الحقيقة والسياسة*

حنا آرندت

ترجمة: الحسين سحبان**

تتخذ هذه التأملات موضوعها من بَادِئِ رَأْيٍ (lieu commun) commonplace مشهور: لا أحد ارتاب أبداً في أنّ الصلات بين الحقيقة والسياسة هي صلات سيئة، ولا سبق لأحد أبداً، فيما أعلم، أن عَدَّ الصدق(véracité) truthfulness من فضائل السياسة. فلقد اعتبرت الأكاذيب على الدوام أدواتٍ ضروريةً ومشروعة ليس لحرفة السياسي الداهية والديماغوجي وحسب، بل لحرفة القائد السياسي المحترم أيضاً. لماذا يكون الأمر هكذا؟ وما دلالة ذلك فيما يتعلق بطبيعة المجال السياسي ومقامه من جهة، وبطبيعة الحقيقة والصدق ومقامهما من جهة أخرى؟ هل الحقيقة بجوهرها عاجزة، والسلطة بجوهرها خداعة (trompeuse) deceitful ؟ وأي نوع من الوجود الواقعي سيكون للحقيقة إن تكن لا سلطة لها في الفضاء العمومي، الذي يضمن أكثر من أيٍّ من دوائر الحياة الإنسانية الأخرى واقعية لوجود الناس الذين يولدون ويموتون، أي لوجود كائنات تعلم أنها خرجت من عدم، وسوف تعود إليه بعد حين؟ وأخيراً، ألن تـُـزْدَرَى حقيقةٌ عاجزة قدر ما تـُـزْدَرَى سلطة لا تأبه بالحقيقة؟ إنها أسئلة محرجة، لكنها نابعة بالضرورة من قناعاتنا الراهنة حول هذه المسألة.

يوجد ما يمنح لبادئ الرأي المذكور معقولية ظاهرية كبيرة متضمناً على نحو مختصر في المثل اللاتيني القديم: «لتكن العدالة، وليهلك العالم Fiat iustitia, et pereat mundus». إلا أنّ هذا المثل لم يسبق لأحد، ما خلا قائله المحتمل في القرن السادس عشر (فردينان الأول خَلَـفِ شارل الخامس)، أن استعمله سوى لغرض البلاغة: هل ستتحقق العدالة لو كان بقاء العالم موضع رهان؟ كان المفكر الكبير الوحيد الذي جَرُؤَ على أخذ هذا السؤال بعكس الاتجاه المعتاد هو كانط، الذي شرح المثل اللاتيني دون استحياء قائلاً: «يعني هذا المثل بلغة بسيطة: سوف تسود العدالة حتى لو أدّى ذلك إلى هلاك أراذل العالم بأجمعهم».

---

* كان السبب في نشر هذه المقالة ذلك السجال المزعوم الذي أثير بعد نشر [كتابي] أيخمان في القدس Eichmann In Jerusalem. وهي ترمي إلى توضيح مسألتين مختلفتين، ولكنهما مترابطتان مع ذلك، لم أكن على وعي بهما من قبل، وتتجاوز فيما يبدو أهميتهما تلك المناسبة. تتعلق الأولى بمسألة ما إذا كان من المشروع قول الحقيقة دائما– وهل كنت أعتقد دون قيد أو شرط في القول «لتكن الحقيقة، وليهلك العالم» «Fiat veritas, et pereat mundus». وتولدت الثانية من الكم المدهش من الأكاذيب المستخدمة في ذلك «السجال»– من جهة أكاذيب حول ما كتبت، ومن جهة أخرى حول الوقائع التي أوردتها. تحاول التأملات التالية معالجة هاتين المسألتين. وقد تصلح أيضاً مثالاً لما يحدث لموضوع يتسم براهنية قوية حينما يقذف بنا في الفجوة القائمة بين الماضي والحاضر، تلك الفجوة التي قد تكون مأوى لكل التأملات [آرندت].

ملحوظة: [ترجم المقالة إلى الفرنسية Claude Dupont et Alain Huraut ضمن كتاب Hannah Arendt, Crise de la culture. Huit exercices de la pensée politique الصادر تحت إشراف Patrick Lévy، بدار غاليمار، 1972. وهو ترجمة لكتاب آرندت بعنوان

Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York, Penguin Books, 1968.

راجعنا ترجمتنا لهذه المقالة في ضوء نصها الإنجليزي ضمن الكتاب الأخير، وذلك عندما اكتشفنا في ترجمتها الفرنسية ضياع بعض دقائق النص الأصلي للمقالة. نشير إلى أنّ المقالة لم يسبق، في حدود علمنا، أن ترجمت إلى العربية من قبل. ترد بداية من الصفحة التالية هوامش المؤلفة بالأرقام المتسلسلة من 1 إلى 22، وهوامش الترجمة الفرنسية أمام * نجمة واحدة، وهوامش الترجمة العربية أمام ** نجمتين.] (المترجم العربي).

** باحث ومترجم من المغرب

إذ لمّا كان البشر لا يرون الحياة جديرة بأن تُعاش في عالم يخلو من العدالة خلواً تاماً، فإنّ «هذا الحق الإنساني ينبغي أن يُعدّ حقاً مقدّساً، دونما اعتبار لِكَمِّ التضحيات المطلوبة من السلطات، ودونما اعتبار لما يمكن أن يترتب عن ذلك من نتائج مادية»[1]. لكن، أليس هذا الجواب منافياً للعقل؟ ألا يتقدم الاهتمام بالوجود على كل ما سواه؟ على كلّ فضيلة وكلّ مبدأ؟ أليس بدهياً أنّ هذه الفضائل والمبادئ ستغدو مجرد أوهام إن كان العالم، وهو المكان الوحيد الذي يمكن لها أن تتجلى فيه، عرضة للهلاك والفناء؟ ألم يكن القرن السابع عشر على حق لما أعلن، بالإجماع تقريباً، أنّ على الجماعة واجباً يُلْزِمُها، حسب قول اسبينوزا، بالاعتراف: بأنّه ليس هناك قانون يعلو على أمننا وسلامتنا في حياتنا الخاصة»[2]؟ ولمّا كان من الممكن بالتأكيد إحلال كلّ مبدأ يسمو فوق الوجود البسيط محل العدالة، فإننا لو وضعنا مكانها الحقيقة «– لتكن الحقيقة، وليهلك العالم fiat veritas, et pereat mundus –» فسوف يبدو لنا المثل اللاتيني القديم أكثر اتساماً بمظهر المعقولية والصحة. وإذا تصورنا الفعل السياسي، بمفردات الوسائل والغايات، فسيكون في وسعنا أن نتوصل إلى استخلاص نتيجة لا تتناقض إلا في الظاهر، وهي أنّ الكذب في وسعه أن يكون مفيداً جداً في إعداد شروط البحث عن الحقيقة، كما أشار إلى ذلك منذ زمن بعيد[3] هوبز، الذي لا يخلو منطقه القاسي من التمادي في المغالاة في الحجج إلى حدود التطرف، بحيث تصير منافاتها للعقل واضحة. إذ لمّا كانت الأكاذيب تنوب في الغالب مناب الوسائل العنيفة، فمن السهل اعتبارها بمثابة أدوات غير مؤذية نسبياً ضمن ترسانة الفعل السياسي.

إذا أعدنا النظر في المثل اللاتيني القديم، فسوف يظهر لنا من المفاجئ بعض الشيء أنّ التضحية بالحقيقة في سبيل بقاء العالم قد تكون أتفه من التضحية بأي مبدأ آخر، أو أي فضيلة أخرى. إذ بينما يمكن لنا أن نـمتنع حتى عن سؤال أنفسنا عمّا إذا كانت الحياة ستبقى جديرة بأن تعاش في عالم جُرِّدَ من مفاهيم مثل مفهوم العدالة ومفهوم الحرية، فإنّ العجيب أنّ الشيء نفسه ليس ممكناً بالنسبة إلى فكرة الحقيقة، وهي أبعد ما تكون، في الظاهر، عن السياسية. إنّ ما هو موضع الرهان هو البقاء والمثابرة على الوجود (in suo esse perseverare)، ولن يستطيع أبداً أي عالـَم إنساني مَقْضِيٍّ عليه أن يدوم مدة حياة البشر الفانين القصيرة أن يستمر في البقاء بدون بشر يريدون أن يفعلوا ما كان هيرودت أول من بدأ فعله عن وعي– أي قول ما هو موجود، λέγειν τα έόντα (dire ce qui est) to say what is. ما من دوام ولا مثابرة على الوجود قابلين حتى لمجرد التصور بدون بشر يريدون أن يكونوا شهوداً على ما هو موجود، ويريدون أن يظهر لهم ما هو موجود لأنّه موجود.

إنّ قصة النزاع بين الحقيقة والسياسة قديمة ومعقدة، ولن نظفر بأي شيء من وراء تبسيطها، أو الشكوى الأخلاقية منها. فلقد كان الباحثون عن الحقيقة وقائلوها عبر التاريخ واعين على الدوام بمخاطر مهنتهم. وكانوا حين لا يتدخلون في مجرى العالم يسخر منهم ويستهزئ بهم، بيد أنّ من يرغم [منهم] مواطنيه على أن يحملوه على محمل الجد بمحاولته تحريرهم من الباطل falsehood، إنما يعرض

1– مشروع السلام الدائم، ملحق 1.

2 – أخذت هذا الاستشهاد من كتاب اسبينوزا رسالة سياسية Political Treatise لأنّ الجدير بالملاحظة هو أن اسبينوزا نفسه الذي يرى أنّ حرية التفلسف هي الغاية الحقيقية للحكومة اضطر إلى اتخاذ موقف راديكالي جداً.

3 – يشرح هوبز في كتابه الليفياتان Leviathan (الفصل XLVI) أنّ «العصيان يمكن معاقبته على نحو مشروع لدى أولئك الذين يـُعَلـِّمُون الفلسفة الحقة ضداً على القوانين». إذ أليس «الفراغ» loisir أمَّ [رَحِمَ] الفلسفة؛ أليست الجمهورية (Commonwealth) أمَّ السلم والفراغ؟ ألا يترتب على ذلك أنّ الجمهورية تعمل في صالح الفلسفة حينما تحذف أو تلغي حقيقة تجتث السلم من جذوره؟ ومن ثم أن يقرر قائل الحقيقة، في سبيل التعاون مع مؤسسة ضرورية جداً لسلام جسده الخاص ونفسه الخاصة، أن يكتب ما يعلم أنه «الفلسفة الكاذبة؟» بتلك الشبهة اتهم هوبز أرسطو وكلَّ من فعلوا مثله «فكتبوا فلسفة كاذبة، تتناغم مع الدين [دين الإغريق]، وتنتهي إلى دعمه وإثباته– خوفاً من ملاقاة المصير نفسه الذي لقيه سقراط». لم يسبق أن ظهر لهوبز أبداً أنّ كلّ بحث عن الحقيقة سوف يدمر نفسه بنفسه إذا ما كانت شروطه تضمنها الأكاذيب المتعمدة دون غيرها. لو كان الأمر كذلك لأمكن أن ينكشف كل واحد كذاباً، مثل أرسطو كما صوره هوبز. خلافاً لهذا الاختلاق أو التلفيق الذي ابتدعته نزوات منطق هوبز وشطحاته، فإنّ أرسطو الحقيقي كان بالتأكيد فطناً متبصراً بما فيه الكفاية لمغادرة أثينا لمّا انتهى به المطاف إلى الخوف من ملاقاة مصير سقراط. إنه لم يكن رديئاً بالقدر الذي يجعله يكتب ما كان يعلم أنه كاذب، ولا غبياً إلى حد اللجوء من أجل حلّ مشكلة بقائه إلى تدمير كلّ ما دافع عنه ومثله.

حياته للخطر: «وإن أمكنهم الإمساك بإنسان كذاك... فإنهم سيقتلونه»، كما قال أفلاطون في الجملة الأخيرة من أسطورة الكهف. إنّ النزاع الأفلاطوني الذي يقيم التعارض بين قائلي الحقيقة وبين المواطنين، لا يمكن أن يفسر لا بالمثل اللاتيني [المذكور]، ولا بأيّ نظرية من النظريات اللاحقة، التي تبرر صراحة أو ضمناً الكذب، ضمن انتهاكات أخرى، متى كان بقاء المدينة في خطر. لم يُـشَـرْ في قصة الكهف لأفلاطون إلى أي عدو من الأعداء؛ يعيش أناس هذا الكهف معاً في هناء وسكينة، مشاهدين لصور أو أشباح؛ ليسوا منخرطين في أي فعل، ومن ثم فإنهم ليسوا مهددين من قبل أي أحد. وليس لأعضاء هذه الجماعة أي داع لاعتبار الحقيقة وقائليها بمثابة أعداء لهم، ولا يقدم أفلاطون أي تفسير لحبهم المنحرف للخداع والباطل. ولو أمكن لنا أن نقارنه بأحد زملائه اللاحقين في الفلسفة السياسية، خصوصاً مع هوبز، الذي كان يتمسك بالقول: «إنّ حقيقة لا تتعارض مع أي مصلحة ولا مع أي متعة بشرية هي وحدها التي تلقى الترحاب والقبول الحسن من قبل البشر أجمعين»، (وهذا إقرار بدهي، وجده مع ذلك من الأهمية بمكان، ما دام قد جعله خاتمة كتابه الليفياتان) ـ فلربما وافقه حول الفائدة والمتعة، ولكن ليس على الإقرار بإمكان وجود نوع من الحقيقة التي تلقى قبولاً حسناً من قبل البشر أجمعين. لقد وجد هوبز لنفسه، خلافاً لأفلاطون، سُلـْوَاناً في وجود حقيقة لا يُكْتـَرَثُ لها، و«مواضيع» لا يأبه الناس بها، ومن أمثلتها بالنسبة إلى الحقيقة الرياضية نظرية الخطوط والأشكال التي لا «تقف في وجه طموح إنسان ولا ربحه ولا شهوته». إذ كما كتب هوبز: «لا أشك في أنّ نظرية مساواة زوايا المثلث الثلاث لزاويتي مربع، لو تعارضت مع حق إنسان في السلطة أو السيطرة dominion**، ومع مصالح الناس الذين بيدهم زمام السلطة، فإنّ هذه النظرية، إن لم تكن موضع المجادلة والمنازعة، فسوف تطمس عن طريق إحراق جميع كتب الهندسة، على قدر ما تتوفر لمن يكون معنياً بها وسائل لفعل ذلك»[4].

لا ريب في أنّ ثمة فرقاً حاسماً بين الأولية axiome الرياضية لدى هوبز، وبين المعيار الحقيقي للسلوك البشري، الذي يفترض في فيلسوفِ أفلاطون أن يأتي به من رحلته إلى سماء المثل، على الرغم من أنّ أفلاطون، الذي كان يعتقد أنّ الحقيقة الرياضية تفتح عيني العقل على جميع الحقائق، لم يكن لديه وعي بذلك الفرق. يسترعي المثال الذي ساقه هوبز انتباهنا بقوة، بسبب طابعه الوديع نسبياً. فنحن نميل إلى الظن بأنّ العقل البشري سوف يكون قادراً دائماً على معاودة [تركيب] منطوقات واضحة جداً مثل: «لا بدّ أن تكون الزوايا الثلاث لمثلث مساوية لزاويتي مربع»، فنستنتج من ذلك أنّ «إحراق جميع كتب الهندسة» قد لا يكون له بصورة جوهرية مفعول نافذ. بيد أنّ الخطر قد يكون أعظم بكثير لو تعلق الأمر بالإقرارات العلمية [التجريبية]؛ فلو سار التاريخ في مجرى آخر غير الذي سلكه، لأمكن ألا يحصل التطور العلمي الحديث من جاليليه إلى آينشطين. ومن المؤكد، في السياق نفسه، أنّ أوْهَنَ الحقائق التي من هذا النوع هي حقيقة تلك السلاسل الفكرية الشديدة التفاوت، والفريدة دوماً- وخير مثال لها نظرية المثل عند أفلاطون- التي حاول الناس بواسطتها، منذ أقدم العصور، أن يفكروا تفكيراً عقلياً فيما وراء حدود المعرفة البشرية.

إنّ العصر الحديث الذي يعتقد أنّ الحقيقة لا تـُعْطـَى للعقل البشري ولا يوحى بها إليه، وإنما يبنيها، قد اعتبر منذ لايبنتز الحقائق الرياضية والعلمية والفلسفية أنواعاً داخلة تحت جنس الحقيقة العقلية rational truth باعتبارها متميزة عن حقيقة الواقع factual truth . سأستعمل ابتغاء للتيسير هذا التمييز دون أن أناقش مشروعيته الجوهرية. وإذ أرغب في الكشف عن الأذى الذي تستطيع السلطة السياسية أن تلحقه بالحقيقة، فإني سأفحص هذه المشكلات لدواع هي أدنى إلى السياسة منها إلى الفلسفة، ومن ثم سيكون في وسعي أن أغض الطرف بلا إشكال عن مسألة معرفة ما هي الحقيقة، والاكتفاء باستعمال هذا اللفظ بالمعنى الذي يفهمه به الناس على نحو مشترك. وإذا فكرنا الآن في حقائق الواقع- في حقائق متواضعة مثل حقيقة الدور الذي أداه خلال الثورة الروسية رجل يحمل اسم تروتسكي، والذي لا يظهر في أي من كتب تاريخ روسيا السوفياتية- سنعي على الفور كم هي هشة وأقلّ منـْعَةً من جميع أنواع الحقائق

4 – نفسه، الفصل XI.

** [لفظ يصعب تعريبه بدقة، فهو يدل عند هوبز وفي سياق عصره على معان عدة : أملاك، سلطان، سيادة، سيطرة، سلطة، مستعمرة بريطانية مستقلة. اخترنا منها السلطة أو السيطرة حسب السياق]

إن قصة النزاع بين الحقيقة والسياسة قديمة ومعقدة، ولن نظفر بأي شيء من وراء تبسيطها، أو الشكوى الأخلاقية منها. فلقد كان الباحثون عن الحقيقة وقائلوها عبر التاريخ واعين على الدوام بمخاطر مهنتهم

العقلية مجتمعة. وعلاوة على ذلك، ما دامت الوقائع والأحداث- التي تتولد دائماً من البشر الذين يعيشون ويتصرفون معاً- تشكل نسيج مجال السياسة بالذات، فمن الطبيعي أن تستأثر حقيقة الواقع باهتمامنا أكثر من غيرها. عندما تتصدى السلطة (dominion إن شئنا أن نتحدث بلغة هوبز) للحقيقة العقلية فإنها، إن جاز القول، تتعدى حدودها، بينما تخوض المعركة داخل حقلها الخاص عندما تـُزَوِّرُ الوقائع أو تخفيها. وفعلاً فإنّ حظوظ حقيقة الواقع في البقاء والصمود في وجه سطوة السلطة ضئيلة جداً، إنها على الدوام عرضة لخطر التلاعب بها لتنحيتها من العالم، ليس بصورة مؤقتة فحسب، بل ربما إلى الأبد. إنّ الوقائع والأحداث أقلّ حصانة على نحو لا متناهٍ من المسلمات والاكتشافات والنظريات- حتى أشدها إغراقاً في التأملات الحمقاء- التي هي نتاجات العقل البشري؛ إنها تحدث في حقل الشؤون البشرية الدائم التغير والتقلب، ووسط سيلانها وتدفقها الذي لا يدوم فيه شيء أكثر من دوام بنية العقل البشري، وهو دوام نسبي كما نعرف. وبعد أن تضيع تلك الحقائق، لن يكون أبداً في وسع أي مجهود عقلي أن يعيدها. فلو كان مبدعو الرياضيات الأوقليدية ونظرية النسبية لآينشطين - دعك من فلسفة أفلاطون- قد أعيقوا عن نقلها إلى الأجيال اللاحقة لكانت حظوظ إعادة إبداعها مع مرور الزمن غير مواتية هي أيضاً، إلا أنها أفضل على نحو غير محدود من حظوظ واقعة منسية أو مطموسة في أن تكتشف من جديد ذات يوم.

II

مع أنّ أنسب الحقائق للمقام من الناحية السياسية هي حقائق الواقع، إلا أنّ النزاع بين الحقيقة والسياسة بدأ اكتشافه وتناظمه في ارتباط مع الحقيقة العقلية. فالحكم المثبت الصادق عقلياً ضِدُّهُ هو إمّا خطأ وجهل كما في العلوم، وإمّا وهم ورأي كما في الفلسفة. والافتراء المقصود والكذب الصراح إنّما يؤديان دورهما في مجال المنطوقات المتعلقة بالواقع، وما يبدو ذا دلالة ومغزى، بل غريباً، فيما يتصل بالنقاش الطويل الدائر حول النزاع بين الحقيقة والسياسة منذ أفلاطون حتى هوبز، هو أنه لا أحد اعتقد أبداً، فيما يظهر، أنّ الكذب المنظم كما نعرفه اليوم يمكن أن يكون سلاحاً مناسباً ضداً على الحقيقة. إنّ حياة قائل الحقيقة عند أفلاطون معرضة للخطر، وهو عند هوبز، بعد أن أصبح مُؤَلِّـفاً، مهدد بإحراق كتبه. إنّ مجرد الكذب ليس مسألة أو موضوعاً مهماً. فالسفسطائي وقليل العلم هما اللذان شغلا فكر أفلاطون أكثر مما شغله الكذاب، وحيث يُمَيِّـز الخطأ من الكذب- أي« ψεύδος pseudos البْسُودُوسْ اللاإرادي من البسودوس الإرادي» - يكون بصفة خاصة أشدّ قسوة نحو عامة الناس الذين «يتمرغون في وحل الجهل الخنزيري»، منه تجاه الكذابين[5]. فهل يعود هذا إلى أنّ الكذب المنظم السائد في المجال العمومي باعتباره كذباً متميزاً من [كذب] الكذاب الخصوصي الذي يجرّب حظه في سبيل مصلحته الخاصة كان ما يزال غير معروف بعد؟ أم أنّ لذلك صلة ما بواقعة تجتذب الانتباه، وهي أنّه ما من ديانة من الديانات الكبرى، باستثناء الزرادشتية، أدخلت الكذب بما هو كذب، وباعتباره متميزاً من «تقديم شهادة زور»، في قائمة الخطايا الجسام، فلم تـُعْـتَـبر

5- أرجو ألا يأتيني أحد بعد الآن ليقول لي إنّ أفلاطون كان هو مخترع «الكذب النبيل» noble lie . يقوم هذا الاعتقاد على تأويل خاطئ لفقرة حاسمة (414 c) من كتابه الجمهورية، يتحدث فيها أفلاطون عن إحدى أساطيره- وهي أسطورة «فينيقية»- بوصفها بْسُودُوسْ ψεύδος . ولما كانت لفظة بْسُودُوسْ الإغريقية تعني في آن واحد «وهماً» أو «خطأ» أو «كذباً» حسب السياق ـ وكانت اللغة الإغريقية قد أرغمت أفلاطون عند ما أراد تمييز الخطأ من الكذب، على الحديث عن البسودوس ψεύδος «الإرادي» [الكذب] والبسودوس«اللاإرادي» [الخطأ]- فإنّ النص يمكن أن يدل، حسب ترجمة Cornford، على «نزوة خيال وقحة»، حيث يمكننا أن نقرأه، مع:

(Luisiana State Order and History: Plato and Aristotle, University, 1957, t. III, p. 106)Eric Voegelin

بوصفه ذا مقصد هجائي؛ ولا يمكن بأي حال أن يفهم بوصفه دعوة إلى الكذب، بالمعنى الذي نفهم به هذا اللفظ. نعم لقد كان أفلاطون يتسامح تجاه أكاذيب ظرفية يقصد منها خداع العدو أو الحمقى- كما جاء في الجمهورية، 382؛ فهي «مفيدة كما يفيد دواء لا يناوله سوى طبيب»، وطبيب المدينة-الدولة هو من يحكم (388). لكن هذه الفقرات، خلافاً لأسطورة الكهف، لا تجازف بـ[إقرار] أي مبدأ.

الأكاذيب آثاماً خطيرة إلا لمّا ظهرت مذاهب الأخلاق الطهرانية المتشددة في تزامن مع ظهور العلم المنظم، الذي كان لا بدّ من ضمان تقدمه بإرسائه على الأرض الصلبة لصدق العالم وموثوقيته المطلقين.

مهما يكن من أمر، فإنّ النزاع بين الحقيقة والسياسة انبثق تاريخياً من نمطين للحياة متعارضين تمام التعارض؛ حياة الفيلسوف كما شرحها أولاً بارْمِنِيد، ومن بعده أفلاطون، ثم نمط حياة المواطن. يقيم الفيلسوف تقابلاً بين آراء المواطن الدائمة التغير حول الشؤون البشرية التي توجد هي نفسها في حالة الجريان والتدفق الدائم، وبين الحقيقة المتعلقة بأشياء خالدة بطبيعتها، ومن ثم يمكن أن تشتق منها مبادئ لمنح الاستقرار للشؤون البشرية. من هنا أتى أنّ نقيض الحقيقة هو الرأي المحض، الذي عُدَّ معادلاً للوهم، وهذا الدرك الأسفل الذي انحط إليه الرأي هو الذي أضفى على الصراع حدته السياسية المحزنة؛ لأنّ الرأي، وليس الحقيقة، يدخل ضمن المستلزمات التي لا غنى عنها لكل سلطة. وكما قال جيمس ماديسون: «إنّ جميع الحكومات معتمدة على الرأي»، فلا يمكن حتى للحاكم المستبد أو الطاغية الوصول إلى السلطة – بله المحافظة عليها– دون دعم ممّن يتشابهون معه في الرأي. كذلك، فإنّ كلّ مطالبة في مجال الشؤون البشرية بحقيقة مطلقة لا تكون صحتها في حاجة إلى أي سند من قبل الرأي إنما تقتلع كلّ السياسات وكلّ الحكومات من جذورها العميقة. تعمّق أفلاطون في تحليله لهذا النزاع بين الحقيقة والرأي ووسّعه (خصوصاً في محاورة جورجياس) باعتباره نزاعاً بين التواصل الذي يتخذ شكل «حوار»، وهو الكلام الملائم للحقيقة الفلسفية، وبين التواصل في شكل «خطابة»، وهي التي يقنع بها الديماغوجي، كما قد نقول اليوم، الجمهور ويستميله.

في وسعنا أن نعثر على آثار هذا النزاع الأصلي في الأطوار الأولى من العصر الحديث، بينما لا نكاد نعثر عليها إلا نادراً في العالم الذي نعيش فيه اليوم. فنحن نقرأ لدى هوبز، مثلاً، تعارضاً بين «ملكتين متضادتين»، هما «الاستدلال المتماسك»، و«الفصاحة القوية»، الأولى «مؤسسة على مبادئ الحقيقة، والثانية قائمة على آراء البشر وأهوائهم ومصالحهم المختلفة والمتبدلة»[6]. وبعد ذلك بأكثر من قرن من الزمان، ومع حلول عصر الأنوار، اختفت هذه الآثار، لكن ليس بصورة تامة، وحيث يظل هذا النزاع القديم حياً فإنّ التركيز عليه ينزاح إلى جهة أخرى. ربما كان ليسينج، وفقاً للفلسفة قبيل الحديثة، قد أراد بقوله البديع Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wharheit selbst sei Gott empfohlen «ليقل كلّ إنسان الحقيقة كما ظنها، ولتطلب الحقيقة نفسها من الله»، بكامل الوضوح: إنّ الإنسان غير قادر على الحقيقة، إذ أنّ جميع حقائقه هي للأسف مجرد آراء δόξαι. إلا أنّ هذا القول كان، على عكس ذلك، يعني عند ليسينج: لنحمد الله على أننا لا نعرف الـ حقيقة** The truth. فحتى حيث غابت نغمة الابتهاج والفرح ـ إذ أنّ لإدراك غنى الخطاب البشري الذي لا ينضب معينه بالنسبة إلى البشر العائشين رفقاء وأصحاباً، دلالة أعظم ومعنى أغنى بمقدار لامتناه ممّا لا تستطيع أن تكتسبه أبداً أيّة حقيقة واحدة One Truth ـ فإنّ وعي وهن العقل البشري كان سائداً منذ القرن الثامن عشر دون أن يبين عن شكوى أو عويل. لكن في وسعنا أن نجد نغمة الفرح هذه حاضرة في كتاب كانط نقد العقل الخالص المهيب، حيث حُمِلَ العقل على الاعتراف بحدوده الخاصة، كما كانت تلك النغمة حاضرة في كلمات ماديسون، الذي أكد، أكثر من مرة، أنّ «عقل الإنسان مثل الإنسان نفسه، خجول وحذر عندما يترك لذاته، ويكتسب حزماً وثقة يتناسبان مع العدد [من الناس] الذين يلتئم معه شملهم»[7] . لقد أدّت اعتبارات من هذا الطراز، أكثر ممّا أدت الأفكار حول حق الفرد في التعبير، دوراً حاسماً في المعركة التي تكللت بالنجاح، بهذا القدر أو ذاك، في سبيل نيل حرية الفكر في الكلام المنطوق والمكتوب.

6 – الليفيتان، الخلاصة.

** يتعذر ترجمة المعنى المقصود هنا، لأنّ تغليظ حرف التعريف the أمام لفظة حقيقة Truth يعني أنّ المقصود هو الحقيقة نفسها وبالذات، كاملة ومطلقة، وليس حقيقة من الحقائق الجزئية والمختلفة والنسبية. ولا يفي «أل» التعريف في العربية بهذا المعنى، لأنه يقتصر في المستوى الطبيعي لهذه اللغة على تمييز المعرفة من النكرة. ثم إنّ أداة التعريف العربية غير قابلة للفصل عن اللفظة التي تدخل عليها. فلم نهتد لإبراز المعنى المقصود إلا إلى هذا الشكل الكتابي غير المألوف في العربية.

7- The Federalist, n° 49

وهكذا نجد اسبينوزا، الذي كان ما يزال يعتقد في عصمة العقل، ويـُثني عليه على نحو خاطئ في الغالب بوصفه بطلاً لحرية الفكر والكلام، يصرّ على «أنّ كلّ إنسان هو، بحكم الحق الطبيعي الذي لا يقبل التفويت، سيد أفكاره الخاصة»، وأنّ «كلّ واحد من الناس يتوافق مع ذاته، وأنّ الرؤوس تختلف بمقدار ما تختلف القصور»، وخلص من ذلك إلى أنّ «من الأفضل خلق الانسجام والتوافق بين ما لا يمكن إلغاؤه»، وأنّ القوانين التي تـُحَرِّم الفكر الحر يمكن أن تنتج عنها نتيجة واحدة هي أنّ «الناس يفكرون في شيء، ويقولون شيئاً آخر»، ومن ثمّ ينتج عنها «إفساد الاعتقاد الطيب»، و«تشجيع الغدر والخيانة». إلا أنّ اسبينوزا لا يطالب في أيّ مكان بحرية الكلام، وثمة غياب صارخ للحجة التي تثبت حاجة العقل البشري إلى التواصل مع الآخرين، وتبعاً لذلك، فإنّ مصلحته الخاصة تقتضي الظهور علانية وجهاراً. حتى إنّ اسبينوزا يعـُدّ حاجة الإنسان إلى التواصل، وعدم قدرته على أن يخفي أفكاره ويلزم الصمت، من «النقائص المشتركة» التي لا يشاطرها فيلسوفنا[8]. وقد أكد كانط، على النقيض من ذلك، أنّ «السلطة الخارجية التي تـُحْرِم الإنسان من حرية تبليغ أفكاره جهاراً إنما تحرمه في الوقت ذاته من حريته في التفكير»(التغليظ من عندنا [أرندت])، وأنّ الضمانة الوحيدة لـ«صحة» تفكيرنا مردّها إلى «أننا نفكر، إن جاز التعبير، ضمن جماعة مع الآخرين الذين نبلغهم أفكارنا كما يبلغوننا أفكارهم». ولمّا كان عقل الإنسان قابلاً للوقوع في الخطأ، فلا يمكن له أن يؤدي وظيفته إلا إذا استطاع الإنسان أن «يستعمله علانية وجهاراً»، ويصحّ هذا أيضاً بالنسبة لمن يعجزون بسبب كونهم ما يزالون تحت «الحجر» والوصاية عن استعمال فكرهم «دون توجيه إنسان آخر أو قيادته»، ويصح كذلك بالنسبة إلى «الأديب» الذي يحتاج إلى «الجمهور القارئ برمّته» لفحص نتائجه ومراقبتها[9].

ليس من الصعب أن نتخيل ما سوف يكون مصير حقيقة الواقع إذا ما كانت مصالح السلطة، وطنية كانت أو اجتماعية، هي التي تكون صاحبة الكلمة الأخيرة في هذه الأمور. وهذا يعود بنا إلى الاشتباه في أن من طبيعة المجال السياسي أن يكون في حرب مع الحقيقة في سائر أشكالها.

في هذا السياق تكتسي مسألة العدد [عدد الناس] التي ذكرها ماديسون، أهمية خاصة. فالانتقال من الحقيقة العقلية إلى الرأي يقتضي الانتقال من الإنسان بالمفرد إلى الناس بالجمع؛ الشيء الذي يعني انتقالاً من مجال ليس فيه، على قول ماديسون، اعتبار لأي شيء ما عدا لما يمارسه عقل من العقول من «استدلال متماسك»، إلى ميدان تتحدد فيه «قوة الرأي» بثقة الفرد «في العدد [من الناس] الذين يَفترِض أنهم يُضْمِرُون الآراءَ نفسها»، وهو عدد نقول عنه عابرين، ليس من الضروري أن يكون محدوداً في معاصري هذا الفرد. حافظ ماديسون أيضاً على هذا التمييز بين هذه الحياة بالجمع، التي هي حياة مواطن، وبين حياة الفيلسوف الذي يرى أنّ مثل تلك الاعتبارات «تستوجب اللامبالاة» من قبله، بيد أنّ هذا التمييز لا تترتب عنه أيّة نتيجة عملية، لأنّ الأمل في وجود «أمّة من الفلاسفة ضئيل مثل ضآلة الأمل في وجود سلالة الملوك الفلاسفة التي كان يتمناها أفلاطون»[10]. وفي وسعنا أن نشير، عابرين، إلى أنّ فكرة أمّة من الفلاسفة لو أمكن وجودها لانطوت على تناقض بالنسبة إلى أفلاطون الذي كانت فلسفته السياسية في كليّتها بما في ذلك ملامحها الطغيانية الصريحة تقوم على الاقتناع بأنّ الحقيقة لا يمكن أن تكتسب من الكثرة ولا أن تبلغ إليها.

لقد اختفت من العالم الذي نعيش فيه الآن آخر آثار هذا النزاع القديم بين حقيقة الفيلسوف وبين الآراء المتبادلة في ساحة السوق. إنّ الحقيقة الدينية الموحى بها، والتي كان مفكرو القرن السابع عشر ما يزالون يجدون في تناولها إزعاجاً كبيراً، وحقيقة الفيلسوف المنكشفة للإنسان في خلوة، لم تعودا تتدخلان في شؤون العالم [البشري]. فقد أتانا بالنسبة إلى الحقيقة الأولى انفصال الكنيسة عن الدولة بالسلم،

8 – رسالة لاهوتية سياسية، الفصل XX.

9– انظر «ما الأنوار؟» و«ما التوجه في الفكر؟».

10 - The Federalist, n° 49.

أمّا الحقيقة الثانية فقد تخلت منذ زمن بعيد عن ادعاء السيطرة [dominion]، إلا إذا أخذنا مأخذ الجد الإيديولوجيات الحديثة باعتبارها فلسفات، والحق أنّه من الصعب قبول ذلك، منذ أن أخذ أتباعها يطالبون علانية بجعلها أسلحة سياسية، ويرون أنّ مسألة الحقيقة والصدق برمتها في غير محلها. وإذا فكرنا وفقاً للتقليد أمكن لنا أن نشعر بأنّ من الجائز لنا أن نستنتج من حالة الأشياء هذه أنّ النزاع القديم قد سُوِّيَّ في نهاية المطاف، وعلى الأخص، أنّ سببه الأصلي الذي هو النزاع بين الحقيقة العقلية والرأي قد اختفى.

على أنّ الغريب في الأمر هو أنّ الحال ليست كذلك، لأنّ ما يقوم بين حقيقة الواقع وبين السياسة من صدام نحن شهود عليه اليوم على نطاق واسع، له ـ من بعض وجوهه على الأقل- ملامح شديدة الشبه بملامح النزاع القديم بينهما. إذ بينما لم يسبق، على وجه الاحتمال، لأيّ عصر من العصور الماضية أن اتسع صدره مثل عصرنا الراهن لاحتمال العدد الكبير من الآراء المختلفة حول المسائل الدينية أو الفلسفية، فإنّ حقيقة الواقع إذا ما عرض لها أن تعارضت مع منفعة مجموعة معينة ومتعتها، فإنها تستقبل اليوم بعداء كبير لم يسبق له نظير أبداً. حقاً إنّ أسرار الدولة كانت موجودة دائماً، وكلّ حكومة ملزمة بتصنيف بعض المعلومات على أنها سرية، وبوضع حدود للوصول إلى بعض المعلومات ومنعها عن علم العموم، وكان من يكشف أسراراً يعامل دائماً بوصفه خائناً. لن أهتم بهذا هنا، فالوقائع التي أقصدها معروفة على نحو عمومي، إلا أنّ الجمهور نفسه الذي يعرفها، في إمكانه الإقدام بنجاح وبصورة تلقائية في الغالب على تحريم taboo مناقشتها علانية، ومعاملتها كما لو كانت أسراراً. إنّ احتمال اعتبار التصريح بها خَطِراً بالقدر نفسه الذي كان يعتبر به في القديم نشر الإلحاد أو غيره من الهرطقات الأخرى خَطِراً، ليبدو ظاهرة عجيبة، وتزداد أهمية هذا الاحتمال عندما نصادفه كذلك في بلدان تـُحْكَـمُ بكيفية طغيانية من قبل حكومة إيديولوجية (إذ حتى في ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية كان الحديث عن معسكرات الاعتقال والإبادة، التي لم يكن وجودها سراً، أخطر من اعتناق آراء «هرطقية» حول معاداة السامية والميز العنصري والشيوعية والتعبير عنها). ولعل ما يبدو أشد إثارة للحيرة أنه على قدر اتساع مدى التسامح مع حقائق واقع غير مرحب بها في البلدان الحرة، يتمّ تحويل هذه الحقائق- بوعي أو بغير وعي- إلى آراء، وكأنّ وقائع مثل دعم هتلر من قبل ألمانيا، أو اندحار فرنسا أمام الجيوش الألمانية في 1940، أو سياسة الفاتيكان أثناء الحرب العالمية الثانية، لم تكن مادة للتدوين التاريخي، بل مادة للرأي. بما أنّ مثل تلك الحقائق تتعلق بمسائل مطابقة للسياسة مطابقة مباشرة، فإنّ موضوع الرهان هنا أكثر من التوتر- الذي ربما لا مفر منه- بين نمطين للعيش داخل إطار واقع مشترك ومعترف به على نحو عمومي. إنّ موضوع الرهان هنا هو هذا الواقع المشترك والفعلي نفسه، ومن ثمّ فإنّ الأمر يتعلق بمشكلة سياسية في المقام الأول. ولمّا كانت حقيقة الواقع، بالرغم من كونها أقل انفتاحاً للحجاج من الحقيقة الفلسفية، وفي متناول إدراك الجميع بصورة جلية، تلاقي في الغالب، عندما تعرض في ساحة السوق، مصيراً مماثلاً لمصير الحقيقة الفلسفية - أي أنها تـُناقـَضُ بالرأي وليس بأكاذيب وافتراءات متعمدة- فإنّ المسألة القديمة لتضاد الحقيقة والرأي، والتي تبدو مهجورة، تستحق بذل جهد في إعادة فتحها.

ذلك لأنّ النزوع إلى تحويل الحقيقة إلى رأي، وطمس الخط الفصل الذي يميزهما، إذا ما نظر إليه من وجهة نظر قائل الحقيقة فإنّ الحيرة التي يسببها لا تقلّ عن تلك التي كان يسببها المأزق الأقدم لقائل الحقيقة، ذلك المأزق الذي عبّر عنه أفلاطون تعبيراً ساطعاً في أسطورة الكهف، حيث حاول فيها الفيلسوف، بعد عودته من رحلته المتوحدة إلى سماء المثل السرمدية، تبليغ حقيقته إلى الجمهور، فكانت النتيجة أنّ هذه الحقيقة توارت وراء تنوع وجهات النظر التي هي عنده أوهام، وانحطت إلى دَرَكِ الرأي الذي لا يقين فيه ولا ثبات، بحيث صارت الحقيقة نفسها الآن، بعد الرجوع إلى الكهف، تتخذ شكل «يبدو لي» ïαξόδ μοι ـ أي تتخذ شكل بوادئ الرأي δοκεῖ الحقيقية التي كان الفيلسوف يأمل أن يهجرها بصورة نهائية. إلا أنّ موقف مَنْ يُخْبِـر بحقيقة الواقع أسوأ من ذلك. إنه لا يعود من أي رحلة إلى مناطق علوية تقع في ما وراء ميدان الشؤون البشرية، وليس في وسعه أن يـعزّي نفسه بفكرة أنه صار غريباً في هذا العالم. مثلما لا يحق لنا نحن أن نعزي أنفسنا بفكرة أنّ حقيقته، إن كان لا بدّ من أن تكون ثمة حقيقة، لا تنتمي إلى هذا العالم. إذا لم تقبل إقراراته البسيطة المتصلة بحقائق الواقع ـ تلك الحقائق التي شهدت بها ورأتها عينا الجسد، لا عينا الفكر- ينشأ الظن بأنّ مجال السياسة ربما يدخل في طبيعته إنكار أو تحريف الحقيقة بكل أنواعها، وكأنّ البشر عاجزون عن تقبل عنادها الصُّلب وغير القابل للإقناع والتعامل معه. إن كان لا بدّ من أن

تكون الحال كذلك، فإنّ الأمور قد تبدو أدعى إلى اليأس ممّا زعمه أفلاطون، لأنّ حقيقة أفلاطون التي اكتشفت وتحققت فعلياً في عزلة، تعلو بالتعريف على مجال الكثرة [الجمهور]، وعلى عالم الشؤون البشرية. (قد نفهم أنّ الفيلسوف يذعن في عزلته إلى استعمال الحقيقة بوصفها معياراً يفرضه على الشؤون البشرية، أي إلى المساواة بين التعالي الصميم في الحقيقة الفلسفية، وبين «تعالٍ» من نوع آخر مختلف تماماً، يُـفْـصَلُ [يُجَرَّدُ] بواسطته المِتْـر وعيارات القياس الأخرى عن كثرة الأشياء التي وضعت لقياسها، ونستطيع كذلك أن نفهم جيداً أنّ الكثرة [الجمهور] ستقاوم هذا المعيار، ما دام قد انحدر فعلياً من دائرة غريبة عن مجال الشؤون البشرية، ولا يمكن تبرير صلة هذا المجال بذلك المعيار إلا على نحو غامض وملتبس). عندما تدخل الحقيقة الفلسفية ساحة السوق، فإنها تغير طبيعتها وتصير رأياً، بسبب انتقال حقيقي من جنس إلى جنس آخر μεταβασις είς άλλο γένος، انتقال ليس من نوع من التفكير إلى تفكير من نوع آخر وحسب، بل من نمط من الوجود البشري إلى آخر.

على العكس من ذلك فإنّ حقيقة الواقع تتعلق دائماً بأناس آخرين: تتعلق بأحداث وظروف انخرط فيها كثير من الناس، ويتم إثباتها بشهود، وتتوقف على البينة والدليل، إنها توجد بمقدار ما يـُـتـَحَدَّث عنها، حتى وإن يحصل ذلك في سريّة وانفراد، إنها سياسية بطبيعتها. وإن كان لا بدّ من الفصل بين الوقائع والآراء فإنها لا تتعارض بعضها مع بعض؛ إنها تنتمي إلى مجال واحد. تمنح الوقائع للآراء شكلها، وقد تختلف الآراء التي تستمد محركاتها من مصالح وأهواء متباينة اختلافاً واسعاً، وتظل مع ذلك مشروعة طالما احـْـتـَرَمَت حقيقةَ الواقع. وما لم يكن الإخبار عن الوقائع مضموناً، وما لم تكن الوقائع نفسها غير متنازعة فيما بينها [فسوف يكون الحديث عن] حرية الرأي مهزلة. وبعبارة أخرى، تمنح حقيقة الواقع للتفكير السياسي شكله المميز بالقدر نفسه الذي تمنح به الحقيقة العقلية للتأمل الفلسفي شكله الذي يميزه.

لكن هل للوقائع وجود أصلاً في استقلال عن الرأي والتأويل؟ ألم تثبت أجيال من المؤرخين وفلاسفة التاريخ أنّ من المستحيل إقرار وقائع وتأكيدها دون تأويلها، ما دام لا بدّ أولاً من انتخاب هذه الوقائع واختيارها من عـَمَاءٍ من أحداث خالصة (فمن المؤكد أنّ مبادئ الاختيار ليست معطيات واقعية factual data)، تمّ تركيبها وكتابتها بعدئذ في هيئة قصة history يمكن أن تُسرد وتُحكى من منظور وحيد لا علاقة له بما وقع في الأصل؟ ما من شك في أنّ هذه المُرْبِكات وكثيراً غيرها من تلك التي تلازم العلومَ التاريخية هي مُرْبِكـات حقيقية، إلا أنها ليست بأي وجه حجة ضداً على وجود مادة الوقائع، مثلما لا يمكن لها أن تـُـتـَّـخـَـذ مطيّةً لتبرير طمس الخطوط الفاصلة بين الواقعة والرأي والتأويل، ولا عذراً للمؤرخ في التلاعب بالوقائع وتطويعها لأغراضه كما يحلو له. وحتى إن سلمنا بأنّ لكل جيل الحق في كتابة تاريخه الخاص، فإننا لا نكاد نسلم إلا بمشقة بأنّ له الحق في إعادة ترتيب الوقائع وفاقاً لمنظوره الخاص؛ إننا لا نقبل الحق في المسّ بمادة الوقائع نفسها. نوضح هذه النقطة بمثال، على سبيل الاعتذار عن عدم تناول المسألة بمزيد من التوسع: طيلة العشرينيات من القرن الماضي، كان كليمنصو، قبيل وفاته بقليل، قد دخل في محادثة مع ممثل لحكومة فايمار، حول المسؤوليات في إطلاق شرارة الحرب العالمية الأولى. سُئِل كليمنصو: «ما ذا سيكون، في نظرك، رأي المؤرخين المقبلين في هذه المسألة المزعجة والمثيرة للجدل»؟ فأجاب: «لا أدري، لكن ما أنا متيقن منه، هو أنهم لن يقولوا إنّ بلجيكا اجتاحت ألمانيا». هذا النوع من المعطيات البسيطة الفظة هي التي تهمنا هنا، تلك التي سُلـِّـمَ فرضياً بعدم قابليتها للتدمير، حتى من قبل أشد المقتنعين بالتاريخانية تصنعاً.

صحيح أنه يلزم ما هو أكثر من نزوات المؤرخين لكي تحذف من سجل التاريخ واقعة اجتياز الجنود الألمان الحدود البلجيكية ليلة الرابع من غشت 1914؛ فلربما يتطلب ذلك ليس أقلّ من احتكار السلطة على مجموع العالم المتحضر. لكن مثل هذا الاحتكار للسلطة ليس ببعيد عن التصور. وليس من الصعب أن نتخيل ما سوف يكون مصير حقيقة الواقع إذا ما كانت مصالح السلطة، وطنية كانت أو اجتماعية، هي التي تكون صاحبة الكلمة الأخيرة في هذه الأمور. وهذا يعود بنا إلى الاشتباه في أنّ من طبيعة المجال السياسي أن يكون في حرب مع الحقيقة في سائر أشكالها، ويعود بنا من ثمة إلى مسألة معرفة لماذا يشعر المرء بالالتزام بحقيقة الواقع بوصفه هو أيضاً موقفاً مضاداً للسياسة.

III

حين قلت إنّ حقيقة الواقع، باعتبارها متعارضة مع حقيقة العقل، ليست متنازعة مع الرأي، فإنني لم أقرر سوى نصف حقيقة. إنّ كلّ الحقائق- ليس فقط حقيقة العقل بأنواعها بل حقيقة الواقع أيضاً- بشتى أصنافها متعارضة مع الرأي في نمط توكيد صحتها. تنطوي الحقيقة في ذاتها على عنصر قسر وإرغام، وما يتكرر بوضوح مؤسف وسط قائلي الحقيقة المحترفين من ميول استبدادية قد يعود سببه إلى إجهاد أنفسهم ليحيوا بصورة اعتيادية تحت ضرب من الإجبار أقلّ ممّا يعود إلى عيب أو قصور في طبعهم. تتسم أحكام الإثبات من قبيل «مجموع زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين»، و«الأرض تدور حول الشمس»، و«تحمّل الظلم خير من فعل الظلم»، و«اجتاحت ألمانيا في غشت 1914 بلجيكا»، باختلاف شديد من جهة طريقة التوصل إليها، لكن ما أن تدرك على أنها صحيحة وتعلن بوصفها كذلك، حتى تشترك كلها في أنها فوق الموافقة والمجادلة والرأي أو الرضا. ذلك لأنها بالنسبة إلى من يقبلونها لا تتغير بكثرة أو نقص في أعداد من يؤيدون قضية واحدة بعينها. والإقناع بالتمسك بها أو بالكف عنها لا يجديان، لأنّ مضمون الحكم التقريري ليس إقناعياً بل قسرياً بطبيعته. (هكذا وضع أفلاطون، في محاورة طيماوس، خطاً فاصلاً بين البشر القادرين على إدراك الحقيقة، وبين من يعرض لهم التمسك بآراء صحيحة. عضو إدراك الحقيقة عند الأولين [نوس νοῦς] يوقظ بواسطة التعلم، الذي يتضمن طبعاً عدم المساواة، ويمكن أن يقال عنه إنه شكل لطيف للقسر، بينما لا يعدو كون الأخيرين قد أُقنِعُوا. نظرات الأولين ثابتة لا متغيرة، كما يقول أفلاطون، بينما يكون من الممكن دائماً إقناع الأخيرين بتغيير رأيهم)[11]. إنّ ما لاحظه مرسيه دو لاريفيير ذات يوم حول الحقيقة الرياضية قائلًا: «أوقليد مستبد حقيقي، والحقائق الهندسية التي لقننا إياها هي قوانين استبدادية حقيقية»* لينطبق على جميع أنواع الحقيقة. وفي السياق نفسه كان جروتيوس قد ألحّ قرناً من الزمان قبل ذلك ـ رغبة منه في الحد من سلطة الأمير المطلقة- على أنه «حتى الله نفسه لا يمكن أن يجعل اثنين في اثنين لا تساوي أربعة.» لقد توسّل بالقوة القسرية للحقيقة للوقوف في وجه السلطة السياسية، ولم يكن يهمه أن يحدّ من القدرة الإلهية المطلقة. توضح هاتان الملاحظتان كيف تظهر الحقيقة من المنظور السياسي الخالص، ومن وجهة نظر السلطة، والسؤال هو هل يمكن للسلطة وينبغي لها أن تـُـرَاقـَـبَ ليس فحسب بواسطة دستور وميثاق وتعدد للسلط، كما في نظام «الكوابح والموازنات»، الذي «تـُوقِفُ فيه السلطةُ السلطةَ»، كما قال مونتيسكيو- أي تـُـرَاقـَـبُ السلطةُ بواسطة عوامل تنشأ في المجال السياسي الخاص وتنتمي إليه- بل بواسطة شيء ينشأ من خارجها، ينبع من مصدر خارج عن المجال السياسي، ويستقل عن رغبات المواطنين وأمانيهم بمقدار استقلال إرادة أسوأ الطغاة.

تبدو الحقيقة متى نظر إليها من الزاوية السياسية ذات سمة استبدادية. ومن ثم فهي مكروهة من قبل الطغاة الذين يخشون، مُحِقِّينَ، منافسة قوة قسرية لا يستطيعون احتكارها، بينما تتمتع بالأحرى بوضع عدم الثبات في أعين الحكومات التي ترتكز على الرضا والقبول وتمقت القسر والإكراه. تقع مرتبة الوقائع فوق الاتفاق والرضا، وكلّ حديث حولها ـ أي كلّ ضروب تبادل الرأي المبنية على إخبار سليم ـ لن يسهم بأي شيء في إثباتها. فقد نناقش رأياً غير مقبول، ونرفضه أو نتراضى معه، أمّا الوقائع غير المقبولة فلها ذلك العناد المغيظ الذي لا يستطيع أي شيء أن يزعزعه، ما خلا الأكاذيب الصريحة. والمقلق في الأمر هو أنّ حقيقة الواقع مثلها مثل كلّ حقيقة أخرى تطالب على نحو قطعي بالاعتراف بها وتعوق مناقشتها، والنقاش هو قوام جوهر الحياة السياسية بالذات. إذا نظرنا إلى أنماط التفكير والتواصل التي تهتم بالحقيقة من المنظور السياسي فستظهر لنا متغطرسة بالضرورة؛ إنها لا تضع في اعتبارها آراء الناس الآخرين، والحال أنّ هذا الاعتبار لآراء الآخرين هو العلامة المميزة لكلّ فكر سياسي بالمعنى الدقيق.

إنّ الفكر السياسي فكر تمثيلي representative. فأنا أكـَـوِّنُ رأياً عن طريق النظر في مسألة من زوايا مختلفة، وعن طريق الاستحضار الذهني لوجهات نظر من هم غائبون؛ أي أنني أمثلهم أو أنوب عنهم. وهذه السيرورة التمثيلية لا تتبنى بشكل أعمى وجهات النظر

11- طيماوس، 52 -51d.

*ورد هذا الشاهد بالفرنسية في النص.

الفعلية لمن يقفون في مكان أو موقف آخر، وينظرون منه إلى العالم من منظور مختلف؛ ليست هذه المسألة مسألة تعاطف، كما لو أني أحاول أن أكون أو أحسّ مثل أحد آخر، ولا بإحصاء أصوات أغلبية والانخراط في صفوفها، وإنما يتعلق بأن أكون وأفكر داخل هويتي الخاصة حيث لا أوجد فعلياً. وعلى قدر ما تكون مواقف الناس الذين أمثلهم الحاضرة في ذهني كثيرة العدد حين أنعم النظر في مسألة من المسائل، وعلى قدر ما أستطيع أن أتخيل على نحو أفضل كيف كنت سأحسّ وأفكر لو كنت مكانهم، تكون قدرتي على تفكير تمثيلي أقوى، ويكون ما أتوصل إليه من خلاصات نهائية – رأيي ـ أصح وأمتن. (إنّ هذه القدرة على [امتلاك] «ذهنية واسعة» هي التي تجعل البشر قادرين على الحكم؛ وقد اكتشفت هذه القدرة بوصفها كذلك من قبل كانط في القسم الأول من كتابه نقد ملكة الحكم، حتى وإن لم يتعرف المتضمنات السياسية والأخلاقية لاكتشافه). تتحدد السيرورة الحقيقية لتكوين الرأي بأولئك الذين يفكر أحد ما ويستعمل عقله الخاص في مكانهم، والشرط الوحيد لهذا المجهود المبذول في التخيل هو النزاهة والتحرر من المصالح الخاصة. ومن ثم فإني، حتى إن اجتنبت كلّ صحبة واعتزلت تمام الاعتزال حين أكَـوِّنُ رأيي، لا أكُـون ببساطة في هدوء مع نفسي وحدها في عزلة الفكر الفلسفي، بل أظلّ في عالم التعلق المتبادل الكوني، حيث أستطيع أن أجعل نفسي ممثلاً لأي أحد آخر. في وسعي، طبعاً، ان أمتنع عن ذلك، وأكَـوِّن رأياً يأخذ في الحسبان مصالحي الخاصة وحدها، أو مصالح المجموعة التي أنتمي إليها؛ والواقع أنّ أكثر الأمور اشتراكاً وتقاسماً بين الناس– حتى أكثرهم تكلفاً وتصنعاً– إنما هو العناد الأعمى، الذي يتجلى في الافتقار إلى الخيال، والعجز عن الحكم. بيد أنّ الميزة الحقيقية لرأي من الآراء، وكذلك لحكم من الأحكام، إنما تتوقف على درجة حياده وعدم تحيزه.

لما كان الإنسان يشتمل في نفسه على شريك لا يستطيع أبدا أن ينفك عنه، فسيكون أصلح له أن لا يعيش في صحبة قاتل أو كذاب. وبصيغة أخرى، لما كان الفكر حوارا صامتا مستمرا بيني وبين نفسي، فَـعَـلَـيَّ أن أعتني بصون سلامة هذا الشريك ووحدته وتكامله معي، وإلا فسأفقد القدرة على التفكير جملة.

ما من رأي بدهي بنفسه. ويتخذ تفكيرنا في موضوع الرأي، وليس في موضوع الحقيقة، شكل تفكير استدلالي discursive حقاً، يجري، إن جاز التعبير، وينتقل من مكان إلى مكان آخر، من جزء من العالم إلى جزء آخر منه، مارّاً بكل ضروب الأنظار المتنازعة، إلى أن يرتقي في النهاية من هذه الجزئيات ويبلغ عموماً لا محاباة فيه ولا تحيز. إذا قارنا هذه السيرورة التي تـُرْغـَمُ فيها مسألة خاصة على التجلي في وضح النهار، بحيث تستطيع أن تظهر نفسها في كافة وجوهها، ومن جميع زوايا النظر الممكنة، إلى أن يغمرها النور الساطع للفهم البشري وتغدو بواسطته شفافة، إذا ما قورنت هذه السيرورة بإقرار الحقيقة فإنّ هذا الإقرار تخالطه عتمة خاصة. تنير الحقيقة العقلية الفهم البشري، وعلى حقيقة الواقع أن تمنح شكلاً للآراء، لكنّ هاتين الحقيقتين بالرغم من أنهما لا تكونان أبداً معتمتين فإنهما لا تكونان أيضاً شفافتين، ويدخل في طبيعتهما مقاومتهما للمزيد من الإيضاح، مثلما يدخل في طبيعة النور مقاومته لأن يُنار.

علاوة على ذلك فإنّ هذه العتمة لا تكون أظهر وأشد إثارة للغيظ في أي مكان آخر منها حيث نكون في مواجهة الوقائع وفي مواجهة حقيقة الواقع، لأنّ الوقائع ليس لها من داع مقنع أياً كان لتكون ما هي عليه؛ فمن الممكن لها دائماً أن تكون خلاف ما هي عليه، وهذا الجواز المزعج لا محدود بالمعنى الحرفي للكلمة. وبسبب هذا الطابع العَرَضي الذي تكتسيه الوقائع رفضت الفلسفة قبيل الحديثة أن تأخذ مأخذ الجد ميدان الشؤون البشرية الذي تنفذ الواقعية factuality إليه وتسري فيه، أو أن تعتقد في إمكان اكتشاف أي حقيقة هامة أبداً داخل «العَرَضِية المحزنة» (كانط) لمتوالية من الحوادث التي تمنح لمجرى هذا العالم قوامه. كما لم تستطع أي فلسفة حديثة للتاريخ أن تحقق لنفسها السلم في علاقتها مع ما تتسم به واقعية الوقائع الخالصة من عناد شديد المراس وعدم اعتدال، لقد توسل الفلاسفة المحدثون بكل أنواع الضرورة، من الضرورة الديالكتيكية لروح للعالم أو ضرورة الشروط المادية إلى ضرورات طبيعة بشرية زعم أنها لا متبدلة ومعلومة، من أجل تطهير آخر بقايا هذه الاعتباطية الظاهرة [التي يعبر عنها بالقول] «كان يمكن لذلك أن يحصل على نحو مغاير»

(والتي هي ثمن الحرية) من المجال الوحيد الذي يكون فيه البشر أحراراً حقاً. صحيح أنّ كلّ متوالية للأحداث متى نُظر إليها من زاوية النظر إلى الماضي ـ أي من المنظور التاريخي ـ بدت وكأنها ما كان يمكن لها أن تحدث على نحو مغاير، لكن هذا إن هو إلا وهم بصري، أو بالأحرى وهم وجوداني existential : ما كان يمكن أبداً لأي شيء أن يحدث لولا أنّ الواقع يقتل، بالتعريف، كلّ الممكنات الأخرى الملازمة في الأصل لأيّ موقف معطى.

بعبارة أخرى إنّ حقيقة الواقع ليست أوضح بذاتها من الرأي، وربما يكون هذا أحد الأسباب التي تجعل ذوي الرأي يستسهلون نسبياً تحقير حقيقة الواقع والاستهانة بها عن طريق اعتبارها رأياً آخر. علاوة على ذلك، فإنّ الوضوح المنسوب إلى الواقعة يجري إثباته بواسطة شهادة شهود عيان ـ ذوي الشهرة السيئة بكونهم ليسوا أهلا للثقة ـ وبواسطة محاضر ووثائق وآثار، وكلها قابلة للاشتباه في كونها مزورة. وكلّ ما يستطاع في حالة خصام أو نزاع هو إمّا استدعاء شهادات أخرى، وليس جهة ثالثة أسمى، فيكون القرار المتخذ على وجه العموم نتيجة لأغلبية. أي أنّ الأمر هنا يجري كما يحصل في حلّ نزاعات الآراء، وهي مسطرة غير مرضية تماماً، ما دام لا يوجد ما يحول دون أن تكون أغلبية الشهود شهود زور. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الشعور بالانتماء إلى الأغلبية ربما يدفع، ضمن بعض الشروط، إلى التشجيع على شهادة الزور. وبعبارة أخرى، على قدر ما يناصب ذوو الرأي العداء لحقيقة الواقع فإنها تكون على الأقل في مثل قابلية الحقيقة الفلسفية العقلية للتجريح والطعن.

لا حظت في ما تقدم أنّ حال قائل حقيقة الواقع هو، من بعض الوجوه، أسوأ من حال فيلسوف أفلاطون ـ لأنّ حقيقته ليس لها أصل متعالٍ، بل لا تمتلك حتى المزايا المتعالية نسبياً لمبادئ سياسية كالحرية والعدالة والشرف والشجاعة، القادرة كلها على أن تلهم الفعل البشري، ومن ثم أن تتجلى في هذا الفعل. سنرى الآن أنّ لهذا الغبن نتائج أهم وأخطر مما ظننا، أعني أنها نتائج تتعلق ليس بشخص قائل الحقيقة فحسب، بل تتعلق أيضاً ـ بدرجة أهم – بحظوظ استمرار حقيقته في البقاء. فقد لا يستطيع إلهام الفعل البشري والتجلي فيه أن ينافس وضوح الحقيقة القاسر والملزم، ولكن في وسعهما، كما سنرى، أن ينافسا الإقناع الملازم للرأي. اتّخذتُ من جملة proposition سقراط « تحمل الظلم خير من ارتكاب الظلم» مثالاً لحكم statement فلسفي يتعلق بالسلوك البشري، ومن ثمّ تترتب عليه مقتضيات سياسية. ما دعاني إلى ذلك بعضه عائد إلى أنّ هذه الجملة صارت بداية للفكر الإيطيقي [الأخلاقي] الغربي، وبعضه الآخر عائد إلى أنها، على قدر علمي، ظلت الجملة الإيطيقية الوحيدة التي يمكن أن تشتق مباشرة من تجربة فلسفة خاصة. (في وسعنا أن نجرد الأمر الكانطي المطلق ـ وهو المنافس الوحيد لتلك الجملة في هذا الحقل ـ من عناصره اليهودية–المسيحية، التي تفسر صوغه بوصفه فعل أمر وليس مجرد جملة بسيطة. والمبدأ الذي يقوم تحت هذا الأمر المطلق هو مبدأ عدم التناقض ـ يتناقض السارق مع نفسه لأنه يريد الاحتفاظ بالأموال التي سرقها ملكاً خاصاً له– ويدين هذا المبدأ بصحته لشروط التفكير التي كان سقراط أول من اكتشفها).

تقول لنا محاورات أفلاطون المرّة تلو الأخرى، كيف كان حكم سقراط (الجملة وليس فعل الأمر) بادي التناقض، وكيف ظلّ يُدْحَضُ بسهولة في ساحة السوق التي ينتصب فيها الرأي ضداً على الرأي، وكم كان سقراط عاجزاً عن إثباته والبرهنة عليه، بحيث يرضي ليس خصومه فحسب، بل أصدقاءه وتلامذته أيضاً. (يمكن أن نجد أشد هذه المقاطع اتساماً بالدرامية في بداية محاورة الجمهورية[12]. فبعد ما حاول سقراط عبثاً إقناع خصمه تراسيماخوس بأنّ العدالة خير من الظلم، سمع من تلميذيه، غلوكون وأدَيْمانتوس، أنّ حجته شتان بينها وبين أن تكون حجة مقنعة. فعبّر سقراط عن إعجابه بكلامهما قائلاً: «لا بدّ أنّ في طبيعتكما بالفعل صفة إلهية، إن استطعتما أن تدافعا عن قضية الظلم بفصاحة كبيرة، وأن تظلا غير مقتنعين أنتما نفسكما بأنّ الظلم خير من العدالة.» وبعبارة أخرى، لقد كانا مقتنعين قبل أن تبدأ المحاورة، وكلّ ما قيل من أجل دعم حقيقة جملة سقراط فشل ليس في إقناع غير المقتنعين وحسب، بل لم تكن له حتى القوة الكافية

12– انظر الجمهورية، 367. وانظر أيضاً أقريطون، 49d: « ذلك لأنني أعلم أنه ليس هناك ولن يكون هناك أبداً سوى عدد قليل من الناس هم وحدهم الذين من هذا الرأي. ولا يمكن أن تقوم مداولة مشتركة بين من لهم هذا الرأي وبين من ليس لهم هذا الرأي. إنهم سينظرون بالضرورة إلى بعضهم بعضاً نظرة احتقار وازدراء بسبب اختلاف أهدافهم.»

لتزكية اقتناعاتهم [السابقة]). إننا نجد كلّ ما يمكن أن يقال دفاعاً عن هذه الجملة في محاورات أفلاطون المختلفة. تؤكد الحجة الرئيسة أنّ الإنسان، إذ هو واحد، من الأفضل له أن يكون في تعارض مع العالم كله من أن يكون في تعارض مع نفسه، وأن يتناقض معها[13] ـ وهذه حجّة ملزمة للفيلسوف، الذي مُيِّزَ فكره من قبل أفلاطون بوصفه حواراً صامتاً مع الذات، ويتوقف وجوده من ثمّ على علاقة يُعاد نَظْـمُ مَفاصلها مع الذات باستمرار، وهي علاقة القسمة – إلى– اثنين للواحد الذي هو إياه مع ذلك؛ إذ أنّ حصول تناقض أساسي بين الشريكين الذين يتابعان الحوار المُفكِّر من شأنه أن يقوض شروط التفلسف نفسها[14]. وبعبارة أخرى، لمّا كان الإنسان يشتمل في نفسه على شريك لا يستطيع أبداً أن ينفك عنه، فسيكون أصلح له ألا يعيش في صحبة قاتل أو كذاب. وبصيغة أخرى، لمّا كان الفكر حواراً صامتاً مستمراً بيني وبين نفسي، فإنّ عليَّ الاعتناء بصون سلامة هذا الشريك ووحدته وتكامله [معي]، وإلا فإني سأفقد بالتأكيد القدرة على التفكير جملة.

إنّ هذه القضية الأخلاقية المتعلقة بالظلم المرتكب أو المُتَحَمَّل ليست بالنسبة إلى الفيلسوف ـ أو بالأحرى، بالنسبة إلى الإنسان بمقدار ما هو كائن مفكر– أقلّ إرغاماً من الحقيقة الرياضية. أمّا بالنسبة إلى الإنسان بوصفه مواطناً، وكائناً فاعلاً معنياً بالعالم وبالصالح العام أكثر ممّا هو معني برغد عيشه وهنائه الخاص ـ بما في ذلك، على سبيل المثال، هناء «نفسه الخالدة»، التي تستوجب «صحتها» وسلامتها أن تُـقَـدَّمَ على حاجات جسده الفاني أو القابل للفساد – إنّ جملة سقراط بالنسبة إلى الإنسان بوصفه هذا ليست صحيحة بتاتاً. لقد سبق الكشف بصورة متواترة عن النتائج المفجعة التي تجنيها كلّ جماعة ابتدأت، في جد وهمة، باتباع التعاليم الأخلاقية الصادرة من الإنسان بالمفرد، أكانت هذه التعاليم الأخلاقية سقراطية أم أفلاطونية أم مسيحية. قبل أن يوصي ماكيافيللي بحماية الفضاء العمومي من المبدأ غير المعتدل للعقيدة المسيحية (من يرفضون مقاومة الشر يتيحون للشرير أو الخبيث «ارتكاب مقدار ما يحلو له من الشر»)، كان أرسطو قد حذّر منذ زمن طويل من إتاحة أيّ كلام للفلاسفة في الشؤون السياسية. («إنّ الناس الذين لا يهتمون لدواع مهنية إلا قليلا بـ«ما هو خير لهم هم أنفسهم»، لا يمكن أن يوثق بهم كثيراً فيما يتعلق بما هو خير للآخرين، بَلْـهَ بما هو «خير مشترك»، وبمصالح الحياة العامة للجماعة[15]).

لمّا كانت الحقيقة الفلسفية تهمّ الإنسان في فرادته، فهي غير سياسية بطبيعتها. وإذا رغب الفيلسوف، مع ذلك، في أن تكون حقيقته غالبة على آراء الكثرة، فسوف يُمنى بهزيمة مؤلمة، ومن الممكن أن يستخلص من تلك الهزيمة أنّ الحقيقة عاجزة ـ وتلك نافلة قول لها من الدلالة قدر ما لقول الرياضي الذي لا يجد بداً، إذ يعجز عن تحقيق تربيع الدائرة، من التأسف لواقعة كون الدائرة ليست مربعاً. وقد تراوده حينئذ، مثلما راودت أفلاطون، استمالة طاغية ذي نزوع فلسفي، وفي حالة نجاحه – وهي حالة بعيدة الاحتمال لحسن الحظ– سوف يكون في وسعه تأسيس طغيانات «الحقيقة» التي نعرفها بصورة رئيسة بفضل مختلف الطوباويات السياسية، وتتسم طغيانات «الحقيقة» تلك طبعاً بطغيانية، بالمعنى السياسي للكلمة، تعادل طغيانية الأشكال الأخرى للحكم الاستبدادي. وفي الحالة التي يجب فيها أن تكون حقيقته هي المنتصرة دون الاستعانة بالعنف – وهي حالة احتمال عدم حدوثها ضعيف– لمجرد أن تَـصَادَفَ وجودُ أناس اتفقوا حولها، سيكون الفيلسوف في هذه الحالة قد حقق نصراً [بخسارة باهظة] على طريقة الملك الإغريقي Pyrrhus. لأنّ الحقيقة سوف تدين حينئذ بسيادتها ليس إلى صفتها القسرية الخاصة، بل إلى اتفاق كثرة من الناس، قد يغيّرون رأيهم في الغد ويتفقون حول شيء آخر؛ وقد يصير ما كان حقيقة فلسفية مجرد رأي.

13– انظر جورجياس، 482، حيث قال سقراط لخصمه كاليكليس «إنه لن يتطابق أبداً مع ذاته، بل سوف يتناقض مع ذاته طيلة حياته كلها». ثم أضاف: «أفضل كثيراً أن يكون العالم بأجمعه غير متفق معي ويتكلم ضدي على أن أكون أنا، وأنا واحد، في خلاف أو نزاع مع ذاتي، وأن أتكلم في تناقض مع ذاتي».

14– انظر حول الفكر، باعتباره حواراً بيني وبين نفسي، تياتيتوس، 189–190، والسوفسطائي، 263–264. وفي منحى مواصلة هذا التقليد يسمي أرسطو الصديق الذي يتحدث معه في شكل تحاور، أنا آخر αύτος άλλος.

15– الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكتاب VI، وخاصة 9 b 1140 و4 b 1141.

لكن بما أنّ الحقيقة الفلسفية تحمل في ذاتها عنصر قسر وإرغام، فمن الممكن أن تستهوي رجل الدولة المحنك، ضمن شروط معينة، قدر ما يمكن أن تستهوي قوةُ الرأي الفيلسوفَ. هكذا صرّح جيفيرسون في إعلان الاستقلال أنّ بعض «الحقائق واضحة بذاتها»، لأنه كان يرغب في أن ينأى بالموافقة الأساسية لرجال الثورة عن المنازعة والمجادلة؛ كان على هذه الحقائق، مثلها مثل الأوليّات الرياضية، أن «تعبّر عن معتقدات الناس»، «التي لا تتوقف على إرادتهم، بل تنتج لا إرادياً عن البداهة المعروضة على عقولهم»[16]. بيد أنه حين يقول: «إننا نعتبر هذه الحقائق بدهية» يسلّم، دون أن ينتبه للأمر، بأنّ الحكم التقريري «جميع الناس ولدوا متساوين»، ليس بدهياً، بل يظلّ في حاجة إلى الاتفاق والقبول؛ وبأنّ المساواة، إن كان لا بدّ أن تكون مناسبة لمقام السياسة، إنما هي مسألة رأي وليست هي «الحقيقة» بذاتها. هناك، من جهة أخرى، أحكام فلسفية أو دينية تطابق هذا الرأي – مثل أنّ جميع الناس متساوون أمام الله، أو أمام الموت، أو أنهم متساوون على قدر ما ينتمون كلهم إلى نوع واحد هو الحيوان العاقل– لكن لم تترتب على أي منها أبداً نتيجة سياسية أو عملية، لأنّ المُسَوِّي [بين البشر]، ليكن هو الله أو الموت أو الطبيعة، يعلو على الميدان الذي تتخذ فيه المخالطة البشرية مكانها، ويبقى خارجاً عنه. إنّ مثل تلك «الحقائق» لا تقوم فيما بين البشر، بل توجد فوقهم، ولا يقوم شيء من هذا النوع خلف القبول الحديث أو القديم ـ خاصة الإغريقي– للمساواة. فالقول إنّ بني البشر خلقوا متساوين جميعاً ليس بدهياً بنفسه، كما أنه لا يمكن أن يبرهن عليه. إننا نتشبث بهذا الرأي لأنّ الحرية إنما تكون ممكنة بين متساوين، ونعتقد أنّ الأفراح والمسرات والمكافآت في ظلّ الصحبة الحرّة ينبغي أن تفضل على الملذات المريبة للتشبث بالسيطرة والسلطة dominion. فلمثل هذه التفضيلات أهمية سياسية عظمى، وقلما يتميز البشر بشيء بعضهم من بعض هذا التميزَ العميقَ مثلما يتميزون بهذه التفضيلات. وقد يغرينا القول إنّ ميزتهم البشرية، وبالتأكيد ميزة كلّ نوع من أنواع المخالطة مع البشر، إنما تتوقف على مثل تلك الاختيارات. غير أنّ هذه الاختيارات تظلّ مسألة رأي وليست مسألة حقيقة، كما سلّم بذلك جيفيرسون رغماً عن إرادته. تتوقف صحة هذه الاختيارات على الموافقة الحرّة وعلى الرضا؛ ويتوصل إليها بتفكير استدلالي وتمثيلي؛ وتُـبَـلَّغ بواسطة الإقناع بها أو الثَّـنْـيِ عنها.

ليست جملة سقراط، «تحمّل الظلم خير من ارتكاب الظلم» رأياً، بل إنها تطالب بأن تكون حقيقة واقع، وبالرغم من أننا قد نشك في أنها ترتبت عنها في يوم من الأيام نتيجة سياسية مباشرة، فإنّ تأثيرها بوصفها مبدأ إيطيقياً [أخلاقياً] في السلوك العملي لا يقبل الإنكار. فالأوامر الدينية، التي تُـلْـزِمُ على نحو مطلق جماعة المؤمنين [باتباعها]، هي وحدها التي تستطيع أن تطالب بأكبر اعتراف بها. ألا تظلّ هذه الواقعة متناقضة بوضوح مع عجز الحقيقة الفلسفية المسلّم به على وجه العموم؟ وبما أننا عرفنا من محاورات أفلاطون إلى أي مدى يظلّ حكم سقراط، كلما حاول أن يبرهن عليه، غير مقنع للصديق والعدو على السواء، فإنّ من الواجب علينا أن نسأل أنفسنا كيف استطاع أن ينال درجة عليا من الصحة؟. يرجع ذلك، بصورة بيّنة، إلى نمط غير معتاد للإقناع؛ فلقد قرر سقراط أن يخاطر بحياته في سبيل هذه الحقيقة، ليعطي المثال، ليس لـمَّا مَثُـلَ أمام المحكمة الأثينية، بل لمّا رفض الإفلات من حكم الإعدام. وهذا الدرس المقدم بالمثال هو، فعلاً، الشكل الوحيد لـ«الإقناع» الذي تستطيعه الحقيقة الفلسفية، من غير أن يعتريها انحراف أو تشوه[17]؛ وللسبب ذاته يمكن للحقيقة الفلسفية أن تصير «عملية»، وتلهم الفعل دون خرق لقواعد الميدان السياسي، ولا يتأتى لها ذلك إلا عندما تبذل قصارى جهدها

16– انظر «مشروع قانون فرجينيا المؤسس لحرية التدين».

17– هذا ما دعا نيتشه إلى تقديم الملاحظة التالية في نص له بعنوان «شوبنهاور بوصفه مربياً»: «أقدر فيلسوفاً من الفلاسفة على قدر ما يكون في وسعه أن يجعل من نفسه مثالًا أو قدوة ». [أوردت أرنت هذا القول بالألمانية دون ذكر المعطيات المرجعية للمصدر. ولعل من المفيد إضافة بعض منها: العنوان الأصلي للنص هو Schopenhauer als Erzieher . وقد ورد ضمن كتاب نيتشه Unzeitgemässe Betrachtungen . وهناك ترجمة لهذا الكتاب إلى الفرنسية من قبل Geneviève Bianquis تحت عنوان Considérations in-actuelles III-IV، صدر عند الناشر Aubier Montaigne بباريس في 1976، ويوجد الاستشهاد ضمن هذه الترجمة في ص. 39. وقد يكون من المفيد إتمام ترجمة بعض الأسطر التي تلي هذه الجملة حيث يتمم نيتشه فكرته موضحاً إياها بأمثلة بليغة كما يلي: «فما من شك في أنّ هذا المثال سوف يقود أمماً بأكملها ويجرها وراءه. دليل ذلك تاريخ الهند، الذي يتمازج تقريباً مع تاريخ الفلسفة الهندية. بيد أنّ هذا المثال ينبغي أن يعطى ليس بالكتب وحدها، بل بالحياة اليومية، مثلما علم الفلاسفة اليونانيون ذلك بتعبير المحيا، وبهيئة الجسم، وباللباس، ونظام التغذية، والعادات الخلقية، أكثر مما علموه بما قالوا، وخاصة بما كتبوا».] (المترجم العربي).

كي تتجلى في زي مثال أو عِبْرَةٍ. إنها الفرصة الوحيدة لخضوع مبدأ أخلاقي للتحقق منه ولإثبات صلاحيته. وهكذا نستطيع حين نريد مثلاً التحقق من فكرة الشجاعة، أن نتذكر المثال الذي قدّمه أخيل، وحين نريد التحقق من فكرة الطيبة، نميل إلى تذكر يسوع نازاريت، أو القديس فرانسوا؛ تعطي هذه الأمثلة دروساً، أو تقنع عن طريق الإلهام والإيحاء، بحيث إننا كلما حاولنا إنجاز مَأْثُرَةٍ من مآثر الشجاعة أو الطِّيبَة، نكون كأننا نقلد أحداً آخر ونقتدي به، تقليد المسيح، أو أي حالة أخرى كيفما كانت. كثيراً ما لوحظ، مثلما قال جيفيرسون، أنّ «المعنى الحي والمستديم لواجب الأبناء نحو الآباء يغرس في عقل ابن أو بنت عن طريق قراءة [مسرحية] الملك لير، على نحو أنجع مما تفعله قراءة كلّ ما كتب من مجلدات الأخلاق واللاهوت الجافة»[18]، أو كما قال كانط: إنّ «المبادئ العامة التي تُـتَـعَلَّـمُ من الرهبان أو الفلاسفة، أو تستمد حتى من الموارد الذاتية الخاصة، لا تكون أبداً في مثل نجاعة مثال أو نموذج لفضيلة أو قداسة»[19]. والسبب في ذلك، كما يشرحه كانط، أننا نحتاج دوماً «لحدوس... للتحقق من واقعية تصوراتنا». «إذا كانت هذه التصوراتُ تصوراتِ الفهم الخالصة، مثل تصور المثلث، فإنّ الحدوس تسمى أُرْسُومَات schemata»، مثل المثلث المثالي المدرك بعيني الفكر وحدهما، ومع ذلك لا غنى عنه لتعرف كل المثلثات الواقعية، إلا أنّ التصورات متى كانت من المرتبة العملية وانتسبت إلى السلوك، فإنّ «الحدوس تسمى أمثلة»[20]. وعلى خلاف الأرسومات التي ينشئها فكرنا بواسطة الخيال من تلقاء ذاته، فإنّ هذه الأمثلة أو العِبَر تأتي من التاريخ والشعر، اللذين ينفتح بفضلهما كما لاحظ ذلك جيفيرسون، «حقل للتخيل مختلف تمام الاختلاف عن الاستعمال الذي اعتدناه للخيال».

إنّ هذا التحويل الذي يقلب شكل حكم نظري أو تأملي إلى شكل حقيقة عِبْـرِيَّةٍ exemplaire- ولا يستطيع ذلك إلا الفلسفة الأخلاقية ـ هو التجربة الحَدِّيَّة** borderline experience بالنسبة إلى الفيلسوف: إنه إذ يجعل نفسه مثالاً أو قدوة، وإذ «يقنع» الجمهور عن طريق نهج السبيل الوحيد المفتوح له، فإنه يكون بذلك قد بدأ الفعل. أمّا في وقتنا الحاضر الذي لا يكاد يؤخذ فيه حكم فلسفي، مهما يكن جريئاً، مأخذ الجد، إلى الحدّ الذي يجعل حياة الفيلسوف عرضة للخطر، فقد اختفت حتى تلك الفرصة النادرة لكي نرى حقيقة فلسفية وقد أُثْبِـتت صلاحيتُـها سياسياً. على أنّ من المهم، في سياقنا هذا، أن نلاحظ أنّ مثل تلك الإمكانية قائمة بالنسبة إلى قائل الحقيقة العقلية؛ وعلى نقَيض ذلك فإنّ هذه الإمكانية لا توجد تحت أي ظرف من الظروف بالنسبة إلى قائل حقيقة الواقع، الذي يكون، بهذا الاعتبار كما في غيره، في موقف أسوأ. لا يقتصر أمر أحكام الإثبات المتعلقة بالوقائع على كونها لا تتضمن مبادئ يمكن للبشر أن يتصرفوا استناداً إليها، وتستطيع بذلك أن تتجلى في العالم وتتحقق فيه، بل إنّ محتواها الخاص يتحدى هذا النوع من التحقيق أو الاختبار. وإذا ما حدث أن رغب قائل حقيقة الواقع في أن يخاطر بحياته في سبيل واقعة خاصة ـ وهو حدث بعيد الاحتمال – فسيكون قد أنجز فعلاً فاشلاً أو محبطاً. وما سوف يصير حينئذ جلياً في فعله إنما هي شجاعته، وربما عناده، لكن لن تتجلى في العالم لا حقيقة ما كان يجب عليه قوله، ولا حتى صدقه. إذ لماذا لا ينبغي لكذاب أن يتمسك بأكاذيبه بشجاعة كبيرة، وخاصة في السياسة، حيث يمكن أن تحفزه نزعة وطنية، أو نوع من أنواع التحيز المشروع للمجموعة؟

IV

تكمن السمة المميزة التي وُسِمَتْ بها حقيقة الواقع في أنّ أضدادها ليست الخطأ ولا الوهم ولا الرأي، تلك التي لا يؤثر أي منها في الصدق الشخصي، بل إنّ ضدها هو الافتراء المتعمد، أو الكذب. إنّ إمكان الخطأ حول حقيقة الواقع أمر ممكن، بل هو شائع ومعتاد، وفي هذه الحالة فإنّ هذا النوع من الحقيقة لا يختلف بأي حال عن الحقيقة العلمية أو العقلية. بيد أنّ المهم هو أنّ ثمة فيما يتعلق بالوقائع إمكانية أخرى – هي الافتراء أو الكذب المتعمد– لا تنتمي إلى النوع نفسه الذي تنتمي إليه قضايا، صائبة كانت أو خاطئة، تدّعي أنها لا

18– في رسالة إلى W. Smith، المؤرخة في 13 نوفمبر 1787.

19– نقد ملكة الحكم، 32 §.

20– نفسه، §59.

**[تجربة اجتياز عتبة أو حد فاصل، غالباً ما تقترن بالمخاطرة بالحياة، أو بفعل مصيري يحول وجود الإنسان ويغيره تغييراً عميقا](المترجم العربي).

تقول إلا ما هو كائن، أو كيف يظهر لي شيء كائن. فإقرار واقعة من الوقائع ـ غزت ألمانيا بلجيكا في شهر غشت من عام 1914- لا تترتب عنه مقتضيات سياسية إلا إذا وُضِعَ في سياق تأويلي. غير أنّ القضية العكسية التي ظنّ كليمنصو، وهو ما يزال غير ملم بفن إعادة كتابة التاريخ، أنها لامعقولة، لا تستلزم أيّ سياق كي تكون لها دلالة سياسية. إنها محاولة واضحة لتغيير حدث تاريخي مدوّن في سجل التاريخ، ومن حيث هي كذلك، فهي صورة من صور الفعل. والأمر نفسه صحيح حين يتفادى كذاب، تعوزه السلطة الضرورية لإثبات صحة كذبه، الإلحاح على صفة الحقيقة المنزلة لإقراره، فيدعي بأنّ هذا الإقرار إنما هو «رأيه»، الذي يطالب بحقه الدستوري فيه. تتواتر ممارسة ذلك من قبل جماعات هدامة، والغموض الناتج عن ذلك لدى جمهور غير ناضج سياسياً فادح وجسيم. فطمس الخط الفاصل بين حقيقة الواقع وبين الرأي هو شكل من الأشكال الكثيرة التي يمكن للكذب أن يتشكل بها، وهي كلها أشكال للفعل.

إنّ الكذاب إنسان الفعل والعمل، بينما يتوكد بشدة، على العكس من ذلك، أنّ قائل الحقيقة ليس كذلك، سواء قال حقيقة عقل أو حقيقة واقع. وإذا أراد قائل حقيقة الواقع أن يقوم بدور سياسي، ومن ثم أن يكون مقنعاً، فسوف يتمادى - أكثر من المعتاد في غالب الأحيان- إلى حد بعيد في شرحه لماذا تخدم حقيقته هو المصالح الفضلى لمجموعة ما. وكما يكون النصر الذي يحققه الفيلسوف، حين تصير حقيقته رأياً سائداً بين أصحاب آراء متعددة، نصراً على طريقة بيروس Pyrrhus ، فإنّ قائل حقيقة الواقع حينما يلج ميدان السياسة ويتقمص بعض المصالح المغرضة، ويتماهى مع تشكيلة من تشكيلات السلطة، إنما يُعَرِّض لخطر الشكوك والشبهات الصفة الوحيدة التي كان يمكن أن تجعل حقيقته معقولة ظاهرياً، أي صدقه الشخصي، ذلك الصدق الذي يضمنه الحياد والنزاهة والاستقلال. وقلما يوجد وجه أدعى إلى إيقاظ شك مبرر مثل قائل حقيقة محترف اكتشف مطابقة موفقة بين الحقيقة والمصلحة. أمّا الكذاب، فإنه على العكس من ذلك، ليس في حاجة إلى هذه الملاءمات والتسويات المشبوهة لكي يظهر على المسرح السياسي؛ إنه يمتلك ميزة عظمى، وهي أنه يكون موجود سلفاً دائماً في قلب الميدان، إن جاز التعبير. إنه فاعل بالطبيعة؛ يقول ما ليس موجوداً، لأنه يريد أن تكون الأشياء خلاف ما هي عليه- أي أنه يريد تغيير العالم. يستفيد من تآلف لا ينكر بين قدرتنا على الفعل وقدرتنا على تغيير الواقع، بواسطة هذه الملكة الملفوفة بالأسرار التي نمتلكها وتُـقْـدِرُنا على أن نقول «الشمس مشرقة» حين ينزل وابل من المطر. فلو كانت أفعالنا مشروطة أو محددة على نحو تام كما رغبت بعض الفلسفات أن نكون عليه لما استطعنا أبداً أن ننجز هذه المعجزة الصغيرة. وبعبارة أخرى، إنّ قدرتنا على الكذب ـ لكن ليس بالضرورة قدرتنا على قول الحقيقة ـ جزء من معطيات قليلة واضحة وقابلة للبرهنة تؤكد وجود الحرية البشرية. فالسبب في كوننا قادرين بنحو ما على تغيير الظروف التي نعيش فيها هو أننا أحرار نسبياً بالقياس إليها، وهذه الحرية هي التي يساء استعمالها وتشوه بالكذب. إذا كان المؤرخ المحترف يغويه، على نحو لا يقاوم تقريباً، الوقوع في شَـرَك الضرورة، وإنكار حرية الفعل ضمنياً، فإنّ السياسي المحترف يغويه بالقدر نفسه، على نحو لا يقاوم تقريباً أيضاً، الوقوع في شَـرَك التقدير الزائد عن الحد لممكنات هذه الحرية، والتسامح ضمنياً تجاه الإنكار الكاذب للوقائع أو تشويهها.

وعلى قدر ما يتعلق الأمر بالفعل، فمن المؤكد أنّ الكذب المنظم هو ظاهرة هامشية، غير أنّ المحيّر هو أنّ مقابله، الذي هو مجرد قول الوقائع أو الإخبار عنها، لا يؤدي إلى أي فعل كيفما كان، بل إنه يميل، في ظروف عادية، إلى قبول الأشياء كما هي (طبعاً، لا نقول هذا لكي نَـنْـفِيَ أنّ كشف الوقائع يمكن أن يستخدم بصورة مشروعة من قبل منظمات سياسية، أو لكي ننفي قدرة الوقائع التي يتوجه الإخبار بها، في بعض الظروف، إلى العموم على أن تشجع أو تقوي، بشكل كبير، مطالب مجموعات إثنية واجتماعية). لم يُعتبر الصدق أبداً من الفضائل السياسية، لأنه ليس له فعلاً شأن كبير بالإسهام في هذا التغيير للعالم وللظروف، ذلك التغيير الذي تنهض به الأنشطة السياسية المتسمة بأكبر قدر من المشروعية. وعندما تَـشْـرَعُ جماعة في الكذب المنظم على أساس مبدئي، وليس في بعض التفاصيل فحسب، حينئذٍ يمكن للصدق، بما هو صدق، دون دعم من قبل قوى السلطة والمصلحة المحرفة له، أن يصير عاملاً سياسياً من المرتبة الأولى. فحيث يكذب الجميع حول كلّ ما هو مهم، يكون قائل الحقيقة بقوله إياها قد شرع في الفعل، علم ذلك أم لم يعلمه؛ ويكون هو أيضاً قد انخرط في العمل السياسي، لأنه إذا ما بقي على قيد الحياة، وهو شيء بعيد الاحتمال، فسيكون بقوله الحقيقة قد خطا خطوة أولى نحو تغيير العالم.

على أنه سرعان ما سيجد نفسه من جديد في هذه الحالة عرضة لغبن مؤسف. فقد أشرت فيما تقدّم إلى طابع الجواز الذي تتسم به الوقائع، والتي كان يمكن لها دائماً أن تكون على نحو آخر، ومن ثمّ ألا تحمل بنفسها أي أثر للبداهة أو المعقولية الظاهرية plausibility بالنسبة إلى العقل البشري. بما أنّ الكذاب حر في تكييف «وقائعه» كي تتوافق مع الربح والمتعة، أو حتى مع مجرد آمال جمهوره، فسوف تكون لديه حظوظ ليكون أكثر إقناعاً من قائل الحقيقة. إذ سيجد، كما جرت العادة، في المعقولية الظاهرية عضداً يؤازره؛ وسوف يظهر عرضه، إن صح التعبير، منطقياً أكثر مما سواه، ما دام عنصر الفجائية ـ وهي إحدى السمات المميزة البارزة لجميع الأحداث ـ قد اختفى منه لحسن الحظ. فليست الحقيقة العقلية، في الجملة الهيجيلية، هي وحدها التي تجعل الحسّ المشترك واقفاً على رأسه؛ إذ من المتواتر جداً ألا يقلّ إزعاج الواقع لسلامة تفكير الحس المشترك عن إزعاجه للمصلحة والمتعة.

يقول الكذاب ما ليس موجودا، لأنه يريد أن تكون الأشياء خلاف ما هي إياه- أي أنه يريد تغيير العالم. يستفيد من تآلف لا ينكر بين قدرتنا على الفعل وقدرتنا على تغيير الواقع، بواسطة هذه الملكة الملفوفة بالأسرار التي نمتلكها وتُـقْـدِرُنا على أن نقول "الشمس مشرقة" حين ينزل وابل من المطر.

علينا الآن أن نحوّل انتباهنا صوب ظاهرة حديثة العهد نسبياً، ألا وهي ظاهرة التلاعب بالجملة بالواقعة والرأي، كما صار واضحاً في إعادة كتابة التاريخ، وفي صناعة [فبركة] الصور، وفي السياسة الحكومية الحالية. كان الكذب السياسي التقليدي، الذي اشتهر كثيراً في تاريخ الدبلوماسية وإدارة شؤون الدولة، يستعمل إمّا فيما يتعلق بأسرار حقيقية ـ أي معطيات لم تعلن أبداً ـ وإمّا بنوايا أو مقاصد ليست، على أي حال، في مثل درجة موثوقية الوقائع اليقينية؛ فالنوايا مثلها مثل كل ما يجري في طويتنا وحدها، ليست سوى إمكانات موجودة بالقوة، وما كان قد قصد به أن يكون كذباً يمكن دائماً أن ينقلب في النهاية إلى صدق. وعلى العكس من ذلك فإنّ الأكاذيب السياسية الحديثة تتناول بفعالية ونجاعة أشياء لم تكن قَـطْـعاً أسراراً على الإطلاق، بل أشياء معروفة تقريباً من قبل الجميع. يتضح ذلك في الحالة التي تجري فيها إعادة كتابة التاريخ المعاصر أمام أعين من كانوا شهوداً عليه، لكن ذلك صحيح أيضاً بالنسبة إلى صناعة [فبركة] الصور بكلّ أصنافها، حيث يمكن لكلّ واقعة معروفة ومثبتة أن تنكر أو تهمل من جديد، إذا ما كان من المحتمل إلحاق الضرر بالصورة؛ لأنّ صورة من الصور [الفوتوغرافية]، خلافاً للصورة الشخصية المرسومة على النمط القديم portrait، لا يفترض فيها أن تتملق الواقع وترضيه، بل أن تقدّم بدلاً له مكتمل الصنع. وبطبيعة الحال فإنّ هذا البدل يظهر لأعين الجمهور، بسبب التقنيات الحديثة ووسائل الإعلام، أكثر ممّا لم يكن الأصل عليه أبداً. وقد وجدنا أنفسنا في نهاية المطاف أمام رجال دولة محترمين جداً، كانوا، مثل دو غول وأديناور، قادرين على تشييد سياساتهم الأساس على لا وقائع non-facts، واضحة مثل أنّ فرنسا جزء من المنتصرين في الحرب العالمية الثانية، ومن ثم فهي إحدى الدول العظمى؛ وأنّ «بربرية الاشتراكية القومية [للحزب النازي] لم تؤثر سوى في نسبة مئوية ضعيفة نسبياً من [سكان] البلد»[21]. تخفي كلّ هذه الأكاذيب، علم أصحابها ذلك أم لم يعلموه، عنصراً من عناصر العنف؛ إذ ينزع الكذب المنظم دائماً إلى تدمير كلّ ما قرر إنكاره ونفيه، وذلك بالرغم من أنّ الحكومات الشمولية هي وحدها التي تبنّت، عن وعي، الكذب بوصفه خطوة أولى نحو القتل. لا بدّ أن يكون تروتسكي قد أدرك، لمّا علم بأنه لم يؤدِّ أبداً أي دور في الثورة الروسية، أنّ قرار قتله قد تمّ توقيعه. فمن الواضح أنّ من الأيسر أن يُمحى من سجل التاريخ وجه من الوجوه المعروفة للعموم، إذا كان يمكن في الوقت نفسه أن يُلغى من عالم الأحياء. وبعبارة أخرى، فإنّ الفرق بين الكذب التقليدي والكذب الحديث، يؤول في غالب الأحيان إلى الفرق بين أَخْـفَى ودَمَّرَ.

21- انظر فيما يتعلق بفرنسا المقال الممتاز «دوغول: المظهر المزيف والسياسة» في Foreign Affairs, Juillet 1965. والاستشهاد بأديناور مقتبس من مذكرات 1943-1953، الصادرة بشيكاغو 1966، ص. 89، حيث يقدّم، مع ذلك هذه الفكرة ضمن فكر سلطات الاستعمار. بيد أنه غالباً ما كرّر هو نفسه ما هو جوهري فيها لمّا كان مستشاراً.

علاوة على ذلك فإنّ الكذب التقليدي لم يكن يعني سوى الخواص، ولم يكن يقصد أبداً خداع الجميع بالمعنى الحرفي للخداع؛ كان موجهاً إلى العدو، ويقصد أن يخدعه هو فحسب. كان هذان الحدان يقلصان الضرر الذي كان يلحق بالحقيقة، ويحصرانه في مقدار قد يبدو لنا، حين نلتفت إلى الماضي، غير مؤذٍ تقريباً. ولمّا كانت الوقائع تحدث دائماً في سياق، فإنّ الكذب الخاص ـ أي تزوير لا يقوم بأي محاولة لتغيير السياق في جملته ـ يمزّق، إن صح التعبير، نسيج واقعية الوقائع ويحدث فيها فتقاً. في وسعنا، كما يعرف كلّ مؤرخ، أن نضع يدنا على كذب ما بملاحظة [عناصر] غير مناسبة، وثقوباً أو فتوقاً مرتقة. وطالما بقي النسيج في كليّته مصوناً لم يمس، فسوف يظهر الكذب كأنما من تلقاء نفسه. يتصل الحد الثاني من الحدود التي وضعت للكذب التقليدي بأولئك الذين انخرطوا في حرفة الخداع. كان هؤلاء معتادين على الانتماء، على وجه العموم، إلى الدائرة الضيقة لرجال الدولة والدبلوماسيين، الذين كان ما يزال في وسعهم معرفة الحقيقة فيما بينهم وكتمانها. لم يكونوا على الأرجح ليقعوا ضحايا لافتراءاتهم الخاصة؛ كان بإمكانهم أن يخدعوا الآخرين دون أن يخدعوا أنفسهم. كلا هذين الظرفين التخفيفيين لصالح الفن القديم للكذب غائبان على نحو لافت للنظر فيما يواجهنا اليوم من التلاعب بالوقائع وتزويرها.

ما هي إذن دلالة هذين الحدين؟ ولماذا يسوغ لنا أن نسميهما ظرفين من ظروف التخفيف؟ لماذا صار خداع الذات أداة لا غنى عنها في صنع [فبركة] الصور؟ ولماذا ينبغي أن يكون خداع الكذاب لنفسه بأكاذيبه الخاصة، سواء بالنسبة إلى العالم أوإلى الكذاب نفسه، أسوأ ممّا إذا خدع الآخرين فحسب؟ وأي عذر خلقي يمكن لكذاب أن يقدّمه أفضل من أنه لفرط كراهيته للكذب يجد من الواجب عليه أن يقنع نفسه قبل أن يستطيع الكذب على الآخرين، أي أن عليه، مثل أنطونيو في [مسرحية شكسبير] العاصفة، «أن يرتكب إثماً في حق ذاكرته، لكي يصدّق كذبه الخاص»؟ و[نتساءل] أخيراً، ربما بحيرة وارتباك أشد، إذا كانت الأكاذيب السياسية الحديثة من الجسامة بحيث تقتضي إعادة ترتيب شاملة لنسيج الوقائع ـ بصنع واقع آخر، إن صح التعبير، تتوافق فيه الوقائع، دون رتق، ودون تصدعات ولا شقوق، تماماً كما كانت الوقائع متوافقة في سياقها الأصلي الخاص ـ فما الذي يمنع هذه القصص والصور واللاوقائع الجديدة من أن تصبح بدلاً مطابقاً للواقع ولواقعية الوقائع؟

توضح نادرة من نوادر القرون الوسطى كم يكون من الصعب الكذب على الآخرين دون الكذب على الذات. إنها قصة ما حدث ذات ليلة في مدينة من المدن: كُلف حارس في برج لحراسة قلعة بواجب القيام بالرصد والمراقبة ليلاً ونهاراً، لإنذار الناس باقتراب العدو من المدينة. كان الحارس ميالاً إلى المزاح. فقام في إحدى الليالي بدق ناقوس الخطر لمجرد تخويف أهل المدينة قليلاً، وقد نجح في ذلك نجاحاً مذهلاً: هرع الجميع نحو الأسوار، وكان آخر من هرع نحوها الحارس نفسه. يُستوحى من هذه القصة إلى أي مدى يتوقف خوفنا من الواقع على مشاركتنا العالَـمَ مع من تربطنا بهم صلة قرابة من بني البشر، وأي طبع قوي يلزم للتشبث بأيّ شيء ممّا لا نتقاسمه مع الغير، حقيقة كان أو كذباً. وبعبارة أخرى، على قدر نجاح الكذاب في الكذب، يزداد احتمال وقوعه ضحية لاختلاقاته نفسها. ثم إنّ المازح الذي خدع نفسه وبرهن على أنه يوجد في المأزق نفسه الذي أوقع فيه ضحاياه، سوف يبدو أعلى أمانة بكثير من كذاب بدم بارد يبيح لنفسه الاستمتاع بمزاحه الخبيث من الخارج. إنّ خداع الذات هو وحده الذي يحتمل أن يخلق مظهراً للصدق، وحين يدور نقاش حول الوقائع فإنّ العامل المقنع الوحيد الذي يسعفه الحظ أحياناً في أن تكون له الغلبة على المتعة والخوف والمصلحة إنما هو المظهر الشخصي.

ينزع الحكم الأخلاقي المسبق الشائع إلى أن يكون قاسياً تجاه الكذب بدم بارد، بينما ينظر عادة إلى فن الكذب على الذات في أعلى درجات تطوره بتسامح وترخيص كبيرين. ومن الأمثلة القليلة التي يمكن الاستشهاد بها من الأدب ضداً على هذا التقويم الشائع، ذلك المشهد الشهير داخل الدير في بداية [رواية] الإخوة كرامازوف. يسأل الأب، وهو كذاب مدمن، [الكاهن] ستاريتز Staretz: «ماذا عليّ أن أفعل لأفوز بالخلاص؟» فأجابه ستارتز: «قبل كلّ شيء، لا تكذب على نفسك أبداً»، لا يضيف [هنا] دوستويفسكي أيّ شرح أو تدقيق موسع. والحجج التي يمكن أن يقصد بها تأييد الحكم بأنّ «الكذب على الآخرين خير من خداع الذات» قد تكون ملزمة بتبيان أنّ الكذاب بدم بارد يظلّ على وعي بالتمييز بين الحقيقة والكذب، ومن ثم فإنّ الحقيقة التي هو بصدد إخفائها عن الآخرين لم تُـنْـفَ بعدُ من العالم على نحو تام. إنها وجدت ملجأها الأخير في الكذاب نفسه. والضرر الذي ألحق بالواقع ليس تاماً ولا نهائياً، مثلما أنّ الضرر الذي لحق الكذاب نفسه ليس تاماً ولا نهائياً. لقد كذب، لكنه ليس بَعْدُ كذاباً. إنه ما زال هو والعالم الذي خدعه لم يتخطيا دائرة «الخلاص»، إن شئنا أن نقول ذلك بلغة الكاهن ستاريتز.

إنّ سمتي الكذب هاتين – كونه تاماً، واحتمال كونه نهائياً– اللتين لم تكونا معروفتين في العصور السابقة، هما الخطران اللذان يتولدان من التلاعب الحديث بالوقائع. فحتى في العالم الحر الذي لا تحتكر فيه الحكومات سلطة اتخاذ القرار في شأن ما هو موجود أو ما هو غير موجود في الواقع كما لا تحتكر سلطة قوله، توجد منظمات ضخمة ذات مصالح صنعت وعممت نوعاً من البنية الذهنية من داعي المصلحة العليا للدولة raison d'état، كذلك الذي كان في السابق محصوراً في دائرة تصريف الشؤون الخارجية، وفي أسوأ حالات شططه في وضعيات الخطر الواضح والفعلي. وقد تعلمت الدعاية الوطنية في المستوى الحكومي أكثر من خدعة وحيلة من الاستعمالات الجارية في مجال المال والتجارة، ومن مناهج شارع ماديسون. يمكن للصور المصنوعة [المفبركة] من أجل الاستهلاك المنزلي، خلافاً للأكاذيب التي تتوجه إلى عدو أجنبي، أن تصير واقعاً بالنسبة إلى كلّ واحد من الناس، وقبل كلّ شيء بالنسبة إلى صنّاع الصور أنفسهم، حيث تستولي عليهم وهم في طور إعداد «منتجاتهم» مجرد فكرة الأعداد الممكنة لضحاياهم. فما من شك في أنّ مخترعي الصورة الكذابة، التي «تلهم» المُـقـْـنِعينَ المستترين، يظلون عارفين بأنهم يريدون أن يخدعوا عدواً، على صعيد اجتماعي أو وطني، بيد أنّ النتيجة هي أنّ مجموعة من الناس بأكملها، بل مجموعة من الأمم برمتها، يمكن أن تتخذ معالم توجهها من شبكة الخداعات التي كان قادتهم يتمنون أن يرضخوا معارضيهم لها.

وما يحدث حينئذ ينتج بكيفية آلية تقريباً. ومن المحتمل أن يوجه المجهود الرئيس للمجموعة المخدوعة وللخادعين أنفسهم نحو إبقاء صورة الدعاية كما هي لم تمس، وهذه الصورة إنما تكون مهددة من قبل من يفلحون داخل المجموعة نفسها في الإفلات من سحرها، ويصروّن على التحدث عن الوقائع والأحداث التي لا تتطابق مع الصورة، أقلّ مما تكون مهددة من قبل العدو ومن المصالح المناوئة لها بصورة حقيقية. يحفل التاريخ المعاصر بأمثلة لحالات حصل الشعور فيها بأنّ قائلي حقيقة الواقع خطرون، بل أشد معاداة من المعارضين الحقيقيين. لا ينبغي الخلط بين هذه الحجج ضداً على خداع الذات، وبين احتجاجات «المثاليين»، مهما تكن جدارتها، ضداً على الكذب باعتباره سيئاً في ذاته ومن حيث المبدأ، وضداً على الفن القديم لخداع العدو. المهم من الناحية السياسية هو أنّ الفن الحديث لخداع الذات يحتمل أن يحوّل مشكلة خارجية إلى مسألة داخلية، بحيث ينعكس نزاع دولي أو بين مجموعات على ذاته فيظهر في الشؤون السياسة الداخلية. هناك عدد لا يحصى من خداعات الذات التي مورست لدى الطرفين طيلة الحرب الباردة، بيد أنّ من الواضح أنّ هذه الخداعات هي مثال يوضح ذلك التحويل. وقد أبرز النقاد المحافظون لديمقراطية الجماهير مراراً مخاطر ما يجلبه هذا الشكل من أشكال الحكومة إلى مجال الشؤون الدولية، هذا دون أن يشيروا، مع ذلك، إلى المخاطر الخاصّة للملكيات والأليغارشيات. تعود قوة حججهم إلى واقعة لا تقبل الإنكار وهي أنّ الخداع دون خداع الذات ضمن شروط ديمقراطية مكتملة مستحيل تقريباً.

ليست هناك في منظومة تواصلنا العالمية الحالية التي تشمل عدداً كبيراً من الأمم المستقلة، سلطة قائمة في أي مكان تكون من المهارة بحيث تستطيع أن تجعل «صورتها» في مأمن من الخطأ. لذلك فإنّ أمل حياة الصور قصير نسبياً، فمن المحتمل أن تنفجر، ليس فقط حين تتمزق إرْباً إرْباً و يعود الواقع إلى الظهور أمام الملأ ، بل حتى قبل ذلك، لأنّ شذرات من الوقائع لا تفتأ تسبب الحرج، وتعطل آلة حرب الدعاية بين صور متعادية. وهذه الكيفية ليست الوحيدة، بل ليست حتى أهمّ الكيفيات التي يثأر بها الواقع لنفسه ممن يتجاسرون على تحديه. فقلما يكون من المستطاع الزيادة في متوسط عمر الصور بمقدار مهم، حتى في ظلّ حكومة عالمية، أو في ظلّ أي صيغة أخرى من الصيغ الحديثة لعهد السلم والاستقرار الروماني pax romana. ذلك ما توضحه على أفضل وجه أنظمة الحكم المغلقة نسبياً في الحكومات الشمولية والحكومات الاستبدادية القائمة على الحزب الوحيد، والتي هي طبعاً أنجع العوامل في حماية الإيديولوجيات والصور من تأثير الواقع والحقيقة. (على أنّ مثل ذلك التصحيح لسجل التاريخ [من قبل هذه الحكومات] لا يمرّ أبداً بكيفية ناعمة سلسة. هكذا نرى في مذكرة دبلوماسية لسنة 1935، عثر عليها في وثائق سمولنسك Smolensk الصعوبات اللامحدودة التي تحيط بعمل من هذا النوع. ومنها، على سبيل المثال: «ماذا ينبغي أن يصنع بخطب زينوفيف، وكامينيف، وريكوف، وبوخارين، وغيرهم، في مؤتمرات الحزب، وفي الجلسات العمومية للجنة المركزية، وفي الأممية الاشتراكية، وفي مؤتمر السوفيات، إلخ؟ وماذا ينبغي أن يفعل بمجاميع نصوص حول الماركسية...كتبت أو نشرت على نحو مشترك من قبل لينين وزينوفيف، ...وآخرين؟ وبكتابات لينين التي نشرها كامينيف؟ وماذا ينبغي عمله عندما قام تروتسكي بكتابة مقال في أحد أعداد جريدة الشيوعي الدولي؟ هل ينبغي مصادرة العدد

بأكمله؟»[22]. إنها بالتأكيد أسئلة محرجة، لا تتضمن هذه الوثائق أجوبة عنها). فما يزعج هذه الأنظمة ويكدر صفوها هو أنّ عليها أن تغير باستمرار التزويرات التي تعرضها أبْدَالاً للتاريخ الواقعي الحقيقي؛ فقد تقتضي الظروف المتبدلة تعويض كتاب في التاريخ بكتاب آخر، وتعويض صفحات في الموسوعات والكتب والمراجع، واختفاء أسماء لصالح أسماء أخرى مجهولة، أو لم تكن من قبل معروفة إلا قليلاً. وعلى الرغم من أنّ حالة عدم الاستقرار المستمر هذه لا تقدم أيّ إشارة إلى ما يمكن أن تكون عليه الحقيقة، فإنها تشير هي نفسها إشارة قوية إلى الطابع الكذاب لكلّ الأحاديث العمومية المتعلقة بعالم الوقائع. لقد لوحظ بصورة متواترة أن أضمن نتيجة في المدى البعيد لغسل الدماغ هي نوع من النزعة الكلبية، رفض مطلق للاعتقاد في حقيقة أي شيء، بغض النظر عن الكيفية التي يمكن بها إثبات هذه الحقيقة. وبعبارة أخرى، إنّ نتيجة التعويض المتسق والكلي لحقيقة الواقع بالأكاذيب، لا تكمن في أنّ الأكاذيب سوف تكون الآن مقبولة بوصفها حقيقة، ولا في أنّ الحقيقة سوف تكون موضوعاً للقذف والإهانة باعتبارها أكاذيب، وإنما تكمن نتيجة ذلك في أنّ قدرتنا على تحديد اتجاهنا في العالم الواقعي ـ وتُعدّ مقولة الحقيقة في مقابل الكذب من الوسائل الذهنية لبلوغ هذه الغاية- سوف تدمّر وتهدّم.

وهذه الحيرة لا دواء لها. فليست سوى الوجه الآخر للجواز المحير الذي تتسم به كلّ حقيقة. إذ لما كان كل ما حدث فعلاً في مجال الشؤون البشرية كان يمكن أيضاً أن يحدث على نحو آخر، فإنّ ممكنات الكذب لا محدودة، وهذه اللامحدودية تخلق فرصة للانهزام الذاتي. فكذاب المناسبات هو وحده الذي سيرى أنّ من الممكن التشبث بكذب خاص، بتماسك واتساق لا تردد فيه ولا تذبذب؛ أمّا من يقومون بتسوية الصور والقصص وملاءمتها مع ظروف دائمة التغير والتقلب فسوف يجدون أنفسهم تتقاذفهم أمواج أفق الإمكان المفتوح على مصراعيه، يساقون من إمكانية إلى التي تليها، عاجزين عن الاستمساك بأي من مخترعاتهم الخاصة. وعدم إنجازهم لبدل مطابق للواقع أو متّسم بواقعية الوقائع، يجعلهم يحولون الوقائع والأحداث عائدين بها إلى حالة الإمكان التي خرجت منها في الأصل. وأوثق علامة على واقعية الوقائع والأحداث هي على وجه التحديد هذه الثـَّـمِّيَّة أو الـ «كينونة- ثـَـمـَّـة» thereness** العنيدة، التي يتحدى في آخر المطاف الجوازُ الصميم فيها كلّ محاولات التفسير الجازمة. وعلى عكس ذلك فإنّ الصور من الممكن دائماً تفسيرها وجعلها معقولة في الظاهر ـ الشيء الذي يمنحها امتيازها المؤقت على حقيقة الواقع ـ غير أنها لا تستطيع أبداً أن تتنافس على الاستقرار مع ما هو محض موجود، لأنه وقع أنّ وجد على هذا النحو وليس على نحو آخر. لهذا السبب فإنّ الكذب المتماسك والمتسق يسحب، بتعبير مجازي، الأرض من تحت أقدامنا دون أن يمنحنا أرضاً أخرى لنقف عليها. (وبكلمات مونطيني: «لو لم يكن للكذب سوى وجه واحد مثل الحقيقة، لكنا معه في أحسن وفاق. ذلك لأننا سنعتبر حينئذ نقيض ما يقوله لنا الكذاب يقينياً. لكن عكس الحقيقة له مائة ألف وجه وحقل لامحدود.»). إنّ تجربة حركة الارتجاج والاضطراب الشديد لجميع الأشياء التي نتخذها من حولنا مرتكزاً لقدرتنا على التوجه في العالم وفي الواقع هي من أكثر التجارب التي يعيشها الناس تحت الحكم الشمولي شيوعاً وجلاء.

من هنا فإنّ التآلف الذي لا ينكر بين الكذب والفعل، وبينه وبين تغيير العالم- وباختصار بينه وبين السياسة - هو تآلف محدود، بسبب طبيعة الأشياء المتاحة للقدرة البشرية على الفعل. يخطئ صانع الصور الواثق من نفسه حين يعتقد أنه قادر على استباق التغيرات عن طريق الكذب حول الأشياء المتصلة بالوقائع التي يتمنى الجميع، على أي حال، إلغاءها. إنّ بناء «قرى بوتمكين» Potemkine العزيز جداً على

22- نشر جزء من هذا الأرشيف في: Merle Fainsod, Smolensk under Sovet Rule, Cambridge, Mass, 1958, voir p. 374

**[Thereness من الألفاظ-المفاهيم المستعصية على الترجمة العربية. فهي مشتقة من there، اسم إشارة للبعيد، يقابلها في العربية «هناك» و«ثـَـمَّ » (بفتح الثاء). وتدل حين تصرف مع فعل الكينونة في جملة «there is X» على معنى «يوجد»، تماماً مثلما تدل عبارة «هناك شيء» و«ثمة شيء» على معنى «يوجد». يطرح الإشكال عند نقل اسم الإشارة إلى اسم للمفهوم المجرد «للوجود هناك» الذي تدل عليه Thereness. اخترنا اشتقاق هذا الاسم من «ثم» لأنّ «هناك» مركبة، ولا تقبل النسبة بإضافة «ية» إليها. فكانت «ثمية». اختارت الترجمة الفرنسية « être-là» مقابلاً لهذه اللفظة، وهذا المصطلح يذكر ببناء مفهوم الدازاين Dasein من قبل هيدجر في الفقرتين 9 و21 من كتابه الكينونة والزمان. لكن وجود هذه الخلفية وراء مصطلح أرنت سيكون مجرد افتراض ما دامت لم تصرح بذلك، وإن كانت تلمذتها على هيدجر تقوي هذا الافتراض. لذلك فضلنا اشتقاق الـ«ثمية» مقابلاً لهذا المصطلح ، بدلاً من المقابل «الكينونة-هناك» الذي اختارته الترجمة الفرنسية، لنبقى في المستوى المفهومي واللغوي الذي يظهر به هذا المصطلح في النص].

السياسيين وأصحاب الدعاية في البلدان المتخلفة، لا يقود أبداً إلى تشييد شيء واقعي حقيقي، وإنما يقود إلى إتقان الادعاء الباطل.

ومن أسمى الأشكال الوجودية لـ «قول الحقيقة» تـوَحُّدُ الفيلسوف، واعتزال العالم والفنان، وحياد المؤرخ والقاضي، واستقلال مكتشف الواقعة والشاهد وراوي الأخبار

ليس الماضي ـ وكلّ حقيقة واقع إنما تتعلق طبعاً بالماضي- أو الحاضر من حيث هو نتيجة للماضي، هو الذي ينفتح للفعل، وإنما الذي ينفتح له هو المستقبل. وإذا عومل الماضي والحاضر بوصفهما صنفين للمستقبل – أي العودة بهما إلى حالتهما السابقة حين كانا إمكانين ـ سوف يحرم ميدان السياسة ليس فقط من قوته الرئيسة المحققة لاستقراره، بل سيحرم من نقطة الانطلاق التي يبدأ منها تغيير شيء وبدء شيء جديد. وما سوف يبدأ حينئذ هو ذلك الهروب الثابت إلى الأمام، وحالة عقم تام تسم كثيراً من الأمم الجديدة التي كان حظها سيئاً إذ ولدت في عصر الدعاية.

من البدهي أنّ الوقائع لا تكون في مأمن بين يدي السلطة، لكن المهم هنا هو أنّ هذه السلطة لا تستطيع أبداً، بحكم طبيعتها الحقيقية، أن تنتج بدلاً لاستقرار الواقع الفعلي المأمون الذي نما وكبر، بسبب كونه ماضياً، بأبعاد كبيرة بحيث صار خارج متناولنا. تؤكد الوقائع نـَفسَها عن طريق المعاندة، وتتآلف فيها على نحو غريب هشاشتها مع مرونتها أو مقاومتها الكبيرة للضغط، إنها سمة اللارجوع نفسها التي تميز كل فعل بشري. وتحتل الوقائع بعنادها منزلة أعلى من منزلة السلطة؛ إذ هي أقل اتساماً بالهشاشة من تشكيلات السلطة، التي تنشأ عندما يجتمع البشر لغرض، وتختفي بمجرد تحقيقه أو الفشل في تحقيقه على حد سواء. إنّ اتسام السلطة بهذه السمة العرضية والوقتية يجعل منها أداة لا يُعوّل عليها في تحقيق الدوام من أي نوع كان، ونتيجة لذلك، فإنّ الحقيقة والوقائع ليست هي وحدها التي تكون غير آمنة بين يديها، بل تكون اللاحقيقة واللا-وقائع أيضاً غير آمنين بين يديها. ينبغي، فعلاً، على الموقف السياسي تجاه الوقائع أن يسلك الطريق الضيق جداً، بين خطر اعتبار الوقائع نتائج لتطور ضروري يفترض ألا يكون في استطاعة البشر منعه، ومن ثمّ ألا يستطيعوا فعل أي شيء في شأنه، وبين خطر إنكارها، أو محاولة التأثير المغرض فيها لإخراجها من العالم .

V

في الختام أعود إلى الأسئلة التي أثرتها في بداية هذه التأملات. إن تكن الحقيقة عديمة السلطة ومغلوبة دوماً عندما تتصادم مع السلطات القائمة كيفما كانت، فإنّ لها مع ذلك قوة خاصة بها: مهما استطاع أصحاب السلطة أن يخترعوا ويحتالوا، فإنهم عاجزون عن اكتشاف أو اختراع بدلٍ للحقيقة قادر على البقاء. في وسع الإقناع أو العنف تدمير الحقيقة، لكن لا يمكن لهما أن يعوضاها. يصدق ذلك على الحقيقة العقلية والدينية مثلما يصدق بصورة أوضح على حقيقة الواقع. والنظر في السياسة من زاوية الحقيقة، كما فعلت هنا، يعني الإقامة خارج ميدان السياسة. إنه موقف قائل الحقيقة الذي سيخسر موقفه ـ ويخسر معه صحة ما كان عليه أن يقوله ـ إذا ما حاول أن يتدخل في الشؤون البشرية على نحو مباشر، ويتحدث لغة الإقناع أو العنف. صوب هذا الموقف ودلالته السياسية ينبغي علينا الآن أن نحوّل انتباهنا.

يتميز الوقوف في موقع خارج ميدان السياسة ـ خارج الطائفة التي ننتمي إليها، وخارج صحبة زملائنا ـ على نحو واضح بوصفه شكلاً من الأشكال المتنوعة للتـَّوَحـُّد أو الخلوة. ومن أسمى الأشكال الوجودية لـ«قول الحقيقة» تـوَحُّدُ الفيلسوف، واعتزال العالم والفنان، وحياد المؤرخ والقاضي، واستقلال مكتشف الواقعة والشاهد وراوي الأخبار. (يختلف هذا الحياد عن حياد الرأي الكفء والتمثيلي، المذكور أعلاه، في أنه لا يكتسب داخل ميدان السياسة، بل هو ملازم لموقف المعتزل المطلوب في أمثال هذه الاهتمامات). تختلف أشكال العزلة والتوحد هذه من وجوه كثيرة، إلا أنها تشترك في أنه طالما دام أي منها يكون أي التزام سياسي وأي انخراط في قضية من القضايا غير ممكن. إنها طبعاً أشكال مشتركة بين البشر جميعا؛ إذ هي أشكال للوجود البشري من حيث هو كذلك. لكن عندما يـُـتـَّـخـَـذُ أحدها نمطاً للعيش ـ والحياة نفسها لا تعاش أبداً في توحد أو اعتزال أو استقلال تام ـ فمن المحتمل أن يدخل في تنازع مع متطلبات الشأن السياسي.

من الطبيعي جداً ألا نصير واعين بالطبيعة اللاسياسية للحقيقة، بل ألا يكون في إمكاننا حتى وعي طبيعتها المضادة للسياسة ـ لتكن الحقيقة، وليهلك العالم Fiat veritas, et pereat mundus ـ إلا في لحظة نزاع، وهذا الوجه من وجوه المسألة هو الذي ركزت عليه حتى الآن. بيد أنّ ذلك وحده لا يحكي القصة بكاملها. فقد أغفلت مؤسسات عمومية، أنشأتها السلطة القائمة ودعمتها، كانت فيها الحقيقة والصدق على الدوام، ضداً على كل القواعد السياسية، معياراً أسمى للكلام والمجهود. تدخل ضمن تلك المؤسسات بصورة خاصة المؤسسة القضائية التي يعتنى بحمايتها، سواء بوصفها فرعاً للحكومة أو بوصفها إدارة مباشرة للعدالة، من السلطة الاجتماعية والسياسية، كما تدخل ضمنها كلّ مؤسسات التعليم العالي التي تستأمنها الدولة على تربية مواطنيها المستقبليين. وعلى قدر ما تتذكر الأكاديمية أصولها القديمة، ينبغي لها أن تعرف أنها أسست من قبل أشد المعارضين حزماً وتأثيراً للمدينة–الدولة Polis. طبعاً، لم يتحقق حلم أفلاطون: لم تصر الأكاديمية أبداً ضد–المجتمع، ولا نسمع في أي مكان عن محاولة من قبل الجامعات للاستيلاء على السلطة. لكن ما لم يكن أفلاطون قد حلم به أبداً صار حقيقة: لقد اعترف الميدان السياسي بأنه في حاجة إلى مؤسسة خارجة عن صراع السلطة، تضاف إلى الحياد المطلوب في إدارة العدل. ذلك لأنّ وجود رحاب التعليم العالي هذه بين أيدي جهات خصوصية أو جهات عمومية، ليس له أهمية كبيرة؛ فهي متوقفة، على أي حال، على الإرادة الحسنة للحكومة، ليس في نزاهتها فقط، بل في وجودها الحقيقي نفسه. فقد انبثقت حقائق غير مقبولة من جامعات، وألقيت [من مقاعد مدرجاتها] بعض الأحكام غير المقبولة مرات كثيرة؛ فظلت هذه المؤسسات عرضة، مثلها مثل ملاجئ أخرى للحقيقة، للمخاطر الآتية من السلطة الاجتماعية والسياسية. بيد أنّ حظوظ علو كلمة الحقيقة في الفضاء العمومي يزداد تحسنه طبعاً لمجرد وجود مثل تلك الرحاب الجامعية، وإقدام من ألحقوا بها من علماء، يتصفون مبدئياً بالاستقلال والنزاهة، بتنظيم أنفسهم أو تكتلهم. ويكاد يكون من غير الممكن لنا أن ننكر ـ على الأقل في البلدان التي تحكم بواسطة دساتير ـ أنّ ميدان السياسة قد اعترف، حتى في حالة حدوث نزاع، بأنّ من مصلحته أن يوجد أناس ومؤسسات لا سلطة له عليهم.

يُتغاضى اليوم بسهولة عن هذه الدلالة السياسية الأصيلة للأكاديمية، بسبب شهرة مدارسها المتخصصة، وتطور فروعها الخاصة بعلوم الطبيعة التي أسفر فيها البحث الخالص، بصورة غير منتظرة، عن كثير من نتائج حاسمة أثبتت حيويتها للبلد بأجمعه. وليس في إمكان أي أحد أن يفند ما للجامعات من منفعة اجتماعية وتقنية، لكن أهميتها هذه ليست سياسية. أما أهمية العلوم التاريخية والإنسانيات، التي يفترض فيها أن تكشف حقيقة الواقع والوثائق البشرية وتسهر على حمايتها وتقوم بتأويلها، فهي أكبر من الناحية السياسية. فقول حقيقة واقع يتضمن أكثر من مجرد الإخبار اليومي الذي يقدمه الصحفيون، على الرغم من أننا بدونهم لن نعثر أبداً على معالم طريقنا في عالم دائم التغير، ولن نستطيع أبداً أن نعرف أين نحن، بأدق معنى حرفي للكلمة. وهذا أمر له طبعاً أهمية سياسية مباشرة كبرى؛ لكن إذا ما كان ينبغي حقاً للصحافة أن تصير يوماً «الفرع الرابع للحكومة»، فيجب حمايتها من الحكومة ومن الضغط المجتمعي بعناية أكبر حتى من العناية الواجبة بحماية المجال القضائي. لأنّ هذه الوظيفة السياسية الهامة جداً، التي تزود [الناس] بالمعلومات، إنما تمارس من خارج ميدان السياسة، بالمعنى الدقيق للعبارة؛ إنها لا تشترك، أو لا ينبغي أن تشترك في أي فعل ولا في أي قرار.

يختلف الواقع عن مجموع الوقائع والأحداث ويربو عليه، لأنّ هذا المجموع غير قابل للتثبت منه على أي حال. فمن يقول ما هو موجود– λέγει τά έόντα ـ يحكي دائما قصة، وفي هذه القصة تفقد الوقائع الجزئية جوازها وتكتسب معنى في وسع طاقة البشر فهمه. وقد صدقت إسحاق دينسين Isak Dinesen تمام الصدق في قولها: «من الممكن أن تحتمل وتطاق كلّ الهموم والأحزان إذا ما حولت إلى قصة، أو إذا ما حكيت حولها قصة»، وهي لم تكن إحدى أكبر راويات الحكايات في عصرنا فحسب، بل كانت أيضا ـ بصورة فريدة تقريباً من هذه الناحية– تعرف ما كانت تفعل. وقد كان يمكن لها أن تضيف أن الابتهاج والهناء أيضاً لا يصيران قابلين للتحمل، ولا يكون لهما معنى بالنسبة إلى البشر إلا إذا استطاعوا أن يتحدثوا عنهما ويحكوهما في صورة قصة. وعلى قدر ما يكون أيضاً من يقول حقيقة واقع راوي قصة أو حاكيها، فإنه ينجز بقوله ذلك «التصالح والوئام مع الواقع» الذي فهمه هيجل فيلسوف التاريخ بأتم معناه * par excellence

*بالفرنسية في النص.

باعتباره الهدف النهائي لكل فكر فلسفي، والذي كان بالفعل هو المحرك السري لكل إستوريوغرافيا تسمو فوق مجرد التبحر في معرفة الوثائق. إنّ للتحويل الذي ينبغي على المؤرخ أن يجريه على المادة الخام للأحداث الخالصة، مثلما يفعل كاتب القصة التخييلية (إذ ليست القصة الجيدة على الإطلاق مجرد إعداد وخلط متقن لعناصر، ولا مجرد تلفيق واختلاق فانتاسي [ناتج عن نزوة خيال] fantasy)، صلة قرابة مع التحويل الشعري لهموم النفس أو لخلجات الفؤاد، تجسيد حزن في مرثيات، وتجلية ابتهاج في ابتهال وتسبيح. وفي وسعنا أن نرى، مع أرسطو، في الوظيفة السياسية للشاعر عملية تنفيس catharsis، وتنقية أو تطهير لجميع الانفعالات التي يمكن أن تعيق الناس عن أداء الفعل. أما الوظيفة السياسية لحاكي القصة ـ مؤرخاً كان أو قصّاصاً ـ فهي تعليم قبول الأشياء كما هي. ومن هذا القبول، الذي يمكن أيضاً تسميته الصدق، تنشأ ملكة الحكم، التي تعبر عنها، من جديد، كلمات إسحاق دينيسين: «وفي النهاية سنحظى برؤية ذلك، ومعاودة رؤيته، وذلك هو ما سُمّي يوم القيامة».

لا ريب في أنّ كلّ هذه الوظائف السياسية المناسبة إنما تنجز خارج ميدان السياسة. إنها تستلزم عدم الالتزام، والحياد، والتحرر من المصلحة الشخصية في الفكر والحكم. والسعي المنزه عن المصلحة نحو الحقيقة له تاريخ طويل؛ ويسبق أصل هذا السعي، على نحو مميز له، جميع تقاليدنا النظرية والعلمية، بما في ذلك تقليدنا في الفكر الفلسفي والفكر السياسي. وأظن أنّ من الممكن الرجوع بهذا الأصل إلى اللحظة التي اختار فيها هوميروس أن يتغنى بأمجاد الطرواديين بمقدار لا يقلّ عن مقدار تغنيه بأمجاد الآخيين، وأن يخلد مجد هكتور، وهو العدو والمهزوم، بمقدار لا يقلّ عن مقدار تخليد مجد أخيل بطل قومه. لم يحدث ذلك في أي مكان آخر من قبل. ولم تكن أي حضارة، مهما كان تألقها وإشراقها، قادرة على النظر بعين المساواة إلى الصديق والعدو، وإلى الانتصار والانهزام، اللذين لم يعترف بهما منذ هوميروس، معيارين نهائيين للحكم عند البشر، حتى مع كونهما معيارين نهائيين لمصائر حيوات البشر. تردد صدى الحياد الهوميري خلال التاريخ الإغريقي كله، وألهم أول أعظم قائل لحقيقة الواقع، والذي صار أبا التاريخ: يحكي لنا هيرودوت في أولى جمل تاريخه Stories أنّ هدفه هو الحيلولة دون«أن تفقد المآثر العظمى والبديعة للإغريق و البربر ثواب المجد الذي تستحقه». ذلك هو جذر ما دُعي بالموضوعية، هذا الولع أو الشغف الغريب، وغير المعروف خارج الحضارة الغربية، بالنزاهة الفكرية بأي ثمن. وبدون هذه الموضوعية ما كان يمكن لأي علم أن يأتي أبداً إلى الوجود.

ما دمتُ قد تناولتُ هنا السياسة من زاوية نظر الحقيقة، وتبعاً لذلك من زاوية نظر خارجة عن ميدان السياسة، فإني قد أغفلت أن ألاحظ، ولو بصورة عابرة، عظمة ما يجري داخل هذا الميدان ورفعة شأنه. تحدثت وكأنّ الميدان السياسي ليس أكثر من ساحة معركة من أجل مصالح خاصة ومتعادية، حيث لا شيء يستحق الاعتبار سوى المتعة والربح والتحزب وشهوة السيطرة. وباختصار، تعاملت مع السياسة، وكأنني أعتقد أنا أيضاً أنّ جميع الشؤون العمومية تحكمها المصلحة والسلطة، وأنه ما كان ليكون ثمة على الإطلاق ميدان للسياسة لو لم نكن مضطرين لإيلاء عنايتنا لضرورات الحياة. سبب هذا التشويه هو أنّ حقيقة الواقع لا تحدث لها اصطدامات مع السياسة إلا في هذا المستوى الأحط من مستويات الشؤون البشرية، تماماً مثلما اصطدمت الحقيقة الفلسفية لدى أفلاطون مع الشأن السياسي في مستوى عالٍ جداً من مستويات الرأي والاتفاق. إننا نظل من هذا المنظور غافلين عن المضمون الواقعي والحقيقي للحياة السياسية، غافلين عن الغبطة والمكافأة النابعين من العيش في صحبة أشباهنا والعمل المشترك والظهور أمام الملأ، ومن اندماجنا في العالم بالكلمة والفعل المجيد، ومن اكتسابنا بذلك لهويتنا الشخصية وتعزيزها وبدء شيء جديد كل الجدة. إلا أنّ ما أقصد أن أبينه هنا، هو أنّ هذه الدائرة بأتمها محدودة بالرغم من عظمتها وشساعتها، لأنها لا تشمل وجود البشر ووجود العالم بأجمعهما. إنها محدودة بتلك الأشياء التي لا يستطيع الناس تغييرها كما يشاؤون. إنّ احترام هذا الميدان لحدوده الخاصة التي نكون داخلها أحراراً في الفعل والتغيير، هو وحده الذي يجعله قادراً على أن يبقى على حاله مصوناً من غير أن يمس، وأن يحافظ على وحدته ويفي بوعوده. نستطيع، من حيث التصور أو المفهوم، أن نسمّي حقيقة ما لا نستطيع تغييره. إنها، على سبيل المجاز، الأرض التي نقف عليها، والسماء التي تمتدّ فوقنا.