

تقديم مقالات الديمقراطية

الديموقراطية، فضيحة أفلاطون، صارت ثمرةً مُشتهاةً على ألسنة الجميع، رغم الالتباس الذي رافقها منذ مولدها. في المجتمع المراتبي الذي يدافع عنه أفلاطون، كان يتولّى الحكم نخبةٌ أوليغارشية تستمد جدارتها لهذه المهمة من تميّزها بالميلاد، أو الثروة، أو العلم الذي يتيح مهارة الحكم، وعادة ما تجتمع الصفات الثلاث لدى نخبة ضيقة. ولضمان سلاسة أداء المجتمعات، يؤهل الربُّ كلَّ واحدٍ لمهمته: فيضع الذهب في روح الحكام، والفضة في روح المحاربين، والحديد في روح الحرفيين.

فما بال الأفراد العاديين يطالبون بالحكم دون ميزة تؤهلهم له؟ والأدهى انهم يطالبون به لمجرد تساويهم كُنكرات، لا باسم الحسب، أو الثروة، أو العلم. من أين تأتي جدارتهم لتولّي الشأن العام؟ ألا توصل الديمقراطية أناساً غير أكفاء إلى سدّة الحكم؟ وكيف يمكن عندها أن يطيع الغنيّ فقيراً، أو العالمُ جاهلاً، أو النبيلُ حقيراً؟ لم يقصد أفلاطون بكلمة الديمقراطية توضيحَ المعايير الموضوعية لأشكال الحكم أو أشكال المجتمعات، بل إظهار أن سلطة جماعة من الرجال المتساوين لا يمكن إلا أن تكون حشداً من الدهماء الصاخبين. ففي مواجهة الحكم المستقر برسوخ على حق الميلاد، أو الثروة، أو الكفاءة، القاصر على أفراد بعينهم، لا تشترط الديمقراطية ميزةً معينةً تؤهل مواطنيها للحكم.

الديموقراطية، بالنسبة له، هي ضربة الحظ التي تأتي إلى سدّة السلطة بأيّ واحدٍ على الإطلاق من بين أندادٍ متساوين، دون ميزة بعينها. إنها جدارةٌ من لا جدارة لهم. تُعادل سلطةً الأوليغارشية بسلطةٍ آحادٍ مجهولين ومتساوين في الحقوق. تجعل من المساواتية أساساً لحكم النخب الذي يمثل عدم المساواة ذاته.

لكن معها تبدأ السياسة، التي تعني الصراع للسيطرة على المجال العام، وتُمهّد، حسب توازن القوى، لانتزاع مساحاتٍ منه من سطوة الأوليغارشية، بفعل ضغط هذه السلطة الجديدة، سلطة الشعب.

ولما كانت كل مجتمعات العالم لاتزال، من الناحية الجوهرية، مجتمعاتٍ أوليغاركية، فإن المساواتية، المتمثلة في سلطة الشعب، تشكّل، في الآن نفسه، أداةً لفرض المساواة على مساحات أكبر باضطراد من حياة البشر (انتخابات ديمقراطية، مجالس ديمقراطية، لكن أيضاً ديمقراطية التعليم، والصحة، وفرص العمل، إلخ)؛ وأساساً يضفي المشروعية على استمرار اللامساواة القائمة. الديمقراطية إذن، حسب تعريف رانسير، هي الأساس المساواتي الضروري، والمنسني بالضرورة، للدولة الأوليغاركية.

فهم الديمقراطية، إذن، يعني فهم المعركة التي تنطوي عليها هذه الكلمة. فليست شكل الحكم الذي يتيح للأوليغاركية أن تحكم باسم الشعب، ولا شكل المجتمع الذي تُنظمه سلطة السلع. إنها الفعل الذي، دون توقّف، ينتزع من الحكومات الأوليغاركية احتكار الحياة العامة، وينتزع من الثروة السلطة الكلية الحضور على حيوات البشر.

عملي أجيراً لديك، مثلاً، لا يعني أنني عبدك. في المنطق الأوليغاركي، ستنحصر علاقة العمل بيننا في النطاق الفردي، أي في مجال الحياة الخاصة بين سيدٍ يوفّر أسباب العيش لخدمه، وبين الخادم الذي يجب أن يكبح تعبيراً عن شكره للسيد لرعايته ومنحه قوت يومه، لكن في المنطق الديمقراطي، سيكون من حقي، باسم المساواة الديمقراطية، أن أشكل نقابة تناضل كي أحصل على أجر عادل وأعمل في ظروف إنسانية، وتخرج مسألة العمل برمتها من نطاق العلاقة الفردية إلى المجال العام الذي يجب أن ينظمه المجتمع. وهذا ما طالبت به جماهير العمال في القرن التاسع عشر تحت شعار "الحق في العمل".

وحتى في الحياة الخاصة، لا يمكن أن تظل الزوجة خادمةً تتولى شئون المنزل وترتيّ الأولاد وترعي الجميع دون أي حقوق. قد تواصل ذلك كله لكن في ظروفٍ أفضل بكثير لو أقررنا بوضوح أنها تتساوى في الحقوق مع الزوج.

بهذه الطريقة تحقق الديمقراطية تحديث المجتمعات بأن تحررها من قيودها التقليدية. ولا تعني الديمقراطية هنا هدفاً متحققاً مكتملاً، بل سيرورةً أتاح الصراع الذي دام قروناً حول حقوق العمل، والحريات الشخصية، وحقوق الأقليات والنساء، وحقوق التعليم، والصحة، ووقت الفراغ، وما إلى ذلك. وهي حقوق لا تنفصم فيها الحريات العامة عن الحريات الفردية التي تمثل دعائمها المتينة.

ليست الديمقراطية شكلاً للحكم ولا شكلاً للمجتمع، وتتطلب ممارستها أن تتبلور، خلال الصراع من أجل تحرير المجال العام، مؤسسات مستقلة، وقوانين تنظم عملها، وثقافة يتصرف وفقها الأفراد. ولا يمكن، في غياب كل هذا، تلخيصها في صندوق الاقتراع.

ولا يمكن أن يكون للديموقراطية مرجعية سياسية، ولا اجتماعية، ولا دينية، أعلى من رهانها ذاته، من "سلطة الشعب". لأن أي مرجعية نرفعها في وجه الديمقراطية ستمثل رجوعاً إلى منطق الامتيازات الأوليغارشية وإبطالا للسياسة ذاتها.

لا يمكن، مثلاً، مواجهة مطلبتي زيادة أجري بمقولة من قبيل "وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات"، أو "يبسط الرزق لم يشاء"، ولا يمكن في وجه مطلب المساواة للنساء. الرجوع إلى أن "الرجال قوامون على النساء" وعليهن الطاعة لأنهن "ناقصات عقل ودين". فالديموقراطية تقر بالمساواة بين الجنسين وتفسح المجال لصراع يحقق هذه المساواة. كذلك فإن رفض الديمقراطية باسم "الشورى" مثلاً، يعيدنا إلى حكم أوليغارشية ضيقة ويلغي السياسة تماماً.

الشعوب على حق في اعتبارها طوق النجاة من مشاكلها، شرط فصلها عن كل مرجعية خارجة عنها. والعثور من جديد على تفرد لها يعني كذلك الوعي بعزلتها. فالديموقراطية عارية في علاقتها بسلطة الثروة وكذلك بسلطة النسب. وليست قائمة على أساس أية طبيعة للأشياء ولا مضمونة بأي شكل مؤسسي. لا تدعمها أية ضرورة تاريخية ولا تدعم هي أي ضرورة تاريخية. إنها موكولة بالكامل إلى مثابة الأفراد في نسج شبكة من العلاقات المساواتية في قلب المجتمع الأوليغارشية القائم.

** ** *

المقالات الأربعة مأخوذة من كتاب:

Democracy in what State, Columbia University Press, New York. 2011.

English Translation of: Démocratie, dans quel état: Paris, La Fabrique, 2009.

والمشاركون في الكتاب هم: جورجيو آجامبين؛ آلان باديو؛ دانييل بنسعيد؛ ويندي براون؛ جان - لوك نانسي؛
جاك رانسيير؛ كريستين روس؛ سلافوي جييجيك.

الشعار الديمقراطي

آلان باديو

رغم كل ما يقلل من قيمة كلمة **الديموقراطية** يوما بعد يوم وأمام أعيننا ، فلا شك أن هذه الكلمة تظل الشعار السائد للمجتمع السياسي المعاصر. الشعار هو "ما لا يقبل المساس به" في نسق رمزي، هو قضيب سلك حديدية ثالث. يمكنك أن تقول ما شئت عن المجتمع السياسي، أن تظهر حماسا "نقدياً" غير مسبوق، أن تشجب "الرعب الإقتصادي"، وسوف تنال العفو دائماً طالما كنت تفعل ذلك باسم الديمقراطية. النعمة الصحيحة هي من قبيل: "كيف يمكن لمجتمع يزعم أنه ديمقراطي أن يكون مذنباً بهذا الشيء أو ذاك؟" في النهاية سيُنظر إليك على أنك حاكمت المجتمع باسم شعاره ومن ثم باسمه هو ذاته. لم تتجاوز الحدود، وما زلت تستحق لقب مواطن لا همجي، أنت تلتزم بمكانك المحدد ديمقراطياً. نراك في الانتخابات القادمة.

حسناً، أقول ما يلي: قبل حتى أن يبدأ المرء في إدراك واقع مجتمعاتنا، من الضروري، كممارسة تمهيدية، أن يزيح شعارها. الطريقة الوحيدة لاستخراج الحقيقة من العالم الذي نحيا فيه هي أن يبدد المرء هالة كلمة **الديموقراطية** ويتحمل عبء ألا يكون ديمقراطياً وبذلك يلقي المعارضة القلبية من "العالم كله"⁽¹⁾ [الجميع] (*tout le monde*) . في العالم الذي نحيا فيه، لا يكون **للعالم كله** أي معنى بدون الشعار، ومن هنا فإن "العالم كله" ديمقراطي. هذا ما يمكن أن تسميه الحقيقة المقررة للشعار.

لكن اهتمامنا هو **العالم le monde** ، العالم الموجود بداهةً، وليس العالم كله *tout le monde*، حيث يمسك الديمقراطيون (قومٌ غربيون، قومٌ الشعار) بزمام الأمور وكل شخص آخر هو من عالم آخر - ليس، لكونه آخرًا، عالماً بالمعنى الصحيح، بل مجرد بقية حياة، منطقة حرب، وجوع، وجدران، وضلالات. في ذلك "العالم" أو المنطقة، يقضون أوقاتهم في حزم حقائبهم ليفروا من الرعب أو ليغادروا تماماً ليكونوا مع - مع من؟ بالطبع مع الديمقراطيين، الذين يزعمون أنهم يديرون العالم ولديهم وظائف يجب القيام بها. وما يكتشفونه عندئذ بالطريقة الشاقة هو أن الديمقراطيين، الدافعين والمرتاحين في ملاذ شعارهم، لا يريدونهم حقاً ولا يحبونهم كثيراً. من

الناحية الأساسية، تسود الزيجات الأحادية السياسية: فالديموقراطي لا يجب إلا ديموقراطيا آخر. أما بالنسبة للآخرين، القادمين من مناطق المجاعة والقتل، فإن النظام الأول للعمل هو الأوراق، والحدود، ومعسكرات الاعتقال، والمراقبة البوليسية، ورفض جمع شمل العائلات. لابد أن يصبح المرء "مندمجاً". في ماذا؟ في الديمقراطية، طبعاً. وحتى يتم السماح للمرء بالدخول، وربما الترحيب به ذات يوم بعيد، يتطلب الأمر أن يتدرب على الديمقراطية في بلده، ساعات طويلة من الكدح الشاق قبل حتى أن يعلل النفس بالقدوم إلى العالم الحقيقي. إدرس دليلك للاندماج، مرجع الديموقراطي الصغير الطيب، في الفواصل بين زخات الرصاص، وعمليات إنزال جنود المظلات الإنسانية، والمجاعة، والمرض! أمامك امتحانٌ عسير وما من ضمان ألا تجد الممر من العالم الزائف إلى العالم "الحقيقي" مسدوداً. الديمقراطية؟ بالتأكيد. لكنها محجوزة للديموقراطيين، أنت تفهم. عولمة العالم؟ أكيد، لكن فقط حين يُرهن من في الخارج أخيراً أنهم يستحقون الدخول.

باختصار، إذا لم يكن عالم الديموقراطيين هو عالم الجميع، إذا لم يكن العالم كله tout le monde هو العالم بأسره حقاً في نهاية المطاف، فإن الديمقراطية، الشعار وحارس الأسوار التي يبحث الديموقراطيون وراءها عن منعهم الصغيرة، هي مجرد كلمة تعبر عن أوليغارشيةٍ محافظة عملها الرئيسي (والحربي عادة) هو حراسة أراضيها، كما تفعل الحيوانات، تحت الاسم المغتصب: **العالم**.

بعد إزاحة الشعار، ورؤية الأرض بوضوح كما هي - مشهداً يعج بديموقراطيين صاخبين يتوالدون - يمكننا العودة إلى أمور هامة: ما هي الشروط التي يجب أن تستوفيها أرض ما قبل أن يمكنها تقديم نفسها بشكل زائف على أنها جزء من العالم كله tout le monde تحت الشعار الديموقراطي؟ أو إذا لوينا الفكرة قليلاً: أي فضاء موضوعي، أية جماعة مستقرة، تكون الديمقراطية هي ديموقراطيتها؟

عند هذه النقطة يمكننا العودة (إلى الوراء) إلى تلك اللحظة في الفلسفة التي أزيح عندها الشعار الديموقراطي لأول مرة: إلى الكتاب الثامن من **جمهورية** أفلاطون. يطبق أفلاطون مصطلح **ديموكراتيا** *demokratia* على طريقةٍ لتنظيم شئون المدينة، على نمط معين من الدستور. وقال لينين الشيء ذاته بعدها بكثير: الديمقراطية ليست أكثر من شكل خاص للدولة. لكن كلا من أفلاطون ولينين مهتمان أكثر بالتأثير الذاتي لهذا الشكل من الدولة أكثر منهما بمنزلة الموضوعية. يجب على الفكر أن ينقل بؤرة الاهتمام من الإطار القانوني إلى الشعار أو من

الديموقراطية إلى الديموقراطي. إذ أن قدرة الشعار الديموقراطي على إيقاع الأذى تكمن في النموذج الذاتي الذي تصوغه؛ وحتى لا نجمل الكلمات، فإن السمات الفاصلة للنموذج الديموقراطي هي الأنانية والرغبة في المتع الصغيرة.

وبالمناسبة، كان لين بياو أفلاطونياً تماماً حين قال، في ذروة الثورة الثقافية، أن جوهر الشيوعية الزائفة (من النوع السائد في روسيا) هو الأنانية وأن الدافع الحقيقي للـ"ديموقراطي" الرجعي هو ببساطة الخوف من الموت.

بالطبع، تستتبع مقاربه أفلاطون دوراً رجعياً خالصاً، لأنه كان مقتنعاً بأن الديمقراطية لن تنقذ المدينة الإغريقية، وهي لم تفعل في الحقيقة. فهل يجرؤ المرء على تأكيد أن الديمقراطية لن تنقذ غربنا المحبوب بدوره؟ في الحقيقة؛ أتجاسر على قول أنها لن تفعل، وأضيف أن هذا يعيدنا إلى المأزق العتيق: إما أن نعيد اختراع الشيوعية أو نعاني من شكلٍ ما أُعيد اختراعه من الهمجية الفاشية. من جانبهم، نال الإغريق المقدونيين ثم الرومان، وفي كلتا الحالتين كانت عبودية، لا اعتاقاً.

أفلاطون، الأرسطوقراطي المتجه إلى الماضي، يحاول الوصول إلى تشخيصات من قبيل أرسطوقراطية عسكرية مدروسة فلسفياً، يتخيل أنها قد وُجدت ذات حين. لكنه في الحقيقة يخترعها، رجعية أرسطوقراطية تُؤلّد أسطورة سياسية. وثمة العديد من التنويعات المعاصرة للرجعية معروضة تحت رداء الحنين. وأشدها إدهاشاً لكل من يتتبع التطورات هنا في لا ريپوبليك فرانسيس^(ب) La République Française [الجمهورية الفرنسية] هي "الزعة الجمهورية" التاليمية التي نراها تعمّ بورجوازيتنا الصغيرة المثقفة، حيث يتم الترحيب بأي استحضار لـ"قيمنا الجمهورية" بالتصفيق الحاد. ذكروني ثانية، إذا سمحتم - أي جمهورية تلك التي تخيلون إليها؟ الجمهورية التي أقيمت نتيجة مذبحة الكوميونيين عام 1870؟ الجمهورية التي استعرضت عضلاتها في الغزو الاستعماري؟ جمهورية كليمنصو كإسّر الإضرابات؟ الجمهورية التي أدت عملاً رائعاً بتنظيم حطام 1914 - 1918؟ الجمهورية التي سلّمت السلطة المطلقة لبنتان؟ "الجمهورية" المقدسة والفاضلة التي تُثرثرون بأنها قد تم تليفها لغرض واضح هو حماية الشعار الديموقراطي، الذي لم يكن في خير عافية مؤخراً. اعتقد أفلاطون أنه يرفع راية الأرسطوقراطية بأوصيائه الفلاسفة، لكنها كانت راية ممزقة أكلتها العثة. إنها نفس الحكاية القديمة؛ الحنين هو دائماً حنينٌ لشيءٍ لم يوجد قط.

رغم ذلك، وناهيك عن رجعيته الأرسطوقراطية، فإن نقد أفلاطون للديموقراطية مازال يحتفظ بقوة سريانٍ مستقلة، ومزدوجة، في الحقيقة. فهو مصوّب، من جهة، إلى جوهر، إلى حقيقة، شكل الدولة الديموقراطي، ومن

جهة أخرى، إلى تأسيس الذات - *homo democraticus* ^(ج) - في عالم متشكّل على هذا النحو. أطروحتا أفلاطون، اللتان اعتبرا علي أساس سليم تماماً وأودّ أن أوسعهما قليلاً إلى ما وراء عالم المدينة، هما

1. العالم الديمقراطي ليس عالماً حقاً؛

2. الشيء الوحيد الذي يؤسس الذات الديمقراطية هو اللذة أو، بصورة أدق، السلوك الباحث -

عن - اللذة.

بأي معنى تُرخص الديمقراطية لذاتٍ - باحثٍ - عن - اللذة مستبعدة كل ما عداها؟ يصف أفلاطون شكلين من العلاقة باللذة مؤسسين في اللاعالم الديمقراطي. الأول هو الحماس الديونيسي الفتي. والثاني هو اللامبالاة الكهلاء بتنوعات اللذة. في العمق، يبدأ التطبيع الاجتماعي للذات الديمقراطية بوهم أن كلّ شيء متاح. "اللذة المطلقة العنان!" يقول فوضوي عام 68. "ثياني، وأحذيتي النايكي، وحشيشي"، يقول من سيصبح (أو ربما "مُتمّي أن يصبح") متمرّداً من ضواحي فرنسا الإشكالية. إلّا أن الحياة الديمقراطية تلتقي في دائرة مغلقة مع الوعي الغسقي بتكافؤ، ومن ثم بطلان، كلّ شيء باستثناء المعيار الشامل للقيمة: النقود (وكل الجهاز اللازم لحمايتها: الشرطة، ونظام العدالة، والسجون). من الشرّ الهائل الذي يتخيل نفسه حريةً إلى التقتير في الميزانية مع حضور أمني قوي - ها هي الخلاصة.

ما علاقة ذلك بالعالم؟ أيّ عالم، بالنسبة لأفلاطون وبالنسبة لي، لا يصبح مرئياً، لا يكتسب بروزاً، إلّا عن طريق الاختلافات المبنيّة داخله، أولاً عن طريق الاختلاف بين الحقيقة والرأي ثم الاختلاف بين الحقائق من أكثر من نوع (الحب والسياسة، مثلاً، أو الفن والعلم). لكن ضمن نطاق أفقي يكون فيه كلّ شيء مكافئاً لكل شيء آخر، لا يمكن تمييز شيء من قبيل عالم، بل مجرد أسطح، ودعامات، وتبدّيات بلا عدد. هذا ما يدور في ذهن أفلاطون حين يقول أن الديمقراطية هي شكلٌ للحكم "إلهائي، وفوضوي، وغريب، يُسبغ بلا تمييز نوعاً من المساواة بين المكافئ واللامكافئ". الإلهاء هو ما يبحث عنه الشباب، الإشباع، المحتمل على الأقل، لاحتياجاتهم. وما يسميه أفلاطون فرض مساواة مصطنعة على أشياء غير متساوية يُترجم، بالنسبة لي، بصورة محكمة، إلى المبدأ النقدي، التكافؤ الشامل أو قابلية الاستبدال الشاملة التي تمنع أية إمكانية للاختلاف الحقيقي،

للمتنافر بوصفه كذلك (بالطريقة التي يكون بها الصدق الذي يتم التوصل إليه منهجياً متنافراً مع حرية الاعتقاد). هذه المساواة المنحطة، المجردة لا تتعدى في الحقيقة الخضوعَ الوضع لقابلية الحساب الكمي التي تحظرُ اتساق أي عالمٍ وتفرضُ حكم ما يسميه أفلاطون "الفوضى". تسود الفوضى حين تُنسبُ القيمة ألياً لما ليس له قيمة. وعالم قابلية الاستبدال الشاملة هو عالمٌ دون أي منطقٍ يخصه، بتعبيرٍ آخر ليس عالماً على الإطلاق، بل مجرد دوامةٍ "فوضوية" من الأشباح.

وما يُعرّف الإنسان الديمقراطي homo democraticus المُدرَّب على هذه الفوضى أنه بوصفه ذاتاً يعكسُ قابليةً استبدال كل شيء بكل شيء آخر. هكذا يكون لدينا التداولُ الصريح لل رغبات، وللموضوعات التي تلتصق بها هذه الرغبات، وللإثارات الرخيصة التي تُقدّمها، وضمن نطاق هذا التداول يجري تأسيس الذات. وكما قلت، في الشيخوخة تبلغ ذاتنا، التي صارت متخمة، حد قبول نوعٍ من التبادلية المشتركة بين تلك الموضوعات، كدعمٍ للتداول (أو "التحديث"). وكل ما يمكنها أن تتبينه حقاً هو الأرقام، كميات النقود موضع التداول. إلا أن المضخة التي تُسيّر النسق بكامله، هي الحافزُ الفتي للبحث عن اللذة في إشباع الرغبة - مما ينتج عنه أنه، بينما قد تمكن حكمة التداول في الشيوخ الذين بلغوا حد رؤية أن جوهر كل شيء هو البطلان النقدي، فإن وجوده النشط، إدامته الذاتية التي لا تتوقف، تتطلب أن يحتل الشباب مقدمة المشهد. الإنسان الديمقراطي homo democraticus هو شخصٌ عجوز جشع مُطمعٌ في مراهقٍ تواق. المراهق يجعل العجلات تدور، ويحصّد العجوز الأرباح.

بوضوح يراقب أفلاطون العالم الديمقراطي الزائف وهو يعمل، وهو مضطّر لتأليه الشباب بينما لا يثق في الحماس الفتي. ثمة شيءٌ فتيٌّ جوهرياً في الروح العام الديمقراطي، شيءٌ يشبه إسباغ الطفولية الشاملة. وكما يعبر أفلاطون، ففي عالم زائف من هذا النوع "ينحطُّ العجائزُ بأنفسهم إلى أنماطٍ شبابية، خشية أن يبدو مرهقين ومتغطرسين." وبالمثل، وحتى يجمع عائدات هذا التشكك الكلي، لابد أن يتظاهر الديمقراطي العجوز بأنه يخوض معركة شابة من أجل المزيد من "التحديث"، من "التغيير"، من "السرعة"، من "السيولة." مما يُذكرُ المرءَ بنجم موسيقى روك مليونيرٍ عجوز، مُغضٍ ومُخلعٍ لكنه رغم ذلك يجعُر في الميكروفون ويدفع حوضه إلى هذه الناحية وتلك.

ماذا يحدث للحياة الجماعية، للجماعة، حين يكون شعارها هو الشباب الأبدى، حين يكون معنى كبر السن قد اخفى؟ تعتمد الإجابة على ما إذا كان المرء يراقب وضع الأمور في مناطق لم ينتقل فيها تداول النقود بعد إلى معدل مرتفع (معدل رأسمالي) أو في منطقتنا. النتائج المحتملة في الحالة الأولى تتضمن نوعاً من التمجيد الإرهابي لفضاظة وطيش المراهقة. وقد رأينا العواقب المربعة للطبعة الثورية من هذا النوع البائس من "النزعة الشبابية" مع الحرس الأحمر للثورة الثقافية ومع الخمير الأحمر، والعواقب المساوية في رعبها للطبعة المنزوعة الإيديولوجيا من نفس الشيء مع الرعب الذي تنشره في أقاليم عديدة من إفريقيا عصابات المراهقين المسلحة التي تتلاعب بها قوى خارجية أو أمراء حرب. تلك حالات حدية، أمثلة متطرفة (لكنها بذلك حاسمة) للنزعة الديمقراطية المراهقة المنفصلة عن كل الأشكال التي لا تحصى للتداول النقدي باستثناء واحد، تداول الأسلحة النارية القاتلة بوفرة. لكن ماذا عتاً نحن؟ في منطقتنا، تضفي سيادة الشباب على البحث عن اللذة قوة واجب اجتماعي. "إمرحوا" هي قاعدة السلوك الشاملة. وحتى أولئك الأقل قدرة على عمل ذلك مجبرون على محاولة التمشي مع الأمر. ومن هنا الحماقة العميقة للمجتمعات الديمقراطية المعاصرة.

أفلاطون مرشدٌ أكيدٌ وحساس لبانوراما المجتمع الحديث، الذي هو نسيجٌ من ثلاث موتيفات رئيسية: غياب أيّ عالم، والشعار الديمقراطي باعتباره ذاتيةً مستعبدةً للتداول، وواجب البحث الشامل المراهق عن اللذة. وأطروحته هي أن أي مجتمع ينطبق عليه هذا الوصف يسير على طريق يؤدي إلى كارثة لا يمكن تجنبها، لأنه غير قادر على تنظيم انضباط الزمن. يصوغ أفلاطون ثناءً تهكياً للفوضى الوجودية للديمقراطيين الهائنين و "نمط حكمهم الجميل، الفتي" على لسان سقراط. ها هو، معدلاً ببعض الحرية:

يحيا الشخص الديمقراطي للحاضر الخالص فقط، وقانونه الوحيد هو الرغبة العابرة. اليوم يستمتع بعشاءٍ من أربعة أطباق ونيذٍ معتق، وغداً يكرس نفسه لبوذا، وصيام الزهد، وجداول الماء البللوري الصفاء، والتنمية المستدامة. ويوم الإثنين يحاول أن يستعيد رشاقته بالتبديل لساعات على دراجة ثابتة؛ ويوم الثلاثاء ينام النهار بطوله، ثم يدخن ويتنخم نفسه ثانية في المساء. ويوم الأربعاء يعلن أنه سيقراً بعض الفلسفة، لكنه في النهاية يفضل ألا يفعل شيئاً. وفي حفل عشاء يوم الخميس يتفجّر حماساً للسياسة، ويستشيط غضباً لرأي الشخص المجاور، ويشجب بحرارة مجتمع الاستهلاك والاستعراض. وذلك المساء

يذهب لرؤية فيلم ريدي سكوت الجماهيري الساحق عن محاريب العصور الوسطى. وعند العودة إلى منزله، يسقط في النوم ويحلم بتحرير الشعوب المضطهدة بقوة السلاح. وفي الصباح التالي يذهب إلى العمل، شاعرا أنه مُنْهَك بشكل بارز، ويحاول دون نجاح أن يغوي السكرتيرة من المكتب المجاور. كان يقلّب الأمور في رأسه واستقر رأيه على أن يدخل مجال العقارات ويسعى إلى الثروة. لكن نهاية الأسبوع قد حلت، وهذه الأزمة الاقتصادية لا تنقشع، وهكذا سيكون الأسبوع القادم مبكراً لهذا كله. ها هي حياة، أو أسلوب حياة، أو عالم حياة، أو كيفما شئت أن تسميها: لا نظام، لا أفكار، لكنها ليست كذلك مُنْقَرَّةً جداً أو كثيفة. إنها حرةٌ بقدر ما هي بلا مغزى، والتفاهة ليست ثمناً باهظاً مقابل الحرية.⁽¹⁾

أطروحة أفلاطون هي أن عدم انضباط الزمن، والشكل المناظر له للدولة، الديمقراطية التمثيلية، سيجلبان تجلياً واضحاً لجوهرهما الاستبدادي. لأن هذا ما ينتهي إليه الأمر: المضمون الحقيقي لكل ذلك الشباب والجمال هو استبداد الرغبة في الموت. وهذا هو السبب، بالنسبة لأفلاطون، في أن المسار الذي يبدأ بمباهج الديمقراطية ينتهي بكابوس الطغيان. يطرح، من منظور يضمُّ العالم والزمن، أن ثمة صلةً بين الديمقراطية وبين العدمية. لأن اللاعالم الديمقراطي هو تسرُّب للزمن. الاستهلاك يستهلكه.

ها هو الأمر إذن: شعار العالم الحديث هو الديمقراطية، والشباب هو شعارُ الشعار، يرمز كما هي الحال إلى غياب كبح الزمن. وبديهي أن شعار – الشباب هذا ليس له وجودٌ جوهري. إنه بناءٌ عقليٌ أيقوني تولّده الديمقراطية، لكن بعض الأبنية العقلية بتاءة، وهذا يبني الأجساد التي يحتاجها انطلاقةً من الراهنية (لا يوجد سوى البحث عن اللذة)، والموضة (كل لحظة حاضرة يمكن بدلها إحلال أية لحظة أخرى)، والحركة الساكنة (*on se bouge*)⁽²⁾، إذا استخدمنا تعبيراً فرنسياً).

هل عدم كون المرء ديمقراطياً يعادل إذن أن يشيخ أو يصير عجوزاً؟ ليس هذا هو المقصود على الإطلاق. فكما قلت، يرى العجائز الكثير ويستوعبون الكثير. المقصود هو هذا: إذا كانت الديمقراطية تساوي التجريد النقدي تساوي الرغبة المنظمة في الموت، فإن نقيضها ليس أبداً الاستبداد أو "الشمولية". النقيض الحقيقي هو الرغبة في تحرير الوجود الجماعي من قبضة هذا التنظيم. سلبياً، يعني هذا أن نظام التداول يجب ألا يكون هو نظام النقود، ولا أن يكون نظام التراكم هو نظام رأس المال. ببساطة لا يمكن السماح للملكية الخاصة بأن تثلي ما

ستكون عليه الأمور. وإيجابيا، يعني أن السياسة، بمعنى السيطرة الذاتية (سيطرة الفكر والممارسة) على مستقبل الإنسانية ستكون لها قيمةً مستقلة، تتبع معاييرها الخاصة مثل العلم والفن. لن يتم إخضاع السياسة للسلطة، للدولة. إنها، بل ستكون، القوة بين جوانح الشعب المتّجّع والفعال الذي يقود الدولة وقوانينها إلى الاختفاء.

تأمل أفلاطون هذه الآفاق بوضوح، حتى إذا كانت حدود رؤيته الخاصة للعالم قد جعلته يقصرها على حيوات من سّمّاهم "أوصياء" المدينة، وحدّد لكل من عداهم مهماتٍ انتاجية ثابتة. الأوصياء لا يملكون شيئا، وكل شيء فيما بينهم مشاعي ويجري تقاسمه، وسلطتهم الوحيدة هي سلطة **الفكرة**، لأن مدينتهم ليس لها قوانين. لتكن مباديء السلوك التي قصرها أفلاطون على أرستوقراطيته الحكيمة مباديء السلوك للجميع، لنا جميعنا. أعتاد أنطوان فيتيز Antoine Vitez أن يقول أن المسرح والفن المقصود منهما أن يكونا "نخبويين للجميع". حسنا إذن، لتكن هناك "نزعة أرستوقراطية للجميع". لكن الأرستوقراطية للجميع هي مجرد طريقة لصياغة أسمى طموحات الشيوعية، ونحن نعلم أن العمال الثوريين للقرن التاسع عشر رأوا في أفلاطون أول متحدثٍ فلسفي باسم الشيوعية.

يمكنك أن تأخذ أيّ مذهبٍ وتصنّف مقلوبه الكاريكاتوري على أنه نقيضه، لكنك لو فكرت في نقيضه على أنه لحظة تحقّقه الإبداعي، التي تتساقط فيها كل القيود المفروطة، لما كان نقيض نوع الديمقراطية التي تم تقديمها لنا طوال "الوداع الطويل" للنزعة البرلمانية الرأسمالية هو الشمولية أو الدكتاتورية. إنه الشيوعية، التي، كما قال هيجل في حينه، تستوعب وتتجاوز النزعة الشكلية لعصر الديمقراطية المقيدة.

ما هدفت إلى عمله هنا هو أن أضع أقواسا حول السلطة التي يمكن أن تتمتع بها، أو تمتعت بها، كلمة **الديموقراطية** في ذهن القاريء وأن أجعل النقد الأفلاطوني للديموقراطية مفهوما. لكننا، في الختام، يمكن أن نعود إذا شئنا مباشرة إلى المعنى الحرفي للديموقراطية: سلطة الشعوب على وجودها الخاص. السياسة المحايثة في الشعب، وذبول الدولة، في صيرورة مفتوحة. من هذا المنظور، لن نكون أبداً ديمقراطيين حقا، مندمجين في الحياة التاريخية للشعوب، إلا حين نصبح شيوعيين من جديد. والطرق صوب ذلك المستقبل تأخذ في الاتضاح تدريجيا حتى في اللحظة الراهنة.

الهوامش:

أ - tout le monde , le monde

تولوند: تعبير فرنسي يعني "الجميع". ترجمته: "العالم كله" في هذا الموضع لأن المقصود اللعب على "العالم كله" في مقابل "العالم": لوموند. م

ب - الجمهورية الفرنسية: بالفرنسية في النص الإنجليزي على سبيل التهكم. م

ج - homo democraticus

الإنسان الديوقراطي. م

د - on se bouge: تعبير عن الحركة. م

(*) الفقرة المناظرة توجد في **الجمهورية** الكتاب 8، 561d. والنسخة المقدمة هنا مأخوذة من الترجمة الحرة الكاملة **للجمهورية** إلى الفرنسية، التي أنكب حاليا على إنجازها، لتطبع عند نهاية عام 2010. وهدفها هو إظهار أن أفلاطون أحد أبرز معاصرينا. وهذه الفقرة في ترجمتي مأخوذة من الفصل 7، "نقد السياسات الأربعة السابقة على الشيوعية". وأنا أستغني بالطبع عن تقسيم **الجمهورية** إلى عشرة كتب، لأنه تزيف لا علاقة له بالنص ارتكبه بعد أفلاطون بكثير واحد أو أكثر من النحويين السكندريين.

ديمقراطيات ضد الديمقراطية#

حوار مع إريك هازان

چاك رانسير

أنت تختلف مع وجهة النظر القائلة بأنه لا يوجد اليوم من ليس نصيرا، ومؤيدا حازما، للديمقراطية. ربما كان ذلك لأنك تفهم الديمقراطية بصورة مختلفة تماما عما يفهمه معظم الناس

الإجابة من شقين. في المقام الأول، فإن موقفي حقا هو أن الديمقراطية لا يمكن اختزالها سواء إلى شكلٍ للحكم أو إلى نمط للحياة الاجتماعية. وثانيا، حتى لو سلّمنا بما يسمى المعنى العادي لكلمة الديمقراطية فليس واضحا لي أبدا أن الديمقراطية تتمتع بدعمٍ كافيٍّ خالٍ من التساؤل. كانت الأمور مختلفة خلال الحرب الباردة، حين كانت المسألة هي الديمقراطية ضد الشمولية. لكن منذ سقط جدار برلين، فإن ما شهدناه في البلدان التي نسميها "الديمقراطيات" كان توجهاً متشككا وتهكيا واهنا أو صريحا إزاء الديمقراطية. في **كراهية الديمقراطية** حاولت أن أبين أن جزءاً كبيراً من الخطاب السائد يعمل بطريقة أو بأخرى ضد الديمقراطية.¹ خذ مثلاً السجل في فرنسا حول انتخابات عام 2002 أو الاستفتاء على الدستور الأوروبي عام 2005. سمعنا كل هذا الحديث عن الكارثة الديمقراطية، عن الأفراد غير المسؤولين، عن كل هؤلاء المستهلكين الصغار وهم يعنون التفكير في الخيارات القومية الكبرى كما لو كانوا يتسوقون العطر أو غيره، وما أدى إليه هذا كله في النهاية أن الدستور لم يقدم مرة أخرى للاستفتاء الشعبي. رأينا في الحقيقة إظهارا هائلا لعدم الثقة في التصويت الشعبي. لكن التصويت الشعبي يظل جزءاً من التعريف الرسمي للديمقراطية. وسمعنا نفس النغمة القديمة صادرة عن أناس من أمثال دانييل كوهن - بنديت: أن الديمقراطية جاءت بهتلر إلى السلطة وما إلى ذلك. النظرة السائدة

بين من يُعدّون مثقفين هي أن الديمقراطية هي حكم المستهلك الفرد المبرمج سلفاً، أنها الميديوكراسي، حكم وسائل الإعلام. تجد نفس الموقف من اليمين إلى أقصى اليسار، من الآن فينكيلكرات إلى تيكون.

ورغم هذا كله، يعترف كل واحد نفسه بأنه ديمقراطي ...

على الإطلاق! "الديمقراطيات" هي مجرد المصطلح المتعارف عليه لتلك الكتلة من الدول. أما في الداخل، فالديمقراطي عدو. كانت اللجنة الثلاثية* تدفع هذا الخط من التفكير منذ ثلاثين عاماً: كانت الديمقراطية، التي يعنون بها النشاط غير المقيّد للديمقراطيين، النكرات الذين يحاولون الانخراط في الشؤون العامة، تهديداً للديمقراطيات، بمعنى البلدان الغنية.

ما نراه اليوم يعود بنا إلى الزمن الذي انبثقت فيه الكلمة. منذ ذلك الحين فإن الشيء الوحيد الذي اتفق عليه الجميع هو أن الديمقراطية تعني أشياء مختلفة، ومتعارضة. تبدأ الكلمة مع أفلاطون، الذي يقول أن الديمقراطية ليست شكلاً للحكم، بل مجرد نزوة أناس يريدون أن يتصرفوا متحررين من الضوابط. وتستمر مع أرسطو، الذي يقول أن الديمقراطية أمر طيب، طالما تم منع الديمقراطيين من ممارستها. وكمرّة في العصر الحديث سمعنا تلك العبارة المبتذلة القديمة من تشرشل عن كون الديمقراطية أسوأ نظام، باستثناء كل ما عداها؟ لذا لا أصدق أن ثمة اتفاقاً شاملاً على الديمقراطية، بل مجرد إجماع شامل على أنها تعني شيئين مختلفين.

يذكرني موقفك بنوع من المثلث، الحريات الدستورية في ركن، والنظام البرلماني في ركن ثانٍ، وفي الثالث الديمقراطية الرانسيرية، موضع سلطة كل من ليسوا مخّولين بشكل خاص لممارستها. فهل تستحق كلمة بكل هذا التعدد في المعاني، تغطي أشياء بكل هذا الاختلاف، الإبقاء عليها، أليست قد تآكلت؟ فالكلمات تُستهلك، الجمهورية مثال على ذلك. عام 1825 كان يمكن أن تُقطع رأسك لتعرفك نفسك بأنك "جمهوري" في فرنسا، لكنها اليوم لا معنى لها.

ما يجعل مقولةً سياسية، فيما أرى، سياسيةً بالمعنى المحدد، هو أن يجري الاقتتال عليها، وليس حقيقة أن لها معاني متعددة. الصراع السياسي هو أيضاً صراعٌ من أجل الاستحواذ على الكلمات. هناك حلم فلسفي قديم، مازالت الفلسفة التحليلية تحافظ عليه حياً، بتعريف معاني الكلمات بكمالٍ يبلغ حد جعل الالتباس والمعاني المتعددة تختفي... لكنني أعتقد أن من المهم الصراع على الكلمات، وأن من الطبيعي أن تشير "الديمقراطية" إلى أشياء مختلفة في سياق. بالنسبة للمثقف الفرنسي العادي، فإن الديمقراطية هي متسوّقةٌ عادت إلى منزلها من

السوبر ماركت، وتسترخي أمام جهاز التلفزيون. لكنني عدت لتوِّي من كوريا، حيث قامت ديكتاتوريةً حتي عشرين عاما خلت وحيث تحمل فكرة سلطةٍ جماعية منفصلة عن آلة الدولة معنى يكفي لجعل الناس يخرجون إلى الشوارع ويحتلون بها بشكل رائع. أقبل تماما أن أسوأ مكان لتأكل الكلمة بشكل ما هو الغرب، حيث تم اختراعها، لكن إذا فكرت في كل ما يجري في آسيا، فإن الكلمة مازال لها معنى. وإذا كان ثمة كلمة أفضل نستبدلها بها، فالأمر على ما يرام. لكن المساواتية ليست نفس الشيء بالضبط. الديمقراطية - هي المساواة الموجودة فعلا في قلب اللامساواة. أي كلمة لم تُمزق وتهترىء بالاستخدام؟ ثم هناك مشكلة خطيرة أخرى: فلا بد أن تعرف ماذا تفعل قبل أن تقرّر إسقاط كلمة، ما القوى التي يمكن أن تُفعلها أو تُبطل تفعيلها.

أساءل عما إذا لم تكن الديمقراطية، بالنسبة لك مثلاً أعلى لا يمكن بلوغه، لعدم كونها لا شكلاً للحكم ولا شكلاً للمجتمع. أو بالأحرى أداة نقدية، أداة سجالية لك الحصون.

لا، ليست مثلاً أعلى، لأنني أتبع دائماً مبدأ چاكوتوه القائل بأن المساواة هي فرضيةٌ مسبقة، وليست هدفاً يجب بلوغه. ما أحاول توصيله هو أن الديمقراطية، بمعنى سلطة الشعب، سلطة من ليسوا مخولين بوجه خاص لممارسة السلطة، هي ذات أساس ما يجعل السياسة قابلةً للتفكير. إذا جُعِلت السلطة من نصيب الأحكم أو الأقوى أو الأثرى، لا يعود ما نتحدث عنه هو السياسة. إنها حجة روسو: سلطة الأقوي ليست بحاجة لأن تقدم نفسها باعتبارها حقاً - فلو كان الأقوى هو الأقوى، لفرض إرادته، وهذا كل ما في الأمر. لا حاجة للمزيد من إضفاء الشرعية. أنا أعتقد أن الديمقراطية فرضيةٌ مسبقة مساواتية لابد حتى لنظام أوليجاركي مثل الذي لدينا أن يستمد منها درجةً ما من المشروعية. نعم، للديموقراطية وظيفة نقدية حقاً: إنها مفتاح صواميل المساواة المحشور (موضوعياً وذاتياً) بين تروس السيطرة، إنها ما يمنع السياسة من التحول ببساطة إلى فرضٍ للقانون.

في آخر صفحة من كراهية الديمقراطية، تكتب "المجتمع المساواتي ليس سوى مجموع العلاقات المساواتية المضفورة في الوجود في الهنا والآن من خلال أفعال فريدة و غير مستقرة." وهذا يؤدي بدوره، لكون الديمقراطية والسياسة مرادفتان تقريباً بالنسبة لك، لشيء قلته أنت في أطروحات في السياسة: "تأتي السياسة كحادث مؤقت دائماً في تاريخ أشكال السيطرة." أو، مرة أخرى، من نهاية لاختلاف، "السياسة، بمعناها النوعي تماماً، نادرة، وهي دائماً موضعية ومؤقتة."² غير مستقرة، مؤقتة، وعارضة - هل هكذا ترى

السياسة والديموقراطية؟ هذه الطفرات المفاجئة، الموجزة، التي لا تؤدي إلى أي مكان ... أليست هذه رؤية كمية لحركات الانعتاق؟

لا أظنني قلت أبداً أي شيء عن فورات موجزة لا تؤدي إلى أي مكان. ليست لدي رؤية للتاريخ على أنه إتران متقطع، تنبثق فيه الأشياء على فترات ثم تعاود السقوط في الابتذال. في النص الذي تستشهد به كان كل ما أحاول قوله أن المساواة توجد بوصفها مجموع الممارسات التي تخطّ حدود مجالها: ليس ثمة حقيقة للمساواة بخلاف حقيقة المساواة. لم أعن الإيحاء بأن المساواة لا توجد إلا على المتاريس، وأنها تنتهي فور سقوط المتاريس، ونعود ثانية إلى فتور المهمة. لست مفكراً للحدث**، للفوران، بل للانعتاق بوصفه شيئاً له تقاليده الخاصة، له تاريخ لا يتشكل فقط من مآثر إضرابية عظيمة، بل كذلك من جهود مستمرة لخلق أشكال لما هو مشترك مختلفة عن تلك المعروضة من جانب الدولة، الاجماع الديموقراطي، وما إلى ذلك. بالطبع هناك أحداث تقطع الدفع، تفتح زمنيات. ف"أيام يوليو" الثلاثة من عام 1830، على سبيل المثال، فتحت الأرضية التاريخية التي فوقها أخفقت فيما بعد جمعيات العمال، وانتفاضات عام 1848، وكوميونة باريس.

المساواة توجد من خلال ذلك، في الواقع، وليس كهدف قد نبغاه إذا كانت لدينا الاستراتيجية الصحيحة أو القيادة الصحيحة أو العلم الصحيح. وصراحةً، لا أرى لماذا يكون هذا الموقف أشدّ كآبة من أي موقف آخر. نعلم جميعاً قدر انتشار المفكرين الثوريين العميقين في إيطاليا، والنتيجة؟ برلوسكوني. علينا في يوم من الأيام أن نحاسب كل أولئك الناس الذين يمسون بمفتاح المستقبل، هؤلاء المتكهنين السياسيين - نجعلهم يقدمون حساباً عما يجري الآن. إن كانوا هم المتفائلين وأنا المتشائم، إن كانوا هم الواقعيين وأنا الحالم ... (ضحك).

بالنسبة لشخص مثلك عمل طويلاً في الأرشفات، لا يراودني الشعور بأنك متجه بكل تلك القوة صوب الماضي.

نعم. أوّمن بأن هناك تقاليد للانعتاق. وتلك التي أعمل عليها، أو أعمل داخلها، مختلفة عن تلك التي تمت مصادرتها من جانب أصحاب الرؤى الاستراتيجية، مثل لينين وأمثاله. لقد حاربت دوماً ضد فكرة الضرورة التاريخية. أما بالنسبة للعمل في الأرشفات، فمن ذلك تعلمت على أية حال أن التاريخ يصنعه أناس ليس لديهم سوى حياة واحدة. ما أعنيه أن التاريخ ليس كيانه ما يفعل أو يتكلم؛ فما ندعوه التاريخ هو ما ينسجه الناس وهم يبنون موقفاً في الزمن خارج حيواتهم وخبراتهم. إننا نعيد رواية حكايات ذوات جمعية مثل الطبقة العاملة أو

الحركة العمالية، لكن بإمكان أي شخص أن يرى أن النقل تجري مقاطعته من حينٍ لآخر؛ تنقطع بعض خيوط الماضي، ثم تندمل وتنصلح. أنظر إلى ما حدث في اعقاب 1968. لأعوام، تمتد لعقود، تم تلطيخ الستينات إلى حد أن كملت لها اللغات. ثم يأتي جيلٌ باهتمام متجدد بما كان يجري في الستينات، ويعيد اكتشاف الماوية، إلى آخره. عاجلا أو آجلا يأتي جيلٌ جديد يحاول إعادة إكساب كلمات معينة بالمعنى، وآمال معينة مرتبطة بتلك الكلمات، لكن في سياقات مختلفة وبأشكال مختلفة، صُدِفة في الحقيقة، للنقل.

الهوامش:

1 Jacques Ranciere, *La haine de la democratic* (Paris. La Fabrique, 2005); English translation- *Hatred of Democracy*, trans Steve Corcoran (New York: Verso, 2006)

2. Jacques Ranciere, *La mesentente: Politique et philosophie* (Paris: Galilee, 1995); English translation: *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

* The Trilateral Commission

اللجنة الثلاثية: أنشأها عام 1973 ديفيد روكفلر، رئيس مجلس إدارة بنك تشيز مانهاتن، وزيجنيو بريجنسكي، مستشار الرئيس كارتر للأمن القومي، وغيرهما (نحو 200 وصلوا إلى نحو 300) من "المواطنين الأفراد البارزين"، العاملين في الأعمال الدولية، والقطاع المصرفي، والحكومات، والمعاهد الأكاديمية، والإعلام، وقطاعات العمالة المحافظة. وكان هدف اللجنة تطوير شراكة طويلة الأمد بين الطبقات الحاكمة في أمريكا الشمالية، وأوروبا الغربية، واليابان - ومن هنا كلمة الثلاثية - للحفاظ على مصالح الرأسمالية الغربية بمحاولة صياغة سياسة عامة وإقامة إطار للاستقرار الدولي للعقود التالية. عقدت اجتماعات سنوية لرسم السياسات وانضم إليها كبار المسؤولين ورجال الأعمال في البلدان المعنية. راجع:

Trilateralism : The Trilateral Commission and Elite Planning for World Management > Edited by Holly Sklar, South End Press, Boston 1980.

** مفكر الحدث: ربما كانت الإشارة إلى آلان باديو الذي هو فيلسوف الحدث بامتياز - م

الديموقراطية المتناهية واللامتناهية

جان - لوك نانسي

1

هل مما له معنى على الإطلاق أن يدعو المرء نفسه "ديموقراطياً"؟ بوضوح، يمكن ويجب على المرء أن يجيب بكلتا الإجابتين "لا، الأمر ليس له معنى تماماً، حيث لم يعد ممكناً أن يدعو المرء نفسه أي شيء آخر،" و "نعم، بالطبع، على اعتبار أن المساواة، والعدالة، والحرية واقعةٌ تحت تهديد البلوتوقراطيات، والتكنوقراطيات، والمافوقراطيات حيثما نظرنا." أصبحت **الديموقراطية** حالةً نموذجية لفقدان القدرة على الدلالة: إذ يتمثلها كلا من الفضيلة السياسية الأسمى والوسيلة الوحيدة لتحقيق الصالح العام، صارت مشحونةً لدرجة أنها لم تعد قادرةً على توليد أية إشكالية أو خدمة أيّ غرض كشفي. وكل ما يجري الآن هو جدالٌ هامشي حول الاختلافات بين الأنظمة والحساسيات الديمقراطية المتنوعة. باختصار، تعني **الديموقراطية** كل شيء - السياسة، والأخلاق، والقانون، والحضارة - ولا شيء.

يجب أن نأخذ فقدان الدلالة هذا على محمل الجد، وها نحن نفعل، كما يبين "البحث" الذي بين يدي القاريء. مهمة الفكر أن يكفّ عن جعل الحس المشترك يعجّ بالتشوشات الطافية بالطريقة الجارية الآن وأن يجبر انعدام الدلالة الديمقراطية على المثول أمام محكمة العقل.

أجأ إلى هذه الاستعارة الكانطية لأنني أعتقد فعلاً أننا تحت ضغطٍ مشابه لذلك الذي قاد كانط إلى القيام بفحص نقدي لما تعنيه "الديموقراطية" على وجه الدقة. وإذا لخصنا بشدة مشكلة كانط، فإن التمييز بين معرفة موضوع بالنسبة لذاتٍ وبين معرفة "ذاتٍ بلا موضوع" لم يعد من الممكن تجاهله ببساطة. اليوم من الإجباري

علينا أن نصبح، مع الوقت، قادرين على وضع خطٍ فاصل بنفس الوضوح والاتساق بين نوعين مختلفين من المعاني، والقيم، والنواتج المختلطة معا في كلمة **الديموقراطية** العديدة المعنى.

وإذا كان لي أن أمدّ التناظر الكانطي، فإن إحدى صيغ^(١) هذه الكلمة تشير إلى شيء من قبيل ما يسميه "الفهم". الديمقراطية تعني الشروط التي بمقتضاها يكون الحكم والتنظيم ممكنين فعليا في غياب أيّ مبدأ تنظيمي مُتسام (مفترضين للأغراض الحالية أنه لا "الجنس البشري" ولا **le droit** [القانون، الحق] لهما قيمة متسامية).

وفي صيغةٍ أخرى تناظر "العقل" الكانطي، تشير الديمقراطية إلى أفكار الجنس البشري و/أو العالم، بقدر ما يطرحان قدرتهما الخاصة على أن يكونا ذاتين تتمتعان بتسامٍ لا محدودٍ واستقلالٍ ذاتي تام رغم نبذهما الإيمان بعوالم فيما رواء هذا العالم ونظرا لمحيثتهما وفرديتهما بوصفهما مقدسين. (وسوف يستشف القارئ النعمة الكانطية الكامنة حتى في استخدام الفعل **يطرح** للإشارة إلى الصيغة المشروعة للانفتاح على اللامتناهي تحت نظام التناهي، صيغة "الرب قد مات.")

هذا المعنى الثاني لن يوجد في أي قاموس ولا يمكن بالتأكيد تسميته "المعنى الدقيق" للديموقراطية. لكنه المعنى الذي يتشبه بها، رغم ذلك: فالديموقراطية تحفز وتعدّ بالحرية للكائن الإنساني برمته ضمن نطاق المساواة بين كل الكائنات الإنسانية. بهذا المعنى، ترتبط الديمقراطية الحديثة، بصورة مطلقة وأنطولوجياً، بالكائن الإنساني وليس بـ "المواطن" فحسب. أو أنها، بالأحرى، تميل إلى دمج الاثنين. على أية حال، تناظر الديمقراطية الحديثة ما يفوق بكثير مجرد تحوّل سياسي آخر. إننا نتحدث هنا عن تحوّل في الثقافة والحضارة من العمق بحيث يبلغ نفس الأبعاد الأنثروبولوجية التي تبلغها التحولات التكنولوجية والاقتصادية التي رافقته. وهذا هو السبب في أن عقد روسو لا يؤسس الجسم السياسي فحسب. إنه ينتج الجنس البشري **ذاته**، إنسانية الجنس البشري.

حتى تتحول كلمة واحدة إلى التباس على هذا النحو، لابد أن يكون قد ساد نوعٌ من الغموض أو الخلط أو عدم الوضوح في السَّجَل الذي نشأت واستُخدمت فيه. وفي هذه الحالة، كان السجل هو **السياسة**، ومن الثنائية أو الازدواجية التأسيسية لتلك الكلمة ينبثق التضارب السيء - التحديد والسيء - التنظيم لكلمة **الديموقراطية**. فطوال مجمل الفترة من الإغريق حتى عصرنا، تضمنت السياسة مجرد تنظيم الوجود المشترك، من جهة، ونوعاً من الافتراض الإلهي لمعنى أو حقيقة هذا الوجود، من جهة أخرى. في لحظة تقوم السياسة بوضوح برسم حدود مجال عملها الذي تدّعي السلطة عليه، وفي اللحظة التالية تندفع لتتولى مجمل الوجود، الفردي والجماعي. وليس من المدهش أن لحظة الافتراض الإلهي هي التي سادت، مثل علامة طالع فلكية، في المحاولات الكبرى للإنجاز السياسي في القرن العشرين. وليس من المدهش أننا رأينا مجرد إدارة العلاقات والقوى يتم تجاوزها والتسامي (الذاتي) بها إلى مرتبة كائن مشترك (*l'être commun*)، وأياً كان ما أطلقتته لحظة التسامي - الذاتي هذه على نفسها ("الشعب"، "الجماعة"، أو حتى "*la république*" [الجمهورية])، فإنه كان انعكاساً دقيقاً لقوة الدفع في قلب السياسة لتجاوز ذاتها، حتى لو كان ذلك يعني اختفاء مقولة مجالٍ منفصل يحمل تصنيف "السياسي" وامتصاص أو تحلل الدولة. ومن هذا الاندفاع صوب التجاوز - الذاتي والتسامي - الذاتي ينشأ تضارب وانعدام دلالة كلمة **الديموقراطية**.

هاهي ذي إذن: **السياسة** ذاتها هي موضع نشأة كل شيء. لأن السياسة قد نشأت، في نهاية المطاف. عادةً ما نفترض بكسل أن السياسة موجودةٌ ووُجدت دوماً في كل مكان. ولا شك أن السلطة وُجدت دوماً في كل مكان لكن لم توجد السياسة دوماً. فهي، مع الفلسفة، اختراعٌ إغريقي، وهي مثل الفلسفة اختراعٌ نشأ عن أفول

حضور المقدس [numinous]^(ب) (مقدس المعتقدات الزراعية، على سبيل المثال)، عن أفول الشيوقراطية. الميثوس *Mythos* تفسح الطريق للوجوس *logos*^(ج)؛ يتراجع الملك - الإله ويبدأ نظام السياسة.

الديموقراطية، قبل أي شيء آخر، هي "آخَر" الشيوقراطية. وهذا يجعلها "آخَر" القانون المقرر من أعلى كذلك. القانون هو شيء عليها أن تخرعه بينما تخرع نفسها. نميل، لأسباب مفهومة، لرسم الديمقراطية الأثينية بظلال وردية. لكن، إذا درست تاريخها، ستري وجود عدم ارتياح من البداية. ولم ينجل أبدا الإحساس بأنها بحاجة على الدوام إلى إعادة اختراع نفسها. وكل مسألة سقراط وأفلاطون، البحث عن لوجوقراطية^(د) يمكنها أن تصحح عيوب الديمقراطية، تتفتح على هذه الخلفية. إنه بحثٌ ظل مستمرا منذ ذلك الحين من الناحية الأساسية، وشهد تحولات كثيرة. كان أهمها محاولة وضع القانون العام على أساس مستقل ذاتيا بشكل عنيد، مع ظهور الدولة وسيادة الدولة.

بنقل السيادة إلى الشعب، أخرجت الديمقراطية الحديثة إلى العلن قسراً شيئاً ظل سراباً "الحق الإلهي" الملكي (تنويعه الفرنسية على أي حال) يستره بالكاد بأية طريقة، هو حقيقة أن السيادة لا تتركز على أساس اللوجوس ولا الميثوس. منذ مولدها، عرفت الديمقراطية ديموقراطية روسو، أنها بلا أساس. كان ذلك نعمةً وعيباً في نفس الآن - شذوذاً عن القياس لم يكن الإحساس به أبداً أقوى مما نحسّه الآن.

مهمتنا الآن هي أن نحاول تبين إلى أين تقودنا النعمة والعيب على التوالي.

4

يمكن أن نبدأ بملاحظة أن الديمقراطية، منذ تكرارها الأول، كانت مصحوبةً دوماً بـ "ديانة مدنية". بتعبير آخر: طالما تمتعت الديمقراطية بالثقة - الذاتية، كانت واعيةً أنها بحاجة إلى تحييد الشيوقراطية - ليس عن طريق "عَلَمَتها"، بالطبع، بل عن طريق اختراع معادلٍ وظيفي (وليس وكيل) للقانون المقرر من أعلى، مجازاً للعتاء

يبسط رعايته على الاختراع الذي يخرج إلى الوجود. تطّبت الديمقراطية ديانةً يمكن، دون أن تضع أساساً للقانون، أن تبارك خلقه السياسي.

هكذا كان لأثينا وروما دياناتهما السياسية. لكن هذه الديانات لم تملك بالكاد أو أبداً كل السلطة الحارسة المتوقعة منها، وكانت عرضةً للبلبلى. لم يكن طرفاً عشوائياً أن يُدان سقراط بعدم الورع إزاء الديانة المدنية الأثينية، أو أن تنشق المسيحية عن كل من الشيوقراطية اليهودية والديانة المدنية الرومانية (والأخيرة قد أضعفت فعلاً من خلال فقدان الإيمان بالجمهورية). الفلسفة والمسيحية متورطتان كلتاهما في الأفول الطويل للديانة المدنية في العصر القديم. كانت المسيحية أكثر من مجرد ثيوقراطية أو ديانة مدنية أخرى. كان اقتران العرش والمذبح في المسيحية ملتبساً دائماً، مسألة ارتباط وانفصال، تقسيم ومنافسة. كانت الأشكال الجديدة للديانة المدنية إما فروعاً مباشرة من المسيحية (في أمريكا) أو محاكيات لها (في فرنسا)، لكن قدرها كان دوماً أن تصبح مدنية أكثر مما هي دينية وعلى أية حال، مادمنا نناقش الكلمات ومعانيها، أن تصبح سياسية أكثر مما هي روحية.

نركّز أقل مما يجب على علاقة أفلاطون بالديموقراطية، لأننا نوقّر الرجل الذي ربما لم يكن أول فيلسوف بالمعنى الزمني الدقيق، لكنه كان، فعلياً، مؤسس الفلسفة. لكن التنافر بين توقيرنا له وبين **هابيتوسنا**^(هـ) الديموقراطي يجعلنا نرى عداؤه للنظام الأثيني، الذي عرفه بالخبرة المباشرة، باعتباره مجرد ثغرة بسيطة، تركيبة ذهنية أرسطوقراطية. لكن موضع الرهان أكبر بكثير: إذ يلوم أفلاطون الديموقراطية لأنها لا تقوم على أساس الحقيقة ومن ثم فإنها غير مشروعة من بدايتها ذاتها. التشكك إزاء آلهة المدينة، والتشكك إزاء الآلهة والأساطير عموماً، يفتح أفق تأسيس المدينة على **اللوجوس** (أو على **التيوس** بالمفرد، وهو نفس الشيء).

من حينها فصاعداً، يكون أمام تاريخنا بديلان: إما أن السياسة (مع القانون) بلا أرضية ويجب أن تظل على هذا النحو أو أنها تسعى إلى إكساب نفسها أرضية أو أساساً، "علّة كافية" على طريقة لايبنتز. في الحالة الأولى، نظراً لنقص العلّة (العلل)، فإنها تقنع بالدوافع من قبيل الأمن، والمصلحة المشتركة، والحماية من الطبيعة ومن النزعة اللاإجتماعية. وفي الحالة الثانية، فإن العلّة أو العقل^(١) المستحضر (الحق الإلهي أو مبرر الدولة، الأسطورة القومية أو الدولية) يحول بصورة لا تخطيء الفرضية الإلهية المشتركة التي يعلنها إلى سيطرة وقمع.

أما مصير مقولة "الثورة" فقد بلغ منتهاه في التوتر بين هذين البديلين. تبرز الديمقراطية وتطلب **ثورة**: إزاحة في نفس قاعدة السياسة، قبولاً صريحاً لغياب الأساس. لكن ثورة كاملة، ثورة بـ 360 درجة، ستعيد الوضع إلى نقطة الأساس المفترضة. الديمقراطية تعوق ذلك: تُعلّق الثورة.

في السنوات الأخيرة، قدم لنا مفكرون عديدون رأيهم حول الثورة المعلّقة، حول لحظة العصيان في مقابل تصلّب الدولة الثورية في مكانها، حول السياسة بوصفها فعلاً دائماً التجدد للتمرد، والنقد، والتخريب وقد جُرد من الادعاء التأسيسي، حول خيار التحرش المستمر بدل الإطاحة بالدولة. (كلمة **دولة** تعني حرفياً ما هو راسخ، مضمون، وبذلك يفترض أنه مُركّز على أساس الحقيقة). لهذه الأفكار جداتها: إذ تُبرّر حقيقة أن "السياسة" ليست هي ذاتها الافتراض السماوي سواء للإنسانية أو للعالم (حيث أن النوع الإنساني، والطبيعة، والكون أصبحوا الآن غير قابلين للانفصال). إنها خطوة ضرورية باتجاه انقشاع ما سيثبت أنه كان أحد الأوهام الكبرى للحدث، الوهم الذي يؤلّد توقفاً لاختفاء الدولة تماماً، توقفاً لاستبدال تأسيس مُعترف بأنه غير موجود بتأسيس في الحقيقة. وأين تكمن الحقيقة؟ في التمجيد الديمقراطي للنوع الإنساني (والعالم) إلى مجالٍ للمساواة، والعدل، والإخاء، والحرية من السلطة من أي نوع.

من الضروري الآن اتخاذ خطوة أبعد، البدء في التفكير في أن السياسة بلا أساس، السياسة في دولة ثورة دائمة (إذا أمكن لهذا التعبير أن يصمد) لا بد أن تتيح لدوائر غريبة عنها، بالتعبير الدقيق، أن تتوسع من تلقاء ذاتها. والدوائر التي أعنيها هي دوائر الصدق والمعنى، الدوائر المصنفة صواباً بدرجة أو بأخرى على أنها **الفن**،

الفكر، الحب، الرغبة، وكل الطرق الممكنة الأخرى للإشارة إلى الارتباط باللانهاي - أو، بصورة أفضل، إلى الارتباط اللانهاي.

التفكير في طريقة كون هذه الدوائر متنافرة مع الدائرة السياسية بالمعنى المحدد هو ضرورة **سياسية**. لكن ما اعتدنا على تسميته الديمقراطية يميل، على العكس، لتقديم هذه الدوائر أو الأنواع على أنها متجانسة. وحتى لو ظل هذا التجانس المفترض غامضا ومشوشا، فإنه يُضللنا.

6

قبل أن نواصل، لتتوقف لحظة للتأمل اللغوي. ربما لأن العملية الاشتقاقية تنطوي باطنيا على معنى، وربما هي صدف تاريخية (ومن الصعب التمييز بين الاثنين حين يتعلق الأمر بتشكيل وتطور اللغات)، لكن في كلتا الحالتين فإن الحالة الراهنة لمعجمنا السياسي تقدم مادة للتفكير. **ديموكراسي** هي مركب من كلمتين جذريتين، الثانية منهما (**-كراسي**) تحيل إلى القوة والفرض العنيف، على خلاف الجذر **-آركي**، الإغريقية^[1]، الذي يرتبط بالسلطة المستقرة، والتي يشرّعها مبدأ ما. سيتضح القصد عند مراجعة التمييز بين منظومتين، الأولى تتكون من بروتوكراسي، وأريستوكراسي، وثيوكراسي، وتكنوكراسي، وأوتوكراسي، وحتى بيروكراسي (أو، في هذا الصدد، أولشوكراسي، سلطة الدهماء) وتضم الثانية موناركي، وأناركي، هيراركي، وأوليغاركي. التحليل الدقيق لتاريخ كل هذه المصطلحات (وحشد من المصطلحات الأخرى التي تخطر على الذهن، من قبيل نوماركي، وتتراركي، وفيزيوكراسي، وميديوكراسي)⁽²⁾، إذا أولينا اهتماما مناسباً لكيفية اختلاف اللغات حسب الحقبة، والمستوى الاجتماعي، والسجل، سيأخذنا بعيدا عن مجالنا. لكن، بشكل عام، لن يجد القراء صعوبة في رؤية أن ثمة تمييزا بين ما تتضمنه النهاية **-كراسي**، أي السيطرة بالقوة، وما تتضمنه النهاية **-آركي**، أي مبدأ التأسيس، الإرساء، الاستقرار. وهناك نتائج فرعية مثيرة للاهتمام: إذ يلاحظ المرء أن من سلك كلمة **ثيوكراسي** كان ينتقد ضمينا مشروعية السيادة الإلهية المباشرة، وأن **أريستوكراسي** يمكن بالمثل التفكير في أنها تشير ضمينا إلى تضاد بين فكرة أن بعض الناس هم "الأفضل" وبين واقع السلطة التي تمارسها مجموعات النخبة تعسفيا.

لكن كفانا لغويات. المقصود أن كلمة **ديموقراطية** يبدو أنها تنطوي على عائقٍ داخلي أمام إمكانية مبدأ تأسيسٍ. وفي الحقيقة، سأمضي إلى حد القول بأن الديمقراطية تتضمن جوهرًا عنصرًا من **الأناركي** [الفوضى]. يمكنك حتى أن تسميه الفوضى المبدئية، إذا أمكن الجمع بين هذه الصفة وهذا الاسم.

ليس ثمة "ديماركي"، أي مبدأ تأسيسٍ في "الشعب"، بل مجرد الإرداف الخلفي أو التعارض لمبدأٍ يفتقر إلى إمارة^(ح). وهذا هو السبب في أن **الحق** أو **القانون** الذي تولده المؤسسة الديمقراطية ليس له وجود حقيقي بخلاف علاقته النشطة التي لا تتوقف مع افتقاره للأساس. وفي أن الفترة الحديثة المبكرة سكّت تعبير "القانون/الحق الطبيعي" وفي أن التضمينات الفلسفية لهذا التعبير مازالت تدمدم في الخلفية حين نسمع إحالات إلى "حقوق الإنسان"، أو حقوق الحيوانات أو الأطفال أو الأجنّة أو البيئة، أو حتى الطبيعة ذاتها.

ثمة شيءٌ يجب حقا أن نحسمه مرةً وإلى الأبد، حيث أن أساسه النظري وعواقبه معروفةٌ تماما: ليس فقط أنه لا يوجد شيء من قبيل "طبيعة إنسانية"، بل أن "النوع الإنساني" (*l'homme*) لا يتمشى مع أي شيء يمكن أن تطلق عليه اسم "طبيعة" (نظام مستقل ذاتيا ومكتمل - ذاتيا)، لأن الخصائص الوحيدة التي لديه هي خصائص ذاتٍ بدون "طبيعة" أو واحدة تتجاوز بكثير أي شيء يمكن أن ندعوه "طبيعيا" - هي بمعنى معين (سواء خبيث أو محمود بناء على وجهة نظر المرء) ذات **نزع طبيعة**.

الديموقراطية، بوصفها نوعا من جنس السياسة، غير قادرة على الارتكاز على أساس مبدأ متسامٍ. ومن هنا فإن الشيء الوحيد الذي يُرسي أو يؤسس الديمقراطية هو غيابٌ: غيابٌ أي طبيعة إنسانية.

ماذا ينتج عن هذا على مستوى النشاط السياسي والمؤسسات؟ يمكننا فحص التوابع على أساس **السلطة** و **المجتمع**.

لليومقراطية مشكلة مع السلطة، لأن النوع المُمَيَّز من الحق أو القانون (*droit*) الذي تولّده اليومقراطية يبدو أنه يتضمّن أو يتضمن فعلا (التبدي والواقع هما بالضبط النقطة المقصودة) اختفاءً أو ميلا إلى اختفاء أية واقعة منفصلة للسلطة. وكما رأينا، رغم ذلك، تنشأ المشكلات على وجه الدقة حين يغيى هذا الخط. ربما لن تكون ثمة حاجة إلى واقعة منفصلة للسلطة بين جنس رجالٍ شبيه بالآلهة مجتمعين في جمعية دائمة، بمندوبين قابلين للاستدعاء في أي وقت يُبعثون للاشراف على مختلف المهام. كان ذلك هو المثل الأعلى وراء ما عُرف، في تاريخ الفكر السياسي، بأنه نموذج "المجالس" أو نموذج السوقييت. لكن رغم أن تنوعات الإدارة المشتركة أو المشاركة مستمدة من هذا النموذج قد تكون ممكنة ومرغوبة على مقياس صغير أو متوسط، فإنها ببساطة ليست عملية بالنسبة للمجتمع ككل.

لكن ذلك ليس مجرد تأثير المقياس. فثمة شيء جوهري موضع رهان. يوجد المجتمع بقدر ما توجد خارجية^(ط) في العلاقات. من هذا المنظور، لا يبدأ المجتمع إلا حيث تتوقف الداخلية^(ط)، حيث يكف الربط بين المجموعة من خلال القرابة أو الشخصوس الطوطمية أو الأساطير. ويمكن أن يطرح المرء حتى أن التمييز أو التعارض، الضمني في كل تفكير العصر الكلاسيكي حول "القابلية الاجتماعية اللاإجتماعية" للنوع الإنساني (كانط)، والمتوفر صراحة منذ نهاية القرن التاسع عشر، بين "المجتمع" و"الجماعة" مرتبط عضويا باليومقراطية. إن تحلل حياة الجماعة الريفية مرتبط عضويا بصعود المدن بنفس الطريقة. فالبور من الجماعة الريفية إلى المدينة أو إلى المدينة الكبرى الحديثة هو بالفعل خطوة من الداخلية إلى الخارجية. الخارجية كانت المشكلة، أو الإشكالية (إذا كان لهذا التعبير الفرنسي أن يصمد)، التي استُدعيت اليومقراطية لحلها.

أتعاملُ بحرية في استخدام المصطلحين **داخلية** و**خارجية** بشكل فضفاضٍ بعض الشيء هنا، كنوعٍ من الاختزال، لكنهما أداتي كشفٍ مفيدتان لجوانب معينة من المجتمع الحديث (مصطلح فضفاض آخر، لكنه مفهوم بدرجة كافية) أود أن أعزلها. يوجد المجتمع الحديث على أنه، يُمثل نفسه على أنه، العلاقة التخرجية المتبادلة بين أعضاء (أفراد) تحفزهم المصلحة والسلطة. يتم في صمت استحضار أنثروبولوجيا كاملة لحظة أن ينطق المرء "المجتمع" أو الخاصة الاجتماعية، أو القابلية الاجتماعية^(س)، أو التجمع. تستدعي هذه الكلمات **ميثافيزيقا** كاملة (تعبير فرنسي آخر). التجمع هو التصرف بخارجية، وبخارجية بالمثل يمكن إنهاء التجمع حسب الرغبة، فُض التجمع. كذلك يضيء التمييز بين الداخل/الخارج لماذا يكون الوجه الوحيد التي تكتسيه السلطة في المجتمع هو

وجه "العنف المشروع". أما في الداخل فتكتسي السلطة حشدا من الوجوه الأخرى بناء على الوظائف الرمزية المرتبطة بالحقائق "الداخلية" لحشد الجماعات.

لنواصل إذن: مشكلة الديمقراطية مع السلطة هي نفورها الكامن من استخدام أو التصرف في سلطة من النوع "الخارجي"، ذلك النوع الذي، عند استخدامه، يبين بدهية صارخة غياب نوع الرمزية التي كان وما زال الولاء الإقطاعي والوحدة القومية وكل الديانات، المدنية أو سواها، حاملين أقوى لها. من هذا المنظور، فإن الاسم الحقيقي، الذي تتوق إليه الديمقراطية، الاسم الذي ولدت في الحقيقة وظل أفقها طوال 150 عاما، كان الشيوعية. لا أنوي هنا الخوض فيما إذا كانت تلك الكلمة الموهوبة تنتمي بكاملها في وإلى الماضي. لكنني أفسر الشيوعية، من هذا المنظور مرة أخرى، باعتبارها تعبيراً عن دافع المجتمع لأن يصبح أكثر من مجتمع - لأن يصبح جماعة لها صدق رمزي يخصها. كانت تلك هي الفكرة وراء الكلمة، إن كان يمكن حتى أن تدعوها فكرة؛ وبالتأكيد لم تكن مفهوماً بالمعنى المحدد، بل دافعا وحافزا للفكر يُجبر الديمقراطية على مساواة ماهيتها الخاصة وغرضها النهائي.

مجرد شجب هذه "الخيانة" أو تلك للمثل الأعلى الشيوعي هي استجابة غير كافية تماما اليوم. ما أود التشديد عليه هو الآتي: لم يكن ثمة عبء على الفكرة الشيوعية لتصبح مثلاً أعلى (طوباوياً أو عقلائياً)، حيث لم يكن مقصوداً منها أبداً أن تقوم بوظيفة الرابطة الجدلية بين الخارجية الاجتماعية وبين الداخلية المشتركة أو داخلية الجماعة (أو الرمزية أو الانساق الأونطولوجي). لكن كان المقصود منها أن تطرح المشكلة التي لا يستطيع المجتمع، بوصفه كذلك، ولا يفعل لا أن يطرحها ولا أن يواجهها: البعد الرمزي أو الأونطولوجي، أو، بصورة أكثر مباشرة، معنى وحقيقة، أن نكون - معا كمجموعة أو كجماعة.

لم يكن أفق الشيوعية هو أفق ما ندعوه "السياسي". فقد رفضت الانفصال بين السياسي وبين ما سمّيته الدوائر الأخرى للصدق والمعنى، لكن ذلك الرفض لم يكن هو ذاته سياسياً. لم تفهم الشيوعية هذا أبداً: ومهمتنا أن نفهمه الآن.

لكن من أجل ذلك، في الظروف التي نجد أنفسنا فيها الآن، من الضروري ألا نخدع أنفسنا بشأن السلطة. فالسلطة ليست مجرد وسيلة للاستخدام الخارجي، مجرد كبح فعال جزئياً لإنسانية غير اجتماعية مجبرة على التجمع. ليست السلطة مجرد موضوع - شهوة لشهيات خارجية تماماً، في الحقيقة، أجنبية برود أو معادية تماماً،

بالنسبة للجسم الاجتماعي. لأن هذا "الجسم" هو موضع البحث على وجه الدقة: هل المجتمع جسمٌ على الإطلاق، بداخلٍ عضوي، أم أنه مجرد مجموع، قابل، على الأكثر، للتنظيم؟

حقيقة أن السلطة تنظم، وتدير، وتحكم - هذا في حد ذاته ليس سبباً لإدانة رسم حدودها في دائرة منفصلة. هكذا، مهما تمينا أن تكون "شيوعيين"، فلا بد أن نقر اليوم بضرورة، بالحاجة إلى، الدولة. والمشكلات من قبيل القانون الدولي وحدود السيادة الكلاسيكية ملازمةٌ للحاجة إلى الدولة، وليست اعتراضات عليها.

ليست هذه دعوةٌ لنا للاستسلام لما هو حتمي. فالسلطة أكثر من مجرد دافعٍ أساسي للحكم. السلطة نوعٌ من الرغبة، حافزٌ للسيطرة وحافزٌ مناظر للخضوع. ولا يمكننا اختزال كل الظواهر (السياسية، أو الرمزية، أو الثقافية، أو الفكرية، أو اللفظية، أو البصرية) للسلطة إلى التفاعل الميكانيكي الطابع لقوى لا تتمشي مع الأخلاق أو مع المثل الأعلى لجماعة عادلة وأخوية. إلا أن استهجاننا من ذلك النوع يصنع دوماً تحليلنا للسلطة وأشكالها. هذا أمرٌ اختزالي ويتجاهل الاختلاف بين حافز السلطة وبين مجرد الاندفاع لنشر الموت والدمار. حافز السلطة هو بالتأكيد الدافع للتسيّد، للتسلط، للسيطرة، الدافع للاستيلاء على القيادة والحكم. لكن هذا مجرد جزء من الطيف أو البانوراما. إذ بمحاذاة الدافع العنيف لفرض الإخضاع على الآخرين، لجعلهم جديرين بالاحتقار، لنشر الدمار، يحق لنا تماماً (مهما قال التحليل النفسي) أن نتأمل الوجه الآخر للعملة: حماسة تملك السيطرة، القدرة على الكبح، والاحتواء، والتشكيل، بالنظر إلى شكلٍ وكلٍ ما ينبثق عنه. من المستحيل تجنّب ارتباط وتمازج هذين الجانبين، ولا فائدة من تمّي "شُرطة حوافز" تحدّد الفرق بين أشكال التسلط السيئة وبين أوجه الترويض الجيدة. الهمجية والحضارة متقاربتين هنا بشكل خطير، لكن هذا الخطر علامةٌ على أن الدافع إلى السلطة، إلى التسيّد والامتلاك، غير محدد، ومن ثم، مفتوح أو بنهاية مفتوحة.

إنه دافع حياة ودافع موت، دافع ذاتٍ في حالة توسع وموضوعٍ في حالة خضوع. إنه صعودٌ حالة الرغبة وأفول حالة الرضى والتحقيق. إنه ما كان يعنيه سينوزا بتعبير **النزوع** [conatus] ونيتشه بتعبير **إرادة القوة** وما أدركه وحلله فلاسفة آخرون كثيرون أيضاً - بطريقة لا تخلو أبداً من التضارب، حيث أن دافع السلطة ليس له هدفٌ أو غرض محدد سلفاً.

المقصود من السلطة السياسية بالطبع أن تحمي الحياة الاجتماعية، ولو إلى درجة تحدي وتغيير ترتيباتها الموروثة. لكن النقطة هنا. فالسلطة في موضعها كي تُمكن الكائنات الانسانية الموضوعة في إطار إجتماعي أن

تشكّل أهدافها الخاصة لنفسها، أهدافها التي ليس للسلطة بوصفها كذلك أي سلطة عليها: النهايات التي بلا نهاية للمعني (*les fins sans fin du sense*) ، للمعاني، للأشكال، لكثافات الرغبة. دافع السلطة يسبق أو يتجاوز السلطة، بينما يسعى في الوقت ذاته إلى السلطة لذاتها. تتجاوز السلطة هو ذات مبدأ الديمقراطية - لكن بوصفه حقيقتها ومجدها (عظمتها في الحقيقة) ، وليس إبطالها.

8

هذه الحقائق عن السلطة ليست سرّاً على أحد. ففي نهاية المطاف، كان من المسلّم به دوماً، إلّا تحت سلطات الاستبداد بلا عقل، أن الحكم يحكمون لصالح المحكومين. (وكنتيجة، يمكن للمرء حتى أن يطرح، في كل الحالات ما عدا حالات الاستبداد الخالص، أن الشعب هو المصدر النهائي للسلطة سواء كان النظام ديمقراطياً بوضوح أم لا.) لكن "صالح المحكومين" هو مجرد كالج على ممارسة السلطة، وليس تحديدا لطبيعة، أو شكل، أو مضمون ما هو صالح لهم.

جوهرياً، فإن هذا الصالح غير محدد (مما لا يعني أنه غير قابلٍ للتحديد) ولا يمكنه أن يحدّد نفسه إلّا في الحركة التي تبتكره أو تخلقه، دون أن يبدّد أبدا التساؤل - القلق، *الحيوية élan* - بشأن ما يمكن أن يكونه أو يصبح عليه. الأشكال والمعاني، الرهانات الأساسية، لكل وجود ليست معروفة من البداية (ولهذا، نبداً المرة بعد الأخرى). وكل ما يمكن أن نتعلّمه يتلخص في قضيتين: أن وجودنا ليس له مخطّط مسبق، أو مصير، أو مشروع؛ وليس فردياً ولا جماعياً، لأن الوجود، حقيقة "الكينونة"، هو شيء لا يحدث إلّا ضمن جماعة الأفراد التي تذوب فيها أية فرضية عن وحدة "الكينونة".

يمكن الصالح بلا مشروع أو وحدة في الابتكار المتواتر دوماً لأشكالٍ ينشأ عنها المعنى. *المعنى* يعني: الإرسال من البعض إلى آخرين، التداول، التبادل أو المشاركة في إمكانات الخبرة، بعبارة أخرى، في العلاقة بالخارجي،

العلاقة بإمكانية افتتاح على اللامتناهي. المشاع (*le commun*) هو كل الأمر هنا. فالمعنى، المعاني، الإحساس، الشعور، التعقل، الحسية لا تحدث (تنشأ، تُعطي) إلا في مشاع. وبوجه أدق، هي ذات شرط المشاع: تبادلية المشاعر، ومن ثم الخارجية، غير متحوّلة إلى ولا متحققة في الداخلية، لكنها مشدودة، متوترة، فيما بيننا.

بقدر ما تستتب الديمقراطية **ميتافيزيقا** (أو إذا فضلت، أهدافا وغايات يمكن أن ترتبط بها) لا تستطيع ضمانها من خلال الديانة، المدنية أو سواها، فلا بد للسياسة الديمقراطية أن توضح أن تفاعل المعنى والمعاني بعيد عن متناول سيطرتها. وليس لهذا علاقة بالعام ضد الخاص أو المجموع ضد الفرد. إنه مسألة **المشاع أو المشترك - العام** (*l'en commun*)، التي ليست لا هذا ولا ذاك ولا تتمثل إلا في عدم كونها أيًا منهما. **المشاع هو نظام العالم**، نظام تداول المعاني.

دائرة المشترك ليست فريدة: فهي تضم مقاربات متعددة لنظام المعنى - كل واحدة منها متعددة هي ذاتها، مثلما في تنوع الفنون، والفكر، والرغبة، والعواطف، وما إلى ذلك. وما تعنيه الديمقراطية هنا هو - بدون أي افتراض سماوي - إدخال كل هذه التنوعات إلى "جماعة"، مما لا يوحّدها، بل، على العكس، يحمل تعددها، ومعه اللامتناهي الذي تكوّن أشكاله التي لا تحصى وغير القابلة للاكتمال.

9

الفخ الذي تنصّب السياسة لنفسها مع مولد الديمقراطية الحديثة - التي تعني مرة أخرى الديمقراطية بدون مبدأ فعلي لديانة مدنية - هو ما يولّد الخلط بين فرض الاستقرار الاجتماعي (الدولة بالمعنى الاشتقاقي، *lo Stato*، الدولة المستقرة) وبين فكرة شكلٍ يستوعب كل الأشكال التعبيرية للكينونة - المشتركة (إي، للكينونة أو الوجود بلا زيادة، بشكل مطلق).

ولا يعني هذا أن من العبثي أو غير المشروع الطموح إلى شكلٍ لكل الأشكال. بمعنى من المعاني، يجاهد كل شكلٍ صوب ذلك، سواء من خلال أحد الفنون، أو من خلال الحب، أو الفكر، أو المعرفة. لكن كل واحد يعرف، ويعرف معرفةً باطنية، بدئية، أن طموحه لأن يضمَّ ويكتسح كل الأشكال لا يُظهر صدقه إلا حين يفتح على تطوراتها المتعددة ويسمح بفتح التعددية التي لا تُستنفد. دافعنا للوحدة أو التركيب العضوي يعرف نفسه، حين يعرف نفسه عن حق، على أنه دافعٌ للتوسع والفتح، لا التقلص إلى نقطةٍ نهائية. الجذبُ الثقالي لنقطة النهاية والمعنى الفريد يشوّه فهم السياسة.

أنظر إلى الأشياء من منظور الخط والرغبة، الرنين واللغة، الحساب والإيماء، المطبخ أو الستائر: ليس ثمة نسقٌ شكلٍ لا يتحدد، في النهاية، بالعمل على كل الأشكال الأخرى، من خلال الناس أو الإرسال، من خلال التضاد أو التماثل، عبر مسارات مباشرة، أو دائرية، أو متكسرة، لكن لا أحد منها ينوي امتصاص أو توحيد الآخرين. سيكون هذا إنكاراً - للذات. إذا "استيقظ النحاس بوقاً" ("le cuivre s'éveille clairon,")، ربما Rimbaud)، فذلك لأن قدره ألا يكون فيولينة.

كذلك ليس ثمة شكل لكل الأشكال، ولا تتحقق الكلية أبداً. على العكس، فإن **الكلّي (le tout)** يظل يضغط من أجل المزيد (حتى الخواء أو الصمت)، لأنه سينفجر إن لم يفعل. لكن "السياسة" أتاحَت التفكير في أنه يمكن بلوغ شيء من قبيل الكلية، ولهذا السبب "السياسي"، اضطرت لمحو حدودها الخاصة بالزعم بأن "كل شيء سياسي" أو بأن السياسة تأخذ الأولوية على أي ممارسة أخرى.

لا بد للسياسة أن تمنح شكلَ حرية الوصول إلى افتتاح الأشكال الأخرى: لأنها العنصر الشرطي لحرية الوصول، وليست تأسيساً أو تحديداً للمعنى. هذا لا يُخضع السياسة، لكنه يضيف عليها خصوصية خدمة فائقة. إذ أنها لا بد أن تجدد بلا توقف إمكانية تفتح أشكال أو سجلات المعنى. وبالمقابل، لا بد ألا تؤسس ذاتها باعتبارها شكلاً - أو ليس بنفس المعنى على أية حال: فالأشكال والسجلات الأخرى تضمُّ بالفعل غاياتٍ هي غاياتٌ في ذاتها (الفنون، اللغة، الحب، الفكر، المعرفة...). لكنها، كتعويض، تتيح أن يجري فرضُ الأشكال على السلطة.

السياسة لا تبلغ الغايات أبداً. إنها تقود إلى هضابٍ من التوازن العابر. أما الفن، والحب، فمخوّلان في كل مرة، في كل حدث، إذا شئت القول، أن يُعلن أنها قد تحققت. لكن، في نفس الوقت، لا تكون هذه التحققات سارية

إلا في دائرتها الخاصة، ولا تزعم أنها تصنع لا القانون ولا السياسة. ومن ثم يمكن للمرء أن يطرح أن هذه السجلات تنتمي لنظام "إنهاء اللامتناهي"، بينما تنتمي السياسة إلى اللاتحدد.

10

سأتوقف، ولا أختم، ببضع ملاحظات حذرة.

رسم حدود الدوائر اللاسياسية (الدوائر التي سميتها الفن، والحب، والفكر، إلى آخره) ليس مُعطى ولا غير قابل للتغيير؛ فابتكار هذه الدوائر، وتشكُّلها، وتحولها إلى أشكال وإيقاعات - مثلاً، الابتكار الحديث لـ "الفن" - ينتمي هو ذاته إلى هذا النظام لابتكار الغايات وتحولاتها، وإعادة ابتكارها، إلى آخره.

كذلك ليس رسم الحدود التي تفصل الدائرة السياسية عن كل الدوائر الأخرى معطى ولا غير قابل للتغيير. مثلاً: أين يجب أن تبدأ أو تتوقف "سياسة ثقافية"؟ الديمقراطية هي ما هي عليه لأن عليها أن تتأمل في رسم حدودها الداخلي للدائرة السياسية.

ما قلته يمكن أن يُؤخذ على أنه يضيفي المشروعية على الوضع الراهن للأمور في ديمقراطياتنا كما هي. تلاحظُ السياسة بالفعل خطوط التقسيم مع الدوائر المسماة **فنية، علمية، وغرامية** - لكنها لا تكف أبداً عن التدخل، بمائة طريقة مختلفة، في كل واحدة منها. لكن ما لا يقال أو يجري التفكير فيه أبداً إلى النهاية هو على وجه الدقة ما أحاول إظهاره للعيان: أن السياسة **ليست** موضع الفرضيات المساوية عن الغايات، بل مجرد موضع قابلية الوصول إلى إمكاناتها. وابتكار الموضع، الأداة، الخطاب الذي يجعل من الممكن التفكير في هذا إلى النهاية سيكون إنجازاً سياسياً بارزاً.

الديمقراطية هي تسميةٌ لتحويل في علاقة الانسانية بغاياتها ذاتها أو بنفسها بوصفها "كائن الغايات" (كانط). ليست تسميةً للإدارة - الذاتية للإنسانية العقلانية أو لصدقٍ نهائي منقوشٍ في سماء الأفكار. إنها التسمية،

التسمية غير الدقيقة تماما، لإنسانية تجد نفسها مكشوفةً لغياب أي غايةٍ مُعطاة - سماء، مستقبل - لكنها بذلك ليست أقل انكشافا للامتناهي. مكشوفةٌ، موجودة.

هوامش المترجم:

أ - mode : صيغة أو حال في الفلسفة العامة و ضرب في المنطق - م

ب - numinous : تشير إلى قوة أو حضور إله روماني. تؤدي إلى الإيمان بالآلهة، والمفارق للطبيعة، الخ - م

ج - الميثوس: الأسطورة، واللوجوس: العقل - م

د - لوجوقراطية: لوجوكراسي: حكم الحكماء - م

هـ - الهابيتوس: مفهوم عممه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو ليعبر عن نسق استعدادات الفرد التي تمكنه من المشاركة في اللعبة الاجتماعية، الطبيعة المتشكلة اجتماعيا، نتاج التمثل الداخلي للضرورة الموضوعية، انطباع العالم الاجتماعي على الذات، التملك العملي لانتظامات العالم التي تتيح للمرء توقع المستقبل دون حاجة إلى طرحه بما هو كذلك، اللعبة الاجتماعية وقد تحولت إلى طبيعة ثانية، مصدر الإدراك دون وعي، القصصية دون قصصية. الخ - م

و - reason or Reason : العلة[السبب] أو العقل [التعليل] - م

ز - ديموكراسي: ديموقراطية بالطبع. بلوتوكراسي: بلوتوقراطية، حكم الأثرياء؛ أريستوكراسي: أريستوقراطية: حكم النبلاء؛ ثيوكراسي: ثيوقراطية: حكم رجال الدين؛ أوتوكراسي: أوتوقراطية: حكم الفرد المستبد؛ بيروكراسي: بيروقراطية. بينما موناركيا: ملكية؛ وهيراركي: هيراركية: مراتبية؛ وأوليغاركي: أوليغاركية: حكم القلة؛ والنوماركيا: النوماركية: حكم القانون: نظام إقليمي، مثلما في اليونان الحديثة، تحت رئاسة نومارك، بقوانين قائمة على الاتفاق العام للشعب، وعلى إعلاء الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة. التتراركي: التتراركية: حكم الأربعة، مثل

الحكم الذي أقامه الامبراطور الروماني ديوقليديان عام 293 ميلادية. فيزيوكراسي: الفيزيوقراطية: حكم الطبيعة. أول نظرية إقتصادية متطورة طرحها في فرنسا منتصف القرن الثامن عشر الاقصاديون الفيزيوقراطيون الذين يؤمنون بأن ثروة الأمم مستمدة بشكل كامل من قيمة زراعة الأرض أو تطويرها. أما الميديوكراسي: الميديوقراطية: فتعبر عن الوضع الذي ينشأ في ديموقراطية ويتيح الغلبة للناس التافهين أو المبتدلين. وقد انتقدها الروائي الروسي المنشق سولجنتسين مرارا- م

ح - principate :

الفترة الأولى من الإمبراطورية الرومانية (27 ق م - 284 م) بدءا من ولاية أغسطس قيصر. تتميز بجهد منسق من الأباطرة للحفاظ على وهم استمرار الجمهورية الرومانية. مشتقة من برينسيس: التي تعني المقدم أو الأول بين متساوين - م

ط - exteriority, interiority

ى - sociality, sociability

الخاصية الاجتماعية، والقابلية الاجتماعية، على التوالي - م

ديموقراطية للبيع

كريستين روس

(١) كوشولين ضد كوشنير

هل أنا ديموقراطي؟ كلمة "ديموقراطي"، على الأقل بالنسبة لأوجوست بلانكي وهو يكتب عام 1852 ، كانت، كما قال، كلمة "دون تعريف": "ما هو الديموقراطي، أسألك. هذه كلمة مُبهمة ومبتذلة، ليس لها أي معنى دقيق، كلمة مطاطية"¹.

فهل كلمة "ديموقراطي" أقل مطاطية بأي قدرٍ لنحتضنها في عصرنا؟

في يونيو عام 2008، صوّتت أيرلندا، البلد الوحيد الذي أجرى استفتاءً شعبياً على الدستور الأوروبي، برفضه. وكان أحد الواضعين الأساسيين للمعاهدة، فاليري چيسكار ديستان، أول من يعترف بأن نص المعاهدة (الذي ملأ 312 صفحة في النسخة الإنجليزية) لم يُراجع إلا قليلاً عن النسخة التي رفضها الفرنسيون والهولنديون قبلها بثلاث سنوات، حين أجريا استفتاء بالتصويت الشعبي. "كانت الأدوات هي هي بالضبط. أُعيد ترتيبها فحسب في صندوق الأدوات"². بعبارة أخرى، جرى التصويت على نفس المعاهدة، بعد أن رفضها الفرنسيون والهولنديون. وهذه المرة، كانت "ثغرة" في الدستور الأيرلندي، كما ردّدت وسائل الإعلام الرئيسية بانتظام، هي التي أعطت الأيرلنديين الحق في الموافقة أو عدم الموافقة على المعاهدة بالتصويت الشعبي في حين أن كل البلدان الأخرى، بما فيها الآن فرنسا وهولندا، سيمثلها نوابها. كان مزاج التشكك المتزايد تجاه الأيرلنديين محسوساً في الصحافة الأوروبية، التي اعتبرت "الثغرة" مناسبةً محتملة لسلوكٍ لاعقلاني أو مدمرٍ من جانب الجمهور. فالأيرلنديون، في نهاية المطاف، مثل العالم الثالث، ربما يفتقرون إلى الحنكة السياسية ليتخذوا الخيار الصحيح؛ ربما لا يكونون مستعدين للديموقراطية. واحتدم التشكك في الأيام السابقة مباشرة على الاستفتاء حين أخذ

وزير الخارجية الفرنسي برنار كوشنير على عاتقه أن يوضح للأيرلنديين أنهم، فعليا، **ملزمون** بالتصويت بنعم بدافع الامتنان لأوروبا التي أخرجتهم من المستنقع. سيكون الأمر، كما قال، "مزججا جدا، جدا لذوي التفكير النزيه [la pensée honnête]" إذا لم نستطع الاعتماد على الأيرلنديين، الذين اعتمدوا هم أنفسهم بشدة على أموال أوروبا³. أما التفرقة التي أقامها بين الأيرلنديين، الذين أصبحوا منبوذين بوصفهم قطاع طريق فرّوا بنقود بروكسل، وبين **la pensée honnête** **التفكير النزيه**، المفترض أنه كل الأوروبيين الآخرين الذين تعلموا النظر إلى السياسة باعتبارها لعبة عملاقة بين البلدان من المعاهدات، والقمم، واللجان، فقد أشار إليها قبلها بأيام دانييل كوهن - بنديت: "لقد نال الأيرلنديون كل شيء من أوروبا، وليسوا واعين بذلك."⁴

كانت اللغة عن أوروبا "جديدة" وتكنوقراطية لا تكاد تخفي تكرارَ المجازات المرسلّة الكولونيالية للإمبراطوريات الأقدم: ظهر الأيرلنديون باعتبارهم المؤدّين الأحداث لدور الشعب غير المهذب وغير القابل للتعليم، الذي لا يمكن لاستجابته الملائمة إلا أن تكون إمتناناً لزعمائيه. لكن كان ثمة انعطافة جديدة، إذ كان يُنظر إلى التأييد الأيرلندي للدستور باعتباره إلتزاما **بالسداد**؛ يبدو أن استثمارا قد جرى، وأراد الاتحاد الأوروبي عائداً على الاستثمار. وكما تورد التقارير أن الرئيس ساركوزي أخبر معاونيه، ف"إنهم [الأيرلنديين] حمقى ملاعين. ظلوا يُنخمون أنفسهم على حساب أوروبا لسنوات والآن يلقوننا في القمامة."⁵

كان من المفترض ألا يتجاوز الاستفتاء مجرد الموافقة الروتينية على نص الخبراء. إلا أن الأيرلنديين قرّروا التعامل مع التصويت على أنه تصويتٌ حقيقي. سمع البعض صدىً لباندونج في قرارهم برفض المعاهدة ورفضهم الوقوف في الصف مع الأمم القوية: كان الأيرلنديون يؤسسون أنفسهم لا كأقليةٍ فحسب، بل كنوعٍ مختلف من الأقلية: أولئك الذين كان تاريخهم القريب تاريخاً إستعماريّاً. وأعرب آخرون، بعد الاستفتاء، عما اعتبروه تفسيراً عاماً لهزيمة المعاهدة: نفورُ الناهخين من المصادقة على شيءٍ قيل لهم سلفاً أنهم غير قادرين على فهمه ولا بد أن يتركوه ليديره من هم أفضل منهم. وكما عبّر أحد المصوّتين بـ"لا"، فإن "السبب في أن المعاهدة لقيت الهزيمة أننا نحن الناهخين الأيرلنديين وجدناها عصيةً على القراءة وشيئاً من المستحيل أن تتفق عليه عقولنا الجماعية. كانت المعاهدة قد **كتبت عن قصد** لتحدي فهمنا."⁶ بعبارة أخرى، كانت قد كتبت عن قصد، لتنتقل للناخبين من خلال شكلها ذاته أن من الأفضل ترك مسائل الحكم المعقدة تلك للخبراء، لل تكنوقراطية.

سارع مسئولو الاتحاد الأوروبي بإلقاء اللوم في الهزيمة على "الشعبوية". وأصرّوا على جعل الأيرلنديين يعيدون التصويت، حتى يمكن فيما يُفترض الوصول إلى النتيجة الصحيحة. دعا غاليري جيسكار ديستان ونيكولا ساركوزي على الفور إلى تصويت جديد. وطلع جيسكار على موجات الأثير:

جيسكار: "لا بد من السماح للأيرلنديين بالتعبير عن أنفسهم مرة أخرى."

نيكولا دوموران (المحاور الإذاعي): "ألا تجد الأمر صادمًا بعمق أن تجعل أناسا عبّروا عن أنفسهم فعلاً يعيدون التصويت؟"

جيسكار: "إننا نقضي وقتنا في إعادة التصويت. ولو لم نفعل، لثم انتخاب رئيس الجمهورية إلى الأبد"⁷

أحياناً يُتاح لنا كلُّ وقتٍ العالم لنصوّت من جديد. وفي نهاية المطاف، فإن معاهدة لشبونة كانت هي ذاتها إعادة تصويت، بعد أن دحرها الفرنسيون والهولنديون. وفي أحيانٍ أخرى، مثلما في انتخابات الولايات المتحدة المتنازع عليها بين بوش وآل جور عام 2000، لا يُتاح لنا الوقت لنعيد التصويت أو حتي لإعادة فرز الأصوات الموجودة. وفي المنطقة الزراعية الفقيرة بوادي الهدسون حيث أعيش، نقضي وقتنا حقا في إعادة التصويت. يحتل إقليمنا مرتبةً قريبة من القاع - مما يعني أنه مع أقاليم في المسيسيبي وألاباما - في تدني نظامه التعليمي، وهو تدني يُقاس بنسبة الأموال التي يتم إنفاقها لكل طالب إلى نتائج الإمتحانات الموحدة. وينفق إقليمنا أكبر كمية من المال مقابل أسوأ النتائج. لكن في المرات النادرة التي يتمكن فيها الناخبون من التصويت بـ "لا" على اقتراح ميزانية تعليمية مُتضخمة أخرى، في محاولة لإخضاع البيروقراطيين والمديرين للحساب، يتم طرح نفس الاقتراح بالضبط، مصحوبا بجوقة من التحذيرات من "تخليّنا عن أبنائنا"، للتصويت شهراً بعد شهرٍ حتى ينجح.

"إعادة التصويت" إذن، ليست شيئاً غير مألوف، في ديمقراطياتنا التمثيلية القائمة فعليا اليوم. ويبدو أن "لا" لا تعني حقاً لا. والمدعش فيما تلى التصويت الأيرلندي لم يكن فحسب أن معاهدةً حكم التصويت الشعبي بأنها ميتة ما زالت تمور بالحياة، بل أن الأيرلنديين، من خلال ممارسة حقهم الديمقراطي في التصويت، بأخذهم الاقتراع على محمل الجد، قد وجّهوا، في نظر أوليغارشية الاتحاد الأوروبي، ضربةً لا إلى سلطات البرلمان، بل إلى

الديموقراطية ذاتها. ها هو هانز - جيرت بوترينج، رئيس البرلمان الأوروبي: "إنها خبيثة أمل كبيرة بالطبع، لكل من أرادوا تحقيق المزيد من الديمقراطية، المزيد من الفعالية السياسية، والمزيد من الوضوح والشفافية في اتخاذ القرار في الاتحاد الأوروبي، أن أغلبية الأيرلنديين لم يمكن إقناعها بالحاجة إلى هذه الإصلاحات للاتحاد الأوروبي."⁸

ويبدو أن البرهان كان في الأعداد. فقد تم أخذ 500 مليون رهائن من جانب 862,415 أيرلندي - أقل من 0.2 بالمائة من التعداد الأوروبي. سارع زعماء الأمتين الكبيرتين، فرنسا وألمانيا، بالرد:

أكسل شيفر (زعيم حزب **الإس بي دي** في البوندستاغ الألماني): "لا يمكن أن نسمح للأغلبية الساحقة في أوروبا بأن تحدها أقلية لأقلية لأقلية."⁹

فولفجانج شويبله (وزير الداخلية الألماني): "لا يمكن لبضع ملايين من الأيرلنديين أن يقرروا لصالح 495 مليون أوروبي."¹⁰

جان دانييل: "لا يمكن لبلد سكانها أربعة أو خمسة ملايين أن تأخذ بلادا تعدادها 490 مليون رهائن."¹¹

الآن، يُفترض أن بالإمكان أن نحتسب، بين الـ 500 مليون الذين أحتجزهم قطاع الطريق الأيرلنديون رهائن، الفرنسيين والهولنديين الذين صوّتوا بدورهم بلا على الدستور في وقت سابق. لكننا لن نكاف في الأرقام. الأشد إثارة للاهتمام أن نرى عودة شخصية خطائية إلى الظهور، شخصية مألوفة، دخلت إلى المشهد لأول مرة خلال اللحظة التاريخية الأحدث للهلح الشديد بين الشعب، في الستينات، وجرى استحضارها استراتيجياً في لحظات الأزمة التالية: إنها "الأغلبية الصامتة". حين تظهر "الأغلبية الصامتة"، يكون العالم قد انقسم إلى اثنين طبقاً لمنطق كمي يتم بمقتضاه تمثيل القوى على أسس عددية وأخلاقية أيضاً: "القانون" هو أن أغلبية صامتة، تنال التوبيخ، ويُفترض الآن أنها "مضطهدة" يجب أن تدافع ضد أقلية موصومة وصاخبة، أوروبا مدنية وأغلبية تحتطفها أقلية مخربة ومدمرة. تظهر "الأغلبية الصامتة" حين يجري الحديث باسم العدد الأكبر بدل أن يتحدث هو وحين يجري التفريق المتزايد لصوت الأقلية من سلطته وجعله غير مشروع.¹²

وقد تعقّب فريدريك باس Frédéric Bas اختراع مصطلح **الأغلبية الصامتة** إلى اللحظة التي نشأ فيها على لسان ريتشارد نيكسون وسيرو أجنو بينا يحاولان التصدي للمعارضة الصاخبة لحرب فيتنام في الشوارع. وفي فرنسا كان أول استخدام للمصطلح، في سياق تمرير قانون **لوا أنتيكاسور**^(ب) **loi anticasseurs** عام 1970، مندرجاً ضمن إطار تأمل عام حول الديمقراطية: "في ديموقراطيتنا، من واجب كل مواطن أن يمنع الأقليات من فرض قانونها على الأغلبية الصامتة للبلد. وإذا تصرّفت تلك الأغلبية كالنعا، فسوف تستيقظ على حكم الكولونيالات أو محرّضي الأغلبية الذين، دون مراعاة للقوانين القائمة، سيفرضون قانونهم."

إلا أن فاليري چيسكار ديستان وليس سواه هو من ينسبُ إليه باس فضل إدخاله (بصورة مضمرة) للشخصية في قلب انتفاضات مايو - يونيو، في 19 مايو، 1968، حين كان نائباً عن پوي - دى - دوم:

في الظروف القومية الخطيرة التي يمر بها بلدنا، أودُ فحسب أن أعبر عن وجهة النظر التي أعرف أنها وجهة نظر العدد الأكبر من الطلبة، والعمال، وكذلك الرجال والنساء الفرنسيين في كل مكان. هذه الأغلبية ترغبُ في استعادة النظام وحماية الحريات.... حتى الآن، فإن العدد الأكبر من الشعب الفرنسي، الذين يحبون النظام، والحرية، والتقدم، ولا يقبلون لا التعسف ولا الفوضى، قد ظلوا صامتين. ويجب، إذا تطلّب الأمر، أن يكونوا على استعدادٍ للتعبير عن أنفسهم.

في الستينات، كان يمكن بثقة ترجمة الصمت غير المحدّد لـ "العدد الأكبر" أو انتحاله من جانب مسؤولي الحكومة على أنه يعبر عن معقل للحسّ السليم ضد الفوضوية أو التعسفية. الأقلية "استولت على الكلام" في الشوارع، لكن الصمت **الرفيع القيمة** للأغلبية يمكن أن يقوم بدور جيشٍ احتياطي هائل، بدور قوة يتم كبجها حتى لحظة استدعائها للتعبير عن نفسها، بطريقة مشروعة، أي: بالتصويت. وفي عام 2008 تجد الأغلبية الصامتة، "العدد الأكبر" من الأوروبيين، أن صمتها يترجم بنفس الثقة من جانب النخبة الحاكمة، لكن صمتها يتم الآن كبجها ليصير أبدياً - الديموقراطية باعتبارها موافقةً بلا صوت. الموقف هو أن أولئك المحرومين من صوتهم السياسي يتصرّفون بارتياح معتقدين أن "قابلية الحكم" - وهو مفهوم جرى ترويجه بشكل واسع في التسعينات - تُفيد

الجميع، رغم حقيقة أن "قابلية الحكم" تتشكل فعلاً من أكبر استحواذٍ لا محدودٍ على السلطة من جانب أقوى الطبقات وأشدّها ثراءً. طريقةٌ أخرى للنظر إلى الاستفتاء الأيرلندي هي، في الحقيقة، أن الأيرلنديين بتخويلهم شبح ديمقراطيةٍ تُعتبر خارجةً على القانون أو عنيفة، كان يُطلبُ منهم أن يُصوّتوا برفض حقهم، وحق الجميع، في أن يصوّتوا ثانيةً على الإطلاق، وذلك بمساعدتهم في تغليب بيروقراطيةٍ حاكمةٍ معزولةٍ، إلى درجةٍ يُفترض أنها غير قابلة للنفاذ، ضد المحاسبة الديمقراطية. قام الاتحاد الأوروبي باستثمارٍ في أيرلندا وكان الربحُ الذي يطلبه كعائدٍ على استثماره إما إبطالُ حق التصويت أو ما يعادلُ نفس الشيء: الالتزامُ بمواصلة التصويت حتى يتم الحصولُ على التصويت الصحيح - الموافقة. إن قابلية الحكم - خلقُ أجهزةٍ بيروقراطيةٍ أوروبيةٍ نائية، فائقةٍ للطبيعة، لا يمكن لأي منظمةٍ عمالية أن تحاربَ ضدها مباشرةً - مُصمَّمةٌ لمنع الأقليات الراديكالية في المجتمعات الغنية أو الفائقة التطور من إزعاج النظام بأية طريقة.

عام 1968، كان الكثيرون من الأقلية المنخرطة في الديمقراطية المباشرة في الشوارع ينظرون إلى الانتخابات، الممارسة الطقسية، المُهَيَّكة، للديمقراطية التمثيلية، على أنها، بكلمات سارتر الشهيرة، "فخٌ للحمقى". وما تشيرُ إليه الفجوة بين زمننا وبين الستينات هو في المقام الأول التفكيرُ المتزايد لحق الاقتراع العام - محاولة حرمان حتى الديمقراطية "التمثيلية" من جدواها بجهدٍ لإلغاء التأثيرات غير السارة للاقتراع العام ولصالح "عقلنة" إرادة الشعب والتعبير عن تلك الإرادة. لم يعد مصطلح **الإجماع** مناسباً لوصف ما هو في الحقيقة ترويضٌ اجتماعي للناس ليلزموا الصمت - الصمت بوصفه موافقة. لكنها تشي أيضاً بالطاقة الإبداعية، الشبيهة بالبريكولاج^(ت) للديموس، حين يمكن حتى لصندوق اقتراع أن يصبح سلاحاً. إنها توحى بأن الديمقراطية يمكنها أن تُعيد توكيدَ نفسها عن طريق أشد الأشكال السياسية تنوعاً. بأخذ طقسٍ عفى عليه الزمن على محل الجدّ حين لا يفعل ذلك أحدٌ آخر، مثلاً تبين كلبية جيسكار بوضوح تام، يمكن حتى للتصويت، في هذه الحالة، أن يصبح تجسيداً لحظياً لـ "الديموقراطية الهاربة": الإمكانيات السياسية للمواطنين العاديين.¹³ يمكن التعامل مع التصويت باعتباره سلاحاً يُستخدمُ في الهجوم المناهض للديموقراطية على السيادة الشعبية من جانب "أوروبا" تقدِّمُ نفسها باعتبارها مملكة الديمقراطية على الأرض، باعتبارها علامة تجارية تُباع باستحضار السلام، والعدل، و قبل كل شيء، الديمقراطية.

ديموقراطية للبيع

الفهم الحديث، المُعترف به للديموقراطية هو الحكم بالتصويت، سلطة تقرير الأمور بحكم الأغلبية، حكم "العدد الأكبر". لكن فهماً آخر للمصطلح، مألوفاً لقراء كتاب جاك رانسير بعنوان **المعلم الجاهل**، ينقل معنى للسلطة لا هو كمّي ولا مهمومٌ بالسيطرة. بل إنه معنى للإمكان والتمكين: هو قدرة الناس العاديين على اكتشاف أنماطٍ من الفعل لتحقيق الهموم المشتركة. كان لقاء رانسير مع جوزيف چاكوتوه، واشتغاله المستمر على ذلك اللقاء، قد ساعدا على إتاحة ما كان في الحقيقة المعنى الأصلي، الأشد اتساعاً وإيجاءً، لكلمة **الديموقراطية**: أي، القدرة على عمل الأشياء. الديمقراطية ليست شكلاً للحكم. وليست مهمومة بالعدد - لا بأغلبية مستبدة ولا بأقلية من المحرّضين. في بلاد الإغريق القديمة، كما بين جوسيا أوبر Josiah Ober، من بين المصطلحات الثلاثة الرئيسية التي تشير إلى السلطة السياسية - **موناركيا**، و**أوليغاركيا**، و**ديموكراتيا** نجد أن **ديموكراتيا** وحدها لا تشغل بالعدد. يشير **مونوس الموناركيا** إلى حكم الفرد؛ وتشير **هوي أوليجوي** في أوليغاركيا إلى سلطة قلة. وحدها **ديموكراتيا** لا تقدم إجابة على سؤال "أي عدد؟" ¹⁴ وسلطة **الديموس** لا هي سلطة السكان ولا أغليبيتهم بل سلطة أي شخص. أي شخص مؤهل لأن يحكم مثلما هو مؤهل لأن يُحكم.

لكن إذا كانت الديمقراطية بوصفها "القدرة على عمل الأشياء" متحررة من قانون العدد، فإنها تفترض سلفاً تقسماً قائماً للعالم إلى اثنين، تقسماً بين من يتم تعريفهم بأن لديهم القدرة على المشاركة في صنع القرار الجماعي ("الناس الأفضل") وبين من يقال أنهم بدون تلك القدرة. **ترفض** الديمقراطية هذا التقسيم كأساس لتنظيم الحياة السياسية؛ إنها نداءٌ للمساواة من قبل الناس المعرفين بأنهم ليسوا ضمن الناس الأفضل. وقد تم تعريف "الناس الأفضل" بطرقٍ مختلفة عبر التاريخ: بأنهم من يملكون مَحْتِداً نبيلاً، بأنهم الجنس الصحيح، بأنهم من يُظهرون قوةً عسكرية، بأنهم الأثرياء، أو بأنهم من يملكون معرفةً معقدة أو مهارات إدارية. وكما يذكّرنا إيمانويل فاولرشتاين Immanuel Wallerstein، فإن أنماط تعريف من يُعدّون ضمن "الناس الأفضل" كانت مصحوبةً على الدوام بافتراضاتٍ عن الروح العام أو أسلوب الحياة لـ "الناس الأفضل" - افتراضاتٍ، مثلاً، بأن موهبتهم الخاصة هي طبيعة "متحضرة". ¹⁵

حين اشتكى بلانكي عام 1852 بشأن الطبيعة المطاطية لاسم **ديموقراطي**، كان يسجل بالفعل التعديل العميق الذي كان قد بدأ يطرأ على المصطلح - وهو تعديلٌ سيستمر طوال الإمبراطورية الثانية وما بعدها. حتى ذلك الحين كانت الكلمة قد احتفظت إلى حد كبير بميراثها الثوري لعام 1789؛ كانت **ديموقراطي** هي الصفة، مثلاً، للعديد من تنظيمات اليسار المتطرف في عقدي 1830 و 1840. لكن خلال الإمبراطورية الثانية استحوذ النظام الإمبراطوري فعلياً على المصطلح لنفسه، بنجاح في الأغلب الأعم، بمعارضة ما سماه "الديموقراطية" الحقيقية بـ "حزب النظام" البورجوازي.¹⁶ بعبارة أخرى، زعم الإمبراطور أنه قد أعاد السيادة للشعب بواسطة "الاقتراع العام" أو النداء للشعب *appel au peuple*. احتضن الملكيون الكلمة في عقدي 1850، و 1860، مساوين بينها وبين الإمبراطورية بطريقة إيجابية؛ واستطاع وزير الداخلية، وهو بونايرتي متحمس، أن يصف نفسه بأنه "المدافع عن الديموقراطية". وبحلول عام 1869، كان تعدادٌ جزئيٌ لأنواع الديموقراطية المزدهرة في الحياة السياسية الفرنسية يشمل **الديموقراطيين الاشتراكيين، والديموقراطيين الثوريين، والديموقراطيين البورجوازيين، والديموقراطيين الإمبراليين، والديموقراطيين التقدميين، والديموقراطيين السلطويين** وتعكس القائمة كلا من النقطة التي كان بلانكي يسجلها - أن المصطلح متاحٌ تماماً للجميع - وكذلك الجهد الذي يبذله بعض الاشتراكيين لتوكيد الميراث الثوري للكلمة بإضفاء الدقة على وضعهم بنعتٍ مناسب. لكن الكلمة في حد ذاتها - حينذاك مثلاً الآن - لم تكن تنقل أيَّ معلوماتٍ تقريباً. ولم يكن بلانكي الجمهوري أو الاشتراكي الوحيد الذي يتردد في استخدام كلمة استخدمها أعداؤه ليصفوا أنفسهم. وكما يكتب لميار Maillard:

تقول لي: "أنا لست بورجوازيًا، ولا بروليتاريًا. أنا ديموقراطي. حذارٍ من الكلمات بلا تعريف، إنها الأداة المفضلة للمُتآمرين.... إنهم هم من اخترعوا القول المأثور الجميل: لا بروليتاري ولا بورجوازي، بل ديموقراطي!".
.. أيُّ رأيٍ لا يمكنه أن يجد مقراً تحت ذلك السقف؟ الجميع يزعمون أنهم ديموقراطيون، حتى الأرستقراطيين.

لم تعد كلمة **ديموقراطي** تُسمِّي الانقسام الذي يجب التغلب عليه بين من يُعدُّون قادرين على الحكم ومن يُعدُّون غير قادرين: فقد كانت مفردة المطاطية، لم تُجهد نفسها، كانت تخلق إجماعاً بدل الانقسام. وحتى

الكوميونيين عام 1871، المنخرطين في تجربتهم القصيرة الأمد للسيطرة على الوظائف الإدارية و المؤسسية المحفوظة عادةً للنخب التقليدية، لم يسمّوا أنفسهم ديمقراطيين. ولم يكن إعلان شكل الحكم الكوميوني في باريس غداة الاستسلام الفرنسي للبروسيين ليغني شيئاً إن لم يكن أشدّ التزاماً متجددً بالسياسة الديمقراطية في العصر الحديث.. في وجودهم القصير، استبدل الكوميونيون البنى التراتبية والبيروقراطية العميقة الجذور بأشكالٍ وعملياتٍ ديمقراطية على كل مستوى. لكن منقّذي الديمقراطية هؤلاء فضلوا كلمات أخرى - **جمهوريين**، **شعب** - لوصف أنفسهم. لكنني أظن أن مما له دلالة أنهم لم يتخلّوا تماماً عن كلمة **ديموقراطي** [ديموقراطية]. فرغم أنها حادت عن معناها الحق وسقطت في أيدي العدو، كانت لا تزال تحتفظ بميراث عام 1789.

حين عنون أرتور ريمبو Arthur Rimbaud إحدى آخر قصائده النثرية بعنوان "ديموقراطية"، وهي قصيدةٌ كتبت فور زوال الكوميونة، لم يكن العنوانُ سوى رايةٍ تتوسّع تحتها طبقة بورجوازيةٍ إمبريالية ومتحركة من المتروبول إلى "الأراضي المسترخية، الفواحة" مُغذّيةً، كما تقول القصيدة، "الدعارة الأشدّ كلبية". "مدمرةٌ كلّ تمرّدٍ منطقي".

ديموقراطية

"صوبَ ذاك البلد الذي لا يُحتمل

يَتَّجه العالَمُ

ويُخنقُ قرعَ الطبول

صياحنا الحشن من أعماق الريف..."

"في المتروبول سنغذّي الدعارة الأشدّ كلبية.

سندمّر كلّ تمرّدٍ منطقي."

"إلى الأراضي المسترخية الفواحة! في خدمة أشدّ

أنواع الاستغلال الشيطاني الصناعي أو العسكري."

"وداعاً لكل هذا، ولا تعبأوا أين."

أيها المجندون حسنو الطوية،

ستكون لنا فلسفة متوحشة؛

لا نعلم شيئاً عن العلم، محرومين في مُتَعَنَا،

ليذهب العالمُ حولنا إلى الجحيم ...

هذا هو التقدم الحقيقي! إلى الأمام.. سيروا!"

ماذا لو كان ريمبو، وليس بودلير، هو من نقرأه باعتباره أفضل شاعرٍ جمع الشخصَ والمجازات المرسلَة للقرن التاسع عشر؟ بصورٍ منقولةٍ عن إدجار آلان بو وجول فيرن، بتنبؤاتٍ مستمدةٍ من المنشورات السياسية، بشخصٍ مأخوذةٍ من روايات الأطفال ونصوص العلم الشعبي، يجمع ريمبو الشعارات والمستقبلات الممكنة للحظته. والجندِيُّ الاستعماري هو واحدٌ من تلك الشخصَ، يُنتج من الأوضاع، والتوجهات، والنماذج النمطية، والاتجاهات، الرئيسية، بقدر ما يفعل جامعُ الحرق أو *المتسكع flaneur* بالنسبة لمستقبل القرنين العشرين والحادي والعشرين، إن لم يكن أكثر. "ديموقراطية"، القصيدة، *والإشراقات Illuminations* مأخوذة كـمجموعٍ، تقفُ، إذا شئت التعبير، على حافة نظامٍ عالمي متحوّل: لحظتها هي استهلالُ عالمٍ تجمعُ أطرافه الكولونيالية، اللحظة التي يبدأ فيها نظامٌ بورجوازيٌّ أصيل في إرساء نفسه بصورة حاسمة.¹⁷ إلّا أن ما له دلالةٌ بنفس القدر، هو ما يجري قبل كتابة هذه القصائد مباشرة: أي المذبحة الطبقيّة التي جرت في قلب "أوروبا المتحضرة": الإعدامات بالجملة لعشرات الآلاف من الكوميونيين في مايو عام 1871. هذه المحاولة من جانب الحكومة البورجوازية - الجمهورية للإبادة الجسدية لعدوها الطبقي فرداً فرداً *وككتلة واحدة*، لقتل كل من انخرط في المحاولة القصيرة الأمد لتغيير النظام السياسي والاجتماعي، هي محاولةٌ استثنائيةٌ تماماً:

لم تكن عمليات الإعدام تحدث في [حدائق] اللوكسمبورج فحسب. فقد كانوا يقتلون الناس بالرصاص عند نواحي الشوارع، وفي الممرات بين المنازل، وعلى الأبواب. أينما أمكنهم أن يجدوا حائطا يدفعون الضحايا عليه.

وشهدت ضفاف السين مذابح وحشية. فتحت جسر البون نوف ظلوا يعدمون الناس ثمانية أيام متتالية. وفي الأصائل، يأتي السادة المهذبون وسيداتهم ليتفرجوا على السجناء يُعدمون. حضر الأزواج الأنيقون المذبحة كأنهم يحضرون مسرحية.

على أحد أركان الضفة اليسرى المحيطة بمجاورة البانتيون، كان تعمل نصف دسته من المحاكم العسكرية. حدث القتل الجماعي عند اللوكسمبورج. لكنهم كانوا يعدمون الناس بالرصاص عند لامونيه، وعند الأوبزيفاتوار، وعند مدرسة القانون، وعند مدرسة البوليتكنيك، وعند البانتيون. كانوا يعدمون الناس عند الكوليج دو فرانس، على أساس إدانات ينطق بها قاض عسكري جالس في الغرفة التي على يسار المدخل الرئيسي. وكان ثمة إعدامات متصلة في سوق موير.

ست محاكم عسكرية لهذه المجاورة وحدها. وفي كل واحدة منها، المزيد والمزيد من الوفيات. أحصت اللوكسمبورج وحدها أكثر من ألف. بينما يتقدم أنصار فرساي، كانوا يقيمون محاكم عسكرية مشؤومة، واحدة فواحدة في كل ميدان، كانت مهمتها الوحيدة هي تنظيم القتل. لم تكن تهم المحاكمة.

وحول المجازر الكبرى - اللوكسمبورج، المدرسة العسكرية، بارك مونصو، لا روكيت، بير لاشيز، بوت شومون، وغيرها - نُفذت مذابح لا حصر لها بطريقة مكتومة أكثر، بعرض أقل تباها، وأقل مجدا.¹⁸

لقد استشهدت مطولا من هذا التقرير لشاهد العيان على *la semaine sanglante* [الأسبوع الدامي] لأنني أعتقد أننا يجب أن نتمهل عند الكمّ الصارخ للحقد الذي أظهرته الحكومة البورجوازية - الجمهورية، على ما يسميه لوتشيانو كانفورا Luchiano Canfora "العداء الساخط للأغلبية".¹⁹ فقد

كانت هذه المذبحة الطبقية، التي هي هزيمة الديمقراطية، كما يذكرنا، هي ما وُلدت منه الجمهورية الثالثة. في نوفمبر من ذلك العام، جاب ريمبو وصديقه ديلاهاي شوارع باريس، متفحصين آثار ثقوب الطلقات المتخلفة في جدران البيوت والباثيون؛ خلفت شهور و، في الحقيقة، سنوات ما بعد المذبحة مناخاً سياسياً مشبّعاً، كما لاحظ ريمبو لصديقه، بـ"الإبادة، والفوضى ... وكل ردود الفعل الممكنة وحتى المحتملة".²⁰ تُفتتح الإشراقات على حركة أواخر القرن التاسع عشر التوسعية والخلق بالجملة لوعي يؤدي إلى إعادة إنتاج طبقة إرسالياتٍ استعمارية تنتج عن ذلك. في بعض قصائده الأكثر طليعية، يستشرف ريمبو تلك الحركة التي تجد ذروتها في كونٍ رخوٍ ومتجانس: "نفس السحر البورجوازي أينما استقر بك المتاع." وفي قصائد أخرى - في ذهني هنا "متروبوليتان"، و"باربار" [همجي]، و"سوار إيستوريك" [أمسية تاريخية]، - يرينا بعض الطرق التي ينتشي بها الخيال البورجوازي ذاته بصورٍ قيامية لموته ذاته. في هذا العنقود الثاني من القصائد، يقدم ريمبو المستقبل المُلغى لمصيرٍ إمبراطوري قد تلاشى: رؤيةً بانورامية تنضمُّ فيها مناظر خَضْرِيَّة متبلورة وفانتازية إلى تجسيداتٍ مُسبقة عتيقة لنهاية العالم في تحولات جيولوجية عنيفة ومباغتة من الثلج والجليد المتفجّر؛ ترقُد الكباري والطرق المضفورة تحف بها قبائل همجية، حريقٌ كوكبي هائل متكرر، قطبيٌّ ومشتعل في آن، فوضويٌّ لكنه غريب.

كيف يمكن تخيّل المستقبل بعد موت الكوميونة؟ بعد أن عاش انفجار، وتطور، وتصفية تلك التجربة غير المألوفة للديموقراطية، والآن في مواجهة ما كان يسميه، "مستنقع" الطبقات الوسطى الفرنسية وهي تدعم الدافع الاستعماري الذي سيحفزها خلال العقود العديدة التالية، يختار ريمبو أن يصوّر مسبقاً كلا من انتصار وموت تلك الطبقة في سلسلةٍ من القصائد النثرية والفانتازية - انتصار تلك الطبقة في عملية إضفاء تجانسٍ متزايد على الكوكب، وموتها في أرضٍ منفجرة.

قصيدة "ديموقراطية" لريمبو، إذن، تحدّد اللحظة الدقيقة حين لم يعد مصطلح *الديموقراطية* يُستخدم للتعبير عن مطالب *le peuple* [الشعب] في صراع طبقي قومي، بل يستخدم بالأحرى *لتبرير* السياسات الكولونيالية لـ"البلاد المتحضرة" في صراع على مستوى دولي بين الغرب وبين الباقين، بين المتحضرين وبين غير المتحضرين. يروي ريمبو تلك الملحمة في قسم "Mauvais Sang" [دم فاسد]

من *Une Saison en enfer* [فصل في الجحيم] ويقدم صورةً طبقيةً إضافيةً للإرساليين الذين يقومون بالتمدين في قصيدة تدعى "حركة":

هؤلاء غزاة العالم،

يبحثون عن حظهم الشخصي الكيميائي:

تصحبهم الرياضة والرفاهية؛

يجلبون التعليم للأجناس، والطبقات، والحيوانات

داخل هذه السفينة،

الراحة والدوار

في ضوء طوفاني،

في أمسياتٍ دراسية مزعجة.

تغيّر بشكل حاسم رنين الديمقراطية الذي سجله ريمبو، لم يتم تخفيفها فحسب بل تم ملؤها بمضمون غريب عنها، بينما تبدأ ذات الجماعات التي خشيته عند بداية القرن في احتضانها عند نهايته. ومثلما في قصيدة ريمبو، تصبح الديمقراطية رايةً، شعاراً، برهاناً على التحضر وكذلك مُلحقاً روحياً حيوياً، ورقة التين المثالية، للغرب المتحضر وناشر التحضر. تستهل الدولة، باسم الديمقراطية التمثيلية، تاريخاً من المذاهب الطبقية، داخل أوروبا على هيئة الكوميونة وما تلاها، وفي الممتلكات الكولونيالية، عنفاً يمكن سماع أصدائه في لغة التهديد والاحتقار الموجهة إلى الأيرلنديين في وقت تصويت عام 2008. يمكن للغرب، بوصفه ديموقراطياً، أن يصبح الزعيم الأخلاقي للعالم، بما أن هيمنته هي أساس التقدم في كل أرجاء العالم. من "غزاة العالم" هؤلاء إلى عبارة وودرو ويلسون "جعل العالم آمناً للديموقراطية" وحتى

هاري ترومان وإعادة تشفيره **لديموقراطية** ضمن لغة ومشروع التنمية، لا يتطلب الاقتصاد قفزةً على الإطلاق.²¹

لكن قبل أن نترك تصوير ريمبو المسبق لتاريخ العالم، لا بد أن نأخذ في الاعتبار، ضمن سياق "ديموقراطية" و "حركة"، قصيدة قد يكون لديها الكثير مما تقوله للحظتنا التاريخية، هي القصيدة المبنية كطنطنة إعلانية طويلة بعنوان "بيع". في جوٍّ من الأعمال المركبة الحديثة والسحرية على قدم المساواة، تقدم القصيدة الصرخة الثورية والشعار الإعلاني بحيث لا يمكن التمييز بينهما في انقضاظ شامل للسلع والخدمات الاستهلاكية: "للبيع - أجسادٌ لا تقدّر بثمن، تتجاوز العرق أو العالم أو الجنس أو السلالة!". يربط كل من "بيع" و "ديموقراطية" التحولات في الوعي بالتغلغل النسبي لعلاقات السوق في الحياة اليومية - سواء كانت هذه في مستعمرات ما وراء البحار أو في قلب المتروبول الأوروبية. (تتكون سوناتا كتبت حوالي ذلك الوقت، بعنوان "باريس"، بكاملها من صيغ ترويج إعلانية مأخوذة من واجهات المتاجر الباريسية.) وما يمكن وصفه بالحسّ التنبؤي أو المعاصر بشكل استثنائي لهذه القصائد - التي إذا قرئت معاً، تعادلُ عنوانَ هذا الفصل، "ديموقراطية للبيع" - يرتبط بالطريقة التي رسّخ بها القرن العشرون التكافؤ بين الديموقراطية (في شكلها المقلوب) وبين الاستهلاك الذي بدأ في زمن ريمبو: الديموقراطية باعتبارها الحق في الشراء. واليوم نجد أن كل الديموقراطيات الغربية أكثر ثقة في رفايتها من حيث أنها غير مسيّسة بدرجة أكمل، تُعاش كنوعٍ من المناخ اللازمي، كوسطٍ محيطٍ أو أسلوب وجود. وهذا هو المناخ الذي استشرفه ريمبو في "بيع": التبادل الحر للسلع، والأجساد، والمرشّحين، وأساليب الحياة، والمستقبلات الممكنة. "للبيع - مُستقراتٌ وهجرات، رياضات، افتتاحات، ورفاهية تامة، والضوضاء، والحركة، والمستقبل الذي يستتبعها!"

الديموقراطية اليوم هي شعار كلّ زعماء الكوكب تقريباً (والباقون، عاجلاً أو آجلاً، سينضمون بالقوة إلى القطيع). وما يفصل زمننا عن اللحظة الاستثنائية لريمبو هو شيء اسمه الحرب الباردة ونهايتها. بالنسبة لتطور "الديموقراطية"، من الصعب المبالغة في تقدير المكسب الهائل الذي استطاعت الحكومات الغربية ترسيخه حين قدّمت **الديموقراطية** بنجاح بوصفها الثقل المعادل **للسيوعية**. فقد رجحت السيطرة فعلياً على العالم بأسره لنفسها، ولم تُخَلّف حتى أثراً من رنينها التحرري. وفي الحقيقة، أصبحت

الديموقراطية إيديولوجيا طبقية تبرّر أنظمةً تتيح لعددٍ بالغ الضلالة من الناس أن يحكموا - وأن يحكموا بدون الشعب، إن شئت التعبير؛ أنظمةً يبدو أنها تستبعد أية إمكانية أخرى بخلاف إعادة الانتاج اللانهائية لأدائها ذاته. إن القدرة على تسمية إقتصادٍ سوقٍ مطلق العنان ومُتحرّر من الضوابط، إقتصادٍ لا يرحم، معارضةً للشيوعية لا تعوقها قيودٌ أو ضوابط، حق في التدخل، عسكرياً و خلاف ذلك، في ما لا يحصى من الأمم ذات السيادة وفي شئونها الداخلية - إن النجاح في تسمية هذا كله ديموقراطيةً كان مأثرةً لا تُصدّق. إن التمكن من جعل السوق بمثابة شرطٍ بديهي للديموقراطية والنظر إلى الديموقراطية على أنها تستلزم السوق بلا هوادة، هو إنجازٌ مذهل. وقد ساعد على ذلك، في فرنسا، على الأقل، سنواتٌ رد الفعل ضد 1968، حيث تم إخضاع الثورة الفرنسية، تحت الوصاية المعادية بعمق للديموقراطية من جانب فرنسوا فورييه، لدأبٍ صبور من نزع الاعتبار، والتلطّيح بالمقارنة بالثورة المقبولة لعام 1776، و تم إلحاقها أخيراً بالسيتالينية وجرائم بول بوت. ومع نهاية "الاشتراكية القائمة فعلياً"، بدا أننا، أخيراً، قد انتهينا بشكل حاسم من لحظات القطيعة أو النزاع، ويمكن للمجتمع من الآن فصاعداً أن يصبح مكان التدبّر "الديموقراطي"، والحوار، والنقاش بلا انقطاع، والضبط الدائم للعلاقات الاجتماعية. استهلت لحظة ريمبو، كما رأينا في "ديموقراطية"، عصر "الإمبراطورية الديموقراطية": عصر مشروعٍ طبيعي، حتي يستهدف جلب مستقبلٍ مقدورٍ للشعوب أو الكيانات التي كان يجري تطويرها. لكن "الديموقراطية" تعمل بنفس القدر، كما رأينا في "بيع"، على جبهة الوطن: حيث نظام الحكم الرئيسي في المجتمع هو الاقتصاد، القوة التاريخية الهائلة التي تتجاوز سلطة البشر، وحيث يفيدنا الإجماع الصامت بأن التوازن الذي ينتجه الاقتصاد يحدّد أفضل العوالم الممكنة.

هل هذا تلوّث دائم للغة السياسة؟ هل يمكنني أن أسمي نفسي ديموقراطياً؟

لا يكفي بالتأكد أن ننقد، بطريقةٍ تدريجية، الديموقراطية "الفاشلة" أو "غير الكافية" لهذا القانون أو ذاك، لهذا الحزب أو ذاك، لهذه الدولة أو تلك. إذا فعلنا ذلك فسوف نضل أسرى نظامٍ سعيد تماماً بأن ينتقد، مثلاً، الاستحواذ الصارخ على الإجراءات الانتخابية من جانب شخص مثل روبرت موجابي في زيمبابوي، لكنه يظل بلا حولٍ ولا قوة إزاء نفس العملية حين تُنجزها ظواهرٌ اقتصادية تحترم الطقوس الديموقراطية - مثل ابتزازات صندوق النقد الدولي. وفي الحقيقة فإن فهم الديموقراطية على أنها

تتعلق بالانتخابات أو بإرادة الأغلبية هو فهم تاريخي حديث جدا. وما يطلق عليه الديمقراطية التمثيلية - التي يقال في عصرنا أنها تتشكل من الانتخابات الحرة، والأحزاب السياسية الحرة، والصحافة الحرة، وبالطبع، السوق الحرة - هو في الحقيقة شكلٌ أوليجاركي: تمثيلٌ من قبل أقلية تُمنح لقب مشرفين أو أوصياء على الشؤون العامة. كل "الديمقراطيات الصناعية المتقدمة" اليوم هي في الحقيقة ديمقراطيات أوليجاركية: إنها تمثل انتصار أوليجاركية دينامية، حكومة عالمية تتمحور حول الثروة الضخمة وعبادة الثروة، لكنها قادرة على بناء الإجماع والمشروعية من خلال الانتخابات التي، بتحديد لها لمدي الخيارات، تحمي فعليا سطوة الطبقات الوسطى والعليا.²²

أعتقد أننا يجب أن نعترف بأن الحالة هي هذه، أعني، أن نعترف بعدم وجود الديمقراطية أو قلبها في الواقع، في نفس الوقت الذي يُقر فيه بالضرورة الحيوية للحفاظ على المعنى الأصلي، الواسع للمصطلح. ولو بقينا حبيسي فهم للديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم، فلن يكون لدينا خيارٌ سوى التخلي عن الكلمة للعدو الذي استحوذ عليها. لكن لأنها على وجه الدقة ليست شكلاً للحكم، لأنها ليست ضرباً من الدستور أو المؤسسة، فإن الديمقراطية باعتبارها قدرة أي شخص على الانشغال بالشؤون العامة، تصبح اسماً آخر للطبيعة النوعية للسياسة ذاتها. قد توجد وقد لا توجد على الإطلاق، وقد تُعيد تأكيد نفسها في أشد التبدلات تنوعاً. إنها لحظة، وفي أفضل الحالات مشروعٌ وليس شكلاً. ويوصفها اسماً لنضالٍ ضد الخصخصة الدائمة للحياة العامة، فإن الديمقراطية، مثل الحب في أحد شعارات ريمبو العديدة، لا بد أن تُخترع من جديد.

الهوامش:

أ - كوشولين: بطل أسطوري إيرلندي، وكوشنير: وزير الخارجية الفرنسي - م

1. Auguste Blanqui, letter to Maillard, June 6, 1852, in *Maintenant, il faut des armes* (Paris: La Fabrique, 2006), pp. 172-186.

الترجمات من الفرنسية هي ترجاتي، إذا لم يرد خلاف ذلك؛ أما ترجمات ريمبو فمأخوذة عن

Paul Schmidt's *Arthur Rimbaud: Complete Works* (New York- Harper and Row, 1976) .

وجرى تعديلها تعديلا طفيفا في بعض الحالات.

2. Valery Giscard d'Estaing blog, October 26, 2007.
3. Interview, RTL, June 9, 2008.
4. *Le Monde*, June 7, 2008.
5. As reported by the *Canard Enchaîné* and quoted in the *Irish Times*, June 20, 2008.
6. Bosco, Ban try County Cork Eire, <http://mytelegraph.co.uk>.
7. *France Inter*, June 24, 2008.
8. *Institutions*, June 13, 2008.
9. *Irish Times*, June 14, 2008.
10. *Deutsche Welle*, June 15, 2008.

11. Cited in Dominique Guillemin and Laurent Daure, "L'Introuvable souverainete de l'Union europeene," *L'Action Republicaine*, July 3, 2008, <http://action-republicaine.over-blog.com/archive-07-3--2008.html>

12. See Frederic Bas, "La 'majorite silencieuse' ou la bataille de l'opinion en mai-juin 1968," in P Artieres and M. Zancarini-Fournel, eds., 68: *Une histoire collective* (Paris. Decouverte, 2008), pp. 359-366.

ب - loi anticasseurs

لوا أنتيكاسور: قانون صدر في 8 يونيو عام 1970 لمقاومة الخسائر المادية الناشئة عن التظاهر - م
ت - تركيب شيء إبداعي أو يدوي من عناصر تكون متاحة حينها ولا علاقة لها بالوظيفة أو الهدف الذي تصنع
من أجله الأشياء - م

13. See Sheldon Wolin, "Fugitive Democracy" in *Constellations* 1 (1994).

11-25.

14 See Jacques Ranciere, *The Ignorant Schoolmaster*, trans Kristin Ross (Stanford: Stanford University Press, 1991; see also Josiah Ober, "The Original Meaning of 'Democracy'- Capacity to Do Things, Not Majority Rule," *Constellations* 15 (2008). 1-9

15. Immanuel Wallerstein, "Democracy, Capitalism and Transformation," lecture at Documenta 11, Vienna, March 16, 2001.

16. See Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 a 1872* (Paris: Larousse, 1962).

17 See Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; rpt. Verso, 2008); see also Fredric Jameson, "Rimbaud and the Spatial Text," in Tak-Wai Wong and M. A. Abbas, eds., *Rewriting Literary History* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1984).

18. Maxime Vuillaume, *Mes Cahiers rouges au temps de la commune* (Arles: Actes Sud, 1998), pp 68-69.

19. Luciano Canfora, *Democracy in Europe* (Maiden, MA: Blackwell, 2006),

p. 120.

20. Rimbaud, cited by Ernest Delahaye in Arthur Rimbaud, *Oeuvres completes*, ed. Rolland de Reneville et Jules Mouquet (Paris: Gallimard, 1965), p. 745.

21. Harry Truman, January 20, 1949: "We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas."

22. See Canfora, *Democracy in Europe*, pp. 214-252. 127

* كريستين روس (1953) أستاذة الأدب المقارن في جامعة نيويورك. معروفة أساساً بعملها على الثقافة والأدب الفرنسيين في القرنين 19 و 20. تتميز بتركيزها، من زاوية نظر حضرية وثورية، على التاريخ، والنظرية،

والسياسة، والإيديولوجيا، والثقافة الشعبية. نشرت كتاب: نشوء الفضاء الاجتماعي: ريمبو وكوميونة باريس (1988)؛ وسيارات سريعة، أجساد نظيفة: نزع الاستعمار وإعادة ترتيب الثقافة الفرنسية (1995)؛ و مايو 68 وحيواته التالية (2002). ترجمت كتاب جاك رانسيير: المعلم الجاهل إلى الإنجليزية.

نالت جائزة النقد عن كتاب سيارات سريعة. وجائزة لورنس وايلي للدراسات الثقافية الفرنسية.