية لـ «الأزتيك» و«المايا» لم تكن أبدًا إنجازاتهم، بل لا بد أن تكون قوانينهم وعاداتهم ومهاراتهم الرياضية والتكنولوجية «تركة جنس أرقى اختفى منذ زمن بعيد». كان منطق الحيوية العرقية واضحًا بالنسبة لـ «جوبينو»، حيثما وجدت ثقافة، فلا بد أن نفترض وجود الرجل الأبيض؛ لأنّ «التاريخ لا ينشأ إلا نتيجة للاحتكاك بالرجل الأبيض». وبعد أن منحوا نَعَم الحضارة، اختفت الشعوب الآرية على الفور كجماعة ماثرة. تركوا خلفهم لغتهم فقط (التنازل الوحيد من قبل «جوبينو» لعلماء اللغات الهندو-أوروبية) وعنصرًا بيولوجيًا راقياً في الشعوب

التي فتحوها. هذه البقايا العرقية أصبحت هي أرستقراطية كل حضارة: من البراهمة الهندية، إلى النبالة الزرادشتية في فارس، والبطولة «الأكيانية» في اليونان الهوميرية ... إلى المحاربين الفرنجة في أوروبا «شارلمان»، وعند «جوبينو»، العرق وليس الاقتصاد هو الذي يخلق الطبقة الحاكمة. «إنَّ المجتمع يكون عظيمًا ورائعًا بقدر ما يحافظ على الدم النبيل للجماعة التي صنعته.»^{٣٣}

وفي النهاية، فإنَّ خرافة الجنس الآري كانت من نسج خيال النشأة الأرستقراطية التي كتب عنها. «فصل المقال في لا تساوي الأجناس»، خلق أرستقراطية فرنسية متصورة، لم تلوثها الثورة ولا التجارة على نطاق كوني بالفعل؛ ولهذا السبب أيضًا كان المهم بالنسبة لـ «جوبينو» هو أن يرجع نسبه إلى «أوتو - جارل»، الغازي الفايكنجي شبه الأسطوري الذي فتح «نورمانديا».

وكما هو الحال بالنسبة للكونتيسة «مانفريدين»، الشخصية الروائية، فإن أصله الآري قد حفظه بمعزل عن أصحاب النزعة المادية ومجتمعهم الهيجي المتفسخ. «جوبينو» يرى أنَّ «الجنس الأبيض اختفى من على وجه الأرض بعد أن فقد نقاءه التام في زمن المسيح»، وأنَّ الحيوية العرقية ذات الأساس الآري أصبحت «متفسخة ومنهكة»، وأن القبائل الجرمانية والفايكنج كانت الزفرة الأخيرة، والحضارة - منذ ذلك - تجري في زمن مسروق وحيوية مسروقة.^{٣٤} وحيث إنَّ الجنس الآري قد بسط سيطرته ومدَّ نفوذه بقوة عن طريق الحرب والغزو (وهما في النهاية دلائل حيوية عرقية) فقد أصبح ضعيفًا في العدد والعُدَّة، وبسبب الغزوات البعيدة والمختلفة، أصبحت الدول الآرية (التي كانت عظيمة ذات يوم) «غنية وتجارية ومتحضرة». الغزاة الفاتحون وجدوا أنفسهم في علاقات حميمة مع أصحاب البلاد المفتوحة ... ويتنفسون معهم الهواء نفسه، كان النفور الطبيعي يؤكد نفسه بين الأجناس المختلفة، ولكنه تلاشى في النهاية إلى أن أصبحت الأجناس الدنيا الخاضعة لا تبدو قبيحة كما كانت. «الفروق الأخلاقية والجمالية، والغزو»، كلها جزء من العملية نفسها المكوّنة للقيمة كما يقول «نيتشة». لقد حدثت عملية تهجين للسلاسل، ودمَّ الجنس القائم بعملية التحضير كان يُستنزف تدريجيًا ويجف؛ لأنه توزَّع على الأجناس الأخرى.^{٣٥} عملية التحضير هي عملية إفساد في رأي «جوبينو»، ويتمثَّل ذلك في اختلاط

^{٣٣} Quoted in Biddiss, p. 117.

^{٣٤} Gobineau, *Essai*, pp. 171-72; 170.

^{٣٥} *Ibid.*, Cf. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, First Essay, Sections 2-11, esp., pp. 29-33.

الأجناس. الغزاة يقعون فريسةً لعبقريتهم الأكيدة لكي يخلقوا نظامًا اجتماعيًا وسياسيًا مستقرًا، وتلك هي «بذرة الموت الحتمي» التي كان يخشاها «جوبينو» أكثر من أي شيء آخر، وهي لعنة الحضارة، إنه يرى أنَّ الامتزاج الحتمي للبشر في مجتمع معقد مصدر للإبداع ... ولكنه أيضًا مصدر لعدم الاستقرار. الحضارات تحاول أن تُطيلَ من عمرها بأن تُصبح إمبراطوريات بدمج ومزج شعوب وثقافات مختلفة في كل واحد. هذا الاندماج متعدّد الثقافات لا يمكن أن يعيش؛ لأنّ الدم في النهاية «يحنّ».

الدم هو المهم، والمثال المفضّل عنده هو الإغريق والفرس في العصر «الهلينستي» Hellenistic Age، أولئك الذين تفرّقت بهم السبل بعد موت «الإسكندر الأكبر»، بالرغم من كل جهوده. المصير العرقي أيضًا يفسّر لنا لماذا يظلّ الهمج همجًا حتى بعد احتكاك طويل مع المتحضّرين والأرقى منهم كما يقول: إنّ العملية التاريخية وحدها لا يمكن أن تحوّل البرابرة إلى بشر متحضّرين، ولا يمكنها — لنفس السبب — أن تخفض المتحضّرين وتُعيدهم إلى البربرية. الجنس وحده هو الذي يمكن أن يصنع ذلك.^{٣٦} عند «جوبينو»، الجنس أو العرق «هو الذي يفرض على البشر أساليب وجودهم ... وهو الذي يُملي قوانينهم، رغباتهم، ما يحبون وما يكرهون». هو الذي يقود الشعوب والحضارات «مثل العبيد العميان» نحو انتصاراتهم الكبرى ... وكوارثهم الكبرى.^{٣٧} وحيث إنّ العرق المتسيّد، يفرّق دمه (ويخسره) على السلالات والأجناس الأقل شأنًا، تفقد ذريته القدرة على السيطرة على الأحداث. ويصل «جوبينو» إلى نتيجة مفادها أنّ الحضارات تنهار لأنها لم تعد في نفس الأيدي تحديداً. «والضربة لا يمكن تفاديها، هي ضربة حتمية، يراها العاقل الحصيف قادمة، ولكنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً». وأيُّ نظام للحكم لا يمكنه أن يُبطل قوانين العلم الثابتة لحظة ... مهما كان براعته، هذه القوانين الثابتة هي قوانين «الحيوية العرقية». هذا المصير المتفسّخ كان يستولي على أوروبا القرن التاسع عشر؛ فالحضارة الأوروبية كما قال «جوبينو» لم يكن لديها متوالية خطية صاعدة من البربرية إلى المدنية، أو من العبودية إلى الحرية، وبدلاً من ذلك، فإنها كانت تتحرك في دائرة الشعوب الأكثر قرباً من المصدر الآري الأصلي، وبالتالي الأكثر حيوية، هزمت البعيدين عن المصدر ... والنتيجة أنها امتزجت بمن هم أدنى منها، وفقدت نقاءها العرقي. وهكذا يصبح التاريخ

^{٣٦} Gobineau, *Essai*, p. 174

^{٣٧} *Ibid.*, Vol. 2, pp. 860-61

دورةً لا نهائية من الحروب والغزو واختلاط الأعراق، هذه هي صيغة «جوبينو» العنصرية للثورة، anakuklosis، ليس هناك منتصرون في التاريخ، بل هناك — على المدى الطويل — منهزمون دائماً:

يمكن أن نشبّه حضارتنا بالجزر المؤقتة، التي يُلقى بها البحر نتيجة البراكين الموجودة تحت الماء، ولأنها عرضة لعمليات التدمير التي تُحدثها التيارات؛ ولأنها تفقد القوة التي كانت تحفظها ذات يوم، فإنها كذلك سوف تتحطّم ذات يوم، ولسوف تبتلع الأمواج العاتية بقايا الحطام ...

«جوبينو» يعترف بأنها «نهاية فاجعة»، نهاية كان لا بد أن تواجهها أجناس نبيلة كثيرة قبلنا ... «ولكنه المصير الحتمي لأهل أوروبا الجدد المهجنين، الورثة الجهلاء لتراث عرقي كان نبيلًا ذات يوم.»^{٣٨}

بعد الغزوات الجرمانية الآرية، كانت أوروبا ما قبل الحداثة تنعم بطبقة حاكمة متجانسة عرقياً، استمرت منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية حتى العصور الوسطى المتأخرة. كان «جوبينو» Gobineau يصفهم بأنهم «شقر»، و«عريضو المناكب»، «رُبُوا على جوهر دين نقي وبسيط وسياسة حكيمة وتاريخ مجيد»،^{٣٩} أولئك المحاربون الجرمان احتفظوا بحيوية الآريين الأصليين زمنًا ما، ثم بعد ذلك جاءت الكنيسة الكاثوليكية — بغباء — لكي تعلّم النبالة التي كانت ما تزال على بكارتها العرقية ... علّمتها «المرونة والقابلية للتكيف» و«مبررات المخالطة الاجتماعية»،^{٤٠} تلك المخالطة (والتي هي «التهديب» بمفهوم التنوير) كانت حتفهم. وبدلاً من القتال، والسيطرة على شعوبهم الأقنان، تعلّم الغزاة أن يتزوجوهم. وفي النهاية امتزج «الجرمان» و«اللاتين» و«الغال» ... وغرقت الصفوة الأوروبية الحاكمة في دورة «جوبينو» الحتمية ... دورة الفساد والتفكّخ العرقي. وفي نهاية العصور الوسطى بزغت طبقةٌ جديدة من الأوروبيين، كانت طبقةً مدنيّةً وسطى معيشتها من التجارة وليس من خلال الحرب والأرض، ولكنها كانت «وسطى»

^{٣٨} Ibid., p. 683

^{٣٩} Quoted in Biddias, p. 127

^{٤٠} Gobineau, *Golden Flower*, p. 19. The *Golden Flower* is a compilation of the prefaces to each section of *the Renaissance*, published separately by Ludwig Schemann in 1912

أيضاً بمعنى أنها كانت هجيناً من العرقين الغازي والمهزوم. ما تبقي من التاريخ الأوروبي أصبح صراعاً بين بقايا الأرستقراطية الآرية-الجرمانية الأصلية، وذلك النظام البرجوازي الناشئ، صراعاً تفوز فيه البرجوازية وتنتصر باستمرار، وذلك بفضل دهاؤها وأعدادها المتفوقة. ومن منظور «جوبينو» كانت الثورة الفرنسية هي الهزيمة النهائية للمقصورية الجنسية.^{٤١} * والآن أصبحت مطالب الطبقة الوسطى في الحرية والمساواة و«مبدأ الأخوة الإنسانية الليبرالي» لا تُقاوم. النظام الاجتماعي الأوروبي الذي كان مقدساً ذات يوم، نظام الأرستقراطية والتاج والمذبح، هُزم تماماً، وتم تدميره كما حدث لأسرة «جوبينو» نفسها. وقد يبدو غريباً أن نعتبر الثورة الفرنسية صراعاً عرقياً بالضرورة، إلا أن «أوجستان ثييري» Augustin Thierry قال ذلك في كتابه «تاريخ الثورة الفرنسية»، قبل عشرين عاماً. في هذا الكتاب تصل الثورة الفرنسية بصراع عمره قرونٌ إلى ذروته، وهو الصراع بين جنسين أو شعبين متميزين: «الغال» و«الفرانك». في النهاية، تنتصر الأغلبية الغالية، ويحررون أنفسهم من الفرانك الظلمة في أحداث ١٧٨٩م الدرامية، وهكذا يكون التاريخ العرقي — مرة أخرى — عند «ثييري»: هو انتصار الحرية والمساواة.^{٤٢} من ناحية أخرى، يستبعد «جوبينو» النهاية الليبرالية السعيدة ويُقصيها، بينما يكون الجانب العرقي للصراع خفياً تماماً على الخصوم. وبعبارة «ماثيو أرنولد» Mathew Arnold:

«الثورة صدام ليلي بين جيوش جبارة»؛ حيث يتصارع اليعاقبة والملكيون والبولونابرتيون وفاسدون آخرون بين أطلال وخرائب تركها أسلاف أكثر حيوية منهم. صورة الأطلال والبقايا تتكرر على امتداد المقال، والأطلال حسب تفكير «جوبينو» هي الآثار المرئية لشعب أرقى مناً، وهو أرقى لأنه سابق، ولكنه كان غافلاً عن مصيره الحتمي، كما نحن غافلون الآن عن مصيرنا. «كل الحضارات السابقة على حضارتنا كانت تعتقد بخلودها ... «الإنكا» وأسُره، كانوا مقتنعين — وبكل ثقة — بأن غزواتهم ستدوم إلى الأبد، ولكن الزمن بضربة واحدة من جناحه، ألقي بإمبراطوريتهم مثل كثير غيرها في غياهب الهاوية.»^{٤٣}

^{٤١} * racial exclusivity الاقتصار على جنس معين. (المترجم)

^{٤٢} Some scholars have seen Gobineau's reading of Thierry as the beginning of his interest in race; Buenzod, *La Formation*, pp. 286–92.

^{٤٣} Gobineau, *Essai*, p. 167.

تشاؤم «جوبينو» العرقي ليس نظريّة في التاريخ، بقدر ما هو عمل فني رومانسي. كتب: «لم تُعد هناك — اليوم — طبقات، لم تُعد هناك شعوب، بل أفراد بعينهم طافين على الموج مثل حُطام سفينة غارقة.» مثل «جوبينو» نفسه. إلا أنه بالرغم من انتصار البرجوازية، تظهر جماعات جديدة من الجماهير المهجّنة، تظهر من بين الظلام الريفي وتهبط على المدن ... وكانت النتيجة الحتمية أحداث ١٨٤٨م ... والأسوأ قادم! أما بالنسبة لأمريكا، التي رآها متفائلون، مثل «توكفيل»، وهي حاملة لمشعل الحضارة في النهاية، بعد أن انتقل من الأيدي الأوروبية، فهي — أمريكا — بلد يمثل قاع النزف العرقي، حيث النفاية البشرية من الأمم والشعوب الأخرى — أفريقيا وآسيا إلى جانب أوروبا — تتجمّع وتتراكم. أمريكا تمثل «الشكل الأخير الممكن للثقافة».^{٤٤}

وحيث إن الدم الآري الأصلي يُستنزف ويُضَب أكثر فأكثر، فإن تلك الجماهير المهجّنة سوف تُمتَصّ تمامًا في النهاية ولن يكون لها وجود، ستنهض الأجناس الأخرى (الأصفر — البني — الأحمر)، وتأخذ مكانها وتمحو ذكرى الجنس الأبيض تمامًا. وستكون الفترة الخلّاقة بالنسبة للبشرية قد انقضّت. البشر «لن يكونوا قد اختفوا تمامًا، وإنما تفسّخوا وانحلّوا وأصبحوا مجردين من القوة والجمال والذكاء.» وبأسفٍ شديد يصل «جوبينو» إلى استنتاج:

«وربما يكون هذا الخوف الذي سينتقل إلى ذريتنا، هو الذي سيتركنا في حالة من اللامبالاة، إذا لم نشعر — مرعوبين — أن أيدي القدر فوق رؤوسنا بالفعل.»^{٤٥}

التشاؤمية العرقية كنظرية

عندما ظهر «فصل المقال» كان ردُّ الفعل هو اللامبالاة التامة، أو هكذا كان الأمر يبدو بالنسبة لـ «جوبينو»، وقد رُوِّع كثيرًا فشلُ الكتاب في أن يُثير عاصفةً من الجدل حوله. علماء الأنثروبولوجيا الفرنسيون وأصحاب النظريات العرقية كانوا فاتري الحماس إلى حدٍّ بعيد، وربما كانوا معادين لطرح «جوبينو». والأكثر مدعاةً للارتباك، هو أنّ المؤلفين الذين كانوا مصادرهِ الرئيسة بمن فيهم «كاروس»، و«أوجست بوت»، أدانوا عمله واعتبروه

^{٤٤} Essai, Vol. 2, p. 870.

^{٤٥} Quoted in Mosse, *Toward the Final Solution*, p. 54.

قاصراً وتحت العنوان الخطأ.^{٤٦} ومن ناحية أخرى، كان «جوبينو» يرفض تلك الانتقادات ويعتبرها متوقعة، وأنه يمكن التنبؤ بها. فقد أخبر أحد أصدقائه المقربين: «لم يدُر بخلدي قط أنني يمكن أن أقول للناس اليوم: أنتم في حالة تفسُّخ تام، وحضارتكم مستنقع، وذاكؤكم مصباح ذابل، ودخان من غير نار، وأنكم في منتصف الطريق نحو القبر ... دون أن أتوقَّع منهم بعض الاعتراض.»^{٤٧}

ولكن حيث إنَّ الكتاب لم يحقِّق انتشاراً على مستوى القراءة في فرنسا، ولم يحقِّق له شهرةً كفيلسوف أو مؤرِّخ كبير، فقد أصابه ذلك بخيبة أمل أيضاً. كان «جوبينو» يعتقد أنَّ «فصل المقال» كان عملاً من أعمال العلم الدقيق، بوصفه شيئاً ثورياً مثل اكتشاف «كوبرنيكوس» أنَّ الشمس وليست الأرض هي مركز المنظومة الشمسية، وأنه قد أرسى إلى الأبد المبادئ العرقية التي يعتمد عليها التاريخ كُلُّه، والتي قد تدفع الناس الآن لإعادة النظر في كل ما عرفوه أو تصوروا أنهم عرفوه عن قيام وسقوط الحضارات. كتب: «نحن في حاجة لأن ندخل التاريخ في الطبيعي من العلوم الطبيعية، ونعطيه كلَّ الدقة العلمية لهذا النوع من المعرفة.» والشبه بين «جوبينو»، و«كارل ماركس» الذي كان يكح في المتحف البريطاني في ذلك الوقت وهو يكتب المسودة الأولى من «رأس المال» تشابهٌ مثير: «لو أنَّ للتاريخ أيَّ قيمة، فلا بد أن تكون هي قيمته كعلم؛ بسبب قدرته على التنبؤ بالأحداث إلى جانب تحليلها.»^{٤٨} على أن تلك المزاعم بقدرة التاريخ على التنبؤ والإحاطة بكل شيء، لم تترك انطباعاً قوياً لدى ظهور «جوبينو» السابق وراعيه «ألكس دو توكفيل». كان «توكفيل» نتاج تراث ديمقراطي ونظرة مختلفة تماماً عن تلك التي لدى «جوبينو». كانت عائلته من طبقة النبلاء النورماندية القديمة. آل «توكفيل» يعود نسبهم إلى القرن الثاني عشر، خدموا العرش الفرنسي بالسيف لمدة تربو على سبعمئة عام. لم يكن الوسط الذي نشأ فيه «ألكسيز دو توكفيل» وسط ادعاءات فقيرة أو ذكريات أليمة، كان وسط مسئوليات عملية وواجبات مدنية.^{٤٩} في الأمور السياسية، كان «توكفيل» ليبرالياً، ولكن

^{٤٦} CF. Pott, *Die Ungleichheit menschlicher von Grafen*

^{٤٧} M. Lémonon, "La diffusion en Allemagne des idées de Gobineau sur les races," in Crouzet, ed., *Arthur de Gobineau, Cents Ans Après*, p. 12; Boisseu, *Comte de Gobineau*, p. 126

^{٤٨} "Conclusion générale," in Gobineau, *Essai*, Vol. 2, p. 862

^{٤٩} Palmer, *The Two Tocquevilles*

ليبراليته — مثل والده — كانت مخففة باحترام للتقاليد والعادات، وبها مسحة من «أدموند بيرك». كتابه «الديمقراطية في أمريكا» ١٨٣٥م كان يناقش فكرة أنه: بالرغم من أن قوَى التغيّر الاجتماعي والاقتصادي قد تكون مدمرة، إلا أنه من الممكن الاحتفاظ بأفضل ما في الماضي؛ وذلك من خلال الانتباه الواعي والإصلاح. والحقيقة أن «توكفيل» توصّل إلى أنّ المجتمع الحر بحق، يحتاج الأمرين معًا. وعلى العكس من رومانسية «جوبينو» المفرطة في الذاتية وتصوير الذات، كانت إطلالة توكفيل — بالتأكيد — مثل نظرة التنوير: عقلانية ... شكوكية ... ساخرة أحيانًا، إلا أنها مليئة بالأمل في المستقبل. وكما كتب إلى «جوبينو» بعد ذلك بسنوات: «نعم! أحيانًا يُصيبني اليأس من البشرية ... وَمَنْ مَنَّا لا يصيبه ذلك! وكنت أقول دائمًا إنه قد بات من الصعب علينا أن نحافظ على الحرية في مجتمعاتنا الديمقراطية الحديثة. كان الأمر أسهل من ذلك بكثير في مجتمعات أرستقراطية معينة في الماضي، ولكنني لن أجرؤ على الاعتقاد في استحالة ذلك.»^{٥٠} وأرسل إليه «جوبينو» نسخة من «فصل المقال»، رغم أنه كان يعرف حتمًا صعوبة أن يكون هناك أي ردّ مشجع، وكما قال «توكفيل»: «عالم كامل يفصل بين معتقداتنا». وكان ذلك أكثر صدقًا مما يعرف؛ فالمقال وردّ «توكفيل» عليه يمثّلان خطأ فاصلاً في الروح الأوروبية بين تراث التنوير وليبراليته العقلانية التي صارت الآن في موضع الدفاع، ونظرة جديدة سوف يلعب فيها تشاؤم «جوبينو» العرقي دورًا يتزايد في أهميته. كان نفور «توكفيل» شديدًا قبل كل شيء، من منظور «جوبينو» العرقي، والذي كان يراه بحق رفضًا وإنكارًا لفكرة سواسية البشر جميعًا أمام الله. كان «توكفيل» يفهم — أيضًا — أنّ الإيمان بتفوق عرقي كان نتيجة وليس سببًا، لظروف تاريخية محدّدة. «أنا واثق من أن يوليوس قيصر لو تيسّر له الوقت، لكتب كتابًا يُثبت فيه أن الهمج الذين التقاهم في بريطانيا لا ينتمون إلى نفس الجنس مثل الرومان، وأنّ الرومان كان مقدّرًا لهم بالطبيعة، أن يحكموا العالم، بينما كان الهمج مقدّرًا لهم أن يقبَعوا في إحدى زواياه.»^{٥١}

وبعد ألفي عام، حدث العكس بالطبع، حيث كانت إنجلترا الصناعية متسيّدة على القارة الأوروبية ... بالإضافة إلى معظم العالم. ثم كانت بعد ذلك قضية تشاؤمية «جوبينو» المحمّلة بالهلاك. «توكفيل» كان يقلقه أن شعورًا باليأس من مستقبل الحضارة، وخاصة

^{٥٠} Tocqueville, *European Revolution*, pp. 309–10.

^{٥١} Letter of 7 November 1853 in Tocqueville, *European Revolution*, p. 228.

بعد اندفاعه ١٨٤٨م، يمكن أن يُصبح نبوءة تحقيق للذات. وكان يعترف بأنه ربما كان لدى القرن السابق إيمان وثقة بالتقدم أكثر مما ينبغي. الآن وعلى أية حال، فإن إخفاقات الحملة الفرنسية وأحداث ١٨٤٨م «قد أوصلتنا إلى أقصى الطرف الآخر، وبعد أن كان لدينا اعتدادٌ بالنفس زائد عن الحد، أصبح شعورنا برثاء الذات هو الزائد عن الحد، كنّا نعتقد أننا يمكن أن نفعل كل شيء، والآن نعتقد أننا لا نستطيع أن نفعل أي شيء». كما نبّه إلى أن «التشاؤم قد أصبح علّة عصرنا الكبرى». وكان «توكفيل» يعتقد أن «جوبينو» بإعلانه أن تدهور أوروبا كان مقدّرًا لأسباب عرقية، فإنه (أي جوبينو) يقوم بتشجيع حتمية تقوض طاقة الثقة وإرادة الإنجاز. يقول «توكفيل»: «لو جاء طبيبي ذات صباح ليقول: من الأمانة أن أخبرك بأن حالتك الصحية ميؤوس منها، وأن لا أمل من أي نوع في شفائك، فلن يكون أمامي سوى أن أضع رأسي تحت الغطاء ... وأستعد للحياة الأبدية ...»^{٥٢} إلا أن «الجبرية المتحرّرة» كانت هي الجانب الذي أزعج «توكفيل» أكثر من غيره في مقال «جوبينو»، تلك الحتمية العرقية التي تلغي الحرية الإنسانية. الأفراد لهم مكانة ضئيلة في المقال، مقارنةً بـ «القوانين الثابتة» لتاريخ العرق، والطبيعة البهيمية التي تقتادهم «كالعبيد العميان» وتُملي عليهم اختياراتهم، وحسب صيغة «جوبينو» فإن الحياة العضوية لمجتمع أو حضارة ما، تقف بمعزل تام عن البشر الذين يصنعون ذلك المجتمع أو تلك الحضارة. ليس للأفراد أي دور واعٍ، سواء في صنع المجتمع أو الحفاظ عليه.^{٥٣}

وحيث إنّ الإنسان لا حول له ولا قوة في مشروع «جوبينو»، فهو كذلك ليس مسئولًا عن الكارثة حتمية الحدوث، «جوبينو» يستنتج أن «لا شيء هناك» في مصير حضارته يمكن أن يكون مسئولًا عنه ... لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يفعله. والافتراضان روعًا «توكفيل»، فكان يقول: «المجتمعات الإنسانية عندي مثل الأشخاص، تُصبح شيئًا له قيمة من خلال استخدام حريتها ... فقط.» فالهبة العظمى للمجتمع المتحضّر هي الحرية، الحرية بمعنى المسؤولية الأخلاقية للفرد عما يحدث له مثلما يحدث للآخرين. أما «جوبينو» فقد ألغى تلك الحرية بضربة واحدة ... من الحتمية البيولوجية. والحقيقة أن «توكفيل» كان يشعر

^{٥٢} Letter of 30 July 1856 in *Ibid.*, pp. 291-92.

^{٥٣} *Essay*, Vol. 2, p. 680.

بأن «جوبينو» قد ألغى الحرية الفردية؛ لأنه كان يخاف منها على نحو عميق. وكان ردُّ فعل «جوبينو» حادًّا ... فكتب:

«أنا لا أقول للناس «إنكم أبرياء»، أو «مذنبون»، أنا أقول لهم إنكم «تموتون»، ما أقوله هو أنكم قد أضعتم شبابكم وأنكم الآن تقتربون من سنِّ الاضمحلال ... شيدوا الممالك، الإمارات، الجمهوريات، ما يحلو لكم ... قد تكون تلك أشياء ممكنة، وقد تكون حتمية ... ولكن في الحساب الختامي فإن أسباب وهنكم تتجمع، ولن يحلَّ محلُّكم في العالم أحدٌ بعد تفسُّخكم وتحلُّكم ...»

ويُضيف ... «إن كنت مخطئًا فلن يبقى شيء من كتبي الأربعة، وإن كنت محقًّا فلن يقيم الواقع رغبات أولئك الذين لا يريدون أن يواجهوه»^{٥٤} لم تكن لدى «جوبينو» رغبة في تغيير العالم، مقاله وأعماله التالية تبقى في صميمها أعمالًا من أعمال التمرد الرومانسي، هي علامات احتجاجٍ وتحذُّرٌ موجَّهة ضد ما كان يراه نظامًا اجتماعيًا مرفوضًا، تسيطر عليه البرجوازية. إلا أنَّ «جوبينو» قد وضع تمييزًا حادًّا وقاطعًا في نظر «توكفيل»، بين القابلية الاجتماعية للبشر والقوى النفسية الجمعية التي قادتهم لصنع حضارات عظمى، وبين الصفات التي تجعل الحقائق الأخلاقية فعَّالة، الأمانة، النزاهة، التراحم، الوعي الأخلاقي بالصواب والخطأ. القابلية الاجتماعية عند «جوبينو» تعتمد على القوة الحيوية النابعة من الدم والعرق. ومن جهة أخرى، فإن الصفات الأخلاقية اعتباطية وغير أصيلة، ويمكن الاستغناء عنها في النهاية. في نظام «جوبينو» للأشياء، لا علاقة لموقف الإنسان الأخلاقي بعملية التاريخ الأكبر.

كتب «جوبينو»: «المجتمع أو الحضارة، لا يحمل أخلاقيات من أي نوع فهو ليس فاضلاً ولا شريراً، هو موجود فقط.» لم يكن «جوبينو» مجرد ناكِر لأي صلة بين السلوك العام الهادف وما تُمليه الأخلاقيات العادية، إلا أنَّ «ميكافيلي» كان قد قال بذلك قبل ثلاثمائة عام. كان يؤكد على أنَّ السلوك العام وممارسة القوة ليس لهما أيُّ مضمون أخلاقي من أي نوع، وأنهما من إملاء الدم والعرق والبيولوجيا. إن حيوية وقيمة

^{٥٤} Letter of 20 March 1856 in Tocqueville, *European Revolution*, p. 285

حضارة ما، تعتمدان بالكلية على قدرة تلك الحضارة على توليد أشكال السلطة والسيطرة الضرورية، التي تميل الاعتبارات الأخلاقية الحساسة (سريعة التقلب) أو المفرطة في الاحتشام إلى تعويقها، والإخفاق في اتباع إملاءات القوة سواء بالاحتفاظ بهوية المرء العرقية أو قتل عدو مأسور، يعني أن الأسس الحيوية للمجتمع قد تعفنت. المبادئ الأخلاقية هي نقيض الحيوية والإبداع، وهي ما سوف يُطلق عليها «فردريك نيتشة»: «إرادة القوة». في كتابات «جوبينو» التالية وفي كتابه «النهضة» (١٨٧٧) بخاصة، نجد أن القوة الإبداعية الحقيقية تُزيح قضايا الأخلاق دائماً وتكنسها من طريقها. وكما يقول، فإن النهضة كانت الانتصار الأخير للأرستقراطية الآرية الأوروبية على قوى البرجوازية التي قامت ضدها، وكانت النتيجة انفجاراً سريعاً أخيراً للحياة، وليس في المجال الفني فقط. «مايكل أنجلو» Michelangelo، و«دافنشي» Davinci، و«رافائيل» Raphael، وإنما في السياسة متمثلة في «سيزار بورجيا» Cesare Borgia، و«ميكافيلي» Machiavelli كذلك.

البطل الثقافي عند «جوبينو» فاقد لحسّ المسؤولية الأخلاقية تماماً. أما القيود والضوابط التقليدية سواء في الفن أو في الأخلاق فهي من أجل الضعاف والجبناة ...

«ولتعلم إذن أن قوانين الحياة العادية معكوسة تماماً بالنسبة لأولئك الذين اختارهم القدر لكي يُهيمنوا على الآخرين. الخير والشر ارتفعا إلى منطقة أخرى أعلى ... إلى مستوى آخر ... دَعِ الكسل والتردد للعقول الصغيرة.»

بعد ذلك كتب «جوبينو» إلى «ريتشارد فاجنر» Richard Wagner يقول: «القوة هي كل شيء، هي المفتاح الرئيسي، إنها تدمر كل ما في طريقها ولا تترك شيئاً وراءها.»^{٥٥} وهي «أبعد من الخير والشر» كما سيقول «نيتشة» فيما بعد. مات «جوبينو» في «تورين» في ١٤ فبراير عام ١٨٨٢ م.^{٥٦}

كان توقُّع زهاب الحضارة إلى الهاوية يبدو أنه أصاب «جوبينو» في نهاية حياته بنوع من المرض الرومانسي الخرافي يُسمَّى Schadenfreude، أو الاستبشار والفرح لمصائب

^{٥٥} Boissel, Comte de Gobineau, p. 321.

^{٥٦} * مفارقة ساخرة، لقد أصيب بأزمة قلبية وهو يركب أحد القطارات، رمز العصر الصناعي الجديد الذي كان يحترقه!

الآخرين! قبل موته مباشرة، كتب في مقدمة الطبعة الثانية من «فصل المقال ...» «تیهور ضخم من الصينيين والسلاف مرقش بالتتار وجيرمان البلطيق سوف ينهار ليضع نهاية لكل الأفكار البلهاء، بل لكل حضارة أوروبا في الحقيقة ... لقد تنبأت بهذه الظواهر الغربية وكنت أتوقعها منذ سنوات، لكنني لا بد أن أعترف بأنني لم أتصور أبدًا أن تحدث تلك الأشياء بهذه السرعة.»

«جوبينو» و«الجوبينوويون» الجدد في ألمانيا

أطلقت الهزيمة الساحقة لفرنسا في عام ١٨٧٠م على يد الإمبراطورية الألمانية الجديدة والحرب الأهلية وكوميونة^{٥٧} العام التالي، موجة من المخاوف بخصوص الاضمحلال القومي الفرنسي، وهي إن لم تكن مستمدة مباشرة من «جوبينو»، إلا أنها جعلته يبدو مصيبًا أكثر منه مخطئًا، ولكن أحدًا في فرنسا لم يعتبره أبدًا مُنظرًا عرقيًا، أو ربط بين أيّ منظورٍ محدّد عنده وبين لغة الاضمحلال.

كانت جذور لغة الاضمحلال موجودة في مكان آخر، في ذلك النوع «العلمي» و«الوضعي» من النظرية العرقية الليبرالية التي كان «جوبينو» يُنكرها. وبالرغم من ذلك، فإن «جوبينو» الذي كان حزينًا لفشل مقاله عن لا تساوي الأجناس في فرنسا، كان يتوقع أن تكون الاستجابة في ألمانيا أفضل ... وقد حدث. وكان نجاح «جوبينو» هناك يرجع إلى شخص واحد. أصبح «ريتشارد فاجنر» Richard Wagner مهتمًا بأعمال «جوبينو» في سنة ١٨٧٦م، عندما كان يقوم بالتحضير لأول حفل يقيمه في «بايريث» Bayreuth، تقابلًا بعد ذلك بوقت قصير وسرعان ما أصبحا صديقين حميمين. وصف «فاجنر» صديقه «جوبينو» لزوجته «كوسما» Cosima ذات مرة بقوله: «إنه معاصري الحقيقي الوحيد»^{٥٨} وبالرغم من أن أفكار «جوبينو» العرقية ظهرت في فترة متأخرة عن أن يكون لها أي تأثير على أوبرا «فاجنر»، إلا أن الموسيقى الكبير كان يلفت الأنظار ويروج بلا هوادة لنظريات الكونت الفرنسي بين حلقات الفنانين والموسيقيين والمثقفين الشبان في «بايريث».

^{٥٧} * حكومة باريس الاشتراكية من ١٨ مارس إلى ٢٧ مايو ١٨٧١م. (المترجم)

^{٥٨} Ibid., p. 320

اثنان على وجه التحديد، هما «لودفيج شيمان» Ludwig Schemann، و«هوستون ستيوارات تشمبرلين» Houston Stewart Chamberlain. سوف يتبنيان أفكار «جوبينو»، ويحولانها إلى إنجيل سياسي من أجل ألمانيا جديدة ليكون مصاحباً لإنجيل «الفاجنرية»^{٥٩} الفني.

كان «لودفيج شيمان» في السابعة والثلاثين عندما قرأ كتاب «النهضة» لأول مرة، وأخذ هذا الكتاب إلى «فصل المقال»، الذي سيقول عنه للجميع بعد ذلك إنه غير حياته، وقد تأثر على نحو خاص بذلك التشابه بين أفكار «جوبينو» وأفكار أهم رموز الحركة الجيرمانية المغالية في القومية وهو «بول أنتون بوتشر» Paul Anton Böttcher، والذي كان «شيمان» وغيره يعرفونه باسمه المستعار — ذي النغمة الفرنسية — «بول دو لاجارد» Paul de Lagarde، والذي كانت أفكاره خليطاً مشوشاً من أفكار «هيردر» Herder، و«فيخته» Fichte، و«الأخوين جريم» Grimm، وفلسفة الحياة Lebensphilosophie الرومانسية الألمانية، والتي تركت تأثيرها على «جوبينو» كذلك. كتب يقول: «جوهر الإنسان ليس عقله، بل إرادته، والقوة الدافعة هي الحب». كان يعتقد أن الأمة الألمانية لها إرادتها الخاصة للتعبير عن روحها الجمعية Seele. وفي حالة ألمانيا، كانت المادية تقوم بتدمير تلك الروح، جشع الطبقة الوسطى، التصنيع الذي يجتاح المنظر الطبيعي لوديان «الراين» و«الروهر». وعندما أصبحت ألمانيا أمةً موحدة وتحركت في المسار الحديث، كان «لاجارد» يحذر وينبئ إلى أن ألمانيا الحقيقية، المتجذرة في العادات والتقاليد الريفية للناس الحقيقيين مشرفة على الغرق. والنتيجة هي أزمة ثقافية يمكن أن تؤدي إلى حرمان الشعب الألماني من تراثه الفريد ومن هويته الفريدة. كانت رؤية «لاجارد» للمستقبل قاتمة وكئيبة بالمعنى الرومانسي، بل حسب مفهوم «جوبينو». كتب في سنة ١٨٨١م يقول: «لقد أصبحنا وجهاً لوجه مع الإفلاس الروحي». «سنغرق جميعاً في العدم». كان «لاجارد» يعبر عن مرارة خلفاء الرومانسيين المحافظين «الألمان»، الذين كانوا يزون التقدم حصان طروادة في مستقبل برجوازي لا روح له: الميكنة، المادية، الاشتراكية، الليبرالية ... كلها نسيج واحد، أما السلامة الروحية الحقيقية فتعني الهرب من الآثار الخبيثة لذلك كله. كما كان «لاجارد» يرى أن الثقافة الألمانية الحقيقية واقعة تحت هجوم مباشر من الليبراليين (بإصرارهم على الفردانية individualism على حساب التضامن الشعبي)، ومن اليهود،

^{٥٩} * نسبةً إلى «فاجنر». (المترجم)

ومن الكنيسة الكاثوليكية، ومن رجال الصناعة، ومن مجموعة عوامل وعناصر أخرى «غير ألمانية».

كتب «لاجارد»: «في ألمانيا الجديدة هذه، ألمانيا القوية، الليبرالية، والتي ليست ألمانية بالمرّة ... نحن نعبد آلهةً أجنبية، وهذا هو سبب ما نحن فيه من خراب.»^{٦٠} وعلى الفور، أدرك «شيمان» أنَّ ما كان «لاجارد» وآخرون يحاولون تحديده بلغة ثقافية وقومية، كان «جوبينو» قد فهمه بلغة عرقية. كانت الروح القومية الألمانية عند «لاجارد» في الحقيقة، هي هويتها الآرية، تراث يعود قديماً إلى غابات ومستنقعات أوروبا الشمالية وإسكندينايا الممتدة حتى المجتمعات الريفية وتقاليد الشعب الألماني. أصبح «شيمان» مهووساً بالفكرة، وكما كتب فإنها كانت «أداة لقوى عليا»، ورغم أنه لم يلتق بـ «جوبينو» أبداً، إلا أنه كتب قصة حياته في مجلدين (فعل الشيء نفسه عن «لاجارد» بعد ذلك)، وقام بتحرير مقالات الأرستقراطي الفرنسي غير المنشورة، وأنشأ «أرشيف جوبينو» في «ستراسبورج»، والذي يضم أكثر من ستة آلاف كتاب عن العرق ونظرياته. في سنة ١٨٩٤م اجتمع «شيمان» ومجموعة من المتحمسين للأفكار ذاتها في مقر إقامته بجامعة «ستراسبورج» ليؤسسوا «جمعية جوبينو» وليجمعوا الاشتراكات لإصدار ترجمة جديدة لـ «فصل المقال»، كما قدّم أفكار «جوبينو» عن الآرية العرقية لرابطة «كل ألمانيا»، وهي جماعة قومية يمينية ضاغطة، شرعت في توزيع نسخ من «فصل المقال» على كل المكتبات الفرعية،^{٦١} ورغم أن «جمعية جوبينو» لم يتحقق لها حجم عضوية كبير، (في سنة ١٩١٤م كان عدد أعضائها الرسميين ٣٦٠ عضواً) إلا أنها جذبت انتباه السياسيين والمثقفين الألمان، كما أصبحت تمارس نفوذاً متفاوتاً على المسائل الثقافية، إلى جانب أنها أعطت دفعة عرقية جديدة للشعور القومي الألماني العام. «شيمان» و«الجوبينويون» الجدد، سيعلنون أنَّ ألمانيا، وألمانيا وحدها، هي التي تقف ضد التفسخ والانحلال الثقافي والاجتماعي والعرقى لأوروبا الحديثة، وأنَّ الثقافة الشعبية الألمانية هي البقية الباقية للشعوب الهندو جيرمانية الآرية، وأنَّ الألمان هم الذرية والورثة الوحيدون. وكأعضاء في حلقة «بايريث»، كان «الجوبينويون» الجدد يعتبرون أوبرات «فاجنر»، و«مجموعة الجرس» Ring Cycle بخاصة، بعثاً جديداً للأساطير الآرية الأصلية، وأصبحت

^{٦٠} Stem, *Politics of Cultural Despair*, pp. 56–57.

^{٦١} Chickering, *We Men Who Feel Most German*, pp. 239–41.

«بايريث» مهرجاناً سنوياً يشارك فيه الجيرمان الآريون بـ «طقوسهم البدائية»، ويعيدون اكتشاف أصول ثقافتهم Kultur، ويعودون إلى الصحة الروحية.^{٦٢} أصبحت قضية الاستعادة والتجدد حاسمة بالنسبة «للجوبيينوين»، وعلى أيدي «شيمان» وخليفته المؤثر «هوستون ستوروات تشمبرلين» حصلت خرافة «جوبيينو» على نهايتها السعيدة: الآريون الشقر، عريضو المناكب، الممتلئون بالحيوية ... لا يضحلون. إنهم يصبحون «التوتون» Teutons، ذرية اليوم للقبائل الجيرمانية القديمة، ولكن الثقافة الحديثة ظلت في أزمة بالطبع. خوف «لجار» و«جوبيينو» من أن «كل ما له قيمة يضمحل»، كان له تأثيره من الناحية النظرية بحيث لا يمكن التغاضي عنه، على أن عملية الاضمحلال وتدمير الروح في الحضارة الحديثة يوجد لها الآن ترياق ... وهو السعي وراء النقاء العرقي. كانت عملية تحويل «جوبيينو» إلى شخصية مركزية في البانثيون^{٦٣} الجيرماني تتطلب التموه على بعض النواحي المزجة. يأس «جوبيينو» بالنسبة لوطنه الفرنسي، لم يكن يُعادل سوى احتقاره الشديد لكل من ألمانيا وبروسيا. كان دائماً يصور الألمان الجدد على أنهم «ماديون ... برجوازيون ... يفتقرون لروح الدعاية». مستخدماً اللهجة الشاجبة القاسية ذاتها، التي سوف يستخدمها «نيتشة» فيما بعد. فكرة أن «ألمانيا ولهم» كانت تعكس فضائل وحيوية الآريين القدامى، كانت فكرةً سخيفة ومضحكة في رأيه، وهذا بالتحديد ما كان «شيمان» والمدافعون عن الآرية يجادلون فيه.^{٦٤} المعجبون بـ «جوبيينو» من الألمان، ضيقوا كذلك منظوره التاريخي مسقطين العوامل النسبية النابعة من دراساته الاستثنائية. التراث الآري الآن، يخص أوروبا وحدها، بل أوروبا الغربية و«إسكندينايا» تحديداً، حتى مصطلح: «آري» Aryan، بالرغم من صلته الواضحة بالهند الفيدية، بدأ يحل محله مصطلح: «نوردك» Nordic، أو «الإندوجيرمان» Indo-German،^{٦٥} وسوف يطرد كل من «شيمان»، و«تشمبرلين» أفكار «جوبيينو» الخاصة بالأصول الآرية لحضارات الصين وما قبل كولمبوس، ويعتبرانها شطحات خيال. السلف الأعلى للحضارة كانوا جميعاً — وبكل تأكيد — أوروبيين بيضاً ... وألماناً بالتحديد! وبينما ظلت كتابات

^{٦٢} Quoted in Mosse, *Toward the Final Solution*, p. 105

^{٦٣} Pantheon*: الهيكل المكرس لآلهة شعب ما، والمقصود هنا اعتباره أحد عظماء الفكر. (المترجم)

^{٦٤} E. G. Tocqueville, *European Revolution*, p. 186

^{٦٥} Field, *Evangelist of Race*, p. 210; R. Hankins, *Racial Basis of Civilization*, pp. 55–57

«شيمان» مقصورةً على جمهور قليل، (رغم تميزه) فإنَّ «هوستون ستيورات تشمبرلين» وصل إلى جمهور أوسع، وكإنجليزي محب للألمانية ومتزوج من ابنة «فاجنر»، أصبح «تشمبرلين» الأكثر نفوذًا وتأثيرًا في دائرة «بايريث» و«الجوبينويين» الجد. في سنة ١٨٩٩م نشر «أسس القرن التاسع عشر»، وهو مسح عام وشامل للتاريخ الأوروبي، يهدف كما قال إلى أن: «يجعل الماضي جزءًا من الحاضر»، كان دَيْنُهُ لكتاب «جوبينو» «فصل المقال ...» واضحًا وعميقًا، إلا أنَّ الاختلافات بينهما ترجح أوجه الشبه. في «أسس القرن التاسع عشر»، الحضارة الأوروبية كلها من إنتاج الجنس الآري الذي يُعرف اليوم بـ «التيوتون»، أو الألمان العرقيين الجد ... الآري غير الأصيل أسقط العجرفة الأرستقراطية واستبعاد الآخرين وهي الأفكار التي يقول بها «جوبينو»، وبدلاً من ذلك، فإنه يُفصح عن فضيلتين بارزتين، هما: «الحرية» و«الولاء»، بمعنى الولاء لنفسه مثلما هو للآخرين، من خلال مقدرة طبيعية للحفاظ على هويته العرقية واستقلالته.

الشعوب الجيرمانية تظهر في نهاية الإمبراطورية الرومانية، مثل «سيجفريد» وهو ينطلق في رحلته في أوبرا فاجنر Götterdämmerung: «ناشرين الصحة الجسمية والقوة والذكاء العظيم والخيال الخصب والدافع الذي لا يكلُّ من أجل الإبداع، مشرقين بحوية الشباب ... أحرارًا، لديهم كل الصفات التي تؤهلهم لأرقى منزلة.»^{٦٦} كتب «تشمبرلين»: «الجنس التيوتوني دخل التاريخ كطفل، وليس كواحد من البرابرة». ولكنَّ ثقتهم العليا وبراءتهم البكر، كانت هي سبب سقوطهم. «كل القوى تحرَّكت لكي تخذلهم» مثل طفل يقع في أيدي مجموعة من الفاسقين». الأوروبيون القدامى، — اللاتين، الغال، إغريق البحر الأبيض، واليهود — تأمروا ضد القادمين الجد ... الجيرمان، وعلى مر الزمن، خُدع الغزاة بعناق أعدى أعدائهم، ولوَّثوا «دمهم النقي بالاختلاط بالأجناس غير النقية من نسل العبيد». ومع بداية «التنوير» واجه الدم التيوتوني الأصلي للشعب الألماني الضعف والنسيان وحضارة أوروبية معلقة وغير منجزة.

كان ذلك كله يبدو مألوفًا منذ «جوبينو»، ولكن «تشمبرلين» الآن يُدخل عنصرًا مفسدًا آخر: اليهود، الوغد الرئيسي وراء تدمير الحيوية التيوتونية. معاداة «تشمبرلين» للسامية نبعت من «فاجنر» ومن المفكرين الشعبيين (Volkish) مثل «لاجارد»، وليس من

H. S. Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century* (1899), Vol. I, pp. 388, ^{٦٦}

«جوبينو»^{٦٧*} كان «فاجنر» مثل «كارل ماركس» يحقر اليهود ويعتبرهم رموزاً للمجتمع التجاري.

القرم «ألبيريش» ذو الأنف المعقوف في «مجموعة الجرس» — أوبرا فاجنر — والذي كان يتخلّى عن الحب والجمال بسبب جشعه من أجل الذهب، أصبح هو الرمز الثابت لليهودي عدو الطبيعة ... عدو الروح.

لمست آراء «فاجنر» وترّاً ولقيت استجابةً من أعضاء دائرته في «بايريث» (والغريب أنها كانت تضم يهوداً كثيرين)، وأصبحت حجر الزاوية في النظرية العرقية «للجوبينويين» الجدد.^{٦٨*}

كان اليهود في رأي «تشمبرلين» جنساً آسيوياً هجيناً، ومثل «فاشر لابوج» Vacher Lapouge (وكان هو الآخر جوبينياً متشائماً)، عرف «تشمبرلين» الجنس اليهودي بأنه نتيجة هجين للتزاوج بين البدو والحيثيين والسوريين والعموريين والآريين في الهلال الخصيب في العهد القديم، وكما يقول فإن «وجودهم جريمة في حق قوانين الحياة المقدسة». ونتيجة لذلك فهم نقيض Lebensgefühl والحيوية، اليهود «وُلدوا عقلانيين ... العنصر الخلاق ... الحياة الجوانية الحقيقية لا وجود لها فيهم».

ومقارنةً بـ «حياة الآريين الدينية شديدة الثراء»^{٦٩} فإن عقيدة اليهود «صارمة»، «شحيحة»، «عقيمة» ... وباختصار فإن اليهود «بلا روح»^{٧٠} وهكذا أصبح اليهود بالنسبة للجوبينويين الجيرمان الجدد، كما كان الأوروبيون في تلك الأيام بالنسبة لـ «جوبينو»: «جنس ملوث مدرك للجنة التي يحملها»، اليهود يعملون بوعي من أجل تلوّث الحضارة التي بناها «التوتون» الأرقى منهم، الرأسمالية، والنزعة الإنسانية الليبرالية، والعلم العقيم «العلم اليهودي» كما كان «تشمبرلين» يُطلق عليه (مشيراً إلى «ألبرت أينشتاين» Albert Einstein والمكونات الأخرى للنظرية الجديدة للنسبية) كانت كلها أشكالاً من التلوّث العرقي، والأدوات الجديدة التي ينتقم بها اليهود. تاريخ أوروبا لم يعد

^{٦٧*} لم يكن لمعاداة السامية أي دور في أفكار «جوبينو» الخاصة، بل كان يعتبر اليهود جزءاً من الجنس الأبيض، كم كان يرى أن بقاءهم كشعب في الشتات من دلائل النقاء العرقي.

^{٦٨*} كان أحد أعضاء الدائرة اليهود، قائد الأوركسترا «هيرمان ليفي».

^{٦٩} See Gay, Freud, Jews and other Germans

^{٧٠} Quoted in Poliakov, Aryan Mych, p. 317

دورة «جوبينو» ... أي دورة للغزو والإفساد وإعادة الغزو، ولكنه أصبح صراعَ قوة عنيقًا وغامضًا بين التوتون الأريين، وأعدائهم اليهود.

ويصف ناقد إنجليزي معاصر كتاب «تشمبرلين» بأنه «إلياذة الآريين ضد اليهود» وملحمة شاملة للصراع العرقي، بها أبطال آريُّون رائعون؛ مثل «مارتن لوثر» Martin Luther، و«دانتي» Dante، و«يسوع المسيح» (الذي يُثبت تشمبرلين أنه كان «آريًا» وليس يهوديًا)، ومجموعة متنوعة من الشخصيات الشريرة المعادية للآرية؛ مثل: «أجناطيوس ليولا» Ignatius Loyola (الباسكي)^{٧١} المتفسِّخ مؤسس الجيزويت).^{٧٢}

حيثما توجد القوة والحيوية والإبداع والابتكار، كما كان الأمر في مسيحية القرون الوسطى أو في عصر النهضة، يمكن أن نجد أيضًا التوتونية Teutonism كقوة عرقية تاريخية، وحيثما لا يوجد سوى الآثار المشنومة للهيوولية التاريخية والعرقية أو الـ Volkerchaos يُعيدنا تفكير «تشمبرلين» إلى الصورة التي رسمها «جوبينو» للتفسُّخ العرقي في «فصل المقال»، والذي ينتهي «بالعجز الكامل ويجزُّ المجتمع إلى هاوية العدم». ومع ذلك يظل هناك في توصيف «تشمبرلين» طريق افتدائية للهرب. الحضارة تنتهي بمرحلة أخيرة من التجدد، عملية داخلية لإعادة الميلاد، تتحوَّل فيها طبيعة الإنسان الأساسية من الموت إلى الحياة. النقاء العرقي مسألة استعادة للشباب تجدد شخصي، إلى جانب كونها عملية خلاص اجتماعي، وقد استطاع «تشمبرلين» أن يصل إلى هذا الادعاء الكاسح؛ لأنه لم يعد يعرف العرق على ضوء الوراثة فقط. العرق قوة روحية أكثر منها فسيولوجية، «كل» معقد متداخل مكوَّن من صفات جسمية وذهنية وحيوية. الانتماء إلى جنس يعني أن تمتلك «أسلوبًا خاصًا في التفكير والشعور». لكي يكون الإنسان يهوديًا، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن يُولد يهوديًا: «من الضروري فقط أن تكون هناك تعاملات متكررة مع اليهود، أن يقرأ الصحف اليهودية، أن يعتاد الفلسفة والأدب والفن اليهودي»، ويستنتج «تشمبرلين» أنه بوجود هذه الإمكانيات للتلوث الثقافي «يُصبح من حقنا ومن واجبنا أن نتخذ — دون أي عدا — الاحتياطات الحاسمة ضد شخص مغاير ... خطر كهذا».

^{٧١} *أحد أبناء الباسك Basque، وهم شعب مجهول الأصل يسكن مناطق البرانس الغربية في فرنسا وإسبانيا. (المترجم)

^{٧٢} * Jesuits، جمعيات دينية للرجال أسَّسها «ليولا» عام ١٥٣٤م. (المترجم)

«حيث لا يدور الصراع «بين الأجناس» بقذائف المدافع، فإنه يمضي في صمت أو في قلب المجتمع عن طريق الزيجات ... بواسطة قوى المجتمع المتنوعة في مختلف أنواع البشر، بانتقال الثروة، بميلاد مؤثرات جديدة واختفاء غيرها، ولكن هذا الصراع رغم أنه صامت، إلا أنه صراع حياة أو موت قبل كل شيء ...»^{٧٣}

وفي سنة ١٩٢٧م التقى «تشمبرلين» بالرجل الذي سيتولّى أمر صراع الحياة أو الموت، «أدولف هتلر». كان قد تربّى على النمط النمساوي للجرمانية، والذي كان معادياً لليهود تماماً، إلى جانب معارضته للإكليروس، إلا أنه في الوقت الذي كان «هتلر» فيه في النمسا، كانت «الجوبينوية» الجديدة تكتسح العالم الناطق بالألمانية. كان كتاب «تشمبرلين»: «أسس القرن التاسع عشر» جزءاً من منهج دراسة مادة التاريخ في المدارس البروسية، بينما كانت «جمعية جوبينو» تعمل على توزيع نسخ من كتاب «جوبينو»: «النهضة» على الجنود الألمان — مثل الجندي الشاب هتلر — وهم في طريقهم إلى ميادين القتال في الحرب العالمية الأولى،^{٧٤} ولا يبدو أن «هتلر» كان قد قرأ شيئاً لـ «جوبينو» حينذاك أو بعد ذلك، إلا أنه بعد أن عاد من الحرب، التقى بكلّ من «ألفريد روزنبرج» Alfred Rosenberg، و«ديترتش إيكهارت» Dietrich Eckhart اللذين عرفاه على أفكار «تشمبرلين» وغيرها من الأفكار الآرية العرقية.

وأثناء وجود «هتلر» في سجن «لاندزبرج»، بعد محاولة Putsch في سنة ١٩٢٣م، كانت «الجوبينوية» قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من نظرته للعالم. في كتابه «كفاحي» Mein Kampf يقرّ «هتلر» صراحةً أن «كلّ الثقافة والفن والحضارة كانت من إنجازات الجنس الآري الحامل للثقافة»، وبإقراره أن «جميع ثقافات الماضي قد اختفت؛ لأن الجنس الخلّاق الأصلي مات بسبب تلوث الدم» إنما يضع يده على الروح الأصلية في تشاؤمية «جوبينو» العرقية،^{٧٥} ومع ذلك، كان «هتلر» يشارك «تشمبرلين» أيضاً في أمل الافتداء على طريقة «فاجنر». ألمانيا يمكن أن تحقّق قدراً عرقياً جديداً من خلال نقاء الدم وإعادة الشباب لروحها الجمعية وتجديدها. وأصبح ذلك هدف «هتلر»، ووعده «الجوبينوية»

^{٧٣} Quoted in Field, *Evangelist of Race*, pp. 217–18, 222

^{٧٤} Although we do not know whether Hitler actually received a copy or not. Mosse,

Toward the Final Solution, p. 56

^{٧٥} Hitler, *Mein Kampf*, pp. 289–90

الجديدة للحركة النازية. في ١٩٢٧م سيلتقي «هتلر» أخيرًا بمعلّمه الفكري الجديد وجّهًا لوجه ... «هوستون تشمبرلين»، يصف «جوزيف جوبلز» Joseph Goebbels — كشاهد عيان — ما حدث ... «كان مشهّدًا بالغ التأثير». كان الرجل العجوز، قعيدًا ... مشلولًا في كرسيه المتحرك بسبب سكتة دماغية منذ ثلاثة عشر عامًا، يقبض على يد «هتلر» بشدّة، و«هتلر» يُخاطبه بـ «أبي الروحي».^{٧٦} بعد أيام قليلة، كان «تشمبرلين» يكتب إلى «هتلر»: «لقد غيّرت حالتني الروحية بضربة واحدة ... أن تُنجب ألمانيا «هتلر» في لحظة الحاجة ... فذلك دليل على حيويتها. والآن أستطيع أن أنام في سلام ... لن أكون في حاجة لأن أستيقظ مرة أخرى، حفظك الله.»

لم يعيش «تشمبرلين» حتى يرى «هتلر» وهو يصعد إلى السُلطة، ولكن «لودفيج شيمان» أدركه، ويوم عيد ميلاده الخامس والثمانين سيتسلّم أكبر جائزة أدبية في ألمانيا ... سيتسلّم «وسام جوته» من الرايخ الثالث.

^{٧٦} Field, *Evangelist of Race*, p. 445

الفصل الثالث

التشاؤمية التاريخية، والتشاؤمية الثقافية

«جاكوب بوركهاردت»، و«فردريك نيثشة»

«انتظر ... ولسوف ترى أي نوع من الأرواح سينهض من الأرض في السنوات العشرين القادمة ... ربما هلكنا جميعًا ... ولكنني أريد، على الأقل، أن أكتشف السبب الذي من أجله سأهلك ... وبالتحديد الثقافة القديمة لأوروبا.»

«جاكوب بوركهاردت»

Jacob Burckhardt, 1846

«إذا رأيت شيئًا ينزلق ... ادفعه!»

«فردريك نيثشة»

Friedrich Niethzsche, 1886

كان تقليدًا أن تضبط مدينة «بازل» ساعاتها متأخرة بمقدار ساعة عن بقية أوروبا. وفي القرن الثامن عشر، حاول مصلحون كثيرون أن يجعلوا سكان المدينة يستيقظون في الوقت الصحيح ... ولكنهم فشلوا جميعًا. وفي عام ١٧٩٧م أصبحت «بازل» فجأة جزءًا من الثورة الفرنسية. اجتاحت القوات الفرنسية سويسرا، وبمساعدة قياديين ليبراليين في مدن مثل «برن»، و«بازل» أسسوا الجمهورية الهلستية، وأخيرًا، ضبط الثوار ساعات «بازل». وعندما عادت الطبقة التقليدية الحاكمة في «بازل» إلى السلطة بعد سقوط نابليون في ١٨١٤م قرروا أن يتركوا الساعات كما كانت، وبالرغم من ذلك، عندما وُلد «جاكوب بوركهاردت» Jacob Burckhardt هناك بعد أربعة أعوام، استقبلته الأجراس في أبراج

ساعات «بازل»، في مدينة مستقلة، شديدة المحافظة، كانت تتحوّل على استحياء لتُصبح جزءاً من أوروبا الحديثة.^١ كانت «بازل» مثل بقية سويسرا في القرن التاسع عشر، مدينة مزدهرة ونشطة اقتصادياً، بالرغم من أنها أفلتت من عواصف التصنيع الواسع والتغيير السياسي الديمقراطي.

كانت المدينة ما زالت تحكمها عائلات النبلاء القديمة مثل عائلة «بوركهارت» التي كان أبناءها يخدمون في كنائسها كأساقفة وقساوسة وأساتذة في جامعاتها (الأقدم في سويسرا) منذ القرن السادس عشر. «جاكوب بوركهارت» نشأ في عالم منظم من القيم الدينية؛ حيث تراث من العمل الذهني والروحاني ينتقل من جيل إلى جيل. وكان لا بد أن يصدّق «بوركهارت» الصغير ملاحظة «إدموند بيرك» Edmund Burke «أنّ هناك قانوناً يجعل الأشياء ثابتة متماسكة في مكانها، قانون مصنوع من أجلا ونحن مصنوعون له». كان الجميع يتوقعون أن يتبع «جاكوب» أباه وجدّه في الكهنوت، إلّا أنّ اللاهوت البروتستانتي كان في حالة احتدام في كل مكان. كانت الأفكار «اللوثرية»، و«الكالفنية» القديمة الجامدة تحت حصار التنوير بتأكيده على العلمانية وما يُسمّى بالنقد الأعلى^٢ في الدراسات التوراتية. الدرس الدقيق للعهد القديم والجديد كشف عن ثغرات ضخمة وعدم تماسك منطقي في النصوص، بما يُضعف الادّعاء أنّ الإنجيل كان هو كلمة الرب حرفياً. ولقد أفتى «النقد العالي» بأن «الإنجيل» — على أية حال — يعتبر وثيقة تاريخية مثل أي نص قديم، وأنه عرضة لحرية التأويل نفسها. وفي سنة ١٨٣٥م، نشر «ديفيد شتراوس» David Strauss — ناقد في جامعة «توبنجن» — كتابه المثير للجدل «حياة يسوع» ليقول إنّ كل ما جاء في أناجيل العهد الجديد الأربعة نسيج من الخرافة والأسطورة، مثلها مثل الأساطير المؤسسة للديانات الأخرى. وبعد هذه الطرقات الثقيلة، فقد «بوركهارت» إيمانه بالمسيحية ولم يستعده.^٣ لم يُصبح «بوركهارت» ملحداً أو «لا أدرياً» Agnostic، لم يتخلّ عن اعتقاده بوجود إله، ولكنه احتفظ بفقدان إيمانه سراً عن والديه حتى موتهما، وبدلاً من ذلك، أصبح واحداً من جماعة — يتزايد عددها —

^١ 9-8 pp. Gossman, *Orpheus Philologus*.

^٢ * Higher Criticism: دراسة أسفار التوراة لتقرير تاريخها الأدبي، وأغراض كتابتها. (المترجم)

^٣ * من المفارقات الساخرة أن «شتراس» سيكون عرضة لنقد شديد من «نيتشة» في كتابه «خواطر في غير أوانها» بسبب انتقاداته لمعلّمه «ريتشارد فاجنر».

بين مثقفي الجامعة في القرن التاسع عشر، وجدوا أنهم لا يستطيعون مواصلة إيمانهم بالمسيحية (أو اليهودية) كنظام لحقيقة موخى بها، كان من بين هؤلاء: «ماثيو أرنولد» Matthew Arnold، و«إميل دوركايم» Emile Durkheim (كان أبوه حاخامًا)، و«سورن كير كجارد» Soren Kierkegaard، و«فريدريك نيتشة» Friedrich Nietzsche، و«ولهم ديلثي» Wilhelm Dilthey ... وبعد ذلك بفترة ... «مارتن هيدجر» Martin Heidegger. كان انهيار اليقين الديني والمعنوي لهؤلاء وغيرهم في فترة الصبا، تجربة ممزقة، جعلتهم يبحثون عن أفكار جديدة يتعلّقون بها. سجد بعضهم ذلك في فلسفة «هيجل» Hegel، و«كنت» Kant، كما سيتحول آخرون فيما بعد إلى «كارل ماركس» Karl Marx، بينما سجد غيرهم تلك الأفكار الجديدة في المعارف الأكاديمية السائدة في الجامعة الحديثة، وبمعنى آخر يبحثون عن إيمان منطقي أو حتى علمي ليحلّ محلّ ذلك الموحى به من عند الله. بالنسبة لـ «إميل دوركايم» كان ذلك هو علم الاجتماع، وبالنسبة لـ «فريدريك نيتشة» كان فقه اللغة (philology)، أو الدراسة الموسّعة لليونانية واللاتينية طبقاً لمبادئ علمية صارمة، أما بالنسبة للشاب «جاكوب بوركهارت»، فقد أصبح الطريق البديل نحو الحقيقة، هو دراسة التاريخ.

في سنة ١٨٣٨ شدّ الرجال إلى جامعة «برلين»؛ حيث كان أستاذان هما «تيودور درويسن» Theodor Droysen، و«ليوبولد فون رانكه» Leopold von Ranke يُعيدان تشكيل الدراسات التاريخية. كان «بوركهارت» مفتوناً بذلك. كتب: «أكتشف كل يوم في مسار عملي مصادر جديدة للعظمة والجمال، وكليّ عزم بالفعل أن أكّرس حياتي لذلك». كان أساتذته يمثلون تناقضاً حاداً في الأسلوب ووجهات النظر. كان «درويسن» نموذجاً للمؤرّخ «التقدمي» في زمنه، وكان يرى أنّ التاريخ الأوروبي هو قصة ظهور الدولة-الأمة Nation-State والحرية السياسية. ومثل «هيجل» كان «درويسن» يرى أنّ التاريخ عملية يتم بواسطتها التصالح في النهاية — ونهائياً — بين الطموح الإنساني والقدر داخل الدولة. «يد الله هي التي توجّه الأحداث كبيرها وصغيرها، وليس لعلم التاريخ من واجب سوى تبرير هذا الإيمان ... والاعتقاد بوطن الأسلاف». كان «درويسن» نموذجاً لذلك النوع من المؤرخين الذين كرههم «بوركهارت» فيما بعد؛ فقد كان واحداً من الذين يفترضون باعتداد أنّ «زماننا هو أوج كل الأزمنة ... (و) أنّ الماضي كلّهُ يمكن

اعتباره متحققاً فينا». كما كان يعتبر ذلك خلاصة التقدم الإنساني.^٤ أما «رانكه» فكان حالةً مختلفة، كان يرى أن الانحياز أو التركيز العقلي على الحاضر هو الخطيئة الأساسية للكتابة التاريخية، وهو يرفض فكرة التقدم الخطي، أو القوانين التاريخية من أي نوع سواء بمفهوم «هيجل» أو «كونت» Comte، أو الوضعيين Positivists (كان شكوكياً بالنسبة للمشروعات الفلسفية الكبرى التي تحاول أن تفرض هدفاً كبيراً وتوجّهاً على الماضي الإنساني، وكان يفهم الفرق بين ادّعاء رؤية «نموذج» في الأحداث الماضية وادّعاء اكتشاف «قانون» أساسي. وبدلاً من البحث عن قوانين — كما يقول — فإن واجب المؤرخ هو كشف الماضي «كما حدث بالفعل» Wie es eigentlich gewesen ist، وقد أصبحت هذه العبارة هي الشعار المميز «للرانكية» أو المدرسة الألمانية في التاريخ).^٥ ويضيف «رانكه» أن القضية الوحيدة المهمة في دراسة التاريخ «ليست هي تقدّم الحضارة ... تلك القضية الملتبسة دائماً ... حيث إنّ هناك قوى — وهي قوى روحانية بحق — خلّاقة، ليست الحياة فحسب، هناك طاقات معنوية نرى تطوُّرها ... في تفاعلها وتتابعها، في حياتها، في انهيارها وتجدها. يوجد سرُّ تاريخ العالم.»^٦ كما كان «رانكه» يعتقد أن ميدان السياسة هو الميدان الذي يمكن أن يجد فيه المؤرخون أوضح تداخل لكل تلك القوى الخلّاقة. ومن جانب آخر، كان يُكنُّ احتقاراً شديداً للباحثين والدارسين الذين يسمحون للقضايا والتوجّهات السياسية المعاصرة أن تُشوّه كتاباتهم التاريخية. كان «رانكه» محافظاً، وكمؤرخ فإنه يشعر بالتعاطف مع آمال الرجال الذين قاموا بالثورة الفرنسية، كما كان بروتستانتيّاً يستطيع أن يفهم طموحات ومخاوف بابوية العصور الوسطى.^٧ ويرى أن وظيفة المؤرخ هي تأمل الماضي وتحليله وليس الحكم عليه، وقد ترك هذا الاقتناع أثراً كبيراً على «بوركهارت» الشاب، الذي سيقول فيما بعد إنّ المؤرخين

^٤ Quoted in Gooch, *History and Historians in the Nineteenth century*, p. 126; Burckhardt, *Force and Freedom*, 73

^٥ Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History* (Chicago, 1977); T. von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years* (Princeton, 1950)

^٦ Ranke, "The Great Powers," reprinted in von Laue, *Leopold Ranke*, p. 217

^٧ * وكان «رانكه» سعيداً عندما قُوبل كتابه «تاريخ البابوية» ١٨٢٤-١٨٣٦م بنقدٍ من البروتستانت لتعاطفه الشديد مع الكنيسة الكاثوليكية، وبنقدٍ من كبار الكاثوليك لأنه كان شديد العنف.

ضروريون لكي يجدوا «نقطة أرشميديسية» خارج الأحداث، «وإنَّ التاريخ لا بد أن يُكْتَبَ «بروح التأمل»، وليس بروح المواجهة.» إلا أنَّ «رانكه» و«بوركهارت» يتفقان أيضًا على أنَّ البشر يكشفون عن الشخصية ذاتها بصرف النظر عن المكانة أو الثقافة. المؤرخ يجد في كل زمنَ عدمَ الاستعداد نفسه لترك العقل يقود العواطف، والخلط المضطرب نفسه بين الآمال والمخاوف. أبحاث «رانكه» ودراساته أقنعتَه بأن الدين والسياسة يقَدِّمان الأساليب الضرورية للاعتقاد والنظام اللذين يُمكنان الناس من إيجاد الترابط والتوازن المستقر في حياتهم المشتركة من خلال مؤسسات محدَّدة بزمانهم ومكانهم. كان على المؤرخ أن يدرك أنَّ قدر الإنسان التاريخي له عدة أوجه وليس وجهًا واحدًا. «هذه المجتمعات العديدة المنفصلة، الأرضية-الروحية،^٨ التي تستدعيها الطاقة المعنوية، وعدم المقاومة المستمر كلَّ على طريقته، انظر إليها، تلك الكيانات السماوية، في دورانها، في جاذبيتها المتبادلة، في نظامها.»^٩

والأمة حسب نظرة «رانكه» العضوانية للتاريخ والمجتمع تشكِّل «كائنًا حيًّا وليس مبدأً مجردًا، هي نفس وحيدة وفريدة»، ولكن «رانكه» يُدير ظهره أيضًا لحيوية الرومانتيكية الألمانية، وعلى خلاف «جوبينو» — الذي كان يحتقر أعماله — لم يكن «رانكه» يرى أنَّ التغيُّرات العضوية في المجتمع تحدث نتيجة حتميات بيولوجية حادَّة لقوى حياتية غامضة. بدل ذلك، المجتمعات عبارة عن كليات عقلانية، تتوافق أجزاؤها وتتواءم بأسلوب متوازن ودقيق، و«بمعنى خلاق موحد».^{١٠} وقد واجهت نظرة «رانكه» العضوانية صعوبةً كبيرة، ومثل أي نظام عضوي حي، فإن عملية تطوُّر المجتمع المنظَّمة قد يُصيبها الفشل أيضًا، فهي قد تفقد ذلك التوازن الدقيق بين الأجزاء والكل تحت ظروف معينة، وإذا لم يكن أعضاء المجتمع قادرين حينذاك على استدعاء القوى الروحية لاستعادة التوازن الكلي، فستكون النتيجة هي الفوضى، وسوف تتدفق الطاقة كتحلل وليس بالمعنى «الخلاق الموحد». وهذا ما حدث كما يقول «رانكه» في مراحل مفصلية محددة في الماضي الأوروبي،

^٨ Burckhardt, Force and Freedom, p. 49

^٩ Ranke, "A Dialogue on Politics," reprinted in von Laue, Leopold Ranke, p. 180

^{١٠} Ibid., pp. 162-63

كما حدث في نهاية الإمبراطورية الرومانية، ثم مرة أخرى قبل حركة الإصلاح^{١١} * ١٢. ولكن ماذا لو ظهر دليل على هذا التحلل في زمننا وليس في نهاية الإمبراطورية الرومانية؟ إنَّ ما يقبله الآخرون كأمرٍ «عادي» دون تفكير، يراه الخير نذيرًا بانهيـار وشيك. في هذه الحالة، فإن نظرة «رانكه» العضوانية للمجتمع، تُنتج نوعًا خاصًا من التشاؤم بخصوص المستقبل يُسمَّى «التشاؤم التاريخي»، والمتشائم التاريخي يرى أنَّ الحاضر يقوم بعملية تفكيك منظّمة لمنجزات الماضي الخلّاق المنظّم. المؤسسات التي «كانت» دائمًا في توازنٍ متوأم، تُصبح الآن فاقدةً للتزامن، والتطوُّر الاجتماعي يصبح فوضى ودمارًا. وفي الوقت نفسه، يصبح الأفراد عاجزين عن فعل أي شيء لتجنُّب الكارثة الوشيكة، وإذا لم يُصلح النظامُ نفسه على نحوٍ ما، فسوف يكون الاضمحلال حادًا لا محالة ... هكذا يستنتج المتشائم التاريخي. التشاؤم يتحوَّل إلى جبرية Fatalism، ويصبح الخيار الوحيد هو الاستسلام والانسحاب.

أثناء إقامته في «برلين»، كان «بوركهـارت» مؤيِّدًا متحمسًا للقومية الألمانية، إلا أنَّ موجة العنف السياسي والفوران الديمقراطي التي ضربت مدينته الأثيرة «بازل» والأقاليم السويسرية الأخرى في الأربعينيات، والكارثة الأوروبية في سنة ١٨٤٨م عكست حماسه الباكـر. واحد من أقرب أصدقائه وهو «جوتفريد كينكل» Gottfried Kinkel، حوِّك وأُعدم في أعقاب الثورة الألمانية. انقلب حزنُ «بوركهـارت» إلى كراهية واشمئزاز من المثاليَّة الرومانتيكية التي أوصَلته هو وأوروبا إلى حافة الكارثة، فكتب لأحد أصدقائه الألمان يقول: «لقد تركت النشاط السياسي إلى الأبد، وسئمت العالم الحديث، أريد أن أهرب منهم جميعًا: الراديكاليون، الشيوعيون، الصناعيون، المتعلمون، شديـدو الحساسية، المقلِّدون، التجريديون، المؤيدون للأحكام المطلقة، الفلاسفة، المتصوِّفة، المتعصِّبون للدولة، المثاليون ... إلخ»^{١٣}. أما بالنسبة لـ «جوبينو»، فإن فجر الحداثة العنيف كان شيئًا قد حدث لجيل والده أثناء الثورة الفرنسية، شيئًا كالأسطورة، مثل سقوط «آدم» من النعمة الإلهية. «بوركهـارت» مرَّ بهذه السقطة مباشرةً وشخصيًا. العالم المستقر الآمن الذي يعرفه تغيَّر

١١ * Reformation حركة الإصلاح الديني أو البروتستانتية في القرن السادس عشر. (المترجم)

١٢ H. White, *Metahistory*, pp. 170-71

١٣ Craig, *Triumph of Liberalism*, pp. 248-49

بشكل مربع أمام عينيّه وتركه خائفاً متحرراً من الوهم. كتب إلى صديق له: «ليس لديّ أمل في المستقبل بالمرّة ... ربما تكون هناك عدّة عقود قليلة يمكن تحمّلها، نوع من الزمن الروماني الإمبراطوري». ^{١٤} انسحب «بوركهارت» إلى عزلة أشبه بعزلة النّسّاك، واجداً له ملجأً في حبّه للتاريخ والفن. قام برحلة إلى إيطاليا أنعشت روحه حيث أبهجتّه روائع «مايكل أنجلو»، و«رافائيل»، و«تيتيان»، وعاد ليكتب كتاباً عن الثقافة الفنية لإيطاليا The Cicerone — الدليل السياحي — وليقبل منصباً في جامعة «بازل» ... أستاذاً للتاريخ. لم يرحب مدينته الأم منذ عام ١٨٨٥م حتى موته بعد ذلك بأربع وثلاثين سنة إلا لتمضية إجازات في إيطاليا التي يحبها. كان يعيش حياةً هادئة ويرتدي حلّة سوداء متواضعة، اشتعل شعره شيئاً قبل الأوان، وكان من السهل أن تظنّه قسيساً، الأمر الذي كان يمكن أن يحدث له لو لم يفقد إيمانه الديني، حتى عندما ذاعت شهرته كمؤرخ، كان يرفض أن يقوم بأي مغامرة في الخارج. وفي سنة ١٨٧١م عرضت عليه جامعة «برلين» كرسيّ التاريخ الذي كان يشغله أستاذه المحبوب «ليوبولد فون رانكه»، ولكنه رفض العرض. ^{١٥} في برجه العاجي، مكتبته، محاطاً بكتّبه ومخطوطاته، كان «بوركهارت» يحاول أن يضع أحداث ١٨٤٨م في الإطار التاريخي الأوسع للحضارة الأوروبية، ومثل «جوبينو» و«توكفيل»، وكثيرين غيرهما، كان «بوركهارت» يعتقد أنّ الثورات وردود الأفعال العنيفة للطبقة الوسطى، علامات على ظهور بربرية جديدة، ولكنه اختلف أيضاً مع بعض أتباع المذهب الحيوي Vitalism ^{١٦} مثل «جوبينو»، والمؤرخ السويسري الرومانسي «إيرنست فون لاسال» Ernest von Lasaulx، اللذين كانا يحاولان التمييز بين بربرية «قديمة» تُعبّر عن أجناس حيوية وسائدة، مثل القبائل الجيرمانية والفايكنج، ونوع آخر «حديث» أو متفكّخ استنفدت فيه قوة الحياة نفسها. كان «بوركهارت» يعتقد أنّ حيوية شعب أو جنس لا تقرّر صحة المجتمع وإنما العكس؛ فالشعب البدائي يمكن أن يكون ضعيفاً وعقياً مثل نظيره الحديث. المهم هو حالة النظام الاجتماعي الأكبر: إذا كان في حالة نموّ وتطور، أو كان قد وصل إلى نضج أكثر مما ينبغي مع ما يصاحب ذلك من «تفسّخ داخلي

^{١٤} Burckhardt, *Force and Freedom*. pp. 36–37.

^{١٥} *Ibid.*, p. 19.

^{١٦} Vitalism* مذهب يقول بأن الحياة من مبدأ حيوي وأنها لا تعتمد اعتماداً كلياً على العمليات الفيزيائية الكيميائية. (المترجم)

ونقصان في الحيوية». الأمر الذي يميّز نهاية القديم وبداية الجديد. كان «بوركهارت» يقول إنّ كل المجتمعات والحضارات عبارة عن توازن ديناميكي بين ثلاثة عناصر أو ثلاث قوى اجتماعية؛ اثنتان أخذهما من «رانكه»، وهما: الدين والدولة، والثالثة هي: الثقافة (أو ما يسمّيه التنوير: نمط السلوك)، «تلك العملية التي يتحوّل بها النشاط التلقائي أو الغافل لجنس أو أمة ما إلى فعل محسوب». كل عنصر يتبع مسار «النمو والازدهار والانحلال»، كما تأتي وتذهب الجماعات والكيانات الاجتماعية الجديدة. «وخلال عصور الحضارة العالية، تتواجد العناصر الثلاثة في الوقت نفسه في جميع مستويات التفاعل المتبادل»، ومع ذلك فهي عندما تتصادم أو تتصارع مع بعضها «تُنتج أزمة في جميع الأحوال» تؤثر على كل الناس وكل التجمعات. تاريخ «بوركهارت» لا يقدّم لنا تفاعلاً سلساً ومتدرّجاً للقوى والتحرّكات الإنسانية، وإنما بتوتّر بين العناصر الثلاثة يعبر عنه «بأزمات دورية». وفي الأزمة «تتسارع العملية التاريخية فجأةً بشكل مربع، والتطوّرات التي كان يمكن أن تأخذ قروناً تمرّ بسرعة كالشبح في أشهر أو أسابيع ويتمّ تحقيقها». ^{١٧} كان سقوط الإمبراطورية الرومانية أزمة من تلك الأزمات. في أوّل عمل تاريخي موسّع له «عصر قسطنطين الأكبر» ١٨٥٢م، أوضح «بوركهارت» أن قوة الدولة الإمبراطورية الرومانية قد اتّسعت على حساب مؤسسات اجتماعية أخرى لدرجة أنّ الحضارة نفسها تمزّقت. ويقول إنّ الغزوات البربرية لم تُسبّب سقوط الإمبراطورية الرومانية، ولكنها فقط فاقمت أزمة كانت في طور التكون في المجتمع الروماني نفسه؛ فقد اقترح الجرمان «الممتلئون شباباً وحيوية» حدوداً إمبراطورية قابلة للاختراق، وحثّت مجموعة من الأباطرة العسكريين على الاستيلاء على السلطة، أولئك الأباطرة وفيالقهم، وليست القبائل الجرمانية، هي التي دمّرت الحياة المدنية للعالم القديم، وهي تحاول أن تدعم سلطانها العظيم الذي كان في حالة وهن. ونتيجة لذلك، ظهرت قوة أخرى، هي قوة الدين، لكي تحلّ محلّ الدولة. وعندما أساءت الكنيسة الكاثوليكية استخدام سلطتها وأفقدت النظام توازنه مرة أخرى كانت النتيجة هي حركة الإصلاح Reformation، وظهرت قوة تاريخية جديدة هي قوة الدولة، لكي تقوّض قوة الكنيسة، حينئذٍ كان «بوركهارت» مقتنعاً بأن الحضارة الأوروبية كانت تمرّ بأزمة مشابهة، وهي أزمة ثقافية هذه المرة؛ حيث إنّ الحركات والمثّل القومية التي أطلق القرن التاسع عشر عنانها قد حطّمت مستقبلها بنفسها.

^{١٧} Ibid., pp. 229–31; 124; 92, 96, 238

«بوركهارت»: الديمقراطية، والفردانية، والأزمة الأوروبية

الديمقراطية الحديثة هي إحدى القوى المدمرة لنفسها كما يعتقد «بوركهارت»، الثورة الفرنسية أرست المبدأ الذي يقول إن: «حكم الشعب هو الصيغة الشرعية الوحيدة للسلطة السياسية». وفي رأيه أن هذا المبدأ قام بعملية تنبيه أشبه بالصدمة الكهربائية للجماهير العريضة، العامة والجاهلة، من المدينة والريف، على شكل رأي عام وجعلها جزءاً من النسيج السياسي للدولة (كما كان يحدث للطبقة العاملة في مدينته المفضلة «بازل»)، ولكن ذلك زاد أيضاً من الاستياء الاجتماعي والمطالبة بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية. أصبح الناس يأملون في أن يجدوا الخلاص في هدم وإعادة بناء التركيبة الاجتماعية كلها باسم «التقدم والإصلاح»، وهذا هو الذي أطلق الثورات والتمردات الراديكالية والاشتراكية في عام ١٨٤٨م، وفي النهاية فإن المؤسسات السياسية والسياسيين عرفوا كيف يرضخون، وكما كتب في سنة ١٨٧٣م، «فإن رجال الدولة لم يعودوا يرغبون في مقارنة الديمقراطية، وإنما في أن يحسبوا لها حسابها الخاص على نحو أو آخر، ويستخدمون قوتها المخيفة لأغراضهم الخاصة»، إلا أن الحاجة لتدمير القديم تظل موجودة. وفي النهاية يعتقد الناس أنه إذا كانت سلطة الدولة بكاملها في أيديهم، فإن بإمكانهم تشكيل وجود جديد. الجماهير تضم قوتها إلى جانب القوة الديناميكية لمجتمع «البيزنس» الكبير، مجتمع التجارة والصناعة والتعطش «للتملك وكسب المال». «البيزنس» يتجه نحو سلطة الدولة لحماية وتوسيع مصالحه، بينما تريد الجماهير من الدولة أن تقدم لها الامتيازات التي لا يستطيعون تحقيقها بأنفسهم. من هذين الضغطين المتلازمين، تظهر الدولة الحديثة كاملة القوة، جنباً إلى جنب مع مستخدمي سلطتها الجدد. كان «بوركهارت» يرى في «نابليون الثالث» في فرنسا نموذجاً لحكام المستقبل الذين يبسطون^{١٨} الأمور على نحو رهيب، وللطغاة العسكريين وأتباعهم الذين يختزلون الكيان المعقد الهش للتجربة الإنسانية إلى حقيقة واحدة هي السلطة،^{١٩} الجماهير تتعلم أن تدعن. كتب ساخراً «إنهم يريدون سلامهم وأجرهم، وسوف يقبلون ذلك من أي صيغة سياسية تقدمها لهم حتى ولو كان ذلك يعني» عبودية طوعية طويلة «لديكتاتورية وحشية».

^{١٨} Burckhardt, *On History and Historians*, p. 220; *Force and Freedom*, p. 263

^{١٩} Quoted in Trevor-Roper, Introduction, Burckhardt, *On History and Historians*, p. xvi

وبالطبع فإن النتيجة التي توصل إليها «بوركهارت»، وهي أنّ الديمقراطية تُخلي مكانها حتماً للديكتاتورية، كانت نتيجة قديمة قدم «أفلاطون» و«أرسطو»، ولكنه أضاف إلى ذلك النقد المضاد للديمقراطية خوفاً جديداً، والذي سيكون حجر الأساس لكل النقد التالي الذي سيوجه لـ «مجتمع الجماهير»: إنّ حكم الشعب يُهدّد الحياة الثقافية للمجتمع ككل، ويفسر ذلك بقوله: «الشيء الجديد الحاسم الذي برز في العالم عن طريق الثورة الفرنسية، هو الإذن والإرادة لتغيير الأشياء»؛ وذلك لمجرد أنّ الجماهير ترغب في ذلك، الواحد من العامة يستخدم سطوته السياسية ليضع خاتمه المتواضع على كل الأنشطة السياسية لأنه الآن يحدّد أولويات المجتمع، وقد كان ذلك هو الاستبداد الحقيقي الذي صنعتته الثورة الفرنسية كما يظن، أو «إطلاق سراح الأنانية ... جميع الرغبات». كان «بوركهارت» يرى أن أحداث ١٨٤٨م وظهور القومية الذي تلا ذلك، برهاناً على هذا التوجّه الأكبر: الاستبداد الديمقراطي الجديد؛ سيُصلح نموذجاً لكافة صور الاستبداد ... وإلى الأبد. وكان يؤكد: «لا بد أن يخضع الديمقراطيون والبروليتاريا لاستبداد يزداد ضراوة». لأنّ فسادهم الفكري والأخلاقي «يجرّ كلّ جحيم الطبيعة الإنسانية»، وعندما تنهار القواعد الفكرية والأخلاقية، وتقوم طبقة منبثقة من البيروقراط بانتزاع كل الحرية والاستقلال الذاتي، يصبح المجتمع عاجزاً عن التصديّ لأصحاب السلطة العسكرية الجديدة. المجتمع كما تنبأ «بوركهارت»، لا بد أن يصبح «مصنّعاً عسكرياً واحداً كبيراً، والجماهير تُجنّد في جيوش ضخمة مدمرة، وحُكّامه يتعاملون مع الموت الكبير كما تتعامل الصناعة مع الإنتاج الكبير، وصحافته مع الدعاية الكبيرة». ٢٠ لم يكن «بوركهارت» أوّل نبي للدولة الشمولية والمجتمع العسكري الصناعي فقط، كان يصف انتصار ثقافة جماهيرية منحطة يمكن أن تسود المجتمع أيضاً، هذه الثقافة تُخلخل استقرار النظام الاجتماعي بما فيه من توازن تقليدي وعضوي بين مؤسساته وقِيَمه. كانت الديمقراطية الحديثة تدمّر حضارةً أوروبية، وهي حضارة متفسّخة في نظره فقدت مبرر وجودها. ولكن الديمقراطية كانت عاجزة عن إنتاج بديل بناءً، وكان ذلك فعلاً، «بربرية سلبية ومدمرة تماماً». في الديمقراطية، يتعلّم الناس أن يرفضوا دورهم المحدد لهم كأجزاء من كل منتظم، والمجاهدة الفردية تساعد على حلّ نسيج المجتمع والثقافة. الإنسان الحديث يريد أن يكسر القواعد، بينما الحرية الحقيقية عند «بوركهارت» هي الرغبة في العيش بداخل تلك القواعد، تماماً كما

فعل «بوركهارت» نفسه — وعائلته من قبله لعدة أجيال — في «بازل». وبالرغم من ذلك، وهو أمر مضحك، كما اضطرَّ «بوركهارت» للاعتراف، فإن تلك الرغبة في كسر القواعد قد أنتجت كذلك إحدى النقاط العالية في الحضارة الأوروبية: عصر النهضة، وقد كشف كتابه «حضارة النهضة في إيطاليا» ١٨٥٩م كيف «أصبح الإنسان لأول مرة — في عصر النهضة — فرداً روحانياً وكيف أدرك نفسه هكذا»، وكانت النتيجة هي التحرُّر الفوري للنشاط الإنساني من أسر مُثُل وقيم العصور الوسطى وتقديم قوة دافعة جديدة للعصر الحديث. وكان لهذا التحرُّر نتائج إيجابية «الأعمال الفنية العظيمة، إعادة اكتشاف قيم اليونان وروما القديمة، وشغف شديد بالحرية السياسية، وقد أرسّت النهضة — Renaissance — المبدأ الحديث، وهو أنَّ المهم هو الإنجاز وليس الميلاد.» في عصر النهضة، كما هو في العصر الحديث «الموهبة والجرأة يربحان الجوائز الكبرى»، ولكن «النهضة» أظهرت أيضاً الجانب السلبي في الفردانية. بيد أن «بوركهارت» لم يكن مفرطاً في إعجابه بـ «النهضة». كان شخصياً يفضل العصور الوسطى بما فيها من حسٍّ بالوحدة العضوية والروحانية المشتركة،^{٢١*} وكما يعتقد، فإن «النهضة» هي التي أطلقت عنانَ العبادة المخجلة للسلطة. كتب: «لأول مرة نكتشف الروح السياسية الحديثة لأوروبا ... والتي تُعبّر دائماً عن أسوأ الملامح الأنانية بلا قيود، تغتصب كلَّ حقٍّ وتقتل كلَّ خلية حية في ثقافة أكثر صحة.» حُكَّام مثل «آل بورجيا»، أسقطوا إحساسهم بالمسئولية الأخلاقية؛ «حيث تكون الفردانية من أي نوع قد تحققت في أعلى تطوُّر لها، نجد ملامح من هذا الشر النموذجي المطلق يسعد بجرائم لذاتها.»^{٢٢} نهضة «مايكل أنجلو» كانت أيضاً «نهضة» «ميكيفيللي»، وهذا هو الطيف الأسود الذي يُطارِد أو يتَّبَع «حضارة النهضة في إيطاليا»، وفي أوروبا الحديثة أيضاً، كما كان «بوركهارت» يعتقد. كان الكتاب «طفل ندامة» كما أخبر أحد أصدقائه. ومع ذلك لم يجد «بوركهارت» إجابةً عن سؤال مهم: ماذا لو كان جانباً الفردانية: فضيلتها الخلاقة وشرها المدمر، جوادان في الشيء نفسه؟ عند «جوبينو»، هذا السؤال غير قائم بالنسبة للنهضة، الدم يقول كل شيء: حيث نجد بعض الأفعال التي

^{٢١*} كما قال في كتابه «عن التاريخ والمؤرخين»: «العصور الوسطى ليست مسئولة عما نحن فيه من اضمحلال، كانت عصور سلطة طبيعية، وليس ذنبها أنه ليس لدينا ذلك أو أننا لا يمكن أن نستعيده، أو أنها مُطرنا بدلاً من ذلك بموجات الأغلبية الطالعة من أسفل.» ص ٣٢.

^{٢٢} Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, pp. 441; 22

قد تبدو قاسيةً ووحشيةً في نخبة عرقية، نجد الحيوية والصحة أيضًا. «وإِصل طريقك إلى الأمام، افعل ما تحب، هكذا ببساطة، ما دام يخدم مصالحك، دَع الضعف وسفاسف الأمور للعقول الصغيرة والرَّعاع.»^{٢٣} «بوركهارت» لم يستطع أن يقبل خلاصة قاسية كتلك؛ فبالرغم من تشاؤمه التاريخي ظلَّ مثل «توكفيل» وريثًا لعصر التنوير إلى حدٍّ كبير. كان مقتنعًا بأن التمييز بين الخير والشر يجب أن يكون شيئًا أكبر من مجرد نزوة شخصية، وأن ذلك يجب أن يظهر إلى حدٍّ ما في طبيعة الإنسان الداخلية، ولكن إذا لم تكن الحضارة والتقدم يدمران طبيعة الإنسان الأخلاقية كما كان «روسو» والرومانتيكيون يقولون، فإن «بوركهارت» يوافق على أنهما لم يفعلا شيئًا من أجلها أيضًا.^{٢٤} مرة أخرى، المجتمعات والدول موجودة لتحقيق أهدافها ككيانات جماعية، وهي تقف بمعزل فوق المسائل الأخلاقية التي أغاضت أعضائها كأفراد، فأين يكمن الفرق بين الخير والشر إن كان هناك أيُّ فرق إذن؟ سؤال لم يُجب عنه «بوركهارت» ولم يواجهه أصلًا في أعماله، زميله الصغير «نيتشة»، هو الذي سيتابع المسألة حتى النهاية.

«نيتشة» Nietzsche، و«شوبنهاور» Schopenhauer، و«فاجنر» Wagner

كانت قاطرة السكة الحديد، إحدى الصور المفضلة لدى «بوركهارت» كرمزٍ للحياة الحديثة الزاحفة. في سنة ١٨٤٤م تم افتتاح أول خط في «بازل» ليصل المدينة ببرلين وبقية ألمانيا، وفي ١٩ أبريل ١٨٦٩م جاء القطار القادم من «برلين» وعلى متنه أستاذ جديد في «الفيلولوجيا» ليعمل في جامعة «بازل» وهو «فردريك نيتشة» عبقرية في الرابعة والعشرين من العمر. عندما هبط من القطار كان «نيتشة» يبدو شخصًا غير جذاب، حُلَّة رثة ونظارة طبية سمكية، وسلوك حيي، كان لا يُشبه أبدًا رجلًا على وشك أن يُطلق ثورةً تهزُّ أوروبا، وربما على نحوٍ أعمق مما صنَّعته أحداث ١٨٤٨م، ولكنها كانت — على أية حال — ثورة في العقل وليست في الشارع.

ومثل والد «بوركهارت»، كان والد «نيتشة» قسيسًا لوثرانيًا. مات «نيتشة» في الخامسة، سنوات تكوين «نيتشة» كمفكر سوف تحتوي على سلسلة من العلاقات

^{٢٣} .Gobineau, *The Renaissance*, p. 67

^{٢٤} .Cf. Burckhardt, *Force and Freedom*, p. 132

الواسعة مع مجموعة من الآباء المتميزين، ولكنها كانت علاقاتٍ متكافئةً الأضداد.^{٢٥} كانت العائلة قد توقّعت أن يتبع «فردريك» الانسحابي دودة الكتب، خطوات أبيه ويدخل الكهنوت، درس اليونانية واللاتينية بتوسّع في إحدى المدارس الابتدائية المتميزة.^{٢٦} ولكن إيمان «نيتشة» بالمسيحية لم يتخطّ امتحان القبول في جامعة «بون» ومثل «بوركهارت» الشاب، كان عليه أن يجد منفذاً آخر لطاقاته الفكرية. كان ذلك المنفذ هو «الفيلولوجيا» الكلاسيكية، الدراسة المعمّقة لقواعد اللاتينية واليونانية طبقاً للمبادئ العلمية الصارمة، والركيزة الأساسية للتربية والآداب الكلاسيكية في القرن التاسع عشر. كان شديد الذكاء، وبدأ نضجه العقلي كدارس للدكتوراه في جامعة «ليبيج»، وعندما عُيّن في جامعة «بازل» كان واحداً من أصغر الأساتذة عمراً في عالم الناطقين بالألمانية، كانت محاضراته الافتتاحية في «بازل» يوم ٢٨ مايو دفاعاً مدوياً عن قيمة «الفيلولوجيا» كوسيلة لكشف وفكّ أسرار الأدب اليوناني واللاتيني، وماضي أوروبا،^{٢٧} ولكن خطابه أعطى فكرة خاطئة عن شكوكة بالفعل. كان في قرارة نفسه مقتنعاً بأنه لم يُصبح دارساً كلاسيكياً عن اختيار وإنما عن إهمال، بالرغم من كفاءته كعالم فيلولوجيا. قبول المنصب في «بازل»، بأعبائه التدريسية الشاقّة والصارمة، سوف يتطلب منه أن يُنحّي جانباً اهتمامه المتفتح بالفلسفة والأدب المقارن والموسيقى، وبالرغم من أنه قد أثبت أنه مدرس محبوب وجماهيري، إلا أنه كان قلقاً ... ولم يكن سعيداً، بعد سنوات سيقول إنه كان يشعر بأنه كان يضيّع وقته في «بازل». لم تبدُ الحياة الجامعية بالنسبة له أكثر من نظام معوق؛ لأنه كان ينتظر لحظة داخلية أكبر، تنتزع من سباته العميق.^{٢٨} شعاع ضئيل من الضوء، هو الذي كسر ضجره وقلقه في «بازل»: صداقته النامية مع «جاكوب بوركهارت»، وبالرغم من أن «نيتشة» و«بوركهارت» كانا متباعدين بمقدار ثلاثين عاماً من العمر، إلا أنهما حقّقا تقارباً وتفاهماً وقبولاً متبادلاً. كلاهما كان يحضر محاضرات الآخر، وفكّرَا وخطّطَا لكتابة عمل مشترك عن ثقافة اليونان القديمة. كان «نيتشة» يواظب على حضور محاضرات «بوركهارت» عن التاريخ الحديث؛ حيث شهد هجوم الرجل الأكبر منه على «صديقنا القديم ... فكرة

^{٢٥} Pletsch, *Young Nietzsche*.

^{٢٦} * مدرسة Schulpforta، التي تعلّم فيها «رانكه» قبل ذلك أيضاً.

^{٢٧} *Ibid.*, pp. 104-05.

^{٢٨} Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 286.

التقدم». كان «بوركهارت» يقول لجمهوره إنَّ المبدأ المرشد لهذا العصر هو «المساواة»، «المساواة أمام القانون، المساواة في الضرائب، وأهلية متساوية للمناصب» تشترك في نفس المنطلق مع الفرصة المتساوية للملكية والثراء المادي، إلا أنه «بالرغم من كل مميزات العالم الحديث — المساواة، الثروة، الاتصال السريع، والتأثير الكبير للرأي العام على كل الأحداث عن طريق الصحافة الحديثة — فإن من المشكوك فيه أن يكون العالم قد أصبح سعيداً».^{٢٩} الرأسمالية بتقديسها «لحب التملك الطاغي»، خلقت تعاساتٍ جديدةً بإفساد واستغلال العمل الصناعي، الثقافة الرفيعة والإبداع أصبحا في منزلة منحطة في عالم «يصبح فيه المال ويظل هو المقياس الأساسي للأشياء ... (و) الفقر هو الخطيئة الكبرى»، ومن المؤكد «في لحظتنا التاريخية هذه ... أنه ليس من حقنا أن نحكم على أيِّ عصر مضى».

وهذا يشمل العصور الوسطى التي كانت بالرغم من كل أخطائها «بدون ... تهديد الحروب القومية، بدون صناعات كبيرة مقحمة بمنافسات قاتلة ... بدون دين ورأسمالية» ... ويصل «بوركهارت» إلى نتيجة مفادها أنَّ «حياتنا بيزنس ... حياتهم كانت حياة». واليوم، فإن «التسرع والقلق يُفسدان الحياة». المنافسة العالية تجعل كلَّ شيء «في حالة اندفاع بأقصى سرعة ويُصارع على خلافات دنيا». كان «بوركهارت» يدرك أنَّ «تحت هذا التغيُّر الشديد في نبض» القرن التاسع عشر، يوجد «التفاؤل السائد» الذي جاء به التنوير، و«إرادة عمياء للتغيير» ناتجة عن إيمان بالتقدم، إلا أنه كان يرى أن ذلك التفاؤل سيُصبح مُرّاً؛ حيث إنَّ الناس يُدركون أن آمالهم الكبرى في الثروة والسعادة لن تتحقق. «من المتصور أن يتحوَّل ذلك التفاؤل إلى تشاؤم في المستقبل القريب»، ثم يُضيف «كما حدث في نهاية العصور القديمة» وسقوط روما.^{٣٠}

كتب «نيتشه» إلى أحد أصدقائه: «مساء أمس كنت سعيداً وأنا أستمع إلى «بوركهارت» ... فأنا أواظب على محاضراته الأسبوعية عن دراسة التاريخ، وأعتقد أنني الشخص الوحيد من بين مستمعيه الستين الذي يفهم خطَّ فكره العميق ... إنها المرة الأولى التي أستمع

^{٢٩} Burckhardt, *On History and Historians*, p. 218.

^{٣٠} *Ibid.*, p. 32; *Force and Freedom*, p. 132.

فيها بمحاضرة في حياتي، والأهم من ذلك أنه نوع المحاضرات نفسها التي سأكون قادراً على تقديمها عندما أكبر.^{٣١}

وبالرغم من أنه و«بوركهارت» كانا ينتميان إلى جيلين مختلفين، إلا أن «نيتشة» كان يشارك الرجل الأكبر منه، في التحرُّر من وهم أوروبا ما بعد ١٨٤٨م، كما كان «نيتشة» قد قرأ أيضاً الفيلسوف «إدوارد فون هارتمان» Eduard von Hartmann، الذي تنبأ بأن عالم المستقبل سيكون عالم «ثراء مادي وجذب روحي».^{٣٢} كان «نيتشة» أيضاً لا يرى فرقاً يُذكر بين الرأسمالية الصناعية وبديلها الاجتماعي، فكلاهما يعتمد على نظرة مادية كبيرة للعالم، وكلاهما يضع الشروط نفسها على سلطة الدولة المطلقة.^{٣٣*}

تنبؤات «بوركهارت» الكئيبة أصبحت دليل «نيتشة» عن مستقبل الحضارة الأوروبية بعامة ومستقبلها السياسي خاصة. كان «بوركهارت» يقول إنَّ انتصار القومية الديمقراطية هو الانهيار النهائي للحرية. أما عند «نيتشة»، فإن القومية هي نهاية السياسة أيضاً. وبعيداً عن كونها تخلق إحساساً جديداً بالوحدة والتضامن، فإن الدولة-الأمّة تُكمل الطلاق بين الفرد والمجتمع، الأمر الذي يميّز العصر الحديث بكامله. الديمقراطية تجعل الحياة المدنية المستقرة أمراً مستحيلاً. يقول «زرادشت» نيتشة: «لقد أدركتُ ظهري لأولئك الذين يحكمون، عندما رأيت أنَّ ما يسمونه الحكم عبارة عن مساومات مع الدهماء على السلطة.»

التضليل الاشتراكي هو دليل الديمقراطية غير المباشر، انهيار النظام الاجتماعي التقليدي و«غياب الحضور الراقي» و«سوقية وفضاظة رجال الصناعة بأيديهم الحمراء السمينة»، كل ذلك يُقنع الرجل العادي بأنه لا بد أن تكون لديه هو أيضاً الفرصة لإدارة

^{٣١} Burckhardt, *Letters*, p. 23.

^{٣٢} Burckhardt, *On History and Historians*, pp. 235–56.

^{٣٣*} كما كان يشارك من كل قلبه «بوركهارت» في خوفه من العسكرية الحديثة. وكان «نيتشة» قد خدم لفترة قصيرة في احتياط مدفعية الخيالة البروسية وهو طالب، وسقط من فوق عربة مدفع وترك الخدمة محتفظاً بكراهية للعسكرية لازمته طول حياته. وعندما انتقل إلى «بازل» تخلى عن جنسيته البروسية، إلا أنه تطوَّع للقيام بأعمال التمريض عندما نشبت الحرب الفرنسية البروسية، ولكن تجربته في مستشفى ميداني أثناء حصار «ميتر» لم تجعله يُعيد النظر في آرائه في الحرب والعسكرية.

الدولة.^{٣٤} الديمقراطية، القومية، الاشتراكية ... كلها عند «نيتشة» سلسلة واحدة متصلة، وامتدادات لحداثات منحصرة لا معنى لها. أعماله الناضجة كانت مرقشة بهجوم على ألمانيا الحديثة ورموزها القيادية وبخاصة «بسمارك» والقيصر، وتلك الشخصيات التي كان المعجبون بها يحذفونها بعد ذلك عند النشر،^{٣٥} وفي الوقت نفسه، ظلَّ «نيتشة» متفائلاً، بينما فقد «بوركهارت» الأمل. كان «نيتشة» يعتقد أن الحضارة الأوروبية يمكن إنقاذها، وإن لم يكن بالشروط المعروفة لـ «بوركهارت» وليبراليّ التنوير من الطراز القديم.

كان من رأيه أن الثقافة الأوروبية تحتاج إلى ثورة تعكس اتجاه القرن التاسع عشر، بخضوع البرجوازية والجماهير لنخبة جديدة، وقد التقى «نيتشة» بالرجل الذي يمكن أن يقود تلك الثورة. كان «نيتشة» في سن المراهقة عندما التقى بالقوة العاطفية الطاغية للموسيقي «ريتشارد فاغنر»، إلا أنه لم يقع تماماً تحت سحر «فاغنر» إلا في سنة ١٨٦٨م، عندما حضر عرضاً افتتاحياً لأوبرا: «أساتذة الغناء» Die Meistersinger، و«تريستان وايزوالده» Tristan und Isolde، «كل خليّة، كل عصب في جسمي يهتز لهذه الموسيقى، لم أشعر أبداً في حياتي بمثل ذلك الشعور الدائم بالخلاص، كما حدث عندما كنت أستمع إلى افتتاحية أساتذة الغناء». وفي نفس العام، حضر «نيتشة» بعد ذلك حفل عشاء مع المؤلف، وكان في حالة من التوتر لدرجة أنه مزّق معطف العشاء الجديد من الظهر بينما كان يحاول ارتدائه،^{٣٦} ولكن المؤلف الموسيقي أعجب بطالب الفلسفة الشاب ودعاه لمنزله في «تريبشين» بالقرب من «لوكيرن»، وبعد ذلك سوف تتعدّد زيارات «نيتشة» له أثناء فترة عمله في «بازل». في تلك الفترة كان «فاغنر» منهمكاً في عمله الكبير: «رباعية الخاتم النيبلونج» Ring des Nibelungen، كانت حياته هي ما يُطلق عليه معاصروه «البوهيمية»، كان يعيش مع امرأة، لم تكن زوجته، وهي «كوزيما فون بالو» التي حملت منه، والحقيقة أنها كانت زوجة صديقه «هانز فون بالو»، ولكن قوة شخصية «فاغنر»

Quoted in Tracy Strong, "Nietzsche and Politics," in R. Solomon, ed., *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY, 1973), p. 282, See also T. Strong, *Nietzsche and the Politics of Transfiguration*

Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 97, Cf. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*

.Pletsch, *Young Nietzsche*, p. 97^{٣٦}

جعلت «بالو» يظلُّ تلميذًا مخلصًا لأستاذه (يمكن أن نقول تابعًا ذليلاً)، ويواصل قيادة أعماله لجمهور من المعجبين كان في ازدياد مستمر.^{٣٧}

أوبرات «فاجنر» جعلت منه البطل الثقافي لجيل كامل من الفنانين والكُتّاب الرومانسيين في الفترة الأخيرة في كلٍّ من ألمانيا وفرنسا، وكان على وشك أن يُصبح رمزًا للإبداع الفني والعمق الفلسفي، على قدمٍ وساق مع «جوته» و«شكسبير». ولو قُدِّر له أن يعيش لكان في نفس عمر والد «نيتشة».

كان «نيتشة» مسحورًا بشخصية «فاجنر» الشاملة ... القوية ... وثقته الشديدة بنفسه، وهو ما كان نقيضَ حياة «نيتشة»، إلى جانب السخرية الشديدة والهروب من الأضواء والنزوع إلى الحزن والكآبة ... وكل تلك الصفات التي كان يتّسم بها «جاكوب بوركهارت» المعلم الآخر لـ «نيتشة». فتح «ريتشارد فاجنر» و«كوزيما» عالمًا جديدًا أمام «نيتشة»، عالمًا وجد نفسه مقبولاً فيه بالرغم من صفاته الشاذة وانطوائيته.^{٣٨*٣٩} و«فاجنر» كان سعيدًا بهذا الاهتمام به، والذي يُشبه العبادة، من أستاذ جامعي مرموق، وهكذا، كما كان «فاجنر» يعتقد، كان هناك تلميذ لامع شديد الذكاء، يمكن أن يدافع عن أعماله ويقدم نظريته عن الجمال بلغة أكاديمية محترمة. في القلب من هذه النظرية، كانت توجد أفكار «آرثر شوبنهاور» Arthur Schopenhauer، الناقد الفلسفي الألماني الأشهر، عن تقدّم القرن التاسع عشر. كان «شوبنهاور» مثالاً جيدًا عن كيفية تحويل سحر الاستشراق في بدايات القرن التاسع عشر لحياة مفكّر. عندما كان طالب فلسفة في شبابه، وقع «شوبنهاور» على ترجمة فرنسية لـ «أوبانيشاد» الهندية، وفتنته الأفكار الهندوسية والبوذية عن النكران الزهدي للذات. العمل الرئيسي الوحيد لشوبنهاور وهو كتابه «العالم كإرادة وتمثّل»، يميل وينحاز لهذا النمط الشرقي التصوّفي من الحكمة، أكثر من ميله لأفكار عصر التنوير عن العقل والعلم والمدنية، وكما شرح «شوبنهاور»، فإن العالم الذي نُدرّكه من حولنا، أو «العالم كفكرة» ما هو إلا من صنع ذاتنا المتمركزة حول نفسها، إنه وهمٌ أو تصوّر خادع وانعكاس لآمالنا ومخاوفنا، وكان «شوبنهاور»

^{٣٧} Gregor-Dellin, Wagner, pp. 385-87.

^{٣٨} * حتى بعد أن انقلب على «فاجنر» بعد ذلك بسنوات، كان «نيتشة» يقول إنه لا يمكن أن يتنازل عن أيامه في «تريبشين» بأي ثمن.

^{٣٩} Nietzsche, Ecce Homo, pp. 243, 247.

متفقاً مع الفلاسفة الرومانتيكيين الألمان في أنَّ الحقيقة الوحيدة هي الإرادة الإنسانية، إلا أنَّ المؤثرات الشرقية على «شوبنهاور» دفعته إلى موقف أكثر راديكالية. الإرادة الإنسانية هي مصدر كل مجاهدة من أجل المال والحب والسلطة، وهي أيضاً مصدر كل مصائبنا وكروبنا. لا بد أن نتعلم كيف نتجنبها، وأن نشجبها؛ لكي نهرب من «مرض حياتنا في العالم» كما يقول «شوبنهاور». الهدف النهائي للإنسان العاقل في الحياة هو ما أسماه «بوذا» بـ: «النرفانا»، أو «الخلاء»، وهو انعتاق نهائي من الإرادة والرغبة التي تؤدي في النهاية إلى الانطفاء والموت. كما يُنسب إليه دائماً القول: «ما كان يجب أبداً أن تكون الحياة هكذا». ويعني بها الحياة حسب التقليد الأوروبي أو الغربي العلماني.

وجّه «شوبنهاور» فلسفته عن التخلي الجذري أو النكران الزهدي للذات نحو هدفين رئيسيين: الأول هو التنوير بتفأوله الزائف وإيمانه الأجوف بالعقل، والتقدم ممثلاً بفلسفة «هيجل»،^{٤٠} وكان هدفه الثاني هو المسيحية أو التراث اليهودي المسيحي تحديداً. كان معظم الرومانسيين يفهمون التنوير والدين المنظم على أنهما عدوَّان كلٌّ منهما للآخر، ولكن «شوبنهاور» كان يراهما حليفين، كلاهما يحثُّ الناس على خلاصهم في هذه الدنيا، سواء عن طريق العقلانية العلمية أو الدولة-الأمة، أو عن طريق الالتزام بالقانون الديني. كان «شوبنهاور» عدائياً، على نحو خاص، تجاه اليهود بهذا الشأن، وكان يعتقد أن اليهودية قد أصابت المسيحية بعدوى وهم «الإرادة كفكرة»، وهي المحاولة المستميتة لتغيير أو تحويل العالم لكي يتلاءم مع مجموعة من الأفكار الدينية والأخلاقية المسبقة، والتي كان يسميها اليهود، ثم المسيحيون بعدهم بقوانين الرب.^{٤١}

والآن، لا يبقى سوى طريق واحد للتحرر، وهو الفن والموسيقى بخاصة. الفن يصبح طريقة جديدة لمعرفة العالم، وهو محصن ضد رغبات النفس المتوحشة وضد «العالم كإرادة». ومن خلال الخبرة الجمالية، مثل مشاهدة لوحة أو الاستماع إلى سيمفونية، فإننا نختبر العالم بطريقة جديدة ويتحقق لنا الانعتاق الفوري من أسر سجن الرغبة. الفن والموسيقى يمنحان لحظات التأمل العميق التي لم يُفسدها الاحتكاك بالمادية

٤٠ * بعد صدور كتابه «العالم كإرادة وتمثل» بوقت قصير، قدّم «شوبنهاور» مجموعة من المحاضرات بجامعة «برلين»، في الوقت نفسه الذي كان «هيجل» يقدّم فيه محاضراته، ولم يحضر أحد محاضرات «شوبنهاور».

٤١ Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 430

الفضة المحيطة بنا، ولكي يصبحنا «فلسفة حقيقية» فلا بد أن يظل هكذا، كما يقوله «شوبنهاور». بقي كتاب «شوبنهاور» غير مقروء — فعلياً — لمدة أربعين عاماً، إلى أن جلب له التحرُّر من الوهم الرومانسي بعد ١٨٤٨م جمهوراً جديداً لديه الاستعداد لذلك. كان «بوركهارت» أحد التلاميذ، وكان «إدوارد فون هارتمان» Eduard von Hartmann تلميذاً آخر، وهو الذي حوّل «الإرادة المتوحشة» عند «شوبنهاور» إلى «اللاوعي» في كتابه «فلسفة اللاوعي» ١٨٦٩م، وهو المفهوم الذي تبناه ونقّحه «سيجيموند فرويد» Sigmund Freud فيما بعد، وفي الوقت نفسه، اكتشف «نيتشة» الشاب، نسخة من «العالم كإرادة وتمثل» في أحد محلات الكتب القديمة في «ليبيج» في عام ١٨٦٥م، وكان الإعجاب المشترك بفلسفة «شوبنهاور» هو نقطة البداية لصداقة «نيتشة» و«بوركهارت»، الذي سيصبح «شوبنهاور» يُعرف عنده بـ: «الفيلسوف»،^{٤٢} إلا أن «ريتشارد فاجنر» كان تحولاً آخر. كانت أعماله الأوبرالية «الهولندي الطائر»، و«تانهاوزر»، و«تريستان وايزوالده»، تدور كلها حول فكرة «شوبنهاور» المركزية، وهي أن عالم النشاط الإنساني هو عالم معاناة تصبو الروح للتحرُّر منه،^{٤٣، ٤٤} عندما زار «نيتشة» «تريبشين» لأول مرة في سنة ١٨٦٩م التقطت أذنه أنغام بيانو معذبة قادمة من شبك مفتوح، في ذلك الصباح كان «فاجنر» يكتب «انتحار برون هيلد»، المشهد الأخير من «رباعية الخاتم»، والتي حرَّرها قبولها لمصيرها في النهاية، وحرَّر العالم من الدورة اللانهائية لإعادة الميلاد (التقمُّص) والرغبة والموت. كان المشهد يحمل ملامح «شوبنهاور»:

سأمضي إلى الأرض المختارة ... الأكثر قداسة،
خلف كل الرغبات وسراب الوهم،
نهاية الرحلة الأرضية،
هل تعرفين كيف حققت
الهدف المقدس، المبارك
في كل ما هو سرمدى؟

^{٤٢} Letter to H. von Preen, 27 September 1870, in Burckhardt, *Letters*, p. 144.

^{٤٣} * «شوبنهاور» هو الذي أوحى لـ «فاجنر» بفكرة كتابة أوبرا عن «بوذا».

^{٤٤} Hollinrake, *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, p. 5.

لقد فتح أَلَمُ الحب الموجع عيني،
فأبصرتُ نهايةَ العالم.

لقد أكد «شوبنهاور» أن الموسيقى مكَّنتَ البشر من السموِّ، ومن تجاوز قبضة الإرادة القاسية وإن كان ذلك بشكل مؤقت. «فاجنر» شرح ل: «نيتشة» اعتقاده بأن أوبرا يمكن أن تقدِّم فترة راحة أكثر دوامًا، «الخاتم النبلونج» يمكن أن تحوِّل الأوبرا إلى فنٍّ ثوري — كما أعلن — فن يضم الموسيقى والدراما والشعر والفن التشكيلي في «عمل فني متكامل» Gesamtkunst Werk. أوبرات «فاجنر» في الحقيقة، سوف تُنقذَ حادثةً فاسدة عن طريق مزج التطهير العاطفي بالتجربة الموسيقية السامية، بالطقس الأسطوري.

هذه الرؤية المثيرة، سارت متلازمة مع خطة متهورة بالدرجة نفسها لبناء مسرح ضخم، تُقدِّم عليه «رباعية الخاتم» كحدث سنوي، جزء منه احتفال فني والجزء الآخر طقس ديني، المسرح سوف يُبنى على الأرض الألمانية في «بايريث» في «أبر فرانكونيا»، وبمرور الأشهر ونمو الصداقة بين «نيتشة» و«فاجنر» سوف يجد المؤلف الموسيقي في صديقه الأستاذ الشاب، حليفًا على استعداد — في خطته — أن يُدشِّن بداية جديدة للفن والإنسانية، في العامَين التاليين ١٨٧٠م و١٨٧١م، وبينما يواصل محاضراته ومهامه الأكاديمية في «بازل»، سيُلقي «نيتشة» بنفسه في خضمِّ تلك المهمة الجديدة الأوسع: خلاص أوروبا الفعلي عن طريق موسيقى «فاجنر». في العام التالي نشر أول كتبه: «مولد التراجيديا»، الذي كان في ظاهره كتابًا عن الدراما الإغريقية والدين، بينما هو في حقيقته احتفالاً برؤية «فاجنر» للعلاقة بين الفن والمجتمع، كما قدَّم الكتاب أيضًا أول إجابة — مؤقتة — عن سؤال «نيتشة» الذي سوف يشغله طيلة حياته وهو: كيف نمنع اضمحلال الحضارة الحديثة؟

جميع كتابات «نيتشة» منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، بما في ذلك «مولد التراجيديا» وأعماله الأربعة: «تأملات في غير أوانها»، أخذت ملامحها من نظرة «شوبنهاور» عن لا جدوى الإرادة الإنسانية، ومن صورة «بوركهارت» غير الواضحة للعصر الصناعي الحديث، في كتابه «شوبنهاور كمعلم» تقرأ: «مياه الدين تنحسر مخلِّفةً وراءها مستنقعات وبرِّكا أسنة»، وحيث إنَّ حربًا شاملة كانت تُهدد باجتياح أوروبا، «فإن الطبقات المتعلمة والدول يجتاحها اقتصادٌ مالي جدير بالازدراء الشديد»، كما يُعلن: «لم يكن العالم أبدًا

أكثر انغماسًا في شئون الدنيا، لم يكن أبدًا أكثر فقرًا في الحب والخير مما هو الآن.^{٤٥} أما رجال الفكر فقد جعلوا الأمور أكثر سوءًا بتشجيعهم الاعتقاد في أوهم التقدم، بدل أن يكونوا «منارات، أو ملاذًا وسط هذا الاضطراب العلماني»، لقد أغروا الجماهير بأن تعتقد أن التحسّن النهائي للبشرية يوجد في مكان ما في المستقبل، وأنّ السعادة موجودة هناك خلف ذلك التل الذي يتقدّمون نحوه، وبالطريقة نفسها ينتهي «نيتشة» إلى ما انتهى إليه «بوركهارت»، وهو أن «كل شيء معاصر، بما في ذلك الأدب والعلم، يخدم البربرية القادمة ... نهار شتوي غائم يخيم علينا ونحن نعيش في جبال شاهقة ... في فقر وخطر». ^{٤٦} ولكن «نيتشة» يرفض أيضًا حلّ «روسو» الطبيعي أو البدائي للمدينة الحديثة، أي «عودة للطبيعة» عنده هي عودة للفقر واليأس. التاريخ لا بد أن يكون له دائمًا قوة دفع للأمام حتى وإن كانت تدفع نحو آفاق محدودة، وبالرغم من ذلك، فإن الحياة الاجتماعية وعملية التحضر ما هي إلا تعبيرات عن حيوانيتنا المنحطة، لا عن طبيعتنا السامية، وهي سلسلة متصلة لا تتغير من الخبرة الإنسانية المملة، لا يمكن تحسينها، وإنما يمكن التسامي عليها فقط، كما يقول «شوبنهاور»،^{٤٧} وهكذا نجد أن «نيتشة» بينما يقبل بتشخيص «بوركهارت» وهو أن الحضارة الحديثة محكوم عليها بالفناء؛ لأنها «مخرمة كالغربال» بما فيها من تحلّل وضعف، نجده يقوم في الوقت نفسه بتعديل الافتراض الأكبر للفيلسوف، وهو أن المجتمع ككل، يتبع مسارًا منتظمًا للتطور العضوي؛ فكل أمة أو حضارة عند «نيتشة»، كما كانت عند «بوركهارت»، هي وحدة ديناميكية من القوى والقوى المضادة، تقوم كلّ منها بموازنة أو إزاحة الأخرى طول الوقت^{٤٨} وهو ما يعني أن الحاضر كشف نهائي للماضي المطوي، وكما يقول، فإن: «أفضل ما يمكننا فعله هو أن نواجه طبيعتنا الموروثة والقبالة لأن توّرت، ونغرس في أنفسنا عادة جديدة، غريزة جديدة، طبيعة ثانية لكي تدوي طبيعتنا الأولى». وقد اضطره إخلاصه

^{٤٥} Nietzsche, "Schopenhauer as Educator," in *Untimely Meditations*, p. 148

^{٤٦} Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life" and "Schopenhauer as Educator," in *Untimely Meditations*, pp. 65, 148, 149

^{٤٧} Nietzsche, "Schopenhauer as Educator," in *Untimely Meditations*, p. 158

^{٤٨} Peter Heller, *Studies on Nietzsche* (Bonn, 1980), p. 172

أساس الثقافة الأوروبية ذاتها. في دراسته للثقافة اليونانية القديمة «مولد التراجيديا» رسم «نيتشة» ما سوف يُصبح خطأً فاصلاً بين الروح الديونيسية،^{٥٢} الروح غير المستأنسة للفن والإبداع، والروح «الأبولونية»،^{٥٣} روح العقل وضبط النفس.^{٥٤} كان «نيتشة» يُلمح بقوة إلى أنَّ قصة الحضارة اليونانية، وكل الحضارات بعامة، هي قصة الانتصار التدريجي للإنسان «الأبولوني» — برغبته في السيطرة على الطبيعة وعلى نفسه — على الإنسان «الديونيسي» الذي يحيا فقط في الخرافة والشعر والموسيقى والدراما. كان سقراط وأفلاطون — قبل ذلك — قد هاجما أوهام الفن ووصفاها بأنها «زائفة وغير حقيقية»، وقلبا الميزان الثقافي الدقيق بثمين وعي الإنسان النقدي والعقلي، بينما سَفَّها غرائز حياته الأساسية واعتبراها منحةً ولا عقلانية. ونتيجة هذا التقسيم هي ظهور «الإنسان الإسكندري»،^{٥٥} المواطن اليوناني المتحضّر، المتحقق في العصر القديم المتأخر (زمنياً) «المزود بأعظم قوى المعرفة»، ولكن ينايغ الإبداع جفّت بداخله، والإنسان الأوروبي الحديث هو النسل المباشر للإنسان «الإسكندري»،^{٥٦} هو صورة مصغرة من الحضارة عند «توماس باكل» Thomas Buckle، و«أوجست كونت» Auguste Comte. اعتقاده أنَّ بإمكانه اكتشاف الحقيقة عن طريق العقل وحده، سوف يؤدي مباشرةً إلى «روح التفاؤل السهل، التي هي جرثومة دمار مجتمعا»، بالإضافة إلى اعتقاده الخاطئ بأن العلم والمؤسسات الاجتماعية يمكن أن تجعل الناس سعداء أحراراً.^{٥٧}

^{٥٢} نسبةً إلى «ديونيسوس» إله الخمر عند الإغريق. (المترجم)

^{٥٣} نسبةً إلى «أبوللو» إله الشعر والموسيقى والجمال الرجولي عند الإغريق. (المترجم)

^{٥٤} Nietzsche's revisionist view of the Greeks was heavily influenced by Burckhardt's lectures on Greek culture that began in May 1872. K. Schlechta, "The German Classicist Goethe a Reflected in Nietzsche's Works," in O'Flaherty, Sellner, and Helm, eds., *Saudies* in Nietzsche and the Classical Tradition, p. 151

^{٥٥} نسبةً إلى الإسكندر الأكبر. (المترجم)

^{٥٦} Nietzsche, *Birth of Tragedy*, p. 110

^{٥٧} Quoted in Manthey-Zorn, Dionysus: *The Tragedy of Nietzsche*, p. 29. For the Romantic origins of Nietzsche's treatment of cultural and aesthetic issues in *The Birth of Tragedy*, see Del Caro, Nietzsche Contra Nietzsche, esp. pp. 47–49 and 131–32

كان «نيتشة» يرى أوبرات «فاجنر» عودة خطيرة إلى «كُلْيانية» الإنسان الأوروبي الأصلية، عالم «الثقافة التراجيدية» الذي يقبل كلاً من العجز والتفوق الإنسانيين، الشديدين البشاعة والجليل في الوقت نفسه، بواسطة مائة إنسان من هذا النوع «يمكن إسكات ثقافة عصرنا الصاخبة الكاذبة بالكامل وإلى الأبد، ليُصبح العقل والروح كيأناً واحداً مرة أخرى».^{٥٨} في ٢٢ مايو ١٨٧٢م كانت الجماهير الحاشدة تصعد التلال بمشقة في «بايريث»، وسط الأمطار الغزيرة التي استمرت طول النهار، لمشاهدة الاحتفال الخاص بتدشين مسرح «فاجنر» الجديد. كانا يجلسان متجاورين في العربة، «نيتشة» و«ريتشارد فاجنر»، الرجل الذي كان يعيش تأملات مثالية في عصر «تَحْكُم العالم فيه مضارببات البورصة»،^{٥٩} كان «نيتشة» ينظر نظرات سريعة إلى «فاجنر»، ولكن الرجل «كان صامتاً، يبدو أنه كان يحدِّق داخل نفسه بنظرة تعجز الكلمات عن وصفها ... كل ما حدث قبل ذلك كان تحضيراً لهذه اللحظة»، وبالنسبة للرجلين ... كانت تلك اللحظة بالفعل، فجر عصر جديد.

«نيتشة» والتشاؤمية الثقافية

«وحده المنذور للثقافة، ذلك الذي علَّق قلبه بحبِّ رجل عظيم» ... لسوء الحظ، عندما بدأ العمل في مسرح «بايريث» في ذلك الصيف، بدأت أيضاً شكوك «نيتشة». كانت تلك الشكوك في البداية تجد طريقها إلى مفكرته. «فن فاجنر يتكلَّم لغةً مسرحية ... زائفة ... لغة رخيصة ... وهكذا فإنها — من المؤكد — سوف تُصيب أرقُّ المشاعر بالخشونة». وأصدر حكمه بأن «فاجنر»: «كان ممثلاً حصل على حب وثقة لا يستحقهما». وبعد ذلك كان يقول: «لم يكن أحد من مؤلفينا يمثل هذه الدرجة من الفقر الموسيقي في الثامنة والعشرين كما كان «فاجنر».» ثم في انفجارية أخيرة: «موسيقاه ليست ذات قيمة كبيرة، ولا الشعر ولا الحبكة ... التأليف المسرحي مجرد طنطنة في معظم الأحيان».^{٦٠} وقد تأكَّدت أسوأ مخاوف «نيتشة» في أوَّل احتفال في «بايريث» في عام ١٨٧٦م عندما كان جمهوره عبارة عن البرجوازية الحديثة والأرستقراط الذين كان «نيتشة» يحتقرهم،

^{٥٨} Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," in *Untimely Meditations*, p. 95.

^{٥٩} Gregor-Dellin, *Wagner*, p. 410.

^{٦٠} Quoted in the Introduction to Nietzsche, *Untimely Meditations*, pp. xxvi-xxvii.

وكان يظن أن «فاجنر» يحتقرهم أيضًا. أما أكبر ضربة دعائية غير متوقَّعة لـ «فاجنر» فكانت ظهور الإمبراطور «ولهلم الأول» شخصيًا ... عندما رأى «نيتشة» القيصر وهو يصفق في نهاية المشهد، ثم يستدير ناحية مساعديه العسكريين لكي يعلِّقوا «بائسة ... بائسة». انهار صبر «نيتشة» وقال لنفسه لقد أفلس «فاجنر»، وأصبحت «بايريث» خزنة عرض لكل الأفكار والعواطف الضحلة، والبرجوازية، والوطنية التي كان «نيتشة» يمقتها (رغم أنَّ تلك كانت هي نفس الصفات التي سوف تجذب «لودفيج شيمان»، و«هوستون تشمبرلين»، و«برنارد فورستر» الذي تزوّج شقيقة «نيتشة»، وتجذب معجبين آخرين إلى مدار «فاجنر»). تقيم «نيتشة» الجديد لمعبوده السابق انعكس في عنوان كتابه التالي: «إنساني ... إنساني أكثر مما ينبغي».

في الوقت نفسه كان القلق قد بدأ ينتاب «جاكوب بوركهارت» على صديقه الشاب. في ٥ أبريل ١٨٧٩م، كتب إلى «نيتشة» يشكره لإرساله نسخة من كتابه «إنساني ... إنساني أكثر مما ينبغي» له، ويمدح ما في الكتاب من عمق و«حرية فكر». وبالرغم من ذلك، كان يعبر للآخرين عن قلقه لتدهور حالة «نيتشة» الجسمية والعقلية، «نظره الضعيف، الصداع المستمر، نوبات المغص العنيفة المتكررة». وتدهورت حالة «نيتشة» لدرجة اضطرتّه لطلب إجازة من جامعة «بازل» في ذلك الصيف، ولم يُعدَّ نهاية علاقة الأب-الابن مع «فاجنر»، جعلته يقوم بعملية فحص ذاتي لأفكاره ودوافعه «كيف وقع في هذا الخطأ بخصوص فاجنر؟» ودفعت به في الرحلة الفلسفية التي سوف تستهلك بقية حياته. وصل «نيتشة» إلى اقتناعه بأن فن «فاجنر» كان يعاني من المرض نفسه الذي أصاب «الإنسان الإسكندري» في «مولد التراجيديا» وبقية المجتمع الحديث: وهو التفسُّخ!

ما هو التفسُّخ؟ الحياة لم تُعد ساكنة في الكيان الكلي ... التردُّ وحيوية الحياة
تراجعا في المكونات الصغيرة ... لم يُعد الكيان الكلي حيًّا بالمرة ... إنه مركب
محسوب، متكلف ... مصطنع ...

^{٦١} Burckhardt, *Letters*, pp. 187; 186. How much of Nietzsche's collapsing health was due to physiological causes, including syphilis, as some historians have claimed, and how much to psychological ones, such as the loss of faith in his hero, Richard Wagner: The evidence for this theory to presented in Gregor-Dellin, *Wagner*, pp. 451-55

وهنا، كان «نيتشة» يردّد انتقادات «نيسارد» Nisard، و«كوتير» Couture، وغيرهما من النقاد المحافظين قبل أربعين عامًا. وقبل ذلك كله فإن العمل الفني المتفسّخ، أو الشخص المتفسّخ يفتقد «الأصالة»، وهو الاصطلاح الذي سيجعله «نيتشة» شائعًا. إنّ أحدًا لا يجرؤ على أن يظهر كما هو، فهو يتنكّر في ثياب شخص مهذب، مثقف، شاعر، سياسي – أو كموسيقي، ولكي يُبرهن على سلامة تشخيصه يُشير «نيتشة» إلى شهرة «فاجنر» التي ارتفعت إلى ذرا جديدة بعد وفاة المؤلف الموسيقي في سنة ١٨٨٣م، «في الثقافات المنهارة، عندما يصبح القرار في يد الجماهير، تصبح الأصالة غير ضرورية، تصبح عيبًا ... وحده الممثل (فاجنر) يظل مثيرًا للحماس».^{٦٢}

جميع أعمال «نيتشة» المؤثرة التالية: العلم المبهج، جينالوجيا الأخلاق، ما وراء الخير والشر ... وعمله الرمزي التأملي: هكذا تكلم زرادشت – كانت بمعنى عميق، بحثًا عن جذور التفسّخ في الثقافة الأوروبية، وكما لاحظ «بوركهارت» نفسه بذلك، فإن ما كتبه «نيتشة» لم يكن فلسفة بالمعنى المعتاد، بقدر ما كان تاريخًا.^{٦٣} كانت نقطة الانطلاق عند «نيتشة»، هي نفسها عند «بوركهارت»: قيام عصر جماهيري ديمقراطي رأسمالي، يعجّل بانتهاء المجتمع الأوروبي، و«قيمة» (مصطلح آخر سوف يجعله «نيتشة» شائعًا)، ولكن «نيتشة» وصل إلى استنتاج أقرب إلى استنتاج «جوبينو»: أوروبا الحديثة فقدت قوة الحياة الدافعة لخلق قيم وخصوبة تؤدي إلى ثقافة قوية حقًا. قوة الحياة هذه سوف يُطلق عليها «نيتشة»: «إرادة القوة»، كما اكتشف أن الجذر التاريخي «لتفسّخ حياة» الحداثة، ليس هو تمازج الأجناس (رغم أنه لم يستبعده كقوة مساعدة)، وإنما هو «مولد الأخلاق»؛ ولذلك فإنه سوف يصف كل فلسفة بأنها «حملة ضد الأخلاق» واحتفال بإرادة القوة.^{٦٤}

كان «نيتشة» يفهم إرادة القوة في الإنسان على أنها شيء أوسع وأكثر شمولًا من مجرد رغبة في ممارسة السيطرة على الآخرين، كما في السياسة أو علاقات العبد-السيد، والأخيرة (علاقات العبد-السيد) ليست سوى تجليات لما هو جزء من الحياة نفسها بمعنى

^{٦٢} Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," in *Untimely*

.*Meditations*, p. 84; Nietzsche, *Case of Wagner*, pp. 170, 179

.Letter of 13 September 1883 in Burckhardt, *Letters*, p. 209 ^{٦٣}

.Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 290 ^{٦٤}

ما، كما يقول الفيلسوف «ريتشارد شاخت» Richard Schacht: «إرادة القوة هي الميل الأساسي لكل القوى، وكل ما تمتلئ به — في الإنسان، في المجتمع، في الطبيعة — لأن تبسط نفوذها وتُهيمن على الآخرين». هذه القوى «تؤلف بشكل جمعي حقيقة العالم، كما هي موجودة بالفعل»، إرادة القوة هي أصل كل ما هو موجود وكل ما صنع الإنسان، من أرقى الأعمال الفنية، إلى أشد الجرائم عنفاً وأكثرها إرهاباً.^{٦٥} والفرد السليم المفعم بالحياة والنشاط، مثل المجتمع السليم يُدرك إرادة القوة الموجودة فيه، يعيها، ويقول «نيتشة» إنها تمنحه شعوراً «بالكمال، بالقوة المنضبطة، والصلاحية التي تمكّنه من أن يواجه بشجاعة وروح مرحة، الكثير مما يجعل الضعفاء يرتعدون».^{٦٦}

وعلى العكس من ذلك فإن المرض والتفُسُخ يطردان غريزة الحياة والقوة «الحياة التي هي معادل الحيوية تتقهقر في المكونات الصغرى». الكل الأكبر يفقد الطاقة ويتآكل ويدخل مرحلة «يفقد فيها الشخص القدرة على المقاومة»، وتحلُّ «عدمية مرهقة»، «وحيثما تنهار قوة الإرادة، على أي نحو، يوجد كذلك التردّي النفسي ... التفُسُخ».^{٦٧} وكما يرى «نيتشة» فإن التاريخ كله يُصبح صراعاً ميتافيزيقياً بين مجموعتين: هؤلاء الذين يعبرون عن إرادة القوة وغريزة الحياة، وأولئك الذين لا يعبرون عنها: هؤلاء ذوو الحياة الفقيرة ... الضعفاء ... يفكرون الثقافة، و«أولئك ذوو الحياة الغنية ... الأقوياء» يثرونها،^{٦٨} وكما يقول «نيتشة» فإن الحضارة كلها هي من صنع «أصحاب القوة والسطوة الذين ما زالوا يمتلكون إرادة قوة لا تُقهر وشهوة للسلطة، أولئك الذين انقضوا على الأجناس الأضعف، الأكثر مدنية أو الأكثر مسالمة، أو على الثقافات القديمة البانعة التي تعبّرت عن حيويتها الأخيرة بمظاهر تتم على الفساد».^{٦٩} هؤلاء الرجال أصحاب القوة والسطوة والانقضاض يسميهم «نيتشة»: «الآريون» — اصطلاح «جوبينو» — الذين يُصبحون الطبقة الحاكمة في المجتمع الجديد، وكما يقول: «إن طبقة النبلاء كانت دائماً هي طبقة البربرية»؛ لأنهم — بمعنى الكلمة — بشر أكثر حيوية واكتمالاً من المتكلفين

^{٦٥} Schacht, Nietzsche, p. 220.

^{٦٦} Nietzsche, Will to Power, p. 450.

^{٦٧} Nietzsche, The Anti-Christ, p. 127.

^{٦٨} Nietzsche, Will to Power, p. 30.

^{٦٩} Nietzsche, Beyond Good and Evil, pp. 201–02.

المتخمين الذين يُنزلون بهم الهزيمة. «الآريون» عند «نيتشة» يتنفّسون حيوية، كان من السهل أن يدركها «جوبينو»، والحقيقة أن الدليل على تأثير «جوبينو» على «نيتشة» قد لا يكون مباشرًا، ولكنه مقنع^{٧٠} مثل «جوبينو»، كان «نيتشة» معجبًا بالأرستقراط كنموذج لقوة الحياة النشطة في المجتمع. كتب: «إنَّ كل ارتقاء بالنوع الإنساني حتى الآن، هو من صنع المجتمع الأرستقراطي، وسيظل هكذا دائمًا». ثقافة «نيتشة» الباكورة عن العبقريّة والتأمل (الثقافة الشوبنهاورية)، مدينة للعالم الحيوي العفوي في الساموراي الياباني، والبطل الهوميروسي، وألمانيا الباكورة، وسكاندينافيا الفايكنج، حيث كانت قيم القوة والشرف واحتقار النماذج الدنيا من الحياة هي السائدة. على أية حال، فإن «الآري» المفعم بالحيوية والنشاط عند «نيتشة» وهو «الحيوان الأشقر»، ليس نموذجًا عرقيًا، وإنما نموذج ثقافي، سمته الرئيسية هي القدرة المستمرة على «خلق قيم» لنفسه ولمجتمعه، الطبقة الأرستقراطية القوية تخلق تعريفها الخاص للشرف والواجب والجمال (الذي هو دائمًا في الاتجاه الذي يريده الأرستقراط)، كما تخلق نموذجها الخاص للصواب والخطأ وتقرر ما يعتبر حقيقيًا وما يعتبر زائفًا. هذه القيم يفرضها الغازي أو المنتصر على المهزوم، تمامًا كما يُصادرون ممتلكاتهم وأراضيهم كغنائم حرب. «نيتشة» لا يأسى لوحشية الفرد في التاريخ، بل هو على العكس، معجبٌ بها؛ لأن «الحياة نفسها بالضرورة، استيلاء وظلم وإخضاع لكل ما هو مغاير وكل ما هو أضعف».

الحيوية والإبداع، بما في ذلك خُلُق القيم «هي امتياز القوى»، أي الغزاة والأرستقراط، ويُضيف إليهم «نيتشة»: «الفنانون». الأخلاق — من جانب آخر — هي من صنع الطبقة

٧٠. CF. Boisseul, *Comte de Gobineau*, p. 259: W. D. Williams, in *Nietzsche and the French* (Oxford, 1952), p. 140, stresses the influence of *The Renaissance*. Nietzsche's sister, Elisabeth Förster-Nietzsche, also mentions her brother's interest in Gobineau in her *Life of Nietzsche*, Vol. 2, pp. 382–83. Of course, Elisabeth's testimony regarding her brother's intellectual preferences are not always to be taken at face value, and the fact that Nietzsche does not mention Gobineau in any of his published works has led others to doubt Gobineau's role in Nietzsche's thinking (e.g., Kaufmann, *Nietzsche*, p. 296, n. 97). Nonetheless, it is interesting that while Nietzsche accepted the Aryan Indo-European theory of civilization, he deliberately distanced himself from any notion of Aryan–Teuton equivalence—which suggests his source was Gobineau himself, rather than his German nationalist followers.

الدنيا، وهي وسيلتهم للانتقام من المتفوقين عليهم ... الأكثر حيوية. ونموذج «نيتشة» للفرد الحيوي في التاريخ الأوروبي هو نفسه عند «جوبينو»: «سيزار بورجيا»، «نيتشة» يمجّده ويمجّد كلّ مَنْ هو «بورجيا» تحديداً؛ لأنّ ضحاياهم مع الأجيال التالية أدانتهم كمجرمين وكوحوش ساديّين. «نيتشة» لا يأبه بتلك الشعارات: كلما كان الفرد أكثر حيوية، سيكون أقدر على أن يصدّم ويروّع الأغلبية الخاملة. في المجتمع الأرستقراطي مثل يابان «الساموراي»، أو يونان «هوميروس»، كان يُحتفى بأعمال المحاربين والقتلة، ويُمدّونهم في الفن والشعر (كما في الإلياذة)، أما في المجتمع المتفسّخ أو الديمقراطي فالمحارب مذموم. المحارب الآري يخرج من سلسلة مقرّزة من أعمال القتل والقرصنة والاعتصاب والتعذيب منتعشاً، لا يُزعج روحه شيء، حتى عندما يكون ضحاياه المتعضون والأقلّ شأنًا، يتسامرون سرّاً لإسقاطه، وحيث إنهم لا يستطيعون أن يهزموه في ساحة القتال، فهم يفعلون ذلك عن طريق الثقافة، يُنتجون ما يسمّى بلغة التنوير «التهديب» و«المؤانسة»، وهو ما يسميه «نيتشة» «أخلاق العبيد».

في جانب آخر إذن، هناك أخلاق السادة، أخلاق المحاربين من الأرستقراط، وهي تُثمن «الحالات الرفيعة للروح والباعثة على الفخار»، والتي تتم ممارستها مباشرة عن طريق: «الحرب، المغامرة، الصيد، الرقص، ألعاب القتال، وكل ما يتضمن نشاطاً قوياً وحرّاً وممتعاً بشكل عام.» أخلاق السادة تشكّل رؤية للعالم هي بالضرورة^{٧١} متمركزة حول الذات «هذه الأخلاق هي تمجيد للذات».^{٧٢}

في جانب آخر هناك «أخلاق العبيد» المتولّدة من «الاستياء»، (يستخدم «نيتشة» هذا المصطلح الفرنسي بكل ما يدل عليه من استجابة ارتكاسية) لدى الذين يتحكم فيهم ويستغلهم المتفوقون عليهم بطبيعتهم وحيويتهم. (أن تكره الخراف الطيور الجارحة ليس أمراً غريباً)، وهكذا تتظاهر الخراف بأن سعادة الأرستقراط ليست حقيقية. وتقول إنّ السعادة الحقيقية والفضيلة تتوقفان على مساعدة المظلومين، «الشفقة، اليد الحنون الكريمة، القلب الدافئ، الصبر، المثابرة، التواضع، المودة ... كلّ ذلك محلّ حفاوة من قبل ضحايا «الآري» (الحيوان الأشقر) لكي تتفوق عليه وتهزمه».^{٧٣} وفي تناقض واضح مع

^{٧١} Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, pp. 41, 203.

^{٧٢} *Ibid.*, pp. 204, 205.

^{٧٣} Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 33.

«أخلاق السادة» فإن «أخلاق العبيد» هي بالضرورة «أخلاق منفعة»، وكلمة «منفعة» هنا حاسمة؛ فكل حضارة مادية وتقدم اقتصادي كما يقول «نيتشة»، بما في ذلك حضارة واقتصاد الطبقة الوسطى الأوروبية، تقوم على أخلاق العبيد. إنها تغذي فضائل حيوان القطيع الذي «يعطي نفسه مظهر أنه النوع الإنساني الوحيد المسموح به، ويمجد صفاته التي تجعله مستأنساً، ومن السهل أن يتقدم، وأن يصبح نافعا لبقية القطيع.» القواعد الاجتماعية الجديدة تصبح هي: العطف، إنكار الذات، الامتثال — والمقدرة المتوسطة — «كل ما يرفع الفرد عن مستوى القطيع ويخيف الجار يعتبر شراً»، عملية التحضر برمتها هي انتصار الأغلبية الضعيفة على الأقلية الحيوية، وهي التضحية بالكمال الأرستقراطي من أجل الإنسان العادي. «نيتشة» لم يلجأ إلى رجوع «جوبينو» للاندماج البيولوجي العرقي لكي يشرح عملية الإفساد هذه، بدلاً من ذلك، فإن القطيع يُضعف ويُلوّث قيم المجتمع الثقافية عمداً. ولكن المجتمع أيضاً يدفع ثمنًا قاتلاً، فهو بتمدين نُخبه الأرستقراطية يسمح بدخول «إرادة إماتة الحياة» إلى الكيان الكلي، وهي مبدأ «للانحلال والتآكل».^{٧٤}

مسئولية «انتفاضة العبيد» هذه تقع على المسيحية تمامًا، ومثل «جوبينو» يخلص «نيتشة» إلى أن المسيحية «هي الدين النقيض للآرية بامتياز»، ولكن ليس لأسباب عرقية مرة أخرى، وبدلاً من ذلك، فهو مثل معلمه «شوبنهاور» يرى «نيتشة» أن روح المسيحية وعقيدة التنوير في التقدم المادي «مبدأ المنفعة» شيء واحد، كلاهما يقيد ويقلص الإرادة الإنسانية بدلاً من إطلاق الطاقات الإبداعية وإنتاج قيم جديدة، إنهم يُديرون إرادة الحياة ضد نفسها لكي تُنتج الذنب والعار، «إن تصميم المسيحية على أن تجد العالم قبيحاً وسيئاً جعل العالم قبيحاً وسيئاً، المتوسطون فقط هم الذين ينتعشون، بينما يخفق النوع الأرقى. وعندما يواجه هذه الحضارة المزعومة يفقد شجاعته ويستسلم.»^{٧٥} «الأخلاق تنفي الحياة». استنتاج «نيتشة» ليس مجرد حكم أخلاقي أو فلسفي ولكنه حكم تاريخي. انهيار الحضارة ليس حركة للخلف نحو حالة بدائية وحشية بربرية بتعبير «بوركهارت»،

^{٧٤} Cf. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pp. 30–31; *Beyond Good and Evil*, p. 209

^{٧٥} Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. R. Hollingdale, p. 58; *Gay Science*, Aphorism 130 (on Nietzsche's hatred of racial anti-Semitism, see Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 42–46; *Will to Power*, pp. 22–23)

وإنما هو حركة للأمام نحو التفسُّخ واللامعنى. «لا نستطيع أن نرى اليوم شيئاً يريد أن ينمو ليصبح أعظم، نشك في أن الأشياء سوف تواصل الانحدار ... أسفل ... أسفل ... تصبح أكثر نحافة، ذات طبيعة أفضل، أكثر تدبُّراً، أكثر راحة، أكثر توسطاً، أكثر لا مبالاة، أكثر صينية، أكثر مسيحية — لا شك في أن الإنسان يصبح «أفضل طوال الوقت» — سريان هذا السم في «ثنايا جسد البشرية كله يبدو عصياً على المقاومة» وبالتحديد؛ لأن الجماهير تعتقد أن هذا القمع لغريزة الحياة هو التقدم.^{٧٦} وبتبنيها للمسيحية والعلم وللروح الإنسانية الليبرالية، فإن الثقافة الغربية تتبنَّى دمارها، «منذ مدة، وثقافتنا الأوروبية تتحرك نحو كارثة»، الغرب الحديث «مريض» ... اصطلاح يستخدمه «نيتشة» بالمعنى الحرفي التشخيصي، «ألسنا ضائعين في عدم لانهاية له؟ ألا نشعر بالفراغ نفسه؟ ألم يصبح الطقس أكثر برودة؟ ألا يُخيم علينا ليلٌ طويل؟» عندما انتهى من «جينياولوجيا الأخلاق» في سنة ١٨٨٧م، كان مرض نيتشة يشد عليه، وكان يدمر عقله وجسده (وكان يدرك ذلك). كان يجلس إلى مكتبه، وجهه ونظارته ملتصقان بالورق، يكتب بكثافة عن «حالات الوجود النشطة والقوية» لأرستقراطية آرية متلاشية، ومباهج الحرب والصيد، ثم يقضي ثلاثة أيام متواصلة في الفراش مع معاناة رهيبة من الصداق الحاد والقيء، إلا أنه كان مقتنعاً بأن هناك — وما يزال — مخرجاً للثقافة والإنسانية، وهو أن يواصل رحلة تفسُّخ الحضارة الحديثة حتى القاع، أن ينزل إلى «الأعماق»، أعماق اللامعنى والعدمية، الأمل الأخير للإنسانية، معلق الآن على أعداء القيم التقليدية — «أولئك الذين يجدفون على الله (اللاأخلاقيين، البدو من كل نوع، الفنانين، الموسيقيين) — في القاع، كل الطبقات غير المحترمة من البشر ... نحن اللاأخلاقيين أقوى قوة اليوم.» العدمي واللاأخلاقي يخترقان الواجهة الزائفة للخير والشر، «الكفر الكامل مثال لأعلى درجة من الضعف ... إلى هذا المدى، العدمية كنكران لعالم صادق للوجود، قد تكون طريقاً مقدساً للتفكير.»^{٧٧} ثم يُشرق فجر جديد كما أوضح «نيتشة» في أشهر كتبه وعمله الروائي الوحيد: «هكذا تكلم زرادشت»، وبينما كانت كتب «نيتشة» الأخرى نتاج صراع، وتعبيراً معذباً عن الذات، كان

^{٧٦} Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pp. 44; 36. The reference to Chinese is again significant, since it closely follows Gobineau's observation in *The Inequality of Human Races* .that the Chinese constitute the perfect middle class

^{٧٧} Nietzsche, *Will to Power*, pp. 14-15

«زرادشت» عملاً ملهماً بمعنى الكلمة، كتبه بسرعة لا تُصدّق، انتهى من كلّ من الأجزاء الثلاثة الأولى في عشرة أيام فقط في سنة ١٨٨١م، (الجزء الرابع والخاتمة أنجزهما بعد ذلك بعام)، والكتاب أمثولة للبشرية في نهاية الحضارة الحديثة، ومثلما كشفت «رباعية الخاتم» عند «فاجنر» موت عالم تحكمه الآلهة، وبداية عالم يحكمه البشر، يصف «نيتشة» هنا موت «الإنسان الأخير»، الإنسان الغربي.^{٧٨*}

اختار «نيتشة» النبي الفارسي القديم «زرادشت» كشخصية رئيسة، «زرادشت» نادى بأن الكون مقسّم إلى نور وظلام، حياة وموت، وهو بالنسبة لتفكير «نيتشة» رمزٌ على حيوية الدين الآري القديم، وهو في القصة «نيتشة» نفسه، (مثل نيتشة بعد عشر سنوات من زيارته لفاجنر في تربيشين)، يعود «زرادشت» إلى عالم البشر ليُعلن أن «الله مات»، العقل والعلم قتلاه، الثقافة الحديثة تعتمد على قلب من الكفر ... غيبة الإيمان، فقدان الإنسان الحديث للإيمان حطّم طاقته على التقويم وقدرته على خلق قيم جديدة لتحلّ محلّ أسطورة المسيحية الميتة، في رحلته يقابل «زرادشت» الإنسان الأخير، المنتج النهائي الفظيع لمجتمع برجوازي متعفن، حشرة، مقارنة بأسلافه، «جنسه متعذر استئصاله، إلا أنه بفضل سيطرته على عالم المادة ومبدأ التقدم فإن الإنسان الأخير يعيش أطول»، «زرادشت» يأتي إلى ساحة السوق، رمز تفاهة الإنسان الحديث وقيمه الجوفاء، «حيث كل واحد يريد الشيء نفسه، كل واحد هو مثل الآخر نفسه، أما مَنْ يريد شيئاً مختلفاً فليس أمامه سوى مستشفى المجانين».

ورغم أن الإنسان الأخير يزعم أن الإنسان الحديث «اخترع السعادة»، فإن ما فعله في الواقع هو أنه دمرها عن طريق استبعاد ونفي إرادة القوة: البذل والإبداع والمجاهدة. إنه مجتمع «بلا راع ... وقطيع واحد»^{٧٩} «زرادشت» كذلك يلتقي بأبائه (المجازيين) السابقين، مثل «شوبنهاور» و «فاجنر» كنماذج ثقافية، الساحر «فاجنر» يلجأ في البداية لزرادشت طلباً للمساعدة، ثم بعد ذلك يدّعي أنه في همٍّ وحزن. «كُفَّ عن ذلك أيها الممثل، أيها المزيف، أيها الكذاب القادم من الحضيض». يصرخ فيه «زرادشت» مستعيداً وصفَ

^{٧٨*} التشابه مثيرٌ بين خاتم «فاجنر» و«زرادشت» نيتشة، وهناك من الأسباب ما يجعلنا نصدّق أن «نيتشة» كان يتمنى أن يكون كتابه مادةً لعرض طقسي سنوي مع موسيقى ومناظر في أحد المواقع المقدسة مثل «بايرث» فاجنر.

^{٧٩} Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 18

«نيتشة» لـ «فاجنر» بأنه «ممثّل في المكان الخطأ». ^{٨٠} بعد ذلك يعترف الساحر بأنه أيضًا في انتظار «زرادشت» ليقول له كيف يعيش في عالم بدون إله، بدون حقائق أخلاقية مؤكدة. العرّاف «شوبنهاور» يبشّر بعقيدة «السأم العظيم»، يرتل «الكل يريد الشيء نفسه، لا شيء يستحق، العالم بلا معنى، والمعرفة خانقة». والحقيقة أنّ عدميته لها ما يُبررها في المجتمع الحديث «أصبح العالم صغيرًا ... الإنسان الأخير يجعله صغيرًا»، إلا أنّ ذلك كله على وشك أن ينتهي ... «زرادشت» يأتي بأخبار عن نهاية الإنسان الأخير وميلاد الإنسان الأرقى Übermensch. إنّ شعار الإنسان الأخير هو «لا يوجد إنسان أرقى ... كلنا سواسية أمام الله»، ولكن «زرادشت» الآن يمكن أن يُخبرهم بالحقيقة المرعبة، «أمام الله؟! ولكن «ذلك» الله قد مات!» «الأخلاق دُمّرت كلّ إيمان بمبادئها، وما كان ذات يوم مصدر يأس، أصبح اليوم مصدر خلاص، أيها البشر الكبار، ذلك الله كان الخطر الأعظم عليكم ... ومنذ أن رقد في قبره ... بُعثتم ... الآن فقط طلع النهار، الآن فقط أصبح الإنسان الأرقى سيّدًا». ^{٨١}

الإنسان الأرقى هو «الأرقى» بمعنى أنه قد تغلّب في داخله على تلك الصفات التي تجعله مكبّلًا بالزمن، تجعله جزءًا لا حول له ولا قوة من مدّ وجزر التاريخ، و«الحيوانية» الموصوفة بمثل هذا الاشتمّزاز في المقالات الأولى لـ «نيتشة».

الإنسان الأرقى ينتصر على الحضارة المتفسّخة، ليس بالمعنى الفيزيائي الذي هزم به «الآريون» العصور القديمة، وإنما بالمعنى النفسي والثقافي. لقد هزم فوضى عواطفه كما كان «نيتشة» يقول عن «جوته»: «لقد ضبط نفسه على الكمال ... خلق نفسه»، إنه يخلق قيمه الخاصة، أخلاقه الأساسية الخاصة؛ حيث إنّ أخلاق العالم تُصبح غشًا، هو الإنسان الكامل، روح أصبحت حرة. ^{٨٢} وفوق كل شيء، فإن الإنسان الأرقى قد حرّر نفسه من قيود والتزامات المجتمع المدني؛ حيث أدرك أنها من نتائج التاريخ، وبالتالي فلا معنى لها ... وهي فارغة ... الإنسان الأرقى يدرك أنّ التاريخ ليس له معنى أكبر؛ لأنه محكوم بقانون التواتر اللانهائي. التغيّر الوحيد الذي له معنى في المجتمع الإنساني هو التحرك من الحيوية، من وفرة إرادة القوة والطاقة إلى التفسّخ وانحسار تلك الطاقة. وحيث إنّ

^{٨٠} Ibid., p. 255.

^{٨١} Ibid., p. 286.

^{٨٢} Nietzsche, *Twilight of the Idols*, quoted in Kaufmann, *Nietzsche*, p. 316.

مجمل الطاقة في الكون يظل دائماً كما هو، فإن «نيتشة» يُصرُّ على أنَّ الحركة لا بد أن تكون دائرية، قانون «التواتر اللانهائي» هو صيغة «نيتشة» الحيوية من «دائرة الهلاك» اليونانية. معناها أنَّ كل الأحداث تتكرر إلى ما لانهاية، أن لا خطَّة ولا هدفَ هناك ليُعطي معنى للحياة أو للتاريخ ... التواتر اللانهائي هو خلاصة: «حكاية يرويها أبله، مليئة بالصوت والغضب، لا تدلُّ على شيء»، والإنسان الأرقى الحقيقي، قد رَوَّض نفسه على هذه الحقيقة الجرداء.

يقول «زرادشت»: «أعود ثانيةً مع هذه الشمس، هذه الأرض، هذا النسر، هذه الحيَّة ... لا إلى حياة جديدة ... حياة أفضل، أو حياة مشابهة. أعود إلى هذه الحياة نفسها ...» «حيث إنه ليس هناك هدف نهائي فإن خيار الفرد فقط هو المهم.» «عش (هكذا) لكي ترغب في أن تعيش ثانية ...»^{٨٣}

ويقول زرادشت: «حانت ساعتى ... هذا صباحي ... هذا يومي يُشرق ... ابزغ. الآن ... ابزغ ... أيها النهار العظيم.»

لقد نمت ... نمت ...

أفقت من حلم عميق ...

العالم عميق ... أعمق مما تخيل النهار ...

في خريف ١٨٨٨م كتب «نيتشة» إلى أحد مراسليه: «هذا هو موسم حصادي العظيم»، «بالنسبة لقضايا التفُّسُّخ، أنا أعلى محكمة استئناف.» في ذلك الصيف، انتقل إلى «تورين» في إيطاليا «ضاحية ومدينة رحيمة»، كان المدينة التي مات فيها «جوبينو» قبل ست سنوات كما كان «نيتشة» يعرف (سأل الناس عن المنزل الذي كان يعيش فيه «جوبينو» قبل وفاته)،^{٨٤} مع الهجمة الأخيرة لمرضه كانت قبضة «نيتشة» على الحقيقة تضعف، في عمله الأخير المنشور: «عدو المسيح»، أخذ هجومه على المسيحية شأواً بعيداً، كان يسمِّيها «وصمة البشرية الخالدة»، «جعلت من كل قيمة لا قيمة، ومن كل صدق كذباً.» أعلن

^{٨٣} Danto, "Eternal Recurrence," in Solomon, ed., *Nietzsche*, pp. 316–21; Kaufmann, Ni-

etzsche, p. 327; *Gay Science*, Aphorism 341

Cf. Förster-Nietzsche, *Life of Nietzsche*, Vol. 2, pp. 382–83; Verrecchia, *La Catastrofe* ^{٨٤}

.di Nietzsche a Torino, pp. 60–61

أنه هو نفسه عدو المسيح؛ «حيث إنَّ الإله القديم قد مُجِيَ، فأنا جاهز الآن لكي أحكم العالم». ^{٨٥}

في ١٥ مايو ١٨٨٨م احتفل «نيتشة» بعيد ميلاده الخامس والأربعين، «لم تكن هناك في التاريخ لحظة أكثر أهمية ... الناس جميعاً ينظرون إليَّ كأنني أمير ... هناك تميّز ما في فتح الأبواب لي ... وإعداد الموائد». والحقيقة أنَّ إقامته في «تورين» كانت عزلةً شديدة، كان يجلس وحده بالساعات في ردهة المنزل الذي يُقيم فيه يعزف على البيانو، وكان معظم ما يلعبه من موسيقى «فاجنر»، كما تقول ابنة صاحب المنزل. ^{٨٦} في طريق رحلته الفكرية الطويلة المعذبة، انحرف «نيتشة» بشكل كبير عن طريق اثنين من معلميه: «فاجنر» و«شوبنهاور»، ولكنه لم يقطع صلته أبداً بالأب المعلم «جاكوب بوركهارت»، كان مستمراً في إرسال نُسخ من كُتبه إليه حتى النهاية، حتى عندما كان «بوركهارت» قد أصبح لا يستطيع أن يعترف أو يعرف صديقه الشاب في الفلسفة العدمية التي اعتنقها. مع آخر عمل له «قضية فاجنر»، كتب إليه في الإهداء ... وبنغمة مثيرة للشفقة: «كلمة واحدة منك كفيلة بأن تُسعدني»، ولكن «بوركهارت» وجد أنه لا يمكنه أن يردَّ عليه. في آخر خطاب من «نيتشة» إلى «بوركهارت»، كتبه بعد انهياره العقلي الأخير في يناير ١٨٨٩م، يعترف: «أنت أعظم عظماء معلمينا». ^{٨٧} شجَّ «نيتشة» يخيم على تاريخ فكر القرن العشرين، إنه نبيُّ «التشاؤمية الثقافية» العظيم، وبمعنى مهمٍّ فإن تشاؤمه ينبع من نظرة «بوركهارت» الباكورة لمصير الحضارة الحديثة. التشاؤمية التاريخية عند «بوركهارت» نابعة من نظرة إلى المجتمع ورثها عن «رانكه»، نظرة ترى المجتمع كياناً عضوياً كاملاً لا بد من أن يواجه الاضمحلال والموت في النهاية مثل كلِّ كائن حي. وعندما واجهته القوى الجديدة غير المألوفة للقرن التاسع عشر، (الديمقراطية، الرأسمالية الصناعية، اتساع وقسوة الدولة-الأمة)، استنتج «بوركهارت» أنَّ ذلك كله كان بمثابة الانهيار لتوافق اجتماعي مختلف حتى ولو كانت طبيعته ما تزال غامضة ومن الصعب التنبؤ بها، كان مجرد نذير بالفوضى المستقبلية، المتشائم التاريخي يرى

^{٨٥} Nietzsche, *The Anti-Christ*, trans. R. Hollingdale, pp. 186-87; *Ecce Homo*, p. 344

^{٨٦} Hayman, *Nietzsche: A Life*, pp. 302-04

^{٨٧} Ibid., p. 326: *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, ed., C. Middleton (Chicago, 1969), pp. 345-47

أَنَّ الحاضر المتفسّخ أو الفاسد يقوم بتخريب وتفكيك إنجازات الماضي على نحو منظم، المتشائم الثقافي النيتشوي يرى أَنَّ الحاضر مجرد امتداد لقيم الماضي الفاسدة التي لا معنى لها في ذاتها، ويقول إِنَّ الصحة الثقافية الحقّة تتطلب رفض الاثنين معاً، الانهيار الوشيك لحضارة متفسّخة ليس مأساة، وإنما هو مدعاة للاحتفال والاحتفاء، إنه يفسح الطريق لشيء جديد غير مسبوق، لنظام ثقافي متجدّد مشيّد على مبدأ جديد تماماً، المبدأ الجديد يمكن أن يكون عريقاً، وبعد كل شيء فإن فلسفة «نيتشة» انطلقت من الافتراضات الحيوية ذاتها كما كانت عند «جوبينو»، كلاهما يقول إِنَّ كل حضارة تعتمد على مخزون من قوة الحياة العضوية لوجودها، أو: إرادة القوة.

ولكن التأثير الحاسم لـ «نيتشة» لن يكون على المفكرين العرقيين، وإنما على نقاد الثقافة والفنانين. سوف يُلهمهم لكي يفكروا في أنفسهم كقوة مضادة لنظام اجتماعي متفسّخ. الفنان الحديث لم يدّع أنه مُخلص المجتمع الحديث أو منقذه (كان الشاعر «بيرسي بوشي شيلي» يُسمّي الشعراء بـ مُشرّعي المستقبل للبشرية)، حيث لا يوجد شيء يستحق الإنقاذ، بل إِنَّ «نيتشة» على العكس من ذلك، كان يشجّع فكرة أَنَّ الهجوم على التراث الثقافي والأخلاقي الغربيين، كان في ذاته تعبيراً عن الصحة والتجدّد.

كان المفهوم النقدي، في نظر «نيتشة» هو المرحلة الأولى في «إعادة تقييم كل القيم».^{٨٨} الناقد المعادي للمؤسسة، الفنان، و«اللاأخلاقي» — من «بيكاسو» و«برتولد برخت» إلى مسدسات الجنس، و«مادونا» — يشكّلون أرستقراطية حيوية جديدة في الفراغ الثقافي الجديد، لا أحد منهم على أيّ حال، يأمل أن يجد له موضع قدم لو لم يكن المتشائم التاريخي قد أعلن عن وفاة التراث القديم، أو على الأقل أنه في حالة احتضار، وكمعلّم لـ «نيتشة»، كان «بوركهارت» قد تنبأ بظهور الإنسان الأخير قبل «نيتشة» بعقدين تقريباً، ومثل «نيتشة» ومن جاء بعده من المتشائمين الثقافيّين، كان «بوركهارت» يرى الديمقراطية «قبولاً ملفقاً»، والجماهير مجرد أدوات لمصالح أكثر قوة مثل المؤسسات الصناعية والدكتاتوريات العسكرية. ولم يطرأ على تفكير «بوركهارت» أبداً إمكانية أن تكون المشاركة الشعبية والوفرة المادية المتنامية بمثابة عائق في طريق نموّ الدولة^{٨٩}

^{٨٨} Nietzsche, *Will to Power*, pp. 1, 71: 14–15.

^{٨٩} Burckhardt, *Letters*, p. 209.

الشمولية، وبدلاً من ذلك كان يقول: «أعرف التاريخ بما فيه الكفاية، ولدرجة تجعلني لا أتوقع من استبداد الجماهير سوى الطغيان الذي سيكون نهاية التاريخ». فلسفة «نيتشة» كانت تُدين بأسى نفس توجّهات القرن التاسع عشر التي كان «بوركهارت» يُدينها، مثل القومية والرأسمالية الصناعية، ونمو الثقافة الجماهيرية، ولكن على العكس من ذلك، فإن فلسفة «نيتشة» عن إرادة القوة وأخلاق السادة كانت تبدو لـ «بوركهارت» مشيرةً إلى الاتجاه نفسه بالتحديد، أي نحو الوحشية والاستبداد، تحريف «نيتشة» لقول «بوركهارت» إنّ «السلطة شرٌ بطبيعتها»، إلى عقيدة إيجابية أصابه بالفزع، كان «نيتشة» يقول إنّ مصير الحضارة يعتمد على قوى حيوية موجودة «بمعزل عن الخير والشر» *Jenseits von Gut und Böse*، وكان «بوركهارت» ما زال يؤمن مثل «توكفيل» بضرورة القيود والقواعد الاجتماعية، وب حاجة البشر إلى ضمير وشعور بالتحفُّظ الأخلاقي والإرادة الحرة.

ومع ذلك فإن «بوركهارت» لم يستطع إلا أن يُوصي بالانسحاب، في مواجهة ما كان يراه اتجاهاً بغيضاً للحدّات. كان «بوركهارت» يحيا في جامعتة حياة لا تعكّر صفوها أحداثٌ أو مؤثرات اجتماعية من أي نوع، حياة هادئة، محاطاً بطلاب العلم والفن والموسيقى والجمال، إلا أنه كان قلقاً بشأن التطورات التي تحدث وراء بابه، والتي كان يشعر بأنه لا يملك شيئاً حيالها، وكما اعترف لأحد أصدقائه: «أقول لنفسي كل يوم تقريباً إنّ ذلك يمكن أن ينتهي في ظرف ساعة من الزمن». كان أمله الوحيد أنه في يوم ما من المستقبل البعيد، قد يكتشف البشر الثقافة الإنسانية لأوروبا القديمة مرّة أخرى، المكان الذي «تنبع منه كلُّ المكونات الثرية، مكان جميع التناقضات، حيث تجد كلُّ فكرة صوتاً وتعبيراً».^{٩٠}

^{٩٠} Quoted in Trevor-Roper, Introduction, *On History and Historians*, p. xx

الفصل الرابع

الانحلال

نهاية الليبرالية

«لقد اعتدنا أن نعتبر أنفسنا في حالة تقدُّم بالضرورة ... وأنَّ المقدَّر لنا أن نتقدَّم أكثر ... علينا أن نتذكر أننا خاضعون للقوانين العامة للتطوُّر، وأننا يمكن أن نُصابَ بالانحلال كما يمكن أن نتقدَّم ... كلاهما وارد.»

إدوين لانكستر

Edwin Lankester

«الانحلال: فصل في الدارونية» ١٨٨٠م

«صديقي الطيِّب ... جون، دعني أحذِّرك ... إنك تتعامل مع رجال مجانيين ... كل الرجال مجانيين على نحوٍ أو آخر.»

برام ستوكر

Bram Stoker

«دراكيولا» ١٨٩٧م

في شهر نوفمبر من عام ١٨٧٠م كان طبيب إيطالي شاب يُدعى «سيزار لومبروزو» Cesare Lombroso يستعد لفحص جثة في أحد مستشفيات «بافيا»، لم تكن عملية تشريح عادية؛ فقد كانت جثة اللص الشهير «فيليبلا»، «جاك السفاح»، الإيطالي الذي دوَّخ

السلطات، وألقى الرعب في قلوب الجماهير لعدة عقود قبل أن يُلْقَى القبض عليه ويُنفذ به حكم الإعدام. كانت عملية التشريح بالنسبة لـ «لومبروزو» أكثر أهمية من ذلك، كان شديد الاهتمام بالعلاقة بين السلوك المنحرف وملامح الوجه ومظهره الخارجي، وكان قد لاحظ أنَّ كثيرًا من المجرمين شديدي العنف يحبُّون الوشم المتقن الذي كان غالبًا ما يتَّخذ «تصميمات بذيئة»، كما لاحظ أنَّ أحد السفاحين الساديِّين الذين فحصهم ذات مرة، كان يعبر عن وحشية تنتمي لجزر بحر الجنوب أكثر منها لإيطاليا الحديثة، ولكنه الآن، عندما كان يعمل في ذلك المساء الكئيب من الخريف، لاحظ شيئًا آخر، اكتشف في الجزء الخلفي من جمجمة «فيلينا» انبعاجًا واضحًا عند اتصاله بالعمود الفقري، هو ذلك الانبعاج نفسه الموجود في الحيوانات الدنيا بما فيها القوارض. رفع «لومبروزو» عينيه عن الجثة قائلاً: «بدت لي فجأةً وبكل وضوح مشكلة طبيعة المجرم، وهي أنه كائن يعود إلى صفات الأسلاف، يُعيد إنتاج غرائز الإنسانية البدائية الوحشية والحيوانات الدنيا في شخصه». فقد كشفت له جثة القاتل عن الخواص المميزة التي يشترك فيها: «المجرمون والمتوحشون والقردة»، وكانت هذه الخواص تضم ضخامة الفكِّين، بروز عظام الخد، عدم الإحساس بالألم، حدَّة البصر، الوشم، «الكسل الشديد، حب العريضة، والتوق غير المسئول للشر في حدِّ ذاته».^١

كان «لومبروزو» مقتنعًا بأنه قد وجد مفتاحًا لقضية كانت قد بدأت تُقلق آخرين في المهنة الطبية، وهي الخوف من «الانحلال» أو التفسُّخ، أو احتمال أن يكون سكان أوروبا لم يعودوا قادرين جسمانيًا على الاحتفاظ بمتطلبات الحياة المتحضرة. كان «جوبينو» قد استخدم المصطلح نفسه للإشارة إلى نتائج الاختلاط العرقي أو تمازج الأجناس، كما كان الإنسان الحديث بالنسبة له قد أصبح شخصًا متحللاً متفسخًا بسبب التهجين بين الآريين والأجناس الأخرى الأقل حيوية منهم.

هذا الخوف الجديد من الانحلال، استولى كذلك على الدوائر الليبرالية نفسها، التي كانت ترفض نظريات «جوبينو» الوهمية عن العرقية، أما بالنسبة للمراقب الخبير، فإن التقدم الاقتصادي والاجتماعي في القرن التاسع عشر بدا فجأةً وكأنه يعمل ضدَّ التقدم الإنساني أكثر مما يعمل من أجله. نظرية الانحلال قدَّمت صورةً تشاؤمية للنظرة إلى

^١ Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, pp. xiv-xv

الحضارة الحديثة يمكن أن تكون في النهاية أكثر تأثيراً من أي شيء آخر كان يُروج له «جوبينو» أو «نيتشة» وتلاميذهما. وبنهاية القرن، كانت نظرية الانحلال قد هزّت كثيراً من ثقة الليبرالية الأوروبية في المستقبل وتركتها مكشوفةً معرضةً لأعدائها، وكان الانحلال أو التفسُّخ يُعرّف بأنه الانحراف الشديد عن نموذج أصلي، «عندما يُصبح أيُّ كائن حي ضعيفاً بسبب أي مؤثرات ضارة من أي نوع، فإن خلفاءه لن يكونوا مثل النموذج الصحي العادي ... وإنما سيُشكّلون نوعاً فرعياً جديداً»، وهذا النوع الجديد بدوره، سوف يُمرّر خواصه إلى ذريته،^٢ فهل يمكن أن يحدث هذا الضعفُ للإنسان الحديث في ظلّ هذه الظروف الملائمة لذلك؟ كان أول من أطلق صفارة الإنذار هم: الأطباء، وعلماء البيولوجي، وعلماء الحيوان، وعلماء الأجناس — الأعضاء القياديون في المهن العلمية الحديثة — وبحلول تسعينيات القرن التاسع عشر، كان هناك إجماعٌ متزايد على أنّ مدّاً من الانحلال كان يجتاح المشهد في أوروبا الصناعية، مخلّفاً مجموعةً من الارتباكات، من بينها: زيادة نسبة الفقر، والجريمة، والمسكرات، والانحرافات الأخلاقية، والعنف السياسي. أما العلماء الأكثر قلقاً بسبب هذا الانحلال — باستثناءات قليلة — فكانوا من التقدميين، أو بالأحرى الاشتراكيين، في آرائهم السياسية، كانوا أبعدَ من أن يكونوا مدافعين عن الحالة الراهنة محافظين عليها كما يُقدمهم المؤرخون دائماً.^٣ «لومبوزو» مثلاً كان عضواً في وقت ما في الحزب الاشتراكي الإيطالي، وبنى عمله على محاربة الفقر وسوء التغذية بين أفقر المزارعين في إيطاليا، مما أكسبه العداءَ الدائم للأرستقراطية وكبار ملاك الأراضي،^{٤،*} لم يكن خصومُ نظريته التي تقول إنّ الوراثة هي التي تحدّد السلوك الاجتماعي من بين اليسار الإيطالي، وإنما ممن قد يُطلق عليهم اليوم اسم اليمين الديني، الكنيسة الكاثوليكية وحلفاؤها التقليديون، كان: «ماكس نوردو» Max Nordau مؤلف الكتاب الشهير «الانحلال»، ديمقراطياً من المؤمنين بالمساواة، ومن المعجبين بالثورة الفرنسية. كان يمقت الأرستقراطية والنفاق الاجتماعي والدين والثروة الموروثة، بقدر ما كان يحب

^٢ Nordau, *Degeneration*, p. 16

^٣ As, for example, S. Gilman, *Difference and Pathology*, and Showalter, *Sexual Anarchy*

^٤ * كان «لومبوزو» هو أول من أثبت أن البيلاجرا هي نتيجة نقص التغذية أكثر مما هي صفة وراثية بين أشد الطبقات الإيطالية فقراً.

^٥ Pick, *Faces of Degeneration*, p. 121

العلم والتفكير المنطقي. ويمكن أن يقال ذلك أيضًا عن الكثيرين من علماء «اليوجينيا» — تحسين النسل — الذين استمدوا قوتهم الدافعة لذلك من نظرية الانحلال. «إرنست هايكل» Ernst Haeckel كان عضوًا مؤسسًا في رابطة السلام الوطنية وجمعية الصحة العرقية، بينما كان «كارل بيرسون» Karl Pearson رئيس «مختبر جالتون» من الاشتراكيين، وبالفعل كان خطر الانحلال قد أصبح إحدى القضايا التي أجمع عليها بشدة: الاشتراكيون، والرااديكيون، والليبراليون، في أواخر القرن التاسع عشر.^{٦، ٧}

الخوف من الانحلال أثار إمكانية أن يخلق المجتمع الصناعي الحديث «بربرية داخلية» جديدة، واضطرَّ الليبراليون إلى الوصول إلى استنتاج مشابه لاستنتاج زملائهم الاشتراكيين، وهو أنَّ التحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية العادية للحضارة الحديثة لم تُعد تمثل تقدمًا ... بل العكس، وأنَّ المجتمع الحديث لن يظلَّ قائمًا من دون تدخلٍ قويٍّ من العلم الحديث والدولة البيروقراطية.

دارون: التقدم في مواجهة الاضمحلال في التاريخ الإنساني

قد يبدو هذا الاستنتاج مناقضًا لأهم نظرية بيولوجية في القرن التاسع عشر، وهي نظرية التطور عند «دارون» Darwin. نظرية «دارون» كانت تؤكد على أنَّ جميع الأجناس بما في ذلك الإنسان تتطور من خلال الانتخاب الطبيعي. البقاء للأصلح طبقًا لقدرته على التكيف مع البيئة، ملامح وسمات القابلية للتكيف تنتقل إلى الذرية وتؤدي في النهاية إلى التطور المطرد من الأنواع الأدنى والأبسط إلى الأنواع الأعلى، مثل الإنسان بوصفه نوعًا بيولوجيًا، كان التشابه بين التطور والحضارة بالمعنى الليبرالي الكلاسيكي كعملية تحسُّن مستمرة واضحة ومحددًا،^٨ بيد أنه كان هناك أيضًا جانبٌ أكثر ظلامًا في نظريات «دارون» يغفل

^٦ * كان «فردريك إنجلز» من بين المهتمين بشدة بنظرية الانحلال.

^٧ S. G. Gilman, "Political Theory and Degeneration: From Left to Right, From Up to Down," in Gilman and Chamberlain, eds., *Degeneration*, esp. pp. 174–79.

^٨ On Darwin and theories of progress, see Mandelbaum, *History, Man, and Reason*, pp. 77–92; G. Jones, *Social Darwinism*; and Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution*, pp. 413–26.

عنه النقّاد المحدثون كثيرًا، وإن كان معاصروه قد فهموه في حينه. كان التطوُّر يعني أنَّ التاريخ الطبيعي للأُنوع بما في ذلك البشر، لم يَعد ثابتًا أو غير قابل للتغيُّر، ونظرية التطوُّر يمكن أن تتبع صعودَ الإمبراطوريات والحضارات القديمة واضمحلالها وسقوطها أيضًا، وليس ارتقاء الأنواع عبر الزمن فقط. إنَّ نوعًا من الأنواع يجد نفسه عند نقطة معينة من تاريخه، يُخلي مكانه لنوع آخر أفضل منه تكيُّفًا مع البيئة الموجودة، أو أنَّ الظروف الخارجية قد تتغير فجأةً وبشدة، لتجعل ملامحه وخواصه التكيُّفية الأصلية قديمة وغير صالحة، وقد جاء الدليل على ذلك مع نموِّ دراسة أحافير الديناصور بالإضافة إلى اكتشاف آثار «إنسان نياندرتال»^{٩*} عام ١٨٥٦م كلاهما كان مخلوقًا قويًّا، سيد المخلوقات على طريقته، إلا أنَّ كليهما انقرض،^{١٠*} والحقيقة أنَّ الاهتمام الشديد بالديناصورات بدأ مع «الداروينيين»، أصبحت الديناصورات حكايةً تحذيرية للمجتمع الحديث، وهي المُعادل الحيواني لسقوط الإمبراطورية الرومانية؛ حيث تؤدِّي «العظمة المفرطة» إلى الاضمحلال والانقراض.

«توماس هكسلي» Thomas Huxley، تلميذ «دارون» قاد عملية بحث رائدة عن أحافير الديناصورات، جعلته يستنتج أنَّ: «من الخطأ أن نتصور أنَّ التطوُّر يعني نزوعًا مستمرًّا إلى الكمال المطرد. إنَّ التحوُّل أو الانمساخ يمكن أن يكون تقهقرًا كما يمكن أن يكون تقدُّمًا للأمام.»^{١١} أما الآلية الكامنة وراء هذا الانمساخ فهي ليست سوى الانتخاب الطبيعي، الصراع الذي لا يهدأ بين الأفراد من أجل البقاء. وفي هذه العملية خلقوا نوعًا متأقلمًا مع بيئته، ويمكن بالطبع أن ننظر إلى الانتخاب الطبيعي كعملية أدَّت حتمًا إلى تحسُّن النوع. كانت تلك هي النظرة المتفائلة للانتخاب الطبيعي، المرتبطة دائمًا بالدارونية الاجتماعية، والتي بناء عليها «كانت أفضل

^{٩*} نسبةً إلى بقايا هيكل عظمي لإنسان قديم اكتشف في «وادي نياندر» بالقرب من «دوسلدورف» بألمانيا. (المترجم)

^{١٠*} اكتشفت بقايا الهيكل العظمي لإنسان «نياندرتال» قبل ثلاث سنوات فقط من صدور كتاب «أصل الأنواع». وفي سنة ١٨٤١م أطلق «سير ريتشارد أون» Richard Owen اسمَ «الديناصور» على السحالي الضخمة التي اكتُشفت عظامها في أنحاء من أوروبا وأمريكا الشمالية منذ سبعينيات القرن الثامن عشر.

^{١١} Quoted in Pick, *Faces of Degeneration*, p. 178

أنواع الجنس البشري تتواصل، وتنتشر جنسًا من البشر لا يتوقّف عن التحسّن والاكتمال». كما يقول «د. ر. جريج» أحد علماء البيولوجيا في القرن التاسع عشر.^{١٢} ولكن في التطوّر عند «دارون» لا تقوم البيئة بتحسين قابلية الجنس أو النوع للتكيّف بشكل مباشر، بدلًا من ذلك، فإن كل شيء يتوقف على الخواص الفطرية للأفراد أنفسهم، من بقي منهم ينقل تلك الخواص إلى ذريته. ومن ناحية أخرى، فإن البيئة يمكن أن تُحدث ضررًا بالغًا بالتدخل في التنافس على الموارد، أو النصف الآخر (الزوج أو الزوجة) المرغوب فيه أو بمنع الأنواع الأفضل من أن تكون في الصدارة. وقد كان ذلك صحيحًا على نحوٍ خاصٍّ عن البيئة التي صنعها الإنسان، والتي جلبت عواملَ صناعية جديدة إلى معادلة التطوّر. في كتابه «أصل الإنسان»، الذي جاء بعد ذلك في عام ١٨٧١م، عبّر «دارون» نفسه عن شكوكه عمّا إذا كان نموّ الحضارة يمكن أن يساعد على التقليل من شأن الانتخاب الطبيعي.^{١٣}

في الوقت نفسه، فإن الوراثة لم تكن ثابتة، كانت هي الأخرى في حالة تطوّر، وكل دارس للوراثة حتى قبل «جريجور مندل» Gregor Mendel، كان يعرف أنّ التكاثر عملية تشابه معقّدة يُنتج بواسطتها البجع الأبيض بجعًا أبيض، ولكنها في الوقت نفسه عملية تنوّع، يُنتج بواسطتها البجع الأبيض بجعًا أسود من وقت لآخر. وبالنسبة للمؤمنين بنظرية «دارون» فإن تفاعل التنوّع والتشابه كان يُطلّله حقيقة لا شك فيها، وهي أنّ كل الكائنات الحية، بصرف النظر عن جنسها أو وصفها الثقافي كانت من أصل قردة.

وقد فتح ذلك إمكانية أن تكون الصفات والسمات الجسمية والعقلية، التي مكّنت الإنسان من التكيّف مع البيئة البدائية سواء في الماضي البعيد (الصيّد النياردنتالي)، أو في الحاضر (المحارب الواتوسي)^{١٤} * يمكن أن تنتقل دون تعمّد إلى نسله الحديث المتحضّر، وقد شرح عالم الحيوان الداروني «هنري مودسلي» Henry Maudsley ذلك مع ملاحظة عابرة، وهي أنّ هناك بالفعل «مخًا بدائيًا داخل مخ الإنسان» يجعل بالإمكان «تتبّع

^{١٢} Darwin, *Origin of Species*, quoted in Mandelbaum, *History, Man, and Reason*, p. 82

^{١٣} Cf. Pick, *Faces of Degeneration*, p. 198. n. 49, and G. Jones, *Social Darwinism*, p. 7

^{١٤} * يعرف أيضًا بـ «الباتوسي» Batusi، والـ «توسي» Tussi، والـ «واتوسي» Watutsi، وهي جماعة عرقية من سلالة «نيلوتك» نسبةً إلى نهر النيل، بين سكان «رواند» و«بوروندي». (المترجم)

البدائية والوحشية في الحضارة، كما يمكن تتبُّع الحيوانية في البدائية الوحشية»^{١٥} ويطلق علماء «البيولوجيا» في القرن التاسع عشر على هذا البقاء الوحشي مصطلح «التأسل» Atavism.^{١٦}*

«التأسل» يُشير إلى أنَّ هناك مواصفات معينة «مفقودة» في كل كائن، يمكن أن تعاود الظهور في ظروف خاصة ويمكن أن تنتقل للذرية. كانت نظرية «التأسل» هذه موجودة قبل «دارون»، ولكن نظريته في التطوُّر جاءت لتؤكد لها، كما فعلت «الوراثة» عند «مندل» فيما بعد، كما أنها (التأسل) ستُصبح حجر الأساس لنظرية الانحلال أو التفسُّخ. لم تظهر نظرية «التأسل» فقط في تلك الصورة المخيفة للأسرة السليمة من الطبقة الوسطى، التي تجد بين أبنائها فجأةً فرداً متوحشاً، نتيجة الارتداد لصفات السلف القديم كما في الأسطورة القديمة للطفل المتبدل («هيتكليف» في «مرتفعات وذرنج»، وطفل «روزماري»، تنويعات حديثة على هذا الموضوع)، ويتفق معظم المنظرين على أنَّ هذا النوع من «التأسل» حدث نادر، عالم الأنثروبولوجيا الإيطالي «مورسيللي» Morselli، وهو أحد معاصري «لومبروزو» قام بحساب تلك الاحتمالات، ويقول إنها لا تزيد عن حالة واحدة في كل ثمانية ملايين حالة.^{١٧}

ولكن ... ماذا لو أنَّ ظروفًا محددةً أظهرت تلك الصفات المفقودة كلها فجأةً، وفي النوع بكامله، والتي ينقلها إلى ذريته؟ عملية «الوراثة» ستعمل فجأةً ودون تفسير، ضدَّ مصالح الأنواع، حينئذٍ ستُصبح عملية الانتخاب الطبيعي فخاً، وسوف تُنتج أسوأ سلالة بشرية، قريبة من حالة «فوضى أو هيولية الشعوب» Volkerchaos التي يقول بها «هوستون تشمبرلين». والحقيقة أنَّ تشاؤمية «جوبينو» العرقية لم تلعب أيَّ دور في نظرية الانحلال، أي على الأقل ليس في البداية، ولكن «الدارونية» والانحلال (كنظريتين) قد وضعتا نهايةً لأيِّ مفهوم غامض عن أنَّ الحضارة يمكن أن تساعد في عملية ترقية أو تحسين الأنواع. وفي النهاية، فإن المؤسسات الرسمية في الحياة المتحضرة لا تقوم بأيِّ دور مهم في تشكيل مصير الإنسان، بل إنَّ مصير الإنسان يتحدَّد عن طريق عمليات بيولوجية

^{١٥} Maudsley, *Body and Mind*, p. 52.

^{١٦} * كلمة atavism مشتقة من الكلمة اللاتينية atavus، والتي تعني «السلف البعيد»، وقد تُرجمت كلمة atavism إلى: «التأسل»، والمقصود بها العودة إلى صفات الأسلاف. (المترجم)

^{١٧} Villa, *Il Deviante e i suoi segni*, pp. 144-45.

خفية، ويعبر عن ذلك «لومبروزو» بقوله: «نحن محكومون بقوانين صامتة لا تكف عن العمل، وهي تحكم المجتمع بسلطة أكبر من القوانين الموجودة في التشريع.» لقد ووجه الإنسان الغربي باحتمال وجود مزيج متفجر من البربرية والقسوة تحت سطحه المشمس المتحضر، وأصبحت هناك صورة قوية تؤرق الخيال الليبرالي، وهي أن بداخل كل إنسان وحشاً نائماً يمكن أن يقفز فجأة من عرينه إذا أخفقت الظروف.

«لومبروزو» والثورة اللومبروزية

كان «سيزار لومبروزو» يزعم أن ذلك المولود الذي يحمل سمات الأسلاف الوحشية هو في الحقيقة، المجرم الحديث، ونتيجة لقيامه بتشريح جثة «فيللا»، امتد بحثه بسرعة ليشمل مئات السجناء والمجرمين الذين صدرت ضدهم أحكام، بمن في ذلك من سيدات وجنود في الجيش الإيطالي، وقد استخدم في عمله كل الأساليب والأدوات التي كانت أحدث بدعة في الأنثروبولوجيا والنظرية العرقية. استخدم «الكرانيوميتر» و«المسماك» لقياس عرض الجمجمة وحساب الفهرست الجمجمي، و«الأيستيتوميتر»، و«الألجوميتر» لاختبار حساسية للمس، هذا إلى جانب «الديناموميتر» و«الكامبيميتر»، وغير ذلك من الأجهزة العلمية، (بما في ذلك نموذج باكر من «البوليغراف»، وقد أصبحت كلها أجهزة في علم الجريمة على النمط «اللومبروزي».)^{١٨*١٩}

وجمع «لومبروزو» بين دراساته التشريحية وإيمان سحري بالبيانات التراكمية؛ فكان يفترض هو وتلاميذه بعد حساب عدد مرات ظهور مواصفات معينة، أن العالم سيكتشف شيئاً مهماً عن سبب ظهورها. وقد أصبح هذا الوابل الكمي أهم جزء في نظريات «لومبروزو»، كما كان هو الأكثر إقناعاً بالنسبة للمراقبين غير المتعمقين. كان يُرَدّد بيانات رقمية ويعرض رسوماً وجداول معقدة ... ويضع فهارس ومعادلات رياضية جديدة بلا نهاية، وعلم الجريمة عند «لومبروزو» يكشف عن مدى اهتمام العلم الحديث

^{١٨} Craniometer* جهاز قياس الجمجم Caliper، جهاز قياس السمك (المسماك) Aesthetometer، جهاز قياس الميل للمبادئ الجمالية Algometer، جهاز قياس الحساسية للألم باللمس Dynamometer، جهاز قياس القوة الميكانيكية Campimeter، جهاز قياس القدرة البصرية على إدراك اللون والشكل Polygraph، جهاز تسجيل النبضات. (المترجم)

^{١٩} These are described in Lombroses-Ferrera, *Criminal Man*, pp. 222-25, 231-49

بالأرقام في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وهو ما سوف يظهر أيضًا في الاقتصاد وفي علم الاجتماع (دراسة «إميل دوركايم» الإحصائية عن «الانتحار» عام ١٨٩٧م)، ويُعد ذلك في علم «اليوجينيا» (تحسين النسل) وعلم الأجناس. كان الافتراض الأساسي عند «لومبروزو» مثل الافتراض الأساسي عند علماء الأنثروبولوجيا الجنسية.

الخواص الفيزيائية (الجسمية مثل طول وشكل الجمجمة وملامح الوجه، هي مفاتيح الفروق والاختلافات الثقافية أو النفسية)، ومثل العلماء الآخرين في حقبتهم، كان «لومبروزو» يفترض أن البيض أرقى من غيرهم بالوراثة، إلا أنه استخدم نموذجًا تطوريًا يسير خطوة خطوة — استمدّه من «دارون»، رغم أن «دارون» لم يكن مصدره الوحيد — ليفسر الفروق العرقية، وذلك بدلًا من النموذج الانتشاري أو نموذج «جوبينو». كان «لومبروزو» يعتبر الأفارقة البشر الأصليين، وبعد ذلك سار النوع في عملية تطور حتمية إلى أعلى، من الأسود والبني إلى الأصفر والأبيض، التطور العرقي يتوازي مع مسار الحضارة من البدائية إلى الحداثة.

الأوروبيون البيض كانوا هم — عنده — قمة التطور في النوع البشري والتجسيد لمواهب الإنسان الفكرية والأخلاقية. كتب «لومبروزو» سنة ١٨٧١م في كتابه «الرجل الأبيض والرجل الملون»:

«نحن البيض فقط، الذين وصلنا إلى التناسق النهائي في شكل الجسم»، وكان بذلك يردّد ما قاله «جوستاف كليم» Gustav Klemm قبل ثلاثة عقود: «نحن فقط الذين منحنا حق الإنسان في الحياة، واحترام كبير السن والمرأة والضعيف».^{٢٠} ومع ذلك، كانت تلك الإنجازات المتحضرة عرضة للهجوم من الردة البيولوجية. من وقت لآخر، كان يظهر بين جموع البشر أفرادًا من المتأسّلين (الحاملين لسمات وصفات الأسلاف)، وكان سلوكهم البدائي الهيجي واللاعقلاني يضعهم بمعزل عن نموذج التطور العادي. انحرافهم عن هذا النموذج جعلهم مجرمين في مجتمع متحضر، بينما في مجتمع بدائي متوحش، ما كانوا ليجذبوا إليهم اهتمامًا كبيرًا.^{٢١}

^{٢٠} Quoted in Pick, *Faces of Degeneration*, p, 126.

^{٢١} * أحد ادعاءات «لومبروزو» المثيرة للجدل، اعتقاده أن «الجريمة بالنسبة للهيجي أو البدائي ليست استثناء، بل قاعدة». انظر رد «إميل دوركايم» في «تقسيم العمل في المجتمع». ص ١٦٤، ١٦٥.

«لومبروزو» يعتبر الجريمة في الحضارة الحديثة مفارقةً تاريخية، وهي سلوك بقي من عصر أكثر بدائية، فالمجرم تظهر عليه أعراضٌ تشريحية محدّدة، كان «لومبروزو» وأتباع نظرية الانحلال يسمّونها «سلوكًا لا اجتماعيًا»؛ لأنها لا تكتسب ببنية أو احتياجات المجتمع الحديث المتحضّر. المجرم المولود أو المولود مجرمًا بعيدً عن الإنسان الحديث المتطوّر مثل حازر الرعوس في «بورنيو»، كلاهما عودة إلى مرحلة سابقة باكرة من التطوّر البشري.

كان «لومبروزو» يستطيع أن يقول عن شخص يقوم بتشريح جثته: «وُلِدَ مجرمًا لأنه وُلِدَ بدائيًا». وكان يعني ذلك حرفيًا^{٢٢} ولكن كيف يمكن أن نميّز أولئك البدائيين بيننا؟ كان «لومبروزو» يُشير إلى سمات جسمية معينة أو سمات تشخيصية stigmata تكشف للمراقب المدرب عن عودة المجرم المولود «المخبول أخلاقيًا» إلى سمات الأسلاف. وكانت تلك السمات تشمل: «الجبهة الخفيضة المنحدرة، العيون القاسية المراوغة، الأذان الكبيرة التي تُشبه مقابض الأبواب، الأنوف الفطساء أو المقلوبة لأعلى، البروز الأمامي لل فك (كما عند الزوج والحيوانات)، قواطع الأسنان (الوسطى) الكبيرة، أصابع الأقدام والأقدام الملتوية كأنها مجهزة للامساك بشيء (مثل ذيل القرد)، الأذرع الطويلة (كالقردة أيضًا)، اللحية الضئيلة ... والصلع»^{٢٣}.

المجرم المولود، مثل الإنسان الهمجى أو البدائي لا يشعر بالألم (كان «لومبروزو» يحب دائمًا أن يروي قصة رجال القبائل الأفارقة الذين رأوا أحذية لأول مرة، فقطعوا أصابع أرجلهم لكي تكون على قياسهم) ولديه ميلٌ للانتقام والكسل والخيانة. المجرم ينظر إلى الحياة نظرة شكٍّ، وذكاؤه منخفض بشكل عام، وقد وضع «لومبروزو» قائمةً بمواصفات فيزيائية (جسمانية) محددة مرتبطة بجرائم بعينها: اللصوص بشكل عام، أنوفهم ملوية أو فطساء (مثل الزوج)، بينما أنوف القتلة مستقيمة ومعقوفة (مثل منقار الجوارح)، السفاحون والمغتصبون حواجبهم كثّة، بينما يتميّز المزور أو المزيف بعينين صغيرتين وأنف كبير، كما كان يزعم أنه يستطيع أن ينظر إلى مجنّد في الجيش الإيطالي فيتنبأ ما إذا كان سينتهي به الأمر في المعتقل.^{٢٤}

^{٢٢} Quoted in Gould, *Mismeasure of Man*, p. 125.

^{٢٣} * سيُصبح ذلك كلّ جزءًا من مخزون لوصف المجرمين في جنس أدبي جديد في أواخر القرن التاسع عشر، وهو «الرواية البوليسية».

^{٢٤} Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, p. 245.

من الصعب أن نتعامل مع أفكار «لومبروزو» بجدية، أو أن نأخذها على محمل العلم، كما يجب أن نتذكر أنَّ معظم معاصريه كانوا مدركين لذلك،^{٢٥} ولكن عندما ظهر كتابه «الإنسان المجرم» في سنة ١٨٧٦م، وجد جمهورًا يتلقاه في الدوائر الفكرية والسياسية التقدمية داخل وخارج إيطاليا. كانت نظرياته تناقض المجرم المتحلل بفرد (مذكر) أوروبي «عادي»، هو النتاج الفخور للتقدم الليبرالي، ولكن بين تلك الأنماط العادية التي كان «لومبروزو» يدعوها بـ «إخواننا المواطنين»، كان هناك أناسٌ ما زالوا يحملون علامات الماضي البدائي المتخلف، وحيث إنَّ «لومبروزو» كان يعيش في الجنوب الإيطالي الفقير، فقد كان على وعي بالهوة التي تفصل بين المزارع الريفى ورجل الأعمال في: «تورين»، أو المحامي في الشمال الصناعي مثلًا، وكان بعض معاصريه يشبهون ساكن الأحياء الحقة في «صقلية» أو «نابولي» بأنه المعادل العرقي للزنجي الأفريقي.^{٢٦}

لم يكن «لومبروزو» ونظراؤه يعتقدون أنَّ التمييز الذي وضعوه بين «المنحرف» و«العادي» كان شيئًا مثيرًا للاستياء أو اعتباريًا؛ إذ يبدو في نظرهم نابغًا من قوى التطور التاريخي. الإنسان الحديث المتحضر كان يقف عند نقطة تقاطع بين عمليَّتي تطورٍ صعبتين: ارتقاؤه البيولوجي من القردة، وتطوره ككائن اجتماعي من البربرية إلى التحضر. كان الجدل الكبير في القرن التاسع عشر بين الطبيعة والتنشئة من صميم نظرية الانحلال، ولكنَّ أحدًا لم يزعم أنَّ إحداها كانت تستبعد الأخرى. كان علماء البيولوجيا والأنثروبولوجيا على وعي كافٍ بأهمية التاريخ وبالإنسان كمنتج تاريخي عن طريق التطور لدرجة لا تجعلهم مصرِّين على إجابة مفردة، وكان «لومبروزو» كوضعيٍّ متشدّد، ومؤمن بالتقدم، يرى التداخل بين الإنسان وبيئته الحديثة أمرًا غير ضار بالضرورة، ونظريته التي تميل إلى أنَّ الإنسان يُولد مجرمًا لم تستبعد أثر البيئة التي يصنعها الإنسان. وقد ناقش فكرة أنَّ الأسرة المحطّمة وغير الشرعية والفقير يمكن أن تُقوّي من الجريمة، رغم أنه يقول إنَّ الاهتمام بالفقر أمرٌ مبالغ فيه، وكان شديد الاهتمام بإدمان

^{٢٥} Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France*, pp. 100–21.

^{٢٦} Pick, *Faces of Degeneration*, p. 114–15.

الكحوليات كمفجّر للعودة إلى سمات الأسلاف والجريمة،^{٢٧*} إلا أنه كان مصرّاً على أننا يمكن أن نحصل على أفضل النتائج بالتركيز على طرف الطبيعة أكثر من طرف التنشئة في المعادلة. كان يعتقد أنّ الانحلال أو التفسّخ شيء ثابت، ومحدود المدى، وأنه يمكن القضاء عليه بالوسائل العلمية الحديثة مثل الجريمة. المجرم المولود والشخص الذي يرتدّ إلى صفات الأسلاف و«غير العاقل أخلاقياً»، لا يختلفون عن الناس العاديين، ولكن يوجد بداخلهم عوامل بيئية مختلفة يمكن أن تفجّر استجابات ردّة للسلف. ويرى «لومبروزو» أنه لا يمكن أن نفعل أي شيء بالنسبة للمولود مجرماً سوى أقصى عقوبة وهي الإعدام، حقيقة أنّ هناك كائنات مثل المولودين مجرمين، المهيئين للشر بشكل عضوي، ونماذج متكرّرة من المتأسّلين الذين ارتدّوا إلى صفات أشدّ الحيوانات ضراوة وليس الإنسان البدائي فقط ... هذه الحقيقة تُجرّدنا من كل شفقة ... فنشعر أنّ هناك مبرراً لإعدامهم.^{٢٩}

أما في حالة المجرم العادي أو العرضي، فهناك فرصة لاستجابة أكثر إنسانية وعلمية، حركة «لومبروزو» لإصلاح قانون العقوبات في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، كانت تدعو لعدم تطبيق عقوبة السجن على المخالفات البسيطة أو الجرائم العاطفية، وإلى نظام وصاية وعقوبة يؤكّد على إعادة التأهيل والعلاج أكثر مما يؤكّد على العقاب، وإلى إعطاء اهتمام خاص للإناث (وقد كان ذلك موضوع كتاب مستقل بعنوان «الأنثى المذنبة» في عام ١٨٩٨ م).

كما كان يدعو إلى نظام قضائي مستقل للجانحين، وبمساعداة قانونية تُقدّمها المحكمة للمذنبين الفقراء. والحقيقة أنه كان يدعو لكل الإصلاحات التي تحقّقت في قوانين العقوبات على مدى المائة سنة التالية، وأصبحت نظريات «لومبروزو» هاجساً بين السياسيين من ذوي العقول التقدمية والمثقفين في إيطاليا وإنجلترا والولايات المتحدة بخاصة.^{٣٠} لقد أوحى للجميع بأهمية العلاقة بين الوراثة والسلوك الإجرامي، وهو الأمر

^{٢٧} * ذكر «لومبروزو» دراسة تُفيد أنّ النمل (أكثر الكائنات اجتماعية بطبيعته) يمكن أن يكون خادعاً إذا خلطنا عسله بالبراندي.

^{٢٨} See Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, pp. 142, 150.

^{٢٩} Lombroso, *Crime*, p. 427.

^{٣٠} For example, Parmelee, *Criminology*.

الذي سوف يشغل علماء الاجتماع لمدة نصف قرن على الأقل، وتحت مظلة «لومبروزو» اتّسع مجال السلوك الوراثي اللااجتماعي، أو السلوك المرتد لصفات الأسلاف، ليشمل العقم والعادة السرية والشذوذ الجنسي، حتى الاضطرابات العصبية والهستيريا. وطبقاً للمنهج «اللومبروزي» فإن كل تلك الأشكال من الانحرافات كانت تعتبر أمراضاً مثل الصرع. المجرم أو المنحرف الاجتماعي يحتاج علاجاً وليس عقاباً، أما الدافع «لعقاب» المجرم أو المذنب بسبب سلوكه، فهو في حدّ ذاته غريزة بدائية، كما كان يقول «لومبروزو»، وليس لها مكانٌ في مجتمع متحضّر.

مات «لومبروزو» عام ١٩٠٩م ولم يُقدّر له أن يعيش ليرى أفكاره تدخل الممارسة القانونية، ولكنّ مساعده «إنريكو فيري» Enrico Ferri سوف يلعب دوراً رئيسياً في إعادة صياغة مجموعة القوانين في إيطاليا تحت حكم «بنيتو موسوليني». وفي عام ١٩٣٠م، كانت مجموعة القانون الفاشستي بتركيزها «اللومبروزي» على «علاج» وإعادة تأهيل المذنبين، من بين الأمور الجديرة بالإعجاب والأكثر تقدّمية في إصلاحات «موسوليني».^{٢١} وفي التحليل الأخير، فإن سلوك المجرم أو المذنب لم يكن خطأه. وبفضل أنثروبولوجيا الجريمة الحديثة، فإن المسؤولية الأخلاقية تختفي من العلم العقابي،^{٢٢} كما كان يقول أحد تابعي «لومبروزو» في عام ١٨٨٤م، وبدلاً من ذلك فقد حُلّت جرعة كبيرة من «الحتمية»^{٢٣} determinism محلّها، إلى جانب توجه لعلاج الأسقام الاجتماعية، كما انتقلت إلى مجالات أخرى في الحياة الحديثة.

الانحلال والمجتمع الصناعي

في البداية، كانت مصطلحات «لومبروزو» عن الانحلال أو التفسّخ التطوري تُطبّق فقط على عالم الجريمة السفلي، بعد ذلك كان لا بد من أن يبدأ علماء الأنثروبولوجيا والجريمة والاجتماع في استخدامها، لوصف طبقات وجماعات أخرى، وبنهاية القرن،

^{٢١} Pick, *Faces of Degeneration*, pp. 146-47.

^{٢٢} Quoted in Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France*, p. 105.

^{٢٣} * مذهب يقول إنّ أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية ... إلخ، هي نتاج عوامل لا سلطة له عليها. (المترجم)

سوف يجد البعض ذلك النموذج «لومبروزي» المتحلل المرتد إلى سمات الأسلاف (المتأسل) واللااجتماعي في الإنسان الحديث نفسه، وليس في المذنب أو المجرم فقط.

علماء الاجتماع «الأوائل» أولئك كانوا كلهم يفترضون أنَّ الوراثة البيولوجية والتطور الاجتماعي يؤثّران على بعضهما البعض بطريقة يمكن التنبؤ بها. إذا كان الإنسان يعيش في مرحلة تطوّر بدائية مثل «الهُو تننتوتس»^{٣٤} * Hottentots الأفارقة أو هنود «تييرا دل فيوجو»^{٣٥} * Tierra del Fuego فإنه يعتبر بدائيًا أو همجيًا بصرف النظر عمّا إذا كان جنسًا بيولوجيًا قويًا أو ضعيفًا، وإذا كان يعيش في مجتمع متقدّم أو متحصّر، وكان من «سلالة صحيّة»، فهو إذن «عادي» (وهو مصطلح من وضع المفكر الإنجليزي الراديكالي التقدمي «جيرمي بنتام» Jeremy Bentham)، أما إذا كان يعيش في مجتمع متقدّم لكنه جاء بميراث بيولوجي مرضي أو «مترد» فسيصبح متحللاً أو مرتدًا للأسلاف، ولسوف ينقل تلك البلوى إلى ذريته مع تكرار أسوأ. هذه النقطة الأخيرة على الأقل كانت من استنتاج «بيندكت» موريل Benedict Morel مؤسس ما يُسمّى بالمدرسة الفرنسية في نظرية الانحلال. لم يرَ «موريل» وتابعوه التقاطع بين الإنسان وبيئته الحديثة على ذلك الضوء المعتدل الذي صنعه «لومبروزو». كانوا يرون أنَّ ذلك يحمل إمكانيات الخطر، ونتائج لمشكلات يمكن أن تهدّد الحياة المتحصّرة ذاتها.

«لومبروزو» نفسه كان قد استخدم دراسات «موريل» عن «الفدامة»^{٣٦} * (أو التخلف العقلي) التي ظهرت في خمسينيات القرن التاسع عشر، في تطوير نظرياته، وكان «موريل» قد أعطى نظرية الارتداد الوراثي إلى الأسلاف نظرة أكثر ظلامًا.^{٣٧} *

عند «موريل» لم يكن الانحلال أو التفسّخ معزولاً أو محدّدًا في عائلات أو أُسر بعينها كما كان عند «لومبروزو»، ولكنه بدل ذلك، جزء من عملية أكبر، هو بقعة أو

^{٣٤} * شعب من جنوب أفريقيا بلامح زنجية. (المترجم)

^{٣٥} * الحافة الجنوبية لأمريكا الجنوبية وهو مكان كان يفضّله أوائل علماء الأنثروبولوجيا المقارنة المراقبة ودراسة «الإنسان البدائي» في بيئته الطبيعية. (المترجم)

^{٣٦} * Cretenism: الفدامة: حالة مرضية تنشأ عن فقدان الإفراز الدرقي أو اضطرابه، تتسم بالتشوّه الجسدي وقصر القامة والبلهية. (المترجم)

^{٣٧} * أراؤه تُشبه آراء «آرثر دو جوبينو» الذي ظهرت مقالته عن لا تساوي الأجناس قبل عام من صدور كتاب «موريل»: «بحث في الانحلال» كلاهما كان قارئًا جيدًا بالألمانية مما جعلهما على معرفة بأعمال علماء العرق الألمان، مثل: «بلومباخ»، و«كاروس».

وصمة مرضية تتسع على وجه المجتمع الصناعي الحديث. كان «موريل» وأتباعه يقولون إنَّ العوامل البيئية يمكن أن تكون أكثر أهمية من الوراثة في إطلاق عملية الانحلال، الأمر الذي كان أكثر وضوحاً بين الطبقات الدنيا: العمال، والفقراء، والعاطلون، الذين كان يسميهم «ماركس» بـ «البروليتاريا»، ويشير إليهم الليبراليون الفرنسيون بـ «الطبقات الخطرة»، أولئك هم الذين كانوا يحملون «وصمة التقدم»، وهم «مرضى الحضارة» الذين يهددون الآن بابتلاع المجتمع بسبب أعدادهم المتزايدة.^{٢٨}

الحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠-١٨٧١م) التي أسفرت عن هزيمة مفاجئة وساحقة لفرنسا على يد الألمان، وعن الحرب الأهلية، وعن تدمير «باريس» على يد ثوار الطبقة العاملة في الكوميونة، هذه الحرب صدمت النخبة الفرنسية المثقفة وأصابتها بالرعب، وكان النقاد الفرنسيون يصفون الأحداث بالمصطلحات المروعة نفسها التي كان يستخدمها جيل «جوبينو» لوصف أحداث ١٨٤٨م،^{٢٩} ولكنهم من ناحية أخرى، اتجهوا إلى لغة العلم أكثر من التوجُّه إلى قوة حيوية وأسطورة عرقية لتفسير ما حدث.

الخوف من «فرنسا المنحلَّة» أو «المتفسخة» La France degenerée (وهو عنوان كتيب مجهول ظهر في ١٨٧٢م)، كان يتخلَّل الجدَل حول كل جوانب السياسة الاجتماعية بما في ذلك إدمان المسكرات، والإنجاب غير الشرعي، والجريمة، وانخفاض معدلات المواليد ... إلى جانب الفساد السياسي، وكان نتيجة ذلك، انغماس مفرط في عملية الاستبطان القومي لمعرفة الأفكار والدوافع، وفي تأنيب النفس على ضوء آراء «موريل» و«لومبروزو» بلا تمييز، لفهم أسباب وقوف فرنسا على حافة انهيار أخلاقي وثقافي.^{٣٠}

كان المؤرِّخ «هيبوليت تايني» Hippolyte Taine مثلاً من أشدَّ المعجبين بـ «لومبروزو»، وكانت دراسته الضخمة «أصول فرنسا المعاصرة» التي بدأها في عام ١٨٧٣م، وأكملها في ١٨٩٤م، تزعم أنَّ القرن التاسع عشر كله، من الثورة حتى الكوميونة قد كشف عن قوى الانحلال الفسيولوجي التي تُضعف صحة فرنسا الثقافية والسياسية.

^{٢٨} Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes*.

^{٢٩} جوستاف فلوبير «العدو السابق لحالة البرجوازية القائمة، كتب إلى صديق له أثناء الكوميونة: يا لها من وحشية، يا لها من كارثة! كنت تقدِّمياً إلى حدٍّ ما، وكانت لديَّ أوهامي ... ولم أتصور أبداً أنني سوف أحياً لكي أشهد نهاية العالم، ولكن هذا ما حدث..»

^{٣٠} Swart, *Sense of Decadence*, p. 124.

وكان «تايني» يزعم أنَّ «الجراثيم» المدمِّرة (مصطلح القرن التاسع عشر للجينات)، قد دخلت إلى مجرى الدم الفرنسي عن طريق الجماهير الثورية في عام ١٨٨٩م، مسبِّبة «الحُمى، والهديان، والتشنجات الثورية». والنتيجة هي أنَّ فرنسا وجدت نفسها في حالة مرضية مزمنة من عدم الاستقرار السياسي والأزمة الاجتماعية منذ ذلك الحين.^{٤١} وفي كتابه «الانحلال والجريمة» ١٨٨٨م أكَّد «تشارلز فيري» Charles Féré وبِنفس أسلوب «موريل»، على أنَّ العوامل البيئية تفسِّر ظهور الانحراف الاجتماعي، الحياة المدنية الحديثة، ومتطلبات معقَّدة، كانت تُثيِّر أعصاب ضعاف العقول والطبقات الدنيا بدرجة كبيرة، وتُرهقهم وتجعلهم أكثر ميلاً لارتكاب أعمال لاعقلانية بما فيها الجريمة، واستنتج «فيري» أنَّ المجتمع الصناعي كان يقوم بصنع كومة من النفايات (رأسمال مرضي) تماماً كما يكدِّس منجم الفحم خبثه.

«لا بد من أن يعتبر» العجزة والمجرمون والمجانين والمتفسِّخون على أي نحو فضلات متخلِّفة عن عملية التكيُّف، وهم مرضى الحضارة «الذين يجب التحكُّم فيهم أو إزالتهم قبل أن يُغرِقوا مضيبيهم المنتجين».^{٤٢} كان كلُّ من «تايني» و«فيري» من المحافظين سياسياً، ومن الناحية الأخرى في المنظور السياسي، فإنَّ الراديكالي «إميل زولا» Emile Zola، كان يتصوَّر في مجموعته الروائية المسلسلة التي بلغت عشرين مجلداً، عن عائلة «روجون ماكوارت»، تجربة عملية لدراسة الانحلال والتداخل بين الوراثة والبيئة، وعن طريق تلك العائلة المتخيلة، أوضح «زولا» كيف أنَّ «وصمة الانحلال» عند «لومبروزو» يمكن متابعتها عبر أجيال متلاحقة لتبلغ ذروتها في «الانهيار الكامل» سياسياً واجتماعياً عامي ١٨٧٠م و١٨٧١م، وهو عنوان الرواية الأخيرة في السلسلة.

وفي رأي «زولا»، فإنَّ «البربرية» الموجودة في المزارعين الفرنسيين والطبقة العاملة الصناعية كانت أكثر من أن تكون شبيهة بـ «الوحشية» الضارية عند ظالمهم من البرجوازية الرأسمالية، والانهيار الفسيولوجي وفقدان أعصاب الطبقة الحاكمة. كان الانحلال بالنسبة لـ «زولا» كارثة جماعية شاملة، تضع المجتمع كلاً في شَرَك الموت. في سنة ١٨٧٠م، وجدت فرنسا المنحلة نفسها تحت قيادة شخص منحل ... مريض ... هو «نابليون الثالث» الذي وصفه «زولا» في روايته «الانهيار الكامل» بأنه: «شبح نو

^{٤١} Pick, *Faces of Degeneration*, pp. 71–72.

^{٤٢} Féré, *Dégénérescence et Criminalité*, pp. 70, 94–96.

وجه مهزول أشبه بالجيفة، وعَيْنَيْنِ بلا حيوية، وملامح مسحوبة، وشاربٍ عديم اللون»، كان الإمبراطور على رأس هزيمة صحية فسيولوجية، بقدر ما هي عسكرية-استراتيجية. «يا له من انهيارٍ كليٍّ لكيان ذلك الرجل المريض، ذلك الحالم الرقيق، الصامت — كآبة — وهو ينتظر حفته».^{٤٣} وقد تسلَّت صورٌ أخرى مماثلة للانحلال والارتداد إلى سمات الأسلاف عبر القناة لتظهر في نوعين أدبيين جديدين، هما: الرواية البوليسية، وقصة الرعب. رواية «دكتور جيكل ومستر هايد» للكاتب «روبرت لويس ستيفنسون» ١٨٨٦م، تقدِّم بشكل واضح: «الازدواجية التطورية للإنسان الحديث، الذات المحتضرة المفيدة اجتماعياً، (دكتور جيكل) الذي يُواجه فجأةً ذاته المرتدة للأسلاف (مستر هايد) الملامح القردية لمستر «هايد» التي رسمها «لومبروزو» والأيدي كثيفة الشعر والميول البربرية ... كُلُّها تميِّزه كشخصية مرعبة». تقول إحدى الشخصيات: «يا إلهي! ... هذا الرجل لا يبدو إنساناً ... هل نقول إنه شيء ... قرد يُشبه الإنسان؟» «جيكل» نفسه يُدرك أنها «لعنة البشرية» التي في رحم الوحي المحتضّر، يتصارع هذا التوأم المتناقض على نحو مستمر، «وستيفنسون» مضطر إلى أن يستنتج أن الحضارة تعتمد على كبح الحيوان في داخلنا. يقول «جيكل»: «شيطاني الحبيس منذ وقت طويل خرج يزأر». وهو استنتاج شبيه بذلك الذي سوف يصل إليه «سيجموند فرويد» بعد سنوات قليلة، «شرلوك هولمز» أيضاً كان على علم بأفكار «لومبروزو» ومثل صانعه «آرثر كونان دويل» Arthur Conan Doyle، درس «هولمز» التشريح الطبي حيث البحث عن العلامات الدالة التي تُنبئ إلى وجود مرض، يتوازى بشدة مع بحث «لومبروزو» عن دلائل الإجرام، والبحث نفسه عن الوصمة Stigmata أو مفاتيح مرئية واضحة، موجود في لبِّ أسلوب «هولمز» كمخبرٍ سرّي، وتقدِّم لنا القصة البوليسية كذلك ازدواجية «جيكل-هايد» في حبكتها الرئيسية، تحويل «ظروف عادية» (مثل الريف الإنجليزي)، عند «ويلكي كولينز» Wilkie Collins، و«أجاثا كريستي» Agatha Christie، أو لندن «كونان دويل» Conan Doyle عن طريق حدث مرضي مفاجئ على شكل جريمة (أو وحش في قصص الرعب الكلاسيكية)؛ ف «قضية الرجل الزاحف» تحرّك «هولمز» لكي يلاحظ ما تتضمنه طبيعة الإنسان المتطورة من جوانب مظلمة أو غامضة؛ فعندما يحاول عالمٌ ما أن يصدّ الشيوخوخة بحقن نفسه

^{٤٣} The Debacle, pp. 176-77

بغدة القرد، فإنه بذلك يحوّل نفسه إلى مرتدّ وراثي شنيع يُشبه القرد. يقول «هولمز» الذي يقوم بمسح للمشاهد المخيف: «أرقى نموذج من الإنسان قد يعود إلى الحيوان إذا تخلّى عن طريق المصير المستقيم»، ولكن قوة العلم الحديث لتغيير هذا المصير بمنع الموت «الطبيعي» أو تمديد الحياة «غير الطبيعية»، تؤدّي إلى هذا التصرُّو المتزن:

هناك خطر. وهو خطر حقيقي على الإنسانية. فكّر يا «واطسون» ... لو أنّ المادي والحسي والديوي ... كلهم يمددون حياتهم التي لا قيمة لها ... سيكون معنى ذلك أنّ البقاء للأقلّ صلاحية ... ألا يصبح عالمنا مجرورًا أو بالوعة لكل النفائات؟

هذا التحوّل للإنسان المتحضّر إلى وحش على طريقة «جيل-هايد» يبدو الأكثر دراميةً في صور منعطف القرن عن الرجل الذئب والهامة، «برام ستوكر» Bram Stoker، كتب «دراكيولا» في عام ١٨٩٧م بعد فترة قصيرة من ظهور كتاب «ماكس نوردو» Max Nordau «الانحلال» الذي روج لنظرية «لومبروزو» عن التفسُّخ بين جمهور واسع، الكونت «دراكيولا» هو الأخير في سلسلة الأرستقراطية، بل إنه يمكن في الواقع أن يكون الذات المتغيّرة عند «جوبينو»، فيما عدا أنّ الذرية مرسومة بعلامة الانحلال وليس البطولة، ويقدّم لنا «ستوكر» وصفًا دقيقًا لـ: «ملامح الوجه والأسارير المحدّدة» للكونت، والذي يتتبّع جيدًا الأوصاف التي جاءت في كتاب «لومبروزو» عن النمط المتقدّم، مشيرًا إلى جبهة «دراكيولا» ذات القبة العالية، وإلى فتحتي الأنف المقوسّتين على نحوٍ غريب، والأذنين المدببتين، والحاجبتين اللّذين يلتقيان تقريبًا عند قنطرة الأنف، أنياب «دراكيولا» البارزة موجودة كـ Stigma بالمعنى ذاته عند «لومبروزو»، وهي التي تميّز أصوله البدائية وشهيته الوحشية للدم،^{٤٤} «دراكيولا» لا تتلبسه أية قوى شيطانية أو خارقة للطبيعة، كما كان في أية قصة قوطية رومانسية، وهو مثل اللص والمزيف عند «لومبروزو»، نتاج منحرف للطبيعة العادية، فنحن نسمع على لسان إحدى الشخصيات: «الكونت مجرم ومن جنس إجرامي»، «نوردو» و«لومبروزو» يمكن أن يصنفاه هكذا،^{٤٥} وهو أيضًا طفيلي أو عالة على المضيفين

^{٤٤} Stoker, *Dracula*, p. 27; Kline, *Dracula and the Degeneration of Women*; and Pick, *Faces*

of Degeneration, pp. 167–74

^{٤٥} Stoker, *Dracula*, p. 346

المنتجين في مجتمع الطبقة الوسطى، مثل «مرضى الحضارة» عند «تشارلز فيري». ويشير دكتور «فان هلسنج» Van Helsing عدو «دراكيولا» ونقيضه «العادي»، إلى أن الهامة — مصاصة الدماء — قد ظهرت في كل الحضارات الكبرى القديمة من اليونان إلى روما إلى الصين، إلا أن «دراكيولا» يمثل خطراً من نوع خاص يسميه «فان هلسنج»: «قرننا التاسع عشر، العلمي، النزاع للشك، العملي»، لأنه قد ترك مخبأه البعيد في «ترانسلفانيا» الريفية، وذهب إلى «لندن»، المدينة الصناعية الكبيرة المزدهمة. وهناك يمكن أن ينشر مرض تطفله بين سكان المدينة، ويفرغها من حيويتها، ويُقيم مملكة اللاموتى في قلب المجتمع الحديث. الشخصيات الإنسانية في «دراكيولا» تجد نفسها في حالة حرب من أجل الحضارة، يضطرون فيها للجوء إلى وسائل وحشية ومتطرفة، وهي حرب ينتصرون فيها وينهزمون، قبل أن ينجحوا في قتل «دراكيولا»، يخسرون بطلا الكتاب «لوسي ديستترا» (التي يمكن قراءة اسمها بمعنى نور الغرب)، أمام قوى الكونت الوحشية وهي تتحول نهائياً من نموذج للأنوثة العادية المتحضرة إلى وحش ضار، الظهور الصارم لـ «لوسي» كهامة، «مصاصة دماء، وشفاتها تقطران بالدم، ورقتها تتحول إلى قسوة شديدة، عديمة الرحمة، ونقاؤها وطهارتها إلى شهوة جامحة»، يصبح حكاية رمزية عند «ستوكر» لعملية التدمير التي تقوم بها عملية الانحلال لتعريشة الحياة المتحضرة، والتي من المفترض أنها آمنة مصونة. الخوف من الانحلال والتفكك، غير المفاهيم الشائعة عن المدن الصناعية الكبرى، مثل «لندن» و«باريس»، التي لم تعد رجباً منتجاً للحراك الاجتماعي وللفرص، بل أصبحت على العكس أماكن خطيرة، وملجأ للمجرمين والمعوزين وللإنسانية الوضيعة، أصبحت عالم «دراكيولا» و«جاك السفاح»، الحياة المتحضرة و«المهذبة» في المدينة، وجدت نفسها مقصورة على قلة من المراكز مثل^{٤٦} «ماي فير»، و«وست إند» في لندن؛ حيث كانت الثروة والاقتصار على مجتمع معين يمكنهما الوقوف في وجه زحف الانحلال.^{٤٧} في أحد أعداد مجلة «لانست» (المبضع The Lancet) في عام ١٨٨٠م، وكانت المجلة الطبية الأولى في لندن نقراً: «من يجد أن مراكز الانحلال والتفكك في أمة ما زالت قوية ونشطة بشكل عام، عليه أن يبحث عنها عند مواقع التوتر الاجتماعي. هناك توجد كل دلائل الضغط

^{٤٦} Ibid., pp. 220; 326

^{٤٧} G. S. Jones, *Outcast London*, and Walkowitz, *City of Dreadful Delights*

والموت جوعًا والعجز والرديلة والارتداد إلى الوحشية ... ونتائج ذلك كله.»^{٤٨} الصورة الذاتية للقرن التاسع عشر بدأت تخضع لتغيّر جذري، وذلك الشعور بالفزع الذي أثاره «جوبينو» في وجه التاريخ، يتملّك الآن الطبقة المتوسطة ذاتها.

الانحلال والثقافة: من «ماكس نوردو» إلى «إميل دوركايم»

مع بداية العقد الأخير من القرن التاسع عشر، لم يعد أحد ينظر إلى الانحلال أو التفكّخ كشيء غريب أو شاذ، أصبح المفكرون يرونه جزءًا حتميًا من الحياة الحديثة، مثلما كانت الطبقة الدنيا نتاجًا طبيعيًا للحضارة الصناعية عند «تشارلز فيري»، وقد اتخذت تحديات الانحلال أشكالًا متنوعة جديدة ومروعة؛ ففي سنة ١٨٩٢م نشر الطبيب والصحفي الهنغاري «ماكس نوردو» كتابه «الانحلال» الذي أهداه إلى «سيزار لومبروزو»، وبالرغم من حجمه الكبير (٦٠٠ صفحة تقريبًا)، إلا أنه سرعان ما أصبح من أفضل الكتب مبيعًا، وظهرت ترجمات له في اثنتي عشرة لغة. قام «نوردو» بتفصيل تحليلات «لومبروزو» لكي يوضح أنّ المنحلّين ليسوا دائمًا مجرمين أو داعرات أو مجانين ... وإنما يمكن أن يكونوا — غالبًا — مؤلفين وفنانين. «شارل بودلير» والشعراء الفرنسيون «المنحلون»، «أوسكار وايلد» (النموذج الأصلي للكونت «دراكيولا» عند «برام ستوكر»)، «مانيه» والانطباعيون، «هنريك إبسن»، «ليو تولستوي»، «إميل زولا» بالإضافة إلى «فاجنر» و«فردريك نيتشة». والحقيقة أنّ دكتور «نوردو» وضع كلّ الشخصيات الرئيسية في ثقافة نهاية القرن تحت مجهره النقدي، واستنتج أنهم جميعًا كانوا ضحايا «حالات عقلية ذاتية»، الفنان الحديث المنحل، مثل قرينه المجرم يفتقد الحسّ الأخلاقي، «لا وجود عندهم لقانون أو احتشام أو حياء»، نظرتهم وأعمالهم كلّها يتخلّلها الاسترسال العاطفي والهيستريا، بالإضافة إلى «السأم» ذلك المرض القديم للرومانتيكية. وكان «نوردو» يرجع ذلك لحالتهم العصبية الضعيفة. كتب: «المنحل والمخبول هم التلاميذ الحتميون لـ «شوبنهاور»».^{٤٩} كما كتب: «التشاؤم هو الفكرة الأساسية للعصر». وكأنه كان يردّد ما سبق أن قاله «توكفيل» قبل أربعين عامًا. كان يشعر باستياء شديد من جانب رجال مثل «جوبينو» و«نيتشة»

^{٤٨} Quoted in Pick, *Faces of Degeneration*, p. 223.

^{٤٩} Ibid., p. 20.

بالنسبة للتغيرات التي جاء بها القرن التاسع عشر. ومثل كل الكاثوليك المحافظين المعادين للسامية في موطن نوردو «النمسا-هنغاريا» (نوردو كان يهوديًا)، كان أولئك المثقفون يسخرون من إنجازات القرن في المعرفة العلمية والنمو الاقتصادي والديمقراطية الشعبية، ولكن «نوردو» أطلق هجومه المضاد من مخبره الطبي، زاعماً أنَّ التشاؤم كان نتيجة فساد فسيولوجي أوسع يُصيب المجتمع الحديث بالعدوى. كانت النخبة الفنية والفكرية الأوروبية مجبرةً بحكم التطور على إنتاج «فن منحط»، وهو الاصطلاح الذي روج له «نوردو»،^{٥٠} وجعله يشيع على نحوٍ أرق، والأكثر من ذلك أنه زعم أنَّ رسامين انطباعيين مثل «مونيه» Monet، و«سيورات» Seurat، كانوا يستخدمون ألواناً أرجوانية وزرقاء قوية في رسوماتهم نتيجة مرض عصبي اسمه «الرأرأة»^{٥١} * يُعْثِي ويشوّه الرؤية،^{٥٢} وكان «نوردو» مدفوعاً للاستنتاج أنَّ الأمل الوحيد للحضارة الأوروبية كان معلقاً على الشعب العامل، لا أمل في الأرستقراطية الأوروبية ولا الطبقات الغنية؛ حيث إنَّ «المنحطين» يوجدون دائماً بين الطبقات العليا.^{٥٣} وبدلاً من ذلك، فإن الفلاحين والعمال وأصحاب المساكن من البرجوازية الصغيرة والذين يعملون بأيديهم، والنساء الباقيات بالمنزل لتربية أطفالهن، هؤلاء هم الذين سيحفظون حيوية النوع، بالإضافة إلى الأخلاق التقليدية. أما استنتاجه النهائي (وهو استنتاج غريب لواحد من أشد المعجبين بالمجتمع الصناعي)، فهو أنَّ غنى وبحبوحة أوروبا قد استطاعا أن يدمرا الحيوية والثقة بالنفس، مخلّفين قافلةً من المنهارين عصبياً والمنحطين أخلاقياً.

من ناحية أخرى، فإن الحياة النشطة والعمل الجسماني سيؤديان إلى «حضارة صدق، وحب للجار، وبهجة»^{٥٤} إطرء «نوردو» على الجهد العضلي أصبح جزءاً من حملة واسعة النطاق في أواخر القرن التاسع عشر تدعو لممارسة الرياضة والاهتمام باللياقة البدنية، الأطباء والمدرسون والمصلحون الاجتماعيون والسياسيون، كلهم وجدوا

^{٥٠} Nordau, *Three Conventional Lies of Civilization*, p. 6.

^{٥١} * nystagmus: الرأرأة: التذبذب السريع اللاإرادي للمقلتين. (المترجم)

^{٥٢} Pick, *Faces of Degeneration*, p. 27, and Peter Bade, "Art and Degeneration: Visual Icons of Corruption," in Gilman and Chamberlain, eds., *Degeneration*, pp. 220–40.

^{٥٣} Nordau, *Three Conventional Lies*, p. 283.

^{٥٤} *Ibid.*, p. 364.

أن ممارسة الرياضة النشطة خارج المنازل، يمكن أن تكون عملاً مضاداً لقوى الانحلال والتفكُّخِ الخطرة، فوائدها الجسمانية سوف تقوِّي من الصالح الأخلاقي، بالإضافة إلى إنعاش السلالة، وكانت النتيجة هي الحماس الشديد للألعاب الرياضية واللياقة البدنية والإقبال عليها. انتشرت الأندية الرياضية في كل ألمانيا، بينما أصبحت الحركة الشبابية الألمانية تُعرَف بمعسكرات الخلاء وحمل الحقائق على الظهور في الغابات والجبال، الهوس بركوب وسباق الدراجات في فرنسا (موجود الآن في «الرحلة حول فرنسا») وبالرجبي وكرة القدم في إنجلترا، والحدائق العامة والبيسبول في أمريكا، كان ذلك جزءاً من الرغبة نفسها لخلق مجتمع رجال ونساء أصحاء، يستيقظون مبكرين ولا يكونون مرهقين عند الغروب، رجال ونساء لهم عقول صافية وعضلات قوية بعبارة^{٥٥} «نوردو»، كما ساعد «نوردو» نفسه في إنشاء «جريدة الرياضة البدنية اليهودية»، وأكَّد على أهمية قيام ثقافة «اليهودية العضلية» لمواجهة الاتهامات التي تقول إنَّ اليهود كانوا جنساً للانحلال الجسماني.^{٥٦} نظريات «نوردو» أعطت انعطافاً جديدة لكيفية التداخل بين التطوُّر البيولوجي للإنسان وتطوُّر المجتمع التاريخي، ثم كانت هناك إمكانية رابعة مقلقة أخرى تُقدِّم نفسها، حتى الأنواع البشرية الصحيحة (صحياً)، والتي تعيش في مجتمع متقدِّم، يمكن أن تنحلَّ إلى نوع أقل وأضعف جسمانياً وأخلاقياً، إذا لم يتمَّ اتخاذ خطوات تصحيحية، ومثل «لومبروزو» ظلَّ «نوردو» متفائلاً بشأن المستقبل، ولكن أرضية التفاؤل كانت في حالة انكماش مطرد، فقد اضطرت نظرية الانحلال كثيرين لأن يستنتجوا أنَّ المجتمع الصناعي الحديث يمضي نحو مستوى من التقدم لم يُعد الجنس البشري قادراً على مجاراته، وبرزت مجموعة من المفكرين في تسعينيات القرن التاسع عشر للإيحاء بأن الحضارة الحديثة كانت في قبضة قوى خفية، لم يُعد النظام الاجتماعي والسياسي العاديَّان قادرين على السيطرة عليها.

ادَّعاء «لومبروزو» بأننا «محكومون بقوانين صامته، تحكم المجتمع بسلطة أكبر من القوانين المدوَّنة في سجلات نَظْمِنَا التشريعية»، سوف يكتسب أهمية جديدة في أعمال «جوستاف لوبون» Gustav Le Bon، و«إميل دوركايم» Emile Durkheim، و«ماكس فيبر» Max Webber.

^{٥٥} E. Weber, *France Fin de Siècle*, pp. 213–33.

^{٥٦} Mosse, *Confronting the Nation*, p. 165.

في سنة ١٨٩٥م نشر «لوبون» كتابه «العامة». كان طبيباً مشهوراً وأحد المعجبين بالخبير الطبي الفرنسي (في الانحلال) «جان مارتان شاركوت» Jean Martin Charcot، الذي كان بدوره أحد معلمي «سيجmond فرويد» Sigmund Freud، كان «لوبون» قد قام ببعض الأبحاث الفسيولوجية عن الجمجمة وحجم المخ، و«استنتج» أنَّ مخ الرجل في المجتمع الحديث يصبح أكبر حجماً، علامة على الطاقة الذهنية المتنامية، بينما ينكمش حجم مخ المرأة،^{٥٧} بعد ذلك ترك المسماك والكرانيوميتر^{٥٨} * ووجَّه اهتمامه نحو السلوك الجماعي في المجتمع الصناعي وخاصة سلوك العامة. زعم «لوبون» أنَّ الأفراد عندما يتجمعون في الشارع أو في اجتماع سياسي، فإنهم يُحدثون شرراً في كلٍّ منهم الآخر، يدفعهم نحو ردة جماعية للحالة البدائية، كما كتب يقول: «الإنسان يهبط عدة درجات على سُلَّم الحضارة، بمجرد أن يكون جزءاً من زحام أو حشد منظم». «وهو بمفرده» قد يكون فرداً مهذباً، ولكنه بربريٌ هجميٌ وسط الزحام، ويصبح قادراً على إتيان الأفعال اللاعقلانية والوحشية التي تميَّز مثيري أعمال الشغب والعنف، والدهماء في الشوارع، فهو «لديه العنف والعفوية والوحشية» وكذلك «حمية وبطولة الكائنات البدائية». «وحيث إنَّ الحياة المدنية الحديثة والسياسات الديمقراطية تخلق الكثير من الفرص لمثل هذا النوع من السلوك الارتدادى الجماهيري، «وغريزة القطيع» بتعبير مُنظر آخر هو «وليم تروتر» William Trotter، فإنَّ أخطاراً شديدة كانت تلوح في أفق المجتمع الصناعي الأوروبي، وكما شرح «لوبون» مردِّداً كلام «بوركهارت» ... «إنَّ حلول قوة الجماهير من علامات المراحل الأخيرة في الحضارة الغربية ... حضارته الآن بلا استقرار، العامة يهيمنون، ومدُّ البربرية يعلو». «ومن هنا فإنَّ الطبيعة «الحقيقية» للديمقراطية الشعبية، كانت في حاجة إلى أسلوب جديد للتعامل مع السياسة، المؤسسات البرلمانية أو التشريعية التقليدية لم تُعدَّ قادرةً على السيطرة على الجماهير كما حدَّر «لوبون»، العامة يبحثون بأسلوبهم المرتد إلى

^{٥٧} Le Bon's *L'homme et les societes* (1881), quoted in Durkheim, *Division of Labor*, p. 60

^{٥٨} * المسماك Calliper أداة لقياس سماكة الشيء أو ثخنته، «الكرانيوميتر» Craniometer جهاز لقياس الجمجم. (المترجم)

^{٥٩} Le Bon, *The Crowd*, p. 36

^{٦٠} Quoted in Shearer West, *Fin de Siècle* (Woodstock, N.Y., 1994), p. 35

طبائع السلف عن فردٍ قويٍّ — بدلاً من قائد — يستطيع أن يوجّه طاقاتهم اللاعقلانية نحو أهدافٍ بناءة.^{٦١*}

واستنتج «لوبون» أنَّ القائد الطبيعي للعامة (الجماهير) يشعُّ القوة الشخصية ذاتها، التي كانت تميّز شيخ القبيلة أو الطبيب الساحر (الحكيم) في القبيلة البدائية، وبدرجةٍ أكبر مما يشعُّها مَنْ هم أقلُّ منه شأنًا. «لوبون» يسمّي ذلك بـ «الهيبة»، بينما يُطلق عليها «ماكس فيبر»: «الكاريزما». لم يُبدِ «فيبر» أبدًا اهتمامًا شديدًا بنظرية الانحلال، وأفكاره اتخذت شكلًا في إطار مختلف تمامًا عن جدل سبعينيات وثمانينيات القرن «التاسع عشر» بين علماء الجريمة الإيطاليين وعلماء الطب الفرنسيين، بيد أنَّ نظريته عن «الكاريزما»، وتمييزه الشهير بين القوة البدائية الخلّاقة للكاريزما، والمؤسسات القائمة على الروتين العقلاني (والضعيف)، كانت ذات صلة وثيقة بالتفكير الانحلالي، وبالنسبة لـ «ماكس فيبر» فإن الروتين المعقلن يحدّد الحضارة الحديثة، إلّا أنه يمكن أن يكون «قفصًا حديديًا» بالنسبة للفرد، ومقيّدًا مثل أيِّ مجتمع بدائي.^{٦٢} من جانب آخر، فإن «إميل دوركايم» كان شديد الاهتمام باللامح الرئيسية لنظرية الانحلال وأثار ما أطلق عليه مصطلح «الحضارة المفرطة» على الإنسان الحديث. كان خوفه الشديد هو أنَّ الحضارة الحديثة يمكن أن تدمّر أدواتها الإنسانية بالإخلال بالتوازن بين «القوى الحيوية» التي تحفظ الكيان الاجتماعي العضوي حيًّا. ويقول «دوركايم»: «إذا كان هذا الكيان الاجتماعي العضوي قويًّا، فإن الأفراد يصبح لديهم نشاطٌ وقوة أكبر على المقاومة «ضدَّ صدمات التغيّر الاجتماعي»، إذا فقد الكيان الاجتماعي «الكلي» توازنه، يشعر الأفراد بالنتائج في صحتهم العقلية والجسدية». باختصار، سيصبح الناس مرضى؛ لأن مجتمعهم مريض. «الأسباب العضوية هي في الغالب أسباب اجتماعية، تحوّلت وثبّتت في الكيان الكلي». كما يقول، مخلّفة توجّهات غير صحية في المجتمع؛ مثل انخفاض معدل المواليد وزيادة معدلات الانتحار.^{٦٣}

^{٦١} * لن يكون غريبًا أن نعرف أنَّ «أدولف هتلر» و«بنيتو موسوليني» قد قرأ كتاب «العامة».

^{٦٢} M. Weber, *Protestantism and the Spirit of Capitalism*, pp. 181–82; Horowitz and Maely, eds., *Barbarism of Reason*

^{٦٣} “Suicide and Birthrates” (1887), quoted in Nye, *Crime, Politics, and Madness in Modern France*, p. 147

كتاب «دوركايم» المهم: «الانتحار» ١٨٩٧م خرج مباشرةً من رحم نظرية الانحلال، ومثل «لومبروزو» فإن «دوركايم» لم ينظر إلى «المرضى» و«العادي» كـنقيضين نهائيين. الانتحار مثل الجريمة، كانا في أقصى النهاية في مقياس انزلاقي من الاستجابات للمجتمع الصناعي الحديث، «النيوراستينيا»^{٦٤} تأتي أولاً (الفرد يمكنه فقط أن يحافظ على نفسه في مجتمع، إذا كان لديه تكوينٌ عقليٌّ وأخلاقي معادل، وهذا لا يتوفر لمرضى النيوراستينيا)، ثم الاكتئاب، وأخيراً الشعور بالاغتراب واليأس المفضي للانتحار، والذي يقول عنه «دوركايم» إنه «الفدية التي ندفعها للحضارة!»

الحضارة المفرطة التي تولّد الميل للاغتراب والشعور بالضياع والميل الأنوي، هي أيضاً التي تُهذّب النظام العصبي وتجعله رقيقاً، ومن خلال ذلك يصبح أقل قدرة على الارتباط الوثيق بشيء محدد، كما يصبح نافذ الصبر على أي سلوك منظم، وأكثر عرضة للانزعاج العنيف والاكتئاب الشديد.^{٦٥}

عند «دوركايم» الحضارة بمعناها الكلاسيكي — التقدم الاقتصادي، المعرفة العلمية والتكنولوجية وتقدّم الفنون — مجردة من المحتوى الأخلاقي، التقسيمات التنويرية القديمة، زيادة السلوك المهذّب، الروح الاجتماعية، رُقِيّ الطباع ... كل ذلك يتمّ إقصاؤه، المجتمع التجاري الصناعي منظمٌ بشكل يجعله يفي باحتياجات الإنسان الفيزيائية والمادية، ولكن (بعيداً عن أنه يخدم التقدم الأخلاقي) فإن الجريمة وحالات الانتحار تنتشر في المراكز الصناعية الكبرى، العمل وتقسيم العمل يفرضان انضباطاً صارماً وأتساقاً على حياة الناس لم يكوناً معروفين في المجتمعات الأكثر بدائية، التقدم المادي يجرّهم جرّاً، ويترك لهم خياراً ضيقاً: «يتحركون لأنهم لا بد أن يتحركوا». ^{٦٦} وعلاج تلك الآثار المرضية للمجتمع الصناعي — في رأي دوركايم — ليس موجوداً في الفرد وإنما في الجماعة.

^{٦٤} Neurasthenia النكه العصبي. (المترجم)

^{٦٥} Durkheim, *Suicide*, pp. 367; 323. See also R. Nye, "Sociology and Degeneration: The Irony of Progress," in Chamberlain and Gilman, eds., *Degeneration*, pp. 60–63

^{٦٦} *Durkheim, Division of Labor*, pp. 53, 242; 337; 51

بينما دمر المجتمع الحديث أو أفسد الأسس القديمة للعمل الأخلاقي — الضوابط الأخلاقية، ضبط النفس، الدين — نجد أنَّ أُسسًا جديدة قد حلت محلها على شكل تضامن اجتماعي — الأسرة البرجوازية، المؤسسة، اتحاد العمال، الدولة — كلها تشكّل نظامًا صاعدًا من كيانات اجتماعية صنعها المجتمع الحديث، يمكن للأفراد أن يكتشفوا فيه صلةً عضوية بالآخرين، ويُسبعون احتياجاتهم ككائنات اجتماعية أكثر مما يشعرون بالوحدة والتخلي. كلمات مثل: الوحدة، التضامن، المجتمع، أصبحت رموزًا لآمال أشخاص؛ مثل «دوركايم» و«نوردو»، و«فيبر»، و«لومبروزو»، وغيرهم، ممن كانوا يعتقدون أنَّ تلك الفضائل الاجتماعية الجمعية يمكن أن تُرمَّم وتُعيدَ بناءً ما كان المجتمع الصناعي يقوم بتدميره: وهو الإنسان نفسه.

كان «لومبروزو» يقول — وبحماس شديد — إنَّ الوحدة القومية الصحيحة يمكن أن تُزيل الفوارق الاقتصادية والانحلال والجريمة في كل إيطاليا، و«نوردو» كان يعتقد أنَّ التقدم الإنساني الأخلاقي الصحيح، كان يتحقّق بنشر الشعور بالتضامن الاجتماعي على نطاق واسع، وفي النهاية فإن الإنسانية تكون «كيانًا جمعيًا أنت خلية فيه ... طاقاته الحيوية هي التي تُنتجُ وتحافظ عليك حتى تموت، ارتفاعه ورقيّه يحملك معه إلى أعلى».^{٦٧} كما أوضح «دوركايم» أنَّ الإحساس بالوحدة التي يحتاجها المجتمع لن يظهر فجأةً أو تلقائيًا. الدولة لا بد أن تؤدّي الوظيفة الموحدة للكيان الاجتماعي كلّ، والذي يحاول تقسيم العمل أن يمزّقه، مقتبسًا «أوجست كونت» يستنتج «دوركايم» أنَّ الحكومة وحدها لديها القدرة على «التدخل المناسب في الإنجازات العادية لوظائف الاقتصاد الاجتماعي؛ لكي تذكّر باستمرار بمشاعر الوحدة والتضامن المشترك».^{٦٨}

الخوف من الانحلال، كان يغيّر الآن أفق ليبرالية القرن التاسع عشر. لم يعدّ التقدم — بالمفهوم الاقتصادي والعلمي الكلاسيكي — كافيًا لتحقيق مجتمع آمن ومستقر. بمجيء عام ١٨٨٠م، كانت الليبرالية الكلاسيكية في أزمة — كما أوضح عددٌ كبير من المفكرين في ذلك الوقت — أصبحت مبادئها الفردانية التقليدية موضحة قديمة في أوروبا الغربية كلها، وظهرت بدلًا منها سلسلة حركات أخرى تُحاول إنقاذ المجتمع الليبرالي،

^{٦٧} Nordau, *Three Conventional Lies*, p. 360.

^{٦٨} From *Cours de Philosophie Positive* (1830), quoted in Durkheim, *Division of Labor*, pp.

مستمدةً عناصرها من كلٍّ من العقائد السياسية الاشتراكية والمحافظة، وكانت تلك تتضمن ما يُسمَّى بالليبرالية الجديدة في أواخر العصر الفيكتوري في إنجلترا، و«اشتراكيو المقعد» في ألمانيا ولهم، والحركة التقدمية في الولايات المتحدة.^{٦٩} كان الخوف من الانحلال أحدَ العوامل الحاسمة في هذه القنوات ما بعد الليبرالية، الافتراض بأن الحضارة الحديثة كانت في حالة ضعف نفسي أصبح بديهيةً عامة في العلوم الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي، كما كان الزعم بأن الجزء البدائي والمتخلف في الروح الإنسانية هو سبب الانهيار الذاتي للحدثة. في سنة ١٨٩٢م، كتبت «بلاكودز ماجازين»: «نحن نرى كيف يفصل بيننا وبين عوامل العنف التي تشكّل أساس كلِّ المجتمعات المتحضرة حاجزٌ رقيق غير ثابت.»^{٧٠} الحضارة الليبرالية الحديثة كانت تبدو وكأنها تحكم على نفسها بالانقراض، ورغم أنَّ ليبراليَّ نهاية القرن ظلُّوا يقاومون نظريات «جوبينو» العرقية «الغاشمة»، أو عدمية «نيتشة» إلا أنهم كانوا قد أصبحوا مقتنعين بأن الوسيلة الوحيدة لتجنب أزمة، هي التوجُّه نحو حلول تكمل ليبرالية «دعه يعمل»، إن لم تكن تحلُّ محلَّها بالفعل.

اليوجينيا^{٧١} والدولة

«اليوجينيا» ستكون أحدَ تلك الحلول. علماء اجتماع ما بعد الليبرالية، وعلماء الاقتصاد والفلسفة مثل «دوركايم» في فرنسا، و«جوستاف فون شمولر» Gustav von Schmoller في ألمانيا، و«توماس هل» جرين Thomas Hill Green في إنجلترا، أعادوا فحص ذلك التداخل والتقاطع بين المجتمع الحديث والإنسان الحديث من جانب التطور الاجتماعي في المعادلة، وحاولوا هم ونظراؤهم أن يبيّنوا كيف أنَّ الظروف الاجتماعية للإنسان يمكن أن تؤدي إلى تغيير أساسي في جميع أعضاء المجتمع، بل ويمكن أن تُنقذ الحضارة من نفسها، «اليوجينيا» تفحص المشكلة من الجانب الآخر، حيث تبحث ضرورة تغيير الإمكانيات البيولوجية للإنسان؛ لكي يتمكن من الحياة ومن الازدهار في المجتمع الحديث، لكن «اليوجينيا» مدينة بجزء كبير من سمعتها السيئة لارتباطها بالنازية؛ إذ بفضل

^{٦٩} Freedman, *New Liberalism*.

^{٧٠} Quoted in Pick, *Faces of Degeneration*, p. 223.

^{٧١} Eugenia * علم تحسين النسل. (المترجم)

«الحل النهائي» عند «هتلر»، أصبح لمصطلح «الصحة العرقية» صدًى رهيبٌ، ولكن حركة «اليوجينيا» بدأت معتدلةً كمحاولة تصحيحية وتقدمية لما كان يُعتقد أنه التدهور الفسيولوجي الذي يتهدد أوروبا وأمريكا، وكانت جزءاً من جهد كبير لإقامة ما كان يُطلق عليه الليبراليون التقدميون في ستينيات القرن التاسع عشر «الاقتصاد الاجتماعي»، أي مجتمع منسجم يمكن أن يقضي على التفاوت وعدم التكافؤ الناشئ عن الرأسمالية الحديثة. حركة الإصلاح الاجتماعي كلها في أوروبا والولايات المتحدة، بدءاً من الصحة العامة وإزالة الأحياء الفقيرة، إلى الاعتدال وعدم التطرف وتحرير المرأة، كانت دائماً وثيقة الصلة باليوجينيا، وقائمة على نفس افتراضات ما بعد الليبرالية،^{٧٢} أما موطن ميلاد حركة «اليوجينيا» فكان إنجلترا «دارون»، وأسرة «دارون» نفسها، ابن عمه «فرانسيس جالتون» Francis Galton هو الذي سكَّ المصطلح في عام ١٨٨٣م، كإشارة إلى علم استيلاذ الأطفال الجيدين. كان «جالتون» يصرُّ دائماً على أنَّ اليوجينيا ليست سوى الجانب العملي للدارونية النظرية.

وإلى جانب داروينيين آخرين، مثل «توماس هكسلي» Thomas Huxley كان «جالتون» قلقاً بخصوص الجانب «الارتدادي» المظلم في عملية التطور، ولكن مخاوفه كانت محدودةً وذات أساس اجتماعي.

كان يُقلقه أنَّ المواهب العقلية والقدرات التي تعمل على تقدُّم الحضارة ليست موزعةً بالعدل في المجتمع الحديث، وواقعة تحت تهديد دائم بسبب النمو السكاني المتزايد في مدن إنجلترا.

إنَّ نشأة «الإنسان العام»، الذي كان «بوركهارت» يراه انتصاراً للمتوسطية الثقافية Cultural Mediocrity، كان يبدو بالنسبة لـ «جالتون» ضماناً للمتوسطية البيولوجية Biological Mediocrity كذلك، ولكي يوضح توزُّع الذكاء بين جمهور السكان، قدَّم «جالتون» رسماً تخطيطياً مستخدماً منحني يشبه الجرس، في طرف من المنحنى توجد العبقورية الوراثية، وفي الطرف الآخر البلاهة الوراثية، واستنتج أنَّ هناك شخصاً واحداً بين كل أربعة آلاف شخص، يمتلك المواهب الضرورية لتقدُّم الحضارة.

^{٧٢} G. Jones, *Social Darwinism*, p. 99; Kelly, *Descent of Darwin*; and Pickens, *Eugenics and the Progressives*.

الأغلبية الكبيرة أظهرت ذكاءً متوسطاً. أما إذا كان أعضاء تلك المجموعة الأكثر موهبة: (القضاة، رجال الدولة، رؤساء الحكومات، رجال الدين، ضباط الجيش، العلماء، الأكاديميون، الكتّاب، الموسيقيون و— للغرابية — المصارعون وأبطال التجديف) قد فشلوا في التكاثر بأعداد كافية، فإن النتيجة ستكون الكارثة الاجتماعية.^{٧٣} هذه الفجوة الوشيكة في الموهبة كانت مرتبطةً بمخاوف «جالتون» من الآثار المدمرة للمجتمع الحديث، مستقبلاً مخاوف «دوركاييم» من الحضارة المفرطة، كان «جالتون» قلقاً لأن بريطانيا الصناعية كانت تتسع بسرعة شديدة، وتصبح أكثر تعقيداً لدرجة تفوق قدرة البشر على مجاراتها. «المواطن العادي أقل من أن يقوم بالأعمال اليومية في الحضارة الحديثة.»^{٧٤} كانت البيئة الاجتماعية الحديثة تُسبب إرهاباً شديداً للقوى الحاملة لمادة التطور البشري وبأكثر مما تحتمل، وكان كل شيء يدل على أن من هم أفضل لا يجدون أنفسهم، بينما المتوسطون والأسوأ متحققون. وبالنسبة لـ «جالتون» وآخرين من علماء اليوجينيا، كان النمو السكاني العادي قد أصبح شكلاً للانتخاب الطبيعي السلبي،^{٧٥} وقد شرح عالم «دارويني» آخر متأثراً بنفس المخاوف، وهو «إدوين لانكستر» Edwin Lankester كيف أن المجتمع يتهدده «التكاثر المتزايد للأفراد المهملين، واليائسين، والأشد فقراً، والأقل مقدرة وغير المرغوب فيهم من المجتمع»، الطبقات الدنيا ستُصبح «عامّة» طفيلية، طبقة دنيا دائمة من «الدراكولا البروليتارية تأكل النسيج الاجتماعي للمجتمع الصناعي»،^{٧٦} وكان الحل في اليوجينيا، أما الخطة فكانت بسيطة جداً. «إذا تزوّج رجال موهوبون بنساء موهوبات ... جيلاً بعد جيل ... يمكن أن ننتج جنساً أفضل»، ونقضي على خطر الارتداد أو العودة إلى نموذج السلف البدائي. وكان لليوجينيا ميزة لا تُقدّر، لتصحيح انحلال الغرب بطريقة علمية وإنسانية. وهكذا أعلن «جالتون» أن «اليوجينيا تتعاون مع أفعال الطبيعة لتضمن أن الإنسانية سوف تمثلها دائماً الأجناس الأصلح»، «ما تفعله الطبيعة على نحو أعمى وببطء وبطريقة قاسية، يمكن أن يفعله الإنسان بتدبر وبسرعة وبشفقة.»^{٧٧}

^{٧٣} Galton, *Hereditary Genius*

^{٧٤} Quoted in Forrest, Francis Galton, p. 235

^{٧٥} See G. Jones, *Social Darwinism*, pp. 6–9, 102–03

^{٧٦} Lankester, *Degeneration*, quoted in Pick, *Faces of Degeneration*, p. 218

^{٧٧} Quoted in Pickens, *Eugenics and the Progressives*, p. 27, and Solway, *Demography and*

Degeneration, p. 21

ولكن ليس كيفما اتفق؛ فقد طُوِّر «جالتون» نظامًا معقدًا لتحديد الناس الأكثر موهبةً بين السكان البريطانيين، وكذلك الأقل موهبةً — «المعتوهين والبلهاء» — بناءً على مواصفات يمكن ملاحظتها ودراستها وقياسها ومقارنتها وحفظها. بحماس شديد، أدخل نفسه في فسيولوجيا دماغية بنفس طريقة «لومبروزو»، مسلحًا نفسه بجهاز لإنتاج صور مرگبة للنماذج البشرية المثالية أو «الأنماط» التي تمثل الجريمة، الموهبة، الغباء. بالإضافة إلى اليهودية، حاول أن يرسم «خريطة جمال» لبريطانيا عن طريق حساب الملامح المحبوبة في السكان (لندن أعلى نسبة وابردين الأقل) كما حاول — حتى — أن يضع دليلًا كميًا لقياس السأم، وكما يقول أحد الدارسين المحدثين: «إنَّ بحث «جالتون» دفع التفسير الفيزيقي للثقافة إلى حدِّه الأقصى».^{٧٨}

في البداية، في أواخر ستينيات القرن التاسع عشر، لم يلقَ بحثُ «جالتون» أيَّ صدَى، وفيما بعد، ساعدت المخاوف من الانحلال على ظهور دعم قوي ليوجينيا «جالتون» بين الراديكاليين والاشتراكيين، بمن فيهم «برنارد شو» Darnard Shaw، و«ه. ج. ويلز» H. G. Wells، «سيدني»، و«بياتريس ويب» Beatrice Webb & Sidney من الجمعية الفابية، وعالم الجنس «هافيلوك إليس» Havelock Ellis، والداعية النسوية «مارجريت سانجر» Margaret Sanger، أما المعارضة العنيفة وأشدُّ نقاد «جالتون» فكانوا من المحافظين الدينيين والكاثوليك. الرسالة المسيحية التقليدية: «كن مثمرًا وتكاثر» بدت قديمةً ولا أمل منها بالنسبة لـ «جالتون» وغيره من علماء اليوجينيا وربما خطرة، في عالم يتهدده الانحلال. ومثل تنظيم النسل فيما بعد، كان من المفترض أن تُقدِّم «اليوجينيا» مقابلًا مضادًا للمفاهيم القديمة والضالة عن التكاثر البشري.^{٧٩}

جزء من دعوة «جالتون» الراديكالية، كان أنه لم يعرف الأكثر موهبةً بأنهم الأفضل مولدًا، وإنما على العكس استبعدهم تحديدًا من الطبقات الاجتماعية. يقول أحد زملائه: «الطبقة والثروة الموروثتان بلا جهد وفي أمان ودعة، تُفضيان إلى إنتاج ذرية واهنة وغير ذكية».^{٨٠}

G. Jones, *Social Darwinism*, p. 106; Gould, *Mismeasure of Man*, pp. 75–76; Pick, *Faces of Degeneration*, p. 165.

.Cf. Kevles, *In the Name of Eugenics* ^{٧٩}

W. R. Greg, "On the Failure of Natural Selection in Man," *Fraser's Magazine* (1868), ^{٨٠} quoted in G. Jones, *Social Darwinism*, p. 102.

«اليوجينيا» «جالتون»، مثل الشعبية الذكورية، عند «نوردو» حوّلت جميع الأرستقراطيين إلى متحلّلين في حالة كمون (في فترة حضانة أو تفريخ)، قد لا يصبحون مثل الكونت «دراكولا» بالضبط، ولكن من المؤكّد أنهم سوف يناسيون نموذج «أوسكار وايلد»: بشر مولودون للكسل، بكثير من التشوّهات العصبية المختلفة والأذواق الجمالية المنحلّة. بعد ذلك بوقت ما، سيحوّلون إلى جماعة من «برتي ودوستر» Bertie Wooster، بعقول بليدة، وأكتاف ضيفة وذقون مدفونة، وعلماء اليوجينيا بشكل عام متفوقون على أنّ الطبقة الحاكمة الأوروبية، كانت بالوراثة، نتاج إفلاس جيني، تمامًا مثل المتخلّفين عقلياً أو «البلهاء المنغوليين» أو الأيرلنديين.^{٨١}

أحدثت «اليوجينيا» تحولاتٍ أخرى غير عادية خلال أوجها القصير؛ حيث اهتدى إليها كثيرون،^{٨٢} كما حقّقت كذلك بعض «النجاحات» في مجالات مثل التعقيم الإجباري للمتخلّفين عقلياً، والمرضى العقليين في كلّ من إنجلترا والولايات المتحدة قبل أن يبدأ الحماس والدعم العلمي في الانحسار، إلا أنّ الضربة القاصمة لليوجينيا جاءت فقط مع اكتشاف كذب كلّ النظريات العرقية كأساسٍ يعتمد عليه العلم الاجتماعي.^{٨٣}

وبحلول الحرب العالمية الثانية، كانت «اليوجينيا» قد فقدت كلّ زخارفها التقدمية والعلمية والسياسية في العالم الناطق بالإنجليزية، واستوعبتها تشاؤمية «جوبينو» العرقية. التحول نفسه حدث قبل ذلك في القارة؛ حيث امتزجت «اليوجينيا» بمؤثرات متنوعة، مختلفة تمامًا عن المؤثرات الليبرالية الوضعية التي كان لها أثرٌ على «جالتون». وإذا كان علماء «اليوجينيا» البريطانيّين والأمريكيّين قد انجذبوا نحو الجانب البسيط منها — تشجيع الحكومة على الإنجاب الانتقائي — فإن أقرانهم في القارة الأوروبية كانوا وراء الجانب «الصعب»، والذي يتضمّن الإجهاض والتعقيم والقتل الرحيم، Euthanasia^{٨٤}*

^{٨١} L. P. Curtis, *Apes and Angels*

^{٨٢} * كان أحدهم W. R. Inge رئيس كاتدرائية «سان بول» ومؤلف كتاب «التصوف المسيحي»، كما كان «ه. ج. ويلز». وفي عام ١٩١٢م نظم «كارل بيرسون» تلميذ «جالتون» وخليفته (وكان اشتراكياً) «المؤتمر الدولي الأول لليوجينيا»، الذي ترأّسه «ليونارد» ابن «تشارلز دارون» وحضره عددٌ كبير من الشخصيات الهامة، من بينهم عضو برلمان ليبرالي، شاب، كان اسمه «ونستون تشرشل».

^{٨٣} Barkan, *Retreat of Scientific Racism*

^{٨٤} * قَتَلَ مَنْ يشكو مرضاً عضالاً بطريقة خالية من الألم. (المترجم)

وقتل الأطفال،^{٨٥} كان «كريتيان فاشر دولابوج» Chrétien Vacher de Lapouge عالم الأنثروبولوجيا السويسري والمتأثر بآراء «جوبينو» العرقية، عضواً بارزاً في الجمعية الفرنسية لليوجينيا، ومؤلف كتاب «الانتقاء الاجتماعي» ١٨٩٦م الذي دعم رؤية متصلة عن الانتقاء الطبيعي تتضمن القتل الرحيم، وقتل الأطفال.^{٨٦} أما «لودفيج فولتمان» Ludwig Woltmann فكان ماركسياً بالعقيدة، ولكن حماسه لـ «دارون» حوِّله في النهاية إلى يوجينيا عرقية يؤدّي فيها الانتقاء الطبيعي الذي تنظّمه الدولة إلى العدالة الاجتماعية، وإلى إعادة تأكيد تفوق الجنس الآري. كلاهما — «وولتمان» و«لابوج» — كان قلقاً جداً بخصوص الاضمحلال الثقافي الغربي وكذلك الانحلال. وكلاهما كان متحمساً شديد الحماس لاشتراكية الدولة، أو أفضل شكل للحكومة وأقدره على اتخاذ الخطوات التصحيحية الضرورية لبرنامج جاد لتحسين النسل. وكلاهما أيضاً وضع اليهود الأوروبيين كهدفٍ مهمٍّ لبرنامجٍ مضادٍّ للانحلال كهذا.

بعد عام ١٨٨٠م، وخاصة بعد محاكمة «درايفوس» في عام ١٨٩٣م، كان اليهود يُعرفون، على نحو متزايد، بأنهم في مقدمة المنحّلين في أوروبا، تحت مجهر نظريات مرض الانحلال، أظهر اليهود ميلاً وراثياً نحو كل أمراض الحياة الحديثة مثل الهيسترية، والاضطرابات العصبية والزُّهري، وكان بعض المنظرين يرى أنّ اليهود — بالفعل — زنوجٌ أوروباً.^{٨٧} وكانت الاتهامات منتشرة لدرجة أنّ «سيزار لومبروزو» الذي كان يهودياً اضطُرَّ لدحضها قائلاً إنّ معاداة السامية ذاتها، كانت شكلاً من أشكال الانحلال.^{٨٨} ولسوء الحظ فإن هذا الجدل لم يُقنع أحداً، وبدأت الأحزاب المعادية للسامية تقوى في فرنسا، وألمانيا، والنمسا،^{٨٩} ولكي يقاوموا تلك الادعاءات والمخاوف، قام «رادولف فيركو» Rudolf Virchow عالم البيولوجي الألماني الشهير والعضو المؤسس لجمعية

^{٨٥} L. Clark, *Social Darwinism in France*, pp. 154–58

^{٨٦} Mosse, *Toward the Final Solution*, pp. 58–61

^{٨٧} S. Gilman, *Freud, Race, and Gender*, pp. 20, 101

^{٨٨} Lombroso, *Antisemitism and the Jews* (1893), discussed in S. Gilman, *ibid*, p. 101

^{٨٩} *اشتدّت العاصفة في عام ١٩٠٣م عندما نشر «أوتو ويننجز» كتابه «الجنس والشخصية» أعلن «ويننجز» أن اليهود كانوا جنساً منحلاً متخفّفاً، ينشر ضعفه الروحي في المجتمع الحديث. كان «ويننجز» نفسه يهودياً مما جعل آراءه المعادية للسامية صادمةً للكثيرين ومقنعة للبعض.

الأنثروبولوجيا الألمانية بإجراء دراسة واسعة على جماجم أطفال المدارس الألمانية لكي يرى أيها كان من أصل يهودي وأيها لم يكن. وقد أظهرت النتائج التي نُشرت في عام ١٨٨٦م (بعد ١٥ سنة)، وبشكل قاطع، أنه لم يكن هناك فرقٌ فسيولوجي بين اليهود وغير اليهود، وأنَّ النمط العرقي «التيوتوني» — الشعر الأشقر والعيون الزرق — كان يمثل أقل من ثلث سكان الإمبراطورية الألمانية، التي كانت بالفعل تضمُّ يهودًا كثيرين.

كان «فيركو» وهو ليبرالي كلاسيكي، يعتقد أنه قد وضع نهايةً لأسطورة العرق الآري أو التيوتوني إلى الأبد، ولكن دراسته كانت عرضةً لعاصفة من الهجوم الرافض، بما في ذلك اتهامه بأنه كان يهوديًا، (ولم يكن). على أية حال، فإن آراء «فيركو» المعارضة للعرقية فقدت أرضيتها في الدوائر الأنثروبولوجية والبيولوجية الألمانية مع اقتراب نهاية القرن. وبدلاً من ذلك، أصبح خصم «فيركو» الرئيسي، وهو «إرنست هايكل» Ernst Haeckel الشخصية القيادية في كلٍّ من اليوجينيا الألمانية والبيولوجية العرقية. كان من مواليد ١٨٣٤م، عالم حيوان في جامعة «جينا» حيث جاء بنظريات «دارون» إلى ألمانيا للمرة الأولى. وكانت أبحاثه في العرق تحمل ملامح الجو الفكري لـ «لومبروزو» والمختبر، أكثر مما كانت تعبر عن «الجوينويين» الجدد. يقول في كتابه الأكثر تأثيراً «لغز الكون» ١٨٩٩م: إنَّ الحضارة الحديثة بما صنعتها من تقدُّم علمي وتكنولوجي واسع، قد اكتسبت شخصيةً تطوريةً تمامًا، إلا أنها لم تُحقَّق — في الوقت نفسه — أيَّ تقدُّم في المبادئ الاجتماعية والأخلاقية، وإنَّ المؤسسات والافتراضات القديمة نفسها كانت كما هي في مكانها وخاصة الدين — الذي كان «هايكل» يُكنُّ له امتعاضاً خاصاً — والأخلاق الفردية والمحظورات التقليدية المتعلقة بالجنس.

والنتيجة أنَّ «الخرافة والجهل يسودان بدلاً من الصواب والعقل»، وقد لاحظ «هايكل» أنَّ «إحساساً غير مريح من التمرُّق والزيغ» كان يخيم على أوروبا في آخر سنوات القرن، مطلقاً المخاوف «من كارثة عظمى في عالم السياسة والاجتماع»،^{٩٠} كما كان يقول إنَّ جذور هذا القلق كانت هي نفسها جذور جميع الأخطاء التي تتخلَّل الثقافة الأوروبية التقليدية: النظرة المركزية-البشرية anthropocentric التي ترى أنَّ الإنسان كيانٌ خاصٌّ ومنفصل إلى حدٍّ ما عن بقية الطبيعة.

^{٩٠} Haeckel, *Riddle of the Universe*, pp. 1-2, 8.

«زعمُ الإنسان المغرور اللامحدود ضلَّه، وجعله يعتبر نفسه «صورةً لله»، وأنه يستحق حياةً أبدية، ويتصور أنه يمتلك حريةً إرادة لا نهاية لها، «الإنسان الحديث لا بد أن يتخلَّص من هذا «الوهم المستحيل»، إذا كان يريد أن يحقق مصيره الحقيقي. إنسان «هايكِل» الجديد هو «واحد» تمامًا مع الطبيعة ومع الإيكولوجيا».^{٩١} (مصطلح من اختراعه)، وتاريخ الحضارة الغربية عنده بكامله، هو جزء واحد من «تاريخ سلالة الفقراريات» الذي وضعه في ٢٦ مرحلة تطورية من تكوُّن الجزيئات الكربونية إلى الإنسان المنتصب القائمة Homo erectus. كان «تشارلز دارون» قد جعل التطور البيولوجي وظيفةً للانتقاء الطبيعي، والذي كان يعتبر الميكانيزم الحقيقي للتغير في الطبيعة. أما في فلسفة «هايكِل»، فإن العكس هو الذي يحدث تمامًا، الانتقاء الطبيعي، صراع الحياة والموت على السيادة والقوة يصبح وظيفةً للتطور ونظامًا واحدًا للنمو العضوي يتخلَّل الطبيعة كلها، وهو ما كان يُطلق عليه «هايكِل» مصطلح الـ: Monism الأحدية^{٩٢} وبالرغم من أنَّ «هايكِل» كان يسخر من الصيغ الرومانسية القديمة للمذهب الحيوي، إلا أنَّ نظريته الأحدية للطبيعة والمجتمع كانت مشبعةً بها، كانت «الأحدية» حيوية^{٩٣} عميقة الحتمية، تتحرَّك فيها كلُّ القوى نحو «كل» واحد، يضمُّ أيضًا المجتمع الإنساني بداخله. كتاب «لغز الكون» بيعَ منه مائة ألف نسخة في العام الأول لصدوره، وبنهاية الحرب العالمية الأولى كانت قد صدرت منه عشر طبعات وترجم إلى خمس وعشرين لغة. وأسس «هايكِل»: «الرابطة الأحدية» التي نشرت رسالة التطور والانتقاء الطبيعي بين الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى والطبقة العاملة الألمانية، كما أصبح «هايكِل» متحدِّثًا رسميًا عن «اليوجينيا» كمفتاح نحو إنسانية جديدة متَّحدة ولائقة بيولوجيًا. الإنجاب الانتقائي العلمي، القتل الرحيم،^{٩٤} التحصُّن ضد عناصر الانحلال^{٩٥} — مثل

^{٩١} * Ecology التبيُّؤ أو «علم البيئة»، وأصبح الاسم يُطلق على فرع علم الأحياء الذي يدرس العلاقة بين الكائنات الحية وبيئتها. (المترجم)

^{٩٢} * Monism الأحدية، وهو القول بوجود كل عضوي واحد. (المترجم)

^{٩٣} * Vitalism الحيوية، مذهب يقول بأن الحياة مستمرة من مبدأ حيوي، وأنها لا تعتمد اعتمادًا كليًا على العمليات الفيزيائية الكيميائية. (المترجم)

^{٩٤} Darwin, *Evolution of Man* (New York, 1896).

^{٩٥} Haeckel, *Riddle of the Universe*, pp. 350–52.

الزواج واليهود — أصبحت دوافع اجتماعية لا بد أن تتجه إليها الدولة لإنقاذ الحضارة.^{٩٦} أما الخصوم الليبراليون مثل «فيكو» فقد اتهموا الیوجينيا الحيوية الحتمية عند «هايكل» بأنها ترسم الطريق نحو الدكتاتورية الاشتراكية، وقد أنكر «هايكل» ذلك بشدة، فلم تكن آراؤه — بأي معنى — بدايةً للشمولية أو حتى للنازية. ورفض — باحتقار — آراء كُتَّاب مثل «هوستون تشمبرلين» الذي ظهر كتابه «أسس القرن التاسع عشر» في العام نفسه الذي ظهر فيه «لغز الكون»^{٩٧} لكن عندما رعى قطب التسليح الألماني العظيم «ألفرد كروب» Alfred Krupp مسابقةً لكتابة مقال في عام ١٩٠٠م، موضوعه: «ماذا يمكن أن نتعلم من مبادئ الدارونية لتطبيقه على التطور السياسي المحلي»، نجد أن جميع المتسابقين تقريباً يؤكِّدون على أهمية توسيع دور الحكومة من أجل تحويل المصير الفيزيقي للجنس الألماني، وإلا فإننا «سنصبح جميعاً مثل اليهود» ... كما أشار أحد المتسابقين. بعد أربع سنوات، تأسست «جمعية الصحة العرقية» بـ «ارنست هايكل» رئيس شرف لها. وفي عام ١٩٠٧م كان هناك أكثر من مائة فرع لها في كل أنحاء ألمانيا. بعد الحرب العالمية الأولى، انضم كثير من علماء الیوجينيا والبيولوجيا العرقية إلى الإجماع المتنامي على أن مستقبل ألمانيا السياسي كان في حاجة إلى نوع من اشتراكية الدولة. وكانت إحدى أولويات تلك الدولة المستقبلية — كما زعموا — هو إيجاد سياسة تعتمد «الیوجينيا» و«الانتقاء» الخاضع للسيطرة، من أجل الحفاظ على الجنس الألماني.

لم يكن كل علماء الیوجينيا الألمان معادين للسامية، «ألفرد بلويتز» Alfred Ploetz مثلاً، الذي أسس جمعية الصحة العرقية في عام ١٩٠٤م كان يقول إن اليهود آريون، وكان من المعجبين بـ «فرانسيس جالتون»، وهو الذي سك مصطلح «الانتقاء الخاضع للسيطرة»، مشيراً إلى بديل أكثر إنسانية للانتخاب الطبيعي عند «دارون»؛ وذلك لكي يتمكّن البشر في مجتمع متحضّر من تكاثر النوع، دون خوف من كارثة «جينية»، بما في ذلك الانحلال.^{٩٨}

Gasman, *Scientific Origins of National Socialism*. For a modified view of Haeckel's ^{٩٦} connections to neo-Gobintan ideas, see Kelly, *Descent of Darwin*, Haeckel's eugenics became enormously influential, even reaching as far as China. See Dikötter, *Discourse of Race in Modern China*, pp. 138–40.

^{٩٧} * «الجوبينيويون الجدد» — بدورهم — تجاهلوا «دارون» و«الأحدية» في كتاباتهم.

^{٩٨} Proctor, *Racial Hygiene*, pp. 14–15; Mosse, *Toward the Final Solution*, pp. 80–81

لكن الدفعة الرئيسية للرأي السياسي كانت في اتجاه أكثر راديكالية، مع النجاح العام لكتاب «تشميرلين»: «الأسس»، والقوة السياسية للجماعات مثل رابطة «كل ألمانيا». ورغم أن العلماء الذين كانوا قلقين بخصوص الانحلال الفيزيقي اليهودي حاولوا أن يناوؤا بأنفسهم عما كانوا يُطلقون عليه «الدعاية العرقية الفجة»، إلا أن أحد أعضاء «جمعية الصحة العرقية» البارزين وهو «إيوجين فيشر» Eugen Fischer أطرى بشدة على كتاب «لودفيج شيمان» عن نظريات «جوبينو»، العرقية عند ظهوره في عام ١٩١٠م، كما أن «شيمان» نفسه أصبح عضواً في جمعية الصحة العرقية، ومن أشد العلماء حماساً لليوجينيا، وكوّن عدداً من علماء اليوجينيا الألمان الآخرين جماعة Ring de Norda التي جمعت بين الأصدقاء الصوفية في «بايرث» وترقية الصحة والرياضية لزراع أنواع فيزيقية تيوتونية، وأصبحت التكهّنات العلمية حول المستقبل العرقي لألمانيا مشبعةً بتشاؤمية «جوبينو». وفي كتابه «أنثروبولوجيا» الصادر عام ١٩١٣م، كان «بلويتز» يقول: «اليوم اختفى الدم الجيرماني والعرق النوردي في إيطاليا وإسبانيا والبرتغال، ... والنتيجة هي الانهيار القومي ... ثم سيجيء الدور علينا ... إذا سارت الأمور على نحو ما كانت، وكما تسير الآن».^{٩٩} وبشكل حتمي، كان هناك تداخلٌ مثير بين القومية الشعبية وحيوية «جوبينو» الجديدة واليوجينيا العرقية، وظلّت الصحة العرقية أمراً مهماً في الصحة العامة من ناحية، وفي التعبير القوي عن الحيوية الثقافية والقوة من ناحية أخرى. كان سوفسطاويو الآرية Ariosophists جوبينووين جداً ظهروا على الساحة قبل الحرب العالمية الأولى بقليل وتبنّوا قضية اليوجينيا بحماس شديد. كتاب «ماكس شيبالت فون ويرث» Max Sebalt von Werth: «النشوء» بأجزائه المتعددة، والذي ظهر بين ١٨٩٨م و١٩٠٣م، جمع بين الدعوة إلى النقاء الآري العرقي والاهتمام بالإنجاب الجنسي اليوجيني، الذي ربما يكون إباحياً. وكان «جورج لانز فون ليبنفلز» Jorg Lanz von Liebenfels راهباً بندكتياً سابقاً (وعالم استشراق) ومتحولاً متعصباً إلى دارونية «لودفيج فولتمان» الاجتماعية العرقية الراديكالية. كتابه Theozology ١٩٠٥م، يقول إنَّ الشعب الحقيقي المختار في الإنجيل هم الآريون-التيوتون، وأصبح سقوط «آدم» بالنسبة لـ «ليبنفلز» حكاية رمزية لتلوّث الجنس الآري عن طريق تمازج الأجناس (بالتزاوج)، كما كان يؤكّد أنَّ العهد القديم في جملته حكاية تحذيرية من اختلاط الأجناس؛ حيث إنَّ الشعوب السامية

^{٩٩} A. Ploetz, *Social Anthropology* (1913), quoted in Field, *Evangelist of Race*, p. 213

في كنعان وفلسطين قد تورّطت في طقوس عريّة جنسية منحرفة مع «أقزام حب» أقل من مستوى البشر في منطقة بين النهرين، وكان «ليبنفلز» Liebenfels، يُدّلى على أنّ الإنسان الأوروبي الحديث هو السليل الهجين لتلك الاتصالات الجنسية البهيمية، إلا أنه عن طريق «اليوجينيا» الصارمة يمكن استعادة الإنسان الحديث (anthroposoa) إلى مرتبته الأصلية: الإله الإنسان (theoza) بقواه المتفوّقة في البصر والسمع والتخاطر ... وأيضاً السيطرة على الطاقة الكهربائية في الكون، ومهما بدت تلك النظريات غريبة وشاذة بالنسبة للعلماء المحترمين في ذلك الوقت، إلا أنّ النظرة السوفسطائية-الآرية كان لها تأثيرها على «ألفرد روزنبرج» Alfred Rosenberg، فيلسوف الهيئة التشريعية النازية، كما كانت برامجها الخيالية لليوجينيا مصدر إلهام مباشر لـ «هاينرش هملر» Heinrich Himmler، بفكرة مزارع الاستيلاء الآرية Lebensborn بغرض إنجاب صفوة لقوات S.S. النازية. كانت الشخصيات الرئيسية في حركة اليوجينيا العلمية، وجمعية الصحة العرقية محايدة في البداية بالنسبة للحزب النازي، ولكنهم أصبحوا مؤيدين له بعد ذلك. «ألفرد بلويتز» Alferd Ploetz الذي كان قد قال قبل ذلك إنّ اليهود آريون، وإن معاداة السامية لا بد أن تختفي تحت وهج البحث العلمي. كان الآن يتعاون مع الحملات النازية المعادية لليهود وفرض قانون التعقيم القسري في عام ١٩٣٣م، «ايوجين فيشر» Eugen Fiseher، الذي كان يمتدح ذات يوم في كتاباته الاندماج العرقي، (وهو مثال جيد على صعوبة وجود إجماع على أي قضية علمية في القرن التاسع عشر)، أصبح تحت قصف نيران النازية مديراً لمعهد الإمبراطور ولهم. وعندما اكتشف اتجاه الريح، ساعد على رعاية الأبحاث التي يقوم بها المعهد لإيجاد دليل علمي على أنّ اليهود كانوا جنساً وضيعاً مثل الزنوج والشرقيين^{١٠١} مصير «اليوجينيا» الألمانية وعلوم الأجناس يُثبت لنا كيف أنّ الخوف من الانحلال، والدعوة إلى حلول جماعية رسمية من الدولة، يمكن أن يقود الممارسين التقدميين نحو الوقوع في قبضة أولئك الذين هم على استعداد لتنظيم وتوجيه سلطة

Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, pp. 51, 90-96; Hillel and Henry, *Of Pure* ١٠٠
Blood.

Proctor, *Racial Hygiene*, pp. 41-42; Weindling, *Health, Race and German Politics*, p. ١٠١

الدولة «لإنقاذ» الحضارة مهما كان الثمن.^{١٠٢*} وبعد كل شيء، فإن «اليوجينيا» أُلْقَتْ بمتطلبات كثيرة على كاهل الحكومة: تحديد ما هي الأنماط البشرية «العليا»، وما هي «الدنيا»، وانتقاء العينات المناسبة للاستيلاد، وتعقيم الضعاف والواهنين أو التخلص منهم، وكبح الذين يرفضون التعاون لتحقيق ذلك سواء لأسباب دينية أو أخلاقية. كانت تلك سلطات استعدت دولة المستقبل، ما بعد الليبرالية، لممارستها، وكانت مسؤوليات استعدت دولة المستقبل — على الأقل في حالة ألمانيا النازية — لقبولها.

«سيجموند فرويد»: الحضارة والانحلال

في تسعينيات القرن التاسع عشر ١٩٠٠م كانت قطاعات مؤثرة من المجتمع المثقف قد فقدت الثقة في قدرة الحضارة الغربية على تجديد نفسها. النسيج الاجتماعي الحديث لم يعد قادرًا على توفير أي درجة من الحماية للنوع البشري. وعلى العكس من ذلك، كان من المفترض بشكل عام أن تكون التطورات الحضارية سببًا في انطلاق ردّة عكسية نحو الأسوأ، وفي انحدار إلى الفوضى أكثر رعبًا مما كان عليه أي شيء في الأزمنة البدائية، حتى بالنسبة لأشد المؤمنين بنظرية «دارون»، كان ماضي الإنسان التطوري يشكّل عبئًا وراثيًا ثقیلاً، فهو يُثقل كاهل البشرية بكثير من السمات الوحشية واللاعقلانية، والتي كان على العالم أن يتخلص منها عن طريق اليوجينيا، أو بأي وسيلة أخرى، ويجتثها لكي يظلّ الجنس البشري على قيد الحياة. وكما عبّر عن ذلك «جوستاف لوبون»: «المستقبل موجود بداخلنا بالفعل، ونحن الذين ننسجه، ولأنه ليس ثابتًا مثل الماضي، فإننا يمكن أن نشكّله بجهدنا».^{١٠٣} ولم يخطر ببالهم منظور جديد، وهو أنّ ماضي الإنسان ليس عبئًا، وإنما دعم ضروري ورغد للحياة المتحضرة. هذا الفشل صحيح على نحو خاص في حالة «سيجموند فرويد»، كان يهوديًا مثل «نوردو» في إمبراطورية متعددة اللغات (النمسا - هنغاريا)، وكانت الليبرالية بالنسبة لها (للإمبراطورية) ضمانًا ضد أشكال التمييز

^{١٠٢*} ولم يكن ذلك في ألمانيا فقط. كارل «بيرسون»، خليفة «جالتون» كان معجبًا بالنازية، وعندما كان يعمل في مكتب سجلات اليوجينيا في الولايات المتحدة، الذي أنشئ عام ١٩١٢م، كان على اتصال وثيق بالجمعية الألمانية للصحة العرقية، وكان أحد الذين أَوْحَوْا بقانون التعليم في ١٩٣٣م.

^{١٠٣} Quoted in Plok, *Faces of Degeneration*, p. 91 (my emphasis)

والاضطهاد التقليدية، وكذلك لتوفير الحرية من أشد أنواع اليهودية الأرثوذكسية تعصبًا. الانحياز الليبرالي الوضعي إلى العلم العقلاني، وضد الدين وغيره من أشكال «الخرافة»، ظلَّ جزءًا من نظرة «فرويد» حتى وفاته. كان ضمن قائمة الخرافات تلك: معاداة السامية، منذ أيام دراسة الطب، وكان «فرويد» يناضل ضدَّ تركيز نظرية الانحلال المتزايد على «المشكلة اليهودية» في النمسا وأماكن أخرى، وربما تكون العلاقة بين معاداة السامية والخوف من الانحلال قد شجَّعت «فرويد» لأن يُدير ظهره لأسلوب التناول السابق، لكي يبدأ اتجاهه الخاص والأصيل. كان «فرويد» قد تلقَّى تدريبه الطبي في ميدان شديد الأهمية بالنسبة لنظرية الانحلال وهو «النيورولوجيا» neurology (الأمراض العصبية). في سنة ١٨٨٥م، ذهب إلى «باريس» لدراسة «إصابات الضمور والانحلال الثانوية في أدمغة الأطفال». شارك في الجدل الدائر ودرس على نفس الأساتذة الذين درس عليهم «نوردو» قبل عقد من الزمن،^{١٠٤} وفي النهاية قرَّر «فرويد» أن يترك مجال فهم الاضطرابات الانحلالية على أساس أسباب فسيولوجية عضوية. استنتج كما سيفعل معظم ممارسي المهنة الطبية فيما بعد، أن تقارير الشخص المصاب بالانحلال والتي تبين «أمراضًا» مثل العصاب والهستيريا، تعتبر «أحكام قِيَّمة وإدانة أكثر مما هي تفسير للحالة»، ومن هنا فهي تفتقر للدقة العلمية والموضوعية،^{١٠٥} إلا أنه كان من المحتم أن تجد نظرية الانحلال، بما فيها من تعارض كامن بين قوى الحضارة والإنسانية الصحية، طريقها إلى نظريات «فرويد»، كان أول عمل يمهِّد الطريق له هو كتاب «تفسير الأحلام»، الذي صدر في عام ١٨٩٩م، أي عام صدور كتاب «لغز الكون» لـ «هايكل»، وبعد عامين من كتاب «الانتحار» لـ «دوركايم» وكتاب «دراكيولا» لـ «ستوكر»، تصوَّر «فرويد» للشخصية الإنسانية كان ينطوي على توتر بين «الأنا» و«الأنا العليا» في الإنسان المتحضَّر، ونظيرهما البدائي «الهو». «الهو» مثل «مستر هايد» عند «ستيفنسون» تظلُّ مخبأة أو مكبوتة في الكائن البشري الصحي العادي. «الأنا» تمثِّل ما يمكن أن يُطلق عليه الإنسان: العقل والروية كما كتب

^{١٠٤} سيمتدح «فرويد» بعد ذلك معلِّمه «جان مارتان شاركو» أعظم المتخصصين الفرنسيين في الاضطرابات العصبية ونظرية الانحلال ويصفه بأنه واحد من أعظم الأطباء ... «عبقري ...»

^{١٠٥} S. Gilman, "Sexology, Psychoanalysis, and Degeneration," in Gilman and Chamberlain, eds., *Degeneration*, pp. 80–83; Gay, *Freud: A Life for Our Time*, pp. 48–49.

«فرويد» في أحد أعماله التالية، وهي في حالة تناقض مع «الهو» التي تضمُّ العواطف.^{١٠٦} «الهو» تكوّن عالمها المخبأ في اللاشعور، عالم «لومبروزي» تحتي من الخيالات والأوهام والأسطورة والدوافع البدائية (التي سوف يُطلق عليها تلميذه «كارل يونج»: عالم النماذج البدئية).

والمريض العصبي neurotic عند «فرويد»، هو الذي مكّن ما في عالمه المخبأ من الدخول إلى بيئته الفيزيائية العادية، أي أنه «نكص»، كما كانت الجريمة عند «لومبروزو» شكلاً من أشكال الارتداد، إلا أنّ نظرية «فرويد» عن النكوص النفسي، تحلّ محلّ الانحلال الفسيولوجي في تفسير الانتقال من العقل والنظام إلى اللاعقلانية والفوضى. والنكوص يحدث للفرد كما يحدث للمجتمع ككل. كل طفل في تطوّره يعيش مرةً أخرى التطوّر الفيزيقي للجنس البشريّ كلّهُ، من اللاعقلاني والبسيط، إلى العقلاني والمعقد.^{١٠٧} وبالعكس، فإن المجتمعات الإنسانية تكشف عن المبادئ السيكلوجية نفسها، التي تنطبق على الأفراد العاديين — أو مرضى الأعصاب — كما كان «فرويد» يقول في «الطوطم والمحرم» ١٩١٢م، و«موسى والتوحيد» ١٩٣٧: ١٩٣٩م، وكما يحمل الفرد ندوباً فيزيقية منذ طفولته، وعلاقات بالآباء، وصدمات أخرى يكون قد مرّ بها في حياته، كذلك تحمل حياة المجتمع النفسية الداخلية ندوباً مماثلة، وأعباءً تبدأ منذ لحظة تأسيسه الأولى، ومثل «نيتشة»، وجد «فرويد» أنّ خلل الحضارة القاتل موجودٌ في أساسها. عند «فرويد» هذا الخلل هو «قتل الأب» patricide هذا الفعل الوحشي الأول، الشعور الجمعي بالذنب لموت الأب يظلّ موجوداً بشكل تدريجي في المؤسسات المولدة للشعور بالذنب مثل الدين، وفي الأعراف الاجتماعية مثل المحرمات. ومن هنا، فإن المجتمع الحديث وهو وريث المجتمع البدائي، ليس محصّناً ضدّ ما هو وحشي وما هو لا عقلاني. دوافعه الأصلية وجرائمه تظلّ حيّة في ذاكرته الجمعية، وفي المؤسسات التي تُعطي الحياة الاجتماعية بنيّتها ومعناها. ويعبّر «فرويد» عند ذلك بقوله: «العقل البدائي غير قابل للفناء، هكذا وبالمعنى الكامل للكلمة».^{١٠٨} البدائي والوحشي يظلان جزءاً من الذات الفردية على شكل «الهو» id، يظلّان مع الإنسان ككائن اجتماعي في غريزة القبيلة البدائية، التي تظهر كاملةً على السطح

^{١٠٦} Quoted in Gay, *Freud: A Life for Our Time*, p. 412.

^{١٠٧} Gould, *Ontogeny and Phylogeny*.

^{١٠٨} Rieff, *Freud*, p. 219.

في المؤسسات الديمقراطية الحديثة، كما أوضح «لوبون» Le Bon و«تروتر» Trotter. وباختصار، فإن التكوين الثقافي للإنسان بالنسبة لـ «فرويد»، يدحض الزعم بأن الحضارة حالةٌ مختلفة تماماً عن البربرية، حيث إنّ البنى النفسية لكليهما واحدة.

الدراسة المقارنة الضخمة للسير «جيمس فريزر» James Frazier عن الأديان البدائية «الغصن الذهبي»، (التي كان لها تأثيرٌ كبير على «فرويد»)، كانت بالفعل قد أُوْحَت بأن دور الأسطورة و«الطقوس اللاعقلانية» لم يَخْتَفِ من المجتمعات المتحضّرة.

وبانحسار نظرية العرق من الرؤية الليبرالية في القرن العشرين، بدأ علماء الأنثروبولوجيا يعودون إلى نظريات «فرويد» لإعادة تقييم الفوارق بين الثقافات المتحضّرة والبدائية. جيل جديد من علماء الأنثروبولوجيا «فرانز بواس» Franz Boas، «مارجريت ميد» Margaret Mead، «روث بينديكت» Ruth Benedict كرّسوا أنفسهم للارتفاع بالوضع الثقافية للمجتمعات البدائية، في مواجهة نظرائهم «المتقدمين»، (الذين أصبحوا يتوّارون الآن بين علامات التنصيص). وقد كشف عملهم الميداني عن أوجه شبه كثيرة وعلاقة بين الحضارتين، كما أوحى بأن الشعوب البدائية كانت تحافظ دائماً على حيويّتها بأسلوب شرقي رومانسي، وعلى صحتها النفسية التي فقدها الغرب. (أفضل مثال على ذلك كتاب «مارجريت ميد» «بلوغ سن الرشد في ساموا».)^{١٠٩*} كان آخر تقرير لـ «فرويد» عن المجتمع الليبرالي المستنير الذي وُلِدَ وتربّى فيه بعنوان «الحضارة وما تُثْبره من قلق»، نشره في عام ١٩٣٠م، وأغلق حقبة من التفكير الأوروبي عن التاريخ الإنساني كعملية تحضّر، ونتائج التقدم على الإنسان الحديث، وربما لا يكون مفاجئاً أن تكون أوّل صورة لافتة في الكتاب هي صورة لأطلال روما القديمة. كانت الساحة الرومانية العامة تمثّل عند «فرويد» الطبيعة النامية للتطوّر التاريخي؛ حيث تقوم كلّ مرحلة معينة (الجمهورية الباكّة، الحقبة الأوجستية، الإمبراطورية المتأخّرة، النهضة)، بخلافة ومحو المرحلة السابقة. «ولا يكاد الخبير الأركيولوجي بروما القديمة يتعرّف على الأماكن التي كانت تقف فيها المعابد والمباني العامة ذات يوم؛ فالأطلال الموجودة في تلك المواقع ليست حتى أطلال المباني نفسها، وإنما هي أطلال وبقايا مبانٍ إمبراطورية تالية، و«ما أمكن

^{١٠٩*} مجموعة جزر في المحيط الهادي. (المترجم)

^{١١٠} Derek Freeman, Margaret Mead and Samoa: Making and Unmaking of an Anthro-
pological Myth (Cambridge, MA, 1983)

استنقاذه من النيران والدمار»، والتي هي نفسها مختفية ومطموسة بواسطة «خليط مدنية عاصمة نمت في القرون القليلة الأخيرة منذ عصر النهضة»، وكان «فرويد» يقول: «دعونا نفترض أنَّ «روما» لم تكن مستوطنة بشرية، بل كياناً نفسياً ذا ماضٍ طويل ووافر.» حينئذ سوف نكتشف أن «لا شيء مما كان له وجود قد انتهى». ستظل قصور الأباطرة قائمة، وسيظل كلُّ مبنىً مزيّناً «بالتماثيل التي كانت تحمله إلى أن حاصره القوطيون»، وليس هذا فقط، بل إنَّ المعابد الرومانية القديمة سوف تظلُّ قائمةً وسط الكاتدرائيات المسيحية كذلك، «ولن يكون على المراقب سوى أن يغيّر وجهه نظرته أو موقعه» لكي يرى المدينة القديمة مع نظيرها الحديث في الوقت نفسه.^{١١١}

الحضارة كعملية مادية، تحول وتغير ما كان قبلها، أما كعملية نفسية «عملية تحضير» فإنها لا تفعل ذلك ولا تستطيعه، والإنسان المتحضّر في رأي «فرويد» يحتفظ بالغرائز الأساسية لوجوده البدائي الباكر، ومن الناحية الإيجابية، فإن تطوّر الاجتماعى يحقّق النضج والاستقلال بمفهوم «فرويد»، فهو يتغلّب على الشعور الطفولي بالضعف الموجود عند الإنسان البدائي، والحاجة إلى شخصيات أبوية تحميه، مثل الآلهة الباباوات والملوك.^{١١٢} الحضارة تُعطي الأفراد شعوراً باستقلاليتهم ومكانتهم في مجتمع أكبر، أكثر نظاماً وأفضل أخلاقاً، ولكن هذه العملية أيضاً تتضمن صراعاً مع غرائزهم البدائية المانحة للحياة:

«من المستحيل إغفال مدى اعتماد الحضارة على نكران الغريزة، وإلى أيّ مدى تفترض — تحديداً — عدم كفاية الغرائز القوية. هذا الإحباط الثقافي» وكما نعلم ... هو سبب العداء الذي يجب أن تقاومه كلُّ الحضارات.

والحقيقة أنَّ هذا الكبح الذاتي يمكن أن يتواصل إلى درجة اختفاء الحيوية نفسها من المشهد الثقافي. الإنسان وتقدّمه الاجتماعى يصلان إلى نقطة جديدة وحاسمة من التداخل؛ حيث يُصبح قهرُ الحضارة لحيويتها غير محتمل ولدرجة أنه في النهاية يطلق البربري الكامن ويدفع به إلى السطح، «عودة إلى المكبوت». وهذا يمكن أن يحدث للشخص — المصاب بالعصاب أو غيره من الاضطرابات — أو — وهذا أكثر رعباً — للمجتمع

^{١١١} Freud, *Civilization and Its Discontents*, pp. 16-17.

^{١١٢} *Ibid.*, p. 19.

ككل، فيعود إلى حالته الهمجية العدوانية السابقة على التحضُّر؛ حيث يحكم الأقوى دون أيِّ كوابح «سوى مصلحته الخاصة ودوافعه الغريزية».^{١١٣} عندما نشر «فرويد» كتابه «الحضارة وما تُثِّره من قلق» في عام ١٩٣٠م، كانت القيم الإنسانية والليبرالية تبدو على وشك الانطفاء في كل أوروبا. الكابوس الأكبر للانحلال — صعود الدهماء الإجرامية المنحطَّة، وانتصار العواطف والأوهام البدائية على العقل — بدا أنه قادم.

«السؤال القاتل للنوع البشري يبدو لي ما إذا، وإلى أيِّ مدًى سوف ينجح تطوُّره الثقافي في السيطرة على اضطراب حياته الاجتماعية، الذي تُسببه غريزة العدوان وتدمير الذات؟»

وبعد عام أضاف «فرويد» حاشيةً تقول: «لكن مَنْ ذا الذي يمكنه أن يتنبأ؟ وبأيِّ درجة من النجاح؟ وبأيِّ نتيجة؟» بعد عامين من ذلك، أي في عام ١٩٣٣م، أصبح «أدولف هتلر» مستشاراً لألمانيا.

^{١١٣} Ibid., p. 42

الجزء الثاني

التنبؤ باضمحلال الغرب

الفصل الخامس

رؤيا العصر «المذهب»

«هنري» و«بروكس آدمز»

وهكذا فإن أمريكا هي أرض المستقبل، حيث سيكشف عبء تاريخ العالم عن نفسه في العصور الممتدة أمامنا.

ج. ف. هيجل، ١٨٣٠ م

أنا نفسي في خصام مع زمني أكثر من ذي قبل، أمقته وأمقت كل ما له صلة به، وأحياناً فقط على أمل أن أرى نهايته ونهاية كل يهوده الملاحين. أريد أن يُحكم بالموت على كل من يُقرض مالا، وأن يُغرَق «لومبارد ستريت» و«وول ستريت» في المحيط.

هنري آدمز، ١٨٩٤ م

كان الإيمان الأمريكي بالتقدم يستند إلى تراث غني من التفكير بألفية سعيدة انطلاقاً من الماضي الكاليفيني^{١*} للأمة.

^١ *نسبة إلى مذهب «كالفين»، اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي الذي يؤمن بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته. (المترجم)

ومثل اليهود والمسيحيين في العصور القديمة في القرن السادس عشر، كان «البيوريتان»^{٢*} و«البيلجرمز»^{٣*} يرون أنفسهم شعباً اختاره الله كأدوات له في الدنيا. وكانت مستعمرات «نيو إنجلند» في أوائل القرن السابع عشر، كلها تدّعي تلك المكانة لنفسها بفضل عهدهم مع الله. وكان قدراً ومسئولية في الوقت نفسه، أن يكونوا شعباً مختاراً؛ لذا فإن هدف الله المقدّس، كان لا بد أن يتجلى في كل جانب من جوانب السلوك والأفعال في المجتمع، بما في ذلك إبلاغ رسالة الله إلى كافة شعوب الأرض. كانت أمريكا هي «الأمة المخلّصة»، ذات الرسالة الخاصة لبقية العالم.^٤ هذه المهمة التخليصية، كانت تُبرّر التوسّع الأمريكي في اتجاه الغرب على مدى القرن التاسع عشر، كجزء من «قدرها الجلي». بدا وصول الأوروبيين إلى شواطئ الشمال الأمريكي واندفاعهم إلى ما وراء «الليجني»، بدا وكأنه يمثل تحولاً مهماً — وربما نهائياً — في تاريخ العالم؛ فقد جعل أمريكا جزءاً من عملية أكثر قدماً، تحرك الحضارة في اتجاه الغرب ونحو الإمبراطورية الكونية.

غرباً، يتّجه مساء الإمبراطورية
الفصول الأربعة الأولى انقضت،
والخامس سوف يختتم الدراما بالنهار،
والذرية النبيلة للزمن هي الأخيرة.^٥

أما اليوم فإن مصطلح «الإمبراطورية»، يستدعي للذهن صور الاستعمار والاستغلال، بيد أن «الإمبراطورية» بالتعريف الدقيق، هي مجرد مجموعة من الوحدات الجغرافية المتباينة والتمايزية، تحت حكم سيادة سياسية واحدة. هذه السيادة يمكن أن تكون لشخص واحد، إمبراطور، ولكنها قد تكون أيضاً للناس أنفسهم؛ ولهذا السبب، فإن «الصحف الفيدرالية» قد تُشير إلى الجمهورية الأمريكية

^٢ * المتزمتون الداعون إلى التمسك الصارم بأهداف الدين والأخلاق الفاضلة، والكلمة Puritan أو تطهري، نسبة إلى جماعة بروتستانتية في إنجلترا «نيو إنجلند»، (في القرنين السادس عشر والسابع عشر). (المترجم)
^٣ * Pilgrims: المهاجرون الإنجليز الذين أنشؤوا أول مستعمرة في «نيو إنجلند» بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٦٢٠م. (المترجم)

^٤ Tuveson, *Redeemer Nation*; Bloch, *Visionary Republic*

^٥ George Berkeley, "Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America,"
quoted in Tuveson, *Redeemer Nation*, p. 94

كإمبراطورية دون أيِّ شعور بالتناقض. الجمهورية الأمريكية الجديدة حصلت على مهمة إمبراطورية توسُّعية تتناسب مع مهمتها «التخليصية».

كان «توماس جيفرسون» Thomas Jefferson يُطلق على أمريكا اسم «إمبراطورية الحرية»، التي يجب أن تنشر رسالة السيادة الشعبية، وتُعزِّز الفضيلة وهي تتحرَّك أبعد فأبعد في اتجاه الغرب. وفي سنة ١٨٠٩م، ضاعف «جيفرسون» حجم البلاد بصفقة شراء «لويزيانا»، خالفاً بذلك المساحة الطبيعية الضرورية لمثل تلك الإمبراطورية.^٦ وكان وزير الخارجية «جون كوينسي آدمز» John Quincy Adams، يقول إنَّ «السيادة الصحيحة» لأمريكا لا بد أن تكون على «قارة أمريكا الشمالية»، معطياً لتلك السيادة مواصفات كونية، وكتب أنها «لا بد أن تُعلن على البشرية الحقوق الثابتة للطبيعة الإنسانية، والأسس الشرعية للحكم. شعارها: الحرية والاستقلال والسلام».^٧ وكان الأمريكيون — أكثر من أيِّ شعب آخر — لديهم الشعور بأن بلادهم هي «أرض الأحرار ووطن الشجعان»، والتي تحتلُّ قلب المسرح في عملية تاريخية عالمية، بعد أن حصلت أمريكا على استقلالها، كتب «تيموثي دوايت» Timothy Dwight رئيس كلية «ييل»: «هنا سيقوم أزهى وآخر عرش إمبراطوري، وستخفق عاليًا راياتُ السلام والحق والحرية».^٨ وكان «إعلان الاستقلال» الذي أعلنه «جاي كيو آدمز» J. Q. Adams في عام ١٨٢١م: «من المقدَّر له أن يغطِّي الكرة الأرضية». وفي عام ١٨٥٨م كتبت مجلة «هاربرز منثلي»: «إنَّ كل ما له علاقة بوضعنا وتاريخنا وتقدُّمنا، يُعيِّن الولايات المتحدة أرضًا للمستقبل».^٩ من الآباء البيوريتان والآباء المؤسِّسين، إلى ما يسمِّيهِ «هنري ب. لوس» صاحب مجلة «تايم» بـ «القرن الأمريكي» — العشرون — فإن تاريخ الولايات المتحدة يكون قصةً واحدة ملهمة ومتطلعة للأمام. أمريكا تمثِّل أعلى مرحلة في الحضارة والتقدم، وبالتحديد، فإن فكرة التقدم كانت تنطوي بداهةً على نظرة علمانية للتاريخ، مناقضة للنظرة المسيحية. وفي أوروبا كانت النظرتان للتغيُّر التاريخي تتصادمان على نحوٍ مستمر، من «التنوير»

^٦ Hendrickson and Tucker, *Empire of Liberty*.

^٧ "Fourth of July address, 1821," in Lefebvre, ed., *John Quincy Adams*, pp. 42–44.

^٨ E.g., *Federalist Papers*, p. 144. Timothy Dwight, "The Conquest of Canaan," quoted in

Tuveson, *Redeemer Nation*, p. 107.

^٩ Quoted in Mathiopoulos, *History and Progress*, p. 128.

إلى «ماركس» (الذي يقول إنَّ الدين أفيون الشعوب)، و«أوجست كونت» Auguste Comte الذي كان يعتقد أنَّ فلسفته الوضعية سوف تحلُّ محلَّ المسيحية تمامًا. وعلى أية حال، فإن الشخصيات الرئيسية في التنوير الأمريكي، مثل «جيفرسون» Jefferson، و«بنيامين فرانكلين» Benjamin Franklin قد طعمت أهدافها بأهداف الأمة الكالفينية المخلصة، وأصبحت أمريكا «مكرسة» لمبدأ تنويري أساسي، وهو أنَّ «كل البشر خلِّقوا متساوين»، وأصبح الشعب المختار يتمتع الآن بحقوق وقدرات مثل الأفراد. هذه الحقوق: «الحياة، الحرية، طلب السعادة» هي عطية ربانية، بالرغم من أنها أيضًا جزء من وضع الإنسان العقلاني في الطبيعة،^{١٠} كان الفهم العقلاني للطبيعة يعني «العلم»، بالطبع، العلم والتكنولوجيا إذن يحتلان مكانًا مهمًا في البانوراما الأمريكية للتقدم المخلص وللحرية.

في عام ١٨٦٥م، كتب «جيمس دوايت دانا» James Dwight Dana (وهو جيولوجي من ييل): «لا تخش العلم؛ لأن العلم أثبت أنَّ التقدم عن طريق النمو العضوي هو قانون الله وتدبيره ... التقدم يكون دائمًا إلى أعلى كما هو إلى الأمام ... نحو رؤى أكثر وضوحًا ... وأكثر وضوحًا نحو خير بلا حدود.» ولذلك لم يكن مفاجئًا أن يلقى «تشارلز دارون» Charles Darwin تأييدًا حماسيًا في الولايات المتحدة من «هنري وورد بيتشر» Henry Ward Beecher وغيره من رجال الكنيسة، وهي مجموعة رحَّبت بنظرية «دارون»، بالرغم من اشمئزازهم من بلده والارتياح فيه. عندما وصلت أعمال «لومبروزو»، و«فرانسيس جالتون»، و«إيرنست هايكل» وغيرهم من «المنظرين الاجتماعيين العلميين»، إلى الشواطئ الأمريكية، حققت نجاحًا مماثلًا.^{١١} وفي عام ١٩٠٧م، أصدرت «جينا لومبروزو-فيريرا» Jina Lumbroso-Ferera، طبعة جديدة من كتاب أبيها «الإنسان المجرم»، الذي يورد أمثلة السجون والإصلاحات التي طبقت فيها نظريات «لومبروزو» بنجاح. كانت كلها من الولايات المتحدة. بعد ثلاثين عامًا، وعلى مشارف الحرب العالمية الثانية، كان «إرنست هوتون» Earnest Hooton، عالم الجريمة والأنثروبولوجي في «هارفارد»، ما زال يستخدم أساليب «لومبروزو» لتصنيف المجرمين، وكان «لومبروزو» يحتكم إلى الثقة الأمريكية (في القرن التاسع عشر) في أهمية العلم والتقدم كقوى للمستقبل، وذلك بسبب مزاعمه

^{١٠} Marcell, *Progress and Pragmatism*, p. 18.

^{١١} Hostadter, *Social Darwinism in American Thought*, and Bannister, *Social Darwinism: Science and Myth*.

المتفائلة بالدقة الكمية والثقة العلمية،^{١٢} إلا أنَّ تقليدًا أمريكيًا آخر نبع من الجذور الكالفينية نفسها ومن الإيمان نفسه بـ «إمبراطورية الحرية». كان ذلك التقليد يرى توترًا كامنًا بين الحرية كحق أمريكي بالميلاد، واحتمال الفساد الناجم عن ممارسة تلك الحرية، وخاصة في المجالات السياسية والأخلاقية. وكان «جون آدمز» John Adams الرئيس الثاني للولايات المتحدة، هو المتحدث الرسمي باسم هذا التقليد الجديد، والخصم اللدود لمتفائي التنوير الأمريكي مثل «جيفرسون» Jefferson و«ماديسون» Madison. أصبح «آدمز» قلقًا على مستقبل أمريكا وفسادها الحتمي، وسقوطها، حتى من قبل قيام الثورة الأمريكية. كتابه السياسي الباكر،^{١٣} يصف كيف جاء المستعمرون إلى شواطئ الشمال الأمريكي بدافع من «حب للحرية الكونية وكراهية وخوف ورعب من ذلك «التحالف الشيطاني» بين الملكية الإنجليزية الفاسدة والكنيسة الأنجليكانية». «قوى الاستبداد الزماني»^{١٤} والروحي»، تمكّنت من تدمير حريات الإنسان في إنجلترا، والآن كانت الإمبراطورية البريطانية «غارقة في الفساد»، و«تترنح على حافة الهلاك». ثم إنَّ ذلك «التحالف الشيطاني» الشرير نفسه، شرع في إخضاع المستعمرات — كما كتب «آدمز» في عام ١٧٧٥م — فكان لزامًا على الأمريكيين أن يصونوا فضيلتهم وحقوقهم الطبيعية بتحزُّرهم من الدمار الشديد الذي أصاب نسيجًا «كان جميلًا ذات يوم»، والذي كان في إنجلترا الهانوفيرية.^{١٥} وقد تبدّد أمل «آدمز» في أن يحتفظ الشعب الأمريكي باستقلاله وفضائله بمجرد انتهاء الثورة تقريبًا. وفي عام ١٧٨٥م، وحتى قبل التصديق على بنود الاتحاد الكونفدرالي، أعلن «آدمز» أنَّ الأمريكيين «لم يكونوا أبدًا أهلًا لفضيلة رفيعة»، وأنه كان غيبًا عندما توقَّع «أنهم سيصبحون أفضل»؛ فقد أقنعه الاندفاع المفاجئ للحقراء والمغمورين في النظام السياسي، بأن أمريكا محكومٌ عليها بالهلاك، كان يقول لأصدقائه: «لا وجود لعناية خاصة بالأمريكيين، وطبيعتهم هي نفس طبيعة الآخرين، أي

^{١٢} Lombroso-Ferrera, *Criminal Mun*, p. 183; Barkøn, *Retreat of Scientific Racism*, pp. 105–06; Boller, *American Thought in Transition*; Machiopoulos, *History and Progress*, p. 117.

^{١٣} رسالة عن الشريعة والقانون الإقطاعي.

^{١٤} * زماني temporal: نسبةً للسلطة الزمنية. (المترجم)

^{١٥} Wood, *Creation of the American Republic*, p. 35

أنهم جشعون، شريريون، أغبياء، جامحو الطموح». ^{١٦} كان «آدمز» يُثير صيغةً تشاؤمية تاريخية عبر أطلسية، يبدو فيها أمريكيو الماضي أحرارًا دائمًا، تفكيرهم مستقل، مشحونين بهدف أخلاقي، بينما أمريكيو الحاضر على وشك أن يدمروا امتياز المولد بكل إهمال. وكان يستند في ذلك وبشدة، على التراث الأمريكي الكالفيني «المتشائم، المتوقع للكوارث»، الذي كان كهنة «بليموث» و«بوسطن» يُرعبون به رعايا الكنيسة في مواعظهم، بسبب خطاياهم الفظيعة. وبتعبير «آدمز»، فإن الساحة الانتخابية الأمريكية، غير الجديرة جعلت نفسها عرضةً للتحالفات الشريرة «بين» الكهنة الكذبة والسياسيين اللثام، الذين يحاولون دائمًا استخدام سلطاتهم ونفوذهم للسيطرة على عقول الناس. ^{١٧} لقد كان «جون آدمز» — في الواقع — أول مُنظّر للمؤامرة الكبرى في الولايات المتحدة، ومؤلف ما يُسمّى بـ «أسلوب الشك المجنون» في السياسة الأمريكية. أسلوب الشك والارتياب المجنون في الآخرين هذا، يرى أنّ هناك مؤامرات واسعة ومنظمة وخبيثة تعمل «كقوة دفع للأحداث التاريخية»، وتستدعي مخاوف رؤيوية غامضة عن عالم يوجّه فيه المعادون للمسيحية الأحداث «لخدمة أهدافهم الشريرة». ^{١٨} كانت موجات من نظريات المؤامرة تضرب قوس السياسة الأمريكية في بدايات القرن التاسع عشر، مع حملة مضادة لليعقوبية الفرنسية في تسعينيات القرن الثامن عشر، وتكوين حزب سياسي مضاد للماسونية في عشرينيات وثلاثينيات القرن، وهجمات السكان الأصليين على المهاجرين الأيرلنديين في الأربعينيات، والتي كان دافعها الخوف من الكاثوليكية الرومانية «ذلك النظام الذي يُكرّس للأكاذيب المقدسة، والدجل الديني الذي تفشّى وساد على مدى ألف وخمسمائة عام»، كما كان يصفه «جون آدمز». أسلوب الشك والارتياب المجنون يرى أنّ الزمن في نفاذ إلى الأبد. في عام ١٨١٤م، كتب «آدمز»: «الروح الحزبية والطائفية والمذهبية في أمريكا، تهدّد وجودنا في هذه اللحظة». ^{١٩} كان مُنظّر المؤامرة يدعو إلى التصرف «الآن»، لا بد من القيام بعمل ما،

^{١٦} Ibid., p. 571

^{١٧} J. Adams, "Defense of the American Constitutions," in *Political Writings*, pp. 160–63; Wood, *Creation of the American Republic*, pp. 571–74; J. Adams, "Dissertation," in *Political Writings*, p. 6

^{١٨} Hustadter, *Paranoid Style*, p. 29

^{١٩} "Letter to John Taylor of Caroline," in J. Adams, *Works*, Vol. VI, p. 480

ولكن على خلاف سلفه الرؤيوي، كان مُنَظِّرُ المؤامرة يفهم التاريخ على أنه عملية علمانية وليست دينية. وعند «جون آدمز» فإن نجاح أو فشل تلك المؤامرات يتوقف على الشعب الأمريكي نفسه، إذا رفض أن يبذل جهده لإنقاذ نفسه، فإن أحدًا غيره لن يفعل. وفي هذه الحالة، ستحقق المؤامرة هدفها كما حدَّده أحد حلفاء «آدمز» في عام ١٧٩٨م: «لن تكون الأرض أفضل من بالوعة للنفايات، ومسرح للعنف، وجحيم من البؤس». سلالة «جون آدمز» أصبحوا الحاملين الرئيسيين للخوف من الفشل الأخلاقي الجماعي الأمريكي، وكان يمكن أن يكون ذلك دافعاً قوياً للعمل. «جون كوينسي آدمز» John Quincy Adams ابن «جون آدمز» John Adams حرَّك «هويج»^{٢٠*} «نيو إنجلند» لكي يروا أن العبودية هي الخيانة العظمى لوصية الآباء المؤسسين. حفيده «تشارلز فرانسيس آدمز» Charles Francis Adams وضع مهمة إنهاء العبودية أمام الحزب الجمهوري وفوز «إبراهيم لنكولن» الرئاسي في عام ١٨٦٠م، ولكن عندما أصبح عبء «الاختيار» الأخلاقي ثقیلاً، تحوّل دافع الواجب ليُصبح شكاً في النفس، وكانت النتيجة، هي ذلك، «الشعور البارد والمعزول بالمسؤولية الأخلاقية»، والتي كان «هنري جيمس» Henry James يراها تمثل الأمريكيين وخاصة النيو إنجلنديين، والذي كان يزن القضايا العامة المهمة «بيد غير واثقة وضمير مهزوز إلى حدٍّ ما».

أبناء «ف آدمز»: «هنري» و«بروكس»، يريان أن رسالة أمريكا التاريخية الكونية قد تبدّدت بسبب عدم الجدارة الجماعية. لقد راقبا التغيّرات الاجتماعية في زمنهما — نمو التصنيع، والهجرة، والسياسة الشعبية الديمقراطية — بقلق عميق، وكانا مقتنعين بأن إيمان أمريكا بالتقدم من شأنه أن يدمّر روحها. وقد رأينا أن كثيراً من الأوروبيين في نهاية القرن التاسع عشر قد وصلوا إلى النتيجة نفسها بخصوص الحداثة. ولكن كانت هناك فتحة للهروب: الماضي ما قبل الحديث. كانت هناك الإنجازات الثقافية للجهود المبكرة، مثل العالم القديم والعصور الوسطى، إما لدعم وتأمين الحضارة الأوروبية الحديثة كما كان يقول «توكفيل» وآخرون، أو لتقديم مصدر للمقاومة، والهرب كما كان عند الرومانتيكيين و«جوبينو»، ولكن العقل الأمريكي الليبرالي لم تكن أمامه خيارات كذلك.^{٢١*}

^{٢٠*} Whigs: الأمريكيون المؤيدون للثورة على إنجلترا. (المترجم)

^{٢١*} من الغريب والمثير ألا يكون أيٌّ من «هنري» أو «بروكس آدمز» قد أظهر أدنى اهتمام بالمكان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه قد شهد نظاماً قديماً، وهو الجنوب الذي كان قبل الحرب.

كل القيم الأمريكية الإيجابية كانت — بتعريفها — تقدّمية وحديثة؛ لذا عندما كانت ثمار التقدم — بما في ذلك انتشار التعليم والعلم، والاستقلال الفردي، والحس الأخلاقي الذي تشكّله ضرورات التفاعل الاجتماعي أكثر من التعاليم الإنجيلية — تحت هجوم القوى الاجتماعية والاقتصادية، والتي كان من المفترض أن تكون هي صانعة التقدم في المقام الأول، بدا المستقبل مغلقاً. كتب «هنري آدمز»: «أرى الخراب في النجم القطبي ...» وكان يعني ما يقول.

«هنري آدمز» — التقليد والتقدم

يقول «هنري آدمز» في سيرته الذاتية إنه قرر ذات يوم، وكان في السابعة من عمره، ألاّ يذهب إلى المدرسة، لم يثبته عن هذا القرار إغراءً أو تهديد. الصباح الغاضب والشغب حدث أسفل أحد السلالم المؤدية إلى حجرة مكتب جدّه الرئيس السابق «جون كوينسي آدمز». وفجأة: «انشق الباب عن جدّه العجوز الذي نزل بهدوء واضعاً قبعته فوق رأسه، وأخذ الولد من يده ومشي، فسار معه على الطريق إلى المدينة وهو مذهول من الرهبة». وهما سائران، كان «هنري» ما زال يعتقد أنّ بإمكانه الهرب، متصوراً أنّ «رجلاً عجوزاً يقترب من الثمانين، لن يُتعب نفسه في السير قرابة ميل في صباح صيفيّ حارّ على طريق لا ظلّ فيه، ليأخذ الولد إلى المدرسة ... ولكن الرجل العجوز لم يتوقّف»، حتى أوصل الولد إلى مبنى المدرسة، «وحتى تلك اللحظة، لم يترك يده من يده، ولم ينصرف». «أثناء مشيتهم الطويلة لم يقل شيئاً ... لم يُبد أيّ قلق بسبب الموضوع ... ولا حتى أيّ وعي بوجود الولد». ٢٢ على مدى حياة «هنري آدمز» الباقية، ظلّ جدّه رمزاً لتقاليد عائلة «آدمز»، وعلى الواجب المدني والمسئولية، كانت تلك التقاليد قوةً صلبة وراسخة وموضوعية في متطلباتها وتوقعاتها. أما بالنسبة لـ «هنري آدمز» اليافع الناضج، فقد أصبحت التقاليد عبئاً من المستحيل تحمّله. عندما نشر شقيقه «بروكس» «مذكرات جون كوينسي آدمز»، في عام ١٩٠٧م، اعترف «هنري» الذي كان في عامه الواحد والسبعين: «أنا أتمزّق بكاملي كلما حاولت أن أتناول ذلك». فقد كانت صورة الرجل العجوز «كابوساً نفسياً بالنسبة لحفيده المتفسّخ المنحل». ٢٣

٢٢ H. Adams, *Education*, p. 13.

٢٣ Letter of February 17, 1909, in H. Adams, *Selected Letters*, p. 509.

نشأ «هنري» و«بروكس» في «بوسطن» التي كانت تُسيطر عليها عائلات بعينها من أصول بيوريتانية؛ مثل آل براهمن Brahmin، و«لويل» Lowell، و«ليمان» Lyman، و«سالتونستول» Saltonstall، و«كراونشيلد» Crowninshield، و«كابوت» Cabot، و«بروكس» Brooks، والأخيرة هي عائلة أم الأخوين «آدمز». كان «آل براهمن» يتزوجون من بعضهم ويحتفظون باحتكار فعلي في الحياة العامة والحياة الفكرية. وفي عام ١٨١٥م تفرقت الأجنحة الأرثوذكسية الموحدة. كانت نظرة العائلات الموحدة؛ مثل عائلة «آدمز» أكثر دنيوية ولا طائفية، منها لدى خصومهم الأرثوذكسيين، وإن كانوا يعيشون التزاماتهم المدنية بنفس الالتزام البيوريتاني. الرجال الذين ينتمون إلى دائرة والد الأخوين «آدمز» وهو «تشارلز فرانسيس»، مثل «جيمس راسل لويل» James Russell Lowell، والسيناتور «تشارلز سمير» Chasles Sumner، لم يكونوا منحدرين من أفضل العائلات، وإنما كانوا يحتفظون إلى جانب ذلك بالأفكار البرجوازية التقدمية نفسها؛ مثل الليبراليين الأوروبيين؛ أمثال «توكفيل» Tocqueville، و«جون ستيوارت مل» John Stuart Mill. كانوا سلفاً سيُعرف فيما بعد باسم «التقليد الأرستقراطي»، وكانت قاعدتهم الفكرية «هارفارد كوليديج»، وكان «هنري آدمز» يصف نظرتهم على النحو التالي: «الطبيعة البشرية تعمل من أجل الله وكل ما تتطلبه لذلك ثلاث وسائل — هي: حق التصويت ومدارس العامة وصحافة — من أجل حياة فاضلة ومفيدة وبعيدة عن الأنانية».^{٢٤}

وإذا كان عام ١٨٨٤م بمثابة مستجمع الأمطار بالنسبة لليبرالية الأوروبية، فإنه لم يكن أقل من ذلك بالنسبة لتشكيلة نيو إنجلند المتنوعة. في الرابع من يناير مات «جون كوينسي آدمز»: «غاب مجد العائلة»، كما أعلن «تشارلز» والحزن يمزق قلبه. وفي ذلك الربيع قاد «تشارلز فرانسيس آدمز» تمرُّداً ضد الأحزاب السياسية القومية بخصوص «العبودية»، «وربح الضمير» الذين كانوا يعارضون العبودية (كما كان يطلق عليهم)، كَوَّنوا حزب «الأرض الحرة» ورشَّحوا «تشارلز» لمنصب نائب الرئيس، وبالرغم من أنَّ قائمة الحزب قد مُنيت بهزيمة ساحقة في ١٨٨٤م، إلا أنها كانت بمثابة بداية التحول لإلغاء العبودية، من حركة ثانوية إلى حملة أخلاقية قومية.^{٢٥} بعد أربع سنوات، قامت

^{٢٤} Ibid., pp. 33-34. For a sympathetic view of the development of gentility and American political culture, see Bushman, *Refinement of America*.

^{٢٥} * في هذا العام نفسه طُرد «والث ويطمان» من عمله محرراً في مجلة «إيجل» في نيويورك بسبب آرائه المؤيدة لمبدأ إبطال الاسترقاق.

«موحدة» أخرى من «بوسطن» وهي «هاريت بيتشر ستو» Harriet Beecher Stowe بنشر «كوخ العم توم»، وهكذا وجدت الأمة الأمريكية المخلصة منفذاً جديداً. معارضة العبودية (الاسترقاق)، مثل السياسة نفسها، كانت جزءاً أساسياً في تراث عائلة «آدمز». كانت هي العاطفة القوية والعبء الثقيل على كاهل «جون كوينسي آدمز». حفيده «بروكس» سيقول فيما بعد إنَّ استمرار الاسترقاق في الولايات المتحدة «زرع في عقله أول شك في جود «إله»، وما إذا كان هناك هدفٌ في هذه الحياة».٢٦ والآن، انتقلت الرؤية كما انتقل العبء إلى ابنه «تشارلز فرانسيس» الذي اشتهر بلقب رئيس أساقفة معارضة الاسترقاق، قاد أنصار «الأرض الحرة» المتحمسين إلى الحزب الجمهوري الجديد الذي فاز بانتخابات ١٨٦٠م برئاسة «إبراهام لنكولن»، نشوب الحرب ضدَّ «قوى ملك القطن العبودية» (وصف تشارلز المفضل للشمال) بعد عام واحد، بدا وكأنه بداية تطهير أخلاقي قومي.

اختار «لنكولن»، «آدمز» ليكون سفيراً إلى لندن في عام ١٨٦١م، ولكي يناقش قضية الحرب ويُقنع بريطانيا بعدم الاعتراف بالكونفدرالية. وأخذ «تشارلز آدمز» معه ابنه «هنري» كسكرتير خاص له. كان «هنري» حديث التخرُّج في «هارفارد».

كان من بين مؤيدي «آدمز» من الليبراليين الإنجليز «ريتشارد كوبدن» Richard Cobden، و«جون برايت» John Bright اللذين كانا يجمعان بين الالتزام بالديمقراطية ومبادئ «دَعُه يعمل»، مع حماس شديد للعدالة فيما يتعلق بالعمَّال، كما كان هناك أيضاً «تشارلز ديكنز» Charles Dickens، و«ماثيو أرنولد» Matthew Arnold، و«ناسو سينيور» Nassau Senior محرِّر الطبعة الإنجليزية من أعمال الراحل «أليكسس دو توكفيل» Alexis de Tocqueville، و«جون ستيوارت مل» John Stuart Mill، الذي كان كتابه «عن الحرية» هو القول الفصل في مبدأ أن تكون الحرية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية) هي المعيار الوحيد الذي يحكم العلاقة بين الفرد والمجتمع. سيكون لدى «هنري آدمز» بعد ذلك آراء عنيفة في «خطة» الليبرالية الكلاسيكية عند «مل»، إلا أنه في ذلك الوقت نفسه، قرأ عملاً آخر من أعمال «مل»،^{٢٧} وهو «الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت». كان استنتاج «كونت» الأساسي هو أنَّ تقدُّم الإنسان، يتبع قوانين

^{٢٦} H. Adams, *Degradation of the Democratic Dogma*, p. 10.

^{٢٧} H. Adams, *Education*, p. 192.

ديناميكية دقيقة، ويتحرّك في توافق مع القوى الطبيعية التي تحكم الكون. هذا الاستنتاج سوف يُشغل خيال «آدمز» ويشكّل فكره التاريخي التالي، «فأي علم تاريخي لا بد أن يكون مطلقاً مثل جميع العلوم الأخرى»، وهذا ما سوف يشرحه بعد ذلك في بحث بعنوان «نزعة التاريخ» ١٨٩٤م «ولا بد من ترسيخ الطريق الذي ينبغي على المجتمع الإنساني سلوكه، بتأكيد حسابي»^{٢٨}، وتحت تأثير «كونت»، أصبح «هنري آدمز» يعتنق نظرة عضوانية organicist قوية، عن التقدم الاجتماعي والسياسي؛ فالمجتمع الأمريكي، مثل كل المجتمعات والأمم، أكبر من مجرد حاصل جُمع أجزائه، وإنما هو كيان عضوي كلي متكامل، إلا أنه كان ينظر إلى عمل هذا الكيان نظرة ميكانيكية لا شخصية، وربما حتمية. وعلى عكس الداروينيين الأمريكيين مثل «جون فيسك» John Fiske في «هارفارد»، كان «آدمز» متفقاً مع «إرنست هايكل» في أن صدق التطور يستنزف الهدف الأخلاقي، ليس من الطبيعة فقط، بل ومن المجتمع الإنساني كذلك.

وفي تاريخ لاحق، سيكتب بعد سنوات: «سوف يشترك علم النفس والفسولوجيا والتاريخ لإثبات أن للإنسان تطوراً ثابتاً وضرورياً مثل تطور الشجرة، وربما مثله أيضاً لا نشعر به»^{٢٩}. كانت دراسة التقدم في المجتمع تتطلب حسابات كمية بأسلوب «كونت» وربما ميكانيكية، وبأكثر مما كانت تتطلب أحكاماً أخلاقية «غير دقيقة». كان «آدمز» يعتقد أن الطاقة والقوة والديناميكية، وعكسها جميعاً، هي حقائق الطبيعة الوحيدة وبالتالي فهي حقائق المجتمع. أما «هنري آدمز» فقد تجنّب كمؤرّخ وكاتب ما كان عقيدة رئيسية لدى الليبرالية الأمريكية، وهو أن الحياة الأخلاقية للفرد موجودة في اتساق مع الطبيعة الإنسانية، كما تظهر في العلم، وليس على العكس منها. وفي الوقت نفسه، كان ما يزال لازماً على الفرد أن يتحمّل عبء حياة أخلاقية، لم تحوّل الحتمية «هنري آدمز» إلى التعلّق الصريح بمذهب اللذة، بل إن التقليد البيوريتاني القديم ظلّ يؤكّد نفسه في عائلة «آدمز». الفرد عليه أن يتمسك برؤية راقية للإنسان والمجتمع. أثناء إقامته في إنجلترا، التقى «هنري آدمز» بـ «توماس كارليل» Thomas Carlyle. وكواحد من يتامى الرومانتيكية، كان «كارليل» يمقت ويستنكر المجتمع الرأسمالي الليبرالي، الذي كان محلّ

^{٢٨} H. Adams, *Degradation of the Democratic Dogma*, pp. 129, 283.

^{٢٩} Quoted in Cater, ed., *Henry Adams and His Friends*, p. 134.

إعجاب أصدقاء والد «هنري»، وكان «كارليل» يعتبره «لا أخلاقياً ولا سبيل لإصلاحه».^{٢٠} أفكار «كارليل» تركت انطباعاً عميقاً على «آدمز» الصغير. أما آخر نقاد الصيغة البرجوازية للتقدم الذين قابلهم «آدمز» فكان «كارل ماركس». حضر «آدمز» في عام ١٨٦٣م اجتماعاً نظّمه «ماركس» لاتحاد العمال في «لندن»، وأصبح ملماً على نحو جيد بالكتابات الاشتراكية الألمانية. كان «ماركس» — وبشكل عرضي — يجذب اهتمام عدد من الليبراليين الأمريكيين الآخرين. في عام ١٨٥١م كان «هوراس جريلي» Horace Greeley قد اتفق مع «ماركس» ليكون مراسلاً لـ «نيويورك هيرالد» في أوروبا، وقام «تشارلز ا دانا» Charles A. Dana أحد المحررين الذين يعملون عند «جريلي» بإعادة صياغة لأجزاء من «البيان الشيوعي» في افتتاحياته.^{٢١} ومثل «آدمز»، لم يقبلوا أفكار «ماركس» بسبب قيمتها كأفكار اقتصادية أو تاريخية جامدة — «رأس المال» لم يظهر إلا في عام ١٨٦٧م — وإنما قبلوها كتعبير قوي عن نقمتهم الخاصة على جور المجتمع الصناعي. وفيما بعد كان «هنري» يشكو أن «ماركس» لم يكن جزءاً من دراسته في «هارفارد»، كما اعترف كذلك بأن «ماركس» — بعد «كونت» — كان هو الكاتب الذي أثر على تفكيره الخاص.^{٢٢} وفوق كل اعتبار، فإن «ماركس» هو الذي زوّده بالصورة التي لا تُمحى عن عالم رأسمالي صناعي منحدر حتماً وبقوة إلى الانهيار. كان «آدمز» يتأمل المشهد بأسى وهو يقول: «وبكل وبجميع الاحتمالات لن نجد سوى أطلال أوروبا الغربية». والأمر نفسه، بالنسبة للولايات المتحدة إذا أصابته الرغبة ذاتها ستصبح جميع القوى التي كانت تحكم تطوّر المجتمع في تناقض مع تقاليده الأخلاقية، وسيكون على الفرد المستقيم أن يواصل طريقه وحيداً ... منفرداً ... في وجه اللامبالاة وربما عداء المجتمع ككل. في عالم «هنري آدمز» الآلي، يقع عبء توليد معنى أخلاقي على الفرد تماماً، حتى إذا كانت هذه النظرية نفسها تختزل الفرد إلى كيان ضئيل ومنعزل عن الكل. بعد ذلك، سيكتب «آدمز»: «الذرة قد تتحرّك، بيد أن التوازن العام لا يتغيّر».

^{٢٠} Quoted in Himmelfarb, *Idea of Poverty*, p. 199.

^{٢١} Beringause, *Brooks Adams*, p. 97.

^{٢٢} H. Adams, *Education*, p. 60.

«الأرستقراط» و«الأنجلو ساكسون»

«الذرة قد تتحرك»، لا بد أن تكون تلك الكلمات قد بدت ملائمةً لـ: «هنري آدمز» عندما عاد إلى الوطن في عام ١٨٦٥م، تغيرات هائلة كانت قد اجتاحت المشهد الأمريكي أثناء غيابه، ولسوف تقوى في العقود التالية، التصنيع السريع حقّق وفرةً مادية جديدة، بينما وسّعت الحرب الأهلية حجمَ وطبيعة الحكومة الفيدرالية بشكل كبير. بالإضافة إلى ذلك فإنّ العوائق الأخيرة أمام مشاركة الجماهير السياسية قد أزيلت. في عام ١٨٢٤م كان هناك مقترحٌ واحد له حقُّ المشاركة في الانتخابات الرئيسية أصبحوا اثني عشر في عام ١٨٧٢م، الذكور في أبناء الطبقة العاملة الفقيرة، الرجال السود المحررون، المهاجرون، سكان الأحياء الفقيرة من الكاثوليك الأيرلنديين في مدن مثل «نيويورك» و«بوسطن»، كانوا كلهم بمثابة الأجزاء المتحركة في نمط جديد من السياسة الديمقراطية، التي سيُصبح اسمها فيما بعد سياسة «الآلة». وبرزت نخبةٌ سياسية جديدة مكونة من رعاة السياسة في المدن ورؤساء الأحزاب، بينما وجدت النخب القديمة لـ «نيكربوكر»^{٣٢} نيويورك و«كويكر»^{٣٤} فيلادلفيا و«براهمن»^{٣٥} بوسطن نفسها في موقع الدفاع.^{٣٦}

بدأت بوادر الرفض والتحرُّر من الوهم في الظهور في الدوائر الفكرية الشرقية بعد الحرب الأهلية مباشرة. كان التصوُّر الأوَّلي للأمة التقدمية المخلصة تصوُّراً عن «جنة إصلاح زراعي ذات أمواج لا نهائية من قمح كهروماني، يبتهج فيها المزارع الصغير الذي يعيش مثل جار طيب بالقرب من الحقول التي يزرعها»، كما كتب المؤرِّخ «جورج بانكروفت» George Bancroft. وبعد عقدين (في ١٨٧٨م) سيكتب «هنري باركمان» Henry Parkman «والآن ... أصبحت القرية مدينةً كثيفة السكان، بمصانعها ومعاملها، مساحات واسعة تغطّيها المساكن، آلاف مؤلّفة من العمال القلقين، ومن الأجانب ... الذين

^{٣٢} * Knicker bockers: المتحدرون من سلالة المهاجرين الهولنديين الأوائل، «Quakers: الصاحبون»، Brahmins: المثقفون من أبناء الطبقة العليا. (المترجم)

^{٣٤} * Knicker bockers: المتحدرون من سلالة المهاجرين الهولنديين الأوائل، «Quakers: الصاحبون»، Brahmins: المثقفون من أبناء الطبقة العليا. (المترجم)

^{٣٥} * Knicker bockers: المتحدرون من سلالة المهاجرين الهولنديين الأوائل، «Quakers: الصاحبون»، Brahmins: المثقفون من أبناء الطبقة العليا. (المترجم)

^{٣٦} E. Digby Baltzell, *The Protestant Establishment* (New York, 1964)

«تعني الحرية بالنسبة لهم الانحلال، والسياسية تعني النهب».^{٣٧} وفي عام ١٨٧١م، سيكتب الاقتصادي «هنري جورج» Henry George شيئاً مشابهاً في كتابه «التقدم والفقير»: «المدينة الكبرى، هنا حيث توجد الثروة الكبرى والفقير الكبير، هنا أيضاً حيث انهارت الحكومة الشعبية ... وبوضوح».^{٣٨} كان هناك خوف جديد من الديمقراطية ومن المعاني الاجتماعية الثورية المتضمنة فيها، هذا الخوف كسر السطح بين النخبة الأرستقراطية القديمة في الولايات المتحدة كما حدث في أوروبا. وما العمل؟ الدوائر الليبرالية في «نيو إنجلاند» و«نيويورك»، بمن في ذلك «هنري آدمز» وإخوانه، نظّموا جماعات مثل رابطة «الإصلاح»؛ لمقاومة نظام الغنائم^{٣٩} * والدوائر السياسية الشائنة.^{٤٠} * كان شعار الإصلاحيين هو «حكومة صالحة» Good Government. ومن هنا كان اسم الشهرة: Goo goo Liberals، أو: «ليبراليو ال: جوجو»، كانت جهودهم التي يريدون كسب التأييد لها، تتركّز على قضايا محدّدة، مثل إصلاح الخدمة المدنية، وإحداث تغييرات في سياسة الدولة المالية، والتفرقة، وتحت أجندة الإصلاح، كان هناك اقتناع عميق بأن الأشكال الجديدة من السياسة الديمقراطية، كانت تعرض نزاهة الدولة الأخلاقية للخطر. وكانت عقول الإصلاحيين تُصوّر لهم أنّ نظام الحكم واقع تحت أيدي أصحاب الملايين السوقيين (فاندربلت - فيسك - جولد) والمهاجرين الجهلاء الذين كانوا يعطون أصواتهم مقابل الرشوة والمشروبات الكحولية، ويُفسدون الرسميين المنتخبين الذين كان ولاؤهم لرؤساء الأحزاب أكثر مما هو للصالح العام،^{٤١} وحذر «هنري جورج» من ظهور طبقة جديدة حاكمية «من أصحاب النفوذ الذين تلوح لهم الطموحات بكل أنواعها» والذين كانوا يتحكّمون في الدوائر الانتخابية واجتماعات الترشيح. كان «جورج» يتساءل: «مَن أولئك الرجال؟ هل هم من العقلاء الطيبين المتعلّمين؟» وكانت الإجابة «لا» قاطعة. «إنهم

^{٣٧} Quoted in Mathiopoulos, *History and Progress*, p. 115

^{٣٨} George, *Progress and Poverty*, pp. 533-34

^{٣٩} * «نظام الغنائم» The Spoils System، اعتبار المناصب الحكومية نهباً يجب تقسيمه بين أعضاء الفريق أو الحزب المنتصر. (المترجم)

^{٤٠} * كان من بينهما عصبة تجار التويد التي كانت تسيطر على سياسة نيويورك حتى عام ١٨٧٤م، وما يُسمّى بعصبة تجار الوسيكي والتي كانت تضم أعضاء كثيرين من حكومة الرئيس «يوليسيس س. جرانت». (المترجم)

^{٤١} Rothman, *Politics and Power*, Ch. 8

المقامرون، أصحاب الصالونات، الملاكمون، وربما أسوأ، إنهم يقفون لحكومات تلك المدن كما كان يقف الحرس البرايتوري^{٤٢*} لمدن روما المضمحلة». وقد أوحى الخوف لـ «تشارلز دبليو إليوت» Charles W. Eliot رئيس «هارفارد» ليقول إنَّ أُسس النظام والقانون في أمريكا كانت مهددة، وإنه كان لا بد من فعل شيء ما لتقليل أثر السياسات الديمقراطية الجديدة.^{٤٣}

عاد «هنري آدمز» إلى أمريكا على أمل بدء عمل سياسي، كان يفترض أنَّ إدارة جمهورية جديدة تحت «أوليسيس س جرانث» سوف ترحبُ بخدمات واحد من أبرز مؤسسي الحزب، إلا أنَّ فوران ما بعد الحرب والجدل الدائر حول إعادة البناء جمّدت سلالة «آدمز». وبعد خيبة أمله، حوّل «هنري آدمز» يده إلى الصحافة السياسية. كتب سلسلة مقالات لصحيفة Nation «نيشن» التي كان يُصدرها «إي إل جودكن» E. L. Godkin، ولم يكن غريباً أن يوجّه نقده الشديد لافتقارها للملكة التقدير السياسي السليم. وكان «آدمز» يعتقد أنه وغيره من الليبراليين كريمة المحتد (أبناء الأصول)، كانوا يمثلون ما كان قد أطلق عليه «جون آدمز» قبل نصف قرن: «الأرستقراطية الطبيعية»، التي يمكن أن تُنقذ الديمقراطية الأمريكية من نفسها، وكما بيّن «جون آدمز» في عام ١٨١٤م: «أعني بالأرستقراطية المواطن الذي يمكنه أن يحكم صوتين أو أكثر في المجتمع سواء عن طريق فضائله أو مواهبه أو تعليمه أو بلاغته»، أو أيّ صفات بارزة أخرى. وهذه الأرستقراطية — كما كتب — لا يمكن أن تكون «أكثر من خمس — ولا حتى عُشر — عدد الرجال الذين درسوا العلم والأدب بشكل منظم». وبدونهم — على أية حال — فإن الشعب يمكن أن يكون «ظالماً ومستبدّاً ومتوحشاً وهمجياً» مثل أيّ طاغية،^{٤٤} وقد تبنت مجموعة مؤثرة من مثقفي وإصلاحيي نيو إنجلند هذه الفكرة في أوائل سبعينيات القرن «التاسع عشر»، وهي إمكانية أن تقوم أرستقراطية طبيعية بإرشاد وتوجيه قوى الديمقراطية الأمريكية وجهة بناءة. وكانت المناابر الصحفية المهمة من مناابر الرأي الحر، مثل مطبوعة: «جودكن»،

^{٤٢*} Praetorian Guard الحرس الإمبراطوري الروماني. (المترجم)

^{٤٣} A. Hoogenboom, "Spoilsmen and Reformers: Civil Service Reform and Public Morality," in Morgan, ed., *Gilded Age: A Reinterpretation*, p. 73

^{٤٤} Letter to Taylor, in H. Adams, *Selected Letters*, p. 205; Wood, *Creation of the American Republic*, p. 578

«نيشن» و«نورث أميركان ريفيو»، ترثي لفشل أبناء «أحسن طبقة» في أن يدخلوا حلبة السياسة،^{٤٥} كانت فكرتهم الليبرالية عن الأرستقراطية الطبيعية لا تعني أبداً أن تكون نخبوية بأي معنى سيئ. لم يكن ذنب أعضائها أن الأفراد من ذوي «الشرف والتعليم والثروة» كانوا ينحدرون من نفس الأسر ويتعلمون في نفس المدارس. (في سنة ١٨٩٦م قدّر رئيس هارفارد (إليوت) أنه كانت هناك خمسمائة وستون «سلالة عائلية» كذلك، موجودة في «هارفارد»، وأربعمائة وعشرون في ييل)، كما أن تلك النخبة التي ربت في الشرق، لم تستبعد الآخرين الذين كان لهم نفس الصفات، بل إن «إليوت» كان يقول إن واجب الديمقراطية هو مضاعفة عددهم.^{٤٦} وبالمصطلحات الأرستقراطية القديمة، فإن القلة كريمة المحتد، سوف توازن الميول غير العقلانية للأغلبية. سوف تقدّم المرشد والمرسة لسفينة الدولة وهي تدخل المياه المضطربة. معظم أولئك القادة كرام المحتد، جيّد التعليم، لن يكونوا مضطرين لشغل مناصب، وبدلاً من ذلك فإن السياسيين المنتخبين في أمريكا يجب أن يعرفوا كيف يعتمدون عليهم «كوعاظ ومعلمين وقضاة وعلماء ومؤرخين ومخترعين واقتصاديين وفلاسفة سياسة»، على مدى رئاسته لـ «هارفارد»، كانت مهمة «إليوت» هي تحويل الكلية من معهد لاهوتي إلى معسكر تدريب لجيل من القادة الأمريكيين، سوف يُطلق عليه فيما بعد الجيل «الأفضل والأذكى»، وأتخذت الكليات البروتستانتية الطائفية الأخرى؛ مثل «ييل» و«برنستون» و«دارتموث» التوجّه نفسه. وفي عام ١٨٤٨م أسّست إحدى الهيئات الإكليريكية وهي Reverend Endicott Peabody مدرسة «جورتون» من أجل الغرض نفسه.

تأثّر «إليوت» تأثراً شديداً بمقالات «هنري آدمز» التي كان ينشرها عن الموقف الكئيب المنذر بكارثة في «ريبابليكان واشنطن» والتي كان ينبّه فيها إلى أن «حكومتنا واتحادنا سوف يتمزقان» بدون الإصلاح.^{٤٧} وكتب «آدمز» ينتقد بشدة الفساد الموجود في «الكونجرس»، بينما أصبح الرئيس «جرانت» نفسه هدفاً مفضلاً للازدراء، «أفكاره في الاقتصاد السياسي هي أفكار ملك إقطاعي منذ ألف عام، فما هو النظام السياسي

^{٤٥} See Chapter 53 in James Bryce's *American Commonwealth* entitled, "Why the Best Men

.Do Not Go into Politics," Vol. 2, pp. 65-71

^{٤٦} Eliot, *Five American Contributions*, pp. 92-93, 138

^{٤٧} Letter to John Bright, May 1869, in H. Adams, *Selected Letters*, p. 107

الذي يختار شخصًا ساذجًا جاهلًا إلى هذه الدرجة ليكون رئيسًا؟» وبعد سنوات كتب «آدمز» هازنًا: «إنَّ التطوُّر البشري من الرئيس «واشنطن» إلى الرئيس «جرانت»، «كفيلٌ وحده بإزعاج «دارون»، وإنَّ الفساد كامن في الديمقراطية الحديثة ذاتها»، كما كتب إلى صديق إنجليزي: «كلما تعمَّقت في دراسة النتائج، زاد قلقي وخوفي على المستقبل». ^{٤٨} كانت الديمقراطية الفاسدة تبدو بالنسبة لـ: «آدمز» امتدادًا طبيعيًا لنظام اقتصادي «منقسم إلى طبقتين: واحدة تسرق، والأخرى مسروق منها» — وهو هنا يستعير كلمات «ماركس» — ويواصل: «لم يحدث أبدًا في تاريخ العالم أن كانت هناك ثقة في ترك قوة اقتصادية كتلك في أيدي مواطنين عاديين»، والذين «سينجحون في النهاية في توجيه الحكومة نفسها»، كما كان مقال «آدمز» بعنوان «مؤامرة جولد» في «نيويورك» — وكان شديد العنف — بداية صحافة البحث عن الفضائح والتشهير في تسعينيات القرن التاسع عشر. تمخَّض المقال عن قضية قذف ضدَّ «آدمز»، ولكنه حرَّك «تشارلز ديليو إليوت» Charles W. Eliot ليعرض عليه العمل مدرِّسًا في «هارفارد» وتحرير الجريدة الرئيسة لأفكار التنوير وهي «نورث أميركان ريفيو». وعندما وجد نفسه مدفوعًا إلى «واشنطن»، «المكان الذي يحبه، ووجهًا لوجه أمام مستقبل هو رافض له»، قَبِلَ «آدمز» العرض وترك السياسة إلى الأبد. ^{٤٩}

«إليوت»، جاء بـ «آدمز» إلى «هارفارد» للمساعدة في تجديد وتطوير المنهج الدراسي، بغية إعداد أرسنقراطية أميركا الطبيعية لمهمتها القيادية، كما أنَّ «آدمز» وجد المهمة الموكلة إليه ملائمةً لطباعه ومزاجه. كتب إلى شقيقه «تشارلز» يقول: «نريد مجموعة من الشبَّان الوطنيين مثلنا، وربما أفضل منّا؛ لكي تُحدث تأثيرًا جديدًا، ليس في السياسة فقط، وإنما في الأدب والقانون والمجتمع ... وفي كل الكيان الاجتماعي للبلاد». وكان ذلك في رأيه يتضمَّن تعريض الطلاب لأحدث النظريات التاريخية القادمة من الجامعات الألمانية والإنجليزية، كما حوَّل «آدمز» ندوته التي كانت تناقش تاريخ القرون الوسطى إلى مختبر لبحث ما يُسمَّى بالأطروحة الأنجلو ساكسونية، والتي كانت أحدث تطوُّر في المراجعة الآرية للتاريخ. (كان من بين طلابه «هنري كابوت لودج» السيناتور في ماساشوستس فيما بعد، و«ج. لورانس لولين» المؤرِّخ المالي فيما بعد أيضًا). وفي عام ١٨٥٠م، أعاد

^{٤٨} H. Adams, *Education*, p. 266; *Selected Letters*, p. 103

^{٤٩} Samuels, *Young Henry Adams*, p. 180; H. Adams, *Education*, p. 294

عالم اللغة الألماني «فردريك ماكس موللر» إلى الأضواء، الفكرة القديمة التي تقول إنَّ التقاليد الأوروبية القديمة في الحرية والحكم الديمقراطي، كانت هبةً الأنجلو ساكسون في بريطانيا، وذلك عندما جاء إلى «أكسفورد» بترجمته للأصول الآرية للحضارة. كان «ماكس موللر» خصمًا عنيفًا للنظريات العرقية الآرية التي كانت متغلغلةً بين زملائه الألمان،^{٥٠} ولكنه كان يقول بوجود تقليد لغوي-ثقافي واحد، يربط بين كل المجتمعات المنحدرة من أصل «آري» في الماضي والحاضر، وقد أنتج مؤسسات دينية وسياسية واقتصادية متشابهة في كلٍّ منها.

وقد بذل المؤرخون الإنجليز الذين أثار عليهم «موللر» (مثل «هنري ماين» Henry Maine، و«فردريك بولوك» Fredrick Pollock، و«جيمس برايس» James Bryce، و«إي إيه فريمان» E. A. Freeman) جهدًا كبيرًا؛ لكي يبينوا أنَّ الأنجلو ساكسون الجرمان قد جلبوا معهم من غابات ومستنقعات «سكاندينافيا» شكلًا بدائيًا من الديمقراطية، يوجد في أساس البرلمان والحرية السياسية الحديثة. أولئك الأسلاف التوتون المحبون للحرية، لم يعد أحد ينظر إليهم كأرستقراطيين مقاتلين على النمط المعروف عند «جوبينو». كان قد تمَّ ترويضهم لكي يناسبوا توقُّعات الطبقة الوسطى من المعجبين بهم في «أكسفورد» و«كمبردج». كانوا مزارعين وفلاحين، على قدرٍ من الرزانة والاعتدال، لديهم ميلٌ طبيعي نحو الاعتماد على النفس والاستقلال، وكان مفهومهم للحرية يتضمَّن إطارًا ديمقراطيًا. كل ما فعله «آدمز»، هو أنه نقل ذلك الموروث الأنجلو ساكسوني إلى شواطئ أمريكا؛ حيث جعلته المستعمرات الناطقة بالإنجليزية أساسًا لمجتمعاتها بدايةً بـ «تجمع ماي فلاور». وفي عام ١٨٧٦م، نشر «آدمز» وتلاميذه مجموعة أوراق توضِّح كيف كانت التقاليد الأمريكية في القانون والحقوق والديمقراطية جزءًا من الموروث الذي يخصُّ الشعوب الجرمانية الحرة في أوروبا، وكذلك في العالم الجديد. الفلاح الآري، ومالك الأرض الحر، الأنجلو ساكسوني، كانوا عند «جفرسون» يُقدَّمون بصفتهم سلف صغار الملاك المعتمدين على أنفسهم.^{٥١}

^{٥٠} Quoted in H. A. McDougall, *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons and*

Anglo-Saxons (Hanover, NH, 1982), p. 121.

^{٥١} Burrow, Collini, and Winch, *That Noble Science*, p. 158–60; Samuels, *Young Henry*

Adams, pp. 257–58.

وسرعان ما أصبح مصطلح «الديمقراطية الأنجلو ساكسونية» جزءاً من قاموس المفكرين والسياسيين الأمريكيين، كما انتشر تأثيرها من خلال محاضرات «جون فيسك» الناجحة عن «أفكار سياسية أمريكية» ١٨٨٠م، وكتاب «جيمس ك هوسمر» James K. Hosmer تاريخ «الحرية الأنجلو ساكسونية» ١٨٩٠م، وأحاديث السياسيين من أمثال «هنري كابوت لودج» Henry Cabot Lodge، و«ألبرت بيفردج» Albert Beveridge و«تيودور روزفلت» Theodore Roosevelt.^{٥٢*} كانت الشعوب الناطقة بالإنجليزية، بما فيها الأمريكيون، هي الحافة أو الحد المتجه غرباً في هجرة الشعوب الآرية عبر أوروبا وآسيا. وكان المفكرون والباحثون يرون تلك الهجرة نقطة تحوّل مهمة في تاريخ الحضارة، والآن أصبحت حدثاً مركزياً في تاريخ الحرية الأمريكية كذلك، وأصبح البروتستانت الأنجلو ساكسوني الأبيض «أو: الواسب» Wasp، هو المؤسس الحقيقي للدور التاريخي العلمي الأمريكي كأمة مخلصّة.

كان الطرح الأنجلو ساكسوني يروق لـ «آدمز» بدرجة كبيرة، وكان سعيداً أن يرى أن الدستور الأمريكي لم يكن نتاج ظرف شخصي أو نزوة، وإنما نتاج ميل ثقافي طبيعي وتراث للحرية الجرمانية، كما كان الطرح الأنجلو ساكسوني يروق أيضاً كعقيدة سياسية بالنسبة للنظرة المحافظة «مثل نظرة بيرك»، ولمؤسسات محافظة مثل تلك التي كان يشترك فيها «هنري آدمز» وكثيرون من ليبرالي القرن التاسع عشر. كان أبناء الأنجلو ساكسون أو «العرق» الإنجليزي هم بناء المنزل القديم للحرية، والآن أصبح من المحتم على خلفائهم أن يتعلموا وأن يمارسوا العادات والتقاليد التي ستبقي على البناء حتى يستمر تدفق وسريان تراث الحرية دون عوائق.

ومن ناحية ثانية، فإن النفوذ الذي كسبه «التقليد» في تاريخ الحرية الحديثة، كان نفوذاً خسر «التقدم»، موروث أمريكا من الحرية السياسية ونظام الحكم الدستوري، كان موجوداً بمعزل عن التقاء القوى الاجتماعية والاقتصادية، تطوّر المجتمع نفسه لم يُضعف أو يُقوّ الموروث الجيرماني الأصلي، بل على العكس، استطاع التطوّر أن يقلّل فقط من أهميّة أسسه البدائية، وقد احتفظ «آدمز» بحكمه الخاص على تلك القضايا لرواية

^{٥٢*} كان «فرائك» ابن عم «جيمس هوسمر» رئيساً للمدرسة العليا في «جريت بارنجتون»، ماساشوستس، وهو الذي سينقل الصيغة الأنجلو ساكسونية من التاريخ الأمريكي إلى تلميذه المفضل الشاب W. E. B. Du Bois.

غير معروفة نشرها في عام ١٨٨٠م بعنوان «الديمقراطية»، الشخصية الرئيسية فيها «مسزلي»، المصيفة السياسية في «واشنطن»، توضّح فكرة الكتاب الأساسية بهذه الكلمات: «لا بد أن أعرف إذا ما كانت أمريكا محقّة أم مخطئة». وبنهاية الكتاب يحاول «هنري آدمز» أن يقنع القارئ بأن ما كان صحيحاً ذات يوم عن ديمقراطية أمريكا، تم اجتياحه بما هو خاطئ في الأساس، كما تُبين الرواية أنّ الديمقراطية التي أرساها «واشنطن» و«جيفرسون» لم يَعد لها وجود؛ فقد حوّلت نفسها إلى فوضى اجتماعية وسياسية، إلى جانب «شلل أخلاقي»، الرواية يخيم عليها جوّ التفسّخ الشرقي: مناظر وشخصيات تُحيط بها البهرجة في مبعى من العصر الذهبي، و«سجاجيد مطرّزة وذهب منسوج من اليابان وطهران»، و«خليط غريب من الصور والرسوم والمراوح والمشغولات والبورسلين»، أما أكثر الشخصيات رقيّاً في الرواية فهي منحدرة من أصول متميّزة، عائلات يصفها «إليوت» رئيس «هارفارد» بأنها ذات «أخلاق سامية وأذواق راقية وعواطف نبيلة ... وذلك كله بالوراثة». كثيرون يتمسّكون بتلك المكانة كجزء من أرستقراطيتهم الطبيعية، ومثل أصدقاء «آدمز» «الليبراليين» أو الـ «جو ... جو» goo ... goo، فإنهم يؤيدون الإصلاح بحماس شديد، إلا أنهم لا حول لهم ولا قوة، فهم هواة لا تأثير لهم في مجتمع تصفه شخصية من الشخصيات بأن: «الغناء يطفو فيه على سطح السياسة». أصبح الفساد والمحسوبية هما دم الحياة في الأمة، الانتخابات الرئاسية انهارت وأصبحت تسابقاً أخرج من أجل اكتساب الشعبية. عندما يظهر الرئيس وزوجته في أي اجتماع أو مناسبة عامة يبدوان «كنموذجين ميكانيكيّين، ليس على وجهيهما أيّ مسحة ذكاء، ولكنهما يمثّلان المجتمع المندفع وراءهما»، المال والجشع حلّاً محلّ الفضيلة وروح الجماعة كقوى دافعة في «واشنطن»، أما أكثر الشخصيات فساداً في الكتاب وهو «السير راتكليف» فهو الأكثر قوةً ونفوذاً، كذلك هو سياسي بارع؛ لأنه يفهم — بالضبط — أنّ «القضية الآن ليست هي المبدأ، القضية هي السلطة»، وأتباعه يفهمون أنّ «مبدأهم يجب أن يكون اللامبدأ». ويعترف «راتكليف» لزائرتة «مسزلي»: «في السياسة لا يمكننا أن نحفظ بأيدينا نظيفة». وبينما هي تستمع إلى «راتكليف»، تشعر «مسزلي» بأنها قد نزلت إلى قلب السياسة لدرجة أنها يمكنها أن «تحدّد المرض العضوي كما يفعل الطبيب بواسطة سمّاعته». هذا المرض كما يقول، هو «شلل أخلاقي، ضمور في الحواس الأخلاقية نتيجة عدم استخدامها». هل كان ذلك الشلل من صنع «مجانين أخلاقيّين»، مثل «راتكليف»، أم تراه شيئاً أكبر؟ وتفكّر ... «هل سنظلّ تحت رحمة اللصوص والوحوش إلى الأبد؟» «هل قيام حكم ديمقراطي محترم أمر مستحيل؟» الشخصيات المتعاطفة الأخرى تقدّم لها

مساعدة ضئيلة، عندما تسأل «كارينجتون» (المتحدث الرسمي باسم هنري آدمز نفسه) إن كان بإمكانه إعادة «المجتمع القديم»، حكم الفرسان في «فرجينيا»، و«جيفرسون»، و«واشنطن» لإنقاذ الجمهورية. يجيبها: «من أجل ماذا؟» إنها لا تستطيع أن تتماشى. الجنرال «واشنطن» نفسه لن ينجح في إنقاذها، قبل أن يموت فقد سيطرته في «فرجينيا» وضاعت قوته». لن يستطيع أيُّ قدر من القيادة الشخصية، ولا يوجد بين الأفضل والأذكي مَنْ يمكنه أن يقاوم الفساد الذي ضرب أساس المجتمع الأمريكي. وأيُّ قدر من الإصلاح لن يستطيع أن ينظف الديمقراطية، كما يؤكّد «كارينجتون»: «مادام المواطن الأمريكي كما هو». ويلخص البارون «جاكوبي»، السفير البلغاري، الموقف هكذا: «في تجربتي كلها لم أجد مجتمعاً تجمّعت لديه كلُّ عوامل الفساد كما في المجتمع الأمريكي. الأطفال في الشوارع فاسدون ويعرفون كيف يغشونني. المدن كلها فاسدة ... وكذلك الأقاليم ... والمشرعون والقضاة، في كل مكان يخون الناس الثقة في السر والعلن، ويسرقون الأموال ويهربون بالموارد العامة».

ويُتنبأ البارون «جاكوبي» بأن «واشنطن»، في خلال مائة عام، ستُصبح مثل «روما» تحت باباوات «الميديشي» أو «كاليجولا». وفي قنوط وقرف شديدين تنتقل «مسزلي» إلى أوروبا، تاركةً العالم الجديد إلى العالم القديم، فهو على الأقل، لديه الشجاعة على مواجهة فساد الخاسر. وتنتهز قائلةً: «لقد صدمت الديمقراطية أعصابي بشدة ومزقتها».

كانت رواية «الديمقراطية» من أكثر الكتب مبيعاً في الولايات المتحدة وإنجلترا، ولكن «هنري آدمز» لم يكتب تنمّة لها، وبدلاً من ذلك، راح يُجهد نفسه في محاولة لاستكشاف متى وكيف حدث ذلك التحول الأمريكي الأشبه بالكارثة؟! ظهر كتابه «تاريخ الولايات المتحدة» في عهد إدارتي «جيفرسون» و«ماديسون»، وصدر في تسعة أجزاء ما بين عامي ١٨٨٩م و١٨٩١م. وكان الكتاب نتاج مأساتين شخصيتين ضاعفتا من تشاؤمه الخاص: انتحار زوجته في عام ١٨٨٧م وموت والده. في صميم العمل، كان هناك اكتشاف «آدمز» للحظة التي حلَّ فيها الفساد محلَّ الفضيلة في التاريخ الأمريكي، عندما اختفى تماماً موروثةا الأنجلو ساكسوني الأصلي في الحرية، كانت اللحظة هي حرب ١٨١٢م، عندما تلاشى وذاب الدور الأمريكي العالمي للآباء المؤسسين، وأصبح تدافعاً حقيراً من أجل الأرض والمال والسيادة الإمبراطورية. وتناول «آدمز» بالتفصيل كيف بدأ الأمريكيون الحرب ضد بريطانيا وكندا بدافع توسيع حدودهم لصنع إمبراطورية ... ليست إمبراطورية الحرية ولا «مسيرة العقل» — بعبارة «جون كوينسي آدمز» — وكان دافعهم هو الجشع والغرور.

في هذه العملية، انحلت أرستقراطية أمريكا الطبيعية وتدهورت، وأصبح الأرستقراط ديماجوجيين أنانيين يبحثون عن مصالحهم، مثل «أرون بر» Aron Bur النائب السابق للرئيس «جيفرسون»، أو أصبحوا تابعين خائعين لأصحاب النفوذ والجاه الجدد في الثروة الصناعية. وبعد عام ١٨١٥م، سوف يستمر نمو أمريكا الاقتصادي والمادي بقوة، ولكن الشعب الأمريكي «سوف يذهب إلى أعماله دون منافسة تُذكر أو جهد ذهني، وستكون النتيجة هي الاهتمام بالإجماع ... وليس بالتاريخ».

وكتب «آدمز» بمرارة شديدة أن أمريكا بعد عام ١٨١٥م، لم تقدّم «أي دليل على أن الإنسان كان على وعي بمصير أرقى، أكثر من نملة أو نحلة». أصبح التقدم يُقدّر بمقاييس ميكانيكية تمامًا أكثر منها روحية، متمثلة بالسفينة التجارية عند «روبرت فوتون» Robert Foton. الآن، تحدّد الوجه الإمبريالي المادي الجديد للشخصية الأمريكية القومية ... إلى الأبد.^{٥٣} رواية «آدمز» عن الفساد في كتابه «تاريخ الولايات المتحدة»، كان دافعها القوى التاريخية الموضوعية التي ساعد «كونت» Comte و«دارون» Darwin على تعريفها، ولكنها كانت الآن ملوّنة بتشاورية «آدمز». ^{٥٤} في التاريخ الأمريكي يصبح «تطوّر العرق ساحة صراع دموي»، ويصبح الصراع من أجل الحياة معركة أمم وشعوب من أجل السيادة والتفوق النهائيين، حتى الأفراد الأقوياء، مثل أي «جيفرسون» أو «ماديسون» لن يتركوا أثرًا مقاومًا «للاتجاه العكسي للحضارة الحديثة»، أو يتجنّب «قوانين الطبيعة وغرائز الحياة»، إلا أن قانونًا حتميًا واحدًا على شاكلة قوانين «كونت»، يمكن أن يفسّر اضمحلال الحضارة الأمريكية ككل ... كان ما زال يراوغ «آدمز»، وبعد أربع سنوات، عندما قدّم له شقيقه «بروكس» مخطوطًا ضخماً كتبه على عجل، أدرك أنه قد وجد ذلك القانون.

«بروكس آدمز»: قانون الحضارة والانهيار

إذا كانت التغيرات السياسية الأمريكية هي التي أطلقت عنان تشاؤم «آدمز»، فإن تغيراتها الاقتصادية هي التي حثّت «بروكس آدمز» على أن يتناول قضية «الاضمحلال».

^{٥٣} Quoted in Samuels, *Young Henry Adams*, pp. 353, 385.

^{٥٤} Quoted in Pocock, *Machiavellian Moment*, p. 536.

في عام ١٨٧٠م، كانت المزارع الأمريكية ما زالت تُنتج ثروةً أكبر مما تُنتجها مصانعها. وفي عام ١٩٠٠م كان الإنتاج الصناعي قد أصبح ثلاثة أمثال الإنتاج الزراعي. وبعد عشر سنوات من الحرب الأهلية، كانت كل الشخصيات الرئيسية ومؤسسات العصر الصناعي الحديث نفسها فجأة في أماكنها. اكتملت شبكة السكة الحديد الممتدة عبر القارة في عام ١٨٦٩م، وبعد عام أسس «جون د روكفلر» John D. Rockefeller «ستاندارد أويل كومباني» في حقول «بنسلفانيا» الغربية، وفي العام التالي أسس: «جاي بوير بونت مورجان» J. Pierpont Morgan «دركسل مورجان آند كومباني» لتصبح أقوى مصرف في العالم. وفي عام ١٨٧٦م أنشأ «آندرو كارنيجي» Andrew Carnegie شركة «يونايتد ستيتس ستيل» لتصبح نموذجاً لكل المؤسسات الصناعية، وأقام «توماس إيه إديسون» Thomas A. Edison مختبره في «منلوبارك»، وقدم «ألكساندر جراهام بل» Alexander Graham Bell أول تليفون في «معرض فيلادلفيا كونتيننتال». كان المعرض نفسه مثلاً على سيادة الآلة والمعدة على المشهد الأمريكي الجديد.^{٥٥} وفي خلال الفترة نفسها، تضاعف عدد السكان، وكان معظم الزيادة يرجع لموجة الهجرة الكبيرة الأولى، التي جلبت إلى الشواطئ الأمريكية أكثر من عشرة ملايين من البشر بين عامي ١٨٦٠م و١٨٩٠م، وفي الموجة الثانية ما بين ١٨٩٠م إلى ١٩١٤م، سوف يلحق بهم خمسة عشر ألفاً آخرون، جاءوا من روسيا وأوروبا الجنوبية ... وبينهم أعداد كبيرة من اليهود.

كانت تلك التحولات ضربةً مزدوجةً لنخبة ثقافية واجتماعية تُعاني من السياسة الجماهيرية الديمقراطية. كانت قوة المؤسسات والشركات الكبرى والاحتكارات تبدو خطراً يهدد القيم الأمريكية التقليدية. في العام التالي لمعرض «الكونتيننتال» قامت إضرابات في السكة الحديد، وحدث زعزُ مالي على نطاق واسع في ١٨٧٣م، و١٨٩٣م، و١٩٠٦م، كان التركيز الصناعي والاهتزاز المالي وقلقل العمل قد أصبحت كلها من سمات ذلك العصر المذهب — «المطلي بالذهب» — الاسم الذي اخترعه مارك توين، أو الصورة التي تُوحى ببريق مادي، يغطي انحلالاً وتفسُخاً أخلاقياً واجتماعياً في العمق.

وكما يقول «ألبرت جاي نوك» Albert Jay Noch الذي وُلِد وشبَّ في «نيويورك»: كانت البلاد في قبضة ما يسميه بـ «سطوة الاقتصاد» التي كانت «تفسر كل الحياة الإنسانية على

^{٥٥} John Kasson, *Civilizing the Machine: Technology and Republican Values in America*, ١٧٧٦-١٩٠٠ (New York, 1976).

ضوء الإنتاج والملكية وتوزيع الثروة»، وكان شعارها الجديد «أذهب واحصل عليها»، أما المعنويات والأخلاقيات فكانت كلها تعبر عن السلب والنهب. وعندما ينظر إلى الشخصيات البارزة في العصر الصناعي مثل «آل كارنيجي» و«روكفلر» و«فريك»، كان «نوك» يتساءل عما إذا كانت أي كمية من الثروة تستحق أن يحصل عليها، الإنسان — إن كان لا بد — وما إذا كان على الإنسان أن يصبح مثل أولئك الناس لكي يحصل عليها، «بالنسبة لي على الأقل لا شيء يستحق».^{٥٦} وكان «نوك» يرى نفسه على وفاقٍ مع «العقول الناضجة» الأخرى في زمنه، والتي كان من بينها «وليم دين هولز» William Dean Howells، و«مارك توين» Mark Twain، و«جون هاي» John Hay، و«هنري كابوت لودج» Henry Cabt Lodge، و«هنري»، و«بروكس آدمز» Henry and Brooks Adams، مزيج من الغضب الأخلاقي والتباهي الثقافي حفز أولئك الناس لكي ينقلبوا على الطبقة المالكة وأصحاب الملايين في أمريكا. «تيار مزركش من البرابرة الملمعين والمزئنين كما يسميهم «إي إل جودكن»، وأن يتجهوا صوب الحركة العمالية حتى في أكثر أشكالها راديكالية». وقدم «وليم دين هولز» محرر «هاربرز منتلي» نظرة شديدة التعاطف مع العمل الراديكالي في رواياته واسعة الانتشار، كما فعل «هنري جيمس» Henry James في «الأميرة كاسا ماسيما». كانت الرواية الأخيرة قد ظهرت في ١٨٨٦م، نفس العام الذي قُتل فيه سبعة من رجال الشرطة بقنبلة في اجتماع مالي في «هاي ماركت سكوير»، في شيكاغو. وعندما حُكم بالإعدام على الفوضويين الذين كانوا يتحدثون في الاجتماع، استؤنف الحكم، وترافع عنهم «هولز»، و«هنري آدمز»، و«أوليفر ويندل هولز». وتعقيباً على الحكم في «هاي ماركت» قال «هولز»: «بعد خمسين عاماً من الرضا المتفائل «بالحضارة»، ها أنا ذا أمقتها الآن بشدة». كان «هولز» يرى أن أمريكا الآن يمكن أن تُنقذ نفسها «إذا ما وضعت نفسها من جديد في عملية مساواة حقيقية»^{٥٧}، وكانت الشخصيات الأدبية والمصلحون الاجتماعيون يعبرون عن مخاوف، ستصبح أموراً عادية ومألوفة في القرن التالي، فقد أدانوا الفقر الشديد الواضح في الأحياء الفقيرة من المدن ومناطق العمال، وشجبوا بشدة الهوة التي تتسع بين الأغنياء والفقراء، وتفجعوا على اختفاء الطبقة المتوسطة الأمريكية. وقد عبّر كتاب «هنري جورج»: «التقدم والفقر»، الذي أصبح إنجيل الحركة التقدمية عن تلك المخاوف، وكما

^{٥٦} Nock, *Memoirs of a Superfluous Man*, p. 112.

^{٥٧} Quoted in Lynn, *Visions of America*, p. 67.

شرح فإن «ارتباط الفقر بالتقدم هو اللغز الكبير في زماننا»، و«هو اللغز الذي يضعه أبو الهول ... القدر ... أمام حضارتنا ... وعدم حلّه يعني الدمار».^{٥٨}

كان ذلك هو اللغز الذي حير «بروكس آدمز» والذي شرع في حلّه، كان «بروكس آدمز» قد درس القانون لكي يعمل بالمحاماة، وأصبح مقتنعا بالحتمية الاجتماعية ذاتها (نموذج «كونت»، و«دارون») مثل شقيقه «هنري» (كما سيُصبح هو وشقيقه مؤسسين مشاركين لجمعية العلوم الاجتماعية الأمريكية).

كان «بروكس آدمز» ينظر إلى تفاعلات المجتمع الأمريكي دون أية عواطف أخلاقية زائفة. كتب مقالا في «نورث أميركان ريفيو» أنّ «القوانين» في نظام مدني مستقر «يجعلها الأقوى، ولا بد أن تُتبع، وسوف تُتبع».^{٥٩} وخلال الفترة القصيرة في عمله مدرّسا في كلية القانون في «هارفارد» ١٨٨٢-١٨٨٣م ساعد في تأسيس مدرسة الفكر القانوني المسماة بالواقعية القانونية، والتي سوف تكون مرتبطة برفيقه «أوليفر ويندل هولمز». وفي رأي المحامين المقتنعين بأفكار «هولمز - آدمز»، كان حكم القانون هو «العدو الطبيعي للفوضى والاستبداد»، وأيضا «للسلطة المتحدة والجشع» بين رجال مثل «آل مورجان» و«آل روكفلر».^{٦٠}

اهتمام «بروكس» بكبح نموّ ونفوذ رأس المال الصناعي الخاص، جرّه كما جرّ شقيقه الأكبر «هنري» نحو الأفكار الاشتراكية وربما الماركسية. الإصلاح السياسي أو القانوني لن يكون كافيا بذاته كما اكتشف. ومثل الإيمان الساذج بالديمقراطية، لم تعد مبادئ اقتصاد «دعه يعمل» قابلة للتطبيق في العصر الحديث. الليبرالية الكلاسيكية بآمالها «المضحكة» في مجتمع حرّ متساوٍ — كما شرح بروكس — فشلت في أن تكون سببا لنموّ السلطة الموجودة في المجتمع الصناعي الحديث، سواء في القطاع العام أو الخاص. المنافسة الحرة فقط، هي التي مكّنت الكبير من التهام الصغير، صانعة احتكارات للسلطة تُهدّد الصالح العام.^{٦١} وفي عالم كان قد تطوّر إلى ما هو أبعد من «دعه يعمل»، كان «بروكس» يعتقد أنّ القانون والقوة القومية للدولة أصبحت هي الأطواق الحديدية التي

^{٥٨} George, *Progress and Poverty*, p. 10

^{٥٩} Beringause, *Brooks Adams*, p. 55

^{٦٠} Keller, *Affairs of State*, pp. 350, 365

^{٦١} Anderson, *Brooks Adams: Constructive Conservative*

يمكن أن تحفظ تماسك المجتمع الصناعي الذي تضخم نموّه، حتى وإن كانت القوى الأخرى — مثل الاحتكارات والشركات الكبرى من جانب، والفوضوية والشيوعية من جانب آخر — تهدّد بتمزيقه. والحقيقة أنّ «بروكس» شرح لشقيقه — بتشاور — كيف أنّ الفوضوية ستكون هي النتيجة الحتمية، إذا استمر عدم التوازن الذي صنّعه الرأسمالية الصناعية الأمريكية في قوته.^{٦٢}

تحذير «بروكس» أدّى إلى قطيعة بين شقيقه والحزب الجمهوري، الذي كان والدهما قد ساعد في تأسيسه. كان «بروكس» يعتقد جازماً أنّ مرشّحي الحزب الجمهوري للرئاسة مجرد دُمى في أيدي أصحاب الاحتكارات والبلوتوقراط.^{٦٣} ومنذ عام ١٨٨٤م كان يحاول أن يدفع بزملائه الليبراليين والجمهوريين المستقلين؛ مثل «هنري كابوت لودج»، و«إيه إل جودكين»، والرئيس «إليوت» إلى الحزب الديمقراطي. وفي عام ١٨٩٢م عمّل «بروكس» و«هنري» بنشاط في حملة المرشّح الديمقراطي «جروفر كليفلند» Grover Cleveland كبطل شعبيّ ضدّ «وول ستريت» و«عملائه المصرفيين الدوليين، وألقى «بروكس» كلمة في «رابطة إصلاح التعرّف» بعنوان «الثورة البلوتوقراطية»، كانت هجوماً لاذعاً على من سوف يدعوه صديقه وزميله الأرستقراطي «تيودور روزفلت»: «مجرى الثروة الكبرى». ونبّه «بروكس» محدّراً من أنّ نموّ حجم ونفوذ المؤسسات الرأسمالية كان يغذي قوَى الرفض والاستياء بين الفقراء والمطحونين أو «الحزب الشعبي» الجديد، الذي كان يستمدّ تأييده من مزارعي الوسط الغربي والجنوبي بالإضافة إلى الشعب العامل،^{٦٤} والذي حتّمًا سيؤدّي إلى ثورة إذا لم يحدث شيء لكبح جماح قوَى المنافسة والتركيز الاقتصادي.^{٦٥}

وفي شهر مايو عام ١٨٩٣م، تسبّب فشل «ناشيونال كوردج كومباني» في حدوث فوضى شديدة في بورصة المال. وكما لو كان الأمر تأكيداً لتحذيرات «آدمز» وتنبيهاته لمخاطر الرأسمالية العالمية، فإن البيت المصرفي في «بيرنج»، وهو أحد بنوك الاعتماد الرئيسية للأعمال في أمريكا، انهار في الوقت نفسه، وأدّى ذلك إلى نزوح قدر كبير من رأس المال والذهب من البلاد، كما تحوّل الذعر المالي إلى كساد على نطاق واسع. فشل أكثر من

^{٦٢} Samuels, Henry Adams, p. 339

^{٦٣} Plutocrats*: المتنفذون بسبب الثروة. (المترجم)

^{٦٤} Beringause, Brooks Adams, p. 72

^{٦٥} Ibid., pp. 98-99

١٥ مشروعا تجارياً، وأغلق ٥٧٢ مصرفاً أبوابهم، وُضع ربع رأسمال السكك الحديدية الأمريكية تحت الحراسة القضائية، وكانت تلك كلها مؤشرات انهيار عام ١٩٢٩م، كما كانت درساً عن نتائج الرأسمالية «الطليقة غير المقيدة» بالنسبة لمثقفين من ذوي العقول التقدمية؛ مثل «لينكولن ستيفنز» Lincoln Steffens الذي كان يقوم بتغطية الأحداث لـ «نيويورك إيفننج ستار»،^{٦٦} كما كانت درساً بليغاً لعائلة «آدمز»، أصحاب الاستثمارات الكبيرة مثل كل النقّاد الكثرين للرأسمالية في الماضي والحاضر. انهيار «ستيت ستريت بانك» في «بوسطن» هدّد بضياح ممتلكات عائلة «آدمز». كان «هنري آدمز» في أوروبا عندما تلقى رسالة من إخوانه يُبلغونه أنهم كانوا جميعاً على وشك الإفلاس. هرع «هنري» عائداً إلى مقر إقامة العائلة في «كوينسي» في السابع من أغسطس، ولكن الذعر لم يكن في النهاية سوى أنّ: أموال الأسرة في أمان! بيد أنّ الصدمة تركت آثارها الخاصة على «بروكس»، بعد ذلك بوقت قصير. وبينما كانا يسيران بالصالة، أوقف شقيقه وسلّمه رزمة من الأوراق وهو يقول: «أرجو أن تقرأ هذه المخطوطة، وتعطيني رأيك إن كانت تستحق النشر أم أنها عمل مجنون». أخذ «هنري» الأوراق وخرج إلى الحديقة لكي يقرأها، بينما كان «بروكس» يدور حول المقعد الجالس فيه. وبعد أن انتهى من القراءة، قال «هنري» «لا ...» لم تكن المخطوطة «حلمًا من أحلام مجنون». ما فعله «بروكس» هو أنه وضع أحداث فزع ١٨٩٣م في منظور تاريخي عالمي جدير بمؤرّخ محترف، والأكثر أهمية من ذلك أنه صنع ما كان «هنري» قد حاول أن يصنعه قبل سبع سنوات. «بروكس آدمز» أسّس علمًا دقيقًا للنمو والاضمحلال الاجتماعي في العصر الحديث باسم «قانون الحضارة والاضمحلال»، والذي كان عنوان كتابه. بعد ذلك كان «بروكس» يزعم أنّ كتاب «قانون الحضارة والاضمحلال» لم يكن مبعثه الذعر العام في عام ١٨٩٣م والضياح الوشيك لثروة العائلة. وبدلاً من ذلك كان يجزم بأن الفكرة جاءت أثناء زيارة للأطلال والآثار الرومانية في بعلبك بسوريا عام ١٨٨٩م، بينما كان يُحلق في تيجان الأعمدة الضخمة المحطّمة، «جاءني الاقتناع بأن سقوط روما كان نتيجة المنافسة بين العمل العبودي والعمل الحر ورداءة الصناعة الرومانية».^{٦٨} هذا المشهد، يضع «بروكس» بالطبع ضمن

^{٦٦} Cf. Chamberlain, *Farewell to Reform*

^{٦٧} H. Adams, *Degradation of the American Dogma*, p. 91

^{٦٨} Quoted in Samuels, *Henry Adams: The Major Phase*, p. 112

التقليد التاريخي الواسع لـ «جيبون» Gibbon بين أطلال تل الكابيتولين،^{٦٩*} ورومانسية «فولني» Volney، أو «جوبينو» Gobineau التشاؤمية، ولكنه يعبر أيضاً عن افتتاحية كتاب شقيقه «تاريخ الولايات المتحدة»، الذي يتخيل فيه «هنري آدمز» أحد المسافرين إلى «واشنطن ١٨٠٠م»، وهو يُحلق في الأعمدة المكسورة والمحطمة في «كابيتول»^{٧٠*} الولايات المتحدة، ويفكر في كيفية نهوض «روما» جديدة ووصولها إلى مستوى ومصير القديمة. كان كلاً الأخوين «آدمز» مقتنعاً بأن قوى التوسع الاقتصادي تُذيب المكانة الفريدة للولايات المتحدة. الأمريكيون في «العصر المذهب» أصبحوا «مثل كل الشعوب الأخرى»، كما كان جدُّهم الأكبر «جون آدمز» يتفجع قبل مائة عام: «وسوف يفعلون ما فعلته الشعوب الأخرى».^{٧١} الدولة المخلصة، كانت آنذاك إمبراطورية صناعية وتجارية مثل نظرائها الأوروبيين السابقين. ومن هنا، يستنتج كلاهما أنها ستواجه الأقول الصعب نفسه. كان «بروكس آدمز» يقول لأخيه إنه كان يفكر جدياً في تسمية كتابه «قانون الحضارة والاضمحلال» بـ: «الطريق إلى جهنم».^{٧٢} «بروكس آدمز» أخذ مبادئ شقيقه «الكونتية» و«الدارونية» (نسبةً إلى «كونت» Comte، و«دارون» Darwin)، وأعاد صوغها في «حيوية» حتمية صارمة، ثم دفع بها إلى قلب نظرية المجتمع المدني، تاريخ المجتمع المدني أو التجاري هو تاريخ المال كقوة مادية، لا شيء أكثر ... ولا شيء أقل، «مع تراكم المال، يتركز المجتمع في دول، ومع تضائل كمية المال تنحل الحضارة». كان «بروكس آدمز» يرفض تماماً التمييز الحاسم الذي وضعه «آدم سميث» وآخرون بين النشاط التجاري في شكله ما قبل الحديث وشكله الحديث. لم يكن هناك فرق؛ لأن كل أشكال صناعة المال مؤسسة على الغرائز الحيوانية ذاتها وبالتحديد على الخوف والجشع. «في لحظة العمل، يُطيع الكائن البشري — وعلى نحو لا يتغير — غريزته كالحيوان»، هذه الغرائز الوراثية تحكمها قوانين فيزيقية محدّدة؛ لأن «التاريخ مثل المادة، لا بد أن يكون محكوماً بقانون».^{٧٣} الخوف والجشع هما اللذان يحدّدان «ارتفاع وهبوط» الفرد في

^{٦٩*} أحد تلال روما القديمة السبع، و«الكابيتول»، هو هيكَل جوبيتر القديم. (المترجم)

^{٧٠*} مبنى الكونجرس الأمريكي في واشنطن. (المترجم)

^{٧١} Quoted in Wood, *Creation of the American Republic*, p. 571.

^{٧٢} Letter of May 14, 1895, quoted in Beringause, *Brooks Adams*, p. 115.

^{٧٣} B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, pp. 58–59.

«كفة الميزان الاجتماعي» بالضبط، كما يقرّران ارتفاع وانهيار السوق، تلك الغرائز أيضًا تقرّر صعود وسقوط الأمم في عجلة الحظ عند «بروكس آدمز»، وهي دورة متكرّرة من «التمدّد والانكماش والانهايار».^{٧٤} نظرة «آدمز» لتاريخ الإمبراطورية الرومانية الاقتصادية أصبحت أمثلةً أو حكايةً رمزية للصراع بين رأس المال والعمل في أمريكا في العصر المذهب. تركّز الثروة والسيطرة الإمبراطورية دمرّ صاحب الأرض الروماني الذي كان مثل مزارع الإصلاح عند «جيفرسون»، والفلاح الأنجلو ساكسوني، كما قضى على حمل السلاح وحب الحرية. اختفاء صغار المزارعين، كما استنتج «آدمز»، زاد من قوة مُلاك الأراضي الذين لهم الحق في انتخاب مجلس الشيوخ و«الرأسماليين» الزراعيّين. ومع سقوط الشعب الروماني في القنانة والعوز، كان على طبقة النوّاب استتجار جنود مرتزقة لحماية ثرواتهم، وإقامة حدود غير مستقرّة ضدّ أعداء روما. الروح العسكرية الرومانية انهارت، المرتزقة المستأجرون أصبحوا طغاةً ومستبدّين، الحدود انهارت، وتدقّقت قطعان البرابرة على الإمبراطورية. وطبقًا لنظرية «بروكس آدمز» — كما لاحظ «تشارلز بيرد» فيما بعد — فإن «كل نظام روما الإمبراطوري البيروقراطي المتمركز انهار وأصبح أطلالاً»؛ وذلك بفضل الرأسمالية الجامحة.^{٧٥} وبعد ذلك وصف «بروكس» كيف نزلت العصور المظلمة على أوروبا لسبعة قرون. وتحت سيطرة البرابرة، انتهى اقتصاد أوروبا المالي فجأة. بعد ذلك بدأت عملية تركّز المال ببطء وألم مرة أخرى، كانت البداية في مدن العصور الوسطى أثناء الحملات الصليبية، وبعد ذلك بين «الميديشي» وغيرهم من الأمراء التجّار في عصر النهضة. وطبقًا لنظرية «آدمز» عن المال كطاقة، فإن استخراج سبائك الذهب من العالم الجديد، دفع بالحضارة الأوروبية إلى العصر الحديث، وذلك عندما اجتمع تركّز الثروة مع تركّز سلطة الدولة ليمضيًا معًا كما حدث في روما الإمبراطورية.

ولكن الأمور وصلت إلى أزمة؛ فقد كان انتصار بريطانيا في «ووترلو» بداية عهد طاقة أكثر تركيزًا، وثروة أكبر، عندما سيطر رجال المال والمصارف الدوليون البريطانيون واليهود على المشهد الأوروبي. في القرن التاسع عشر كانت سلطة رأس المال مطلقة،

^{٧٤} Ibid., p. 60

^{٧٥} The phrase “untrammelled capitalism” is from Charles Beard’s Introduction to *The Law of Civilization and Decay*, p. 40

وكانت الطاقة تجد لنفسها مخرجًا من خلال تلك النظم الملائمة «للتعبير عن نفسها» أو — بمعنى آخر — المؤسسة التجارية الحديثة. الغرائز الحيوية تنهار كذلك في المجالات الأخرى، «الذهنية العلمية تنتشر بينما يذوي الخيال، وتتآكل الصفات العاطفية والقتالية والفنية التي تميّز الطبيعة الإنسانية.» وفي الوقت نفسه، فإن التصنيع الذي يغذيه الطلب من الطبقات المدنية المزدهرة يؤدي إلى هبوط الأسعار الزراعية، ويختفي الفلاح المستقل في أوروبا وأمريكا، كما حدث بالضبط في عهد «تراجان»،^{٧٦} ثم جاء ما كان يعتبره «بروكس آدمز» الضربة الأخيرة للحضارة الحديثة وهو تبني معيار الذهب، أولاً بواسطة بريطانيا العظمى في عام ١٨٦٧م، ثم بواسطة الدول الصناعية الأخرى.

«معيار الذهب» ركّز كلّ الطاقة الحيوية المتبقية للمجتمع في أيدي ما كان يسمّى — بخبث — شقيقه «هنري»: «ول ستريت، وستيت ستريت، وجيروزاليم». وبالنسبة لـ «بروكس آدمز» كان معيار الذهب — ببساطة — هو الانتصار الأخير للحضارة الرأسمالية على نفسها. المزايا والمؤسّسات الباقية في المجتمع المدني الحديث (الوفرة المادية، الأسواق الحرة في الذهب والعمل، الدولة-الأمّة) سوف تفقد ما تبقى لها من طاقة، وسوف يؤدي ذلك إلى كساد وانهيار، وكانت بدايته ما حدث في عام ١٨٩٣م.

وفي النهاية، فإن «الناجين من مجتمع كهذا»، لن تكون لديهم الطاقة الضرورية لإنقاذ العملية الاجتماعية؛ حيث ستقوم القوة الاحتكارية للذهب والثروة الصناعية بإفراغهم من تلك الطاقة. ويُنهي «بروكس آدمز» كلامه بخاتمة باردة تدكّرنا بـ «جوبينو» حيث يقول: «ولأن طاقة الجنس البشري قد استنزفت، فلا بد أنها ستظلّ خاملة إلى أن يتمّ تزويدها بمادة حيوية جديدة عن طريق ضخ الدم البربري.»^{٧٧} قانون الحيوية والاتجاه الحتمي للقوة والطاقة والغريزة عند «بروكس»، جعل كلّ مفهوم الحضارة بلا معنى. الحضارات كلها والمجتمعات كلها تتبع القوانين الميكانيكية نفسها، بصرف النظر عن الدين والعادات والأخلاق. اختفى الزعم الأمريكي بأنها الأمّة «المخلّصة»، المفهوم ذاته كان وهماً، في المجتمعات كلها سواء في الماضي أو الحاضر «هناك مغزى واحد هو مغزى النجاح»، كما كتب بحزن في رسالة لشقيقه في عام ١٨٩٨م:

^{٧٦} B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, pp. 60-61, 324

^{٧٧} *Ibid.*, p. 61

«شكل المجتمع الذي يختفي هو دائماً الشكل الخطأ، أما شكل المجتمع الذي يبقى فهو دائماً الشكل الصحيح»^{٧٨} كان لكتاب «قانون الحضارة والاضمحلال» تأثيرٌ شديد على «هنري آدمز»، وفي الوقت نفسه الذي اكتشف فيه كتاب «الانحلال» لـ «ماكس نوردو» في أحد محلات بيع الكتب القديمة في «واشنطن»^{٧٩}، والآن كان «هنري» قد أصبح مقتنعاً بأنه لا أمل هناك لأمريكا وبريطانيا وأوروبا، أو لما كان دارسون آخرون قد بدءوا يُطلقون عليه اسم «الحضارة الغربية».

يأس «هنري آدمز» مهّد لظهور متنبئين آخرين بكوارث مثل «بول إيرلخ» Paul Ehrlich. كتب آدمز في عام ١٨٩٨م: «جيلان آخران، ويمتلئ العالم بالسكان لدرجة التشبّع، وذلك من شأنه أن يؤدّي إلى استنزاف المناجم. وعندما تأتي تلك اللحظة فإن الانحلال الاقتصادي أو انحلال الحضارة الاقتصادية لا بد أن يحدث».^{٨٠} الأخوان «آدمز» متفقان على أنّ «البقاء للأصلح» في المجتمعات الصناعية كان معناه «البقاء للأرخص»، أي أنّ الدول التي تمتلك أرخص مصادر العمل والموارد الطبيعية هي المقدر لها أن تبقى. ومن هنا فإن المكسيك سوف تسبق الولايات المتحدة في النهاية، كما ستفوق الصين وآسيا كلاً من بريطانيا وأوروبا.^{٨١} وكانا — على النحو نفسه — يستشعران تخوم مؤامرة قوية تقود الولايات المتحدة والحضارة الغربية نحو الهاوية. كتب «بروكس»: «إنجلترا يحكمها يهود برلين وباريس ونيويورك كنموّ محليّ لها»، وبطبيعة المؤسسة الكبرى، وبالسيطرة على لندن فإنهم يسيطرون على العالم». وأشار «هنري» إلى أنّ الإدارة في «كليفلاند» كانت واقعةً في فخّ بين اليهود و«الجنّالز» في «وول ستريت»، بينما كان من رأي «بروكس» أنّ المعركة الكبرى النهائية للسيطرة على موارد العالم الاقتصادية لا بد أن تحدث في أمريكا، ما دام اليهود يستطيعون أن يعتمدوا في أمريكا فقط على «منجم ذهب لا ينضب».^{٨٢} «تيدودور روزفلت» وصف أحزان «بروكس» المتشائمة أثناء زيارة موطنه في منتصف العقد الأخير من القرن التاسع عشر: «إنه يقضي وقتاً جميلاً هنا، بينما ينشر الكآبة عن الكوارث

^{٧٨} May 7, 1898, in Ford, *Letters of Henry Adams*, Vol. II, p. 177-78

^{٧٩} *Ibid.*, p. 72

^{٨٠} Quoted in Cater, ed., *Henry Adams and His Friends*, p. 184

^{٨١} H. Adams, *Selected Letters*, p. 305

^{٨٢} Quoted in Beringause, *Brooks Adams*, p. 155

الاجتماعية والمدنية المحيطة والتي يراها قادمة.^{٨٣} وفي الوقت نفسه، كان «هنري» قد بدأ استخلاص مجموعته الخاصة من «قوانين التبدد» المتعلقة بالاضمحلال. وبالإضافة إلى كتاب شقيقه «قانون الحضارة والاضمحلال» الذي اعتمد عليه إلى حد كبير، كان لدى «هنري» مصدران آخران للإلهام وإن كانا يبدوان متناقضين: كان الأول هو كتاب «لغز الكون» لـ «إرنست هايزل» الذي يوحى بأن كل شيء يتمدد ويتحرك نحو وحدة كلية أكبر، والآخر هو «القانون الثاني للديناميكا الحرارية»، الذي يقول إنَّ الطاقة الموجودة في الكون محدودة وناضبة، وهكذا كان «هنري آدمز» يستنتج — سعيداً — أنَّ الجنس البشري محصورٌ في مدار تطوُّري لا بد أن ينتهي بانقراضه وموته، كوكب الأرض كله، والمنظومة الشمسية كلها، وليس المجتمع الحديث فقط، كانت تستنزف وتستنفد طاقتها وحرارتها. وفي عام ٢٠٢٥م على الأكثر سيتضاءل كوكب الأرض، مثل الشمس القمر، ويصبح كتلةٌ بليدة لا حياة فيها، مندفعة عبر فضاء العدم.^{٨٤} «لا أنكر أنَّ ظلال هذا الحدث القادم قد امتدَّت عليَّ شخصياً». توقُّه وتلهُّفه الشديدان إلى ملجأ مقدَّس وسط تلك الفوضى المحدقة، جذباه إلى العصور الوسطى الأوروبية، التي ألهمته بالفعل عمله التاريخي المهم «مونت — سان مايكل والمواثيق» ١٩٠٤م، ومثل نظرائه الرومانسيين الأوروبيين استطاع «هنري آدمز» أن يجد الملجأ والأمان فقط في الانسحاب إلى الماضي.^{٨٥} «بعيداً عن شرور العالم الحالية، التسليح الضخم وتكدُّس رأس المال والمادية الشديدة والفقر الروحي»، كان بطله «توماس كارليل». يقول: «إنَّ المجتمع الصناعي واقعٌ في قبضة أسرع حركة ذاتية، طاقة مصحوبة بتشنُّج، وكأنَّ شيطاناً تلبَّسها». الطاقة والقوة الحديثة التي لا عقل لها في الحضارة الحديثة، والتي كان يرمز لها المحرِّك التوربيني الهائل الذي شاهده في معرض «شيكاغو»، كانت تتناقض مع الصفاء الروحي للماضي، المتمثِّل في الإعجاب الشديد بالسيدة العذراء في العصور الوسطى. «كل الطاقة البخارية في العالم عجَزَت عن أن تبنيَ عهوداً كما فعلت السيدة العذراء». على أنَّ هنري «آدمز» رفض أن يطبع كتابه إلا في طبعة خاصة بعد موته، واتَّخذ القرار نفسه بخصوص سيرته الذاتية «تربية هنري

^{٨٣} Ibid., p. 160

^{٨٤} H. Adams, *Education*, pp. 300-01

^{٨٥} H. Adams, "The Tendency of History," in *Degradation of the Democratic Dogma*, p.

.133; Leers, *No Place of Grace*, p. 296

آدمز»، ومثل «بوركهارت»، لم يجد علاجاً من الأسقام التي شخّصها إلا في الانسحاب، وفي مواجهة الحداثة الصاخبة، كان يرى أن «الصمت أفضل ... لا شك».

الحدود والاستعمار ودولة ما بعد الليبرالية

في عام ١٨٩٣م، نفس عام الذعر المالي و«سفر رؤيا» «بروكس»: «قانون الحضارة والاضمحلال»، قدّم مؤرّخ أمريكي شاب اسمه «فردريك جاكسون تيرنر» Frederick Jackson Turner ورقة إلى زملائه المؤرّخين بعنوان «مغزى الحدود في التاريخ الأمريكي». يقول «تيرنر»: إن «كسب الغرب لم يكن فقط جزءاً من التاريخ الأمريكي، بل إنه الجزء الرئيسي تماماً كما هو مركزي بالنسبة لشخصية أمريكا وإدراكها لذاتها كأمة مُخلّصة». فالحدّ Frontier هو نقطة الالتقاء بين «الهمجية والمدنية»، ولكن الحدود متحرّكة أكثر منها ثابتة، والحدود — على مدى ثلاثمائة عام — كانت تمثّل «ميداناً جديدة للفرص، بوابة هروب من أسر الماضي، طزاجة وثقة، واحتقاراً للمجتمع القديم». وباختصار، فإنها كانت طريق الهروب من الفساد، وعن طريق الوعد بأرض حرة مفتوحة، كان الحدّ الغربيّ يجدّد شعور الأمريكيين دائماً بأنهم شعب حرّ وفعل،^{٨٦} إلا أنّ ذلك الحدّ ولأوّل مرة في التاريخ الأمريكي، كان قد ضاع، وباختفاء الأراضي العامة التي لم يطالب بها «قطاع الشيروكي» في عام ١٨٨٩م، وأحداث مثل أسر «جيرونيمو» ومعركة «الركبة الجريحة» ... انتهت التوسّع الأمريكي المستمر، وأغلق «الحد» إلى الأبد كمصدر للتجدّد، والنتائج كما حذر «تيرنر» يمكن أن تكون أليمة، وكان يردّد — سواء بوعي أو دون وعي — ما سبق أن قاله «جورج بيركلي»: «إنّ الغرب ينظر إلى المستقبل، بينما ينظر الشرق إلى الماضي». كانت أمريكا في خطر من أن تُصبح جزءاً من الماضي أكثر منها منارة للمستقبل، وأعاد «تيرنر» المشكلة القديمة التي كانت عائلة «آدمز» تُصارعها على مدى أجيال — الأمة المخلّصة تُواجه النتيجة الحتمية لفسادها الخاص — بلغة نهاية «إمبراطورية الحرية» الأمريكية. انتهاء التوسّع غرباً، كان يعني انتهاء توسّع البلاد الدائم، والذي كان «جيفرسون» وغيره يتصورونه ضماناً لحرية وتقدّم أمريكا، ولا بد أن ينتهي معه الشعور بتقدّم أمريكا ومزاعمها بالسيادة الكونية.

^{٨٦} E. J. Turner, "Significance of the Frontier," in *Frontier and Section*, p. 62

أم ترى لا بد من ذلك؟ حتى عندما كان «تيرنر» Turner ينشر آراءه، كانت زمرة من الأمريكيين المؤثرين تبدأ البحث عن إمبراطورية جديدة للحرية وراء شواطئ كاليفورنيا حتى الباسيفيكي. في عام ١٨٩٣م كان «الكونجرس» يناقش ضمَّ «جزر هاواي»، حيث كانت التسهيلات البحرية موجودة في «بيرل هاربور»، هُزم الاقتراح، ولكن أحد أصحابه وهو «ألفرد ثاير ماهان» Alfred Thayer Mahan كان يحذّر: «سواء فعلوا أم لم يفعلوا، فإن على الأمريكيين أن يتطلّعوا إلى الخارج ... لا بد من أن تكون الولايات المتحدة بحكم موقعها الجغرافي أحد الحدود التي تُزوّد منها القوة البحرية العالمية بالطاقة، كقاعدة عمليات». وكان من بين الآخرين المؤمنين بالإمبريالية الجديدة، أعضاء رئيسيون في دائرة الأخوين «آدمز» في «بوسطن»، مثل «تيودور روزفلت»، و«هنري كابوت لودج»، و«ألبرت جي بيفرديج». وفي عام ١٨٩٨م كان «بروكس آدمز» نفسه واحداً منهم. كتب في عام ١٩٠٠م يقول: «الحضارة التي لا تتقدّم ... تضمحل»، ثم فصل ذلك مردداً مقولة «تيرنر» عن «الحد»: «القارة التي ... قدّمت مجالاً لا حدود له لتوسّع الأمريكيين قد امتلأت»، ولا بد أن يحلّ محلّها «تنظيم إمبراطورية غربية تمتد إلى آسيا».^{٨٧} وكان «بروكس آدمز» يرى بكل ثقة، أن أمريكا بإمبراطورية باسيفيكية، يمكن أن تُنقذ نفسها من الاضمحلال الحتمي الذي كان قد تنبأ به — بكل ثقة أيضاً — قبل عامين فقط، وبدأ بعض الأمريكيين المتحمسين للإمبراطورية يتكلّمون عن «هاواي» و«الإطار الباسيفيكي» باسم «أمريكا الجديدة».^{٨٨} هذه الفكرة عن الاستعمار أو الإمبريالية كتجديد، من المؤكّد أنها حرّكت «تيودور روزفلت» ودفعته للعمل. كتب مراجعة لـ «قانون الحضارة» لمجلة «فوروم» Forum ممتدحاً إياه بسبب «عنصر الصدق ... القبيح جداً به ... التشابه بين العالم كما هو اليوم والعالم الروماني في ظلّ الإمبراطورية»، ومثل «آدمز»، كان «روزفلت» قلقاً بخصوص الاتجاه الذي تسير نحوه أمريكا، مع نموّ طبقة مدنية دنيا «وتقديسها لسوق الأسهم والمقابل التجاري والمصنع»،^{٨٩} ولكنه كتلميذ لنظرية الاضمحلال كان يعتقد أنّ ذلك الانهيار يمكن أن يعكس ليتغيّر اتجاهه؛ وذلك من خلال العمل الجاد الصحيح، على المستوى الشخصي — الصيد والرماية وركوب الخيل والتريّض — وعلى المستوى السياسي

^{٨٧} B. Adams, *America's Economic Supremacy*, p. 82

^{٨٨} Pocock, *Machiavellian Moment*, p. 542; Healy, *U.S. Expansionism*, pp. 131, 200

^{٨٩} Beard, Introduction to B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, p. 45

بأن تأخذ أمريكا دورًا أكثر جسارة في الشؤون العالمية الإمبراطورية. وفي رأي «روزفلت» الواصل، يمكن أن يكون ذلك ضابطًا على «بؤادر الانحلال الخطيرة في الشعوب الناطقة بالإنجليزية».^{٩٠}

إن مواصلة السعي نحو إمبراطورية باسيفيكية يمكن — بمعنى آخر — أن يكون تجددًا ذاتيًا، يمكن أن يحقق توافقًا في المصالح المحلية في السياسة الأمريكية بما في ذلك رأس مال كبير، وبأن يُعيد توجيه طاقات المجتمع نحو الخارج. وفي رسالة إلى «بروكس آدمز» في ١٨ يوليو ١٩٠٣م، أوضح «روزفلت» أن الاحتفاظ بالأسواق الآسيوية مفتوحة أمام الصناعة الأمريكية، كان يعني بالضرورة الحفاظ على روابط الأمة بتلك الأسواق: «من الضروري أن يكون هناك بديهة تقول إنَّ الجمهور لا بد أن يمارس نوعًا من السيطرة على طرق وممرات التجارة، ولو أنَّ الرأسمالية — ناس مورجان هيل والمالون لهم — قاوموا، فسيكون البديل الوحيد هو ملكية الدولة المباشرة».^{٩١} وبعيدًا عن كونها أدوات واضحة للمصالح الرأسمالية، كما كان يقول النقّاد، فإن المستعمرات الأمريكية ومناطق السيطرة في الأماكن الاستوائية البعيدة، يمكن أن تكون ثقلًا موازنًا لتلك المصالح في الداخل. هنا تفرّقت السبل بـ «هنري» و «بروكس آدمز». كان هنري يرى أنَّ الحرب الأمريكية الإسبانية والشوفينية (أي الغلو في الوطنية) جزءٌ من القوى المفسدة ذاتها التي حرّكت حرب عام ١٨١٢م، كما كان يرى أنَّ صعود أمريكا الجديد نحو العالمية دليلٌ أبعد على انهيارها. وكان «بروكس» يرى عكس ذلك؛ فقد كان يعتقد أنه دليل صحة حضارية. هذه الإمبراطورية، كما شرح في «الإمبراطورية الجديدة»، و«التفوق الاقتصادي الأمريكي»، تُشير إلى مستقبل الولايات المتحدة كدولة عسكرية صناعية.

كان «بروكس» يعتقد أنَّ قيام الحرب مع إسبانيا في عام ١٨٩٨م برهانٌ على عدم نضج نظريته الرئيسية عن تركيز الثروة، وعلى أنَّ التوزيع النهائي للقوة والطاقة الكونية لم يتحقق بعد، وبالإستيلاء على مستعمرات من حضارة ميتة (إسبانيا)، ومساعدة القوة الاقتصادية الأخرى (بريطانيا العظمى)، فإن الولايات المتحدة ستصبح قادرةً على تأجيل هجوم الاضمحلال إلى ما لا نهاية. وفي الصراع الداروني (نسبةً لنظرية دارون) على الموارد العالمية، سيصبح النجاح في بناء الإمبراطورية هو الامتحان النهائي للقوة في الحضارات

^{٩٠} Theodore Roosevelt and the Idea of Race

^{٩١} Quoted in Beningause, Brooks Adams, p. 274

الحديثة،^{٩٢*} إلا أنه يقول: إذا كان للتوسُّع أن يتوقَّف، فإن المنفذ الوحيد للطاقات الحيوية والقوية سيكون هو المنافسة الاقتصادية التي سيُفيد منها الرأسماليون فقط. وعندما نتأمل ذلك، نجد أنَّ الكثير من تنبُّوات «بروكس آدمز» في «التفوق الاقتصادي الأمريكي» تبدو جديرةً بالملاحظة. لقد تنبَّأ بأن ميزان القوى الأوروبي الذي بقي منذ مؤتمر «فيينا» سوف ينهار ويتحوَّل إلى الحرب، وذلك قبل أربعة عشر عامًا من حدوثه، وتنبَّأ باضمحلال «بريطانيا العظمى» كقوة عالمية — «على مدى مائة عام تقريبًا كانت إنجلترا تعمل كقوة احتواء أو عجلة توازن للعالم ... ويبدو أنَّ ذلك الزمن قد ولى» — وصعود ألمانيا، بالإضافة إلى تحالف أنجلو ساكسوني مستقبلي ليعادل الطموحات الجيوبوليتيكية لألمانيا، بل إنه كان يرى أنَّ المعركة الاقتصادية الكبرى في المستقبل ستكون بين الغرب والإطار الباسيفيكي، ولكن عند الفحص عن قرب يتضح لنا أنَّ التنبُّوات هي النتائج المعيب لقوانين «بروكس» الحتمية. فمثلاً: هناك إصرار من جانبه على طرح الدور الجيوبوليتيكي المستقبلي لألمانيا، بالרטانة العلمية الزائفة في كتابه «قانون الحضارة والاضمحلال»: «الألمان لا يمكنهم أن يزدادوا من سرعتهم؛ لأنهم عاجزون عن توسيع قاعدتهم أو زيادة حجمهم، نحن نستطيع». وكان يتصوَّر أنَّ التحالف الأنجلو ساكسوني المستقبلي لا يتركز على الأطلنطي، وإنما في الهند وآسيا، بينما كانت مناقشته للمواجهة بين الشرق والغرب مصاغَةً بمصطلحات استشرافية نموذجية.

وحتى النهاية، ظلَّ «بروكس آدمز» متمسِّكاً بافتراض أنَّ الحضارة مثل المجتمع، عبارة عن كيان عضوي حيٍّ له «دورته وقلبه وأعضاؤه»، حتى إنه كان يُشَبِّه التبادلات المالية بالقلب، والتجارة بشرايين الجسم.^{٩٣} وكان يقول — جاداً — إنَّ الحيوية تتدفق من كيان حي مثل الإمبراطورية، في كيان آخر وهو الولايات المتحدة. وكتب: «بعد وقت قصير، سيكون على الولايات المتحدة الأمريكية أن تتحمَّل العبء الذي تحمَّله إنجلترا». و«إنَّ قلةً من الأمريكيين هي التي تشعر بالثقة؛ لأنَّ الآلية الإدارية القديمة الموروثة عن

^{٩٢*} في حديث شهير له في بوسطن في أبريل ١٨٩٨م، أعلن صديقه السيناتور «ألبرت بيفرديج»: «نحن جنس غاز ... في خطة الله النهائية ... لا بد أن تختفي» الحضارات الوضيعة والأجناس الوضيعة» أمام «الحضارات الأرقى، حضارات الإنسان الأكثر نبالة وقوة». مقتبس من كتاب The Proud Tower نيويورك، ١٩٧٠م، ص ١٧٧، تأليف B. Tuchman.

^{٩٣} B. Adams, *America's Economic Supremacy*, p. 134

القرن الماضي قد تمّ تكييفها، للاضطلاع بجهد كهذا، وفي هذه الحالة لن يكون أماننا سوى إعادة التنظيم الاجتماعي.^{٩٤}

كان التوسّع عبر البحار يمكن — إذن — أن يكون علاجاً للاضمحلال الأمريكي، إلا أنّ ذلك يتطلب دولة جديدة لكي تكمل الإمبراطورية الجديدة، وسيكون على آلية حكومية واسعة، أن تُعيد تنظيم الموارد والقوة اللازمة من أجل إمبريالية تنافسية. ويُضيف «بروكس»: أنّ المبدأ المنظم لذلك لا بد أن يكون «اشتراكية الدولة»، «بروكس» مثل شقيقه «هنري»، لم يكن ينظر إلى حلول الاشتراكية بالمفهوم الطبقي. وبشكل عام كان لدى كليهما الكثير ليخسراه. كانت الاشتراكية بدلاً من ذلك، تطبّق مبادئ الكفاءة ذاتها في الدولة، عندما حلّت الرأسمالية الاحتكارية محلّ «دعه يعمل»، وهي المبادئ التي كانوا يتخيّلون أنها قد تحقّقت في القطاع الخاص.^{٩٥}

ومثل مفكّري ما بعد الليبرالية في أوروبا وأمريكا، كان «بروكس آدمز» مقتنعاً بأن القرن العشرين على وشك أن يُطلق العنان لنموّ هائل في القوة والطاقة من أجل عمل جماعي، سيصبح الحجم مفتاح كل شيء. «النجاح في الحياة الحديثة، من محلّ التجزئة إلى الإمبراطورية، يوجد في الحشد.» والحقيقة أنّ الحكومة ستكون في المستقبل «مجرّد مؤسّسة ضخمة، عملها الفعلي هو تحقيق فائدة مادية لأعضائها» عن طريق سلطة الكوادر الإدارية والبيروقراطيات.^{٩٦}

ومثل كثيرين من التقدميين اللاحقين، كان «آدمز» ينعى تخلف أمريكا عن بقية الدول الأوروبية من ناحية نموّ حجم وقوة حكومتها.^{٩٧}

كان من المعجبين بشكل خاص بـ «ولهمين» في ألمانيا؛ حيث استطاعت الدولة أن تكون على كفاءة ومقدرة على الاحتفاظ بنفسها، بينما تفرض في الوقت نفسه نظاماً شبه عسكري على أعضائها. وفيما بعد، رحّب بدخول أمريكا الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٧م تحديداً؛ لأنه كان يعتقد أنّ ذلك من شأنه أن يُجبرها على الخيارات الصعبة، المتضمّنة في بناء الدولة الإدارية القادرة، كما كانت ألمانيا.^{٩٨}

^{٩٤} Ibid., p. 135

^{٩٥} H. Adams, *Selected Letters*, pp. 331–32; 384–85; 397–98

^{٩٦} B. Adams, *America's Economic Supremacy*, p. 80

^{٩٧} Cf. Croly, *Promises of American Life*

^{٩٨} Anderson, *Brooks Adams: Constructive Conservative*, p. 97

وفي روايته: «الديمقراطية»، استطاع «هنري آدمز» أن يقدم «جورج واشنطن» كرمز لنظام أرسقراطي اجتماعي أخلاقي جميل لم يعد له وجود. وعلى العكس من ذلك، فإن «بروكس آدمز» قد صور الجنرال «واشنطن» كرمز لما يمكن أن يحققه الدمج بين القوتين العسكرية والسياسية في المستقبل، ولكن من الذي سيدير هذا المجتمع العسكري الصناعي الأمريكي الجديد الضخم؟ ليس من الصعب أن ندرك في «العقول الإدارية القوية» التي تحدث عنها «بروكس آدمز» صيغة ما بعد ليبرالية للأرسقراطية الأمريكية الطبيعية، تقوم بتنظيم وضبط حكومة تتدخل باستمرار، متمشية مع القوى الاجتماعية الدينامية للمستقبل. هؤلاء «الأفضل والأذكى» لن يكونوا رجال الأدب، بل ستكون نخبة تكنوقراطية مدربة، «أعلى عجلة للطاقة» في المجتمع، وستكون كلمات السر عندهم هي: «النجاح»، و «القدرة على التكيف»، و «الحفاظ على عقل مفتوح» في عالم «لا يسمح فيه لشيء بأن يظل ثابتاً على حاله».

تكنوقراطية «بروكس آدمز» استبقت آراء بعض التقدميين مثل «ولتر ليبمان» Walter Lippmann، و«هربرت كرولي» Herbert Croly اللذين كانا يتطلعان إلى ديمقراطية أمريكية اجتماعية لا طبقية، تُنظمها وتديرها أفضل العقول، ومن جانب آخر فإنها كانت إرهاباً بمهندسي وفنيي وجنود/عمال «أوزوالد شبنجلر»، ذوي «الغرائز البروسية»، والانضباط والقدرة التنظيمية والطاقة، أو — في الحقيقية — الإنسان الفاشستي الجديد في القرن العشرين.^{٩٩}

خاتمة - صعود التشاؤمية العرقية الأمريكية

«الحضارة تتمزق ... لقد أصبحت متشائماً بخصوص كل شيء ... هل قرأت

قيام الإمبراطوريات الملوثة» لذلك الرجل المدعو «جودارد»؟

أجبت وأنا مندهش لنبرة صوته: «ولم لا؟!»

«حسن! إنه كتاب رائع ويجب على كل واحد أن يقرأه. الفكرة هي أننا إن لم

ننتبه، فإن الجنس الأبيض سيختفي تماماً! إنها مادة علمية تم إثباتها.»

^{٩٩} Croly, *Promise of American Life*, pp. 274-75; Noble, *Paradox of the Progressive Mind*, pp. 60-61.

قالت ديزي: «توم أصبح صعب الفهم».

ف. سكوت فيتزجيرالد

(The Great Gatsby)

كانت اشتراكية الدولة هي أحد الحلول إزاء القوى بادية الصعوبة، التي يشعر كثيرون في أمريكا أنهم محاصرون بها في نهاية القرن، ثم ظهر حلٌّ آخر من الطرح الأنجلو ساكسوني الذي جاء به «هنري آدمز» إلى الدوائر الأكاديمية والسياسية المؤثرة بعد ذلك بعقدين. كان ذلك الحلُّ يُشير إلى الجنس كمفتاح للانحلال القومي، مكوناته جعلت أسطورة «جوبينو» الآرية جزءاً من المشهد السياسي لأول مرة، إلى جانب صيغ جنسية أخرى لنظرية الاضمحلال.

وفي صورتها الأصلية، كانت فكرة «الديمقراطية الأنجلو ساكسونية» لا تحمل أيَّ معنى من معاني الاقتصار على الجنس.^{١٠٠} وبمجرد تشييد أول بيت أنجلو ساكسوني للحرية، لم يكن يهْمُ مَنْ يسكنه، ما دام يحافظ على وصية المَلَك الأصليين بالحرية والحكومة الذاتية المسؤولة. ولكن ما العمل إذا كانت شخصية المَلَك اللاحقين مختلفة تماماً — وعلى نحوٍ يُنذر بكارثة — عن شخصية البناة الأصليين؟ ماذا لو كانت العادات والتقاليد المطلوبة للحفاظ على البيت وبنائه تعتمد على مواصفات معينة، لا يحملها إلا مَنْ هم من نسل الأنجلو ساكسون؟ كانت تلك أسئلة مزعجة فتحت الباب أمام استنتاجات شعبية ... وحلول شعبية كذلك.

في أبريل عام ١٨٩٤م، قرأ «هنري آدمز» كتاباً بعنوان «الحياة القومية والشخصية»، كان يتنبأ بأفول واضمحلال الجنسين: الآري والأنجلو ساكسوني على يد أجناس أخرى من آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط. كان يفكر مرتبكاً: «الأجناس السمرات تزحف علينا»، والأجناس البيضاء إما أن تهزم الاستوائيين مرة أخرى بالحرب والغزو البدوي، أو أن تُغلق أبوابها شمال خط عرض ١٤.١١.

^{١٠٠} Contrary to the claims of Horsman, *Race and Manifest Destiny*.

^{١٠١} Letters, Vol. II, p. 46. Pearson's influence on Brooks Adams was profound. See

Beringause, *Brooks Adams*, pp. 166-67.

كان «بروكس آدمز»، هو الآخر، قلقًا بخصوص مجيء «الدم البربري» ليلوث «الدم الأمريكي الأصيل» والذي لم يجدد نفسه بما يكفي.^{١٠٢} ولكن التشاؤمية العرقية في أمريكا حصلت على دفعة حقيقية عندما بدا الحراك «الاقتصادي» — الرأسمالية الجامحة وتيارها السوقي من البرابرة المبهرجين المتركشين — أقل خطرًا على الحضارة الأمريكية من الحراك العرقي للملايين المهاجرين الجدد الذين جاءوا في أعقاب التصنيع، الاثنان مرتبطان بالطبع. وبعد عام ١٨٧٠م، كان المهاجرون المولدون في الخارج يمثلون أغلبية قوة العمل الصناعية، فكرة أنَّ المهاجرين كانوا ينضمون إلى «بوتقة انصهار» للهوية الأمريكية الثقافية، لم يكن لها وجودٌ في القرن التاسع عشر. موجات الهجرة الكبيرة في نهاية القرن، كما يشير أحد الباحثين، هي «قوة تمييز رئيسية» في المجتمع الأمريكي، تفصل بين أولئك الذين يحملون علامة الأصل الأجنبي أو الموروث، وأولئك الذين لا يحملونها.^{١٠٣}

ولذلك كانت أعداد كبيرة من «الغرباء» الذين يحملون ملامح غريبة، وروائح غريبة، تتدفق وتتركز كتكتلات في المدن والأحياء العمالية، حتى عندما كان «حد تجديد المزايا» — الذي كان يقول به «فردريك جاكسون تيرنر» — مغلقًا إلى الأبد. رد الفعل أخذ شكل الخوف والاضمحلال والكارثة العرقية. الحركات الأصلية المعادية للهجرة مثل «الذين لا يعرفون شيئًا» في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر، كانت تحذر من الكاثوليك المولودين في الخارج كخطر ضدَّ شعب بروتستانت مختار. كانت تتجاهل اليهود، ولم يكن لها أيُّ اهتمام بأيِّ شكل آخر من الهوية أو التمايز العرقي.^{١٠٤} وبالرغم من ذلك، فإن «الحشود المتجمعة» من أوروبا الشرقية والجنوبية بعد الحرب مباشرة في «الأحياء الفقيرة من المدن الكبرى»، «بغرائز النمر» لديها وعاداتها الغريبة، جعلت أشخاصًا من أرستقراطية أمريكا الطبيعية، مثل «تشارلز إليوت نورتون» Charles Eliot Norton، البروفيسور في «هارفارد» يشعرون بأنهم منفيون في بلادهم.^{١٠٥} وبدأ الكتاب يُشِرون إلى صلة ما بين حرية كانت أنجلو ساكسونية في أساسها التاريخي، ووجود عرقي أمريكي

^{١٠٢} B. Adams, *Law of Civilization and Decline*, p. 325

^{١٠٣} Higham, *Send These to Me*, p. 5

^{١٠٤} Higham, *Strangers in the Land*

^{١٠٥} Quoted in Tomisch, *A Genteel Endeavor*, p. 83

أنجلو ساكسوني، أو «سلالة» تقدّم الروح الضرورية أو «الدم» اللازم للحفاظ على تلك الحرية في وجه التغيّر المدمر. وظهر خطّ فاصل دائم بين الأنجلو ساكسون «الأمريكيين الأصليين» — كما كانوا يطلقون على أنفسهم — في جانب وغير البيض في الجانب الآخر. الاشتراكي «جاك لندن» Jack London الذي أثار مسألة تهديد «الخطر الأصفر» كان يقف عند طرف سياسي من هذا الإجماع الأصلي. «هنري كابوت لودج» صديق «بروكس آدمز»، كان يقف في الطرف الآخر. وكدارس لـ «جوستاف لوبون» مُنظّر الاضمحلال، حمل «لودج» الفكرة الأنجلو ساكسونية التي درسها في حلقات البحث عند «هنري آدمز» إلى السياسية مباشرة. وفي عام ١٨٩٤م، وهو العام الذي ظهر فيه كتاب «نوردو» عن الانحلال، أسهم في تأسيس «رابطة تقييد الهجرة»، ونبّه إلى الخطر الذي يهدّد سلالة أمريكا الأنجلو ساكسونية الأصلية، لحشد الدعم من أجل تشريع قوي ضدّ الهجرة، بالرغم من أنّ الرئيس «جروفر كليفلاند» Grover Cleveland استخدم حق الفيتو ضدّه على الفور. كانت الأهداف الرئيسة بالنسبة لـ «لودج» هم «السلاف» و«الطليان» ويهود شرق أوروبا. «اليهود البغيضون الفاقدون للجنس والكذابون»، حسب عبارة «هنري آدمز» الصارخة. وكان التقدميون من أمثال «جوشيا سترونج» Josiah Strong، و«إي إيه روس» E. A. Ross يعتقدون أنّ تلك الجماعات المهاجرة تحمل معها الانحلال والتفسّخ إلى السكان الأمريكيّين. وكان «روس» يصف المهاجر الأجنبي بمصطلحات «لومبروزو» بأنه: «خشن الشعر، قصير القامة ... وهناك خطأ ما في كل وجه ...» وأنّ السماح لتلك النوعية المنحطّة من الناحية الفيزيائية بدخول البلاد، سيكون له الأثر المدمر على «سلالتنا الرائدة»، ويؤدي إلى إنجاب نسل يحمل صفات السلف البدائي، وإلى الإجرام وانتشار المرض في المدن الصناعية الرئيسية. وقد نبّه «روس» محدّراً، إلى أنّ قوانين الهجرة غير الصارمة تصل إلى مرتبة «الانتحار العرقي»، وهو الاصطلاح الذي جعله أحد الشعارات الشائعة على مدى العقدين التاليين.^{١٠٦} «هنري آدمز» مات في عام ١٩١٨م، و«بروكس آدمز» مات في ١٩٣٢م، و «لودج» بعد ذلك بعام واحد، والجيل الذي جاء بعدهم اتجه نحو دعم أكثر كفاءة لتحذيراتهم عن الخطر الذي تمثّله الهجرة على تراث أمريكا الأنجلو ساكسوني.

كان «لوثرروب ستودارد» Lothrop Stoddard وهو من مواطني «بوسطن» وابن المحاضر والكاتب الشهير «جون إل ستودارد» يعمل لدى «تشارلز د آدمز» ابن عم «هنري»، و«بروكس آدمز» في شركته القانونية في «بوسطن». جذبته أعمال «ماديسون جرانت»، وهو اشتراكي من نيويورك ومؤسس «جمعية نيويورك لعلم الحيوان». كان «جرانت» قد نشر كتابه «زوال الجنس العظيم» في عام ١٩١٦م معتمداً إلى حد كبير على كتاب «هوستون تشمبرلين»: «أسس القرن التاسع عشر»، أعمال «جرانت»، وكتاباً «ستودارد» نفسه: «تيارات اللون المتصارعة» ١٩٢٢م، و«التمرد على الحضارة» ١٩٢٢م، كانت تستخدم الفكرة الجوبينيوية الجديدة (نسبة إلى جوبينو)، وهي أن «التوتوني» هو مصدر كل الحضارة، وهي الفكرة التي تُعطي بُعداً حيوياً جديداً لفكرة أن الأمريكيين هم الشعب المختار.

كتاب «جرانت»: «زوال الجنس العظيم» يفهم منه أن التاريخ الأمريكي كان من صنع الجنس «التوتوني» أو «النوردي» عبر فرعه الأنجلو ساكسوني. في «غزو قارة» ١٩٢٢م يصبح حد «تينر» قصة أجيال نورديّة بطولية، مع رواد تيوتون، أمريكيون يحتنون الخطى في هجرتهم الكبرى صوب الغرب، مزودين بالطاقة الحيوية نفسها مثل أسلافهم الآريين الأصليين، ويحققون مجالهم الحيوي المقدّر لهم. والآن، كان «جرانت» يحاول أن يُثبت أن المدّ المتنامي للهجرة غير الآرية يهدّد حيويتهم العرقية والثقافية. كارثة كبرى تحتاج إلى حلول كبرى، هذا الجيل لا بد أن يتبرأ تماماً من تفاخره بالأجداد على أساس أنهم كانوا لا يعترفون بالتفرقة في «الجنس والدين واللون»، وإلا فإن الأمريكي الأصلي سيقبل صفحة التاريخ ويكتب «نهاية أمريكا». ١٠٧ وكما كان «جرانت» يعتمد تماماً على أفكار «هوستون تشمبرلين»، هذا هو «ستودارد» يأخذ من كتاب «جرانت»: «التمرد على الحضارة»، مضيفاً جرعات كبيرة من الإحصائيات على نفس طريقة «لومبروزو»؛ لكي يُثبت أن المهاجرين الجدد كانوا يضعفون المستقبل العرقي لأمريكا بشكل منظم. ١٠٨*

^{١٠٧} *Passing of the Great Race*, Introduction, p. xxxiii.

^{١٠٨} * أحد المخططات البيانية يوضح مثلاً أن الطفل الإيطالي المهاجر — في المتوسط — وبالرغم من أن بشرته بيضاء، إلا أن معدل ذكائه أعلى من معدل ذكاء معظم الأطفال الزنوج بدرجة واحدة فقط. انظر: «التمرد على الحضارة» (ص ٦٣).

هذا التوجُّه «النوردي» لدى «ستودارد» كان يكشف عن مزج واضح بين مزايا «الجوبينووية» الجديدة والمزايا الأمريكية الخاصة.

الإنسان النوردي كان «ديمقراطيًا وأرستقراطيًا في آنٍ واحد، فرديًا إلى أبعد مدى، شديد الحساسية بالنسبة لحقوقه السياسية، لا يقبل هو ولا رفاقه الاستبداد»، وهو بطبيعته كارهُ للانحلال: «يريد ظروف معيشة صحية، يُصيبه الهزال إذا حُرِم من الطعام الجيّد والهواء النقي والتريُّض». نقاوّه العرقي يصبح مفتاحًا للتقدُّم أيضًا، حيث إنَّ «عصرنا العلمي الحديث هو نتاج عبقرية نوردية بالأساس». وحسب «ستودارد» إذن فإنَّ الأمم التي تُضخَّ فيها أكبر كمية من الدم النوردي «هي الأكثر تقدُّمًا، والأكثر حيوية، والأقدر سياسيًا».^{١٠٩} ولكن «ستودارد» أيضًا كان لديه الجرأة على مواجهة التناقض الكائن بين الحيوية الثقافية والحضارة عند «جوبينو».

كان «جوبينو» يعتقد أنَّ السلالة العرقية الصحية، حتى عندما تحقق الثروة المادية والإنجازات الثقافية للمجتمع، فإنَّ انفتاحها للتغيُّر والتنوُّع يبذر بذور تدميرها. وفي النهاية يكشف الناس أنَّ بيئتهم الاجتماعية قد تجاوزت «قدراتهم الموروثة».

التراث الأنجلو ساكسوني لا يمكنه الحفاظ على نفسه في المستقبل دون سلالاته العرقية. «كان جرانت أيضًا من علماء اليوجينيا»، وكان من رأيه أنه «كلما زاد تعقُّد المجتمع وكلما تنوَّعت السلالة، زاد احتمال وقوع كارثة لا يمكن تداركها».

«جرانت» و«ستودارد» قدَّما صورةً مربعة عن المستقبل، رَسَمَا لوحةً زيتيةً بالأسلوب «الجوبيني» الجديد المؤسَّس على الرؤية الجيوبوليتيكية لـ «بروكس آدمز». السلالة الغربية للحضارة النوردية، ستغرَّقها أجناسٌ أقلَّ شأنًا من البحر الأبيض و«الألباين» Alpine (أي جنوب وسط أوروبا)، بينما ستنهض إمبراطوريات ملوَّنة من آسيا والهند والشرق الأوسط إلى أفريقيا.

وكما هو الحال دائمًا مع المخاوف التشاؤمية العرقية، فإنَّ الأزمات الكبرى تتطلَّب حلولًا حاسمة. «جرانت» تبنَّى «اليوجينيا» كوسيلة تصحيحية للانحلال العرقي. «ستودارد» اتجه نحو منظمة ساعد على المجيء بها لأبناء منطقته «ماساشوستس»، وكان يعمل كفيلسوف لها، وهي «الكوكلوكس كلان».^{١١٠} التطوُّر الكبير للـ «كلان» في

^{١٠٩} Stoddard, *Racial Realities in Europe*, pp. 19–21.

^{١١٠} Tucker, *Dragon and the Cross*, p. 6.

أوائل العشرينيات وتحولها من جماعة إرهابية محتضرة متحدة سابقًا، إلى حركة قومية، كان دافعه تحديدًا هذا الخوف من أنَّ الهجرة تُهددُ بنهاية أمريكا «الواسب». لم يكن السود هم المستهدفون أساسًا من قبل «كلان» الجديدة بقاعدتها الكبرى شمالي خط «ماسون/دكسون» (كان السود ما زالوا أقلية ضئيلة في المدن الشمالية)، كان اليهود والبلشفيك السلاف وغيرهم من العناصر المنحلة المولودة في الخارج هم المستهدفون.

تشاؤمية «ستودارد» العرقية هي التي أعطت شعار «كلان»: «أمريكية مائة في المائة»، الغطاء البراق لنضال من أجل روح الحضارة الغربية. لم يكن عضو الـ «كلان» في العشرينيات يعتبر نفسه جنوبيًا عرقيًا، كان يعتبر نفسه حارسًا ودرعًا لحضارة، جوهرتها الثمينة هي النموذج الأمريكي للحرية. كان في الحقيقة هو الأرستقراطي الجديد الطبيعي لأمريكا. ويمكن التعرف عليه في شخصية «توم بوكانان» Tom Buchanan عند «سكوت فيتزجيرالد» Scott Fitzgerald في «جاتسباي العظيم» Great Gatsby التي كتبها عندما كانت حُمى جنون «كلان» قد وصلت إلى ذروتها، لا نعرف إن كان «بوكانان» عضوًا في الـ «كلان» بالطبع، ولكنه كان يمكن أن يكون موجودًا في الحياة العامة (حتى الرئيس «وارن. ج. هاردنج»، الرجل الذي يستحق التقدير لآرائه الليبرالية بشأن الزواج الأمريكيين، أصبح عضو شرفٍ بها في عام ١٩٢٢م)،^{١١١} بنظرته الكئيبة عن مستقبل الغرب، ومزاعمه حول فهم علمي حديث للعلاقة بين العرق والثقافة عن طريق «ذلك الرجل جودارد» (واضح أنه «لوثرروب ستودارد»)، يلتقط «بوكانان» التشاؤم العرقي الأمريكي الجديد وجوعه لحلًّا افتدائي لخطر الاضمحلال. وفي النهاية جاء الحلُّ على شكل تنظيم بيروقراطي. مرَّر «الكونجرس» المنزعج قوانين جديدة مقيّدة للهجرة في عامي ١٩٢١م، ١٩٢٤م، لم تستبعد فقط الغرباء القادمين من آسيا وأوروبا الجنوبية، وإنما حاولت كذلك أن تحسّن السلالة الأمريكية بتشجيع الهجرة من دول أوروبا الشمالية.^{١١٢} على أنَّ صرعة «الجوبيينوية» الجديدة والـ «كلان» خمدت بسرعة كما بدأت. بعد الحرب العالمية الثانية، و«الهولوكوست» ساءت سمعة معاداة السامية والنظريات العرقية بشكل كبير، وفقدت التوجّهات المحلية مكانتها، لتحلَّ محلّها فكرة أنَّ أمريكا «دولة مهاجرين» (وهو عنوان كتاب للسيناتور الشاب «جون ف كينيدي» John F. Kennedy)، آخر

^{١١١} Wade, *Fiery Cross*, p. 165.

^{١١٢} Higham, *Send These to Me*, pp. 56–58.

«الجوبينويين» الأمريكيين خاضوا المعركة على جبهة أخرى مختلفة: معركة البيض ضدّ السود. «فرانسيس يوكي» Francis Yockey الذي علّم نفسه بنفسه، والذي كان على درجة عالية من الذكاء المجنون، انتحر في السجن في عام ١٩٦٠م، كتابه Imperim — السيادة — المكوّن من ٦٠٠ صفحة والصادر في ١٩٨٤م، أصبح إنجيل حركة النازية الجديدة بقيادة «جورج لنكولن روكويل» George Lincoln Rockwell، والكتاب مُهدى إلى روح «أدولف هتلر»: «بطل القرن العشرين».^{١١٢}

الصورة التي رسمها «يوكي» للمجتمع الحديث — «حياة المادة ... القوة، الاقتصاد العملاق، الجيوش والأساطيل» — واقتناعه بأن اشتراكية قومية تراتبية تفرض نظاماً للعمل والواجب، هي الوصفة الناجعة للخلاص، وهي تذكر بقوة «بروكس آدمز» (كما كان قانون الحضارة والاضمحلال عند «آدمز» سبّز إلى السطح في التنظير الاقتصادي عند لندن لاروش). كان «يوكي» كذلك متكافئ الضدين عن دور أمريكا في التاريخ مثل الأخوين «آدمز»، فقد أوحى من ناحية بالطاقات والمثل الفردية الأنجلو ساكسونية، ومن الناحية الأخرى بمادية زائفة: «الحياة الجماعية كلها في معركة لا نهائية وبلا هوادة من أجل المال». وفي النهاية، فإن الأمة المخلصة عند «يوكي» تُصبح هي الأمة الآرية. تلك الطبقة البدائية الشقراء ذات الإرادة القوية التي يصرّ على أنها كانت أساس الثقافة الغربية. «إرنست سيفر كوكس» Ernest Siever Cox قام بدور طويل كأب مؤسس للحركة البيضاء المتفوقة منذ نشر كتابه «الأمريكي الأبيض» عام ١٩٢٥م وحتى موته عام ١٩٦٣م. «كوكس» أعاد اكتشاف كل عناصر تحليلات «جوبينو» الأصلية للانهايار الغربي في إطار أمريكي، واستطاع أن يستعيد بعض الحيوية الرومانسية للنظريات العرقية الباكرة، «الرجل الأبيض هو الشمس التي تُنير العالم» كما كان يقول، و«بريق الأجناس الأخرى ليس سوى مجد منعكس».

تاريخ أمريكا العرقي عند «كوكس» كان يتضمّن الكثير من أفكار «جوبينو»، مثل سيادة أرسقراطية آرية متحضرة (المحتلون الأمريكيون الأوائل)، والتهديد العرقي الذي تمثّله المسيحية بتشجيعها الاختلاط العرقي، على أنّ «كوكس» لم يُعد يرى الخطر العرقي

^{١١٢} On Yockey's extra ordinary life see George and Wilcox, *Nazis, Communists, Klansmen*, pp. 252-53. Imperium was originally published under the pseudonym Ulich Varange, obviously to evoke images of Aryan-Teutonic vitality

في تلك الأجناس الأقل شأنًا، أجناس البحر الأبيض أو «الألبينية» كما تُسمَّى. كان هاجسه الأكبر هو «تزييج» أمريكا (Negroidization of America)، والذي كان يعتقد أنه يحتاج إلى حلول أكثر حسماً من مجرد التفرقة العنصرية، أو السيادة البيضاء بطريقة مؤسسية. الحلُّ الوحيد والدائم عند «كوكس»، كان هو إعادة جميع الزنوج الأمريكيين إلى أفريقيا، والسماح بموجات هجرة جديدة من الرواد «التيوتون» البيض، لينتشروا في المساحات الخالية، وفي الواقع العملي، لإعادة صنع الحد الأمريكي الذي كان يقول به «تيرنر»، والذي يمكن أن يتم الاحتفاظ به إلى الأبد عن طريق النقاء العرقي.^{١١٤} وكما حدث بالفعل، سيجد «كوكس» دعمًا لهذه الفكرة من جانبٍ مهمٍّ وغريب.

^{١١٤} Mintz, *Liberty Lobby*, pp. 36–38.

الفصل السادس

أسود على أبيض

«دبليو إي بي دو بوا»

W. E. B. Du Bois

«الاحتمال الأكثر معقولة، هو أنَّ المستقبل سيكون على النحو الذي سيصنعه الملونون».

«دبليو إي بي دو بوا»

(الزنجي، ١٩١٥م)

«سيكون يومًا مرعبًا! يوم يُجَرَّد السودُ سيوفَهم لكي يقاتلوا من أجل حريتهم ... وهو آتٍ ... يوم حرب الأجناس ...»

(ماركوس جارفني، ١٩١٩م)

في عام ١٨٨٩م، ومع ظهور الجزء الثاني من كتاب «تاريخ الولايات المتحدة» لـ «هنري آدمز» في مكتبات «بوسطن»، وصل طالبٌ جامعي شابٌّ إلى كلية «هارفارد». كان ضئيل الحجم، أنيقًا، تبدو عليه الأرستقراطية، ويُحيد اللاتينية واليونانية والألمانية، كما كانت أفكاره السياسية واضحةً وواقعيةً لدرجة تجعل أيَّ شخصٍ مثل «بروكس آدمز» يُعجب بها. كان مثله الأعلى ونموذجه هو «أوتو فون بسمارك» Otto von Bismarck المستشار الألماني الذي كانت أعماله تؤكِّد أنَّ المرءَ يمكنه أن يصنع ما يريد إن توفرت له الإرادة. كانت

ثقلته في نفسه قوية. قال لأحد أساتذته إنه اختار «هارفارد»: «لقد تأكّد لي أنّ هذا المجال هو ما يناسبني في الحياة ... ربما كان ذلك اعتقاداً غيبياً ... لكنني أعتقد، وبكل إخلاص، أنّ لديّ ما يجب أن أقوله للعالم.» كان الشيء الوحيد الذي يميّزه عن غيره من الشباب جيّد التربية، الذين يتحرّكون في ساحة «هارفارد»، هو أنّ «وليم إدوارد بورجهارت دو بوا» William Edward Burghardt Du Bois كان أسود البشرة. «دبليو إي بي دو بوا» يقف عند منبع التفكير المعاصر في شئون العرق والثقافة. وبالرغم من شهرة مارتين لوثر كنج Martin Luther King إلا أنّ «دو بوا» يظلّ هو المفكر الأفرو-أمريكي الأعظم؛ حيث يعبر انتشار مصطلح «أفرو-أمريكي» عن عظيم تأثيره، فمن خلال عمله الدؤوب كعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي، استطاع «دو بوا» أن يحوّل «مشكلة الزنوج» في أمريكا من قضية من مخلفات الحرب الأهلية، ومن الإقليمية أو الجزئية، لتصبح الافتراض الرئيسي لتفسير الحضارة الغربية كلها، وليس التاريخ الأمريكي فقط. وبفضل عمله ذلك، خلق هوية ثقافية علمانية جديدة للعالم غير الغربي الذي كان يقف موقف المعارضة المباشرة للغرب الحديث.

في عام ١٩٠٣م، تنبأ «دو بوا» أنّ مشكلة القرن العشرين ستكون هي مشكلة «خط اللون»^{*١}. وما كان يخشاه «لوثر روب ستودارد» تمامًا في كتابه «تيارات اللون المتصارعة»، كان هو بالضبط ما توقّعه «دو بوا» وما كان يرغب فيه. فما الذي أعطى «دو بوا» كل هذه الثقة في المستقبل؟

كان السبب هو التشاؤم المتزايد بشأن مصير الغرب بين المثقّفين الغربيين أنفسهم؛ فالحضارات الغربية، كما عرف عن طريق أساتذته في «هارفارد» و«جامعة برلين»، كانت مجتمعات في حالة حرب مع روحها ذاتها. وكان المفكّرون الأوروبيون والأمريكيون على السواء، يُعيدون تجمّعهم في وجه مخاوف الانحلال الاجتماعي. «بروكس»، و«هنري آدمز في أمريكا»، «إميل دوركايم»، و«جوستاف لوبون» في فرنسا، «فرانسيس جالتون»، و«بنيامين كيد» في إنجلترا، «أدولف فاجنر»، و«جوستاف فون شموللر» في ألمانيا، (وكلاهما سيكون له تأثيرٌ حاسم على رؤية «دو بوا» الخاصة)، وكثير من الدارسين والأكاديميين، كانوا كلهم في حالة مواجهة شديدة مع ما يتصوّرونه الحدود والسواحل الآدمية لمجتمعاتهم

^{*١} colour line سلسلة نسب اللون. (المترجم)

الصناعية الحديثة، والتي كان «دوركايم» يسميها بـ «الحضارة المفرطة». كان الجميع يبحثون عن تفسير لما يحدث، ويبحثون عن حل.

نظرية العرق، سواء في شكلها «الجوبيينوي» الجديد، أو قناعها «العلمي»، كانت تُقدّم الحلّين معًا. «دو بوا» كتب أعماله في وقت كانت فيه مجالات تحسين النسل والسلالة تجتاح أوروبا والولايات المتحدة اجتياح العاصفة. كان لون البشرة قد أصبح علامة دالة على الحضارة أو العكس، وتزايد بشكل كبير عدد المفكرين الذين أصبحوا يقبلون أنّ البشرة البيضاء كانت تدلّ على حيوية داخلية والقدرة على دفع الحضارة إلى الأمام ... ضد جذب الانحلال الحتمي. وعلى العكس من ذلك، فإنّ البشرة الداكنة أو «الملونة» (التي كان المراقبون المدقّقون يعتقدون أنها تضمّ أيضًا بشرة يهود أمريكا)، كانت تدلّ على غيبة تلك الصفات أو على الأقل، احتمال فقدانها، وما فعله «دو بوا» على مراحل متنوعة وباستراتيجيات مختلفة، هو أنه قلب تلك المزاем رأسًا على عقب، وقام بالفعل بمراجعة سلسلة خط اللون، وسواء صاغها على شكل نظرية عن «العشر الزنجي الموهوب»، أو القومية الأفريقية العامة بعد عام ١٩١١م، أو آماله في انقلاب ماركسي على الاستعمار في الثلاثينيات، فإن افتراضات «دو بوا» كانت هي الافتراضات نفسها.

يتمتع الأفارقة والآسيويون والهنود الأمريكيون الأصليون وغيرهم من «الملونين» بقدرات إبداعية وفنية خلّاقة متميزة، وربما متفوقة على تلك التي لدى أعدائهم وخصومهم ومضطهديهم البيض، فهم يُبدون حيويةً داخلية وإنسانية أكثر عمقًا، وهي التي كان يُطلق عليها معلّم «دو بوا» الألمان «روح الحياة» أو Seeleleben، والتي كان «دو بوا» يُترجمها بـ «الروح»، وكما تقول إحدى الشخصيات في رواية «دو بوا»: «الأميرة السمراء»: «الشعوب السمراء هم الأرستقراطية الطبيعية، هم صنّاع الفن والدين والفلسفة والحياة ... وكل شيء»، ثم تُضيف على نحو صريح «فيما عدا الآلة».

كانت نظرة «دو بوا» للعرق أكثر تعقيدًا من ذلك التيار الجامح الذي يقترحه الاستشراق الرومانسي، رغم أنه — كما سنكتشف — كان مدينًا بالكثير لثراث الاستشراق، وبأكثر مما يعترف بعض المعجبين الحاليين به. كانت نظرياته على أيّ حال مؤسسة على ردود فعله ضدّ الأفكار التي تقول بالتفوّق الأبيض، والتي كانت ذائعة في ذلك الوقت، وضدّ ما كان يراه نتيجة لها: وهو نموّ الإمبراطوريات الاستعمارية. كان الاستعمار هو المنتج الغربي المائز، النمو الطبيعي لمواصفات الحضارة الغربية. شرور الحضارة الغربية الآن كانت هي شرور الغرب — بما في ذلك الولايات المتحدة، الدولة التي خلّقت وبقية فضل السلف الاستعماري المؤسس — أي العبودية.

في عام ١٩١٤م، كان «دو بوا» وغيره من الوطنيين غير الأوروبيين مثل «موهانداكس غاندي» Mohandas Gandhi، والشاب «ماركوس جارفي» Marcus Garvey في «جامايكا»، ما زالوا يعيشون في عالم، ثمانون في المائة من مساحته خاضعة لسيادة الأوروبيين أو ذريتهم. وكانت النظرة الاستشراقية للحرية ما تزال ضعيفةً على الأقل، ولكن ماذا لو كانت تلك السيادة والاستعمار نفسه علامات تدهور واضمحلال للحضارة الغربية؟ كان ذلك هو السؤال الذي طرحه «دو بوا» على نفسه، وفي سعيه للإجابة عنه، أعطى معنىً جديدًا ومختلفًا تمام الاختلاف للتشاؤمية العرقية.

«دبليو إي بي دو بوا» العرق والحضارة في أمريكا

مثل «هنري» و«بروكس آدمز»، كان «دبليو إي بي دو بوا» من «نيو إنجلند». وُلد في عام ١٨٦٨م في «جريت بارينجتون-ماساشوستس»؛ حيث كانت تعيش عائلة أمه ضمن «السود الأحرار» منذ الثورة الأمريكية. كان السود الأحرار يمثلون ١٢٪ من تعداد السكان الأفرو-أمريكيين، في أمريكا قبل الحرب في كلٍّ من الشمال والجنوب مجتمعين. وبالرغم من أنهم كانوا عرضةً لأشكال مختلفة من التمييز، ولم يكن مسموحًا لهم بالتصويت في بعض الولايات، إلا أنَّ كثيرًا من السود الأحرار كانوا أغنياء ناجحين، وكانوا جزءًا ثابتًا من الحياة المدنية في مدن مثل «بوسطن» و«نيويورك»، وكذلك في مدن صغيرة مثل «جريت بارينجتون». كان أحد أجداد «دو بوا» مالك أراضٍ ثريًا،^٢ وكان الآخر تاجرًا متقاعدًا في «نيو بدفورد-ماساشوستس». منزل «الكساندر دو بوا» في «نيو بدفورد» والذي يبدو عليه المظهر الأرستقراطي بما فيه من ترف: (مثل الفضيّات اللامعة، وأواني الشراب الكريستال، ومفارش الطاولات اللاسية المزركشة). ظلَّ دائمًا بالنسبة لحفيده النموذج المبهر لما يجب أن يحققه السود الناجحون في أمريكا. كانت قضية العرق برمتها في أمريكا القرن التاسع عشر وفي الجنوب تستند إلى الفكرة المعقّدة، وهي تفوق الأبيض كعقيدة اجتماعية، تلك الفكرة التي كان «جيم كرو» Jim Crow يرمز إليها ويخلدها. والحقيقة أنه كانت هناك أربعة أنماط من التفكير العرقي منتشرة في أمريكا عندما كان

^٢ Du Bois, "Dusk of Dawn," in *Writings*, p. 582

^٣ Lewis, W. E. B. Du Bois, p. 18

«دو بوا» في طور النمو، وكان لكل نمط منها أصله ومضامينه الاجتماعية. كان الأول هو «خط اللون»، الذي كان ينطبق على كل المجتمعات التي تمتلك عبيدًا وليس في الجنوب الأمريكي فقط. كان يمتد إلى الكاريبي والبرازيل وأمريكا اللاتينية؛ حيث كان التسلسل الهرمي للون البشرة يحدّد المكانة الاجتماعية. سلسلة كاملة من التقاليد والمحرمات كانت تؤمّن تلك المجتمعات المحصّنة طبقياً على أساس اللون، تجعل البيض على القمة، وأولئك من ذوي البشرة الأكثر دكنة في القاع، ولأنها نتاج ممارسة طويلة أكثر منها نتاج نظرية خالصة، فإن تلك التقاليد ستظل حيّة في أمريكا في العقاب الشديد للانتهاكات العرقية، وعلى شكل هاجس بين كثير من السود الأثرياء للحصول على بشرة بيضاء وشعر غير أجعد، وكان ذلك هاجساً لم يكن «دو بوا» (وكانت بشرته فاتحة اللون) محصّناً ضده،^٤ وذلك يمكن فهمه؛ حيث إنّ خط اللون كان حاجزاً واضحاً وإن كان يمكن المرور منه. وبفضل الامتزاج العرقي، فإن البشرة فاتحة اللون يمكن أن تكون صالحة مثل البيضاء، وكانت النتيجة أن بقيت فئة من الذرية الزنجية تحمل بشرة «فاتحة» بما يكفي «لمرورها» من ذلك الحاجز مثل البيض.

كانت هناك طبقة كبيرة وحرّة من الخلاسيين (المولدين) تمثّل جزءاً من كل المجتمعات التي عرفت العبودية، بما في ذلك أقاصي الجنوب. وبفضل خط اللون، أصبحت هذه الطبقة تتمتع بحقوق وامتيازات لا يتمتّع بها السود غير الأحرار.^٥ «دو بوا» نفسه جاء من أسرة فاتحة اللون مختلطة الدماء هاجرت من «هايتي» إلى «أمريكا». وكانت فكرته في العقد الثاني من القرن العشرين عن «العشر الموهوب» من السكان الزوج، والذي سيقود جنسه إلى التحرّر ذات يوم، تعبّر عن الطموحات القديمة لتلك النخبة الخلاسية.

لقد فرض النمط الثاني من التفكير العرقي، وهو «علم العرق» في الأربعينيات والخمسينيات من القرن التاسع عشر، والذي شجّع عليه «روبرت نوكنس» Robert Knocks، و«جيمس هنت» James Hunt في بريطانيا، و«جوشيا نوت» Josiah Nott، و«جورج جليدن» George Glidden في الولايات المتحدة.^٦ فرض نفسه أيضاً على خط اللون، كان أولئك العلماء يزعمون أنهم قد استطاعوا أن يثبتوا أنّ البيض والزوج، ومن

^٤ Gatewood, *Aristocrats of Color*

^٥ Williamson, *New People*

^٦ Bainton, *Idea of Race*, pp. 47-59

ثمَّ السادة والعبيد، كأنَّ نوعين متمايزين تمايزَ التفوق والضعف في الإنسان والقرد. هذا البرهان على تفوق الأبيض — والسابق على الدارونية — ظلَّ نظرياً إلى حدٍّ كبير، وبالرغم من أنَّ نظرة في كتاب «جوشيا نوت»: «أنواع البشر» يمكن أن تجعل مزارعاً ذكياً من «كارولينا» يشعر ببعض الرضا، إلا أنَّ الأفكار التي احتوى عليها لم يكن لها علاقة بواقع مجتمع العبيد. ترجمة «نوت» لكتاب «جوبينو»: «فصل المقال في لا تساوي الأجناس» والذي نشره في ١٨٥٩م على حافة الحرب الأهلية، لم يجذب اهتماماً أو جمهوراً عامّاً. ومع ذلك ظلَّت الحاجة قائمة، وعندما بدأ يزيد التذمُّر الشعبي بخصوص التفرقة في نهاية القرن، بدأ أنَّ «نوت» و«جليدن» يؤيدان النتائج التي توصَّلت إليها كتبٌ أخرى أكثر تناولاً للموضوع، مثل كتاب: «الزنجي وحشاً» ١٩٠٠م، من تأليف «تشارلز كارول» Charles Carroll.

النمط الثالث من التفكير، العرقي ظهر في النظريات العرقية عن الغزو والتوسع المستمدة من أوروبا، والمستزرعة في التربة الأمريكية بما فيها الأطروحات الأنجلو ساكسونية. كانت تلك النظريات تميل إلى تقسيم الأمم أو «الأجناس» (الببيض وغير الببيض) إلى الأقوى والأضعف، وبالتالي — وحتماً — الأرقى والأقل شأناً. هذه القومية الرومانسية، أصبحت في كثير منها أساساً للتمييز العرقي في أمريكا الحديثة.^٧ ولكن القوة الموجَّهة لها، حتى في أعنى صورها الشوفينية ظلَّت تاريخية دائماً أكثر منها بيولوجية؛ فمصير «الجنس المؤسَّس» مثل الأنجلو ساكسوني أو التيوتوني، والصراعات العرقية وراء هذا التطوُّر (الفرانك ضد الغال، والنورمان ضد الأنجلو ساكسون، والأنجلو ساكسون ضد السلت، والجرمان ضد السلاف)، كانت كلها قضايا قد استنفدت في ساحة المؤسسات السياسية والصراعات الجيوبوليتيكية، ومقارنة بأحداث على هذا المستوى، كانت قضية «المكانة» طبقاً للفوارق الفيزيائية، ضعيفة جداً وغير مستقرة لكي يكون لها أيُّ ثقل. وبالنسبة للقومي الرومانسي، فإن لون البشرة يتبع قوانين التاريخ أكثر مما هو العكس.

ولكن هذا النوع من التفكير العرقي الرومانسي، كان له تأثيره على قضايا عرقية محددة بشكل كبير؛ إذ إنه ضغط أفراد الأمة معاً كأفراد متساوين، ضغطاً رافعاً أدنى الأعضاء فوق الحواجز الاجتماعية التقليدية للطبقة أو المكانة الاجتماعية، وصانعاً نوعاً

٧ E. g., Horsman, *Race and Manifest Destiny*, passim

جديدًا من التضامن الديمقراطي. وبينما هدم هذا التضامن الفوارق الاجتماعية بين الوطنيين المتساوين، إلا أنه صنع فوارق جديدة ضد الأجانب. وكان «روسو» Rousseau قد توقع، بل رحّب بمثل هذا التطور كجزء من جمهوريته المثالية الحرّة (المضادة للتنوير). كتب «روسو» في «إميل: أو في التربية»: «أي وطني يكره الأجانب، بين الأجانب. كان «الإسبرطي» أنانيًا وجشعًا ومخادعًا، بينما كانت الأخوة والسلام والوفاق سائدة بين جدرانه.» هذا التضامن فتح الباب كذلك أمام المنظور العرقي الرابع، والأكثر وعورة وهو «التشاؤمية العرقية»، المستمدة من «جوبينو» وأتباعه الألمان، والتي أصبحت أكثر حدة على يد النظرية الدارونية ونظرية الانحلال. وبنهاية القرن التاسع عشر، كان هذا الضرب من التفكير العرقي الأوروبي، قد شقّ طريقه في الحياة الأمريكية العامة، وذلك بفضل المشاعر المعادية للهجرة وللسامية؛ فقد أبرز بشكل مخيف، المخاطر الكامنة في مجتمع متعدّد الأعراق. ورغم أنّ التشاؤمية الثقافية كانت وافداً جديداً — نسبياً — على الولايات المتحدة، إلا إنها سوف تُقوّي وتُنَبِّه التفكير العرقي التقليدي في كلٍّ من الشمال والجنوب في تسعينيات القرن التاسع عشر؛ فقد أصبح يُنظر إلى السود على أنهم خطر مباشر على بقاء الحضارة وليس مجرد بشر في منزلة دنيا.^٨ كانت القومية العرقية، مثل الآرية، تستند إلى ماضٍ افتراضي بعيد، بينما تُشير التشاؤمية العرقية إلى ما يحدث أمام العين مباشرة. وأصبحت قضايا مثل الامتزاج العرقي، أو أحقية السود الأحرار في التصويت، ذات أهمية كبيرة. لم يُعدّ الخلاسيون زنوجاً من ذوي البشرة الفاتحة، بل أصبحوا يُعتبرون «بيضاً منحلّين» أفسدهم الدم الأسود. وبمجرد أن فرضت هذه الرؤية على طرق النظر الباكورة للجنس، تولّدت نظرية ثقافية أكثر عرقية مما كانت في أيّ وقت في التاريخ في أوروبا بعامة، وفي الولايات المتحدة بخاصة. وكانت أفضل روايات «توماس دكسون» Thomas Dixon مبيّعا، والتي تصوّر «الكوكلوكس كلان» على نحو رومانسي، مثل «رقت النمر: حكاية عن عبء الرجل الأبيض» ١٩٠٢م، و«رجل العشيرة» ١٩٠٥م، وكذلك الإعجاب القومي الشديد بكتاب «دي دبليو جريفيث» D. W. Griffith «ميلاد أمة» ١٩١٥م كانت كلها تعبّر عن مخاوف متزايدة من الانتحار القومي. كان قدّر «دبليو إي بي دو بوا» أن ينشأ ويتلقّى تعليمه إبان وصول تلك النظرة العرقية إلى أوجها. في مدرسته الثانوية في «جريت بارينجتون» درس التاريخ الأمريكي في صيغته الآرية الأنجلو

^٨ As in Robert Shufeldt's 1907 book, *The Negro: A Menace to American Civilization*

ساكسونية على يد مدير المدرسة «فرانك هوسمر» Frank Hosmer. وفي الوقت نفسه، واجه في جامعة «فيسك»، وهي من معاهد السود الرائدة، أبناء وبنات العائلات الخلاسية — الأفرو-أمريكية — الغنية، الذين كانوا يتلقون تعليمًا إنسانيًا في اليونانية واللاتينية والعلوم والرياضيات، والذين يعتبرون أنفسهم من أعضاء النخبة الاجتماعية مثل أي «براهمن» من «بوسطن» أو «نيكر بوكر» من نيويورك، وحينذاك كانت «الهيرالد» في «فيسك» تعلن: «نحن لسنا الزوج الذين سقطت عنهم قيود العبودية منذ ربع قرن، لقد تعلمنا كيف تكون مزايا ومسؤوليات المواطنة».^٩ وفي العام نفسه، طُبِّقت في فلوريدا قوانين «جيم كرو» الأولى، وسرعان ما انتشرت في الولايات الأخرى في الكونفدرالية السابقة. هذه القوانين ستمدُّ تلك الأرستقراطية الطبيعية السوداء التي زرعتها «فيسك»، والتي كان ينتمي إليها «دو بوا»، محوِّلة أعضائها إلى مواطنين من الدرجة الثانية، تاركة إياهم تحت رحمة الناهخين البيض الفقراء والدَّهماء، وهي ضربة لن يغفرها «دو بوا»، وسيعود إليها مرةً تلو الأخرى؛ ففي كُتُبهِ التالية نجد صورةً متكررةً لأشكال الامتهان في عربة السكَّة الحديد الخاصة بالسود، والتي كان الأغنياء السود (مثلُه) يُجَبِّرون على ركوبها بشكلٍ مَزِرٍ، بينما يتنقل عمَّال المزارع البيض بكل راحة، وكما لَحَصَ المسألة بعد ذلك، كان الشخص الأسود في أمريكا «هو الشخص الذي يسافر في عربات الدرجة الثالثة». استطاع «دو بوا» أن يحتفظ بتلك الصورة النخبوية عن الذات، عندما دخل «هارفارد» بمنحة دراسية. قدَّم نفسه كرجل مثقَّف، وكان مدرِّسه «جورج سانتايانا» George Santayana يسمِّي ذلك بـ «التقليد الدمث». كان محافظًا في أفكاره السياسية، وكان قد أطرى على الانتقام العنيف الذي تلا تفجير «هاي ماركت» قبل ثلاث سنوات، والذي كان رجال أمثال «أوليفر ويندل هولمز» Aliver Wendell Holmes، و«وليم دين هولز» William Dean Howells قد احتجُّوا عليه علنًا، ولكنه شديد الحساسية والتعاطف مع قضايا العرق. الربط التلقائي بين معادلة العرقية والأفكار اليسارية لم يكن قد حدث بعدُ. بالنسبة لـ «دو بوا» وغيره من ذوي الأفكار المستنيرة بخصوص «المسألة الزنجية»، كانت المشاعر المعادية للسود بشدة مرتبطةً بأفكار الديماجوجيين من السياسيين مثل «توم واطسون» Tom Watson، وكان من السهل على أعضاء أرستقراطية سوداء طبيعية أن يستنتجوا أنَّ «الديمقراطية السوقية أو المبتذلة» تكشف عن وجهها الحقيقي في جميع قوانين «جيم

^٩ Lewis, W. E. B. Du Bois, pp. 56–63; W. E. B. Du Bois, "Dusk of Dawn," in *Writings*, p. 577

كرو»، وفي الأعمال الوحشية غير المنطقية للدَّهماء.^{١٠} لم تفعل «هارفارد» شيئاً لتغيير أفكار «دو بوا» بالنسبة لهذه الأمور أو غيرها، بل على العكس، كان تحوُّل «دو بوا» الفكري وإعادة صياغته الراديكالية للعلاقة بين العرق والحضارة قد بدأ في مكان آخر ... في ألمانيا نهاية القرن.^{١١}

«دو بوا» في ألمانيا: (١٨٩٢-١٨٩٤م)

وصل «دو بوا» إلى ألمانيا كطالب منحة دراسية في وقت حرج في تاريخ الأمة الجديدة الموحَّدة. كان «ولهم الثاني» قد طرد «بسمارك» صنم «دو بوا» القديم، ونصَّب «كونت كابريفي» Count Caprivi مستشاراً. «كابريفي» خفَّض التعرُّف الزراعي، وحرك الاقتصاد الزراعي الألماني نحو التجارة الحرَّة. كان يجزَّب ما يمكن أن نُطلق عليه اليوم «السياسة الصناعية»، وبرامج الإنعاش الاجتماعي مثل تعويضات العمال والتأمين ضدَّ البطالة. وفي توجُّهها نحو الشؤون الداخلية والخارجية، كانت ألمانيا الإمبراطورية تعبِّر عن الثقة ما بعد الليبرالية الجديدة في قدرة الدولة القومية على إعادة تشكيل، أو حتى إعادة تنظيم المجتمع الصناعي. وأصبح «دو بوا» شديد الإعجاب بتوجُّه ألمانيا ما بعد الليبرالي، بل إنه أطلق شاربه مثل الإمبراطور تحيةً لبطله ونموذجه الجديد الذي كان «يهتزُّ طرباً» وانفعالاً لمشاهدته في «أونتردن ليندن» Unterden Linden، وجد «دو بوا» أيضاً أنه كان متحرِّراً في ألمانيا من ذلك النوع من التمييز العرقي والإهانات الصغيرة التي كان يتعرَّض لها في وطنه، ويجد نفسه مقبُولاً في كل مكان كما هو ومن دون مناقشة: طالبٌ علم جادٌ وذكي، يتحلَّى بأخلاق نادرة ونظرات رجولية مثيرة، متحرِّراً من «اليد الحديدية الصلبة» للتعبص العرقي الأمريكي وكما يقول، اكتشف «دو بوا» في نفسه روحاً استقلالية، ومصيراً خاصاً. كتب في مفكرته في فبراير ١٨٩٣م:

هل هي الأنوية — هل هي الثقة بالنفس — أم تراه النداء الصامت لروح العالم؟ ذلك الذي يجعلني أشعر بأنني «ملكي»، وأنَّ تحت صولجاني سيركع

^{١٠} Mcpherson. Abolitionist Legacy, pp. 308-09.

^{١١} E. g., De Marco, *Social Thought of W. E. B. Du Bois*, and D. D. Bruce, "W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness"

عالمٌ من الملوك. دم الأجداد الأسود — الذي وُلد ملكًا على البشر — يدقُّ في قلبي، أنا عبقرى، أو مجنون!^{١٢}

ربما يكون الإحساس الجديد بالحرية الداخلية قد جعله أكثرَ تقبُّلاً للأفكار المثيرة التي كانت منتشرةً بين أساتذته في جامعة «برلين»، وخاصة الأستاذين اللذين أسهما في تشكيل رؤية ألمانيا الجديدة ... تلك الرؤية ما بعد الليبرالية، وهما «جوستاف فون شموللر» Gustav von Schmoller، و«أدولف فاجنر» Adolf Wagner، كانا يقودان جماعةً تُسمَّى «اشتراكيو المقعد»، ترفض ليبرالية «دعه يعمل»، وتنادي «بإقتصاد أخلاقي» جديد. وكانوا ينظرون إلى رأسمالية المقاولات على أنها «جشع للمال» بشكل لا أخلاقي مجرد من أيِّ شعور بالمسئولية الاجتماعية أو الرقيِّ الأخلاقي.^{١٣} ومثل الليبراليين الجدد في إنجلترا، والتقدميين في أمريكا، كانت تُقلقهم تلك الهوة التي تزداد اتساعاً بين الأغنياء والفقراء في المجتمع الصناعي. كان «شموللر» و«فاجنر» والموالون لهما يُشبَّهون باستمرار العمال الصناعيين الجدد بالعبيد (وقد لمس ذلك وترًا مستجيبًا لدى «دو بوا» بلا شك)، كتب «ك جاي فون رودبيرتس جاجتزو» K. J. von Rodbertus Jagetzow في كتابه «إلقاء الضوء على المسائل الاجتماعية» ١٨٧٥م: «الجوع يعتبر بديلاً تاماً للسقوط»، و«ما كان يُسمَّى في الماضي «علف الماشية»، أصبح الآن يُسمَّى «الأجور». وكان اشتراكيو المقعد يعتقدون أنَّ المرء إذا ترك صاحب البنك أو رجل الصناعة يتبع رغباته، فإن جشعه للربح سوف يدفع الطبقات الاجتماعية الأخرى للتوجُّه نحو الثورة والتطُّرف. وكانوا يؤكِّدون — مرددين مخاوف «بروكس آدمز» — أنَّ هناك حاجةً لقوة تصحيحية ... وتلك لا بد من أن تكون هي الدولة الحديثة.

كان «أدولف فاجنر» يدفع بشدة في اتجاه التأميم الكامل للصناعات الألمانية الرئيسية، ولم يكن في تفكيره شيء يُسمَّى بالمؤسسة الخاصة، كل أشكال الإنتاج الاقتصادي تتضمن ممارسة السلطة العامة، وبالتالي فهي تتطلب إشرافاً عاماً وسيطرة عامة. «شموللر»، الذي أصبح معلِّم «دو بوا» الحقيقي في «برلين» كان أقلَّ اقتناعاً بأن «الدولانية»^{١٤} هي الحلُّ،

^{١٢} Quoted in Lewis, W. E. B. Du Bois, p. 134.

^{١٣} Ringer, *Decline of the German Mandarins*, pp. 146–48.

^{١٤} * الدولانية: Statism تركيز السلطة الاقتصادية والتخطيط الاقتصادي في يد الدولة. (المترجم)

ولكنه كان على ثقة من أنَّ «السوق الحرة» مؤسسة عفا عليها الزمن. كتب «شمولر» أنَّ اقتصاديات السوق، فضلاً عن كونها انعكاساً لاحتياجات والرغبات الإنسانية، فإنها تحتلُّ مكاناً صغيراً ومحدوداً في المشروع الشامل للتاريخ الإنساني. «فكرة أنَّ الحياة الاقتصادية كانت دائماً عمليةً تعتمد أساساً على العمل الفردي ... لإشباع حاجات إنسانية ... هي فكرة خاطئة.»

والآن ... كانت هناك حاجة ماسةً لنموذج بديل للحياة الاقتصادية، «نحن لا نبشِّر بإبطال العلم، ولا بقلب النظام الاجتماعي القائم.» كما كتب «شمولر» في ١٨٧٢م «ولكننا لا نريد أن نسمح للانتهاكات الصارخة أن تكون كل يوم أسوأ من اليوم الذي قبله.» إنَّ أزمة طاحنة سوف تضرب الغرب الصناعي إذا لم يُزل المظالم الصارخة، والتركيز الخاص للسلطة التي يبدو أنها تستتبع الرأسمالية الحديثة.

كانت فكرة «شمولر» عن رأسمالية «دعه يعمل» المحكوم عليها بتدمير نفسها، كانت تروق لـ «دو بوا»، كما كان الأمر بالنسبة لأفكار اشتراكيي «المقعد» الجذابة عن الاقتصاد المخطَّط، و«التحكم العلمي» في الصناعة، كما أثَّرت أيضاً على جيل لاحق من الطلاب الألمان، من بينهم «أوزوالد شبنجلر» Oswald Spengler،^{١٥} كما فهم «شبنجلر» و«دو بوا» أيضاً أنَّ الاعتراضات على الرأسمالية لم تكن كاملة، ولا حتى اقتصادية في الأساس. كان الجميع يرون أنَّ الاقتصاد الحرَّ قد أدَّى إلى إنتاج ثروة مادية أكبر وسلع وخدمات أكثر من أيٍّ من الأنظمة الاقتصادية السابقة. أما الاعتراضات فكانت في الأساس اجتماعية وثقافية. كان «شمولر» و«فاجنر» يُقلِّعهما أن يُزيح التوسُّع السريع في التصنيع المركز الثقافي في المجتمع الألماني، الفلاحين والحرفيين والمزارعين. وهكذا في نقلة غريبة، وجد أساتذة «دو بوا» — وبخاصة «أدولف فاجنر» — أنفسهم، قد أصبحوا الحلفاء السياسيين لمفكرين رجعيين مثل «لودفيج شيمان»،^{١٦} وبالرغم من أفكارهم التقدمية.^{١٧} وكان ذلك التحالف

^{١٥} المدافعون عن الاقتصاد الحر في العالم الناطق بالألمانية أقاموا حصناً أخيراً في جامعة «فيينا» هناك. كان رجال الاقتصاد الكلاسيكيون مثل «كونراد مينجر»، و«إيوجين فون بوهمباوريك» ينقلون أفكارهم عن مزايا المؤسسات الحرة وأخطار الاقتصاد المسيطر عليه، إلى جيل من الطلاب كان يضمُّ بين من يضمُّ «لودفيج فون ميسيس»، و«فردريك هايك» (انظر الفصل الأول).

^{١٦} Schmoller, *Mercantile System*, pp. 2-3; Ringer, *Decline of the German Mandarins*, p. 147.

^{١٧} Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany*, p. 182.

غير المواتي يعبر عن إجماع أعمق بين المثقفين الألمان بخصوص الصراع بين الثقافة والحضارة (أو Kultur و Zivilisation)، لا مناقشة لأفكار «دو بوا» الخاصة يمكن أن تكون كاملة، بدون فهم لذلك الصراع الأساسي بين المفاهيم، والذي كان مهمًا ومن صميم التقاليد الفكرية الألمانية، وقد كان في كثير من جوانبه، صورة متطورة من الشقاق القديم بين الفضيلة والثروة أو الفضيلة والفساد،^{١٨} كانت «Zivilisation» هي عالم التهذيب والذوق الرفيع، ولكنها أيضًا عالم التجارة والمجتمع المدني، وهي مادية وسطحية، وكان الفرنسيون خير مثال على الحضارة، وهم أول من سك مصطلح Civilization، أما Kultur فكانت — على العكس من ذلك — روحانية، ويشرحها «جورج سيمل» Georg Simmel عالم الاجتماع وأحد تلاميذ «شموللر» على النحو التالي: «نحن نتكلم عن الثقافة كلما أنتجت الحياة أشكالًا معينة، تعبر عنها وتحقق نفسها: أعمالاً فنية، دينًا، أساليب تكنولوجية، قوانين وأشياء أخرى عديدة.» عندما تكلم «بوركهاردت» Burckhardt عن الثقافة كان يقصد ذلك المحدد الذي يضمن إنجازات الحضارة بالاستخدام العادي للمصطلح، ولكن Kultur يمكن أن تستخدم أيضًا بالمعنى الأنثروبولوجي، لتعني الموروث الفني والأدبي والمادي لشعب تاريخي أو Volk، وكما يقول أحد المعلقين: «مفهوم الـ Kultur يحدّد، يؤكّد على الفروق الوطنية وهويات الجماعات والتواريخ.»^{١٩} كان الرومانسيون الألمان الأوائل في ألمانيا مثل «جاي جي هيردر» J. G. Herder يقولون إنّ الـ Volk أنتجوا «ثقافة شعبية» حيّة، وبالرغم من بداياتها المتواضعة بين المزارعين والحرفيين، إلا أنها حدّدت أو عرفت كل الفن والشعر والملاحم والموسيقى والأساطير الألمانية «الحقيقية».^{٢٠} كانت ثقافة الشعب إذن تضم بذور الـ Volksgeist (روح الشعب) بالنسبة للشعب الألماني، وقد تمسك القوميون المتطرفون؛ مثل «بول دو ليجارد» Paul de Legarde بتلك الفكرة، رابطين بين حضارة اليهود وغيرهم من العناصر الأجنبية غير المرغوب فيها، إلا أنّ — حتى — علماء الاجتماع الجادّين، مثل: «شموللر»، و«آدولف فاجنر»، و«فردريك راتزل»، و«ولهم وندت»، و«جورج سيمل» فيما بعد، كانوا كلهم متفقين على أنّ العصر الحديث كان عصر انتصار حضارة سطحية على ثقافة عضوية متسامية، وكان «جورج سيمل»

^{١٨} انظر الفصل الأول.

^{١٩} Simmel, *Conflict in Modern Culture*, p. 11

^{٢٠} Cf. Berlin, *Vico and Herder*

يُعرّف القرن التاسع عشر كله بـ «تفسُّخ وانحراف الثقافة».^{٢١} وقدّم «فرديناند تونيس» Ferdinand Tönnies دراسةً مهمة، تُصوّر التناقض بين أشكال التنظيم الاجتماعي المؤسسة على أهداف مشتركة وتضامن عضوي Gemeinschaft، وتلك المؤسسة على المنافع الشخصية وتطبيق الوسائل لتحقيق غايات معينة أو Gesellschaft، وكان تاريخ الغرب الحديث في رأي «تونيس» يمكن تلخيصه بتقدّم الـ Gesellschaft الذي يرمز إليه بالمؤسسة الصناعية، على حساب الـ Gemeinschaft، عالم القرية والمدينة الصغيرة الذي حدث أن كان مهبطاً للثقافة كذلك، كما لخصت جماعة أخرى من أساتذة الجامعات الألمانية الذين أثروا بشدة على «دو بوا»، تلك الصورة الانحلالية للتاريخ الثقافي، هذه الجماعة أو ما يُسمّى بـ «مدرسة ليبزج» للجغرافيين التاريخيين كانت تضمّ علماء، مثل: «فردريك راتزل»، و«وندت»، و«ليوفوربينوس». كانوا يزعمون أنّ الحداثة Modernity قد جرّفت التضامن العضوي الذي كان موجوداً لدى الشعب، كما كان «راتزل» يرى أنّ المزارع الريفي والحرفي، منهمكان في أنشطة متنوعة تُنتج شخصيةً مصقولة تُفرض ثقافة، بينما العامل في مصنع ما في «شتوتجارت» أو منجم في «سيليسيا» مربوط بسلسلة^{٢٢} «مع الدورة المتكرّرة للعجلة» في الآلة.^{٢٣} هذا النموذج من عجلة الثروة يجعله إنساناً آلياً لا مشاعر له، والفرد المنتزع من أرضه الأصلية، المقطوع من القوى الاجتماعية التي تحقّق الصحة الثقافية، يجد نفسه في الصناعة وحيداً وخائفاً. وعلى طريقته الخاصة جمع «دو بوا» هذه الأفكار من التراث الألماني الأكاديمي، وغدّى بها قضية العرق في بلاده، كما شجّع «شمولر» على العكوف على دراسة «علمية» جديدة عن علاقات الأجناس، ظهرت نتيجتها في أول كتاب مهم له: «زنجي فيلادلفيا»، الصراع بين الثقافة والحضارة يوجد أيضاً في أساس «روح الشعب الأسود»، حتى عندما عدّل «دو بوا» نظريات «راتزل» ليشرح تجربة السود في المجتمع الأبيض. عند عودته للولايات المتحدة في عام ١٨٩٤م، أطلق «دو بوا» الحياة الفكرية للأمريكيين السود في اتجاه شعبي جديد. في حديث بعنوان «الحفاظ على الأجناس» ١٨٩٧م شرح كيف أنّ التاريخ عبارة عن قصة ثمانية أجناس

^{٢١} Quoted in Ringer, *Decline of the German Mandarins*, p. 100; Muller, *Other God That*

Failed, p. 62

^{٢٢} Tönnies, *Community and Society*

^{٢٣} Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany*, p. 138

عظيمة: السلافي، التيوتوني، الإنجليزي الأنجلو ساكسوني، اللاتيني، السامي، الهندوسي، المنغولي، الزنجي، و«أنَّ كلاً يحاول بأسلوبه أن يطور نموذج الحضاري الخاص»، السود الأمريكيون يمثلون «حرس المقدمة» في ذلك الجنس الزنجي، «جنس تاريخي عريض منذ فجر الخليقة، ولكنه بدأ يستيقظ في الغابات المظلمة في أرض الأجداد الأفريقية»^{٢٤} ولكن بينما كانت الأفكار العرقية و«الجوبينووية» الجديدة هجومًا على الحضارة الحديثة في ألمانيا، كان «دو بوا» يعتبر التفرقة العنصرية والحادثة حليفتين، وأصبح مقتنعًا بأن مفاهيم «روح الشعب» Volksggeist، و«التضامن العرقي» يمكن أن تكون وسائل موازنة بالنسبة للزواج والأجناس الأخرى غير البيضاء، ضدَّ «بياض التيوتون اليوم»، وأنها يمكن أن تُحدّد الطريق نحو قومية سوداء جديدة.

مصير أسود جلي: «دو بوا» والقومية السوداء

كان القس «ألكساندر كرامل» Alexander Crummell هو الشخصية الأكثر بروزًا وسيطرة على المشهد الأمريكي الوطني الأسود، وهو الذي كتب عنه «دو بوا» فيما بعد: «كان يقف فارح الطول، ضعيفًا، أسود اللون، يبدو عليه الوقار، وحسن التربية الواضح»^{٢٥} كان من مواليد نيويورك كأسود من الأحرار. درس في «ييل» و«كمبردج»، وكان — على مدى أربعة عقود تقريبًا — يقود جوقًا من المثقفين السود الذين يدعون إلى عودة الأمريكيين السود إلى أفريقيا؛ لكي يكتشفوا مصيرًا جديدًا لأنفسهم، ولم يُطلق عليها القارة السوداء. وبينما فشل «كرامل» وأنصاره (الأسقف هنري. م. تيرنر، مارتن ديلاني، إدوارد. ديليو. بلايدن) في دعوة الهجرة الكبيرة التي كانوا يريدونها، إلا أنهم ألهموا عددًا كبيرًا من المثقفين السود الشبان برؤية أفريقيا الرجل الأسود القوية مثل الحضارة الأوروبية الحديثة، إن لم تكن أقوى.

وقاموا بنشر القومية الليبرالية المتفائلة نفسها، التي كانت مزدهرةً في دوائر المثقفين الأوروبيين والأمريكيين قبل عام ١٨٤٨ م. كان «كرامل» يبشّر بما يمكن أن يصل إلى صيغة

^{٢٤} Quoted in Appiah, "Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race," in Gates, ed., "Race," Writing, and Difference, pp. 23-24.

^{٢٥} Du Bois, "Souls of Black Folk," in Writings, p. 512.

سوداء من «المصير الجلي». كان يقول إنَّ «مبدأ النمو والسيادة في جنس من الأجناس أو أمة أو شعب، هو المبدأ نفسه في أنحاء الكرة الأرضية». وكما استطاع الأنجلو ساكسون والتوتون الألمان أن يصنعوا مجتمعاً جديداً من أرض أوطانهم، فإن التفوق المصري للزنج «سوف يتقدّم على خطوط مشابهة في أفريقيا». وكان يتنبأ بجنس من «الرجال الملونين المغامرين» من الدولة الحرة في «ليبيريا»، ينشر «الدين وأهداف الحضارة الكبرى» عبر القارة الأفريقية.^{٢٦} الثقافة الأفريقية المحلية لم تُصَب نجاحاً كبيراً بميزان «كرامل» عن القيم المتحضرة أو بميزان غيره من الوطنيين المتحضرين الآخرين.^{٢٧} كان هدفهم هو رفع جماهير القارة الأفريقية إلى مستوى الوعي الكامل، وكان ذلك يتطلب وسيلة خارجية قوية، سواء كانت سوداء أو بيضاء. وبقدر ما كان يكره الاستعمار الأوروبي، كان «كرامل» يعتبره أفضل بكثير من الأحوال البدائية التي كانت سائدة في أفريقيا قبل وصول الأوروبيين. وكان الأسقف «هنري تيرنر» يرى — حتى — العبودية نعمةً بشكل غير مباشر؛ لأنها نقلت السود من العبودية ودفعت بهم إلى العالم الحديث.^{٢٨}

رفض الوطنيون السود في القرن التاسع عشر، مباشرة أيّ مفهوم للتفوق الأبيض، وكانوا يؤكّدون على الكرامة العرقية للسود. وبكلمات الأسقف «هنري تيرنر»: «... إنَّ أيّ ملون لا يعتدُّ بنفسه وبلونه وبشعره ... حيوانٌ مشوّه الخلقة، لا يستحق الهواء الذي يتنفسه وليس فقط الخبز الذي يأكله». في الوقت نفسه لم يكن «كرامل» وأمثاله خجولين من الدين الثقافي الذي كانوا يعتقدون أن السود مدينون به للبيض. كان «كرامل» يرى أنَّ المسيحية والعلم والفلسفة وقواعد السلوك الأخلاقي المتحضّر، كلها هبات يمكن في النهاية أن تغيّر حياة السود وحياة البيض أيضاً. كان الحديث الأخير الذي ألقاه في أكاديمية الزنج في «واشنطن» عام ١٨٩٧م، واستمع إليه «دو بوا»، بعنوان «الحضارة، الحاجة الأولية للعرق». قال «كرامل» لجمهوره: «إنَّ السود إذا كانوا يريدون أن يرفعوا أنفسهم إلى نفس مستوى سادتهم البيض السابقين، فلا بد لهم من أن يروّضوا قوَى التقدم». «ترقية وصل القوانين، إعطاء صبغة علمية للأخلاق والدين، حفز المؤسسات، توسيع التجارة،

^{٢٦} Moses, Alexander Crummell, pp. 294–96

^{٢٧} * كان الاستثناء المهم هو «إدوارد بلايدن» الذي كان يدافع عن ثقافة أفريقية أصلية، وكان يتمسك برؤيا زوال الحضارة البيضاء. هـ. ر. لينش (إدموند ويلموت بلايدن) Pan-Negro Patriot.

^{٢٨} H. M. Turner, *Respect Black*, pp. 74–75

إقامة صناعات ... إحداث ثورات وإصلاحات، أنسنة العمل، الوفاء بأدق احتياجات البشر ... وذلك كله من ثمار الحضارة.» وكان ينبّه محذراً، من أنه بدون هذا، فإن السود سوف يفقدون مكانهم في «عالم الثقافة والاستنارة».^{٢٩}

تأثر «دو بوا» بشكل بالغ بتحذير «كرامل» الذي أوضح أن «السود الأمريكيين أمة مهملة في هذا البلد»،^{٣٠} إلا أن منظوره الجرمانى أدّى به إلى أن يرفض طرح «كرامل» المتفائل بالنسبة للحضارة على الفور. بدا له أن «كرامل» كان يمتدح الحضارة في شكلها السطحي، أما في الحضارة «الحديثة»، فسوف يؤكّد «دو بوا» فيما بعد «نحن مدفونون تحت أنقاض ثروتنا المادية ... الثقافة الحقيقية تعتمد على الكيف وليس الكم.»^{٣١} ومثلما أضى الأمل في إقامة وطن على أساس عرقي في أفريقيا التي تسيطر عليها قوى استعمارية بيضاء يُعدّ انسحاباً من الواقع، فإن «دو بوا» وصل أيضاً إلى استنتاج مؤداه أن الرجال والنساء السود في أمريكا، أو على الأقل العشر الموهوب منهم، لا بد أن ينظروا، بدلاً من ذلك، إلى القيم الدائمة للثقافة، يجب أن يكونوا إلى جانب «الفكر الأفضل، والمثل العليا البعيدة عن الأنانية»، ضدّ فردانية «دعه يعمل» المتمثلة في «إعلان الاستقلال» و«آدم سميث» وطبقة الأثرياء الحاكمة المجنونة بجمع المال.^{٣٢} هذا المنظور كان له تأثيره على خصومته مع «بوكر ت واشنطن» Booker T. Washington بخصوص الحركة الزنجية، والتي ارتفعت إلى ذروتها حتى موت «واشنطن» في عام ١٩١٥م. وفي التحليل الأخير، فإن «واشنطن» كان يرى «المشكلة الزنجية» بعيون أمريكية متفائلة، أما «دو بوا» فكان يراها بعيون أوروبية تنتمي إلى نهاية القرن. كان عميد معهد Tuskegee يتصوّر أمة من السود تُشبه شخصيات «هوراشيو ألجر»،^{٣٣} تشقّ طريقها صعوداً من وجود مهمل، مثل ذلك الذي قد عرفه عبر «كرامة ومجد العمل المشترك» والإخلاص لروح رأسمالية. وكان يعتقد أن أساليب وأفكار التفرقة العنصرية سوف تحلّ نفسها بمجرد تغيير الواقع،

^{٢٩} Moses, Alexander Crummell, p. 263

^{٣٠} Quoted in Lewis, W. E. B. Du Bois, p. 170

^{٣١} Du Bois, *Du Bois Speaks*, p. 49

^{٣٢} Du Bois, "Conservation of Races," in *W. E. B. Du Bois: A Reader*, pp. 825; 817, 821

^{٣٣} *أسقف أمريكي ومؤلف قصص أطفال تصوّر أن النجاح يتحقّق دائماً بفضل الاعتماد على النفس والعمل الجاد، وأسطورة الولد الفقير الذي يتحوّل إلى الثروة. (المترجم)

وأنَّ الواقع سيتغيَّر عندما يدفع التقدم الاقتصادي السود ليكونوا على قدمٍ وساق مع بقية المجتمع الأمريكي.

كان «دو بوا» يعتقد أنَّ تركيز «واشنطن» على التقدم المادي من شأنه أن يجعل السود جزءاً من الرأسمالية المدمِّرة للروح، واتهمه بأنه قد خدع «بكلام وفكر النزعة التجارية المنتصرة»، وبأنه باع فكره لـ: «مُثل الرفاهية المادية».^{٣٤} كما كان يرى أنَّ «واشنطن» قد تجاهل العرق كمصدر لهوية الجماعة. العرق هو الحقيقة المركزية في تاريخ العالم كما أعلن «دو بوا» في عام ١٨٩٧م، ومَن «يتجاهل أو يتخطَّى فكرة العرق في التاريخ الإنساني، إنما يتجاهل أو يتخطَّى الفكرة المركزية في التاريخ كله»، و«روح الشعب» Volksgeist الأفريقية في رأي «دو بوا» سوف تحقِّق انتصاراً نهائياً على الحضارة البيضاء بدل أن تخضع لمطالبها الاجتماعية والاقتصادية.^{٣٥} إنَّ الحاجة إلى إبعاد الثقافة السوداء عن الحضارة البيضاء، هي السمة الغالبة على كتاب «دو بوا» المهم «أرواح الشعب الأسود» وهي التي تمنحه الحيوية. هذا الكتاب صدر عام ١٩٠٣م إبان ذروة صراعه مع «بروكرت. واشنطن»، ويقدم فيه السود الأمريكيين كشعب Volk بالمعنى الألماني، أما كلمة «الأرواح» Volksseele التي جاءت في عنوان الكتاب فيعني بها الروح الجماعية التي كان عالم النفس الاجتماعي الألماني «ولهم فندت» Wilhelm Wundt يقول إنها هي التي تقرر أو تحدّد ذهنية الأمة في مرحلة تاريخية معينة. الروح الجماعية تحتوي على ذاكرة جمعية مكوّنة من الأساطير القديمة والتجارب التي يحتفظ بها الشعب وينقلها إلى نريته.^{٣٦}

وعند «دو بوا»، فإن الجذر الرئيسي للروح الجماعية للأمريكيين السود، هو «الروحانية الزنجية». كانت بالنسبة للأمريكيين الأفارقة، مثلما كانت الـ belungenlied بالنسبة للتيوتون، والـ Odyssey بالنسبة للإغريق، تعبيراً شعرياً بدائياً عن الدوافع الروحانية للشعب، كاشفة عن قوة داخلية تحمّلت الاستعباد والاضطهاد. وكما كان «علماء نفس الشعوب» يوضّحون، فإن ماضي الشعب الذي يتمُّ تدويره كأسطورة، يمكن أن يُصبح جزءاً من روحه الجماعية، «خبرة الروح». وكان «دو بوا»

^{٣٤} Quoted in Lewis, W. E. B. Du Bois, p. 263

^{٣٥} Du Bois "Conservatism of the Races," in W. E. B. Du Bois: A Reader, p. 24

^{٣٦} Smith, *Politics and the Sciences of Culture of Germany*, pp. 126–28, 189

يقول إنَّ ذلك هو ما حدث بالضبط مع «العبودية»، ربما تكون قد انتهت مع الماضي، إلا أنها كانت وراء كل نشاط ثقافي تالٍ لها بالنسبة للسود. ووجود دم أسود في أمريكا، معناه أنَّ هناك تجربةً روحية مع العبودية (مثلما كانت حالة دو بوا)، حتى إذا لم يكن أحد من أفراد الأسرة أو أسلافها قد عرف الاسترقاق، هذا الإرث الثقافي العبودي «الكسل والانسحاب والارتباك الذي تراكم على مدى عقود وقرون» كان يكبل أيدي وأقدام الزنجي الحديث.

كتب «دو بوا»: «... روح الأسود الكادح الذي يبذل عرقه، يُخيم عليها بأسٌ طويل» ... ولكن «في غابات كفاحه المظلمة قد استيقظت روحه أمامه، ورأى في نفسه مظهرًا من مظاهر قوته، رسالته». والواقع أنَّ «دو بوا» كان يؤكِّد أنَّ للأمريكيين السود «روحين»: «الروح الأمريكية» أو المتحضرة، وهي حديثة وقابلة للتكيف في وجه التغير، و«الروح الزنجية»، وهي حيَّة ودائمة، وأن يكون دمك أسود معناه أنك تنتمي لثقافة سوداء متميزة عن تلك البيضاء وأجمل منها. «ذلك الجنس ينعم بأعظم هبات الله. الضحك، إنه يرقص ويغني: جنس متواضع، تَوَاقٍ للعلم، يحب الرجال، يحب النساء، صريح، واضح، إنساني في عالم متكلف ومنافق».^{٢٧} كان «دو بوا» يربط بين كل تلك الصفات الخلقة وكلمة «روح». وباختصار، أصبحت كلمة «روح» بالنسبة له، مثلما كانت كلمة Kultur بالنسبة للنقاد الألمان، منبعًا دائمًا لجميع البنَى الدينية والاجتماعية والسياسية التي تحدَّد الطريق نحو المستقبل، وبعيدًا عن حضارة أوروبية «مصنوعة» و«منافقة»، لخص «دو بوا» مفهومه للثقافة السوداء في كتابه «الزنجي»، الذي نشره في عام ١٩١٥م. وسيرًا على نهج القوميّين الرومانسيّين السابقين، كان يتناول أفريقيا ككل ثقافي وتاريخي: تنوعها الجغرافي العظيم، الانتشار العرقي، ما يربو على ألفي لغة ولهجة منتشرة في القارة ... كل ذلك كان قد أصبح قضايا جانبية، وفي الوقت نفسه، فإن أفريقيا هي أكثر القارات «رومانسية ومأساوية»، رومانسية بسبب الشعوب الحيَّة والخلقة التي تسكنها، ومأساوية بسبب المصير الذي حلَّ بها على أيدي تجار الرقيق الأوروبيين.^{٢٨} كتاب «الزنجي»، يقدِّم «السود الأفارقة» كواحدة «من أقدم سلاسل العالم وأكثرها مثابرة وانتشارًا»، مظهرهم النموذجي ليس هو «الزنجي الأسود القبيح ذا الشعر الأشعث المشوش» الذي تصوّره الدعاية البيضاء، وإنما

^{٢٧} Williamson, *Crucible of Race*, p. 411; Du Bois, "Dusk of Dawn," in *Writings*, p. 662

^{٢٨} Du Bois, *The Negro*, p. 9

تلك النماذج النبيلة الموجودة على هيئة تماثيل في الجناح المصري من المتحف البريطاني، «العين الواسعة الوديعه، الشفاه المكتنزة المعتدلة، الملامح الودودة والحس الطبيعي، ذلك هو النموذج الأفريقي الحديث». والواقع أنَّ النموذج الأفريقي أصبح هو الخلاسي صاحب البشرة الفاتحة مثل «دو بوا» نفسه. «أفريقيا في الأساس هي أرض الخلاسيين»، بفضل الامتزاج المستمر بين الأجناس والشعوب في القارة كلها. والأفارقة عند «دو بوا» جنس أرستقراطي حيوي «بسبب» الاختلاط العرقي، أكثر مما هو بالرغم منه.^{٣٩} كان «دو بوا» يتبع خطوات بعض علماء الأنثروبولوجيا مثل «فرائز بواس» Franz Boas، و«ميلفيل هيرسكوفتش» Melville Herskovitz الذين كانوا في عام ١٩١٥م قد أثبتوا على نحو قاطع ذلك الزعم بأن التقسيمات العرقية ليس لها أيُّ دلالة بيولوجية، ولكن «دو بوا» وجد فائدةً أخرى للعرق أكثر تركزاً حول الثقافة، مستبقاً الموقف الذي سيتخذه «شبنجلر» Oswald Spengler في «أفول الغرب» بعد ثلاث سنوات على الأكثر. قال «دو بوا»: «العرق مفهوم ديناميكي وليس مفهوماً استاتيكيًا». فهو «يتغيّر ويتطوّر» عبر مسيرة التاريخ من الناحية الفيزيائية، إلا أنه يكون «كتلة ... مجموعة اجتماعية متميزة في التاريخ والمنظر وإلى حدٍّ ما في الهبة الروحية».^{٤٠} (ويؤكّد على الجزء الأخير). وهكذا يرى «دو بوا» أنَّ «الزنجي» يقدّم السلالة العرقية الرئيسية لكل الثقافات العظيمة في الهلال الخصيب القديم، وتلك في أوروبا أيضًا. «بشرة الزنجي» ابيضّت بسبب المناخ في أوروبا، بينما أصبحت سوداء في أفريقيا». الزنجي في الواقع هو «جوبينو» مقلوباً بطناً لظهر.^{٤١} أصول الثقافة النقية موجودة لدى الزنجي، وليس لدى الهندو-أوروبي أو التيوتوني. الزنجي يتمتع بنفس الشخصية «المكتملة» التي وصفها «فردريك راتزل» بأنها نموذج لشعب ذي جذور، ويتبدّى ذلك «الاكتمال» في مهارات الزنجي الحرفية، وقدراته الفنية، وميله للتجارة «الأداة الأساسية الموصلة للحضارة»، والزنجي عند «دو بوا» هو أيضًا تجسيد للقيم الروحية العليا للثقافة ذات المسحة الشرقية، فنه وتقاليده الفولكلورية هي انعكاس «للإحساس الزنجي العميق والرقيق، الجمال في الشكل واللون

^{٣٩} Ibid., pp. 14, 24

^{٤٠} Ibid., p. 18

^{٤١} Ibid., pp. 21-24

والصوت». ويقول «دو بوا» مقتبسًا عن «ليو فروبينيوس» Leo Frobenius إنَّ «السلوك المهدَّب والكياسة يميِّزان حياة الزنجي»، وإنَّ الزنوج يُبدون «رقة في المشاعر»، و«صراحة وكبرياء وكرامة وإخلاصًا مع كل إيماءة ومع كل طية ثوب». وفي الوقت نفسه، فإن عقيدة الزنجي الأفريقية، الفتشية Fetishism تتماشى مع حيوية العرق الداخلية «ليست انحطاطًا عديم المعنى، بل فلسفة حياة»، وحيث إنَّ ذلك الدم الزنجي الحيوي قد تمَّ ضخُّه في كل مكان، يستنتج «دو بوا»: «يمكن القول عن حق أنَّ الزنوج كانوا بين رواد الحضارة في كل عصر من تاريخ العالم منذ بابل القديمة إلى أمريكا الحديثة».^{٤٢} لكن قوى الفساد التاريخية — إذن — كما في أسطورة «جوبينو» الآرية، دُمِّرت المركز الحيوي البدئي ... أفريقيا كلها. بدأت الوحدة الثقافية الأفريقية الأولى تتداعى. بعد ذلك كان تجار الرقيق من العرب والأوروبيين يتدخلون في قارة يأخذ بخناقها تزايد السكان والغليان السياسي، أصبحت العبودية الأفريقية التي كانت مجردَّ عادة محلية، جزءًا من اقتصاد أوروبا العالمي، وأصبح البشر سلعة تقدِّمها أفريقيا.

تحت ظروف كذلك، كما كان «دو بوا» ينعى، «يمكن أن تكون هناك نهاية وحيدة: الاجتثاث الفعلي للثقافة الأفريقية القديمة، لتترك بقايا ضبابية بعد تدمير عادات وأعمال الشعب».^{٤٣} بعد أربعة قرون من الاسترقاق والسيطرة الاستعمارية، وجدت أفريقيا نفسها في القبضة الحديدية للبيض المسيطرين على «استخدام المنظمة والأرض والشعب، لا لمصلحتهم الخاصة، وإنما لمصلحة أوروبا البيضاء». الآن، كان «دو بوا» يستشعر تغييرًا قادمًا.

«تنهض الآن ببطء أُخوة بين الدم الزنجي في جميع أنحاء العالم، ليس ذلك فقط، بل والقضية المشتركة بين الأجناس السمرء ضد الافتراضات والإهانات الأوروبية التي لا تُحتمل ... معظم الناس في العالم من الملونين ... الإيمان بالإنسانية معناه الإيمان بالملونين، والاحتمال الأكثر معقولة هو أنَّ المستقبل سيكون على النحو الذي سيصنعه الملونون».

^{٤٢} Ibid., p. 137. Also pp. 132, 133; 124, 138

^{٤٣} Ibid., p. 29

الأمم السمرء ونهاية الغرب

بعد أن انتهى «دو بوا» من كتابه «الزنجي» في عام ١٩١٥م، كان قد أصبح بالفعل شخصية مهمة في الدوائر الأفرو-أمريكية. ساعد في إنشاء جماعة NAACP*^{٤٤} في عام ١٩٠٦م، وكان آنذاك قد أصبح محرراً لمجلتها الشهرية، كانت المجلة واسمها «الأزمة: سجل الأجناس السمرء» تعبر عن توجهه فكري جديد ... على مدى العقد ونصف العقد التاليين، كان «دو بوا» يتجنب أيّ مركز نشاط أمريكي يستبعد الآخرين، وأصبح يتخذ منظوراً تاريخياً واسعاً بالنسبة لمشكلة الزنوج. وبدا هناك احتمال أبعد من ذلك، وهو وحدة «البنّي والأصفر والأحمر»، وليس السود فقط؛ لتحدي النظام الأوروبي والأمريكي المسيطر، وأنّ ذلك على وشك التحقق. وتجمّعت ثلاثة أحداث لكي تشجّع هذا التفاؤل: الأول هو موت «بوكر تي واشنطن» Booker T. Washington في عام ١٩١٥م ليصبح «دو بوا» قائداً لا يُنَارَع لحركة الحقوق المدنية للزنوج في أمريكا، والثاني الحرب العالمية الأولى والتي هزّت بشدة وضع أوروبا المتفوق في العالم. أربع سنوات من الصراع المروع والتقتيل (١٩١٤-١٩١٨م) خلّفت ثمانية ملايين ونصف المليون قتيل من أوروبا، ومن الطبيعي أنّ «دو بوا» كان ينظر إلى الأمور من منظوره القومي الأسود. كتب في «الأزمة»، وكانت أمريكا على وشك دخول الحرب، إنّ السبب الأصلي للحرب يكمن في التزاحم الاستعماري على أفريقيا «الصراع الحاقد الجشع للحصول على أكبر نصيب من استغلال الشعوب السمرء». وبحلول الهدنة في عام ١٩١٨م، وتسوية «فرساي» التي أجبرت فيها ألمانيا على التنازل عن ممتلكاتها الاستعمارية، كان «دو بوا» يرى في الأفق فرصة جديدة، تلوح لكل القوميات غير البيضاء من كل نوع. نظّم أوّل مؤتمر لـ «كل أفريقيا» في باريس في عام ١٩١٩م؛ لكي يتزامن مع مداوات مؤتمر السلام، عن قضية حق تقرير المصير لكل الشعوب ... من البيض وغير البيض. وكتب: «ربما تتمخّض هذه الفوضى عن اليقظة الكبرى لجنسننا». والحدث الثالث الذي ساعد في تشكيل تفكير «دو بوا» هو انتصار الشيوعية في روسيا. كان يتابع الأحداث في الاتحاد السوفيتي في عهد «لينين» عن كُتّب، وقد جعلته ينظر بشكل أعمق في كتابات «كارل ماركس»، وأن يجعل الرؤية الماركسية

٤٤ * NAACP الجمعية الوطنية لتقدّم الملّونين National Association for the Advancement of Coloured People.

للتاريخ جزءاً من نظريته الخاصة للعالم. في كل تلك الميادين، كان العالم في عام ١٩١٩ م يبدو مختلفاً تماماً عما كان عليه قبل أربع سنوات. وقد كيّف «دو بوا» آماله ومشروعاته طبقاً لذلك. التيوتون البيض والأنجلو ساكسون كان لهم يومهم في السيطرة والسيادة، والجنس الأصفر والسلاف كانوا على وشك أن يتبعوهم ... هكذا كتب «دو بوا» بثقة كبيرة. اليابان وروسيا كانتا تبدآن نضالهما من أجل السيادة الإمبراطورية في آسيا. بعد ذلك سيأتي دور الزنوج، العبودية حوّلت الزنجي نفسه إلى سلعة، وعمله المنتج إلى شيء يملكه غيره، وليس هذا فقط، بل إنها جعلت منه كائناً لا إرادة له أمام حضارة أوروبية مادية بيضاء مهتاجة ومتنامية، تمتدّ مجسّاتها بعيداً لتقلب النظام الثقافي الحيوي في أرجاء الكرة الأرضية. وبالنسبة لـ «دو بوا» كانت العبودية مجرّد تعبير عن العلاقات الاقتصادية والرأسمالية، التي تميّز^{٤٥} الحضارة الأوروبية^{٤٦} برمّتها. «كانت العبودية الأفريقية الحديثة بداية مشكلة العمل الحديثة».^{٤٧} وكان «العمّال السود في أمريكا يقبعون في قاع هرم التجارة والصناعة المتنامي»، كعبيد للزراعة، وكان هذا القاع في النهاية يجمع بين عبيد الجنوب والعمال المستغلّين في الشمال الصناعي، بالإضافة إلى بريطانيا وأوروبا.^{٤٨}

ومثل أقرانه الألمان لم يكن «دو بوا» ينظر إلى ثروة المجتمع الصناعي بالمفهوم الاقتصادي، أو كنتيجة للإنتاجية الزائدة، بل يراها فقط في معناها الثقافي كثمرة عملية اخترقت الإبداع الإنساني، وقصّت على السعادة. ولكن «زنجي» «دو بوا» كان مثل الفلاح الألماني عند المفكر الألماني الشعبي، يقف على الطرف النقيض من قيم الرأسمالية الغربية، حتى عندما يكون مجبراً على الخضوع لها. كان ميزان القوة الثقافية في العالم واضحاً، وبينما قدّمت مصر للعالم الفلك والعلم، وقدّمت الصين الفن، وبين النهرين الدين، كان المصنع هو الإسهام الوحيد للحضارة النوردية، وأعلن «دو بوا»: «الحضارة البيضاء كنظام ثقافي، تلهث أساساً من أجل اختراع الوسائل؛ لاستعباد الكثرة وإثراء القلّة وقتل الاثنين».^{٤٩} أما خلاصة فساد الحضارة البيضاء فهو استعمار القرن التاسع عشر. في

^{٤٥} Ibid., p. 242

^{٤٦} Darkwater, pp. 49–50; Lewis, W. E. B. Du Bois, p. 565

^{٤٧} Du Bois, "The Negro's Fatherland," in W. E. B. Du Bois: A Reader, p. 652

^{٤٨} Du Bois, *Black Reconstruction*, p. 5

^{٤٩} Darkwater, p. 49; Foner, p. 51; Du Bois, "Dusk of Dawn," in *Writings*, pp. 659; 658

كتابات «دو بوا» نجد أنَّ الاستعمار يعني أكثر من مجرد نظام للاستغلال السياسي أو الاقتصادي. إنه يمثل غريزة طَوَّاف من أجل النهب، واستجابة شريرة للعالم الخارجي، الذي يتخلَّل كل جانب من جوانب الثقافة الغربية، وسوف يسمِّي الخبراء بتعدُّد الثقافات ذلك فيما بعد عملية «نفي الآخر». كان «دو بوا» يرى ذلك بالمعنى الجيوبولوتيكي في الأساس، وكان بالفعل يعتقد مثل «بروكس آدمز»، أنَّ الغرب عليه أن يتوسَّع أو يموت.^{٥٠} ومن المفارقة الساخرة أنَّ «دو بوا»، الذي كان ناقدًا شديد الحدة للأنماط المتعصِّبة ضدَّ العرق بين السود، كان يقبل تلك الصورة التي يقدِّمها أصحاب التشاؤمية العرقية من البيض، دون أيِّ انتقاد.^{٥١} الحضارة البيضاء عند «دو بوا» دائمًا تيوتونية، وتكاد تكون «نيتشوية» في تعطُّسها الذي لا يرتوى للغزو والسيطرة، و«فرديتها مصحوبة دائمًا بحكم القوة». ^{٥٢} العالم الأوروبي الأبيض قد «اجتاح الأرض، لم يأتِ فقط بالحضارة الحديثة والتقنية، ولكنه جاء مع ذلك بالاستغلال والعبودية والتدهور لمعظم الناس، لقد حطَّموا حياة الأسرة الطبيعية، انتهكوا أوطان الشعوب الأضعف ونشروا مزيفهم في كل ركن من البر والبحر». الرأسمالية الأوروبية والاستعمار استقطبا الإنسانية في عالَمين: أحدهما بحر الظلمات الواسع للعمل البشري في الصين والهند، بحار الجنوب وأفريقيا كلها، في جزر الهند الغربية وأمريكا الوسطى والولايات المتحدة، والذي يضمُّ «الغالبية العظمى من البشرية ... مقودة، مضروبة، سجيبة ومستعبدة في كل شيء باستثناء الاسم»، والثاني هو العالم الأوروبي، مركز القوة العالمية والسيطرة الكونية والخطرة المسلَّحة.^{٥٣}

كانت غريزة السلب والنهب ذات يوم هي القوة الرئيسة للغرب، وهي التي مكَّنته من الاستحواذ على إنجازات الحضارات السابقة والبناء عليها، إلا أنَّ «دو بوا» أصبح مقتنعًا في عام ١٩١٩م بأن الاستعمار «بقوته الكاذبة والوحشية» سيتضح في النهاية أنه أكبر نقاط ضعف الغرب، كما أكَّد أنَّ الحرب العالمية الأولى بدأت بالمنافسة الإمبراطورية للسيطرة

^{٥٠} Darkwater, p. 41.

^{٥١} Appiah, "Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race," in Gates, ed., "Race," Writing, and Difference, pp. 21–37.

^{٥٢} E. g., "Jefferson Davis as a Representative of Civilization," p. 811.

^{٥٣} Du Bois, *Black Reconstruction*, pp. 15–16.

على أفريقيا، وانتهت بحمامات الدم في «فيردون» و«سوم». كتب: «وذلك ليس ضللاً ولا جنوناً، تلك هي أوروبا، وما يبدو مرعباً هو الروح الحقيقية للثقافة الأوروبية.»^{٥٤} «العالم المظلم سيرسخ للمعاملة الحالية ما دام مضطراً لذلك.»^{٥٥} وإذا لم تراجع أوروبا نفسها، فإن الشعوب الملوّنة في العالم سوف تنهض، «وسوف تُحدث حربُ اللون دماراً وحشياً لم تُحدثه حربُ أخرى»، وسواء في السّلم أو الحرب فإن «الإيمان بالإنسانية معناه الإيمان بالرجل الملوّن». هكذا كان يتكلّم «دو بوا»، مردّداً الأفكار نفسها التي سبق أن كرّرها في كتابه «الزنجي». «إذا كانت الترقية البشرية لا بد أن تتمّ بأيدي الناس، فإن مصير هذا العالم سيكون بكامله في أيدي الأمم الأكثر سمرّة»، عالم ما بعد الاستعمار في القرن العشرين سيكون حتماً عالماً ما بعد غربي، وانهايار الإمبراطورية لا بد أن يؤدّي كذلك إلى انهيار الحضارة الغربية ذاتها.

كان «دو بوا» يصدّق ما كان «أوزوالد شبنجلر» قد وصل إليه في الوقت نفسه تقريباً: الاستعمار دقّ ناقوس موت الحضارة الغربية. ومثل «جوزيف كونراد» Joseph Conrad، كان «دو بوا» يعتقد أنّ الاستعمار قد فضح القلب المظلم للرجل الأوروبي. ومثل كتاب شبنجلر «أقول الغرب»، كانت رؤية «دو بوا» لعالم ما بعد الاستعمار، ما بعد الغربي، تعني العودة إلى ثقافة حيّة، ومثل نظيرتها Pan Germanic، ولدت فكرة الأفريقية العامة Pan Africanism من رغبة في الهروب من أحضان عالم يحتضر. بدأ «دو بوا» في عشرينيات القرن العشرين بحثاً قرأه إلى ما سوف يُسمّى بعد ذلك بالعودة إلى «الجذور»، وهذه العودة إلى أفريقيا لن تكون خروجاً جماعياً فيزيقياً كما كان يعتقد «ألكساندر كرامل» وغيره من القوميين الزواج، بل ستكون خروجاً سيكولوجياً؛ لتطهير الروح وإزالة الفساد الذي صنّعه حضارة بيضاء محتضرة.

قام «دو بوا» بأول زيارة لأفريقيا في سنة ١٩٢٣م، وألهمته تلك الزيارة غنائية رومانسية: «أفريقيا هي الحدّ الروحي للجنس البشري». كانت المدينة التي نزل بها «منروفي-ليبيريا»، هي المدينة الأكثر جمالاً من أيّ عاصمة أوروبية كما قال، الناس يبدو عليهم الفرح، والبهجة بالحياة واضحة في أغانياتهم ورقصاتهم و«أجسادهم المثالية ... العارية».

^{٥٤} Darkwater, p. 39.

^{٥٥} Ibid., p. 49.

«إنَّ ما قد يعتبره الأوروبيون المظهريون علامةً على الفقر والبطالة، لا يعني بالفعل سوى أنَّ «أولئك الناس ينعمون بالأرستقراطية الحقيقية، ترف التفكير والمجاملات الاجتماعية، ووقت الفراغ للنوم والضحك».» عزلة حياة القرية «تصنع معرفةً أكثر عمقاً بالروح الإنسانية ... الأفارقة يعرفون شعوباً أقل عدداً، ولكنهم يعرفونهم على نحو أفضل». ولكن حماس «دو بوا» حمله إلى تحليق شعري عن الحيوية العرقية: «إنَّ سحر أفريقيا يتملكني، سحر دوائها القديم يشتعل في دمي الناعس الحالم.»^{٥٦}

كتب «دو بوا» عمله الأكثر تعبيراً عنه وهو «الأميرة السمراء» في عام ١٩٢٨م، مباشرة قبل أن يتحوَّل حماسه لـ «كل أفريقيا» إلى ولاء للشيوعية و«ستالين». «الأميرة السمراء» عند «دو بوا» هي مثل «هكذا تكلم زرادشت» عند «نيتشة»: فانتازيا رمزية، جزء منها سيرة ذاتية شاعرية، وجزء رؤيا نبوية عن موت المجتمع الفاسد من حوله.^{٥٧}

طالب طب أمريكي أسود، موهوب، هو «ماثيو تاونز» Mathew Towns يجد نفسه قد تحوَّل بسبب التفرقة العنصرية البيضاء إلى «رجل قلبه عبارة عن كتلة من الحقد». يترك أمريكا ويذهب إلى أوروبا. وفي «لندن» يقوم بإنقاذ امرأة ملونة أنيقة من إهانات سائح أمريكي أبيض شرير، يتضح أنها أميرة هندوسية، تجعلها تنشئتها الطبيعية وثقافتها الرفيعة تبدو أكثر رقياً من الحضارة الزائفة حولها. تُقدِّم «ماثيو» إلى مجتمع سرِّي من الأجانب غير البيض، المجلس الأعلى للشعوب السمراء، الذين يخططون من أجل المستقبل المشرق للعالم بمجرد أن ينتهي الاستعمار الأبيض ومؤسساته.

هذا المجلس في الواقع، يرمز إلى العشر الموهوب من العالم الثالث، الذي يصبح «تاونز» Towns ممثلاً له بالنيابة عن أفريقيا السوداء. «كم كان ممتعاً لـ «ماثيو» أن يرى الموائد وقد قلبت. عمال أوروبا البيض أصبحوا هم الدَّهماء، حُكَّام أوروبا البيض أصبحوا هم الأجناس الأقل شأناً والأكثر دونية». عاد «تاونز» إلى الولايات المتحدة، وحاول أن يعمل من أجل عدالة عرقية (بما في ذلك التخطيط لتفجير قطار يقلُّ أعضاء في جماعة كوكلوكس كلان)، ولكنه يتورَّط في فساد الحياة الأمريكية. يقول: «آلاتنا تصنع الأشياء وتُجبرنا على بيعها.» «نحن أغنياء بالمأكُل والملبس ولكننا جوعى ثقافة ... كل الشاعر

^{٥٦} Du Bois, "Dusk of Dawn," in *Writings*, pp. 646-47, 648; 639

^{٥٧} Rampersad, *Art and Imagination of W. E. B. Du Bois*, p. 203

الرقيقة غارقة تحت طوفان القدرة المتوسطة.» «الثقافة الرفيعة ضاعت! ... ضاعت! ... وربما إلى الأبد.»^{٥٨}

وفي النهاية يُنقذه شخصان: الأول أمّه المسنّة، وهي عبدة سابقاً، امرأة نكدة المزاج وإن كانت نموذجاً حيويّاً وقويّاً لروح «تاوان» الأفريقية، إنها «كالي» السوداء، «أمّ العالم»، كما تترنّم أميرته الهندوسية، الشخص الثاني هو الأميرة نفسها، والتي تعود لتتزوَّج البطل في طقس احتفالي بدائي-عصري جديد، يحتوي على عناصر هندوسية وبوذية ويهودية وإسلامية. جميع الأديان في الواقع باستثناء المسيحية، نخبة ملوّنة جديدة تنهض لكي تستدعي «عالمًا حقيقياً أكثر سمرة، العالم الذي كان، والذي يجب أن يكون.»

في الرؤية الخيالية لـ «دو بوا»، عالم الحضارة، عالم الواقع السياسي والاقتصادي المحيط به، هو عالم مصنوع تماماً بواسطة البيض ومن أجلهم، وهو يتقلّص ليُصبح شيئاً تافهاً عديم القيمة، وهذا ليس بالأمر الغريب أو المفاجئ. وبالمفهوم العرقي، فإن الحضارة تتراجع كمؤثر اجتماعي يؤدّي إلى التقدم، الوراثة تأتي لتقرّر كلّ شيء، حيوية العرق القديم تقدّم كل الموارد اللازمة لثقافة حقيقية وإبداع حقيقي. «دو بوا» المتحمّس لدعوة «كل أفريقيا» يجد نفسه متفقاً مع «الجوبيينويين» البيض الجدد، المجتمع الليبرالي على النموذج الغربي يحطّم كمال العرق والفضيلة، سواء عن طريق الامتزاج العرقي أو انحلال السمات القديمة أو العبودية والاستعمار. هذا الخوف إذن، سيصبح المبدأ الهادي لأفكار «دو بوا» عن أمريكا السوداء، وسيؤدّي به إلى قطع علاقته بـ NAACP في عام ١٩٣٤م؛ لأن أعضاءها كانوا مصرّين على محاولاتهم للقضاء على التفرقة العنصرية، أكثر من متابعتهم ودفعهم لأفكاره العرقية اليوتوبية، وحتى عندما أصبح أكثر عزلة عن حركة الحقوق المدنية، ظل عنيداً صلباً. الشعب الأسود كان لا بد أن يفصل نفسه عن البيض بسبب نظرة الرجل الأبيض للعالم، تلك النظرة المدمّرة للروح. وكانت قوتها التدميرية تعبر عن نفسها دائماً في الاقتصاد القائم على الاستغلال والقيود الاجتماعية القمعية والثقافة السياسية المبنية على خيارات زائفة، وثقافة شعبية خرقاء تعتمد على الإعلان والإذاعة.^{٥٩} وحتى إذا كان السود لا بد من أن يحصلوا على حقوق مدنية كاملة، ومساواة سياسية في أمريكا، كما خاطب جمهوراً في عام ١٩٦٠م فلا ينبغي عليهم أن يتبنّوا المثل

^{٥٨} Quoted in *Ibid.*, p. 213.

^{٥٩} * والتليفزيون أيضاً، الذي كان «دو بوا» يرفضه ويعتبره تسليةً للبهاء.

التي يتبنّاها الأمريكيون. «سيكون معنى ذلك أننا توقّفنا عن أن نكون زنوجًا، وأصبحنا من البيض من الناحية العملية»، وهذا سوف يساعد على الانحلال الفيزيقي، (أو تمازج الجنسين الأسود والأبيض)، وتدمير «كل دليل على اللون ونوع العرق»، وهكذا «سنفقد ذكرياتنا عن التاريخ الزنجي».^{٦٠} قد تكون تلك كلمات «دو بوا»، ولكن الأفكار هي أفكار «هوستون تشمبرلين» أو «ماديسون جرانت» مثلاً. والحقيقة أنّ الفضيلة الرئيسية للثقافة السوداء في رأي «دو بوا»، هي تناقضها مع الليبرالية البرجوازية، سواء في أفريقيا — حيث تنتقل النساء عاريات الصدور، وحيث تحقق حياة القرية معرفة إنسانية حميمة يفتقدها الغرب بسبب إغراقه الفردي في المجتمع — أو في أمريكا السوداء ذاتها. كتب في عام ١٩٢٦م: «نحن «السوبرمان»، نجلس في كسلٍ وتراخٍ ونضحك ونحن ننظر إلى الحضارة. نحن الذين نرغب في أجساد زوجاتنا صراحةً ولا تُصيبنا حمرة الخجل عندما نمتلكها، روح المرح عند الزنجي وشعوره بوقت الفراغ، رفضه أن يعمل «وكأن الكدح اليومي إحدى الوصايا العشر»، هذه الأشياء التي كان «دو بوا» قد رآها قبل ثلاثين عامًا، والتي هي من موروثات العبودية المدمّرة، أصبحت الآن من الملامح الباعثة على الفخر، تعبيرًا عن التحدي الثقافي».^{٦١}

دع شعبي يتقدّم: «ماركوس جارفّي»، وإرث «دو بوا»

بالرغم من شهرته الواسعة كأعظم أمريكي أسود على قيد الحياة، إلا أنّ أفكار «دو بوا» كانت تجتذب اهتمامًا واحترامًا أكبر خارج الولايات المتحدة أكثر مما بين مواطنيه سواء من البيض أو السود. بعض ذلك النفوذ والاعتراف كان يُسعده، وبعضه على العكس. أحد تلاميذه الذين «لم يُسعده» على أيّ نحو كان المهاجر الجامايكي: «ماركوس جارفّي» Marcus Garvey. كانت حركة «جارفّي»: «العودة إلى أفريقيا» تهزّ الرأي العام بين السود في «جامايكا» والولايات المتحدة على مدى معظم سنوات العقد. وقد أشعل ذلك غضب «دو بوا»، الذي كان يقول إنّ «جارفّي»: «بلا شك هو أخطر أعداء الجنس الزنجي في أمريكا والعالم»، إلا أنّ حركة «جارفّي» — ببساطة — أعطت نظرة «دو بوا» للانتصار النهائي

^{٦٠} Quoted in Bainton, *Idea of Race*, p. 155.

^{٦١} Du Bois, "Dusk of Dawn," in *Writings*, pp. 648, 662.

«للأمم السمراء» على الحضارة البيضاء، شكلاً محدداً وإن يكن غير متقن. وبالرغم من الخصومة العنيفة، إلا أنَّ أوجه الشبه بين النظرتين كانت تفوق أوجه الاختلاف. كان «ماركس هارفي» فني طباعة جيداً، وقارئاً واسع الاطلاع، وقومياً قيادياً أسود اللون. وفي عام ١٩١٤م أسس «الجمعية المتحدة لترقية الزواج» UNIA*^{٦٢} في موطنه «جامايكا». كان يعتقد أنَّ الجمعية سوف تُفرخ سلسلةً من حركات الاستقلال عن الاستعمار في الكاريبي، وتقدِّم وسيلةً للسود في العالم الجديد؛ لكي يعودوا إلى موطنهم الأصلي في أفريقيا.

قام «جارفي» بزيارة للولايات المتحدة في عام ١٩١٦م العام الذي صدر فيه كتاب «ماديسون جرانت» Passing of the Great Race «زوال الجنس العظيم». وبعد ذلك قرَّر أن يتخلَّى عن قاعدته في «جامايكا»، ويبدأ نشاط الـ UNIA (الجمعية المتحدة لترقية الزواج) في «هارلم» في مدينة نيويورك. كان معظم الدعم الذي تتلقاه الحركة الأفريقية يأتي من الطبقة العاملة السوداء الكبيرة في «هارلم»، والتي كانت قد هاجرت من الجنوب وجزر الهند الغربية. أما الطبقة العاملة الفنية في المجتمع، وطبقة المثقفين الواثقين من أنفسهم في حركة النهضة في «هارلم»، مثل: «دو بوا»، و«كلود ماكاي» Claude McKay، و«كونتي كالن» Countee Cullen، و«لانجستون هيوز» Langston Hughes، و«زورانييل هيرستون» Zora Neale Hurston، فكانوا يعاملون «جارفي» بكل احتقار، وكانوا يُشهرُّون به في جريدة «مسنجر» الماركسية بأنه «القصير البدن الصقيل صاحب العينين الخنزيرتين الواسعتين، والوجه الذي يُشبه وجه الكلب»، بينما كان يقول أحد الأطباء السود الأغنياء أن الـ UNIA «تمثِّل «أقبح الزواج في أمريكا». وفي مقابل ذلك، كان سود الطبقة العاملة ومهاجرو جزر الهند الغربية هم الذين يشترّون جريدة «هارفي»: «عالم الزواج»، ويحضرون تجمُّعاته، ويردِّدون النشيد الوطني الأفريقي الذي ألَّفه «إثيوبيا ... إثيوبيا ... أنت أرض الأجداد»، ويتنازلون عن أجورهم من أجل عضوية الـ UNIA. وهكذا كانت القومية السوداء والتي كانت قضيةً خلافيةً بين العشر الموهوب. تجد الآن موطناً جديداً بين السود الفقراء.

من النظرة الأولى، تبدو قومية «كل أفريقيا» عند «جارفي» معبِّرةً عن افتراضات سلف القرن التاسع عشر؛ مثل «ألكساندر كرامل»، و«هنري تيرنر»، فضلاً عن «دو بوا». التأكيد

^{٦٢} * United Negro Improvement Association.

مثلاً على الكرامة العرقية، كان يقول لمستعمعيه: شعرك خشن، أنفك أفطس، شفتاك غليظتان، والفرق أيضاً لا بد^{٦٣} أن يكون متمعداً في نظرتك للحياة وفي آرائك.^{٦٤} «جارفي» أعلن أن «أفريقيا كانت ذات يوم أفضل جنساً في العالم»، وكانت مهد الحضارة، في الوقت الذي كان فيه الجنس التوتوني «يكتسي جلود الحيوانات»، وأن العودة إلى الوطن الأفريقي الأمّ تعني ميلاداً جديداً لتلك الأمجاد القديمة. وبنفس أسلوب «كرامل»، كان يُصرّ على أن «أفريقيا الجديدة المتحدة لا بد أن تكون أمةً صناعية حديثة». يقول «جارفي»: «الزنج سيشغلون أفريقيا كلّها كما يشغل الجنس الأبيض أوروبا»، وإن سلالة قوية من الأمريكيين السود الرواد من جزر الهند الغربية، سوف يساعدون في «تحضير وتمدين القبائل المتخلفة في أفريقيا»، كما أسّس «جارفي» خط بواخر النجم الأسود، وهي شركة تجارية كبرى سوف تُثبت أن التجار السود يمكنهم أن يكونوا ناجحين مثل البيض، وأنهم سيقدمون الوسائل المادية اللازمة لنقل الأمريكيين السود وإعادتهم إلى وطنهم.^{٦٥} ولكن «جارفي» كان يعبر بذلك أيضاً عن نظرة «دارونية» متأخرة، كانت غائبة تماماً بالنسبة للقوميين الأوائل، كما ربطته كذلك بـ «بروكس آدمز» و«دو بوا». كان «جارفي» يعتقد أن مصير الجنس الأسود جزء لا يتجزأ من «نضال تطوري» أوسع بين الأمم، يمكن أن يقرّر مستقبل القرن العشرين. كان على الرجل الأسود إما أن يصبح قوةً مسيطرة أو أن يظلّ قابلاً في الخلف، كما كان يؤكّد على أن «الجنس القادر على إنتاج أعلى تطوّر علمي، هو الجنس الذي سيحكم في النهاية».^{٦٦} ولو كان التاريخ هو قصة الأجناس القوية، كما كان «دو بوا» يزعم، لكان لزاماً على السود أن يتعلّموا كيف يتصرّفون كجنس قوي، «سيد ومالك لكل شيء خلقه الله في هذا العالم». وإذا كانت الإمبراطورية هي العلامة الباقية الدالة على حضارة واسعة، فإن على الزنج أيضاً أن يُصبحوا «إمبراطوريين»، ويُشيّدوا «إمبراطورية عرقية، لا تغرب عنها الشمس».^{٦٧}

^{٦٣} Quoted in J. White, *Black Leadership*, p. 93

^{٦٤} Garvey, *Life and Lessons*, p. 268

^{٦٥} Garvey, *Philosophy and Opinions*, Vol. II, p. 68

^{٦٦} Ibid., p. 14

^{٦٧} Ibid., p. 90; *Life and Lessons*, p. 147

كانت فكرة النقاء العرقي تتمك «جاري» أيضًا مثل أي «جوبينووي» جديد،^{٦٨} «أنا من المؤمنين بعرق أسود نقي»، كما كتب في كتابه: «فلسفة ماركوس جاري». ^{٦٩} وكان مثل «دو بوا»، يفترض دون أي شك أن الحضارة الأوروبية الحديثة هي بالضرورة تيوتونية الأصل، ومنظمة حول المبدأ الوحيد، وهو التفوق الأبيض. «توجه الجنس الأبيض هو أن يُخضع الآخرين وأن يستغلهم، وعند الضرورة، يُبدي الشعوب الأضعف التي يتصل بها.» اتهم «جاري» البيض بأنهم يحاولون إقناع السود عن طريق التلقين، بأنه لا فائدة تُرجى منهم سوى العمل اليدوي في ظل المؤسسة الرأسمالية المملوكة للبيض؛ وذلك لأن الاستغلال الاقتصادي كان أرخص وأكثر فعالية من الإبادة الفعلية (كتلك التي تحملها الهنود والسود الأفارقة). ولحسن الحظ، فإن الحضارة البيضاء «المجردة من الروح» أصبحت الآن متفسخة وضعيفة. كان «جاري» يشرح لجماهيره كيف أن أوروبا تترنح على حافة الإفلاس الاقتصادي، وكانت اضطرابات وثورات الخبز وأعمال العنف وشيكة؛ حيث كان البيض قد استعدوا لإلقاء السود في «مجاعة اقتصادية»، كما أعلن لمستمعيه أن أربعة ملايين أفريقي في «هارلم» كانوا يقومون حينذاك بتنظيم أنفسهم للمطالبة باستعادة تراثهم. وفي حشد جماهيري في عام ١٩١٩م ... «السقوط قادم ... السقوط الذي سيؤدي إلى الدمار التام للحضارة التي نراها.» كان صراع تدميري عنيف على وشك أن يحدث «بين السود والبيض على هضاب المعركة الأفريقية»،^{٧٠} وكانت تروق لـ «جاري» فكرة حرب عرقية كونية للسود ضد البيض، والبيض ضد الصفر، رغم أنه كان يرى إمكانية أن يقوم السود بمساعدة البيض ضد الإمبراطوريات الآسيوية الوليدة في اليابان والصين في مقابل الحصول على حريتهم السياسية.

وعلى أية حال، فإن فناء الحضارة البيضاء سيزود السود بالأدوات التي يحتاجونها — العلم والتكنولوجيا وأسلحة الحرب — لكي يُقيموا إمبراطورياتهم، أمة أفريقية قوية ستنهض من ساحة القتال الدموي الواسعة، و«سوف يتحد فيها الزنوج ليصبحوا سلطة عرقية عظيمة متحدة»،^{٧١} ويصرح «جاري» لأحد المراسلين الصحفيين بأنه يمثل مستقبل

Cf. Speech of September 26, 1920, in *Marcus Garvey and UNIA Papers*, Vol. III, pp. ٦٨ .22-28

.Garvey, *Philosophy and Opinions*, Vol. I, p. 37 ^{٦٩}

.Garvey, *Marcus Garvey and UNIA Papers*, Vol. II, p. 128 ^{٧٠}

.*Ibid.*, pp. 13, 129, Garvey, *Life and Lessons*, p. 5 ^{٧١}

القومية السوداء، بينما كان «دو بوا» يمثل الماضي.^{٧٢} وعنده كان المستقبل يعتمد على ما كان يراه مستقبل سياسات القرن: السياسات الجماهيرية، الدعاية الجماهيرية، وقوة أمة منظمة معبأة. هذا الاقتناع جذبه إلى شخصية «بنيتو موسوليني» Benito Mussolini. كان «جارفي» يعبر عن إعجاب شديد بالديكتاتور الإيطالي إلى أن غزا «إثيوبيا» في عام ١٩٣٦م، وكان يزعم أن حركته، بصرف النظر عن أنها على نمط قمصان «موسوليني» السوداء، إلا^{٧٣} أن تأثيرها كان يمضي في اتجاه آخر: «عندما كان لدينا مائة ألف رجل، وكنا نقوم بتدريب الأطفال. كان «موسوليني» ما يزال مجهولاً»، وكان «جارفي» يرى — بكل ثقة — أن الـ UNIA هم الفاشست الأوائل. وكان يُكنّى الإعجاب نفسه لـ «أدولف هتلر» Adolf Hitler؛ فقد كان اليهود بالنسبة لـ «جارفي» هم رمز الغرب «الكذاب المداهن»، وأن المال اليهودي العالمي قوة «يمكن أن تحطم البشر والمؤسسات والأمم»، ولا يوجد أسود واحد بمأمن من تلك القوة، كما كان يحذر أتباعه. كانت «بروتوكولات حكماء صهيون» تقول: «إن الضرر الذي يلحقه اليهودي بأي شخص غير يهودي ليس ضرراً على الإطلاق، والزنجي ليس يهودياً». معاداة السامية والإعجاب بالحركات الجماهيرية الواسعة قادته أيضاً للبحث عن شريك في جماعة غير عادية: «الكوكلوكس كلان»، وسط دهشة بالغة وغضب من «دو بوا» والـ NAACP، وكل زنجي عقد «جارفي» لقاء مع «التنين الأعظم» زعيم «الكوكلوكس كلان». كلا الرجلين كان من رأيه أن خروجاً جماعياً للسود من الولايات المتحدة، من شأنه أن يحافظ على نقاء الجنسين: الأبيض والأسود.^{٧٤} وباختصار، فإن التشاؤمية العرقية أقامت جسراً بين هاتين الصورتين للقومية الراديكالية، واحدة سوداء والأخرى بيضاء. وفي عام ١٩٢٥م أخبر «جارفي»: «إرنست سيفر كوكس» Ernest Siever Cox، وهو من الجوبينووين الجدد المؤمنين بالتفوق الأبيض، بأن كل قومي أسود جيد لا بد أن يقرأ كتاب «أمريكا البيضاء» من تأليف «كوكس». وكتب يقول: «المجتمع الأمريكي الأبيض، الأندية الأنجلو ساكسونية، والـ «كوكلوكس كلان»، لهم مني كل تعاطف؛ لأنهم يقاتلون من أجل عرقٍ نقيٍّ كما نقاتل نحن أيضاً من أجل نقاء عرقي أسود». كلاهما، كما كان «كوكس» ينبّه محذراً، كان يواجه الأعداء أنفسهم. «الجماعات اليهودية تحاربني

^{٧٢} J. White, *Black Leadership*, p. 90

^{٧٣} Garvey, *Life and Lessons*, pp. lviii–lix

^{٧٤} Garvey, *Philosophy and Opinions*, lxxiv–lxxvii; Stein, *World of Marcus Garvey*, p. 225

كما تحارب الـ NAACP^{٧٥}. والحقيقة أنَّ «إمبراطورية جاري في السوداء» انهارت بسرعة كما بدأت؛ ففي عام ١٩٢٣م أُدينَ من قِبَل محكمة فيدرالية في قضية غش بريدي، وقضى أربعة أعوام في السجن إلى أن أصدر الرئيس «كوليدج» Coolidge عفواً عنه، وأمر بترحيله فوراً. وبعد ذلك حاول «جاري» أن يُحيي حركته الزنجية الفاشية تحت راية «الأصولية الأفريقية».

قبل وفاته بعامين في عام ١٩٤٠م، أسَّس مدرسة الفلسفة الأفريقية في «لندن». كان المنهج الدراسي يرفض كل الأنثروبولوجيا «البيضاء»، والعلم الاجتماعي الأبيض باعتبارهما منحازين، وكان يقوم بتدريس صيغة أفريقية من «سفر التكوين» يظهر فيها «آدم» و«حواء» سوداً، كما تبدو ذريتهما الزنجية باعتبارها أول شعب مختار.^{٧٦}

بعد ترحيل «جاري» ضعفت القومية السوداء الراديكالية في أمريكا. وفي عام ١٩٣٣م ظهر أحد أتباعه وهو «اليجابول» Elijah Pool ليتبنَّى فرعاً طائفيّاً غامضاً من المحفل الموريسكي-الأمريكي العلمي يُدعى «أمة الإسلام»، ومن على منابر، بدأ التبشير بشكل جديد من «سفر التكوين الأسود» عند «جاري». أعلن أنَّ القوقازيين البيض كانوا «جنساً متفَسِّحاً»، أعطاهم الرب ستة آلاف عام من السيطرة؛ لكي يختبر قوة ودرجة تحمُّل أبنائه السود ... الشعب المختار حقيقة. على أية حال، كانت نهاية تلك العبودية البابلية قريبة، كان الشياطين القوقازيون ودينهم «الإبليسي»، المسيحية، على وشك الاختفاء إلى الأبد. وغَيَّر «بول» اسمه إلى «أليجا محمد»، وبسرعة قام بتوسيع عضوية «أمة الإسلام». كان يقول إنَّ «الله نفسه أسود»، «هو الكائن الأسمى بين أمة من السود الرائعين»، بينما الزنجي هو «الصانع الأول والأخير ومالك الكون».^{٧٧} وفي عام ١٩٤٨م كان أحد أتباعه يشرح لقاطع طريق حديث السن اسمه «مالكولم ليتل» Malcolm Little أنَّ «الرجل الأبيض هو الشيطان ذاته». كما قال له: «وأنت كرجل أسود، فإنك تنتمي إلى جنس من البشر هو صاحب الحضارات القديمة ... الغنية بالذهب، وبالمالوك». والتي سرق منها الشياطين البيض كلَّ شيء، بما في ذلك اسمه الحقيقي. واقتنع «مالكولم» بما سمع، وغَيَّر

^{٧٥} Garvey, *Philosophy and Opinions*, p. lxxv.

^{٧٦} Garvey, *Life and Lessons*, passim.

^{٧٧} Quoted in Lincoln, *Black Muslims in America*, p. 62.

اسمه إلى X رمزًا لفقدان الهوية كرجل أسود في أمريكا البيضاء، وذاعت شهرة «مالكولم إكس» في وقت قصير. «مالكولم إكس» حلَّ معضلة «دو بوا» الخاصة بالروحين داخل الأفارقة الأمريكيين. كانت هناك روحٌ واحدة فقط، هي الروح الأفريقية السوداء التي حاول البيضُ محوها وتدميرها مثلما دمروا كلَّ أثر للعظمة الأفريقية الأصلية للسود. وبالرغم من أنَّ «مالكولم إكس» انفصل بعد ذلك عن «أليجا محمد» و«أمة الإسلام»، إلا أنه كان يحتفظ دائمًا بمنظور «دو بوا» و«جارفي». أعلن في حديث باكر أنَّ «عالم الغرب يواجه اليوم كارثةً كبرى»، «يقف على حافة الهاوية». وبعد سنوات كتب في سيرته الذاتية: «ثلثًا التعداد البشري يقولون للثلث الباقي ... الأقلية ... «الرجل الأبيض ...»: يقولون له ارحل ... وسيرحل ... أعتقد أنَّ الله يعطي الآن لما يُسمَّى بـ «المجتمع المسيحي الأبيض»، في العالم فرصةً أخيرة ليكفّر عن جرائمه».^{٧٨}

في الستينيات كانت تأكيدات «جارفي» الفاشستية على السياسة كقوة، واضحةً في حركة القوة السوداء وحراسة البرلمانين المرتدين زياً موحداً، أما ثمرة الإسلام فستكون هي الفيلق الأفريقي، حارس «أليجا محمد»، ومن بعده «لويس فاراخان» Louis Farrakhan نفسه سوف يتذكّر أنه عندما كان في الحادية عشرة، رأى صورة رجل أسود على الحائط في منزل عمه وسأل عن صاحبها. قالوا له إنها كانت صورة «ماركوس جارفي» ... «هذا رجل جاء ليوحد كل الشعب الأسود».^{٧٩} كل جوانب حركة «فاراخان» الإسلامية السوداء: أسلوبه في القيادة، إصراره على أنَّ السود لا بد من أن يُصبحوا مُلاكًا مستقلّين للأعمال التجارية، عداؤه للسامية، تعاطفه مع حرب «هتلر» ضد اليهود ... كل ذلك تردّد بصوت أعلى لما جاء في أفكار «جارفي» عن «كل أفريقيا». وصلت «الجارفية» بعيداً خارج الولايات المتحدة. كانت مجلة «عالم الزنوج»، ومجموعات من أحاديث «جارفي»، ومقالاته الافتتاحية في الصحف تجد صداها لدى الشباب الأفريقي المثقّف وأصحاب الفكر القومي، وبشكل أكبر من أعمال وأفكار «دو بوا» القديمة. «كينيث كواندا» Kenneth Kuanda في «زامبيا» و«هاري ثوكو» Harry Thuku في «كينيا»، و«نلسون مانديلا» Nelson Mandela في جنوب أفريقيا، كلهم تأثروا على نحو مباشر أو غير مباشر بأفكار «جارفي». زعيم أفريقي

^{٧٨} Malcolm X, *Autobiography*, pp. 269–70.

^{٧٩} Sewell, *Garvey's Children*, pp. 61–62.

آخر هو «كوامي نكروما» Kwame Nkruma سيكتب فيما بعد: «كان كتاب «فلسفة ماركوس جارف» هو «أكثر كتاب يلهب حماسي». وكان ذلك أمراً مثيراً للسخرية؛ حيث سيلعب «نكروما» نموذج الدور الأخير لألد أعداء «جارف»، وهو «إي بي دو بوا» نفسه».

«دو بوا» والشيوعية، ونهاية الغرب

في عام ١٩٤٦م كتب «دو بوا» الذي كان في الثامنة والسبعين:

«نحن الآن وجهًا لوجه مع أعظم مأساة تحلُّ بالعالم. إنَّ سقوط أوروبا هو أشدُّ ما يُصيبنّا بالذهول؛ وذلك بسبب الإيمان غير المحدود الذي كنّا نكنّه للحضارة الأوروبية».

لا شك، بالتأكيد، أنَّ «دو بوا» كان يتكلَّم بسخرية؛ فلمدة تزيد عن ربع القرن ظلَّ «دو بوا» ينتظر بفارغ الصبر أُولَ الحضارة البيضاء، الذي كان أساتذته في برلين في أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر يقولون إنه سيحدث، لا بد أن يحدث؛ لأن الحضارة كانت تحطُّ من قدر الثقافة وتُقلل من شأنها. تلك الأفكار كانت وراء كتابه «الزنجي»، عن تاريخ أفريقيا وأعماله الأخرى والتي ستكون بدورها وراء حركة المركزية الأفريقية. كان اهتمامه الحقيقي مركَّزاً على ما سيأتي بعد انهيار الحضارة الحديثة. ولفترة قصيرة من ١٩٠٠م إلى ١٩١٠م أعاد إلى الحياة فكرة العُشُر الموهوب من مثقفي وسياسيي الزنوج الذين سوف يؤكِّدون الشعور بالكرامة العرقية، ببناء سجل من الإنجازات الثقافية دون «الركوع أمام البعل».^{٨٠} ثم اتجه نحو قومية أفريقية شاملة، ثم إلى انفصالية سوداء على أساسها يقوم السود الأمريكيون ببناء اقتصادهم الخاص المستقل بالتوازي مع الاقتصاد الأبيض، وبلا أيِّ دافع للربح يُثير الاستياء. وأخيراً، اتَّجه في الثلاثينيات إلى «ماركس» والشيوعية. كان قد درس الكثير عن «ماركس» أثناء إقامته في ألمانيا، من ١٨٩٢م إلى ١٨٩٤م، كما زار «الاتحاد السوفيتي» في عام ١٩٢٤م. كان تحليله الخاص للإمبريالية يضع في اعتباره كتاب «ف لينين» «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»، الذي كان يجادل،

^{٨٠} Quoted in Lewis, W. E. B. Du Bois, p. 316.

عن خطأ، أنَّ السباق على أفريقيا كان بسبب فائض رأس المال، وأنَّ الرأسمالية في مراحلها المتأخرة يمكن أن تحصل على أرباحها فقط من إمبراطورية استعمارية واسعة.^{٨١} ولفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كان «دو بوا» يخشى أن يقوم العالم الرأسمالي، أثناء آلام الاحتضار الأخيرة بسحق قضية تحرير الشعوب غير البيضاء.^{٨٢} بعد ذلك منح الإنجليز الاستقلال للهند، وأجبرت الولايات المتحدة الهولنديين على ترك إندونيسيا، وبدأت القوى الأوروبية تتخلى عن مستعمراتها وتزدهر. كان «دو بوا» مجبراً على أن يعرف أنَّ الرأسمالية الغربية يمكن أن تتقدّم جيداً بدون السيطرة الإمبريالية. وفي النهاية، فإن ما جذب «دو بوا» إلى الماركسية، كان هو نفس ما جذب مثقفين آخرين كثيرين في القرن العشرين: كونها شكلاً من أشكال التحرُّر الثقافي. بدا انتصار الماركسية وعداً بتطهير أخلاقي للعالم الحديث؛ حيث سيتم غسيل كل فساد الحضارة البرجوازية بالفيضان الثوري.

وفي عام ١٩٣٥م، كان «دو بوا» قد أقنع نفسه بأن الشيوعية السوفيتية سوف تُحطّم آخر آثار الغرب المصاب بالتبؤس، وتدعم نظاماً ثقافياً جديداً غير غربي. وفي كتابه «العالم وأفريقيا» ١٩٤٦م أوضح «دو بوا» أنَّ تفسُّخ أوروبا كان هو الناتج المباشر للإمبريالية والسيطرة الاستعمارية، ومستقبلاً منظرين آخرين مثل «إدوارد سعيد»، كان «دو بوا» يؤكّد على أنَّ الموروث الكامل لثقافة مهذّبة، قد تطوّر ليخفي سوءات الإمبريالية، منتجاً «أدباً يحاول أن يتوازن ويتناول المشكلات الثقافية للأغنياء وأبناء الأصول، ويهمل المشكلات «الأخطر، المتعلقة بالقانون والرحمة والعدالة الحقيقية».^{٨٣} هذه الحضارة السطحية، جعلت من المستحيل بالنسبة للشعب في أوروبا أن يدرك أنَّ ما هو فيه من راحة وتَرَف يكلف شعوب العالم السوداء «عرقاً ودمًا ويأساً». الإمبريالية أيضاً هي التي سبّبت جميع المشكلات التي كانت تُقلق منظرّي الانحلال منذ كان «دو بوا» طالباً

^{٨١} * كلاهما اعتمد على المصدر نفسه وهو هجوم الصحفي البريطاني «ج. ا. هويسون» على الإمبراطورية البريطانية في أفريقيا، انظر الفصل السابع.

^{٨٢} Du Bois, *Color and Democracy*.

^{٨٣} * لم يستطع «دو بوا» أن يوضّح لماذا كان يعتبر «أوسكار وايلد» أو «أنتوني ترولوب»، أكثر تمثيلاً لأدب القرن التاسع عشر من «ليوتولستوي»، و«فيدور ديستوفسكي»، و«جورج إليوت»، و«إميل زولا»، و«فيكتور هوجو»، أو «تشارلز ديكنز».

صغيراً: عالم أرسقراطية واهنة لم تُعَد في حاجة إلى القيام بأي عمل من أجل العيش، مدن صناعية «قبيحة ومروعة» مسكونة بالجريمة والأمراض وقلائل العمل وانهييار القيم الفكرية. وكانت تلك كما استنتج «دو بوا»: «صورة صادقة لأوروبا، والتي كانت تقود الحضارة الإنسانية خلال القرن التاسع عشر».^{٨٤}

وبالرغم من أنه لم يكن عضواً رسمياً في الحزب الشيوعي حتى عام ١٩٦١م، أي قبل وفاته بوقت قصير، إلا أنه كان مدافعاً عن القضية بالقول والكتابة وكثرة التنقل قبل ذلك. كان يشيد بـ «ستالين»، «كرجل عظيم وبسيط»، لدرجة أن ما كشف عنه في حديث «خروشوف» السري عام ١٩٥٦م لم يجعله يهتز في اقتناعه بأن عهد «ستالين» كان «إنجازاً عظيماً في النهوض بالبشرية»، وأن «ستالين» نفسه كان «واحدًا من أعظم إنجازات القرن العشرين».^{٨٥} وكانت الحرب الباردة في رأي «دو بوا» مؤامرة رأسمالية إمبريالية للإبقاء على «الشعوب السوداء» والعمال البيض تحت نير العبودية، ولصنع حرب عالمية أخرى.

كتب بغضب عام ١٩٥٤م: «إنَّ الجهد المنظم الذي تقوم به الصناعة الأمريكية لاغتصاب الحكم، يفوق أي شيء آخر في التاريخ الحديث، بما في ذلك أعمال «أدولف هتلر» الذي تعلموا منه».^{٨٦}

سافر «دو بوا» إلى الاتحاد السوفيتي عام ١٩٥٩م؛ حيث تسلَّم «وسام لينين»، وذهب إلى الصين الشيوعية؛ حيث قدَّم سلسلةً من الأحاديث الإذاعية لراديو «بكين»، بحث فيها دول آسيا الجديدة أن تُدير ظهورها للرأسمالية الغربية، والنظر بدل ذلك إلى روسيا والصين، كنموذجين مضيئين للمستقبل. وأعلن «لقد رأيت العالم، ولكنني لم أرَ معجزةً مجيدة هائلة مثل الصين».^{٨٧*}

كان «كوامي نكروما» أحد الزعماء الأفارقة الذين استمعوا إلى ندائه، وقد دعاه إلى غانا (ساحل الذهب سابقاً) في العام التالي ليحيي ويعمل معه مستشاراً ورجلاً دولة، ولا

^{٨٤} Du Bois, *The World and Africa*, p. 1.

^{٨٥} G. Home, *Black and Red* (New York, 1983), p. 317.

^{٨٦} Du Bois, *Speeches and Addresses*, p. 181.

^{٨٧*} كان ذلك في نهاية «قفزة ماو العظيمة للأمام» التي مات فيها جوعاً ما بين عشرة إلى اثني عشر مليون فلاح صيني.

بد أن يكون «دو بوا» و«نكروما» قد التقيا قبل ذلك بسنوات في مؤتمر «باندونج» في إندونيسيا عام ١٩٥٥م، وهو حدثٌ فاصل في تاريخ عالم ما بعد الاستعمار. في «باندونج» ظهر مصطلح «العالم الثالث» لوصف الدول المستقلة حديثاً في أفريقيا وآسيا، والتي لم تكن أكثر أو أقل من شعوب «دو بوا» السمراء التي تحدّث عنها قبل ثلاثين عاماً، الرمز الجماعي لمستقبل البشرية المشرق. كان «نكروما» واحداً من زعماء ما بعد الاستعمار، الذين ظهروا إلى جانب «جمال عبد الناصر» في مصر، و«جواهر لال نهرو» في الهند، و«سوكارنو» في إندونيسيا، والأمير «سيهانوك» في كمبوديا، و«آدم كلايتون باول الأصغر» في «هارلم».

كان من المفترض أن يُلقَى «دو بوا» الكلمة الافتتاحية في «باندونج»، ولكن وزارة الداخلية الأمريكية سحبت منه جواز السفر بسبب انتماءاته الشيوعية. كانت الكلمة التي أرسلها لكي تُلقَى في «باندونج»، تتطرّق إلى الموضوعات التي تضمّنتها أعماله منذ عودته من «برلين» إلى الولايات المتحدة في عام ١٨٩٤م:

«نحن الشعب الأسود الأمريكي الذي عاش معكم طويلاً أيها الصفر والبنّيون والسود في العالم تحت نير الغطرسة والأفكار الفظيعة للجنس الأبيض ... ومن هنا نحن ننّبّه العالم إلى أنّ أفريقيا لا يمكن أن تظلّ رهينةً وعبدة وملكية خاصة للأوروبيين أو الأمريكّيين أو أيّ شعب آخر.»

واستعاد «دو بوا» عبارةً كان قد صاغها في عام ١٩٢٢م وهي «أفريقيا للأفريقيين»: «وبالتالي فهي لن تظلّ محكومةً بالقوة ولا بالجبوت، ولا بالجيوش الغازية أو الشرطة، أفريقيا ستظلّ محكومةً بأرواح جميع آلهتها وحكمة جميع أنبيائها.»^{٨٨} كان «نكروما» نموذجاً للزعماء الجدد الذين جاءوا إلى السلطة في أفريقيا في مرحلة ما بعد الاستعمار. درس في جامعة «لندن» ما جعله يعتقد أنّ الغرب الرأسمالي، مثل الإمبراطورية البريطانية التي تشكّل جزءاً من أساسه، محكوم عليه بالدمار الذاتي. كان يمارس أيضاً سياسةً «كاريزمية» على النمط «الجارفي»، يسحق بلا رحمة أيّ معارضة لنظام الحزب الواحد لديه. عندما أصبح رئيساً لـ «غانا» في عام ١٩٥٦م، منح نفسه لقبَ «أوساجيفو» أو «المُخلص»، وجعل من نفسه متحدّثاً رسمياً باسم أفريقيا متحدة. كانت أهدافه بالنسبة

^{٨٨} Ibid., pp. 236-37

لـ «غانا» رمزية وعملية: «دولة غانية سوف تنهض أمام بقية العالم كنموذج ساطع على قدرة الإنسان الأفريقي على إدارة شؤنه». ^{٨٩}

عندما قَبِلَ «دو بوا» دعوة «نكروما» للانتقال إلى «غانا» كان في الثانية والتسعين، أي إنه عاش دهرًا، وأشرف على الآخر ... وكان قد تخلَّى عن أيِّ أمل في أمريكا التي كانت تبدو واقعةً في فخِّ انهيار لا حدود له بالنسبة للسود والبيض على السواء. كانت حركة «مارتن لوثر كنج» من أجل الحقوق المدنية ترى أنَّ أسلوبه في تناول المسألة العرقية قد عفا عليه الزمن، كما أنَّ ستالينيته لم تُبقِ له سوى عدد قليل من الأصدقاء بين صفوف الـ NAACP. ^{٩٠} ولم تكن مفاجأة أن يجد «دو بوا» بطلًا جديدًا في «نكروما» المخلص، وهو الذي كان قد وجد قبل ذلك في ستالين «شخصًا عظيمًا وبسيطًا»، وفي «هاري ترومان» «أكبر سفاح منذ هتلر». ^{٩١} وعلى الفور، بدأ مشروعًا ضخماً لموسوعة أفريقية ستكون أعظم أرشيف فكري وتاريخي للحضارة الأفريقية الطالعة، كما أصبح أكبر المدافعين عن «نكروما»، وربما أهم وأقرب «نسخة» منه.

لقد أرسى «دو بوا» النموذج الذي سيصبح مألوفًا على مدى العشرين عامًا التالية، نموذج المثقف الغربي الذي «يكشف» في الدكتاتورية الماركسية في بلد بعيد، خزانة لعرض مجتمع جديد، يؤمن بالمساواة. ^{٩٢} أما بالنسبة لفكر «دو بوا»، فهو يرى أنَّ الروح الأفريقية والماركسية كانتا يدًا في يد في غانا، وفي كتاباته الأخيرة نجد تسبيحةً لـ «نكروما»، على شكل أنشودة دينية زنجية بعنوان «غانا تنادي»:

رفعت صوتي الأخير وصرخت،
صرخت للسماء وأنا أموت
من الغرب الذي تتصاعد رائحته الكريهة
الذي انتهى يومه
الذين يغرقون في النتن ويترنَّحون في روثهم

^{٨٩} Nkrumah, *Africa Must Unite*, p. xvi.

^{٩٠} Record, *Race and Radicalism*.

^{٩١} Rampersad, *Art and Imagination of W. E. B. Du Bois*, p. 256.

^{٩٢} Hollander, *Political Pilgrims*, pp. 126, 166.

أسود على أبيض

نحو أفريقيا والصين وشاطئ الهند؛
حيث توجد كينيا والهملايا،
وينساب النيل ويانج-تزي
يُدير كل وجه مشوق للإنسان.
استيقظ ... استيقظ أيها العالم النائم
مجد الشمس،
سبح النجوم، تلك الشمس الفسيحة
التي تحكم الليل؛
حيث الأسود أبيض،
وكل عمل غير أناني ... حق،
والجشع خطيئة
وأفريقيا تتصدر ... أفريقيا كلها ...

مات «دو بوا» في ٢٨ أغسطس ١٩٦٣م، وبعد ثلاث سنوات، كانت «العسكرية»
الغانية — التي غدّتها عدم كفاءة «نكروما»، ودمّرت اقتصاد البلاد ومستوى المعيشة —
تُطيح بالمخلّص في انقلاب عسكري.

الفصل السابع

إقفال العقل الألماني

«أوزوالد شبنجلر» و«أفول الغرب»

عندما غادر «فردريك نيتشة» Friedrich Nietzsche مسكنه في «تورين» يوم الثالث من يناير عام ١٨٨٩م، شاهد سائق مركبة يضرب حصاناً في ساحة «كارلو ألبرتو». هرع «نيتشة» للدفاع عن الحصان، لكنه سقط فجأةً مغشياً عليه في الشارع. وبعد أن حمله بعض المارة إلى مسكنه، كان يصرخ بعنف ويدقُّ على البيانو بقوة ... نفس البيانو الذي كان يعزف عليه أحياناً من بعض «أوبرات» «فاجنر» Wagner قبل أيام قليلة. وتمَّ استدعاء أحد أصدقائه لكي يُعيده إلى «بازل» بعد إعطائه مخدرًا لتهدئته. وهناك فحصه الطبيب الذي شخَّص الحالة بأنها «تدهور عقلي» ...! مفارقة تدعو للسخرية بالنسبة لرجل كان يقول: «ما هو الشيء الذي نعتبره سيئاً ... وأسوأ من أي شيء آخر؟ أليس هو التدهور؟»^١

بعد أسبوعين تم إيداعه مصحَّة ليكون تحت رعاية أمه. وبالرغم من معارضة الطبيب والأصدقاء، قرَّرت الأم أن تنقله إلى منزلها في «جينا». استقل «نيتشة» القطار من «بازل» لآخر مرة، واحتجز ليكون تحت الملاحظة النفسية لمدة ثلاثة أيام. كان سلوكه يتنوع بين أوهام جنون العظمة (كان مصرّاً على أنه قيصر) ونوبات من الصراخ. كان مقتنعاً بأن وضعه تحت الملاحظة قد صدر بأوامر من «بسمارك» Bismarck شخصياً. وفي إحدى

^١ Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 75; Hayman, *Nietzsche: A Life*, pp. 334–37

المرات حطّم النافذة وهو يحاول الهرب من المصحّة، وتحولّت نوبات الغضب والثورة بالتدريج إلى نعاس وإغماء. ومنذ إطلاق سراحه من المصحّة بعد عام، وإلى أن مات في عام ١٩٠٠م، عاش «نيتشة» كشخص بليد خامل، تحت رعاية أمّه أولاً، ثم تحت رعاية أخته «إليزابيث». كانت أخته «إليزابيث فورستر نيتشة» Elizabeth Förster-Nietzsche على خلاف أمّها، شديدة الاهتمام بفلسفة شقيقها.

كانت قد تزوّجت من مثقّف آخر من دائرة «فاجنر»، وهو «برنارد فورستر»، وكان هو أيضاً من أشد المعجبين بـ «جوبينو».

كان «فورستر» قد فكّر بمشروع خيالي يتفق مع أفكار «جوبينو»، لإقامة مستعمرة لمستوطنين من الآريين-الجرمان في أمريكا الجنوبية وتسمّى «نيو جيرمانيا». ومثل شخصية من أفلام «فيرنر هيرتسوج» Werner Herzog، أخذ «فورستر» زوجته «إليزابيث» ومجموعة من أتباعه إلى أدغال «باراجواي» في سنة ١٨٨٧م لإعادة استعمار العالم الجديد برواد نورديين، أنقياء العرق، أقوياء.^٢ كانت النتيجة هي الفشل التام، واتّهم «فورستر» بالاحتلال على المستعمرين، وانتحر تاركاً «إليزابيث» تجمع الحطام.

وفي عام ١٨٩٢م، عادت إلى ألمانيا لرعاية شقيقها المريض ولتصبح الممرضة، والوصية الدائمة عليه. في الوقت نفسه كانت «إليزابيث» مصمّمة على ألا تترك فلسفة شقيقها لتكون عرضة للنسيان، وكانت مقتنعة بأن هناك سوقاً في ألمانيا لكتاباتهِ بالرغم من مرضه. والآن بدأت تتحرّك لكي تحصل على الحقوق القانونية الكاملة عن أعماله المنشورة، وأوراقه التي لم تكن قد نُشرت بعد، مجبرةً أمّها على التوقيع على وثيقة بذلك في ديسمبر ١٨٩٥م، كما سارعت بتأسيس أرشيف لأعماله بالدور الأرضي من منزلهم، وكتبت سيرة حياة لشقيقها في جزأين كبيرين، مفيدة من المادة الغزيرة الموجودة في عمله: *Ecce Homo* «هو ذا الإنسان»، والذي لم يكن قد نُشر بعد.

وهكذا أصبح «بيت نيتشة» مزاراً، و«نيتشة» بداخله يُعرّض للزوّار وهو لا يستطيع أن يتحرك. بعد وفاته، أصبحت كتاباته غير المنشورة ومخطوطاته متوفرة للدراسة والبحث، وتحت إشراف وسيطرة «إليزابيث».

كانت «إليزابيث» كلها تصميم على أن تجعل الجميع يعترفون بشقيقها كأكبر عبقرية ألمانية منذ «جوته» Goethe، وكانت تقوم بالتحريير وبحذف بعض العبارات ذات

^٢ Macintire, *Forgotten Fatherland*

الحساسية السياسية، والإشارات التي تستخفُّ بالدولة، وبـ: «بسمارك» من المواد التي أفرجت عنها للنشر. كانت تحذف أو تُبرَّر أيُّ إشارة إلى أنه كان يرى ألمانيا الإمبراطورية مثلاً على التفنُّس، وكذلك أي إعجاب بالفرنسيين، وبالرغم من أنَّ أفكار «نيتشة» كانت شديدةً التطرُّف ضدَّ المسيحيين، إلا أنَّ جنازته في عام ١٩٠٠م كانت نموذجاً لوثرياً^{٣*} تقليدياً، كان هناك الصليب الذي يُمثِّل المسيح مصلوباً، موضوعاً فوق التابوت، وبحضور عدد كبير من تلاميذه والشخصيات الهامة، كما وصلت «إليزابيث» إلى تسوية مع دائرة «بايريث» بعد عشرين عاماً من المداواة والصمت.

أصبحت فلسفة «نيتشة»، مرة أخرى، مرتبطةً باسم «ريتشارد فاجنر» Richard Wagner أحدث بطل ثقافي في ألمانيا. وفي عام ١٩٠٠م، كان هناك هيكلان عظيمان بارزان في المشهد الثقافي الألماني الحديث، وبكلٍّ منهما كاهنٌ شديد البأس: «كوزيما فاجنر» في «بايريث»، قلب المؤسسة الموسيقية الألمانية، و«إليزابيث فورستر نيتشة» في «مركز أرشيف نيتشة» في «فيمر». بعد ثلاثين عاماً من التوحيد السياسي والتصنيع، حقَّقت ألمانيا مكانة القوة الأوروبية الحديثة، وأصبحت بالنسبة لبقية أوروبا رمزاً لانتصار العلم والمعرفة التكنولوجية والديناميكية الاقتصادية والسياسية. تراثها العسكري البروسي، الخدمة المدنية الماهرة والتميزة، نظام التعليم ... كلُّ ذلك كان محلَّ إعجاب الكثيرين من مختلف التوجُّهات مثل «بروكس آدمز»، و«إميل زولا»، إلا أنَّ نجاح ألمانيا قد أحدث أيضاً حالةً من الشعور بالإحباط وعدم الرضا. إحياء فلسفة «نيتشة» لمس وتراً حسَّاساً عند المثقَّفين والفنانين في كل ألمانيا، كما سوف ينتشر بعد ذلك في كل أوروبا.

كان «دبليو إي بي دو بوا» قد غادر «برلين» في عام ١٨٩٤م، دون مواجهةٍ مع أيٍّ من أفكار «نيتشة»، ولو أنه كان قد بقي عامين أكثر من ذلك لما كان بمقدوره أن يتجنَّبها.^{٤*}

في عام ١٨٩٦م، وصف عالم الاجتماع «جورج سيمل» Georg Simmel فلسفة نيتشة بأنها ثورة فكرية على درجة كبيرة من الأهمية مثل نظرية «كوبرنيكوس» Copernicus

^{٣*} حسب تقاليد الكنيسة البروتستانتية المتمسكة بتعاليم «مارتن لوثر»، المصلح الديني (١٤٨٣-١٥٤٦م).

(المترجم)

^{٤*} هناك إشارة واحدة عابرة في كتاب «دو بوا»: «غسق الفجر» إلى فكرة «الإنسان الأرقى» عند «نيتشة»، ص ٦٦٣.

عن المنظومة الشمسية، كما كان المؤرّخ «كورت بريسيغ» Kurt Breysig يرى أنّ «نيتشة» هو المعادل التاريخي لـ: «بوذا»، و«المسيح»، و«زرادشت»، (على نحو ملائم طبعا): مؤسساً لعقيدة جديدة، لإرادة القوة والفعل.

وبينما كان ليبراليون من الطراز القديم مثل «ماكس نوردو» يُشيرون إلى جنون «نيتشة» كدليل على أنّ فلسفته لا يمكن أن تُؤخذ على محمل الجد، كان المدافعون عنه الآن مصريّين^٥ على أنّ جنونه حالة من السموّ الروحي، ونتيجة لأنه قد أدرك حقيقةً أبعد من العقل والمعايير البرجوازية المرسلة، للحكم على الأشياء.^٦

قصيدة ريتشارد شتراوس السيمفونية: «هكذا تكلم زرادشت» Also Sprach Zarathustra قُدّمت لأول مرة في «فرانكفورت» في عام ١٨٩٦م، وفي ظرف عشرة أشهر كانت تُقدّم في باريس ولندن ونيويورك وشيكاغو. أنغام «الترومبيت» الشهيرة التي تبدأ بها، معلنة بزوغ فجر «الإنسان الأرقى» Übermensch جعلت من «نيتشة» أشهر فيلسوف في عالم الموسيقى، وفي العام نفسه أكمل «جوستاف ماهر» Gustav Mahler سيمفونيته الثالثة، التي كان قد أعطاهها في الأصل عنوان «العلم المرح» Fröhliche Wissenschaft على اسم عمل «نيتشة». وفي الوقت نفسه أصبحت عبارات مثل: «الإنسان الأرقى»، و«إرادة القوة»، و«أخلاق العبيد»، و«إعادة تقييم كل القيم»، و«الوحش الأبيض»، أجزاء من لغة المثقّفين والكتّاب السياسيّين.

كان الانقلاب مدهشاً، أحد أعضاء دائرة «فورستر-نيتشة» في «مركز أرشيف نيتشة» يَصِف تأثيره على النحو التالي: «كانت الصحراء في قلوبنا، وفجأة ظهر نيتشة مثل النيزك». ^٧ والآن أصبحت كتابات «نيتشة» هي البضاعة الرائجة في كل المعسكرات الأيديولوجية في ألمانيا بعد عام ١٩٠٠م.

الاشتراكيون معجبون بهجومه على البرجوازية والمسيحية الرسمية، المنادون بـ «كل ألمانيا» كانوا يستطيعون أن يستغلوا هجومه على اليهودية. وحيث إنّ «إليزابيث فورستر-نيتشة» نفسها كانت شديدة العداء للسامية، أصبح «نيتشة» — دون أن يدري — متحدّثاً رسمياً باسم الآرية Aryanism المعادية للسامية، وكذلك أصبح حفراً مطبوعاً

^٥ Peters, Zarathustra's Sister ...

^٦ Aschheim, *The Nietzsche Legacy*, p. 23

^٧ Quoted in *ibid*

لـ «نيتشة» المتماثل للشفاء بشاربه الكث، ونظرته المجهدة (التي تُخفي خواءً عقلياً تاماً) هو المصق المفضل الذي يعلّقه الكتّاب الطليعيون غير السياسيين مثل «هيرمان هيسه» Herman Hesse، و«ستيفان جورج» Stefan George. ولم يكن هذا التأثير مقصوراً على ألمانيا؛ فقد قدّم «جورج برناردشو» George Bernard Shaw لرواد المسرح في لندن مسرحية «الإنسان والسوبرمان» والتي امتدحها بعد ذلك «أوزوالد شبنجلر» واعتبرها «عرضاً ممتازاً لأفكار «نيتشة»».^٨ وفي أمريكا كان تأثير «نيتشة» بالغاً على «هل منسكن» H. L. Mencken الذي أصدر كتاباً يشرح فيه فلسفته. وفي فرنسا كان مصدر إلهام للكاتب الثائر «جورج سوريل» Georges Sorl، الذي قدّمه إلى كلٍّ من الماركسيين والفاشست مثل «بنيتو موسوليني»، بينما أيقظت أعماله ثورةً فلسفية في إسبانيا من خلال كتابات «ميجل دي أونامونو» Miguel de Unamuno، و«خوسيه أورتيجا واي جاسيت» José Ortega y Gasset مؤلف كتاب «تمرد الجماهير».^٩ وفجأةً أصبح «نيتشة» الفيلسوف النقيض لليبرالية في القرن العشرين، وظهر أنه أكثر أهمية في هذا الشأن من «ماركس»؛ لأن «نيتشة» ظل أيقونة ثقافية مشتركة عند كلٍّ من اليسار واليمين، بينما أصبحت نظريات «ماركس» رهينةً لمصير الحزب الشيوعي بعد عام ١٩١٧م.

كان ذلك صحيحاً على نحو خاصٍّ وبين الموالين للتوجهات الحداثية الوليدة، وللتعبيرية (مثل الشعاعين «ستيفان جورج» Stefan George، و«جوتفريد بن» Gottfried Benn)، الذين كانوا يعتقدون أن نخبةً فنية-روحية يمكن أن تقود انقلاباً مستقبلياً على النظام البرجوازي الزائف، وكما عبّر أحدهم عن ذلك: «لم يكن نيتشة نبياً للناس فقط، وإنما نبياً للأنبياء».^{١٠}

هذا «النيتشة» نبى الأنبياء هو الذي سيُلهِم «أوزولد شبنجلر» ويشكّل رؤيته عن مصير ألمانيا وأوروبا الغربية في تحفته الكثيرة «أفول الغرب»، إلا أن «نيتشة» الذي عرفه «شبنجلر» — باعتبارات مهمة — كان «نيتشة في شكل مذهب»، ودون علمه أو موافقته تحوّل «نيتشة» إلى ناطق باسم القومية الألمانية الراديكالية، وتمّ ربطه بتقليد آخر مضاد لليبرالية وهو التشاؤمية العرقية الشعبية. الإيمان بإرادة القوة ثم استخدامه لتبرير

^٨ Spengler, *Selected Letters*, p. 50

^٩ Wohl, *Generation of 1914*, pp. 126–29

^{١٠} Rudolf Pannwitz, quoted in Aschheim, *Nietzsche Legacy*, p. 76

السلطوية في الداخل، والعدوان العسكري في الخارج، بينما امتزجت «أخلاق السادة»: Herren-Moral عند «نيتشة» والتي صاغها على نموذج الأرستقراطيات الزائلة في أوروبا الإقطاعية واليابان، بصورة الألمان التوتون مثل «الإنسان الأرقى» في أوروبا ما بعد البرجوازية.

لم تكن رؤية «شبنجلر» إذن لأفول الغرب مسألة يأس، وإنما كانت مثل الألمان الافتتاحية في سيمفونية «ريتشارد شتراوس» الغنائية، إيذاناً بفجر جديد. الحضارة الغربية عند «شبنجلر»، كانت الحضارة التي كان «دبليو إي بي دو بوا» قد رآها: حضارة مدمرة للروح في أسوأ أشكالها. وكان «شبنجلر» يؤمن بأن من بين أطلالها ستقوم أوروبا جديدة، ليس على أساس القوى القديمة المتفسخة في القرن التاسع عشر — فرنسا وبريطانيا العظمى — وإنما بواسطة ألمانيا. الجمع بين الثقافة Kultur، والانضباط العسكري، وإرادة القوة النيتشوية، يمكن أن يخلق «طبائع قيادية» تصنع مصيراً جديداً، وربما كان ذلك من الصعب حيث «سيتدفق دم كثير»، كما كتب في بداية الحرب العالمية الأولى، ولكن حتى بعد هزيمة ألمانيا، كان «شبنجلر» على ثقة من أن «الجنس السيّد يواجه مهمةً هو ندُّ لها».^{١١}

«أوزوالد شبنجلر» وهوية ألمانيا الثقافية

وُلد «أوزوالد شبنجلر» في «بلانكنبرج» في عام ١٨٨٠م، وأمضى طفولةً غير سعيدة كأحد أبناء الطبقة الوسطى، في كنف أبوين متباعدين، باردَيْن عاطفياً. وفي محاولة للدفاع عن النفس انسحب (مثل آرثر دو جوبينو) إلى عالم خيالاته وتمرّده الفكري. ومثل كثير من المراهقين من أبناء الطبقة الوسطى في ألمانيا «ولهلم»، كان أبطاله هم الآباء المؤسسون للحدثة، وقادة «حرب التحرير الكبرى ضد كآبة وتكُلف ونفاق البرجوازية»، كما كان يقول أحد معاصريه، والتي كانت بالنسبة لـ «شبنجلر» حياةً أبوية.

كان «شبنجلر» يُكِنُّ إعجاباً واحتراماً لكاتب المسرح النرويجي «هنريك إبسن» Henrik Ibsen الذي خلّبت مسرحياته: (بيت الدمية - الأشباح - أعمدة المجتمع)، «وصدمت» الجمهور البرجوازي الذي شوّهت سُمعته. وكان «ريتشارد فاغنر» بطلاً آخر

^{١١} Spengler, *Selected Letters*, p. 70

مع «إرنست هاكيل»، الذي كانت رؤيته لتاريخ الإنسان كجزء من كل عضوي، قد أثرت بعمق على تفكير «شبنجلر» في الفترة الأخيرة. أما نموذج الدور الآخر فكان فردريك «نيتشة». «شبنجلر» ألتهَم أعمال «نيتشة» وهو طالب في المدرسة الثانوية، ووجد فيها ما وجده الروائي الشاب «توماس مان» أيضًا ... إحساسًا «بالتسامي الذاتي». استوعب الطالب «شبنجلر» تشاؤم الفيلسوف أيضًا. وفي عام ١٩٠١م، وهو العام الذي أكمل فيه «شبنجلر» درجته العلمية في جامعة «هال» Halle ظهرت مجموعة من مذكرات «نيتشة» بعنوان «إرادة القوة». وبالرغم من أنها كانت محررةً ومنقحةً جيدًا بواسطة شقيقته «إليزابيث فورستر-نيتشة» إلا أنَّ «قوة الإرادة» — ككتاب — كان يحتوي على نقدٍ لاذعٍ للمجتمع البرجوازي المتفسخ. كان «نيتشة» يقول بصراحة، إنَّ إرادة القوة يمكن أن تكون مثل «مطرقة ... قوية» نستطيع بواسطتها «تكسير وإزالة الأجناس المنحلة والمتفسخة لإفساح الطريق أمام نظام حياة جديد». ويكمل «هناك حاجة إلى عقيدة قوية بما يكفي لتكون عاملاً يساعد على الاستيلاء: تزيد من قوة القوي، وتشلُّ الضعيف وتدمره، القضاء على الأجناس المتفسخة، السيادة على الأرض ... كوسيلة لإنتاج نوع أرقى.»

العدمي النيتشوي يمكن أن يُزرع في ذلك المتفسخ الذي يريد أن يموت، «شوقًا للنهاية»، وبكلمات أخرى فإن «الإنسان بزرعه فكرة التفسخ والانحلال»^{١٢} في المجتمع، يمكنه بالفعل أن يجعل بزواله.^{١٣} والمؤكد أنَّ أبناء جيل «شبنجلر»، كانوا يحاولون النفاذ مما كانوا يرونه قيودًا ومحرمات برجوازية خانقة، إلى واقع جديد. وأصبح من السائد، الإشارة إلى فجوة بين الأجيال، وكما كتب أحد الشبان المتأثرين بفلسفة «نيتشة»: «المطلوب من أجل إنقاذ العالم هو عصيان متمرد من الأبناء على الآباء»، هذه الصورة أوحّت لـ «ولهم هاسينكليفر» Wilhelm Hasenclever بكتابة رواية عن ابن يقتل أباه، وأصبحت تلك الرواية صرعةً أدبية. وفي جامعة «برلين» كان «جورج سيمل» Georg Simmel يشرح لطلابه الشباب؛ إذ بينما يركّز الكبار اهتمامهم على المادة ووسائل الراحة الاجتماعية «بسبب حيويتهم الآخذة في الضعف»، فإن الشباب «يرغب في التعبير عن

^{١٢} .Koktanek, Oswald Spengler in Seiner Zeit, p. 63

^{١٣} .See Kaufmann, Introduction to Nietzsche, Will to Power, pp. xiii-xviii, Ibid., p. 544

حيويته وعن فائض حيويته»، دون أي اعتبار لشكل القيم التقليدية. «سيمل» Simmel، الذي كان أيضًا من أشد المعجبين بـ «نيتشة»، كان يقول للشباب الألماني إنَّ قدرهم هو التوجُّه بتلك «الحركة الثقافية نحو الحياة، والتعبير عنها بمفردهم». ^{١٤} «نيتشة» نفسه كان يسمِّي الشباب بـ «المتفجرات»، وأصبح الشباب رمزًا للإبداع والخلق والميلاد الثقافي الجديد. والحقيقة أنَّ «شينجلر» وغيره من المثقفين سوف يستمرون في الإشارة إلى أنفسهم كممثلين للشباب الألماني إلى أن أصبحوا في الأربعينيات. ^{١٥} وبالرغم من شكواهم من ظلم وحقن الكبار لهم، إلا أنَّ طلبة الجامعة الألمانية كانوا بالفعل جزءًا من نخبة متميزة. في عام ١٨٨٠م، وفي وقت كان فيه تعداد ألمانيا أكثر من سبعة وأربعين مليونًا، كان من يحصلون على تعليم بعد المرحلة الثانوية أقل من واحد بالمائة. ومن هذه المجموعة الصغيرة، كان أقل من واحد من عشرة يجدون فرصةً للالتحاق بالجامعة. المدرسون العاديون كانوا يتمتعون بنفس وضع مستشاري الدولة، وكانوا جزءًا من الطبقة الحاكمة مثل السياسيين أو أعضاء «الرايخستاغ». ^{١٦} إلا أنَّ فئة الكبار في الجامعات الألمانية كانوا في حالة غليان مثل طلابهم. الجامعات الألمانية نفسها كانت معقلَ قيم روحية عُليا معينة، ومزارع لتكوين العقل الفردي Bildung. هذا المفهوم للعقل الفردي كان من موروثة الماضي الكلاسيكي والإنساني، ولم يكن متعارضًا مع نظرة تنويرية عقلانية، كان أبطاله العظام: «جوته» Goethe، و«كانت» Kant، ولكنه كان معنيًا في الأساس بالروحاني والجمالي أكثر من العلمي، وكان يميل إلى التقليل من شأن العملي والتقني والنفعي، بالإضافة إلى جمع المال. كان الذين يسعون وراء تلك المصالح (وهذا معناه معظم الناس) بشرًا «ينقصهم العمق». علاوةً على أنَّ الأساتذة في المدن التي كان بها جامعات مثل «برلين» أو «هيدلبرج» أو «بون»، كانوا ينظرون حولهم فيجدون قلاعهم الروحية العظيمة محاصرة. كان المصلحون التربويون وراديكاليو الطبقة الوسطى يطالبون بالتوسع في المدارس التقنية، ويعرّفون طلاب الجامعات بالمواد العلمية العملية الجديدة مثل الفيزياء والهندسة أكثر من اليونانية

^{١٤} Simmel, *Conflict in Modern Culture*, p. 18.

^{١٥} Stern, *Politics of Cultural Despair*, p. 234.

^{١٦} Ringer, *Decline of the German Mandarins*; Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany*.

واللاتينية. هذه التغيرات، إلى جانب التوسع في القاعدة الصناعية للدولة، بدت نذيرًا بأزمة ثقافية للمجتمع الإنساني ككل.^{١٧}

وكان أساتذة «دو بوا» واشتراكيو «المقعد»، أول من دق جرس الإنذار في عام ١٨٧٢م. والحقيقة أن كل عقد من الفترة الواقعة بين عامي ١٨٧٠م، و١٩١٤م، كان يُوصف بأنه العقد الأكثر حرجًا لكي تكون الأمة الألمانية مجبرةً على الاختيار بين وحدتها وصحتها الثقافية، أو الدمار على يد الحداثة.

التراث الأكاديمي للنقد الثقافي Kulturkritik للمجتمع الحديث، كان يعتمد بالطبع على التمييز القديم بين الثقافة والحضارة الذي سبق أن تناولناه.^{١٨}

ومع ذلك، فإن الإحياء النيتشوي^{١٩} أعطى تلك المشكلة القديمة انعطافًا جديدة. في كتاب «نيتشة»: «إرادة القوة»، كانت المواجهة بين الثقافة الحيوية والحضارة السطحية قد تمّ إلقاء الضوء عليها بواسطة قضية الانحلال، كان يقول: «للحضارة أهداف تختلف عن أهداف الثقافة». «الفترة التي كان من المرغوب فيها ترويض الحيوان الإنساني (الحضارة)، كانت فترة تعصّب ضدّ الطبائع الأكثر جرأة والأكثر روحانية». الثقافة، من جانب آخر، تبلغ أوجّها في أزمنة «هي من الناحية الأخلاقية أزمنة فساد»، مثل نهاية القرن التاسع عشر، وبالتالي فإن الحضارة التي تمر بحالة اضمحلال، تعتبر مأساة، ولكنها في الوقت نفسه فرصة، ليس فقط بالنسبة للدول السمرء عند «دو بوا»، وإنما أيضًا بالنسبة للفرد القوي الذي يمكن أن يتحرّر من قبضتها المتحضرة.

وإذا كانت الصورة الأرثوذكسية للثقافة، تُشخص دائمًا في هيئة أفراد من الماضي الألماني مثل «مارتن لوتر» Martin Luther، أو «هانز ساش» Hans Sachs^{٢٠} فإن رمز الثقافة النيتشوية في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر، كان هو «زرادشت»، النبي الأوحد والمريد الذي يخلق نظامه الخاص من وسط البرية. الرمز النيتشوي للحضارة،

^{١٧} Cf. Ringer, *Decline of the German Mandarins*, pp. 48–50. See also Barnouw, *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity*.

^{١٨} The issue is also summarized in Elias, *History of Manners*, Vol. 1 of *The Civilizing Process*, pp. 8–10.

^{١٩} Nietzsche, *Will to Power*, p. 75.

^{٢٠} الشاعر-صانع، الأحذية في أوبرا «فاجنر»، «أساطين الطرب».

من ناحية أخرى، كان هو «فينيسيا»، في رواية «الموت في فينيسيا» للكاتب «توماس مان» Thomas Mann «متألقة ومصقولة»، ولكنها فاسدة ومفسخة، تنبعث منها رائحة التحلل الكريهة.

التحدّي الثاني للثقافة الألمانية جاء من التكنولوجيا. في عام ١٩١١م، نشر عالم الاجتماع «فيرتر سومبارت» Werner Sombart مقالاً بعنوان «التكنولوجيا والثقافة» كان يقول إنّ الأبعاد الميكانيكية والإنسانية للحياة دائماً في صراع لا يمكن حلّه تقريباً، كما كان «هنري آدمز» Henry Adams يقول في الوقت نفسه في «مونت-سان-مايكل والمواثيق»، قال «سومبارت» إنّ الآلات والقوة الميكانيكية أعداء لكل ما هو عضوي وروحاني. الاندفاع نحو التغيّر التكنولوجي دفع الكائن البشري إلى ما هو أبعد من «حدود الطبيعة المعاشة». الآلة هي وصيفة الرأسمالية كما كان يقول «سومبارت»، وهي تعبير عن عقلانيته الباردة المحسوبة. انتصار التكنولوجيا قد يحجب «فيضاً دافعاً من التجارية» كما نبّه محدّراً، كما قد يجلب الإنتاج الضخم لمواد «صلبة، باردة، لا حياة فيها»، لا تخدم سوى مصالح رجال الأعمال.^{٢١}

في تراث النقد الثقافي الألماني، الآلات الصناعية ليست دليلاً على التقدم، وإنما على الانحلال والتفسّخ، والتكنولوجيا الحديثة مثل صيغة العبودية عند «دو بوا»، حققت الانفصال بين حياة العامل وروحه الخلّقة. أصبح العامل مرتبطاً بالآلة، أكثر مما هو بمجتمعه العضوي، الذي هو المصدر الحقيقي للقوة الخلّقة. التقدم التكنولوجي الحديث أوصل الأمور إلى نقطة سيقول عنها «شبنجلر» فيما بعد، في كتابه «الإنسان والتقنية» إنّ «الحضارة نفسها قد أصبحت آلة». الصور القوية المعبرة في فيلم «فريتز لانج» Fritz Lang «متروبوليس» (أو: العاصمة الكبرى) عن الكائنات البشرية الذين يُضخّى بهم لحساب الآلة الصناعية، كانت تعبّر عن ذلك الخوف من أنّ التكنولوجيا ستصبح هي المتحكّمة في مستخدميها وليس العكس، التحديّ الثالث والأخير للحياة الثقافية جاء من الليبرالية، الإيمان بحكومة محدودة وحقوق فردية، تلك الأفكار التي نبعت من «توكفيل» Tocqueville، و«مل» Mill، و«هربرت سبنسر» Herbert Spencer نقاد الثقافة في كلّ من اليمين واليسار، كانوا متفقين على أنّ ليبرالية «دعه يعمل» تعتبر لعنةً للقيم الثقافية الألمانية العميقة، بالضبط كما كان «أدولف فاجنر» Adolf Wagner

^{٢١} Herf, *Reactionary Modernism*, pp. 133–151.

و«شمولر» Schmoller يقولان إنَّ رأسمالية «دعه يعمل» تعتبر هجوماً على فكرة المجتمع العضوي والحياة الريفية، وفيما بعد كتب «آرثر مولر فان دن بروك» Arthur Moller Van den Bruck يقول: «الليبراليون يرون أنفسهم أفراداً منعزلين». «إنهم يسعون فقط لتحقيق مصالحهم الشخصية الآتية». أما «فيرنر سومبارت» Werner Sombart، فكان يرى الليبرالية أيديولوجية للمادية والعمل التجاري الكبير، فهي تُعقلن كلَّ «الغرائز الدنية للبشر، الجشع، الاستحواذ، طلب الذهب»، صانعةً عالماً أخلاقياً، كان يُطلى عليه طلاب «سومبارت» «عالم الغش، والخداع».^{٢٢}

عالم الاجتماع «جورج سيمل» Georg Simmel كان يرى أن الليبرالية تحرم البشر من أي هدف جوهري في حياتهم.^{٢٣} وكتب «مولر»: «إنها قد قلَّت من شأن الحضارة»^{٢٤} ودمَّرت الدين وخرَّبَت الأمم. أما الدول المحددة التي ارتبطت بتلك النظرة الليبرالية المدمرة، فهي الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى. كانت بريطانيا دولة «أصحاب الدكاكين»، وهي عبارة لم يكن القصد منها التملُّق، وكما يرى الشاب «توماس مان»، فإن الليبرالية الإنجليزية كانت هي «انتصار التوسعية»^{٢٥} الديمقراطية،^{٢٦} وكان «إرنست ترويلتش» Ernst Troeltsch يقول: إنَّ الإنجليز والأمريكيين يعرفون الحرية على نحوٍ سلبي، وبأنها التحرُّر من القيود والمسئولية. هدفهم الاجتماعي كان سلبياً في الأساس، بمعنى «عشٍ ودُعٍ غيرك يعيش»، أكثر مما هو بناء مجتمع قوي نابض بالحياة. على مشارف الحرب العالمية الأولى، كتب «فيرنر سومبارت» Werner Sombart مقالاً مهماً بعنوان «أبطال وتجار»، قال فيه إن البطل والتاجر هما النمطان المتعارضان في التاريخ، هما ممثلاً الثقافة والحضارة على التوالي، وقد جدَّا رمزيهما في ألمانيا وبريطانيا — على التوالي أيضاً — التاجر يقترب من الحياة بسؤال: «ماذا يمكن أن أُعطيك؟»^{٢٧} البطل طوعية وإرادته يضحي بنفسه من أجل الآخرين، ويرى العالم من حوله في ضوء الواجب والالتزام بالمجتمع والناس، التاجر

^{٢٢} Eksteins, *Rites of Spring*, p. 117.

^{٢٣} Simmel, *Conflict in Modern Culture*, p. 281.

^{٢٤} *Third Reich* (1923: English trans. 1934; New York, 1971), pp. 87, 90.

^{٢٥} Mediocrity*: التوسعية: كون الشيء معتدلاً الجودة أو ضئيلها. (المترجم)

^{٢٦} Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, p. 46.

^{٢٧} Quoted In Ringer, *Decline of the German Mandarins*, pp. 183–84.

لا يرى إلا الفرص من أجل المنفعة الشخصية، التجارة والعمل التجاري هي المؤسسات الوحيدة التي يحترمها. والواقع فعلاً أنَّ «التاجر غريب» في مجتمع الثقافة الحقيقية (وهو عنوان مقال لـ جورج سيمل)^{٢٨}. وموطن الغريب هو «المتروبوليس»، العاصمة الكبرى الغامضة والمعقدة تكنولوجياً، وهي ما يسميها «شبنجلر» في كتابه «أفول الغرب» بـ «كوزموبوليس» Cosmopolis^{٢٩}، وهي «رمز لما هو فاقد للشكل أو الصورة ... هنا يحتفل المال والذكاء بانتصارهما الكبير والنهائي»^{٣٠}. «سومبارت» شرح كيف أنَّ «الروابط الأصلية المتجانسة بين الإنسان والطبيعة تنفصم من خلال حياة المدينة».

طفل المدينة ... لم يُعَدُّ يعرف أغاني الطيور،
ولم يفحص أبداً عَشًّا من أعشاش العصافير،
لا يعرف معنى السحب التي تنساب في السماء،
لم يُعَدُّ يسمع صوت العاصفة أو الرعد ...
الجنس الجديد يعيش حياة صناعية ... خليطاً
من التعاليم المدرسية، ساعات الجيب، الصحف،
المظلات، الكتب، طفح المجاري، السياسة.^{٣١}

وعلى العكس من ذلك، كانت الثقافة الألمانية تحافظ على الصفات نفسها التي يجري تدميرها في بقية أوروبا الغربية وفي أمريكا. معاداة الحداثة والمخاوف الحزينة على المستقبل كانت موجودة أيضاً في بلاد أخرى غير ألمانيا عند نهاية القرن، حتى الأمريكيين مثل «هنري»، و«بروكس آدمز»، وبريطانيين مثل «وليم موريس» William Morris، و«ليزلي ستيفن» Leslie Stephen، كانوا يعبرون عن التشاؤم ذاته كما كان «بوركهات» يفعل قبل عقود. أما غير العادي، فهو تلك الدرجة التي كان الألمان يرون أنفسهم عليها

^{٢٨} Simmel, "Sociological Significance of the Stranger," in K. Wolff, *Sociology of Georg*
Simmel (New York, 1950), pp. 322-27.

^{٢٩} Cosmopolis* المدينة الكبرى التي يتألف سكانها من عناصر اجتمعت من مختلف أرجاء العالم.
(المترجم)

^{٣٠} Spengler, *Decline of the West*, p. 379.

^{٣١} Sombart, *Towards a New Social Philosophy*, p. 32.

قبل الحرب العالمية الأولى. كانوا يعتقدون أنهم خارج الحضارة الأوروبية أو الغربية، وكما عبّر عن ذلك الروائي الشاب «توماس مان»: «التناقضات الفكرية الأوروبية وصلت إلى أقصى مدى لها في الروح الألمانية». كانت حضارة القرن التاسع عشر تمثل مجموعة من القيم الغربية ضمنيًا، كتب «توماس مان»: «إنَّ مَنْ يصبو إلى تحويل ألمانيا إلى ديمقراطية طبقة وسطى بالمفهوم الغربي، يريد أن ينزع منها كلَّ ما هو جيد. إنَّ اختلاف ألمانيا وتفردُها هو امتيازها المنقذ، و«قدرها القومي»».^{٣٢}

وكما استنتج «فيرنر سومبارت» Werner Sombart في عام ١٩١١م، فإن ألمانيا سوف تبينُ لبقية أوروبا قريبًا «ماذا يمكن أن نفعل لجماهيرنا ... وكيف يمكن أن نُنقذ الطبيعة الإنسانية من الآلة».

«شبنجلر»: خيبة الأمل والفرصة

«الحرب تجدد الشعوب المتفسخة»

بنيتو موسوليني

في غضون ذلك حلتْ بـ «أوزوالد شبنجلر» كارثة شخصية مدمرة، بعد أن أنهى دراساته في العلم الطبيعي والفلسفة في جامعات «هال» و«ميونخ»، ذهب إلى جامعة «برلين» لاستكمال أطروحة دكتوراه في عام ١٩٠٣م، ولكنه عندما تقدّم بها، خذله أستاذه المشرف قائلًا إنه لم يُضمّنْها سوى عدد قليل من المراجع.^{٣٣}

نجح في العام التالي، ولكنها كانت انتكاسة كبيرة؛ حيث كان الطريق إلى منصب ما في جامعة كبرى قد أصبح مسدودًا أمامه إلى الأبد. وفي عام ١٩٠٥م أُصيب بانهايار عصبي أسقطه من الحياة لمدة عام كامل. بعد ذلك كان عليه أن يعمل مدرّسًا في المدارس العليا المحلية Realgymnasiums متنقلًا من وظيفة إلى أخرى مع زملاء متوسطي القيمة، وتلاميذ أكثر اهتمامًا بالحصول على وظيفة منهم بالفلسفة. وعلى غير رغبة منه، هبط نحو عالم الكُتّاب المأجورين والصحفيّين والباحثين المحبطين. كان المثقفون غير الجامعيّين في ألمانيا حاقدين وناقمين على نظرائهم الجامعيّين، ولكنهم كانوا يستمدّون مفاتيحهم

^{٣٢} Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, p. 36.

^{٣٣} Fennelly, *Twilight of the Evening Lands*, p. 13.

ومواقفهم منهم، وبينما كان أساتذة الجامعات العاديون في أبراجهم العاجية، يقلّلون من شأن أنفسهم بخوفهم من الانحلال الثقافي، ازدهرت تحتهم ثقافة فرعية من كتّاب ومتقّفين وأدباء محترفين، كانوا يفرضون بضاعتهم الأكثر ثورية على جمهورٍ متنامٍ من القراء، واتخذت أزمة ألمانيا الثقافية التي كانت تؤرّق أساتذة الجامعة الكبار (العلاقة بين الثقافة Kultur، والروح Giest، والشعب Volk) منعطفاتٍ وتبدلاتٍ أكثر راديكالية وأكثر غموضاً. في تلك الفترة كانت الرابطة الأحادية Monist League تقدّم الدارونية الحيوية، والمؤمنون بـ «كل ألمانيا» يدفعون بأسطورة التفوّق الآري إلى داخل السياسة الألمانية، وعلى أيديهم اتخذ مفهوم روح الشعب Volks geist نغمةً عرقية «جوبينووية» محددة. كتاب تشمبرلين «أسس القرن التاسع عشر» صدر في عام ١٨٩٩م، وبينما تجاهله الأكاديميون على نطاق واسع^{٣٤} إلا أنّ جمهوراً عريضاً من العامة أقبل عليه واستوعبه، ومثل كتاب «شبنجلر»: «أفول الغرب»، وجد بعد عقدٍين عدداً كبيراً من المترجمين الأجانب، بينما لم يجد مفكرون جادون مثل «فرديناند تونيز» Ferdinand Tonnies، و«إرنست ترويلتش» Ernest Troeltsch أحداً يترجم أعمالهم.

بعد ست سنوات غير مجزية في التدريس، قرّر «شبنجلر» أن يعود إلى «ميونخ» لبدأ عمله في الكتابة، بالرغم من أنه لم يكن لديه فكرة عما سوف يكتب. في ذلك الوقت كانت «ميونخ» مركزاً للحياة الفكرية غير الجامعية في ألمانيا. تموج بالقلق الأدبي والثقافي، كما أنها أيضاً مركز «بروكمان فيرلاج» Bruckmann Verlag ناشر أعمال «هوستون تشمبرلين». حمل الشاعر «ستيفان جورج» Stefan George ودائره من الشعراء الشبان اليقظة النيتشوية إلى مقاهي ومطاعم «ميونخ»، بينما كان «نيتشوي» شاباً آخر، مقيماً هناك وهو «توماس مان»، قد انتهى من روايته «الموت في فينيسيا». وعلى بُعد أمتار، كان هناك الرسّامان «فرانز مارك» Franz Mark، و«بول كلي» Paul Klee اللذان يحملان مشعل الحركة التعبيرية الألمانية. وبعد عامين سيظهر في «ميونخ» فنان آخر — أدولف هتلر — يبحث عن لقمة العيش. كان يُقيم في «ميونخ» أيضاً الصحفي «ديترش إيكارت» Dietrich Eckhart المعادي للسامية وعضو جماعة «كل ألمانيا». كان «إيكارت» مدمن مورفين، ومثل «شبنجلر» كان من الذين قد أُعجبوا باكراً بـ «نيتشة» و«إبسن» (وكان قد قدّم ذات مرة عرضاً لمسرحية «إبسن»: «بيرجنت»، مستعيناً بمرض مصحّة كان

^{٣٤} كان الاقتصادي «جوهان بلد ج» هو الاستثناء الوحيد، ج. مولر: «الإله الآخر الذي فشل».

محتجراً بها). أصبح «إيكارت» محرراً لصحيفة تابعة لرابطة «كل ألمانيا»، كان عنوانها Auf Gut Deutsch، وتعني «بالألماني الفصيح»، واستأجر كاتباً آخر كان معادياً للسامية هو «ألفرد روزنبرج» Alfred Rosenberg، وهو الذي سيقدمه إلى «هتلر» بعد الحرب، بعد عودة الأخير من الجبهة الغربية.^{٣٥} كتاب «هتلر» نفسه: «كفاحي»، كان نتاجاً يمثل نهاية تلك الثقافة الفكرية خارج الجامعة. ومثل المفكرين الأكاديميين الكبار، كتب «هتلر» عن «المرض الزاحف» على الأمة وعن «انحلالها»، ورثى لعلامات «ثقافتنا المتفسخة وانهارها الشامل». كان جيل «هتلر» هو أول جيل أوروبي نشأ على التشاؤمية الثقافية. زرع الأحقاد نفسها (الرأسمالية الصناعية، الليبرالية المجردة من الروح، الانهيار الثقافي) مثل معلمها الأكاديميين، كما زرع الكثير من الأهداف نفسها، إلا أنه كان هناك فارق واحد مهم، الراديكاليون مثل «إيكارت» Eckhart، و«روزنبرج» Rosenberg، و«هتلر» Hitler، كانوا على استعداد لتوجيه العمل المباشر لقلب ما كانوا يعتبرونه حضارة مريضة، وليس مجرد الكلام عن ذلك، كما كانوا متفقين مع المثقفين الأعلى منهم على نقطة واحدة أساسية، وهي حاجة ألمانيا لتأكيد نفسها على المسرح العالمي. كانت القومية هي الوهم البرجوازي الأخير بالنسبة لهم، لدرجة أن بعضهم كان يرى في الإمبراطور «ولهم الثاني» الصورة الحيّة للإنسان الأرقى عند «نيتشة»، ولكن طموحاتهم القومية كان لها موضوع مختلف تماماً عن الوطنية التقليدية عند الرسميين والأساتذة الذين انضموا إلى جماعات مثل «رابطة البحرية»، أو رابطة «كل ألمانيا».^{٣٦} وبالنسبة للراديكاليين من المثقفين، كان الكفاح نفسه، أكثر أهمية من أي أهداف جوبوليتيكية أخرى. الكفاح كان موضوعاً متكرراً Mein Kampf تعني «كفاحي»، وكان اختباراً لقوى حيوية في الساحة، وكما يصفه «إرنست ترويلتش»: «كفاح الروح القومية المكتملة ... الكشف عن القوى الروحية العليا». كان «توماس مان» يرى أن ألمانيا مشغولة دوماً «بالكفاح الرهيب، المحفوف بالمخاطر، وغير المنطقي، ضد تحالف الحضارة العالمية».^{٣٧}

وكما كان الأمر في «دارونية» «إرنست هايكل»، كان الكفاح يعني انبثاق ما هو حيوي وخلّاق، وإزالة الضعيف، أي الغرب البرجوازي، قبل سنوات، كان «نيتشة» قد

^{٣٥} Cecil, *Myth of the Master Race*, pp. 23–25.

^{٣٦} Cf. Chickering, *We Men Who Feel Most German*, pp. 95–97.

^{٣٧} Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, p. 34.

رَحَّب بـ «التقدم العسكري» و«فوضى» أوروبا القومية؛ حيث يمكن أن تكون الحرب عامَّةً طريقًا ممكنًا للخلاص. كان «نيتشة» يقول: «الحرب وحدها هي التي تحقق السعادة على الأرض»، «البربري في كلِّ منَّا يثبت، وكذلك الحيوان المتوحش»، «الحرب هي أبُّ كلِّ شيء». كانت تلك هي حكمة الفيلسوف «هيرقليطس»، الذي كان «نيتشة» يفضلُه من بين فلاسفة اليونان، والذي حدث أيضًا أنه كان موضوع رسالة «شبنجلر» للدكتوراه.^{٣٨} جاءت الأزمة في عام ١٩١١م، العام الذي انتقل فيه «شبنجلر» إلى «ميونخ»، في شهر مايو رست السفينة الحربية «بانثر» Panther في ميناء «أغادير» لمنع الفرنسيين من الاستيلاء على «مراكش». حملت الأزمة أوروبا إلى شفا الحرب، إلى أن أجبرت الحكومة الفرنسية ألمانيا — بدعم بريطاني نشط — على التراجع. كان ذلك امتهانًا قوميًا، وكانت نتيجته انفجار حالة من الاستياء ضدَّ المستشار، ووزير الخارجية. نشر «هينرش كلاس» Heinrich Class رئيس رابطة «كل ألمانيا» كراسةً بعنوان «لو كنت الإمبراطور»، داعيًا الإمبراطور لحلَّ الحكومة، وإعلان دكتاتورية مطلقة، مشاعر مماثلة كان يتمُّ التعبير عنها في ألمانيا كلها وفي «ميونخ» «شبنجلر»،^{٣٩} وجاءت أخبار الأزمة المراكشية إلى «شبنجلر» مثل النبوءة أو الرؤيا؛ إذ قرَّر أنه مع ألمان آخرين، كانوا يشهدون «تحوُّلاً تاريخيًا عالميًا» في المسار الهيرقليطي عن مصائر القوميات.^{٤٠} الحضارة الأوروبية التي صنعها العلم العقلاني والتنوير، وتلك التي كانت إنجلترا وفرنسا تمثلانها تفترقان. ربما تكون ألمانيا قد خسرت المعركة، ولكن قدرها هو أن تكسب الحرب القادمة لا محالة، إنه صراع بين الحياة الثقافية والموت، أي بين ألمانيا والغرب الليبرالي.

بدأ «شبنجلر» نشاطًا محمودًا في مشروع ضخم لتوضيح أفكاره البصيرة والتي كانت تهدف حسبما يتراءى له، إلى إعادة تقييم التاريخ كله بأسلوب «نيتشة». والحقيقة أنَّ العنوان الأول للمشروع كان «المحافظ والليبرالي»، ولكنه عندما كان يقف أمام محلَّ لبيع الكتب القديمة في «ميونخ» ذات يوم، شاهد في واجهة العرض كتابًا عن التاريخ القديم بعنوان «أُفول العصور القديمة» Die Untergang des Antiktum، وهكذا جاءه عنوان كتابه «أُفول الغرب». اكتشف «شبنجلر» أنَّ التاريخ عملية طبيعية لا ترحم، وأنها

^{٣٨} E. g., Nietzsche, *Gay Science*, pp. 57–58; Will to Power, p. 78

^{٣٩} Chickering, *We Men Who Feel Most German*, pp. 285–88

^{٤٠} Spengler Preface to *Decline of the West*, Vol. I, p. xv

بعيدة تمامًا عن الأهداف والرغبات الإنسانية. كان القدر يتخلّى عن «الغرب» أو «أراضي المساء» تاركًا إياها وراءه، بينما ليل أسود يوشك أن يُرخي سدوله على مؤسساته وآثاره الباقية. الشعور بأن أوروبا كانت تقف على حافة تغيّرات كارثية، والتّوق لبداية جديدة كان منتشرًا في أوروبا، حتى عندما كان «شبنجلر» يعمل. عقد قادة الحركة الشبابية الألمانية مؤتمرًا حاشدًا في «جبال ميسنر» في أكتوبر ١٩١٣م، داعين إلى «تجديد روح الأمة، بينما كان الطلاب الفرنسيون الذين كانوا يُطلقون على أنفسهم «جيل ١٩١٢» يطالبون بـ «يقظة قومية» لتغيير المجتمع الفرنسي المتفسّخ.

كان الشاعر التعبيري الألماني «جورج هيم» Georg Heym (وهو في الثالثة والعشرين من العمر) يصرخ في يومياته: «كل شيء كما هو دائمًا، مضجر، مضجر، مضجر. لا شيء يحدث. لا شيء بالمرة. لو بدأ شخص ما حربًا ... فلن تكون في حاجة لأن تكون عادلة». وكان شاب «نيتشوي» آخر يكتب: «لن يكون السلام الدائم محتملاً ... سيكون الضجر ... ولن يمنحنا التثاؤب سوى القديم». ^{٤١} كان الكل يتصوّر أنّ تجربة المعركة سوف تطرد الضجر والتفسّخ الثقافي، الذي كان سببًا له. وعندما بدّت الحرب أكثر قربًا في الأفق في صيف ١٩١٤م، كتب «شبنجلر» إلى صديق له التحق بالجيش: «أحسد الناس الذين يتطوعون ويمرون بتجربة الحرب». وأصبحت «التجربة» عبارة أساسية، من وحي حماس «نيتشة» لإطلاق إرادة القوة، عن طريق العواطف القوية والاتصال بالجوهري، ^{٤٢*} وكان آخرون يعتقدون أنّ «قيود وأصفاد العزلة المحكمة» حول الشباب الألماني في المجتمع البرجوازي سوف تزول، ويحلّ محلّها شعورٌ بالهدف والوحدة؛ ^{٤٣} وذلك من خلال تجربة الخطر ومواجهة الصعاب.

أما بالنسبة للكبار منهم، فقد حصدت سنوات القلق والخوف من الانهيار والتفسّخ محصولها. الحرب — كما كانوا يعتقدون — لن تجلب سوى الموت المقبول للحضارة المحتضّرة، والمستشار «بيثمان هولويج» Bethman Hollweg قرأ كتاب «نوردو»:

^{٤١} Bridgwater, *Poet of Expressionist Berlin*, pp. 116, 130; Stern, *Politics of Cultural Despair*, p. 237.

^{٤٢*} وعندما جاءت الحرب، كتب «توماس مان»، إلى صديق له: «ألا يجب أن نشعر بالامتنان لتلك الفرصة غير المتوقعة التي تجعلنا نمارس هذه المشاعر القومية؟» «رسال توماس مان» (١٩٥٥-١٨٨٩م)، ص ٦٧.

^{٤٣} Quoted in R. Wohl, *Generation of 1914*, p. 42.

«الانحلال»، ووصل إلى قناعة «بأن العالم القائم قديمٌ جدًّا»، وأنَّ قدوم الحرب، كما كتب في مفكرته يوم ١٧ يوليو، ١٩١٤م، «سيؤدي إلى اجتثاث كلِّ ما هو موجود من جذوره»^{٤٤}، كما احتفل الاقتصادي «جوهان بلنج» Johann Plenge بعام ١٩١٤م كنهاية حتمية للقرن التاسع عشر «المنتشطي، الحرج، المرتبك»، وأعلن «نحن أبناء القرن العشرين»، على وشك الإقلاع نحو مغامرة كبرى.^{٤٥}

«جورج سيمل» Georg Simmel^{٤٦} أخبر طلابه وهم ذاهبون إلى الحرب أنَّ أزمة العالم كانت جزءًا من «الكفاح في الحياة ضدَّ الأشكال القديمة والمتآكلة التي تُحاول أن تُقيِّدها»، وقال: «الحرب تُشكِّل ما يمكن أن نُطلق عليه موقفًا نهائيًّا». خيارات الحياة في المجتمع البرجوازي، يوجد بها «شيء نسبي» وشرطي، والناس الآن في مواجهة اختيار «نيتشوي» صارم بين القديم والجديد، بين الحياة والموت.

كل تلك الآمال والمخاوف، دفعت «شبنجلر» لأنَّ يُكمل كتابه: «أفول الغرب» وكما أوضح في مقدمته، أصبح الكتاب «تعليقًا على تلك اللحظة الحاسمة» أو مجيء الحرب. وكتب: «ما كتبته أثناء هياج وتوتر تلك السنوات، كان نظرةً جديدةً إلى التاريخ وفلسفة المصير».^{٤٧}

«أفول الغرب» والتاريخ العضوي

وعلى أية حال، لم يكن «أفول الغرب» عملًا أصيلًا كما كان يحلو لـ «شبنجلر» أن يدَّعي أحيانًا، أو كما يعتقد بعضُ القراء^{٤٨*} كان الكتاب عرضًا ملخصًا للتشاورية التاريخية والسخط الثقافي على مدى نصف قرن. اعتمد «شبنجلر» أساسًا على تراث النقد الثقافي بعباراته الملوَّنة ومفاهيمه الميتافيزيقية مثل «روح الشعب» و«ذاكرة العرق»، كما اعتمد

^{٤٤} Quoted in Johnson, *Modern Times*, p. 12.

^{٤٥} Quoted in Muller, *Other God That Failed*, p. 61.

^{٤٦} Simmel, *Conflict in Modern Culture*, p. 281.

^{٤٧} Spengler, *Decline of the West*, p. xiv.

^{٤٨*} أشار إلى ذلك أحدُ المراجعين وهو «هانز فراير» عند صدور الكتاب. (ج. موللر: «الإله الآخر الذي فشل»، ص ٧٨).

على نظرة القرن التاسع عشر العضوانية Organicist للتطور التاريخي، والتي مزجها بالتقليد الحيوي الذي ورثه عن «نيتشة»، فمن رأيه أن أي ثقافة تاريخية تشكّل كلاً واحداً؛ لأن لديها قوتها الحيوية الداخلية الخاصة، التي تجعلها «جزءاً من الحياة بكل اكتمالها»، وتقرر مصيرها المستقبلي. «شبنجلر» يزعم أنه قد انتقل إلى مستوى جديد من التفكير التاريخي، وليس مجرد وصف للحضارات ككل، وإنما بالتنبؤ بتطورها وبمصيرها القادمين، ويفسّر ذلك بقوله: «في هذا الكتاب محاولة — للمرة الأولى — للتنبؤ بالتاريخ، بتحديد المصير المستقبلي للثقافة الوحيدة في زماننا وعلى كوكبنا، والتي هي في مرحلة الاكتمال، الحضارة الأوروبية الغربية الأمريكية.»^{٤٩} وحدّد «شبنجلر» ثمانين حضارات عالمية جديدة بالاعتبار، وهي: البابلية، المصرية، الصينية، الهندية، المكسيكية قبل «كولمبوس»، الكلاسيكية أو الإغريقية-الرومانية، الأوروبية الغربية، والمجوسية التي تضمّ الثقافات العربية اليهودية والبيزنطية.^{٥٠}

وفي النهاية، لم يكن لدي «شبنجلر» الوقت ولا الرغبة لتكريس جزء كبير من كتابه «أقول الغرب» للحضارات غير الغربية مثل الصينية والهندية، ولكنهما مع ذلك يشغلان جزءاً مهماً من مشروعه؛ لأنه كان ينوي أن يكتب «تاريخاً عاماً» يُزيح الحضارة الغربية لأول مرة إلى مكانٍ منزوٍ في قصة البشرية الكاملة. كان هدفه تقديم صورة جديدة للعالم «لا تعترف بأيّ وضع متميز للثقافات الكلاسيكية أو الغربية ضدّ ثقافات الهند وبابل ومصر» أو غيرها من الثقافات غير الأوروبية. وقد تضمن تاريخ «شبنجلر» الكثير من إعادة التوزيع العرقي والثقافي كما كان يتمنّى «دبليو إي بي دو بوا»، فالحضارات غير الغربية، «كعوالم منفصلة ذات وجود دينمي، تُسهم في الصورة العامة للتاريخ، في العظمة التاريخية والقوة الكبيرة»، وغالباً ما تتفوق على الثقافة الكلاسيكية والغرب. وإعطاء الغرب أيّ أهمية جوهرية خارج «حدوده الضيقة» يصبح «تمركزاً أوروبياً»، وبالرغم من أن «شبنجلر» لم يستخدم هذا المصطلح، إلا أنه كان متضمناً في تناوله.^{٥١}

^{٤٩} 3، 21، pp. *Decline of the West*, Vol. I, Spengler.

^{٥٠} * ذكرُ الثقافة المجوسية هنا، تعبيرٌ عن تقدير «شبنجلر» لتراث «شوبنهاور»، و«شليجل» الاستشراقي، ذلك التراث الذي يعتبر الشرق هو المصدر «الحقيقي» الخلاق للمسيحية ولحكمة الغرب الدينية والفلسفية.

(المترجم)

^{٥١} *Ibid.*, pp. 18, 24

كل حضارة، بما في ذلك الحضارة الغربية، هي تحقُّق ثقافة بعينها، كل حضارة هي شيء يَفُور ويتنفس ويزدهر: «كل ثقافة لها إمكاناتها الخاصة ... الجديدة ... للتعبير عن الذات التي تنبثق، وتنضج وتتحلُّ ولا تعود»، كلُّ منها «بلا هدف»، وكلُّ منها تُكرس ثقلها وقِيمها من أجل أشياء، للزمان، للمكان، الشيء الوحيد الذي له معنىٌّ جوهريٌّ هو قوة الحياة ومنطقها العضوي. وبدلاً من الاستمرارية والتقدم في التاريخ، هناك فقط انقطاعات وانعطافات سريعة ومفاجئة عن «كتلة من البشر لا حدود لها، تفيض في مجرى بلا شواطئ»، ينبثق منها من وقت لآخر ثقافة تشعر بذاتها. الوجود الحي للثقافة عبر القرون عبارة عن «صراعٍ داخليٍّ قويٍّ للحفاظ على الفكرة ضدَّ قُوَى الفوضى»، ثم بمرور وقت أطول «يُصيبها الموت، دُمها يتخثَّر، تنهار قوتها وتُصبح حضارة»، وبأسلوب أسلافه الألمان، يرى «شبنجلر» أنَّ الحضارة هي شيخوخة الثقافة، وأدَّى به ذلك إلى تناظر دورة حياة الفرد والحضارة: «لكل ثقافة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها».^{٥٢} في مراحلها الحيوية الباكرة (الربيع) تجذب الثقافة الأفراد معاً في كلِّ عضويٍّ، أو «روح» Giest «التجربة الداخلية المعاشة لـ «نحن»». ومثل الروح عند «دو بوا» نجد أنَّ الروح عند «شبنجلر» مسألة شعور، أكثر مما هي سبب، «كلما كان ذلك الشعور عميقاً، زادت قوة الحياة لدى الناس»، وهي تعتمد على «الجنود» ممثلةً بالقرية «أسطح روابيها الهادئة، دخان المساء، ينابيعها، أشجارها وحيواناتها». جميع الشعوب العظيمة كانوا في البداية سكان قرى، يوائمون مصيرهم الجمعي وكفاف الأرض. الشرط الثقافي الثاني هو «الجنس». لم يُعدَّ تاريخ العالم هو تلك القصة الخطية للحضارة طبقاً لأفكار «التنوير». هو بدل ذلك، وبأسلوب «جوبينو»، قصة قيام وسقوط الأمم والأجناس. ولكن «شبنجلر»، مثل «دو بوا»، يرفض زعم «جوبينو» بأنَّ كلَّ تقدُّم ثقافي يتضمَّن انتشار نوع عرقي، وكما يقول «شبنجلر»: «الأجناس لا ترتحل، الناس يرتحلون». وبدلاً من ذلك فإنَّ الجنس عند «شبنجلر» مسألة شعور، من خلال «القدرة على انتقال الحدس بأي درجة قلَّت أو زادت، وانتقال المشاعر من واحد لآخر»، على هيئة كلمات ورموز وابتكارات. هذا التواصل، من المحتَم أن يُشكِّل «شعوراً عاماً بالعالم» يربط بين أجيال الجنس البشري المتتالية في كل واحد.^{٥٣}

^{٥٢} Ibid., pp. 22, 106-07.

^{٥٣} Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, pp. 90, 165.

في بداياتها، تظلُّ الثقافات العظيمة: (مثل اليونان الهوميروسية، أو فارس الزرادشتية) بسيطة، ومحكومة، وقوية؛ لأن روحًا، مثل قوة الحياة، تنفخ فيها، في المرحلة التالية (الصيف) ينتشر ذلك الوعي الثقافي من الطبقات المسيطرة — أبطال هوميروس والمحاربون الآريون في الهند الفيدية مثلًا — إلى بقية السكان. المراكز الحضرية الأولية مثل المدن، الدول الإغريقية، و«فلورنسا» و«فينيسيا» في عصر النهضة تُنتج أعمالاً أدبية وفنية عظيمة، إلى جانب البدايات الأولى لنقد الأشكال القديمة (التي تُسمَّى الآن بالكلاسيكية)، ومع ذلك، فإن دلائل التفسُّخ المستقبلي تبدأ في الظهور. مدينة العصور الوسطى ذات الأسوار تُؤذن بالمدينة الكوزموبوليتانية.

عندما ننظر من أحد الأبراج القديمة على بحر المنازل، نلاحظ ... نهاية النمو العضوي وبداية عملية لا عضوية — وبالتالي غير مكبوحة — للتجمع بلا حدود ... تاريخ العالم هو تاريخ المدينة.^{٥٤}

في هذه المرحلة تسمَّى الحضارة بـ «الخريف»، الثقافة ما تزال مستمدَّة شكلها وقوتها من استمرار الجنس بالمعنى الروحي عند «شبنجلر»، ولكنها ليس لها حياة مستقلة. «الحضارة النقية كعملية تاريخية، تتكون من إنهاك مستمر لأشكال أصبحت غير عضوية أو ميتة»، وكما كان الأمر في الممالك الهلنستية في القرن الرابع قبل الميلاد، أو الإمبراطورية العربية أيام الأمويين، فإن «جذوة الروح تخمد». تواصل الثقافة «كالمارد المرهق في الغابة الاستوائية إلقاء الأفرع الجافة والذواوية في اتجاه السماء» وغالبًا على مدى مئات أو ألوف السنين، كما في مثل حالة الحضارات «المتحجرة» في مصر والهند والصين.^{٥٥} الحضارة التامة «أو الناضجة» (الشتاء) أصبحت نباتًا طفيلياً، تتعلَّق بالجذور الحيَّة من الثقافة التي هي سلفها الخاص.

«الحضارة خاتمة ... موت يعقب حياة، جمود يتبع الحركة والتمدد، مدينة عالمية متحجرة، تجيء بعد الأرض-الأم».^{٥٦} الينابيع الحيوية للثقافة تعتمد على سلسلة من التوافقات من خلال «القوة الغامضة للتربة»: بين الإنسان والطبيعة، الكائن البشري

^{٥٤} Ibid., pp. 100; 95

^{٥٥} Spengler, *Decline of the West*, Vol. I, pp. 28, 106-7

^{٥٦} Ibid., p. 31

والناس، الفرد والمجتمع، الحضارة في مرحلتها الناضجة — على العكس من ذلك — تجلب التوتر بدل الانسجام. إنها تُنكر وجودَ المقدّس بفصل روابطها مع الطبيعة، فإذا كان الجوهر أو القلب الفكري للثقافة هو الدين، فإن القلب الفكري للحضارة هو اللادين، وما يصاحب ذلك من إزاحة للقيم والهوية. وما كان «نيتشة» يعتبره مواصفات أو علامات غرب متفسخ وهو «انحطاط كل القيم»، هو في الحقيقة سمة أساسية لكل الحضارات: من الهند البوذية، إلى اليونان الهلنستية، إلى الصين التاوية، قلقة أو خلخلة لكل ما كان ثابتاً ومنسجماً في وقت ما. إنجازات حضارة كتلك يمكن أن تكون عظيمة وراقية، ولكنها دائماً ما تكون على حافة الاضطراب. «شبنجلر»، أعلن أن أوروبا وصلت إلى مرحلة تقلّبات حُمى عالم يحتضر «قوة وذكاء تم تبديدهما في الاتجاهات الخطأ»، فلسفات التفاؤل السطحية — «كونت» Comte، و«هربرت سبنسر» Herbert Spencer، و«ماركس» Marx — هبّت لتغطية تفسّخ القوة وانحلالها، ولكي تكون نقيضاً للتشاؤم الشكوكي عند «شوبنهاور»، و«فاجنر»، و«نيتشة»، كان على القرن التاسع عشر أن يواجه «الحقائق الجامدة والباردة لحياة متأخرة زمنياً،...^{٥٧} للرسوم العظيمة، أو الموسيقى العظيمة التي لا يمكن أن تظّل هناك بعدها أيّ قضية للشعوب الغربية».^{٥٨} «شبنجلر» لا يستخدم مصطلح «المنحل»، ولكن ذلك، من المؤكد، أن يصف الإنسان «المتحضر» عنده. «ساكن المدينة الطفيلي» يرتبط بالآخرين «بجماهير مائعة وعلى نحو قلق» ... «ليس له تقاليد، لا ديني، لثيم، عقيم». هذه «الكتل الشائهة من البشر، فاقدة الهمة، فضلات تاريخ عظيم»، تسير دون هدف، هائمة في مدن مثل «لندن»، و«باريس»، و«نيويورك»، بلا رابط يربطها بمجتمع أو أرض. وباختصار فإن نقد «شبنجلر» الحيوي للحضارة كان يمتزج — بسهولة — بأفكار نظرية الانحلال والاضمحلال، من أجل رسم صورة حيّة لمجتمع حديث على حافة الانقراض الذاتي.

المصطلح الذي استخدمه «شبنجلر» لهذه الثقافة الغربية الحديثة، ليس «الآرية» ولا «التيوتونية»، وإنما «الفاوستية». ومثل بطل «جوته»، فهي تنشُد المعرفة والتغيير، منتجها الرئيسي (العلم) هو مجرد تقوية لتلك الإرادة الغربية التي لا تُقهر، والتي تعكسها لبقية العالم على نحو ميكانيكي أكثر منه عضويًا.^{٥٩} «شبنجلر» كان شديد الإصرار على أن

^{٥٧} Ibid., p. 360.

^{٥٨} Ibid., p. 40.

^{٥٩} Ibid., pp. 20-21.

النظرة الغربية للزمان والطبيعة والتاريخ موجودة في تعارض مع الحقيقة العضوية. والنتيجة ... وهمٌ بالاتّساع الضخم والتحسُّن بمرور الزمن، ويرمز لذلك بالساعات والفضاء، وتمثلها فيزياء «نيوتن»، وإلحاق الرجل الغربي وحرصه على المسافة، حتى عام ١٨٠٠م، كان «شبنجلر» يُفسّر الميل الكبير للثقافة «الفاوستية» بأنه يتّجه نحو دفع حدود المعرفة الداخلية من خلال الفن والأدب وتطوير الحالة السياسية. وبعد عام ١٨٠٠م، بعد أن دخل الغرب «الشتاء الباكر لحضارة كاملة»، بدأ توسُّعه الوحشي نحو الخارج عن طريق الرأسمالية بأسواقها دائمة التوسُّع، والعمليات التكنولوجية، وأخيراً عن طريق السيطرة والسيادة الإمبراطورية.^{٦٠}

«الاستعمار هو الحضارة الخالصة». كانت نظرة «شبنجلر» متطابقة مع نظرة «دبليو إي بي دو بوا»، وكذلك مع نظرة «توماس مان»، الذي تكلم عن «إمبريالية الحضارة» التي كانت تحاصر الروح الألمانية وتهددها.^{٦١}

ولكن حيث إنّ الإمبراطوريات السابقة، بُنيت عن طريق الغزو، وضم واستيعاب الشعوب الأخرى، فإن «شبنجلر» كان يعتقد أنّ الإمبراطوريات الأوروبية مبنية على غزو الفراغ ... المتصور أنه الأسواق. كان «شبنجلر» متفقاً مع رأي «دو بوا»، و«لينين»، و«ج. أ. هوبسون» J. A. Hobson بأن الاستعمار في الأساس نتيجة للأعمال التجارية الشهية الفاوستية المجنونة «لرجل الأعمال الغربي» «سيسل رودس»، «الذي شقّ الغابات والسافانا الأفريقية بالسكك الحديدية، والذي مرّق بطن الأرض بمناجم الذهب والماس»، هي مجرد مقدّمة «لمستقبل مخبأً لنا»، ويعلن «شبنجلر» بأسف: «الميل التوسُّعي حتف، يستولي على البشرية في مرحلة المدينة العالمية، يستخدمها ويستهلكها».^{٦٢}

وأغلق تاريخ الحداثة، انتهى بسبب استنفاده الذاتي للحياة الثقافية. قال «شبنجلر»: «علينا أن نضع في اعتبارنا الحقيقة الصعبة القائمة عن حياة أخيرة». تفرض حدوداً حديدية على ما يمكن عمله، «ليس لدينا الحرية لفعل هذا أو ذاك، لدينا فقط الحرية لفعل ما هو ضروري أو عدم فعل أي شيء على الإطلاق»، كما نبّه محدراً أنّ الجماهير «إن لم تفعل شيئاً، فإن ألمانيا سوف تنسحب إلى الانقراض مع بقية الغرب»،

^{٦٠} Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, pp. 46; 44.

^{٦١} Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, p. 33.

^{٦٢} Spengler, *Decline of the West*, p. 37.

وإذا ماتت قوة الحياة الحيوية «فإن كل ما يتبقى هو الصراع على السلطة ولا أكثر، وهو تفوق حيواني ليس إلا». العالم الغربي يظهر في أفق «شبنجلر» المتخيل، كمشهد طبيعي برِّي ومتجمد، هو صراع حياة أو موت بين دول وطبقات مجتثة من جذورها، «في الحضارة الأخيرة، فإن الفكرة الأكثر إقناعاً ليست سوى قناع يُخفي صراعاً حيوانياً»^{٦٢}، ولكن ... توجد إمكانية للهروب من هذا المصير، التاريخ عند «شبنجلر» نوع من قناة طاحون «كل شيء في تقلب وتدفق متواصلين». شعار هيريكليطي يحكم نهر قوة الحياة؛ حيث إنه في حالة «فيضان دائم عن شاطئيه». كل الأشياء تنجرف في المجرى، ولكن في لحظات معينة يمكن الإمساك فجأةً بالخط وبواسطة تكييف «إرادة القتال» لاستخلاص ثقافة جديدة من وسط الفوضى. كان «شبنجلر» يعتقد أنَّ التاريخ قد وصل إلى لحظات حاسمة كتلك أكثر من مرة في الماضي. كانت إحداها موت «نابليون»، والأخرى موت الجمهورية الرومانية في عهد «يوليوس»، و«أوغسطس قيصر». إحداها صنعت الإمبراطورية الرومانية، والأخرى صنعت الإمبراطورية البريطانية. «هذه العهود خلّفت عالماً مختلفاً حتى الأعماق». والآن كان «شبنجلر» يعتقد أنَّ الدور قد جاء على ألمانيا. كتب: «ربما لا تكون ألمانيا قادرةً على إنجاب آخرين مثل «جوته»، ولكنها يمكن أن تُنجب قياصرة جدد.»

«شبنجلر» و«فيمر»: الحرب والسياسة والديمقراطية

«نحن ... الذين جئنا إلى الحضارة الغربية متأخرين ... أصبحنا شكوكيين ...
لم نعد نريد الأفكار ولا المبادئ نحن نريد أنفسنا.»

أوزوالد شبنجلر

م ١٩١٩

أكمل «شبنجلر» كتاب «أفول الغرب» في عام ١٩١٤م، ولكن قيام الحرب أوقف مراجعته النهائية. بعد ذلك كتب «أدولف هتلر» عن شهر أغسطس من ذلك العام ... «أما بالنسبة لي، وبالنسبة لأيِّ ألماني، فقد بدأ أعظم وقت، الوقت الذي لا يمكن أن يُنسَى على مدى

^{٦٢} Spengler, *Selected Letters*, p. 31; Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, p. 49

وجودي في هذه الحياة، فقد انحسر كلُّ شيء مضى وأصبح لا شيء، مقارنةً بأحداث هذا الكفاح الكبير».^{٦٤}

وبسبب ضعف بصره، وقلبه أيضًا، لم يلتحق «شبنجلر» بالجيش، ولكنه سرعان ما وجد نفسه متورطاً في الجهود الحربية. في ٢٥ أكتوبر كتب إلى صديق له (هانز كلورس Hans Clores): «أنا متفائل تمامًا ... سننتصر». كان يخشى أن تُصاب ألمانيا المنتصرة بعدوى «الأمريكانية عديمة الروح»، وعبادة «المهارة التقنية والنظر إلى الواقع المجرد» مثل بقية الحضارة الغربية في مرحلة انحطاطها، ولكنه بقي على ثقة في المستقبل عندما بدأ مراجعة النص النهائي للكتاب.^{٦٥}

صدر الجزء الأول من «أفول الغرب» أخيرًا في أبريل ١٩١٨م في غمرة الهجوم الألماني الأخير. كانت Big Bertha تُمطر «باريس» بالقنابل، والجيش الألماني تبدو على وشك الانتصار، حتى موت زوج شقيقته في الأسبوع نفسه لم يقلل من اقتناع «شبنجلر» بأن ألمانيا ستُقيم إمبراطوريةً قوية من بين أطلال أوروبا المتفسخة، وتبسط قوتها شرقًا باتجاه «الأورال»، ثم توالى خيبات الأمل واحدةً تلو الأخرى، ليس بالنسبة لـ «شبنجلر» فقط وإنما بالنسبة لكلِّ من كان له نصيب في انتصار ألمانيا الافتدائي الأخير.

في ذلك الصيف، انهار هجوم «لندندورف» أمام الهجوم المضاد للحلفاء، وبدأت القوات تتقهقر نحو المؤخرة. وبنهاية شهر أكتوبر استسلم حلفاء ألمانيا — تركيا والنمسا وبلغاريا — وكانت الجيوش البريطانية والفرنسية والأمريكية تقترب من الحدود الألمانية من الغرب والجنوب. وفي ٣ نوفمبر تمرّدت البحرية الألمانية الإمبراطورية في قاعدة «كيل» البحرية، وتبعّتها وحدات من الجيش. وفي اليوم العاشر تنازل الإمبراطور عن العرش، وفي الحادي عشر أوقفت الهدنة تقدّم الحلفاء العنيد.

مع السقوط السريع للسلطة المركزية، انتشرت العواطف والأفكار الثورية من روسيا البلشفية إلى ألمانيا. شكّل البحّارة والجنود لجأًا مسلحة أو «سوفيتات»، وتبعهم العمال في «ميونخ» و«برلين». وفي أوائل ديسمبر ١٩١٨م، كانت المدن الألمانية الرئيسة تُحكّم عند نقط الحراسة كجمهوريات سوفيتية. لم تُعد الحكومة موجودة، بينما كان المسؤولون

^{٦٤} Hitler, *Mein Kampf*, p. 163.

^{٦٥} Spengler, *Selected Letters*, p. 28.

المدنيون في مؤتمر «فرساي» لا يملكون سوى تقديم التنازل بعد الآخر للحلفاء المنتصرين. وفي النهاية كان حزب الجناح اليساري الذي أقام جمهورية «فيمر»، والديمقراطيون الاشتراكيون مضطرين لاستدعاء عدوهم القديم، الجيش، لاستعادة النظام.

ومن يناير إلى مايو ١٩١٩م، كان الجيش ووحدات المتطوعين (Freikorps) يسحقون انتفاضات «برلين» و«ميونخ» ومدن أخرى. الألوف لقوا حتفهم، وكثير منهم قُتلوا عمداً. كان «شبنجلر» في «ميونخ» أثناء تلك المرحلة الرهيبة: «لا شيء سوى الجوع، والنهب، والقذارة، والخطر، والنذالة Trottelei التي لا مثيل لها»، كما كتب إلى أحد أصدقائه.^{٦٦}

كان أول رد فعل عند «شبنجلر» هو اليأس. لقد انهار «كل ما كنت أحترمه وأقدّره». «لماذا يحلُّ بنا هذا المصير؟» النظام السياسي القديم لألمانيا «ولهلمين»، نظامها البروسي التقليدي وميزاتها ... كل شيء مات في الخنادق، ولكن مع الوقت، كان «شبنجلر» يرى بصيص أمل في سماء اليأس والكآبة، «أرى في الثورة وسيلة لإنقاذها، إذا كان الذين سيبنون مستقبلنا يعرفون كيف يستفيدون منها»، كانت ثورة ١٩١٩م أكثر الثورات التي مرت بها ألمانيا عنفاً ودموية. كان الدمار ونسبة القتلى أسوأ مما كانا في عام ١٨٤٨م، وكثيرون يشبهون ذلك، بما حدث في «كومبونة باريس» في عام ١٨٧١م وربما بما حدث في الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩م كما سيقول شبنجلر فيما بعد.

بُناة المستقبل الذين كانوا في ذهن «شبنجلر» هم المحاربون القدامى والجيش، هم الذين أنقذوا ألمانيا من البلشفية، وكانوا يمثلون — كما كان يعتقد هو وغيره — مركز الانضباط والقوة المنظمة والطاقة في المجتمع^{٦٧} آنذاك.

كان جنود ألمانيا العائدون يبذون متشبعين بقوة تطهيرية. أحدهم «إرنست يونجر» Ernst Jünger كان يصف نفسه ورفاقه بأنهم «جيل جديد، جنس عرف الصلابة، وتشكّل داخلياً على نيران ومطرقة أعظم حرب في التاريخ».^{٦٨} ومن خلالهم استطاع نموذج التمرد الطلابي فيما قبل ١٩١٤م أن ينجو من الحرب. من ناحية أخرى، كانت جميع مؤسسات

^{٦٦} Ibid., p. 80

^{٦٧} Ibid., p. 69

^{٦٨} Quoted in Wohl, *Generation of 1914*, p. 53

المجتمع الألماني تعاني من الهزيمة. دستور «فيمر» الجديد سرعان ما كان موضع اتهام، وكما وصفه «كارل شميت» Carl Schmitt — أحد الباحثين — بسخرية شديدة: «كان نسخة إنجليزية»، مُلمَّحًا إلى أنه يمثل ليبرالية أجنبية زائفة،^{٦٩} الجامعات التي كانت العمدة الرسمية لجمهورية «فيمر»، أصبحت ممزقة ... وبعمق، لم تُعد التشاؤمية الثقافية واقفةً خارج أبوابها، كانت قد أصبحت قوةً فاعلةً بداخلها. قاعات الدرس والمناهج أصبحت ساحات قتال لحروب ثقافية جديدة بين أولئك الذين كانوا يحاولون إنقاذ أي شيء من بين الحطام، وأولئك الذين كان الانتصار الحتمي للثقافة على الحضارة قد تأجل بالنسبة لهم، بسبب سقوط ألمانيا، وكأداة للهدم والتجديد، كانت الماركسية الثورية — أيضًا — قد أصبحت طريقًا مسدودة. التمرد «السبارتاكوسي» في عام ١٩١٩م كلف اليسار الشيوعي تأييد ودعم أهم جمهور في ألمانيا ما بعد الحرب، المحاربون الذين ساعدوا على قمعه، بالنسبة لجيل الحرب من المثقفين المدربين في الجامعات — رجال مثل «كارل شميت»، و«هانز فراير»، و«مارتن هيدجر»، و«آرثر مولر فان دن بروك» وبالإضافة إلى «أوزوالد شبنجلر» — كان تجديد ألمانيا الآن لا بد من أن يأتي من ثورة من بين صفوف اليمين وليس اليسار. لن يأتي من العودة إلى المحافظة القديمة (أي الإبقاء على ما هو قائم ومقاومة الجديد)، مثلما كانت في ألمانيا «بسمارك»، و«ولهمين»، وإنما من جانب يمين راديكالي جديد، قوت عوده كوارث ١٩١٨، ١٩١٩م، واستلهم أيقونات التشاؤمية الثقافية مثل «لاجارد» Lagarde، و«نيتشة» Nietzsche ... والآن ... «أوزوالد شبنجلر» Oswald Spengler. كانت الفترة ما بين ١٩١٨ و١٩١٩م كارثة بالنسبة لمستقبل ألمانيا السياسي، ولكنها صنعت شهرة «شبنجلر». كان قد تنبأ لأصدقائه بأن تأثير «أفول الغرب» سيكون بمثابة «انهيار صخرة ضخمة في بحيرة ضحلة»، وكان محقًا في ذلك، رغم أنه لم يتم بالطريقة التي كان يتوقعها، تخاطف القراء كتاب «أفول الغرب» على الفور، وأصدر الناشر طبعة ثانية، ولكن رد الفعل لدى قدامى المثقفين في الجامعات كان سلبيًا،^{٧٠} بيد أن شباب الباحثين مثل «هانز فراير» كانوا أكثر احترامًا لمنهجه وأهدافه، «توماس مان»

^{٦٩} Quoted in Holmes, *Anatomy of Anti-Liberalism*, p. 37.

^{٧٠} *أبلغ «أدولف فون هارناك» زعيم مدرسة «النقد الأعلى»، «شبنجلر» في رسالة أنه وجد كتابه «ملتبسًا، واعتباطيًا، ولا سند له» الرسائل (ص ٨٥-٨٦).

حصل على نسخة في صيف ١٩١٩م، وأمضى شهر يوليو كله في قراءتها. كان يعادل تأثيرها العاطفي عليه بقراءته لـ «شوبنهاور» لأول مرة، ويرى أنه أهم كتاب في تلك المرحلة. كما شجّع الكتاب تشاؤمه أيضًا بشأن المستقبل القريب:

«القادم إلينا الآن هو سيادة أنجلو ساكسونية على العالم، أي حضارة منجزة»^{٧١}
 الفيلسوف المقيم في «فيينا»: «لودفيج فتنشتاين» Ludwig Wittgenstein قرأ «أقول الغرب» فصعق، وربما يكون كتاب «شبنجلر» قد لعب دورًا في إبعاده عن الوضعية المنطقية نحو وجهة فلسفية جديدة.^{٧٢} أما «ماكس فيبر»^{٧٣} - Max Weber، فكان انطباعه أقل حدة. قال إن «شبنجلر» لم يكن أكثر من «هاو مثقف ذكي»، ولكنه وجّه إليه الدعوة ليشترك في ندوته عن علم الاجتماع في جامعة «ميونخ»، وقبِل «شبنجلر» الدعوة، وعلى مدى يوم ونصف اليوم دار سجالٌ عنيف بينهما في ديسمبر ١٩١٩م، وكان «فيبر» أحد واضعي دستور «فيمر». وبالرغم من أن «فيبر» كان يتصرف بأدب جم، إلا أن طلابه من ذوي الميول اليسارية كانوا أقلّ تهذيبًا، كانوا يهدمون «صرح شبنجلر الفكري حجرًا حجرًا»، ولكن «شبنجلر» لم يروّع، كان يعرف أن كتابه قد حقّق نجاحًا، وأصاب شهرةً في الدوائر التي يريد أن يؤثّر فيها. وفي أواخر عام ١٩١٩م، قرأت «إليزابيث فورستر- نيتشة» كتاب «أقول الغرب» وتأثّرت به كثيرًا، ورتّبت أن يحصل «شبنجلر» على جائزة «نيتشة». كان «شبنجلر» قد أصبح الآن شخصية عامة ومشهورة، ولأنه لم يكن معتادًا على الشهرة، فقد كان مضطّرًا لأن يفرض قائمة انتظار لمدة ثلاثة أيام على عدد كبير من الزائرين الذين تدفّقوا عليه. كان يريد أيضًا أن يستغلّ وضعه لتشكيل المشهد السياسي الجديد. وبناء على ذلك نشر مقالًا بعنوان «التشاؤم»، ردًا على الذين انتقدوا «أقول الغرب» مثل «آرثر مويلر فان دن بروك»، الذي اتّهمه بأنه كان مروجًا حديثًا للكآبة والتشاؤم، وعلى العكس من ذلك كان رد «شبنجلر»، بأنه كان يرى نفسه نبياً لنهوض قومي من أجل ألمانيا، تختفي معه بقايا الغرب الفاسد، بما في ذلك جمهورية «فيمر» نفسها.

^{٧١} Mann, *Diaries 1918-1939*, pp. 61-64; Mann, *Letters*, p. 90

^{٧٢} Monk, Ludwig Wittgenstein, pp. 315-17

^{٧٣} Described in Hughes's Introduction to the abridged edition of Spengler, *Decline of the*

West, p. xvi

بعد نجاح «أفول الغرب» بوقت قصير، قرّر «شبنجلر» أن يُوجّه مواهبه إلى النقد السياسي، وكانت النتيجة كتاباً بعنوان «البروسية»^{٧٤} * والاشتراكية»، الذي ظهر في أوائل عام ١٩٢٠م، وقد حوّل هذا الكتاب «شبنجلر» إلى مدافع فكري عنيد عن ثورة اليمين الألماني، وكما كان «آرثر مويلر فان دن بروك» يحاول أن يُزحزح القومية الألمانية خارج الناموس البسماركي القديم، كان هدف «شبنجلر» هو أن يُبعد الاشتراكية عن الماركسيين. ومثل «بروكس»، و«هنري آدمز» استنتج «شبنجلر» أن اقتصاداً اشتراكياً محكوماً من القمة إلى القاعدة، هو الذي يمكن أن يُنقذ المجتمع الحديث. وكان يتمنى الآن أن يمكنه استرضاء واستمالة «الطبقات العاملة المحترمة» بمن فيهم من المحاربين السابقين، بواسطة رؤية قومية ألمانية نيتشوية.

فالعمال والجنود والمهندسون ومثقفو اليمين يمكن أن يتحدوا معاً، لسحق رجال المال الدوليين والدّهاء، ويمكنهم أن يُشكّلوا «دكتاتورية التنظيم» لكي تحلّ محلّ «دكتاتورية المال» في ألمانيا ما بعد الحرب،^{٧٥} ما كان يُزعج «شبنجلر» وغيره من رموز ثورة اليمين في الاشتراكية الماركسية ليس تقويتها للطبقة العاملة وتدميرها للأعمال التجارية والمالية الكبرى؛ فقد كانوا يخطّطون للقيام بذلك بأنفسهم،^{٧٦} لقد أداروا ظهورهم للماركسية؛ لأنهم كانوا يرونها جزءاً من حضارة محتضرة. التفكير في المجتمع بأسلوب التصنيف: البروليتاريا، والبرجوازية، وصراع الطبقات، كان قديماً، كما كتب «هانز فراير»: كان «خطة أول أمس».

إنّ مجتمعاً جديداً وثقافة جديدة يتطلبان تصنيفاً سياسياً جديداً، وكان «شبنجلر» الآن، يقدّم تصنيفاً محدداً بكتابه «البروسية والاشتراكية». «شبنجلر» مزّق الليبرالية — روح الحداثة — بطول محورها الرئيسي، وذلك بفصله الرغبة في المساواة عن الحاجة إلى الحرية، والحرية كما كان يقول: طريق مسدودة، لا تؤدي إلا إلى الانحلال الثقافي وفقدان الحيوية، كما حدث في إنجلترا وأمريكا، تلك الدول المسكونة بشعوب «بلا جذور

^{٧٤} * Prussianism: البروسية، النزعة العسكرية البروسية، وما اتصفت به من ميول وتوجّهات استبدادية، وبخاصة منذ «فردريك الكبير»، الذي حكم من ١٧٤٠م إلى ١٧٨٦م. (المترجم)

^{٧٥} Spengler, *Selected Letters*, p. 94.

^{٧٦} Contrary to Struve, *Elites Against Democracy*.

وبالتالي فهي بلا مستقبل»، ومن ناحية أخرى، فإن المساواة نبعت مباشرةً من الناموس البروسي العسكري. أعلن أن الملك «فردريك ولهم» كان هو الاشتراكي الأول ... وليس ماركس. الناموس البروسي عن الانضباط والتضحية بالنفس، يمكن أن يبني مجتمعًا متحدًا يقوم على المساواة، أناس تجمع بينهم الطاعة والخدمة والغريزة. هذه «الاشتراكية الحقيقية» يمكن أن تقضي على الرأسمالية والماركسية؛ حيث إن كليهما أيديولوجيات زائفة ومتفسخة وتنتمي إلى الماضي. الاشتراكية البروسية أو «الاشتراكية القومية»، كما أطلق عليها، يمكن أن تحول الطاقات الحيوية للشعب الألماني وتوجهها إلى كل عضوي جديد وسليم، كما كان المثقفون الألمان يحلمون دائمًا. مجتمع كهذا، هو تعبير عن قوة وحرية رفيعة المستوى، لن يستطيع أن يفهمها أي غريب، سيتعلم الناس كيف «يحلون الحرية الداخلية» محل «الحرية العملية» عند الإنجليز والأمريكيين، الحرية الداخلية التي تتحقق من خلال التنازل عن الالتزامات لكل العضوي. «تنظيم الإنتاج والاتصال بواسطة الدولة، كل واحد يصبح خادماً للدولة، مكان كل مواطن معين له من قبل المجموع، يتلقى أوامره ويُنفذها».^{٧٧}

شعار المواطن الاشتراكي القومي ليس مثل شعار ذلك المواطن الليبرالي عند «فيرنر سومبارت» وهو «كل إنسان لنفسه»، شعار المواطن الاشتراكي القومي هو «كل إنسان من أجل كل إنسان آخر». كان «شبنجلر» ينادي بقيام نخبة جديدة في ألمانيا تتكوّن من شباب «يتجاهلون اللغة السياسية عديمة القيمة»، قادرين على استيعاب كل ما هو فعّال وجموح في طبيعتنا، وهم مستعدون للمضي إلى الأمام مهما حدث،^{٧٨} تصوّر «شبنجلر» لاشتراكية قومية جديدة، أصبح مؤثراً مثل كتابه «أفول الغرب». «شبنجلر» نفسه لاحظ أنه قد وجد تبعيةً قوية بين السياسيين والصناعيين الشبان.^{٧٩} «مويلر فان دن بروك» اعتمد عليه بشكل كبير (كما كان «شبنجلر» قد اعتمد على كتاب «مويلر» السابق «النموذج البروسي»)، وكان يحاجج بالطريقة نفسها، أن «الرايخ الثالث الألماني» في المستقبل لا بد

Spengler, "Prussianism and Socialism," in D.O. White, ed., *Oswald Spengler, Selected* ^{٧٧}
Essays (Chicago, 1967), pp. 17–18; Spengler, *Selected Letters*, p. 69

."Prussianism and Socialism," p. 3 ^{٧٨}

.Spengler, *Selected Letters*, p. 94 ^{٧٩}

أن يكون اشتراكياً، بمعنى أنه يتمتع بوحدة عضوية مضحية بالنفس، إلى جانب كونه عدواً للرأسمالية المتفسخة.

والآن، كانت هناك اشتراكية مناضلة وعسكرية تلوح في الأفق، كمُعَلِّم بارز على طريق المستقبل الألماني. كتب «إرنست يونجر» Ernst Jünger كراسةً سياسية بعنوان «ماركسي مثير هو «العامل»»، أشار فيها إلى الأواصر التي تربط بين العمال والجنود كبنية متعاونين للمستقبل. امتدح «شبنجلر» عمل «يونيكر» كثيراً، وسرعان ما أصبح العامل القوي والفعال رمزاً مشتركاً لليمين الراديكالي وليس اليسار الماركسي. وقد امتزجت، بالقطع، تلك الصورة عن العامل الألماني الحر الراسخ، بصورة المقاتل الآري التوتوني الحر في الأسطورة الجوبينووية الجديدة. لقد لمس كتاب «شبنجلر»: «أقول الغرب» وتراً لدى زميله في «ميونخ»: «ديترش إيكارت» Dietrich Eckhart الباطني المعادي للسامية، وقد استجاب له. في يناير ١٩١٩م اشترك «إيكارت» وجماعة أخرى متصلة برابطة «كل ألمانيا» في الشمال وكونوا حزباً سياسياً جديداً هو «حزب العمال الألماني»، الصليب المعقوف، شعار جمعية الشمال Thule Society للحوية الآرية، أصبح رمزاً سياسياً صريحاً. وعندما انضم «ألفرد روزنبرج» Alfred Rosenberg إلى «حزب العمال الألماني» في شهر مايو، جاء بصديقه «أدولف هتلر»، الذي سرعان ما أصبح ناطقاً رسمياً رئيسياً باسم الحزب. كان «روزنبرج» أيضاً من أتباع «شبنجلر» والمهتدين به، وقد استطاع هو و«إيكارت» أن يُقنعا «هتلر» بأهمية «شبنجلر» كمفكر ألماني حقيقي إلى جانب آخرين مثل «جوبينو» و«هوستون تشمبرلين».

وفي عام ١٩٢٠م، غيّر «هتلر» اسم «حزب العمال الألماني» إلى «حزب العمال الألماني القومي الاشتراكي»، معبراً بذلك عن فكرتي ثورة اليمين: القومية الشعبية، واشتراكية «شبنجلر» الألمانية.

ظهر الجزء الثاني من كتاب «شبنجلر»: «أقول الغرب» في مايو ١٩٢٢م، وسط جوٍّ من الانقلابات العسكرية والقلق السياسي. كان أكثر من الجزء الأول صلةً ومباشرة من الناحية السياسية، في تناوله لموضوعات موت الليبرالية وانتحار الغرب. هاجم «شبنجلر» الليبرالية كأيديولوجية قديمة مفلسة لحضارة تحتضر، وجنس مهدد بالانقراض، وبرجوازية ذات عقلية تجارية، الديمقراطية البرجوازية تعمل:

بنفاق الجماهير، بالكذب عن الخصوم، بالألعاب والهدايا، بالتهديدات والضربات ... وقبل كل شيء بالأموال. المال هو الذي ينظم العملية لصالح مَنْ

يملكونه، وتصبح لعبة الانتخابات سابقة الإعداد، وتُقَدَّم على أنها تقرير مصير.^{٨٠}

وإذا كان الجزء الأول من كتاب «شبنجلر» يقدِّم التاريخ باعتباره قصَّة الشعوب والدول، فإن الجزء الثاني يقدِّم المستقبل باعتباره «صراع البشر وليس صراع المبادئ، صراع صفات الجنس وليس المثل؛ لأن القوة التنفيذية هي البداية والنهاية». «نابليون»، و«قيصر» و«ألكساندر» لا يظهرون كمجرَّد حُكَّام أو قادة جيوش، وإنما باعتبارهم صانعي شعوب. كتب: «الموهبة السياسية ليست سوى ثقة في القادة»، القيصرية وليست الدساتير، ستُصبح الفكرة الأساسية في السياسة في العصر الجديد. قوة الدولة الحديثة ستصل إلى أيدي مجموعة مغرورة من «المغامرين والقيصرة المزيفين والجنرالات المتسللين والملوك البرابرة»، الذين يعتبرون الشعب والأمة «مجرد جزء من المشهد الطبيعي العام». وكان يعتقد كما كتب في عام ١٩٢٢م أنَّ أحد هذه النماذج قد ظهر في روسيا في شخص «ليون تروتسكي» Leon Trotsky، ويضيف «شبنجلر»: «في عالمنا الجيرماني، ستعود أرواح «ألاريك» Alaric،^{٨١} و«ثيودوريك» Theodoric^{٨٢} مرة أخرى لتكسر دكتاتورية المال وسلاحها السياسي: الديمقراطية، سينتصر السيف على المال».^{٨٣}

إضافة «شبنجلر» أطلقت استجابةً ملتبسة، المؤرخ القديم المتميِّز «إدوارد ماير» Eduard Mayer أعطاهها أهمية كبيرة، وزعم أنه عبَّر عن شكوكه في أسلوب وأدلة «شبنجلر»، إلا أنه كان متفقاً مع الاستنتاجات العامة للكتاب، بيد أنه قال: «ربما كانت نظرتي نحو مستقبل شعبنا، أكثر تشاؤماً من نظرتهم».^{٨٤} كان هناك معجبون، آخرون مثل «توماس مان» Thomas Mann ينظرون عن كثب إلى أجندة «شبنجلر» السياسية السلطوية للمرة الأولى، وينفرون منها، كان «مان» يشير إلى «شبنجلر» باعتباره «المقلد

^{٨٠} Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, p. 464.

^{٨١} Alaric*: زعيم القوطيين وقائد الجيش الذي طَوَّق «روما» في أغسطس ٤١٠، ويمثِّل هذا الحدث بالنسبة لكثير من معاصريه سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية. (المترجم)

^{٨٢} Theodoric*: ثيودوريك العظيم، أحد أبرز حُكَّام أوروبا في العصور الوسطى، كان ملكاً على إيطاليا ٤٩٢-٥٢٦م، وهو قوطي شرقي. (المترجم)

^{٨٣} Ibid., pp. 441-42, 506.

^{٨٤} Quoted in Ringer, *Decline of the German Mandarins*, p. 223.

الماهر ل: «نيتشة» (أو بعبارة: الذي يحاكيه محاكاة القردة) وبدأ يتعامل مع أعماله بلا اكتراث وربما باحتقار. في الوقت نفسه فهم «مان» هدف «شبنجلر» الأبعد من كتابه «أقول الغرب»: لكي يجعل من نفسه خليفة لـ «نيتشة» في ممارسة فلسفة العدمية. كان «شبنجلر» يقصد تحويل التاريخ نفسه إلى «مطرقة قوية» (كما يقول نيتشة) لكي «تُحطَّم وتفسَّخ الأجناس المنحلَّة، وتفسح الطريق أمام نظام حياة جديد». وبهذا المعنى فإن «أقول الغرب»، كما قال «شبنجلر» لعدد من المراسلين: «قد أحدث الأثر الذي كان يتمناه». كان «شبنجلر» يعتقد أنَّ هناك اشتراكيةً قومية قادمة في الطريق، سيتسع مداها لما هو أبعد من التحالف السياسي بين المحاربين القدامى والطبقة العاملة. كتب في «البروسية والاشتراكية»: «كل ألماني عامل ... وهذا جزء من أسلوبه في الحياة». وكان بذلك يضم ضباط الجيش إلى جانب عمال الماكينات والحرفيين ورجال الصناعة والمقاولين العسكريين، حتى موظفي الحكومة وأصحاب المهن الأخرى، هؤلاء الناس سيفقدون مكانتهم كبرجوازية نمطية «صغيرة العقل، ضحلة الفكر، ومتفسخة»، لكي يصبحوا المدراء الذين لا غنى عنهم لآلة الصناعة والدولة.^{٨٥} رؤية «شبنجلر» للدولة الاشتراكية المستقبلية تحمل شَبَهَا قوياً لرؤية «بروكس آدمز»، مع نخبة تكنوقراطية منضبطة من المهندسين والأفراد ذوي العقول العملية، يقودون ألمانيا خارج «هذا الضيق الإقطاعي الزراعي»، ومثل «آدمز» أيضاً، كان يُغلَّف ذلك المستقبل الاشتراكي بالسلطة المروعة للحمية التاريخية. لم يكن هناك أيُّ معنى للاحتجاج على صيغتهم للمستقبل، فكل الكاتبن كان يؤكد لقراءه أنَّ ذلك شيء مقدَّر من قبل. ومع ذلك، نسمع الإيقاعات الرتيبة والعنيفة لفلسفة «نيتشة» عن «إرادة القوة»، تدقُّ تحت نخبة «شبنجلر» تلك. التحويل الشامل للمجتمع عن طريق المبادئ الاشتراكية، يمكن أن يكون إعادة تقييم حقيقي لكل القيم، كما كان يعتقد «شبنجلر»؛ حيث سيتحوَّل كلُّ شيء إلى كلِّ واحدٍ الدولة والإنسان والآلة. كان مصمماً على «أننا لا نريد أيديولوجية أكثر من ذلك. نحتاج إلى صلابة، إلى شكوكية لا تخشى شيئاً، نريد طبقة من الاشتراكيين المهرة»، ثم يُضيف على نحو ميلودرامي: «مرة أخرى ... الاشتراكية تعني القوة، القوة، ثم القوة».^{٨٦} كان «شبنجلر»

^{٨٥} "Prussianism and Socialism," p. 11; Herf, *Reactionary Modernism*, pp. 65–67.

^{٨٦} "Prussianism and Socialism," p. 130.

يريد أن يجمع بين المساواة الاشتراكية والقومية الشعبية. وقد أثارَ جهده تأثيرًا عميقًا على الذين تحولوا إلى حزب «هتلر» الاشتراكي القومي وذوي التوجُّه اليساري مثل «جوزيف جوبلز» Josef Goebbels، و«جريجور شتراسر» Gregor Strasser. في يونيو ويوليو ١٩٢٥م، كتب «شتراسر» رسالتين إلى «شبنجلر»، إحداها طويلة والأخرى قصيرة، معبرًا عن إعجابه بأعماله، ويحثُّه على مراعاة أوجه الشبه بين أهداف الحزب النازي وحزبه. كان النازيون أيضًا يريدون أن يُحدثوا «ثورة ألمانية عن طريق اشتراكية ألمانية»، كما قال «شتراسر»، وبالرغم من انقلاب «هتلر» الفاشل في عام ١٩٢٣م في «ميونخ»، وسجنه، إلا أنَّ «شتراسر» كان يُعلن أنَّ «الفكرة السياسية العظيمة للاشتراكية القومية لم تفشل، بل إنها تبدأ الآن».^{٨٧} «شبنجلر» كان لديه شكوكه، ومثل «مويلر فان دن بروك» وقوميين راديكاليين آخرين، كان الحكم الأول لـ «شبنجلر» على «هتلر»: «الرائد لا بد أن يكون بطلًا، وليس صوتًا يُغني عن البطولة». كانت آماله الشخصية تتمركز حول عدد من الجنرالات الألمان، وعلى «فريتز سلدت» Fritz Seldte قائد جماعة المحاربين Stahlhelm. ومن ناحية أخرى كان «هتلر» يبدو ضعيفًا مترددًا، وكان «شبنجلر» يشكو من أنَّ الألمان لا يمكنهم أن يحدِّدوا ما إذا كانوا يمينيين أو يساريين.^{٨٨}

كانت لـ «شبنجلر» أيضًا آراؤه المختلفة تمامًا عن آراء النازيين بالنسبة لمسألة العرق، كان يستخدم دائمًا مصطلحات؛ مثل «العرق السيد»، و«الدم»، ولكن فكرته عن العرق، في التحليل الأخير، كانت تابعة لفكرته المثالية عن الثقافة. وفي ذلك، نجده لا يُشبه أحدًا آخر من أساتذة الجامعات مثلما يُشبه «دبليو إي بي دو بوا»، كلاهما كان يرى أنَّ العرق هو الاندماج العضوي للبشر مع الحقيقة الروحية لشعوبهم، العرق روح وليس بيولوجيا، والآخرين — بالطبع — لا يطبقون صبرًا مع هذا التميُّز الأكاديمي. «هتلر» و«وزونبرج» وغيرهما من زعماء النازية كانوا في قبضة تشاؤم عرقي جوبينووي جديد، موجَّه ضدَّ اليهود. وكان إصرارهم على النقاء العرقي والسلالة الآرية يتناقض تمامًا مع التوجُّه الذي عبَّر عنه «فريتز سيلدت»، صديق «شبنجلر»: نقول إلى الجحيم بالمرتبة والمكانة ... نحن ننظر إلى المرء فقط ... الشخصية فقط هي التي نضعها في الاعتبار.^{٨٩}

^{٨٧} Spengler, *Selected Letters*, pp. 818; 184

^{٨٨} Struve, *Elites Against Democracy*, p. 273

^{٨٩} Quoted in *ibid.*, p. 258

وكما أشار «إتش ستيفارت هيوز» H. Stuart Hughes أهم نقاد «هتلر»، فإن تنفجاً ما، كان يلعب دوراً في عداء «الهر دكتور شبنجلر» لـ «هتلر»، وأنه «راديكالي بوهيمي جلف». أما رد فعل «هتلر» فكان سريعاً ومباشراً: «يتهمونني بأنني بربري، نعم ... طبعاً نحن برابرة ... ونحن فخورون بذلك»،^{٩٠} كما قال لأحد مساعديه، ولكن، ربما كان اعتراض «شبنجلر» الرئيسي على «هتلر»، هو أنَّ نظرة النازيين للخلاص من خلال حركة جماهيرية، كانت تُزعج حسَّه النيتشوي بالنسبية التاريخية، فهو كدارس جيد لـ «جينالوجيا الأخلاق»، و«زرادشت»، يمكن أن يتشكك في قدرة الحماس السياسي الجماهيري على تغيير ما خطَّه القدر. في عام ١٩٢٤م، وفي حديث له في جامعة «فرزبورج» Wurzburg عن «الواجبات السياسية للشباب الألماني» نبَّه محدثاً إلى أنَّ «السياسة القومية شراب مسكر»، وأنَّ المواقب والمسيرات قد حلَّت محلَّ التفكير الجاد بشأن مستقبل ألمانيا. «ولا شك في أنَّ تلك أمور مشبعة للعواطف ... ولكن عازي الأبواق نادراً ما كانوا جنرالات»،^{٩١} وبالرغم من ذلك، عندما ضرب الكساد العظيم ألمانيا، مخلفاً ثلث عمَّالها بلا عمل في عام ١٩٣٢م، فإن الخيار السياسي الذي فرض نفسه بين الشيوعية و«هتلر»، حرَّك «شبنجلر» وغيره من المتشككين في اتجاه المعسكر الاشتراكي. في ذلك العام، نشر «فرديناند فرايد» Ferdinand Fried رئيس تحرير «داي تات» Die Tat، الجريدة القومية المحافظة، مقالَه المشهود «نهاية الرأسمالية»، والذي كان يعبر بلهجة «شبنجلرية» عن أنَّ المجتمع الرأسمالي قد استنفد نفسه، وأن لا بد من استيعابه في المجتمع عن طريق وكيله ... يقصد الدولة. وأكد «فيرنر سومبارت» Werner Sombart أنه كان هناك إجماع على أنَّ أوروبا قد عرفت مرحلة أُول في القرن التاسع عشر، وهو إجماع يبدأ — كما يقول — مع «جاكوب بوركهارت» و«نيتشة»، «نحن الذين نعيش في نهاية هذا الأُول، يمكننا للمرة الأولى أن ندرك مدى وعمق هذا الدمار» الذي حدث في الحياة السياسية والاجتماعية والروحية لألمانيا، كما عبَّ «سومبارت» بأسَى: «وحده المؤمن بقوة الشيطان، هو الذي يمكنه أن يفهم ما حدث في أوروبا الغربية وأمريكا في المائة وخمسين عامًا الأخيرة».^{٩٢} وقال عالم

^{٩٠} Hitler's remarks to Walter Rauschnig quoted in Toland, *Life of Adolf Hitler*, Vol. I, p. 331.

^{٩١} Koktanek, *Oswald Spengler in Seiner Zeit*, pp. 304-05.

^{٩٢} Sombart, *Towards a New Social Philosophy*, p. 5.

اجتماع آخر: «الأمل الوحيد هو «هتلر»، هو الذي سيُطيح ببقايا القرن التاسع عشر المتكلسة، ويُمهد الطريق لتاريخ القرن العشرين». «هتلر» نفسه أعلن أنه كان مستعداً لهذا النوع من أعمال الهدم، لكي يُوقف «مرض العصر الزاحف». كتب في «كفاحي»: «يجب ألا يكونَ هناك أنصافُ حلول، لا بد من اتخاذ القرارات الأكثر أهمية والأكثر جرأة».^{٩٣} في انتخابات عام ١٩٣٢م، صوّت «شبنجلر» لصالح «هتلر»، بل إنه قام برفع عَلم الصليب المعقوف على شباك منزله في «ميونخ». كان يعتقد أن «هتلر» «ما يزال أحمق ... ولكن يجب أن نتجنّب المعركة». في عام ١٩٣٣م، بعد صعود «هتلر» إلى السلطة، كتب «هانز فراير» Hans Freyer المتحمّس للنازية، والذي كان رئيساً لمعهد البحوث التاريخية في جامعة «ليبزج» إلى «شبنجلر» يعرض عليه كرسيّ الثقافة والتاريخ العام، وهكذا كان حلم «شبنجلر» بأن يكون أستاذاً جامعياً تحت أمره، ولكنه اضطر للرفض لكي يحتفظ بعزله كما قال لـ «فراير»، وكذلك — وهناك شكٌ في ذلك — لكي يحتفظ باستقلاله عن بيئة فكرية كان يتمّ تسييسُها بسرعة.

كان النازيون كلّهم تصمّم على إخضاع جامعات ألمانيا العريقة لسيطرتهم، وقصة استيلاء النازي على الحياة الأكاديمية والفكرية في ألمانيا، هي قصة الضغط من الداخل بنفس قدر الضغط من الخارج.^{٩٤} كان النجاح الأول للحزب قد تحقّق بين صفوف الطلاب، ومن خلالهم سيطر النازيون على الاتحاد القومي العام للطلاب، وكان منظرهم يبدو مألوفاً قبل عام ١٩٣٢م بقمصانهم البنيّة، وأشرطة الأذرع المرسوم عليها الصليب المعقوف. بعد ذلك تحوّلوا إلى دُهماء بعنف، يحرّقون الكتب ويتظاهرون ضدّ الأساتذة اليهود. في البداية لم يُصب عددٌ كبير من الأساتذة بالصدمة أو خيبة الأمل. في جامعة «بون»، كان عالم الاجتماع «إدموند سبرانجر» Edmund Spranger يرى أنّ الطلبة النازيين يمثلون «حركة قومية حقيقية»، حتى إن كانت أساليبهم «غير منضبطة أحياناً».^{٩٥} وبالرغم من أنّ الحكومة الجديدة رفضت أن تمنح مؤيديها من الطلاب السلطة التي كانوا يطلبونها لتعيين وفصل الأساتذة، إلا أنها جعلت بقاء الأستاذ في منصبه مسألةً أيديولوجية سياسية، فقط طُرِد أكثر من ألف وسبعمائة من أعضاء هيئة التدريس بحجّة

^{٩٣} Hitler, *Mein Kampf*, p. 255.

^{٩٤} Giles, *Students and National Socialism in Germany*.

^{٩٥} Quoted in Ringer, *Decline of the Mandarins*, p. 439.

أنهم سلاميون ويساريون، بينما حُرمت الأقسام الأكاديمية التي كان يعتبرها النازيون «غير عملية» أو «غير سياسية»، من الدعم المادي ومن الكوادر البشرية. وكان أعضاء الجامعات أنفسهم يساعدونهم في ذلك، «مارتن هيدجر» Martin Heidegger الفيلسوف الشهير، ورئيس جامعة «فرايبورج»، ساعدَ في «تطفيش» اليهود من المناصب الأكاديمية. «كارل شميت» Carl Schmitt، المُنظّر القانوني، ساعد في إصدار قوانين جديدة للتمييز ضدَّ اليهود «العدو القاتل لكل إنتاجية حقيقية لدى الشعوب الأخرى»، «فيرنر سومبارت» Werner Sombert، و«هانز فراير» Hans Freyer كانا يمثّلان علم الاجتماع النازي من الناحية السياسية في المؤتمرات الدولية.^{٩٦} وكما رأينا من قبل، فإن علماء أنثروبولوجيا وبيولوجيا؛ مثل «إيوجين فيشر» Eugen Fischer، و«ألفريد بلويتز» Alfred Ploetz سيتعاونون تمامًا مع النازيين.^{٩٧} * وكان أولئك — بالطبع — أفرادًا في مناصب يريدون أن يحافظوا عليها. كان «شبنجلر» بإمكانه أن يكون أكثر استقلالية، ولكنه كان تحت نيران متزايدة وضغوط متنامية من كُتّاب الحزب بسبب تشاؤمه، الأمر الذي كان يعني بالفعل عدم استعداده لتأييد نظام «هتلر». وفي صيف ١٩٣٣م، وتحت ضغوط من أصدقاء وحلفاء سياسيين، وافق «شبنجلر» في النهاية أن يلتقي «هتلر» في احتفال «بايريث».

كانت لحظة غريبة! الرجلان: المحارب الذي تحوّل إلى ديماجوجي معادٍ للسامية، والجامعي الذي تحوّل إلى مشعوذ سياسي، يجدان نفسيهما على قَمّة تَلٍّ، التلُّ نفسه الذي تسلّقه «ريتشارد فاجنر» و«فردريك نيتشة» معًا تحت المطر عام ١٨٧٦م قبل ستين عامًا. كان الرجلان يقفان عند ملتقى نهْرَيْن عميقَيْن سريعَيْن، يجريان عبر المشهد الطبيعي للثقافة الألمانية، أحدهما ينساب من «جوبينو» إلى «فاجنر» و«هوستن تشمبرلين»، والآخر من «نيتشة» وأتباعه القوميّين الراديكاليّين، كلاهما: «شبنجلر» و«هتلر» كان نبيًّا للتشائمية الثقافية — كلٌّ على طريقته — كلاهما، كان يتطلّع إلى غروب أصنام النظام الأوروبي القديم Götterdämmerung الذي سيُولد منه عهدٌ جديد، إلا أنَّ اللقاء كان أقلَّ قيمة من ذلك. تناقشًا في السياسة إزاء فرنسا والكنيسة الكاثوليكية. «هتلر» حاول

^{٩٦} Ott, Martin Heidegger: A Political Life; Holmes, Anatomy of Antiliberalism, pp. 37–39;

.Muller, Other God That Failed, pp. 261–62

^{٩٧} * انظر الفصل الرابع.

أن يمدح وينافق الرجل الذي كان أكبر منه سنًا، وقال شيئًا عن الحاجة إلى اجتذاب غير الحزبيين إلى الحركة النازية، ولكن لا بد أن يكون «شبنجلر» قد أدرك أن الدكتاتور كان لديه مشروعاته وخُطَطُه التي لم تكن تضمُّ مَنْ هم على شاكلته. وفي العام التالي، نشر «شبنجلر»: «ساعة القرار»، كان كتابًا كثيبًا لدرجة كبيرة، كان قد كتب معظمه قبل انتخاب «هتلر» مستشارًا في العام السابق، ولكن «شبنجلر» قرَّر ألا يغيِّر شيئًا.^{٩٨*}

كرَّر «شبنجلر» رأيه السابق، وهو أنَّ ألمانيا كانت الآن الدولة الرئيسية في العالم؛ فهي تقع كما كانت بين آسيا بما فيها من ثورتين عظميين (في روسيا والصين)، وأوروبا الغربية بما فيها من اضمحلال اقتصادي. كان العالم على وشك التمرُّق — كما يقول — بين حرب طبقية في الغرب، والدول والإمبراطوريات الجديدة الملونة في الشرق، كانت الأمة الألمانية ما تزال «شابة بما يكفي لتمرُّ بمشكلات عالمية تاريخية»، وتتمكَّن من حلِّها. ولكن مجرد «الرغبة في الحرب» لم تُعد كافية. كان يخاطب «الشباب الدائم» للنازية، الذي ينقصه النضج والحنكة اللازمان لحلِّ أزمة الغرب. «هتلر» تجنَّب التقاليد البروسية الحقيقية والمجرَّبة عن الجيش والأرستقراطية، وكان يتحرَّك نحو نوع آخر من الاشتراكية خطير لم يُجرَّب بعد. «أولئك في الأوساط القومية، الذين اتخذوا الكلمة شعارًا، لم يفهموا حتى يومنا هذا أنَّ الاشتراكية هي روح الشعب، وليست سياسة اقتصادية».^{٩٩}

لم يكن كتاب «ساعة القرار» دعوة للإطاحة بـ «هتلر» بالضبط، لم يكن سوى المعادل الجيرماني لكتاب «بروكس آدمز»: «تفوق أمريكا الاقتصادي»، ودعوة لحمل السلاح «الآن وإلا فلا» في الصراع الكوني القادم، والتي سوف تسيطر على أدب الانهيار في عصر النشر الجماهيري، وبعد ذلك تستولي عليه تمامًا، ولكن في المناخ الفكري للرايخ الثالث كان أيُّ شيء يقلُّ عن التقريظ التام يعتبر نقدًا تامًّا. وبالرغم من أنَّ الناشر استطاع أن يوزَّع الطبعة الأولى، إلا أنَّ الكتاب تمَّ حظره، وسرعان ما اختفت النُسخ الباقية من فوق أرفف المكتبات. زاد الهجوم على «شبنجلر» في الصحف، كما تزايد أيضًا شعوره بالعزلة، وكما كتب أحد الأصدقاء القليلين الذين ظلُّوا إلى جواره إلى صديق آخر بعد حظر الكتاب: «إنه

^{٩٨*} أرسل نسخة منه إلى «هتلر» عند صدوره.

^{٩٩} Spengler, *Hour of Decision*, pp. xiii-xv

يُحوّل نفسه بالتدريج إلى كائن أسطوري مريض، يظلّ حبيسَ غرفته لا يبرحها بالأسابيع، لم يعد قادرًا على احتمال أحد من البشر». ^{١٠٠}

بعد أن استأنس النازيون الجامعات والمثقفين، فرضوا المعايير الآرية العرقية على الجيش الألماني في فبراير ١٩٣٤م، بالرغم من اعتراض عدد كبير من الجنرالات، بعد أشهر جاءت عملية التطهير التي قامت بها جماعات «إرنست رويمز» Ernst Roehms القمصان البنية والمحاربون، تلك العمليات التي كانت تُسمّى بـ «ليلة السكاكين الطويلة»، وتمّ إعداد عدد كبير من القيايديين المحافظين وجنرالات الجيش، مع النازي الوحيد الذي كان «شبنجلر» يحترمه وهو «جريجور شتراسر».

وفي شهر أكتوبر ١٩٣٥م تخلّى «شبنجلر» عن منصبه الشرفي في «مركز أرشيف نيتشة». كانت «إليزابيث فورستر-نيتشة» الآن في التاسعة والثمانين (سُتمت بعد أقل من شهر)، وكانت مؤيدة صلبة لـ «هتلر»، وربما منذ اللحظة الأولى لظهور اسمه في عناوين الصحف. ^{١٠١} صعود «هتلر» إلى السلطة في عام ١٩٣٣م جعلها «سكرى بالحماس» كما قالت لأحد أصدقائها، حوّلت المركز إلى مزار نازي بالفعل، وكانت تنظّم حفلات استقبال يحضرها «هتلر» وزعماء النازية ... ولكن ليس «شبنجلر».

والآن سكتب له رسالة تعبّر فيها عن حيرتها لانسحابه من المركز، وتردّده في تأييد «هتلر»... ألم يحقق «الفوهرر العظيم» نفس الأهداف والطموحات التي تكلم عنها «شبنجلر» في كتابه: «البروسية والاشتراكية»؟ ولكن «شبنجلر» لم يردّ على رسالتها. في شهر نوفمبر ماتت «إليزابيث فورستر نيتشة»، وحضر «هتلر» جنازتها، كما حضر جنازة «هوستون ستبورات تشمبرلين» قبل ذلك بسبع سنوات.

في شهر مارس التالي، تعرّض «شبنجلر» لأزمة قلبية حادة ومات في منزله. كان في السادسة والخمسين، وممّ موته دون أن يلحظه أحد تقريبًا. كان «توماس مان» واحدًا من قلة علمت بوفاته، وكان يعيش في «زيورخ» منفياً من النظام النازي الذي كان يحقّره، بعد أن قرأ نعي «شبنجلر»، كتب «مان» في مفكرته أنه عندما قرأ كتاب «شبنجلر» «أقول الغرب» لأول مرة قبل عشرين عامًا تقريبًا، شعر «بصلة قُربى في القيم الروحية». كان

^{١٠٠} H. Schaefer to A. Alpers, Spengler, *Selected Letters*, p. 295.

^{١٠١} * يقول أحد المراقبين: إنّ جميع مَنْ كانوا يعملون في «مركز أرشيف نيتشة»، بدءًا من «فورستر نيتشة» وانتهاءً بالبواب كانوا من النازيين المتعصبين.

«شبنجلر» أيضًا قد «استوحى مفهومه عن «الأفول» من «نيتشة» في الأساس: «لقد كان شغله الشاغل هو أفول القيم الثقافية». ولكن، عندما رأى «مان» عمق «احتقار شبنجلر للحرية الإنسانية» عرف كيف يكرهه. كتب «توماس مان»:

«مات صغيرًا، وأحسب أنه مات في مرارة وندم. ولكنه أتى أشياءً مرعبةً ليمهد الطريق لما هو قادم، وأطلق، باكراً، تلك الألحان التي تُصيبنا اليوم بالصمم.»^{١٠٢}

^{١٠٢} Mann, *Diaries*: 1918–1939, p. 261.

الفصل الثامن

الترحيب بالهزيمة

أرنولد توينبي

أشعر ببغض للحضارة الغربية، وكنت دائماً أحاول أن أعرف سبب ذلك ... في جزء منه ... هو شعور بأن العالم القديم هو المسكن الطبيعي للروح الإنسانية، وأنَّ ما جاء بعده شيء مؤسف! ... مثل اللاتينية الرديئة.

أرنولد توينبي:

إلى «جلبرت موراي» ١٩٣٠ م

كان «أرنولد توينبي» Arnold Toynbee المؤرِّخ الشاب في جامعة «لندن» من أوائل الذين حصلوا على نسخة من كتاب «شبنجلر» «أُفول الغرب». وجد الكتاب مثيراً ومفزعاً في الوقت نفسه. كانت كل صفحة حافلة «بومضات نارية» تدلُّ على تبصُّر تاريخي بالمشكلة ذاتها التي كان «توينبي» يخطِّط لتناولها بالدراسة، وهي قيام وسقوط الحضارات. وكما كتب مطولاً فيما بعد: «في البداية تساءلت، ما إذا كان «شبنجلر» قد أجاب عن جميع الأسئلة قبل أن تتشكَّل في ذهني ... ناهيك عن الأجوبة»^١، ولكن كتاب «شبنجلر» كان حافزاً على العمل في ذلك الصيف، وضع «توينبي» إطاراً لما سيصبح بعد ذلك «دراسة التاريخ»، وهو

^١ 8-9. Toynbee, *Civilization on Trial*, pp. 8-9

وصفُ لتاريخ البشرية كله منذ «حامورابي» إلى «هتلر» في ١٢ جزءاً من الحجم الكبير. وفي النهاية سيتفوق على «أقول الغرب» كأشهر تقييم لمكانة الحضارة الغربية في تاريخ العالم. كان «توينبي» نتاجَ تراث ثقافي مختلف تماماً عن تراث «شبنجلر»، بل لعله كان التراث الذي يحتقره «شبنجلر»، تراث الليبرالية الإنجليزية في أواخر القرن التاسع عشر. إلا أنَّ ذلك لم يمنع «توينبي» من مشاركة بعض الباحثين الألمان افتراضاتهم وميولهم. ومثل «شبنجلر»، اتخذ «توينبي» الإمبراطورية البريطانية رمزاً للغرب الحديث. ومثل كتاب «شبنجلر» — أقول الغرب — كان كتاب «توينبي» — دراسة التاريخ — يقدم الصورة نفسها: وهي أنَّ دور بريطانيا العظمى في ذلك التاريخ كان يقترب من نهايته. في أثناء جولة له في «كريت» في عام ١٩١٢م، وجد «توينبي» نفسه أمام قصر باروكي ضخم كان قد بناه أمير تاجر من «فينيسيا» قبل اجتياح الأتراك للجزيرة. وعندما وقف محدقاً في ذلك الهيكل الخرب، جاءته الفكرة كما كتب فيما بعد:

«إذا كانت الإمبراطورية الفينيسية قد اختفت، فإن الإمبراطورية البريطانية لا يمكن أن تكون خالدة.» هذه النظرة البعيدة، سوف تظلُّ ملازمةً له طيلة حياته: هشاشة الآمال والتطلعات الإنسانية، بما فيها آماله وتوقعاته، في وجه القوى الأعظم للتاريخ والزمن.

كان «توينبي» ينتمي لجيل من المثقفين المتحررين من الوهم، والذين كانوا يسيطرون على المشهد الإنجليزي بين الحربين العظميين. ينظرون إلى الإمبراطورية البريطانية باعتبارها ممثلة للقيم الكاذبة للعصر الفيكتوري «المتعجرف»، «الزائف»، وينتظرون وفاته على أحرَّ من الجمر. ولكنهم كانوا يشاركون في تلك الرؤية الفيكتورية بأكثر مما كانوا يعترفون. كان التفاؤل الليبرالي للفيكتوريين الأوائل قد بدأ يتبخر قبل أن يُولد «توينبي» بوقت طويل، وكان ذلك يرجع في جزء كبير منه إلى الخوف من التدهور، الذي ألقى بشكٍّ خطير على مستقبل المجتمع المدني في العصر الصناعي. وإذا كان الخوف من التدهور قد دفع الليبرالية الإنجليزية للتقهقر، فإن صدمة الحرب العالمية الأولى هي التي أكملت الطريق. وكان عنوان قصيدة «ت إس إليوت» T. S. Eliot الشهيرة: «الأرض الخراب»، في نظر المفكرين الإنجليز فيما بين الحربين، خيرَ معبرٍ عن دولتهم وعن الغرب الحديث. اتجه بعضهم إلى الماركسية لصنع نظام اجتماعي جديد، واتجهت قلةٌ أخرى؛ مثل الفنان «ويندهام لويس» Wyndham Lewis، والروائي «د. ه. لورانس» D. H. Lawrence إلى حيوية لا عقلانية على تخوم الفاشية، ولكنَّ «توينبي» وكثيرين من أبناء جيله اتجهوا نحو بديل آخر، كان قد انبثق من الليبرالية الجديدة وافتراضاتها ما بعد

الليبرالية عند الفيكتوريين المتأخرين. وبدلاً من هدم الغرب، فإنهم سيقومون بعملية تجديد له كمجتمع قيم مشتركة، أو ما كان يُطلق عليه بلغة التنوير: القيم «المهذبة». التسامح، والتعاطف، والاهتمام الإنساني، والحلول الوسط المعقولة، ستكون كلها من معالم تلك الحضارة الغربية الجديدة، وسيكون لمميزاتها الرئيسية أساسٌ روحي أكثر منه مادي. الإمبراطورية البريطانية وأوروبا والغرب كامتدادٍ لها، ستتقبلُ أقولها السياسي؛ حيث هبَّت الدول غير الأوروبية بملايينها من البشر من الأفق، إلا أنَّ هذا الغرب الأكثر طيبة ولطفًا، سوف يشيّد بالفعل إمبراطوريةً كونية جديدة للسلام والوئام، بقيمه الإنسانية المتحضرة كأساس لحكومة عالمية، ووحدة بين الشعوب في كل مكان.

هذه الرؤية الجديدة الهادئة للغرب الحديث، اتضح أنها كانت مؤثرة ... وليس في إنجلترا وحدها، كما أنها هي التي تغلب على نظرة الليبراليين الجيوبوليتيكية إلى اليوم. وقد زوّدها «أرنولد توينبي» بصيغة جديدة للتاريخ الكوني تُسمّى «تاريخ العالم»، يمكن أن تستخدمها لتبرير مزاعمها في التسامح الروحي وقبولها الضمني لاضمحلال الغرب. ظهر صدعٌ فكري خطر، وفي وسطه كان الاقتناع الذي اشترك فيه الجميع، وهو أنَّ الحضارة الغربية في القرن العشرين كانت في أزمة. وبينما كان المتشائمون الثقافيون مثل «شبنجلر» يتطلّعون نحو الحيوية والنزعة العسكرية لتجديد الغرب، كان «توينبي» وغيره من الليبراليين في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين يتطلّعون إلى عكس ذلك تمامًا. أصبح رفض القوة والعنف أمرًا أخلاقيًا جوهريًا بالنسبة لورثة النزعة الإنسانية الليبرالية تمامًا، كما كان الاحتفاء بالقوة والعنف قد أصبح أمرًا أساسيًا عند خصومهم. وما كان يبدو لرجال ونساء (مثل «توينبي»، و«ليونيل كيرتس» Lionel Curtis، و«فرجينيا وولف» Virginia Woolf، والداعية السلامية «فيرا بريتين» Vera Brittain، و«كنجسلي مارتن» Kingsly Martin من صحيفة «نيو ستيتسمان» وكثيرين غيرهم) تعبيرًا عن تحفّظ أخلاقي، كان يبدو لأعدائهم دليلًا أبعد على تفسُّخ الغرب وجبنه.

ومن التهذئة ... وعصبة الأمم، إلى لجنة نزع الأسلحة النووية والاحتجاجات على الصواريخ الأوروبية في الثمانينيات، أثبتت ليبرالية القرن العشرين أنها أكثر خبرة ومهارة في تشجيع أعدائها، عنها في حماية أولئك الذين كانت تدّعي تمثيلهم. دراسة «توينبي» عن «التاريخ» والتي بناها على مدى أربعة عقود، تقف معلّمًا بارزًا في هذه الليبرالية الحديثة، فهي تعبّر عن مميزاتها، عن فشلها، وعن التشاؤم التاريخي الكامن خلفها.

التقدم والاضمحلال، والإمبراطورية في بريطانيا الفيكتورية

ظهرت الحافة السوداء القاطعة لتلك النظرة التشاؤمية أول ما ظهرت، في بريطانيا في عام ١٨٦٩م، عندما نشر «ماثيو أرنولد» Mathew Arnold كتابه «الثقافة والفوضى». كان «أرنولد» نتاج ثقافة فيكتورية في أنشط وأقوى صورها، والده «توماس أرنولد» Thomas Arnold كان مديراً لمدرسة «الرجبي» حيث تعلّم أجيال من الشباب قيم الصفوة المسيحية الإنجليزية، التي كانت محلّ احتفاء في رواية «أيام دراسة توم براون» ١٨٥٧م.

كان «توماس أرنولد» قد رأى تلك القيم التقليدية تضمّ إليها وتستوعب الطبقة الوسطى الجديدة في بريطانيا الصناعية، ولكن ابنه «ماثيو» لم يكن يرى الأمر كذلك. كان يُنبّه محدّراً إلى أنّ «المسار الذي تتخذه الطبقات الوسطى في هذه الدولة من المحتمل أن يُحدث انعطافاً حاسماً في تاريخها»، كما كان من رأي «ماثيو أرنولد» أنّ تجار التبغ والبقالة وأعضاء المجالس التشريعية في «ليفربول» و«مانشستر» و«برمنجهام» لم يكن لديهم أيُّ بوصلة ثقافية، كانوا يعتقدون أنّ «عظمتنا وازدهارنا يتحققان بفضل ثرائنا»، لا أكثر، «أرنولد» هاجم ذلك، وكان يصفهم بعبارته الدامغة: «المتعلّقون بالقديم»^٢. نبّه «أرنولد» إلى أنّ طبقة وسطى صاعدة، ستلوّث منابع الثقافة. كان معظم تعريفه للثقافة مستمداً من مفاهيم التنوير عن التهذيب والتعلّم، أكثر مما هو مستمد من الثقافة بالمفهوم الألماني. كان يمثل «مملكة من العذوبة والضوء» و«نموّاً لا يتوقّف للحكمة والجمال»، و«فكرة الكمال كحالة داخلية للعقل والروح»، إلا أنّ أعداء الثقافة كانوا كما هم: «الحضارة الميكانيكية والمادية» بإيمانهم الأعمى بالتكنولوجيا.

ومثل «هنري آدمز»، كان «أرنولد» يخشى أن يفقد المجتمع الصناعي الغني روح «الطاعة والاحترام» بالنسبة للفرد الأرقى في الثقافة، كانت «القوى الجديدة والقوى الديمقراطية» تُغرّق القارب الذي لم تعد ليبرالية «دعه يعمل» عند «آدم سميث» Adam Smith، و«جون ستيوارت مل» John Stewart Mill قادراً على توجيهه. وحذر ... «إذا لم تحاول الطبقة الوسطى الارتفاع بمستواها، إذا استمرت في تضخيم الروح الفردية ... فإن ذلك لن يمنعهم من الحصول على حكم بلادهم لفصل واحد ... ولكن المؤكد أنهم

^٢ Arnold, *Selected Prose*, p. 211

سيقومون بأمركتها»، «سيحكمون بريطانيا بما لديهم من طاقة، ولكنهم سوف يجعلونها تنهار بسبب أفكارهم المنحطة وفقرهم الثقافي».^٢

تشاؤم «ماثيو أرنولد»، وهذا الجوُّ من الاحتقار الأرستقراطي يذكّرنا بـ «هنري آدمز»، وهو على أيِّ حال يُشبهه في نواحٍ كثيرة، (كانا صديقين) وبالرغم من الانتشار الباكر لتشاؤمية مشابهة بين الرومانسيين الإنجليز، لمست أشخاصاً منعزلين مثل «توماس كارليل» Thomas Carlyle، إلا أنَّ تشاؤم «ماثيو أرنولد» كان شيئاً جديداً بالنسبة للعقل الإنجليزي الليبرالي. والحقيقة أنه بحلول عام ١٨٧٠م، فإن الدوائر القوية والنشطة من المثقفين الليبراليين في «لندن» و«أكسفورد» و«كمبردج»، والتي كان «هنري آدمز» قد وجدها ملائمةً لروحه وأفكاره، كانت آنذاك تتصدّع وتتفكّك، وبدأت الثقة بالنفس تتحوّل إلى شكٍّ وخوف. المتحدثون الرسميون الرئيسون باسم الليبرالية الإنجليزية الكلاسيكية، كانوا قد بدءوا أيضاً يموتون واحداً بعد الآخر، دون أن يبرز أحدٌ ليحلَّ محلَّ أيٍّ منهم.

«جون ستيوارت ميل»، المعلّم العجوز لـ «هنري آدمز»، كان قد مات في عام ١٨٧٣م، بينما مات المؤرّخ «توماس ماكولي» Thomas Macaulay في عام ١٨٥٩م، المصلح البرلماني «فرانسيس برومان» Francis Broughman مات في عام ١٨٦٨م، بينما مات «تشارلز كنجسلي» Charles Kingsley المناضل العنيد من أجل التفاؤل الليبرالي و«المسيحية القوية» في عام ١٨٧٥م. وفي مكان أهم وأبرز الشخصيات على المسرح السياسي، كان هناك الآن نَقَادُ التقدم والليبرالية، مثل «جون هنري نيومان» John Henry Newman، و«بنيامين دزرائيلي»^٣ - Benjamin Disraeli. الليبرالية نفسها، كانت تدخل مرحلةً علمية أكثر استقلالية، ممثلة برجال مثل «والتر باجيوت» Walter Bagehot، و«توماس هنري باكلي» Thomas Henry Buckle.

كان «فرانسيس جالتون» Francis Galton، و«تشارلز دارون» Charles Darwin في عمله المهم الأخير «تحدّر الإنسان»، قد حدّدا بالفعل الاتجاه المستقبلي لليبرالية

^٢ Arnold, "Popular Education of France" (1861), in *Selected Prose*, p. 121

^٣ Cf. Himmelfarb, *Idea of Poverty*, Ch. XX, and G. M. Young, *Portrait of an Age: Victorian England*.

العلمية: القلق على تطوُّر الإنسان القادم، والخوف من الانحلال بسبب آثار الحضارة.^{٥*} ظهور الاشتراكية ساعد أيضًا على تشظي الليبرالية القديمة، مما أدَّى إلى ابتعاد كثير من مُصلحي الطبقة العاملة، الذين كانوا قد التَّفَّوا حول شعارات التقدم والتجارة الحرة قبل ذلك. جماعات كثيرة متتابعة، كانت تُحرِّك العمل البريطاني خطوةً خطوةً بعيدًا عن الليبرالية، وباتَّجاه المبادئ الجماعية. من هذه الجماعات: حركة الوثيقية Chartism،^{٦*} جمعية لندن للرجال العاملين (تأسست في ١٨٦٦م)، مجلس اتحادات العمال ١٨٦٩م، حزب العمال المستقل ١٨٩٣م، وأخيرًا ... حزب العمال البريطاني ١٩٠٦م. بعض الليبراليين أنفسهم تحوَّلوا إلى الاشتراكية، وكوَّنوا ما يُعرَف بـ «الجمعية الفابية» Fabian Society، وهي مؤسسة التفكير غير الرسمية لحزب العمال، والصوت الرئيسي في الدوائر الفكرية التي نشأ فيها «أرنولد توينبي» وترعرع، كما أنَّ الاضمحلال في العقيدة الدينية، الذي انتشر في الجامعات البريطانية البارزة أضعف مصادر الثقة في المستقبل. وفي نفس العام الذي ظهر فيه كتاب «الثقافة والفوضى»، ظهر مصطلح «اللاأدري»^{٧*} agnostic، لأول مرة. في عام ١٨٧١م ألغى كلُّ من «أكسفورد» و«كمبريدج» مادة الدين من امتحانات القبول، كما أصبح مسموحًا لأصحاب الفكر الحر والمُلاحدين بشغل المناصب الأكاديمية، إلا أنه في الوقت الذي كان فيه الإيمان بالله شخصي خير، يختفي بين المثقفين البريطانيين، ظل هناك شعور بخطيئة الإنسان، ولأنه كان محرومًا من المنافذ التقليدية، كان الضمير الكاليفيني^{٨*} يستكشف ميادين جديدة، بنفس فيها عن قلقه الأخلاقي.^٩

^٥ * في عام ١٨٩٠م، كتب «ألفرد ر والاس» خصم «دارون» القديم: «في إحدى مناقشاتي الأخيرة مع «دارون» كان يبدو مكتئبًا بخصوص مستقبل البشرية على أساس أنَّ الانتخاب الطبيعي لم يتحقَّق في حضارتنا الحديثة، ولم «يبقِّ الأصلح».» من كتاب «كيفلز»، «باسم الإيجونينا»، ص ٧٠.

^٦ * جماعة من المصلحين السياسيين الإنجليز، كانوا يهدفون إلى تحسين أوضاع الطبقة العاملة، الاجتماعية والصناعية وتُعرَف بالحركة الوثيقية Chartism. (المترجم)

^٧ * اللاأدري: agnostic والمذهب: Agnosticism أي الاعتقاد بأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون، أمور لا سبيل إلى معرفتها. (المترجم)

^٨ * نسبةً إلى مذهب «كالفين» اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي (١٥٠٩-١٥٦٤م) القائل إنَّ قدر الإنسان مرسوم قبل أن يُولد. (المترجم)

^٩ Von Arx, Progress and Pessimism

كان أحد تلك الهموم المقلقة «اكتشاف» الفقر المديني (نسبةً للمدينة)، الصناعي الذي أساء بشكل كبير لسمعة العقيدة الرئسية الليبرالية الإنجليزية، وهي أن التقدم الإنساني يتضمّن إطلاق قوى النمو والإنتاج الاقتصادي في المجتمع.^{١٠} الفقر بالطبع، كان موجوداً قبل القرن التاسع عشر، ولكنه ظلّ بعيداً عن النظر في المناطق الريفية. الآن كانت المدن الصناعية؛ مثل «ليفربول»، و«لندن»، و«مانشستر»، تُفرز الأحياء الحقيمة والأماكن القذرة حيث تجمّعات العمال، والمقززة لمراقبي الطبقة الوسطى (بمن فيهم الشاب فردريك إنجلز).^{١١}

وفي نظر النقاد الغاضبين، كان لا بد أن يكون ذلك الفقر نتيجةً للتحوّل المفاجئ والمربك في الحياة الاقتصادية البريطانية من الزراعة إلى الصناعة. والواقع أن مصطلح «الثورة الصناعية» كان قد سكّه واحد من أولئك النقاد؛ لكي يصوّر آثارها المفاجئة والمدمّرة على نحوٍ دراميّ، ولم يكن ذلك الناقد غير «أرنولد توينبي الأكبر»، عم «أرنولد توينبي» مؤلف «دراسة التاريخ». كمعلّم في كلية «باليل»، كان «أرنولد توينبي» قد اخترع بالفعل ميدان التاريخ الاقتصادي البريطاني، ومثل «اشتراكيّ المقعد» في ألمانيا، كان يعتقد أن الإيمان الحديث بالاقتصاد الحر، يسير عكس كل الجوانب الأخرى في التطوّر التاريخي للإنسان. وعلى أية حال، كان ذلك التوجّه قد استطاع أن يُحدث دماراً واسعاً في وقت قصير. أما الثورة الصناعية فقد كانت — كما كان يقول «توينبي» لقراءه — «مرحلة رهيبة، حافلة بالكوارث مثل أيّ مرحلة مماثلة مرّت بها أيّ دولة»، وقد ظلّت فكرته عن الثورة الصناعية كاستغلال منظم للرجال والنساء والأطفال على أيدي الطبقة البرجوازية المالكة للمصانع، جزءاً كلاسيكياً من الليبرالية التشاؤمية. ومثل نظرائهم الأمريكيين، فإن الليبراليين الإنجليز في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، كان يُقلقهم أن^{١٢} المجتمع الصناعي يمكن أن يخلق أُمّتين من الفقراء والأغنياء. كان الخوف من أن يكون النمو الصناعي هو الذي أفقر طبقته العاملة، وراء الخوف من التدهور والانحلال، الرأسمالية الصناعية جعلت الناس «مرضى وفقراء وعلى شفا حفرة من الهلاك»، كما كتب

^{١٠} See Himmelfarb, *Idea of Poverty*, passim.

^{١١} Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class*.

^{١٢} Quoted in Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, p. 276.

«جون راسكين» John Ruskin مؤلف الكراسة المهمة: «حتى هذه النهاية»،^{١٢} والمضادة لفلسفة «دعه يعمل».

حالة الاكتئاب والقنوط بخصوص المستقبل لم تستهلك الاشتراكيين من أمثال «راسكين»، و«وليم موريس» فقط، ولا المحافظين؛ مثل «بنيامين دزرائيلي» صاحب مصطلح «أمتان»، لقد نفذت إلى أعمدة المؤسسة الفيكترية الأساسية بمن فيها شاعرها الرسمي «ألفرد لورد تينيسون» Alfred Lord Tennyson. في عام ١٨٤٢م، وفي قصيدته «قاعة لوكسلي» كتب: «إلى الأمام ... إلى الأمام ... دعنا نتقدم، دع العالم العظيم يدور إلى الأبد على حواف التغيير». بعد أربعين عامًا، عاد إلى الفكرة نفسها، ولكن حالته المزاجية كانت مختلفة تمامًا:

حسن هذا التقدم! أنت يا مَنْ تبشّر به،
هل من الصواب أن نتمنّى لك الفرح؟
هل من الصواب ونحن نتقدم في العلم،
ونتألق في الزمن
أن يغرق أطفال المدن روحًا وجسدًا
في وحل المدينة؟!
هناك ... وسط الأزقة الكئيبة،
يقف التقدم على أقدام مشلولة.
الجريمة والجوع يصرعان نساءنا في الشوارع بالألوف،
إلى الأمام ... إلى الأمام ... نعم ...
وإلى الخلف ... وإلى الأسفل أيضًا ... إلى الهاوية!

وفي ذلك العام نفسه، كتب «أرنولد توينبي الأكبر» في «الثورة الصناعية» يقول: «الأحوال مضطربة، وكل المعتقدات السياسية القديمة اهتزت». ^{١٤} ومع بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر، أقر البرلمان سلسلة من الإجراءات الاقتصادية التي بدأت تصدّ المبدأ الكلاسيكي القديم «دعه يعمل».

^{١٢} Quoted in Buckley, *Triumph of Time*, p. 72

^{١٤} Plant and Vincent, *Philosophy, Politics, and Citizenship*, p. 35

مستلهمين الفيلسوف الألماني «هيجل»، ضغط من كانوا يُسمَّون بالمثاليين البريطانيين («توينبي»، و«توماس هل جرين» Thomas Hill Green، و«آر بي هالدان» R. B. Haldan، و«برنارد بوسان كيت» Bernard Bosanquet) بشدة في اتجاه استخدام الدولة الحديثة لإقامة اقتصاد يمكن أن يكون اجتماعياً وسياسياً في الوقت نفسه. ومثل التقدميين الأمريكيين واشتراكي «المقعد» الألمان، كانوا يعتقدون أنَّ زمن الاقتصاد الحر قد ولى، وكانت محاجتهم هي أنَّ الليبرالية لا بد أن تبني مستقبلاً جديداً لبريطانيا، المستقبل الذي يعكس طموحات أخلاقية أسمى من الفردية «الأنانية» وقداسة الملكية الخاصة. ولأنهم كانوا مشبَّعين بالتعليم الكلاسيكي للمدارس العامة الإنجليزية، و«أكسفورد»، و«كمبردج». كان المثاليون البريطانيون ينظرون خلفهم بحنين شديد إلى عصر أثينا البيريكلسية^{١٥} - Periclean Athens؛ حيث كان الأثينيون قد جمعوا بين الحكم الذاتي والإنجازات العظيمة في الفن والأدب والدراما، واستطاعوا أن يكونوا ذوي عقليات تجارية دون أن يُصبحوا ماديَّين. والأهم من ذلك كله، هو أنَّ «أثينا» القديمة قد شجَّعت وتعهَّدت فضائل ومزايا الحضارة، في الوقت الذي احتفظت فيه بشعور قوي بالوحدة وبالتراث، والأمر الذي كان واضحاً أنَّ الديمقراطية الحديثة قد فشلت في تحقيقه، كان «جرين» وأتباعه يعتقدون أنَّ بريطانيا يمكنها أن تحقِّق هذا الشعور نفسه بالمجتمع المستنير، بالتقريب بين الأغنياء والفقراء من خلال خدمات الدولة البيروقراطية بمفهوم «هيجل» أمر بما سوف يُطلق عليه فيما بعد «دولة الرفاهة»^{١٦}.

رفض المثاليون النموذج الاقتصادي الكلاسيكي للفرد المستقل بذاته، والذي تكون حقوقه الشخصية في حاجة لحمايتها من التدخل الخارجي، والذي تكون مصلحته الشخصية هي الآلية المحركة لصعود الحضارة.

كتب «جرين»: «الحرية الفردية ذات قيمة فقط كوسيلة لتحقيق غاية». وببدل ذلك كله، كان ينادي بنموذج أخلاقي يختار الشخص فيه أهدافه «التي تتمتع بها بالمشاركة مع الآخرين»، والتي تُفيد الآخرين كما تُفيدة، (كان من المفترض أنَّ رجال الأعمال ورجل

^{١٥} نسبةً إلى عصر السياسي الإغريقي «بيريكليس» (حوالي ٤٩٠-٤٢٩ ق.م.). (المترجم)

^{١٦} Welfare State: دولة الرفاهة؛ نظام اجتماعي تكون الدولة بموجبه مسئولةً عن رفاهة مواطنيها الفردية والاجتماعية. (المترجم)

الصناعة^{١٧} لا يفعلان ذلك).^{١٨} المواطن الصالح كان ملتزمًا بشدة بمد يد العون في المجتمع السياسي «لأعضاء المجتمع الذين هم أقل منه مستوًى، ويحصلون على مزايا أقل منه». كانت المواطنة مصطلحًا مهمًا بالنسبة لـ «جرين» والليبراليين الجدد المتأخرين، الذين كانوا يستدعون إلى الذهن صورة جمهورية أفلاطون، أو أثينا البيريكليسية). وكما عبّر عن ذلك أحد التابعين «قوة الدولة الصالحة تُقوِّي المواطن، وقوة المواطن الصالح تُقوِّي الدولة».^{١٩} في أثينا — بالطبع — كان المواطنون يمدُّون يد العون تلك. في العصر الحديث كان على الدولة أن تتحمَّل العبء المعنوي للمواطنة، من أجل رفاهة الآخرين، وتوزَّعه على المجتمع ككل. وكما فسّر ذلك «سير هنري جيمس»: «إنَّ جوهر المجتمع معنوي، ونحن نستطيع أن نقرِّر طبيعة وحدود أهدافه على أساس معنوي فقط».^{٢٠} كما كتب أحد المثاليين البارزين: «تخيَّل لو أنَّ جميع البشر كانوا كلهم يشعرون دائمًا ببعضهم الآخر كما يفعلون أحيانًا بالنسبة لمن يحبون»، فلا شك أنَّ النتيجة ستكون «مجتمعا ليس فيه أفراد بالمرة، سيكون هناك كائنٌ عام في الآخرين ومن أجلهم ... شعور مشترك».

وباختصار فإن إمبراطورية حديثة وعامة، أو ما يسمِّيها «جراهام والاس» Graham Wallas — من مدرسة لندن للاقتصاد — بـ «المجتمع العظيم» القائم على الحب الدائم والرفقة، وليس على الاستحواذ والمنافسة.^{٢١} كان «أرنولد توينبي الأكبر» هو أكثر تلاميذ «جرين» حماسًا وتوقُّدًا.^{٢٢} بحث «توينبي» التاريخي ساعد عليه بشكل كبير، حماس أخلاقي شديد، وجرة قوية مما يمكن أن نُطلق عليه «الذنب أو الجريمة الليبرالية». في عام ١٨٨٣م، اعترف — باكيًا — أمام جمهور من الطبقة العاملة في «لندن»: «نحن الطبقة الوسطى، لا أقصد الأغنياء فقط، قد أهملناكم، ولكنني أعتقد أننا غيَّرنَا، إذا

^{١٧} E. g., Barker, *Traditions of Civility*

^{١٨} T. H. Green, *Lectures*, pp. 194–212; 200

^{١٩} Quoted in Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, pp. 250–51; Henry Jones, quoted in Vincent and Plant, p. 26

^{٢٠} Henry Jones, *The Working Faith of a Social Reformer* (London, 1910), p. 114

^{٢١} Quoted in Plant and Vincent, *Philosophy, Politics, and Citizenship*, p. 119

^{٢٢} Burrow, Collini, and Winch, *That Noble Science of Politics*, pp. 257–59; Kadish, *Apostle* Arnold, pp. 39–45

صدّقتُم ذلك ووثقتم بنا، أعتقد أنّ كثيرين منّا سيقضون حياتهم في خدمتكم. عليكم أن تسامحونا؛ لأننا أسأنا إليكم، وأخطأنا في حقكم كثيراً.» وفي طريق العودة لمنزله، أُصيب بانهييار عصبي شديد، ومات بعد أقل من أسبوعين.^{٢٣}

موت «توينبي» المشهدي جعل المثاليين البريطانيين يشتهرون. «هربرت سبنسر» Herbert Spencer أصدر نداءً أخيراً «من أجل المثال الفردي القديم» في كتابه «الإنسان ضد الدولة»، الصادر في عام ١٨٨٤م، «وإلا فإن الافتراضات الدولانية لليبرالية الجديدة ستجرّف كلّ شيء في طريقها».

كانت الليبرالية الجديدة أكثر من مجرد عقيدة سياسية، كانت «ديناً جديداً» كما وصفها «أكسفورد ماجازين»، واعتبرت البروفيسور «جرين» مؤسسَه، و«أرنولد توينبي» شهيدَه، وكان أبرز المتحدثين الرسميين باسم هذا الدين الجديد: «إل تي هوبهاوس» L. T. Hobhouse أول أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة «لندن»، والقوة الرئيسية في مجلس تحرير «مانشستر جارديان»، الصحيفة الداخلية بالفعل لليبرالية الجديدة، والتي كانت مكرّسة — بعبارة مالكولم ماجردج — «لكل الأهداف السامية ورفع الروح المعنوية للمسحوقين في كل مكان». جناح آخر من أجنحة الليبرالية الجديدة، وهم الاشتراكيون الفابيون، كانوا يتنبّئون بأن خدمات دولة الرفاهة البيروقراطية سوف تحلّ محلّ النظام الرأسمالي في النهاية. الاشتراكية كما شرحها «سيدني ويب» Sidney Webb أحد مؤسّسي «الجمعية الفابية»، كانت أكبر من مجرد فلسفة اقتصادية وسياسية.

«إنها تعبّر عن الاعتراف الحقيقي بالإخاء»، وتقف في تناقض تامّ مع ما كان يدعوه المؤرخ «آر إتش تاووني» R. H. Tawney.

«مجتمع الكسب والاستحواذ» القاسي والبارد، مجتمع رجال الأعمال الذين يُضحّون بالصالح العام من أجل المكاسب الفردية.^{٢٤} «الفابية»، و«الليبرالية الجديدة» ألهمتاً أعداداً متزايدة من الموظفين المدنيين والعمال الاجتماعيين أن يُغامروا دون تردّد في مناجم ومصانع بريطانيا وشوارع المدن. رجال مثال «هنري جونز» Henry Jones ونساء مثل

^{٢٣} Toynbee, St., *Progress and Poverty, A Criticism of Mr. Henry George*, p. 53. The emphasis on “sinned” is mine.

^{٢٤} Quoted in Collini, *Liberalism and Socialism*, p. 55; Webb quoted in Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, p. 362; Tawney, *Acquisitive Society*, passim, esp. pp. 30-1.

«بياتريس بوتّر» («بياتريس ويب» فيما بعد) كتبوا دراساتٍ تُدافع عن تأمين مصانع الغاز ومرافق الكهرباء، وأعطوا محاضرات للعاملين والعمالات في «قاعة توينبي» في «مانشستر» — التي سُمّيت باسم شهيد الحركة — واستمروا في واجباتهم على ضوء ندائه الأخير للطبقة العاملة، مردّدين في أسماعهم «نحن نعمل من أجلكم، على أمل وثقة من أنكم إذا حصلتم على حضارة مادية أفضل، على ظروف معيشية أفضل، فمن المؤكّد أنكم ستعيشون حياة أفضل». وكما كتب «هوبهاوس» Hobhouse في كتابه «ما هي الليبرالية؟» ١٩١٠م: «اليوم كلُّنا اشتراكيون». ومع منعطف القرن، كانت الأحزاب العمالية والليبرالية تتبادل الاتهامات بسرقة البرامج بعضها من بعض.

وفيما بعد سوف يتنافسون في مديحهم المُسرّف للاتحاد السوفيتي،^{٢٥} ولكن قضية واحدة هي التي شقتهم بشدة: الإمبراطورية البريطانية. العام الذي ظهر فيه كتاب «الثقافة والفوضى» (١٨٦٩م)، شهد كذلك افتتاح قناة السويس، واتساع السيادة البريطانية الإمبراطورية في مرحلة جديدة غير مسبقة. وبحلول عام ١٨٩٠م، كانت الإمبراطورية تُغطّي ربع مساحة الكرة الأرضية، المساحة الصالحة للسكنى تقريباً.

كان الموقف الليبرالي القديم من الاستعمار متكافئ الضدّين في أحسن الأحوال؛ فالإمبراطورية البريطانية بما تحمله من زخرف الأبّهة الإمبراطوري، وبما فيها من احتفالات تقديم الولاء للعاهل البريطاني واليويل و«الخرائط المصبوغة بالأحمر» ... إلخ، كانت في جزء كبير منها من صنع المحافظين أتباع «بنيامين دزرائيلي». أما بين ذوي الأفكار الليبرالية الجديدة فكانت المشاعر أكثر عمقاً وحِدّة.^{٢٦} كان أتباع «ويب» ومَن يُدعّون بالإمبرياليين الليبراليين، يؤكّدون أنّ الإمبراطورية البريطانية تعني توفيرَ العمل في الداخل، ومكاناً في الخارج من أجل الجماهير العاطلة. لم يُزعجهم على الإطلاق تورُّط البريطانيين في أن يكونوا «جنساً إمبراطورياً».^{٢٧*}

^{٢٥} Compare Harold Laski's *Law and Justice in Soviet Russia* (London, 1935) with Mugeridge's description of the *Manchester Guardian's* benign attitude toward the "Soviet experiment" in *Chronicles of Wasted Time: The Green Stick*, pp. 172–74.
^{٢٦} Semmel, *Imperialism and Social Reform*

^{٢٧} * كانت تلك عبارة «سيدني ويب». مفهوم الإمبراطورية البريطانية كنوع من الحدود «لتجديد الفضيلة» وحلّ مشكلات المجتمع الصناعي جذبت مؤيدين غير متوقعين. «جون راسكين» زعيم الإحياء القوطي،

وبالنسبة لمؤيدي الإمبراطورية من الليبراليين، فقد كان من الممكن أن يضعوا رؤية أكثر تفاؤلاً في مقابل رؤية «تينسون» المضطربة:

أرض الأمل والمجد، أم الأحرار،
كيف نمجدك، نحن الذين خرجنا من رَحِمك؟
بعيداً ... بعيداً ... سوف تمتدُّ حدودك
والرب الذي خلقك قوية ... سيجعلك أكثر قوة.

الحماس الليبرالي للسلطة الإمبراطورية، كان امتداداً للطرح الأنجلو-ساكسوني القديم. الشعوب الناطقة بالإنجليزية كانت هي الجنس الأوروبي الذي يقوم بعملية التمدين والسيطرة على بقاع متنوعة؛ مثل: الهند، ومصر، وجنوب أفريقيا، وهونج كونج، وأستراليا. كانت تحدّد للبريطانيين واجباً لترقية الأجناس والشعوب «المتخلفة»، وأيضاً فرصة للاستفادة. السير «جيمس برايس» James Bryce، تلميذ «ماكس مولر» Max Müller السابق، والسفير لدى الولايات المتحدة، كان يرى أنَّ نظام بريطانيا الإمبراطوري يعمل حسب النموذج الروماني، الذي تندمج فيه الأديان والأجناس المتنوعة، الغنية والفقيرة، المتحضرة والبدائية، تحت سيادة واحدة في النهاية. وشرح ذلك بقوله: «البشرية كلها تتحرك بسرعة لكي تكون شعباً واحداً». وسيكون للإمبراطورية البريطانية السَّبق في هذه الخطوة التالية الحاسمة بالنسبة للحضارة.

في الوقت نفسه، كان «برايس» يدرك أنَّ إمبراطوريةً كذلك، ستكون غير مستقرة بطبيعتها؛ حيث إنَّ الأفكار الغربية عن القومية قد امتدَّت إلى الشعوب «البنية والصفراء والسوداء» التي تعيش تحت نفوذها.^{٢٨}

مجيء «حرب البوير» في عام ١٨٩٩م اضطر الليبراليين للاختيار بين الرسالة الإمبراطورية لبريطانيا ورسالتها التحضيرية. وبينما انضم البعض إلى شخصيات محافظة مثل «روديارد كبلنج» Rudyard Kipling في دعم الجهود لإخضاع الفلاحين البيض في

استغل محاضراته الافتتاحية كأستاذ للفن في أكسفورد (١٨٧٨م) ليدعُو طلابه إلى الرسالة البريطانية الكبرى: نشر جنسهم في أنحاء الكرة الأرضية. تركت المحاضرة انطباعاً شديداً لدى مستمع واحد على الأقل هو الشاب «سيسيل رودس».

^{٢٨} Paul Rich, *Race and Empire in British Politics*, 2nd ed. (Cambridge, 1990), p. 21

جنوب أفريقيا، فإن آخرين، من بينهم «برايس» انحازوا للمتأفرقين (ومن الغريب أن أولئك المتأفرقين البيض أنفسهم، سيظهرون بمظهر الأشرار الحقيقيين في حملة متصاعدة تالية ضد سياسة الاضطهاد). أحد الخصوم الألداء للحرب، وهو صحفي في «مانشستر جارديان» (ج.أ. هوبسون)، نشر مقالاً مثيراً في عام ١٩٠٢م بعنوان «الاستعمار»، حشدته بإحصائيات خادعة ورسوم بيانية، قال فيه إنَّ «الجوهر الاقتصادي» للإمبراطورية البريطانية هو الجشع الصريح. كان البريطانيون وغيرهم من الرأسماليين يبحثون عن منفذ لرأس المال الفائض، كما كتب «هوبسون»، رأس المال الناتج عن الفقر المدقع ونقص الاستهلاك في الداخل. والنتيجة أن مؤامرة بين رجال المال والصناعيين قد ألهمت المشاعر الوطنية لإقامة إمبراطورية وراء البحار، تكون ثرواتهم فيها آمنة ومضمونة، وكان يُسمَّى ذلك «كارثة انهيار الحضارة الغربية»، كتاب «هوبسون» Hobson «الاستعمار» غير الصورة عن الإمبراطورية بشكل حاسم بين المثقفين التقدميين في أنحاء العالم، وهو الذي ألهم «لينين» كتابه «الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية»، كما أثر على أفكار «دبليو إي بي دو بوا»، والتقدميين الأمريكيين المعارضين للاستعمار، مثل «وودرو ويلسون» Woodrow Wilson.^{٢٩} وأصبح «الاستعمار» والنزعة «الاستعمارية» مصطلحين كريهين في قاموس التقدم.

بيد أن نظرية «هوبسون» التي بدت مقنعةً ومستمرة طويلاً، كانت قد استمدت الكثير من أفكار نظرية الانحلال. كان يرى أن الغلو في الوطنية والدعم العام للمغامرين الإمبراطوريين، هما شكلٌ جديد من أشكال «الرغبة الشديدة في العودة إلى سمات الأسلاف»، ويُعبّران عن «ذهنية الغوغاء» التي حلَّها «لوبون» في كتابه «العامة». وحذر قائلاً: «ختم الطفيلية موجودٌ على كل مستوطنة بيضاء» بين «الأجناس الدنيا في أفريقيا وآسيا».^{٣٠} أهم حامي هذه الطفيلية هم اليهود الذين كانوا في رأي «هوبسون» يوجهون المال العالمي، وكذلك الإمبراطورية البريطانية. «جوهانسبرج» مركز رأسمالية جنوب أفريقيا، كانت بالضرورة مدينة يهودية، هناك ... «كانت تنمو وتتنفّس كلُّ صور الخطايا والرذائل

^{٢٩} J. Townsend, J. A. Hobson, p. 144

^{٣٠} * لم يكن للمساواة العرقية أيُّ دور في رفض «هوبسون» للاستعمار، بل العكس، كان يرى أن البيولوجيا تتطلَّب استمرار كفاح الدول أو الأجناس كشرط للتقدُّم العالمي، كما أصبح «هوبسون» من أكبر المتحمسين لليوجينيا.

الخاصة»، كما كتب «في صالات القمار، والصالونات والمباغي» كان اليهود وحلفاؤهم الاستعماريون عبارة عن «كيان غريب، يُقيم بشكل مؤقت، جاء بغرض استخراج الثروة من البلاد، ويعود ليستهلكها في بلده الأصلي»، إلا أنَّ تدافعهم المتهور على الربح الرخيص كان محكومًا عليه بالفناء، كما قال. حيث إنَّ قوانين الطبيعة «تحكم على كل ما هو طفيلي بالضمور والتفسُّخ ثم الفناء»،^{٣١} وبالتالي، كانت هناك صورتان ليبراليتان متعارضتان للإمبراطورية البريطانية في أوائل القرن العشرين: الأولى سلبية جدًّا، وهي الصورة التي رسمها «هوبسون»: الاستعمار شرٌّ، ونظام متفسِّخ يقوم على الاستغلال الرأسمالي للسكان الأصليين في الخارج، ونشر الفقر وصناعة السلاح في الداخل. ومثل «المجتمع المولع بالكسب والاستحواذ» الذي قوَّى منه ودَّعَمه، فهو محكوم عليه بتدمير نفسه.

والصورة الأخرى لخصها «جون بوشان» John Buchan في مذكراته:

حلمت بأخوة عريضة باتِّساع العالم، خلفيتها جنس وعقيدة مشتركة مكرَّسة لخدمة السلام، بريطانیا تُثري الآخرين بثقافتها وتقاليدها، وبروح الأقطار التابعة^{٣٢} * مثل ربح قوية تُجدِّد، وتنقي الهواء الفاسد في الأراضي القديمة ... عقيدتنا لم تكن مؤسَّسة على العداء لأي شعب آخر، كانت إنسانية وعامة، وكنا نؤمن بأننا نضع أساس فيدرالية عالمية.^{٣٣}

الرجال الجوف، جيل «أرنولد توينبي» الضائع

بالمولد والتربية، كان «أرنولد توينبي الأصفر»، نتاجًا أصيلًا لليبرالية الجديدة. كانت كُليَّته «بالليول» Bolliol التي التحق بها في عام ١٩٠٧م في جامعة «أكسفورد» هي مركزها، «بنيامين جوويت» Benjamin Jowett، أستاذ «بالليول» الشهير، استقدم «توماس هيل جرين» Thomas Hill Green في عام ١٨٧٤م ليساعد في تنشئة نخبة «ذات موهبة أرسطقراطية» يمكن أن تنفَّذ جدول أعمال ما بعد الليبرالية. والحقيقة أن «بالليول جوويت»، كانت هي النموذج المناظر لـ «هارفارد تشارلز دبليو إليوت، وهنري آدمز».

^{٣١} Feuer, *Imperialism and the And-Imperialist Mind*, pp. 10, 74-75.

^{٣٢} dominions * أقطار (مستقلة) تعترف بالعاقل البريطاني رئيسًا للدولة. (المترجم)

^{٣٣} Buchan, *Pilgrim's Way*, pp. 120-21.

كان عم «توينبي»، «أرنولد الأكبر»، معلّمًا وأمينًا للصندوق في «بالليل». كان من بين خريجيه: وزير المال، ووزير الخارجية، ونائب الملكة السابق في الهند، ولورد «ملنر» Milner المهندس الرئيسي للسياسة البريطانية في جنوب أفريقيا، إلى جانب مفكرين ليبراليين بارزين؛ مثل «برنارد بوسانكويت» Bernard Bosanquet، و«ل ت هوبهاوس» L. T. Hobhouse.

عندما تحرّج الشاب النابه «أرنولد توينبي» في عام ١٩١١م بمرتبة الشرف، حصل فورًا على وظيفة في «بالليل» مدرّسًا للتاريخ اليوناني، وتزوَّج ابنة «جلبرت موراي» Gilbert Murray أبرز الأساتذة الكلاسيكيين في عصره، وبدأ مستقبله مثل مستقبل بريطانيا نفسها، مضمونًا. كتب بعد ذلك بنصف قرن: «كان مفهومًا بالطبع أن إطار العمل بالنسبة للنظام العالمي القادم سيكون هو الحضارة الغربية ... الحضارات الأخرى قامت وسقطت، جاءت وزهبت، ولكن الغربيين لم يشكُّوا أبدًا أن حضاراتهم كانت منيعة».^{٣٤} هذه الثقة الهشة عند «توينبي» وجيله، مرّقتها مقدم الحرب في عام ١٩١٤م (بالأرقام ... مات ٧٠٢٤١٠)، بريطانيا العظمى لم تُعانِ من أهوال الحرب العالمية الأولى أكثر مما عانت إيطاليا، ولكن خسائر بريطانيا كانت في النخبة من المجتمع، وبشكل غير متكافئ، ثلث طلبة «أكسفورد» في ١٩١٣م ماتوا في الحرب، كما أن موت كثيرين من شباب «بالليل» الواعدين، ألقي بظلال كثيفة على المؤسسة البريطانية، من هذه الصدمة الشديدة والشعور بالفقد، ستخرج أسطورة «الجيل الضائع» التي سكنت الثقافة الفكرية البريطانية، وصنعت السياسة على مدى العقدين التاليين،^{٣٥} كانت الحرب العالمية الأولى بالنسبة لبريطانيا، مثل ما ستكونه حرب «فيتنام» بالنسبة للأمريكيين بعد ذلك، كسرت معنويات النخبة السياسية، وعلى حدّ تعبير إحدى شخصيات رواية لـ «ألدوس هكسلي» Aldous Huxley «لقد تحطّم قاعٌ كلّ شيء»، كان «أرنولد توينبي» أحد الذين تحطّموا. كتب بعد ذلك: «الوهم الذي كان لديّ بأنني المواطن المتميّز في عالم مستقر قد تبدّد». ولن ينظر إلى مجتمعه ولا إلى الغرب كما كان ينظر إليهما من قبل،^{٣٦} بيد أن «توينبي» استطاع أن ينجو من المحنة، ويخرج منها دون أدنى، ورغم أنه كان في البداية مع «الحرب

^{٣٤} Toynbee, *Experiences*, pp. 199; 193.

^{٣٥} Wohl, *Generation of 1914*, pp. 111–13.

^{٣٦} Quoted in Parry, *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*, p. 95.

من أجل الحضارة»، إلا أنَّ تشجيع أمّه ومساعدات أصدقاء الأسرة من المتنفذين، مكّنته من أن يتفادى الخدمة العسكرية بإعفاء طبي ملقّق، وبينما كان رفاق الجامعة يقاتلون ويموتون في «فلاندرز» و«سالونيك»، كان «توينبي» آمناً في «باليلول»، يتكلّم عن التاريخ «الهلينستي» مع طلابه، حول أكواب الشاي وكئوس الـ «شرى» — خمر إسبانية — ويكتب كراسة ينادي فيها بسلام يتمّ التفاوض من أجله،^{٢٧} لدرجة أنه — وكان ذلك رد فعل — أصبح سلامياً ملتزماً، يكره كلّ ما له صلة بالشجاعة القتالية أو البطولة أو الوطنية، أو أيّاً من تلك المفاهيم «القديمة» ذات الصلة بالماضي الفيكتوري قبل الحرب.^{٢٨} بعد فترة طويلة، كتب: «في عام ١٩١٤م، أصبحت مقتنعة بأن الحرب ليست مؤسسة محترمة، ولا هي خطيئة، إنها جريمة.» أما بقاء زوجته وفيّة لذكرى واحد من أبطال الحرب، وهو عشيقها السابق «روبرت بروك» Rupert Brooke الذي دقّ إسفيناً دائماً بينهما، فلا يبدو أنه قد خفّف من نفوره من الحرب.

في شهر يناير من عام ١٩١٨م، كانت «فيرجينيا» و«ليورنارد وولف» Virginia and Leonard Woolf يتناولان العشاء مع «توينبي»، وبعد ذلك كانت «فيرجينيا» تُشير إلى أنه «كان يعرف الأبطال الأرستقراطيين الذين قتلوا، وكانوا من المشاهير ولكنه كان يمتقّتهم».^{٢٩} لم يكن «توينبي» وحده في ذلك. كان «آل وولف» وأصدقاؤهما المعروفون بـ «جماعة بلومزبري» Bloomsbury Group قد أرسوا أسلوباً جديداً للطبقة البريطانية المثقفة: بوهيمياً من الناحية الاجتماعية، إباحياً من الناحية الجنسية، راديكالياً من الناحية السياسية، وسلامياً لدرجة كبيرة. (كان عدد كبير من أعضاء جماعة «بلومزبري» قد احتجّوا ضدّ الحرب، وكان من بينهم «برتراند راسل» الذي سُجن بسبب ذلك). كانوا شديدي الازدراء لقيم الماضي القديمة «المحترمة». نظرة «بلومزبري» يلخصها ما كتبه «ليتون ستراشي» Lytton Strachey في «الفيكتوريون البارزون» لكي يفصح بريطانيا البرجوازية بطريقة ساخرة، وكذلك عبارة «إي إم فورستر» E. M. Forster الشهيرة: «لو

^{٢٧} McNeil, Arnold Toynbee, pp. 65-66, 67-68, 73-75

^{٢٨} كتبت إليه أمّه بخصوص الخدمة العسكرية: «كل شيء ضدك، جسمك الضعيف، افتقارك للروح العالية والشجاعة (الحيوانية) وكل ما هو ناتج عن قوة الحياة المادية.» أما الكراسة التي كتبها فهي «القومية والحرب»، واقترح فيها تسليم ألمانيا معظم إمبراطورية هابسبورج السابقة في أوروبا الوسطى.

^{٢٩} Diary of Virginia Woolf: Volume One 1915-1919 (New York, 1977), p. 108

خُيرت بين أن أخونَ بلدي أو صديقي، لتمنيت أن يكون لديّ الشجاعة لأخون بلدي.» وبالرغم من أنّ «توينبي» لم يكن في أيّ وقت من الأوقات عضواً عاملاً في «جماعة بلومزبري»، إلا أنه شارك في كثير من الأفكار التي تحمّسوا لها بما في ذلك — لفترة ما — حماسهم للاشتراكية.^{٤٠} كما تحمّس أيضاً لفكرة الدّولة Internationalism الجديدة التي انتشرت بين مثقفي أوروبا الليبراليين بعد الحرب. حضر «توينبي» مؤتمر الصلح في فرنسا في عام ١٩١٩م، وأصبح مؤيداً شديداً لعصبة الأمم، كان مؤسسها البريطانيان «ولتر فيليمور» Walter Phillimore، و«روبرت سيسل» Robert Cecil من السلاميين أيضاً.^{٤١} وكانت المؤسسة الأخرى التي اتجه إليها «توينبي» من أجل المساندة الأيديولوجية هي «المعهد الملكي للشئون الدولية»، كان مؤسسه «ليونيل كيرتس» Lionel Curtis تلميذاً مخلصاً لكلّ من «ت. ه. جرين» T. H. Green، و«توينبي الأكبر». وباختفاء الرسالة الأنجلو ساكسونية العرقية بعد عام ١٩١٨م، وبعد أن نوت فكرة الإيمان بالسيادة الإمبراطورية، لم يتبقّ سوى الرؤية الإمبراطورية الليبرالية عن مجتمع دولي واحد، حتى قبل الحرب كان «كيرتس» يدفع فكرة تحويل الإمبراطورية البريطانية إلى «كومولث» اختياري بين الدول المستقلة. بريطانيا يمكن أن تُقدّم «مؤسسات حرة ومنظمة» لمناطق نفوذها السابقة، كما تُقدّم السلام والوئام بدلاً من الاستغلال والصراع. وباختصار، فإن بريطانيا يمكن أن تُبقي على الملامح الحسنة للإمبراطورية الليبرالية. وفي الوقت نفسه تتجنّب الكوارث والأهوال التي وصفها «ج. أ. هوبسون» J. A. Hobson أو «جوزيف كونراد» Joseph Conrad في روايته «قلب الظلام». وبعد أن أخفقت الآمال في عصبة أمم قوية مؤثرة، اتجه المؤمنون بأفكار «الدولة» من أصحاب العقول الليبرالية إلى تصوّر «كيرتس» بخصوص الكومولث، لعدم وجود غيره في الساحة.^{٤٢} «كيرتس» ومجموعته «المائدة المستديرة» (التي كانت تضم عدداً من الرجال المؤثرين مثل محرّر «التيمز» اللندنية) تجنبوا — عن وعيٍ — نموذج «بريس» الروماني، عن السيادة البريطانية، وذلك

^{٤٠} Toynbee, *Acquaintances*, p. 114.

^{٤١} Cf. Nicholson, *Peace-Making* 1919; on the origins of the League of Nations see Johnson,

Modern Times, pp. 30-31

J. Kendle, *Round-Table Movement*, p. 18; Lionel Curtis, *Commonwealth of Nations*, ^{٤٢}

.Part One

لحساب نموذج آخر اقترحه أحد أعضاء المجموعة، كان مستمدًا من اليونان القديمة أيضًا. كان «ألفريد زيمرن» Alfred Zimmern أستاذًا للتاريخ القديم في «أكسفورد» ومؤلف كتاب «الكومنولث اليونانية»، الذي يشرح كيف استخدمت أثينا البيريكليسية نفوذها في العالم اليوناني، لنشر قيم الحرية والتمدين. فكرة «زيمرن» عن «كومنولث» يقوم بعملية «التمدين» ألهمت «كيرتس» أن ينتحل المصطلح لنفسه. «كان «زيمرن» صديقًا حميمًا أيضًا لـ «توينبي» الشاب.» في عام ١٩١٥ م، كتب «زيمرن» مقالًا بعنوان: «الثقافة الألمانية والكومنولث البريطاني». ومثل شخصيات أخرى من «أكسفورد»، كان يعتقد أنَّ الحرب العظمى لم تكن مجرد صراع على الإمبراطورية كما كان يزعم «دو بوا»، و«شبنجلر»، و«لينين» وغيرهم من النقاد، كانت أيضًا حربًا للدفاع عن الحضارة الليبرالية ضد البربرية التوتونية الفظة وطغيانها. كان «زيمرن» يقابل بين إيمان ألمانيا بثقافة على النمط البروسي، وإيمان بريطانيا بحكم القانون والمؤسسات الحرة، وكان «زيمرن» يقول إنَّ «تلك المفاهيم ليست احتكارًا لبريطانيا العظمى»، «بل هي ملك للبشرية المتحضرة كلها»، وأنَّ «كومنولث» بريطانيا يمكن أن يجعل نشر هذه الرسالة أهم هدف له.^{٤٣} كان «كيرتس» موافقًا على ذلك، بيد أنه كان ينظر إلى تلك المهمة بشكل أكثر نخوية، كتب: «لقد وضع القدر على كاهل هذا «الكومنولث» قدرًا كبيرًا من الواجب المفروض على أوروبا، وهو التحكم في علاقتها بالأجناس الأكثر تخلفًا من جنسها.» الشعوب الناطقة بالإنجليزية تحتفظ برسالتها التحضيرية الخاصة في العالم، ولكن كدبلوماسيين وبيروقراط أكثر منهم مستكشفين وجنودًا ورجال صناعة، وقد أنشأ «كيرتس» مؤسسة أنجلو أمريكية مشتركة في «نيويورك» تُسمَّى مجلس العلاقات الخارجية، لتقديم النصح والمشورة المستنيرة في الشؤون العالمية. وكان فرعها في «لندن»: «المعهد الملكي للشؤون الدولية»، ومقره «تشاتام هاوس» Chatham House. وفي عام ١٩٢١ م، جاء «كيرتس» بـ «أرنولد توينبي» زميل «زيمرن» أيام الشباب في «أكسفورد»، وابن شقيق بطله العظيم، إلى «تشاتام هاوس» ليكون مديرًا له. وعلى مدى العشرين سنة التالية، سيُكرَّس «توينبي» جهده لتحرير ونشر مسح سنوي ضخم للشؤون العالمية إلى جانب كتاباته التاريخية الخاصة. كان «توينبي» و«كيرتس» وبقية هيئة «تشاتام هاوس» شديدي المعارضة لتلك الآراء العرقية التي تحمل حنينًا للماضي، والتي كانت تدفع أناسًا مثل «هتلر»، و«شبنجلر»، و«ثورة

^{٤٣} Rich, *Race and Empire in British Politics*, p. 61.

اليمن» الألمانية. في عام ١٩٢١م، قام «توينبي» بزيارة «كريت» في مهمة لحساب عصبية الأمم، ورأى مباشرةً النتائج المروعة للقتال اليوناني التركي على الجزيرة، وقد ساعد ذلك على تقوية نزعته السلامية، pacifism، كما زرع فيه رعباً من القومية لم يتركه أبداً، إلا أنَّ «توينبي» ورفاقه كانوا متفقين مع نظرائهم الفاشست في نقطة واحدة: الحرب العالمية الأولى كانت نهاية العالم الأوروبي القديم وبداية فجر نظام جديد، ولكن رؤية «تشاتام هاوس» لذلك النظام الجديد هي التي كانت نهايةً هادئةً إن لم تكن سلبية، مقارنةً بغيرها. الإطار العام لهذه الرؤية، قدّمه «بنيامين كيد» Benjamin Kidd في كتابه «مبادئ الحضارة الغربية» ١٩٠٢م والذي أكّد فيه على أنَّ الحضارة الغربية هي التي وصلت بالعالم وبالاقتصاد والحرية السياسية والثقافية إلى أعلى الذُّر؛ ففي مراحلها التكوينية أظهرت الحضارة الغربية الصفات القومية والمؤكدة للتفوق التي تتمتع بها أيُّ حضارة عظيمة، كما عبّرت عن فضائل «جنسها الطبيعي القوي» أو السلالة النوردية الأوروبية. والآن، كان «كيد» ينبّه إلى أنَّ تلك الصفات المؤكدة للتفوق والتنافسية كان لا بد أن تختفي، إذا كان على الحضارة الحديثة أن تحافظ على نفسها، لا بد أن تُخلى الفردانية individualism مكانها لأخلاق المسؤولية الاجتماعية والواجب.^{٤٥، ٤٦}

والآن، بعد تجربة الحرب العظمى، كان الإجماع الليبرالي الجديد يؤكّد على ضرورة اختفاء الدولة-الأمّة أيضاً، مع قواها التي تصنع الحروب، وفيما بعد كتب «توينبي» يقول: «وفي الوقت نفسه، يمكن للدولة-الأمّة في أوروبا أن تتسع «كدولة رفاهة» و«دولة صانعة للحروب». وفي القرن العشرين لم يُعدّ بوسعها أن تفعل الشئيين معاً، وكان لا بد أن تختار.

من ناحية ثانية، فإن الدولة-الأمّة، عن طريق تقديم مزاعم سخيفة عن السيادة القومية، والاشتراك مع دول أخرى للحث على السلام، استطاعت أن تركز على واجبها الأوّل: الغذاء والكساء وترقية حياة مواطنيها.^{٤٧}

^{٤٤} Toynbee, *Experiences*, p. 220-21.

^{٤٥} كانت * «الواجب» قد أصبحت كلمة شائعة بين الليبراليين الجدد، وهي تعكس مدى تأثير مقال الكاتب البريطاني المثالي «ف. ه. برادلي»: «موقفي وواجباته» المنشور عام ١٨٧٦م.

^{٤٦} Kidd, *Principles of Western Civilization*, p. 161.

^{٤٧} Toynbee, *Experiences*, pp. 267-70.

كان «توينبي» يعتقد أنَّ بريطانيا المتقلّصة، المتخلّصة من مستعمراتها ومؤسّساتها العسكرية، هي فقط التي تستطيع أن تلعب دورًا بناءً في نظام عالمي سلمي. وسيكون ذلك نظامًا عالميًا يُبنى حول إمبراطوريتها السابقة والكونولث وعصبة الأمم. وبالقطع، لن تظلّ بريطانيا وأوروبا محتلتّين لوسط المسرح. أوروبا نفسها، كما قال «توينبي» أمام جمهور كبير في الجمعية الفابية في عام ١٩٢٦م «تمرّ بعملية تقزيم بواسطة عالم ما وراء البحار، الذي كانت هي نفسها سببًا في وجوده «من خلال الإمبراطورية».» هيمنة الحضارة الغربية التي لا تُبارى، كانت تطوّرًا «حديثًا وسيطرة غير مسبوق»، وضعت الحرب العالمية نهايةً حاسمة لها، كما يقول.^{٤٨}

التاريخ القديم، وهو ميدان دراسة «توينبي»، أقنعه أيضًا بأن السيطرة الغربية لا بد أن تنتهي. تذكّر تنبؤ «إدوارد جيبون» Edward Gibbon الشهير في «اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية»: بينما سقطت الإمبراطوريات القديمة مثل «اليونان»، و«روما»، و«آشور» في الظلام، فإن الحضارات الحديثة مثل بريطانيا كانت تحظى بمستوى من التقدم المادي «نظام فنون وقوانين وأخلاق»، يجعل الانحدار إلى البربرية أمرًا مستحيلًا، ويقول «توينبي»: «لقد جعلني أغسطس (١٩١٤م) أضع الحكم الذي أصدره «جيبون» موضع المسألة». ويعبّر عن ذلك على نحو أكثر حدّة في رسالة خاصة: «سنصبح حثالة أيضًا عندما تتمركز الحضارة في الصين». ^{٤٩}

اهتمامه بالأسلوب المقارن في دراسة الحضارات القديمة، والذي أوحى له به كتاب «تاريخ العصور القديمة» (١٨٨٤-١٩٠٢م) لـ «إدوارد ماير»، هو الذي دفعه لطرح سؤال بسيط: «ماذا لو طبّقنا أسلوب المقارنة هذا على تاريخ الغرب؟» كيف يكون تاريخ الغرب الآن لو قارناه بحضارات مثل الصين وحضارات الشرق الأوسط التي وصفها التراث الاستشراقي ذات يوم بأنها «متفسخة» و«متدهورة»؟

ثم جاء «شبنجلر» في ربيع (١٩٢٠م)، وبالرغم من أنَّ «توينبي» لم يكن متعاطفًا مع حتميته، إلا أنَّ كتابه «أقول الغرب» حفّزه على العمل وكلّه إصرار على أن يتفوّق على «شبنجلر» في لعبته لاكتشاف «قوانين التاريخ» وأسرار اضمحلال أوروبا، وبينما هو يبحث ويكتب مسحه السنوي المسهب لحساب «تشاتام هاوس» في النهار، كان يقضي

^{٤٨} Toynbee, "The Dwarfing of Europe," in *Civilization on Trial*, pp. 98-99.

^{٤٩} McNeil, Arnold Toynbee, p. 41.

الليل مشغولاً ببرنامج قراءة مكثف، يلتهم كتب التاريخ الصيني القديم والحديث واليابان وأمريكا «ما قبل كولومبس» وروسيا وأوروبا الشرقية، إلى جانب أحدث الكتابات في الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، كان كله إصراراً على أن يتعمق في تلك المجالات من التاريخ غير الغربي، والتي كان «شبنجلر» قد مرَّ عليها سريعاً، كما كان يحاول أن يحقق تميزاً علمياً واضحاً في المواضيع التي تناولها «شبنجلر» بتعميم جامد.

وبعد عقد من البحث، حدّد «توينبي» «٢١» مجتمعات أو حضارة واضحة المعالم تمثل تاريخ البشرية،^{٥٠*} (وجعلهم بعد ذلك ٢٦) استطاعت خمس منها فقط البقاء إلى يومنا هذا، وهي: الهندية أو الإندك، الإسلامية في صورتها الإيرانية والعربية، الصينية التي تضمُّ الصين واليابان والتوابع الثقافية لهما، المسيحية الأرثوذكسية في روسيا وأوروبا الشرقية، والغربية بالطبع. استبعد «توينبي» أفريقيا من دراسته تماماً، الأمر الذي أصبح موضوع خلاف، وقد ندم على ذلك فيما بعد.^{٥١}

إلا أنه لم يكن هناك أيُّ انحياز جنسي أو عرقي في ذهن «توينبي»، كان في الواقع يريد أن يُعطي المجتمعات غير الغربية حقّها كاملاً، مما أدّى به إلي وضع كتاب يزيد في حجمه عن ستة أمثال حجم كتاب «أفول الغرب» لـ «شبنجلر». وكان مثل «شبنجلر» أيضاً، يحاول صنْع علمٍ مقارنة للحضارات يضع الغرب في دور منكمش إن لم يكن فعلاً دور أفول.

ويكتب «توينبي»: «يجب أن ننظر للتاريخ بعيون جديدة». وهذا معناه نبذ منظور المركزية الأوروبية، الذي كان يضع الحضارة الأوروبية في مركز عملية التقدم الإنساني.^{٥٢} وفي الوقت نفسه كان «توينبي» — بالطبع — يرفض أفكار «شبنجلر» عن الحيوية-العرقية، وقال إنَّ المفاهيم التي تعتبر الحضارة الغربية تيوتونية الأصل، وفكرة

٥٠* الغربية — البيزنطية الأرثوذكسية والروسية الأرثوذكسية — الإيرانية — العربية — الهندية — حضارتان من الشرق الأقصى متمركزتان في اليابان وجنوب شرق آسيا — الهلينية — السريانية — الإندك — الصينية — المنيوية — السومرية — الحيثية — البابلية — الأندين — المكسيكية — اليوكاتيكية — الماياوية — المصرية.

^{٥١} Toynbee, *Reconsideration*, Vol. XII of Study of History

^{٥٢} Toynbee, "The Study of History: What I Am Trying to Do," in Ashley-Montagu, ed.,

Toynbee and History, p. 5

خلق «أجناس نقية» من الغزاة الذين لم يزل دُمهم يقوِّي ذريَّتهم ويمنحها النبالة ... هذه المفاهيم والأفكار قد انقلبت بفضل حقائق الأركيولوجيا واللغة، واعتبر «توينبي»، نظريات «جوبينو» — بالتحديد — ضرباً من «الهراء»، ورفضها تماماً،^{٥٣} كما رفض انحياز «شبنجلر» النوردي (والمعادي للمسيحية) ضد بوتقة انصهار الأعراق في البحر الأبيض المتوسط القديم. وكما يليق بدارس كلاسيكي في «أكسفورد»، وصهر لـ «جيلبرت موراي»، أعاد «توينبي» تأكيدَ العلاقة الثقافية الواضحة بين أوروبا الحديثة والإغريق والرومان القدماء، والتي كان «شبنجلر» يُنكرها.

ولكن مجتمعات مثل أفريقيا السوداء، سقطت على الجانب الخطأ من الخط الذي رسمه «توينبي» بين الثقافات الإنسانية (بالمعنى الأنثروبولوجي)، التي يوجد مئات منها في أيِّ وقت معين، و«الحضارات» التي كانت تمتاز عن الحضارات الأخرى بخاصية واحدة، كانت تلك هي قدرتها على النمو، ليس بالمعنى الاقتصادي أو المادي، وإنما بالمعنى الروحي، نموُّ الحضارة كان يحركها نحو ذلك «الكمال كحالةٍ داخليةٍ للعقل والروح»، والذي كان «ماثيو أرنولد» قد وجد أنه أهم صفةٍ للثقافة الغربية، والآن كان «توينبي» يجعل النموَّ الموضوعَ الرئيسي للتاريخ الإنساني كلاً.

دراسة التاريخ - المادة والروح والحضارة

أعلن «توينبي» أنَّ جميع الحضارات الكبرى في التاريخ تحرَّكت بلا وعيٍ نحو هدف واحد أعلى، كان يسمِّيه «تقرير المصير». مفهومه لـ «تقرير المصير» جاء من أسلافه المثاليين البريطانيين، وكان مفهوماً ثقافياً واجتماعياً أكثر منه مفهوماً سياسياً.^{٥٤} كان يعني أنَّ حضارة ما، تحقِّق هوية فريدة واعية بذاتها، تتمفصل بين أعضائها الذين يحققون بدورهم شعورهم الكامل بالهوية والهدف، كمشاركين واعين بالكيان الكلي. على أنَّ تقرير المصير هذا كان نتاجَ «وثوب» روحي يحرك كلَّ حضارة «من التحدي، وعبر الاستجابة، إلى تحدٍّ أبعد»، ويشكِّل اتجاه الحضارة ككل. «توينبي» استعار مفهومَ «الوثوب الحيوي» *élan vital* من الفيلسوف الفرنسي «هنري برجسون»

^{٥٣} Toynbee, *Study of History*, pp. 15, 52.

^{٥٤} Cf. Popper, *Open Society and Its Enemies*, Vol. I, p. 232 (n. 45).

Henry Bergson،^{٥٥*} و«ثوب» برجسون لم يكن انعكاساً خارجياً لإرادة القوة، وإنما هو استبطانٌ تأمليٌّ داخليٌّ للنفس يرفع العقل إلى مستوى روحانيٍّ أعلى؛ فهو يحزّر «القوى الروحانية الجيّاشة» لدى الفرد، ويجعل عالم الآلية كما يفهمه العلم والواقع الإمبيريقى، يذوي.

«توينبي» نقل هذا الاستبطان الذاتي الصاعد من الفرد، إلى التجربة الجمعية للمجتمعات، وبذلك يكون قد فُتّت فكرة «شبنجلر» التي ترى التحضّر بمثابة عملية تهديد لحيوية الثقافة. وبدلاً من ذلك، قدّم «توينبي» رُقْيَ الحضارة وسموها كتعبير متقدّم عن تلك الوثبة الحيوية المتجهة نحو الداخل. كانت النتيجة مروّعة، الإنسان المتحضّر كما قدّمه «جوبينو» في التاريخ الحيوي، مُختَزَلٌ في هجين عرقي، وعند «شبنجلر» هو «متفسّخ» على فراش المرض. وعلى النقيض من ذلك، هو عند «توينبي» في «دراسة التاريخ»: أنقى تعبير عن الحيوية والصحة الروحية. والواقع أنّ النموذج الإنساني، يُصبح شخصاً مثل «توينبي» نفسه: حي، حسّاس، متدين بالمعنى التأملي الأخرى، رجل يناهى بنفسه عن عالم العنف والبربرية، يُنشد «الأثرية السماوية» لنفسه وللمجتمع.

تاريخ الحضارة إذن له وجهٌ مزدوج، على أحد المستويات يَصِفُ «توينبي» التتابع الدوري للأشكال السياسية الخارجية. السياسة تنبثق من ظلام ما قبل التاريخ على هيئة «دول متحاربة»، تدخل في صراعات مستمرة بين القادة العسكريين البدائيين والأمراء الصغار، إلى أن يظهر قائد — قيصر أو أوغسطس مثلاً — ليصوغ «دولة عالمية» واحدة. ومن المحتم أن يتبع ذلك غزو وانقسام داخلي، يُعيد الحضارة إلى فوضى الدول المتحاربة، وبهذا المعنى يكون كتاب «توينبي»: «دراسة التاريخ» صيغةً أخرى لمسار الإمبراطورية: الدورة المتكرّرة للفتح، والاستيلاء على أراضٍ، والسيطرة عليها، والاضمحلال. وبريطانيا العظمى هي أحدث مثال على ذلك. التاريخ عند هذا المستوى — أي باعتباره قصة المؤسسات السياسية والحكّام ورجال الدولة والحروب — لم يلقَ من «توينبي» سوى اهتمام قليل، باستثناء انتفاضة سخط أو ضيق عارضة؛ فقد أشار إلى صعود النزعة العسكرية والجيش والقوات البحرية الكبرى، كدلائل لا تُخطئ على اضمحلال الحضارة، أكثر مما هي على نجاحها. الروح العسكرية روح «انتحارية»، هي «زيغ وانحراف» في

^{٥٥*} انظر الفصل التاسع.

المجتمعات المتقدّمة، وقد «أصبحت» أهمّ أسباب سقوط الحضارات «إلى حدٍّ بعيد»، توصل «توينبي» إلى ذلك وذكرى الحرب العظمى ما تزال حيةً في ذهنه.

«في هذه العملية الانتحارية، يصبح النسيج الاجتماعي كلّهُ وقودًا يغذيّ اللهب المفترس في صدر المولوك»^{٥٦} النحاسي»، كما أصبحت الديمقراطية كذلك، وبخاصة في صورتها الحديثة، عرضةً لانتقادات حادّة.^{٥٧} على أنّ التاريخ الحقيقي للحضارة يوجد على مستويات أعلى، وهو تاريخ الإنسان ككائن روحاني وفقًا للتسلسل الزمني. مرحلته الأولى تتضمن المواجهة العنيفة بين الإنسان وبيئته المباشرة. مؤسّسو الحضارة؛ مثل: المصريين القدماء والسومريين والماينيين، استطاعوا بشقّ الأنفس أن يصنعوا مجتمعًا إنسانيًا من الطبيعية المقفرة، سلاحهم الوحيد هو قوة الإرادة. واتخاذ قرار لعمل ذلك ليس أمرًا سهلاً. «توينبي» يُشَبِّه العناء والشقاء الناجمين عن ذلك، بالطرد من «جنة عدن»،^{٥٨} على أنّ القدرة على قهر تلك العوائق الفيزيائية، هي ما يميّز حضارة أوليّة عن مجتمع بدائي لا يستطيع أن ينمو خارج واقع الطبيعة الوحشي، ويظل حبيسَ فخٍّ بيئته، مثل حضارة الإسكimo أو الأقزام. حياة مؤسّسي الحضارات العظمية تغلب عليها مشروعات الري الكبرى وبناء المعابد الهائلة. تلك التحديات كما يقول «توينبي» تُحدِث تدفّقًا أوليًا للوثبة الحيوية التي تحوّل الثقافة بالنسبة لأكثر الحضارات نشاطًا وحيوية، «كلما زادت الصعوبة، زادت درجة الاستجابة». في المراحل الباكرة للحضارة — كما يسلم «توينبي» — تُسهّم الحروب والفتوحات في عملية النمو الحيوية، كما يُدعّم الناس مكاسبهم ويقوّونها ضد البيئة العدائية. وبمرور الزمن، على أية حال، فإن عملية توكيد الذات تُحوّل بُورتها من التحديات «الموجّهة من الآخر» — الطبيعة والشعوب والدول الأخرى — إلى تحديات «موجّهة داخلية»، أو بمعنى آخر «التنظيم المنطقي للمجتمع نفسه». «عندما تتجمّع وتنمو مجموعة من الاستجابات ... ينتقل ميدان العمل من البيئة الخارجية إلى داخل الكيان الاجتماعي للمجتمع». والحقيقة أنّ ميدان العمل، يصبح هو روح الفرد ذاتها في النهاية.^{٥٩}

^{٥٦} Moloch* : إله ساميٌّ كان يُعبَد بتضحية الأطفال على مذبحه. (المترجم)

^{٥٧} ... 190 p. *Study of History*, Toynbee.

^{٥٨} 87, 65-66 pp. *Ibid.*,

^{٥٩} 201, 99 pp. *Ibid.*,

«توينبي» كان يعكس أو يقلب ذلك التمييز المهم جداً بين الثقافة والحضارة. قُوِيَ الثقافة الحيوية، وإرادة القوة والمجاهدة الوثائق كلها عند «توينبي» أمور مؤقتة وسطحية، والدوام الحقيقي والاستمرار يأتیان عندما تحلُّ محلَّ ذلك كلّ قيم أكثر استنارة، ومن هنا فإن المجتمع لا يقرّر مصيره إلا في المرحلة «المتحصّرة». الطاقات الإنسانية تنطلق بعد تبسيط العمليات التي كانت تستغرق وقتاً وجهداً كبيرين في الماضي؛ مثل: جمع وزراعة الطعام، وتنظيم المذاهب الدينية، وإقامة نُظُم الحكم. التبسيط يُطلق «تحوُّلاً في الطاقة يتبع ذلك ... من مجال عمل بسيط إلى مجال عمل أعلى».^{٦٠} «توينبي» يُسمّي هذا التحوُّل «تقرير المصير»، و«آدم سميث» يسمّيه «تقسيم العمل». والواقع أنّ مثال «توينبي» الأوّلي على تقرير المصير من خلال التبسيط، هو التحوُّل الكلاسيكي للمجتمع المدني من الإنتاج الريفي إلى الإنتاج المدني، ومن الحِرَف اليدوية إلى السلع المصنّعة، ولكن «توينبي» كان يريد أن يرى عملية التبسيط هذه وهي تعمل في مجالات أخرى، في الخادم عند الملك عندما يصبح موظفاً مدنيّاً، التاجر المتجوّل الذي يصبح رجل أعمال حديثاً، والقس الذي يصبح دارساً جامعياً، ولا شيء من ذلك كلّ يحدث بالمصادفة طبعاً، ومثل أسلافه، كان «توينبي» يعتقد أنّ تقدّم أيّ مجتمع يعتمد على ما فيه من نخبة وأرستقراطية، ولكن أرستقراطية «توينبي» المثالية لم تكن طائفةً عسكرية ولا حتى طبقة سياسية بمفهوم «جون آدمز»؛ حيث إنّ الحضارات المزدهرة في أثينا وفلورنسا عصر النهضة وإنجلترا العهد الإليزابيثي، قامت كلّها على كاهل نخبة روحية كما كان يقول، أو كما كان يسمّيها بـ «الأقلية الخلّقة» في المجتمع:

«النمو، هو من صُنْع الشخصيات الخلّقة والأقليّات المبدعة، وهم أنفسهم لا يمكنهم أن يتقدّموا للأمام إلا إذا كانوا قادرين على إيجاد وسيلة ... لحمل الجماهير العادية من البشر، والتي هي دائماً الأغلبية العظمى، معهم في تقدّمهم».

وهم يفعلون ذلك في الواقع بتقديم النموذج الجيد الذي يقبله ويتبعه من هم أقل منهم روحانية، ومثل رجال «بالليول» الجيدين، فإن أفراد تلك الأقلية الخلّقة يعيشون مجموعة من المبادئ — الشرف، الشجاعة، التعاطف، الصدق — وهي التي تلهم بقية المجتمع.

يقول «توينبي»: «واجب القائد هو أن يجعل زميله تابِعاً له.» عن طريق النموذج والإقناع أكثر مما هو عن طريق السلطة التصحيحية. الأقلية الخلّقة تدفع المجتمع الصاعد إلى الأمام من خلال قيادتها السياسية والفكرية والدينية. «في المجتمع النامي والصحي، يتم تدريب الأغلبية على اتّباع قيادة الأقلية بشكل ميكانيكي»،^{٦١} على أن عملية التقليد الميكانيكية تمثّل خطراً. خوف «توينبي» من «الميكانيكي» أو الآلي امتدّ إلى أبعد من كلّ ما له صلة بالتكنولوجيا الصناعية: كان يشمل كلّ صور التكرار المستمر التي يحلّ فيها الروتين محلّ القوة المبدعة. وعند «توينبي» كما عند معاصريه من جماعة «بلومزبري»: كانت كل العادات والتقاليد الراسخة (خاصة في شكلها البريطاني المتعارف عليه) تمثّل عمقاً روحياً.

عملية التحضير عند «توينبي» هي بالفعل «وثبة إلى الأمام» ... في المجهول، بينما التقليد يعني الحذر ... وبالتالي الركود، وبالمثل فإن التكرار الميكانيكي (من الدقات المتكررة لمكبس آلة ما، إلى روتينية السلطة السياسية عند «ماكس فيبر» Max Weber، إلى الأداء النمطي للأدوار الاجتماعية والعادات والطقوس) يقيّد نموّ المجتمع في نهاية الأمر. اعتماد الجماهير على الأقلية المتميزة يعطي الآن عكس النتائج المرجوة. كتب «توينبي»: «عندما يتوقّف القادة عن القيادة يصبح احتفاظهم بالسلطة مفسدة.» يتحوّلون من «أقلية خلّقة» إلى «أقلية مسيطرة». المزايا الممنوحة لهم، مثل تلك التي كانت للطبقات الحاكمة في روما الإمبراطورية والصين، تُصبح عبئاً أكثر مما هي منحة ثقة، أرستقراطية الموهبة التي تحقّقها «بالليل» تُصبح بلا حياة، مثل «المتعلّق بالقديم» عند «ماتيو أرنولد» الذي يصبح هاجسه هو التكنيك البيروقراطي والمهنية. عملية النمو الحضاري عند «توينبي» تُشبه اللولب الصاعد، التحديّ يؤدّي إلى استجابة ونجاح، والاستجابة والنجاح بدورهما يصنعان تحدّياً جديداً. الاضمحلال يُشبه لولباً آخر ولكنه نازل، حيث تفقد المؤسسات القدرة على الاستجابة للأزمات فتنهار، ويؤدّي ذلك إلى أزمات جديدة. كان «توينبي» يرى أن الاضمحلال قادم على ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي الاضمحلال الأوّل، عندما تحلّ روح الميكانيكية محلّ قوة تقرير المصير. وللأسف، كان «توينبي» مضطراً لأن يستنتج أن تلك كانت هي النقطة التي وجد الغرب الحديث نفسه

^{٦١} Ibid., pp. 276, 277

عندها في القرن التاسع عشر، وهي أن تقدّمه الروحي قد حلّ محلّه الجانبان التوهم للميكانيزم الحديث: التصنيع والديمقراطية الجماهيرية، ونتيجة لذلك، تشوّهت شخصية الثقافة الغربية على نحوٍ يتعدّر إصلاحه. المجتمع الصناعي مكّن الإنسان من «قهر الطبيعة بشكل حاسم بفضل ما لديه من تكنولوجيا ... ولكن الإنسان لم يفعل سوى أنه «استبدل سيّدًا بآخر».» التصنيع شوّه حقّ الملكية ليصبح لا مساواة بشعة، مما خلق «أمّتين»، كما يقول «توينبي»: واحدة عظيمة الثراء، والأخرى عظيمة الفقر. كما صنع تكنولوجيا الموت الجماعي الجديدة، والتي تستطيع الدولة الحديثة أن تستخدمها لتحقيق أهداف قصيرة النظر. كان «توينبي» يقول بأسى «أصبحت الحرب الآن حربًا كاملة». وقد أصبحت كذلك؛ لأنّ الدول ضيقة الأفق أصبحت ديمقراطيات قومية. فكرة «توينبي» عن الديمقراطية الحديثة، مثل فكرة «هنري آدمز»، يمكن أن يلخّصها مصطلح «سياسة الآلة». الديمقراطية الحديثة وعدت — بغياء شديد — «أن تحقّق معجزة الخبز والسمك» للجماهير الياثسة؛ وذلك بإعادة توزيع المزايا التي سلّبتهم الرأسمالية إياها، إلا أنّ الفشل سرعان ما ينحّل إلى قومية خبيثة وضيقة الأفق، «تتصارع فيها بشدة» كلّ جماعة لغوية وثقافية «من أجل الاكتفاء الاقتصادي الذاتي»،^{٦٢} كما تخلق كذلك ثقافة منحطة تتجلى في الراديو والصحافة والسينما.

الحضارة الآن وصلت إلى المرحلة الثانية من الاضمحلال: مرحلة التفسّخ. الأمّتان تُصبحان مستقطبتين بين نخبة معتبرة راضية عن نفسها، و«بروليتاريا داخلية» مستبعدة بشكل دائم من المزايا المادية والروحية للحضارة.^{٦٣}

الأقلية النخبوية تتجنّب القيم الروحية التي أنعشت المجتمع ذات يوم، بينما البروليتاريا الداخلية، الطبقة الدنيا من المجتمع، سرعان ما تدرك أنها ليست وحيدة. هناك أيضًا «بروليتاريا خارجية» تنمو على امتداد حوافّ حدود المجتمع. وهذا نتاج العرّض الآخر من أعراض الحضارة أو نمو الإمبراطورية.

هاجم «توينبي» الدافع التوسّعي للغرب بأكثر مما فعل «شبنجلر» و«دو بوا». كتاب «دراسة التاريخ» أدان عمليات بناء الإمبراطورية كمحاولة لصرف الاهتمام بعيدًا عن التآكل

^{٦٢} Ibid., pp. 286, 288

^{٦٣} Ibid., p. 304

الداخلي للمجتمع.^{٦٤} «توينبي» رسم صورةً للحضارة عندما تعمل «كإشعاع لقوة تدميرية» في المناطق الخلفية البربرية. بعض البرابرة المقهورين تمامًا سيصبحون — شاءوا أم أبوا — جزءًا من الإمبراطورية التي تحوّلت إلى الحضارة ... مثل «السلت» في بريطانيا الرومانية، و«الغال». آخرون مثل القبائل الجيرمانية خلف حدود «الراين» يقاومون. وإن هم قاوموا طويلاً وبنجاح كافٍ فسوف يُصبحون بروليتاريا المجتمع الخارجية المستبعدة من مزايا الحضارة مثل الطبقة الدنيا، ولكنهم يتوازنون مع الضربة عندما تنهار الحضارة. وبالنسبة للمجتمعات البدائية في مخطّط «توينبي» فإن أعمال السلب والنهب مثل روما الإمبراطورية أو بريطانيا الفيكتورية كانت تمثّل اختيارًا واضحًا بين «أن تكون الجثة أو النسر».^{٦٥} ولكن «توينبي» يقول إنّ الحضارة نفسها، والتي تكون مرحلة الانحلال والتفكّخ تُواجه كذلك قرارًا حاسمًا. فهي إما أن تتخلّى عن طموحاتها الإمبراطورية وتُغامر بالانهيار الداخلي الكامل والثورة من الطبقة الدنيا، أو أن تحوّل نفسها إلى دولة عالمية.

الدولة العالمية مثل روما الإمبراطورية تمثّل المرحلة الأهم في عملية الاضمحلال عند «توينبي»، عندما «تشتري الحضارة المتفسّخة إنقاذها المؤقت عن طريق الخضوع للوحدة السياسية المفروضة عليها»، ولكن حتى مع الإمبراطورية الكولونيالية الواسعة ومزاعمها الجارفة في السيادة الدولية، تظلّ الحضارة المتفسّخة منشقة متصدّعة في محور داخلي وخارجي؛ فهي لا تبقى قادرةً على حلّ تحدياتها الداخلية وتحقيق توازن جديد، الأمر الذي يؤدّي إلى قلاقل واضطرابات وثورات. الأقلية المسيطرة تصبح بربريةً عن طريق علاقتها بالأطراف الخارجية للحياة البدائية، الذين يُصبحون مزارعين مستعمرين في «جامايكا»، أو سكان سهول في أمريكا الشمالية، يصبحون أشخاصًا من «إرث اجتماعي مسيحي بروتستانتي غربي»، على استعداد لارتكاب أعمال عدوانية رهيبة في صراعهم ضد البروليتاريا الخارجية.^{٦٦} الثروة السهلة تُفسد الآخرين.

وقد زوّد «توينبي» هذا المسار المعادي للإمبراطورية والمتجه إلى أسفل، بزخارف حديثة معيّنة. النخبة الحاكمة تصبح في النهاية طبقةً من نموذج «أوسكار وايلد» Oscar Wilde الطبقة التي تجمع بين التفكّخ الأخلاقي والإباحية والانحراف الجنسي، والفن

^{٦٤} Ibid., p. 190

^{٦٥} Ibid., p. 142

^{٦٦} * من الغريب أن يكون مصدر «توينبي» لهذه الأمثلة هو «فردريك جاكسون تيرنر».

المنحط (مثل ذلك عند «ماكس نوردو») يُطلُّ برأسه القبيح، واللغة تتدهور وتُصبح نابيةً وتتحوَّل إلى عاميات قبيحة، والدين يصبح مذهباً ونَحلاً تلفيقيةً وسحراً سريعاً. وفي عام ١٩٣٩م كان «توينبي» يتساءل ونحن على مشارف الحرب العالمية الثانية: «هل هناك أدنى شك في أنَّ تلك هي الخواص الرئيسية للغرب الحديث؟» كما ربط بين «الحرب القومية الضروس وما يصاحبها من دفع للطاقات». ذلك الدفع الناتج عن القُوَى التي حرَّرتها الديمقراطية وأطلقها التصنيع، وكيف كان ذلك كُلُّه سبباً في إطلاق العنان لقوى الفوضى. «هذه الاعتبارات والمقارنات، تُوحى بأننا قد مضينا بعيداً على طريق الصعاب»، وأخيراً ستصل الحضارة الغربية إلى المرحلة الأخيرة من الاضمحلال: مرحلة الفناء.

وكتب «توينبي»: ليس لدينا قانونٌ معروف للحتمية التاريخية قام بتسليم الغرب «إلى النيران البطيئة والمستمرة لدولة عالمية نصبح فيها رماذاً وتراباً في الوقت المناسب» كما فعلت به الحضارات القديمة. بيد أنَّ «مثل تلك السوابق من تاريخ الحضارات الأخرى، ومن مسيرة الطبيعة، من المؤكَّد أن تظهر بشكل مخيف في الضوء الفاسد لموقفنا الحالي».^{٦٧} وفي الوقت نفسه، فإن «سوابق من تاريخ حضارات أخرى» أشارت بالفعل إلى جنس مخلص، بالرغم من أنَّ الاستعمار لا يعطي الحضارة سوى مهلة مؤقتة، إلا أنه يخلف وراءه «سلطة إكليريكية عالمية»، حركة روحانية تتولَّى المُثُل العليا الإمبراطورية — السلام والوئام العالميَّين، غياب التمييز بين الشعوب تحت سيطرتها، والطموح إلى البقاء والخلود — وتقوم بتمريرها بشكل لاهوتي.

في حالة الصين، كانت «الكونفوشية» هي الشكل اللاهوتي، وفي الهند كانت «البوذية»، وفي روما كانت «المسيحية». تلك السلطة الإكليريكية العالمية تجتذب وتجمع البروليتاريا الداخلية التي تتشرَّب — دون وعي — القيم الروحية، فتجعل منها كتلةً روحية واحدة، وهي القيم نفسها التي تخلَّت عنها الطبقة العليا.

وفي النهاية، يصبح الوعي بالذات الناجم عن ذلك دعوةً للتحرُّر. «وفي النهاية» فإن الشعوب المهْمَّشة في الحضارة «تتحرَّر مما كان ذات يوم وطنها الروحي وتحول إلى سجن»، وتنهض لتحطيم المؤسسات الإمبراطورية، ولكن السلطة الإكليريكية العالمية تبقى. والحقيقة أنها هي الهبة الجوهرية من الحضارات العليا السابقة إلى ورثتها

^{٦٧} Ibid., pp. 553-54

البداييين: هكذا أضاعت المسيحية العصور المظلمة، وقام الإسلام بتحضير القبائل البدوية في الصحراء العربية، وبالمثل، فإن إرث الغرب الحديث للشعوب غير الغربية لن يكون التكنولوجيا المادية — التي كان «توينبي» يراها طريقةً مؤكّدةً للدمار الذاتي، متمثلةً في فشل الشيوعية في روسيا السوفيتية^{٦٨} — وإنما سيكون الإرث هو تلك النزعة الإنسانية ذات الطابع الروحاني.

أخلاقيات موعظة الجبل، التواضع، الرحمة، وإدارة الخد الآخر ... يمكن أن تكون جسراً بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب. وبالنسبة لـ «توينبي» كانت تلك دراسة لرسالة التاريخ العظيمة، رسالة الأمل. من ناحية، كان «توينبي» قد أعاد اعتبارَ تقدّم السلوك المهذّب جزءاً من الحضارة، ولكنه كان يقول إنّ التقدم لا بد أن يخنق ... على الأقل بشكل علماني، وبدلاً من ذلك، ستبقى عقيدة روحانية عامة من الحب والإنسانية والجماعية، وتمتدُّ وتتخطّى جميع الحدود الثقافية والسياسية، حتى عندما كانت «حضارتنا الغربية العلمانية التي بعد المسيحية» تتحرّك حتّى نحو اضمحلّاتها المادي، فلا بد أنها كانت تتحرّك أيضاً نحو الانتصار الروحاني ... هكذا كان يتصوّر.

عجلات المركبة: «توينبي» ونهاية الحضارة الغربية

فصل رقم ٦٢: شيء سيئ. هكذا كان من الواضح أنّ أمريكا «دولة قمة»، وأنّ التاريخ قد وصل إلى «وقفة».^{٦٩*}

«دبليو سي سيلار»، و«آر جي ييتمان»،
١٠٦٦م، وكل ذلك، ١٩٣٠م

لم تحطّم الحرب العالمية الأولى الليبرالية التقليدية في إنجلترا فقط، ولكنها وضعت مهنة التاريخ في حالة من الارتباك. كتب «هـ أ ل فيشر» H. A. L. Fisher في مقدمة كتابه «تاريخ

^{٦٨} Ibid., pp. 206–07.

^{٦٩} * نص العبارة بالإنجليزية: Chapter 26: A bad Thing: America was Thus Clearly "Top" Stop، والتي تبدو فيها المفارقة الساخرة بين الكلمتين Top، و Stop وتضيق في الترجمة العربية. (المترجم)

أوروبا» (١٩٣٤م): «هناك رجال أكثر حكمةً مني أدركوا أنَّ في التاريخ حكمةً وإيقاعاً وأنموذجاً مقررته سلفاً، ولكن تلك التوافقات خافية عليّ. ما أراه فقط، هو حالة طارئة تتبعها حالة طارئة أخرى مثل موجة تتبع أخرى.»

في ذلك العام نفسه، ظهر الجزء الأول من «دراسة التاريخ» ليقدم ما كان «فيشر» وغيره قد افتقدوه: الشعور بخطة وهدف التاريخ. وفي الحال — تقريباً — حفزت أحكام «توينبي» التاريخية باكتساحها ووضوحها، وبما تضمّنته من معانٍ، على مقارنة كتابه بكتاب «جيبون» «اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية».^{٧٠} على أية حال، كان كتاب «جيبون» في الحقيقة، رمزاً لانتصار الرؤية التنويرية العلمانية للتاريخ الإنساني على ما سبقها، أي التاريخ الموجه من قبل إله مسيحي. والآن، كان «توينبي» يعكس العملية مرة أخرى، بعد أن وصف الموقف الكئيب الذي يواجهه العالم في الجزء السادس من كتابه، والذي صدر في عام ١٩٣٩م، اختتمه بهذه الكلمات المروعة: «يجب حتماً أن نصلي؛ لأن المهلة التي أنعم الله بها على مجتمعنا مرة، لن يضمن علينا بها إذا نحن طلبناها مرة أخرى، بروح خاشعة وقلب نادم.»^{٧١}

كان «توينبي» قد توصّل إلى هذه النتيجة في أعقاب فشل عصبة الأمم في كبح جماح «موسوليني» و«هتلر» مع حلول سياسة التهدئة. «توينبي» نفسه كان شديد الحماس للتهدئة مثل كثير من زملائه في «تشاتام هاوس».^{٧٢} دُعِيَ للقاء «هتلر» في مناسبة خاصة في عام ١٩٣٦م، وعاد بانطباع جيد. قال لمستمعيه بعد عودته إلى إنجلترا إنه اقتنع «بإخلاص «هتلر» في رغبته للسلام في أوروبا والصداقة الوثيقة بإنجلترا». ومثل كثير من الليبراليين الإنجليز الآخرين، كان على «توينبي» أن ينتظر حتى اتفاق «ميونخ»؛ لكي يُدرك أنَّ عدوان «هتلر» لم يكن نتيجة ضغط كبير من الغرب ضده، بل لأن الضغط لم يكن كافياً.^{٧٣}

E. g., review in *Times Literary Supplement* discussed in McNeil, *Arnold Toynbee*, p. ^{٧٠}

.177

^{٧١} Toynbee, *Study of History*, p. 554

^{٧٢} Kedourie, *Chatham House Version*, and Rowse, *All Souls and Appeasement*

^{٧٣} Rowse, *All Souls and Appeasement*, p. 38; McNeil, *Arnold Toynbee*, pp. 173–74

عشية غزو «بولندا»، أقنع «توينبي» نفسه بأن فشل الغرب في التعامل بشكل مؤثر مع «هتلر»، لم يكن له علاقة بنزعة السلامية أو التهدة، وإنما بطبيعة الغرب الحديث نفسه.

في الجزء السادس من كتابه «دراسة التاريخ»، وهو الجزء الأخير الذي ظهر قبل الحرب، قال إن أوروبا قد سلكت طريقاً جديدة غير مسبوقة بين الحضارات؛ فقد تخلّت عن الإيمان بإله خالدٍ وقوانينه وأحكامه، «واتبعت الاقتناعات المادية على حساب الروحانية». «روح الإنسان تشمئز من الفراغ الروحاني». وكانت النتيجة الحتمية هي العبادة «القبلية»، و«المحدودة الأفق» للدولة، وظهور رجال مثل «هتلر» و«موسوليني» لتوجيهها،^{٧٤} وأوضح أن «الشيء الوحيد البناء الذي يجب العمل من أجله هو الوصول إلى ما هو أبعد من السيادة الوطنية. وسوف أتابع هذا الخط إلى أقصى مدى».

مع بؤار حرب عالمية جديدة تلوح في الأفق، كان الأمل الوحيد الباقي يبدو هو إعادة توجّه روحاني رئيسي لكل الثقافة الغربية، بعيداً عن المبالغة في تعظيم الذات، والوفرة المادية، وقصور حركة التنوير الروحاني، ونحو الله، ومثلما كان الأمر في حالة «هنري آدمز»، كانت هناك مأساة شخصية وراء شعور «توينبي» باليأس الكوني الواسع. في شهر فبراير (١٩٣٩م) ماتت أمه، وبعد شهر انتحر ابنه «توني». قرار زوجته بأن تتركه في عام ١٩٤٢م أكمل طريق خيبات الأمل العامة والخاصة. كان يرقب مقدم الحرب العالمية الثانية^{٧٥} * مكتئباً منسحباً داخل ذاته.

أعاد «توينبي» اكتشاف سلوى الإيمان بإله متعال — فوق الوجود المادي — وفكّر في وقت ما أن يتحوّل إلى الكاثوليكية. وفي عام ١٩٤٠م ألقى محاضرة عامة في «أكسفورد» نشرها فيما بعد بعنوان «المسيحية والحضارة»، كشف النقاب فيها عن إيمانه الجديد، وأنّ التقدم «الديني» هو الذي يعطي للتاريخ معنى أكثر من التقدم الإنساني. وقد استخدم في محاضراته استعارة حيّة مذهلة، جديدة بالقديس «أوغسطين»:

^{٧٤} Quoted in McNeil, *Arnold Toynbee*, p. 185.

^{٧٥} * حرص على الانتقال إلى «أكسفورد» أثناء الغارات الجوية وتجنب زيارة «لندن». اتهمته زوجته بالجن، وكان لذلك وقعٌ شديدٌ الألم على نفسه، ويبدو أن الاتهام كان صحيحاً، إذا تذكّرنا أنه كان قد تهرّب من الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى.

إذا كان الدين مركبة، يبدو أنَّ الشيء الذي يحملها نحو السماء هو سقطات الحضارة الدورية على الأرض، وتبدو حركة الحضارات دورية ومتكررة، بينما حركة الدين ماضية في خط واحد ... صاعد ... ومستمر.

والواقع أنَّ «توينبي» كان يصل الآن إلى النتيجة التالية:

«إذا اختفت حضارتنا الغربية العلمانية، فمن المتوقع للمسيحية أن تبقى، ليس هذا فقط، بل إنها سوف تزداد بحكمة ومنزلة نتيجة لتجربة جديدة مع كارثة علمانية.»^{٧٦} كانت تلك كلمات غريبة تُقال في خضمَّ معركة بريطانيا. والحقيقة أنَّ «توينبي» اشتطَّ، ليقترح بشكل غير معلن أنَّ الاستسلام لـ «هتلر» قد يكون أفضل من التماذي في الحقد والكراهية وأعمال العنف. قال لبعض الأصدقاء: «يمكن أن تكون فكرة قابلة للنقاش ... أنَّ العالم في حاجة ماسة لوحدة سياسية، وأنَّ ذلك يستحق أن ندفع ثمن السقوط تحت أشد استبداد ممكن.»^{٧٧}

وعندما أصبحت الأحداث أكثر مواتاة ودخلت روسيا وأمريكا الحرب، عاد إلى «توينبي» شعوره بالثقة في المستقبل، إلا أنَّ رؤيته الدينية لنهاية الغرب، بقيت بعد الحرب مترامنة مع تفجُّر شهرته على نطاق واسع بعد عام ١٩٤٥ م، وهي مفارقة ساخرة أن تكون تلك الشهرة قائمة على سوء فهم. وبنهاية الحرب كان ملايين القراء قد التهموا الطبعة المختصرة من «دراسة التاريخ» التي كانت قد صدرت قبل الحرب، والتي أعدها «دي سي سومرفيل» D. C. Somervell، بما جاء فيها من تركيز على «التحدي والاستجابة» والقيام الحتمي لدولة عالمية علمانية.

وبصرف النظر عن استيعاب تشاؤم «توينبي» بخصوص الغرب، كان كثيرون قد توصَّلوا إلى أنه يتنبأ بقيام حضارة عالمية (كونية) جديدة، وعلى رأسها الولايات المتحدة. سوء الفهم هذا، قاده إلى جولة محاضرات في الولايات المتحدة في عام ١٩٤٨ م، كما أغرى ذلك «هنري ب لوس» Henry B. Luce أن يضع وجه «توينبي» مُفَزَّعاً على غلاف مجلة «تايم». ومثل كثير من المثقِّفين الأوروبيين، كان «توينبي» منقسم الرأي بشدة حول الدور الجديد الذي يمكن أن تلعبه أمريكا في عالم ما بعد الحرب. كان أشخاص من

^{٧٦} Toyenbee, *Civilization on Trial*, pp. 235-36.

^{٧٧} Quoted in McNeil, *Arnold Toynbee*, p. 174.

كلا اليمين واليسار يعتبرون الولايات المتحدة النصب الرأسمالي الهائل، النقطة القصوى لقوى الغرب الحديث المادية والقادرة على التغيير، كما أدركوا أيضًا أنَّ نوعًا من «ترجمة الإمبراطورية» من أوروبا إلى أمريكا كان في الطريق منذ القرن التاسع عشر، الأمر الذي أكَّده قيامُ حربين عالميتين، إلا أنه عندما ظهرت الولايات المتحدة كقوة مهيمنة في العالم، بل وكأنها تُقرّر توازن القوى في أوروبا نفسها، كانت الصدمة كبيرة والشعور بالضيق شديدًا بالنسبة لأشخاص من مختلف التوجُّهات؛ مثل «جان بول سارتر» Jean-Paul Sartre و«إيفيلين وو» Evelyn Waugh، و«مالكوم ما جريدج» Malcolm Muggeridge، و«أرنولد توينبي» Arnold Toynbee. وسوف ينظرون إلى الحرب الباردة، ليس باعتبارها صراعًا بين الشيوعية والحرية، وإنما باعتبارها ملزمةً جيوبوليتيكية تضغط أوروبا بين نوعين من الاستبداد. كان أحدهما يعبر عن بربرية آسيوية ووحشية شديدة، والثاني عن الجانب المظلم للغرب الحديث نفسه: وهو الرأسمالية المادية. كان «توينبي» يرفض أيَّ اعتقاد بأن الحرب الباردة كانت تمثل صراعًا أيديولوجيًا، كانت الفروق بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة في رأيه عند حدها الأدنى. والواقع، يبدو أنَّ «توينبي» كان أول مفكّر ليبرالي بعد الحرب يصف الشيوعية بأنها «صفحة منزوعة من العهد الجديد» و«هرطقة غربية»، تعبّر عن معظم التفكير الزائف للغرب الحديث وبخاصة رفضه لله. بدا مستقبل الاتحاد السوفيتي محدودًا وضئيل الأهمية بالنسبة له؛ حيث كان قد ربط نفسه بمصير الحضارة المادية، وبشكل نهائي. وكان يرى أنَّ الولايات المتحدة هي الخطر الأكبر على السلام العالمي. كان المصطلح الذي يستخدمه «توينبي» قبل الحرب ليصف الأمريكيين هو «البرابرة». وفي عام ١٩٤٥ م كان^{٧٨} قد تنبأ بالفعل لوالد زوجته «جلبرت موراي» Gilbert Murray، أنه إذا نشبت حربٌ جديدة فإن الأمريكيين سيكونون هم المعتدون.^{٧٩} بيّعت كتب «توينبي» في الولايات المتحدة أكثر من أيِّ مكان آخر، كما كانت محاضراته ناجحة أكثر منها في أيِّ مكان آخر، إلا أنَّ أمريكا كانت تمثل بالنسبة له كلّ ما كان يحترقه في الغرب الحديث: المعرفة التكنولوجية، الثقة بالنفس الزائدة عن الحد (كان ذلك عصر «إيزنهاور»، و«كينيدي»، والحدود الجديدة، وقاعدتها الرأسمالية). كان

^{٧٨} Muggeridge, *Like It Was*, p. 222

^{٧٩} McNeil, *Arnold Toynbee*, p. 199

ينظر وراءه بحزن إلى أيام أن كانت أمريكا دولة مدينة لأوروبا.^{٨٠} والآن، كانت أمريكا في نظره هي أكبر قوة محافظة، والمدافع عن نظام ثقافي أوروبي مفلس. كانت أمريكا أيضاً تعبر عن توجّه قاتل، وهو النزعة الإمبراطورية نحو الكسب والاستحواذ، موسّعاً رؤيته الأوغسطينية الجديدة. كان يرى أن الولايات المتحدة هي روما الجديدة ولكن بمعنى سلبيّ تماماً، ومثلما كانت روما الإمبراطورية «تدعم الأغنياء باستمرار ضدّ الفقراء في جميع المجتمعات الأجنبية تحت سيطرتها»، وصنعت «اللامساواة والظلم وأقل قدر من السعادة» لأكثر عدد من البشر، كانت أمريكا أيضاً متجهّة لعمل الشيء نفسه في عالم الحرب الباردة. والواقع أنه بحلول عام ١٩٦٢م، كان «توينبي» قد أصبح شديد الإصرار على أن «قرار أمريكا بتبني دور روما كان أمراً واضحاً» وأنه كان سيؤدّي إلى المصير نفسه.^{٨١}

كان «توينبي» يعتبر الولايات المتحدة إحدى قوّتين استعماريّتين خبيثتين في عالم ما بعد الحرب، أما الثانية فهي دولة إسرائيل. في عام ١٩٦٩م كتب يقول: «لا بد من أن تكون الولايات المتحدة وإسرائيل اليوم هما أخطر دولتين بين المائة وخمس وعشرين دولة التي تقسم سطح هذا الكوكب الآن.» كما أشار إلى أن إسرائيل على مدى أربع وعشرين سنة فقط قد حاربت وكسبت أربع حروب ضدّ جيرانها. كان الانتصار العسكري بالنسبة لـ «توينبي» دائماً دليلاً أكيداً على التفسّخ الأخلاقي. وكان يقول إن الولايات المتحدة وإسرائيل لو كانتا خسرتا بعض الحروب بدلاً من الانتصار فيها باستمرار، فلربما كان ذلك من الأفضل بالنسبة لروحيهما، كما كان يعتقد أن احتلال إسرائيل للأراضي العربية يمثل عملاً شريراً وغير إنساني، مثل احتلال ألمانيا لتشيكوسلوفاكيا وبولندا. والحقيقة أن «توينبي» قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ كان يرى أن الإسرائيليين المحدثين أسوأ من النازيين؛ لأن «الإسرائيليين يعرفون» بسبب تجربتهم الشخصية، «ما كانوا يقومون به» وهم يضطهدون العرب سيّئ الحظ، بينما يحتمل ألا يكون الألمان كانوا يعرفون.^{٨٢} والواقع أن موقف «توينبي» من اليهود واليهودية كان هو الأكثر إثارة للجدل بين كل

^{٨٠} Toynbee, *Experiences*, p. 258.

^{٨١} Toynbee, *America and the World Revolution*, pp. 92-93.

^{٨٢} Toynbee, *Experiences*, pp. 234-35; F. Schweitzer, "Toynbee and Jewish History," in Macintyre and Perry, *Toynbee: Reappraisals*, pp. 208-09.

آرائه عن مصير ومعنى الغرب الحديث. كان يكرّر الاتهام الذي وجّهه «شوبنهاور» منذ ما يزيد عن قرن من الزمان، وهو أنّ أسوأ ملامح الحضارة الغربية تنطلق من جذور يهودية. كان «توينبي» يسمّي اليهود «الآثار الحفرية لحضارة ميتة» والتي أخذت المسيحية والغرب في انعطافة خاطئة تُنذر بـكوارث، معبرة عن ماديته التامة «وبراعته الفائقة في التجارة والمال»، وإصرارها على أخلاقية القانون والمحرمات الصارمة أكثر من نشاط الروح الحرة. وفوق ذلك كلّهُ، فإن مزاعم اليهودية بأن اليهود هم شعب الله المختار، قد شجّعت توجّهاً غريباً متغطّساً إزاء الثقافات الأخرى، وهو ما كان «توينبي» يراه الأصل الحقيقي للهولوكوست.^{٨٢*}

أمريكا أيضاً، كما يقول «توينبي»، لوئّتها تلك المسحة اليهودية الشريرة نفسها، كما ظهر في إبادة الهنود أثناء التوسّع غرباً، ناهيك عن سجلّها في حرب «فيتنام». ومثل عضو آخر كبير السن في جماعة «بلومزبري»، وهو «برتراند راسل»، كان «توينبي» شديد الاقتناع بأن أهداف أمريكا في «فيتنام» استعمارية في الأساس، وأنها تؤدّي إلى إبادة جماعية. كتب «توينبي»: «من الممكن أن نتصور أنه عندما يظهر هذا الكتاب (في ١٩٦٩م)، ستكون قد نمت إبادة الشعب الفيتنامي، وأن تكون فيتنام قد أصبحت أرضاً غير صالحة للسكنى».^{٨٤} أمريكا وإسرائيل خطرتان، ليس لأنهما قوتان «عسكريتان» فقط، بل لأنهما يمثلان — أيضاً — غرباً منحلّاً متحضّراً. أعمالهما في «لاوس» و«فيتنام» وفلسطين ليست مجرد جرائم، ولكنها «جرائم ومفارقة تاريخية أخلاقية في الوقت نفسه». لا بد من إعادة تنظيم العالم المعاصر على أساس جديد تماماً، أساس لا غربي، هذا إذا كنّا نريد للسلام والوثام أن يسودا. وفي عام ١٩٥٥م كان «توينبي» يتساءل: «ماذا نفعل لكي ننجو؟» «في السياسة: نُقيم نظاماً دستورياً لحكم العالم، وفي الاقتصاد: نُوجد صيغةً توفيقية وسطاً بين المشروع الحر والاشتراكية. وفي حياة الروح: نُعيد إرساء البنية العلمانية الفوقية على أسُس دينية».^{٨٥}

^{٨٢*} في مقال له نشر في عام ١٩٤٨م، أنحى «توينبي» باللائمة على كل الحركات السياسية الوحشية والزائفة بما فيها الشيوعية والنازية، بسبب هذا التغلغل اليهودي.

^{٨٤} Toynbee, *Experiences*, p. 264.

^{٨٥} *Ibid.*, p. 267; Toynbee, "Does History Repeat Itself?", in *Civilization on Trial*, p. 39.

عندما ظهرت الأجزاء من الثامن إلى الحادي عشر من كتاب «دراسة التاريخ» بين عامي ١٩٥٤م، و١٩٥٨م، كان «توينبي» قد أصبح في موقف الهجوم. جعل من نفسه نبياً لزوال الحضارة الغربية (وأمریکا خاصة) في شكلها الحديث، ولانتعاش روحانية جديدة في العالم غير الغربي، تُعدُّ بمستقبل للسلام العالمي والعدالة الاجتماعية. مضى في جولات يُلقِي المحاضرات، وألَّفَ كُتُبًا؛ مثل «تحدِّي زماننا»، و«البشرية وأمنا الأرض»، و«قلق الموت عند الإنسان» وغيرها كثير. كانت النتائج مختلفة. الإنتاج الذي كان في رأي أحد معاصريه غير المتعاطفين مع كتاباته، بمثابة «استجابة ليبرالية تُشبه نبضة الركبة» للأحداث العالمية، أصبح واسعاً ومكرراً لدرجة أنَّ ناشر أعماله «أكسفورد يونيفرستي برس» اضطرَّ لأن يطلب منه التوقُّف؛ لأن كتاباته الغزيرة كانت تُضعف المبيعات بشكل عام.^{٨٦}

«توينبي» اقترح قبل كل شيء تعليقَ مستقبل البشرية على «الأمم المتحدة» خليفة «عصبة الأمم». وإذا كان «توينبي» المؤرِّخ القديم يرى أنَّ أمريكا هي روما الجديدة — وحشية وطموحة وتوسعية — فإنَّ «الأمم المتحدة» بالتالي تُصبح المعادل الحديث لفيدراليات المدن-الدول في اليونان القديمة، المرتبطة معاً من أجل الدفاع المتبادل في عالم ما قبل الهلنستية، بهدف تنمية السلام العالمي، مع تجنُّب هيمنة قوة واحدة، وبالطبع كان «توينبي» يعرف أنَّ تلك الاتحادات لم تكن ناجحة، فقد تحطَّمت في صراعات تافهة، وظلَّت مكشوفةً معرضةً للدول الخارجية الناهبة (مثل مقدونيا وروما نفسها)، ولكن «توينبي» كان على استعداد للتغاضي عن تلك التفاصيل، ما دام الهدف النهائي في العصر النووي لا بد أن يكون الوفاق أكثر من المواجهة: «لا بد أن تُصبح البشرية أسرةً واحدة، وإلا فإنها ستدمر نفسها». ثم يُضيف سرًّا «لا بد أن يعترف الواحد منَّا بأن التاريخ ليس في صالحنا ... لا أستطيع أن أفكِّر بحالة واحدة تكون الطريقة التعاونية قد خدعنا فيها»، ولكن من منظور «توينبي» الذي كانت جذوره في «بلومزبري» العشرينيات، كان أهم شيء أن تكون خيراً ... أكثر من أن تفعل الخير. كانت نوايا الفرد، وليست النتائج، هي الأهم. ومع تزايد اضمحلال الغرب، كان «توينبي» يؤكِّد على أنَّ الحكومة العالمية «نتيجة

McNeil, Arnold Toynbee. p. 256; the "knee jerk" remark is attributed to W. L. White in ^{٨٦}

.Toynbee: Reappraisals, p. 138, n. 5

حتمية». البديل الوحيد كارثة نووية: «على البشرية أن تختار بين الوحدة السياسية أو الانتحار الجماعي».^{٨٧}

في الوقت نفسه، كان طريق التقدم الروحاني الذي وصفه «توينبي» للعلاج يبتعد عن المسيحية الغربية. جميع «الأديان العليا» — الهندوسية، البوذية، الإسلام — كلها مجرد منظورات مختلفة على حقيقة واحدة، حقيقة القوة الروحانية للحب. في عالم متوحد سياسياً، من المحتم أن تمتزج صور تلك العقائد المختلفة في دين عالمي واحد هو «دين الحب»، الذي سيُعلم الناس المودة والتسامح واحترام الاختلاف، وهي الأجندة نفسها التي تبنتها الجماعات الدينية الليبرالية مثل مجلس الكنائس العالمي.^{٨٨} ولكن جزءاً من نظرة «توينبي» كان نتيجة شعور مشتعل بالذنب. كانت الحضارة الإنسانية الآن «تحت التجربة» كما كتب. وفي كتابه «العالم والغرب»، الذي نُشر في عام ١٩٥٣م في حمى الحرب الكورية، أمعن «توينبي» النظر بعمق وإسهاب في عداء الغرب التاريخي تجاه الآسيويين والأفارقة وغيرهما من الشعوب. تبنى «توينبي» أسلوباً في المقارنة كان متبعاً في تلك الأيام، فأشار إلى الغرب كثقافة «ذات نشاط إشعاعي» «معيداً إلى الأذهان إشعاع الحضارة المدمر في كتابه دراسة التاريخ»، وأن اتصالها بالمجتمعات غير الغربية عن طريق التكنولوجيا والدين والسياسة، «يهدد بتسميم حياة المجتمع الذي تم اختراق جسمه المادي»،^{٨٩} وأقوى تلك السموم في رأيه هو «القومية»، في عام ١٩٢١م ذهب «توينبي» إلى «كريت» موفداً من عصابة الأمم إبان الحرب اليونانية التركية، ورأى الجثث وآثار الحرب والدمار رأي العين، واقتنع بأن المجازر كانت نتيجة أسباب حديثة أكثر منها قديمة — وتحديداً، كانت هي الأحقاد والخصومات القومية. كما قرّر أن مسؤولية هذه الحروب القومية في العالم الثالث لا بد من أن تلقى على باب الغرب. إن إلغاء القومية «ضيقة الأفق»، وإقامة حكومة عالمية بالتالي، ليس هو التوجّه الطبيعي للتاريخ العالمي فقط، ولكنه الطموح الطبيعي لكل الشعوب غير الغربية كذلك، وحيث إنها تفوق الشعوب الأوروبية والأمريكية في العدد، فإن قدرتها على تحديد شكل الحكومة العالمية يُصبح أمراً حتمياً، مثل الحكومة العالمية

^{٨٧} Ashley-Montagu, ed., *Toynbee and History*, p. 11; McNeil, Arnold Toynbee, p. 199;

.Toynbee, *Change and Habit*, p. 138

.Toynbee: *Reappraisals*, p. 135 ^{٨٨}

.Toynbee, *World and the West*, pp. 68-69 ^{٨٩}

نفسها. والآن، كان على الغرب أن يتكيف مع وضعه الجديد المتقلص في العالم، على مستوى عملي. لا بد أن تصبح أوروبا وأمريكا بالفعل «أقلية خلاقة» تقدّم النموذج الجيد للعالم من خلال سعة الأفق والتسامح، حتى يُشرق على العالم عصرٌ روحاني جديد. العمل الهادف، والتوكيد الذاتي، دورة التحدي والاستجابة الصاعدة المتجهة أمامًا، كل ذلك انعكس بالنسبة لشعوب العالم الثالث، «الآن أُعيدت تربية المجتمعات غير الغربية بنجاح» على ضوء الواقع الكوني الجديد، كما كتب في عام ١٩٤٨م، لكي تخرج من «قوقعة الأسلاف» إلى مستقبل جديد. الأوروبيون والأمريكيون على النقيض من ذلك «هم الشعوب الوحيدة في العالم الذين تظلّ نظرتهم للتاريخ أساسها توجّه أوروبي»، و«هم متعجرف كرية» بالسيادة والأهمية. وقال «توينبي» لجمهوره: «لا بد من أن ندرّك أنّ «المتحرّرين من سلاطنا» في المحيط الكوني الحديث، لن يكونوا غربيين بالمعنى التقليدي المألوف.» الحضارة كما عرفها «توينبي» وجيله «سوف ترحل تدريجيًا إلى المكان المتواضع» الذي حدّده لها التاريخ في الأساس.^{٩٠}

إرث «توينبي»

من النظرة الأولى تبدو تلك الملاحظات مثيرةً ورصينة كما كان يريد لها «توينبي» أن تكون. «توينبي» الذي مات في عام ١٩٧٥م بعد أن رأى عملية انحسار الاستعمار والإمبراطورية البريطانية حتى نهايتها تقريبًا. في إحدى سنواته الأخيرة، صرّح لأحد الصحفيين: «أودُّ أن أُصدّق أنني قد قمتُ بعملٍ مفيد لإقناع الشعوب الغربية بالتفكير في أمر العالم كلّهُ.» وكان يقصد بذلك أن يكون قد أقنعهم بعدم أهميتهم النسبية، إلا أنّ المنظور الهادئ لـ «توينبي» يستدعي سؤالاً مهمًا: لماذا ظل الغرب المتعطر، الشاعر بأهميته، المتمركز حول عرقه، قويًا، بينما سقطت حضاراتٌ قديمة كانت أيضًا متعطرةً ومتمركزة حول العرق؛ مثل الصين الإمبراطورية، أو بيرو «الإنكا» أمام منافسيها؟ المؤرّخ الأمريكي «وليم. ل. ماكنيل» William L. McNeill أحد تلاميذ «توينبي» الثقات، يقدّم لنا الإجابة. كان «ماكنيل» — كخريج جامعي — شديد التأثر بالرواية الواسعة العميقة لكتاب «دراسة التاريخ»، لدرجة أنه ذهب إلى «أكسفورد» بعد الحرب ليدرس تحت قدمي مؤلفه. وفي

^{٩٠} Toynbee, *Civilization on Trial*, pp. 158; 63; 79

عام ١٩٦٣م أنتج صيغة معدلة وموسعة لتحليل «توينبي» للعالم الحديث، وهو كتاب «نهوض الغرب». ومثل سلفه الفكري كان «نهوض الغرب» من أكثر الكتب مبيعاً، إلا أن روحه كانت مختلفة. «ماكnil» أوضح أن الحضارة الغربية بعيداً عن كونها متغطرة ومنعزلة كما صورها «توينبي»، إلا أنها كانت متميزة بين الحضارات، بانفتاحها وتقيلها للثقافات والشعوب الأخرى. وقد مكّنها ذلك من أن تستعير الأدوات التي كانت تحتاجها «المؤسسات الدينية من الشرق الأوسط، التعليم العلماني اليوناني، العلم من العرب، الأساليب الفنية من الصين»، ثم تكيّفها وتستخدمها بنجاح لخدمة أغراضها. وبطريقته أعاد كتاب «ماكnil»: «نهوض الغرب»، التاريخ المقارن إلى أصوله في نظرية المجتمع المدني. وعند «ماكnil»، كما هو عند أسلافه في عصر التنوير، فإن تاريخ الحضارة لا يعني دراسة نمو أو ضياع الحيوية الثقافية-الروحانية، وإنما دراسة المخالطة الاجتماعية المتزايدة واتساع الآفاق: وهي عملية مستمرة من الأخذ والابتكار والاتصال والانتقال بين أماكن وشعوب مختلفة. على أن فرضية «ماكnil» عن التكيّف، أشارت أيضاً إلى مستقبل مختلف للغرب عن ذلك عند «توينبي». فرضية «ماكnil» تقول إن سقوط الغرب لأسباب داخلية في تكوينه، والذي كثر الكلام عنه، قد لا يكون وشيكاً؛ فالغرب الحديث بفضل مرونته وقدرته على التكيّف مع الظروف المتغيرة يمكنه أن يجد وسيلة لتحويل نهوض العالم الثالث لصالحه، وبالتالي يكون له نفوذ أكثر حسماً على بقية العالم، وأكثر مما كان له في ذروة الحقبة الاستعمارية. «توينبي» نفسه كان لا مبالياً وبارداً أمام مثل هذه الاستنتاجات،^{٩١} وظلّ مقتنعاً بأن الحضارات تُشكّل كيانات منفردة بشخصيتها وروحها إلى جانب مسارها ومصيرها. وهذا أدّى به مثل «دو بوا»، والمتأخرين من متعدي الثقافات، إلى الاستخفاف بالدرجة التي يريد الناس خارج الغرب أن يتعايشوا بها في وفاق مع «مادية الغرب المجردة من الروح، والمغالاة في تقدير الدرجة التي كان التغريب ينصاع بها للنموذج الاستعماري». كان أيّ حل وسط أو محاولة للتوفيق مع الغرب الرأسمالي، يعتبر في نظر «توينبي» استسلاماً شائناً من قيم ثقافية وروحية حقيقية لقيم «ماديسون أفينيو».

^{٩١} McNeil, *Mythohistory*, pp. 194-95

في الخمسينيات وأوائل الستينيات، كان نموذج «توينبي» ملهمًا لسلسلة كاملة من الأعمال عن مصير الحضارة تركز على تقلُّص دور الغرب في العالم. كتب مؤلَّف من هؤلاء وهو الاقتصادي «جيمس. ب. واربورج» James P. Warburg:

«إذا كان الإنسان الغربي يريد أن يظلَّ على قيد الحياة، فلا بد له أن يتعلَّم — ويتعلَّم بسرعة — كيف يعيش «في» و«مع» عالم قد تخلَّص من قبضته إلى الأبد.» كتاب «واربورج»: «الغرب في أزمة» (١٩٥٩م)، وكتاب «ج. ج. دوبوز» J. G. de Beus «مستقبل الغرب» (١٩٥٣م)، وكتاب «إرنست هوكنج» Ernest Hocking «حضارة العالم القادمة» (١٩٥٦م)، وكتاب المؤرِّخ «جون نيف» John Nef «البحث عن الحضارة» (١٩٦٢م)، وكتاب «برتراند راسل» Bertrand Russell «هل للإنسان مستقبل؟» (١٩٦٤م)، كانت كلها مؤلفات تغذِّي الأسواق بالنوع نفسه من الكتابة التأملية: كتابة «المستقبل كتاريخ للعالم» التي ابتكرها «توينبي»، وكانت استنتاجاتها جميعًا تتمركز حول موضوع رئيسي، وهو: الحاجة إلى تحوُّل جوهري في القيم الغربية، لكي تتعامل مع الوجه الجديد للعالم. ومثال على ذلك، كتاب «فلسفة الحضارة» من تأليف «ألبرت شفيتزر» Albert Schweitzer الذي صدر بعد كتاب «توينبي»: «الحضارة تحت الاختبار» مباشرةً في عام ١٩٥٠م.

العبارة الأولى في الكتاب بها أكثر من صدَى لـ «توينبي»:

«نحن نعيش اليوم في ظلِّ علامات سقوط الحضارة»، والسبب كما كان يزعم هو أنَّ «الأفكار الأخلاقية التي كانت الحضارة تقوم عليها، أصبحت هائلةً في العالم، يضربها الفقر، ولا حول لها ولا قوة» منذ القرن التاسع عشر. التقدم الاقتصادي والتكنولوجي الحديث في الغرب قد سلب الناس حريتهم، بينما تقف «الحياة الروحانية للمجتمع» معرضةً لخطر شديد. كان «شفيتزر» يقول في أسف: «لقد فقدنا أنفسنا في التقدم الخارجي.» ويقصد بذلك التقدم الخارجي: النمو الاقتصادي والثراء. لقد تركنا «كل تقدُّم في الحياة الأخلاقية يتوقَّف تمامًا». كان برنامج «شفيتزر» للإصلاح يُشبه برنامج «توينبي» إلى حدٍّ كبير، يقظة روحية وأخلاقية جديدة، مطلوبة لكي تعادل الوجهة الخطرة التي اتخذتها الحضارة. التقدم الأخلاقي يصبح هو الأساسي الحقيقي لحياة متحضرة عند «شفيتزر» كما هو عند «توينبي» ... «تقدُّم الإنسان نحو مرحلة تنظيمية أعلى، ومستوى أخلاقي أرقى». التقدم الروحي يعني تدفُّق الطاقة نحو تأكيد الجانب الروحاني من النفس (أثرية النفس عند توينبي) وبعيدًا عن المؤسسات السياسية والاجتماعية. والحقيقة أنه كان يعتقد أنَّ الاثنين كامنَّان، وكلتاها تعمل ضدَّ الأخرى. «التقدم

الأخلاقي يتكوّن من عزمنا على أن نفكرّ بتشاؤم في أخلاقيات المجتمع»، والذي يعني المجتمع الغربي تحديداً.^{٩٢}

الاستسلام، «تحسين الذات السلبي»، و«الأثرية» أو السماوية، كانت تلك هي مكونات صورة الذات الغربية الجديدة عن نفسها. وفي الوقت الذي كان الليبراليون الغربيون يتبنّون فيه أهدافاً وافتراضات الليبرالية الجديدة في دولة الرفاهة، فإنهم كانوا يتخلّون عن تنافسيتهم الحادة. كان والد زوجة «توينبي» قد سكّ مصطلحاً لذلك وهو «قصور العصب»:

«هو بروز اللامبالاة بالشئون العملية، التأمل الباطني، وبمعنى ما ... التشاؤم، فقدان الثقة بالنفس ... والإيمان بالجهد العادي: يأس من السؤال، صرخة من أجل إلهام ناجع، مناخ ليس هدف الفرد الصالح أن يحيا فيه بالعدل، أو أن يساعد المجتمع الذي ينتمي إليه، أو أن يحظى باحترام زملائه ... وإنما الهدف هو أن يحصل على العفو والمغفرة بسبب تفاهته التي لا تُوصَف، وخطاياها التي لا تُعد ولا تُحصَى».

«موراي» Murray، المفكرّ الليبرالي الحر في «أكسفورد»، كان يتكلّم عن أثر المسيحية على الحضارة اليونانية القديمة، ولكن «قصور العصب» الذي حدث، كان ينطبق بوضوح على زوج ابنته، وعلى موجة السلبيّة وجلد الذات التي كانت الآن تغمر الخيال الليبرالي في القرن^{٩٣} العشرين. في الوقت نفسه، كانت التشاؤمية الثقافية، خصم هذا التوجّه، تكتشف جسارَةً جديدة في العقود التالية للحرب العالمية الثانية.

^{٩٢} A. Schweitzer, *Philosophy of Civilization*, pp. 292–94, 328.

^{٩٣} G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (1925; New York, 1955), p. 119.

الجزء الثالث

انتصار التشاؤمية الثقافية

الفصل التاسع

الشخصية النقدية

مدرسة فرانكفورت، و«هيربرت ماركيز»

الرعب والحضارة متلازمان.

«م. هوركهaimer»

و «ت. أدورنو»

«جدل التنوير» (١٩٤٤م).

كان «كارل ليبكنشت» Kar Liebknecht، و«روزا لوكسمبورج» Rosa Luxemburg شخصين مراوغين من الصعب الإمساك بهما. في السادس من يناير عام ١٩١٩م قادا جماعات من العمال المسلحين والنشطاء البلشفيك الذين كانوا يُطلقون على أنفسهم: «الرابطة السبارتاكوسية»^١ Sapartacist League للاستيلاء على الحكومة الألمانية في «برلين». ولمدة تسعة أيام كان الثوار قد وضعوا المدينة تحت تهديد السلاح، معلنين تحديهم لجمهورية «فايمر»، وقيادتها الديمقراطية الاشتراكية. بعد ذلك تحركت قوّات من الجنود والمتطوعين فريكوربس Freikorps، وبدأت عملية إخلاء الشوارع. وفي اليوم الخامس عشر، كان آخر حاجز قد أُزيل، واختفى قادة الثورة الشيوعية الألمانية الفاشلة. المفارقة الساخرة، هي أنّ «ليبكشت» و«لوكسمبورج» كانا قد عارضاً الانتفاضة عندما قامت، ولكنهما انضما إليها بعد ذلك حتى لا يتخلّفا عن المدّ الثوري، وحينذاك كانا

^١ *نسبةً إلى «سبارتاكوس» قائد أشهر ثورات العبيد في روما القديمة (٧١ق.م.). (المترجم)

رهينتين لتلك الهزيمة، وقد نجحا في تضليل مطارديهما حتى ليلة الخامس عشر، عندما اكتشفتها دورية من فرقة حرس الخيالة في إحدى الشقق في منطقة «فيلمر سدورف»، واقتادهما الجنود إلى رئاسة الفرقة، حيث خضعا لتحقيق وحشي بعد ضرب مبرح، وعلى ضوء سيارة كانت تقف منتظرة تقدم منهما أحد أفراد وحدة «الفريكورب»، واسمه «رانج» Runge (كان نموذجاً لمن كان «شبنجلر» معجباً بهم من الجنس السيد)، ليضرب «لييكنشت» بمؤخرة بندقيته. وعندما سقط على الأرض، تركه وانتقل ليحطم رأس «روزا لوكسمبورج». وفي الهرج الذي حدث بعد ذلك تم سحب الجسدين إلى العربة المنتظرة، حيث أطلقت عليهما النار، ثم أُلقيَ بالجثتين في قناة «لاندوهر»، وهكذا انتهى الأسبوع السبارتاكوسي.^٢

موت «لييكنشت» و«لوكسمبورج» وانتهاء الثورة العمالية الفاشلة، أحدث أزمة في الفكر الماركسي الألماني، سوف تجعلها الأحداث التالية أكثر سوءاً. كانت «روزا لوكسمبورج» تُجادل بشدة وتقول إن أعضاء الطبقة العاملة الألمانية ثوار بالطبيعة، وأنهم — فقط — كانوا ينتظرون اللحظة المناسبة للإطاحة بظالمهم وتحقيق «يوم الخلاص»، والآن لم يعد المنظرون الماركسيون واثقين من ذلك. الفكرة القديمة عن أن النصر الاشتراكي على الرأسمالية حتمية تاريخية، أو بالأحرى هو جزء من التاريخ باعتباره تقدماً، هذه الفكرة تم سحقها تحت كعب حذاء أكثر عداوة وهو «ثورة اليمين»، حتى نجاح الثورة في روسيا عام ١٩١٧م، لم ينجح في تبديد تلك الشكوك، حيث تراجعت الشيوعية الألمانية وانسحبت نحو طاعة وتبعية ذليلة لموسكو ولأشخاص مثل «لينين» (الذي كانت «روزا» لا تثق به)، و«ستالين». في سنوات «فيمر»، كان مثقفو الجناح اليساري قد أصبحوا متشككين في جميع المؤسسات، بما في ذلك الحزب الشيوعي والجمهورية الديمقراطية الاشتراكية، وأصبحت لهجتهم أكثر انتقاداً ومرارة، وقد انعكس ذلك في كتابات «كورت تاكولسكي» Kurt Tucholsky، و«هينرش»^٣ Heinrich شقيق «توماس مان».

كما تحول كثيرون من السياسة إلى الفنون والعمل الأكاديمي، منهم «جورج جروسز» Georg Grosz، و«بول كلي» Paul Klee، و«فالتر جروبيوس» Walter Gropius، و«كورت

^٢ Watts, *The Kings Depart*, pp. 271-72

^٣ Istvan Deak, *Weimar's Left-Wing Intellectuals* (Berkeley, 1968)

فيل» Kurt Weill، و«بروتولد برخت» Bertold Brecht، حتى الجامعات الألمانية التي كانت ذات يوم حصناً للتقاليد القديمة والنزعات المحافظة، انفتحت في عهد «فيمر» على مختلف المؤثرات بما فيها الماركسية، وكانت الجامعات التقدمية مثل «فرانكفورت» ترحّب بالشيوعيين الذين يُجاهرون بشيوعيتهم. أما مؤسسو ما يُسمّى بـ «مدرسة فرانكفورت» و«معهد البحوث الاجتماعية»، فقد وجدوا هناك مرفأً يُطلقون منه منبراً ماركسياً جديداً للنقد الثقافي، يعتمد على التقاليد القديمة، ولكنه يشتمل أيضاً على أسلحة أيديولوجية جديدة وربما أكثر كفاءة.

وبحلول عام ١٩٢٠م كانت الافتراضات الجوهرية للتشاؤمية الثقافية والتاريخية معاً، قد تأصلت في مناقشات الثقافة الجديدة والمجتمع الجديد، لدرجة أنّ نكرانها كان يثير الشك والريبة.

هذه الافتراضات الجوهرية، هي أنّ الديمقراطية الجماهيرية تُفسد الحرية السياسية الحقيقية، وأنّ التكنولوجيا والعلم الوضعي يُفسدان الروح الإنسانية، وأنّ الرأسمالية الصناعية تمرّق النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمع Gemeinschaft، وأنّ كلّ هذه التوجّهات تُحدث تآكلاً في الحيوية، وتفسّخاً وانحطاطاً في الفنون والأخلاق، الأمر الذي يوحى بالنهاية الوشيكة للغرب.

منظّرو «مدرسة فرانكفورت» وُلِدوا ونشئوا على هذا التشاؤم. بعد تجربة الحرب العالمية الأولى وصودر كتاب «شبنجلر» الشهير «أقول الغرب»، أصبح الكلام عن نهاية الحضارة الغربية طبعياً مثل التنفّس، الموضوع الوحيد الذي تبقى للجدل لم يكن هو ما إذا كان الغرب سوف ينتهي أم لا. أصبح السؤال: لماذا؟ أما الإجابة التي تبناها نقاد «مدرسة فرانكفورت» ماكس هوركهايمر Max Horkheimer، و«تيودور أدورنو» Theodor Adorno، و«فرانز نيومان» Franz Neumann، و«إريك فروم» Eric Fromm، و«هيربرت ماركيوز» Herbert Marcuse، فكانت تعني التخلي عن العقيدة الماركسية القديمة في التقدم والعقلانية العلمية، والتوجّه نحو رؤية أكثر يأساً بخصوص المستقبل. الماركسية قدّمت أساساً تاريخياً صلباً لنقد كاسح للثقافة البرجوازية و«العقلانية التكنولوجية الحضارة الحديثة» وحتى لتفسير أسباب فشل الثورة الشيوعية في أن تمنع الغرب من أن يدمّر نفسه في النهاية. ورغم أنّ «ماركس» نفسه قدّم بعض الذخيرة لهذه «الماركسية» النقدية «التشاؤمية»، وخاصة في أعماله الباكرة غير المنشورة التي كان

الدارسون قد اكتشفوها مؤخرًا، إلا أنَّ «مدرسة فرانكفورت» اتجهت بالفعل نحو مفكرين غير ماركسيين من أجل دعاواهم الرئيسية والمؤثرة. كان الأول هو «سيجموند فرويد» Sigmund Freud الذي مكَّنت نظرياته «مدرسة فرانكفورت» من أن تفهم — كما كتب أحد أعضائها: «الأثار المشوَّهة التي تتكبَّدها الإنسانية في مقابل انتصاراتها التكنوقراطية». وقد توصَّل نقَّاد «فرانكفورت» إلى أنَّ الرأسمالية الغربية تُنتج باستمرار نوعًا إنسانيًّا مصابًا بالعصاب، مختلِّ الوظائف، يبرز إلى السطح، ليس في المجتمع البرجوازي الليبرالي فقط، وإنما بين خصومه في اليمين الفاشستي أيضًا.

«إريك فروم» و«هيربرت ماركيز» سيُصرَّان فيما بعد على أنَّ أيَّ أملٍ باقٍ في الحرية الإنسانية، يتطلَّب الإطاحة بالميكانيزمات البرجوازية للكبت النفسي، إلى جانب ميكانيزمات الظلم الطبقي.

وكان «نيتشة» هو المفكر الثاني الذي رفضه الماركسيون القدامى قبل ذلك، وشجبوا أفكاره الحيوية والنخبوية، واعتبروه «فيلسوف الرأسمالية»، إلا أنَّ بعض اليساريين الشبَّان انضموا إلى حركة إحياء أفكار «نيتشة». في تسعينيات القرن التاسع عشر، معلنين أنَّ الحرية التامة للفرد الخلاق، لا بد أن تكون جزءًا من مجتمع مستقبلي يؤمن بالمساواة بين البشر.

أما الذي جذب نقَّاد «فرانكفورت» إلى «نيتشة»، فلم يكن رسالته عن العدمية الحيوية والافتدائية (التي ستلهم الفرنسيين المعجبين به في القرن العشرين)، وإنما نقده الشديد للقيم البرجوازية. كان «تيودور أدورنو»، يقول إنَّ أعمال «نيتشة»: «تصوير فريد للطبيعة القمعية للثقافة الغربية»، ويقول إنها «تعبير عن الإنساني في عالم أصبحت فيه الإنسانية أكذوبة». هجوم «نيتشة»، على المنطق والعقل الغربيين، يلخِّص أفكار «أدورنو» نفسها عن «الديالكتيك السلمي»، وقد كتب «أدورنو» كثيرًا من أعماله بنفس الأسلوب الحاد، أسلوب الأقوال المأثورة في عملي «نيتشة»: «أمور إنسانية ... إنسانية إلى أقصى حد»، و«بمعزل عن الخير والشر».

«أدورنو» و«هوركهaimer»، معًا، حوَّلَا نيتشة إلى شخصية مركزية في «البانثيون»^٤ Pantheo الماركسي الجديد، مزيجين «ماركس» نفسه، والواقع أنَّ

٤ * الهيكل المكرَّس لجميع الآلهة. (المترجم)

«هوركهaimer» اعترف في أواخر حياته بأن «نيتشة» ربما كان أعظم من «ماركس» كمفكر.^٥

على أية حال، فإن نُقاد «فرانكفورت» باختبارهم «نيتشة» و«فرويد» كنموذجين لهم، قد وضعوا أيضًا — دون قصد — صورَ ولغَة نظرية الانحلال في قلب برنامجهم الماركسي النقدي مباشرة. جميع أسقام وأمراض المجتمع الحديث التي كانت تُنسب للانحلال الفيزيقي: (التفسُّخ الاجتماعي — الجريمة — الجنون — الانتحار — الأمراض العصبية — إدمان المسكرات — انحطاط الفنون — السياسة الديمقراطية الجماهيرية التي تُحاكي نمط الأسلاف — حتى معاداة السامية)، أصبحت الآن هي أخطاء الرأسمالية، وبمعنى أوسع ... أخطاء الغرب الحديث.

«مدرسة فرانكفورت» أعلنت أنَّ الحضارة الغربية كانت مبنيةً حول استراتيجية متفسخة: استراتيجية سحق غرائز الإنسان الحيوية من خلال السيطرة العقلانية على الطبيعة، وعلى الذات وعلى الآخرين. السمة الرئيسية للغرب الحديث هي تجرُّده من الحياة، وكما عبَّر عن ذلك «ماركيوز» فيما بعد بأن «تأكيد نيتشة الكلي على غريزة الحياة»، يمثل مبدأً واقعيًا «معاديًا في الأساس لمبدأ الحضارة الغربية».^٦ التحرُّر، بالمعنى الذي تفهمه «مدرسة فرانكفورت» إذن، كان يعني التخلي عن نظرة للحياة تؤكِّد قدرة الإنسان على استخدام المنطق والعقل للوصول إلى الحقيقة، وحاجته إلى أن يكيِّف نفسه مع نظام اجتماعي طبيعي ومعقول؛ لكي يكون سعيدًا وحرًا.

بدلاً من ذلك، كان على البشر أن ينتبهوا إلى وعي أعمق، وأكثر «سلبية» — باختصار — إلى وعي «نيتشوي». «مدرسة فرانكفورت» خلقت بطلاً ثقافياً جديداً: الكاتب أو المعلم أو المثقف النقدي. وهو كسليل مباشر للفنان الرومانسي، سوف يستخدم آلهة الكاتبة أو قاعة الدرس للهجوم على تناقضات وشرور الحضارة الغربية الحديثة وفضحها.

في عام ١٩٣٦م، كتب «هوركهaimer»: «في ظلَّ الرأسمالية المتأخرة، أصبحت الحقيقة تبحث عن ملجأ بين جماعات صغيرة من الرجال المدهشين»، وكان يقصد نفسه وأصدقائه. فيما بعد، سيكوِّن أولئك الرجال «المدهشون» أنفسهم حملة تشاؤمية ثقافية جديدة، ولكنها ستكون نابعة هذه المرة من اليسار السياسي وليس من اليمين.

^٥ Quoted in Aschheim, *Nietzsche Legacy*, p. 185.

^٦ *Ibid.*, p. 186.

الرأسمالية والمتقّفون: مصادر «مدرسة فرانكفورت»

إنها لمفارقة ساخرة! أن يكون معهد البحوث الاجتماعية مديناً بوجوده للثروة الرأسمالية، وكانت في الحقيقة ثروة طائلة، تلك الثروة التي أعالت «مدرسة فرانكفورت» في أربع دول على مدى أربعين عاماً تقريباً.^{٧*}

كان المعهد من بنات أفكار «فيلكس فيل» Felix Weil، ابن ووريث لليونير يهودي يشتغل بالمضاربات التجارية، وبتعبيره كان «فيلكس»: «بولشفيك صالونات»، قرّر في عام ١٩٢٣م أن يستخدم الثروة التي آلت إليه في إقامة معهد في «جامعة فرانكفورت»، وأن يكون منتدى لنقل الأفكار الماركسية الجامدة للجماهير، هذا الهدف كان منعكساً في شخص مديره الأوّل «كارل جرونبرج» Carl Grünberg، وهو ماركسي من المدرسة القديمة، وكان تلاميذه من بين الاشتراكيين مؤسسي الجمهورية النمساوية في عام ١٩١٨م.^٨ «جرونبرج» تقاعد في عام ١٩٢٩م، ولم يكن خليفته «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer جزءاً من الفريق الشيوعي الأصلي في المعهد.

كان الذين أرشدوا «هوركهايمر» على طريق الفكر مؤلفين حداثيين بارزين: «إبسن» Ibsen، «زولا» Zola، «تولستوي» Tolstoy، وفلاسفة: «إدموند هسرل» Edmund Husserl، «نيتشة» Nietzsche، أكثر مما كان قد تعلّم من «ماركس» Marx، أو «إنجلز» Angels.

الصورة التي كانت معلّقة على الجدار في مكتب «هوركهايمر» وهو مدير المعهد، كانت صورة «شوبنهاور» وليست صورة «ماركس». كان «هوركهايمر» وخلفاؤه في المعهد، ومنهم «تيودور فزنجروند - أدورنو» Theodor Wiesengrund-Adorno متأثرين أيضاً بالماركسي الهنغاري «جورج لوكاتش» Georg Lukács، الذي كان يرى أن الانتصار النهائي للبروليتاريا لن يحلّ تناقضات الرأسمالية فقط، بل وتناقضات الحداثة نفسها، وكانوا متأثرين على نحو خاصّ بنبوءة «لوكاتش» بأن رأسمالية البرجوازية كانت تعمل كوحدة متكاملة، تضمّ مؤسسات وتوجّهات وعادات عقلية إلى جانب وسائل الإنتاج. والحقيقة أن «لوكاتش» كان يزعم أن «مفهوم الكليانية»^{٩*} أو السيادة الكاملة للكل على

^٧ * كان «برتولد برخت» أول من أشار إلى ذلك. مدرسة فرانكفورت: «ز تار»، (ص ٦١).

^٨ Wiggershaus, Frankfurt School, p. 22

^٩ * Totality.

الأجزاء»، هو جوهر الماركسية كنظرية اجتماعية وتاريخية. ومهمة المنظّر الماركسي هي أن يحارب الآثار السيئة والمتنامية لفكر البرجوازية، والزاحفة على فكر البروليتاريا. وعن طريق توعية العمال ببؤس حاضرتهم وقدرتهم على تغييره، ويجعلهم يشعرون «بوعيهم الطبقي»، فإن المثقف يقدم خدمة لا بديل عنها لشركائه في الطبقة العاملة.^{١٠}

وعلى خلاف «لوكانتش»، لم يكن لدى «هوركهايمر» أي اهتمام بإحداث ثورة في الشارع، بل وكان الأسبوع «السابارتاكوسي» قد أثبت عدم جدوى هذا التوجّه (ناهيك عن الأخطار الفيزيقية).

وبالنسبة لـ «هوركهايمر» لم يعد «العامل» هو الشخص الرئيسي في تشكيل «الكل»، بل «المثقف»، وأنّ النظام الاشتراكي «سوف يتحقّق» — كما كتب — «إما بواسطة بشر مدربين نظرياً، ومصمّمين على تحقيق ظروف أفضل، وإلا فإنه لن يتحقّق بالمرة»،^{١١} وأصبح الاعتقاد بأهمية وألوية «نظرية نقدية» من أجل الإطاحة بالكليانية البرجوازية، هو الموضوع الموحد لماركسية «مدرسة فرانكفورت». وبدلاً من حث الجماهير واستثارتها للكفاح المسلّح، فإن المثقفين من ذوي العيون الثاقبة البصر، سيُكرّسون جهدهم لفضح أو «كشف النقاب» عن العلاقات الزائفة في المجتمع الرأسمالي، وبخاصة ازدرأوه لعقل الإنسان ووحده الروحية.

الصيغة التي تقدّمها «مدرسة فرانكفورت» للثقافة «الحقيقية»، تعكس أكثر من أثر للتنفّج الألماني الأكاديمي التقليدي، إلى جانب «جمهورية العباقرة» عند «نيتشة»، حيث ينادي «علاق عملاقاً آخر عبر صحاري الزمن». «أدورنو»، على نحو خاص، أفرط في إطاره على متابعة الأشكال الجمالية الخلّاقة وبخاصة في الفن والموسيقى الطليعيين،^{١٢} ولكن نقاد «فرانكفورت» فهموا أيضاً أنّ الثقافة البرجوازية التقليدية كانت هي نفسها نتاج عملية تاريخية كلية، نفي الرأسمالية للإنسان الحديث وتغريبه، كما وصفتها «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» التي كانت قد اكتشفت حديثاً للشاب «كارل ماركس»، كان قد كتبها في عام ١٨٤٤م، وهو في الخامسة والعشرين من العمر فقط، ولكنها لم تُنشر إلا بعد نصف قرن تقريباً ومن وفاته، أي في عام ١٩٣٢م.

^{١٠} Lukács, *History and Class Consciousness*, pp. 27; 10–12; Lichtheim, *Georg Lukács*

^{١١} Quoted in Wiggershaus, *Frankfurt School* p. 49

^{١٢} Adorno, *Introduction to the Sociology of Music*

كشَفَ هذه الأوراق للجمهور اضطرَّ الماركسيين بمن فيهم من أعضاء «مدرسة فرانكفورت» أن يُعيدوا النظر في أفكار «ماركس» بشكل جذري.

كان «هيربرت ماركيوز» أوَّل من اشتغل عليها. في عام ١٨٤٤م، كان «ماركس» ما يزال تحت سيطرة «إنجلز»، وفي تلك الكتابات الباكِرة كان يرى أنَّ شرور الرأسمالية لا تكمن في الاستغلال الاقتصادي فقط: بأجوره المنخفضة والفقر والبطالة الحادة. مخاطر الرأسمالية الحقيقية هي مخاطر «روحية»، أو «نفسية» كما نقول اليوم. تقسيم العمل في المؤسسة الرأسمالية حوَّل ناتج جهد العامل إلى سلعة كمالية مجردة من الحياة. فما يصنعه يؤخذ ويبيع دون فائدة تعود عليه (سوى أجره الذي لا يعبر عن كامل قيمته أبداً). أثواب القماش، الأواني الحديدية، أو القوارير النحاسية التي صنعها لم يُعد لها صلة به، أي أنه «غريب» عن جهده، والنتيجة، كما كان «ماركس» يقول، هي أنَّ «العامل يشعر بنفسه عندما لا يعمل، أما عندما يعمل فهو لا يشعر بنفسه».^{١٣}

في ظلَّ الرأسمالية، يُسلِّم العاملُ قيادَه وإنسانيته للعملية الصناعية. الرأسمالية «تختزله إلى مجرد آلة»، وفي النهاية تستخدم آلة أخرى محلَّه. «ماركس» توصَّل إلى أنَّ تقسيم العمل في الرأسمالية يؤدِّي إلى تقسيم أرواح البشر، ونتيجة لذلك فإن اتساع الإنتاج الرأسمالي لا يمكن أن يُفيد العامل أبداً، بل على العكس، «حتى عندما يؤدِّي تقسيم العمل إلى زيادة القوة الإنتاجية والثروة ورفاهة المجتمع، فإنه يؤدِّي إلى إفقار العامل مادياً وروحياً كما يؤكِّد «ماركس».» وينتج عن ذلك: «البلاهة والقماء». ديناميكيات الانحلال والتفَسُّخ في الرأسمالية يمكن اختصارها في معادلة بسيطة جازمة: كلما نمت الرأسمالية واتسعت، فلا بد أن يزيد استغلالها الفعلي وإفقارها لعمَّالها على الرغم من أي دليل مادي على العكس. والواقع أنَّ إنتاج الرأسمالية لبشر «غرباء مغتربين» كأولئك، لا يقف عند الطبقة العاملة، وكما يقول «ماركس»، فهو بالضرورة يشمل البرجوازية كذلك؛ حيث لا أحد بمنجاة من تحوُّل البشر والأشياء إلى سلع نتيجة تقسيم العمل. في ظلَّ الرأسمالية «كل واحد غريب عن الآخرين، والكل غرباء عن جوهر الإنسان».^{١٤}

العلاقة — إن كان ثمة علاقة — بين أفكار «ماركس» الشاب، المتأثر بـ «هيجل»، و «ماركس» الذي كان بعد ذلك، «ماركس» ذي العقل الأكثر مادية في «رأس المال»، أصبحت

Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts," in *Early Writings*, pp. 326, ^{١٣} 327; 286-87.

^{١٤} *Ibid.*, pp. 332; 330.

مادةً لجدلٍ كبيرٍ وحادٍّ بين الماركسيين، ومع ذلك، فإن «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» نجحت في تحويل «كارل ماركس» إلى مفكرٍ يقوم بتشخيص أعراض الاضمحلال الثقافي الحديث. بدا مفهومه للاغتراب مؤذناً بعلم اجتماع «دوركايم» Dorkheim، و«فيبر» Weber، و«سومبارت» Sombart، و«سيمل» Simmel، ناهيك عن مُنظّرِي الانحلال والتفُسُّخ؛ مثل «بينيدكت موريل» Benedict Morel، و«شارل فيريه» Charles Féré. وفوق ذلك فإن «ماركس» قدّم متّهماً بجريمة، وهو الرأسمالية، وراح يشرح عليه أعراض التفُسُّخ الحديث. انتصار الرأسمالية كان يعني الحطّ من قيمة الروح الإنسانية الحية. «مدرسة فرانكفورت» ترجمت بسرعة نظرية «ماركس» عن الاغتراب إلى المصطلحات الأكثر شيوعاً في النقد الألماني وعند «نيتشة».

كان «تيودور أدورنو» برّماً بإهمال الماركسية التقليدية للنقد الثقافي. كتب ذات مرة: «هناك صدق في «جينياولوجيا الأخلاق» عن «نيتشة»، أكثر مما هو موجود في كتاب ABC لـ «بوخارين»».^{١٥}

«الرأسمالية دَمَرَت الفن بتحويله إلى سلعة مثل الصابون والسيارات»، كما كان يقول بغضب، الروح الحقيقية للفن الخلاق «لا يمكن أن تبقى، عندما يعتبر الفن سلعة ثقافية تُقدّم لإشباع حاجات المستهلك»، ومثل الثقافة التكنولوجية عند «فيرنر سومبارت»، فإن «صناعة الثقافة» الرأسمالية عند «أدورنو» لا تنتج سوى «تسليّة تُشبه حلوى غزل البنات، تسليّة تُفسد البشرية»، وهي تنتجها بوفرة،^{١٦} كما قدّم نظرية مفصلة عن الموسيقى ليُبرهن على أنّ «الجاز» يمثّل انتصار المنتج الكبير والميكانيكي على الإبداع الفني «الحقيقي» (الموسيقى متعدّدة النغمات عند «شوينبرج» مثلاً)، حتى «الصفير»، خضع لفحص «أدورنو» القاسي: كان في رأيه يمثّل تشويهاً للقوالب الموسيقية وبغرض الاستهلاك المحلي، وبالتالي أفسد السلامة الجمالية للتأليف الموسيقي.^{١٧} ماركسيو «فرانكفورت» عكسوا حكم «نوردو» عن الفن المعاصر.

الفن «المنحط» الحقيقي ليس موسيقى «أرنولد شوينبرج» التكفيرية، ولا رسوم «بيكاسو» التكعيبية، وإنما بدائلها «البرجوازية»، «جون فيليب سوزا»

^{١٥} Quoted in Tar, *Frankfurt School*, p. 207, n. 4. Bukharin's work was a standard catechism of Bolshevik Marxist ideas published in the twenties

^{١٦} Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, p. xv

^{١٧} Wiggershaus, *Frankfurt School*, pp. 297; 245

John Philip Souza، أو «نورمان روكويل» Norman Rockwell، أو «ميكي ماوس»، وكما حدث في رفض «نيتشة» لـ «فاجنر» وانصرافه عنه، فإن إقبال جمهور «فاسد» على هذا النوع من الفن، يُثبت أنه فنُّ «فاسد» ومنحط.^{١٨*} وعندما تسقط الرأسمالية كما شرح «هوركهaimer»، «فإن البشرية تصبح موضوعاً واعياً لأول مرة، وتقرر أسلوبها في الحياة بشكل نشط». الثقافة والفن والموسيقى والأدب سوف تستعيد استقلالها الذاتي الحقيقي، وقواها الدافعة للحياة. كانت المشكلة في عام ١٩٣٢م، هي أنَّ الرأسمالية لم يكن يبدو عليها أيُّ انهيار، أو على الأقل دلائل تُشير إلى أيِّ اتجاه يساعد على نشأة نظام ماركسي جديد. وبدلاً من ذلك، كانت الرأسمالية تقوم بإنتاج ثورة من نوع مختلف، ثورة اليمين العسكري الحيوي.

الحضارة والنازية: جدل التنوير

كان صعود «هتلر» إلى السلطة أمراً مفاجئاً لكل صفوف اليسار، وكانت مبادئ الحزب الشيوعي في سنوات ما بين الحربين، قد علّمتهم أنَّ حركات مثل «القمصان السوداء» عند «موسوليني» أو عند النازية، تمثل المرحلة الأخيرة من «الرأسمالية المتأخرة». كان التأكيد على أنَّ البرجوازية أُجبرت على اللجوء إلى وحشية الفاشستية لكي تظلَّ في السلطة، بعد أن أصبحت مواجهةً بالخراب الاقتصادي، وبصعود الاتحاد السوفيتي. «فرانز نيومان» Franz Neuman، من مدرسة فرانكفورت، قال تحديداً إنَّ النازية كانت «تأكيداً على القوة الحيوية للمجتمع الرأسمالي»،^{١٩} إلا أنَّ الجميع كانوا يفترضون أنَّ الفاشية سوف تنهار أيضاً، وأنَّ شَمْلَ الطبقة العاملة سوف يلتئم تحت رايات الشيوعية الحمراء، وبدلاً من ذلك، صعد النازيون منتصرين، إلى السلطة بفضل الطبقة العاملة والدعم الشعبي. كانت رسالتهم عن الحيوية العرقية والانبعاث القومي تبدو أكثر نجاحاً من رسالة الثورة البروليتارية والحرية، وبالنسبة للأعضاء الذين خاب أملهم في «مدرسة فرانكفورت»،

^{١٨*} الحاجة تمضي على نحوٍ دائري من الجدال العقيم، لماذا تعتبر رسوم «نورمان روكويل» فناً منحطاً؟ لأنها تروق لجمهورٍ منحطٍ ثقافياً، وما هو الدليل على أنَّ ذوق الجمهور منحط؟ لأنه يحب رسوم «نورمان روكويل» (المترجم)

^{١٩} Adorno, *Minima Moralia*, p. 104

بدت الاشتراكية القومية هي الانتصار الأخير للإنسان الأخير المنحط عند «نيتشة». ووصفها «أدورنو» فيما بعد بأنها «وثبة ألمانيا إلى الهاوية»، وبالضبط كما كان «فرويد» يراها «تحقيقاً لرغبة الموت عند الإنسان المتحضر».

كتب «أدورنو»: «لم يكن هناك مَنْ لم يُدرك لحظة الحزن القاتلة، لحظة المعرفة الجزئية، والاستسلام الجزئي للهلاك الروحي «مع» مواكب الأضواء والمشاعل والبطول المدوية».^{٢٠}

بعد ستة أشهر من أداء «هتلر» لليمين كمستشار، استولى «الجستابو» على مكتبة معهد البحوث الاجتماعية وأغلقوا المبنى، ولكن «هوركهaimer» ومَنْ معه كانوا قد فروا إلى «جنيف» لاجئين إلى هناك ينتظرون تأشيرات دخول الولايات المتحدة. وفي الوقت نفسه بدءوا يضعون نظرية تشرح أسباب لجوء دولة — من المفترض أنها متحضرة — مثل ألمانيا، إلى أيديولوجيا غير عقلانية، وعنيفة، وعرقية، بمثل تلك السرعة المذهلة. وفي النهاية، أعلنوا أن الرأسمالية الليبرالية، «منذ بداية بدايتها، تحتوي على توجه نحو الاشتراكية القومية».^{٢١} وفي الوقت نفسه، لجأ «هوركهaimer» والمعهد إلى الولايات المتحدة، قبل ذلك بعام واحد فقط، في عام ١٩٣٥م، كان مديره «فردريش بولوك» يشجب «أمريكا الصفقة الجديدة» ويندد بها «كمستنبت للفاشية».^{٢٢} والآن كانت أمريكا هي الملجأ والملاذ، كان رئيس «جامعة كولومبيا»: «نيكولاس بتلر» Nicholas Butler من المحافظين سياسياً، ولكنه شديد الإيمان بالحرية الأكاديمية والتنوع (وهي وجهة نظر سوف يهاجمها «أدورنو» بعد ذلك ويعتبرها «تسامحاً قمعياً»)، وتحت إلحاح كليته، أعطى «بتلر» مقراً في شارع ١١٧ للمجموعة الماركسية يحتوي على مكاتب لهيئة التدريس والزائرين. بعد وقت قصير، لحق بـ «هوركهaimer» و«أدورنو» عضوان آخران من المعهد، هما «إريك فروم» Erich Fromm، و«هيربرت وماركيوز» Herbert Marcuse، وبقيت دائرة «هوركهaimer» الصغيرة مغلقة أبوابها في وجه المجتمع متعدد اللغات والناخب بالحياة الذي احتواهم، مستكنين في مرتفعات «مورننج ستار»، وسط بحر غير مألوف من البحبوحة الأمريكية.

^{٢٠} Quoted in Hughes, *Sea Change*, p. 106.

^{٢١} "The Jew in Europe," quoted In Tar, *Frankfurt School*, pp. 76–79; Wiggershaus, *Frankfurt School*, p. 162.

^{٢٢} Wolin, *Terms of Cultural Criticism*, p. 47; Wiggershaus, *Frankfurt School*, p. 149.

أصبح مقرهم، وبقيَ مثل مقاطعة للمنفيين الألمان البعيدين عن عملاء «هتلر»، وأخذت صورة المعهد ملامح بطولية. أعلن «هوركهايمر» أنَّ المعهد الآن «كان هو المجموعة الوحيدة التي تستطيع أن تحافظ على الوضع المتقدم نسبياً للنظرية التي تحققت في ألمانيا، وأنَّ تطوُّرها إلى ما هو أبعد من ذلك».^{٢٣}

وعلى مدى خمسة عشر عاماً تالية، سيصبح المعهد في «كولومبيا» قناة توصيل علم الاجتماع الألماني والفلسفة والنظرية الماركسية إلى الحياة الفكرية الأمريكية. النظرية كانت ذات سلطة عليا، لم يكن «هوركهايمر» يميل إلى البحث الإمبريقي، وكان يؤكِّد على ميزات «الفكر النظري» ويفضِّله على الحقائق المجردة أو ما يُطلق عليه آخرون: الحقيقة الإمبريقية.^{٢٤، ٢٥*}

وبالرغم من أنَّ «هوركهايمر» كمدير للمعهد كان كثيراً ما يزعم أنَّ المعهد يخلق وحدة جديدة بين العلوم الاجتماعية، إلا أنَّ الوحدة الوحيدة بين منظري «فرانكفورت»، كانت رغبتهم في القضاء على الرأسمالية البرجوازية وقيمها البالية. «هوركهايمر» و«أدورنو» أقمنا نفسيهما بأن الكابوس الذي هرباً منه في ألمانيا، لم يكن مجرد حالة منفصلة من الهستيريا الجماهيرية. كانت الأحداث النازية تمثل شيئاً أكثر عمقاً وأكثر صعوبة: المرحلة الأخيرة للحضارة الغربية كعملية كلية. جميع المظاهر الحديثة المميزة للغرب، سواء في الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية كانت تعكس الهدف نفسه: التحكم، والسيطرة الكاملة، كما أشاروا إلى تلك الطبيعة التحكمية الواسعة للحضارة الغربية كدافع نحو: «الدمج الكامل». كان «شبنجلر» قد أطلق عليها اسم «الروح الفايوستية» للغرب، وقد جعل منها «هوركهايمر» و«أدورنو» في كتابهما «جدل التنوير» (١٩٤٤م) القوة الدافعة للتقدم. كتباً: «الطبيعة المنحطة للإنسان الحديث، لا يمكن فصلها عن التقدم الاجتماعي (والمادي)»، «نمو الإنتاجية الاقتصادية يوفر الظروف الملائمة لعالم ينعم بعدالة أكبر ... هذا من ناحية، (ومن ناحية أخرى) فإن قيمة الفرد تتضاءل تماماً بالنسبة للقوى الاقتصادية التي ... تضغط سيطرة المجتمع

^{٢٣} Ibid., p. 158

^{٢٤} Ibid., pp. 117-18; 383

^{٢٥} * المختلفون معه حول هذه النقطة؛ مثل «كارل ويتفوجل» و«فرانز نيومان»، كان يتم إبعادهم عن قرارات رسم سياسة المعهد.

إلى دُرًا لا شك فيها،^{٢٦} الفرد في الثقافة الغربية يصبح تابعًا تمامًا للكل المسيطر. إنه لا يتنازل عن حريته السياسية فقط للدولة، وإنما يفقد كلَّ قوى العمل المستقل والتفكير المستقل. «مرض» الحضارة الغربية «يقود الروح نحو ظلام مطبق»، حتى الشخص المنشق، مثل «كارل ماركس»، لا يمكنه أن يصوغ معارضته إلا في «معادلة فقيرة ووضيعة»، وقطاعات من الكلية الآفلة «تدعم القوى نفسها الموجودة في النظام القائم الذي يحاول أن يحطّمه».^{٢٧}

هذا هو سبب فشل الثورات في الغرب الحديث عادة، بينما تنتصر الفاشية دائمًا، «الفاشية هي حقيقة المجتمع الحديث»، هكذا أعلن «هوركهaimer» و«هو ما أدركته النظرية منذ البداية». كان الغرب الرأسمالي بأكمله يقف على تلك الحافة نفسها التي سقطت من عليها جمهورية «فيرمر» بلا حول ولا قوة قبل انقضاء الدولة الفاشية العسكرية والجنون الجماعي؛ فالبشرية «تسقط في بربرية جديدة، بدل الدخول في حالة إنسانية حقيقية».

«هوركهaimer» و«أدورنو» أشارا إلى أصول الرأسمالية وما وراءها من إعجاب غربي شديد بالعقلانية، وأكدّا أنّ «انهيار الحضارة البرجوازية الحالي» كان بسبب التنوير في النهاية. وعلى عكس صورته عن نفسه، فإن عصر العقل في القرن الثامن عشر لم يكن عن العقل بالمرّة، وإنما كان بالأحرى عن السعي وراء السيطرة على الطبيعة والبشر. «هذه الطريقة في التفكير بالتحديد، تحتوي على بذرة عكس ما هو واضح تمامًا اليوم»، وبعبارة أخرى، فإن النازية كانت هي الناتج النهائي للتنوير في رأي «أدورنو» و«هوركهaimer».^{٢٨} ويبدو هذا الاستنتاج أقل إثارة للدهشة، عندما ندرك أنّ «مدرسة فرانكفورت» قد ميّزت بحدّة بين تنوير «جيد» وتنوير «رديء». الأول أنتج الفلسفة العقلانية الإنسانية مثلما هي عند «هيوم» Hume، و«كانت» Kant، و«هيجل» Hegel، وكذلك النزعة النقدية الشكوكية مثلما هي عند «فولتير» Voltaire، والتي وُلدت مجددًا مع «نيتشة» Nietzsche. كان ذلك هو عصر العقل إن أردنا الدقّة، والذي كان «أدورنو» و«هوركهaimer» يعتبران نفسيهما آخرَ ورثته. أما الثاني أو التنوير «الرديء» فهو الذي ولّد الهوس الحديث

^{٢٦} Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Introduction, p. xiv.

^{٢٧} *Ibid.*, pp. xiv-xv.

^{٢٨} *Ibid.*, pp. 7-10.

بالعلم والتكنولوجيا والرقم، أو الذي يحوّل العقل إلى «شيء أو أداة». كان ذلك هو تنوير «نيوتن» Newton، و«كوندورسيه» Condorcet، و«جيرمي بنتام» Jermy Bentham، و«آدم سميث» Adam Smith، إلا أنّ النوعين من التنوير لا ينفصلان، فهما في علاقة «جدلية».

بمحاولة معرفة ما لا يمكن معرفته، فإنّ «التنوير قد حاول أن يؤمّن نفسه ضد عودة الأسطوري». وكانت النتيجة أن انتهى الفكر الغربي بتغريب الإنسان عن الطبيعة وعن نفسه. وكما فعل «نيتشة» Nietzsche، بدأ «هوركهايمر» و«أدورنو» قصة اضمحلال الغرب باليونان. الأسطورة اللاعقلانية والسحر حافظًا على وحدة الإنسان والطبيعة، تلك الوحدة التي حطّمها المشروع الأبوللوني للفلسفة اليونانية.^{٢٩}*

انطلق عقل الإنسان، ولكنه استخدم تلك الحرية ليسيّط على كلّ شيء كان يبدو الآن منفصلًا عن نفسه وعن العقل الإنساني، أو ما يُسمّى بـ «الآخر». العلم، والقانون، الحكومة، حتى اللغة نفسها، كلها أصبحت أدوات خفّض بها الإنسان الغربي التنوّع إلى تماثل، والتلقائية إلى اتساق، والاختلاف (الذي يعرف بالآخر) إلى موضوعات متعددة الأشكال للسيطرة عليها، مثل فراشات في مصيدة.

التنوير أطلق على عملية الإجمال^{٣٠}* هذه، اسم الحضارة أو التقدم، إلا أنّ النتيجة لم تكن الإشباع، وإنما الاغتراب، وكما يفسّرها «هوركهايمر» و«أدورنو»: «البشر يغتربون عن الأشياء التي يحاولون أن يمارسوا سلطانهم عليها». الأمر الذي يجعلهم يسعون نحو سلطة أكبر لكن دون جدوى، وصعود التقدم، في حقيقته، اتجاه داخلي يدلّ على الوهم والإحباط، يصبح فخًا نصبته طبيعة الإنسان العقلانية حوله، مثل قفص «ماكس فيبر» Max Weber الحديدي.^{٣١}

أوصل التنوير ثقافة الهيمنة الغربية المدمّرة للذات إلى هذا المعدل السريع في حركتها، أعطى البرجوازية أو الطبقة الجديدة المسيطرة في الغرب أساسًا منطقيًا، أو «أسطورة»

^{٢٩} * النموذج الميثولوجي المبدئي للإنسان العلمي عند «هوركهايمر»، و«أدورنو» هو «أوديسيوس» الذي تغلّب على أعدائه الخارقين للطبيعة بفطنته، وكان ذلك أول شكل للجهد العقلاني.

^{٣٠} * Totalizing Process.

^{٣١} Ibid., pp. 43-44.

للبحث الواعي عن السلطة تُسمَّى «الطريقة العلمية».^{٣٢} كل شيء يتمُّ اختصاره إلى «تكافؤ»، رقم، نظام. وهذا يؤدي إلى تأكيد العلم الاجتماعي الحديث على الحقائق والبحث الإمبريقي والمبدأ الكمي في الديمقراطية الليبرالية، الذي يقول بصوت واحد لشخص واحد. وتحت ذلك كله، يوجد حلم العقل الذرائعي بالسلطة المطلقة على الآخر.

«الأساس المنطقي التكنولوجي، هو الأساس المنطقي للسيطرة نفسها»؛ ولهذا السبب فإن «التنوير شمولي».^{٣٣} والعقل، في النهاية يكشف عن وجهه الحقيقي، على الورق في الخيالات الجنسية الوحشية للماركيز «دوصاد»، وفي عدمية «نيتشة» في النهاية (نيتشة هو البطل والوغد في رأي هوركهايمر وأدورنو)، وفي زنزانة التحقيق عند «الجستابو»، وفي أفران الغاز المسوّرة بالأسلاك الشائكة في «أوشفيتز»، وتلك في رأي «هوركهايمر» و«أدورنو» هي النتيجة الطبيعية لأوروبا التي تمجّد العلم والتقدم، وبعبارة «أدورنو» المعروفة فإن: «الرب والحضارة متلازمان».^{٣٤}

وبالطبع يمكن للمرء أن يعترض على أن تكون ألمانيا النازية، والمفترض أنها المنتج النهائي للتنوير، هي بالفعل العدو المعلن لليبرالية التنوير وكل منجزاتها، حيث كانت أيضاً تعلي من شأن الثقافة على الحضارة. على أية حال، فإن «هوركهايمر» و«أدورنو» كانا يُنكران أهمية تلك المزاغم. لم يكن الأمر الحاسم في فهم أصول أو جذور الحركة النازية هو ما كان «هتلر» وشركاؤه يفعلونه، المهم هو كيف كانوا يعملون كجزء من العملية كلها. توصّل «هوركهايمر» و«أدورنو» إلى أن العقلانية بعد أن هزمت واستعبدت كلّ شيء أمامها، كانت مضطرة في مراحلها الأخيرة إلى اللجوء إلى نقيضها، إلى العنف والبربرية؛ لكي تحقّق انتصارها الكامل والنهائي. «في الفاشية الجديدة، وصلت العقلانية إلى نقطة لم يُعدّ يكفيها عندها أن تمثّل الطبيعة، العقلانية الآن تستغل الطبيعة بدمج إمكانياتها الثورية في منظومتها».^{٣٥} وهكذا في النهاية، تصبح العقلانية هي أداة الجدل العقلاني.

^{٣٢} Ibid., p. xix

^{٣٣} Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 6-7

^{٣٤} Ibid., 121

^{٣٥} Quoted in Tar, *Frankfurt School*, p. 87

وهذا بدوره أسس شعارًا بلاغيًا مفيدًا، ومبدأً أصبح ملازمًا للآخرين من أتباع التشاؤمية الثقافية، إلى جانب أعضاء «مدرسة فرانكفورت»: «كلما بدت الأشياء متناقضة — الليبرالية والفاشية، الثراء والفقر، حرية التعبير والرقابة — تكون في الواقع متماثلة».^{٣٦*}

على أية حال لم يكن لدى «هوركهايمر» أو «أدورنو» الكثير الذي يمكن أن يُقال عن الأصول السياسية الحقيقية للدولة الفاشية. والواقع أنَّ السياسة ليست سوى أحد تجليات أهم ما كان يشغل عقليهما، وهو سؤال الثقافة. كانا علي اقتناع بأن التكنولوجيا الحديثة تحوّل الفن والموسيقى والثقافة في المجتمعات الصناعية إلى «وسيلة للخداع الجماهيري ... محيدة وجاهزة»، وطبقًا لبرنامج سياسي شمولي. والقول بأن «جدل التنوير» قد تناول إهدار الرأسمالية للثقافة والخط من شأنها على نحوٍ جديٍّ، يعتبر تبسيطًا مخلًا:

- في صناعة الثقافة، الفرد وهم ... فهو يُجاز ويسمح له فقط، ما دام تطابقه التام مع العام ليس محلَّ شك.
- التكرار الأعمى والسريع للكلمات ... يربط بين الإعلان وكلمة السر الشمولية.
- الفيلم الناطق، من أجل التفوّق على مسرح الوهم، لا يترك مجالًا للخيال أو التفكير ... إنه يُجبر ضحاياه على أن يعادلوا بينه وبين الواقع مباشرة.
- التليفزيون يهدف إلى تحقيق الحلم الفاجنري بالعمل الفني المتكامل Gesamtkunstwerk ... وعلى نحوٍ ساخر، هذه العملية تجمع بين كلّ عناصر الإنتاج من الرواية (المكتوبة مع نظرة إلى الفيلم) إلى آخر مؤثر صوتي.
- الرسوم المتحركة ... تؤكّد انتصار العقل التكنولوجي على الحقيقة. «دونالدك» في الرسوم المتحركة، والتّعسّ الحظ في الحياة يجلدون لكي يتعلّم الجمهور كيف يلقى عقابه الخاص.

كان نقدهم الثقافي الواسع يرتكز على النظريات الجمالية عند «فالتز بنيامين» Walter Benjamin الخارج على الجماعة، والأكثر أصالة في مدرسة «فرانكفورت». أكّد «بنيامين»

^{٣٦*} كان ذلك تنويرًا على ما يدعوه «هيجل» بـ «دهاء العقل»، حيث تحقّق روح العالم تقدّمًا تاريخيًا حتى من خلال ما قد يبدو العكس، مثلًا: حرية الثورة الفرنسية من خلال دكتاتورية نابليون العسكرية.

على دور التكنولوجيا في تحويل التجربة الحديثة إلى «سلسلة من الصدمات للوعي الفردي لا نهاية لها». الإنسان الحديث النمطي في نظره، إحدى شخصيات «كافكا»: حائر، ضائع، مضطرب العقل، في حالة امتثال سلبي وخدر عاطفي، صورة بائسة للاغتراب.^{٢٧}

وفي الوقت نفسه، كانت تلك التكنولوجيا نفسها تُعيد تشكيل الثقافة من خلال عمليات النسخ الميكانيكي وبالصور والأفلام والتسجيلات وإنتاج الكتب المكثف. هذا التوجُّه كشف مرة أخرى عند «الشعور بالمساواة العامة بين الأشياء» عند الحداثة؛ حيث إنَّ أيَّ نسخة من صورة أو فيلم أو تسجيل تُشبه أيَّ وكل صورة أخرى تمامًا. التماثل في عملية النسخ، والتطابق مع الأصل قد دَمَّر إلى الأبد، ما يسميه «بنيامين»: «عبق» وهالة العمل الفني، والإحساس بالمهابة والرهبنة أمام تفرُّد الأشياء، تلك المهابة والرهبنة التي تجعل الإبداع والخلق الفني عملية ممكنة.^{٢٨}

ويرى بنيامين، مثلًا أنَّ صورة لـ «فينوس دي ميلو» تجعل من المستحيل النظر إلى «فينوس دي ميلو» الحقيقية بتذوُّق لفرادتها، كما أنَّ تجربة الإنسان القصيرة في المجتمع تجعله غير قادر على خلق أيِّ عمل فني حقيقي من إبداعه الخاص.

التكنولوجيا والرأسمالية يشكِّلان نهاية كلِّ من الفن والفنَّان كما يقول. الوسيلة الوحيدة أمام الفرد المبدع الخلاق، لكي يتجنَّب أن يكون جزءًا من ذلك النظام، نظام الاستغلال الجمالي، وألَّا يكون «بغياً»، لقيمه الفاسدة المفسدة، هي نقيض ذلك، عليه أن يتجنَّب أيَّ مزاعم بالإبداع أو الاستقلال الفني لا تفيد إلا أن تجعله يبدو محترمًا في نظر الطبقة الوسطى. على الفنان بدلاً من ذلك كله، أن يستخدم مواهبه ووسائل الإعلام الحديثة لخدمة البروليتاريا، ومساعدتها في القضاء على السبب الحقيقي لتدهورهم المشترك، أي الإطاحة بالرأسمالية. وتلك بالطبع مهمة عسيرة، ناهيك عن أنَّ «بنيامين» أبقى التفاصيل غامضة.

ويبدو أنه لم يَدُرْ بخله أنَّ الفنان في محاولته لتفادي أن يكون «بغياً» للثقافة البرجوازية، يمكن أن يصبح «بغياً» لثقافة «ستالين».^{٢٩}

^{٢٧} Cf. Benjamin's essay "Franz Kafka," in *Illuminations*, pp. 111–40.

^{٢٨} Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations*, p. 223–24.

^{٢٩} Cf. Barnouw, *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity*, pp. 172–93.

ذكرُ «ستالين» يُثير المشكلة الرئيسية التي لم تُمسك بها «مدرسة فرانكفورت» على نحو كامل. الماركسية التي كان ينبغي أن تقدّم وسيلةً للهروب من قيام المجتمع الشمولي، انتهت بها الأمر منتجةً لنمطها الخاص من الشمولية في الاتحاد السوفيتي. لم يحاول «أدونو» و«هوركهaimer» وزملاؤهما أبدًا أن يدرسوا الدول البوليسية الوحشية مثل «ألمانيا هتلر»، و«روسيا ستالين»، وما قد يكون بينهما من عوامل كثيرة مشتركة، وكذلك ما يمكن أن يكون بينهما وبين القيم الرأسمالية من عوامل قليلة مشتركة، تلك القيم التي من المفترض أنها مصدرُ كلِّ الشرور، ذلك ما لم توضحه النظرية النقدية. بدلًا من ذلك، فإنهم عندما واجهتهم حقيقة الستالينية التي لا يمكن إنكارها، سمحوا لأنفسهم باستخلاص نتيجة أكثر تشاؤمًا.

«أيُّ مجتمع قائم على النموذج الغربي، بصرف النظر عن أيديولوجيته الفعلية أو شخصية حُكَّامه، يتقدّم حتمًا نحو نوع من الشمولية الواضحة كما تبدّت في رواية «جورج أورويل»: «١٩٨٤م»؛ فحيثما يحكم العقل الذي لا روح له، لا بد أن يمدّ الاستبداد جذوره، كما كانوا يؤكّدون. هذا الاعتقاد، قادم من نظرية «توينبي» عن تقارب القوى العظمى.»

على أنَّ ذلك التقارب أو الميل إلى الالتقاء لم يكن توجّهًا مأمولًا أو مؤكّدًا. وبدلًا من ذلك، فإن الولايات المتحدة، والاتحاد السوفيتي، كان كلاهما نموذجا «لمجتمعات صناعية متقدّمة» يدور في دولتين شموليتين، يمكن وضع إحداها مكان الأخرى. كانت المبادئ الديمقراطية الليبرالية والمساواة الماركسية مرأتين للنخب البيروقراطية الزائفة المشرفة عليها. الدولة البوليسية الشاملة هي النتيجة الطبيعية للنموذج الغربي في الإنتاج الاقتصادي؛ حيث لا يوجد مجتمع صناعي متقدّم يمكنه الاحتفاظ بالسيطرة دون جهاز حكومي سرّي، وما يصاحب ذلك من أعمال وحشية.^{٤٠}

هذه الرؤية المتشائمة لتقارب الحرب الباردة جاءت منسجمة مع أفكار مفكّر ماركسي آخر، كان يقوم بالتدريس في «جامعة كولومبيا»، وهو «سي. رايت ميلز» C. Wright Mills، الذي سيصبح إلى جانب «ماركيوز» و«أدونو» واحدًا من المفكرين المعلمين في اليسار الجديد. تبدو أعماله عند قراءتها خلاصةً وافية لأعمال «مدرسة فرانكفورت» و«بروكس آدمز». أهم كتبه وأكثرها تأثيرًا وهو «نخبة السلطة» (١٩٥٨م) يُشير إلى أخطار الدولة

^{٤٠} Cf. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*

الصناعية المتقدّمة نفسها، ولكن بأسلوب أمريكي شديد الشك والارتياب في الآخرين، مغلفًا بجنون العظمة (وهو الذي سوف يستخدمه المخرج السينمائي «أوليفر ستون» فيما بعد). «ميلز» يقدّم الأرستقراطية الطبيعية الأنجلو ساكسونية في أمريكا على أنها مخدقة وفي حالة دفاع، نخبة ذات ثراء قديم تُغلب مصلحتها الشخصية على أي شيء آخر، رجال أعمال وتكنوقراط وجنرالات وأدميرالات الحرب الباردة (كان «ميلز» يكتب أثناء رئاسة إيزنهاور)، ولأنهم كانوا مرتبطين بالثروة، وعلاقات المدرسة القديمة، «هارفارد» و«بيل»، و«جوروتون»، و«وست بوينت»؛ فقد كانوا يؤثرون على صنع القرار الأمريكي في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية من خلال «إدارة سياسية»^{٤١} منفردة شديدة القسوة. ما كان «بروكس آدمز» قد حلم به: «ذات يوم سيُعيد العسكر تنظيمنا»، كان «ميلز» يزعم أنه قد تحقّق، إلا أنّ ذلك «المركب العسكري الصناعي» لم يكن أمريكيًا بالتحديد. كان يعبر عن طبيعة الدولة الصناعية الحديثة والغربية بالتالي. وكما كان الحال في روسيا «ستالين»، كانت خطايا الولايات المتحدة تحت إدارة «إيزنهاور» تشكّل جزءًا من كلية تاريخية أوسع. كتب «ميلز»: «هناك خطّ مستقيم تمامًا، يمضي صاعدًا متخلّلاً تاريخ الغرب، وهو أنّ الظلم والاستغلال والعنف والدمار، إلى جانب وسائل الإنتاج، تتزايد على نحو مطرد مع تزايد تمركزها».

وعن طريق الإعلام الجماهيري المتلاعب بعقول الناس «اضمحلال السياسة كمنبر عام وحقيقي لقرارات بديلة»، فقدان الاستقلال الذاتي، وتسليع الرغبات والأمان، قامت «بنية السلطة» بتنظيم جميع جوانب المجتمع الأمريكي؛ لكي تُخفي سلطتها المناورة المتلاعب، فهي تجعل الناس يعتقدون أنهم يتخذون قراراتهم السياسية، والحقيقة أنّ تلك القرارات تُتخذ نيابة عنهم (وهو ما سوف يُطلق عليه بعد ذلك: الموافقة المفبركة).^{٤٢} دور الأيديولوجيا مهمٌ جدًا في عملية الإخفاء والتمويه، وبالتالي سيكون بالغ الأهمية في عمل «الكلية» Totality.

«ميلز» و«مدرسة فرانكفورت»، وورثتهم في اليسار الجديد، استخدموا مصطلح «الأيديولوجيا» للإشارة إلى الطريقة التي يتخيّل بها الناس عمل العالم في المجتمعات الصناعية المتقدّمة، في تعارضها مع الطريقة التي يعمل بها بالفعل. «كارل مانهايم»

^{٤١} Mills, *Power Elite*, p. 296.

^{٤٢} *Ibid.*, pp. 23, 274, 317.

Karl Mannheim، عالم الاقتصاد الذي كان يقوم بالتدريس في جامعة فرانكفورت في العشرينيات، شرح كيف تساعد الأيديولوجيا في المجتمع الصناعي على تنكُّر أو تخفُّي العلاقات الحقيقية في الإنتاج الصناعي، والصراع الطبقي والسلطة السياسية؛ ففي حالة أمريكا مثلاً، توجَّه الأيديولوجيا الناس لكي يتصوَّروا أنهم يتمتَّعون بسيطرة أكبر على حياتهم، وبفائض وفرة، وباختيارات استهلاكية أوسع، وحراك اجتماعي وجغرافي أكبر، بينما هم في الحقيقة مستعبدون بشكل دائم لمطالب الرأسمالية الحديثة.

والواقع أنَّ «مدرسة فرانكفورت» كانت تنظر إلى الأيديولوجيا كشبكة مساعدة ودعم لتماسك المجتمع الصناعي، وأنَّ الجماهير لا بد أن تثور بدون الغمامة الأيديولوجية. كتب «كارل مانهايم» Karl Mannheim في حالة معينة، يساعد اللاوعي الجمعي في جماعات بعينها، على إخفاء الحالة الحقيقية للمجتمع سواء عنه أو عن الآخرين، وبالتالي فإنه يساعد على استقراره^{٤٣} (ويؤكد على العبارة الأخيرة)، وكان المصطلح الذي استخدمه «س. رايت ميلز»، ومن بعده «ماركيوز»، لوصف تلك الأيديولوجيا الحاجبة، والتي تساعد على الاستقرار، هو: المحافظة^{٤٤} * Conservatism.

كانت «المحافظة» الأمريكية قبل كل شيء، أيديولوجيا برجوازية. والحقيقة أنَّ كون الفرد «محافظةً» أصبح يعني عند اليسار الجديد أن يكون «ليبرالياً» بمفهوم أتباع «نيتشة» في اليمين الألماني، كان يعني عقماً مقصوداً إزاء فراغ الحياة الحديثة، عقماً في وجه الفساد والاضمحلال.^{٤٥} الشيوعية تحت حكم «ستالين» فقدت قدرتها على تعرية تلك الأيديولوجيا الزائفة. وبدلاً من ذلك أنتجت أيديولوجيتها الزائفة الخاصة أو «الاشتراكية السلطوية»، التي استخدمتها لكي تسند مجتمعا الصناعي المضمحل، الأيل للسقوط.

كان البديل الوحيد الباقي أمام الشمولية إذن، هو النظرية النقدية. لكن توقُّع السقوط المفاجئ لعملية تجميع الحضارة الحديثة بكاملها تحت هجوم النظرية النقدية، لا بد أن يكون توقُّعاً ساذجاً وعقيماً. على أية حال، وبمنطق «جدل التنوير»، فإن فشل الشيوعية كان يعني أنَّ التقدم للأمام؛ حيث إنَّ أيَّ امتداد للعقلانية المنظَّمة، حتى الماركسية نفسها، لا يجلب سوى شكل آخر من شرك الموت: شرك العقلنة والتجميع. المهرب الوحيد هو فعل

^{٤٣} Ideology and Utopia, p. 40

^{٤٤} * النزوع إلى الإبقاء على ما هو قائم، ومقاومة التجديد أو التغيير. (المترجم)

^{٤٥} Mills, Power Elite, p. 360

النقد الفردي النيتشوي، والذي كان «هوركهايمر» يسمّيه «الديالكتيك السلبي»، والذي كان «ماركيوز» يسمّيه «الرفض الكبير»، مستعيداً مصطلح السيريايين الفرنسيين. كان ذلك هو القرار الواعي للمثقف: وهو ألا يشارك في أي من قيم وأعراف المجتمع البرجوازي، كاحتجاج ضدّ الحكم الكلي بالسلطة، وهكذا يُعلن الفكر النقدي استقلاله، حتى عندما تحوّل الرأسمالية الجماهير الذاهلة إلى قطعان وجموع بلا عقل، أثناء تمهيدها للدكتاتورية والفاشية. المثقف يوضع نفسه، بحيث لا يكون «منغرساً بعمق»، أو مطيعاً منصاعاً، مثل الأيديولوجيين الشموليين والفاشست للنظام السياسي، ولا متباعداً أو مطيعاً مثل الليبراليين لنظام ثقافي محتضر. وبدلاً من ذلك، فهو «سلبي» بمعنى الهجوم العنيف على حالة الوضع الراهن. ولكن تلك ليست علامة عقيمة أو إيماءة رمزية. العقيدة الرئيسية لـ «مدرسة فرانكفورت» بكاملها، ولأشخاص بعدها مثل «ماركيوز» و«جورجن هابرماس» Jorgen Habermas هي أنّ كلمات الناقد الراديكالي ليست لغواً ولا ثروة عديمة الجدوى، وإنما هي شكل مهم للعمل الاجتماعي، لأنّ احتجاجه على الكلية Totality يحافظ على إمكانية وجود بديل في أذهان الناس.^{٤٦} ويمكن أن يدرك المرء كيف أنّ صورة البطل المتوحّد المنشق على الكنيسة. كان لها معنى في ألمانيا النازية، ولكنها لم تكن تنطبق على واقع الولايات المتحدة في الأربعينيات والخمسينيات، ناهيك عن أيام جمهورية «فيمر»، «ما قبل الفاشية».

والحقيقة أنّ إحدى مشكلات «فيمر» الأساسية، ربما كانت وفرة الكلمات النقدية الزائدة عن الحد، والمتنكرة في لباس «حديث هام».

على أية حال، فإن الكلمات والأفعال بالنسبة لـ «مدرسة فرانكفورت»، كانت في السلسلة المتصلة ذاتها. أصبح النقد اللفظي للمجتمع البرجوازي واجباً أخلاقياً، حتى وإن كان منطلقاً من بين الجدران الآمنة لقاعة الدرس، أو من فوق صفحات مجلة مدرسية (وربما كان ذلك هو المفضل)، وحيث إنّ الناقد السلبي (مثل «س. رايت ميلز» في جامعة كولومبيا، أو «هيربرت ماركيوز» في جامعة برانديز) قد أعلن استقلاله الروحي بالفعل عن نظام اجتماعي وثقافي محتضر، لم يُعد جزءاً منه، حتى وإن استمرّ في تسديد فواتيره، أو بعبارة «مدرسة فرانكفورت»: «لم يُعد يعترف بسلطته».

٤٦ E. g., Habermas, *Theory of Communicative Action*

الحضارة السلطوية: تأثير «فرويد»

ألا يعتبر الفرد الذي يعمل بشكلٍ عاديٍّ وكافٍ وصحيح كمواطن في مجتمع مريض، شخصًا مريضًا؟

هربرت ماركيوز

في النهاية، استقرت التشاؤمية التاريخية لـ «مدرسة فرانكفورت» على تطابق غير دقيق بين «أمريكا» و«فيمر قبل النازية»، كلاهما كان ينظر إليه كمجتمع في مرحلة الرأسمالية المتأخرة، مجتمع بلا حياة وبلا عقل، يتأرجح على حافة الدكتاتورية. وهنا كان «سيجموند فرويد» مثلما كان «نيتشة». من النظرة الأولى، يبدو «فرويد» نموذجًا مدهشًا للهجوم على العقلانية الغربية وقيم الطبقة المتوسطة. كان «فرويد» المثقف الليبرالي اليهودي، فخورًا وشديد الثقة بمهنة الطب البرجوازية. كان يعتبر نظرياته في التحليل النفسي جزءًا من الفكر الغربي السائد ونوعًا من العلم. وعند «مدرسة فرانكفورت»، كانت أعمال «فرويد» لا تنتمي إلى العلم بالمرة، بل إنهم كانوا يعتبرونه ناقدًا زميلًا، وواحدًا ممن اهتموا بدور اللاوعي، ويُلقب بظلٍ كثيب على الوجود الإنساني، مشابه لظلال روائيين مثل «ديستوفسكي» و«فرانز كافكا». وفي هذا الاتجاه حدّدت «مدرسة فرانكفورت» الطريق نحو بروز «فرويد» المستقبلي في النظرية الأدبية، إلى جانب علم النفس.^{٤٧}

«إريك فروم» تعلّم على المدرسة الفرويدية كمحلّ نفساني. وفي أواخر العشرينيات أصبح مهتمًا بمزج الفرويدية بالماركسية ولم يكن أوّل من فعل ذلك. كان «ولهم ريش» Wilhelm Reich قد قام بنفس المحاولة مما أثار غضبَ واستياء «فرويد» الشديدين.^{٤٨} لكن بينما يحدّد «ريش» نفسه بالإصرار على أنّ نهاية الرأسمالية تعني نهاية العصاب، نجد أنّ «فروم» وأنصاره في «معهد البحوث الاجتماعية» قد أعطوا دفعة تحليلية أبعد لعملية المزج بين «فرويد» و«ماركس». حاولوا أن يصفوا علم النفس الاجتماعي للرأسمالية المتأخرة، بكشف آثاره المشوّهة المزعومة على الفرد والأسرة وبين العمّال بخاصة.

في عام ١٩٣٧م كتب «فروم»: «كلما تدهور المجتمع اقتصاديًا واجتماعيًا ونفسيًا، عظمت الفروق في البنية النفسية بين مختلف الطبقات». الأسرة الحديثة مثل الرأسمالية

^{٤٧} Hoffman, *Freudianism and the Literary Mind*; Moller, *Freudian Reading*

^{٤٨} On Reich, see Rieff, *Triumph of the Therapeutic*, Ch. 6

المتأخرة نفسها كانت «في أزمة»، كما كتب «فروم» و«أدورنو» في عملهما: «دراسات في السلطة والأسرة». كانت الآثار واسعة وقائلة وبخاصة على الفرد. الناس يخرجون من الأسرة الحديثة مثل المصابين بشلل نفسي، وخاصة فيما يتعلّق بتعاملهم مع السلطة ورموز السلطة. الطاعة العمياء لمجموعة متنوعة من رموز السلطة يضع «أدورنو» بينهم الآباء والأشخاص الأكبر سنًا والقادة والقوى الخارقة للطبيعة ... وهكذا تظهر في مجتمع الرأسمالية المتأخرة، حيث يكون الناس قد أصبحوا مهثئين لتصديق أكاذيب القابضين على السلطة، والتي يحاولون بها إخفاء استغلالهم وتلاعبهم.^{٤٩}

وبفضل «مدرسة فرانكفورت» ستُصبح «السلطة» كلمة سيئة السمعة مثل كلمة «الاستعمار» عند الماركسيين والتقدميين، إلا أن السبب كان قليل الصلة بالسياسة عنه بنظرية التحليل النفسي. وربما القول بنظرية الانحلال، وبينما كان التنوير يرى الاعتماد على السلطة علامة تميز الثقافات البدائية، كان «فروم» و«هوركهايمر» يقولون بعكس ذلك، وهو أن البحث عن رموز السلطة هو الحالة الطبيعية للبشر في الغرب الحديث. الناس عندما يشعرون بضعفهم وعقمهم الخاص في ظلّ الرأسمالية المتأخرة، يتجهون غريزيًا نحو أولئك الذين يبدو أنهم يمثلون القوة والسلطة. كتب «هوركهايمر»: «عندما يحترم الطفل في سلطة أبيه علاقة أخلاقية، وبالتالي يحب ما يدرك عقله أنه واقع، فإنه يمتدّ بأول تدريب له على علاقته بالسلطة البرجوازية». ^{٥٠} الأسرة الحديثة النمطية إذن تتضمن «حلًا سادو-ماسوشي لعقدة أوديب»، فتنجج مريضًا بالشلل وهو «الشخصية السلطوية»، كراهية الفرد للأب تؤجّل وتبقى بدون حلّ، وتُصبح بدل ذلك جذبًا نحو رموز أكثر سلطوية، ينصاع لهم ويطيعهم بلا تفكير. وهي مثل الانحلال، صورة من صور الرُّجْعَى (Atavism)، أو العودة إلى صفات الأسلاف التي ابتعدت عنها الأنسال السابقة.

– استخدم «أدورنو» هذا المصطلح فيما بعد، وهو الأمر السائد والواضح في الطبقات الدنيا.^{٥١} الشخصية السلطوية تنظر إلى حركات الجماهير والقيادة الكاريزمية (مثل هتلر

^{٤٩} Adorno, et al., *Authoritarian Personality*, p. 231

^{٥٠} Horkheimer, "Authority and the Family," in *Critical Theory*, p. 109

^{٥١} Adorno, et al., *Authoritarian Personality*, pp. 664-65

وموسولينى) بحثاً عن شعور بالاتجاه والهدف، مثل «الإنسان في الزحام» عند «لي بون» Le Bon. وكما هو عند «لي بون» أيضاً، فإن هذا الارتداد الرجعي هو نفسه نتاج التقدم، أو بمعنى آخر نتاج للقوى الاجتماعية-الاقتصادية للديمقراطية الطليقة وللحادثة غير المقيدة. المجتمع البرجوازي الذي يبدو وكأنه يمجّد الاستقلال الذاتي الفردي، يولد العكس في الحقيقة. البرجوازية الماسوشية وتوابعها من الطبقة العاملة يستسلمون سلباً لمطالب سادتهم السياسيين الساديين، كما يستسلمون لتقسيم العمل في الرأسمالية. كان «هور كهائمر» يقول — بأسى: «الأنماط البشرية السائدة اليوم لا تستطيع الوصول إلى جذور الأشياء ... إنهم لا يستطيعون أن يفكروا نظرياً، أو أن يتحرّكوا أبعد من مجرد التسجيل البسيط للحقائق». كان الاستنتاج الحتمي عند «هوركهائمر» هو أن «الغالبية العظمى من الناس الذين يعيشون في المجتمع الرأسمالي ليس لهم شخصية». ويضيف «فروم»: «هذه الديناميكية واسعة الانتشار في المجتمع الحديث، لدرجة أن أغلب الناس في مجتمعنا، «يعتبرون» الكائن البشري البرجوازي هو الكائن «العادي والطبيعي»».^{٥٢}

وقد عبّر «فروم» جيداً عن المعاني السياسية المتضمنة في ذلك في كتابه «الهروب من الحرية» الذي نُشر في عام ١٩٤١م، قبل دخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية مباشرة. «بعد تحرّره من قيود مجتمع ما قبل الفردانية»، أو جماعته الاجتماعية: Gemeinschaft، فإن الكائن البشري الحديث «لم يحصل على حريته بالمعنى الإيجابي لتحقيق ذاته الفردية، أو التعبير عن قدراته الذهنية والعاطفية والحسية» وهو — بالتعبير الماركسي — مغترب. هذا الشعور بالاغتراب دفع الجماهير والمواطنين الألمان إلى الخروج من مجتمعاتهم الصناعية نحو حركات مثل الاشتراكية القومية، بدلاً من أن يحزّروا أنفسهم من الاستغلال الاقتصادي الذي هو السبب الأساسي لبؤسهم. وكان «فروم» يحذّر زملاءه الأمريكيين: «في مجتمعنا الخاص نحن مواجهون بالظاهرة نفسها، والتي هي تربة خصبة لقيام الفاشية في كل مكان: تفاهة الفرد، وشعوره بالعجز التام.» المواطن الأمريكي الحديث حرٌّ فقط ليعمل شيئاً من اثنين: «فهو يمكنه أن يتبع بخطوة منتظمة

^{٥٢} Horkheimer, *Critical Theory*, p. 109; Wiggershaus, *Frankfurt School*, p. 153; Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 119.

مثل جندي أو عامل على سير لا نهاية له، أو يستطيع أن يسلك طريقه، ولكن شعوره بالاستقلالية والأهمية لا وجود له.»^{٥٤، ٥٣ *}

نظرية «فروم» عن «خوف» الإنسان الحديث «من الحرية»، وضعت الأساس كذلك لأكبر طموح حملته المعهد على عاتقه: «الشخصية السلطوية».

وبينما كانت الاستنتاجات السابقة لكل من «فروم» و«أدورنو» عن سيكولوجية الرأسمالية المتأخرة مستمدة من نماذج ألمانية، كان كتاب «الشخصية السلطوية» مشروعاً أمريكياً؛ فقد احتكم قبل كل شيء إلى المثل الأمريكية، موضحاً أن الشخصية السلطوية هي عدو «الحضارة الديمقراطية». صدر الكتاب في عام ١٩٤٨م، وكان ينظر إلى الإطار الأمريكي بعد الحرب، حتى بالرغم من أن أمريكا قد هزمت الفاشية في الحرب العالمية الثانية، إلا أن المؤلفين كانا يحذران ويُنبهان إلى أن خطر انبعاثها كان ما يزال قائماً. وذلك لأن التشوهات الشخصية التي سببتها لم تختفِ بعد. والواقع أنها كانت «كلية الوجود».^{٥٥ *} بهذا المعنى فإن رسالتهم كانت أيضاً — وضماً — حرباً باردة مضادة: الفاشية، أكثر مما هي الشيوعية، هي الأشد خطراً على القيم الأمريكية التقليدية في عالم ما بعد الحرب.^{٥٦}

وفي انعطافة غير عادية، احتكم «أدورنو» وفريقه أيضاً إلى الذوق الأمريكي للطرق الكمية في دراستهم، مقدّمين «الشخصية السلطوية» كنموذج علمي اجتماعي مع درجة عالية من التنبؤ، ولكن هذه الحلي العلمية الموضوعية كانت في الحقيقة مضلّة. كان كتاب «الشخصية السلطوية» ينطوي على تحذير شديد وتنبيه إلى أن الفاشية كانت تبحث عن وطن جديد لها في أمريكا نفسها، وكانت تلك الأخبار صادمةً لمؤلفي «جدل التنوير»، وحيث إن أمريكا كانت وطن القيم الحداثية السائدة، وطن البراجماتية

^{٥٣} Fromm, *Escape From Freedom*, p. 153.

^{٥٤ *} يشير «إريك فروم» بين أمثلة أخرى، إلى مدى انتشار مشاعر الخوف والضالة في المجتمع الأمريكي، وإلى انتشار رسوم «ميكي ماوس» المتحركة. قدرة البطل على تضليل مطارده تُشبع رغبات المشاهد النفسية (هكذا يشعر وهذا هو الموقف الذي يتوحد معه)، ويبدو أن «فروم»، يخلط بين «ميكي ماوس» ... و«توم أند جيري».

^{٥٥ *} كلية الوجود omnipresent: موجودة في كل زمان وفي جميع الأوقات. (المترجم)

^{٥٦} 1-2 pp. Adorno, et al., *Authoritarian Personality*.

والعلم الوضعي، فلا بد من أن تصبح في النهاية أيضًا المركز السطحي لانزلاق الحضارة الحديثة نحو الفاشية، ولكن هذه الأجندة الأوسع ظلت مخفية جيدًا.

في عام ١٩٣٩م، كان كتاب «الشخصية السلطوية» يعتبر جزءًا من مشروع مشترك أكبر مع «دراسة الرأي العام في بيركلي»، واللجنة الأمريكية اليهودية التي تتناول موضوع معاداة السامية، تلك القضية التي أدركت مدرسة فرانكفورت في وقت متأخر أنها كانت مركزية في كل المرحلة النازية في ألمانيا.^{٥٧} المشروع بُني حول مجموعة من الاستبيانات التي حاولت أن ترسم صورة «للشخصية الفاشية المحتملة» (الغريب أنه لم يكن لديهم أي اهتمام بدراسة الفاشست أنفسهم)، وكان من المفترض أن تعكس الإجابات «تلك التوجّهات التي تظل عميقة نسبيًا داخل الشخصية»، أي التي ليست في متناول أيديولوجيات بعينها، وبخاصة تلك التي تركت رعاياها عرضة للتعبير عن الأفكار الفاشية أو «تقع تحت سيطرتها». كانت النتائج مسوغة للانزعاج. تحولت معاداة السامية لتصبح الحافّة الوحيدة المرئية لشخصية مختلة وظيفيًا، والتي تتجلى في كثير من التوجّهات «المتكررة حول العرق»، و«التقليدية» في الجمهور الأمريكي العام، بالإضافة إلى توجّه مذعنٍ مقلق، نحو السُّلطة بكل أشكالها.

وقد فسر «أدورنو» ذلك في تقديمه، مُدبّرًا دهشته: «بالرغم من تنويرنا المفترض، فإن الأهواء العرقية والجنسية المنتشرة، قد كشفت عن بقاء «الرُّجعي» المتضاربة للشعوب القديمة» في المجتمع الحديث، بالرغم من أن «أدورنو» كان قد انتهى لتوّه من محاجته في «جدل التنوير» بأن تلك الأهواء والتحيزات كانت جزءًا أساسيًا من المجتمع الحديث.

واتضح أن السمات الأساسية في الشخصية الفاشستية المحتملة هي الالتزام الصارم بالقيم السائدة (وخاصة تلك المتعلقة بالأخلاق والدين)، والاهتمام بالأفراد يكون الشخص متطفلاً في السلوك والمظهر، والتأكيد على الكفاءة والنظافة والنجاح. وباختصار هي تلك السمات النمطية في المواطن الأمريكي المهذب والمقبول.

والواقع أن تلك السمات، تُخفي تحتها «نظرة تشاؤمية ومحتقرة للإنسانية» (ممثلة بالموافقة على عبارة «مهما كانت الطبيعة البشرية، فسوف يكون هناك دائمًا حرب وصراع»)، ومخاوف شديدة من النشاط الجنسي والنشاط العفوي، ومقاومة للجماعات الأخرى المختلفة للأقليات، وسرعة التأثر برموز السلطة.

^{٥٧} Cf. Tar, Frankfurt School, pp. 181–89

وبكلمات أحدث مؤرّخ للمشروع، فإن صاحب مثل هذه الشخصية السلطوية: «يُوحّد بين نفسه وبين السلطة ويحتكم إلى الديمقراطية والأخلاق والعقلانية، ولكن لكي يحطّهما».^{٥٨}

لجأ «أدورنو» وباحثوه إلى «فرويد» في تشخيصهم لتلك الشخصية مختلّة الوظائف. كل شيء ناتج عن «أنا» ضعيفة، و«أنا عليا» خارجية تبريرية، وبالمصادفة أيضاً فإن تلك هي الصفات الرئيسية للإنسان في المجتمع الصناعي الكبير. الشخصية السلطوية موجودة في مجموعة من الأعمال التي ظهرت بعد الحرب، مثل كتاب «سارتر»: «تأملات في المسألة اليهودية»، وكتاب «ديفيد ريزمان» David Reisman «الزحام الموحش»، ورواية «ألبرتو مورافيا»: «المتثل» التي توصّلت إلى أنّ الفاشية ومعاداة السامية كانتا تروقان للشخصيات المشوّهة «المتوجّهة نحو الغير»، الضعيفة والمجرّدة من الكمال الداخلي.

كان «أدورنو» وزملاؤه أيضاً يقومون بتجديد العلم الاجتماعي عند «لومبروزو» في إطار يساري جديد. كان «الشدوذ» يُعرّف بسمات محدّدة قابلة للقياس على ميزان F (F. للفاشية)، ثم تُقارن تلك السمات بنموذج يُفترض أنه للشخصية «العادية» أو الصحية. ولكن بالرغم من كل عمليات القياس «العلمية» و«المعملية» والمخططات، على طريقة «لومبروزو» و«جالتون»، سرعان ما اتضح للنقّاد الجادّين أنّ عدد الذين أجابوا (وهم ثلاثة آلاف)، وأنّ اختيار المجموعات الأساسية كان عينه غير دالة، وأنّ البيانات لم تكن دقيقة؛ ولذا كانت الدراسة عديمة القيمة. فما حدث مثلاً في عمليات المسح الصغيرة للعمال الألمان في الثلاثينيات، والتي كانت أساس كتاب «السلطة والأسرة»، أن كانت الأسئلة تُقدّم بطريقة معينة، بحيث إنّ أيّ إجابة تعبّر عن القيم التقليدية، كانت تُفسّر على أنها «سلطوية» (أي مشوّهة)، وبالتالي فصاحبها «فاشستي محتمل». ومن ناحية أخرى، فإن احتمال أن يكون شخص ما تقدّمياً من الناحية السياسية وما يزال سريع التأثر برموز السلطة، كان مستبعداً تماماً. أما الأشخاص الذين يميلون إلى الأفكار اليسارية، فكان «يُبرهن» على أنهم أصحّ عاطفياً وأسعد من نظرائهم المحافظين، سواء في حياتهم الشخصية أو العامة. كان ذلك منعكساً في صراحتهم، و«قدرتهم على الحب»، وتعاطفهم مع الآخرين وفهمهم للواقع. هذه الصفات جعلتهم مؤيدين للقضايا

Wiggershaus, Frankfurt School, p. 414; Adorno, et al., *Authoritarian Personality*, p. ^{٥٨}

التقدمية أو الاشتراكية، رافضين للحركات السياسية السلطوية. وكان «أدورنو» يقول: «إذا كان الخوف والدمار هما المصدران الرئيسيان للفاشية، فإن «الإيروس» هو «مصدر الديمقراطية»، أو بمعنى آخر: الاشتراكية.»^{٥٩}

عدد آخر من علماء الاجتماع والنقاد،^{٦٠} هدموا ما جاء في «الشخصية السلطوية»، ولكن المصطلح — الشخصية السلطوية — استمرَّ ونجح في استرضاء نقاد اليسار الجديد؛ فقد مكَّن الماركسي من اتِّهام خصومه سواء من الليبراليين المعادين للشيوعية أو المحافظين بأنهم: إما «شوانز» أو «نازيون غير واعين»، تمامًا كما كان المجرم عند «لومبروزو» شخصًا مريضًا، متفسخًا.

أمريكا، طوَّمت الثقافة الديمقراطية الحديثة، كانت في الواقع «فاشية مستترة»، أو كامنة، كان غياب حركة فاشية حقيقية في أمريكا، مثل غياب حركة «معاداة سامية» حقيقية إلى حدٍّ بعيد علامة على المدى الذي وصل إليه الفساد. وكما عبَّر عن ذلك «هيربرت ماركيز»: «كوننا لا نستطيع أن نُشير إلى أيِّ واحد من الـ SS، أو الـ SA هنا، يعني ببساطة أنهم ليسوا ضروريين في هذا البلد.»^{٦١}

في مقابل الشخصية السلطوية الامتثالية، كان هناك «انفتاح» الشخصية السليمة الذي كان «إريك فروم» يحدِّده بالاعتراف بعدم وجود قيم أو سلطة أعلى من ذات الشخص. «الإنسان هو مركز وهدف حياته». كان «فروم» يرفض أيَّ فكرة ترى أنَّ ذلك الوجود المرتكز على الذات يمكن أن يؤدِّي إلى فوضى أو عدمية ثقافية. والعدمية كما كان «نيتشة» قد أوضح تأتي نتيجة لضغط وقسر أخلاق الطبقة الوسطى وأعرافها على حيوية الإنسان، وليس عدم وجودها، وبمجرد زوال تلك الضغوط تنطلق مصادر القوة العاطفية والإبداع غير المحدودة، ولكن إذا كان «فروم» يعتقد أنَّ الإنسان الغربي ما يزال قادرًا على إنقاذ نفسه وبناء «مجتمع معقول» (العنوان الذي وضعه كذيل لكتابه «الهرب من الحرية» عام ١٩٦٤م)، فإن «أدورنو» لم يكن لديه هذا الوهم.

كان «أدورنو» قد أصبح مهووسًا بقلب الحضارة الحديثة المظلم، الذي كان أوَّل مَنْ كشف عنه مع «هوركهaimer» في «جدل التنوير».

^{٥٩} Adorno, et al., *Authoritarian Personality*, p. 976.

^{٦٠} وبخاصة «إدوارد شيلز»، و«هيربرت هيمان»، و«بول شيتسلي». كتاب: دراسات في مجال وأسلوب الشخصية السلطوية، تأليف «ر.كريستي»، و«م. جاهورا».

^{٦١} Quoted in Kellner, *Herbert Marcuse*, p. 296.

الحرب العالمية الثانية و«الهولوكوست» جعلنا «أدورنو» يصل إلى نتيجة مؤداها أن الإبادة الجماعية، مثل الفاشية، كانت «مخطّطاً مطبوعاً» داخل حلم الحضارة الغربية بالعقل والسلطة. التصنيف العقلاني للآخر يؤدّي حتماً إلى إبادة الآخر في هيئة يهود وجماعات «هامشية» أخرى. كان «أدورنو» يقول بأسى إنَّ المذبحة، هي عملية القتل الطقوسي للحضارة. في المذبحة انقلبت العقلانية الغربية على نفسها كما يحدث عادة في حالة إيذاء النساء جسدياً. «علامات العجز، الحركات المفاجئة غير المتسقة، الخوف الحيواني، الارتباك، إيقاظ التعطش للدم». الأقوياء «الذين لا بد أن يدفعوا ثمن قوتهم بالاغتراب عن الطبيعة، ولا بد أن يكبحوا خوفهم دائماً»، ويحوّلوه إلى غضب لا عقلاني، يمكنهم أن يجدوا مخرجاً بالانقضاء على الضعاف لإشباع شهوتهم للدم. «عندما يسمعون صرخة ضحاياهم مراراً وتكراراً، تلك الصرخة التي لا يجرءون هم أنفسهم على إطلاقها». الجذر الحقيقي لهذا النوع من الخطاب المفرط في الحماس، لا يوجد في الماركسية، وإنما في الخيال الألماني التجريبي^{٦٢*}

كانت الحضارة الصناعية تلوح الآن في الأفق مثل الغابة في رواية «كونراد» Conrad «قلب الظلام»، متاهة معتمة لا يمكن اجتيازها، مسكونة بالرعب البدائي والصور الوحشية (مثل باريس «بودلير» المضاعة بالغاز، المسكونة بالهياكل العظمية والهجمات، أو مدينة «الماهوچني» عند بريخت).

على أن قراءة «أدورنو» و«هوركهaimer» النهائية لمعاداة السامية، بعيداً عن إبراز رعب «الهولوكوست»، قد أفرغتها فعلاً من معناها ومضمونها المحدّدين. معاداة النازية للسامية لم تكن موجّهة ضدّ اليهود في نهاية الأمر كما كانا يقولان، ولا كان سببها المباشر أي شيء في الأيديولوجيا النازية أو المجتمع الألماني.

هذه النظرة تجاهلت الدرجة التي قدّم بها البرنامج النازي للمذبحة حلاً متطرّفاً لما كان يبدو أزمة شديدة: خطر التلوّث اليهودي والكارثة العرقية.

كان «الهولوكوست» موجوداً ضمناً في كل نظريات التشاؤمية العرقية. «جوبينو» نفسه شرح في «فصل المقال» كيف أن الاضمحلال العرقي في روما كان يتّم «ضبطه» من وقت لآخر أثناء دكتاتورية «سوللا» Sulla، عندما أمر الطاغية — المغرم بالانتقام —

^{٦٢*} الحقيقة أن الاقتباس هنا يذكّر بعبارات من كتاب «تمرد الجماهير» (١٩٣٠م)، تأليف: Jose Ortega Y Gasset: «الجماهير تتصرّف تلقائياً، وتفعل ذلك بأسلوب واحد وهو أن تضرب ... وبغنف» (ص١١٦).

بإقامة مذبحه لخصومه «كريمي المَحْتَد»، وبالمرة، يحصد فيها السلسلة الضعيفة والأكثر فسادًا في الأرستقراطية الرومانية، كان «جوبينو» يجد طرافةً في ذلك الموقف الغريب: رجل شرير، أنقذ مدينته دون قصد بعمل إجرامي جاهل. أما بالنسبة لـ «هينرش هملر» Heinrich Himmler ومساعديه فلم يكن في الأمر جهلٌ ولا مفارقة، ما هو الخيار الذي كان أمامهم لكي يُنقذوا الجنس الآري من القوى المدمرة للحضارة؟ كان الشيء الوحيد المطلوب هو أن يظلَّ «قويًا وصلبًا»، كما كان «شبنجلر» يقول.

أما بالنسبة لـ «مدرسة فرانكفورت» فقد كان «الهولوكوست» عملًا من أعمال نظام صناعي عقيم^{٦٣} ومنتجاته الإنسانية الرجعية، التي تُوجَّه طاقاتها السادية نحو أيِّ شخص مختلف أو غير محصَّن. بعد ذلك سيكتب «هيربرت ماركيز»: «لم يكن عالم معسكرات الاعتقال مجتمعًا وحشيًا استثنائيًا، ما رأيناه هناك ... مثال على مجتمع الجحيم الذي نغوص فيه كل يوم.»^{٦٤}

وهناك عبارة لـ «أدورنو» تُقتَبَس دائمًا عند الكلام عن «الهولوكوست»، وهي أنه لا يمكن أن يكون هناك شعْرُ بعد «أوشفيتز». والحقيقة أنه كان قد توصَّل إلى ذلك الرأي قبل «أوشفيتز» بكثير، كما كان بطله «نيتشة»، وحتى «بروكس آدمز»، قد فعل عندما كتب: «لا يمكن أن ينبت شعر في التربة الحديثة.»

وفي النهاية، فإن فظائع «أوشفيتز» لم تكن نتيجةً للنازية أو معاداة السامية ولا حتى للشخصية السلطوية. في مركزها السطحي، كانت هناك حضارة غربية «مريضة»، تضرب بشدة؛ لكي تُفسد أو تخرب كلَّ ما في قبضتها المهلكة.

«هيربرت ماركيز»: وعد اليوتوبيا

صدر «جدل التنوير» متزامنًا تقريبًا مع يوم الغزو، الذي يحدّد بداية النهاية لإمبراطورية «فايمر». وفي خلال عام طهَّرت قوى الغرب الرأسمالية بقيادة الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى، أوروبا الغربية من الفاشية، وتراجعت ثورة اليمين وراء الأفق الثقافي. وفي عام ١٩٤٩م، غادر «هوركهaimer» و«أدورنو» أمريكا، عائدين إلى ألمانيا. وبالرغم من

^{٦٣} Quoted in Wiggershaus, *Frankfurt School*, p. 339.

^{٦٤} Quoted in Cranston, ed., *Prophetic Politics*, p. 88.

ماركسيته المعلنه، إلا أنهما قرّرا عدم الاستقرار في ألمانيا الشرقية، عادًا إلى «فرانكفورت»، وهناك أعادًا تأسيس «معهد البحوث الاجتماعية» للمرحلة الجديدة بعد الحرب. وبالرغم من انتهاء الكابوس النازي، إلا أنَّ تشاؤمية «أدورنو» واكتئابه الشديد بشأن المستقبل كانا أكثر عمقًا.

في عام ١٩٥١م، نشر مجموعة من التأمّلات والأقوال تُشبه كتاب «نيتشة» بعنوان: Minima Moralia «تأمّلات من حياة معطوبة»، كشف فيه عن عمق شعوره بالمرارة والبغض للجنس البشري. ذهب يأسه إلى ما هو أبعد من ذكرى «الهولوكوست» أو خطر الكارثة النووية. كتب يقول: إنّ المجتمع الحديث قد أصبح بلا معنى أو قيمة بالمرّة. كل العواطف والصفات الإنسانية قد تدهورت وانحطّت لأنها أصبحت جزءًا من كلّ رأسمالي واحد. الصداقة، الزواج، الكياسة، الشعور بالخصوصية، الرحمة ... كل ذلك انقرض. «احترام المخالطة الاجتماعية والمشاركة ليس سوى قناع لقبول ضمّني بكل ما هو لا إنساني». كانت الأمور سيئة لدرجة أنّ «أدورنو» كان يشعر بحنين لمرحلة برجوازية سابقة قبل التكنولوجيا الواسعة والتليفزيون. «كل ما كان جيدًا ومقبولًا في القيم البرجوازية ذات يوم، مثل: الاستقلالية والثابرة وبُعد النظر والحذر، قد تمّ إفساده تمامًا». حتى الإيمان الليبرالي الكلاسيكي بالملكية الفردية كان يتمّ تدميره، منذ أن قلّل تغلغل السلع في المجتمع الاستهلاكي من الشعور بالكبرياء في الملكية. وبدلًا من ذلك كانت كل السلع الاستهلاكية، كما كان «أدورنو» يعتقد، تدلّ على «المعاملة الفاشية السيئة والعنيفة». أبواب السيارات لا بد من «صفقها بقوة» لكي تقفل، نوافذ الزجاج المنزلقة لا بد من دفعها بعنف، (على خلاف نوافذ الماضي ذات المزلاج البسيط السلس)، كل هذه التكنولوجيات الحديثة جعلت الشخصية الإنسانية وحشية. كان يتساءل: «أين هو ذلك الذي لا تُغريه قوة سيارته بكنس هوام الشوارع في طريقة ...؟ المشاة، الأطفال، حتى راكبي الدراجات».^{٦٥}

وبينما وقع «أدورنو» في يأس عميق وحادّ مثل «هنري آدمز» — كان يقول بأسى إنّ المثقّف لا بد أن يعيش «بعار أن ما زال لديه هواء يتنفّسه في الجحيم»^{٦٦*} — نجد أنّ زميله الأصغر «هيربرت ماركيز» يتخذ موقفًا مختلفًا.

^{٦٥} Adorno, *Minima Moralia*, pp. 34, 39, 40

^{٦٦*} لا بد أن نُشير إلى أنّ «أدورنو» كان منعّمًا منتعشًا وسط هذا الجحيم، محاطًا بزملاء محترمين، وبتكريم وتبجيل حتى وفاته في عام ١٩٦٩م.

مثل «أدورنو» و«هوركهايمر»، سوف يؤكّد «ماركيوز» على الموت الحتمي للغرب بيده، ليس بسبب الشمولية (بالرغم من أنّ ذلك كان أيضًا حتميًا ومهمًا)، بقدر ما هو بسبب الفائض المادي المربك. ولكنه سوف يتنبأ كذلك بما سيجيء لاحقًا: نظامٌ ثقافي جديد مبنيٌّ على ما كانت «مدرسة فرانكفورت» الباكورة تُطلق عليه «تمرد الطبيعة». هذه النبوءة ستجعل من «ماركيوز» واحدًا من نجوم الحركة الراديكالية واليسار الجديد في ستينيات القرن العشرين، كما ستجعل منه المتشائم الثقافي الأول في «مدرسة فرانكفورت». كان تمرد الطبيعة هو الثمن الاجتماعي الذي دفعته الحضارة لقاء كبحها الشديد لغريزة الحياة. وكان «هوركهايمر» قد أعلن في كتابه «أقول العقل» أنّ انتصار الحضارة قد أصبح كاملاً لدرجة أنه لا يبدو حقيقياً. ومن هنا فإن «التكيف في زماننا يتضمّن عنصرًا من الرفض والغضب المكتوم».^{٦٧} والنتيجة، هبّأت متقطعة للعقلانية وعلى أشكال مختلفة، والمثال الدال على ذلك هو معاداة السامية، ولكن هناك أيضًا العنف والإجرام بمختلف صورهما.

تمرد الطبيعة أصبح المفصلة التي تفتح عليها الحضارة العقلانية بابها على نقيضها، أي على بديل لها. هكذا ودون تعمد. كانت تلك هي الإمكانية التي أمسك بها «ماركيوز» ليبني مستقبلًا إنسانيًا جديدًا.

كانت فلسفة «ماركيوز» تتضمّن جرعات ذكية وعنيفة، زوّدها بها مفكرون ألمان من ذوي الوزن الثقيل مثل «هيجل» و«مارتن هيدجر»، بالإضافة إلى «ماركس» و«فرويد».^{٦٨} ولكن الواقع أنّ ميول «ماركيوز» الحقيقية لم تكن نحو الفلسفة الألمانية الرسمية، وإنما نحو «عصيان الأبناء لأبائهم»، في جيله من الشباب الألماني قبل عام ١٩١٤م. «ماركيوز» كتب كلّ أعماله المهمة في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية، وكانت تحمل وجهة النظر الخرقاء المهاجمة للمعتقدات، عند المتمرّد التعبيري في أعمال «هازينكليفر» Hasenclever ، و«جورج هيم» Georg Heym، و«برتولد برخت» Bertold Brecht. علاقة «ماركيوز» بـ «مدرسة فرانكفورت» كانت مشابهةً لعلاقة «ماركيوس جارف» Marcus Garvy، و«دبليو إي بي دو بوا»: W. E. B. de Bois في جوانب كثيرة. كانت تتكوّن من أخذ بعض الأفكار الرئيسية وتطويرها إلى أقصى مدى. كانت الفكرة الأولى هي

^{٦٧} Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 94

^{٦٨} As outlined in A. Macintyre, *Marcuse* (New York, 1970)

اختفاء البروليتاريا الثورية على يد الثقافة البرجوازية الخرقاء. «ماركيوز» كتب وشرح وتكلم بقوة عن هذا الموضوع في أشهر أعماله وأكثرها انتشاراً، وهو «الإنسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٤م) والذي يعتبر إلى حد بعيد، تكبيراً للصورة القائمة عن طبيعة الرأسمالية المتأخرة، كما جاءت في «جدل التنوير»، وهو ما كان يشير إليه الآخرون بـ «مجتمع الوفرة» و«الحضارة ما بعد الصناعية». الحضارة المدمرة للروح تحوّلت إلى «المجتمع الاستهلاكي» الذي يُخفي طبيعتها القمعية تحت وفرة من السلع والخدمات.

وكما هو الحال في الرأسمالية المتأخرة المجمعّة، فإن ما قد يبدو أنه يزيد من الحرية الشخصية ليس سوى عكس ذلك في الحقيقة: الطبقة الوسطى والعمّال يظلّون غالباً في غيبوبتهم، غير واعين بما هم فيه من تعاسة. وعلى أية حال، فإن «امتداد الاستغلال إلى قطاع أكبر من السكان، مصحوباً بمستوى معيشة أعلى، هو الحقيقة الكامنة خلف واجهة المجتمع الاستهلاكي».^{٦٩}

كتب «ماركيوز»: «في مجتمع الوفرة، تكون الرأسمالية قد نالت من نفسها». ضحيتها المتفسّخة هي المستهلك الذي لا وجهة له ولا خيار لديه، والذي كان «فروم» Fromm قد وصفه قبل عشرين عاماً بأنه يعيش «تحت وهم أنه يعرف ما يريد، بينما الحقيقة هي أنه يريد ما يفترض أنه يريده»، والذي يبذل وقته في شراء منتجات «تُوحى له وتُتلاعب به».

«النزعة الاستهلاكية» كما كتب «ماركيوز»، «تُتميّ وعياً زائفاً محصّناً ضدّ زيفها»، خاصة لأنها تُشعر بأنها جيدة، وتحذّر ضحيتها ضدّ التفكير الأعمق، ومثل برجوازية «هوركهايمر» فإن المستهلك يتعلّم أن يتعرف فقط على الحقائق السطحية والمظاهر الخارجية، وليس على الحقيقة الاجتماعية تحتها.^{٧٠}

ويقول «ماركيوز»: «وهكذا ينشأ نمط من التفكير والسلوك ذي البعد الواحد»، وهو الذي يميّز الغرب، «الناس يتعرّفون على أنفسهم في سلعهم، يجدون أرواحهم في سياراتهم وأجهزة «الهاي فاي» ... الميكانيزم الذي يربط الفرد بمجمعه قد تغيّر، والتنظيم الاجتماعي يجد مرساته في الحاجات الجديدة التي خلقها».^{٧١} هذا التنظيم الاجتماعي

^{٦٩} Marcuse, *One-Dimensional Man*, p. 7; quoted in Kellner Herbert Marcuse, p. 293

Marcuse, *Essay on Liberation*, p. 7; Fromm, *Escape From Freedom*, p. 278; Kellner, ^{٧٠}

.Herbert Marcuse, p. 293

.Marcuse, *One-Dimensional Man*, p. 9 ^{٧١}

الاستغلالي يأخذ أشكالاً غير متوقعة، أحدها دولة الرفاهية التي تُطعم الفقراء جيداً عندما يجب أن يكونوا جوعى، وفي الاضطرابات التي تسبق الثورة.^{٧٢}

والثاني هو «التسامح القومي» تجاه الجماعات المنشقة، والذي بواسطته يبسط المجتمع الليبرالي حريات ليبرالية للنقاد بطريقة تجعله يُحيد رفضهم له. وهذا يُمكن المجتمع الليبرالي مثلاً من أن يُسكت الأعداء الألداء مثل «ماركيوز» بنشر أعمالهم. هذه الاستراتيجية تجعل أفكاره غير فعّالة (حيث إن كلماته قد تجعله يبدو غريباً وشاذاً)، بينما مراقبة أعماله والقبض عليه قد تجعل منه شهيداً. «جان بول سارتر» واجه المشكلة نفسها بسبب الوقت الذي كان يُمنح له في الراديو والتلفزيون المملوكين للدولة.

التسامح مع وجهات النظر الأخرى في عصر الاتصال الجماهيري كشف عن وجه الاستبداد السياسي بشكل جديد: «الوجه الذي قد يتناسب مع «تعددية» الأحزاب والصحف وقوى التوازن ... إلخ»؛ ذلك لأن ما يُسمى بالمجتمع الليبرالي هو في الحقيقة شكل جديد من أشكال الدولة الشمولية، وكما يقول «ماركيوز»: «حيث إن الشمولية ليست فقط عملية ربط سياسي إرهابي للمجتمع، وإنما هي أيضاً عملية ربط تقني اقتصادي، يعمل من خلال التلاعب المتقن باحتياجات الناس». وعن طريق هذه الأساليب الماكرة، يستطيع المجتمع الاستهلاكي إذن أن يبني نظام سيطرة كاملة. والنتيجة هي أن «حالة من اللاحرية المريحة، الديمقراطية المعقولة الهادئة، تسود في الحضارة المتقدمة صناعياً، وتُصبح رمزاً للتقدم التكنولوجي».^{٧٣}

كانت تلك في الواقع هي الطبيعة المتناقضة للمجتمع الحديث، والتي دفعت بكل نقاد «فرانكفورت» إلى حالة من الارتباك، فهي تجعل الاستبداد يبدو كأنه حرية، والفقر كأنه وفرة ورغد، إلا أنها في الوقت نفسه سلطوية مثل نظيرتها السوفيتية الستالينية.

وإذا كان كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» قد بسط تشاؤمية «هوركهaimer»، فإن كتاب «الإيروس والحضارة» (١٩٥٥م) قد أعاد تدوير «فرويد» الماركسي عند «إريك

A point developed in Frances Fox Piven and Richard Cloward, *Regulating the Poor* ^{٧٢} (New York, 1971).

Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp. 3; 1 ^{٧٣}

فروم» والشخصية السلطوية. «ماركيوز» استغل غموض مصطلح «القمع» الذي يمكن أن يُستخدم بالمعنى السياسي، بينما هو المستخدم أيضًا للميكانيزم النفسي في نظرية «فرويد» عن الشخصية، ولكن «ماركيوز» — وبكل بساطة — كان يُصرُّ على أنهما في الحقيقة شيء واحد. كان «ماركيوز» يقول إنَّ الحضارة قامت على القمع فعلاً، كما كان «فرويد» يزعم في كتابه «الحضارة ومساوئها»، ولكن خطأ «فرويد» كان في افتراضه أنَّ الشكل الذي اتخذته الحضارة الغربية بإعلائها للغرائز الحيوية من خلال «العمل البطيء والمنهجي»، و «تأجيل الإشباع غير المرضي»، كان هو الشكل الوحيد الممكن للحضارة.^{٧٤} «فرويد» فشل في أن يرى أنَّ ذلك القمع كان الناتج المميز لحضارة رأسمالية.

ويقول «ماركيوز» إنَّ هناك حضارة غير قمعية ممكنة، ولكنها كامنة في لا وعي الإنسان، يمكن أن تنطلق فيها غريزة الحياة ... الإيروس ... وتحرَّر من قيودها. من خلال انتشار الأساليب الأوتوماتيكية الحديثة مثلاً، فإن الآلة تسمح «بإشباع الحاجات بدون ألم»، وتجعل «تخفيض يوم العمل» ممكناً وإلى أدنى حدٍّ، حتى لا تمنع تطوير الإنسان لذاته. و«تحرير الإيروس هذا، قد يخلق علاقات عمل جديدة وقوية»، كما كان «ماركيوز» يتصوَّر، ولن تكون هناك ضرورة للاستغلال.^{٧٥}

وباختصار، فإن التكنولوجيا قد تنقلب على سيدها وتمحو الرأسمالية، وهي نتيجة ليست بعيدة عن تلك التي كانت لدى «أوزوالد شبنجلر» شقيق الروح اليميني لـ «ماركيوز». «العمليات التكنولوجية للميكنة والتوحيد القياسي، يمكن أن تُطلق طاقة الفرد نحو عالم الحرية المجهولة». الوجود الإنساني ذاته يمكن أن يتغيَّر تغيُّراً أساسياً، «الفرد سيصبح حرّاً ليمارس سلطته الذاتية على عالم سيصبح ملُكُه بالكامل».^{٧٦} وبفضل التكنولوجيا سيختفي عامل «ماركس» المغترب، ويحلُّ محله إنسانٌ جديد: فرد متكامل يحمل الكثير من ملامح الفلاح الألماني غير المتخصَّص «عند: فردريش راتزل»، ومن الشعب الأسود عند «دبليو إي بي دو بوا». ويفسِّر «ماركيوز» ذلك: «ولكي يصبح العلم والتكنولوجيا وسيلتين من أجل الحرية، فلا بد أن يُغيَّرا توجُّهاتهما وأهدافهما

^{٧٤} Marcuse, Eros and Civilization, pp. 110, 140

^{٧٥} Ibid., pp. 138-39, 140

^{٧٦} Marcuse, One-Dimensional Man, p. 2

الحالية. وبدلاً من استخدامهما لعمل أو صنع الأشياء، يجب أن يُستخدمَا من أجل تعزيز «الحساسية الجديدة - متطلبات غرائز الحياة».

الإنسان الجديد يخطو نحو حضارة غير قمعية، لا تُنتج شيئاً سوى دورة من الرضا الذاتي لا تنتهي، قد تبدو تلك يوتوبيا بعيدة المنال أو جنة اشتراكية خالية، ولكن مصطلح «يوتوبيا» كان مصطلحاً إيجابياً عند «ماركيوز». لم تكن اليوتوبيا خيلاً مضللاً للذات، ولكنه عملية تعرية يقوم بها العقل النقدي لنظام اجتماعي محتضر،^{٧٧} ويقوم بها على أساس حقيقي أكثر عمقاً مما هو إمبيريسي.^{٧٨} وبالطبع فإن تحقيق «وعد اليوتوبيا» سيتطلب تخفيضاً لمستوى المعيشة وبخاصة بالنسبة للأغنياء، ولكنه لا يكفي «ليكون فاعلاً ضدّ التقدم في الحرية». إلا أنه قد يتطلب إطاحةً كاملة بالمصالح الاقتصادية والمؤسسات السياسية للمجتمع المتقدّم صناعياً، وكذلك بالأيديولوجيا التي كانت وراءها. ومثل كل بقية أعضاء «مدرسة فرانكفورت»، كان «ماركيوز» لا يرى أملاً في الثورة من قبل الطبقة العاملة. كان بدل ذلك، يتطلّع إلى الجماعات المهمّشة المستبعدة من المجتمع الاستهلاكي، والتي كانت بالتالي محصّنة ضدّ تملقاته: «طبقة سفلية من المنبوذين من المجتمع والخارجين عليه، المستغلين والمضطهدين من الأجناس والألوان الأخرى، العاطلين عن العمل والعاجزين عنه».^{٧٩} «ماركس» نفسه كان يُطلق على تلك الجماعة الأشبه بالغوغاء: «البروليتاريا الرثّة»، أدوات ردّ الفعل الديماجوجي، ولكن هؤلاء أصبحوا أمل «ماركيوز» الأخير. في مقاله عن «التحرّر» (١٩٦٩م) استنفر «ماركيوز» تحالفاً من «الشباب والإنتلجنسيا» والسود، ومتلقّي المعونات الاجتماعية، وثوّار العالم الثالث، وطلّاب اليسار الجديد الذين «سيكسرون قيود الظلم والقسوة والصمت التاريخي». «إنّ صراع الطبقات المسلّح يدور خارج السياق الرئيسي في المجتمع الغربي، هو في الشارع والجيتوهات وحقول الأرز في آسيا وجبال أمريكا اللاتينية».^{٨٠} «الثورة الكوبية وثوّار الفيت كونج» أثبتوا أنّ ذلك يمكن أن يحدث» كما كتب «ماركيوز» في عام ١٩٦٨م.

^{٧٧} Marcuse, *Essay on Liberation*, p. 20

^{٧٨} Cf. Kolakowski, *Varieties of Marxism*, Vol. 3, p. 399

^{٧٩} Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp. 256-57

^{٨٠} Marcuse, *Essay on Liberation*, p. 7

«هناك روح معنوية، إرادة، إنسانية، وإيمان يمكن أن يُقاوم ويروّع القوة التكنولوجية والاقتصادية الهائلة للتوسّع الرأسمالي»، والتي كان يسمّيها بـ «وحش الوفرة».^{٨١}

ثورة الطلاب في الستينيات لم تحرّك ساكنًا لدى الحرس القديم في «مدرسة فرانكفورت». لم يتحمّسوا لها. عندما قام الطلاب بأعمال الشغب والفوضى في قاعات الدرس في «فرانكفورت»، لم يتردّد «أدورنو» في طلب إلقاء القبض عليهم، كما وصفهم «هوركهايمر» بأنهم «فاشيّو الجناح اليساري». لكن غرائز حركة الشباب النيتشوية عند «ماركيوز» جعلته يحتضن مسيرات المعارضة لحرب فيتنام، ويسجلها في قضيته الثقافية الخاصة. كان يرى فيها «حساسية جديدة» تطيح بالوعود القديمة لمجتمع استهلاكي مريض. وكما قال في مقابلة معه: «المجتمع يكون مريضًا عندما لا تسمح مؤسساته وعلاقاته الأساسية بالتطوّر الأمثل لحاجات الفرد».^{٨٢} وكان يعني أمريكا الشمالية، إلا أنه بحلول عام ١٩٧٠م، عرف «ماركيوز» وكوادره الشبابية أنّ أمريكا المتفسّخة المجردة من الروح لن تنهار من «أول لمسة»، وأدركوا، كما عبّر عن ذلك أحد كتّاب سيرته المعجبين به، أنهم كانوا يواجهون «صراعًا طويلًا وصعبًا لتغيير المجتمع القائم». كانت هناك صعوبة واحدة تتمثّل في عدم لباقة وقلة ذوق حلفائه الثوريّين المفترضين. مرّة عندما كان «ماركيوز» يتكلّم في مؤتمر الدارسين الاشتراكيّين في نيويورك عن: «الرايكياليون والهيبيز: استجابات الشباب للمجتمع الصناعي»، اندفع «أبي هوفمان» Abbi Hoffman وهو يرتدي ملابس الكاوبوي، مُدجّجًا بمسدساته، وتقدّم نحو المنصة وأشعل غليونًا وراح يدخن الأفيون، وطلب من داعية «الإيروس» أن يتوقّف عن الكلام ليدخّن معه.^{٨٣} شيء آخر، وهو آراء «ماركيوز» العنيفة المتعنّطة المتعلّقة بالسياسة، وهي آراء أقل وصف لها هو أنها «سلطوية». ومثل «شبنجلر»، كان «ماركيوز» يُكّن احتقارًا شديدًا لعمليات الديمقراطية العادية. اليوتوبيا الجديدة التي جاء بها، لم تترك مجالًا للحوار

Marcure, et al., *Critique of Pure Tolerance*, pp. 107-09; Kellner, Herbert Marcuse, p. 289.^{٨١}

Marcuse, *Negations*, p. 251.^{٨٢}

Kellner, Herbert Marcuse, p. 299; R. Radosh, "On Hanging Up the Old Red Flag," in J. Bunzel, ed., *Political Passages*, p. 224.^{٨٣}

أو النقاش. المجتمع الأمريكي كان قريباً جداً من الفاشية الواضحة، كما كتب في عام ١٩٦٨م، وكان في أزمة خطيرة لدرجة أن دماره الكامل كان قاب قوسين. أمريكا والغرب يعيشان «حالة طوارئ» يتم فيها تبرير «تعليق حق حرية التعبير والاجتماع». وكما قال لأحد مراسلي إذاعة الـ «بي بي سي» في عام ١٩٦٨م: لقد حان الوقت لسحب «حق حرية التعبير والاجتماع من الجماعات والحركات التي تنتهج سياسات عدوانية»، وترمي إلى التسليح والشوفينية والتمييز على أساس عرقي أو ديني، أو التي تعارض نشر الخدمات العامة والضمان الاجتماعي والرعاية الصحية ... إلخ».

في كتابه «نقد التسامح الخالص»، أضاف أنه على عكس «المبدأ الليبرالي المقدس» الذي يعطي وقتاً مساوياً للجانب الآخر في المناظرة السياسية، فإن هناك قضايا «لا يوجد فيها جانب آخر»؛ حيث يكون «الجانب الآخر» «رجعياً»، ويمكن أن يُعرقل أيّ تقدّم ممكن في الظرف الإنساني.^{٨٤}

ميل «ماركيوز» لحالة الطوارئ، يحمل تشابهاً مقلّقا مع تبرير «هتلر» لأحكام حالة الطوارئ في عام ١٩٣٣م، وهو تشابه ليس من قبيل المصادفة، فهو مثل نظرائه من أصحاب التشاؤمية الثقافية، يقف على يمين الثورة الألمانية. كان ينتظر على أحرّ من الجمر قيام نظام ثقافي جديد من بين أنقاض وبقايا الغرب الرأسمالي الليبرالي القديم.

وراء كلّ نبئ من أنبياء الاضمحلال تلوح «رؤيا» تقدّم، وهذا على نحو خاصّ يضمّ دعاة التشاؤمية الثقافية. في حالة «ماركيوز» وحلفائه الأيديولوجيين دعاة «الثقافة المضادة»، كان التقدم يعني برنامجاً كاسحاً لتحقيق الذات، يمتدّ إلى ما وراء كلّ الحدود أو التابوهات في المجتمع الغربي النمطي أو «العادي» (الذي كان يُعرف الآن بأنه مريض): النوع، الطبقة، العرق، الأفضلية الجنسية. التحرّر الإنساني لن يؤدّي فقط إلى موت المجتمع الاستهلاكي وبنية السلطة عند «سي. رايت مليز» C. Wright Mills. بل إنه سوف يضع نهاية لكل أيديولوجية ومؤسسة وهويّة زائفة فرضها الغرب الحديث على ضحاياه المنكودين. كان «عالم الخطاب والسلوك القائم» — كما يُطلق عليه «ماركيوز» — يتطلّب «نفياً» راديكالياً، ومراجعة بقدر الديمقراطية التمثيلية والرأسمالية؛ حيث إنهما كانا أيضاً جزأين من نفس الكل.

^{٨٤} Marcure, et al., *Critique of Pure Tolerance*, Postscript, p. 120

عندما مات «ماركيوز» في عام ١٩٧٥م، لم تكن المجتمعات الأمريكية والغربية قد تحوّلت بنفس الأساليب التي كان هو وغيره من اليسار الجديد يتمنّون. إلا أنه قبل موته، كان قد رأى إمكانية أخرى للنفي داخل النظام. كانت تلك هي الجامعة في أمريكا الوفرة بعد الستينيات. مدارس مثل «بيركلي»، و«برانديز»، و«كولومبيا» كانت تعمل كقواعد عمليات لأفكار «ماركيوز»، وكان يشكُّ في أنها ستكون في المستقبل مرفأً آمناً ليسار ثقافي مضاد، أثناء ما كان يسمّيه الراديكالي الألماني «رودي داتسشكي» Rudi Dutschke: «المسيرة الطويلة عبر المؤسسات». في أواخر حياته كان ماركيوز مهتماً بالحركة النسوية feminism، وكان يؤيّد تعيينَ منظرِها، وكذلك الراديكاليين السياسيين في المناصب الأكاديمية. وعندما سأله أحدُ المحاورين في عام ١٩٧٤م عمّا إذا كان اليسار الجديد قد مات بعد «ووتر جيت» والانسحاب الأمريكي أجابه: «لا أعتقد أنه مات، أحسب أنه سينبعث في الجامعات الأمريكية».^{٨٥} وهذه النبوءة، على الأقل، تحقّقت.

^{٨٥} Quoted in Kellner, *Herbert Marcuse*, pp. 292. 300-01

الفصل العاشر

الأنبياء الفرنسيون المحدثون

«سارتر» - «فوكو» - «فانون»

«رجال اليوم يُولدون مجرمين.»

«ج. ب. سارتر»

ساعد «ماركيوز» و«مدرسة فرانكفورت» برؤيتهم المعادية للعقل الغربي الكلي على تشكيل جيل جديد من نقّاد الثقافة، إلا أنّ الوطن الحقيقي للتشاؤمية الثقافية الجديدة لم يكن ألمانيا. وطنها كان فرنسا.

في عام ١٩٠٠م، وصل إلى «الكوليج دو فرانس» في «باريس»، أستاذ جديد للفلسفة، كان شاباً في الأربعين واسمه «هنري برجسون» Henri Bergson.

منذ بداية القرن التاسع عشر، كان المشهد الجامعي في «باريس» قد تركز حول المعلّم ذي الشخصية الكاريزمية أو البطل الثقافي، وكان «برجسون» ملائماً لهذا الدور تماماً. «جبهته العريضة، عيناه اللامعتان مثل كشّافين تحت حاجبيه ... إشعاع عقله ...» كانت أعماله الفلسفية مكتوبةً بأسلوبٍ مثير وجذابٍ لدرجةٍ تمكّنه من الحصول على جائزة نوبل للآداب. محاضراته التي كان يقدّمها في «الكوليج دو فرانس» دون الاعتماد على أيّ مذكرات، كانت تجتذب الحشود، لا من الطلاب والزملاء فقط، بل من السيّاح

ورجال الدولة وسيدات المجتمع كذلك. وكان الجميع يُدركون أنهم يشهدون تغيُّراً هائلاً في وجهة الفلسفة والحياة الفكرية الفرنسية.^١

كانت «باريس» المتمردة والرومانسية، باريس «جوبينو» و«جوتيه»، قد أفسحت المجال في أواخر القرن التاسع عشر، لنفوذ مفكرين وكُتَّاب من أمثال «كونت» Comte، و«دوركاييم» Durkheim، و«باستير» Pasteur، و«هيبوليت تايني» Hyppolite Taine، و«إميل زولا» Emile Zola، هؤلاء الذين كانوا يقدرّون الفلسفة الوضعية والعلم، إلا أنَّ فرنسا الوضعية اليقينية كانت تتناها أحياناً أفكار الشبَّحِين المتلازمين: التفسُّخ الذي كان يُزعج علماء الاجتماع وأعضاء المهنة الطبية، والالانحطاط الذي أغوى الورثة الأدبيين لـ «بودلير»، ومن بينهم الشعراء الرمزيون و«بول فاليري» Paul Valéry. كان الفرنسيون قد سَكُّوا مصطلح Fin de Siecle أو «نهاية القرن» لوصف جوِّ ثمانينيات القرن التاسع عشر: «الأس العقيم لرجل مريض»، وسط الغنى والوفرة. وكان «برجسون» قد خاصم حالة نهاية القرن تلك، والأفكار السائدة في الفلسفة والعلم الفرنسيين، وجعل من نفسه بطلاً «لأسلوب» أرقى في فهم «العالم المحيط بنا»، والذي يقوم على الحدس والعقوبة والغرائز الحيوانية والذي كان يسميه بـ: élan vital، أو «الوثوب الحيوي». كان العقل التجريبي هو خادم الغريزة وليس سيدها كما يتصوّر العالم. العالم الميكانيكي الراسخ والمجرّد من الحياة، عالم مجتمع القرن التاسع عشر الصناعي والعلمي كان يتطلّب القوة الدافعة للوثوب الحيوي الخالد للطبيعة. وأعلن «برجسون» أنَّ الوثوب الحيوي يتدفّق بقوة متخلّلاً الحياة مثل «موجة عالية»، تُوقظها «إمكانية كثيرة كامنة، تنساب عبر الأجيال (و) توزّع نفسها بين الأفراد».^٢

حيوية «برجسون» تحتفي بتجربة الفرد التاريخية الذكية والنشطة، كتغيُّر أو «بقاء» التقدم المستمر للماضي الذي يشقُّ طريقه في المستقبل ... «إنه» يتبعنا كلّ لحظة، كلما شعرنا به، وفكّرنا به، وأردناه ... يضغط على أبواب الوعي. والتاريخ عند «برجسون» ليس له معنى موضوعي ينتظر أن ندركه من خلال الذكاء والتفكير. وبدل ذلك، فإن الماضي يكون له معنى فقط عندما يصبح جزءاً من وعينا الفردي. هذه الرؤيا تلخصها

^١ .Quoted in Hughes, *Consciousness and Society*, pp. 114-15

^٢ .Bergson, *Creative Evolution*, p. 294

رؤيا «جان بول سارتر» المروعة، عندما وجد نفسه في فخّ المعركة من أجل فرنسا في يوليو عام ١٩٤٠م: «التاريخ هنا من حولي». وبالنسبة لأولئك الذين وقعوا تحت سطوة وتأثير «برجسون»، كان الماضي والحاضر والمستقبل يعكسون هذه القوة الحيوية التي تُستثار من خلال التجربة — سواء كانت سياسية أو دينية (كان الدين عند «برجسون» معادلاً للالتزام «نيتشة» بالقيم) أو جنسية أو زوجية — والتي تقرب منا كلّ ما في الإنسانية والطبيعة، وكان لا بد أن يكون شعار حركة «برجسون» كلها: «أنا أُجرب، إذن أنا موجود».

كل الأحياء يتماسكون ... كلهم يستسلمون لنفس الدفعة القوية ... الإنسانية بكاملها، في المكان والزمان جيشٌ ضخم يدعو بجوار وأمام وخلف كلّ منا في هجوم كاسح، يمكنه أن يتغلّب على أيّ مقاومة، وأن يُزيل أصعب العقبات ... وربما الموت ذاته.^٢

على مشارف الحرب العالمية الأولى، كان «برجسون» هو المعلّم الأشهر لجيل من الطلاب الفرنسيين، سيجدون أنفسهم بعد وقت قصير في حالة صراع مع نظرائهم الألمان. كثيرون (مثل «تشارل بيجوي» Charles Péguy، و«جاك ماريتان» Jacques Maritan، والروائي «آلان-فورنييه» Alan-Fournier، والصحفي «هنري ماسيس» Henri Massis، وغيرهم)، وجدوا في «حيوية» «برجسون» وسيلةً لطرد التشاؤم بخصوص الانحلال والانحيار الثقافي، وليس الضجر البرجوازي فقط. هذا الجيل، «جيل ١٩١٢م» كما كان «هنري ماسيس» يُطلق عليه، كان يعاني من «اغتراب عدم الثقة بالنفس». وعلى خلاف أبناء الجيل الأكبر منهم من «المتفسخين»، كانوا كاثوليك مخلصين ووطنيين متشددين؛ لأنهم أدركوا أهمية الإيمان والانضباط والالتزام. أبناء جيل ١٩١٢م، كانوا قبل كلّ شيء رجال فعل. «كانت السمة المميزة لهذا الجيل، هي صنع النظام والانسجام في كل شيء، كما صنع أبناء الجيل الأكبر منه الفوضى والخراب». وكان بطلهم «برجسون»، يَصِف ظهورهم — علناً — بأنه معجزة تطورية وتحولاً غير مسبوق في الطبيعة الإنسانية. أما هم، فكانوا مثل بطلهم ينفثون التفاؤل والعزم والأمل في كل ما يضعون أيديهم عليه. كل هذه الآمال

^٢ Ibid., pp. 7, 293-94, 295

تحطّمت بقسوة في خلال أشهر من نشوب الحرب العالمية الأولى. كثيرون من أبناء هذا الجيل المتفائل، قُتلوا في الشهرين الأولين من الحرب مثل «تشارل بيجوي». الصورة التي رسمها «برجسون» لهجوم كاسح «يمكنه أن يتغلّب على أيّ مقاومة»، ضاعت في عمليات هجومية فاشلة لجنود المشاة تحت نيران المدافع الآلية الألمانية، وصراعات «فردن»، وأخيرًا في تمرد ١٩١٧م. عشرة في المائة من كل شباب فرنسا الذكور، ماتوا بين عامي ١٩١٤م و١٩١٨م، أما الذين نجوا فقد عادوا إلى مناخ ثقافي يسمّمه الفشل والإحباط، وإلى طبقة مثقّفة مكسورة ستهرب إلى «الدادائية» Dadaism، و«السيرالية» Surrealism (كان زعيمها «أندريه بريتون» André Breton من المحاربين) وإلى انسحاب مرير، أحد أولئك المثقّفين الممرورين، كان «بيير درييه لاروشيل» Pierre Drieu La Rochelle، البالغ من العمر خمسة وعشرين عامًا، والذي قال عند عودته من الجبهة: «لم نَقُلْ كلمتنا الأخيرة بعد، سوف يختفي أكثر من شعب قبل أن نختفي نحن». ٤ أفكار عاطفية مشابهة، فتحت الباب أمام شكل فرنسي من التشاؤمية الثقافية. كانت الحياة الثقافية في «باريس» في العشرينيات والثلاثينيات تعبّر عن نفس التحرّر من أوهام القرن التاسع عشر، وأوهام التقدم التي كانت تتآكل في قلب بريطانيا «بلومزبري» وألمانيا «فيمر». وكان الشاعر «لوي أراجون» Louis Aragon يُعلن بكل فخر في عام ١٩٢٥م: «نحن انهزاميو أوروبا»، «أيها العالم الغربي ... أنت محكوم عليك بالموت». ورغم شحوب تأثير «برجسون» في تلك الفترة، إلا أنه — وبمعنى عميق — كان قد أعدّ المسرح لما هو قادم. إعلاؤه من شأن الغريزة على الذكاء (كلمات برجسون بالتحديد)، ومن شأن التجربة الحيوية على الامتثالية الاجتماعية، أصبحا أرضية عامة للمفكرين الفرنسيين سواء من اليمين أو اليسار. وفي النهاية، فإن ما كان يجمع بينهم جميعًا، من «سارتر» و«كامو» Camus إلى «ميشيل فوكو» Michel Foucault، و«فرانز فانون» Frantz Fanon كان هو مطلب «برجسون» الحيوي.

لم تعدّ الخيارات السياسية القديمة قادرةً على تقديم أية حلول في نظر مثقفي العشرينيات والثلاثينيات. كتب «جورج برنانوس» Georges Bernanos، وهو أحد الذين بقوا من جيل ١٩١٢م، يقول: «الليبرالية ماتت من أول طلقة في الحرب العظمى». ٥ وفي

٤ Wohl, *Generation of 1914*, pp. 8-9, 27

٥ *Diary of My Times*, p. 65

اليمين الفرنسي كان المحافظون من أمثال «موريس بار» Maurice Barres، و«تشارل مورا» Charles Maurras ما زالوا يحاربون معركة قضية «درايفوس» التي كان قد مضى عليها ربع قرن تقريباً، ويشجبون الجمهورية الثالثة «المتفسخة». المحافظون الأصغر سناً مثل «بيير دريبه لاروشيل»، والشاعر «روبرت براز يلاخ» Robert Brasillach، تحولوا من المبادئ الملكية والدعوة إليها، إلى تبني الفاشية. كانوا يعتقدون أن الفاشية سوف تُطهر فرنسا الحديثة من العفن. كان «لاروشيل» يقول في الثلاثينيات: «الوسيلة الوحيدة لحب فرنسا في هذه الأيام، هو أن نكرها في شكلها الحالي». وفيما بعد سيكوّن هو و«براز يلاخ»، وآخرون الكادر الثقافي لنظام «فيشي».^٦

في الوقت نفسه، كان اليسار الفرنسي واقفاً في فخ الصراع المدمر بين الاشتراكية والشيوعية. المثقفون الشيوعيون لم يكن لهم تأثير بالفعل في العقدين السابقين في الحرب العالمية الثانية، بينما توجه خصومهم الاشتراكيون — بكل خنوع — نحو السلامة pacifism وأمالها السرابية. كان التهديد المباشر من الفاشية الألمانية، هو القادر فقط على تقريب المعسكرين في «الجهة الشعبية» من ١٩٣٥م إلى ١٩٣٦م، والتي امتلكت زمام السلطة لوقت قصير، ثم انشقت وسط الاضطرابات العمالية والحرب الأهلية الإسبانية، تاركة كل معسكر أكثر مرارة عن ذي قبل. أما من كان ملتزماً سياسياً، سواء من اليمين أو اليسار فقد كان يعبر عن «توق شديد» لنظام «إنساني جديد»، كما كان يقول أحد المراقبين (آرثر كوستلر Arther Koestler)، وكما كان الأمر في أوروبا ما قبل الليبرالية، كانت الخطوط بين اليمين واليسار الفرنسيين قابلةً للنفاذ منها والقفز عليها، بواسطة أشخاص ينتقلون من معسكر إلى الآخر بكل سهولة محيرة.

«جاك دوريو» Jacques Doriot زعيم «الشباب الشيوعي» في العشرينيات، ترك فريقه في عام ١٩٣٤م ليؤسس الحزب الشعبي الفرنسي، الذي أصبح الطليعة السياسية للحركة الفاشية في فرنسا. «مارسيل ديات» Marcel Deat ترك الحزب الاشتراكي الفرنسي في ١٩٣٣م ليؤسس حركته الاشتراكية الوطنية الخاصة، والتي أصبحت هي أيضاً في النهاية عماد اليمين الراديكالي في «فيشي».^٧ وهناك حالة أخرى معروفة — أحدث من ذلك — وهي حالة الشاب «فرانسوا ميران» Francois Mitterrand الذي ارتبط بفصيل متطرف من

^٦ .Quoted in Paxton, *Vichy France*, p. 146

^٧ .Ibid., pp. 253–56

Action Francaise «جبهة العمل الفرنسية»، والفرنسيين المؤمنين بالملكية، والذي كان يخدم تحت حكم «فيشي»، ظهر كعضو في المقاومة عام ١٩٤٥م.^٨ كل تلك التحوّلات في المواقف كانت ممكنة؛ لأن المثقفين الفرنسيين لم يكونوا واضحين بشأن ما يقفون معه إلا أنهم كانوا حازمين جدًا بالنسبة لمن هم ضده. كان ذلك هو «تفسّخ فرنسا»، وهو عنوان كراسة يسارية شديدة السخرية نُشرت عام ١٩٣١م. وفي عام ١٩٤٣م كان «لاروشيل» يقول: «أنا فاشستي لأنني حسبت وعرفت مقدار التفسّخ الذي حدث في أوروبا». وكان ذلك التفسّخ يعني الرأسمالية البرجوازية والديمقراطية البرلمانية ومجتمعًا تكنولوجيًا على النمط الأمريكي، وكما اعترف «دينيس دو روجيمو» Denis de Rougemont (الذي غيّر هواه بعد ذلك وانتقل من الاشتراكية إلى الوسط السياسي)، في يومياته في عام ١٩٣٦م، فإن العدو الحقيقي ليس «الخطر السلطوي» لـ «هتلر» والبلشفية، وإنما «نوع الفكر الذي تنبع منه الفاشية والستالينية بالضرورة، أي الفكر الليبرالي».^٩

في هذا الجو الكئيب المضطرب انفجرت الفلسفة الألمانية الجديدة مثل قذيفة الشظايا. في البداية جاءت الماركسية في صيغتها «الغربية» من «ماركس» — الشاب — و«جورج لوكاتش» George Lukacs، ثم في بداية الثلاثينيات أجرى مهاجرٌ روسيٌّ يدعى «ألكساندر كوجيف» Alexandre Kojève ندوةً في «السوربون» قدّم فيها «هيجل» Hegel لجيل كامل من المثقفين الفرنسيين من بينهم «ريمون آرون» Raymond Aron، و«موريس مير لو بونتي» Maurice Merleau-Ponty، و«جورج باتاي» Georges Bataille، و«جاك لاكان» Jacques Lacan، و«أندريه بريتون» André Breton.^{١٠} كشف «كوجيف» عن نظرة حادّة شديدة السخرية لفكرة «هيجل» عن التاريخ العام كتقدّم، وكانت نظرتُه تتناسب تمامًا مع التحرّر من وَهمٍ ما بعد «فيردن» في فرنسا.^{١١} كانت الحضارة الغربية والمؤسسات الديمقراطية قد انتصرت الآن على بدائلها كما أعلن «كوجيف» بفرح حاقّد، ولم يعد ممكنًا ولا مرغوبًا أن تقوم ثورة ماركسية لتحقيق العدالة للمسحوقين (كما كانت الماركسية الألمانية تقول في عام ١٩١٩م). بدلاً من ذلك، كان يجب على المجتمع

^٨ Péan, *Une Jeunesse Francaise*

^٩ Paxton, *Vichy France*, p. 146; Judt, *Past Imperfect*, pp. 20; 16

^{١٠} * كان الشاب «لوفي شتراوس» أحد الذين سجّلوا أسماءهم لندوة «كوجيف» ولكنه لم يحضرها.

^{١١} Roth, *Knowing and History*

الصناعي أن يجذب الناس نحو وفرة متزايدة، وحالة من الحرية والمساواة، كأفراد كما كانوا يريدون. «كل واحد» سوف «يتبرز» في النهاية كما أوضح «كوجيف»: كل واحد سوف يتكيف بسعادة مع ثقافة تتجانس باضطراب في «نهاية التاريخ»، ولكن المنتج الإنساني لهذه المرحلة النهائية من الحضارة سيكون شيئاً أقل مما تخيله «هيجل» أو أي من ورثته الليبراليين والتقدميين، وكان «كوجيف» يقول إن الإنسان الحديث قد أصبح بالفعل إنسان «نيتشة» الأخير، لقد أصبح كئيلاً وضعيفاً وبلا حياة، ولأنه أيضاً ممثلاً ولا أمل لديه، فقد أخضع شخصيته وحيويته لذاته الاجتماعية، متخلياً عن قدرته على الحب والكره والخلق والتدمير. وتنبأ «كوجيف» بأن العالم كله في نهاية التاريخ، سيصبح أمريكا، وهو مصير كئيب بأي مقياس فرنسي.^{١٢}

كان أستاذ «كوجيف» الثاني بعد «هيجل»، هو «فردريك نيتشة»، والذي كان له أيضاً أتباعه الفرنسيون، مثل مفكرين ألمانيين لاحقين هما «إدموند هوسرل» Edmund Husserl، و«مارتن هيدجر» Martin Heidegger. في «باريس» العشرينيات والثلاثينيات، كان الفكر الحديث والطليعي ألمانياً وليس فرنسيًا.

بدايةً كان الشاب «جان بول سارتر» بعيداً عن تلك الاهتمامات. وُلد في «بواتيه» عام ١٩٠٥م، ونشأ في وسط مثقف مريح: أمٌ شديدة الإعجاب به، وأسرة على علاقة قوية بالفن والأدب والموسيقى. كان جده خال «ألبرت شفتزر». أُرسِل إلى «باريس» ليتلقى تعليمًا مخصصًا لأبناء النخبة البرجوازية العليا في تلك الحقبة؛ حيث درس في «ليسيه هنري الرابع»، وبعد ذلك في «السوربون» — بالطبع. كانت رغبته الكبرى هي أن يصبح شاعرًا على طراز الطليعة الفرنسية قبل الحرب، مثل «بودلير» والرمزيين و«بول فاليري». كان لـ «مارسيل بروست» و«هنري برجسون» تأثيرٌ كبير على بداياته. كتب فيما بعد: «وجدت على الفور في «برجسون» وصفًا لحياتي النفسية الخاصة». ومثل «أرنولد توينبي» وجد «سارتر» في «برجسون» تبريرًا للحياة الداخلية للفن والتنوير الروحاني المُصان من الاهتمامات المادية الشديدة للعالم الخارجي.

كان شعار «سارتر» هو «الفن للفن»، نفس الشعار الذي ساد المشهد الأدبي في حقبة «جوبينو». أما الذي جذبته خارج ذلك المستنبت الفني فهو زميله السابق في «الليسيه» «ريمون آرون». كان «آرون» قد عاد إلى «باريس» في عام ١٩٣١م بعد أن درس في «برلين»

^{١٢} Drury, Alexandre Kojève, pp. 43-44.

مع «إدموند هوسرل»، وكما شرح لـ «سارتر» المدهوش ذات يوم في أحد المقاهي: هذا الكوب، هذه الطاولة، هي الآن موضوعات الفلسفة. كان «هوسرل» يطلب من تلاميذه أن ينسوا كل شيء عن زخارف النظرية الفلسفية العادية، وبدلاً من ذلك كله، «فإن معرفتنا الحقيقية تأتي من الحدس المباشر بالأشياء كما هي بالفعل».

وكانت الحدود الخارجية لهذا الحدس تُوضَع موضع الاختبار بواسطة ما يسمّيه «هوسرل»: «الموقف الحدي»، تلك اللحظة النهائية والمفاجئة، عندما يهبط السائر على الرصيف فجأةً أمام سيارة، أو عندما تتدحرج قنبلة في حفرة جندي. هذه اللحظات لحظات «الوجود الذي لم يتمّ التفكير فيه»، كما شرح «هوسرل»، تنزع العقلانية السطحية التي نتناول بها ظواهر الحياة العادية، وتُجبرنا على الاختيار والفعل.

فلسفة الوجود البارزة هذه، كان من المقدّر لها أن تروق لجيل لم يكن قد تعرّض مباشرةً لفضائع الحرب العالمية الأولى، ولكنه كان ما زال يشعر بالدفع الحداثي من أجل «تجربة كاملة غير مقيّدة»، واتصال بالواقع، وهو شيء، كانوا يعرفون أنّ برجوازية مستعادة بعد الحرب لن تكون قادرةً على تقديمه. كانت الحرب العالمية الأولى قد حطّمت أعصاب المؤسسة الثقافية القديمة.

على أية حال، قوّت الحرب من إعجاب الطليعيين بحمّة راية الحداثة، وافتتاتهم باللامنطقي والعنيف كنقيض للحياة المتحضّرة، وأصبح المؤيد أو المعارض لأفكار «نيتشة» — على السواء — يحبّذ ويمدح ميل الإنسان للقتل والتدمير كجانب مهم من التجربة: حيث القسوة كما شرح «نيتشة» ذات مرة، «متغلغلة في تاريخ الثقافة الأعلى كله».^{١٣}

وفي بريطانيا، أصبح كُتّاب مثل «د ه لورانس» D. H. Lawrence، و«ويندهام لويس» Wyndham Lewis مبهورين بالعنف العدواني، بينما كان مثقّفون من اليسار الألماني (مثل برتولد برخت)، ومن اليمين كذلك (أوزوالد شبنجلر) يستكشفون إمكانياته الخلّقة، كان «ألكساندر كوجييف» يؤكّد على ضرورة سفك الدماء والتمرد في العملية الثورية، ليس كجزء من صراع «دارون» من أجل البقاء، وإنما كجزء من طبيعة الإنسان الحيوية الأساسية. وكان «كوجييف» يقول (وهو هنا لا يختلف عن «برجسون»): إنّ التاريخ ميدان للفعل وليس للتأمل، وهذا سبب آخر يوضح لماذا يُعتبر ظهور برجوازية

^{١٣} Cohen-Solal, Sartre, p. 57. See also Pilkington, *Bergson and His Influence*

خاملة وقانعة علامة على نهاية التاريخ. في الوقت نفسه، أكمل «نيتشوي» مؤثراً آخر، وهو «مارتن هيدجر»، التوجّه نحو الفعل والتجربة. «هيدجر» من مواليد ١٨٨٩م، بدأ تعليمه أساساً في اللاهوت والفلسفة، ولكنه تمرد على التوجّهات السائدة في الفلسفة الألمانية. وبدلاً من ذلك تأثر بعمق بكتاب «نيتشة»: «إرادة القوة» الذي قرأه عشية الحرب العالمية الأولى. كان إنجاز «هيدجر» الأعظم هو ترويض عدمية «نيتشة»، ورفض الحداثة للذوق البرجوازي (كان من أشد المعجبين بـ «فان جوخ»)، والتوفيق بين ذلك والتوجّه الرئيسي في التقليد الأكاديمي الألماني، وكما عبّر عن ذلك طالب سابق: «الهوة بين الأشكال الأكاديمية للفلسفة والأشكال الوثيقة الصلة بحياة الناس في الفلسفة، بدت تضيق» في «هيدجر».

أكثر كتبه تأثيراً: «الوجود والزمن» صدر عام ١٩٢٧م، وكان مثل محاضراته في جامعة «فرايبورج» يبشّر بمبدأ للهروب والالتزام معاً، خاصة الهروب من حداثة غربية غارقة بلا أمل في مستنقع عقلانيته العقيمة.^{١٤} «هيدجر» يقول لقرائه إنّ الغرب البرجوازي قد عزل نفسه عن «عالم الحياة» الثري الذي فتحه بداية «الإغريق الديونيسيون»^{١٥} كما كان «نيتشة» يقول،^{١٦، ١٧*} وكان «هيدجر» يرفض أيّ وسطية في الواقع أو «الوجود» عن طريق المؤسسات العادية والعقل التحليلي. وبدل تحليل العام، كان على الإنسان أن يُلقَى بنفسه فيه. أحد مصطلحات هيدجر المفضلة هو: Gewortheit، أو حالة الإنسان عندما «يغوص مقتحماً» واقع زمانه ومكانه. في فلسفة «هيدجر»: «أن يُلقَى بك في مجرى الزمن، فذلك شيء أساسي وملح لا يتغيّر في وضعنا الإنساني».^{١٨}

والتاريخ الإنساني لا معنّى له في حد ذاته، ولا هدف نستطيع أن نقدّمه له، ومثل التدفّق الذي لا نهاية له عند «هيرقليطس» (وشبنجلر)، فالتاريخ الإنساني ليس سوى بحر، إما أن نغرق أو نسيح فيه.

^{١٤} Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 66.

^{١٥} Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, pp. 136–37.

^{١٦} Wiggershaus, *Frankfurt School*, pp. 101–04, 593–96.

^{١٧} *التشابه مع «جدل التنوير» لافت وليس محض صدفة، وهو يبيّن أثر «نيتشة» على كليهما. كان «هيربرت ماركيز» يدرس مع «هيدجر» في أواخر العشرينيات، بينما كان «أدورنو»، و«هوركهايمر» يشعران بقوة أفكار «هيدجر» ويعدّانه منافساً فلسفياً قوياً.

^{١٨} Quoted in Cassier, *Myth of the State*, p. 293.

كان «هيدجر» يقول لطلابه إنَّ هدف الإنسان الأوَّل ليس أن يحاول فهم الأحداث والتحكُّم فيها. بدلاً من ذلك، عليه أن يُعيد إلزام نفسه بالقيم التي تمكَّنه من الفعل من داخل تلك الأحداث. كما يقول لهم إنَّ الإنسان بهذا الفعل، يستطيع مرة أخرى أن يحقِّق «أصالته»، أو «حقيقته» التي يرى — مثل كوجيف — أنها قد اختفت من العالم الحديث. انتشرت كلمات «هيدجر» في تربة فرنسية كانت قد تهيأت بالفعل بفضل إعلاء «برجسون» من شأن «الوثوب الحيوي» elan vital مع فارق أساسي، فبدل أن تكون خبرة العالم من حولنا هي تأكيد للذات كما كانت عند «برجسون»، تصبح عند «هيدجر» مصدرًا للنفي والاغتراب بسبب طبيعة الغرب الحديث.

كان «هيدجر» قد قرأ كتاب «شبنجلر»: «أقول الغرب» باهتمام بالغ عند ظهوره، ورغم أنه كان ناقدًا لكثير من افتراضاته، إلا أنَّ الكتاب أثر عليه وأصبح — في الواقع — تاريخ «هيدجر» عن الغرب أيضًا.^{١٩} كوارث «تاريخ العالم في هذا القرن»، كما كان «هيدجر» يشرح لجمهوره، إنما هي نتيجة «إرادة الإرادة» لدى الغرب. هذه هي عملية «موضعة»^{٢٠} كل ما هو موجود دون شروط، والتي يقوم بها الإنسان الحديث. ومثل معاصريه في «مدرسة فرانكفورت» كان يرى «إرادة الإرادة» تلك متمثلة في العلم الحديث. النتائج مرعبة: «هروب الآلهة، تدمير الأرض، معايرة الإنسان، بروز المتوسط ... إظلام العالم». كما كان مضطراً لأن يصل إلى استنتاج مفاده أنَّ «التفسُّخ الروحي للكوكب قد وصل إلى مرحلة متقدمة، لدرجة أنَّ الأمم أصبحت تُواجه خطرَ فقدان آخر جزء من الطاقة الروحية، ذلك الجزء الذي يمكَّنها من إدراك هذا الاضمحلال وتقدير حجمه ...»^{٢١} وحسب «هيدجر» فإنَّ الحيوان العقلاني الغربي، أصبح يدور في فلك الحيوان الميكانيكي. التكنولوجيا تُجبر الإنسان والطبيعة أن يعملًا طبقاً للجدول الزمني نفسه، والاحتياجات اللامعقولة نفسها التي يخلقها الإنسان الحديث. الأرض التي كانت ذات يوم هي المصدر المقدَّس لإحساس الإنسان بالوجود، أصبحت تُعامل كسلعة كمالية. أصبح الإنسان يستخرج منها الحديد والفحم بالأطنان، وتحولت غاباتها إلى أخشاب ولب ورق من أجل الجماهير الغبية. «الراين» نفسه، ذلك الرمز المقدَّس للأسطورة الجرمانية

^{١٩} Barash, Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning, esp. pp. 146–60.

^{٢٠} objectification: جعل الشيء موضوعياً. (المترجم)

^{٢١} Heidegger, Introduction to Metaphysics, pp. 37; 31.

والفاجنرية تم تحويلُ مجراه لإقامة محطة هيدروليكية لتزويد مصانع الرأسماليين بالطاقة. وكان «هيدجر» يحذر وينبه إلى أنَّ الحضارة العقلانية قد حطمت مكان الإنسان في الطبيعة وإحساسه بذاته، تاركةً إياه «لدوامه منتجاته ذات السرعة الجهنمية، لكي يمزق نفسه إربًا، ويحوّل نفسه إلى عدم».^{٢٢} تصوّر «هيدجر» الكاشف للحدث «كإظلام للعالم»، وهجومه على العقل الميتافيزيقي كعدو للوجود، هزًا «سارتر» إلى النخاع. «الوثوب الحيوي» elan vital ذو الطابع الروحاني عند «برجسون» لا بد أن يبدو عاجزًا، مقارنةً بذلك التواجد الصلب للإنسان والطبيعة — الوجود — وهي الفلسفة التي سيطلق عليها في النهاية اسم «الوجودية».

في عام ١٩٣٥م، بعد عودته إلى «باريس» من إقامته الخاصة المؤقتة في الفلسفة الألمانية في جامعة «برلين»، أعلن «سارتر» بحماس شديد أنَّ «هوسرل» و«هيدجر» «قد ألقيا بالإنسان مرة أخرى في خضمّ العالم؛ إذ إنهما أعطيا القياس الصحيح لآلام ومعاناة الإنسان وأيضًا لعصيانه». كان أهم درس لـ «سارتر» هو أنَّ العالم هو المكان الذي تكشف فيه الحقيقة الإنسانية لنفسها عن هويتها. ليس تأملًا، وإنما حكمة وبطولة. «الفلسفة الوجودية الجديدة» كما كان «سارتر» يعتقد، سوف تُنتج «أخلاقيات وسياسة إيجابية تمامًا»، في مقابل العالم «السلبى» البرجوازي المتمثّل في فرنسا المعاصرة.^{٢٣}

ولكن هذه السياسة الإيجابية الجديدة بالنسبة لتفكير «سارتر»، ليس لها علاقة بالسياسة بمعناها المعروف. أثناء إقامته في «برلين» عام ١٩٣٣م، كان قد ظلّ غافلاً عن صعود «هتلر» والنازيين السلطة. وبدلاً من ذلك، كانت «الوجودية» تأكيداً للذات كما هي، أو بعبارة «هيدجر»: «الوجود المجرد في ذاته». الإنسان موجود في العالم، بالطبع، ومن العالم، ما دام لا يوجد إله ولا حقيقة متعالية، ولكن ليس من أجل العالم بأيّ معنى اجتماعي أو حتى أخلاقي. ويصف «سارتر» الإنسان ككائن متحضّر بأنه وجود من أجل الآخرين، فهو يترك أعباء المخالطة الاجتماعية sociability والمؤسسات التقليدية لكي تعرفه، بدلاً من أن يسمح لنفسه بالسعي الكامل والحُر نحو قيمه أو وجوده «في ذاته». وكما كتب «سارتر»: «الإنسان يجد عقبةً فقط في حدود مجال حريته». العقوبات

^{٢٢} Richard Wolin, *The Politics of Being* (New York, 1990), p. 139; for the remarks on the

.Rhine river, see Holmes, *Anatomy of Anti-Liberalism*, p. 124

^{٢٣} .Cohen-Solal, *Sartre*, pp. 92, 93; Sartre, *War Diaries*, pp. 49, 185

التي يواجهها هي تلك التي يسمح للآخرين بفرضها عليه، والتي بطبيعتها ذاتها تُنكر عليه وجوده وذاته الحقيقية.

مفهوم «سارتر» للحرية أزال الآثار الأخيرة لإيمان التنوير بالإنسان ككائن اجتماعي طبيعي، كما نفى بشدة العالم كما تقدّمه الحداثة، والحياة في هذا العالم «عبث» (المصطلح الذي سينشره «سارتر»); لأن الإنسان الحديث قد جعلها كذلك؛ لأن عقله قد دمر «الإله» وكل هدف جوهرى آخر، كما كان يحذر بطل آخر من أبطال «سارتر» وهو «نيتشة». وعندما يُواجه الإنسان بذلك «العبث» الأجوف، يُصاب بنوع من «الغثيان»، وهو عنوان رواية «سارتر» (١٩٣٨م) التي وصفت أُسس هذا الضرب من التفكير. «غثيان» سارتر يذكرنا بـ «دوامة» «هيدجر» ذات السرعة المذهلة، كما يذكرنا بالضرورة بـ «زرادشت» عند «نيتشة»: «هذا الغثيان يخنقني ... لقد حاولنا أن نخرج من الغوغاء ... من نتانة صاحب الدكان ... غثيان ... غثيان ...» كما يحمل أيضًا صدى من «جوتيه» والرومانسيين الفرنسيين، وحذرهم من «الضجر» ennui الذي صنّعه الحياة الحديثة. إنَّ أكبر خطايا الحياة الحديثة ليس حدوثَ أشياء أكثر من اللازم، كما كان يشكو النكدون من أصحاب التشاؤمية التاريخية؛ مثل «جاكوب بوركهارت»، و«هنري آدمز»، و«تيودور أدورنو». خطايا الحياة سببها هو أنَّ ما يحدث أقل مما يجب. الشخصية الرئيسية في «الغثيان»: تعيش في عالم برجوازي ضيق الأفق، حيث الحياة تمضي في ضجر «مع شعور بالغثيان». هو عالم: «مواطنين مستقرين أخلاقياً مع أفكارك، حساباتك في البنوك، والسلوك المهذب ... مستشاري المدينة والأطباء ورجال الاقتصاد»، إلا أنَّ «سارتر» يرى خلف هذه الواجهة الرقيقة الفارغة، واقعاً أكثر رعباً؛ فبالرغم من عادات ومظاهر الدين والسياسة والحياة المهنية والعائلية، نحن وحيدون في هذا العالم ... وإلى درجة مخيفة. ومثل أبطال روايات «سارتر»، ليس لنا مصادر أخرى غير أنفسنا؛ فالإنسان كما يعبر عنه بعبارة شهيرة أخرى: «محكوم عليه بالحرية»؛ لأنه محكوم عليه أيضاً بأن يكون وحيداً. وهنا يقتبس «سارتر» اصطلاحاً آخر من «هوسرل» Husserl، و«هيدجر» Heidegger، وهو angst «الرغبة»، أو الشعور المزعج بالقلق الذي تُحدثه عزلة الحرية المطلقة في الإنسان الحديث، وتتركه وكأنه يحمل «عبء العالم كله على كتفيه»، ولكي يهرب من آلام وكروب هذا القلق، يحاول أن يتظاهر بأنه حرٌّ، كما يفعل الإنسان الجماهيري عند «إريك فروم». يشيّد لنفسه مملكة «سوء النية»؛ حيث يتجه نفي الآخر الذي هو أساس الحرية إلى الداخل ضد الذات، بدلاً من أن يتجه خارجاً نحو الآخرين. سوء النية هو انقباض حيوية الإنسان، مثل

الكبت عند «فرويد»، وهو أيضًا أساس الحياة المتحضرة. ولكن بينما كان «فرويد» يرى ذلك الانقباض لاحتواء طبيعة الإنسان الهمجية وتحقيره لذاته، فإن الكبت عند «سارتر» كله كذب ونفاق، هو انتظار البرجوازي على الخلاق والحقيقي. «سوء النية» في فلسفة «سارتر»: «يبرز جليًا في اقترانه بالملكية البرجوازية ... والانفصام الشديد بين المشاعر، أو الأفعال العامة وتلك الخاصة».

وفي النهاية، فإن وجودية «سارتر» تستخدم «هيدجر» و«نيتشة» لتحوّل احتقار الرومانتيكية — في مرحلتها المتأخرة — للبرجوازية، إلى فلسفة^{٢٤} حياة. فبالنسبة للفرد الحر، تصبح الحياة في المجتمع الحديث صراعًا ضد القيود البرجوازية، قيود الأخلاق والأدوار الاجتماعية.^{٢٥} «الكلمات»، وهي السيرة الذاتية لـ «سارتر» تروي عن معركته المستمرة ضد النفاق البرجوازي و«سوء النية» في عائلته.

مواطن الطبقة الوسطى النموذجي عند «سارتر»، عبارة عن فنان في التمثيل والخداع، يدّعي دائمًا ما ليس فيه. إنه كما يقول «سارتر»: الشخص الذي عليّ أن أكونه «من أجل الآخرين». فنحن نرى مأزقنا مثلًا في النادل المتجهّم الذي يحلم بأن يكون ممثلًا ويعرف أنه يضيع وقته، استياؤه هو استياؤنا لأن نكون مقيدين بزيّ معين في عالم مبني على احتياجات الآخرين الزائفة. كان «النادل» مثلًا مفضّلًا يستخدمه «سارتر» للتدليل على ميكانيزمات سوء النية. المثال الثاني هو النساء اللائي يظهرن في مسرحياته الفلسفية كـ: «خطافات»^{٢٦} * أو «سيرانات» يغوين الرجال مسلوبى الإرادة، ويسحبهم إلى حتفهم في علاقات وزيجات عقيمة. والواقع أنّ جميع قيم الحياة المتحضرة — المخالطة الاجتماعية، الأدوار الاجتماعية المعقّدة، الأدب، حتى الحب — هي عند «سارتر» فحاح تُدمّر حياة الإنسان (كان عنوان واحد من أفلامه الأخيرة: المصيدة). وجودية «سارتر» تقول بجراءة: إنّ وجودك مع الآخرين في المجتمع الحديث — والخضوع لمعاييرهم وأفكارهم — نوع من

^{٢٤} Quoted in Charmé, *Vulgarity and Authenticity*, p. 54.

^{٢٥} See Johnson, *Intellectuals*, pp. 225–27.

^{٢٦} * الخطّافة: Harpy؛ مخلوق خرافي خبيث نصفه امرأة ونصفه طير، والمقصود المرأة المستهترّة رديئة الطبع. والسيرانة: Siren؛ واحدة من مجموعة كائنات أسطورية عند الإغريق لها رءوس نسوة وأجساد طيور، كانت تغني فتسحر الملاحين بغنائها وتؤردهم مورد الخطر، والمقصود المرأة المغوية أو الخطرة، وهي «النداهة» عندنا في الموروث الشعبي ... (المترجم)

تدمير الذات، أو تقديمها «قرباناً» Immolation، وكما تُلْمَح إحدى شخصيات مسرحيته «لا مخرج»: «الجحيم هو الآخرون».

أما الذي يجعل الآخرين غيرَ محتملين فهو بالتحديد فقدانهم للأصالة والحيوية، فهم محبوسون في فخِّ «عالم سوء النية» - «زيف فوق زيف»، كما تقول شخصية أخرى. ولذا، فبديل الصراع من أجل البقاء في العالم بشروطه الفاسدة، على الحرية أن تنفك منه لكي تجد نفسها. «ألبير كامو» Albert Camus وجد رمزاً لعبثِ الروتين البرجوازي العادي في أسطورة «سيزيف» (عنوان مقال في عام ١٩٥٥م)؛ حيث يصارع البطل لكي يدفع صخرةً ضخمة إلى قمة التل، فقط لكي يجدها تتدحرج نازلةً لكي يدفعها مرة أخرى ... ثم مرة ... ومرة ...

كتب «ألبير كامو»: «استيقاظ، ترام، أربع ساعات عمل، وجبة طعام، نوم ... والإثنين، الثلاثاء، الأربعاء، الخميس، الجمعة، السبت، الأحد، الإيقاع نفسه»، «لكن يوماً ما ستنبثق الـ «لماذا؟» ويبدأ كلُّ شيء وسط هذا السأم المشبع بالذهول ... يُوقظ الوعي، وتُثير ما يتبع».^{٢٧} وما يتبع هو فعلُ التمردِ الوجودي الذي رسمه مانيفستو «كامو»: «الإنسان الثائر» أو المتمرد، ووعي الإنسان الذي استيقظ، يُواجه عبثَ الوجود الحديث ويقرر أنه لن يكون له تعامل معه. وبرفضه لحالته فإنه يُعيد إشعال شعوره بذاته كوجود لذاته، وهذا يفتح بدوره إمكانيةً لضخٍّ معنًى وهدفٍ جديدين في حياته. «الإنسان المتمرد» L'homme Revolte يصبح L'homme engage أو «الإنسان المتورط» مع الحياة مشغولاً بها بكل حيوية. على أية حال، فإن إيجاد هذا المعنى يتطلب وقفةً راديكالية، ولا بد من أن يفصل ما بين الحقيقي والزائف. «كامو» و«سارتر» يقولان ضمناً، إنه لا أحد يغيّر العالم ببقائه هكذا في الترام، يذهب لأداء عمل من التاسعة إلى الخامسة.

ولكن إذا كنّا قد رفضنا كلَّ تلك القيم التي تربطنا بالآخرين واعتبرناها زائفة، فمن أين ستجيء إذن كلُّ المعاني والغايات الجديدة؟ كانت تلك هي نقطة الضعف الرئيسية في المنهاج الوجودي، وكان «هيدجر» نفسه قد كشف عن مخاطره.

الوجود الحقيقي بالنسبة لـ «هيدجر» يعبر عن نفسه على الساحة السياسية فقط، كـ «لحظة كشف» نافذة إلى ما وراء طبيعة الإنسان الحديث الساقطة المحدودة بذاتها. الشرعية، الإجراءات المتعارف عليها، الأشكال الدستورية، وغير ذلك من القيود غير

^{٢٧} Jean-Paul Sartre, *Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York, 1969), pp. 12-13

الحقيقية، كلها تسقط عندما يقرّر الإنسان أنّ اللحظة قد حانت لاتخاذ قراره بصرف النظر عن النتائج.^{٢٨} كان «هيدجر» يرى أنّ اللحظة هي «١٩٣٢م»، وأنّ ذلك الإنسان كان هو «أدولف هتلر». وكان يعتقد أنّ الاشتراكية القومية سوف تقلب تمامًا افتقارَ الحداثة للعمق والقيم، وستعيد الإمساك بـ «وجودنا التاريخي-الروحي، لكي تحوِّله إلى بداية جديدة». ولم يكن «هيدجر» منزعًا من خطر العنف النازي ولا وحشيته. «البداية لا بد أن تبدأ مرة أخرى، وتكون أكثرَ راديكالية، مع كلّ ما يصاحب البدايات الجديدة من غرابة وظلام وعدم أمان»، حتى ولو كان ذلك يعني العودة إلى البربرية.^{٢٩}

وكرئيس لجامعة «فرايبورج»، ألقى «هيدجر» بنفسه في خضمّ الثورة الاشتراكية القومية بحماس شديد. كل ما قام به من نشاط نيابة عن النظام النازي حتى بعد عام ١٩٤٥م، والذي لم يستطع أن يُنكره، موثّق الآن.^{٣٠} بعد الحرب ستكلّفه الأعمال التي قام بها ثمنًا باهظًا، سيدفع منصبه كرئيس للجامعة وبعض درجات الشرف الأكاديمية، إلى جانب صداقة واحترام عدد كبير من زملائه وتلاميذه (بينهم «هيربرت ماركيز»)، إلا أنّ ذلك سيوضح لنا جانبًا من سذاجة «سارتر» السياسية، «سارتر» الذي لم يعِ درس «هيدجر»، «سارتر» لم يقرأ «هيدجر» بالكامل حقيقة، إلا عام ١٩٣٩م عندما أصبح اسم الفيلسوف مرادفًا للنظام النازي، ولكن انغماسه في فكر «هيدجر» كان — بعبارة — «منجزًا». «سارتر» اعترف في مذكراته: «أنّ إيمان «هيدجر» بالسياسة كالتزام شخصي قد ساعده على أن يتولّى مصيره كفرنسي في فرنسا الأربعينيات».^{٣١}

وجودية ما بعد الحرب: «سارتر»، و«ميرلوبونتي»، والشيوعية

كل ما هنا جديد ... كل شيء لا بد أن يبدأ من جديد، وبالنسبة لي أيضًا تبدأ حياة جديدة ... حياة غريبة ...

سارتر، «الكلمات»

^{٢٨} On Heidegger's decisionism, see Wolin, *The Politics of Being*, esp. pp. 28–40

^{٢٩} Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p. 32

^{٣٠} Farias, *Heidegger and Nazism*; Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*

^{٣١} Sartre, *War Diaries*, pp. 182, 186–87

سقوط فرنسا في اثنين وعشرين يومًا في مايو ويونيو (١٩٤٠م)، «هزيمتها الغربية» على حدّ تعبير شاهد وهو المؤرّخ «مارك بلوخ» Marc Bloch، وما تلا ذلك من سنوات الاحتلال الألماني الكئيبة، والمقاومة، ثم التحرّر والانتصار ... كل ذلك أعاد إلى الطبقة المثقفة في الدولة بعض الطاقات التي كانت الحرب العالمية الأولى قد بدّدتها، ولكنها كانت طاقة مريرة ويائسة.

الثقافة الفكرية في فرنسا بعد عام ١٩٤٥م كانت ثقافة واقعة تحت ضغط، فإذا كانت «مدرسة فرانكفورت» تعتبر ألمانيا «فيمر» رمزًا لكل ما هو خطأ في الحضارة الغربية، فإن «سارتر» وخلفاءه جعلوا «فيشي» وسيلتهم لاختبار نقد الغرب الحديث. المجتمع الحديث أخذ شكل شبكة غامضة من الخونة والمتآمرين، مع سوء النية الكامن في جميع المواقف. كانت الحرب قد غيّرت التوازن السياسي في الحياة الفكرية والثقافية بشكل دائم، ومعه الأساس الأيديولوجي المضاد للحادثة. مثقفو اليمين في «فيشي» ساءت سمعتهم وفقدوا الثقة فيهم بسبب تعاونهم مع المحتلين الألمان. بعضهم فرّ إلى الخارج مثل «لوي فيرديناند سيلين» L. F. Céline، وبعضهم اتُّهم بالخيانة وحُكم وأدين؛ مثل «تشارل مورا» Charles Murras، و«روبرت براز يلاخ» Robert Brasillach ... و«لاروشيل» انتحروا.^{٣٢} الكتاب والنقاد الذين كانوا يريدون مواصلة هجومهم على الرأسمالية والمجتمع الصناعي والديمقراطية انضموا لليسر؛ حيث كانت الثورة الفرنسية في اليمين قد فقدت كلّ الاحترام.

الغزو الألماني والاحتلال فرضا كذلك خيارات سياسية بين الكتاب والدارسين كان قد سبق أن تجنّبوها، وكان «سارتر» بين هؤلاء، وكما شرح بعد ذلك بوقت طويل: «لقد شطرت الحرب حياتي جزأين بالفعل». خلال فترة خدمته القصيرة بالجيش واعتقاله في ألمانيا، ثم عمله صحفياً في صفوف المقاومة اتصل «سارتر» بعالم العمل والهدف المباشر لأول مرة. إحساسه البارد بالعزلة زايله أخيراً. «أدركت فجأة أنني كائن اجتماعي»، هكذا كتب بعد سنوات. «أصبحت مدرّكاً لوزن العالم، وبروابطي بالآخرين وروابطهم بي»،^{٣٣} وبالرغم من أنّ دور «سارتر» في النهضة الفرنسية لم يكن خطراً ولا مهماً كما حاول

^{٣٢} Lottman, The Purge

^{٣٣} Sartre, "Self-Portrait at Seventy," in *Life/Situations*, pp. 47-48

أن يدَّعي فيما بعد، إلا أنه فرض تغييرًا في رؤاه الفلسفية.^{٣٤} علَّمته التجربة كيف يمكن أن يعمل الناس العاديون معًا نحو هدف مشترك، وبعد الحرب قرَّر أن يتمسَّك بهذا الاكتشاف. فجأةً، أدرك أنَّ الآخرين ليسوا هم «الجحيم»، وإنما هم نوع من الإنقاذ أو الخلاص. حينذاك أعلن دورًا جديدًا للكاتب والمنقَّف لفترة ما بعد الحرب. كان شعار «الفن للفن» ينطوي على تناقض: «حيث إنَّ الكاتب لا يمكنه أن يهرب من زمنه، فنحن نريده أن يتقبَّله تمامًا ... الكاتب موجود في عصره.»^{٣٥}

بدأ «سارتر» يتلمَّس طريقه نحو تعريف للحرية الوجودية يمكِّنه من إعادة التكامل مع حياة البشر الآخرين «لأنني عندما أختار نفسي فإنني أختار الإنسان». في أكتوبر ١٩٤٥م عاد «سارتر» إلى باريس الكئيبة الرمادية، سعيدًا بهزيمة الفاشية، وبعد رحلته الأولى لأمريكا التي بهرته مؤقتًا بما فيها من حيوية ووفرة. كان عليه أن يُلقِيَ محاضرة بعنوان «الوجودية فلسفة إنسانية». عندما وصل إلى قاعة المحاضرات كان الزحام شديدًا ولا مكان فيه لقدم، واستطاع أن يشقَّ طريقه إلى الداخل بصعوبة بالغة، وبدأت المحاضرة متأخرة ساعة عن موعدها. ظل يتكلَّم لمدة ساعتين دون أوراق ودون توقُّف أمام ذلك الجمع الحاشد، مدافعًا عن أعماله السابقة، معلنًا أنَّ الوجودية لم تكن عقيدة يأس، وإنما «عقيدة مبنية على التفاؤل والفعل».

الإنسان يبدأ بكونه موجودًا، يجد نفسه، يظهر في العالم وبعد ذلك يُعرَّف نفسه. وإذا كان الإنسان لا يمكن تعريفه كما يتصوَّر الوجودي، فذلك لأنه ليس شيئًا بداية. سيوجد فقط فيما بعد، وسيكون كما جعل نفسه.

الإنسان لا يمكن أن يظلَّ قانعًا بالأفكار الزائفة عن إله وعن الطبيعة البشرية. والوجودية كما قال «سارتر»، ستكون القصيدة الجديدة «لأوروبي ١٩٤٥م»، تعلمه ما كان يعرفه بالفعل، وهو «أنه لا بد من أن يُلزم نفسه بحياته ... التي لا شيء بعدها»، كانت المحاضرة سببًا في ذبوع شهرته على الفور.^{٣٦} وبين عشية وضحاها أصبحت عباراته مأثورات تتصدَّر الصفحات الأولى، مثل «الإنسان محكوم عليه بالحرية»، و«نحن وحدنا

^{٣٤} Johnson, *Intellectuals*, pp. 230–31.

^{٣٥} Sartre, *Situations*, Vol. 2, p. 12.

^{٣٦} Cohen-Salal, *Sartre*, pp. 251–52.

بلا أعذار». وانتقل «سارتر» إلى ذروة فكرية لم يصل إليها أحد منذ «برجسون»، وأصبح زعيمًا ومرشدًا لجيل جديد ليس لديه يقين، يشكُّ في توجُّه فرنسا وأوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. ويساوره القلق بشأن مستقبل يسيطر عليه الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة. وبالنسبة للمعجبين والمريدين الجدد، كانت أفكار «سارتر» لا تعدُّ بأقل من فلسفة إنسانية ليبرالية جديدة، نظيفة من نفاق ورياء القرن التاسع عشر. ومع «سيمون دي بوفوار» Simone de Beauvoir، و«موريس ميرلوبونتي» Maurice Merleau-Ponty أسَّس «سارتر» مجلة سياسية أدبية جديدة بعنوان «الأزمنة الحديثة» Les Temps Modernes، كان شعارها «الإنسان وحدة كلية: ملتزم تمامًا، حرٌّ تمامًا»، وواجب الكاتب في العصر الحديث، عصر ما بعد الصناعة، هو أن يدافع عن هذه الحرية ضدَّ أعدائها من كل المذاهب السياسية.^{٣٧} وفي افتتاحيته، كان «سارتر» يوضِّح أنَّ مشروعه الأوسع يظلُّ هو الإطاحة بالبرجوازية، وشرح كيف أنَّ السمة الرئيسية للحضارة الحديثة هي إيمانها الزائف بقوة العقل التحليلي. منذ عصر التنوير والقرن التاسع عشر، «يظلُّ التوجُّه التحليلي للعقل هو المبدأ الرسمي للديمقراطية البرجوازية». ومثل «مدرسة فرانكفورت»، كان «سارتر» يرى أنَّ تلك العقلانية أداة تدمير لا تقاوم؛ إذ تحت هجوم العقل، «تخفي الكليات» العضوية والاجتماعية، ويتقلَّص المجتمع ليصبح «مجموع الأفراد المكونين له»، يختفي شعور الإنسان بالتضامن ويظلُّ فردًا وحيدًا «حبة بازلاء واحدة في قرن بازلاء!» مع حزمة من الحقوق والمسئوليات المجردة.

هذه الفردانية الزائفة، مثل فكرة المجتمع المدني كلها، مبنية على افتراض أنَّ الطبيعة الإنسانية لها شخصية عامة ذات صفات عامة يمكن تحديدها (الرغبة في تحسين النفس مثلاً، أو الميل الطبيعي للسلوك كحيوان متحضَّر، أن يحب المرء أسرته، وأن يُبغض سفاح القربى والقتل). المفهوم الليبرالي البرجوازي للحرية «يُعلن هوية الطبيعة الإنسانية من خلال كافة المواقف المتباينة»، التي تروق كلها «للعقل التحليلي الذي يتصوَّر الأفراد خارج وجودهم أو ظروفهم الفعلية ... ويخدع نفسه بخصوص تضامنهم». المشكلة مع المجتمع الحديث كما حدَّر «سارتر»، هي أنه يريد أن يكون كل واحد مثل الآخرين ... أي أن يكون برجوازيًا. يقول «سارتر»: «الواقع أنَّ المرء يصبح برجوازيًا باختياره، مرة وإلى

^{٣٧} Sartre, *Situations*, Vol. 1, pp. 26–28

الأبد، الرؤية التحليلية للعالم، والتي تحاول أن تفرض نفسها على كل إنسان «سواء كان رأسماليًا أو شيوعيًا، شرقيًا أو غربيًا، أسود أو أبيض».^{٢٨} وبدلاً من ذلك، فإن الإنسان في العصر ما بعد الحداثي يجب أن يتطَّلَّع إلى فردانية حقيقية، أو نتاج ما يسمِّيه «سارتر» بموقفه الكلي. وكما أعلن في واحد من بياناته الفاجعة أنَّ «الإنسان مجرد موقف»، الإنسان خلاصة تجاربه وميوله ورغباته في لحظة ما. «نحن مقتنعون بأن التناول التحليلي قد مات» كما كتب، «وأنَّ دوره الوحيد اليوم هو أن يربك الضمير الثوري، ويعزل البشر لصالح الطبقات المتميزة»، الإنسان «لا بد من أن يحرر نفسه تمامًا، أي أن يصبح «آخر»؛ وذلك بالعمل طبقاً لقانونه البيولوجي بالإضافة إلى ظروفه الاقتصادية، وحسب مركباته الجنسية وواقعه السياسي». المثقفون لهم دور أساسي في إعادة إيقاظ اكتمال وجود الإنسان و«الغاية البعيدة التي نحددها لأنفسنا»، والتي هي التحرُّر الكامل من الواقع البرجوازي. ومثل «ماركيوز»، اقترح «سارتر» دورًا إيجابيًا للنقاد الحديث إلى جانب دور سلبي. و«بالانحياز» في الصراعات السياسية الحالية، فإن الكُتَّاب والمثقفين يوضعون أنفسهم في «موقعهم» الكلي والخاص. إنهم يحوِّلون التفكير والتأمل إلى عمل وقوة. ويجعل الناس «واعين بالقيم الخالدة المتضمنة في هذه المناظرات السياسية والاجتماعية، فإنهم في النهاية يحققون هدفهم في الحياة، إنهم يبلغون الخلود». ولفترة قصيرة، كان «سارتر» يبدو على وشك الهبوط إلى أرض مجهولة، نحو صيغة جديدة من الفلسفة الإنسانية، ولكن رغبته في تفادي الوقوع في أحضان البرجوازية الزائفة في عام ١٩٥٠م، دفعته بدل ذلك إلى أحضان الحزب الشيوعي مباشرة. وبعد ذلك، كان يزعم هو وآخرون أنَّ صدق الماركسية نفسها هو الذي حَضَّ على هذا التغيُّر الكامل والمفاجئ. كان «سارتر» يهزُّ كتفيه ويقول: «ليس ذنبي أن تكون الحقيقة ماركسية».^{٢٩} إلا أنَّ «سارتر» نفسه لم يقرأ «ماركس» بدقة أبدًا. صورته عن الشيوعية لا علاقة كبيرة لها بالتحرُّر عن طريق الصراع الطبقي كما هي بنموذج بطولي شخصي، وبالرغم من أنَّ محاضرة «سارتر» الشهيرة قد أوحت برْدُ غاضب من معلِّمه السابق «هيدجر» الذي اتَّهمه بأنه يخفِّف ويبسِّط فلسفة الوجود للجماهير، إلا أنَّ نفوذ «سارتر» لم يُزِيله. وبدلاً من ذلك فإن شريك «سارتر» الشاب

All quotation come from the English translation in E. Weber, *Movements, Currents*,^{٢٨}
Trends, pp. 465–76.

Quoted in Wolin, *The Terms of Culural Criticism*, p. 132^{٢٩}

«موريس ميلو بونتي» أوضح له كيف أنّ الالتزام بالشيوعية يمكن أن يفي بالشروط التي كان «هيدجر» قد وضعها للالتزام السياسي، كشكل من أشكال الحرية الروحية. كان «ميلوبونتي» قد تجوّل في ساحة الفكر في الثلاثينيات من «هوسرل» و«نيتشة» إلى «كوجيف» و«هيدجر» ولكن دون نتيجة تُذكر، ثم التقى بـ «سارتر» أثناء الحرب. «ميلوبونتي» كريم المحبّ، انضمّ إلى دائرة الضفّة اليسرى البوهيمية، دائرة «سارتر»، وأصبح ذراعاً الفكرية اليمنى، وعمل محرراً مشاركاً له في «الأزمة الحديثة». كتابه «الإنسانية والرعب» (١٩٤٨م) حدّد الطريق نحو الدمج بعيد الاحتمال بين الستالينية وإنسانية «سارتر» الوجودية. كانت النقطة الرئيسية في ذلك بسيطة على نحو خادع: ليس من الممكن التنبؤ بالمستقبل ولا حتى بمساعدة الماركسية، ما دام المستقبل هو البناء اللحظي المكوّن من قرارات وأفعال فردية، إلا أنه في أوقات معينة عندما «يتفتّت الأساس التقليدي لدولة أو مجتمع ما، إلى الأفضل أو إلى الأسوأ، فلا بد من أن يُعيد الإنسان بناء العلاقات الإنسانية بنفسه»، وسيكون مضطراً للاختبار بين أمرين كلاهما متطرّف. كان «ميلوبونتي» يرى أنّ سياسة الحرب الباردة أصبحت موقفاً نهائياً تقليدياً يتطلب «قرارات أساسية من بشر يخاطرون مخاطرة كاملة». السياسة في الحالتين نوع من المقامرة، عندما تفشل سياسة أو أيديولوجية ما، فإن أصحابها يحقرون وتسوء سمعتهم، وإذا نجحت ينسى الناس كلّ ما استخدم من عنف وقسوة لتنفيذها، مثل احتفال فرنسا بيوم الباستيل واعتباره من الأعياد الوطنية. وحيث إنّ «العنف هو الأصل المشترك في جميع الأنظمة»، وإنّ «الثورات الناجحة مجتمعة لم تسفك دماء بقدر ما سفكت الإمبراطوريات ... فلا بد من أن نفضّل العنف الثوري لأن له مستقبلاً إنسانياً». كان عنف وفظائع الستالينية في الحقيقة شكلاً من العنف والإرهاب الأكثر شدة ووضوحاً و«أمانة» من العنف والإرهاب اللذين قد تنطوي عليهما الرأسمالية الليبرالية. «إنّ نقاء المبادئ الليبرالية» لا يسمح بالعنف فقط، وإنما قد يتطلبه، كما كان يقول «ميلوبونتي». ومن هنا «فإن نظاماً يعترف بما ينطوي عليه من عنف لا بد أن يكون بداخله إنسانية حقيقية أكثر» من تلك الموجودة في الغرب البرجوازي، والذي يحاول أن يُخفي ذلك بدعاوى حكم القانون، وبمديحه لعنف الماركسية «الإنساني»، كان «ميلوبونتي» يقول شيئاً أبعد من «الغاية تبرّر الوسيلة». فقد كان يعدّ المسرح للتطوّر التالي في التشاؤمية الثقافية الفرنسية بما في ذلك تشاؤمية «سارتر». الأفراد والمؤسسات والأنظمة السياسية التي تتجاهل أو تخرق المبادئ الغربية المتحضرة، يمكنها بهذا الفعل تحديداً أن تزعم تفوقها على نظرائها الغربيين.

المبدأ مستمدٌ تمامًا من عدمية «نيتشة» الحيوية؛ حيث إنَّ غياب المعايير الأخلاقية يعتبر علامةً على الصحة الروحية، وهو يعبرُ أيضًا عن إيمان «هيدجر» بأن دور الفرد في اختيار القيم هو المهم بالفعل وليس القيم في حد ذاتها، ولا كيف ستكون نتائجها على غيره من البشر.

خرج «سارتر» من الحرب رافضًا للشيوعية بشدة، بينما رفض الصحفيون الشيوعيون الوجودية واعتبروها أيديولوجية برجوازية، كما خصَّصوا مساحات للهجوم العنيف على مجموعة «الأزمة الحديثة». في عام ١٩٤٨م، أسَّس «سارتر»: «التجمُّع الديمقراطي الثوري» RPR لتنتقل قافلة جديدة من التقدميين والمفكرين الأوروبيين، بعيدًا عن صراعات الحرب الباردة، نحو «حرية جديدة، تدعمها العدالة الاجتماعية»، لكن «سارتر» بدأ يتحرَّك نحو نقيض النقيض، موجِّهًا ضرباته العنيفة إلى مؤسسات الرأسمالية الحديثة، متفاديًا أيَّ نقد للاتحاد السوفيتي. وفي عام ١٩٤٩م كان يرفض الظهور في اجتماعات التجمُّع الديمقراطي الثوري RPR والتي كان يحضرها معارضون بارزون للشيوعية،^{٤٠} واشتراكيون^{٤١} متحرِّرون مثل «سيدني هوك» Sidney Hook، وكان الخطر الحقيقي على أوروبا، كما يقول، هو «الأمركة» Americanization كمرحلة أخيرة للقيم البرجوازية الغربية، وليس الهيمنة السوفيتية، ثم نشر مقالًا بعنوان «الشيوعية والسلام» في عام ١٩٥٢م كشف فيه عن قبوله لبدأ «ميرلوبونتي»، بأن الصدق الأخلاقي يتطلب «ضرورة أن نفقذ سياسة الحزب الشيوعي».^{٤٢}

ومع بداية عام ١٩٥٢م أصبحت «الأزمة الحديثة» بالفعل مطبوعة الحزب، وكان الذين يردُّدون التقارير عن معسكرات الاعتقال والفظائع السوفيتية مثل «آرثر كوستلر» يوسمون بالكذب، وعندما كان «سارتر» و«ميرلوبونتي» يواجهان بالأدلة الدامغة على صدق التقارير، كانا يدافعان عن الاتحاد السوفيتي بالقول إنَّ المحاولات السوفيتية لإخفاء وجود ذلك، دليل على أنهم على الأقل خجلون من الاضطرار للجوء إلى الشرطة السرية والسجون، بينما يعتبر ذلك جزءًا لا يتجزأ، ومفضوحًا من تكوين النظام في الغرب.

^{٤٠} Humanism and Terror, pp. xvi-xvii.

^{٤١} Ibid., p. xv.

^{٤٢} Quoted in Hayman, Writing Against: A Biography of Sartre, p. 229.

على أن تأييد «سارتر» للستالينية لم يكن نتيجة إعجاب بالاتحاد السوفيتي بقدر ما كان كراهيةً لخصومه الغربيين وبخاصة الولايات المتحدة، وبالرغم من تقديمه دلائل كثيرة على إعجابه بالنظام السوفيتي عندما أعلن مثلاً بعد رحلة إلى روسيا عام ١٩٥٤م أن «هناك حرية كاملة للنقد داخل الاتحاد السوفيتي». والآن، أصبحت أمريكا هدفاً لكل النقد والشجب العنيف الذي يوجهه المثقفون للمجتمع الأوروبي البرجوازي. وكان يلخص ما أطلق عليه واحد من دائرة «سارتر» وهو «هنري لوفيفر» Henri Lefebvre: «المجتمع البيروقراطي ذو الاستهلاك المحكوم»، كما لخص في مقال افتتاحي في جريدة «إسبري» Esprit «الموالية للشيوعية»، موقف «سارتر» وغيره من الشيوعيين: «ماذا يمكن أن نتوقع من حضارة تسخر من التقاليد الروحانية الغربية وتهزأ بها، وتجزئ البشرية نحو وجود أفقي مجزوز الاتساع والعمق؟»^{٤٣} حتى عندما تخاصم «سارتر» مع «موسكو» علناً بعد ذلك بأربع سنوات، كان عند رأيه بأن الغرب الصناعي الحديث لم يكن لديه ما يقدمه كبديل. وعندما كان يراجع أفكاره في عام ١٩٧٥م كان يقول: «أصبحت أعتقد أن الشيوعيين كانوا على حق أثناء سنوات الحرب الباردة. فالاتحاد السوفيتي — رغم الأخطاء التي نعرف أنه قد ارتكبها — لم يكن في موقف يمكن أن يعتبر موقفه وحده ضد أمريكا ... لذا كان علينا أن نمضي مع ما يقوله الشيوعيون؛ لأن اعتراضاتهم على أمريكا بشكل عام، كانت هي نفس اعتراضاتنا.»^{٤٤} ولأن «الأخطاء» السوفيتية (بما فيها قتل الملايين من المواطنين السوفيت) قد دمّرت فرصته أن يكون مأوى للأفكار الوجودية، كان «سارتر» مضطراً للاضطلاع بدور القوة الماحقة لأمريكا وحده. نُبّه إلى أن الإمبراطورية الأمريكية كانت تتجمع بفضل سيطرتها على الإعلام العالمي والشبكة الإلكترونية الكونية و«النظام الاقتصادي العالمي». هذا «العالم الواحد» كما وصفه «سارتر» كان بالفعل هو كابوس الهيمنة الثقافية والسياسية الأمريكية، الذي يمكّن ستة في المائة من سكان العالم من السيطرة على أربعة وتسعين في المائة.^{٤٥} وبدأ البحث الجاد عن بدائل إنسانية، اتجه نحو الدول الماركسية الأخرى ومنها يوغوسلافيا «تيتو»، وكوبا «كاسترو»، وفيتنام-الشمالية

^{٤٣} Quoted in Judt, *Past Imperfect*, p. 196.

^{٤٤} Sartre, *Life/Situations*, p. 50.

^{٤٥} Sartre, *Between Marxism and Existentialism*, pp. 82–83.

«هوشي منه» (معلناً في عام ١٩٦٧م أنّ «الفتيناميين يقاتلون نيابةً عن كل البشر، وأنّ الأمريكيين يقاتلون ضدّ كلّ البشر»).

وبعد ذلك صين «ماو»^{٤٦} كما تبنّى الحملات الأخرى المناوئة للغرب. قاد جماعة من المثقّفين اليساريين احتجاجاً على حرب فرنسا في الجزائر (١٩٥٤-١٩٥٦م)، وتبنّى قضية الثوّار الماركسيين، والتي كان من نتائجها صداقته مع «فرانز فانون»^{٤٧*}

ثم بدأ طلاب الجامعات الفرنسية في «باريس» وغيرها إضراباتٍ واسعةً في مايو (١٩٦٨م)، ونظّموا سلسلةً من المظاهرات ضدّ الحكومة. وعندما انضمّ إليهم عمّال صناعة السيارات، بدت إمكانية حقيقية لاجتياح الإضراب العام للمؤسسة البرجوازية، على الأقل بالنسبة لمثقفي اليسار الفرنسي.

كان «سارتر» في حالة من البهجة، ذهب ليتحدّث أمام الطلاب المضربين الذين كانوا يقدّرون ويوقّرون مؤلّف «لا مخرج»، و«الوجود والعدم»، و«نقد العقل الجدلي»، والذي كان الآن في الستين من العمر. حتى شعاراتهم وملصقاتهم كانت تبدو صدّى لفلسفته بما فيها ذلك الذي كان يقول: «لا نريد شيئاً له علاقة بعالم لا يقايض الموت جوعاً فيه إلا بالضرر». وعندما تحوّلت المظاهرات إلى أعمال شغب، تحدّث «سارتر» في الإذاعة الوطنية دفاعاً عن الطلاب. «الطلاب يمثلون القوة الوحيدة النقيض للمؤسسة في أقطارنا الغربية الرخوة ... هؤلاء الشبّان يرفضون أن يشاركونا جبننا وتعبنا وبلادتنا وخنوعنا»، الطلاب «أدركوا أنّ المجتمع البرجوازي القديم محكوم عليه بالفناء، وأنّه كان يحمي نفسه فقط بهراوات الشرطة»^{٤٨}، كما كتب بعد ذلك. ولسوء الحظ ... انقشعت الأزمة، وانتهت أعمال الشغب. ألغى عمال مصانع «رينو» إضرابهم، وعاد الطلبة إلى مقاعد الدرس، والمجتمع «المحكوم عليه بالفناء» أثبت قدرته المطاطية للعودة إلى ما كان عليه من قبل ... لكي يستمر. هذه القدرة المطاطية حيّرت «سارتر». بعد ذلك كان يقول: «بقيت عامين بعد أحداث مايو ١٩٦٨م وأنا أحاول أن أفهم ما حدث». وفي النهاية، قرّر أنّ الثورة لم تفشل في

^{٤٦} Ibid., pp. 75, 83

^{٤٧} * في عام ١٩٥٦م كان «سارتر» قد أتقن لغةً توجيّه الاتهام بـ «الجرم الجماعي» في أحاديثه عن الغرب والعالم الثالث: «المجتمع الفرنسي بأكمله مسئول عن حرب الجزائر وعن أسلوب إدارتها (التعذيب، معسكرات الاعتقال ... إلخ) المجتمع كله بما فيه من رجال ونساء لم يتوقّفوا عن الاحتجاج عليها».

^{٤٨} Cohn-Solal, *Sartre*, pp. 459-60; Sartre, *Life/Situations*, p. 163

الحقيقة. ما كان الطلاب الفرنسيون يريدونه، لم يكن السلطة بالمعنى الثوري الكلاسيكي في ١٧٨٩م، ولا في ١٩١٧م، وإنما كانوا يريدون القضاء على السلطة ذاتها، وبالمصطلحات الحديثة كان ذلك يعني إنهاء جميع أشكال القيود والعلاقات الاجتماعية-الاقتصادية البرجوازية. «بالنسبة لهم وبالنسبة لنا، البناء الاجتماعي نفسه هو الذي يجب أن يسقط؛ حيث إنه هو الذي يسمح بممارسة السلطة». وهكذا، كما روى «سارتر» — في حوار مع نفسه — عام ١٩٧٥م، رفض أن يكون متشائماً. كان متأكداً من أن ثورة أكبر «تسقط فيها كل سلطة، لأن أي فرد سيملك زمام نفسه بالكامل»، وأن بداية جديدة — أكثر عمقا وأهمية مما كان هو نفسه أو «هيدجر» أو أي شخص آخر يتوقعه — آتية لا ريب فيها.^{٤٩}

«ميشيل فوكو»: العقل والسلطة، ونهاية الإنسان

كان حراً بمعنى أنه لم يكن يبحث عن أي مساعدة من داخل نفسه أو من خارجها ضد حريته الخاصة. لقد انحنى فوق حافة الهاوية فأصابه المنظر بدوار ...

«ج. ب. سارتر» — «بودلير»

كانت جماعة اليسار البروليتاري واحدة من الجماعات الطلابية الراديكالية في فرنسا، والتي جذبت اهتمام «سارتر». كانت خلية ثورية «ماوية»، كما أعلنت عن نفسها، وعندما حاولت الحكومة أن تعطل جريدتهم «قضية الشعب»، (وكانت تحمل صورة كبيرة لماوتسي تونج في أعلى الصفحة الأولى)، انحاز «سارتر» إلى قضيتهم بحماس. أصبح رئيس التحرير الشرفي للجريدة، وبدأ بتوزيع نسخ منها على نواحي شوارع «باريس»، وهو محاط بمراسلي ومصوّري الصحافة والتلفزيون. كان معجباً بشعارهم «العنف، العقوبة، الأخلاق». كان الماويون الفرنسيون يقصدون «المجتمع الأخلاقي»: «المجتمع الذي سوف يستطيع فيه الإنسان الذي لم يعد مغترباً، أن يجد نفسه في علاقته الحقيقية بالجماعة».^{٥٠}

^{٤٩} Sartre, "Self-Portrait at Seventy," in *Life/Situations*, p. 84.

^{٥٠} *Life/Situations*, pp. 170-71.

جذب «الماويون» أيضًا اهتمام مفكّر ثوريٍّ أصغر سنًا من «سارتر»، وهو «ميشيل فوكو» Michel Foucault برأسه الحليق، ونظارته الطبية التي بلا إطار، والسترة الجلدية، والقمصان الجرسية البيضاء ذات القبة الضيقة. كان يبدو شكل «فوكو» غريبًا إلى جوار «الماويين» ذوي الشعور الطويلة، أو «سارتر» القصير البدن بثيابه الرثّة. كانت أحداث ١٩٦٨ م بالنسبة لـ «فوكو»، كما هي بالنسبة لـ «سارتر»، «صحوة» سياسية، ولكن تصوّره لبداية جديدة للإنسان الحديث، كان أكثر راديكالية و«نيتشوية».

«فوكو» لم يقترح ما هو أقل من التغيير الكامل لمفاهيم العقل واللاعقل، الحقيقة والزيغ، حتى الكائن البشري ككائن روحاني وفكري، كان يعتقد أنّ — حتى — صيغة «سارتر» للإنسان كملتزم وحرّ تمامًا لا تختلف عن الصيغة البرجوازية للفرد «اختراع حديث العهد»، وكلاهما وهم، وكما كتب قبل عامين من انفجار ١٩٦٨ م، فإن الصورة الغربية للإنسان بكاملها سوف تنمحي في النهاية «مثل وجه مرسوم بالرمال على شاطئ البحر».^{٥١} في عام ١٩٤٥ م، وبينما كان «سارتر» يُلقي محاضراته «الوجودية فلسفة إنسانية»، كان «ميشيل فوكو» — ١٩ سنة — قد وصل إلى «ليسيه هنري الرابع» ذات السمعة الممتازة، استعدادًا للالتحاق بالجامعة في «باريس». دراسته في الليسية وفي الجامعة تصادفت مع ذبوع شهرة «سارتر» وبلوغها ذروة عالية. كان معلّمه «جان هيبوليت» Jean Hyppolite من أشدّ المتحمّسين لـ «سارتر». وكان زميله في الصف «جيل دو لوز» Gilles Deleuze، و«ميشيل تورنييه» Michel Tournier قد اقتنعا بمحاضرة «سارتر» التي كانت بداية عهد فكري جديد. ولكن «فوكو» نفسه كان هو الرسالة الأكثر صرامة وقاتمة، رسالة أسلاف «سارتر» الألمان.

في عام ١٩٤٧ م كتب «مارتن هيدجر» (وكان العار والخزي قد لحقا به آنذاك)، هجومًا شديد القسوة على إنسانية «سارتر» الوجودية، متّهمًا إياها بأنها لا تكفي لمواجهة أزمة الإنسان الحديث، الواقع في قبضة التكنولوجيا والثقافة الجماهيرية. وكان «هيدجر» يُعلن أنّ جميع أشكال النزعة الإنسانية تؤدّي حتمًا إلى الميتافيزيقا؛ حيث إنها تفترض وجود كائن بشري ذي طبيعة عقلانية محدّدة. وبدلًا من تحرير الإنسان، فإن النظرة المبنية على النزعة الإنسانية إنما تخفّض إمكانات الكائن اللامحدودة، وتحوّله إلى مخلوق العصر الحديث البليد المعوّق. كان الوجه الحقيقي لهذا الإنسان البليد المعوّق، في نظر

^{٥١} Foucault, *Order of Things*, p. 387.

«فوكو»، قد ظهر في مسرحية «صمويل بيكيت» الشهيرة: «في انتظار جودو»، التي قُدمت لأول مرة في «باريس» عام ١٩٥٣م، ووضعت بدايةً لمسرح ما بعد الحرب. كانت شخصيات «بيكيت» نماذجَ لإنسان الحداثة الأخير، كما وصفه كلٌّ من «نيتشة» و«هيدجر»، الإنسان الذي ينتظر ميتافيزقا الوجود: «جودو»، أو God الذي لن يأتي أبداً. وفي الوقت نفسه يجدون أنفسهم دون شيء يفعلونه أو يقولونه، ويخفون قلقهم في تشوش ولغو لا معنى له، ويتمنون طوال الوقت أن ينكشف لهم لغزُ الحياة، ولكن دون طائل.

بعد ذلك سيعترف «فوكو» بأن المسرحية كانت كشفًا ملهمًا له، أدّى به إلى قطيعة مع مشهد ثقافي فرنسي كان يبدو في ذلك الوقت محدودًا «بأفق يتكوّن من الماركسية والوجودية والظاهراتية»^{٥٢} * الألمانية. وقد أوحى له ذلك بأن يتحرّك في اتجاه فكري مختلف، رافضًا «سارتر»، ليس لأنه كان مع الستالينية أو معارضًا للغرب، وإنما لأن فلسفته كانت ما تزال تحتوي على ذلك الافتراض المفلس عن الإنسان كموضوع لاحترام الذات. وسوف يؤكّد «فوكو» أنّ الصورة الغربية عن الإنسان «ليست افتراضًا يدافع عنه، وإنما هي نتاج عمليات اجتماعية وتاريخية»، أو بمعنى آخر نتاج الحضارة الرأسمالية. كتاب «فوكو»: «نظام الأشياء» (١٩٦٦م) وضع صيغته للتشاؤمية في هيئة مقال تاريخي. الإنسان الغربي، باحترامه لذاته ولطبيعته الأخلاقية الفطرية هو الإنتاج المتميز لما يسمّيه «فوكو» بـ «العصر الكلاسيكي»: القرن السابع عشر والتنوير، وكما كان الأمر عند «مدرسة فرانكفورت» (التي سيُبادلها فوكو اهتمامًا وتقاربًا فيما بعد)، يصبح العقل التنويري أداةً لا تعرف الرحمة لتشرح الحياة وتحليلها، وتدمير ما صنعتها في آخر الأمر، وهذا يتضمّن تاريخه عن نفسه «كتاريخ للإنسان»، أو بمعنى آخر، تاريخ المجتمع المدني. اهتمام القرن التاسع عشر بالتاريخ وافتتانه البالغ به، كما يتمثّل في شخصيات مثل «هيجل»، و«رانكه» Ranke، و«بوركهارت»، كشف عن أنّ كلّ الأنشطة الإنسانية — العمل، الفن، السياسة، حتى التفكير والكلام والسياسة — هي مجرد مراحل متوالية في عملية زمنية مستمرة لا سيطرة للأفراد عليها. البحث الغربي التاريخي عن الأصول بيّن نسبية مفاهيمه وقيمه: «لا شيء من المضامين التي تمّ تحليلها (بواسطة الفلسفة وعلم

^{٥٢} * الظاهراتية: Phenomenology: التيار المثالي الذاتي الذي أسّسه «هوسرل»، والمفهوم الرئيسي فيه

هو «قصيدة الوعي» أي كونه موجّهًا نحو الموضوع. (المترجم)

^{٥٣} Quoted in Eribon, *Foucault*, pp. 20–21.

الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا) يمكن أن يظلّ مستقرّاً في ذاته أو أن يتفادى حركة التاريخ»، كما يقول «فوكو».

كما أعلن «فوكو» أنّ «التاريخ يمثّل إذن الحدود الكرونولوجية^{٥٤} * والجغرافية» للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وغيرهما من «علوم الإنسان»، ولكن التاريخ أيضاً يُحيطها «بحدّ يحطّم من البداية زعمها بسرّيان مفعولها في داخل عنصر العمومية»، وبكلمات أخرى فإنّ التاريخ كلّ تاريخ نيتشوي، الاندفاع التاريخاني historicist يدّمّر أيّ مفهوم عن الوضع المتميّز للإنسان الغربي، بالكشف عن النقاط الزمنية التي بدأت عندها كلّ افتراضاته ومعتقداته وقيمه، وأين ستنتهي ضمناً. وينتهي «فوكو» إلى أنّ الكائن البشري لم يعد له أيّ تاريخ، أو بالأحرى فإنه يجد نفسه منذ أن يتكلّم ويعمل ويعيش قد أصبح متداخلاً في نسيج وجوده الخاص مع أكثر من تاريخ، لا هي تابعة له ولا متجانسة معه. وعند «فوكو»، يجد الفرد نفسه معرّضاً لشكل جديد من الاغتراب، أعمق مما كان يتخيّل «ماركس» أو «مدرسة فرانكفورت»، إنه مغترب من اللحظة الأولى التي يدخل فيها أيّ علاقة أو بنية مؤسّسية يمكن تحليلها بمعنى تاريخي، بما في ذلك معرفته بذاته. أن تكون جزءاً من التاريخ عند «فوكو»، يعني أن تكون واقعاً في فخّ «محدودية» مصطنعة (وهي نقطة كان قد أدركها كلّ من أفلاطون والقديس أوغسطين)؛ حيث إنّ «كلّ معرفة ذات جذور ممتدة في حياة ومجتمع ولغة، لها تاريخ»، فإنّ كلّ ما نعرفه أو نفعله جزء من ذلك الفخّ نفسه. وبدلاً من ذلك، يرى «فوكو» أنّ الإنسان عليه أن يبحث عن الحرية وراء صورته ككائن عقلائي، ما دام ذلك من «صنع» نفس البنى الكلية التي من المفترض أن يهرب منها الشخص.

كتب: «غريب جداً ألاّ يكون الإنسان أكثر من صدع في نظام الأشياء ...^{٥٥} ومن المريح جداً والباعث على السلوى الاعتقاد بأنّ الإنسان اختراع جديد فقط، شكل لم يكمل قرنين من العمر ... تغصّن جديد ... وأنه سوف يختفي مرة أخرى».^{٥٦} هذا الاستنتاج أثار انفجارات غاضبة من اليسار الوجودي، إلا أنّ «فوكو»، وبكل هدوء، كان يدفع الافتراضات الوجودية إلى نهايتها المنطقية: التحرّر من الغرب البرجوازي لا بد من أن

٥٤ * chronological: المرتبة زمنياً. (المترجم)

٥٥ Foucault, *Order of Things*, p. 370

٥٦ Ibid., p. xxiii

يتطلب أيضًا تحرُّرًا من الناتج الذي يعبر عنه ... أي من الإنسان الغربي نفسه. ومثل «سارتر» والوجوديين، كان «فوكو» يعتقد أنَّ الفرد الحرَّ ما زال من الممكن أن يعاود الظهور بعد سقوط الحداثة الغربية، ولكنه هذه المرة سيكون مجردًا من إنسانيته الزائفة. وكبديل، اتجه «فوكو» نحو شخصين من سيرالية العشرينات: «جورج باتاي» George Bataille، و«آنتونين آرتو» Antonin Artaud كانا يجمعان بين عدمية «نيتشة» المعادية للأفكار والمؤسسات التقليدية، وصور الموت والعنف المتضمنة في أشعار «شارل بودلير» Charles Baudelaire وتلاميذه الرمزيين. كانوا ينادون برفض جميع أشكال العقل والأخلاق ويعتبرونها قيودًا — لا تُحتمل — على حرية الفرد الخلقة: السادية، العنف، الجنس ... حتى الجنون، كلها لها قيمة مهمة وأساسية في ذاتها كما يقول «باتاي» و«آرتو»، لأنها تعبيرات صرفة عن غرائز الإنسان الحيوية، يحاول المجتمع أن يحتويها ويكبحها. إعادة تقييم «نيتشة» لكل القيم، كان بالنسبة لهم، وأخيرًا بالنسبة لـ «فوكو»، منهاجًا «للانتهاك» لا نهاية له، وإعلان حرب على المجتمع من خلال الاحتفاء بالقسوة والانحراف الجنسي. الإنسان النيتشوي الفرنسي يحوّل العالم إلى ما يُطلق عليه «آرتو»: «مسرح القسوة». في عام ١٩٧٤م، كتب «آرتو»: «منذ وقت طويل، لم تُعد لي سيطرة على عقلي، اللاوعي هو الذي يحكمني بخلجات تأتي من توترات أعصابي ومن فوران دمي». العقل اللاوعي يحتفظ بطاقتنا الحيوية الأكثر عمقًا كما أدرك «فرويد»، إلا أنَّ تلك الغرائز بالنسبة لـ «آرتو» هي في الواقع ذات الإنسان الحقيقية وليست البدائية أو غير الناضجة. المجرم بالولادة عند «لومبروزو» هو فعلاً الكائن البشري في أكمل صوره وأكثرها حيوية، حيث تنطلق طاقاته مثل «طعنات السكين، أو ومضات البرق في سماء مزدحمة». الأفعال التي تصفها الحضارة بالشرّ والرداءة هي في الواقع كما يصفها «آرتو» — بنفس الأسلوب النيتشوي — أعلى أشكال الحياة: «لأن الحياة تتضمن الامتداد، والسُّمك والثقل، والمادة، فإنها كنتيجة مباشرة لذلك، تتضمن أيضًا الشرّ، وكل ماهو من صلْب الشرّ». بطل النيتشويين الفرنسيين (أو بالأحرى: البطل الضد) كان هو «الماركيز دوصاد». تاريخ «دوصاد» في الفطائع الجنسية والجنون، كان محلّ حفاوة كنموذج ملحمي لنضال الإنسان ضدَّ قوى الحضارة المعقلنة والمحدودة.^{٥٧} أصبح الافتراض الرئيسي في أشهر

^{٥٧} E. g., Bataille, *Literature and Evil*, pp. 105–25.

أعمال «فوكو» (١٩٦١م) وأكثرها قراءة: «الجنون والحضارة» هو اعتبار الجنون نوعاً من الحرية. والتفرُّع هنا دالٌّ، ففي الغرب ما قبل الرأسمالي في العصور الوسطى وعصر النهضة — كما يزعم «فوكو» — كانوا ينظرون إلى الجنون على أنه جزء من الحالة الإنسانية، بل كان يعتبر تعليقاً ساخراً على مزاعم الإنسان وأدعاءاته بامتلاكه لاستقلالته وسلطته الذاتية. بعد ذلك، كان العصر الكلاسيكي يعرف الجنون بأنه عدو العقل، ومن ثمَّ فهو عدو الإنسانية، مما يستلزم العزل القاسي والوحشي للمجنون وغيره من المنحرفين في مصحات ومستشفيات. عمليات «الاحتجاز» والتصنيف والعزل، والاستبعاد لكل ما يبدو غريباً أو شاذاً، وبالتالي خطراً على النفس العقلانية، كانت من خواص عقل التنوير وكل الحضارة الحديثة في نظر «فوكو»، وهو يرى أنَّ المجتمع الحديث كله سجن، وأنَّ نزيله هو الإنسان الحديث.

البنى الهائلة في المجتمع البرجوازي وجميع قيمها: «علاقات الأسرة بالأطفال المتمركزة حول فكرة السلطة الأبوية، علاقات الذنب-العقاب المتمركزة حول فكرة العدالة المباشرة، علاقات الجنون-الفوضى المتمركزة حول فكرة النظام الاجتماعي والأخلاقي» ... كل ذلك من صنع القوة الجامحة لعقل المجتمع الغربي الذي يقوم بالتصنيف والتمييز والعزل.^{٥٨} «فوكو» وصل إلى النتيجة نفسها عن العقل التحليلي الغربي مثل أسلافه. انتشار العقل هو عملية تجميع كل شيء في مكان واحد يحمل بصمته الواضحة. على أنَّ الانتقادات الموجهة لـ «فوكو» لم تُقدِّم في هيئة أبحاث فلسفية مكثِّفة، وإنما جاءت في هيئة تواريخ أو «جينالوجيات» نيتشوية كشفت عن الأصول التاريخية لـ «قواعد الوجود المنظَّمة»، واحداً بعد الآخر. مشروع «فوكو» الفلسفي كان هو ما سبق أن أطلق عليه «هيدجر» مصطلح abbaو التقويض أو الهدم (عملية تفكيك).

تفكيك «فوكو» لم يستثنِ أحداً، حتى «ماركس» الذي يتضح أنه مجرد «سمكة أخرى في بحر» الفكر البرجوازي للقرن التاسع عشر. التاريخ عند «فوكو» ينتج، على نحو انعكاسي، أنماط العقل الغربي في السيطرة على وبشكل، مثل «القوانين الأساسية لثقافة ... تحكم لغته، مخططاته في الإدراك، تبادلاته، تقنياته، قيمه، وتراتبية ممارساته». هذه القواعد الثقافية لا تسمح بأي استثناءات، وتسحق كل ما يعترض طريقها، بما في

^{٥٨} Foucault, *Madness and Civilization*, p. 274.

ذلك الفرد نفسه، والذي يفترض أنه المستفيد منها. سلطة العقل المنظمة، تصل الآن في المجتمع الغربي «إلى أصغر ذرة في كيان الفرد، تلمس جسده، تتدخل في إيماءاته وتوجّهاته وخطابه».^{٥٩}

والتاريخ على أعمق مستوى له بالنسبة لـ «فوكو»، هو تاريخ حيوي أيضاً بأسلوب «نيتشة» و«جوبينو». القوة الدافعة وراء هذا العقل الغربي المجمع هي إرادة القوة. انضباطها الاجتماعي مثل مفهومها للمعرفة ليس سوى تعبير عن إرادة القوة هذه. علاقات القوى التي تعمل في مجتمع مثل مجتمعنا تستند إلى علاقات بين قوى محدّدة، تكوّنت في لحظة تاريخية معينة «في حالة حرب وبواسطة الحرب». المجتمع البرجوازي مثل الحضارة الآرية عند «جوبينو»، ينظّمه الأقوياء من أجل الأقوياء، إلا أن «الأقوياء» عند «فوكو» ليسوا نخبة عرقية ولا كائنات بشرية بالمرّة، إنهم غرائز النظام والانضباط نفسه الذي «تُعاد كتابته في المؤسسات الاجتماعية، في اللامساواة الاجتماعية، في اللغة، في الأجساد ذاتها، جسّد كلٌّ منّا وأجسادنا جميعاً».^{٦٠}

«فوكو» هاجم الصورة الغربية التقليدية للإنسان، وبالتحديد لأنه كان يعتقد أنها تُخضع إرادة القوة فينا لإرادة القوة لدى الآخرين. «الإنسانية هي كل شيء في الحضارة الغربية يقيّد الرغبة في القوة»، أو بعبارة أخرى، إرادة القوة الخاصة بنا. في كل كتب «فوكو» تسري حركة مضاعفة متقافزة-العقل كإرادة قوة، الإثم كتحدٍّ حيوي من الفرد لإرادة القوة تلك.

بعد كتابه: «نظام الأشياء»، «اتسع مجال مشروع «فوكو» التفكيكي ليُخلخل أُسس الخطاب العلمي-العقلاني في التحليل النفسي والتاريخ والعدل واللغة ذاتها. كل مرحلة في بحث الإنسان الغربي الحديث عن المعرفة تصبح مجرد بنية من خطابات سلطة، أو «ممارسات» انضباط وسيطرة على ضحايا غير مدركة».^{٦١}

^{٥٩} Quoted in Miller, *Passion of Michel Foucault*, p. 301.

^{٦٠} Foucault, *Power/Knowledge*, p. 90.

^{٦١} Foucault, *The Birth of the Clinic*, trans. Alan Sheridan (London, 1973); *Discipline and Punish: Birth of the Prison* (London, 1977); *The Archeology of Knowledge and Order of Discourse* (London, 1972).

كُتِبَ «فوكو» أثيرت واستحوذت على قُرَّائه بمظهرها الذي يوحى بالبحث والدرس الواعي (بالرغم من أنَّ تلك الدراسة كانت خاطئة وربما كاذبة في نقاط شديدة الأهمية)، صانعةً مذهباً جديداً ومنعشاً لدعاة التشاؤمية الثقافية في كل مكان.^{٦٢}

بعد ذلك كان «فوكو» يقول إنَّ «على المرء أن يُجرى تحليلاً صاعداً للسلطة، بدءاً من ميكانيزماتها متناهية الصغر» بما في ذلك الميكانيزمات التي تبدو غير ضارة، مثل الأسرة الغربية وأثاثها وعاداتها في الأكل ... حتى مفاهيمها للصحة الشخصية؛ «حيث إنَّ لكلَّ منها تاريخه»، وكلها «مكسوة ومسكونة بواسطة ميكانيزمات أكثر عمومية، وبأشكال مختلفة من السيطرة الكونية».^{٦٣}

حتى مفهوم الحقيقة نفسه كان حيلةً من حيل السلطة. «نحن خاضعون لإنتاج الحقيقة من خلال السلطة، ولا نستطيع أن نمارس السلطة إلا عن طريق إنتاج الحقيقة». ويضيف «فوكو»: «هذه هي الحال في كل مجتمع»، ولكنها في الغرب الحديث تأخذ أشكالاً منظمّة وشمولية. «السلطة لا تتوقّف عن فضولها وبحثها ... وفي التحليل الأخير لا بد أن تنتج الحقيقة كما تنتج الثروة». على أية حال «السلطة موجودة في كل مكان؛ فهي تنتج من لحظة لأخرى، وعند كل نقطة، أو بالأحرى في كل علاقة لنقطة بأخرى».^{٦٤}

وبالرغم من أنَّ «فوكو» كان يشارك «أدورنو» و«ماركيوز» في رؤيتهما للمجتمع الغربي والعقلانية، واعتبارها سلطوية عنيفة، إلا أنه تجوّل أبعد من ذلك في البرية النيتشوية. وفي النهاية يقول: لا مفرّ من ثقافة الحضارة، ثقافة المراقبة والحبس. فنحن مثل الفئران في قفص المختبر، نجد أنفسنا قد أصبحنا موضوعات «لمراقبة كلّ ذرّة في حياتنا وجسدنا ... في الإطار المدرسي، في الثكنات، في المستشفى أو المصنع».^{٦٥} كان حلم «سارتر» بالحرية أو «الوجود في ذاته»، في نظر «فوكو»، نهاية أخرى مسدودة، أبطاله المدرسون لوضعهم الكلي ليسوا أكثر من تلك الفئران التي تدفعها ضغوط الحبس والتحكّم فيها إلى الاستياء والغضب غير المفكر، حتى في تمرّدهم، ما يزالون أسرى القفص مثل كلّ الآخرين.

^{٦٢} Detailed in J. G. Merquior, *Foucault* (London, 1985), pp. 56–75.

^{٦٣} Foucault, *Power/Knowledge*, p. 99.

^{٦٤} *Ibid.*, pp. 93–94; Foucault, *History of Sexuality* (New York, 1978), p. 93.

^{٦٥} Quoted in J. G. Merquior, *Foucault* (London, 1985), p. 90.

مشروع «فوكو» الأخير «تاريخ الجنسية»،^{٦٦} الذي بدأه في عام ١٩٧٦ م يقول إن: حتى رغباتنا الجنسية ليست سوى أعمق مستوى من الظلم الذي تفرضه علينا السلطة كإرادة للقوة، من خلال تراتبية صارمة للمنع الجسدية المقبولة. «فوكو» يقول دون تردد: إنَّ الموقف البرجوازي القمعي تجاه الجنس لا يمكن أن يتمَّ التخلُّص منه هكذا ببساطة بمجرد بادرة تحرُّر شخصية، كما كان «ماركيوز» يتصوّر بحماسة.

جميع صور الرغبة الجنسية «العادية»، من السعادة المشتركة إلى الجنسية المثلية الموجبة، إلى العادة السرية، حتى «جنسية» فوكو المثلية السالبة، ليست سوى صيغ تواطؤ في سجننا الخاص، ولأن الجنس يعبر عن إرادة القوة في أقصى وأعرق مدى لها، مثل أعمال الصرف الصحي الموجودة تحت الأرض في مدينة كبيرة فخمة، فإن «فوكو» يرى أنه يقدم فرصة للهرب. يمكننا أن نرفع غطاء فتحة المجرور، وننزلق إلى واقع جديد.

أثناء زيارته للولايات المتحدة في أواخر السبعينيات، كان «فوكو» مفتوناً بمشاهد الشذوذ الجنسي في «سان فرانسيسكو»، في حمّاماتها العمومية، في القضبان الجلدية، والسلاسل والسيّاط، وجميع الممارسات السادو-ماسوشستية. الجنس السادو-ماسوشستي بخاصة، كان يمثل ما يسمّيه «فوكو»: «التجربة الحدية»، وهي موقف وجودي حدّي تستطيع فيه القوى الحيوية للنفس أن تتحرّر من «زيف» اللذة عن طريق الجنس المتمركز حول الأعضاء الجنسية. «فوكو» أصبح يصدّق ما كان «أرتو» يقول في الأربعينيات، وهو أنّ «الجسد الإنساني عبارة عن بطارية كهربائية، قُطعت وضُربت صماماتُ تفريغ الشحن فيها» بواسطة التابوهات (المحرمات) الحضارية. وهذا يتضمّن الألم المتبادل كطقس جنسي، والذي تتمّ فيه — كما يقول أحد المتحمّسين الآخرين للمشهد السادو-ماسوشستي — «تجربة المعاناة القصوى التي تُرشدنا إلى حدود السلوك الإنساني».^{٦٧}

تحت السوط، أو الملزم الحديدي، يصبح الجسد ميداناً لعب مشحون تماماً من أجل «لعبة الحقيقة» النيتشوية. عند «فوكو»، جميع العلاقات حتى بأجسادنا، هي جزء من نفس الصراع من أجل السلطة أو القوة، لا توجد نقطة استشراف خارجها ولا قيود أخلاقية ثابتة على الرغبة الجنسية عندما تسعى للسلطة أو القوة. وعندما عرف فوكو

^{٦٦} The History of Sexuality *

^{٦٧} Geoff Mains, *Urban Aboriginals*, quoted in Miller, *Passion of Michel Foucault*, p. 268

أنه قد أُصيب بالإيدز نتيجة ممارساته الجنسية الشاذة، كانت تلك «تجربة حدية» أخرى بالنسبة له: الجنس كشكل من أشكال الموت، وكذلك القدرة على «منح» الموت للآخرين عن طريق الجنس. لمدة عامين على الأقل من إصابته بالإيدز، كان فوكو مواظباً على زيارة أماكن تجمُّع الشواذ (من ١٩٨٢م إلى ١٩٨٤م)، وكان ينقل المرض إلى شركائه المجهولين، وكان يعرف ذلك. قال لأحد محاوريه: «نحن نخترع مُتَعاً جديدة أبعد من الجنس». وفي هذه الحالة تحديداً، كانت المتعة هي الجنس كعملية قتل.^{٦٨}

وإذا كانت قصة «فوكو» الشخصية تبدو رهيبة؛ فذلك لأنه واصل فلسفته إلى أقصى مداها المنطقي، وكما يقول أحد كُتَّاب سيرته: «فوكو» عَمِلَ بنصيحة «نيتشة»، أن يصبح الإنسان «ما هو عليه بكل جدية»، أو بمعنى آخر «أن يُصبح كائنًا، جوهره هو إرادة القوة لديه».^{٦٩}

في عدمية «فوكو»، لا بد من تدمير كلِّ ملمح أو أثر شكَّله الآخرون فينا: هويتنا السياسية والثقافية والجنسية، مفهومنا للصواب والخطأ، الجنون والعقل، حتى ما هو حقيقي وما هو زائف ... كل ذلك لا بد أن يختفي. وفي النهاية، يختفي الفرد نفسه. لا يتبقَّى منه سوى إرادة القوة القلقة وسريعة الاهتياج — مثل المحارب الآري عند «جوبينو» أو الأثم «الشرير» عند «آرتو» — ومبررها الوحيد هو وجودها. كتب «آرتو»: «أنا لست من عالمكم، عالمي هو الجانب الآخر من كل شيء، يعرف، وعلى وعي بنفسه، ويرغب، ويصنع نفسه».

أقنعة بيضاء، عنف أسود: «فرانز فانون»

أصبح الميل للعنف والعراك كفعل مضاد للقلق الثقافي، جزءاً لا يتجزأ من التشاؤمية الثقافية الفرنسية. وقد شكَّل على نحوٍ حاسم، توجُّهها نحو السياسة التي كانت تعني في مرحلة ما بعد الحرب: اليسار السياسي، كان «سارتر» قد انقلب على كلِّ من الاشتراكيين والحزب الشيوعي الفرنسي لأنهم — كما كان يقول — لم يعودوا مهتمِّين بـ «المبدأ الصحيح»: أو الثورة العنيفة. وكان «سارتر» يشكو من أن: «في الستينيات، لم يعد أحدٌ

^{٦٨} Miller, *Passion of Michel Foucault*, pp. 293, 375–81.

^{٦٩} *Ibid.*, p. 384.

يتكلّم عن العنف»، بينما كان هو لا يتوقّف عن الكلام عنه. كان يخطب في تلاميذه، وللجمهور في الراديو والتليفزيون عن «العنف الضروري»، موضّحًا وشارحًا أنّ الجرائم وأعمال القتل التي يقوم بها المضطهدون والأفراد ليست عنفًا بالمرّة، وإنما هي ردود أفعال مبرّرة، على الوضع الكلي في المجتمع البرجوازي.

«فوكو» الذي كان يدين الغرب الحديث لأنه «حرب بوسائل أخرى»، انجذب نحو الماويين في اليسار البروليتاري، وبالتحديد لأنهم كانوا يؤيدون الإرهاب ويعتبرونه «عدالة الشعب». كان «فوكو» يحثّهم على المشاركة في أعمال العنف العشوائي ضدّ مضطهديهم وظالمهم البرجوازيين سواء كانوا مذنبين أو أبرياء. وكان «فوكو» يفسّر كيف أنّ مفهوم الذنب أو البراءة كله جزءٌ من مجتمع «الحصر»، أو السجن في الغرب البرجوازي. وكان كثيرًا ما يُشير إلى مذبحه سبتمبر (١٧٩٢م) المصاحبة للثورة الفرنسية و«العادة الجيرمانية القديمة»، بوضع «رأس عدو على عمود أو رمح لكي يشاهده الجميع»، كمثال على ذلك النوع من «عدالة الشعب».^{٧٠}

على أنّ الشخص الأكثر ارتباطًا بالقوة التحرّرية للعنف كان هو «فرانز فانون» Franz Fanon. كان صديقًا لـ «جان بول سارتر» ومن أشدّ المعجبين به، وشارك بكلّ قوة في الهجوم الذي شنّه الفرنسيون بعد الحرب على العقلانية الأوروبية، وكان يربط بين عملية التجميع الغربية الفاسدة والاستعمار والإمبريالية، فدعوته لشنّ هجوم «العنف المقدس» على الاستعمار الأوروبي، بقيادة البروليتاريا الفلاحية الرثّة في العالم الثالث، أعطت قوةً ثقافية كبيرة لتصوّر «ماركوس جاري» عن الحرب العرقية القادمة. طقوس هذا العنف المقدّس — الثورات، الاغتيالات، خطف الطائرات، تفجير السيارات، إحراق الإطارات — كان ينظر إليها كلها كحقيقة وجودية يمكن أن تمحو إمبراطورية «سوء النية» الغربية. «فرانز فانون» من مواليد جزر المارتينيك الغربية (١٩٢٥م)، وكان ينتمي إلى ما كان يُطلق عليه «دو بوا» «العشر الموهوب» من الطبقة الوسطى السوداء الناطقة بالفرنسية في جزر الهند الغربية. خدم ببسالة في القوات الفرنسية الحرة في الحرب العالمية الثانية، درس الفلسفة وعلم النفس في السوربون في «باريس»، وأصبح في النهاية طبيبًا في أحد المستشفيات الكبرى في الجزائر الفرنسية. ومثل حالة «دو بوا»، لم يكن جنسه

^{٧٠} Ibid., p. 205

مقبولاً بالكامل من الأوروبيين الذين كان معجباً بهم. «فانون» أصبح شديد المرارة لهذه الحقيقة، وتحوّل التعبير عن رفضه إلى عاطفة مشبوبة استهلكته.^{٧١} وأصبح العرق هو قضية حياته الأساسية، ولم يكن هو السبب في ذلك، ولكنها طبيعة الثقافة الغربية. كتابه الأوّل «وجوه سوداء ... أقنعة بيضاء» (١٩٥٤م) كان يؤكّد على أنّ الحضارة الغربية لا تعبّر عن عواطفها كما كان «فرويد» يقول، وإنما تعبّر أيضاً عن عواطف الشعوب التي تستعمرها. كان الأوروبيون البيض مدرّكين للحياة الثقافية التي تتميز بها الأجناس غير البيضاء، وبخاصة السود مثل «فانون» نفسه؛ ولذلك كانوا يضعونهم في حالة تبعية. بعد ذلك قام البيض بتدريب المثقّف غير الأبيض على أن يرى ثقافته أقلّ شأنًا وفقرية في القيم «الحضارية». وبقبوله تحقير ثقافته على هذا النحو، يكون المثقّف غير الأبيض قد أنكر إنسانيته بالفعل. ويصف «فانون» في تفصيل إكلينيكي كيف أصبح شخصية عصابية، ومكّن مخاوف الرجل الأبيض اللاشعورية من الحيوية، أن تُملّي عليه خياراته في الحياة.

كان مدرّس «فانون» في المدرسة الثانوية، الشاعر «أيمي سيزار» Aimé Césaire قد عرف تلك القضية بلغة «سارتر» الوجودية. المثقّف غير الأبيض يواجه المأزق نفسه مثل برجوازية «سارتر» التي تنتحل شخصية أخرى، ولا بد من أن يتظاهر بأنه شخص آخر — ليس هو — لكي يتجنّب «عبث» الهيمنة الاستعمارية البيضاء. وبدلاً من ذلك، كان «سيزار» يقول إنه كان لا بد من أن يتّجه نحو هويته الأكثر أصالة وحقيقية، والتي كان يسمّيها هو والشاعر: «لوي سنجور» Louis Senghor بـ «الزنوجة» Negritude. بدأت حركة «الزنوجة» بين مثقفي غرب أفريقيا والكاريببي السود في «باريس» في العشرينيات، الذين كانوا يريدون كشف الغطاء عن هوية ثقافية في سلسلة سلفهم الزنجي-الأفريقي المشترك.

حاولوا أن يُقيموا ثقافة حيوية سوداء مستعادة، تجمعهم ضدّ ثقافة غربية استعمارية. كان «سنجور» مثلاً يتكلّم عن «القوى الحيوية» Forces Vitales «تلك التي تهتمهم في أرجلنا، صعود ذلك النسخ الذي يغذّي البراعم في مفاصل الشباب» الموجودة في أساس المجتمع الأفريقي كله قبل الاستعمار. «سيزار» رفض الغرب واعتبره

^{٧١} Perinbaum, *Holy Violence*; Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*; Caute, *Frantz*

«متفَسِّحًا وطاعنًا في السن» بسبب تقسيماته الطبقيّة، وإمبراطوريّاته الاستعماريّة المستغلّة: «الحضارة التي من مبادئها الغش والزيف، هي حضارة محتضرة».

بالنسبة لـ «سيزار» و«سنجور»، كانت «الزوجة» بمثابة الشخصية العرقية الموحّدة مثل «الجيرمانية الآرية التيوتونية»، ومثل «الروح السوداء» عند «دو بوا»، لم يكن العرق مسألة بيولوجية، وإنما قوة روحانية مقدّسة لا بد من أن تقهر عدوّها في النهاية، وعدوّها ليس سوى «الحضارة البيضاء».^{٧٢}

كتب «فانون» يَصِفُ اكتشافه شعر «سيزار»: لقد وجدت نفسي، وليس مكاني فقط، «أشعر في داخلي بروح لها حجم العالم، روح عميقة كأعمق الأنهار، صدمي عامر بالخلود»، ويضيف بأسى: «ثم ... ثم ينصحونني — يقصد البيض طبعًا — بتواضع الإنسان المريض».^{٧٣}

في الوقت نفسه، كانت عملية انحسار الاستعمار مستمرة. في مايو ١٩٤٥م قُتِل ستة آلاف مسلم في مجزرة «سطيف» في الجزائر الفرنسية. وفي عام ١٩٤٧م قُمِعَت انتفاضة في مدغشقر بوحشية بالغة، راح ضحيتها قرابة ثمانين ألفًا. وبعد عام بدأت الحرب ضدّ الحكم الفرنسي في الهند الصينية. بالنسبة لـ «سيزار» وغيره من فناني «الزوجة» أصبح المتمرد الوجودي عند «سارتر» هو الثائر المضاد للاستعمار. في عام ١٩٤٨م صدرت أنطولوجيا من أشعار «سيزار» و«سنجود» وغيرهما من كتّاب الزوجة بعنوان «أورفيوس الأسود». وهكذا خرجت الحركة المضادة للاستعمار إلى العلن إن لم يكن إلى ضوء الشهرة. وقال^{٧٤} «سارتر»: «إنَّ «الزوجة» هي فكرة «الوجود في ذاته»، التي كان يقول بها «هيدجر» ولكنها الآن مفعمة بالإبداع والأصالة».^{٧٥} ويمكن أن نتنبأ بأن الإنسان الأسود (أي غير الأبيض) يمتلك كلّ المزايا والفضائل التي فقدها الغرب

^{٧٢} "Discourse on Colonialism" (1950), quoted in von Grunebaum, *French African Literature*, p. 13; Ba, *The Concept of Negritude in the Poetry of Leopold Sedar Senghor*, pp. 45-48.

^{٧٣} Quoted in Moikobu, *Blood and Flesh*, p. 82.

^{٧٤} E. g., Césaire, *Les Armes Miraculeuses* (The Miraculous Guns).

^{٧٥} * ويضيف «سارتر» أنّ في مواجهة تلك النزعة الأفريقية السوداء «لا يملك المرء إلا أن يفكّر في ذلك التمييز الشهير الذي يُقيمه «برجسون» بين الذكاء والحدس».

^{٧٦} Sartre, *Black Orpheus*, p. 44.

الصناعي الضيق المحدود: التوحد مع الطبيعة، التعاطف الحدي مع الآخرين في مقابل الاهتمام العقلاني بالنفس. ولكن «سارتر» أيضاً وضع أمام جمهور أوسع، ولأول مرة، مفهوماً جديداً سوف يتزايد تأثيره. كان ذلك هو أن الاستعمار ليس مجرد نظام اقتصادي وسياسي، ولكنه سيطرة ثقافية كذلك على أشخاص ملونين. («سيمون دي بوفوار» ستقدم نفس الخدمة للنساء في كتابها «الجنس الآخر» بعد ذلك بعام واحد) «الثقافة الأوروبية نصبت مجموعة من الفخاخ للبيض الغافلين — وهي فخاخ مؤسسية وفكرية ولغوية — كانت كلها أدوات توصيل لـ «سوء النية الأبيض»».^{٧٧}

أصبح «فانون» من المعجبين بـ «سارتر» بعد أن قرأ تقديمه لـ «أورفيوس الأسود»، بالرغم من أنهما لم يلتقيا حتى عام ١٩٦١م، وكان «فانون» حينذاك قد أصيب بالمرض الذي سيقتله في النهاية. كان قد انتهى لتوه من كتابة وصيته السياسية الأخيرة: كتاب «معبود الأرض». اتصل بنشره: «اطلب من «سارتر» أن يكتب له مقدمة». قل له «إنني كلما جلست إلى مكتبي أفكر فيه (كشخص) يكتب أشياء بالغة الأهمية بالنسبة لمستقبلنا، ولكنه لم يجد قراء بعد». أو بالأحرى قراء جادين أو حقيقيين، بالإضافة إلى «فانون» نفسه. في كتابه «معبود الأرض»، حول «فانون» فلسفة «سارتر» عن «الوجود في ذاته» إلى «رؤيا» ثورية. تاريخ الغرب وصل إلى نقطة الانحلال أو الذوبان الأخيرة، «تعالوا أيها الرفاق ... لقد انتهت اللعبة الأوروبية، لا بد من أن نجد شيئاً مختلفاً». رفض «فانون» تماماً فكرة أن تتبنى الدول الجديدة في أفريقيا وآسيا النموذج الغربي «للتحديث». «لقد خنقوا الإنسانية كلها تقريباً على مدى قرون عدة باسم التجربة الروحانية المزعومة»، والآن ... أوروبا «مندفعة إلى الهاوية مباشرة، ويجب أن نتجنب نحن ذلك على وجه السرعة».^{٧٨} كان انحسار الاستعمار هو الحقيقة النهائية للتاريخ بالنسبة لـ «فانون». نهاية الإمبراطورية الأوروبية كانت هي «تلاقي قوتين مضادتين لبعضهما بطبيعتيهما»، ولكنهما «ستغيران نظام العالم». المحور الرئيسي لهذه الثورة هو العرق وليس الطبقة كما كان «فانون» يؤكّد. العالم الأبيض، سواء كان برجوازيًا أو عاملاً، متحد في ظلمه الاستغلالي لغير البيض. ومن ناحية أخرى، فإن العالم الأسود منقسم وليس متحدًا. هناك برجوازية سوداء استعمارية، طبقة طفيلية من التابعين المتزلفين الذين ربطوا أنفسهم

^{٧٧} Ibid., p. 25

^{٧٨} Fanon, *Wretched of the Earth*, pp. 311–12

بثقافة واقتصاد البيض: «الوجود من أجل الآخرين» ... باختصار، هذه هي دفعات اللاعنف والتسويات السلمية، وبالتالي خيانة الحرية الحقيقية.

قوة الثورة المحررة موجودة — بدل ذلك كله — بين المزارعين والمعدمين، بين معذبي الأرض الحقيقيين الذين هم الشعب folk الحقيقي عند «فانون»، وهم مرتكز الثقافة والثورة أيضًا. الفلاحون المسلحون، وليس البروليتاريا الصناعية، هم الذين سوف يشكّلون الأساس لمجتمع مُسَيَّس بشكل دائم؛ وذلك لأنهم، بالتحديد، أبعد ما يكونون عن المؤسسات والأفكار الغربية، ومحضّون ضدّ آثارها المفسدة. هذا هو الوجه الحيوي الحقيقي للعالم الثالث. وأعلن «فانون»: «التخلّص من الاستعمار هو الخلق الصحيح لبشر جدد ... إحلال «نوع» جديد محلّ آخر». أي أنّ الإنسان الذي صنعه المجتمع — سواء السيد المستعمر أو ابن الوطن — يحلّ محله ذلك الإنسان الذي صنعه التحرّر.^{٧٩} التحرّر السياسي، حتى التحرّر الاقتصادي من الغرب لا يمكن أن يكون كافيًا كما يؤكّد «فانون». القضاء على الاستعمار لا بد من أن يكون تدميرًا تامًا للثقافة التي فرضها الحكّام البيض السابقون، بما في ذلك الأهداف والمؤسسات: القومية، الديمقراطية، سيادة القانون. والحقيقة أنّ عملية القضاء على الاستعمار تتطلب كسر نفوذ التجميع. الحرية «كفاح عسير وحاسم»، ورسالتنا التاريخية هي أن «نقر كل تمرّد، كل الأفعال اليائسة، كل تلك المحاولات المجهضة التي غرقت في بحار الدم». سفك الدماء ذلك هو مجرّد تعويض عن عنف الاستعمار: «وردًا على مقولة: «كل أبناء البلد الأصليين سواء»، يقول المحتل «وكل المستوطنين سواء»، في النظام الغربي الاستعماري المتآمر ... الكل مذنب، ولا يجب الصفح عن أحد.»

«فانون» اتجه نحو «سيزار» من أجل نموذج لقوة العنف الثوري المطهرة: «كنّا نركض كالمجانين ... والطلقات تدوّي، الدم والعرق، هادئين منتعشين، بعد ذلك كان الهجوم على منزل السيد ... اقتحمنا الأبواب، كانت غرفة السيد ساطعة الإضاءة، وكان هادئًا جدًّا. قال بهدوء: «هذا أنت إذن؟» كنت أنا ... حتى أنا ... قلت له ذلك ... أنا ... العبد الطيب، المخلص، عبد العبيد، وفجأة أصبحت عيناه مثل صرصورين خائفين في موسم المطر ... ضربت ... وانفجر الدم ... كانت تلك هي المعمودية الوحيدة التي أتذكّرها

^{٧٩} Ibid., p. 35

اليوم». ^{٨٠} «سارتر» قدّم إسهامه الخاص المباشر لهذا الوعد بالثأر، قائلاً إنّ الإرهابي السياسي في العالم الثالث ليس سوى «إنسان يُعيد خلق نفسه». سارتر يقول لجمهوره: «سلاح الثائر دليل على إنسانيته. أن تقتل أوروبياً معناه أنك تقتل عصفورين بحجر واحد. أنت تدمّر طاغية والإنسان الذي يضطهده في الوقت نفسه. كنّا بشراً على حسابه، وهو يجعل من نفسه إنساناً على حسابنا: إنساناً مختلفاً ... من نوعية أرقى». ^{٨١}

كتاب «فانون»: «معذبو الأرض» قدّم الغطاء الثقافي لجيل كان مشوقاً لاشتراكية العالم الثالث، بمن فيهم «سارتر» نفسه. العنف الثوري في بلاد بعيدة سيكون مصدراً لكلّ من التحرّر السياسي والتجذّد الثقافي. كوبا، فيتنام، الصين (وخاصة أثناء ثورة «ماو» الثقافية) والخمير الحمر في كمبوديا ... كلهم وعدوا بتحويل السياسية إلى القوة الموحّدة المطهّرة نفسها، التي كانت ثورة الاشتراكية القومية اليمينية قد وعدت بها: حركة متدفقة، حيوية لا تُقهر، نحو التحرّر من غرب يحتضر.

وأمام مؤتمر «كل شعوب أفريقيا» في عام ١٩٥٨م، كان «فانون» يقول: «كل ما نحتاجه هو التقدم ... والهجوم ...» لدرجة أنه اقترح تشكيل فيلق أفريقي، جيش مكوّن من قوات عاصفة تكنس النفوذ الأجنبي الأوروبي من أقصى القارة إلى أقصاها. «ليست مسألة استراتيجية ... فكل أفريقيا معنا، هذه قارة تتحرّك، بينما أوروبا تغطّ في سُبات عميق». ^{٨٢}

وبالطبع، لم يخرج مثل ذلك الفيلق أو الجيش إلى حيز الوجود، وسوف يستمر النضال لطرد النفوذ الأوروبي عقداً آخر من الزمن، بعد موت «فانون» في عام ١٩٦٤م. الاستقلال نفسه سوف يُؤذن بعصر جديد، ليس عصر تحرّر وانتصار، وإنما عصر حروب أهلية دامية، وانقلابات عسكرية ودكتاتوريات جديدة بكل ازدياد. وبحلول عام ١٩٧٥م كان أكثر من نصف دول أفريقيا السوداء يرزح تحت حكم العسكر. رسالة «فانون» على أية حال، كانت ذات صلة ضئيلة بالواقع الأفريقي، عما هي بتشاؤمية «سارتر» الثقافية.

^{٨٠} Ibid., p. 207; Césaire, *Les Armes Miraculeuses*, quoted in *ibid.*, p. 88

^{٨١} Ibid., pp. 22, 24

^{٨٢} Fanon, *Toward the African Revolution*, p. 18

الخضوع لأيّ قيم غربية، هو شكلٌ من العبودية ومحوٌ للذات بالنسبة للبيض وغير البيض على السواء، مهما كان حجم الحرية الزائفة التي يحصل عليها الفرد. كتب «سارتر» بابتهاج في تقديمه لـ «معذبو الأرض»: «بفحص الأمور عن كثب، لن تجد شخصاً غير مخضب بالدماء ... البارثينون،^{٨٣} الدساتير، حقوق الإنسان، الصليب المعقوف ... الآن نعرف كم تساوي تلك الأشياء».^{٨٤}

وفي تعجّلهم لتجنّب الغرب، سرعان ما اكتشف «سارتر» وتلاميذه أنه لا يوجد مكان آخر يمكنهم الذهاب إليه، وكما شرح المؤرّخ «ه. ستيفارت هيوز» H. Stuart Hughes: «إذا كان الفرنسيون من الجيل السابق لـ «سارتر» قد عاشوا بضمير حسن لكي يسألوا قيمهم، فإن العملية بالنسبة له كانت على العكس من ذلك تماماً؛ فقد أصبح مهووساً بمفهوم «سوء النية»، وأسلم نفسه تماماً لاقتناع مفاده أنه مثل أيّ مثقّف برجوازي آخر كان مخطئاً من الأساس، لدرجة أنه لم يجد في النهاية مبدأً يعيش به».^{٨٥} لا شيء من ذلك كله، سوى حيوية عزلاء، تعبّر عنها عدمية «فوكو» أو «إرهاب فانون الثوري».

^{٨٣} Parthenon* هيكل الإلهة «أثينا»، في مدينة «أثينا». (المترجم)

^{٨٤} Ibid., p. 27

^{٨٥} Hughes, *Obstructed Path*, p. 221

الفصل الحادي عشر

موجة التعددية الثقافية

هاي ... هاي ... هو ... هو ... الثقافة الغربية ولَّى زمانها ...!

جيسي جاكسون - ١٩٨٧م

ربما كان «أرنولد توينبي» Arnold Toynbee هو آخر المؤرخين من أصحاب الحجج التاريخية الذين تناولوا موضوع «اضمحلال الغرب». وبحلول عام ١٩٧٠م، لم تعد القضية تشغل بال أحد من المثقفين، ولكن في الوقت نفسه، نجد دعاة التشاؤمية الثقافية الفرنسيين يكشفون كيف أنَّ عملية الاضمحلال التدريجي، قد انتقلت من الوضوح كما كانت بالنسبة لـ «توينبي»، لتصبح قضية ضمنية بالنسبة للفكر النقدي الحديث. «سارتر»، و«فوكو»، و«فانون» وذريتهم الأيديولوجية كانوا يقولون إنَّ المؤسسات الغربية والعقلانية الغربية واللغة و«الخطاب» ... حتى صورة الإنسان الغربي عن نفسه، كانت كلها نهايات ثقافية مسدودة، وإنَّ الحرية الحقيقية كلها، كانت تجيء من نكران أو تجاوز تلك الحدود الغربية كما يزعمون. وكان على الإنسانية أن تتطَّلَع إلى ما هو أبعد من الحدود التي وضعتها الحضارة الأوروبية الحديثة على الذات الحقيقية الأصلية. هذه الانتقادات، إلى جانب انتقادات «ماركيوز»، و«مدرسة فرانكفورت»، كانت بمثابة نقطة الانطلاق لموجة جديدة من الأيديولوجيات المعادية للغرب ولأوروبا. إحدى هذه الأيديولوجيات أصبحت التعددية الثقافية.

وقد لجأت التعددية الثقافية إلى رواق واسع يضمُّ عددًا كبيرًا من دعاة التشاؤمية الثقافية، تستلهم منهم أفكارها: «دبليو إي بي دو بوا»، و«ماركوس جارفني»، و«أدورنو»، و«ماركيوز»، ومدرسة فرانكفورت، بالإضافة إلى «سارتر»، و«فوكو»، و«فرانز فانون».

في التعددية الثقافية تتجَمَّع كلُّ أعراض الاضمحلال الغربي الكلاسيكية؛ لكي تلخَّص صورته كقوة خبيثة مهلكة في التاريخ. هذه الأعراض الكلاسيكية هي: عقلانيته المدمرة للحياة، مؤسساته السياسية الشمولية، الاقتصاد الرأسمالي، التمييز العرقي، الاستعمار، الدارونية، القومية. وبالنسبة لمن يؤمن بالتعددية الثقافية فإن الحضارة الغربية عبارة عن حضارة Zivilisation لا تحتوي على أيِّ ثقافة Kultur.

أما أصول مصطلحات ذلك الجدل وحدودها فقد نُسِيت تمامًا. بيد أنَّ الأمل الدائم في التقدم يظلُّ مرشدًا للناقد المؤمن بالتعددية الثقافية عندما ينظر إلى المستقبل، فهو وغيره من دعاة التشاؤمية الثقافية ما زالوا يميلون إلى تأييد فكرة الحرية السياسية كمعيار للتحرُّر الشخصي، وعادة في شكل الحاجة لمؤسسات ديمقراطية «حقيقية». فكرة «هيجل» عن الحرية على أنها الفرد المستقل الكامل بذاته تمامًا مع «وعي بوجوده الخاص»، تواصل توجيه الجهود لوضع نهاية للاغتراب الحديث والوصول إلى «التحقُّق الذاتي» بالنسبة للرجال والنساء والسود والشواذ جنسيًا ... وغير ذلك من الجماعات.

تأكيد «التنوير» على «التهذيب» يتبنَّى كذلك علاقة صلة جديدة، بمعنى الأمل في قبول «الاختلاف»، والأمل في «أخوة» جديدة بين البشر. رؤية «كوندورسيه» Condorcet، و«هيردر» Herder لحضارة كونية، تظلُّ حيَّة في فكرة «عالم واحد» — بالرغم من أنه مجرد من رموزه الغربية الأساسية بالطبع — ونهاية القوميات المفرقة المسببة للشقاق.^١ وبالمثل، فإن آمال الانتقادات الباكراة في التقدم، تظلُّ أيضًا حيَّة في صيغ التعددية الثقافية. رؤية «روسو» للفضيلة الجماعية البدائية تتحوَّل إلى رؤية مجتمع اشتراكي مع ضمان المساواة بين كل أعضائه بصرف النظر عن العرق والنوع واللون. الحيوية الرومانتيكية وإنسان «نيتشة» الأعلى، يبرزان من جديد في هيئة الطاقة والحيوية اللتين تزوَّد بهما العرقية السليمة والصحية الفرد. والحقيقة أنَّ قضية الهوية، وهي إحدى القضايا الرئيسية في نقد التعددية الثقافية للمجتمع الحديث، جزء من التراث الحيوي الرومانتيكي. وعلى أية حال، فإن جميع هذه الأهداف «التقدمية» كانت الآن تتطلَّب فكَّ خيوط الهيمنة الغربية.

الحضارة الغربية التي كانت هي القوة الدافعة ذات يوم للتقدُّم الإنساني، يتمُّ تناولها الآن باعتبارها العقبة الأعظم في طريقه. وفي ظلِّ هذه الظروف، قد لا يكون

^١ Cf. Said, *Culture and Imperialism*, p. 18

تطُرُّفًا أن نؤكد، كما فعلت «سوزان سونتاج» Susan Sontag في عام ١٩٦٧م: «الحقيقة أن «موتسارت» Mozart، و«باسكال» Pascal، و«شكسبير» Shakespeare، والحكومة البرلمانية، وتحرير المرأة ... كل ذلك لا يشفع للحضارة الغربية، ولا يعوّضنا عمّا حدث ... الجنس الأبيض هو سرطان التاريخ الإنساني».

وفي السبعينيات، كانت التشاؤمية الثقافية قد وصلت إلى مرحلة تخمّر مهمة. وبالرغم من وفاة رموزها القياديين — ك «وجيف» في ١٩٦٨م، و«أدورنو» في عام ١٩٦٩م، و«هوركهaimer» في ١٩٧٣م، و«ماركيوز» في ١٩٧٥م، و«هيدجر» في ١٩٧٦م، و«سارتر» في ١٩٨٠م — («سي. رايت ميلز»، و«فانون» ماتا قبل ذلك بعقد من الزمان) إلا أن أفكارهم تأسست في الجامعات الأمريكية والأوروبية.

المؤرّخ «جون باتريك ديجنز» John Patrick Diggins اقترح فصل اليسار الجديد، يسار الستينيات، عن بروز ما يدعوه باليسار الأكاديمي الذي صاغ راديكاليته في قاعات الدرس أكثر منها في الشارع السياسي.^٢ ومع ذلك فإن الفصل أو التمييز بينهما عملية مضلّلة. كلاهما كان يصبّ في قناة الآخر باستمرار، وبخاصة زاوية هجومهما على المؤسسات الليبرالية الرئيسية.

النظرية النقدية لـ «مدرسة فرانكفورت»، شكّلت جلاً وجهة نظر اليسار الجديد، بينما أضاف أبطال آخرون مثل «سي. رايت ميلز» C. Wright Mills و«نعوم تشومسكي» Noam Chomsky وقوداً جديداً لإدانة الغرب كنظام كلياني وشمولي^٣

ونتيجة لذلك، وجد الراديكاليون الأمريكيون أنفسهم ينظرون إلى مجتمع الوفرة من حولهم بقدر من الشك والخوف، ينتابهم القلق بسبب النزعة الاستهلاكية الغبية، والثقافة الجماهيرية، وتدمير الرأسمالية للتراث والقيم، ونظام الحكم الذي يمتنن البشر، والتكنولوجيا، وشبح دولة التكنوقراط البوليسية الذي يتزايد حجمه، وأصبح ذلك كله الآن هو الواجب الأيديولوجي لليسار وليس اليمين.^٤

^٢ Diggins, *Rise and Fall of the American Left*, pp. 290–95.

^٣ «كلياني» totalizing، «شمولي» totalitarian، ويصفان العلاقة بنظام سياسي مبني على إخضاع الفرد للدولة، والسيطرة الصارمة على «كل» مظاهر حياة الفرد. (المترجم)

^٤ CF. Wolin, *The Terms of Cultural Criticism*, and Lasch, *True and Only Heaven*

راديكالية «نجوم تشومسكي» تنبع أساساً من «سي. رايت ميلز»، مع مزاج منشط من مفكرين آخرين. وكما يرى «تشومسكي»، فإن أمريكا تُديرها القوى التآمرية الخبيثة للرأسمالية الكبيرة، والحكومة، و«نخبة القوة» في «البنجاجون». ولكي تحافظ على وضعها فإن «نخبة القوة» تجرّد البنى السياسية الديمقراطية من «مضمونها الحقيقي»؛ لكي «تهرب من أيّ تحدٍّ سياسي للمزايا والسلطة المتحققة». الجمهور العام لا بد من إعادته إلى «الطاعة» و«اللامبالاة» المعروفة عن «طريق ثقافة جماهيرية منحلّة، وانتخابات سياسية مزورة»، (أو موافقة مفبركة) ونظام إعلامي مغيب للعقول مسيطر عليها.^٥ وفي الخارج، فإن أمريكا القرن العشرين (ومثل الإمبراطورية البريطانية عند «شبنجلر») قد أقامت إمبراطورية شاسعة، بالتحالف مع المصالح الرأسمالية العالمية من خلال «دول إرهابية» في أمريكا اللاتينية، وأعمال عنف (تؤدّي إلى إبادة جماعية) في آسيا والشرق الأوسط وإسرائيل.^٦ ومثل «ماركيوز»، كان «ميلز» يقارن الولايات المتحدة بالاتحاد السوفيتي، مدّعياً أنه لا فرق بينهما كمجتمعين صناعيين متقدّمين. أما بالنسبة لـ «تشومسكي» فإن أقرب نظير تاريخي لأمريكا هو ألمانيا النازية. رأسمالية الدولة ذات القاعدة العسكرية، كلها إصرار على «ردع الديمقراطية» في الداخل وفي الخارج، والاحتفاظ بشبكة عالمية من القوة والإرهاب الوحشي، حتى النظام التعليمي ... يتمّ استخدامه كميدان تدريب للقوات التي ستفرض الشروط النهائية للوضع القائم في السنوات القادمة لقرن أمريكي متصور.^٧

إلا أنّ هذه الإمبراطورية الأمريكية في الواقع، مؤسسة محكوم عليها بالفناء كما يحذر «تشومسكي»، وكما قال في مقابلة معه في عام ١٩٨٧م: «بعض المجتمعات منظّم بحيث يقود نفسه إلى دمار منتظر ... والولايات المتحدة مثال على الانتحار «الكوني الحتمي»».^٨ ناقد راديكالي آخر وهو «جوناثان كوزول» Jonathan Kozol يرسم صورةً كئيبة لأمريكا الحديثة مكوّنة من العناصر نفسها. في عام ١٩٧٥م، توصّل إلى أنّ أمريكا «نظام اجتماعي رائج، غني، خير، معقّد، مدمر». منذ الطفولة، يتم تدريب الأمريكيين ليكونوا «عاجزين

^٥ Chomsky, *Necessary Illusions*

^٦ For example, Klare, *War Without End*, p. 13

^٧ Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, p. 310

^٨ Quoted in Hollander, *Anti-Americanism*, p. 69

أخلاقياً»، ويفسّر «كوزول» ذلك بقوله: «العزل التكنولوجي الطويل قد خدّر قدرتنا على الفهم الجيد والإحساس». وباختصار، فإن الحياة الأمريكية قد تكون ما يصفه «نيتشة» بـ «الانحلال»، أو لعلها حياة «لم تُعد فيها حياة». إيمان أمريكا الطويل بالتقدم، يصبح نفوذاً قاتلاً كما يقول «كوزول». إنه يُخفي عجز الفرد والظلم الاجتماعي والاقتصادي الشديدين في الحياة الأمريكية. وباقتباس عبارة «ألبير كامو» Albert Camus: «التقدم، على العكس، يمكن أن يُستغلّ لتبرير النزعة المحافظة»، فإن «كوزول» مصمّم على أنّ التاريخ الأمريكي يقدّم نظرة انتهازية أكثر منها واقعية للمجتمع الصناعي: «أوشفتز، سيلما، ماي لاي، ولاية «كنت»، كلها يتمّ تجاهلها، أو تناولها كمجرد انحرافات تاريخية»، أكثر مما هي أحداث عادية وحتمية في الحياة الحديثة. «الفضائع والأعمال الوحشية الحقيقية والمتكررة، تتكاثر في هذا النظام الاجتماعي».^٩ ومثل «تشومسكي»، و«ميلز»، و«ماركيوز»، لاحظ «كوزول» وجود «نخبة قوة» تقوم ببناء نظام شمولي دون الحاجة إلى القسر أو القمع المباشر. يقول: «التهديد الفيزيقي والوجود المكثّف للشرطة يُستخدمان هنا فقط كإجراء أخير»... إلا إذا كان ذلك في المدينة الداخلية وضدّ السود. وأوضح دليل على فساد أمريكا الأخلاقي في رأي «كوزول» هو معاملتها للزواج الأمريكيين. العبودية، الوحشية، العرقية، التمييز، الاستغلال... كل ذلك يتبدّى كوجه حقيقي للمجتمع الأمريكي، أو كما قال «دو بوا» ذات مرة بوضوح: إنّ الحرب العالمية الأولى كانت هي الوجه الحقيقي للغرب. «أرى أنّ البيض جميعاً متورّطون في هذه الأمور، ما دمنا نشارك في الحياة الأمريكية بشكل طبيعي، ونحاول أن نواصل حياتنا العادية».^{١٠} ناقد راديكالي آخر وهو «كريستوفر لاش» Christopher Lasch أعاد تأطير الأفكار الثقافية النقدية Kulturkritik القديمة في لغة «مدرسة فرانكفورت» التي تعتمد على التحليل النفسي. بدأ كتابه «ثقافة النرجسية» (١٩٧٩م) بوصف بات مألوفاً، يوضّح كيف تملّكت أمريكا وغيرها من المراكز الرأسمالية «أزمة ثقة» مسببة «حالة من التشاؤم»، بينما «تعكس الأزمة السياسية للرأسمالية أزمة عامة في الثقافة الغربية».^{١١} * وأعلن «لاش» أنّ الليبرالية «قد أفلست سياسياً وفكرياً»، وبدلاً منها، خلقت أمريكا ما بعد الصناعية ثقافة ما بعد حداثة، هي «ثقافة النرجسية

^٩ Ibid., pp. 69; 33.

^{١٠} Kozol, *Death at an Early Age*, p. 12.

^{١١} * انظر المقدمة حيث توجد الفقرة المقتبسة بكاملها. (المترجم)

... التي حملت بتفْسُخها منطق الفردانية إلى أقصى مدًى له». ومثل الشخصية النرجسية العصابية عند «فرويد» يعيش الأمريكي الحديث في عالم مغلق على نفسه ... يفتقر إلى العمق الثقافي. ولَخَص «لاش» هذا النموذج المتفَسِّخ في عبارات تُذَكِّرنا بهجوم «فيرنر سومبارت» Werner Sombart على الليبرالية الألمانية أو تسفيهه «شبنجلر» للحضارة.

«القلق هو هاجس النرجسي الحديث، وليس الذنب. بعد تحرُّره من خرافات الماضي، أصبح يشكُّ في حقيقة وجوده. هو في ظاهره مسترخٍ ومتسامح، ولكنه تنافسي في سعيه للحصول على الأشياء والتصفيق له ... إنه يسعى دائماً إلى الإشباع الفوري، ويعيش دائماً حالة رغبة قلقه غير متحققة».

مقتبساً عبارات من «أدورنو» و«إريك فروم»، هاجم «لاش» بعنف شديد، الثقافة الجماهيرية الأمريكية ووسائل الإعلام الجماهيري، التي أسهمت في دفع ثقافة الخواء والرغبات غير المتحققة تلك، وكما يقول «إريك فروم»، فإن الأمريكيين فقدوا القدرة على الشعور الطبيعي، «حتى الشعور بالغضب».^{١٢} ولم يكن الحلُّ عند «لاش» هو الاشتراكية، وإنما العودة إلى الغريزة بالمفهوم النيتشوي. المجتمعات المحلية والضواحي ستصبح جماعة اجتماعية Gemeinschaft مقاومة للعلم والتكنولوجيا و«الدولة المتحدة». هذا التجذُّد الثقافي يمكن أن يتشظى إلى مجتمعات عرقية منفصلة كما يقول «لاش»، بالرغم من أن «مزايا تماسك المجتمع» تفوق أخطار الانفصالية العرقية.^{١٣}

وفي الوقت نفسه كان «لاش» يشكُّ في إمكانية إنقاذ هذه «الحضارة المحتضرة». يقول: «الرأسمالية الحديثة لا ترفع النرجسيين إلى الشهرة والبروز فقط» في السياسة والحياة الثقافية، وإنما «تثير وتقوّي الصفات النرجسية في كل واحد» أيضاً. وبعبارة أخرى: هي تكون «كليانية» — بمفهوم «مدرسة فرانكفورت» — «لا مفرَّ منها» بينما كلُّ ما يأمل فيه القيمون على الثقافة في القاع، هو «النجاة من آثار سقوطها».^{١٤}

حتى عندما كان الراديكاليون مشغولين بإدانة أمريكا والغرب بعبارات التشاؤمية الثقافية، تحرَّك الليبراليون أنفسهم نحو تشاؤمية مروضة؛ فما سُمِّي بـ «حوار الشمال

^{١٢} Lasch, *Culture of Narcissism*, pp. xvi, 64

^{١٣} Lasch, *True and Only Heaven*, p. 403

^{١٤} Lasch, *Culture of Narcissism*, p. 235

والجنوب» في السبعينيات، كان يحمل الكثير من قلق «أرنولد توينبي» بشأن مستقبل عالم يُهيمن عليه الغرب، بالإضافة إلى تابعه: ما بعد الليبرالية. الاقتصاديون الأمريكيون والأوروبيون مثل «رينيه دومون» Rene Dumont، و«باربرا وورد» Barbara Ward، و«روبرت هيلبرونر» Robert Heilbroner، و«ليستر ثرو» Lester Thurow، كانوا يحتثون بلادهم على أن تخضع لعملية إعادة هيكلة المصادر الاقتصادية لهذا الكوكب. الشمال (الذي يعني أمريكا وأوروبا الغربية واليابان) كان يستهلك مصادراً كثيرةً أكثر من اللازم كما يحذرون، بينما لا يترك للعالم الثالث سوى القليل، بل الأقل من الضروري. كل نقطة بترول وكل رغيف خبز يستهلكها غربي، تمثل غذاء يُؤخذ من أفواه الأفارقة والآسيويين الذين يتضورون جوعاً، كما جاء في رؤية «رينيه دومون» و«برنارد روزييه» Bernard Rozier في كتابهما «المستقبل الجائع»: (١٩٦٩م) «الأطفال في الدول المتخلفة، لا يبلغون أبداً وعدهم الكامل، وربما ماتوا بسبب توقف نموهم، لأن وجبة السمك التي كان يمكن أن تُنقذهم قد ذهبت طعاماً للدجاج الذي التهمه الأغنياء».

كتاب «روبرت هيلبروتر»: «بحث في المستقبل الإنساني» (١٩١٤م) أوضح كيف أن دور «الإنتلجنسيا الليبرالية» في العالم الحديث كان هو «إعداد الغرب» لإعادة تعريف مستقبلي «للحدود الشرعية للقوة، وقيود الحرية المسموح بها، في عالم تنضب موارده وتقلُّ». ^{١٥} الاعتقاد بأن مستقبل الكرة الأرضية يتطلب دوراً غربياً أقل، ما يزال بنّداً مهماً بين الليبراليين المستنيرين. وبعد عشرين عاماً، كان «بول كينيدي» Paul Kennedy يقتبس عبارات دبلوماسي من سنغافورة عن «علم حساب الحماسة الغربية»:

«الغرب ٨٠٠ مليون نسمة، وفي بقية العالم يوجد ٤,٧ بليون نسمة ... لا يوجد مجتمع غربي واحد يقبل وضعاً يقوم فيه ١٥٪ من السكان بالتشريع لـ ٨٥٪ الباقية».

وراح «بول كينيدي» يحث الدول الغربية لعقد اتفاق أو صفقة جديدة بين الشمال والجنوب، قبل أن يجتاحهم في النهاية «معذبو الأرض» بتعبير «فانون». ^{١٦} نقاد آخرون

^{١٥} Richard Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* (New York, 1974), pp. 137-38.

^{١٦} In *Atlantic Monthly*, December 1994.

مثل «جان بول سارتر»، تبَنُّوا معذبي الأرض أولئك دون تردُّد، واعتبروهم إنسانية المستقبل الجديدة. وظهر «الوحش النبيل» — في رأي الاستشراق — في هيئة مزارع العالم الثالث أو ساكن «الجيتو»:

متعاطف مندفع، قويُّ الجسم والعقل والروح، أكثر طاقةً وتكاملاً من نظرائه الغربيين المتفسّخين. وشهدت السبعينيات مولد «طائر راديكالي صغير»؛ حيث كان «الحجيج السياسي» يسافر من أوروبا وأمريكا إلى كوبا ونيكاراجوا والصين وأنجولا؛ لاكتشاف الفضائل المتجددة ذاتها، التي كان «دو بوا» قد قال إنه يراها في غانا نكروما. ووجد «سارتر» في «فيدل كاسترو»، و«تشي جيفارا» تحقُّقاً للإنسان الحقيقي الذي كان يتكلَّم عنه، الإنسان الذي يجمع بين الفكر والعمل، الفن والسياسة. وأعلن «سارتر» أنَّ ثورة «كاسترو» «قد طوَّرت حدود الممكن»، أو كما قال زائر آخر: «تخرج وقد عاد إليك إيمانك بالجنس البشري».^{١٧}

«شخصية» العالم الثالث، الإنسان «الملوَّن»، ظهر ممتلئاً للحياة الضرورية لتحقيق التجدُّد، ليس لثقافة ما بعد الاستعمار فقط، وإنما لثقافة البيض المستهلكين أيضاً. بعد زيارة لكوبا في عام ١٩٦٣م، قال «نورمان مايلر» Norman Mailer: «كنَّا عصابة من رجال مهزومين صامتين، أنت (موجَّهًا كلامه لـ: «كاسترو») ساعدتنا، أعطيتنا ذخيرة روحية ... في ذلك الصراع اللئس الصامت ... ضدَّ سرطان القوة الخبيث البارد الذي يحكمنا».^{١٨} وبعد ذلك أيضاً، كانت أفلام هوليود، مثل «الرقص مع الذئاب»، و«الجرينجو العجوز» تزوِّد هذه الفكرة التكفيرية بالبيض الذين يغمرهم أنفسهم في الفضائل البدائية لأمريكا أصلية، أو أمريكا اللاتينية، حيث الاستنارة الروحية والخلاص، ومثل «الشرق الغريب» في بدايات القرن التاسع عشر، كان العالم الثالث، وبخاصة في صيغة «الاشتراكية» المنظمة، يمثِّل تناقضاً حاداً مع عالم الغرب. في رحلة إلى «هانوي» عام ١٩٧٠م، امتدحت «سوزان سونتاج» مضيفيها الفيتناميين «الرائعين المجلِّلين»، الذين تتناقض «هويَّاتهم اللطيفة والمتنوعة والراسخة» مع هويات أولئك «المجردين من صفاتهم الإنسانية»، و«الأموات الأحياء» الذين تُنتجهم الثقافة الأمريكية غير العضوية، الميتة، المبنية على الشمولية والقسر: «دولة صغيرة وشعب لطيف ... يُذبحان بكل وحشية بيد أغنى

^{١٧} Quoted in Hollander, *Political Pilgrims*, p. 246.

^{١٨} *Ibid.*, p. 210.

دولة في العالم وأقواها تسليحاً». وكانت «سونتاج» مضطرةً لأن تستنتج في النهاية أن «أمريكا قد أصبحت دولةً مجرمةً وشريرةً».^{١٩} غربة العالم الثالث هذه، أخذت أيضاً أشكالاً اضمحلالية على نحو واضح، واستطاع كتاب مثل «وعد عصر الظلام القادم» للمؤرخ «ل. س. ستافريانوس» L. S. Stavrianos في عام ١٩٧٦ م، أن يجسّر الهوة بين ميل الغرائبيين نحو التجدد الثقافي، والانهازمية الليبرالية عند «توينبي». ومثل عصور الظلام المسيحية التي تلت سقوط «روما»، كان «ستافريانوس» يقول إن السقوط القادم للهيمنة الغربية سوف يخلص الشعوب غير البيضاء من العبودية الثقافية والاقتصادية، ويبدأ مرحلة جديدة من السلام والرخاء. هذا الرخاء اللاغربي لن يتحقق عن طريق الرأسمالية، وإنما عن طريق مجتمعات «جماعية» على النموذج «الجنوبي» نموذج العالم الثالث (لا يوجد أي ذكر لليابان في كتاب «ستافريانوس»).

كما أشاد «ستافريانوس» بمناقب «تنزانيا» تحت حكم «جوليوس نيريري» (عندما كان الناتج الزراعي في تنزانيا يقل بمقدار الثلث)، والصين الشيوعية أثناء الثورة الثقافية وتحت «عصابة الأربعة»، وكمبوديا تحت حكم «بول بوت». هذه المجتمعات «الديمقراطية» الجديدة، ولدت كما يقول «ستافريانوس»: «تحرراً حقيقياً للروح والطاقة»، سوف يلمس شعوب العالم الأخرى.^{٢٠}

الكشف عن «ساحات الإعدام» في كمبوديا، وعدد الوفيات في أحداث الثورة الثقافية، خفض من الحماس المتأجج لشيوعية العالم الثالث، ولكن التشاؤمية الثقافية المضادة للغرب وأدواتها الهجومية ظلت حادة كما هي. وهذه سوف يتم إنجازها في الإطار الأمريكي ... إطار «تشجيع التنوع».

التعددية الثقافية في أمريكا: الهوية والحضارة

القوة، دون قدر من شعور المرء بنفسه، هي عندي شكل آخر من أشكال عدم الاستقرار، والسود سوف يصبحون إذن كما أصبح البيض تمامًا ...

نيكي جيوفاي (١٩٧٣)

^{١٩} Quoted in Hollander, *Anti-Americanism*, p. 67.

^{٢٠} Stavrianos, *Promise of the Coming Dark Age*.

يُنَدَّد دعاة التعددية الثقافية دائماً بصورة أمريكا التقليدية كبوتقة للانصهار، ويقترحون بدلاً من ذلك مجازَ «الحاف المرقع»؛^{٢١*} حيث تتمازج العناصر العرقية المفردة مع احتفاظ كلٍّ منها بطبيعته المميّزة.^{٢٢} على أنَّ صورة بوتقة الانصهار الغامضة (والمربكة) تلك، قد ظهرت كردُّ فعلٍ ضدَّ نزعة التفسُّخ الباكرة، وهي خوف السكَّان الأصليين من «الانتحار العرقي» الذي تُثيره موجات الهجرة. صورة بوتقة الانصهار تُوحى بأنَّ أولئك المهاجرين من جنوب وشرق أوروبا بما فيهم اليهود، يمكن أن يُصبحوا أمريكيين أصحاء عاديين، مثل أيِّ نوع من الأنماط الفيزيائية الأنجلو ساكسونية أو النوردية. أن يكون المرءُ أمريكياً، فذلك عملية اندماج عنصري اجتماعي وثقافي، وليس مسألة نقاء عرقي.^{٢٣}

فكرة بوتقة الانصهار مدينة بنجاحها لضعف فكرة الأنجلو ساكسونية. في عام ١٩٣٠م، كانت نظريات العرق قد أصبحت محلَّ شكٍّ، وعدم ثقة في البداية بين المثقَّفين، ثم بين النخب السياسية فيما بعد. خارج الجنوب كانت «الكولوكس كلان» تفقد التأييد والأعضاء بشكل مضطرب، حتى في الجنوب، بدأت مقاومة الاندماج تلجأ أيضاً «للتقاليد المحلية» وحقوق الولايات وليس لأسباب عرقية فقط، كما تراجعت المخاوف من اختلاط العرق باعتباره يهدد الديمقراطية «الأنجلو ساكسونية»^{٢٤} ولكن، في الوقت الذي فقدت فيه النظريات العرقية قدرتها على تفسير «الشخصية الأمريكية»، ظهرت نظرية اجتماعية نفسية جديدة سوف تكون مهمَّة بالنسبة للتعددية الثقافية، وهي: نظرية الهوية.

المفهوم الحديث للهوية يستمدُّ قوته من نفس الرفض الرومانسي للتقدُّم المادي الذي وضع بذرة الاعتقاد بالقوة الحيوية للثقافة. فكرة أنَّ جذور الهوية الفردية موجودة في ذات شخصية فريدة، لم يكن لها مكانٌ في بداية التنوير. فالشخصية عند «فولتير»، و«ديفيد هيوم»، و«آدم سميث» تتطوَّر نتيجة التفاعلات التي تحدث بين الحياة الاجتماعية وقدراتنا العقلية الفطرية وعواطفنا الأخلاقية.

نظرية المجتمع المدني ترى أنَّ الكائن البشري هو ما هو؛ لأنه حيوان عقلاني واجتماعي في ذات الوقت. وكان «هيوم» يشبِّه العقل بالمرسح الذي تتحرَّك عليه شخصيات

^{٢١*} patchwork: قطع من القماش مختلفة الألوان والأشكال تُخاط لتصبح غطاءً للحاف أو الوسادة. (المترجم)

^{٢٢} E. g., Katz and Taylor, eds., *Eliminating Racism, passim*

^{٢٣} Gleason, *Speaking of Diversity*; Sollors, *Beyond Ethnicity*

^{٢٤} Cf. Dees, *Hote on Trial*

متعددة جيئةً وزهاباً؛ فالتنوع شيءٌ يُمارَس في الداخل أكثر مما هو في الخارج، و«الهوية»، باختصار تُشير إلى تحقق الفرد، وإلى أنه نفس الشخص بصرف النظر عن هذه التغيرات الداخلية.^{٢٥} وعند الرومانسيين الإنجليز والألمان تُضحي هذه الصورة المحددة الجاهزة، بصلات الإنسان العضوية والحيوية بالطبيعة ووجوده الفيزيقي. ونتيجة لذلك، كان الشاعر «ووردزورث» Wordsworth وغيره يحذرون من أن يصبح الكائن البشري آلة بلا عواطف ولا مشاعر (ليست مختلفة عن العامل المغترب عند ماركس)، تقرّر الظروف المحيطة به حياته تماماً، فهو يصبح سطحيًا، فارغًا، ضعيفًا، وسهل الانقياد لرغبات ومطالب الآخرين، التي يسميها التنوير بـ «قواعد السلوك». بعض النقاد الألمان مثل «بول دو لاجارد» Paul de Lagarde كانوا يقولون إنَّ الفرد الذي تُنتجه قواعد السلوك في المجتمع، يعوزه العمق بشكل أساسي، كما كان «نيتشة» يعتبره مُقعدًا من الناحية العاطفية. وسوف يصفه علماء الاجتماع، مثل «ديفيد ريزمان» David Riesman فيما بعد، بأنه «الشخصية التي يوجَّهها الآخر». بدل ذلك كله، لا بد من أن يُعادَ توحد الإنسان بهويته الحقيقية، بالنفس أو الذات الداخلية، التي تقاوم فيها الينابيع الحيوية للإيروس كلّ التكوين الاجتماعي، كما كان «فرويد» يقول.

في الأربعينيات، أشاع «إريك إريكسون» Erik Erikson تلميذ «فرويد» مصطلح «تكوّن الشخصية»، لوصف التفاعل الداخلي بين تلك الذات التي تُوجه وتختار والتي لا يمكن اختزالها، وبين المتطلبات المفروضة على الشخص من^{٢٦} المجتمع والآخرين. الشخصية السليمة أو الهوية المشكلة جيدًا مبنية على توازن بين الاثنين. «الهوية مسئولة عن محافظة الفرد على تضامن داخلي مع مُثُل وتطلُّعات الجماعات الاجتماعية»، بينما تحافظ على شعوره بالفراة في ذات الوقت، كما يقول «إريكسون».^{٢٧} ولكن في المراحل التاريخية الحاسمة — كما حذر — فإن احتياجات الذات واحتياجات المجتمع تصبح متعارضة. والنتيجة هي «أزمة الهوية». وتوقع «إريكسون» أنْ أزمات

^{٢٥} E. g., Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, pp. 456–63; Hume, A

.Treatise of Human Nature, Book I, Section 6

^{٢٦} Langbaum, *Mysteries of Identity*

^{٢٧} Erikson, *Childhood and Society*; Paul Roazen, *Erik Erikson: The Power and Limits of a*

.Vision (New York, 1976), p. 24

الهوية هذه ستكون حادثةً في المجتمع الحديث؛ لأن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي توسّع مجال الفرص الجديدة أمام الأفراد، تتطلب أيضًا «هويّات ذاتية الصنع، جاهزة للإمساك بعدة خيارات»، أو أدوار اجتماعية.

وقد تناولت مجموعة من علماء الاجتماع الأمريكيين موضوع الهوية وصورة الذات في كتاباتهم في الخمسينيات،^{٢٨*} بينما كان آخرون يبحثون عن نماذج أخرى لتفسير كيفية تأثير المجتمع الحديث على شعور الفرد بالهوية. وبالطبع، كان لا بد أن يجبر النقاش الدارسين على نظرة جديدة إلى التحدي الذي واجهته الجماعات القديمة والجديدة المهاجرة في التكيف والتأقلم مع بيئة أمريكية غريبة، ووقائع اجتماعية واقتصادية جديدة.

كتاب «ويل هيربرج» Will Herberg، وعنوانه «اليهودي الكاثوليكي البروتستانتي»، نقل قضية الهوية و«العرقية»، كما كانت تُسمّى قبل عملية «الأمركة»، إلى الصدارة والمركز. كان «هيربرج» يقول، مهما كانت قوة دفع المهاجر في دوامة المجتمع الأمريكي الحديث، إلا أنه في الواقع لا بد من أن يحتفظ بشكلٍ ما من «التوحد الاجتماعي» بجماعته العرقية الأصلية، كنوع من حفظ الذات.

بوتقة الانصهار أصبحت «بوتقة انصهار ثلاثية». يقول «هيربرج»: «أن تكون برتستانتيًا أو كاثوليكيًا أو يهوديًا، فتلك هي البدائل اليوم لأن تكون أمريكيًا».^{٢٩} «إريك إريكسون» نفسه (وكان لاجئًا من ألمانيا النازية) يؤكّد أنّ المجتمع الأمريكي يمكن أن يحرّر الغريب عن الجماعة من معيّنات هويته السابقة «القبلية» والقومية. وفي الوقت نفسه، يمكن أن يدفع جماعات معينة أبعد من قدرتها على التكيف والتواءم، أما الأمثلة التي لجأ إليها فهم: «هنود السيوكس» Sioux Indians، والسود الأمريكيون. والواقع أنّ المسافة من «إريك إريكسون» وأزمة هوية الإنسان الحديث، إلى «إريك فروم» وإنتاج الرأسمالية المنظم لذوات أو «هويات» مختلّة وظيفيًا، ليست قصيرة.

^{٢٨*} من بينها كتب «ديفيد ريزمان»: «الزمرة المتوحدة»، «إيرفنج جوفمان»: «تقديم الذات في الحياة اليومية»، «كولن ولسون»: «اللامنتمي»، «أنسلم شتراوس»: «مرايا وأقنعة: البحث عن هوية»، و«ويل هيربرج»: «اليهودي الكاثوليكي البروتستانتي».

^{٢٩} Herberg, *Protestant-Catholic Jew*, p. 258.

وبحلول الستينيات، كانت بوتقة الانصهار الأمريكية تبدو عدوًا للهوية أكثر فأكثر: المواصفات البارزة للمجتمع الأمريكي الحديث — وعده بالنجاح المادي الشخصي، حراكه، فرصه التي لا مثيل لها من أجل الحرية الفردية — كانت تقلل من أهمية استقرار الذات. كانت «الهوية» كما فسرها أحد كتب الاجتماع في ذلك الوقت: «كل الأشياء التي يمكن أن يقولها الشخص عن نفسه بشكل صحيح وموثوق؛ حالته الاجتماعية، اسمه، شخصيته، حياته السابقة». ولكن هذه الهوية لا يمكن أن تظل كما هي أمام الإطار الاجتماعي سريع التغير. دوامة الاغتراب التي تسببها الحداثة، الإحباط وطمس الشخصية. «عندما يكون الإطار الاجتماعي غير جدير بالثقة، فنتيجة ذلك أن يصبح الشخص غير قادر على أن يقول عن نفسه شيئاً صحيحاً أو موثقاً»، ويصبح مضطراً للاعتماد على تقييم الآخرين، والذي هو أيضاً غير جدير بالثقة، والأهم من ذلك كله أنه يعكس حاجات الآخرين، أكثر مما يعكس حاجات الشخص نفسه،^{٣٠} وخاصة إذا كان أسود.

ويُجمع علماء الاجتماع الليبراليون بدءاً من «إريكسون» نفسه على أن المشكلة الرئيسية للزواج الأمريكيين، كانت أن لديهم «احتراماً للذات» في مجتمع يعاملهم كبشر أدنى؛ وبذلك يوجه ضربة قاضية لتكوين هويته في أحسن الأحوال. كتاب «توماس بتي جرو» Thomas Pettigrew الصادر في عام ١٩٦٤م بعنوان: «صورة الزنحي الأمريكي»، يركّز بشكل تام تقريباً على قضية علم النفس الاجتماعي. الحياة في أمريكا بالنسبة للزنحي «ضربة عنيفة»، وسلسلة من «صدّات للهوية»، يشعر معها بأنه أمريكيّ تماماً في الفكر والسلوك، ولكنه محقّر وقليل القيمة في نظر الآخرين، ورغم أنه يؤمن بتكافؤ الفرص وبال حلم الأمريكي مثل أي شخص آخر، إلا أنه كما يشير «بتي جرو» لا يرى في وسائل الإعلام والحياة اليومية سوى البيض، الذين يحققون النجاح والمكانة الاجتماعية، بينما رفاقه السود مقهورون مجبرون على تلميع الأحذية، وتقديم المناشف في دورات المياه. وفي ظل هذه التناقضات الواضحة في حياته الشخصية، وغيبة نماذج الدور الإيجابي (كما سيطلق عليها فيما بعد) فإنه يضطر لتصديق أنه أقل شأناً وقيمة بالرغم من نجاح عملية الدمج.

^{٣٠} Klapp, *Collective Search for Identity*, p. 5

ويرى «جوناثان كوزول» أنَّ الاتجاه السائد في التعليم في أمريكا يمثل «حكمًا بالإعدام» على الزوج؛ بسبب انحيازهم العرقي الضمني، وتجاهله لإحساسهم بالهوية والوعي الجمعي.^{٢١}

وانضمَّ إلى الجوقة جميعُ الكتَّابِ السُّود: «رالف إليسون» Ralph Ellison، و«ريتشارد رايت» Richard Wright، و«جيمس بولدوين» James Baldwin، الذين كانوا يفسِّرون مفاهيم «فرانز فانون» و«سارتر» عن «الأصالة» و«الوجود لذاته» في مواجهة «الوجود من أجل الآخرين». كانوا مصمِّمين على أنَّ المواطن الأسود في أمريكا، مثل المواطن الأسود في المستعمرات الفرنسية في أفريقيا عند «فرانز فانون»، مضطر للبس قناع، هويَّة ليست له، ولكنها هويَّة عيَّنها له البيض.^{٢٢}*

إحساس الزنجي الحقيقي بذاته قد انتزع منه — كما يقول «رايت» وآخرون — بواسطة حاجة العنصرية البيضاء للإبقاء عليه في وضع التبعية. كان «جيمس بولدوين» يقول إنَّ البيض لن يتمكَّنوا أبدًا من الاعتراف بمساواة السُّود لهم؛ لأن ذلك سوف يدمِّر «هويتهم» التي بنوها على أسطورة التفوق العرقي.^{٢٣}

وبالرغم من أنَّ «بتي جرو» و«بولدوين» وغيرهما كانوا يؤكِّدون على فريدة تجربة الزوج الأمريكيين، إلا أنَّ مزاعمهم عن فقدان الهوية كانت هي الفرضية الرئيسية لكل المناقشات التي ستحدث حول الهوية والتعددية الثقافية.

وبطبيعتها فإنَّ القوى الاجتماعية التي تُشوِّه صورةَ الزوج، لم تكن مقصورةً على السُّود، أكثر مما كانت نظرية «ماركس» عن الاغتراب مقصورةً على العمَّال. وكما يقول «بولدوين» فإنَّ السُّود يدركون تمامًا ما لا يدركه جيدًا الأمريكيون البيض، وهو أنَّ الحلم الأمريكي هو في حقيقته كابوس اغتراب وعنف، وصراع من أجل السيادة، و«من المستحيل أن تتحقَّق فيه الهوية، ويحاول فيه الناس بشكل دائم أن يجدوا أقدامهم على رمال الوضعية المتحرِّكة».

Pettigrew, *Profile of the American Negro*, pp. 6, 8, 9–11, Kozol, *Death at an Early Age*, ^{٢١} p. 11.

^{٢٢} * تأثير هذه النظرة واضح في استخدام مصطلحات «القناع» و«الهوية» في كتاب «مضمون شخصيتنا» تأليف «شليبي ستيل» (١٩٩٠م).

^{٢٣} Baldwin, *Fire Next Time*, pp. 9–10.

«بولدوين» يقول: إنَّ الزنجي الأمريكي بتمُرده على اللامعنى عن طريق المخدرات والجريمة وأعمال الشغب (١٩٦٥م)، فإن ذلك يجعل منه «الشخصية الرئيسة في وطنه»؛ لأنه يكشف عن حقيقة إنسانية أساسية: «هذا الاغتراب السحيق عن النفس وعن الأهل هو في جزء منه: التجربة الأمريكية».^{٣٤}

المربِّي والمنظر الراديكالي «إدجار. ز. فرايدنبيرج» Edgar Z. Friedenberg حوّل هذا الخوف من الاغتراب إلى محاجة من أجل عملية الدمج، فيقول: «إنَّ المجتمع الأمريكي باستيعابه السُّود الموجودين فيه، يكون قد هيأَ لنفسه الفرصة الأخيرة؛ «لكي يضخَّ في كيانه تيارًا من البشر تمَّ احتجاز رؤاهم الأخلاقية، فازدادت حدّة بسبب إبعادهم عن فرص خيانة الذات وتعزيز الذات»، التي فرضتها الرأسمالية على كلِّ مَنْ سواهم».^{٣٥} بالنسبة لدعاة التشاؤمية العرقية عند نهاية القرن، فإن وجود «الزنجي» كان يهدّد بالتفسُّخ القومي عن طريق الانتحار العرقي، أما بالنسبة لدعاة التشاؤمية الثقافية في الستينيات والسبعينيات، فإن وجوده كان يبدو الأمل الأخير لمنع التفسُّخ القومي عن طريق الحضارة الرأسمالية.

في عام ١٩٥٩م كتب «نورمان مايلر» Norman Mailer مقالاً نبوئيًا بعنوان: «الزنجي الأبيض» لمجلة «إسكواير» Esquire، كان أنشودة مديح لـ «جيل» الـ «بيت»، و«الهيبيز» Beat Generation وGreenwich Village hipsters، بشائر ما سوف يُطلق عليه بعد ذلك «الثقافة المضادة». كان «مايلر» يعتبرهم ثوارًا ضدَّ «الاندفاع الفايوستية» للحضارة «من أجل السيادة على الطبيعة». ويقول إنهم ثاروا من خلال الإطلاق العريبي لطبيعتهم الحيوية بواسطة موسيقى الجاز والجنس والمخدرات والجريمة. نموذجهم هو الزنجي الذي بقي حيًّا في المجتمع الأبيض الظالم عن طريق «اتباع حاجات جسده»، والحياة من أجل «ركلات وهزات الموسيقى الصاخبة الليلية أيام السبت». الزنجي الأمريكي احتفظ بفن الإنسان البدائي من أجل الاحتفاظ بحياته، الأمر الذي يمكن أن يكون نموذجًا يُحتذى لبقاء البيض أيضًا.

ويقول «مايلر»: «في هذا الزواج بين الأبيض والأسود، الزنجي هو الذي يدفع «المهر» الثقافي. وبعيشه اللحظة التي هو فيها، عن طريق «الوعي المشتعل بالحاضر» في مواجهة

^{٣٤} Quoted in Moikubu, *Blood and Flesh*, p. 85

^{٣٥} Quoted in Kozol, *Death at an Early Age*, p. 181

ماضٍ مكبَّل بالتقاليد، أو مستقبل يحكمه التقدم، فإنّ الزنجي و«الهيبي» hipster يتشاركان في إرادة القوّة نفسها مثل: «الوجودي، والمضطرب العقل، والقديس، ومصارع الثيران، والعاشق».^{٣٦}

زنجي «مايلر» يعيش في عالم العدمية النيتشوية، عالم «الوجود لذاته». في الوقت نفسه، كان هناك مَنْ ينظر إلى مستقبل الزنجي على نحوٍ أكثر شعبية. الهروب من التيار الرئيسي الفاسد للثقافة الأمريكية، يعني عمل ما كان «هيربرج» وغيره يقولون إنّ الجماعات العرقية مثل الهنود والإيطاليين يفعلونه أو: «التحوّل إلى هويّة سابقة للبحث عن جذورهم». كُتِّب مثل «رالف إليسون»، وعلماء اجتماع مثل «جويس لاندسر» Joyce Lander قد مجّدوا هويّة ثقافية سوداء، ثرية، نابضة بالحياة، في نفس الوقت الذي يطالبون فيه بالدمج والاستيعاب مع الأمريكيين البيض. على أنّ أهم عنصر مكون في هذه الهوية السوداء كان سلبياً في الأساس: تاريخ طويل بائس من العبودية كالأثاث المنقول، عنف عرقي، والبحث عن مجتمع مفقود في أفريقيا كما عند «دبليو إي بي دو بوا». الهوية الأمريكية السوداء هي هويّة تمّ تشكيلها في الدم والنار، ولا تختلف عن القومية الألمانية الرومانتيكية التي واجهها «دو بوا» في تسعينيات القرن التاسع عشر. «دو بوا» نفسه، أصبح شخصاً متطابقاً مع الأفكار الجديدة بين المثقفين السود الشبان.

مقتل «مارتن لوثر كنج» الأصغر في عام ١٩٦٨م، والإحباط الناتج عن عدم إحراز تقدّم في عملية الدمج، أدّى بجيل جديد من القيادات السوداء للبحث عن بدائل. الراديكاليون السود اتجهوا نحو كلّ من «دو بوا» و«ماركوس جاري»، اللذين كانا يقولان إنّ الأمريكيين السود لن يكونوا متساوين تماماً مع الأمريكيين البيض، إلا إذا بنوا مجتمعهم الأسود المستقل. «مالكولم إكس» حدّد الطريق نحو إعادة عملية التمييز العنصري في المجتمع الأمريكي، ومصرعه في عام ١٩٦٧م، جعل منه شهيداً للراديكاليين الانفصاليين السود.

«روي إينيس» Roy Innis وهو مثل «جاري»، أسود من جزر الهند الغربية، دفع لجنة المساواة الأمريكية Committee on Racial Equality-CORE، نحو برنامج عمل من أجل انفصالية سوداء، رغم اعتراض رئيسها الأصلي «جيمس فارمر» James Farmer.

^{٣٦} M. Mailer, *Advertisements for Myself*, pp. 303-08.

أسود آخر من جزر الهند الغربية وهو «ستوكلي كارمايكل» Stokely Carmichael، فعل الشيء نفسه مع لجنة تنسيق حركة الطلاب المعارضة للعنف Student Nonviolent Coordinating Committee-SNCC كان «كارمايكل» يحاكي المسلمين السود (الذين كانوا شديدي التأثير بأفكار «جاري»)، واستعار شعارهم: «أسود يعني: جميل»، وعبارتهم «شقيق الروح»، كجزء من أجندة سياسية جديدة هي: «القوة السوداء» Black Power. ونتيجة لذلك، أخذت قضية «الهوية السوداء» وجهةً أخرى لم يكن يتوقعها «إريكسون» أو «هيربرج»، ولا كان من الممكن أن يوافقا عليها. بالرغم من تجربة «إريكسون» الشخصية في ألمانيا الفاشية. «ستوكلي كارمايكل» كان يُعرّف القوة السوداء بأنها: «نداء للسود في هذا البلد أن يتحدوا، أن يتعرفوا على موروثهم، وأن يبنوا معاً شعوراً مجتمعياً». ولكي يصبحوا قوةً سياسية فاعلة في الولايات المتحدة، فلا بد لهم من أن يحققوا «الهوية الذاتية»، و«تقرير المصير» كمجموعة وليس كأفراد. وستكون النتيجة — كما يؤكد — هي بروز وعي أسود «توجّه أخوي مجتمعي بين السود ... من كل منهم نحو الجميع».^{٢٧} ولكن «القوة السوداء»، كانت تعني أيضاً «أنّ السود يرون أنفسهم جزءاً من قوة جديدة تُسمّى أحياناً «العالم الثالث»؛ لأننا نرى أنّ نضالنا وثيق الصلة بنضال التحرر في كل أنحاء العالم». «كارمايكل» اقتبس عبارة «فرانز فانون»: «أنّ الولايات المتحدة أصبحت وحشاً شديد البشاعة والتشوّه، نمت فيه كلّ مفاسد وأمراض ولا إنسانية أوروباً إلى أبعاد مخيفة».^{٢٨}

كتب «كارمايكل»: «لا بد أن تدرك أمريكا السوداء أنها في واقع الأمر مستعمرة من قبل الأمريكيين البيض. الجيتو المديني موجود لأنه يقَدّم «فرصاً للربح» لرجال الأعمال البيض الطفيليين، كما كان عالم الاجتماع «كينيث. ب. كلارك» يقول «في الجيتو الأسود» دعماً للنموذج الاستعماري الذي قال به «كارمايكل». في وجه المقاومة السوداء «يميل البيض لرؤية مصالحهم بطريقة موحّدة ومتماسكة» مكوّنين ما يسمّيه «كارمايكل» — وهو يُردّد هنا أقوال «سي. رايت ميلز» — «بنية القوة البيضاء». ويقول بإصرار إنّ على السود الآن أن يكونوا حركتهم السياسية الموحّدة، وسوف تكون شخصية هذه الحركة مألوفة لأي قارئ لـ «فيرنر سومبارت» أو «آرثر مويلر فان ديك بروك». الثقافة

^{٢٧} Carmichael, *Black Power*, pp. 44, 46; viii

^{٢٨} Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 313

السوداء الحقيقية ترفض جميع المعايير البرجوازية البيضاء؛ حيث إنَّ «قيم تلك الطبقة هي في ذاتها مضادة للإنسانية» وعنصرية. والواقع أنَّ أيَّ شخص أسود يتبنَّى معايير وقيم الطبقة المتوسطة الأمريكية يتوقَّف عن أن يكون أسود.^{٣٩} وهي ترفض الليبرالية بإيمانها — معسول اللسان — بالتوفيق والوحدة بين الأجناس، وترفض الرأسمالية متطلَّعةً بدل ذلك إلى بناء مجتمع قائم على «أناس أحرار وليس مشروعات تجارية حرَّة». القوة السوداء، تعبَّر أيضًا عن منظور «جاري» بأن اللون الأسود يمكن أن يكون وسيلة للتعبئة الجماهيرية، وتدمير الحضارة البيضاء المتفسَّخة. كان «كارمايكل» يحثُّ السود، على «خلق قيم جديدة»، بالمعنى الموجود عند «هيدجر». ومثل نظرائه في الثورة الألمانية في صفوف اليمين، كان «كارمايكل» ينظر إلى حقبة على أنها «زمن دينامي»، يجب أن تحلَّ فيه أشكال جديدة من السلطة والقوة محلَّ الأشكال القديمة. صعود حركة القوة السوداء سوف يكنس من طريقه «البني والمؤسسات العتيقة» التي تنتمي للماضي كما كان يتنبأ «كارمايكل»، بما في ذلك التفرقة العنصرية، وسوف يكون شعارها «التحديث وليس الاعتدال».^{٤٠}

القومية السوداء الشعبية، وخلق قيم جديدة عند «كارمايكل» يتطلَّبان، كما كان المسلمون السود بُصَّرون، إزالة هويَّة استعبادية زائفة من أجل هويَّة حقيقية (أي أصيلة)، جذورها هناك في أفريقيا السوداء؛ وذلك يتضمَّن إزالة/محو تلك العلامة الواضحة للهويَّة وهو اسم الشخص. وهكذا، بمجرد أن طرح «مالكولم ليتل» Malcolm Little اسمه العبودي، وسمَّى نفسه بـ (×) ليدلُّ على غياب هويَّته في مجتمع أبيض متعصَّب، ظهر الملاكم «كاسيوس كلاي» Cassius Clay باسم «محمد علي»، ونجم كرة السلة «ليو ألسندور» Lew Alcindor باسم «كريم عبد الجبار»، وشاعر الـ «بيت» Beat: «لو رواجونز» Le Rois Jones باسم «إمامو أميري بركة» (متجاهلين للحظة أنَّ الأسماء الإسلامية تعبَّر عن هويَّة فرضتها نخبة استعبادية سابقة وهم العرب). «كارمايكل» نفسه أصبح «كوامي توري» Kwame Touré على اسم طاغيتين أفريقيَّين في الستينيات: «سيكو توري» في غينيا، و«كوامي نكروما» في غانا، المخلَّص «الفاشل» لكل أفريقيا كما

^{٣٩} Carmichael, *Black Power*, pp. 40-41; 30

^{٤٠} *Ibid.*, pp. 181; 164-65

كان «دو بوا» يتمنى. ورغم الآمال في حركة جماهيرية ثورية، ظلت القوة السوداء مسألة هوية ثقافية شخصية بقدر ما هي قوة سياسية؛ فقد زوّدت الفرد بنفس الرسالة مثل قرينتها الشعبية الألمانية أو الزنوجة الفرنسية: أي استيعاب في داخل الحضارة الرئيسية، يهدّد هوية الفرد الحيوية وهويته العضوية الجماعية. وكان «أليوني ديوب» Alioune Diop مؤلف الزنوجة، يُدكّر القراء بأن هدف المجتمع الأبيض هو «أن يجعل الفرد مقتلاً من أرضه الطبيعية التي كوّنّت شخصيته، ويوافق على تغيير أساليب تفكيره ومشاعره، ويتصرّف كما يريد الآخرون»، بالقيم الزائفة لمجتمع أبيض مغاير.^{٤١} وفي مقابل هذا الغتصاب الثقافي، تبنّت القوى السوداء مصطلح «دو بوا»: «الروح»، شعاراً لها، دون التفكير طويلاً في علاقته بالأيديولوجيات الألمانية العرقية والثقافية النازية. وبدلاً من ذلك قدّمت الهوية السوداء الجديدة في الشكل المألوف للمسيحية الإيفانجيليكية الأمريكية. في عام ١٩٧٠م، وصف عالم النفس الأسود «وليم كروس» William Cross في ورقة يُشار إليها ويُقتبس منها كثيراً، تحول الفرد من الهوية الزنجية إلى الهوية السوداء بلغة شبه دينية على أنه «اهتداء»، على أنّ العناصر المحددة لها كانت كلها مأخوذة مباشرة من التراث الألماني للتشاؤمية الثقافية، وقال «كروس»: إنّ الزنجي الذي يتوحد بالقيم الأمريكية السائدة ساذجٌ سياسياً، مؤمن بأخلاقيات العمل البروتستانتية، معتمد على رموز السلطة البيضاء أو نماذج الأدوار، وممثل في عاداته الاجتماعية والدينية. وباختصار، هو الشخصية السلطوية عند «أدورنو» ولكن ببشرة سوداء. نسخة مكررة من شخصية «العم توم»، التي تنطبق على «مارتن لوثر كنج-الأصغر» (التي كان الراديكاليون السود يحتقرونها بشدة)، كما هي أيضاً عند «كلارنس توماس» Clarence Thomas، هذا الزنجي المستأصل من جذوره، يفضل أن يُطلق عليه «مواطن أمريكي»، أو كائن بشري «متحضّر»، بدلاً مما هو شخص أسود.

وبالرغم من أنّ حقيقة موقفه قد تمّ شرحها له من قبل أُنذاده السود، إلا أنه يمرُّ بالتغيّر الحاسم. «قلبه يدقُّ بعنف، يداه تعرقان، عيناه تمتلآن بالدموع، ينطق الشخص لأول مرة بالكلمات السحرية: «أسود يعني: جميل»، يدرك أنّ عملية غسيل مخّ قد تمتّ له بواسطة عدوّه الحقيقي، الرجل الأبيض. والنتيجة هي «الغضب الأسود» الذي يُوحى

^{٤١} Quoted in Moikobu, *Blood and Flesh*, p. 79.

له بالبحث المحموم عن هويته الحقيقية والأصيلة التي دفنها أعداؤه البيض. «كروس» يتعجب: «زنجي يموت، وأمريكي أسود يُبعث!»^{٤٢}

والنتيجة تحوّل مثير يُشعر بإعادة ميلاد للحوية تبدو كأنها مزيجٌ من أفكار «إرنست هايكل»، و«إريك فروم». والآن هو إنسان خلاق (الفنانون المحترفون يتكلمون عن تغيّر عميق وأساسي في نوعية أعمالهم)، وواسع الخيال، ونشط سياسياً.

«الشخص يتحوّل من تفضيله الفردية إلى التبادلية أو الجماعية. نغمة جديدة متواصلة من إنكار الذات والإخلاص والالتزام تبدو واضحة». تغمره مشاعر حب واحترام الذات إلى جانب حب الآخرين؛ حيث تكون هويته الغربية القديمة قد «كبحت عواطفها».

إحساسه بالمشاركة المجتمعية مع السود الآخرين يتأكّد؛ حيث يناديهم بـ «الإخوة» و«الأخوات»، مجتمع مبني على روابط عاطفية، وليس على المصلحة الشخصية العقلانية (كما هو الأمر في المجتمع السياسي الأمريكي). أبطاله الجدد هم «ماركوس جارفني»، و«أنجيلا ديفيز»، و«فرانز فانون»، وهو يقوم بالإعداد أيضاً من أجل تعبئة سياسية طبقاً لصورته الجديدة عن نفسه. وبالرغم من أنه يُدرك أنّ الثورة العنيفة على المستوى الشامل، التي كان يُبشّر بها «فانون» ليست ذات جدوى في أمريكا، إلا أنه سوف يتبنّى خطاباً يتضمّن «المواجهة، والغلظة والمباشرة» في التعامل مع ظالميه القدامى من البيض، ويؤكد صورته الجديدة والحوية عن نفسه. العنف اللغوي كشكل من أشكال الحوية الثقافية يتزامن ويتوافق مع العنف المادي كجزء من نفس الثقافة السوداء المعادية للغرب. وبتقليب صفحات «روح على الجليد» تأليف «إلدرج كليفر» Eldridge Cleaver، وكتاب Soledad Brother لـ «جورج جاكسون» George Jackson، أو شعر «لو روا جونز» Le Rois Jones، يلتقي المرء بالاحتفاء بالعنف كعملية تنظيف وتطهير (كما في العنف المقدّس عند «فرانز فانون»)، وك تأكيد للهوية الثقافية الحوية. السفّاح المجرم الأسود في المدينة الداخلية، أو قاطع الطريق يأخذ الصورة الفاتنة لفلّاح «فانون»، أو رجل العصابات الثوري؛ حيث إنّ عصابات شوارع المدن قد أعادت تنظيم نفسها في «التمور السود». وفي فقرة رديئة، كان «نورمان مايلر» يمتدح «حيوية» و«جسارة» أولئك السفّاحين عندما يقتلون أصحاب المحلات في المناطق المجاورة. كتب: «لأن الواحد لا يقتل مجرد رجل ضعيف يناهز الخمسين، وإنما يقتل مؤسسة كاملة «اسمها الملكية

^{٤٢} Ladner, *Death of White Sociology*, pp. 267–86.

الخاصة..» ويُنهى «مايلر» كلامه بـ: «هكذا يتحدثُ السّفاح المجهول، وبصرف النظر عن وحشية الفعل، إلا أنه ليس فعلاً جباناً.»^{٤٣} مجرم المدينة المتحلّل السابق أصبح الآن رجل العصابات الحيوي الشجاع. مجرم كاليفورنيا القاتل المُدان «جودج جاكسون»، كان يرى تَوَسُّل «فانون» للعنف ملائماً تماماً لمحاربة العنصرية في الولايات المتحدة، والتي كان يرى هو وغيره من الراديكاليين أنها تَوَكَّد الشَّبه بين المجتمع الأمريكي وألمانيا النازية. يقول «جاكسون»: «ليس من المفترض أن ينجح العنف في أمريكا. لِمَ لا؟! طُلقة من بندقية في يد مقاتل فيتناميٍّ من جيش التحرير ستقتل خنزيراً في فيتنام. لماذا لا تقتل خنزيراً في المكان الذي تصنع فيه الخنازير؟» ولم يُهمل «جاكسون» البُعد الاضمحلاي:

الحضارة الغربية تحتضر لأنها مرتبطة بنظام اقتصادي متفسّخ منذ مائة عام ... قدرتها البادية على الخروج من الأزمة ليست دليلاً على قوة طبيعية. إنها بالأحرى دليل على إرادة قوّة مدمّرة بأيّ ثمن.^{٤٤}

عند «جاكسون» و«كليفر» وغيرهما من متطرّفي القوة السوداء، يعكس العنف الأسود حيويّةً تعتبر اختراقاً نحو الواقع، كما كان الأمر عند «نيتشة» والتعبيريّين الألمان. الرقص السحري في الشارع مثلاً، كما يقول «لو روا جونز»: «اركضُ جيئةً وذهاباً في «رودستريت»، واجرف النفاية معك. كل المحلات ستفتح لك إذا نطقت بالكلمة السحرية، والكلمات السحرية هي: وجهك للحائط، يداك لأعلى ... إخواننا يتحرّكون في كل مكان يحطّمون الوجوه البيضاء الهلامية. لا بد أن نصنع عالماً يا رجل، عالماً الحقيقي، ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلا بموت الرجل الأبيض.»^{٤٥}

وفي التحليل الأخير، نجد أنّ هذه الصورة النمطية للثقافة الأمريكية المريضة مدينةٌ بوجودها لنقّاد من اليسار الجديد.^{٤٦*}

^{٤٣} M. Mailer, *Advertisements for Myself*, p. 504.

^{٤٤} *Blood in My Eye*, pp. 34, 92.

^{٤٥} J. Jones/Baraka, *Le Roi Jones/Amiri Baraka Reader*, p. 224.

^{٤٦} * صرخة «جورج جاكسون» الغاضبة التي تُشبه عبارات «ماركيوز»: «ماذا نستطيع أن نصنع بشعبٍ مرٍّ بعملية سلطوية، وخرج منها مريضاً حتى النخاع؟!»

كانت أمريكا الآن تكشف عن المواصفات الكاملة لحدث أو حضارة متفسّخة، وكذلك إمبراطورية «فاوستية» متحلّلة. «نعوم تشومسكي» Noam Chomsky، و«مايكل بارنتي» Michael Parenti، و«ريتشارد بارنت» Richard Barnt، و«ريتشارد سلوتكين» Richard Slotkin كلهم كانوا يوضحون أنّ الثقافة الأمريكية تمجّد العنف والاستعمار والإبادة الجماعية. فقد مارست شكلاً شريراً من الرأسمالية والقمع التكنولوجي (وصفه «ليو ماركس» في كتابه «الآلة في الحديقة»)، وليبرالية مفسلة (انتقدها «روبرتو يونجر» بشدة)، ونزعة استهلاكية مستغلة (قام بتعريتها «كريستوفر لاش»، و«وليم ليش»)، إلى جانب العنصرية والحقّد ضدّ جميع الأقليات والجماعات الخاضعة. ليس السّود فقط هم الذين عانوا من الإذلال والإهانة على أيدي المجتمع الأمريكي في غالبيتها، وإنما عانى أيضاً: الهنود الأمريكيون، واليهود، والصينيون، واليابانيون، والمكسيكيون، والهسبانيون، والنساء.

وبهذا المعنى، كان المجتمع الأمريكي مجتمّعاً غريباً نموذجياً. في عام ١٩٧٩م، شرح الناقد «إدوارد سعيد» كيف أنّ الثقافة الغربية كلها ثقافة إمبريالية، وهو كواحد من تلاميذ «فوكو»، و«تشومسكي»، و«مدرسة فرانكفورت» (يقتبس من «أدورنو» و«فانون» في أعماله السابقة)، يقول إنّ الغرب كله، ومنذ عصر التنوير، يشكّل «خطاباً عن الآخر» واسعاً وكليانياً. والآخر هو الشعوب غير البيضاء. مغامرات الاستعماريّين الأمريكيّين والأوروبيّين في القرن التاسع عشر، كانت معدّة قبل وقت طويل سواء بالمعنى المؤسسي أو الأخلاقي. «نظرية العرق، الأفكار المتعلّقة بالأصول والتصنيفات البدائية، أفكار الانحلال الحديث، تقدّم الحضارة، مصير الجنس الأبيض (أو الآري)، الحاجة إلى مناطق مستعمرات — كانت تلك كلها عناصر في نظر إدوارد سعيد — «في بنية تعليمية وثقافية هائلة»، صُنعت لكي «ترفع» أوروبا والجنس الأوروبي إلى مصافّ السيادة على الأجزاء غير الأوروبية من البشرية»، وكذلك على النساء والفقراء والمجانين والجانحين داخل أوروبا. الغرب ينظر إلى العالم على وجه الحصر بأسلوب الثنائية المتعارضة: «ما يخصّنا وما يخصّهم»، أو «الذات» مقابل «الآخر»، وكما يقول «سعيد»، فإنّ «خطاب النزعة الإنسانية عالمية الثقافة، إلى جانب الأنثروبولوجيا واللغويات والتاريخ، يُقوّي من هذا التعارض» في العصور الحديثة. «النظرة الغربية» المتشكّكة والكليانية «تغمض لأنها تحتوي وتضغط وتجمد». وفي النهاية، لا يمكن لأيّ خطاب غربي عن السّود أو العرب أو الفيتناميّين والهنود والأمريكيّين أن يكون، بدون أن تلجأ هذه الاندفاعات الأوروبية إلى الإخضاع والسيطرة والذبح، حتى القراءة عن البدو أو الأفارقة في أيّ نص أنثروبولوجي

عادي، أو في كتاب تاريخ — كما يقول «سعيد» —^{٤٧} تُحرّكنا خطوة أخرى في اتجاه الرغبة في قتلهم.^{٤٨}

أفكار «إدوارد سعيد» بدت مؤثرة، متضمنة بين أشياء أخرى أن جميع «أشكال التاريخ» التي كتبها الغربيون، كانت تتضمن منظوراً يتسم بالشك في كل ما يؤكده الآخرون. المؤسسة كلها خدعة إمبريالية ... من «جوبينو» إلى «توينبي». غير البيض، في حاجة الآن إلى نوع جديد من التاريخ العام، يُمكنهم من النجاة من «بنى العنف والانتهاك» الغربية، ولكنهم أيضاً، لا بد أن يُعيدوا كتابة تاريخ الغرب بما يتفق مع التشاؤمية الثقافية.

تواريخ متعددة الثقافة: من المرايا إلى الكشف

كانت «الأمركة» بأسلوب بوتقة الانصهار تبدو الآن أشبه بعملية إبادة جماعية متعمدة. «إبادة جماعية» لأنها دمّرت هويّات الجماعات، وبالتالي ... روحها.^{٤٩} وبحلول منتصف الثمانينيات، كان أوائل المؤرخين الذين يؤمنون بتعدد الثقافات يكتبون عن الحضارة الأمريكية على أساس عرقي، لدرجة قلبت «ماديسون جرانت» بطناً لظهر. كانت الولايات المتحدة بالفعل هي الأساس الأصلي لسيطرة ثقافية أنجلو ساكسونية آرية بيضاء، بما يصابها من أساطير عرقية. كل من ليس «ذكر أبيض بروتستانتي» فهو بلا هوية في المجتمع الأمريكي (الأمر الذي يمكن أن يوافق عليه «جوبينو» و«نيتشة»)، ما دامت جميع الطبقات الحاكمة تُشيد حضاراتها طبقاً لصورتها عن نفسها. أفكار «هنري آدمز» بخصوص اليهود، وأفكار «لوثرود ستودارد» بخصوص الإيطاليين والمهاجرين من أوروبا الشرقية، وأفكار «إرنست سيفر كوكس» بخصوص السود، اتضح أنها ليست تصوّرات منفصلة عن الحضارة الأمريكية (كما كان يتصوّر المعتنقون لها)، وإنما مطابقة لها ومعبرة عنها.

^{٤٧} Slotkin, *Regeneration Through Violence and Gunfighter Nation*; Chomsky, *Deterring Democracy*; Leo Marx, *Machine in the Garden*; Leach, *Land of Desire*; Finn, *Politics of History*; Nash, *Race and Revolution*; and Brownmiller, *Against Our Will*

^{٤٨} Sald, *Orientalism*, p. 227

^{٤٩} Carlson, *The Americanization Syndrome*, pp. 10–12

المؤرخ «جاري. ب. ناش» Gary B. Nash وصف قدوم المحتلّين الأوروبيّين إلى شمال أمريكا بأنه صدام هويّات ثقافية شديد. القبائل الهندية مثل «الإيروكيوس» Iroquois كانت تعيش مُتلاً وقيماً ثقافية مختلفة عن تلك لدى المتطفلين البيض (يعتقد «ناش» أنها كانت أرقى). «كانت الفكرة الأوروبية عن سيادة الذكور وخضوع الإناث في كل شيء غائبة تماماً في مجتمع الإيروكيوس». كان الرجال والنساء يعملون معاً على قدمٍ وساقٍ كما يؤكّد «ناش»^{٥٠}. الأمريكي الأصلي كان «فرداً مستقلاً بذاته»، وكان «موالياً للجماعة، ولكنه مستقل ومتباعد». كما يقتبس «ناش» عبارة الواحد من «الكويكرز» من أوائل القرن التاسع عشر، وهي: «كانت الحرية وبأقصى مدّى لها، هي العاطفة الحاكمة» بين «الإيروكيوس». المحارب «الإيروكيوس» يصبح هو «التوتوني» عند «هوستن ستورز تشمبرلين»، مع غريزة الوفاء الممتزجة بحب الحرية.^{٥١} وإذا كان «الإيروكيوس» قد مارسوا نوعاً باكرًا من اشتراكية المساواة، فإن الأوروبيّين البيض، على النقيض من ذلك، كانوا استحوذيين، متنافسين، مهوسين بالاهتمام بالذات والطموح الشخصي. كانت الثقافة الأمريكية لدى السكان الأصليّين تؤكّد على «العصب، والنسب، والمجتمع»، وكانت استقلالية الفرد متوازنةً بواسطة حسّ «بالمسؤولية الاجتماعية». في الحضارة الأوروبية، السيادة كلها للنزعة الفردية الأنانية التملّكية. «الحد» الذي كان يدعو إليه «ناش» و«تيرنر»، كان سبباً في إطلاق عنان الحيوية الأمريكية مع النتائج المدمّرة التي تستتبع ذلك. التدافع من أجل ضمّ الأراضي في الإمبراطورية الأمريكية التي كانت تتّسع بسرعة، كسر القيود الأوروبية الباقية على الثقافة الاستحواذية مثل التطهّرية puritanism.

ويكتب «ناش»: «أصبح المحتلّ يتطلّع إلى المزيد، بعد أن وجد نفسه يكسب شيئاً من استقراره في الشمال الأمريكي». على أنّ هذه الرغبة في المزيد لم تكن مقصورةً على أمريكا فقط كما يقول «ناش»، بل كانت تشكّل جزءاً من النظرة الغربية الحديثة بشكل عام. تطوّرات مماثلة نبعت من أوروبا التنوير «بنموذجها الجديد للحياة الاقتصادية والاجتماعية»، القائم على «فكرة أنّ عقلية السوق أفضل من فكرة المجتمع القديم المكوّن من أفراد متناغمين تماماً مع الصالح العام» أي أنّ الـ Gemeinschaft الجماعة الاجتماعية،

^{٥٠} Nash, *Red, White, and Black*, pp. 21-22.

^{٥١} Compare Nash, *ibid.*, and H. S. Chamberlain, *Foundations*, Vol. 1, pp. 574-77.

قد استسلمت لـ: Gesellschaft الجماعة الرأسمالية؛ لكي تُفسد الروح الأمريكية من البداية.^{٥٢}

«روح تجارية تنافسية بدأت تُحكّم قبضتها» في أمريكا، جالبةً معها «نجاحًا تجاريًا» يحتوي بداخله على بذور التوتر الاجتماعي، مع تفاوت في الثروة بين البيض، كما هو بين البيض وغيرهم وخاصة العبيد السود. إلا أن تلك الجماعات الأخرى التي كانت متأخرة في النجاح المادي، كانت متفوقةً في حيويتها الثقافية، وتقوم بضخّ بذورها وقيمها العرقية في الثقافة الأمريكية (موسيقى الزنوج ولهجتهم والثقافة المادية للأمريكيين الأصليين) لكي تجعلها متميزة عن نظيرتها الأوروبية، ويقدم لنا «رونالد تاكاكي» Ronald Takaki عميد مؤرخي التعددية الثقافية الأمريكية توليفةً عريضة من هذه الأفكار التشاؤمية. تطوّر التاريخ الأمريكي عبارة عن مركب من عملية سيطرة رأسمالية روتينية كليانية، يعتقد «تاكاكي» — وهو هنا يستعير فكرة «ماكس فيبر» — أنها مجموعة من الأقفاص الحديدية الثقافية، ويقول: «وكما فصل البيض الذين كانوا في السلطة أنفسهم عن الملك في حرب الاستقلال، فإنهم أقاموا هويةً سياسية جديدة ليصبحوا مقموعين غير مؤثرين، مجرد آلات جمهورية»، تقدّمت لكي تُنزل الأذى بنفسها وبالأخرين.»

جميع رموز «تاكاكي» الأمريكية الدالة — «توماس جيفرسون»، «بنيامين راش»، «أندرو جاكسون»، «جورج كاستر» — يظهرون كرموز كلاسيكية متفَسّخة منحرفة جنسيًا، تدفعها هواجس غامضة وضعف سيكولوجي عميق. المؤسسون الأمريكيون كانوا مرضى جسدًا وروحًا كما يقول «تاكاكي» ضمناً، بينما «كانت عدوانيتهم الخارجية تدلّ على تمزّق داخلي». وبسرقة الأراضي الهندية والمكسيكية، واستغلال قوة العمل السوداء والآسيوية، أقام الأنجلو ساكسون نظامًا صناعيًا إمبرياليًا هائلًا. «الإمبراطورية الجديدة» شبه الفاشية، التي كان يتكلّم عنها «بروكس آدمز»، يتّضح أنها ليست الوهم الرجعي الأخير لشخص أخرق، وإنما هي القلب المدرّع للحضارة الغربية. ويقول «تاكاكي»: «ولأنه عقل شيطاني بقوته وطبيعته، كان يحملهم إلى السعي اللاعقلاني للسلطة والتدمير.»^{٥٣}

^{٥٢} Nash, *Red, White, and Black*, p. 215.

^{٥٣} Takaki, *Iron Cages*, pp. 20–21, 40–42, 269, 304; ix–x.

طيلة الوقت، كان «غير الواسب»^{٥٤} * Non-Wasps — ذلك الجيش الكبير الواحد من العمال؛ رجال ونساء من كل الأجناس والأعراق — محروماً من الوعي الطبقي، والشعور بالمجتمعية وقوة العمل الجماعي — وباختصار كان محروماً من الهوية — بواسطة الكذبة البشعة، وهي أَنَّ الحضارة الغربية تقوم على تكافؤ الفرص بين الأفراد، أكثر مما تقوم على التضامن الجمعي.

«تاكاكي» يرى أَنَّ التفرقة العنصرية والرأسمالية حليفان تاريخيان وليسوا خصمين، وعلى خلاف «هيربرج» و«ناثان جلازر» وعلماء الإثنية الباكرين، لم يُعد يميّز بين الذات التي يشكّلها المجتمع الأمريكي، وتلك الضاربة جذورها في العرقية. كلاتهما — بتعبير فوكو — «تاريخانية»، أي من صنع زمان ومكان معينين، والنتاج الطبيعي لتجربة الظلم والإقصاء ... الإقصاء، مفهوم أساسي في التاريخ القائم على التعددية الثقافية.

إقصاء غير البيض وغير الذكور من المجتمع الأمريكي والمجتمع الغربي، جعلهم «غير منظورين»، ومهمة التاريخ الأمريكي التقليدية، كما يؤكد «تاكاكي» هي أن يُبقي عليهم «غير منظورين». وقد قام بذلك عن طريق التركيز على المؤسسات، مثل السياسة والاقتصاد، التي يسيطر عليها البيض الذكور، وهكذا يؤكد هويّتهم الخاصة على حساب الآخرين. أما دارس التاريخ المؤمن بالتعددية الثقافية، فلا بد من أن يعتبر تلك الجماعات المقصاة «منظورة» وموجودة، ولا بد من أن تستعيد هويّتها. يقول «رونالد تاكاكي»: «ما تدعوه «جلوريا شتاينم» Gloria Steinem بـ «الثورة من الداخل» لا بد أن يكون أساسه في الجهل بكثير مما كان يُقال لنا عن ماضي أمريكا، واستبدال ذلك بتاريخ أكثر شمولاً ودقة عن كل شعوب أمريكا.» هذا الشمول — أي عدم إقصاء أو استبعاد أحد — يتطلب أن يُمسك المرء «بمرآة مختلفة للتاريخ» عن غير البيض، مرآة تعكس تجربتهم الجمعية مع الظلم والإقصاء.^{٥٥} وعند الباحث الخبير المؤمن بالتعددية الثقافية، فإن الاستراتيجيات الغربية في الإقصاء تتمتع بخبث وتعقيد يتحديان السذاجة كما يبدو. إنَّ التمييز العنصري الذي يمارسه الغرب و«تكوين العرق» هما أهم سمات الغرب الأساسية، حتى إذا لم تتم مناقشة قضية الجنس بوضوح. يرى «بول جيلروي» Paul Gilroy أَنَّ تاريخ بريطانيا كلاً ليس سوى محاولة مدروسة من قبل البيض «لتفادي» مناقشة قضية الأعداد الفقيرة

^{٥٤} * الـ WASP: البيض الأنجلو ساكسون البروتستانت.

^{٥٥} Ibid., pp. 179, 269; Takaki, A Different Mirror, p. 426

من غير البيض الآسيويين والأفارقة الذين سكنوا إمبراطوريتهم. كما يمكن أن تؤكّد الروائية الأمريكية السوداء «توني موريسون» Toni Morrison أنه: «في جميع القضايا الكبرى التي يدور حولها جدل في هذه الدولة، يبرز غير البيض والمرأة بقوة، رغم أن وجودهم قد يكون مقنعاً أو منكوراً أو ممحواً»^{٥٦} وعدم وجود ذكر لغير البيض وغير الشواذ في التاريخ التقليدي أو الكتب الدراسية، يُصبح دليلاً على أنهم كانوا مهمّين. وكما يقول «إدوارد سعيد»، وكما ألح «دو بوا» قبل عقود، فإن الثقافة الغربية الحديثة هي بالفعل ثقافة إمبريالية وإقصاء ... حتى عندما لا تكون كذلك ...

إن تاريخاً شاملاً لأمريكا سوف يُبرز بالفعل جميع الهويّات العرقية الموجودة في المجتمع الأمريكي (لدرجة أن «تاكاكي» يقول إنَّ إعلان «رابطة الإيروكيوس» الحرب على ألمانيا وإيطاليا واليابان في الحرب العالمية الثانية، دليلٌ على معارضتهم المستقلّة والذاتية للفاشية).^{٥٧} التاريخ الشامل سيبرز كلّ الهويّات باستثناء الأنجلو ساكسون البيض. قصيدة «مايا أنجلو» في حفل تنصيب الرئيس الأمريكي عام ١٩٩٢م: «عند انبلاجة الصباح» تذكر الأيرلنديين، الإسكندنافيين، السود، النساء، الهسبانك، الأمريكيين الأصليين، أبناء جزر الهند الغربية، أي أنها تذكر الجميع باستثناء الجماعة العرقية التي صنعت الجمهورية الأمريكية.

التاريخ كتنوع إذن، يصبح معناه «إقصاء عكسي»: دافعاً بالأنجلو ساكسون الذكور ومؤسساتهم خارج الذاكرة، وعلى الأقل يُظهرهم معتمدين على تلك الجماعات التي تمّ إخضاعها لثقافتهم وسيطرتهم السياسية.^{٥٨} والمهمّة المستمرة لهذا الشمول تتضمّن تحوُّلاً راديكالياً، ليس بالمعنى السياسي فقط، وإنما على ضوء النظر إلى أمريكا كمؤسسة تجارية اجتماعية ثقافية. التاريخ القائم على التعددية الثقافية عند «تاكاكي» مثلاً، ليس تناوُّلاً للجماعات العرقية المختلفة التي نجحت في تحقيق «الحلم الأمريكي» وإنما هو تناول لفشلها في ذلك، وهو يتبنّى هذا الفشل الذي يحمي الفرد من استيعابه داخل القفص الحديدي الشيطاني الذي يكوّن الثقافة الأمريكية.^{٥٩}

^{٥٦} Morrison, *Race-ing Justice*, En-gendering Justice, p. xix.

^{٥٧} Ibid., p. 388.

^{٥٨} Angelou, *On the Pulse of the Morning*.

^{٥٩} Cf. Takaki, *Iron Cages*, pp. 292-99.

ثورة التعددية الثقافية عند مدافعين جادّين عنها مثل «ستانلي آرونوفيتش» Stanley Aronowitz، تتضمن استبعاد جميع مفاهيم المواطنة الأمريكية، أو «معادلة الولايات المتحدة بما تعنيه الحرية والديمقراطية الحق». وبدلاً من ذلك، لا بد من أن يتعلّم الأشخاص كيفية اختيار «المواطنة الثقافية»، التي تستخدم فيها الهوية الجماعية الفرعية (السوداء، الأنثوية، اللاتينية) كمهرب من بِنَى ثقافية أمريكية ظالمة. وهذا بدوره، يحرّر الفرد لكي يتوحّد مع جماعات فرعية في بلاد أخرى (مثل أفريقيا والمكسيك)، أو أن يشارك في «التضامن النسائي العالمي»، ويؤكّد «آرونوفيتش»: «المواطنة الثقافية باختصار، تعني مجتمعاً للمظلومين ووضعية أن تكون الدولة-الأمّة (مثل الولايات المتحدة الأمريكية) رمزاً للظالم».^{٦٠} وبالمثل، فإن «توني موريسون» تعبّر عن حيرتها بأن «اليهود في هذا البلد قد أصبحوا بيضاً بشكل عام، يتصرّفون مثل البيض أكثر منهم كشعب يهودي».^{٦١}

النقطة الكلية في دراسة التاريخ الأمريكي المتعدّد الثقافات بالنسبة للجماعات والجماعات الفرعية العرقية، هي أن يتناول هويّتهم لا كمخلوقات عقلانية في مواجهة المصادفات (يمكن أن أكون أيّ شخص أريد أن أكونه)، وإنما كجزء من مجتمعات كوّنّها الضرورة التاريخية (أنا دائماً ذلك الذي كان لا بد أن يكون). الفرد يستبدل فردية أمريكية من النموذج الامتثالي، بفردية مبنية على هويّة «مضادة للسيطرة». لم يعد يؤمن بضرورة عضوية تطوّق تلك الهوية، يكفيه مجرد الاعتراف به كواحد من المظلومين، لكي تتولّد بداخله ذات معادية للغرب. وبالنسبة للجماعات الثقافية الفرعية في أمريكا العنصرية أو السود، فذلك يعني بروز ثقافة سوداء حيوية تأخذ بادرّة انطلاقتها من معارضة الثقافة البيضاء الذاتية. ويرى عالم الاجتماع «توماس كوشمان» Thomas Kochman أن الأمريكيّين السود يتحوّلون ليصبحوا أكثر ظهوراً وقوّة جسمانية، وتدفعاً وروحانية والتزاماً عاطفياً من نظرائهم البيض. وبعبارات «نيتشة» وعلى نحو ساخر، هم السادة السابقون الذين يُبدون أخلاقيات العبيد التي لا حياة فيها، والعبيد السابقون هم الذين يعبرون عن أخلاقيات السادة عند «نيتشة».^{٦٢}

^{٦٠} Aronowitz and Giroux, *Education Still Under Siege*, p. 171.

^{٦١} Morrison, *Conversations*, p. 256.

^{٦٢} Kochman, *Black and White Styles in Conflict*, p. 110.

«هوستون بيكر» Houston Baker، صاحب الدراسات المهمة عن السود، يدافع عن موسيقى «الراب» Rap بالأسلوب نفسه. «الراب مخزون من الطاقة الجياشة، انتشرت على مشاهد المدينة السوداء»، ويصف الطاقة نفسها في «الوحشية»، وفي عملية الاغتصاب الوحشية الجماعية لامرأة بيضاء في «سنترال بارك» عام ١٩٨٧م، بأنها عملية حيوية لعكس محاولة الرجل الأبيض ترويض الطبيعة بإقامة حديقة من البداية. وكما كان الأمر في «جينالوجيا الأخلاق» عند «نيتشة»، فإن الوحش الأبيض يبرز «من بين سلسلة مقززة من أعمال القتل والتخريب والاغتصاب والتعذيب، يخرج مبتهجا هادئ البال، كما لو كانت مجرد مزحة يقوم بها طالب»، هكذا أيضًا، يأتي الشبان السود بأعمال العنف والرعب إلى بنية القوة البيضاء وهم مبتهجون (كما كتب نيتشة: إن كراهية الحملان للطيور الجارحة لا تبدو غريبة).^{٦٣}

الهوية الحيوية السوداء، على أية حال، تتقاطع الآن مع هويات المظلومين والمستغلين الآخرين، وهويات الجماعات الخاضعة للسيطرة. كان «جويس لاندن» Joyce Lander يقول في الستينيات إن الحفاظ على الهوية السوداء سيكون في غاية الأهمية بالنسبة للمرأة السوداء؛ حيث إنها أكثر من عانى من الاستغلال والعبودية. ومن هنا فإن كُتَّابًا مثل: «توني موريسون»، و«ريتا دوف»، و«مايا أنجلو»، يُقدِّمن أنفسهن لا ككاتبات سوداوات فقط، وإنما كنساء سوداوات، و«نيكيكي جيوفاني» ليست امرأة سوداء فقط، وإنما كاتبة سوداء ... سحاقية، بينما «أودري لورد» ليست امرأة سوداء وسحاقية سوداء فقط، وإنما كاتبة سحاقية سوداء من أصل هندي غربي، أي أنها جماع أربع هويات تاريخية «ثانوية» (وربما تصبح خمسًا إن أضفنا إليها هوية الشاعر-المفكر).^{٦٤}

مع انتشار الهويات المتقاطعة المضادة للسيطرة، تجيء أيضًا إمكانية الصراع مع العناصر الأخرى المعروفة لدى المظلومين، والتي تعكس عنصرًا أو آخر في الحضارة البيضاء «الأبوية»، «بل هووكس» Bell Hooks مثلًا، تحدّد لنفسها نسوية سوداء مائزة عن النسوية البيضاء؛ حيث إنَّ معظم دعاة الحركة النسوية الليبراليات الجامعيات، مسهمات أيضًا في النظام الرأسمالي الأبيض كما تلاحظ، فلن يكون مفاجئًا أن يأتي «معظم الأدب النسوي» عنصرًا ومنحازًا للجنس في مضمونه، كما يفشل في أن يدرك

^{٦٣} Baker, Jr., *Black Studies, Rap, and the Academy*, pp. 87; 46.

^{٦٤} Lord, *Zami: A New Spelling of My Name*.

وضع الضحية، الراضحة فيه المرأة السوداء منذ العبودية. الشيء نفسه ينطبق على السُود الذكور. «الرجال من جميع الأجناس متفقون على أساس اعتقاد مشترك بأن نظاماً اجتماعياً أبوياً، هو الأساس الوحيد القابل للتطبيق في المجتمع»، ولكن «هووكس» تعلن الآن — بسعادة — أن النظام في حالة «انهيار أيديولوجي ومادي بطيء»، وتنبئ بأن بنية الأسرة الأبوية البيضاء التي عرفناها تاريخياً «على وشك الاختفاء، وكذلك بنى السيطرة التي أفرزتها».^{٦٥}

وهكذا، فبينما توجد ثورة تعددية الثقافة في أمريكا في صفوف اليسار بوضوح، إلا أن ملامح التغيير السائدة ما زالت تأتي من الثورة الباكورة في صفوف اليمين. الثقافة الحيوية سوف تنبثق من بين أطلال الحضارة؛ حيث تحلُّ الهويات متعددة الثقافة محلَّ الهويات القديمة، وبالطبع فإن شكلاً جديداً من النظام السياسي والقانوني لا بد أن يحلَّ محلَّ القديم. ولكن ذلك أيضاً يتضمَّن ما هو أكثر من مجرد الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وحسبما يقول «ماننج مارابل» Manning Marable كاتب سيرة «دو بوا»، فإن «الديمقراطية متعددة الثقافات تتطلب أشكالاً جديدة من المشاركة في السلطة». حكم الأغلبية لا بد أن يتمَّ تجنُّبه؛ حيث إنه — تاريخياً — كان مجرد «إلهاء» بغرض الإبقاء على السيادة البيضاء التقليدية (كما في كتاب «لاني جينير»: استبداد الأغلبية). الديمقراطية متعددة الثقافات تتضمَّن أيضاً «إعادة تعيين الموارد اللازمة لصنع تقدُّم اقتصادي واجتماعي للذين كان يتمُّ إقصاؤهم وإنكارهم على نحوٍ منظم» — أي دولة الوفرة التي تُعيد توزيع «الوفرة» على الجميع.^{٦٦} في الوقت نفسه، تظلُّ العلاقة بين النظامين القديم والجديد، مسألة تحوُّل ثقافي وليس انقلاباً عنيفاً، وبهذا المعنى، سوف يعترف «سارتر» بالتعددية الثقافية كجزء من «حركة طويلة يتم فيها تعرية السلطة». يقول «إدوارد سعيد»: إنه بمجرد إدراك «المركزية التامة للغرب، وكيف أن بنيته كلياتية، وأنَّ توجُّهاته ومواقفه شمولية، وكيف أنه ينغلق عندما يحتوي ويضغط ويجمد ...» هنا يصبح من الممكن التقليل من شأن أسسه الأيديولوجية. وهذا أيضاً يتطلب اعترافاً، على شاكلة اعتراف «توينبي»، من جانب البيض بأن يومهم — وثقافتهم — قد أصبح في حكم

^{٦٥} Hooka, *Ain't I a Woman*, pp. 191; 99; *Breaking Bread* (with Cornel West), p. 103

^{٦٦} Marable, *Black America*, p. 13

الماضي. ويقول الكاتب «إيليس كوز» Ellis Kose: «ذات يوم قريب، والمؤكد أنه أقرب مما يتصور كثيرون، سيصبح الأمريكيون البيض أقلية». وهذا — كما يقول بإصرار — لا بد من أن يُجرنا على أن نقوم بعملية إعادة تقييم لكل القيم بالأسلوب «النيتشوي»، بما في ذلك النظرة التقليدية إلى أمريكا كيوثقفة انصهار. وإذا كانت مشكلة أمريكا الأشد ضغطاً وصعوبة هي الانتحار العرقي عند «إي إيه روس» E. A. Ross، فإنها عند «كوز»: «المرض العرقي»، أي الإصرار على هوية أمريكية ثقافية متمثلة.^{٦٧} والبديل كارثة في رأي معلقين مثل «إيليس كوز» و«أندرو هاجر» Andrew Hacker. فمنذ «دبو بوا»، ونقاد العلاقات العرقية الأمريكية يستحضرون دائماً صورة حرب عرقية غامضة، تُلقى بالدولة في الهاوية. «جاري»، «إرنست سيفر كوكس»، «أليجا محمد» ... كلهم لعبوا باللغة نفسها، لغة «هرمجدون»^{٦٨*} عرقية. في كتابه «مسائل العرق» يقدّر «كورنل وست» Cornel West هذا الميراث الرؤيوي، ويؤكد أننا «نمرُّ بالفعل بوقت مرعب لم يحدث له مثيل في هذا البلد من قبل. نعيش زمن التشوش الثقافي والتفكُّخ الاجتماعي، إنه عصر مليء بالخرائب والأنقاض». ويجد متعة «كالحة» في أن يصف كيف تمرُّ الحضارة البيضاء، أي المجتمع الأمريكي، بعملية انحلال سريع، فهي غطرسة مقهورة، وقوى رجعية (ريجان - بوش - وليم بينيت) محكوم عليها بالدمار.

ولكن من بين «هذه الشظايا والأنقاض» لا بد أن يبرز (وسيرز) اعترافٌ جدير بالحاجة إلى مساواة عرقية وعدالة اجتماعية، كما يقول «كورنل وست»، وستكون النتيجة «سياسة تحوُّل» جديدة يتقارب فيها البيض وغير البيض «في عملية مصالحة دراماتيكية». الغرب يُنكر أن آماله ساذجة وطوباوية، إلا أنه ينقل مستقبل أمريكا متعددة الثقافات من إعادة تقييم حيوية للقيم، إلى حكم القديسين في «سفر الرؤيا». وليس في ذلك ما يدعو للدهشة، إذا عرفنا درجة انبهاره بالتراث الديني للأمريكيين السود. «وست» يصف نفسه بأنه «مقاتل في سبيل حرية مسيحية نبوية»، «حتى بالرغم من أن التقاليد الدينية المسيحية نفسها»، في قدر كبير منها، رجعية أو قمعية أو منقّرة. أما الذي يجذبه نحو المسيحية بدل ذلك، فهو قوتها الرؤيوية التي تُعرّف التاريخ من منظور الضحية التي

^{٦٧} Cose, *Nation of Strangers*, p. 218.

^{٦٨} Armageddon*: الموضع الذي ستجري فيه المعركة الفاصلة بين قوى الخير وقوى الشر كما تقول النصرانيات، والمقصود هنا أنها ستكون معركة كبيرة وفاضلة. (المترجم)

يتمُّ إقصاؤها. يقول «وست»: «إنَّ ثقافة معذَّبي الأرض ثقافة دينية.» أي إنها رؤيوية، كاشفة للمؤمنين بها كيف ولماذا سوف يتغلَّب المظلومون على ظالمهم، وكيف سيقضون على سلطتهم العلمانية. النظرة النبئية الرؤيوية للتاريخ تقوِّض أيضًا أساس أيِّ مفهوم عن أنَّ التقدم المادي يرسم الطريق نحو التقدم الاجتماعي، أو أنَّ الحرية الاقتصادية لا بد أن تكون شرطًا ضروريًا من أجل أنواع أخرى من الحرية، أو أنَّ التقدم الحقيقي يتضمنَّ تحمُّل الرجال والنساء بعضَ مسؤولية مصيرهم. «وست»، مثل «ماركس»، لا يُخفي ماركسيته، كما أنه كنبِّي من أنبياء التعدُّدية الثقافية يفضلُ مستقبلًا يحلُّ فيه «صهيون» اشتراكيَّ متعدّد الأجناس محلَّ «بابل» المفلسة أو أمريكا المادية الرأسمالية، مثلما تحلُّ مدينة الرب الخالدة عند القديس «أوغسطين» محلَّ روما المهزومة:

ذلك المجتمع المجيد، والمدينة السماوية للمؤمنين بالرب، الموجودة جزئيًا في مجرى هذه الأزمنة المتدهورة، هي مكان حبيج وسط الشرور ... إلى أن «يعود الصلاح إلى الحكم» (و) بذلك يتحقَّق النصر النهائي، ويتوج في كمال السلام.^{٦٩}

عكس الأقطاب: المركزية الأفريقية

عند هذه النقطة نترك أفريقيا، ولن نذكرها بعد ذلك أبدًا؛ فهي ليست جزءًا تاريخيًا من العالم، ليس فيها حركة ولا تقدُّم لكي نعرض له.

«ج. ف. هيجل» (١٩٣٠م)

لكل وجه روحه، ولكل روح جنسها.

«ألفرد روزنبرج» (١٩٣٠م)

التحرُّر متعدّد الثقافات في حالة «كورنل وست»، يكشف عن شيء غير متوقع، وفي محاولة للإفلات من قبضة الحضارة الغربية القاتلة ووعودها الزائفة بالتقدم، يتَّجه المرء نحو آراء وأفكار باكرة في التاريخ (إن كان لا بد أن تكون غربية)، وبخاصة تلك التي ترى أنَّ

^{٦٩} Saint Augustine, *City of God*, Vol. 1, Bk. 1, Ch. 1

الإنسان لم يتحرّر بالتاريخ كعملية علمانية، وإنما هو واقع في أسرهِ، التاريخ كُلُّه فساد لأن التاريخ في النهاية فساد.

الإنسان كسلالة، مثل المسيحي عند القديس «أوغسطين» والأمريكي الأسود عند «كورنل وست»، «حاج بين الأشرار»، فهو يجد نفسه يجول بين «شظايا وأنقاض» مؤسسات لا يوجد بينه وبينها صلة ذات معنى، مثل الإنسان الأول أو إنسان العصور الوسطى، هو مقيّد بالزمن تمامًا. وبينما ينتظر اختراقاً ألفياً سعيداً، فلا بد له من أن يكافح ضدّ المصير أو القدر الأعمى، الذي يتضح أنّ الغرب الحديث مجرّد وجه واحد له. وأفضل مثال لهذا الشعور بالسير على غير هدًى، أو على أنه مربوط بعجلة الحظ الذي هو حركة المركزية الأفريقية، أصول المركزية الأفريقية موجودة بعمق في البدائية الرومانتيكية: الأب الروحي المعترف به، وهو أمر مدهش، ليس أفريقيّاً أسود صاخباً أو مثقفاً أفريقيّاً في المنفى، ولكنه الرفيق الأرستقراطي لـ «نابليون» في حملته على مصر، «كونستانتين دو فولني» Constantine de Volney. في كتابه «أطلال» كان «دو فولني» يخمّن أنّ الموطن الأصلي للتوحيد وهو «طيبة»، لم تكن في الأصل جزءاً من مصر، وإنما من مملكة «إثيوبيا القديمة». «هناك شعب، منسي الآن، اكتشف — عندما كان الآخرون لا يزالون برابرة — عناصر الفنون والعلوم، جنس من البشر مرفوضون من المجتمع الآن؛ بسبب بشرتهم السوداء، وشعرهم الأجعد، هم الذين أوجدوا هذه الأنظمة المدنية والدينية التي ستحكم الكون». ^{٧٠} رؤية «دو فولني» هذه لمجتمع قديم من السود يحرس معرفة سرّية متقدّمة، كان لها صداها القوي في حركة القومية السوداء في القرن التاسع عشر، وهي التي ألهمت «جيمس بنجتون» James Penington، و«هوسيا إيستون» Hosea Easton أن يتصوّرا حياة إثيوبية سوداء قوية سابقة على خروج أوروبا من البربرية. في عام ١٨٤٨م أعلن الوطني الأسود «هنري ه. جارنيت» Henry H. Garnet: «عندما كان أبناء جلدتنا يملئون العالم بالدهشة، كان أسلاف الأنجلو ساكسون يسكنون الكهوف تحت الأرض، عراة أو ملتحفين جلود الحيوانات المفترسة». ^{٧١} وفي الوقت نفسه، فإن منعة القارة الأفريقية، وعدم قدرة الأوروبيين على اختراقها، منعّتهم من اكتشاف كنوزها وآثارها حتى وقت متأخر

^{٧٠} Volney, Ruins, I, pp. 32–34.

^{٧١} Quoted in Moses, *Roots of Black Nationalism*, p. 64.

من هذا القرن؛ ولذلك لم تلعب أفريقيا أي دور تقريباً في الخيال الاستشراقي.^{٧٢} وفي عام ١٨٥١م، أصبح «هينرش بارث» Heinrich Barth أول رحالة غربي يزور «تمبكتو» ... وبدأت رحلة ترجمة النصوص العربية الأفريقية. هذه الاكتشافات التي تم تجاهلها بشكل عام من قبل الأوروبيين، شجعت الباحثين السود مثل «بنجتون» و«إيستون»، اللذين أصبح بمقدورهما دحض دعاوى «علماء الأجناس» مثل «جوشيا نوت» Josiah Nott، بأن الزواج غير قادرين على الحضارة؛ لأنهم أبداً لم يصنعوا حضارة.

انتشر الزعم بأن كلاً من «إثيوبيا» و«مصر» كانتا حضارتين سوداوين لمدة ستين عاماً تقريباً، عندما كتب «دبليو إي بي دو بوا» بحثه المعنون «الزنجي». في عام ١٩٣٩م أعاد «دو بوا» إصدار البحث بعنوان «شعب أسود حينذاك والآن» وضمّنه جزءاً كبيراً عن الأصول السوداء للحضارة المصرية. كان «دو بوا» قد أصبح مقتنعاً بأن مصر هي نقطة البداية أو «المهد»، ليس بالنسبة للحضارة الغربية فقط، وإنما للتاريخ الأسود كله. هذه الأفكار والتأملات وصلت إلى «باريس» في العشرينيات عن طريق «نهضة هارلم» Harlem Renaissance، عندما نشر المغتربان الأمريكيان «آلان لوك» Alain Locke، و«كلود ماكاي» Claude McKay فكرة «الزنجي الحديث»، بالإضافة إلى جوانب أخرى من عمل «دو بوا»، بين الشعراء والكتاب السود الناطقين بالفرنسية، والذين سيشكلون فيما بعد حركة «الزوجة».^{٧٣}

ثم ظهر في عام ١٩٤٨م كتاب «أورفيوس الجديد» الذي ابتكر فيه «سارتر» صورة حضارة أفريقية سوداء صاعدة، طاردة ظالمها البيض وثقافتهم التكنولوجية الرأسمالية، إلا أن «أورفيوس الأسود» أحدث انشقاقاً داخل حركة «الزوجة» نفسها. فريق كان يضم «إيمي سيزار» و«فرانز فانون»، ويتبع ماركسية «سارتر» الثورية، والفريق الآخر كان يرفض الدعوة لثورة ماركسية تبدأ في المستعمرات، وكان يعتبرها شكلاً آخر من أشكال التبعية الثقافية. كان المتحدث الرسمي باسم الفريق الثاني هو الطالب السنغالي «شيخ أنتا ديوب» Cheikh Anta Diop، وقد تحوّل هذا الفريق بدل ذلك إلى حركة أفريقية ثورية جامعة ذات جذور حيوية عميقة. المتطلب الرئيسي لتاريخ أفريقي جامع، مثل التاريخ الآري أو الجيرماني الجامع، هو لحظة من الأصل النقي تستمد منها كل التطورات

^{٧٢} Cf. Davidson, *Search for Africa*

^{٧٣} Vaillant, *Black, French, and African*, pp. 93–100

اللاحقة طبيعتها؛ إما كانتصار أو كاضمحلال. حوّل «ديوب» عناصر «الزنوجة» والنزعة الأفريقية الجامعة إلى نظرية كاملة عن الحضارة مع انتشار الثقافة الحيوية والمتفوقة في بقية العالم. «ديوب» يقسم الإنسانية إلى نوعين: «الجنوبيون» — الزوج الأفارقة — و«الآريون» الذين يضمّون الشعوب السامية، والمغوليين، والهنود الأمريكيين.

«الآريون» كوّنوا مجتمعات أبوية، يميّزها القمع السياسي للمرأة والشهوة للقتال. وهم يحتفون بالمادية والفردانية والتشاؤمية. «الجنوبيون» — على النقيض منهم — أموميون، يكونون مجتمعاً متحداً من بشر أحرار متساوين خلّاقين ومثاليين، يعيشون بقواعد اجتماعية جماعية بدلاً من الرأسمالية التنافسية في كل جوانب حياتهم، يشعّ الزوج السود حيويةً وتفاؤلاً. «ديوب» يزعم أنّ الدلائل الأركيولوجية تؤيد بشكل جازم فرضيته أنّ المصريين كانوا جنوبيين أو زوجاً من ناحية العرق، ومن هنا فإنّ أول حضارة في التاريخ لم تكن أفريقية فقط في الأصل، وإنما هي أيضاً واعية بعمق بقواها العرقية الخاصة.

كتب «ديوب»: «في كثير من النقوش البارزة، نرى جميع أشخاص الجنس الأبيض يظهرهم وراء السود تحت حكم الأسرة الثامنة عشرة، كما نجد «الوحش الأبيض» عند «جوبينو» والنازيين، الهمجي الموشوم الذي يرتدي جلد الحيوانات ... يشغل الدرجة الأخيرة في الإنسانية.»^{٧٤} على أنّ حقيقة صنع الجنس الأسود لحضارة، ظلت مخفية جداً، أو مقموعة بواسطة الباحثين الأوروبيين مثل: «هيجل»، و«جوبينو» و«كاروس»، و«كليم»؛ وذلك لكي يحافظوا على أسطورة التفوق الأبيض.^{٧٥}

تاريخ المركزية الأفريقية عند «ديوب»، كان في صميمه ردّ فعل قويّ وعميق ضدّ تراث طويل من العنصرية الأوروبية والاستعلاء تجاه أفريقيا السوداء، إلا أنه قدّم الحضارة الأفريقية بنفس الأسلوب التاريخي الرومانتيكي. «ديوب» مثل «جوبينو» وأسلافه، جعل من العرق وسيلةً للحياة الثقافية، تولّد بنى حضارية في المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.^{٧٦} تاريخ العرق عند «ديوب» سرعان ما جذب اهتمام حركة القوة السوداء وبرنامج الدراسات السوداء الجديد في الجامعات. كان «جويس لاندن» Joyce Lander قد أعلن «موت علم الاجتماع الأبيض» كوسيلة لفهم التجربة والهوية الأمريكية السوداء،

^{٧٤} Diop, *African Origin of Civilization*, p. 49.

^{٧٥} On this, see Bernal, *Black Athena*, Vol. 1.

^{٧٦} Diop, *Civilization or Barbarism? An Authentic Anthropology*.

وكان البديل الأسود يتطلّب مبادئ تأكيدية جديدة. وكما كتب «مولانا كارنجا» Moulana Karenga في «مقدمة للدراسات السوداء»: «التعددية الثقافية فكرٌ نقديٌّ وممارسة، لا يمكن ولا ينبغي أن تُترك لمنظري النظام الراسخين». والآن، كان «ديوب» يقدّم تاريخاً عاماً فورياً، يصلح كإطار عمل جديد. ولم ينسَ كذلك قضية الهوية الحاسمة: «نظرية المركزية الأفريقية» في الحضارة تزوّد السود بشعورٍ قويٍّ بالكبرياء العرقية، كما يفترض أن تكون النظريات السابقة قد فعلت بالنسبة للبيض.

المقدمة المنطقية الرئيسية في كل نظريات المركزية الأفريقية، هي أنّ الحضارة المصرية بكلمات «ديوب»: «قد جاءت من النوبة وقلب أفريقيا». دعاة المركزية الأفريقية لا يرون — كما يقال دائماً — أنّ التاريخ كله يبدأ بمصر. التاريخ عندهم يبدأ بثقافة أفريقية سوداء، أما الحضارة فتمثّل انتشارَ معبد ثقافي واحد بأسلوب «جوبينو»، وهو أفريقيّ أسود مجاور للصحراء، وقد أصبحت عناصره واضحةً للعالم غير الأفريقي عن طريق المملكة المصرية القديمة (أو الكيميت — Kemet — وهو المصطلح المفضّل لدى المهتمّين بالمركزية الأفريقية من الأجيال الشابة)، مصر الأسر الحاكمة القديمة، هي حضارة تلك الثقافة المجاورة للصحراء بالمعنى الذي كان يراه «شبنجلر»، وهي ثمرة ثرية للحياة الأفريقية السوداء، وتمثّل كما كان يمكن أن يقول «شبنجلر»: الصلابة التي تتبع التوسّع ... «المدينة العالمية الحجرية بعد الأرض الأم»، التي تحتوي أيضاً على بذرة نهايتها.

دعاة المركزية الأفريقية مثل سابقهم من دعاة الأفريقية الشاملة، يقولون إنّ العرق يجمع ويدمج التاريخ الأفريقي في كيانٍ ثقافيٍّ كليٍّ، يوحد بين المصريّين والإثيوبيّين والشعوب المجاورة للصحراء في شعب واحد مستمر. ويقول «ديوب»: «وبسبب هذه الهوية في العبقورية والثقافة والجنس، يمكن اليوم لجميع الزوج أن يتتبعوا عرقهم وصولاً إلى مصر القديمة، وأن يبنوا ثقافةً جديدة على هذا الأساس».^{٧٧} هذه الثقافة أكثرُ غنىً وحيويةً وعمقاً من الثقافتين الغربية أو الآسيوية المنافستين لها، وكما يقول «يوسف بن جوشانان» Yosef ben-Jochannan، فإن المصريّين القدماء اخترعوا نظم الكتابة، والحساب، والطب (بما في ذلك القسم الأبوقراطي الأصلي) والسياسة، والعمارة الضخمة،

^{٧٧} Diop, *African Origin of Civilization*, p. 140

والدين، بالإضافة إلى كل المفاهيم الفلسفية التي نسبها الغربيون بعد ذلك للإغريق، بما في ذلك فكرة الذرة. «هذا هو إرث القارة الأفريقية الذي قدّمته لشعوب العالم»، كما يقول «جورج جيمس» George James في «التراث المسروق»، الإرث الذي «أرسي أسس التقدم الحديث».

فيما بعد، استطاع الإغريق والبيض الآخرون أن يسرقوا كل تلك المهارات الحضارية من الإنسان الأفريقي ويتركوه في الظلام. وعندما سمع ذلك المؤرّخ الليبرالي «آرثر شليزنجر» Arthur Schlesinger كان يتساءل متشكّكاً: «كيف يمكن أن يخسر المرء المعرفة عن طريق المشاركة فيها؟» والإجابة بسيطة: لأن الثقافة بالصيغة المركزية الأفريقية ليست قائمة على المعرفة، وإنما على حيوية عرقية. وكما هو الأمر عند «جوبينو»، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يحصل بها أي جنس أدنى على المعرفة، هي أن يحصل عليها بشكل مستتر، سواء عن طريق الاندماج العرقي أو السرقة والنهب.^{٧٨}

كانت «مصر» هي الباب بالنسبة للعالم البربري خارجها، الباب الذي ينفذ منه أولئك البرابرة ليثأروا من المتفوّقين عليهم ذوي البشرة السوداء. وبالنسبة لدعاة المركزية الأفريقية مثل «تشانسلور وليمز» Chancellor Williams، أو «جون هنريك كلارك» John Henrik Clarke فإن التاريخ أساساً موضوع عن الفتح والإمبراطورية والصراع بين الأجناس الأقوى والأضعف، كما كان عند «ماديسون جرانت» و«جوبينو» أو حتى «كاروس» و«كليم». وإذا كانت الاستمرارية الموجودة في التاريخ هي استمرارية ثقافة سوداء فإن انقطاعاتها تحدث نتيجة تدخل الشعوب غير الحضارية وغير الأفريقية التي تقطع ذلك التدفق الحيوي، مثلما حدث من قبل الساميين والعرب أولاً، ثم البيض الأوروبيين.

ينظر «تشانسلور وليمز» إلى مسار التاريخ المصري باعتباره صراعاً من أجل النقاء العرقي من قبل «جنس سيد» أسود كما يسمّيه، ضدّ جيرانه الساميين، وهو صراع على الطريقة الجوبينوية، لا بد أن يكون خاسراً. ويقول إنّ آخر المصريين قد تمّ تخفيضهم إلى جنس خلاسي. أصبحت مصر في عهد آخر الأسر «بوتقة انصهار» للفوضى؛ «حيث تمّ دفع السود إلى أسفل السلم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، حيثما كان الآسيويون

^{٧٨} Schlesinger, *Disuniting of America*, p. 79

وذريَّتهم الهجينة يملكون الزمام».^{٧٩} من هذه الـ «مصر» المهجَّنة المتفسَّخة (نصف السامية نصف الزنجية)، كما يقول «بن جوشانان»، كانت الإطلالة الأولى للأوروبي، المُسمَّى الآن بالقوقازي، إطلالةً على ما يُطلَق عليه اليوم: «الحضارة الغربية».^{٨٠}

الجنس الأسود، «السيد» سابقاً، أصبح الفريسةَ المحترقةَ لمن هم أقلُّ منه، وانقسم تاريخ الجنس السيِّد الآن إلى اثنين: بعضه أصبح جزءاً من «شتات أسود» كبير ذهب إلى أمريكا وأوروبا وآسيا كعبيد، بينما اضمحلَّ البعض الذي بقيَ في أفريقيا، رغم أنه كان في بعض الأحيان جزءاً من حضارات عظيمة، وارتدَّ عميقاً إلى حياة بدائية وبربرية، «وفي كثير من الحالات إلى همجية متطرِّفة»، ويفسَّر «تشانسلور وليمز» ذلك قائلاً: إنَّ النتيجة كانت أنهم أصبحوا «مادةً سهلة للغزو والسيطرة عليهم من قِبَل البيض». وبانهيار حضاراتها وتقاليدها، فقدت الشعوب السوداء «كلَّ ذكرياتها الخاصة بتاريخها المجيد»، وكان «أن شَجَّعَهم على الاعتقاد بأنهم لم يكونوا أبداً أصحابَ ماضٍ يستحق التذكُّر ... وإلا فآين تاريخهم المكتوب؟!» ومرة أخرى، يمثل الدليل المكتوب كذبة، فالدليل الحقيقي موجود في الروح.^{٨١}

في الوقت نفسه، فإن البيض الذين انتزعوا آثار الحضارة المصرية، يصنعون الآن نسخَهم المتحلَّلة. الإنجازات الفكرية الكبرى والحكمة فقدت حيويَّتها في أيدي الأوروبيين، وأصبحت جافةً وبلا حياة. الأوروبيون لم يستطيعوا أن يُدركوا الحقيقة الروحية السامية للثقافة السوداء. وهكذا «أصبحت الحقيقة نفسها مادية»، وأصبحوا ينظرون إلى الكون نفسه على نحو ميكانيكي وليس على نحو حيوي، كما يقول «تشانسلور وليمز»:

«وهكذا حدث أنَّ العلم الذي اعتمد عليه التنوير للوصول إلى التقدم التام، استمر مع تقدُّم جانب واحد من جوانب الإنسان، ونتج عن ذلك أن أصبح تطوُّر الصفات التي تميِّز الإنسان عن الحيوان مسألةً مصادفة».

^{٧٩} Williams, *Destruction of Black Civilization*, pp. 73, 74; 54

^{٨٠} Ben-Jochannan, *Africa: Mother of Western Civilization*, p. 345

^{٨١} Williams, *Rebirth of African Civilization*, p. 69

والنتيجة كما يقول «وليمز» — عائداً إلى مزاعم «فروم» لكي يدعم استنتاجه — هي أنَّ «الإنسان الغربي الحديث مفلسٌ أخلاقياً وروحياً؛ وبالتالي فهو لا يصلح لقيادة القرن العشرين نحو غدٍ أفضل». ٨٢* ٨٣

التاريخ الحديث بمفهوم المركزية الأفريقية يصبح هو الصراع الذي كان يتحدث عنه «هوستون ستیوارت تشمبرلين»، صراع بين حيوية عرقية سوداء ناهضة، وخصوم بيض مفلسين روحياً، حيثما توجد حيوية وتقدم إنساني، يوجد جنس أسود، أو على الأقل أحد الذين قد بقوا منه — بما في ذلك الصين القديمة — بالتوازي مع مزاعم «جوبينو» عن جنس آري متحضر كلياني الوجود. ٨٤

وحيثما يوجد انحلال وعنف وقسوة وفوضى، يوجد الرجل الأبيض الذي يقضي وقته في محاولات لإخفاء دلائل اعتماده الطفيلي على الحضارة الأفريقية.

الباحثون العنصريون كلهم إصرار على أنَّ المومياوات المصرية ليست زنجيةً مثلاً، بينما يزعم آخرون أنَّ الرجال البيض كانوا أولَ مَنْ اكتشف العالم الجديد. والواقع، كما يقول «إيفان فان سيرتима» Ivan Van Sertima في كتابه «جاءوا قبل كولومبوس» (١٩٧٦م) فإنَّ الأفارقة السود وصلوا إلى شواطئه منذ عام ٨٠٠م — في كشفٍ مثير عن الهوية الثقافية العابرة للقارات — وصنعوا «حضارة الأولك». ٨٥* ٨٦ وكما كان يقول «ماركوس جارفى» قبل أربعين عاماً، فإنَّ التاريخ الأبيض بطبيعته معادٍ للسود، مثل الاستعمار نفسه. أما التاريخ المعترف به عند «موليفي أسانتي» Molefi Asante فهو «قتل أطفالنا عن طريق قتل عقولهم». ٨٧ وهكذا فإنه يكون جزءاً من الخطوة التالية في المؤامرة البيضاء للإبادة الجماعية: أسطورة الدمج والاستيعاب التي يعتقد البيض — كما

٨٢* يرى «وليمز» أنَّ المستقبل معقود على دولة «غانا» برسالتها لكي تعكس التوجُّه المدمر لحضارة اليوم. كتب «الميلاد الجديد للحضارة الأفريقية» وأهداه إلى «كوامي نكروما».

٨٣ Ibid., p. 71

٨٤ Khamit-Kush, *What They Never Told You in History Class*, p. 204

٨٥ Olmec Civilization* حضارة جنوب شرق المكسيك وهي سابقة على حضارة الـ «مايا» أو معاصرة لها. (المترجم)

٨٦ Van Sertima's claims are summarized in Karenga, *Introduction to Black Studies*, pp. 110-14.

٨٧ Quoted in Schlesinger, *Disuniting of America*, p. 62

يقول «وليمز» — أنها «سوف تقيس التطور المنبّه للشعور بالكبرياء العرقي، الشعور بالهوية الثقافية، وبخط دم الفرد». وعندما يفشل ذلك يضطرّ البيض إلى العودة إلى خط الدفاع الأخير، وهو «المخطط» أو الإبادة الجماعية للسود عن طريق المخدرات، حصرهم في «جيتو»، جرائم العنف والإيدز. وحيث إنّ كلّ تلك المشكلات الاجتماعية تقع على السود بقدر غير متكافئ كما يُشير «ليونارد جيفريز» Leonard Jeffries، «فلا بد من النظر إليها كجزء من عملية تأمرية أكبر». المخطط يقدم دليلاً إضافياً على محاولة البيض منع مسيرة تقدّم الحيوية السوداء عبر التاريخ باستخدام «حياة السود وذواتهم كعلف لا ينتهي في نظام أقامه البيض الذكور، لمصلحة البيض الذكور».^{٨٨}

ويكتب «مولفاني كارينجا» Molfani Karenga: «في قلب التاريخ، يوجد الصراع ضدّ الآخرين، الذين يهدّدون الحياة والحرية والتطور الإنساني»، أي: الرأسمالية والعنصرية والاضطهاد والاستعمار.^{٨٩}

صراع الرجل الأسود ليس صراعاً ماركسياً ولا «دارونياً»، ولكنه صراع حيوي. المركزية الأفريقية تُعيدنا إلى عصر العنصرية الرومانتيكية. وباختيارها لخصومها ومؤيديها فإنها تعكس مرحلة سابقة من التفكير في أمور الجنس والحضارة والتاريخ. من أولئك الخصوم: «هيجل»، و«كوفير» Cuvier، و«جوبينو» و«شمبليون»، و«لوثر وب ستودارد»، و«تشارلز دارون»، ومن المؤيدين: «فولني»، وعالم المصريات «جاستون ماسبيرو»، وعالم الأنثروبولوجيا الألماني «ليو فوربينيوس»، و«جوهان باكوفن» Johaun Bochofen زميل «نيتشة» في جامعة «بازل»، وهو من أبرز عناصر النظرية الأمومية في الحضارة.^{٩٠*}

ومثل نظرائهم الآريين، يعتقد دعاة المركزية الأفريقية أنّ الحيوية الثقافية لا بد من أن تتدفّق من منبع أصلي واحد، وهو منبع الصحة الروحية كذلك. يكتب «موليفي أسانتي»: «اللون الأسود أكثر من مجرد حقيقة بيولوجية. إنه يعمل كالتزام بمشروع

^{٨٨} Amsterdam News, quoted in Taylor, *Paved with Good Intentions*, p. 101

^{٨٩} Karenga, Introduction to Black Studies, pp. 70, 73

^{٩٠*} نتيجة لذلك تجيء نظرية «ليونارد جيفريز» العرقية عن الحضارة محاكاة ساخرة لنظرية «كاروس»، وليس لنظرية «ديوب» فقط. «السود» وليس «البيض» يُصبحون هم «ناس الشمس» الأصليين، يشعّون الدفء الروحاني والإبداع، بينما يصبح «القوقازيون» «ناس الثلج»، الباردة عاطفياً، الماديّين، العدوانيّين، الذين يجلبون معهم: «السيطرة والدمار والموت».

تاريخي، يُعيد الشخص الأفريقي إلى المركز بالقدر الذي يعتبر به مهرباً إلى العقل». أما «ألفريد روزنبرج» فيضع ذلك في عام ١٩٣٠م على النحو التالي: «قوة الارتباط بالعرق هي معيار كل تفكيرنا، هي التوق للإرادة والنشاط، وهي المعيار الأخير لقيمتنا». هذا التدفق الحيوي يُنتج نظرة للكون ذات مركزية أفريقية، ليست كتلك النظرة التي يمجدها «تشمبرلين» و«روزنبرج» والمفكرون الآريون.^{٩١} وكما هو الأمر عند «راتزل» و«دو بوا»، فإن النزعة الأفريقية تُنتج شخصاً متكاملًا وشخصيةً صحيّةً «كليّة». وعلى خلاف البيض، فإن الشخص ذا المركزية الأفريقية لا يتطّلع إلى قوى خارجية؛ «فالقوى موجودة بداخله كامتدادٍ لمستقبل أولئك الذين رحلوا قبله». ^{٩٢} إنه يجسّد ذلك المبدأ الأساسي: الروح، «الروح هي الحيوية التي يجلبها الباحث للطريقة المركزية الأفريقية»، والتي تمكّنه من إدراك حقيقة أعلى، أكثر من نظرائه البيض مع هاجس الدليل الواضح لديهم على أنّ الزواج قد وصلوا إلى أمريكا مثلاً. الحيوية وحدها كافية لتفسير ذلك كما يقول «كارينجا»: «إذا كان الأوروبيون قد تمكّنوا من الوصول إلى أمريكا بالمصادفة، فلماذا لم يتمكّن الأفارقة من الوصول إليها بالتصميم والمهارة؟»

وباختصار فإن غرابة النظرية، وهي إحدى تجلّيات العقل الغربي الفاسد. هذا الافتراض يصل إلى أقصى مدى له في عمل «فرانسيس كرس ولسنج» Frances Cress Welsing. كتاباتها خليطٌ انتقائي فيها من المركزية الأفريقية، و«سارتر»، و«فرويد»، و«ماكس فيبر»، و«مدرسة فرانكفورت»، ونظرية الاضمحلال. ذلك كلّهُ كان يظهر في كتاباتها قبل أن يتشكّل في دوامة نظريتها الحيوية عن العرق «مفتاح الألوان». جميع الشعوب البيضاء عند «ولسنج» لونها أمهق، فاقْدُ للصبغة الطبيعية؛ وحيث إنهم يفتقدون المادة الضرورية للون البشرية، فإن الحيوية الثقافية تنقصهم أيضًا. الحضارة الغربية إذن هي النتاج الجماعي لجنس من المتفسّخين تتبدّى عيوبهم الجينية المورثة، وتظهر في الخلل الوظيفي النفسي في المجتمع الحديث — نرجسيته، اغترابه، قلقه — إلى غير ذلك من الأشكال الثقافية المريضة.^{٩٣}

^{٩١} Asante, *Afrocentric Idea*, p. 125; Kemet, *Afrocentricity, and Knowledge*, pp. 90; 89

^{٩٢} Asante, *Afrocentric Idea*, p. 185

^{٩٣} Welsing, *Isis Papers*, p. 23

ومثل أسلافها من السوفسطائيين الآريين، تتوقّف «ولسنج» لتُمنع النظر في مغزى الحكاية التوراتية عن طرد «آدم» و«حواء» من الجنة. هذه اللحظة، بداية التاريخ العلماني، تعبّر بالمجاز عن خجل الرجل الأبيض من الحياة في عالم «لا بد من أن يكون للنموذج الإنساني لونٌ فيه». «يسوع» نفسه كان بطلاً أسود، والصليب رمز لقوته الجنسية (فحولته)، وهو تصوير تخطيطي عند «ولسنج» لقضيب منتصب وخصيتين. إلا أن المسيح صُلب وأُعدم لكي ينقذ البيض الأقل قوة (وراثية) بشرب دمه وأكل لحمه ... وبالتالي يحصلون على قوته الجنسية.^{٩٤}

تضحيتة الطوطمية، هي في الواقع لحظة نشوء الثقافة الغربية عند «فرويد»، وحضارتها مثل دينها، مؤامرة واسعة من المتفسّخين عرقياً، لالتهام الحيوية السوداء المورثة.

الجسد الأبيض، القضيب الأسود يظهر في صور رمزية متنوعة: الولع الشديد بامتلاك الأسلحة، الصواريخ النووية، السجائر (خاصة بين نساء الحركة النسوية البيض اللائي يدخن كعلامة على التحرّر) والنُصب التذكارية في واشنطن، حتى رقعة الشطرنج تُصبح ساحة قتال عرقي رمزية، عندما يُسمَح للاعب الأسود أن يحرك قطعَه أولاً على مربعات سوداء وبيضاء، ولكن اللاعب الأبيض ضمن الانتصار بالطبع.^{٩٥}

تاريخ العرق، مثل كتاب «فرانسيس باركر يوكي» Francis Parker Yockey: «السلطة»، أو كتاب «روزنبرج» Rosenberg: «أسطورة القرن العشرين» يرفض البحث الإمبريقي لصالح الرؤية الأسطورية. عالم الحقائق المؤكدة يصبح غير مهم؛ لأن هناك حقيقة حيوية أعمق كامنة في القاع. وكشكل من أشكال التاريخ العام، فإن المركزية الأفريقية تتبع الأسلوب نفسه، الأسلوب النبوي. وكما يقول أحد ممارسيها، فإن المركزية الأفريقية «تأخذ ما هو متاح من بيانات، وتستخرج منه حقائق كافية بقدر ما تسمح الظروف» من أجل تثبيت وتقوية هوية عرقية واحترام الذات.^{٩٦} وبذلك صنعت صورة مقلوبة من التشاؤمية العرقية الغربية، مثلما يعكس دعاة التعددية الثقافية المبادئ العدمية للتشاؤمية الثقافية الغربية.

^{٩٤} Ibid., p. 69

^{٩٥} Ibid., p. x

^{٩٦} Wilson Carruthers, quoted in Bernal, *Black Athena*, Vol. 1, p. 436

الفصل الثاني عشر

التشاؤمية البيئية

الستار الأخير

يأتي البشر ويذهبون، تنشأ المدن وتسقط، حضارات كاملة تظهر وتختفي،
وتبقى الأرض بعد أن تتغير قليلاً ... الإنسان حلمٌ والفكر وهمٌ ... وحده الصخر
هو الحقيقي ... الصخر والشمس ...!

«إدوارد آبي» (ناسك الصحراء)
(١٩٨٨م)

النظرية البيئية الحديثة هي أحدث تجليات فكرة الاضمحلال. وكأيديولوجيا: تنطلق حركة
البيئة من مجموعة أصول، وتظهر في صور التشاؤمية التاريخية والتشاؤمية الثقافية،
فهي من جانب تُبقي على مخاوف القرن التاسع عشر من التكنولوجيا والانحلال، بالإضافة
إلى عدم الثقة الشديد بالنفس. ومن جانب آخر تعتمد على الافتراض بأن التلوث واستغلال
المصادر والتدمير الذي يحدث للبيئة ... كلها مشكلات أوروبية، ومن علامات المرحلة
النهائية للغرب الحديث. وكما يقول أحد نشطاء حركة البيئة: «هذا هو المجتمع الصناعي
يختنق أخيراً وبهدوء على كومة روثه ونفاياته ... الحضارة تتغوّط في التاريخ.»^١ في
السبعينيات، حصلت البيئية على جرعة قويّة من التشاؤمية الثقافية مستمدة من مصادر،

^١ .Quoted in Manes, *Green Rage*, p. 42

كانت قد أصبحت مألوفة: «هيربرت ماركيز»، و«مارتن هيدجر»، و«ميشيل فوكو». ومثل أسلافهم في العشرينيات والثلاثينيات، كان دعاة التشاؤمية البيئية مستعدين للتحوّل من الانتقاد إلى الفعل. عندما تنبأ «ميشيل فوكو» بأن الصورة الغربية عن الإنسان «سوف تُمَحَى» مثل وجه «مرسوم على شاطئ البحر»، ربما لم يكن قد أدرك أنّ بعض الراديكاليين من أصحاب نظرية البيئية، كان على استعداد لأن يصدّق كلماته حرفياً.

اضمحلال مدينة التقنية: تخريب الغرب للطبيعة ...

تذكّر أنني مخلوقك: ينبغي أن أكون «آدمك»، ولكنني لست سوى الملاك السريع الذي تطرده من الفرحة لغير ما ذنب أو جريمة ...

«ماري شيلي – فرانكشتاين»

١٨١٨م

كان إنسان التنوير قد سلّح نفسه بالعلم والفنون الميكانيكية كتعبير عن وفاقه الأساسي مع الطبيعة، والذي يفهمه على أنه القانون الطبيعي. وكانت موسوعة «ديدرو» Diderot، التي تعتبر إنجيل التنوير الفرنسي، حاشدةً بصفحات كاملة تصوّر العمليات التكنولوجية والصناعية، وكانت تلك العمليات يُنظر إليها كتعبير معقول عن تقدّم المجتمع المدني.^٢ كل ذلك تغيّر مع رفض الرومانتيكيين للطبيعة كنظام قانوني أو عقلاني. رواية «ماري شيلي» Mary Shelley: «فرانكشتاين» (١٨١٨م)، كانت البشير بالأدب العلمي ورواية الرعب، فهي تنقلنا إلى بدايات نظرة الرومانتيكية الجديدة للإنسان كجزء من طبيعة لاعقلانية، وتقدّم العناصر الأولى لما سيصبح في النهاية: الصيغة الحيوية البيئية.

«فرانكشتاين» منقوع في الحيوية وفي فلسفة الحياة التي يقول بها الرومانتيكيون الألمان. وكما يعترف البارون «فرانكشتاين»: «كان العالم بالنسبة لي لغزاً أريد أن أكتشفه». فهم قوَى حياة الطبيعة يصبح هاجساً، البحث عن «أسرار السماء والأرض» يؤدي بـ «فرانكشتاين» إلى أن يرفض العلم الوضعي، ويتّجه نحو «سيمياء»، وسحر العصور الوسطى، الأصل السري القديم للحياة. «فرانكشتاين» يتخيّل نفسه «بروميثيوس» الذي

^٢ Hankins, *Science and the Enlightenment*

عرف كيف يتلاعب بـ «مبدأ الحياة» من أجل صنع الحياة. على أنه بدلاً من ذلك يجد نفسه قد أصبح «باندورا».^{٢*}

وبعيداً عن محاولة توفير نفسه مع قوى الحياة في الطبيعة، يقوم «فرانكشتاين» باستدعائها — فقط — لكي تنقلب عليه. ومثل الديناصورات في فيلم «الحديقة الجوارسية»، تفوق منتجات العلم الحديث كل توقعاته بشكل يُنذر بكارث. خَلَق «فرانكشتاين»، مثل خَلَق الإنسان نفسه، موجود في الصورة الذهنية لخالقه، ولكن هذه الصورة تُصبح شائهاً شديدة البشاعة، وتحقق مصيرها الخاص بتدميرهما معاً. الصورة الأكثر بقاء لهذه النظرة الرومانتيكية السلبية للعلم، هي صورة الإنسان العقلاني في مواجهة الطبيعة الحيوية: هي الآلة. من «فرانسييس بيكون» إلى «سان سيمون»، كان ينظر إلى التكنولوجيا كجانب أساسي في التقدم، وبالتحديد لأنها كانت تبدو معبرةً عن المقابل لميول الإنسان التدميرية. الآلة مكنت البشر من صنع ثروة غير محدودة دون الحاجة للغزو أو الاستغلال. الحيوية الرومانتيكية أفست هذا المنظور إلى الأبد. وكانت التكنولوجيا قد أصبحت عملية ميكانيكية تماماً، مجردة من أي قيمة إنسانية أو سموً روحاني.

والواقع أن الأساليب الفنية أو التقنيات Technics، كما كان يُطلق عليها «شبنجلر»، عقدت الصلة الحاسمة بين العلم والتخصص، وتقسيم العمل المتهن للإنسان، اللذين جاءت بهما الرأسمالية؛ ففي رأي «شبنجلر» و«سومبارت» ونقاد الثقافة الألمان المعارضين للتقنيات، أن الآلة وقفت إلى جانب الرأسمالية والحضارة كأعداء للثقافة الحيوية.

وبحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان قد بدأ ظهور التقدم التكنولوجي للإنسان الغربي — حتى بالنسبة لبعض المعجبين به — على أنه نظامٌ مقدّر ومجهول وظالم، وتبدو وسائله كأنها تتخذ لنفسها حياة خاصة بها، مثل وحش «فرانكشتاين» الشائه. صورة العلم والتكنولوجيا كـ «صبي للساحر»، في عملية التقدم، ظهرت فجأة في نفس الزمان والمكان تقريباً، مثل المحركات الأولى للانحدار الغربي: في باريس أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر، في روايات الخيال العلمي لـ: «جولز فيرن» Jules Verne.

^{٢*} امرأة أرسلها «زيوس» عقاباً للجنس البشري، بعد أن سرق «بروميثيوس» النار، وأعطاهها علباً ما إن فتحتها بدافع الفضول حتى انطلقت منها جميع الشرور والازايا، فعمت البشر، ولم يبق فيها غير الأمل. (المترجم)

كان «جولز فيرن» في الأصل كاتبَ روايات عاطفية تاريخية على طريقة «سير والتر سكوت» Sir Walther Scott، و«ألكساندر دوما» Alexandre Dumas، إلا أنه حوّل خياله الواسع إلى تكنولوجيا القرن التاسع عشر. أشهر شخصياته «كابتن نيمو»، ظهرت لأول مرة في عام ١٨٦٨م في رواية «عشرون ألف فرسخ تحت الماء». «نيمو» يصوّر لنا كيف يصبح الفنّان الرومانسي المتحرّر من الوهم هو العالم الحديث المجنون. «نيمو» قطع كلّ صلة بالإنسانية والحضارة كما يقول لزائريه: «لستُ ما تُطلقون عليه اسم إنسان متحضّر! لقد قطعْتُ صِلتي بالمجتمع كلّهُ لأسباب أنا فقط الذي أقدرها؛ ولذا لا أُطيع قواعده، وأنصحكم بالألّا تُشيروا إليها أمامي أبدًا.» وهو يعيش تحت الماء في غواصته «نوتيلوس»، يحتفظ بمكتبة ملأى بالأعمال العلمية، ولكنها مثل مكتبة دكتور «فرانكشتاين» ... «بدون كتب سياسية أو اقتصادية». هاجس «نيمو» الذي يتملّكه هو البحر ككائن حي:

البحر هو كل شيء: إنه يغطّي سبعة أعشار الكرة الأرضية، نَسَمَتُهُ نَقِيَّةٌ وصحيّة. البحر صحراء واسعة، الإنسان ليس وحيدًا فيها لأنه يشعر بالحياة تنبض من حوله، البحر حركة وحب، هو المطلق الحي كما قال أحد شعرائكم ... هناك فقط يمكن أن يكون المرء مستقلًا ... هناك فقط لا يوجد سيدٌ عليّ، هناك يمكن أن أكون حرًّا ...

في رحلة حول الأرض بالغوّاصة، يشعر الراوي عند «فيرن» بالقوة الحيوية لعالم ما تحت الماء. عالم حاشد: بالزهور والكائنات والغابات الشاسعة والشعاب المرجانية الخلّابة، وسجاجيد الطحالب والرخويات. وفي النهاية، فإن البحر يُغريني كعالم بحياة أكثر قوة من تلك التي فوق. وعندما يجد «نيمو» وزائروه أطلالَ قارة «أتلانتس» المفقودة، فإن ذلك يذكّر الراوي بالمكانة الضئيلة للبشرية، مقارنةً بقوَى طبيعة عنيفة دائمة التغيّر. «نيمو» نفسه مقتنع بأنّ نموَّ قوّة الإنسان قد ذهب بعيدًا أكثر مما ينبغي. وفي عام ١٨٧٥م، كان «نيمو» قد تحوّل إلى ملاك الطبيعة المنتقم في رواية «الجزيرة المجهولة». يقطع محيطات العالم، يُغرق السفن الحربية للقوى الأوروبية الكبرى، في ثأرٍ أبديٍّ ضدّ غرور الإنسان الحديث وخيلائه. الخطر الكامن ليس هو العلم في ذاته، وإنما أولئك الذين يستخدمونه، كما يقول «نيمو» للراوي في «عشرين ألف فرسخ تحت الماء»: «ما يحتاجه العالم ليس قارات جديدة، إنه يحتاج إلى بشرٍ جُدّد».

«نيمو» عند «فيرن» يقول إنَّ رجل العلم التقدمي له أيضًا اندفاعاته الهوجاء الخرقاء، التي تقترب من العنف المبغض للبشر. في واحدة من روايات «فيرن» الأخيرة: «روبر الفاتح» (١٨٨١م) يصبح العالم بناءً قيصريًا لإمبراطورية، يستخدم اختراعه الميكانيكي بطريقة خرقاء، وهو ليس سوى طائفة (سفينة هواء) أثقل من الهواء! لتدمير خصومه «الأقل تقدّمًا»، «غير العلميّين»، راكبي المنطاد. «روبر» برأسه القوي الأشبه بالكرة، وشعره الأسود الكثيف الأشبه بنشارة الحديد، وجذعه المثلث الشكل، ورثتيه «الأشبه بالمنفاخ»، بكل ذلك، يحمل ميسم صلته بالعالم الميكانيكي أكثر منها بالعالم الطبيعي. العبقرى العلمي (الذي كان «سيزار لومبروزو» يشبّهه بالجنون والانحلال في شذوذه)، يدفع الإنسان إلى ما هو أبعد من قيوده وحدوده المتحضّرة. العالم كصانع للقانون، أصبح هو الخارق للقانون.^٤

«فيرن» لا يفقد رؤيته أبدًا عن حتمية التقدم. وكما تحذّر إحدى شخصيات «الجزيرة المجهولة» «نيمو»: «الحضارة لا تنحسر ولا تتقهقر أبدًا، قانون الضرورة يدفعها دائمًا إلى الأمام». ولكن لا ينبغي أن يكون توقُّعًا سارًّا. هذا التكافؤ الضدّي نفسه يظهر في أعمال ذلك الرائد الآخر لأدب الخيال العلمي، نقصد «ه. ج. ويلز» H. G. Wells. خصومه المعاصرون، بمن فيهم «أرنولد توينبي» اعتادوا شجبه باعتباره أبله متفائلًا بمستقبل التقدم والعلم. ولكن رواياته تُكذّب هذه السمعة. في «حرب الكواكب» (١٨٩٨م) تُثبت العنجهية التكنولوجية البشرية أنها خصم ضعيف أمام جنس متفوّق من الغزاة قادم من المريخ. وفي «طعام الآلهة» (١٩٠٤م) نجد تجربة علمية لإنتاج هرمون للنمو الخارق، تؤدي إلى نتائج كارثية، بينما في «آلة الزمن» (١٨٩٥م)، و«جزيرة دكتور مورو» (١٨٩٦م) نجده يجمع بين هذا التكافؤ الضدّي عن التقدم العلمي وموضوع آخر مألوف، وهو الانحلال أو التفكُّس، مخترع آلة الزمن وراوي القصة، يجد نفسه ينتقل إلى المستقبل البعيد (٨٠١-٨٠٢ ق.م. على وجه الدقة)، الطبقة الحاكمة العاجزة (ال «إيلوي» Eloi تعيش في رعب من رعاياها المرتدّين إلى صفات الأسلاف، وهم طبقة ال «مورلوك» Morlocks)، «بوجوهم الشاحبة المنطفئة، وعيونهم الحمراء الرمادية الواسعة التي لا جفون لها»، الذين يحتاجون لرؤيتهم في الكهوف السرية العميقة، حيث يعيشون

^٤ Martin, *Mask of the Prophet*, p. 170

ويعملون. «المورلوك» عبيد تعساء لطبقة «الإيلوي»، يُنتجون كل ما يحتاجه سادتهم لكي يعيشوا في نعيم. وبالرغم من أن الراوي يشعر بالتعاطف معهم في شقائهم (كان «ويلز» اشتراكياً) إلا أنه يلاحظ «شيئاً غير إنساني وخبيثاً في طبيعة «المورلوك»، وها هو يعترف ...»

«أنا أمقتهم ... هكذا بالفطرة». «المورلوك» ليسوا جنساً من العبيد لكي يخسروا قيودهم. إنهم جنس من المتفسخين — بشكل دائم — الذين لم تعد الحرية تعني لهم شيئاً على الإطلاق. وسرعان ما يدرك الراوي أن التقسيم الاجتماعي للحضارة الصناعية إلى رأسمالية وعمل، كان قائماً على مدى آلاف السنين بشكل دائم، الأمر الذي خلق جنسين مختلفين من الكائنات.

«فوق الأرض هناك من يملكون، الذين يبحثون عن المتعة والراحة والجمال، وهناك تحت الأرض من لا يملكون شيئاً». أمله في التقدم يهتز. «الانتصار العظيم الذي كنت أحلم به للإنسانية أخذ شكلاً آخر في عقلي ... أصبحت أرى، بدلاً منه، مجتمعاً حقيقياً مسلحاً بالعلم المتقن ويعمل من أجل نهاية منطقية، وهي النظام الاقتصادي الذي نراه اليوم. انتصاره لم يكن مجرد انتصار على الطبيعة، وإنما هو انتصار على الطبيعة وعلى رفيقه الإنسان أيضاً». ومثل «تشارلز موراي» Charles Murray في «منحنى الجرس» أصبح يتوقع مستقبلاً منقسماً بين طبقة دنيا دائمة، و«نخبة معروفة». ولكن في صيغة «ويلز»، فإن التكنولوجيا والتطور قد جلبا عملية انحلال مزدوجة؛ فبينما «المورلوك» محاصرون دائماً ومحبوسون في العمل الشاق الحقيّر وفي الجهل، نجد النخبة «الإيلوي» قد فقدت كل دافع وكل قدرة على الإبداع نتيجة اعتمادها على التكنولوجيا، إلى جانب «تضاؤل عام في الحجم والقوة والذكاء». جزيرة «دكتور مورو» تعود إلى نفس النقطة. تجارب دكتور «مورو» (شبه الإلهية) لتحويل الحيوانات جراحياً إلى بشر (أي: العودة العكسية إلى صفات الأسلاف) تخطئ تماماً، وتنتج بدلاً من ذلك مجموعة من الكائنات الهولية المعدّبة شديدة الامتعاض ... «البشر/البهيمة». وينتهي الراوي بأسف، في مقطع يُشبه كتابة «فيرن» إلى أن «دراسة الطبيعة تجعل الناس في النهاية قساةً مثل الطبيعة»، وخاصة عندما يتمكّن من الهرب عائداً إلى «لندن» الصناعية، ويلتقي بـ «وجوه الناس الباهتة، الخالية من أيّ تعبير، أمامي في القطارات»، ويجد أنه لا يستطيع أن يميّز هذه «الحيوانات نصف المخلّقة في الصور الخارجية للأرواح الإنسانية»، من مجموعة الوحوش الشائهة عند دكتور «مورو» الشرير.

ويقول للقارئ: «أمضي خائفاً، أشعر وكأن الحيوان يتمور بداخلهم، وأن تفسخ سكان الجزيرة سوف يستمر على نطاق أوسع.» كان «ويلز» يرى في العلم والتكنولوجيا نوعاً جديداً من التمرّد على الطبيعة. لم يكن ذلك هو الغزو الرومانسي كما يرى «فيرن»، وإنما هجوماً موجّهاً ضدّ الواجب البيولوجي للتطوّر ذاته، هجوماً من شأنه أن يقتضي تأرّه في النهاية. ومثل كثيرين من جيله، كان «ويلز» يخشى أن يكون التطوّر والتقدم يتحرّكان في اتجاهات عكسية وغير متوازية. البيئة الصناعية التي تنمو باستمرار لدى الإنسان الحديث، ستتركه في النهاية بلا دفاع ضدّ قوى الطبيعة الكامنة «العنيدة المجهولة» التي تتبدّى بكل قوتها البشعة في «حرب الكواكب».

بعد حربين عالميتين، تحوّلت تشاؤمية «ويلز» إلى كآبة رؤيوية غامضة في عمل مهمّ من أعماله وهو «العقل عند نهاية قيده». كتبه في نفس العام الذي صدر فيه «جدل التنوير»، وكتاب «هيدجر» «سؤال بخصوص التكنولوجيا». في الكتب الثلاثة يبدو الانتصار على الفاشية بداية كابوس جديد، وليس نهايةً لكابوس طويل. «ويلز» يقول لقراءه: «العالم عند نهاية قيده، نهاية كل ما نسّميه حياة قد اقتربت، ولا يمكن تجنب ذلك.» ويتصوّر إمكانية أن ينشأ نوعٌ جديد من الحياة بعد موت الإنسان، نوع أكثر توافقاً مع الطبيعة. أما بالنسبة للإنسان، وبصفته نوعاً بيولوجياً، فليس هناك سوى الانقراض الحتمي: «لا يوجد مخرج على أيّ نحو، كوننا ليس مفلساً فقط، بل ليس هناك عائدٌ على الإطلاق. عالمنا لم تتمّ تصفيته فقط، إنه يختفي من الوجود... انفجار القنبلة الذرية في «هيروشيما» كان يؤكّد تشاؤمه، كما كان أيضاً لكثير من أبناء جيله.^٥»

عند نقاد آخرين، أصبحت التكنولوجيا هي الشكل الأخير للبربرية.

عندما وقف «هنري آدمز» (في معرض شيكاغو عام ١٩٠٠م) أمام المولّد الكهربائي العملاق، الذي يدور بسرعة مدوخة وصوت خفيض، لم يكن يرى أمامه مجرد آلة بل «تقنية سحرية»، كانت تبدو وكأنها تطلق الغريزة البدائية للكائن البشري لكي تنحني أمام «قوة صامتة ولا نهائية»، كما كان فلاح العصور الوسطى ينحني أمام تماثيل للعدراء، أو الإنسان البدائي أمام طوطمه. «ه. ج. ويلز» نفسه نشر قصة قصيرة

^٥ سيصبح هذا السيناريو أيضاً موضوعاً مفضلاً لكُتّاب الخيال العلمي: السلاح الذري «كسبي ساحر» للإنسان الحديث، يُعيده إلى حالة بدائية همجية، سواء كمستخدم لهذه الطاقة في أفلام مثل «دكتور سترانجيلوف»، أو كضحية لها في أفلام مثل: «كوكب القردة»، و«البرتقالة الميكانيكية» وغيرها.

بعنوان «آلهة المولّد الكهربائي»؛ حيث يعتقد شخص ملوّن من السكّان الأصليين للغابات الاستوائية، أنّ المولّد الهائل إلّه بالفعل. وعندما تقتل تلك الآلة سيّدَه الأبيض في غفلة، يرى ذلك طقساً من طقوس التضحية الإنسانية، «لم يسبق أن كان «أزوما-زي» قد رأى في حياته رجلاً يقتل بمثل تلك السرعة المذهلة ولا بمثل تلك القسوة. الآلة المدمّرة الهائلة قتلت فريستها دون أن تهتزّ لحظةً في دورانها المنتظم، كانت إلّها جبّاراً»^٦. في الصيغة الحداثيّة من التشاؤمية التكنولوجية، الآلة تدمّر إنسانية الإنسان بإلقائه في ظلام ثقافي صناعي مُضاء بالفلورسنت. هذا الارتداد البربري هو أساس الرؤية المعادية للتكنولوجيا في الغرب الحديث، والتي نجدها لدى نقّاد مثل: «فالتز بنيامين» Walter Benjamin، و«لويس ممفورد» Lewis Mumford، و«جاك إيلول» Jacques Ellul في «المجتمع التكنولوجي».

البشر يعيشون الآن في ظروف أقل من أن توصّف بأنها إنسانية. انظر إلى كثافة المدن الكبرى والأحياء الفقيرة وقلة المساحات الخالية، والهواء، والوقت، والشوارع الكثيفة، والأضواء الشاحبة التي تخط الليل بالنهار، فكّر في المصانع اللانسانية وفي حواسنا غير المشبعة، وفي نساءنا العاملات، وفي اغترابنا عن الطبيعة، الحياة في بيئة كهذه ليس لها أيّ معنى ... ثم نزع من أنّ ذلك تقدّم^٧.

وبعبارة «روبرتو فاكا» Roberto Vacca، فإن الغرب الحديث يُشكّل «عصوراً مظلمة»، تكنولوجية جديدة، تأسر الإنسانية في الجهل والعجز^٨. على أنّ «جاك إيلول» يميّز بين الآلة التي هي بالفعل محايدة، والتكنولوجيا التي تدمج الآلة في النظام الاجتماعي. التكنولوجيا ومصيرها لا ينفصلان عن مصير هذا المجتمع الذي يطوّرها ويستخدمها ... أي الغرب الصناعي. وبالنسبة للنقّاد في الخمسينيات والستينيات، فإن قيمة التكنولوجيا والكمبيوتر ووسائل الإعلام، لم تكن منفصلة عن الرأسمالية وآليات استغلالها، ولا عن القوّة المادية المدمّرة لترسانات الصواريخ النووية. التكنولوجيا، باختصار، تصبح هي الغرب الحديث: المواصفات القبيحة نفسها، القوّة الخبيثة نفسها، ونفس القابلية للاضمحلال.

^٦ Wells, *The Door in the Wall and Other Stories*, p. 119.

^٧ Ellul, *Technological Society*, pp. 4-5.

^٨ Vacca, *The Coming Dark Ages*.

كتب «أدورنو»: «كان «شبنجلر» يرى في سقوط الغرب وعدًا بعصر ذهبي للمهندسين، أما التوقُّع البادي في الأفق فهو سقوط التكنولوجيا نفسها.» وبعبارة أحد الخبراء المراقبين: «السؤال هو أيهما سوف يسقط أولاً: الاقتصاد الكوني، أم نظامه البيئي المساعد؟»^٩

ومثلما كانت الرأسمالية والتكنولوجيا والليبرالية الحريضة على مصالحها تمثل تحديات للثقافة الحيوية، فإن تلك العوامل نفسها تمثل الآن تهديدًا مشابهًا للطبيعة الحيوية. وقد ظهر معسكران أيديولوجيان كبيران، كلاهما يستخدم هذه المجموعة من التعارضات بأساليب جديدة: الأول يحرض التقدم والعلم ضد التكنولوجيا، أي ضد القيم الرأسمالية الغربية «المعادية»، التي لا بد إما أن تنتهي أو أن تُدمج في رؤية للإنسانية، جديدة وأكثر سموًا. ومثل الليبراليين المتأخرين، فإن أولئك المهتمين بالبيئة قد توجَّهوا من أجل الإنقاذ، إلى نظام كوني ما بعد رأسمالي، هذا النظام الجديد تفقد فيه القيم الغربية الاستحواذية المدمرة الكثير من أرضيتها لصالح قيم أكثر إنسانية.

صنع المعسكر الثاني الصيغة التشاؤمية الثقافية الخاصة بالبيئة، عند هؤلاء، وهم ورثة: «نيتشة»، و«هيدجر»، و«مدرسة فرانكفورت»؛ ومن ثم فإن العلم المعياري الغربي نفسه، يصبح هو أساس المشكلة أكثر مما هو الحل.

رؤيا نهاية العالم، والنظام الأخضر الجديد ...

الأرض مهددة بالدمار على نطاق العالم كله، وإذا عملنا معًا يمكننا أن نقهر قوى الشر: الجفاف، والسيول، والأشعة فوق البنفسجية، والضباب الممتزج بالدخان، والسرطان، والمجاعة، وكلُّها من صنَّع فرسان نهاية العالم الثلاثة: ارتفاع درجة حرارة الأرض، استنفاد الأوزون، والشتاء النووي.

ديفيد فيشر، «نار وجليد»
(١٩٩٠م)

يعتمد المفهوم العام للحضارة على رفض حاسم للنظرة الرؤيوية للتاريخ. وكان مفكرُو التنوير يعتقدون أنَّ النبيَّ الرؤيوي، مثل المتعصب الديني، عدوُّ للقيم الإنسانية المتحضرة.

^٩ Quoted in Fisher, *Fire and Ice*, p. 152

كلاهما على استعداد لتحطيم المؤسسات القائمة العادية من أجل تصوّر شخصي — وبالتالي غير مؤكّد — لأهداف إلهية.

القرن الثامن عشر أكّد على أهمية العقل في الشئون الإنسانية؛ لأننا في غيبة الأساس العقلاني الثابت للمعتقدات، نصّبح ضحايا لمخاوفنا وقلقنا. وكما كان «ديفيد هيوم» يقول: «عقل الإنسان عرضة لمخاوف وأهوال لا حصر لها؛ نتيجةً للحالة التعسة التي تتولّد إليها شتوُننا العامة أو الخاصة، والصحة السيئة، والحالة المزاجية الكئيبة. في مثل هذه الحالة الذهنية، عندما تكون كلّ بواعث الفزع الحقيقية غائبة، فإن الروح ... تجد البواعث المتوهمة، ولا تضع حدودًا لقوّتها ولا لحقيدها.»^{١٠} في عام ١٩٦٨م، نشر «بول إيرلش» Paul Ehrlich كتاب: «القنبلة السكانية». وبالرغم من أنّ كُتِبَ أخرى مثل «الربيع الصامت» (١٩٦٣م) لـ «راشيل كارسون» Rachel Carson، وكتاب «إيرلش» نفسه: «العلم والبقاء»، كانت تقول إنّ «التقدم» التكنولوجي الحديث، يُعرّض الحياة للخطر بدلاً من إنقاذها، إلا أنّ كتاب «القنبلة السكانية» هو الذي قدّم المستقبل بهذا الشكل الكاسح وبأسلوب رؤيوي. كان يتنبأ بمجاعة عالمية «مؤكّدة» بحلول عام ١٩٧٥م، إذا لم تتوقّف الزيادة السكانية في العالم. كانت أوّل عبارة في كتاب «إيرلش»: «لقد انتهت معركة إطعام كل الجنس البشري.» «في السبعينيات سيتعرّض العالم لمجاعات، وبالرغم من أيّ برامج عاجلة لمواجهة الموقف، إلا أنّ ملايين البشر سيموتون نتيجةً للجوع». كما يتنبأ بأن «أمريكا وأوروبا» — على أحسن الفروض — ستضطرّان إلى خطّة «معتدلة» لتوزيع حصص الغذاء خلال هذا العقد، بينما ستجتاح المجاعة والاضطرابات: آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والدول العربية. وعلى أسوأ الفروض، فإن الاضطراب العظيم في العالم الثالث الذي لن يجد الطعام، سيكون سبباً في مجموعة من الأزمات العالمية، كما يؤدي إلى حرب نووية.

هذه الأزمة العالمية كانت على وشك الانطلاق بسبب الزيادة السكانية كما حدّر «إيرلش». التقدم الذي حدث في مجالات الدواء والرعاية الصحية، الثورة الخضراء في الزراعة، الحراك الكبير في وسائل الاتصال والانتقال، كلّ ذلك مكّن النمو السكاني من أن يُجهد موارد الأرض، ليس بمعنى الغذاء والتلوّث، ولكن بالحاجة إلى المزيد من التكنولوجيا لتحسين مستويات المعيشة، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى زيادة سكانية. «إيرلش» حوّل

^{١٠} Hume, *On the Standard of Taste and Other Essays*, p. 146.

المستقبل التكنولوجي إلى ثورة: anakuklosis كلاسيكية، أو بعبارة «باري كومونر» Barry Commoner، «الدائرة المغلقة»، كما تنبأ «إيرلش» كذلك بأن الزيادة السكانية ستُحدث ضغطاً لا يُحتمل على الدول الجديدة في عالم ما بعد الاستعمار، «إنَّ فُرص الحرب تتزايد مع كلِّ زيادة سكانية جديدة، ومع المنافسة المتصاعدة على المصادر المتضائلة وعلى الغذاء».^{١١}

وبينما تمثل هذه المنافسة أشدَّ الخطر على العالم الثالث، إلا أنَّ «إيرلش» يقول إنَّ جهود التحكم في الزيادة السكانية لا بد من أن تبدأ في الولايات المتحدة حيث المشكلة ليست خطيرة. والسبب، هو أنَّ «أمريكا» لا بد من أن تكون نموذجاً للتحفُّظ الحضاري، «والغيرية» للدولة النامية، «حتى تحذو حذوها في تنظيم النسل». «الإجراءات اللأنانية اللازمة لمساعدة بقية العالم وموازنة السكان، هي أملنا الوحيد من أجل البقاء»، كما يُضيف مردِّداً أفكارَ «أرنولد توينبي»: «نحن القوَّة الكبرى الأكثر تأثيراً ونفوذاً، نحن أغنى دولة في العالم، وفي الوقت نفسه نحن مجرَّد بلد واحد في كوكب أخذ في الانكماش ... لا بد من إيجاد وسائل لكي يدرك الشعب الأمريكي الخطر الداهم الذي يهدد أسلوبه في الحياة، أو بالأحرى يتهدّد حياته ذاتها». «إيرلش» يرفض فكرة وضع المواد المسبِّبة للعقم أو الهرمونات المضادَّة للإنجاب في مياه الشرب؛ لأن ذلك من شأنه أن يثير احتجاجاً واسعاً. إنه يقترح بدل ذلك حوافزَ محدَّدة، مثل فرض «ضرائب ترف» على أسرة الأطفال الصغيرة والحفَّاضات واللُّعب؛ وذلك لعقاب الأمريكي الذي يُصرُّ بكل أنانية على إنجاب المزيد من الأطفال. وضرورة إنشاء مكتب فيدرالي للسكَّان والبيئة، بينما يمكن أن تكون قوانين التربية الجنسية في المدارس وحق الإجهاض عند الطلب، خطوات في الاتجاه نفسه.^{١٢}

«إيرلش» كان يدرك أنَّ أيَّ نظام سياسي موجود لن يستطيع تنفيذ هذا الانقلاب الطموح في أولويات ذات مركزية أوروبية. مستقبل الإنسانية يتطلَّب تحوُّلاً راديكالياً من «نظام متوجَّه نحو النمو والاستغلال، إلى نظام يركز على الاستقرار وصيانة الموارد»، بالإضافة إلى إسقاط المؤسسات التي ساعدت على بقاء واستمرار النظام القديم المدمر لذاته — الكنيسة الكاثوليكية، علم الأخلاق اليهودي المسيحي، المؤسسات متعددة الجنسية. ويتصوَّر «إيرلش» مستقبلاً «نظاماً كوكبياً»، تتحوَّل فيه الأمم المتحدة إلى وكالة دولية

^{١١} Ehrlich, *Population Bomb*, p. 48

^{١٢} *Ibid.*, pp. 130, 132

واسعة للسكان والموارد البيئية، يمكن أن تُدشّن برنامجاً إجبارياً للتعقيم، ويمكن — إذا احتاج الأمر — أن تُقسم دول العالم الثالث إلى وحدات أكثر كفاءة من ناحية الحفاظ على البيئة.^{١٣} وإذا كانت مشروعات «إيرلش» تبدو طموحةً (وربما مليئة «بالإكراه بمعناه الجيد»، كما كتب)، فإن كتاب «كومونر»: «الدائرة المغلقة» (١٩٧١م) يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. «كومونر» يتنبأ بأن موارد الأرض المعدنية والوقود، سوف تُستنفد بنهاية القرن؛ لأن الغرب يستخدمها بسرعة أكثر مما ينبغي، وهو يرى أنّ «نهب كوكب الأرض»، قد أصبح هو القاعدة عند الحضارة الغربية، وأنّ ديناميكية نموّها الاقتصادي وتقدّمها سوف تُسبّب — حتّى — تلوّثاً يصل إلى حدّ الكارثة، ونضوباً شديداً للموارد. ومثلما كانت الرأسمالية نظاماً لسرقة أجور العمّال، جاء الآن نظام سرقة الأرض نفسها. الأرض تُصاب بالتلوّث ليس لأن الإنسان حيوان قذر، ولا لأن عدداً أكثر من اللازم، المشكلة تكمن في المجتمع الإنساني الذي اختار أن يكسب ويوزّع ويستخدم الثروة التي يتمّ استخراجها نتيجة الجهد الإنساني، والمجتمع المقصود بالطبع، هو «المجتمع الغربي». وعند «كومونر» — أكثر مما هو عند «إيرلش» — فإن إعادة توزيع الموارد في نظام عالمي واحد جديد، ضرورة أخلاقية بقدر ما هي ضرورة عملية. العبء الاقتصادي في نظام جديد كهذا، سيقع أساساً على المجتمعات التكنولوجية ما بعد الصناعية، مثل الولايات المتحدة، ولكن ذلك أيضاً «نوع من العدل» كما يقول؛ لأن تلك المجتمعات بالتحديد، هي التي حقّق اقتصادها تقدّمه على حساب الآخرين.^{١٤}

استنتاجات «كومونر» و«إيرلش» كانت متوافقةً مع تقرير «نادي روما» لعام ١٩٧٢م: «حدود النمو»، الذي كان يتوقّع نهاية النمو الاقتصادي في كل مكان مع بداية القرن الواحد والعشرين. وسوف يختفي مبرر وجود دول حديثة على النموذج الأوروبي (مثل اليابان) سريعاً، ولن يستطيع أحد أن يتنبأً بالنتائج كما يقول المؤلفان. وفي نفس العام خرج صوتان بارزان في حوار الشمال والجنوب، وهما «رينيه دوبوس» René Dubos، و«باربرا وورد» Barbara Ward بكتاب «كوكب أرضي واحد»، الذي يعني عنوانه ضمناً أنّ الدول الغربية الصناعية كانت تتصرّف وكأنّ هناك أكثر من أرض. «دوبوس» و«ورد» حدّرا من أنّ «الزيادة الكبيرة المضطربة والمفاجئة في أعدادنا، وفي

^{١٣} Ibid., p. 151.

^{١٤} Commoner, *The Closing Circle*, pp. 283–84.

استخدام الطاقة والمواد الجديدة، وفي تمدين الحياة، وفي القيم الاستهلاكية، وفي التلوث الناجم عن ذلك ... كلها قد وضعت الإنسان الحديث في مسار يُعرّض بقاء هذا الكوكب للخطر».

كان «إيرلش»، و«وورد»، و«دوبوس»، و«نادي روما» كلهم يتطلّعون إلى ما هو أكثر من حماية البيئة أو وضع قيود على النفوذ الغربي على العالم الثالث. كانوا يريدون نظاماً «سياسياً عالمياً مسؤولاً من الناحية الأخلاقية والاجتماعية». يعني نهاية التغيّر الاقتصادي والاجتماعي طبقاً للنموذج الغربي. وطالبوا بهيئات دولية جديدة تفرض نظاماً عقلانياً على الثورة ما بعد الحداثية، والتكنو رأسمالية التي لا يمكن التنبؤ بها، والتي تُضلل السيطرة الإنسانية مثل عجلة الحظ. وطبقاً لتقرير نُشر عام ١٩٨٠م، فإن التنمية الاقتصادية «تتضمّن تحولاً عميقاً لكل البنية الاقتصادية»^{١٥} والاجتماعية» في المجتمع ... وهو تحوّل إلى الأسوأ عادةً. إنّ التنمية الاقتصادية مشوّشة وممزّقة ومدمّرة «للهويّات الثقافية»، وتُخلف كثيراً من الحطام الإنساني ورائها ... وقد اخترع أحد المؤلّفين — وهو «ألّفن توفلر» Alvin Toffler — مصطلحاً جديداً يصف به هذا التأثير الصادم وهو: «صدمة المستقبل»^{١٦}.

كانت هناك حاجة إذن إلى نموذج جديد للتنمية، نموذج لا يؤدي إلى «الفوضى» (بمعنى أن يمضي النشاط الاقتصادي بعيداً عن سيطرة مخطّطي الحكومة)، وإنما إلى الاستقرار كما يتصوّره العقل الليبرالي المتأخّر. في عام ١٩٨٠م شكّل «روبرت مكنمارا» Robert McNamara رئيس البنك الدولي، والمستشار الألماني السابق «فيلي برانت» Willi Brandt اللجنة المستقلة لقضايا التنمية العالمية، وتقدّموا بمشروعهم لسكرتير عام الأمم المتحدة «كورت فالدهايم»^{١٧} Kurt Waldheim. وبالرغم من أنّ تنبؤات «بول إيرلش» الكثيرة التي أطلقها قبل اثني عشر عاماً لم تتحقّق، إلا أنّ الحالة المعنوية للجنة لم تتغيّر.

^{١٥} Dubos and Ward, *Only One Earth*.

^{١٦} Toffler, *Future Shock*; Kuklick, *Savage Within*, pp. 165-74.

^{١٧} * كانت اللجنة تضمُّ «بيتر بيترسون» وزير الخزانة السابق، والناشرة «كاترين جراهام»، صاحبة «الواشنطن بوست»، و«أولف باله» رئيس وزراء السويد السابق، و«وادوارد هيث» من بريطانيا، وشخصيات سياسية واقتصادية بارزة من دول العالم الثالث.

مع مطلع الثمانينيات، يواجه المجتمع العالمي أخطاراً أعظم مما حدث في أي وقت منذ الحرب العالمية الثانية. ومن الواضح أنَّ الاقتصاد العالمي يسير على نحو سيئ لدرجة أنه يدمر المصالح المباشرة والمصالح البعيدة المدى لجميع الدول. لقد أصبحت مشكلات الفقر والجوع أكثر خطورة؛ حيث يوجد بالفعل ثمانمائة مليون من المعدمين تماماً وأعدادهم في ازدياد. نقص الحبوب والأغذية الأخرى يزيد من فرص انتشار الجوع، والنمو السكاني السريع سيؤدي إلى استنزاف أكبر للغذاء والموارد في العالم.

كما حذرت اللجنة من وجود خطر حقيقي، وهو أنه بحلول عام ٢٠٠٠م، سوف تنتشر المجاعات، ويزيد عدد السكان وأحجام المدن بشكل كبير، «هذا إذا لم تكن حربٌ كبرى جديدة قد هزت بالفعل ما نسميه بالحضارة العالمية».^{١٨} كان جزءاً من الحل أن تتخلى الدول التي ظهرت حديثاً عن محاولاتها في أن تكون مثل الدول الغربية الغنية. وكانت لجنة «برانت» تحث على «ضرورة تجنب الخط المستمر بين النمو والتنمية». وبدلاً من ذلك «نحن نؤكد دائماً على أنَّ الهدف الأساسي للتنمية هو أن تؤدي إلى التحقق الذاتي والمشاركة الخلقة في استخدام القوى الإنتاجية للدولة، وكذلك كل طاقاتها البشرية»، وكان الجزء الأخير عبارةً عن مشروع طوارئ للثمانينيات على مستوى العالم يتضمّن: برنامجاً للغذاء، برنامجاً دولياً للطاقة، وقوانين وطنية وقواعد دولية للسلوك، تكون فعّالة، «تتضمّن المشاركة في التكنولوجيا بين الأغنياء والفقراء، إلى جانب وضع قيود على أنشطة المؤسسات العابرة للحدود القومية».

ومثل نظرائهم من مفكرين ما بعد الليبرالية في نهاية القرن التاسع عشر، فإن قلق الليبراليين الجدد لم يكن سببه فشل الرأسمالية الجامحة في إنتاج الثروة؛ بل إنّ المشكلة كانت في أنها قد أنتجت ثروة أكثر من اللازم ووضعتها في الأيدي الخطأ (أيدي سكان الشمال الصناعي الغني).

كانت نظرة الدول الغربية الرئيسة نظرة «مادية قائمة على إيمان بالنمو التلقائي للنتاج القومي العام ولمّا يعتبرونه مستويات للمعيشة». وكانت الدول الغربية في حاجة

^{١٨} Brandt, et al. *North-South: A Program for Survival* (Cambridge, MA, 1980), pp. 267;

لأن تُدرك أنَّ «العالم نظام» على النموذج العضواني organicist الكلاسيكي، يحتوي على «عناصر مختلفة مكوّنة له، تتفاعل مع بعضها».^{١٩} واقترحت «لجنة برانت» وآخرون «نظاماً دولياً جديداً»، يمكن بوكالاته المنظّمة وهيئاته الجمعية: «النظر إليه كعملية متغيرة باستمرار، يعمل فيها التدبُّر والتفاوض بشكل دائم من أجل إقامة توازن شامل بين جميع عناصره، سواء كانت فرديةً أو جماعية».^{٢٠}

وكما كان دعاة التشاؤمية التاريخية؛ مثل «بوركهارت»، و«هنري آدمز» يعتقدون أنَّ الرأسمالية سوف تجفّ موارد الإبداع والفكر الإنسانيين، كان دعاة التنمية المستدامة مقتنعين بأن الرأسمالية العادية سوف تجفّ مصادر المواد الخام.

هذه المخاوف والهموم المقلقة أدّت إلى ظهور فكرة التنمية الاقتصادية المستدامة. الاقتصاد المستدام طبقاً لأحد تقارير معهد الرصد الدولي في عام ١٩٩١م، هو الاقتصاد الذي لا يمتدُّ إلى ما هو أبعد من الموارد المتاحة. «في اقتصاد كهذا، توجد كثافة سكانية مستقرّة، ونظام طاقة لا يُنتج غازات ضارة، ومستوى احتياج مادي لا يتخطى بأيّ شكل عائد الغابات أو المراعي أو مصائد الأسماك، ولا يدمر على نحوٍ منظّم الأنواع الأخرى التي تُشارك بقية الكواكب فيها».^{٢١} الاقتصاد المستدام ينظر إلى ما هو أبعد من «النظرة الطبيعية الضيقة للعالم»، أي: نظرة رجال الأعمال والاقتصاديّين الذين يحلّلون العالم طبقاً لمصطلحات مجرّدة: «مدّخرات، استثمار، نمو». المهتمون بالبيئة، على العكس من ذلك، «يدرسون العلاقات المعقّدة دائمة التغيّر، بين الأشياء الحيّة وبيئتها». المهتمون بالبيئة يفهمون فكرة «الحدود الطبيعية للنمو»، ويعترف «معهد الرصد» أنَّ «بناء اقتصاد بيئي مستدام يمكن — تقريباً — أن يُحدث ثورةً في كافة جوانب الوجود الإنساني»، وبالطبع، فإنّ «الانتقال إلى عالم آمن بيئياً»، سوف يتطلّب تعبئة طاقات الدولة بكاملها، وكذلك طاقات المنظّمات الدولية مثل الأمم المتحدة، «أما السؤال فهو حول ما إذا كنّا مستعدّين وبشكل جماعي أن نخوض النضال المطلوب من أجل صنع عالم جديد»، وإنقاذ كوكب الأرض.^{٢٢}

^{١٩} Ibid., pp. 23, 288

^{٢٠} Ibid., p. 268

^{٢١} Brown, et al., *Saving the Planet*, p. 11

^{٢٢} Ibid., p. 181

في الوقت نفسه، فإن مدى انتشار الآثار الضارة والشريرة للحضارة الغربية، يتّسع وينمو مثل الفطر السام. خطر الموارد المسبّبة للسرطان التي تُنتجها الصناعة، النفايات الذرية والسامة، المطر الحمضي، نقص الأوزون، وأخيراً ارتفاع درجة حرارة الأرض ... ذلك كله، ليس مجرد أخطار حقيقية على الصحة والسلامة، ولكنها نتائج أنماط وافتراضات ثقافية سابقة، يجب أن يُعاد التفكير بشأنها أو تلغيها — وخاصة في الغرب — وقد اتخذ «جوناثان شل» Jonathan Schell المنظور نفسه في كتابه «مصير الأرض» ليحمل على الأسلحة النووية. لم يكن مهتماً فقط بنزع السلاح النووي كقضية سياسية أو دبلوماسية، كان همّه وقلقه على صحة الحضارة التي جلبت هذه الأسلحة في المقام الأول: «المجتمع الذي يفشل بشكل مستمر في اتخاذ أيّ خطوة لإنقاذ نفسه، لا يمكن أن نعتبره سليماً من الناحية النفسية». ويزعم «شل» أنّ وجود الأسلحة النووية «يصيبنا بالغثيان»، بالمعنى الحرفي والنيتشوي على السواء؛ حيث إنه يمثل تفسّخاً ثقافياً يضعنا على حافة تدمير الذات.^{٢٣} في الطاقة النووية، يواجه العلم الغربي حدوداً تقدّمه، «العلماء، وهم يرفعون صرح المعرفة العلمية التي تزيد بشكل مضطرب ... لا يشعرون بأيّ «أسف» أو تأنيب «أخلاقي» ولا بوجود أيّ «مصدر للفساد» من المفترض أنه يخرب كلّ الإنجاز الإنساني». وبدلاً من ذلك، فإن التقدم التكنولوجي يمثل «نظاماً لا إنسانياً حصيناً، اقتحم عالمنا الإنساني القابل للتغيير، القابل للفناء»، ومثل «إنكا» «جوبيينو»، أو سگان «نينوى» عند «فولني»، أو «روما» القديس أوغسطين، أصبحنا نعتقد بخلودنا إلى أن جاءت الأسلحة النووية.

ويكتب «شل»: «إذا نظرنا إليه كحدث على مستوى كوكب الأرض، فإن المدّ الزاحف لسيطرة الإنسان على الطبيعة قد أدّى إلى زيادة كبيرة في قوّة الموت على الأرض، قدرة الإنسان أن يزحف على الحياة جاءت لتهدّد نظام الحياة على هذا الكوكب بكامله». ^{٢٤} ولكن بدلاً من مواجهة هذا الخطر، يأسى «شل» لتجاهل المؤسسات السياسية المعادية له: «المحافظون على الوضع كما هو عليه، يدافعون عن بنية تفكيرهم التي تنطوي على مفارقة تاريخية، ويهدفون إلى سدّ السبل أمام الثورة الضرورية في الفكر والعمل لكي تواصل البشرية الحياة». ^{٢٥} ويقول «شل»: «إنّ نهاية هذا الخطر الذي يهدّد بإبادة نووية

^{٢٣} Schell, *Fate of the Earth*, p. 8.

^{٢٤} *Ibid.*, pp. 23, 103, 111.

^{٢٥} *Ibid.*, pp. 161-62.

جماعية تتطلّب نهاية القومية؛ «لا بد أن نترك أسلحتنا، وأن نتخلّى عن سيادتنا، وأن نُوجد نظاماً سياسياً لتسوية النزاعات والصراعات الدولية بالوسائل السلمية». البقاء، يتطلّب أيضاً قبولاً تاماً «بالمبدأ البيئي»، كما يتطلّب تحقيق «وحدة كوكب الأرض كنظام لدعم الحياة». ويُنهى كلامه بالقول: «إنّ دورنا المتواضع ليس أن نخلق أنفسنا، وإنما هو أن نحافظ عليها»، ويحذّر متشائماً:

«البديل هو أن نترك أنفسنا لظلام تامّ ودائم، ظلام لن يبقى فيه دولة، أو مجتمع أو أيديولوجية ... أو حضارة، لن يُولد فيه طفل، ولن يظهر فيه بشرٌ على وجه الأرض مرّة أخرى، ولن يكون فيه مَنْ يتذكّر أنّ شيئاً من ذلك قد حدث». ٢٦

انتشار هذه الرؤيا لنهاية العالم، كان واسعاً لدرجة أنّ «السيناتور جورج ميتشل» — من ولاية مايني — نشر كُتيباً عن البيئة بعنوان: «العالم يحترق»، ناقش فيه فرسان الكارثة البيئية الأربعة، الكارثة التي تهدّد كوكب الأرض (مضيفاً فارساً رابعاً إلى ثلاثي «ديفيد فيشر» غير المقدّس)، وحثّ على القيام بجهد حكومي مكثّف لإعادة هيكلة الاقتصاد الأمريكي على أساس مستدام. يقول: الولايات المتحدة مثل غيرها من الدول الصناعية الأخرى، عليها الآن أن توفّق نفسها مع نموذج «للتنمية الكونية»، يكون آمناً من الناحية البيئية. ويتفق مع ذلك «جوناثان شل»: «في وقت ما، كانت فكرة النظام العالمي يُنظر إليها كرؤيا خيالية. الآن نستطيع أن نرى أنها ضرورية وشديدة الإلحاح لاعتبارات كثيرة». ٢٧ وقد يستغرب البعض أنّ كُتّاب معهد الرصد كانوا يشبّهون الكوكب في عام ١٩٩١م بسفينة «تايتانيك» الغارقة، والأمريكيين بمسافريها الراضين عن أنفسهم «بعجزهم عن فهم حجم الانحدار المستمر للكوكب، وكيف سيكون تأثير ذلك على مستقبلهم». حينذاك، كانت فكرة أنّ النموذج الغربي للتنمية الاقتصادية وتقرير المصير القومي، تمثّل تهديداً شديداً لبقاء الكوكب، قد أصبحت أمراً تقليدياً في الدوائر الليبرالية، ولكن ذلك

٢٦ Ibid., pp. 226; 178

٢٧ Quoted in Schwartz, *Century's End*, p. 287

جعل المتشائمين الباكرين، مثل «بول إيرلش»، أكثر اكتئابًا. كتب في عام ١٩٩١ م: «نموُّ الاقتصاد المادي في الدول الغنية مرصٌ وليس علاجًا. لا بد من أن نعرف بذلك الآن»، ويضيف ... «وهذا النمو سوف يتوقّف عن قريب في العالم المتقدّم». لأن الأسواق العالمية لم تُعدّ قادرةً على دعم إنتاج سلع أكثر. إنّ التنمية، حتى في شكلها المستدام المتواضع، أصبحت لعنةً غربية على بقية دول العالم. والمجتمع السليم بيئيًا بعبارات «إيرلش»، كان يعني الرفض الواضح لكل ما يراه قيمًا أساسية للمجتمع الغربي: النمو، الوفرة، المؤسسة الخاصة، إلى جانب: العنصرية، الجنسية، التعصّب الديني، ورهاب الأجانب. ويحذّر: «إذا لم تُعالج هذه الآثار المسببة للشقاق، فإنها سوف تعوق جميع محاولات تنمية التعاون الكوني اللازم لصنع حضارة جديدة».^{٢٨}

«حضارة جديدة»: كانت رؤية «إيرلش» للمستقبل تُعبّر عن دعوة «البيئية» الجديدة لنظام ثقافي جديد يحلّ محلّ سلفه القديم المحتضر. موت خصوم البيئة الراديكاليين في الغرب في السبعينيات والثمانينيات بعد إعلانه، سوف يفتح الأبواب لمجتمع إنساني حيوي كلي، جذوره ممتدة في رؤية عضوية «جديدة» للعالم.

هذه المراجعة الراديكالية بلغت ذروتها في حركة البيئة العميقة والمؤثرة، التي وصفت نفسها بأنها «الذهاب أبعد مما يُسمّى بالمستوى العلمي الواقعي، إلى مستوى حكمة النفس والأرض».^{٢٩} وبالطبع، لم يكن ذلك نظامًا جديدًا بالمرّة. آمال البيئة ecology الجديدة لخلق ذات جديدة لكي تحلّ محلّ تلك الغربية القديمة التي صنعتها الحضارة، هذه الآمال أعادت الحماس الذي كان يدفع حركة كلّ جيل ثقافي جديد منذ أيام الرومانتيكيين الألمان. والحقيقة أنّ فلسفة الحياة الحيوية التي كانت أساس الشخصية الآرية عند «جوبينو»، والإنسان الأرقى عند «نيتشة»، لها أكثر من علاقة سببية بحركة البيئة المعاصرة.

دعاة البيئة، استطاعوا أن يردّدوا الحاجة نفسها التي قسمت النيتشويين وغيرهم من التشاؤميّين في ألمانيا بين الحربين، والتي تركزت حول شعار «العودة إلى الأرض».

^{٢٨} Ehrlich, *Healing the Planet*, pp. 12, 243; 242

^{٢٩} Devall and Sessions, *Deep Ecology*, p. 65

نزع الحضارة عن الإنسان ...

التشاؤمية الثقافية الألمانية، وحركة البيئة ...

عودة إلى البليستوسين: الأرض أولاً - «شعار».

اخترع «إرنست هايكل» مصطلح «إيكولوجي» ecology في عام ١٨٦٦ م كجزء من الأهمية البيولوجية الحيوية. وهو يَصِف «علم العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها»، والتي كان «هايكل» يعتقد أنها تشكّل الحياة الرئيسية. في «كلية» هايكل التطورية، تشكّل الطبيعة بكل تنوعها واختلافها كلّاً واحداً، مادة لا نهائية، ليس لها بداية ولا نهاية، هي قوة الحياة التطورية نفسها التي تظهر في كل مكان، وفي كل شيء، بما في ذلك الإنسان. وفي عقله الخاص، أجهز «هايكل» على أية فكرة تقول إنّ الطبيعة أو الإنسان لهما جوهر مقدّس أرقى. بدّل ذلك، فإن كلّ شيء في الكون يكون عملية دائمة التطور دون هدف أو قصد. كتب: «نظرتنا الأحادية لا تتضمّن فقط من جانبها الإيجابي الوحدة الضرورية للكون والعلاقة السببية لكل الظواهر، ولكنها أيضاً - من جانبها السلبي - تمثّل أعلى تقدّم فكري؛ حيث إنها تستبعد تماماً الأفكار الميتافيزيقية الثلاثة الجامدة: الله، وحرية الإرادة، والخلود».^{٢٠}

والحقيقة أنّ «هايكل» يتمنّى أن يجعل فلسفته الأحادية تضع عبادة الطبيعة محلّ عبادة المسيحية للرب، وبدلاً من الفردانية الأنانية، تُرسي أحادية أخلاقية يدرك فيها الجميع أنّ مصالحهم ومصالح المجتمع: مصلحة واحدة، نفس المصلحة. كان «هايكل» يعتقد أنّ المسيحية لم تُسهم فقط في عزلتنا الشديدة والضارة عن أمنا الطبيعة الرائعة، بل إنها كانت أيضاً سبب احتقارنا المؤسف لكل الكائنات الأخرى. ويقول إنه بناء على النظرة الأحادية، فلا بد أن يكون للحيوانات نفس المكانة المساوية لمكانة البشر، عاطفياً واجتماعياً وربما عقلياً (في حالة الفقاريات العليا). صيغة «هايكل» الباكّة عن «حقوق الحيوان» كانت تمثّل جزءاً من حملته ضدّ النظرة ذات المركزية الأنثروبولوجية للطبيعة، ذلك «الاجتراء اللامحدود من الإنسان المغرور» الذي «ضلّله» لكي يجعل من نفسه «صورة» لله.^{٢١} كانت أحادية «هايكل» منتشرة ومؤثّرة، أفكاره عن التناول البيئي للطبيعة وكذلك

^{٢٠} Quoted in DeGroot, *Haeckel's Theory of the Unity of Nature*, p. 47.

^{٢١} Haeckel, *Riddle of the Universe*, p. 363.

عن اليوجينيا (علم تحسين النسل) انتشرت عبر ألمانيا ما بعد الحرب وما وراءها. وهي التي أوحّت لعدد من العلماء والمفكرين مباشرةً، بأن يتبنوا دعوته الحيوية. كان من بينهم «ولهم أوستوالد» Wilhelm Ostwald الكيميائي الحاصل على «نوبل» والذي أصبح رئيساً لرابطة الأحدية، و«هانز دريش» Hans Driesch أستاذ الفلسفة هي «هيدلبرج»، وعالم الحيوان «كونراد لورنز» Conrad Lorenz، الذي أكّدت دراساته عن سلوك الحيوان (أشهرها عن العدوان) فكرة «هايكل» عن أنّ الحيوان وبيئته — بما في ذلك الإنسان وبيئته — يشكّلان وحدة واحدة.^{٣٢}

حيوية «هايكل» ساعدت أيضاً على استلهاهم فكرة «شبنجلر» عن قوّة الحياة في الثقافات العالمية، بينما أثّرت تماماً على شخص آخر من اليمين الراديكالي في إنجلترا وهو الروائي «د. ه. لورانس» D. H. Lawrence، وفي الوقت نفسه فإن حركة الشباب الألمانية وجدت طريقاً مماثلةً للعودة إلى الطبيعة في النزعة القوية المعارضة للتكنولوجيا في الرومانسية الألمانية.

وبالرغم من أنّ «هايكل» نفسه قد جمع بين الطبيعة الميكانيكية والعضوية كجوانب لقوّة الحياة التطوّرية نفسها (والتي قدّرها بعد ذلك مؤيدو التكنولوجيا مثل إرنست يونجر)، إلا أنّ الآخرين أخذوا الإيكولوجيا الحيوية إلى اتجاه مختلف. بعد المؤتمر الشبابي الحاشد في جبال «ميسنر» (١٩١٣م) كتب أحد المتحدثين باسمه، وهو الشاب النيتشوي «لودفيج كلاجز» Ludwig Klages مقالاً مهماً بعنوان «الإنسان وحياته»، أعلن فيه أنّ التقدم كمشروع عقلاني قد انتهى. «ما نراه كتقدّم التاريخ أو كنهضة بشكل عام، إنما هو في الواقع السيطرة التدريجية للروح على الحياة، والتي لا بد أن تنتهي بهلاك الأخيرة».^{٣٣} كان «كلاجز» يقصد بـ «الروح» إرادة القوة. وعلى خلاف أستاذه «نيتشة»، كان «كلاجز» يعتقد أنّ إرادة القوة والعقلانية الغربية جانبان من القوة الشريرة نفسها، وهو يسبق «فوكو» في ذلك.

إرادة القوة ليست نتاجاً لحيوية الإنسان العضوية؛ وإنما لعقله ولرغبته في قتل الحياة. «الإنسان كحامل للروح قد بتر نفسه من الكوكب الذي أعطاه ميلاده». والإنسان

^{٣٢} كان من بين تلاميذ «دريش» اثنان من اليمين النيتشوي، وهما: «إرنست يونجر»، و«خوسيه أورتيجا واي. جاسيت»، مؤلف: «تمرد الجماهير».

^{٣٣} Bramwell, *Ecology in the 20th Century*, p. 180

العقلاني عند «كلاجز» يقف عند القطب العكسي من الرجل الطبيعي. قطبٌ يُشير نحو ما يسمّيه «كلاجز» بـ «اغتصاب الطبيعة»، والموت الروحاني متمثلاً باليهود، والثاني يشير نحو «الثلث الديونيسي» والحياة.^{٣٤}

بعد الحرب العالمية الأولى، ساعدت كلُّ هذه العناصر في دعم مجموعة من حركات العودة للطبيعة في ألمانيا، وكان من الحتمي أن تجدَ طريقها إلى الحركات السياسية — بما في ذلك حزب «هتلر» الاشتراكي القومي — كانت إحدى هذه الحركات «الزراعة العضوية»، التي ترفض الأسمدة الكيماوية كجزء من المجتمع التكنولوجي الفاقد للحياة. وفي العشرينيات، بدأ عالم البيولوجيا «ردولف شتاينر» Rudolf Steiner برنامجاً للزراعة «البيوديناميكية»، يعتبر الزراعة — بأسلوب هايكل — مشروعاً كلياً يجمع بين الإنسان والنبات والتربة. ومثلما كان «روزنبرج» والنازيون النورديون يهاجمون «الروحانية الزائفة» للمسيحية، ويميلون إلى العودة إلى التبجيل الآري الأصلي للطبيعة، كان رموز العودة إلى الطبيعة يرون الإنسان الآريّ عند الاشتراكيين القوميّين، بشيراً بالإنسان العضوي الجديد، المرتبط بجنسيه وتربته وبيئته. «إيوجين ديدرتش» Eugen Diedrichs أحد منظّمي احتفال حركة الشبيبة، في عام ١٩١٣م، أصبح نازياً في وقت باكر. «لودفيج» حاول أن ينضمَّ أيضاً (ولكنهم رفضوه لأنه كان سلامياً مثل إرنست هايكل). أعضاء إحدى الجماعات الراديكالية Artamanen أو «حراس التربة»، كانوا يحملون شعاراتٍ وصورَ «غاندي» و«تولستوي» (كمُتحدّثين باسم الفلاحين) في جانب، وفي جانب آخر كانوا يرفعون الصليب المعقوف، كان التفاعل بين هذه الجماعات المضادة للتكنولوجيا غامضاً ومعقداً كما هو الأمر في حركة البيئة اليوم.

«هوستون تشمبرلين» وغيره من المفكرين الشعبيين كانوا يكرهون «هايكل» بسبب نظريته التطورية للطبيعة، وكذلك كان «هتلر»، على أن «فالتر داريه» Walter Darré وزير زراعة «هتلر»، تبني قضية الزراعة العضوية كجزء من آرية «الدم والتربة». «أوزوالد شبنجلر» كتب في «أقول الغرب» أن: «الفلاح هو الإنسان الخالد»، ومثلما كان الفلاح الآري نموذجاً للرايح الجديد، كان «داريه» يعتقد أن الزراعة الألمانية لا بد من أن تعبر عن نفس الروابط العضوية، وكان حليفه الرئيسي في دائرة «هتلر» الداخلية هو «ردولف هيس»

^{٣٤} On Klages, see Aschheim, *Nietzsche Legacy*, pp. 79–81.

Rudolf Hess، وهو شخص نباتي وممارس للطب بأسلوب المعالجة المثلية،^{٣٥} وأحد الذين تحوّلوا بحماس إلى^{٣٦} قضية الزراعة البيوميكانيكية.^{٣٧} وفي السبعينيات والثمانينيات، سيظهر متحمسون نازيون كثيرون غيرهم. «هينرش هملر» Heinrich Himmler (الذي كان مربّيًا للدواجن قبل أن يُصبح رئيسًا لحرس «هتلر» الشخصي من أفراد الـ SS) جرّب الزراعة العضوية، وكان يرفع حدائق الأعشاب العضوية لحساب تلك القوات.

المجنّدون الجدد في قوات الـ SS كان يتمّ تلقينهم «احترام حياة الحيوان»، وكما يقول أحد المؤرّخين المحدثين إنّ ذلك وصل إلى «درجة تقترب من البوذية».^{٣٨} وكان «هملر» يرى أنّ التعليمات المعارضة للتشريح (للأغراض العلمية) أصبحت قانونًا في ظلّ الرايخ الثالث (كما أصبح القتل الرحيم euthanasia إجباريًا للأفواه التي لا فائدة منها بين البشر)، بينما أصبح الشعار الرسمي لقوات الـ SS هو ورقة شجرة البلوط، كرمز لقوى الطبيعة المتجدّدة. ربما تكون الشعب المختلفة في حركة البيئة الألمانية بين الحربين، قد اختلفت في فهمها للطبيعة، سواء من ناحية المادية الأحدية، أو الإيروس الديونيسي، أو الحيوية البيوديناميكية، ولكنها متفقة كلها على عدوّ رئيسي، وهو الغرب الرأسمالي التكنولوجي الحديث، ولن يختلف أحد، بصرف النظر عن خطّه السياسي، مع إعلان البولشفيكي القومي «إرنست نيكيش» Ernst Niekisch في عام ١٩٣١م:

التكنولوجيا اغتصاب للطبيعة. إنها تُنَحّي الطبيعة جانبًا. تطردها — بخبث — من قطعة أرض بعد الأخرى، عندما تنتصر التكنولوجيا تكون الطبيعة قد انتهكت وخرّبت، التكنولوجيا تقتل الحياة، وتهدم الحدود التي أقامتها الطبيعة خطوة ... خطوة.^{٣٩}

^{٣٥} *homeopathy: معالجة الداء بإعطاء المصاب جرعات صغيرة من دواء، لو أُعطيَ لشخص سليم لأحدث عنده مثل أعراض المرض المعالج. (المترجم)

^{٣٦} Bramwell, *Ecology in the 20th Century*, pp. 177–80; on the Artamanen and Himmler's SS, see Mosse, *Crisis of German Ideology*. pp. 116–20.

^{٣٧} Bramwell, *Blood and Soul*.

^{٣٨} Bramwell, *Ecology in the 20th Century*, p. 204.

^{٣٩} Quoted in *ibid.*, p. 184.

حتى أولئك الذين احتفوا بمكانة التكنولوجيا في النظام الثقافي الألماني الجديد مثل «شبنجلر» و«إرنست يونجر»، كانوا يُصرّون على أنها لا بد من أن تُدمج في كيان حيوي جديد، بينما حوّل آخرون، مثل «مارتن هيدجر»، نقد معارضة التكنولوجيا (العودة إلى الأرض)، إلى مكّون رئيسي للفكر المعارض للحدثة.

كان «هيدجر» شديد التأثر بهجوم «كلاجز» النيتشوي على الرأسمالية التكنولوجية.^{٤٠} «هيدجر» سيقضي الأيام والأسابيع في تسلّق الجبال، وكان كثيرًا ما يظهر في قاعة الدرس وملتقيات الحزب النازي بملابس التسلّق.

وكان ينظر إلى فقدان الحدثة للصلة بالطبيعة، كجزء من فقدان الإنسان الحديث للوجود، والذي كانت التكنولوجيا تُلخّصه في الآتي: «الطبيعية الشئئية للسيادة التكنولوجية تبسط نفوذها بسرعة أكبر، وباندفاع أكثر وبشكل تام». وكان «هيدجر» يشكو من أنّ التكنولوجيا الغربية لا تكتفي بأنها «تعتبر كلّ الأشياء قابلةً للإنتاج في عملية الإنتاج؛ ولكنها تقوم أيضًا بتوصيل المنتجات عن طريق السوق». ومن هنا، عن طريق الرأسمالية التكنولوجية «تذوب إنسانية الإنسان وشئئية الأشياء في قيمة السوق المحسوبة، في سوق تغطي الأرض كلها». «هيدجر» يُصرّ على أنّ الإنسان لا بد من أن يكون خادماً للطبيعة وليس سيّدًا عليها، ومن خلال الشعر والفن يمكن للإنسان الحديث أن يستعيد شعوره «بوحدة الأرض والسما: اللاهوت والناسوت». الإنسان الحديث سيعرف كيف يتجنّب التكنولوجيا الاستهلاكية، ويقبل مكانه المتواضع في وحدة الطبيعة. كتب في عام ١٩٢٦م: «الإنسان المؤكّد لذاته، سواء كان يعرفها أو لا يعرفها، ويريدها كفرد، هو موظّف من قبل». ^{٤١} «هيربرت ماركيز»، تلميذ «هيدجر»، جاء بهذه الافتراضات لرؤيته الخاصة عن «مجتمع ما بعد الندرة» في كتاب: «الإنسان ذو البعد الواحد». صوره الجسورة عن رأسمالية تكنولوجية حاولت أن تُخضع الطاقات الحيوية للإنسان، بالإضافة إلى التشاؤمية الثقافية الألمانية المشربة بالطبيعة عند اليسار الجديد. «ماركيوز» قام بعملية تجميل للميول الأمريكية المحافظة في اليسار، والتي كانت تستمدُّ أفكارها من كتابات أشخاص مثل «هنري ديفيد ثورو» Henry David Thoreau، و«جون موير» John

٤٠ * حدث هذا التأثر عبر الفيلسوف «ماكس شيللر»، الذي كان أحد أتباع «كلاجز»، ومؤلف كتاب «مكانة الإنسان في الكون» (١٩٢٨م).

٤١ Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, pp. 114-15, 116

Muir. هجوم اليسار الجديد على الرأسمالية الأمريكية كان يشمل «إفسادها»، لما هو طبيعي، سواء بالمعنى الجنسي (وهو موضوع مفضل لدى «هايكل» الذي كان يدعو بقوة إلى الحرية الجنسية)، أو بالمعنى البيئي. في عام ١٩٦٩م أسّس الطلاب الراديكاليون في «بيركلي» ما يُسمّى بـ «حديقة الشعوب»، منظمّين «مؤامرة التوبة» لاستصلاح الأرض من علاقات الملكية الرأسمالية. وكان أحد الثوريين يزعم أنّ الأشجار تُشبه الأقليات الأخرى المستغلّة في أمريكا، مثل السود والفيثناميين والهيبيز.^{٤٢}

أفكار «ماركيوز» أثّرت بشدّة على أبرز أمثلة حركة البيئة الشعبية في الستينيات، وهو كتاب «تشارلز ريش» Charles Reich: «تخضير أمريكا». في ذلك الوقت، كانت أمريكا الصناعية الرأسمالية تواجه دمارها الذاتي كما أعلن أستاذ جامعة «ييل» في عام ١٩٧٠م. الفوضى والفساد، و«غيبية المجتمع»، وثقافة بلا معنى، و«تكنولوجيا لا سيطرة عليها»، و«تدمير للبيئة»، كل ذلك كان يجعل معظم الأمريكيين يشعرون أنهم بلا حول ولا قوة. كان السود الأمريكيون «منذ زمن بعيد يشعرون بحرمانهم من الهوية، ومن إمكانيات الحياة». كانت الطبقة الوسطى البيضاء تشعر بالشيء نفسه. كتب «ريش»: «قف في أيّ قطار، اختر صورةً مفضّلةً للتشاؤميّين الثقافيين، وانظر إلى الوجوه الجوفاء الخالية من أيّ تعبير. نحن لا ننظر إلى الوجوه غالباً في أمريكا، بل وربما أقلّ مما نظر إلى الأنهار الخربة والتلال المدمرة». على أنّ «ريش» كان يؤكّد لقراءه أنّ «هناك ثورة قادمة» ستُحدِث «علاقةً جديدة بين الإنسان وذاته، وبينه والآخرين، وبينه والمجتمع والطبيعة والأرض». هذه الثورة سيقودها الشباب بأسلوب نيتشوي حقيقي. الشباب الأمريكي، كحملة لحيوية غير مشوهة، سوف يكسرون القيود الصناعية للمجتمع التكنولوجي، بواسطة موسيقى «الروك»، وملابسهم وطريقة تصفيف شعورهم، وحرّيتهم الجنسية، إلى جانب ميلهم الغريزي للطبيعة. ومثل كثير من الشباب الألماني أو «مارتن هيدجر»، فإنّ أبناء الجيل الجديد «يقصدون الشواطئ والغابات والجبال». ويضيف «ريش» مردّداً نغمةً آرية قديمة:

«الغابة في المكان الذي أتوا منه، هي المكان الذي يشعرون فيه أنهم أقرب إلى ذواتهم. الغابة هي التجدّد، الطبيعة ليست عنصرًا غريبًا، الطبيعة هم».^{٤٣}

^{٤٢} Gottlieb, *Forcing the Spring*, p. 102.

^{٤٣} Reich, *Greening of America*, pp. 2–8, 165, 284.

على أنَّ المفكر الذي كان يفصل بين التشاؤم البيئي وصلته «بالدم والتربة»، واستطاع أن يحوِّله إلى دعامة لليسار الجديد، كان هو «موراي بوكشين» Murray Bookchin، وهو كواحد من المعجبين بالتراث العدمي للقرن التاسع عشر، وكتلميذ قريب من أوائل النقاد المعارضين للتكنولوجيا؛ مثل «لويس ممفورد» Lewis Mumford، و«بول جودمان» Paul Goodman تبني فكرة «ماركيوز»، وهي أنَّ مجتمع ما بعد الندرة كان يمثل تطوراً جديداً شديد العمق والخطورة بالنسبة للحضارة.

في عام ١٩٦٦م نشر «بوكشين» كتابه: «أزمة المدن»، الذي تنبأ فيه بأن مدن أمريكا الصناعية كانت تنتشر وتتكاثر مثل «سرطان متفش» في المناطق الخلفية، يدمر البرية والأراضي الزراعية والمجاري المائية، كما يقول إنَّ الحضارة التكنولوجية كانت تُلقي «بعبء لا يُحتمل» على البيئة، أو ما كان قد أطلق عليه «لويس ممفورد»: «المحيط الحيوي» Biosphere.

على أنَّ «بوكشين» — مثل «ماركيوز» — كان يعتقد أنَّ الأساليب التكنولوجية الحديثة تُشبه طاقة الرياح، يمكن أن «تضع الأرض والمدينة في مركب عقلائي وبيئي»، وبالنسبة لـ «بوكشين» والمتحمسين للبيئة بعد ذلك، كان هناك «حافَتان للتكنولوجيا»: إحداهما «حادة»، وهي التي دمرت البيئة، ودفعت ماكينة الرأسمالية الصناعية: السيارات، الكيماويات، الوقود المستخرج من الأرض، الطاقة النووية، وأخرى «ناعمة»، على العكس من ذلك. والحافة الناعمة لا تحافظ فقط على الموارد الطبيعية، ولكنها أيضاً تُخلخل قوَى رأس المال المركّز الواسع النطاق، وهي تضمُّ كلَّ التكنولوجيات قبل الصناعية من جميع الأشكال: الطاقة الشمسية، طاقة الرياح، ويُضيف البعض الكمبيوتر الشخصي.

كانت حركة الاهتمام بالبيئة هي أكثر منجزات اليسار الجديد نجاحاً. في ٢٢ أبريل من عام ١٩٧٠م، أخذت شهرتها شكلاً رسمياً بالاحتفال بـ «يوم الأرض». وفي مشاهد تُذكرنا بمؤتمر حركة الشباب الألماني عام ١٩١٣م في جبال «ميسنر»، تجمّع ألوف الطلاب والشبان والهيبيز في ملتقيات حاشدة. موجة الحماس العام جذبت الجماعات المحافظة الرئيسية، ودفعت بأشخاص من حركة مقاومات التلوث؛ مثل: «باري كومونر»، و«بول إيرلش»، و«رينيه دوبوس» إلى قلب الأضواء والشهرة بشكل دائم، واستمدت الحركة الدعم من المؤسسة السياسية الأمريكية بما فيها الرئيس «ريتشارد نيكسون». وكان منظّمها الأصلي السيناتور «جايلورد نلسون» Gaylord Nelson نائب «وسكنسن» يفسّر ذلك بقوله: «قد يكون يوم الأرض نقطة تحوّل في التاريخ الأمريكي، وقد يكون ميلاد أخلاقيات

أمريكية جديدة ترفض فلسفة الحدود التي تقول إنَّ القارة قد وضعت هنا من أجل نهينا.^{٤٤} ومع بداية السبعينيات سنَّ الكونجرس مجموعة القوانين والقرارات البعيدة النظر والمتعلقة بالبيئة، مبتدئاً بقانون الهواء النظيف. وبعد سبعة أشهر فقط من «يوم الأرض» أنشأ الرئيس «نيكسون» «وكالة حماية البيئة» التي كُلفت بتناول قضايا «تلوث الهواء والماء، والمخلفات الصلبة كجزء من مشكلة واحدة». وفي الوقت نفسه تلقت حركة البيئة دعماً قوياً من اليسار الجديد. جماعات مثل «مجلس الدفاع عن الموارد الطبيعية» (أسس في ١٩٧٠م)، و«صندوق دعم حماية البيئة»، كانت تقود الطريق بأسلوب جماعات الدفاع عن حقوق الإنسان في الستينيات. المنظّمات المحافظة القديمة؛ مثل: «نادي سيربرا»، و«جمعية أودوبون»، و«جمعية البرية» استخدمت أعضاء راديكاليين، سيقومون بوضع الأجندة البيئية على مدى العقدَيْن التاليين.

إلا أنَّ جماعات أخرى مثل «السلام الأخضر» — أسست في ١٩٧١م — ألزمت نفسها بشكل واضح بالسياسات اليسارية، واتخذت إجراءات مباشرة ضدَّ «أعداء البيئة»، مثل صيادي الفقمعة، ومهندسي الأسلحة النووية. ومثل نظرائها الألمان في فترة ما بين الحربين، رفضت جماعة «السلام الأخضر» كلاً من المجتمع الرأسمالي والمقولات السياسية الرئيسية. على أنَّ ذلك كان أكثر نجاحاً مع الشباب الأوروبي اليساري (كما كان الأمر بالنسبة لحزب الخضر البيئي في ألمانيا، والذي شكّل قائمة مرشحيه في عام ١٩٧٧م). وفي الوقت نفسه كان هناك آخرون ممن عادوا إلى جذور «بوكشين» العدمية. مطالب المعادين للتكنولوجيا بالعودة إلى الأرض، أفرخت عدداً من الكوميونات التجريبية — كان هناك ما لا يقلُّ عن ألفي كوميونة في أربع وثلاثين ولاية في السبعينيات — بعض هذه الكوميونات من الهيبيز سوف يمضي برفضه لأعراف المجتمع الحديث إلى تطرّف بعيد، مثل «أسرة» القتل عند «تشارلز مانسون» في كاليفورنيا، أو «مدينة جونز» عند «جيم جونز» في «جيانا». وفي ذلك الوقت، كان يبدو أنهم يدعمون استنتاج «تشارلز ريش» وهو أنَّ الشباب كان على وشك أن يُعلن تخليّهم عن الرأسمالية الغربية والمجتمع التكنولوجي، من أجل وجود أكثر طبيعية وأكثر نقاء.^{٤٥} ومع ثاني احتفال كبير بيوم الأرض في عام ١٩٩٠م، كان نقدُ التشاؤمية

^{٤٤} Quoted in Manes, *Green Rage*, pp. 46-47.

^{٤٥} Reich, *Greening of America*, pp. 3-4, 165, 284.

الثقافية للرأسمالية التكنولوجية قد أصبح أكثر قبولاً لدى معظم المجتمع الأمريكي، إلا أنَّ جماعات بيئية كثيرة كانت ما تزال غير سعيدة؛ لعدم وجود تغيير جذري أكبر.

كان «دينيس هايز» Dennis Hayes، المنظم الأصلي لأحداث ١٩٧٠م يقول بأسى: «كيف نقاتل هكذا بعنف، وننتصر في معارك كثيرة، ثم نجد أنفسنا فجأة على وشك أن نخسر الحرب؟»^{٤٦} وكان آخرون يقولون إنَّ مقدمة التوجُّه الرئيسي لحركة البيئة — المتمثلة بكلمات «ليستر براون»، وهي «جعل المجتمع الصناعي صالحاً وآمناً من أجل الحياة الإنسانية» — لم تكن جزءاً من الحلِّ، وإنما كانت جزءاً من المشكلة.

ولعدة سنوات، كان أشخاص مثل «بوكشين»، والفيلسوف النرويجي «آرني نايس» Arne Naess ينادون بتوجُّه جديد لحركة البيئة. في عام ١٩٧٣م كتب «نايس»: «هناك إمكانيات سياسية في هذه الحركة يجب ألاَّ نُغفلها، وليس لها علاقة كبيرة بالتلوث واستنفاد الموارد». وكان يأسى لكون التوجُّه الرئيسي في حركة البيئة: «لا يتساءل عن نوع المجتمع الذي يمكن أن يكون الأفضل من أجل الحفاظ على نظام بيئي ما». وبدل ذلك كان ينادي بتوجُّه جديد يسمِّيه «إيكولوجيا عميقة»، تُصحِّح الافتراضات الثقافية التي سبَّبت التلوث من البداية. ومثل أحدية «هايكل»، كانت إيكولوجيا «نايس» العميقة تعني تجنُّب نظرة المركزية الأنثروبولوجية للبيئة، لصالح نظرة مركزية بيولوجية. ومثل فلسفة الوجود عند «هيدجر» كانت تتضمن تحويلاً للإنسان ذاته وليس للمجتمع فقط. ويفسِّر «نايس» ذلك بقوله «الذات الغربية الحديثة تعرف أنها ذاتٌ منعزلة، تحاول جاهدةً وبشكل ضيق أن تحقِّق المتعة أو ... الخلاص الفردي في هذه الحياة أو غيرها». هذه الصورة الزائفة للذات «تسلبنا بداية بحثنا عن شخصيتنا الروحية الحيوية الفريدة» من خلال «التوحد بالطبيعة».^{٤٧}

كتاب «موراي بوكشين»: «الأزمة الحديثة» يُشير إلى التحدي المتمثل في إضعاف مجتمع الإنسان الحديث، أي: «مجتمع السوق والذهنية الشريرة التي تنجم عنه». التلوث، إفقار البيئة الذي تُسبِّبه الصناعة والأمطار الحمضية، وارتفاع درجة حرارة الأرض،

^{٤٦} Quoted in Brown, et al., *Saving the Planet*, p. 21.

^{٤٧} Quoted in Devall and Sessions, *Deep Ecology*, p. 66.

والعسكرية النووية على نطاق واسع ... كل ذلك هو النتاج الرديء والفضيع للرأسمالية الغربية. «يمكنني أن أقول إنَّ الرأسمالية هي سرطان المجتمع.»^{٤٨}

«بوكشين» يؤكِّد — مردِّدًا أفكار «هيدجر» — أنها تخفض كل العلاقات بين البشر وبين البشر والأرض والسلع. الرأسمالية «تتطفَّل وتهدِّد بإبادة كلِّ مجال اجتماعي يوجد فيه روابط واهتمام جماعي بين الناس». وكنتيجة لذلك، تترك آثارًا للدمار البيئي والثقافي في أعقابها. فيلاحظ مثلًا أنَّ الولايات المتحدة «هي أكثر المجتمعات جهلاً وقلة معلومات في العالم المتقدم»، ويستدعي «بوكشين» لا شعوريًا وصف «جوبينو» لفرنسا في خمسينيات القرن التاسع عشر، فيقول: «الحياة اليومية تكتسب صفات البقر بشكل مضطرد. المجتمع لا يزيد كثيرًا عن كلاً، والناس قطع يُرعى ... غذاؤهم التفاهات والمساعي الحقيرة.»^{٤٩}

وفي الوقت نفسه، فإن «ما يُسمَّى بالمجتمعات الاشتراكية، مثل الاتحاد السوفيتي والصين» قد انتهى بها الأمر إلى المأزق نفسه؛ بسبب قبولها لصورة الإنسان ككائن اقتصادي. بدلاً من ذلك، فإن بقاء الإنسان يتطلَّب «وقفة أخلاقية» جديدة يُطلق عليها «الإيكولوجيا الاجتماعية». كانت تلك فلسفة «مشاركة»، تدعم فيها «الحيوانات والنباتات وجود الآخر، وإبداعه وصالحه» على نحو متبادل وغير تنافسي. وتحثفي «باختلافات» الأنواع وتنوعها الطبيعي «دون أن تجعل من الفوارق والاختلافات نظامًا تراتبيًا».^{٥٠} «الإيكولوجيا الاجتماعية» عند «بوكشين» تكشف تقريبًا عن كل خواص التطوُّر الأحدي الذي كان يقول به «هايكل»، وترى الحياة: «نشطة»، متفاعلة، منتجة، مترابطة، «متماسكة»، كما ترى أنَّ التغيُّر عملية عضوية وليست ميكانيكية أو خطيئة، لدرجة أنَّ «كلَّ شكل ينبثق من الشكل السابق عليه»، والشكل اللاحق والأكثر تعقيدًا يتضمَّن كلَّ الأشكال السابقة والبسيطة عمومًا، سواء كان ذلك داخليًا — كما هو الحال في التطوُّر الجنيني، وهو المثال المفضَّل عند هايكل — أو كجزء من المجتمع.

ومن هذه الإيكولوجيا الاجتماعية، ينبثق مثال أو فكرة مساواة مجتمعية، يكون فيها كلُّ الأعضاء، رجالًا ونساء، أغنياء وفقراء، بيضًا وغير بيض؛ مشتركين في الروح المجتمعية نفسها. هذا المجتمع الحيوي المنسجم يقف في تعارضٍ حادٍّ مع القوى المحرِّكة للمجتمع

^{٤٨} Bookchin, *The Modern Crisis*, p. 30

^{٤٩} *Ibid.*, p. 6

^{٥٠} *Ibid.*, p. 25

المدني، الذي هو في الأساس مضاداً للطبيعة طبقاً لأفكار «بوكشين» (بالرغم من مزاعمه المستمدة من التنوير، بأنها تتبع قوانين الطبيعة). وبدلاً من ذلك، فإن المجتمعات البدائية وما قبل الرأسمالية تبرز على أنها النموذج الجديد للمستقبل. يرى «بوكشين» أنَّ الإنسان البدائي والطبيعة قد كَوَّنَا معاً قالباً/رحماً خصباً من أجل «الإنتاج الوفير والسعادة». الرجال والنساء شركاء متساوون (مثل الإيروكيوس عند «جاري ناش»)، يقومون بدور مشترك حقيقي في صنع القرار. فهموا مخاطر الفردانية التنافسية، يجتنبون التجارة ويعتبرون الربح خطيئة.^{٥١}

وبمعنى ما، فإن «بوكشين» معجبٌ بالتنوير لنفس السبب الذي كان «هايكل» يراه، وهو أنَّ التنوير قد أنزل العقل البشري من السماء إلى الأرض، من مملكة ما فوق الطبيعة إلى مملكة الطبيعة. وقد دعم «رؤية علمانية واضحة نحو العالم الأسطوري المظلم الذي كان سبباً في تثبيت دعائم الإقطاع والدين والاستبداد الملكي». على أنَّ «الرأسمالية صرفت تلك الأهداف عن وجهتها».^{٥٢} فقد حوّلت «العقل إلى عقلانية صناعية فظة، تركيزها على الكفاءة أكثر مما هو على الفكر الراقى» ... واستخدمت الفكر من أجل تحديد كم العالم، وخلقت ثنائية الفكر والوجود ... واستخدمت التكنولوجيا لاستغلال الطبيعة، بما في ذلك الطبيعة الإنسانية. وكما كتب «أدورنو» في «جدل السلب»: «لا يوجد تاريخٌ عامٌ يوصل من الهمجية إلى الإنسانية، ولكن هناك تاريخ موصول من «النبلة» إلى قنبلة «الميجاطن»».^{٥٣} على أنَّ الخطر الأكثر قرباً والذي كان يراه «بوكشين» في عام ١٩٨٧م، هو أنَّ التغيُّر الاقتصادي والتكنولوجي قد يؤدِّي إلى تحسين حياة الناس، دون فرض أو إقحام أيِّ مراجعة ثقافية أساسية. وكان «بوكشين» يقول إنَّ ثورة حقيقية في الاتجاهات والقيم مطلوبة؛ لكي «تغيّر كلّ خيط في النسيج الاجتماعي، بما في ذلك الأسلوب الذي نمارس فيه الواقع». كان «بوكشين» يتطلّع إلى «مجتمع بيئي» مستقبلي، «مشيدٌ حول كوميون فيدرالي، مكوّن من كوميونات صغيرة، تمَّ تشكيل كلٍّ منها بما يتلاءم مع النظام البيئي والمنطقة الحيوية الموجودة فيها». كلُّ فرد سوف يشتغل بالزراعة العضوية، ويستخدم الطاقة الشمسية وطاقة الرياح. الأساليب التكنولوجية الحديثة سوف يتمُّ استخدامها «بطريقة

^{٥١} Ibid., p. 29

^{٥٢} Bookchin, *Remaking Society*, p. 166

^{٥٣} * megaton: قوة انفجارية تعادل قوة انفجار مليون طن من ثالث نترت التولين. (المترجم)

فنية؛ لتوفير الوقت للأنشطة الأخرى «البستنة، الحرف اليدوية، القراءة، الحكيم ... إلخ، والزراعة التجريبية بغرض التنوع البيولوجي، مفهوم الملكية، حتى الملكية الجماعية سوف يختفي»، ويحل محلّه توجّه «كليّ» holistic نحو اقتصاد موجّه بيئياً. وبدلاً من ذلك، فإن «كلّ فرد سوف يعمل كمواطن، لا كذاتٍ مهتمةً بنفسها فقط» ملزماً نفسه بشعور «التوحد مع المجتمع، ومع الطبيعة».^{٥٤}

أفكار «بوكشين» مدينة بالكثير لتقاليد الاشتراكية الطوباوية، على أنّ فلاح «فردريك راتزل» المتكامل، وكذلك الطموحات شبه الصوفية لحركة الشبيبة الألمانية، يظهران إلى حدٍّ ما في شيوعيته التي يتخيّلها تقوم في المناطق الحيوية. وهكذا كانت هناك صلة حيّة بجذور الإنسان العضوية: وهي المجتمعات البدائية الموجودة في أرجاء العالم. الكاتب «إدوارد إيسي» Edward Abbey أحد علماء البيئة، يرى أنّ «الجنس الأرقى» هو المجتمع الإنساني الذي «ألقى الأضرار بالأرض، وبأشكال الحياة الأخرى، وبالبشر، وبغيره من المجتمعات». وبهذا المقياس يستنتج «آبي» أنّ «الجنس الأرقى سيكون هم: سكّان أستراليا الأصليين، قبائل «البشمن» الأفريقية، وربما أيضاً قبائل الـ «هوبي» في «أريزونا».^{٥٥} التشاؤمية التكنولوجية في حركة البيئة، قلبت العلاقة بين المجتمع والبيئة كما حدّدها «توينبي»، والتي ترجع إلى «توماس باكل» و«هيجل» على الأقل. كانوا يعتقدون أنّ الصراع من أجل السيطرة على الطبيعة، والسيادة عليها في المراحل الباكّة من الحضارة كان أهمّ ما شغل بال الإنسان. والآن أصبح «بوكشين» وغيره يؤكّدون أنّ التاريخ الغربي «ليس تقدّماً خطيّاً من مرحلة إلى أخرى، بشكل صاعد مستقر من أجل المزيد من السيطرة على الطبيعة». ويقول باحتمال حدوث عكس ذلك، وأنّ «ما قبل التاريخ ربما يكون قد سمح ببدائل أخرى قبل ظهور المجتمعات الأبوية المتحاربة ... والتي ربما تكون قد شهدت تطوّراً اجتماعياً أكثر اعتدالاً من ذلك الذي شكّل تاريخنا».^{٥٦}

عالم البيئة ينظر إلى الحضارة باعتبارها صراعاً متعمّداً أكثر منه ضرورياً ضدّ الطبيعة. «أوزوالد شبنجلر»، وهو تلميذ آخر من تلاميذ «هايكل» كتب يقول: إنّ الحضارة «موت يتبع الحياة ... تحجّر مدينة عالمية يتبع الأرض». هكذا أيضاً التاريخ عند عالم

^{٥٤} Modern Crisis, pp. 22-23; Remaking Society, pp. 194-95.

^{٥٥} Abbey, Confessions of a Barbarian, p. 337.

^{٥٦} Remaking Society, p. 22.

البيئة، الأسلاف القدامى للإنسان الغربي كانوا يعبرون عن «علاقة عضوية بالطبيعة» قامت الحضارة الحديثة بمحوها. الإنسان الحديث وافدٌ متأخرٌ، وقشرته الحضارية مجردة من الحيوية. ومثلما كان اكتشاف «كولبوس» للعالم الجديد يمثل بالنسبة لـ «شبنجلر» ميلاد الإرادة الفاوستية للغزو والتوسع، كذلك كان مجيئه الاقتحامي وسط الشعوب التي تسكن أمريكا الشمالية، يبدو لعلماء البيئة الجدد نقطة بداية نهب تاريخ الغرب لكوكب الأرض.

الرجل الأبيض هو القادم الأخير لتدمير البوابات، والبوابات التي يدمرها هي بوابات الجنة. هذا الدين الكبير لـ «شبنجلر»، وللتشاؤمية للثقافية يمرُّ دون الاعتراف به في كتاب «كيركباتريك سيل» Kirkpatrick Sale (١٩٤٢م): «غزو قارة» الصادر في ١٩٩٠م، ولكن «سيل» يقحم «كولبوس» صراحةً كإنسان «فاوستي» مقتبسًا من «دكتور فاوستوس» لـ «كريستوفر مارلو».

يا له من عالم انتصار وبهجة،

عالم شرف وسلطة كاملة،

كلما يتحرك بين القطبين الهادئين

سيكون تحت إمرتي.

و«كولبوس» كما يقول «سيل»: «هو الشخص الذي قدّم أكثر من غيره تلك التركة التي سادت بها الحضارة الأوروبية العالم الأمريكي لخمس قرون، بما نعرفه الآن من نتائج متضمنة قضايا لا تقلُّ عن كونها قضايا حياة أو موت».^{٥٧} ويعتقد «سيل» أن عام ١٤٩٢م كان بداية الانتصار الأوروبي على الطبيعة عن طريق الإفقار والاستغلال. ويقول: «لقد كان ذلك هو نوع الانتصار الذي تأسست عليه البداية الأمريكية».

وأصبحت أمريكا «ما بعد كولبوس» ساحة قتال، ليس بين الأوروبيين والهنود، بقدر ما هو بين الإنسان الغربي والبيئة. فقد حوّل الأوروبيون إنتاج الأرض إلى سلع — الذهب، الفضة، السكر، الأخشاب، التبغ، القطن — والغزو الغربي أصبح كارثة بيئية طويلة المدى. «المستفيد الأكبر» كان هو الحضارة الأوروبية، إمبراطورياتها فيما وراء البحار مكّنت الإنسان الأوروبي من «الانتشار والازدهار والسيطرة على الأرض كما لم

^{٥٧} Sale, 1492: *The Conquest of Paradise*, quoting Marlowe's *Doctor Faustus*, pp. 264; 5

يسبق أن سيطر نوع آخر.^{٥٨} الأوربيون عند «سيل» هم «كارهو الطبيعة» وهم مقطوعو الصلة بالحياة. الشعوب التي غزوها — من ناحية أخرى — وهم الأمريكيون الأصليون، يعبرون عن حيوية ثقافية أرقى، لا في رموزهم الفنية فقط، بل وفي مؤسساتهم الاجتماعية والأخلاقية. وهذا توجه جديد مثير، للتشاؤمية الثقافية، ولكنه يعبر تمامًا عن أنصار البيئة الراديكاليين: إنَّ الميزة الرئيسية في الإنسان البدائي ليست في أنه إنسان خام بسيط مفعم بالحيوية والنشاط، بل راقٍ ومتقدِّم ... في تعامله مع الأرض على الأقل. الهنود عند «سيل» ينطبق عليهم النموذج نفسه. كلهم جيّدو التغذية، ينعمون بالمساواة بين الذكر والأنثى، مزوّدون بأنظمة للزراعة والعلاج، وربما بأساليب فنية أرقى مما لدى الأوروبيين. جميع الحروب التي خاضوها كانت معتدلة وقصيرة. وسكان أمريكا الأصليون في رأيه بدائيون نبلاء عن حق، لديهم بُعدٌ نظر يمكّنهم من أن يكونوا أكفأ من ناحية الطاقة والنشاط. وقبل كل شيء فإن حياتهم تحكمها عقيدة دينية تحقّق توازنًا مع الطبيعة والمحيط الحيوي، ولا تحمل أيّ مفهوم مدمر للتقدّم الإنساني، أو تقف ضدّ أيّ تحسين لظروف الحياة. وذلك على النقيض تمامًا من الوافد الجديد، الأبيض، البربري، القذر، الكريه الرائحة، العنيف، الزائف، وليد «ثقافة لا تعرف أنّ الأرض كائن حي، وأن كلّ مَنْ عليها إخوة».^{٥٩} و«كيركباتريك» مثل «بوكشين» يرفض مفهوم أنّ الحضارة هي بمعنى ما، نتيجة أو تحوّل حتمي لمرحلة سابقة من الثقافة البدائية. المجتمع البدائي يتمتع بثقافة ليس لها صلةً جنينية بالحضارة، ومن هنا فهو يظلّ بمنأى عن التلوّث بقيمها السطحية.

والواقع أنّ أيّ غريزة قابلة لإفراز مثل هذا الاندفاع المدمر يمكن تفاديها، بفضل روحانية بيولوجية الأصل، وليست أنثروبولوجية، بمعنى أنها ترى الإنسان بصفته كما هو بالفعل: كائنًا ضليلاً. النظرة البيئية الراديكالية لا تكتفي فقط برفض فكرة التحسّن الإنساني، وفكرة الإنسان ككائن اجتماعي (أي: كائن ذو حاجات فردية معينة — فيزيقية، معنوية، ثقافية — لا بد من إشباعها بالتعاون مع الآخرين لكي يكون سعيدًا). التشاؤمية الثقافية قد أكملت بالفعل هذه المهمة، فنظرة سريعة إلى: «نيتشة»، أو «سارتر»، أو حتى «روسو» يمكن أن توضّح ذلك.

^{٥٨} Ibid., pp. 289; 4

^{٥٩} Ibid., pp. 301, 320

عالم البيئة الراديكالي يذهب أبعد من ذلك ليقول إنه حتى إذا كان الكائن البشري لديه تلك الحاجات، فهي لا أهمية لها. الإيكولوجيا العميقة تزعم أن «حاجات الإنسان المادية الحيوية»، هي بالفعل أصغر بكثير مما يجعلنا «المجتمع الصناعي التكنوقراطي» نعتقد. كلُّ منا يمكنه بسهولة أن يأكلَ أقلَّ، وأن يشربَ أقلَّ، وأن يعملَ أقلَّ، وبالطبع يفكر ويرغب أقلَّ. و«بوكشين» يتوسَّل تحديدًا صورة خلية النحل كمجتمع مثالي؛ حيث الفرد ذائبٌ تمامًا داخل نشاط الكل العضوي. وبذل ذلك، فإن المهمَّ هو علاقة الإنسان بالطبيعة غير الإنسانية. وحيث إنَّ الرموز التي تعبَّر عن حياة متحضرة — الشعور بالملكات الخاصة، الاهتمام العقلاني بالذات كما يتبدَّى في المبادلات التجارية، الرغبة في أنشطة ثقافية كمتنفسٍ لعواطفنا — والتي تضعنا على الدرجة الأخيرة من دائرة «كومونر» المغلقة، يجب أن تكبح كما هي (أو كما تبدو على الأقل) في «المجتمعات العضوية» للشعوب البدائية؛ حيث التجارة خطيئة، وتأكيد الذات شرٌّ.^{٦٠}

وإذا كان علماء البيئة يميلون إلى الاهتمام الشديد بهنود الـ «هوبي»، أو بصيادي الطيور في «بورنيو» مثلًا أكثر مما يهتمون بما في الحضارات غير الغربية: الأفريقية أو الشرقية؛ فذلك لأن تلك الآثار الباقية من العصر الحجري «تعتبر بديلًا لعقدة الحضارة». إنَّ شعوبًا مثل: الصينيين، والزولو، والأزتيك، والمايا، قد أخذوا كلهم تلك الخطوة المشئومة نحو دورة الحضارة للتدمير الذاتي. وبمعنى أعمق فإنهم فتحوا الباب للإنزال الذي عانوا منه على يد الرجل الأبيض. الشعوب الفطرية في غابات الأمطار وسهول السافانا — على النقيض من ذلك — تحتفظ ببراءتها البدائية. وهكذا فهم يخدمون أهدافًا سياسية مهمة، كنماذج لمجتمع المستقبل المعادي للتقنية. يقول «كريس مانز» Chris Manes، وهو من نشطاء البيئة: «إنَّ الطريق إلى البساطة البيئية ليس خيالًا، فهناك الملايين من الذين ينتمون لشعوب قبلية يعيشونها الآن في شتى أنحاء العالم».^{٦١}

وعند «ستانلي دياموند» Stanely Diamond في كتابه: «البحث عن البدائي» فإن «التوق لنمط بدائي من الوجود» ليس مقصورًا على علماء البيئة ولا على سواح البيئة الرومانسيين، ولكنه «أمرٌ دائم بدوام الحاجات الإنسانية الأساسية»، ويقول إنَّ الحضارة هي التي تعتبر خارجةً على السياق.

^{٦٠} Devall and Sessions, *Deep Ecology*, p. 6; Bookchin, *Ecology of Freedom*, pp. 46–48.

^{٦١} Manes, *Green Rage*, pp. 238; 123.

«يمكن أن نعتبر الحضارة نظامًا في حالة عدم توازن داخلي، التكنولوجيا أو الأيديولوجيا أو التنظيم الاجتماعي متنافرة دائمًا مع بعضها. وهذا ما يجرُّ النظام إلى مسار معين. إحساسنا بالحركة، بالنقصان يُسهم في فكرة التقدم.»

ثم يُنهي كلامه مبتهجًا، شاعرًا بالانتصار بقوله: «إنَّ فكرة التقدم عامَّة وشاملة للحضارة.»^{٦٢}

هذه المفاهيم تدفع «جيرري ماندر» Jerry Mander لأن يزعم في كتابه: «غيبية المقدَّس» (١٩٩١م) أنَّ أسلوب المعيشة القبلي ليس نتيجةً جهل، وإنما نتيجة رفض للتكنولوجيا وللعلم وافتراضاته الثقافية (الإنتاجية، أخلاقيات العمل، قهر الطبيعة). وبمعنى آخر مثلاً فإن «الإيروكيوس»، أو «الأوروبورو» لا يبنون المطارات والمفاعلات النووية، لا لأنهم لا يستطيعون بناءها، وإنما لأنهم — على المستوى الأعمق — قد اختاروا «الآ» يفعلوا ذلك. الشعوب الأمريكية الأصلية القانعة والمتواضعة، «التي تعيش» كما يرى «ماندر»، «فوق هذا الكوكب برفق وبلا طيش»، و«تشارك هبة الطبيعة السخية على أساس فلسفة قديمة بديلة تقوم على الطبيعة»، هي التي تحدّد الطريق نحو مستقبل الإنسان، «إنَّ المجتمعات البدائية — لا مجتمعاتنا — هي التي تملك مفتاح البقاء»،^{٦٣} حتى عند «روسو»، كان التوافق البدائي مع الطبيعة مجرّد حلم، أو تصوّر مثالي على أكثر تقدير. ولكنَّ المتشائمين ثقافيًا وبيئيًا يؤكّدون أنَّ عمليات المجتمع المدني نفسها سوف تُحقّق هذا التوافق، وذلك بفضل تدمير التكنولوجيا لذاتها، والارتداد الحتمي للظروف البدائية. الكاتب «إدوارد آبي» Edward Abbey، المهتم بشؤون البرية، تنبأ في كتابه: «أخبار طيبة» الصادر عام ١٩٨٠م، بأن «الدولة العسكرية الصناعية سوف تختفي من على وجه الأرض في خلال خمسين عامًا، وسوف يحلُّ محلُّها «انتصار الحب، والحياة، والثورة». «آبي» هو الذي ساعد في الإحياء بحركة «الأرض ... أولاً» بروايته: «مجموعة المفتاح الإنجليزي» (١٩٧٥م): حيث تقوم فيها جماعة من أنصار البيئة المرتدّين بإيقاف عمليات إنشاء طريق عام عبر البرية؛ وذلك بتخريب الشاحنات ومعدّات الحفر وغيرها. مجموعة المفتاح الإنجليزي تُقلّد — عن وعي — محاربي عصابات «الفيت كونج»، إلى درجة اللجوء

^{٦٢} Ibid., pp. 238–39

^{٦٣} Mander, *In the Absence of the Sacred*, p. 387

إلى استخدام الأسلحة النارية؛ لكي يهربوا من الإمساك بهم. «إدوارد آبي» لم يعتذر عندما حوّلت حركة «الأرض أوّلاً» رسالته إلى عمل مباشر، بل نجده يقوم بإعداد الكُتَيْب الرسمي الخاص بهم، وهو: «الدفاع عن البيئة»، وبمعنى أعمق، فإنه يعتبر التوهم الفكري لمفجّر القنبلة المجهول، الخيال الذي نسجه «آبي» في كتاباته، ترجمه مفجّر القنبلة إلى أفعال. كان «آبي» شديد الرفض والمعارضة لما يُطلق عليه syphilization.^{٦٤} فكرته السائدة عن المجتمع الحديث هي فقدان الحياة، الموت، والزيارة التي قام بها إلى «مانهاتن الجنوبية» عام ١٩٥٦م أطلّعت على مشهد مثير: «فخامة باردة جامدة كالقبور: مشهد مرعب لا إنساني، أقرب إلى وادي الموت والجماجم مما هو إلى موطن إنساني للسكنى». كتب بعد ذلك: «من الواضح أنّ حضارتنا قد دخلت مرحلتها التيبيرية؛^{٦٥} حيث البرابرة في الشرق ينتظرون»^{٦٦} (يقصد الاتحاد السوفيتي والصين). ومثل «كابتن نيمو»، كان «آبي» يشعر بالقوة الحيوية للطبيعة العضوية، التي صدمها حضور الإنسان وأقلقها. كان «آبي» على وعي بما يربطه بتراث التشاؤمية الثقافية: «هيدجر في كوخه في الألب، زرادشت في كهفه، يسوع في البرية، نيتشه وحيداً في جنونه».^{٦٧} لقد رفض الدعوات الإنسانية العاطفية لأنصار البيئة الآخرين (لا يمكنك أن تغَيّر الطبيعة الإنسانية دون أن تشوّه البشر)، وهاجم دولة الرفاهة الأمريكية بعنف، كما هاجم «دولة الحرب». كذلك شطح خياله لكي يكون غنياً في رده. أثناء سفره عام ١٩٥٩م، عبر وادي «جلن»، والذي كان سيُقام عليه سدّ لتحويله إلى بحيرة، راح يتأمّل المنظر:

«كنّا نتساءل فيما بيننا عن كمية الديناميت التي نحتاجها لنسف السد، وكنّا نتخيّل كم سيكون بهيجاً وعادلاً أن نضع الديناميت في شبكة أسلاك السد، حيث سيجيء الرئيس أو وزير الداخلية وحاكم الإقليم وجماعتهم من المرءوسين والصحافة والسواح ... سيكون الإصبع الأبيض القصير السمين لأكبر شخصية

^{٦٤} * لاحظ تلاعب الكاتب بلفظ civilization (حضارة) ليجعله syphilization والكلمة الأخيرة تعني:

«الإصابة بمرض الزهري». (المترجم)

^{٦٥} * نسبةً إلى الإمبراطور الروماني «تيبيريوس». (المترجم)

^{٦٦} Abbey, *Confessions of a Barbarian*, p. 138.

^{٦٧} *Ibid.*, p. 307.

فيهم، هو الذي يضغط على الزر الأسود الصغير؛ ليفجّر المسئول الرسمي نفسه وضيوفه والسواح، والجسر وسد وادي «جلن».^{٦٨}

قبل وفاته بوقت قصير كان لدى «آبي» تصوّر يُشبه تصوّر «فولني» لحضارة ما بعد حدائية، تقوم من بين أطلال الحضارة القديمة، مكوّنة من «تجمّعات سكانيّة متناثرة، قليلة العدد، تعيش على صيد السمك والقنص وجمع الغذاء والزراعة المحدودة وتربية الماشية»، يجتمعون كلّ عام بين أطلال وبقايا المدن الكبرى لإقامة احتفالات سنوية، بالتجدّد الروحاني والأخلاقي والفني والفكري...^{٦٩}

وبالطبع، كانت هناك كارثة مجهولة قد أضعفت الكوكب المزدهم، فلم تتمكّن جنة «آبي» البسيطة الوادعة من الظهور إلى حيّز الوجود، ولكن الدمار الكارثي، مرة أخرى، لن يكون خبراً سيئاً بالنسبة للمتشائم الثقافي، خاصة إذا كان بدافع من الذات، بل إنه يمثّل فرصة كجزء من الموروث التشاؤمي الرئوي.

التاريخ الأخضر العام: «جيرمي ريفكين»، و«ألبرت جور»

تقدّم لنا التشاؤمية البيئية تاريخاً عاماً معادياً للحضارة. كتاب «جيرمي ريفكين» Jeremy Rifkin: «ما بعد لحم البقر» (١٩٩٢م) يفعل الشيء نفسه ولكن بشكل معكوس. بدلاً من مجتمعات الإنسان الزراعية التي تحلّ محلّ المجتمعات الرعوية القديمة، والتي تحكم على كوكب الأرض بالفناء بسبب الشهوة لامتلاك المساحات الصالحة للزراعة، فإن المجتمع الزراعي هو الذي يعيش على الأرض برفق.

إنسان الإصلاح الزراعي يُقيم مجتمعاً نباتياً مسالماً يقدّس الحياة ولا يستولي عليها. ويقول «ريفكين» إنّ المتطلّ على جنة عدن هذه هو راعي القطيع، بقطعانه الجوّالة وتكنولوجيا الحضان! فهو يسلب وينهب جيرانه جشعاً للاستيلاء على ماشيتهم. أما الأرض بالنسبة له فهي مجاله الحرّ. «إمبراطورية حرّيته»، كما كانت دائماً، ويكتب «ريفكين»: «معظم التاريخ الغربي هو وصف للصراع الدائر بين تجمّعين: الأول هو الراعي، والثاني

^{٦٨} Ibid., p. 152

^{٦٩} "Response to Schmookler on Anarchy," quoted in Manes, *Green Rage*, p. 241

هو المزارع، الأول يعتمد على العشب، والثاني على النباتات المنتجة للحبوب، وهو صراع لصالح الأول.^{٧٠}

عندما نزل فرسان «كورجان» في الهلال الخصيب من سهول آسيا الوسطى عام ٤٠٠ ق.م. فرضوا طبيعتهم على الأراضي التي فتحوها، كما يزعم «ريفكين». ولأنهم كانوا «شديدي الاستقلال، مسلّحين، منفصلين عن الأرض غير مرتبطين بها، مُولعين بالاكتساب والاستحواذ، هادفين إلى المنفعة ... فقد كانوا الغزاة العظام، فرسان الشمال، مرهوبي الجانب»، وكانوا أيضًا نموذجًا أوليًا من الرأسماليين، برغبتهم الطائشة في الاستحواذ والتمكُّ والاستغلال للأرض.^{٧١} فَمَنْ كان أولئك الجوّالة الهندو أوروبيون: الألمان، الرومان، اليونانيون، البراهما الهنود، الفرس-الآريون الذين يقول بهم «جوبينو». مَنْ كان أولئك في الحقيقة؟ هكذا يظهر المحارب مرّة أخرى، في قناع وكيل للحضارة وليس للثقافة.

هؤلاء الغزاة الآريون الرعاة (يجد «ريفكين» متعة في الإشارة إلى أَنَّ كلمة «معركة» بالسانسكريتية تعني: «الرغبة في الحصول على الماشية»)، مهّدوا الأرض «للرأسمالية الجديدة والحِقة الاستعمارية في تاريخ العالم». ويقول «ريفكين»: إِنَّ «شكلًا راديكاليًا جديدًا من الاقتصاد تمَّ إعداده للمرحلة العالمية، وهو يقوم على الرغبة في الاستحواذ والتمكُّ، وتبرير ذلك فيما بعد بالمصلحة الشخصية الواضحة». من «أتيلا الهوني»^{٧٢} إلى الفاتحين الإسبان الراكبين، إلى ثقافة أكلة لحم البقر في بريطانيا التجارية في القرن الثامن عشر، (حيث كان طعم الدسم مرادفًا لطعم الرغد والقوة والنعمة)، فإن تراثًا من غريزة القطيع والقوة المسلّحة، يحدّد الطريق نحو السيطرة الغربية على الكرة الأرضية. ومثل الطاعون الوحشي، نشر قطعان ماشيته المنتجة لغازات الميثان عبر مساحات واسعة من الأراضي الأوروبية والآسيوية والأمريكية. حتى مصنع تعبئة اللحوم في القرن التاسع عشر، له مكانة في تاريخ العالم كسلف للعملية الصناعية الحديثة: كان «خط تفكيك» يعمل في إطار «منفعي بدافع الربح».^{٧٣} ويقول «ريفكين»: «إنهم يصطفون اليوم في محلات

^{٧٠} Rifkin, *Beyond Beef*, p. 25

^{٧١} *Ibid.*, pp. 28, 32

^{٧٢} * قائد من «الهون» — شعب مغولي مترحل — استولى على جزء كبير من أوروبا الوسطى والشرقية حوالي عام ٤٥٠ ميلادية. (المترجم)

^{٧٣} *Ibid.*, pp. 62-63

«مكدونالد» في مدن حول العالم. روح العصر النفعية، تقضي على كل تحفّظات لديهم على الصفقة الفاوستية التي دخلوا فيها.» ويقتبس «ريفكين» قول مستؤل ياباني: «إذا أكلنا الهمبورجر على مدى ألف عام سنُصبح شقَر اللون، وعندما نصبح شقراً سنغزو العالم.»^{٧٤} في الوقت نفسه، فإن الإنسان والأرض يدفعان الثمن — من خلال إزالة الغابات، وزيادة حرارة الكرة الأرضية، ونسبة الكوليسترول العالية المصحوبة بالمجاعات، ناهيك عن الاحتفاء بعنف مربّي ورعاة البقر — حيث تتحوّل إمبراطورية الماشية عند «ريفكين» إلى حدود العنف عند «جاري ناش» و«ريتشارد سلوتكين» Richard Slotkin. وباختصار، فإن البراعة التكنولوجية للإنسان الغربي، تُصبح إحدى وظائف ثقافته الفاسدة (كما كان يقول المتشائمون الثقافيون السابقون مثل «نيتشة» و«ماركيوز») أكثر مما هي العكس. وهذا يجعل المتشائم البيئي يستطيع أن يبطل الجهود الثقافية، ليس للإنسان الغربي فقط وإنما لبقية الأنواع كذلك، وهو ما سيفعله بالتحديد «ألبرت جور» Albert Gore في كتابه «الأرض في الميزان»، إسهام «جور»، مثل كتاب السيناتور «جورج ميتشيل» السابق «العالم يحترق»، يبيّن مدى الانتشار الواسع للتشاؤمية البيئية، سواء في أشكالها الليبرالية المتأخّرة أو أشكالها الراديكالية. «الأرض في الميزان» كتاب ذاتي وربما فلسفي، فهو يزعم أنه كتاب عن الطبيعة وأصل الثقافة الغربية كما هو عن البيئة. أسماء مثل: «نيتشة»، و«هيدجر»، و«فروم»، و«أدورنو»، و«سارتر» ليست هناك لتزيين الصفحات، ولكن وجودها ملموس. نظرتهم التشاؤمية للثقافة الغربية تُوزع لنا بحكم أبعد من ذلك على دور «جور». ليس الإنسان الغربي وحده هو المخطئ، وإنما البشر جميعاً ككائنات عقلانية: دوافعهم ككائنات اجتماعية، وحملة ثقافة على أيّ مستوى تضمن تدميرهم لأنفسهم. بهذا التراجع المتلف فإن الخوف من اضمحلال الغرب يؤدّي حتماً إلى رفض العملية التي كانت تعتمد عليها فكرة الحضارة.

مصطلح «الحضارة» يظهر بشكل مستمر في كتاب «الأرض في الميزان»، والحضارة عند «جور» تُعادل التكنولوجيا، هما الشيء نفسه، وعملية التحضر تتضمن الاغتراب المضطرب للبشر عن بيئتهم الطبيعية؛ لكي نصل إلى المآزق الذي نحن فيه اليوم. «الحضارة الصناعية الحديثة، كما هي منظّمة في الحاضر، تصطدم بشدّة مع النظام

Ibid., p. 271. The quotation comes from Boas and Chain, *Big Mac: The Unauthorized Story of McDonald's* (New York, 1976), p. 177

البيئي لكوكب الأرض»، و«قوتها التكنولوجية الكبيرة» تمثل هجوماً «ضارياً» وواضحاً على الأرض ومواردها. اليوم، يتضح أنَّ الافتراضات القديمة التي قامت عليها الحضارة الحديثة كلها جوفاء، أما دمار الكائنات الحيَّة فلا يمكن تجنبه إلا بتغيير قيم الحضارات ذاتها.^{٧٥}

إلى هنا، فكلُّ ذلك مألوف ومعروف، ولكن الحضارة الحديثة عند «جور» هي حضارة «نيتشة» أيضاً، التي تشوَّه وتخرب الطاقة الإنسانية الروحية، والشعور بقدسية وحرمة العالم من حولنا. وهي ضحلة؛ «فالسعي من أجل السعادة والراحة» هي القيم العليا، إلى جانب «استهلاك كمية لا نهاية لها من المنتجات الحديثة المغرية». وهذا يقودنا إلى «أن ننسى ما نشعر به بالفعل، وأن نتخلَّى عن البحث عن هدفٍ ومعنى حقيقيَّين في حياتنا». الحضارة أيضاً ليست حقيقيةً ولا أصيلةً بمفهوم «هيدجر» و«سارتر»؛ لأنها واقعة في «أسر التدمير المحموم للعالم الطبيعي، والهوس ببدائل زائفة للتجربة المباشرة مع الحياة الحقيقية»، وكما هو الأمر عند «بوكشين» فإن الأدوار الجديدة للنوع مع سيادة «الذكر» على «الأنثى» هي النتاج الفظيع لذلك الانفصال بين الإنسان الغربي والطبيعة. «آل جور» يشبَّه الغرب الحديث بالأسرة المتفكَّكة التي لا يستطيع أبناءها — نحن — المنحرفون أن يفصلوا أنفسهم عمَّا تقدَّمه من مباحٍ وإشباع. «الطعام الموجود على أرفف السوبر ماركت، الماء في صنادير المنازل، المأوى والمأكل، الملابس والعمل المنتج، الترفيه ... حتى هويَّتنا، كلُّ ذلك تقدَّمه لنا الحضارة، ولا نجرؤ حتى على عزل أنفسنا عن هذه المنافع».^{٧٦} العنصر النيتشوي واضحٌ سواء كان مفكِّكاً أو مريضاً. الأخلاق (بالمعنى النيتشوي) في هذه الأسرة المفكَّكة «القواعد غير المكتوبة التي تحكم علاقتنا بالبيئة»، ورُثت «وانتقلت من جيل إلى الجيل الذي يليه» منذ «ديكارت» والثورة العلمية، ولكن الأصول الحقيقية كما يكشف «جور» لنا، أقدم من ذلك بكثير، فهي تعود إلى أيام أفلاطون والإغريق، والموروث العقلاني المشنوم الذي شكَّل الميتافيزيقا والعلم الغربيَّين.

مستلهماً مثال أفلاطون، يشرح لنا «جور» كيف أنَّ «الإنسان الحديث الجديد يتَّجه إلى أعلى بوضوح وحسم ... بعيداً عن الطبيعة ... بعيداً عن الأرض». هذا النسيان للوجود كما سيُطلق عليه «هيدجر»، يحدِّد «أهمَّ نقلة في التفكير الغربي، والتي تُحدِّد بداية التاريخ

^{٧٥} Gore, *Earth in the Balance*, p. 269.

^{٧٦} *Ibid.*, pp. 222, 232; 231.

بمعنى حقيقي». بإعطاء البشر سيادة متزايدة على الطبيعة والمادة، فإن هذه الحضارة الميته روحاً، تضعف فينا «القدرة على الإحساس بروابطنا وصلاتنا بالعالم الطبيعي». بفصل العقل عن الجسم، والآخر عن الذات، أصبح الإنسان الغربي كما قال «ديكارت» شبحاً في الآلة. وأحياناً يبدو «جور» مثل «برجسون» فينعي فقدان «الصلة المباشرة بحيوية ونشاط بقية العالم الطبيعي».^{٧٧} الإنسان يشن هجوماً محمومًا على الأرض نفسها؛ لكي يعوّض خواءه الروحي، وهذا يذكّرنا بوصف «أدورنو» لعادات السامية في كتاب «جدل التنوير»؛ حيث «أولئك الذين يجب أن يدفعوا ثمن قوتهم بالاغتراب الشديد عن الطبيعة، بإمكانهم أن يجدوا الراحة فقط في «افتراس الضعيف» ... الذي هو الطبيعة في هذه الحالة. والنتائج الفادحة لذلك هي: التلوث، ارتفاع درجة حرارة الأرض، ونقص الأوزون».

كما تظهر أيضًا الحيوية الرومانسية القديمة في كتاب «آل جور» وإن كان ذلك في قناع بيئي محدّد: ما يُسمّى بفرضية «جايا»، والتي — من الواضح — أنّ لها تأثيراً كبيراً على أفكاره. هذه الفرضية هي نظرية «جيمس لافلوك» James Lovelock وآخرين، وهي أنّ كوكب الأرض «حي» بالمعنى الحرفي للكلمة، المحيط الحيوي يكون كائنًا حيًا واحدًا مع قانون حياة وآليات ذاتية التنظيم تكوّن بيئته.

قوة الحياة الموحّدة هذه، والتي تقوم بالتوحيد، كانت موجودةً بالطبع منذ ثلاثة بلايين ونصف البليون سنة، قبل ظهور الإنسان كنوع. ومع السجل الرديء منذ ذلك، في تخريب وتهديد الحياة على الأرض، «يضطر منظر الـ «جايا» إلى إثارة هذا السؤال المهم: «هل هناك مكان للإنسان على الأرض؟» وبعد التفكير المطلوب يضطر «لافلوك» إلى الإجابة بـ «نعم»، يوجد له مكان، ولكن الكائن البشري فكرة تالية، هو قادم متأخّر ... اقتحامي (لا يختلف عن «كولبوس» عند «كيركباتريك سيل»)، ليس لديه هدفٌ محدّد في إطار الكل الحيوي لـ «جايا»، والذي يتحرّك وينمو دون إعطائه اهتماماً كبيراً. «أئي نوع يؤثر على البيئة تأثيراً مناوئاً محكومٌ عليه بالهلاك، ولكن الحياة مستمرة».^{٧٨}

«آل جور» يرى أنّ هذه الرؤية الحيوية عن «جايا» تُثير استجابةً «روحانية»؛ حيث إنه يفكر في «المعنى الأعمق» للحملة العنيفة من أجل البيئة، وهي تقوده إلى شكل من

^{٧٧} Ibid., pp. 252, 220-21; 220

^{٧٨} Allaby, *Guide to Gaia*; quoted in Dobson, *Green Political Thought*, p. 43

أشكال «وحدة الوجود» ويُشبه ذلك عند «هايكل» «بتجربة الطبيعة والتعلُّم منها إلى أقصى حدودها — طبيعتنا وطبيعة كل ما في الكون — حيث يمكن أن نلمح صورةً مطلقة لله». هذه الحقيقة الحيوية كما يقول، موجودة في جميع الأديان في العالم (ربما باستثناء المسيحية الغربية).

والحقيقة أنَّ «جور» من خلال «الأرض في الميزان»، يُشير إلى الدين أكثر مما يشير إلى العلم كمصدر للتبصُّر الحقيقي في نظام الطبيعة الحيوي، حتى الثقافة Kultur، تلك القلعة القديمة للمذهب الحيوي، تفشل في هذا الخصوص، بل سرعان ما يتضح أنَّ الثقافة التي صنعها الإنسان هي العدو الأول والأخير للطبيعة.

«حيوية» «آل جور» مثل حيوية «هايكل». هي حيوية بيولوجية تمامًا، أي ثقافة هي ضد النظام الطبيعي تقريبًا، وليس ثقافة الحضارة الغربية فقط، حتى الوحش النبيل عند «روسو». وفي الأنثروبولوجيا البيئية عند «آل جور» يبدأ الصعود الثقافي للكائن البشري مع إنتاج التصوير الرمزي للعالم في الأسطورة ورسوم الكهوف والأدوات المصنوعة من الحجر، و«التي نتعلَّم منها كيفية تطويع العالم نفسه». الثقافة هي القوة على الطبيعة، سواء كنَّا نَصنع رأس سهمٍ أو طلقةً سلاحٍ ناريٍّ. «عندما نستخدم أيَّ تكنولوجيا في احتكاكنا بالحياة، فنحن نكتسب قوة، ولكننا نخسر شيئًا في هذه العملية أيضًا»، نخسر بالتحديد، مباشرة الوجود.^{٧٩}

التكنولوجيا في شكلها الحديث مجرَّد امتداد متطرَّف لنزعة الثقافة الإنسانية؛ لاكتساب القوة على الطبيعة، وهذا موجود حتى في أكثر الثقافات الإنسانية بدائيةً. «آل جور» يتفق في ذلك مع النظرة الراديكالية لعالم الحيوان «جوناثان كنجدون» Jonathan Kingdon (من أكسفورد) التي عبَّرَ عنها في كتابه: «الإنسان العصامي» (١٩٣١م) وهي أنَّ التطوُّر البيولوجي للإنسان بكامله، تُحرِّكه لهفته الشديدة على الأدوات الجديدة والتكنولوجيا. ومنذ بروزه من بين الثدييات الأخرى كما يقول «كنجدون» — بأسف — كان الإنسان بوصفه نوعًا بيولوجيًا إنسانًا «فاوستيًا»، سواء كان حطَّابًا في العصر الحجري، أو ناسجًا بدائيًا، أو صياد فقمة في الأسكيمو، فهو بالفطرة صانعٌ لقمامة بيئته ونفاياتها، شهيته التي لا تشبع لتغيير وتشكيل الطبيعة تُوصله في العصر ما بعد الحداثي

^{٧٩} Gore, *Earth in the Balance*, pp. 197–99, 203 (my emphasis)

إلى حافة الانقراض الوشيك.^{٨٠} «آل جور» — بالمثل — مضطّرٌّ لانتهاه إلى أنَّ الخطر على العالم ليس الحضارة الغربية فقط، وإنما الحضارة الإنسانية نفسها.^{٨١} وهكذا يدفع «جور» التشاؤمية الثقافية إلى مدى متطرفٍ جديد، مؤكِّدًا أنَّ المجتمع الإنساني محكوم عليه بالفناء منذ البداية. تاريخ العالم عنده هو الصراع بين الإنسان والطبيعة، ولكن الطبيعة هي التي تحدّد السرعة الآن أكثر مما يحدّدها الإنسان. الطبيعة، أكثر مما هي أي فضيلة أو رذيلة في الإنسان، تُصبح هي القوة الدافعة وراء سقوط الحضارات في الماضي أو الحاضر.

زعم مؤرخون آخرون ممن تناولوا المناخ والجغرافيا البشرية، الزعم نفسه. عالم البيئة «ديفيد أتنبور» David Attenborough راح يُخمّن أن يكون السبب الرئيسي لسقوط روما ليس هو الانهيار الأخلاقي أو الاقتصادي أو السياسي، وإنما إزالة الغابات.^{٨٢} «آل جور» نفسه يعتمد على مثال الـ «مايا» كرمز له دلالتُه بالنسبة للعصور الحديثة: ثقافة راقية ومدينية، مزوّدة بعلوم الرياضيات والفلك، ثورتها الزراعية تم اكتساحها نتيجة سخونة الكرة الأرضية في القرن الحادي عشر، والتي أحدثت تغيّراتٍ في الطقس وتأكلاً في التربة. هذا التحوّل الحاد المماثل في الطقس، كما يتصور «آل جور» نفسه، والذي أذاب الطوف الجليدي الذي كان يسدُّ الأزقة البحرية الإسكندنافية، ومكّن الفايكنج من الوصول إلى أيسلندا وأمريكا الشمالية. الفايكنج، الغزاة الجيرمان، صعود مصر وسقوط «مسينيا»^{٨٣} و«روما»، كل التحوّلات التاريخية العالمية الكبرى في التاريخ الرومانسي، يتضح أنها كانت من المستحيل أن تحدث دون إذن من «جايا» — كما حدث — بالإضافة إلى الطقس المواتي.

في هذا التاريخ العالمي الأخضر، نحصل على لمحة سريعة أخيرة عن الشعوب الهندو أوروبية، إنهم يشقّون طريقهم ببطء ومشقة، وليس ذلك بسبب أيّ حيوية داخلية أو قلق عرقي، وإنما لكي يهربوا من الجفاف في سهول آسيا الوسطى.^{٨٤}

^{٨٠} Kingdon, *Self-Made Man*, esp. conclusion.

^{٨١} Gore, *Earth in the Balance*, p. 35.

^{٨٢} Fagan, *Journey From Eden*; Ponting, *A Green History of the World*; Attenborough, *First Eden*.

^{٨٣} * مدينة قديمة جنوبي اليونان حيث ازدهرت الحضارة الإيجية هناك (١٤٠٠-١١٠٠ ق.م.). (المترجم)

^{٨٤} Gore, *Earth in the Balance*, pp. 64-65.

وأخيراً: نهاية الإنسان

بلغة «توينبي»، انقلبت عملية التحدي والاستجابة بطناً لظهر. سواء نظرنا إلى عملية إزالة الغابات التي قامت بها روما على نحو آخرق، أو سوء استخدام الصين القديمة لنظام الأنهار، أو عمليات إزالة غابات الأمطار المعاصرة، سنجد أن المجتمع الإنساني هو الذي يمثل تهديداً للطبيعة، وأن الطبيعة بوثوبها الحيوي، هي التي تقدّم الاستجابة: الفيضانات، الأعاصير الاستوائية، ارتفاع درجة حرارة الأرض. إنه «جاي» يردّ الضربة. الصورة التي رسمها «فوكو» لنهاية الإنسان: «وجه مرسوم على الرمال على شاطئ البحر»، تلوح فجأة في الأفق وكأنها يمكن أن تحدث بالضبط. حركة البيئة العميقة رفضت مباشرة فكرة أن للبشر حقوقاً أعلى من حقوق أي نوع آخر على الكوكب. وحيث إن الحضارة الإنسانية تفترض العكس، فإنها تشكل جريمة مستمرة ضدّ حقوق الأرض.

«على مدى آلاف السنين، ظلّت الثقافة الغربية مسكونة بفكرة الهيمنة، «هيمنة الغني على الفقير، الرجل على المرأة، الغرب على الثقافات غير الغربية، والبشر على الطبيعة»». كما يقول كُتّاب مثل «وليم ديفال» William Devall، و«جورج سيسونز» George Sessions. «الإيكولوجيا العميقة» تريد أن تطرد أوهام الهيمنة هذه، وبدلاً من ذلك ترى أنه لا بد من «قيام كليات تكون أكبر من حاصل جَمْع أجزائها»، بما في ذلك «كل الأرض»، وهم يقتبسون قول «ديفيد هنري ثورو»، ويردّدون مقولة «فوكو» لا شعورياً، بأن العالم «ليس مكاناً لعبادة الإنسان».^{٨٥} مبادئ الإيكولوجيا العميقة تُعيدنا مرةً أخرى إلى «أحدية» «هابكل». ليس هناك فرقٌ أساسي بين النصفين: الإنساني وغير الإنساني في الحياة. المساواة التي تستند إلى الناحية الحيوية تضم «كافة الكائنات الحية والموجودات في المجال البيئي، كأجزاء من كلّ متداخل، وكلها متساوية في قيمتها العضوية الجوهرية»، البشر، القردة، الحيتان، السلاحف، النحل، الحشرات ... كلها تكون جماعةً بيئية واحدة، «التوازن (بين مواطن البشر وغير البشر) كان يميل دائماً ومنذ وقت بعيد، لصالح البشر» كما يقول «أرنيه نايس» Arne Naess، «والآن، علينا أن نُعيد التوازن لحماية مواطن الأنواع الأخرى». رفض الإيكولوجيا العميقة لمزاعم الإنسان ومطالبته بالكوكب،

^{٨٥} Devall and Sessions, *Deep Ecology*, p. 66

دَعَمَ مؤسّسي جماعة «الأرض أولاً». «ديفي فورمان» Dave Forman محرّر نشرة «الأرض أولاً» يقول أمام مؤتمر لعلماء البيئة:

«لا يكفي إنقاذ العشرة في المائة الباقية من البرية؛ فقد حان الوقت لاستعادتها كلها»، ولدرجة أنه دعا لنخبة «جوبينيوية» جديدة: «مجتمع مقاتل، ينهض من الأرض ويُلقي بنفسه أمام قوى الدمار الهائلة، لتكون أجسامًا مضادة أمام الجذري الإنساني» الذي غطّى كوكب الأرض منذ أول ظهور للإنسان عليه. ومثل نظرائهم في حركة حقوق الحيوان الراديكالية، يرى أنصار «الأرض أولاً» قضية طرد البشر من المناطق البرية، قضية أخلاقية في الأساس. ويشبّه عالم البيئة «بيل ديفال» Bill Devall عملية قطع الأشجار، بإرسال اليهود إلى معتقل «أوشفيتز».

الجماعات البيئية التقليدية كلها «متواطئة» في هذه الممارسات الإجرامية ومشاركة فيها كما يقال؛ حيث إنهم يمثلون «إنسانية بيئية»، وهي «إحدى الشموع الأخيرة الداوية للتنوير».^{٨٦} أعمال العصيان المدني — الاهتمام بالبيئة مثل غرس الأشجار في غابات شمال غرب الباسيفيك، واختطاف الحيوانات من المختبرات وإطلاقها — كلّها تُصبح «عمليات مقاومة»، وتُشكّل «منصة انطلاق لتفكيك القيم التي تُعطيها الحضارة ميزة». الثوريون في حركة «الأرض أولاً» مثل «كريستوفر مانز» Christopher Manes يُشبهون برنامجهم — بكل وضوح — بمحاولات «فوكو» لإزالة مركزية الإنسانية الغربية، وهم على وعي بالتأثير الذي يُحدثونه على المدى الطويل، وكما يقول «ديفي فورمان»: «أعتقد أنّ نوراً أيّ جماعة طليعية هو أن تتخلّص من الأفكار التي تلقى اعتراضاً، وتعتبر سخيّةً ومنافيةً للعقل أولاً. ثم ينتهي بها الأمر لكي تناسب مع التوجّه العام وتُصبح مقبولةً مع الزمن». كان الحال كذلك بالنسبة لأطروحة «جايا»، التي أصبح الراديكاليون يرفضونها ويعتبرونها متوددة للإنسان أكثر من اللازم.^{٨٧}

هذا التطرّف زاد من غضب أشخاص أكثر تحديداً مثل «موراي بوكشين»، الذي اتّهم حركة «الأرض أولاً» بالانجراف إلى «فاشية بيئية»^{٨٨} من ناحية أخرى، فإن «الخضر» الألمان

^{٨٦} Manes, *Green Rage*, pp. 75, 84, 176; 162

^{٨٧} For examples, see Devall and Sessions, *Deep Ecology*, p. 6, and Dobson, *Green Political*

Thought, pp. 45–47

^{٨٨} Bookchin and Foreman, *Defending the Earth*, p. 39

يتغاضون عن أعمال «العنف ضد أهداف» — مثل جماعات حقوق الحيوان، عندما يُلقون بالأصباغ على معاطف الفراء — كجزء من العصيان المدني. وفي عام ١٩٩٠م، قام أنصار «الأرض أولاً» بتحطيم أبراج الكهرباء في كاليفورنيا الوسطى كجزء من «احتجاجهم التدميري» على «يوم الأرض» (شعار الإنسانية البيئية). القوة امتدت إلى مائة وأربعين ألف عميل؛ حيث ألح نشطاء آخرون بحرب عصابات ضد عمال تصنيع ألواح الخشب في الشمال الغربي. إطرء العنف معروف في الحركات السياسية المنبثقة من التشاؤمية الثقافية، والشهود على ذلك هم النيتشويون الألمان و«فرانز فانون». على أن التشاؤمية الثقافية لحركة «الأرض أولاً» قد شطحت بعيداً جداً عن معالمها المألوفة في الثقافة والعرق، حتى أشكالها المعاصرة المتعددة الثقافة. ويبدو أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي ليس له جنود في الأرض. وفي النهاية، فإنه «يعيش على الأرض برفق» — بتعبير «جيرري ماندر» — لأنه كنوع بيولوجي هو القادم الأخير، غير المرغوب فيه. «وجوده الشاذ، في رأي بعض المنظرين، ربما يوقف التطور البيولوجي الطبيعي للأنواع».^{٨٩}

الإنسان إذن، هو الزائر الغريب الأخير، «بلا تقاليد، عملي، لا ديني، ماهر، عقيم»، ذلك هو وصف «شبنجلر» لإنسان المدينة العالمية المتفسخ في كتابه «أفول الغرب». الإنسان كنوع بيولوجي، في نظر الإيكولوجيا العميقة، يُشبه التاجر عند «فيرنر سومبارت» أو اليهودي الرأسمالي عند «ج. أ. هوبسون»: كائن طفيلي، و«آفة تُشبه الجراد على كوكب الأرض» حسب وصف عالم البيئة «جاري شنايدر» الذي يعتبر التاريخ الإنساني: «تاريخ نهب وتخريب لهذا الكوكب الثمين الجميل». أما حل «جاي» الأخير لهذا التحدي فهو أن «الطبيعة ستكون قادرة على إعادة تشكيل نفسها بمجرد أن يتم تشذيب قمة سلسلة الغذاء»، «والمقصود ... نحن».^{٩٠} وتقول «جودي باري» Judi Bari وهي من نشطاء الحركة: «أعتقد أن الأرض ستقوم وتطردنا من فوقها، إن فشل الأرض في أن تكون قادرة على الإبقاء على هذا النوع من الحياة سوف يجعلها تسقط منهاراً. وأنا واثقة من أن الحياة سوف تنجو من ذلك» وتضيف: «ولكنني لا أعرف إن كان البشر سيتمكنون من ذلك. لا أعرف إن كنا نستحق ذلك».^{٩١} بعض الراديكاليين يفترضون، وبجدية شديدة، أن

^{٨٩} Soule, *Conservation Biology*

^{٩٠} Quoted in Gore, *Earth in the Balance*, p. 217

^{٩١} Quoted in Ecowarriors, p. 266

الإنسانية فيروس في المجال الحيوي يتطلّب فيروسًا مضادًا. هذا هو «الإيدز» الذي سيدمرّ الكوكب كما قال «كريستوفر مانز» في ١٩٨٧ م. ويقول: «نحن نفسر قول «فولتير» ... لو لم يوجد وباء الإيدز، لكان علماء البيئة الراديكاليون قد اخترعوا واحدًا». ^{٩٢} كتاب حديث من الكتب الأكثر مبيعًا، وإن كان كتاب دعاية مفرطة، يقول: إنّ الفيروسات الفتاكة مثل «الإبولا» Ebola، والماربورج Marburg هي أيضًا جزءٌ من ردِّ فعل المحيط الحيوي ضدَّ «الطفيلي البشري» و«النفائات السرطانية» للمجتمعات الصناعية المتقدّمة، التي ستواصل

نشر سمومها المعدية عبر الكوكب إذا لم يتمّ إيقافها. ^{٩٣}

وبهذه الرؤية الاضمحلالية، فإن الإنسان نفسه وليس المجتمع الحديث فقط، هو الذي سينقرض بهدوء في النهاية. تدميره المحموم لبيئته، نهبه للكوكب، كلُّ ذلك سوف ينتهي، وسوف تتوقّف الثثرة الجوفاء عن الحضارة. الكلمة الأخيرة هي كلمة «د. هـ. لورانس»، التلميذ الإنجليزي لـ «هايكل»:

(نظر «بيركن» إلى الأرض في المساء وهو يفكر:

حسن! إذا تمّ تدمير البشرية ... إذا هلك جنسنا كما حدث لـ «سدوم»، ^{٩٤} وبقي هذا المساء الجميل، بالأرض النيرة والأشجار ... فإن ذلك يكفيني ... فلتمض البشرية ... حان وقتها ... لم تعد الإنسانية تجسّد ما لا يُسبر غوره ... الإنسانية كتابة ميتة ... دع الإنسانية تختفي بأسرع ما يمكن ...) ^{٩٥}

^{٩٢} Bookchin and Foreman, *Defending the Earth*, p. 80.

^{٩٣} Preston, *Hot Zone*, p. 287.

^{٩٤} Sodom*: مدينة بفلسطين القديمة دمرها الله لانغماسها في الفساد والزيلة، واشتقت منها كلمة sodomy الإنجليزية التي تعني «الواط». (المترجم)

^{٩٥} Lawrence, *Women in Love*, p. 52.

خاتمة

في كتاب «المجتمع الجديد ومساوئه» يوضح «روبرت صمويلسون» Robert Samuelson أنَّ الأمريكيَّين المحدثين يعيشون تناقضًا غريبًا. فمن ناحية نجد أنَّ حياتهم المادية قد تحسَّنت بشكل كبير على مدى العقود الأربعة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. في عام ١٩٣٠م، كان متوسط العمر المتوقع بالنسبة للرجال ٥٨ عامًا، وللنساء ٦١ عامًا. وفي عام ١٩٩٠م، كان ٧١ للرجال و٧٩ للنساء. في عام ١٩٤٠م، كان متوسط دخل الأسرة ١٨٠٠٠ دولار بحساب دولار ١٩٩٣م، وفي عام ١٩٩٠م كان قد أصبح أكثر من ٣٩٠٠٠ دولار. واليوم، يزيد النمو الاقتصادي في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الصناعية بمعدل مرتين أو ثلاث مرات مما كان عليه في القرن التاسع عشر. وعندما نتناول ذلك مقترنًا بالانتصارين اللذين تحقَّقا: على الفاشية في الحرب العالمية الثانية، وعلى الشيوعية في الحرب الباردة، نجد أنَّ الرأسمالية الديمقراطية تمثل مرحلة ناجحة، وبشكل غير عادي، في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ومن ناحية أخرى فإن حالتنا المعنوية العامة تتصادم بحدة مع هذه الحقيقة، فلم يُعد ممكنًا أن ننسب ما يسميه «صمويلسون» بـ «التشاؤمية التي لا مبرر لها» لأحداث صادمة مثل «حرب فيتنام» و«ووترجيت» أو اغتيال «جون. ف - كينيدي»؛ فالناس يظلُّون في حيرة وخوف من المستقبل لفترة طويلة، بعد أن انقضت تلك الأحداث في التاريخ. وبالرغم من تلاشي شبح الصدام النووي الذي كان يبدو وشيكًا إبَّان الحرب الباردة.

وعندما يسأل نفسه عن السبب، يعزو «صمويلسون» ذلك لفشل مجتمعنا الحديث المؤهل لذلك، في الوفاء بطموحاته الوهمية. ويقول إنَّ «الشعور العام بخيبة الأمل نابُع من الفجوة بين مجتمعنا المثالي المتوهم، وما نعيشه بالفعل.» بل إنه يُشبه ذلك بالعصر

«المطلي بالذهب» عندما كان التفاؤل والإيمان الأمريكي بالتقدم يبدوان مسحوقين أمام قوى التغير الصناعي.^١

وقد يكون «صمويلسون» محققاً عندما يقول: «إنَّ شعوراً «بالفشل والإحباط» أمرٌ مقدَّرٌ وحتميٌّ». ولكنه ليس نتيجةً لخبية أمل التوقعات. السبب أعمق من ذلك. الحقيقة هي أنَّ الأمريكيين يعيشون منذ السبعينيات ثقافةً منقوعة في عدم الثقة بالنفس والافتراضات التشاؤمية الثقافية المعادية للغرب. حركة البيئة الراديكالية التي أفرزت مفجّر القنبلة المجهول ليست سوى المثال الأكثر وضوحاً. كما أنَّ هناك معتقداتٍ مماثلةً تُشكّل توجّهاتنا الحالية نحو الرأسمالية الضخمة بتصوراتها للضغوط التي تمارس في مجالات التبغ والطاقة النووية والتسليح، والتي من المفترض أنها — كلها — تُقيم توازناتها لكي تستغلَّ وتخدع وتُسمم الجمهور (الافتراضات نفسها أثارت جدلاً حول «النافتا» كذلك). التعددية الثقافية الراديكالية، تدلُّ ضمناً على أنَّ المجتمع الأمريكي يعزّز الأحقاد العرقية واللامساواة الاجتماعية على نحوٍ منظمٍ، بينما تقول الأفرع الأخرى للتشاؤمية الثقافية إنَّ مجتمعنا: عرقي، وجنسي، وإمبريالي، ويرهب التجانس، ومركزي القضيب، وجشع، وسلطوي في الأساس، أو (كما يراه اليمين السياسي): فاسد ومتفسّخ وأحرق، ويُشدّ اللذة ولا مبالٍ ومفلس أخلاقياً، وسلطوي في الأساس أيضاً.

والواقع أنَّ الأشياء ذاتها التي يُجيد المجتمع الحديث صنعها — توفير الرخاء الاقتصادي بشكل متزايد، تكافؤ الفرص، الحراك الاجتماعي والجغرافي — هي التي يقوم المستفيدون المباشرون منها بتسفيهاها وذمّها. لا شيء من ذلك جديدٌ أو لافتٌ للنظر. العناوين الرئيسية المعاصرة التي تُعلن أنَّ ثورة الكمبيوتر سوف تؤدي إلى ظهور «دولتين» للأغنياء والفقراء، تُعيد الجدال حول المجتمع الصناعي، والذي كان منذ أربعينيات القرن التاسع عشر. الضجة الحالية المثارة حول الهجرة في كلِّ من أمريكا وأوروبا، ليست سوى زيارة أخرى للمخاوف التشاؤمية عند علماء الانحلال والتفسّخ في نهاية القرن، مثل «جوستاف لوبون» Gustav Le Bon، و«إي. أيه روس» E. A. Ross. أوجه الفشل الأمريكي الملحوظة هي في الحقيقة نفس الأوجه التي كان مثقفو القرن التاسع عشر يعزونها لحضارتهم الصناعية. الفارق الحاسم هو أنَّ تلك الانتقادات جزءٌ لا يتجزأ من

^١ Samuelson, *The Good Society and Its Discontentes* (New York, 1995), p. 49

نسيج الثقافة الجماهيرية. نحن نعيش حقبة تشاؤم شعبي. تشاؤم عام ... بكل المشكلات والقيود التي يُفرض عليها المنظور الثقافي. والتشاؤمية المعاصرة لا تظهر فقط في الكتابات المورثة للكتابة مثل «نهاية العقل الأمريكي» لـ «ألان بلوم» Allan Bloom، أو «المسيرة المترنحة نحو عمورة»^{٢*} لـ «روبرت بورك» Robert Bork. نحن نرى ذلك يتم تعميمه في أفلام مثل «محارب على الطريق»، و«الاستدعاء العام»، و«عالم الماء»، و«الهروب من نيويورك»، وجميع الرسائل المتضمنة فيها مستوحاة من نماذج التشاؤمية الثقافية، وهي أفلام تُقدم لنا مستقبلاً، معكوسة فيه كلُّ المعايير التقليدية للبربرية والحضارة عن عمد. المجتمع المدني «العادي» أصبح مجتمعاً قمعياً، متفسخاً، خالياً من الإبداع، معادياً للطبيعة بشكل واضح، تكنولوجياته أوصلته إلى حافة الدمار، إن لم تكن قد دمّرت بالفعل (كما في فيلمي «الخيوط الفاصل»، و«محارب على الطريق»).

أما الأفراد الذين يتمتعون بالحيوية والقدرة الكافيتين للصراع ضدَّ المدَّ التخريبي الذاتي للمجتمع، فهم يُقدّمون لنا عائشين على الهامش: هم مجرمون حقراء، أفراد شرطة أوغاد، متشردون، هم الطبقات الدنيا التي يُطلق عليها «نيتشة»: «اللاأخلاقيون». البطل الحديث في أفلام الحركة «هائم بين عالمين» عبارة «فيمر» الأثرية، عالم الانحلال الحديث وعالم الحقيقة الأعلى الكامنة وراءه، فهو يجنح لأن يكون وقحاً، فظاً، عاجزاً عن الإفصاح عن مشاعره وأفكاره، وكأنَّ ذلك دليلٌ على حيويته التي لم تُلَوَّث، بينما يتكلم الأوغاد بلهجة مثقفة متحضرة لا تتغير. والواقع أنَّ أبطال الحركة اليوم، كلهم صورٌ ورسوم منتزعة من صفحات «نيتشة»، إرادة القوة الديناميكية لديهم تُقزم بيئتهم المتحضرة الفاسدة، ثم تُدمرها في النهاية. صانعو هؤلاء الأبطال يزودونهم بقدر كافٍ من الجنس والعنف واللغة البذيئة كعلامات على حيويتهم، بينما المجتمع العادي يتحطم إلى شظايا من الزجاج المكسور والسيارات والطائرات المفجرة والمباني المدمرة. هذه الموضوعات والأفكار التشاؤمية نفسها موجودة بإلحاح في موسيقى «الروك» وعلى شاشة الـ MTV. وقد أشار «كاميل باجليا» Camille Paglia إلى أوجه الشبه الوثيقة بين المتأنق الأرستقراطي في باريس ثلاثينيات القرن التاسع عشر (عالم «جوبينو» و«جوتيه») ونجم موسيقى «الروك» الحديث. والحقيقة أنَّ نجم «الروك» الحديث (ابننا التالف) هو السليل المباشر

٢ * المدينة البابلية القديمة Gommorah التي دُمّرت مع «سدوم». (المترجم)

للتأثر الثقافي عنده «بودلير» الذي أسس حيويته الخاصة بإظهار التفسخ والانحلال على نحوٍ مليء بالتحدي والاستفزاز في منعطف القرن. كان محبُّ الفنون ينظرون إلى مجتمعهم على أنه مجتمع متفسخ ولا أمل فيه وغير جدير بالاحترام، ولكن زخارفه المادية يمكن أن تكون منصفة انطلاقاً نحو الإبداع الفني. وعلى نحوٍ مشابه، فإن مغنّين مثل «مادونا» يستخدمون صوراً متفسخة من الجنس والسادو-ماسوتشي لإنتاج ذات لا برجوازية، ذات حيوية، بينما يُقدّم مؤدّون آخرون من أمثال «هوارد ستيرن» على الشيء نفسه باستخدام الأشكال الغرائبية والشاذة. في حالة «الراب» نعبّر خطاً برية العنف والحيوية عند «نيتشة» إلى ما وراء الخير والشر، وتذكرنا فرّق الموسيقى النحاسية النازية الجديدة بالصلة الأصلية بين «نيتشة» و«جوبينو»، بين التشاؤمية الثقافية والتشاؤمية العرقية. في فيلم «السهم المكسور»، وهو من أفلام الحركة، تقول إحدى الشخصيات: «أليس بارداً؟» هذه هي الروح النيتشوية المعاصرة، إلا أننا نشعر اليوم بأنها قد أصبحت مبتذلةً من كثرة ترديدها. الشكوى من ثقافتنا الجماهيرية «المتفسخة المفسخة تتزايد، كما لو كانت مؤسساتنا التربوية والترفيهية وأجهزة الإعلام تجد نفسها تعود إلى تلك الموضوعات رغماً عنها». وذلك لا يتضمّن الجنس والعنف فقط كتعبير عن الحيوية، ولكنه يتضمّن أيضاً كلّ الافتراضات التشاؤمية التاريخية التي تعزّز التشاؤمية الثقافية: «فشل» الديمقراطية الحديثة، مخاطر الرأسمالية المشتركة والدولة البوليسية التي تعمل بالكمبيوتر، الأخطار المحدقة بالحياة من جراء التكنولوجيا والعلم الزائدين عن الحد (في الصناعة والاقتصاد) أو الأقل من الحد (في الطب والصحة) والتلاشي المضطرد للطبقة الوسطى. من الجامعات ومعاهد التعليم العام، إلى برامج الثروة وتبادل الآراء Talk Show. نحن ورثة الفكرة الحديثة للاضمحلال بشكلها المزدوج الغريب.

التشاؤمية الثقافية هي الصورة النقيض للتشاؤمية التاريخية، مثلما فكرة الاضمحلال هي نقيض فكرة التقدم. المتشائم التاريخي يرى مزايا ومناقب الحضارة واقعةً تحت هجوم قوى شريرة ومدمرة، لا تستطيع أن تتغلب عليها. التشاؤمية الثقافية تزعم أنّ تلك القوى هي التي تشكّل عملية التحضير من البداية. المتشائم التاريخي قلق؛ لأنّ مجتمعهم على وشك أن يدمر نفسه، المتشائم الثقافي يقول إنه يستحق التدمير، المتشائم التاريخي يرى «الكارثة باديةً في الأفق» كما يقول «هنري آدمز». المتشائم الثقافي يتطلّع إلى الكارثة حيث يعتقد أنّ شيئاً ما أفضل سوف يبرز من بين رمادها. ربما يكون أبرز ملمح للقرن العشرين هو تلك الزيادة الهائلة في موجة التشاؤمية الثقافية، لا في عالم

الأفكار فقط، وإنما في عالم السياسة والثقافة بشكل مباشر. قبل الحرب العالمية الثانية كانت الطبيعة السياسية للتشاؤمية الثقافية، هي طبيعة اليمين المتطرف، فقد استولت على شخصيات مثل «جورج سوريل» Georges Sorel الذي ساعد على ظهور الحركة الفاشية الإيطالية، و«ماركوس جارفى» Marcus Garvey الذي قلدها. وفي فرنسا حرّكت جماعة من الكُتّاب والمثقفين الفاشست الذين واتتهم الفرصة لوضع أفكارهم موضع الممارسة في عهد نظام «فيشي». وفي ألمانيا — بالطبع — كانت هي التي ألهمت «ثورة اليمين» وصعود الاشتراكية القومية. كُتّاب مثل «ويندهام لويس» Wyndham Lewis، و«إزرا باوند» Ezra Pound، وشخصيات سياسية مثل «أوزوالد موصلي» Oswald Mosley، و«جيرالد ل ك سميث» Gerald L. K. Smith ظهوروا حتى في مركزي القيم الليبرالية المتحضرة: إنجلترا والولايات المتحدة. وعندما ارتبطت بالدوال الدموية للعرقية الثقافية، ساعدت التشاؤمية العرقية على إفراز الكابوس الشمولي لألمانيا النازية.

الحرب العالمية الثانية و«الهولوكوست» كان لا بد أن يُشكّلَا هزيمةً للتشاؤمية الثقافية، ولفترة قصيرة كان يبدو أنهما قد فعلا ذلك. كانت هناك لحظة في الاهتمام بالتاريخ الغربي وموروثه الإنساني. أعمال منتشرة مثل «قصة الحضارة» لـ «ويل» و«أريل ديورانت» Will and Ariel Durant، و«فكرة الحرية»، و«فوائد الماضي» لـ «هيربرت. ج. مولر» Herbert J. Muller قدّمت للقراء نظرةً إيجابية قوية عن التراث الفني والفكري للإنسان الغربي، بينما أعاد كتاب «وليم أونيل» William O'Neill «نهوض الغرب» كتابة تاريخ العالم الذي كتبه «توينبي».

«أونيل» أعاد كتابته بنغمة أكثر تفاؤلاً. كتاب «إرنست كاسير» Ernst Cassirer: «أسطورة الدولة» وكتاب «كارل بوبر» Karl Popper: «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، وكتاب «فردريش فون هايك» Frederich von Hayek: «طريق العبودية»، هذه الكتب كلها كانت تحاول أن توضّح كيف انحرف الأوروبيون الجدد عن جذورهم الليبرالية، جذور القرن التاسع عشر، نحو الاستبداد السياسي. في كتابه «المركز الحيوي»، يشير «آرثر شليزنجر الأصغر» Arthur Schlesinger Jr إلى محاسن مجتمع وثقافة غربيين ليبراليين، كانا واقعين تحت هجوم نمط آخر من الشمولية هو الشيوعية السوفيتية، بينما كشف كتاب «ليونيل تريلنج» Lionel Trilling: «الخيال الليبرالي»، عن أيّ مدى يعتمد «المجتمع المفتوح» على توازن دقيق بين الثوابت الأخلاقية التقليدية والشك الخلاق. إلا أنّ جذور التشاؤمية الثقافية ظلت كما هي. الوجودية، الحداثة، الماركسية النقدية، وغيرها من

الحركات الطليعية، كلها ظَلَّت محتفظةً بافتراضاتها الأساسية وبمناأى عن التفحص النقدي، ثم حرب فيتنام في الستينيات والقلق الاقتصادي في السبعينيات وقد لعبا نفس الدور تقريبا، الذي لعبته الحرب العالمية الأولى والكساد العظيم قبل أربعة عقود، لإضعاف الثقة العامة في المجتمع الغربي الحديث وقِيمه.

كانت الطريق مفتوحة أمام موجة جديدة من النقد الثقافي، قادمة هذه المرة من اليسار المتطرف. ومثل سلفها، زعمت تشاؤمية اليسار الثقافية أنَّ الغرب الحديث كان في أزمة، وعلى وشك أن يدمر نفسه، وكانت تلوح باحتمال حدوث شيء جديد يحلُّ محلَّه، وكما كان «مارتن هيدجر» قد أعلن في خطابه الجامعي عام ١٩٣٣م، احتفاءً بمجيء «هتلر»: «البداية لا تزال ماثلة، ليست وراءنا كشيء حدث منذ زمن، ولكنها ماثلة أمامنا.» وبالرغم من الفروق الأساسية بينهما إلا أنَّ الحركتين أكثرُ شبهاً. الماركسية النقدية، التعددية الثقافية، ما بعد الحداثة، وحركة البيئة الراديكالية، لا يشتركون فقط في الأبطال أنفسهم مثل «ثورة اليمين السابقة» — «نيتشة»، «جورج سوريل»، «مارتن هيدجر»، «آرثر شوبنهاور» — ولكنهم يشتركون أيضاً في احتقارهم للتراث العقلاني الليبرالي لأوروبا ما بعد التنوير. وهم يرفضون بشدة أيَّ مفهوم للتقدم الاجتماعي «العادي» طبقاً لنموذج أوروبي. ومثل أسلافهم اليمينيين يرون أنَّ استقلالية الفرد، والملكية الخاصة حقٌّ طبيعي أساسي، وأنَّ العلم والتكنولوجيا هما الموصِّل للسعادة الإنسانية أكثر مما هما العكس، وأنَّ طلب السعادة كنشاط عقلائي وضروري، مصدرٌ للفساد والاستغلال والموت.

وإذا كانت «توني موريسون»، و«رونالد تاكاكي»، و«ميشيل فوكو»، و«نعوم تشومسكي»، و«إدوارد سعيد»، و«موراي بوكشين» ... يبدون حديثين وراديكاليين في نظر المعجبين بهم، فإنَّ أقوالهم تبدو عاديةً جداً ومألوفةً جداً بالنسبة لآخرين.

ولكن تشاؤمية اليسار الثقافية قد أحدثت، كما رأينا، انعكاساً مروعاً في الأقطاب التحليلية. فبدلاً من أن تكون الليبرالية والعسكرية علاجاً أو ترياقاً مضاداً للحضارة الليبرالية الراهنة، نجدها تُقدِّم كتعبيرٍ عاديٍّ عنها، كما يقول «دبليو إي بي دو بوا»، وبدلاً من أن يكون الإنسان النوردي الأبيض حاملاً للحياة الثقافية والعرقية، نجد أنَّ غير البيض في العالم الثالث هم الذين يقومون بهذا الدور. وبدلاً من اعتبار التكنولوجيا الحديثة نقيضاً للتقاليد الثقافية الآرية، نجد كُتَّاباً مثل «جيرمي ريفكين» يقولون إنها نتاج وحليف لها. وبينما توجَّه تشاؤمية اليمين الثقافية انتقادات شديدة للانحلال الفيزيقي والانحراف الجنسي، وتعتبرهما نتاجاً نموذجياً للغرب المتفسخ، فإنَّ تشاؤمية اليسار الثقافية تحتفي بهما وتمجدهما.

هذه هي واجهة التشاؤمية الثقافية اليوم. قاعدتها الأساسية موجودة بين المثقفين وما يُطلق عليه أحياناً «الطبقة الجديدة»: المدرسون، الطلاب، الفنانون، الكتاب، المشتغلون بالإعلام، وهي ليست حركةً سياسية ضخمة. على أية حال، وبالطبع، لم تكن التشاؤمية الثقافية أيضاً عند اليمين حركة سياسية ضخمة في مراحلها الأولى عندما خلبت خيال المثقفين والفنانين وأساتذة الجامعات والطلاب في الجامعات الأوروبية على مشارف الحرب العالمية الأولى، ثم جاءت الحرب لتُضعف ثقةً خصومهم في أنفسهم وأعطت لليمن فرصةً لتطويع السياسة على النحو الراديكالي الذي يتصوّرونه، عن طريق «القمصان البنية» و«القمصان السوداء» وغيرهما من المنظّمات السياسية الفاشية. ونحن نستطيع أن نُبصر شيئاً من الجانب القبيح لتشاؤمية اليوم الثقافية كحركة جماهيرية، في نزعة المركزية الأفريقية، التي أوحّت بردود فعل غاضبة من قدامى الليبراليين؛ مثل «آرثر شليزنجر الأصغر» في كتابه «تفكيك أمريكا»، كما نراه في أنشطة أنصار البيئة الراديكاليين مثل مفجّر القنبلة المجهول، والمتطرّفين من أفراد جماعات «الأرض أولاً»، الذين يَصِفهم المعتدلون من أنصار البيئة أيضاً بأنهم «فاشيو البيئة».

وليس معنى ذلك أنّ تلك الحركات تُشكّل الخطر نفسه الذي كانت تشكّله الفاشية أو النازية. إنّ الإقدام على مثل هذا النوع من التنبؤ، سيوقعنا بالطبع في الفخ نفسه، الذي انتهى إليه المقتنعون بفكرة الاضمحلال والماندون بالخطر، ولكن ذلك لا بد من أن يذكّرنا بنقطة مهمة، وهي أنّ التشاؤمية الثقافية تستخدم المتشائم التاريخي لكي تضمّن لنفسها موقع قدمٍ راسخة في الثقافة السائدة. فبدون رؤية «جاكوب بوركهارت» التي تُصيب بالاكْتئاب بخصوص المستقبل الأوروبي، كان يمكن أن تبدو حيوية «نيتشة» العدمية فكرةً غريبة مضحكة. وبدون إعلان «أوزوالد شبنجلر» لأقول الغرب البرجوازي، لكانت ثورة اليمن قد افتقدت شعورها بالاحتمية التاريخية. عندما يكتب شخص مثل «أرنولد توينبي»، أو «بول كينيدي»، أو «كيفين فيليبس»، أو «روبرت بورك» نقشاً على ضريح حضارتنا، فإنّ المتشائمين الثقافيين يتجمعون للاحتفال ... وللسهر حول الجثة قبل دفنها ...

فهل يمكن في النهاية أن نقول إنّ أيّ شخص تنتابه هواجس وشكوك في وجهة المجتمع الحديث لا بد أن يصمت، أو إنّ مثل تلك الهواجس والشكوك هي مجرد توهّمات أو نتيجة لخداع الذات؟ بالقطع لا! إنّ آثار التصنيع السريع في القرن التاسع عشر كانت في الحقيقة مدمّرة، وقد أنزلت آلاماً شديدة بكثير من البشر. ومن المؤكّد أنّ الذين نجوا من

الحرب العالمية الأولى لا بد أن يشعروا بالهزّة الشديدة في تجربتهم في الخنادق والملاجئ، وأن يتساءلوا عمّا إذا كان المجتمع الذي أرسلهم إلى هناك يستحق ولاءهم. «الهولوكوست» والأعداد الغفيرة من الناس، صغارًا وكبارًا الذين تورّطوا في ارتكابه أو على الأقل سمحوا بحدوثه، بإمكانهم أن يجعلوا عبارة «الحضارة الأوروبية» تموت على شفاها. قد يكون مشروعًا أن ندين توجّهات أو تطوّرات بعينها في مجتمع ما، وننتقدها ونصّفها بأنها شريرة أو مدمّرة، ولكن أن نرسم صورة — أو نسمح برسمها — تقول إنّ لتلك المشكلات أسبابها العميقة الجذور، وإنّ ليس هناك حلّ لها، أو إنّ لها متضمنات بعيدة لا يمكن إصلاحها إلا بإصلاح جذري شامل للمجتمع وللثقافة ككل ... فذلك شيء آخر.

كان ذلك تحديدًا ما فعله عددٌ كبير من المثقّفين في نهاية القرن التاسع عشر، ثم في القرن الذي تلاه. هو ذلك الافتراض — إنّ الحضارة الغربية الحديثة تعمل ككل، وأنّ مشكلاتها تحتاج إلى حلول كلية وليست جزئية — الكامن في صميم كلّ من الإغواء التشاؤمي ونظيره التفاؤلي، الإيمان الأعمى بالتقدم. لقد أصبح القرن التاسع عشر مدمنًا لمفهوم أنّ المجتمعات تُكوّن كلياتٍ نظاميةً يقوم كلّ جزء فيها بوظيفة أو عملية مفيدة. الفلاسفة، علماء الاجتماع، المؤرخون ... كلهم تناولوا المجتمعات بأسلوب ميكانيكي أو عضوي، فهي إما تعمل كآلة أو ككيان حي، أو على النحويّن معًا (كما يرى هيربرت سبنسر). الكل الاجتماعي هو أكثر من مجرد حاصل جمع الأفراد. الجماعة الاجتماعية أو الدولة أو الحضارة لها وجودٌ خاص بها، بدورة حياتها، كما أنّ قوانينها الخاصة هي التي تحكمها. قوانين التطوّر الاجتماعي والتغيّر تُشبه القوانين الفيزيائية التي تحكم الأجسام المادية مما يجعلنا نستطيع أن نتكلّم عن «علوم اجتماعية» أو «علوم إنسانية».

هذه الافتراضات الحتمية شجّعت عددًا كبيرًا من المشروعات الكبرى لفهم التاريخ، أشهرها الماركسية. كلُّ حدث في الماضي أو الحاضر أو المستقبل يلعب دورًا محددًا داخل كلٍّ أكبر، يتطوّر حسب قوانينه الخاصة بصرف النظر عن رغبات وميول الأفراد.^٢ ومن هنا، فإن الحرب العالمية الأولى والكساد العظيم لم يوجدًا بمعزل، ولا كانت لهما أسبابٌ منفصلة، لقد نشأ من التوازن بين العلاقات داخل الكل النظامي مثل «أزمة

^٢ Popper, *Poverty of Historicism*, pp. 17, 22

الرأسمالية المتأخرة»، أو «آلام احتضار الإمبريالية الأوروبية». وبالمثل فإن جوانب الحياة الاجتماعية مثل الثقافة الشائعة والأنشطة الفكرية والفنية والتوجهات الأخلاقية كان من المفترض أن تعكس الصحة العامة للمجموع. إن مصطلحات مثل «صحة» و«نمو» و«مرض»، كما تُطبَّق على المجتمع والحضارة، فإنها تعبّر عن نفس النزعة العضوانية، حتى مصطلح «أزمة» أو نقطة انكسار حمى الجسد. لقد كانت تلك الرؤية الكلية للمجتمع هي التي ورثها التراث الاضمحلالي واستغلها. وقد شجّعت على استخدام استعارات مثل «طفيلي» و«مرض» و«سرطان»، لوصف التغيّرات غير المرغوب فيها في النسيج الاجتماعي، وهي تشكّل أساس كل مفهوم للحياة الرومانسية والتشاؤمية الثقافية، من أفكار «جوبينو» و«نيتشة» إلى أفكار دعاة المركزية الأفريقية، وكذلك التشاؤمية الثقافية المعاصرة.

وجودية «سارتر»، وفلسفة الوجود عند «هيدجر»، وتحليل «فوكو» لإرادة القوة، نظرة «إدوارد سعيد» الكليانية للغرب ... كل ذلك يبدأ بافتراض أن المجتمع الغربي يشكّل كلاً متصلًا متداخلًا، أو عملية كليانية لا يمكن فهمها أو الهجوم عليها بأسلوب تجزيئي يتناولها قطعة قطعة، وإنما عن طريق «تكسير» جذري. المتشائم البيئي لديه نفس الافتراض فيما يتعلق بالجمال الحيوي: أسلوب التناول العضوي-الكلي، هو مفتاح عالم البيئة الراديكالي في نظريته للإنسان والطبيعة. وبأسلوب نفسه، أصبحت التعددية الثقافية ملجأً لجميع أشكال الحتمية التاريخية في القرن التاسع عشر. فكرة أن الجماعات الاجتماعية ليست مجرد حاصل جمع أفرادها، وأنها «لا بد من أن ندرس تاريخ الجماعات (الاجتماعية) وتقاليدها ومؤسساتها إذا كنّا نريد أن نفهمها ونفسرها كما هي الآن، هذه الفكرة هي التي دُعِمَت في وقت ما، التاريخ القومي الرومانس والتاريخ العام للحضارة من «هيجل» إلى توينبي»،^٤ والآن، أصبحت «دوجما» بين دعاة الحركة النسوية وأنصار الدراسات الأفروأمريكية وغيرها من هويّات الأقليات. وبدونها — في الحقيقة — فإن جزءاً كبيراً من منهاج التعددية الثقافية سوف ينهار تحت ثقله الخاص.

وهكذا فإن الراديكاليين المعاصرين ومن يُطلق عليهم «التقدميون» يتضح في النهاية أنهم ليسوا تقدّميّين. مفجّرو القنابل المجهولون وأمثال «ألبرت جور»، و«كورنل وست»، و«نعوم تشومسكي»، و«توني موريسون»، و«إدوارد سعيد»، هؤلاء في الواقع نتاج نظرة

^٤ Ibid., p. 18

للمجتمع تنتمي للقرن التاسع عشر، ترى أنَّ الغرب الحديث «كل» مقرر سلفاً، خلقته القُوى الموضوعية للجنس والطبقة والنوع والدولة، وليس هناك أثرٌ ملحوظ هذه الأيام لنظرة بديلة للمجتمع والعمل الاجتماعي، نابعة من التنوير والتراث الإنساني السابق. هذا الكتاب يتناول في الأساس فكرة الاضمحلال الحضاري ونشأة التشاؤمية الثقافية، ولكنه من جوانب أخرى — وهذه مفارقة ساخرة — التفت ليكون تاريخاً لنوع آخر من الاضمحلال، اضمحلال الصورة الإنسانية الليبرالية للإنسان والمجتمع، لأخلاقياته وقيمه في وجه خصومه المختلفين، والاضمحلال قد لا يكون أفضل مصطلح. قد تكون الاستعارة الأفضل تعبيراً عن انسحاب كبير؛ حيث يغادر المسرح الآن الممثلون الساطعون للتراث الغربي الليبرالي واحداً بعد الآخر، ليحلَّ محلَّهم أنصارُ الإيوجينيا والعنصرية والتشاؤمية العرقية والفاشية والحداثة والتعددية الثقافية. التراث القديم يتضمَّن ما هو أكثر من مجرد ثقة عمياء في التقدم وتفوق الحضارة الغربية على أيِّ بديل آخر. المؤمن بالأفكار الإنسانية الليبرالية يدرك أنَّ المجتمع المدني، مثل كل المؤسسات الإنسانية الأخرى، قد شيد عمداً للوفاء بأغراض معينة، وهي أغراض يحدِّدها أفراد يعملون في انسجام. العرق والطبقة والنوع في الواقع لا تحدّد وجهة المجتمع أو التاريخ، ولكنها تعمل على سطح الأشياء، القوى الحقيقية للتغيُّر توجد في خيارتنا كأفراد، وفي الأفعال التي تنطلق منها ونتائجها بالنسبة للآخرين. أبرز نتاج مميز للتراث الإنساني الغربي هو الفرد الحر المستقل، والذي هو أسوأ أعداء المتشائم الثقافي في الوقت نفسه.

المتشائم الثقافي يواجه دائماً متانة المؤسسات الغربية المتشظية (الرأسمالية، التكنولوجيا، السياسة الديمقراطية، القواعد الأساسية للقانون والأخلاق) بشعور بالإحباط. كيف يمكن لكيان ضخم مفرد، طاغية وصناعي ومحتمل ومحكوم عليه بالسقوط، أن يواصل ازدهاره بل وربما يوسع نفوذه؟ إلا أنَّ تلك المتانة والنزعة إلى الاستمرار ذات صلة وثيقة بالعامل الفردي الذي يقوم بدور مصدر القوة أكثر مما هو مصدر للضعف. النزعة الإنسانية تفترض أنَّ البشر الذين يُحدثون الصراعات والمشكلات في المجتمع قادرون على حلِّها، وهذه النزعة تركّز على تزويدهم بالوسائل المادية والأخلاقية والثقافية التي تساعد على ذلك. وكما أوضح «توكفيل» لـ «جوبينو» بعد أن قرأ مقاله عن اللامساواة:

نعم! أحياناً يصيبني اليأس بخصوص الجنس البشري. ومَن منّا لا يشعر بذلك؟ لقد كنت أقول دائماً إنَّ من الصعب علينا أن نرسِّخ الليبرالية ونحافظ عليها في مجتمعاتنا الديمقراطية الجديدة، بل أصعب مما كان يمكن أن يحدث

في مجتمعات أرسقراطية معينة في الماضي. ولكنني لن أجروُ على الاعتقاد باستحالة ذلك. إنني أصلي لله لكيلا يُوحى إليّ بفكرة أن أتخلّى عن ذلك.^٥

كانت ليبرالية «توكفيل» في القرن التاسع عشر ذروة ذلك التراث الإنساني، ولا سبيل لإنكار أنها صنعت أشكالها الخاصة من القناعة والرضا، الأمر الذي أوحى بحركة ارتجاعية مفاجئة. ما كان «توكفيل» قد استشعره في أفكار «جوبينو» عام ١٨٥٣م يحدث الآن بشكل واضح. التشاؤمية الحديثة خلقت أكثر من مجرد توازن مضاد للتفاؤل الزائد بخصوص المستقبل، واستطاعت أن تدمر إيماننا بفكرة الحضارة ذاتها. إن مشكلتنا الحقيقية ليست في أن ثقافتنا العامة مليئة بالبذاءات أو التفاهات، ولكن مشكلتنا هي أن لا أحد بإمكانه تقديم الأرضية الفكرية اللازمة لشيء بديل.

وفي النهاية، فإن كلّ الجدال حول «اضمحلال الغرب» يقدم لنا مجموعة زائفة من الخيارات. بديل التشاؤمية الثقافية عن مستقبل المجتمع الإنساني ليس الرضا المتفائل، إنهما وجهان نقيضان للنظرة الكليانية نفسها. بديل التشاؤمية الثقافية ليس نوعاً من «الموجة الثالثة»، ذلك التوجّه الكبير، أو المغامرات المستقبلية الأخرى لكتاب مثل «وارن واجار» Warren Wagar و«ألفن توفلر» Alvin Toffler النظرة الليبرالية الكلاسيكية برزت أصلاً لأن دُعائها قد أدركوا أخطار الإصرار على أن الأفراد لهم أهمية فقط عندما يكونون جزءاً من كلّ أكبر. في الأزمان السابقة، كان ذلك النموذج العضوي الكلياني هو «القيد الأكبر للوجود»، حيث وضعية الشخص معينة من الله والطبيعة، ومفروضة من السلطة السياسية. مفكرو التنوير تمردوا على هذا النمط من الحتمية التاريخية، «جون لوك» John Locke يُعرّف هذا الوضع هكذا: «أن يكون المرء تحت القرار الحتمي لشيء آخر غير الذات» ودون موافقته، فذلك نوع من الظلم. إحدى النعم الكبرى لعملية التحضير — كما يقول التنوير — هي أنها ترفع البشر فوق وضعية الخنوع الدليل بجعلهم واعين بحقوقهم الفردية ومصالحهم وقواهم، إلى جانب كونهم متحررين من العواطف والمخاوف اللاعقلانية.^٦

^٥ Tocqueville, *European Revolution*, pp. 309-10.

^٦ A. J. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (New York, 1964); Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Book II, p. 392.

العصور الوسطى أعطت تلك السلطة الرهيبة لتوجيه مصير الفرد لله ولمثليه على الأرض — الباباوات والملوك — القرن التاسع عشر أعطاهما للتاريخ بدلاً من ذلك. أعطاهما له في المرة الأولى كتقدم ... ثم كاضمحلال، إلا أن التنوير حقيقة هو الذي طرح التساؤل الثوري: ماذا لو لم يكن المجتمع كياناً عضوياً ذا مسار وعمر محددين سلفاً، وكان مكوّناً من كيانات فردية لكل منها قوته وقدرته على تشكيل مصيره الخاص على أي نحو؟ مستقبل المجتمع إذن لن يكون من صنع قانون حتمي للتقدم أو الضعف، وإنما المستقبل هو ما يقرره أعضاؤه. وبضربة واحدة، تنكسر الثورة وتتبدد دورة الوهم واليأس ... لا في العالم أو في الخارج، وإنما حيث هي موجودة بالفعل ... في عقول البشر ... رجالاً ونساء.

ببليوجرافيا

Abbey, Edward, *Confessions of a Barbarian: Selections from the Journals of Edward Abbey*, South End Press, Boston, 1994.

_____, *The Monkey Wrench Gang*, Lippincott, Philadelphia, 1975.

Adams, Brooks. *America's Economic Supremacy*, Harper and Brothers, New York, 1947.

_____, *The Law of Civilization and Decay*, Introduction by Charles Beard, Vintage Books, New York, 1955.

Adams, Henry, *The Degradation of the Democratic Dogma*, Edited by Brooks Adams, Macmillan, New York, 1949.

_____, *The Education of Henry Adams*, Modern Library, New York, 1931.

_____, *Letters 1892–1918*, Houghton Mifflin, Boston, 1938.

_____, *Selected Letters*, Edited by Ernest Samuels, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.

Adams, John, *Political Writings*, Edited by George Peck. Macmillan, New York, 1985.

_____, *Works*, Volume VI, Little, Brown, Boston, 1856.

Adorno, Theodor, *Introduction to the Sociology of Music*, Seabury Press, New York, 1976.

- _____, *Minima Moralia, Reflections From a Damaged Life*, Trans. E. F. N. Jephcott. NLB, London, 1974.
- _____, *Negative Dialectics*, Trans. E. B. Ashton, Seabury Press, New York, 1973.
- _____, Frenkel-Brunswick, E.; Levinson, D.; and Sanford, R. N., *The Authoritarian Personality*, W. W. Norton, New York, 1949.
- _____, and Horkheimer, Max, *The Dialectic of Enlightenment*, Trans. J. Cumming, Herder and Herder, New York, 1944.
- Allaby, Michael, *Guide to Gaia*, E. P. Dutton, New York, 1991.
- Almond, G.; Chodorow, M.; and Pearce, R. H., eds., *Progress and Its Discontents*, University of California Press, Los Angeles, 1982.
- Anderson, Thornton *Brooks Adams: Constructive Conservative*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1954.
- Angelou, Maya, *On the Pulse of the Morning*, Random House, New York, 1993.
- Appiah, A., "The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race," In H. L. Gates, ed., "Race, Writing, and Difference, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- Arnold, Matthew, *Selected Prose*, Penguin Books, Harmondsworth, 1980.
- Aron, Raymond, *Introduction to the Philosophy of History*, Trans. G. J. Irwin, Beacon Press, Boston, 1962.
- _____, *Marxism and the Existentialists*, Simon and Schuster, New York, 1970.
- Aronowitz, Stanley, and Giroux, Henry, *Education Still Under Siege*, Bergen and Garvey, Westport CT, 1993.
- Asante, Molefi, *The Afrocentric Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1987.
- _____, *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, Africa World Press, Trenton NJ, 1990.

- Aschheim, Steven, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- Ashley-Montagu, M., ed. *Toynbee and History*, Porter Sargent, Boston, 1956.
- Attenborough, David, *The First Eden: The Mediterranean World and Man*, Little, Brown Boston, 1987.
- Ba, S. W., *The Concept of Negritude in the Poetry of Leopold Sedar Senghor*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1973.
- Bainton, Michael, *The Idea of Race and Race Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- _____, *Racial Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Baker, Houston, Jr., *Black Studies, Rap, and the Academy*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Baldwin, James, *The Fire Next Time*, Dell, New York, 1962.
- Bannister, Robert, *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought* Temple University Press, Philadelphia, 1979.
- Barash, Jeffrey A., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, M, Nijhoff Dordrecht, 1988.
- Barkan, Elazar, *The Retreat of Scientific Racism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barker, Ernest, *Traditions of Civility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922.
- Barnouw, Dagmar, *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity*, University of Indiana Press, Bloomington, 1988.
- Barzun, Jacques, *The Culture We Deserve*, Wesleyan University Press, Middletown, CT 1989.
- Bataille, Georges, *Literature and Evil*, Trans. A. Hamilton, M. Boyars, London and New York, 1985.
- Baudelaire, Charles, *Intimate Journals*, Trans. Christopher Isherwood.

- _____, *Selected Writings on Art and Literature*, Trans. P. Charvet, Penguin Books, Harmondsworth, 1992.
- Becker, Carl, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, CT, 1957.
- Beckson, Karl, ed., *Aesthetes and Decadents of the 1890's*, Academy Publishers, Chicago 1981.
- Belford, Barbara, *Bram Stoker: A Biography of the Author of 'Dracula'*, Knopf, New York, 1996.
- Benda, Julien. *The Treason of the Intellectuals*, Trans. R. Aldington, W. W. Norton, New York, 1969.
- Bendix, R. *Max Weber: An Intimate Portrait*, University of California Press, Berkeley, 1977.
- Ben-Jochannan, Y. A.A. *Africa: Mother of Western Civilization*, Black Classics Press, Baltimore, 1988.
- Benjamin, Walter, *Illuminations*, Trans. H. Zohn, Edited by Hannah Arendt, Schocken Books, New York, 1978.
- Bercovitch, Sacvan, *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, Madison, 1978.
- Bergson, Henri. *Creative Evolution*, Trans. A. Mitchell, Henry Holt, New York, 1911.
- Beringause, *Arthur Brooks Adams: A Biography*, Knopf, New York, 1955.
- Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Viking Press, New York, 1980.
- _____, *Vico and Herder*, Viking Press, New York, 1976.
- Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Volume 1, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1987.
- Bernanos, Georges, *Diary of My Times*, Macmillan, New York, 1938.
- Beziau, R., ed., *Arthur de Gobineau: Etudes Critiques 1842-1847*, Klincksieck, Paris, 1984.

- Biddiss, Michael, *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*, Weybright and Talley, New York, 1970.
- _____, ed. *Gobineau: Selected Political Writings*, Harper and Row, New York and London, 1970.
- Bloch, Ruth, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought 1756-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987.
- Boissel, J. *Gobineau (1816-1882)*, Gallimard, Paris, 1982.
- Boller, P. R., *American Thought in Transition: The Impact of Evolutionary Naturalism 1865-1900*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom*, Cheshire Books, Palo Alto, CA, 1982.
- _____, *The Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal, 1987.
- _____, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal, 1989.
- _____, and Foreman, David, *Defending the Earth: A Dialogue*, South End Press, Boston, 1991.
- Borden, C., and Jackman, J. C., eds., *The Muses Flee Hitler: Cultural Transfer and Adaptation*, Smithsonian Press, Washington, DC, 1983.
- Bowler, Peter, *Evolution: The History of an idea*, University of California Press, Berkeley, 1989.
- _____, *The Invention of Progress: The Victorians and the Past*, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- _____, *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.
- Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Bobbs-Merrill, Indianapolis and New York, 1951.
- Bramwell, Anna, *Blood and Soil: Walter Darré and Hitler's Green Party*, Kensal, Bourne End, 1985.

- _____, *Ecology in the 20th Century: A History*, Yale University Press, New Haven, CT, 1989.
- Brandt, Willy, et al., *North-South: A Program for Survival*, MIT Press, Cambridge, MA, 1980.
- Brantlinger, Patrick, *Bread and Circuses: Theories of Mass Culture as Social Decay*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1983.
- Bridgewater, Patrick, *Poet of Expressionist Berlin: The Life and Work of Georg Heym*, Librls, London, 1991.
- Broderick, Francis, "German Influence on the Scholarship of W.E.B. Du Bois," *Phylon* 19 (1958), 367-71.
- Bromwich, David, *A Choice of Inheritance: Self and Community from Edmund Burke to Robert Frost*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.
- Brown, Lester; Flavin, C.; and Postel, S., *Saving the planet*, W. W. Norton, New York 1991.
- Brownmiller, Susan, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Simon and Schuster, New York, 1975.
- Bruce, D. D., "W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness," *American Literature* 64 (1992), 299-309.
- Bryce, James, *The American Commonwealth*, 2 vols. Macmillan, London, 1891.
- Buchan, John, *Pilgrim's Way: An Essay in Recollection*, Houghton Mifflin, Boston, 1940.
- Buck-Morss, Susan, *The Origins of Negative Dialectics*, Free Press, New York, 1977.
- Buckley, J. H., *The Triumph of Time*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1967.
- Buenzod, Janine, *La Formation de la Pensée de Gobineau et L'Essai sur l'inégalité des races humaines*, A.-G. Nizet, Paris, 1967.

- Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Trans. S. Middlemore, Harper and Row, New York, 1958.
- _____, *Force and Freedom*, Edited by J. H. Nicolls, Meridian Bonks, New York, 1955.
- _____, *Letters of Jacob Burckhardt*, Edited by A. Dru. Pantheon Books, New York, 1955.
- _____, *On History and Historians*, Trans, H. Zohn. Introduction by H. R. Trevor-Roper, Harper and Row, New York, 1965.
- Burke, Peter, *Images of the Sun King*, Yale University Press, New Haven, CT, 1990.
- Burrow, John; Collini, Stefan; and Winch, Donald, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Bury, J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origins and Growth*, Dover Publications, New York, 1955.
- Bushman, Richard, *The Refinement of America*, Knopf, New York, 1992.
- Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Trans. J. O'Brien, Knopf, NewYork, 1969.
- Carlisle, Rodney, *The Roots of Black Nationalism*, Kennikat Press, Port Washington, NY, 1975.
- Carlson, Robert, *The Americanization Syndrome: A Quest for Conformity*, St. Martin's Press, New York, 1987.
- Carmichael, Stokely, *Black Power*, Random House, New York, 1967.
- Carter, A. E., *The Idea of Decadence in French Literature 1830-1900*, University of Toronto Press, Toronto, 1958.
- Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, CT, 1979.
- Cater, Harold, ed., *Henry Adams and His Friends*, Houghton Mifflin, Boston, 1947.

- Caute, David, *Frantz Fanon*, Viking Press, New York, 1970.
- Cecil, Robert, *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology*, Dodd Mead, New York, 1972.
- Césaire, Aimé, *Les Armes Miraculeuses*, Gallimard, Paris, 1949.
- Chamberlain, John, *Farewell to Reform: The Rise, Life, and Decay of the Progressive Mind in America*, John Day, New York, 1933.
- Charmé, Stuart, *Vulgarity and Authenticity: Dimensions of Otherness in the World of Jean Paul Sartre*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1991.
- Chevalier, Louis, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century*, Trans. F. Jellinek, Howard Fertig, New York, 1973.
- Chickering, Roger, *We Men Who Feel Most German: The Pan-German League 1891–1902*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.
- Chomsky, Noam, *American Power and the New Mandarins*, Pantheon Books, New York 1967.
- _____, *Deterring Democracy*, Verso, New York and London, 1991.
- _____, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*, South End Press, Boston, 1989.
- Christie, R., and Jahora, M., *Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality'*, Free Press, Glencoe, IL, 1954.
- Clark, Kenneth, *Civilisation*, Harper and Row, New York, 1970.
- Clark, Linda, *Social Darwinism in France*, University of Alabama Press, Montgomery, 1984.
- Cleaver, Eldridge, *Soul on Ice*, McGraw-Hill, New York, 1968.
- Cohen-Solal, Annie, *Sartre: A Life*, Knopf, New York, 1987.
- Collier, Peter, and Timms, Edward, eds., *Visions and Blueprints: Avant Garde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-Century Europe*, Manchester University Press, Manchester, 1988.

- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- Collini, Stefan, *Liberalism and Socialism: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880–1915*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979.
- Commoner, Barry, *The Closing Circle*, Knopf, New York, 1971.
- Conan Doyle, Arthur, *The Annotated Sherlock Holmes*, Edited by W. Baring-Gould, C. N Potter, New York, 1967.
- Cose, Ellis, *A Nation of Strangers*, William Morrow, New York, 1992.
- Craig, Gordon, *The Triumph of Liberalism: Zurich in the Golden Age 1830–1860*, Scribner New York, 1988.
- Cranston, Maurice, ed., *Prophetic Politics*, Simon and Schuster, New York, 1970.
- Croly, Herbert, *The Promise of American Life*, Belknap Press, Cambridge, MA, 1965.
- Crook, D. P., *Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Cross, William, "The Negro-to-Black Conversion Experience," In J. Ladner, ed., *The Death of White Sociology*, 267–86, Vintage Books, New York, 1973.
- Crouzet, M., ed., *Arthur de Gobineau, Cents Ans Aprs: Colloque du Centenaire*, L. Minard, Paris, 1990.
- Curtin, Philip, *The Image of Africa: British Ideas and Action 1780–1850*, University of Wisconsin Press, Madison, 1964.
- Curtis, L. P., *Apes and Angels: The Irish in Victorian Caricature*, Newton, Abbot, David and Charles, Washington, DC, 1971.
- Curtis, Lionel, *The Commonwealth of Nations*, Part One, Macmillan, London, 1916.

- Danto, Arthur, "The Eternal Recurrence," In Robert Solomon, ed., *Nietzsche, A Collection of Critical Essays*, 316-21, Anchor Press, Garden City, NY, 1973.
- Davidson, Basil, *The Search for Africa*, History, Culture, and Politics, Times Books, New York, 1994.
- Davie, G. E., ed., *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981.
- Dawson, Christopher, *The Making of Europe*, World Publishing Company, Cleveland and New York, 1956.
- Dees, Morris, *Hate on Trial*, Villard Books, New York, 1993.
- Degler, Carl, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- _____, *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Macmillan, New York, 1971.
- DeGroot, D. H., *Haeckel's Theory of the Unity of Nature*, B. R. Gruner, Amsterdam, 1982.
- Del Caro, Adrian, *Nietzsche Contra Nietzsche*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989.
- De Marco, Joseph B., *The Social Thought of W. E. B. Du Bois*, University Press of America, Lanham, MD, 1983.
- Devall, Bill, and Sessions, George, *Deep Ecology*, G. M. Smith, Salt Lake City, UT, 1985.
- Diggins, John P., *The Rise and Fall of the American Left*, W. W. Norton, New York, 1992.
- Dijkstra, Bram, *Idols of Perversity*, Oxford University Press, Oxford and London, 1986.
- Dikötter, Frank, *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1992.

- Diop, Cheikh Anta, *The African Origin of Civilization*, Trans. Mercer Cook, Lawrence Hill, Chicago, 1974.
- _____, *Civilization or Barbarism? An Authentic Anthropology*, Lawrence Hill, Chicago, 1991.
- Dobson, Andrew, *Green Political Thought: An Introduction*, Unwim Hyman, London, 1990.
- Dowling, Linda, *Language and Decadence in the Victorian Fin de Siècle*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986.
- Drury, Shadia B. Alexandre Kojève: *The Roots of Postmodern Politics*, St. Martin's Press, New York, 1994.
- Du Bois, W. E. B., *Against Racism, Unpublished essays, papers, addresses, 1887-1961*, Ed. H. Aptheker, University of Massachusetts Press, Amherst, 1985.
- _____, *Black Reconstruction in America*, Russell and Russell, New York, 1966.
- _____, *Color and Democracy*, Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1983.
- _____, *Du Bois Speaks*, Edited by P. Foner, Pathfinder Press, New York, 1970.
- Dark Princess*, Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1974.
- _____, *Darkwater*, AMS Press, New York, 1969.
- _____, *Dusk of Dawn*, Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1975.
- _____, *The Negro*, Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1975.
- _____, *W. E. B. Du Bois: A Reader*, Edited by D. L. Lewis, Henry Holt, New York, 1995.
- _____, *Writings: Literary Classics* (Viking Press), New York, 1986.
- _____, *The World and Africa*, International Publishers, New York, 1965.

- Dubos, René, and Ward, Barbara, *Only One Earth*, W. W Norton, New York, 1972.
- Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society*, Trans. G. Simpson, Free Press, New York, 1964.
- _____, *Suicide: A Study in Sociology*, Trans. G. Simpson, Free Press, New York, 1966.
- Dyer, Thomas, *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*, Louisiana State University Press, Baton Route, 1980.
- Edelstein, Ludwig, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1967.
- Ehrlich, Paul, *The Population Bomb*, Ballantine Books, New York, 1971.
- _____, and Barbara, *Healing the Planet*, Addison-Wesley, Reading, MA, 1991.
- Eksteins, Modris, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Black Swan Press, London, 1990.
- Elias, Norbert, *The History of Manners*, Volume 1 of The Civilizing Process, Trans. E. Jephcott, Pantheon Books, New York, 1978.
- Eliot, Charles W., *Five American Contributions to Civilization*, New York, 1897.
- Ellul, Jacques, *The Technological Society*, Vintage Books, New York, 1964.
- Eribon, Didier, *Foucault*, Trans. R. Wing, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991.
- Eriksun, Erik, *Childhood and Society*, W. W. Norton, New York, 1963.
- Ezell, J., *Fortune's Merry Wheel: The Lottery in America*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1960.
- Fagan, Brian, *The Journey from Eden: The Peopling of Our World*, Thames and Hudson, New York, 1990.
- Fanon, Frantz, *Toward the African Revolution: Political Essays*, Grove Press, New York 1967.

- _____, *The Wretched of the Earth*, Trans. C. Farrington, Grove Press, New York, 1968.
- Fartas, Victor, Heidegger and Nazism, *Temple University Press*, Philadelphia, 1989.
- Fennelly J. F. *Twilight of the Evening Lands: Oswald Spengler A Half-Century Later*, Brook dale Press, New York, 1972.
- Féré, Charles, *Dégénérescence et Criminalité*, Paris, 1880.
- Feuer, Lewis, *Imperialism and the Anti-Imperialist Mind*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1989.
- _____, ed. *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Doubleday, New York, 1959.
- Field, G., *Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain*, Columbia University Press, New York, 1981.
- Fischer, Kurt, *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West*, Peter Lang, Frankfurt and New York, 1989.
- Fisher, David, *Fire and Ice*, Harper and Row, New York, 1990.
- Fiske, John, *A Century of Science and Other Essays*, Houghton Mifflin, Boston, 1900.
- Fleming, Donald, *John William Draper and the Religion of Science*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972.
- Forrest, D. W., *Francis Galton: The Life and Work of a Victorian Genius*, Taplinger Publishers, New York, 1974.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth, *Life of Nietzsche*, 2 vols., Trans. P. Cohn, Stur-
gis and Walton, New York, 1915.
- _____, Jessen, P.; and Rath, P. *Bücher und Wege von Büchem: Friedrich Nietzsches Bibliotek*, W. Spemann, Berlin and Stuttgart, 1900.
- Foucault, Michel, *Madness and Civilization*, Trans. R. Howard, Vintage Books, New York, 1973.

- _____, *The Order of Things, An Archeology of the Human Sciences*, Vintage Books, New York, 1973.
- _____, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Edited by Colin Gordon, Pantheon Books, New York, 1980.
- Freeden, Michael, *The New Liberalism: The Ideology of Social Reform*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle*, Trans. J. Strachey, W. W. Norton, New York, 1975.
- _____, *Civilization and Its Discontents*, Trans. J. Strachey, W. W. Norton, New York, 1961.
- _____, *Moses and Monotheism*, Trans. K. Jones, Vintage Books, New York, 1967.
- Fromm, Erich, *Escape From Freedom*, Avon Books, New York, 1965.
- Gadamer, Hans Georg, *Philosophical Hermeneutics*, Trans. D. Linge, University of California Press, Berkeley, 1977.
- Gale, Richard M., ed., *The Philosophy of Time*, Doubleday, New York, 1967.
- Galton, Francis, *Hereditary Genius*, London, 1866.
- Garofalo, Raphaelae, *Criminology* Little Brown, Boston, 1914.
- Garvey, Marcus, *Marcus Garvey and UNIA Papers*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- _____, *Life and Lessons of Marcus Garvey* 7 vols, Edited by R. A. Hill and B. Blair, University of California Press, Berkeley, 1987.
- _____, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, Atheneum Press, New York, 1992.
- Gasman, Daniel, *The Scientific Origins of National Socialism*, MacDonald, London, 1971.
- Gatewood, Willard, *Aristocrats of Color: The Black Elite 1880-1920*, University of Indiana Press, Bloomington, 1990.
- Gay, Peter, *Freud: A Life for Our Time*, W. W. Norton, New York, 1988.

- _____, *Freud, Jews, and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*, New York, 1978.
- Gendzler, I, *Frantz Fanon: A Critical Study*, Pantheon Books, New York, 1973.
- George, Henry, *Progress and Poverty*, Modern Library, New York, 1964.
- George, J., and Wilcox, L., *Nazis, Communists, Klansmen, and Others on the Fringe*, Prometheus Books, Buffalo, NY, 1992.
- Gibbon, Edward, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 vols., Modern Library, New York, 1932.
- Giles, G. J., *Students and National Socialism in Germany*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1985.
- Gilman, Richard, *Decadence: The Strange Life of an Epithet*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1979.
- Gilman, Sander, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985.
- _____, Freud, Race, and Gender, *Princeton University Press*, Princeton, NJ, 1993.
- _____, and Chamberlain, J. E., eds., *Degeneration: The Dark Side of Progress*, Columbia University Press, New York, 1985.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.
- Gleason, Philip, *Speaking of Diversity: Language and Ethnicity in Twentieth-Century America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
- Gobineau, Joseph Arthur, comte de, *Essai sur L'Inégalité des Races Humaines*, 2 vols., H. Juin, Belfond, Paris, 1967.
- _____, *The Golden Flower*, Trans, B. K. Rodman, Books for Libraries, Freeport, NY, 1924.

- _____, *The Inequality of Human Races*, Trans. A. Collins, Putnam, New York, 1915.
- Gooch, G. P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, Beacon Press, Boston, 1959.
- Goodrick-Clarke, Nicolas, *The Occult Roots of Nazism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Gore, Albert, *Earth in the Balance*, Houghton Mifflin, Boston, 1992.
- Gossman, Lionel, *Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*, Proceedings of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1983.
- Gottlieb, Robert, *Forcing the Spring*, Island Press, Washington, DC, 1993.
- Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, W. W. Norton, New York, 1981.
- _____, *Ontogeny and Phylogeny*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1977.
- Graña, Cesare, *Modernity and Its Discontents*, Harper and Row, New York, 1964.
- Grant, *Madison, Conquest of a Continent*, Scribner, London and New York, 1933.
- _____, *Passing of the Great Race*, Scribner, New York, 1921.
- Green, Martin, *Mountain of Truth: The Counterculture Begins, Ascona 1900–1920*, University of New England Press, Hanover, PA, 1986.
- Green, Thomas Hill, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Edited by P. Harris and J. Morrow, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- _____, *Prolegomena to Ethics*, Edited by A. C. Bradley, Thomas Crowell, New York, 1969.
- Gregor-Dellin, Martin, *Wagner: His Life, His Work, His Century*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1983.

- Griffithe, Richard. *The Reactionary Revolution: The Catholic Revival in French Literature 1870-1914*, F. Unger Publishers, New York, 1965.
- Guizot, François, *Historical Essays and Lectures*, Edited by Stanley Mellon, University of Chicago Press, Chicago, 1972.
- _____, *History of Civilization in Europe*, New York, 1855.
- Guterman, N., and Lowenthal, L., *Prophets of Deceit*, Pacific Books, Palo Alto, CA, 1970.
- Gutman, Robert, Richard Wagner: *The Man, His Mind, and His Music*, Harcourt, Brace, and World, New York, 1968.
- Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Trans. J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1971.
- _____, *The Theory of Communicative Action*, Trans. T. McCarthy, Beacon Press, Boston, 1981 .
- Haeckel, Ernst, *The Riddle of the Universe*, Harper and Bros., New York and London, 1900.
- Hamilton, Alexander; Jay, John; and Madison, James, *The Federalist Papers*, Edited by Isaac Kramnick, Penguin Books, Harmondsworth, 1988.
- Hankins, R., *The Racial Basis of Civilization*, A Critique of the Nordic Doctrine, Knopf, New York, 1926.
- Hankins, Thomas, *Science and the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Hansen, Eric, *Disaffections and Decadence: A Crisis in French Intellectual Thought 1848-1898*, University Press of America, Washington, DC, 1979.
- Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Crowell, New York, 1968.
- Harris, Ruth, *Murder and Madness: Medicine, Law, and Society in the Fin de Siècle*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

- Hayman, Ronald, *Nietzsche: A Critical Life*, Oxford University Press, New York, 1980.
- _____, *Writing Against: A Biography of Sartre*, Weidenfeld and Nicholson, London, 1986.
- Healy, David, U.S. *Expansionism: The Imperialist Urge in the 1890's*, University of Wisconsin Press, Madison, 1970.
- Hegel, G. F. *The Philosophy of History*, Trans. J. Sebree, Dover Publications, New York, 1956.
- _____, *The Philosophy of Right*, Trans. H. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, Trans. Ralph Manheim, Doubleday, New York, 1961.
- _____, *Poetry, Language, Thought*, Trans. A. Hofstadter, Harper and Row, New York, 1975.
- Heilke. T., *Voegelin on the Idea of Race*, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1990.
- Hendrickson, D. C., and Tucker, R. W., *Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Herberg, Will, *Protestant-Catholic-Jew*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Higham, John, *Send These to Me: Immigrants in Urban America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1984.
- _____, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, Atheneum Press, New York, 1974.
- Hillel, M., and Henry, C., *Of Pure Blood*, Trans. E. Mossbachel, McGraw-Hill, New York, 1976.

- Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, Doubleday, Garden City, NY, 1959.
- _____, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, Vintage Books, New York, 1983.
- _____, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians*, Vintage Books, New York, 1991.
- Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Trans. R. Manheim, Houghton Mifflin, New York, 1962.
- Hocking, William E., *The Coming World Civilization*, Harper, New York, 1956..
- Hoffman, Frederick, *Freudianism and the Literary Mind*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1959.
- Hofstadter, Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Knopf, New York, 1965.
- _____, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston, 1955.
- Hollander, Paul, *Anti-Americanism: Critiques at Home and Abroad, 1965–1990*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1992.
- _____, *Political Pilgrims*, University Press of America, Lanham, MD, 1990.
- Hollingdale, R. J., *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1965.
- Hollinrake, Roger, *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, Allen and Unwin, Boston and London, 1982.
- Holmes, Stephen, *Anatomy of Anti-Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.
- Hont, I., and Ignatieff, N., eds., *Wealth and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Hooks, Bell, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End Press, Boston, 1981.

- _____, and West, Cornel, *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*, South End Press, Boston, 1991.
- Hooton, Earnest, *The American Criminal: An Anthropological Study*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1939.
- Horkheimer, Max, *Critical Theory: Selected Essays*, Trans. M. J. O'Connell, Seabury Press, New York, 1972.
- _____, *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, Oxford and London, 1947.
- _____, *Gesammelte Schriften*, Band 3: 1931–1936; Band 4: 1936–1941, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1988.
- Horowitz, A., and Maely, T., eds., *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*, University of Toronto Press, Toronto, 1994.
- Horsman, Reginald, *Race and Manifest Destiny*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978.
- Hughes, H. Stuart, *Consciousness and Society, The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, Vintage Books, New York, 1977.
- _____, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation 1930–1960*, Harper & Row, New York, 1968.
- _____, *Oswald Spengler*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1992.
- _____, *The Sea Change: The Migration of Social Thought 1930–1965*, Harper and Row, New York, 1975.
- Hume, David, *On the Standard of Taste and Other Essays*, Edited by J. Lenz., Bobby-Merrill, Indianapolis and New York, 1965.
- _____, *A Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- Huntington, Samuel, *"Clash of Civilizationa?"* Foreign Affairs (Summer 1993).

- Jackson, George, *Blood in My Eye*, Random House, New York, 1972.
- _____, *Soledad Brother: Prison Letters of George Jackson*, Coward-McCann, New York, 1970.
- Jarausch, Karl, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1982.
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination*, Little, Brown, Boston, 1973.
- Jennings, Hugh, *Pandaemonium: The Coming of the Machine as Seen by Contemporary Observers 1660-1886*, Free Press, New York, 1985.
- Johnson, Paul, *Intellectuals*, Harper and Row, New York, 1988.
- _____, *Modern Times*, Harper and Row, New York, 1983.
- Jones, David A., *The History of Criminology: A Philosophical Perspective*, Greenwood Press, Westport, CT, 1986.
- Jones, Gareth Stedman, *Outcast London*, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Jones, Greta, *Social Darwinism and English Thought*, Harvester Press, Brighton, 1980.
- Jones, Leroi/Amiri Baraka, *The LeRoi Jones/Amiri Baraka Reader*, Thunder's Mouth Press, New York, 1991.
- Jordan, Thomas, *The Degeneracy Crisis and Victorian Youth*, State University of New York Press, Albany, NY, 1993.
- Jude, Tony, *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-1956*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- _____, Kadish, Alon, *Apostle Arnold: The Life and Death of Arnold Toynbee 1852-1883*, Duke University Press, Durham, NC, 1986.
- Kahan, Alan, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Kalikoff, Beth, *Murder and Moral Decay in Victorian Popular Literature*, UMI Research Press, Anne Arbor, MI, 1986.

- Karenga, Maulana, *Introduction to Black Studies*, University of Sankore Press, Los Angeles, 1993.
- Kasson, John, *Civilizing the Machine: Technology and Republican Values in America 1776–1900*, Grossman Publishers, New York, 1976.
- Katz, P., and Taylor, D., eds., *Eliminating Racism: Profiles in Controversy*, Plenum Press, New York, 1988.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968.
- Kedourie, Elie, *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*, Weidenfield and Nicholson, London, 1970.
- Keller, M., *Affairs of State: Public Life in Late-Nineteenth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1977.
- Kellner, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Kelly, Alfred, *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwin in Germany 1860–1914*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981.
- Kendle, J., *The Round Table Movement and Imperial Union*, University of Toronto Press, Toronto, 1975.
- Kennedy, Paul, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, 1987.
- _____, and Connelly, Patrick., “Must It Be the West Against the Rest?”, *Atlantic Monthly* (December 1994), 61–84.
- Kennon, Patrick, *The Twilight of Democracy*, Doubleday, New York, 1995.
- Kevles, Daniel, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Knopf, New York, 1985.
- Khamit-Kush, I., *What They Never Told You in History Class*, N. P., 1983.
- Kidd, Benjamin, *Principles of Western Civilization*, Macmillan, London, 1902.

- Kingdon, Jonathan, *Self-Made Man: Human Evolution from Eden to Extinction?*, Wiley, New York, 1993.
- Klapp, Orrin, *The Collective Search for Identity*, Holt, Rinchart and Winston, New York, 1969.
- Klare, Michael, *War Without End: American Planning for the Next Vietnams*, Vintage Books, 1972.
- Klein, Lawrence, "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness," *Eighteenth Century Studies* 18:2 (1984), 186–214.
- _____, "Liberty, Manners and Politeness in Early 18th Century England," *Historical Journal* 32:3 (1989), 583–605.
- Kline, Salli, *Dracula and the Degeneration of Women*, CMZ-Verlag, Pheinbach-Merzbach 1992.
- Kochman, Thomas, *Black and White Styles in Conflict*, University of Chicago Press Chicago, 1981.
- Koktanek, Anton, *Oswald Spengler in Seiner Zeit*, Beck, Munich, 1968.
- Kolakowski, Lezek, *Varieties of Marxism*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford 1964.
- Kozol, Jonathan, *Death at an Early Age: The Destruction of the Hearts and Minds of Negro Children in Boston Public Schools*, Houghton Mifflin, Boston, 1967.
- _____, *The Night Is Dark and I Am Far From Home*, Houghton Mifflin, Boston, 1975.
- Kraut, Alan, *Silent Travelers: Germs, Genes, and the "Immigrant Menace,"* Basic Books, New York, 1994.
- Kroeber, A. L., *A Roster of Civilizations and Cultures*, Aldine Press, Chicago, 1962.
- Kuhl, Stefan, *The Nazi Connection*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Kuklick, Henrika, *The Savage Within: The Social History of British Anthropology 1885–1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- Laffey, John, *Civilization and Its Discontented*, Black Rose Books, Montreal, 1993.
- Langbaum, R., *The Mysteries of Identity: A Theme in Modern Literature*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1977.
- Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, W. W. Norton, New York, 1978.
- _____, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, W. W. Norton, New York 1994.
- Laskt, Harold, *Faith, Reason, and Civilization*, Viking Press, New York, 1944.
- _____, *Reflections on the Revolution of Our Time*, Viking Press, New York, 1943.
- Lawrence, D. H., *Women in Love*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979.
- Leach, William, *Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*, Pantheon Books, New York, 1993.
- Le Bon, Gustav, *The Crowd*, Fisher and Unwin, London, 1910.
- Leers, Jackson, *Fables of Abundance: A Cultural History of Advertising in America*, Basic Books, New York, 1994.
- _____, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880–1920*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.
- Lefebver, Walter, ed., *John Quincy Adams and American Continental Empire*, Quandral Books, Chicago, 1965.
- Lehman, David, *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, Simon and Schuster, New York, 1991.
- Lester, J. A., *Journey Through Despair 1880–1914: Transformations in British Literary Culture*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968.
- Levin, Henry, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, University of Indiana Press, Bloomington, 1969.

- Levitine, George, *The Dawn of Bohemianism: The Barbu Rebellion and Primitivism in Neo-classical France*, Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1978.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Primitive Mentality*, Beacon Press, Boston, 1922.
- Lewis, Daniel L., *W. E. B. Du Bois: Biography of a Race 1868–1919*, Henry Holt, New York, 1993.
- Lichtheim, George, *Georg Lukács*, Viking Press, New York, 1970.
- Lifton, Robert Jay, *The Nazi Doctors*, Basic Books, New York, 1986.
- Lincoln, C. Eric, *Black Muslims in America*, 3rd ed., Africa World Press, Trenton, NJ, 1994.
- Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*, Volume 1, Edited by J. A. St. John, London, 1902.
- Lombroso, Cesare, *Crime: Its Causes and Remedies*, Little, Brown, Boston, 1918 .
- _____, *The Female Offender*, New York, 1895.
- _____, *The Man of Genius*, New York, 1891.
- Lombroso-Ferrera, Gina, *The Criminal Man, According to the Classification of Cesare Lombroso*, Patterson Smith, Monclair, NJ, 1972.
- Lord, Audre, *Zami: A New Spelling of My Name*, Crossing Press, Trumansburg, NY, 1982.
- Lottman, Herbert, *The Purge*, William Morrow, New York, 1986.
- Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*, Trans. R. Livingstone, MIT Press, Cambridge, MA, 1971.
- Luther, Martin, *Three Treatises*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.
- Lynch, Hollis, *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot*, Oxford University Press, London, 1967.
- Lynn, Kenneth S., *Visions of America*, Greenwood Press, Westport, CT, 1973.
- McIntire, C. T., and Perry, Marvin, *Toynbee: Reappraisals*, University of Toronto Press, Toronto, 1989.

- McNeil, William, *Arnold Torynbee: A Life*, Oxford University Press, New York, 1989.
- _____, *Mythohistory and Other Essays*, *University of Chicago Press*, Chicago, 1986.
- _____, *The Rise of the West*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- McPherson, James, *The Abolitionist Legacy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1975.
- MacIntire, Ben, *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1992.
- Mahun, Michael, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992.
- Mailer, Norman, *Advertisements for Myself*, New American Library, New York, 1960.
- Mandelbaum, Maurice, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1971.
- Mander, Jerry, *In the Absence of the Sacred*, Sierra Club Books, San Francisco, 1991.
- Manes, Christopher, *Green Rage, Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*, Little, Brown, Boston, 1990.
- Mann, Thomas, *Diaries 1918-1939*, Trans. Richard and Clara Winston, Knopf, New York, 1982.
- _____, *Letters of Thomas Mann*, Edited and translated by Richard and Clara Winston, Knopf, New York, 1975.
- _____, *Reflections of a Non-Political Man*, Trans. W. Morris. F. Ungar, New York, 1983.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Trans. L. Wirth and E. Shils, Harcourt Brace, New York, 1936.

- Manthey-Zorn, B., *Dionysius: The Tragedy of Nietzsche*, Greenwood Press, Westport, CT, 1975.
- Marable, Manning, *Black America: Multicultural Discourse in the Age of Clarence Thomas and David Duke*, Open Media Press, Westfield, NJ, 1992.
- Marcell, D. W., *Progress and Pragmatism: James, Dewey, Beard, and the American Idea of Progress*, Greenwood Press, Westport, CT, 1974.
- Marcus, Steven, *Engels, Manchester, and the Working Class*, Vintage Press, New York, 1974.
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1955.
- _____, *Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969.
- _____, *Negations: Essays in Critical Theory*, Free Association, London, 1988.
- _____, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1991.
- _____, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Columbia University Press, New York, 1958.
- _____, Moore, Barrington; and Wolff, R. P., *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press Boston, 1969.
- Martin, Andrew, *The Mask of the Prophet: The Extraordinary Fictions of Jules Verne*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1990.
- Martin, Rose, *The Selling of America*, Fidelis Publishers, Santa Monica, CA, 1973.
- Marx, Karl: *Early Writings*, Edited by Quinton Hoare, Vintage Press, New York, 1975.
- Marx, Leo, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, New York, 1974.
- Mason, Jim, *An Unnatural Ouder*, Simon and Schuster, New York, 1993.
- Mathiopulous, Margarita, *History and Progress: In Search of the American and European Mind*, Praeger, New York, 1989.

- Matthew, H. C. G., *The Liberal Imperialists*, Oxford University Press, 1. London, 1973.
- Maudsley, Henry, *Body and Mind: An Inquiry into their Connection and Mutual Influence*, New York, 1886.
- Meek, Ronald, ed., *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- Mendilow, J., *The Romantic Tradition in British Political Thought*, Barnes and Noble, New York, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanism and Terror*, Trans. J. O'Neill, Beacon Press, Boston, 1969.
- Midgley, Mary, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Cornell University Press Ithaca, NY, 1978.
- Miller, James, *The Passion of Michel Foucault*, Simon and Schuster, New York, 1993.
- Mills, C. Wright, *The Power Elite*, Oxford University Press, London and New York, 1956.
- Mintz, H., *The Liberty Lobby and the American Right*, Greenwood Press, Westport, CT, 1985.
- Moikobu, J. M., *Blood and Flesh: Black Americans and African Identification*, Greenwood Press, Westport, CT, 1981.
- Moller, Lis, *The Freudian Reading*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991.
- Mommsen, Wolfgang, *Max Weber and German Politics 1890–1920*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Monk, Raymond, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Free Press, New York, 1990.
- Morgan, H., ed., *The Gilded Age: A Reappraisal*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1963.

- Morris, Charles, *The Aryan Race: Its Origin and Its Achievements*, Chicago, 1892.
- Morrison, Toni. *Conversations with Toni Morrison*, Edited by Danille Taylor-Guthrie, University Press of Mississippi, Jackson, 1994.
- _____, *Race-ing Justice, En-gendering Justice*, Pantheon Books, New York, 1992.
- Moses, Wilson, Alexander Crummell, Oxford University Press, New York and Oxford, 1889.
- _____, *Classical Black Nationalism*, New York University Press, New York, 1986.
- Mosse, George, *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*, Brandeis University Press, Hanover and London, 1993.
- _____, *Crisis of German Ideology*, Grosset and Dunlap, New York, 1964.
- _____, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, H. Fertig, New York 1978.
- Muggeridge, Malcolm, *Chronicles of Wasted Time: The Green Stick*, William Morrow, New York, 1973.
- _____, *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge*, Edited by J. Bright-Holmes, William Morrow, New York, 1981.
- Muller, Jerry Z., *Adam Smith in His Time and Ours*, Basic Books, New York, 1992.
- _____, *The Other God That Failed*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987.
- Murray, Charles, and Herrnstein, Richard, *The Bell Curve*, Free Press, New York, 1994.
- Nash, Gary, *Race and Revolution*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990.
- _____, *Red, White, and Black: The Peoples of Early North America*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs, NJ, 1992.

- Negri, Antimo, *Nietzsche storia e cultura*, Armando Armando, Rome, 1977.
- Nettleship, Richard L., *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan, London, 1967.
- Newman, John Henry, *The Idea of a University*, Reinhardt, New York and Toronto, 1960.
- Nicholson, Harold, *Peacemaking* 1919, Grosset and Dunlap, New York, 1965.
- Nietzsche, Friedrich, *The Anti-Christ*, Trans. R. J. Hollingdale, Penguin Books, Harmondsworth, 1968.
- _____, *Beyond Good and Evil*, Trans. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1966.
- _____, *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, Trans. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1967.
- _____, *Ecce Homo and The Genealogy of Morals*, Trans. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1969.
- _____, *The Gay Science*, Trans. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1974.
- _____, *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, Trans, and ed. C. Middleton, Chicago, 1969.
- _____, *Thus Spake Zarathustra*, Trans. Walter Kaufmann, Viking Penguin, New York, 1978.
- _____, *Untimely Meditations*, Trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- _____, *The Will to Power*, Trans. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1968.
- Nisbet, Robert, *The History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York, 1980.
- Nkrumah, Kwame, *Africa Must Unite*, Praeger, New York, 1963.

- Noble, David W., *The Paradox of the Progressive Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958.
- Nock, Arthur J., *Memoirs of a Superfluous Man*, Harpet and Brothers, New York, 1943..
- Nordau, Max, *Degeneration*, Introduction by G. L. Mosse, University of Nebraska Press, Lincoln, 1993.
- _____, *Three Conventional Lies of Civilization*, London, 1884.
- Nye, Robert S., *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984.
- O'Flaherty, J.; Sellner, T.; and Helm, E., eds., *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1976.
- Ortega y Gasset, José, *The Revolt of the Masses*, W. W. Norton, 1960.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger: A Political Life*, Trans. A. Blunden, Basic Books, New York 1993.
- Palmer, Robert R., *The Two Tocquevilles: Father and Son*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987.
- Parmelee, Maurice, *Criminology*, Macmillan, New York, 1926.
- Parry, Marvin, *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*, University Press of America Washington, DC, 1982.
- Patch, Howard, *The Goddess Fortune in Medieval Literature*, Octagon Books, New York 1967.
- Paxton, Robert, *Vichy France: Old Guard and New Order*, Columbia University Press, New York, 1972.
- Payne, Robert, *The Life and Death of Adolf Hitler*, Praeger, New York, 1973.
- Péan, Pierre, *Une Jeunesse Francaise: Francois Mitterrand 1934-1947*, Fayard, Paris, 1994.

- Perinbaum, B. Marie, *Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon*, Three Continents Press, Washington, DC, 1982.
- Peters, H. F., *Zarathustra's Sister*. Crown Books, New York, 1974.
- Pettigrew, Thomas, *A Profile of the Negro American*, Van Nostrand, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1964.
- Phillips, D. C., *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1976.
- Phillips, Kevin, *Arrogant Capital*, Little Brown, Boston, 1994.
- Pichois, Claude, *Baudelaire, Trans, Graham Robb*, Hamish Hamilton, London, 1989.
- Pick, Daniel, *Faces of Degeneration: A European Disorder c. 1848-c. 1918*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Pickens, Donald, *Eugenics and the Progressives*, Vanderbilt University Press, Nashville, TN, 1968.
- Pierrot, Jean, *The Decadent Imagination 1880-1900*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Pilkington, A. E., *Bergson and His Influence: A Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Pittock, Murray, *Spectrum of Decadence: Literature of the 1890's*, Routledge, London, 1993.
- Plant, Raymond, and Vincent, Andrew, *Philosophy, Politics, and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- Pletsch, Carl, *Young Nietzsche: Becoming a Genius*, Free Press, New York, 1992.
- Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1975.

- _____, *Virtue, Commerce, and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Poggioli, Renato, *The Theory of the Avant Garde*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968.
- Poliakov, Leon, *The Aryan Myth*, Trans. E. Howard, Basic Books, New York, 1974.
- Ponting, Clive, *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, Penguin Books, New York, 1992.
- Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971.
- _____, *The Poverty of Historicism*, Harper and Row, New York, 1964.
- Pott, A. N., *Die Ungleichheit menschlicher Rassen hauptsächlich vom Sprachwissenschaftlichen Standpunkte ... von des Grafen von Gobineau gleichnämigen Werke*, Berlin, 1856.
- Praz, Mario, *The Romantic Agony*, Oxford University Press, London, 1933.
- Preston, Richard, *The Hot Zone*, Random House, New York, 1994.
- Price, Roger, *The French Second Republic: A Social History*, Cornell University Press, New York, 1983.
- Proctor, Richard, *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988.
- Quigley, Carroll, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Liberty Press, Indianapolis, IN, 1979.
- Radosh, Ronald, "On Hanging Up the Old Red Flag," In J. Bunzel, ed., *Political Passages*, 213–38, Free Press, New York, 1988.
- Rampersad, A., *The Art and Imagination of W. E. B. Du Bois*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976.
- Ranke, Leopold von, "The Great Powers" and "Dialogue on Politics," In Theodore von Lave, ed., *Leopold Ranke: The Formative Years*, 152–80, 181–218, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1950.

- Record, W., *Race and Radicalism: The NAACP and the Communist Party in Conflict*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1964.
- Reich, Charles, *The Greening of America*, Bantam Books, New York, 1971.
- Rich, Paul, *Race and Empire in British Politics*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Rieff, Philip, *Freud: The Mind of the Moralist*, Doubleday, New York, 1961.
- _____, *The Triumph of the Therapeutic*, Harper and Row, New York, 1968.
- Rifkin, Jeremy, *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture*, E. P. Dutton, New York, 1992.
- Ringer, Fritz, *Decline of the German Mandarins*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968.
- Robertson, William, *The Progress of Society in Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1972.
- Rosenblum, Robert, *Transformations in Late-Eighteenth-Century Art*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1967.
- Roth, Michael, *Knowing and History*, Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988.
- Rothman, D. J., *Politics and Power: The United States Senate 1869–1901*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.
- Rousseau, Jean Jacques, *Discourse on the Arts and Sciences*, Trans. V. Gourevitch, Harper and Row, New York, 1990.
- _____, *Discourse on Inequality*, Trans. Maurice Cranston, Penguin Books, Harmondsworth, 1984.
- _____, Rowse, A. L. *All Souls and Appeasement*, Alfred Leslie, London, 1961.
- Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Knopf, New York, 1993.
- _____, *Orientalism*, Vintage Press, New York, 1979.

- Sale, Kirkpatrick, 1492: *The Conquest of Paradise*, W. W. Norton, New York, 1992.
- Samules, Ernest, *Henry Adams*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.
- _____, *Henry Adams: The Major Phase*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1964.
- _____, *Henry Adams: The Middle Years*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1958.
- _____, *Young Henry Adams*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1948.
- Sanders. Ronald, *Lost Tribes and Promised Lands: The Origins of American Racism*, Little Brown, Boston, 1978.
- Sartre, Jean Paul, *Anti-Semite and Jew*, Trans. G. Becker, Schocken Books, New York, 1976.
- _____, *Being and Nothingness*, Trans. H. Barnes, Routledge, London, 1989.
- _____, *Between Marxism and Existentialism*, Trans. G. Becker, NLB, London, 1974.
- _____, *Black Orpheus*, Trans. S. W. Allen, Présence Africaine, Paris, 1963.
- _____, *The Communists and Peace, With a Reply to Claude Lefort*, Braziller, New York, 1968.
- _____, *Existentialism*, Trans. B. Frechtman, Philosophical Library, New York, 1947.
- _____, *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, Trans. P. Auster and L. Davis, Pantheon Bonks, New York, 1977.
- _____, *Nausea*, Trans. L. Alexander, R. Bentley Press, Cambridge, MA, 1979.
- _____, *No Exit and Three Other Plays*, Vintage Books, New York, 1955.
- _____, *Situations*, Volumes 1 and 2, Gallimard, Paris, 1948.

- _____, *The War Diaries: November 1939–March 1940*, Trans. Q. Hoare, Pantheon Books, New York, 1984.
- Schacht, Richard, *Nietzsche*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983.
- Schamber, E. N., *The Artist as Politician: The Relationship between the Art and the Politics of the French Romantics*, University Press of America, Lanham, MD, 1984.
- Schell, Jonathan, *The Fate of the Earth*, Avon Books, New York, 1982.
- Schenk, H. G., *The Mind of the European Romantics*, Constable, London, 1966.
- Schlesinger, Arthur, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, W. W. Norton, New York, 1993.
- Schmoller, Gustav von, *The Mercantile System and Its Historical Significance*, P. Smith, New York, 1931.
- Schneps, Hans, *Vorläufer Spenglers, Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, E. J. Brill, Leiden, 1953.
- Schopenhauer, Arthur, *Essays and Aphorisms*, Trans. R. J. Hollingdale, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.
- Shufeldt, Robert, *The Negro: A Menace to American Civilization*, Library Resources, Chicago, 1970.
- Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, Columbia University Press, New York, 1984.
- Schwartz, Hillel, *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 1890's to the 1990's*, Doubleday, New York, 1990.
- Schweitzer, Albert, *The Philosophy of Civilization*, Macmillan, New York, 1950.
- Semmel, Bernard. *Imperialism and Social Reform: English Social-Imperial Thought 1895–1914*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1960.
- Sewell, Tony, *Africa World Press*, Trenton, N, 1990.

- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. *Characteristics*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1967.
- Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Tavistock Publications, London and New York, 1980.
- Showalter, Elaine, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, Viking Press, New York, 1993.
- Siegel, Jerrold, *Bohemian Paris*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1982.
- Simmel, Georg, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, Trans. Peter Etzkorn, Teachers College Press, New York, 1968.
- _____, *The Sociology of Georg Simmel, Trans, and edited by Kurt H. Wolff*, Free Press of Glencoe, London, 1950.
- Slotkin, Richard, *Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*, Atheneum, New York, 1992.
- _____, *Regeneration Through Violence*, Wesleyan University Press, Middletown, CT, 1973.
- Smith, Woodruff H., *Politics and the Sciences of Culture in Germany*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Sollors, Werner, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Solway, R. A., *Demography and Degeneration*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.
- Sombart, Werner, *Towards a New Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1937.
- Soule, Michael, *Conservation Biology*, The Science of Science and Diversity, Sinauer Associates, Sunderland, MA, 1980.
- Spackman, Barbara, *Decadent Genealogies: The Rhetoric of Sickness from Baudelaire to D'Annunzio*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989.

- Spengler, Oswald, *Briefe* 1973–1936, Edited by A. Kocktanek, Beck, Munich, 1963.
- _____, *The Decline of the West*, Trans. C. F. Atkinson, Knopf, New York, 1959.
- _____, *The Hour of Decision*, Trans. C. F. Atkinson, Knopf, New York, 1934.
- Man and Technics*, Trans. C. F. Atkinson, Knopf, New York, 1932.
- _____, *Selected Essays*, Trans. Donald White, H. Regnery, Chicago, 1967.
- _____, *Selected Letters of Oswald Spengler 1913–1936* Trans. *Arthur Helps*, Knopf, New York, 1966.
- Spring, Gerald, *The Vitalism of Count de Gobineau*, Institute of French Studies Press New York, 1932.
- Stavrianos, L. S., *The Promise of the Corning Dark Age*, W. H. Freeman, San Francisco, 1976.
- Stein, Judith, *The World of Marcus Garvey*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1986.
- Stepan, Nancy, *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800–1960*, Archon Books, Hamden, CT, 1982.
- Stern, Fritz, *The Politics of Cultural Despair*, Doubleday, New York, 1964.
- Sternhell, Zev, *Neither Right Nor Left: Fascist Ideology in France*, Trans. David Maisel, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986.
- Stoddard, Lothrop, *Clashing Tides of Colour*, Scribner, London, 1935.
- _____, *Racial Realities in Europe*, Scibner, London, 1924.
- _____, *Stoker, Bram, Dracula*, Signet Books, New York, 1992.
- Strong, Tracy, *Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California Press, Berkeley, 1975.

- Struve, Walter, *Elites Against Democracy: Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany 1890–1933*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1973.
- Swart, K. W., *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, M. Nijhoff, The Hague, 1964.
- Takaki, Ronald, *A Different Mirror: A History of Multicultural America*, Little Brown, Boston, 1993.
- _____, *Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth-Century America*, Knopf, New York, 1993.
- Tar, Zoltan, *The Frankfurt School*, Basil Wiley, New York, 1977.
- Tawney, R. H., *The Acquisitive Society*, Harcourt Brace, New York, 1920.
- Taylor, Jared, *Paved with Good Intentions: The Failure of Race Relations in Contemporary America*, Carroll and Graff, New York, 1992.
- Teggart, F. J., *Theory and Processes of History*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1941.
- Tilly, James, *A Discourse Concerning Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1980.
- Tocqueville, Alexis de, *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*, Trans. J. Lukács, Greenwood Press, Westport, CT, 1974.
- Toffler, Alvin, *Future Shock*, Random House, New York, 1970.
- Toland, John, *Adolf Hitler*, Volume 1, Doubleday, New York, 1976.
- Tomisch, J., *A Genteel Endeavor: American Culture and Politics in the Gilded Age*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1971.
- Tönnies, Ferdinand, *Community and Society*, Trans. Charles Loomis, Michigan State University Press, East Lansing, 1957.
- Townsend, Jules. J. A., *Hobson*, Manchester University Press, London and Manchester, 1990.
- Toynbee, Arnold, Sr., *Progress and Poverty: A Criticism of Mr. Henry George ... by the late Arnold Toynbee*, M.A. London, 1883.

- Toynbee, Arnold, *Acquaintances*, Oxford University Press, London, 1967.
- _____, *America and the World Revolution*, Oxford University Press, Oxford and London, 1962.
- _____, *Change and Habit: The Challenge of Our Time*, Oxford University Press, New York, 1969.
- _____, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, Oxford and London, 1948.
- _____, *Experiences*, Oxford University Press, London, 1967.
- _____, *Reconsiderations*, Vol. 12 of *A Study of History*, Oxford University Press, London, 1961.
- _____, *A Study of History*, 12 vol., Oxford University Press, London, 1934–61.
- _____, *A Study of History*, Abridgement of Vols. 1–6, Edited by D. C. Somervell, Oxford University Press, New York and London, 1947.
- _____, *A Study of History*, Abridgement of Vols. 7–10, Edited by D. C. Somervell, Oxford University Press, New York and London, 1957.
- _____, *The World and the West*, Oxford University Press, New York and London, 1953.
- Trevor-Roper, Hugh, "Arnold Toynbee's Millennium," *In Men and Events*, 299–324, Harper and Brothers, New York, 1957.
- Trilling, Lionel, *The Liberal Imagination*, Viking Press, New York, 1950.
- _____, *Matthew Arnold*. Meridian Books, Cleveland and New York, 1965.
- Tucker, R. K., *The Dragon and the Cross: The Rise and Fall of the Ku Klux Klan in Middle America*, Archon Books, Hamden, CT, 1991.
- Turner, Frederick J., *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1961.
- Turner, Henry M., *Respect Black: Writings and Speeches of Henry McNeal Turner*, Edited by E. S. Redkey, Arno Press, New York, 1971.

- Tuveson, Ernest, *Millennium und Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley, 1949.
- _____, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- Vacca, Roberto, *The Coming Dark Age*, Doubleday, Garden City, NY, 1971.
- Vaillant, J. G., *Black, French, and African: A Life of Leopold Sedar Senghor*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.
- Vajk, J. Peter, *Doomsday Has Been Cancelled*, Peace Press, Culver City, CA, 1978.
- Van Doren, Charles, *The Idea of Progress*, Praeger, New York, 1967.
- Vattimo, Gianni, *The End of Modernity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988.
- Verrechia, A., *La Catastrofe di Nietzsche a Torino*, G. Einaudi, Turin, 1978.
- Vico, Giambattista, *The New Science of History*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1959.
- Villa, R., *Il Deviante e I suoi segni*, Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale, F. Angeli, Milan, 1985.
- Vincent, Theodore, *Black Power and the Garvey Movement*, Ramparts Press, Berkeley, CA, 1971.
- Voegelin, Eric, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junkers und Dunnhaupt, Berlin, 1933. .
- Volney, Constantine François de, *A New Translation of Volney's 'Ruins,'* Garland Publishing, New York, 1979.
- Von Arx, Jeffrey, *Progress and Pessimism: Religion, Politics, and History in Late-Nineteenth Century Britain*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.
- Von Grunebaum, G. E., *French African Literature: Some Cultural Implications*, Mouton The Hague, 1964.
- Wade, W. C., *The Fiery Cross*, Simon and Schuster, New York, 1987.

- Wagar, W. Warren, *Building the City of Man: Outlines of a World Civilization*, W. H. Freeman, San Francisco, 1971.
- Walkowitz, Judith, *City of Dreadful Delights*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Wanklyn, H. G., *Friedrich Ratzel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.
- Warbug, James P., *The West in Crisis*, Doubleday, Garden City, NY, 1959.
- Watts, Richard, *The Kings Depart*, Simon and Schuster, New York, 1968.
- Weber, Eugen, ed., *France: Fin de Siècle*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.
- _____, *Movements, Currents, Trends: Aspects of European Thought in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, D. C. Heath, Lexington, MA, 1992.
- Weber, Max, *On Charisma and Institution Building*, Selected Essays, Edited by S. N. Eisenstadt, University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- _____, *Protestantism and the Spirit of Capitalism*, Trans. T. Parsons, Scribner's Sons, New York, 1958.
- Weindling, Paul, *Health, Race, and German Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Wells, H. G., *The Door in the Wall and Other Stories*, David Godine, Boston, 1980 .
- Welsing, Frances C., *The Isis Papers: The Keys to the Colors*, Third World Press, Chicago, 1991.
- West, Cornel, *Race Matters*, Beacon Press, Boston, 1993.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore. 1973.
- White, John, *Black Leadership in America 1895–1968*, Longmans, London, 1985.

- Whitney, Lois, *Primitivism and the Idea of Progress*, Octagon Books, New York, 1965.
- Wieseltier, Leon, "Against Identity," *The New Republic* 211:22 (November 28, 1994), 24–32.
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School*, Trans. M. Robertson, MIT Press, Cambridge MA, 1994.
- Williams, Chancellor, *The Destruction of Black Civilization*, Third World Press, Chicago, 1987.
- _____, *The Rebirth of African Civilization*, Third World Press, Chicago, 1993.
- Willamson, Joel, *The Crucible of Race*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- _____, *New People: Miscegenation and Mulattos in the United States*, Free Press, New York, 1980.
- Winch, Donald, *Adam Smith's Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Wohl, Robert, *The Generation of 1914*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979.
- Wolf, Leonard, ed., *The Essential Dracula*, Plume Books, New York, 1993.
- Wolin, Richard, *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*, University of Massachusectts Press, Amherst, 1995.
- _____, *The Politics of Being*, Columbia University Press, New York, 1990.
- _____, *The Terms of Cultural Criticism*, Columbia University Press, New York, 1992.
- Wood, Gordon, *Creation of the American Republic 1776–1787*, W. W. Norton, New York, 1972.
- X, Malcolm, *Autobiography of Malcolm X*, Edited by Alex Haley, Ballantine Books, New York, 1964.

- Yates, Francis, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.
- Yockey, Francis Parker, *Imperium*, Noontide Press, Sausalito, CA, 1969.
- Young, G. M., *Portrait of an Age: Victorian England*, Oxford University Press, London and New York, 1977.
- Zimmer, Henry, *Philosophies of India*, Edited by Joseph Campbell, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1951.
- Zinn, Howard, *The Politics of History*, Little Brown, Boston, 1970.
- Zola, Emile, *The Debacle*, Trans. L. Tancock, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.

