

مفهوم التاريخ في الفكر ما بعد الحداثي: عرض ونقد

تيري إيغلتن

ترى ما بعد الحداثة أنّ التاريخ (History)، بخلاف التاريخ (history)^(١)، هو أمر غائي. أي أنه يقوم على اعتقاد مفاده أنّ العالم يتحرك على نحو غرضي صوب غاية محدّدة مسبقاً هي غاية محايدة له أو مأكّنة فيه حتى في هذه اللحظة بالذات، وهو ما يوقر الدينامية اللازمة لما تراه أعيننا من تجلّ وظهور لا يليقان. فالتاريخ له منطقته الخاص، وهو الذي ينتخب مشاريعنا التي تبدو حرّة في الظاهر كيما تخدم مراميه الخاصة المستغلقة. وقد تكون ثمة حالات من التعوّق هنا أو هناك، أمّا بصورة عامة فالتاريخ أحادي الخطّ، وتقدمي، وحتمي.

ولا حاجة، بالطبع، إلى القلق بشأن الطريقة المثلى لمواجهة من يحملون هذه القناعة، فهؤلاء لم يبق منهم أحد. وما لم يكونوا متوارين عن الأنظار في بعض الكهوف، خجلين من الظهور أشدّ الخجل، فإن مثل هؤلاء قد اختفوا عن وجه البسيطة منذ زمن. لقد رأوا كيف كان القرن العشرون حافلاً بالحروب، والمجاعات، ومعسكرات الموت، ورأوا أنّ أيّاً من المثلّ الطوباوية أو التنويرية لم يدن أيّ دنوّ من التحقّق، فقرروا أن ينصرفوا بوجوه كالحة أسيانته. صحيح أننا اعتدنا، في زمن بعيد مضى، على وجود ويغين^(٢)، وهيغلين، وماركسيين ممن حملوا هذه القناعة، غير أنّ من المشكوك به أن يكون كارل ماركس واحداً منهم (وهو الذي أعلن أنه ليس ماركسياً). فماركس لم يكن سوى

الاحتقار لتلك الفكرة التي ترى أن ثمة شيئاً يُدعى التاريخ له غاياته وقوانينه المستقلة تماماً عن الكائنات البشرية. وأن نتصور أن الماركسية غائبة بهذا المعنى، كما يفعل كثير من ما بعد الحداثيين، يعني أن نكون عن الماركسية صورة مشوهة بشعة شأنها شأن تصورنا أن جاك ديريدا مقتنع بأنّ من الممكن لأي شيء أن يعني أي شيء آخر، وأنّ ما من أحد أبداً يمكن أن يضمّر قصداً أو نية وأن لا شيء في العالم سوى الكتابة. والحق أن الاشتراكية تفترض وجود غاية من نوع ما، وهذه الغاية هي إمكانية قيام نظام اجتماعي أكثر عدلاً، وحرية، وعقلانية، ورحمة. وهذا ما يفترضه ما بعد الحداثيين الراديكاليين أيضاً. بل إن بعض ما بعد الحداثيين يفترضون وجود غائية من نوع أشدّ طموحاً يمكن أن نمثل لها بالفكرة التي ترى أنّ التنوير كان محتوماً عليه أن يفضي إلى معسكرات التجميع. غير أنّ أحداً من الفريقين لا يعتقد بأن ثمة ما هو مضمون تاريخياً بشأن الهدف المتمثل بقيام مجتمع أكثر عدلاً، أو أنه يعمل خلسةً في هذه اللحظة بالذات بوصفه الجوهر الخفي للحاضر. وعلى أية حال، فإنّ الاشتراكيين ليسوا متيّمين بإضفاء الطابع التاريخي كما يرى البعض. وربما كان واحداً من أسباب ذلك هو حقيقة أنّ إضفاء الطابع التاريخي ليس أمراً راديكالياً بالضرورة. غير أنّ هناك سبباً آخر أكثر أهمية يقف وراء هذا الارتباب الاشتراكي بالتاريخ. فثمة نزوع في ما بعد الحداثة يرى إلى التاريخ بوصفه أمراً قلباً على نحو دائم، ومتعدداً ومفتوح النهاية على نحو مبهج، وبوصفه مجموعة من الأحوال أو الانقطاعات التي لا يمكن أن تُصاغ في سرد واحد موحد من غير شيء من العنف النظري. ومن ثمّ فإنّ هذه الأطروحة غالباً ما تُدفع إلى حدّ أقصى بعيد كل البعد عن المنطق؛ حيث يُعَلّق على كل من دانتي ودي ليلو كما هما في لحظتهما التاريخيتين المنفصلتين، فلا يجمع بينهما أي جامع يستحق الذكر. وهكذا ينقلب الدافع إلى إضفاء الطابع التاريخي إلى نقيضه؛ ذلك أنّ دفع التاريخ إلى الحدّ الذي تنحلّ فيه ضروب التواصل والترابط يجعل منه مجرد مجرّة من الأحوال الراهنة، وتجمّعاً من الأزمنة الحاضرة الأبدية، التي يصعب تماماً أن ندعوها بالتاريخ. صحيح أنّ علينا أن نفهم أوليقر كرومويل في سياقه التاريخي، ولكن ما الذي سندخله في حسابنا عند تحديد هذا السياق؟ فما تلحّ عليه ما بعد الحداثة، في النهاية، هو أنّ جميع السياقات متداخلة ونفورة. ونحن أنفسنا ورثة التاريخ الذي كان كرومويل جزءاً منه، لأنّ الماضي هو ما نتشكّل منه.

والحق أنّ ثمة قدرّاً هائلاً مما نشترك به نحن (المابعد) حديثين مع سوفوكليس وساقونارولا، وما من أحد بلغ به التهور حدّ الشك في ذلك. فالنزاع لا يمكن أن يكون على وجود الخصائص الكونية للبشرية التي هي خصائص بيّنة وجليّة على نحو فاضح، وإنما على مدى أهمية هذه الخصائص؛ على مدى الأهمية التي تُحسب لها، مثلاً، في تحليل أية وضعية تاريخية معينة. فهل هو مهمّ حقاً أنّ سوفوكليس قد كانت

له أذنان مثلنا كما يُفكّرُض، وهل يمكن لذلك أن يلقي أيّ ضوء على مسرحيته أنتيغون؟ لعلّ ذلك لا يلقي أيّ ضوء خاص على أنتيغون، غير أنّ امتلاك سوفوكليس جسداً شبيهاً بجسدنا، وشكلاً مادياً لم يتبدّل إلا قليلاً في مجرى التاريخ البشري، هو بلا شكّ مسألة ذات أهمية عظيمة. ولو أنّ مخلوقاً آخر كان قادراً على أن يكلمنا، وعلى أن ينخرط في عمل مادي إلى جانبنا، ويقيم علاقات جنسية معنا، وينتج ما يبدو شبيهاً بالفن على نحو مبهم وغامض بمعنى أنه يبدو بلا هدف أو غاية، وأن يتألّم، ويمزح ويموت، لكانَ بمقدورنا أن نستدلّ من هذه الوقائع البيولوجية على عدد هائل من الأشياء الأخلاقية بل والسياسية التي تترتب عليها. فهذا يمثل واحداً، على الأقل، من المعاني التي يمكن أن نستمدّ بها قيماً من الوقائع، كائناً ما كان اعتقاد ديفيد هيوم. فانطلاقاً من شكل أجساد هذه الحيوانات يمكن أن نعرف بصورة ما، ما هي المواقف التي يصحّ أن نتخذها حيالها، كاحترام، والرحمة، والامتناع عن قطع أقدامها بقصد الهزل والمزاح وما شابه.

لا شكّ أنّ علينا أن نتخذ مثل هذه المواقف حيال الحيوانات غير البشرية أيضاً؛ غير أننا لن ننظر إليهم كشركاء محتملين في الزواج، أو كمؤلّفين مشاركين، أو كرفاق في عصيان سياسي مُسلّح، اللهمّ إلا إذا كنّا نعيش في واحدة من أشدّ مناطق كاليفورنيا حماقةً. فثمة حدود لأشكال الحياة التي يمكن أن نتقاسمها مع مخلوقات تختلف عنا مادياً، ولعلّ هذا ما كان يدور في خلد فيتغنشتين حين قال إنه لو أمكن لأسد أن يتكلم فلن نستطيع أن نفهم ما يقوله. فنحن نستطيع أن نفهم شيئاً من نصوص سوفوكليس، لكننا لا نستطيع أن نفهم شيئاً من شعر حلزون فائق الفصاحة. وبالمقابل، فإننا حين نصادف مخلوقاً يبدو شديد الشبه بنا لكنه عاجز عن السخرية، قد تأخذنا فيه الريبة والشكّ فنظنّ أنه آلة مصممة ببراعة، اللهمّ إلا إذا كنّا نعيش، مرة أخرى، في مناطق معينة من كاليفورنيا. وحين يكون بمقدور حيوانات أن تتكلم، وتعمل، وتتكاثر جنسياً وما إلى ذلك، فلا بدّ حينئذٍ من أن تكون على ألفة بشكل من أشكال السياسة مهما يكن بدائياً، بخلاف الحيوانات التي لا تتكلم والتي تعمل بأجسادها وحسب. ولا بدّ أيضاً أن تكون مضطرة لإقامة ضرب من ضروب أنظمة القوّة كيما تنظّم عملها وحياتها الاجتماعية، فضلاً عن أشكال من التنظيم الجنسي وهلمجراً، إلى جانب أطر رمزية معينة تمثّل من ضمنها كلّ ذلك.

بيد أنه لم يعد من الموافق للموضحة الدارجة أن نطيل المكوث عند مثل هذه الوقائع، فهي تلقي على البيولوجيا بعبء ثقيل جداً، في حين تقلّل من أهمية الثقافة وتبحّس قيمتها. ففي لحظة معينة من السبعينات صار كلّ اهتمام بالبيولوجيا «بيولوجياً» بين عشية وضحاها، تماماً كما صار التجريبيّ «تجريبيّاً» والاقتصادي «اقتصاديّاً». ولقد دفع الخوف المحقّ من النزعة الاختزالية ببعض تيارات ما بعد الحداثة إلى الرّد

على هذا الخطر بتكتيك بالغ العنف تمثل بمحو البيولوجي، والاقتصادي في بعض الأحيان، محوً كاملاً. وبدلاً من الكلام مادياً على الثقافة، راحت هذه التيارات تتكلم ثقافياً على المادة، خاصةً على ذلك الجزء المادي الأوضح فيما نملكه، أي الجسد. وإنها لمن المفارقات الساحرة في ضوء ذلك أن تبدي ما بعد الحداثة ارتياباً وشكاً بالجسد كمادة وتكريساً واخلصاً للتمييز والخصوصية في الوقت ذاته، فالمادة، بالنسبة لمفكرين تقليديين مثل أرسطو والأكويني، هي ما يميّز ويُفردن على وجه الدقة. فما يجعلنا مختلفين، بالنسبة لهذا النمط من التفكير، ليس «النفْس»، التي رأى الأكويني فيها شكلاً للجسد مشتركاً إذاً بيننا جميعاً، بل واقعة أن كلاً منا كومة فريدة من المادة. أما ما بعد الحداثة فقد تصوّرت، فيما يتعلق بأوجه النوع الكونية التي لا يمكن انكارها، أن كل كلام على طبيعة بشرية مشتركة لا بد أن يكون كلاماً مقالياً وجوهراًنيماً على حدّ سواء. ولعلّها محقّة بشأن هذه الصفة الأخيرة (الجوهرانية)، مع أنها تخطئ، كما أبين لاحقاً، إذ ترى في هذه الصفة رذيلة بالضرورة. ولكنها مخطئة بشأن الصفة الأولى (المثالية)، فلا شك أن التصور الماركسي يرى الكائن البشري بمثابة ترجمة مادية للطبيعة البشرية، بعيدة كل البعد عن حقائق القلب الأساسية والأبدية. وبعبارة أخرى، فإن ما بعد الحداثيين يضمرون مفهوماً مثالياً عن الطبيعة البشرية؛ فالأمر لا يتعدى أنهم يرفضون هذه الطبيعة بينما يقبلها المثاليون. وهم في هذا المجال كما في غيره صورة مقلوبة لخصومهم.

وليس دحضاً لهذه الكليات البشرية أو إثباتاً لبطلانها أن يُقال إن كل هذه الخصائص تبنتها الثقافات المختلفة على نحو متخالف. وما على المرء سوى أن يسأل نفسه أيّ الفعاليات هي المُبتناة على نحو متخالف حتى يجد سؤال الكلية وهو يطرح نفسه من جديد بكلّ عناد. صحيحٌ أن من الممكن أن نخطئ في بعض الأحيان بشأن مثل هذا الأساس المشترك؛ كأن نظنّ أنه يلعب لعبة ما مثل الكريكت بينما هو يحاول في الحقيقة أن يستمطر السماء. وصحيحٌ أن فكرة الإنسانية الكلية، بمعناها الفاسد الذي يشير إلى أن تحيزات المرء وأهواءه الثقافية الخاصة ينبغي أن تكون لها السيطرة العالمية، قد كانت سبباً لسحق آخريّة الآخرين على نحو لم يعرف له التاريخ مثيلاً في وحشيته. كما لعبت دوراً أساسياً في أيديولوجيا تقطّر سمّاً، بل وإبادةً في بعض الأحيان، مما يجعل ردة الفعل المذعورة التي تبديها ما بعد الحداثة ضرباً من الخطأ النبيل. وصحيحٌ أنه ليس من الضروري أن يترتب على المبدأ السابق أن ما تشترك به الكائنات البشرية عبر القرون هو الشيء الأهم فيما يتعلق بها، وهنا على وجه التحديد يخطئ الإنسانويون الليبراليون، مع أن اللغة، والجنس، والعمل، والقانون، والسياسة ليست أشياء نافلة بأيّ حال من الأحوال. فواقعة أن الملك لير يستطيع أن

يمشي، لبعض الوقت على الأقل، ليست ما يجعل المسرحية تتصادى معنا. ولا شك أن من الممكن أن نتساءل في كل مرة: من أية وجهة نظر تُرى الأهمية؟ فحين ندرس الأحاسيس المتزامنة في كتابات بروست، من المستبعد أن يكون محور تحليلنا واقعة أن بروست كائن بشري، والمسألة على وجه التحديد أن دوغمائية ما بعد الحداثة هي ما يدفعها إلى تعميم موقفها المناهض للكليات، والى استنتاج أن المفاهيم الخاصة بالطبيعة البشرية المشتركة ليست مهمة أبداً، حتى لو تعلّق الأمر، مثلاً، بممارسة التعذيب.

إن ما بعد الحداثة إذ تُفُرد في إضفاء الطابع التاريخي إنما تقلّل أيضاً من إضفاء هذا الطابع، فتعمل على تسطيح تنوع التاريخ وتعقيده في انتهاك فاضح لمعتقداتها التعددية. وكما كتب فرانسيس مُلْهَرْن:

إن الاختزال الضمني لـ التاريخ إلى التغيير؛ أي إلى نوع من التاريخ المُفُرد... هو واحدة من العادات المفهومة تماماً مما يُستخدم في الجدل والمناظرة، إلا أنها تديم ضرباً من نصف الحقيقة يولد الخُطُط والاضطراب. فالتاريخ هو استمرار أيضاً، بصورة حاسمة، وفي قسمه الأكبر. والسيرورة التاريخية سيرورة متخالفة؛ تتسم بتعددية في ايقاعاتها وسرعاتها، فبعضها شديد التقلّب، وبعضها قليل التقلّب، بعضها يُقاس بعادات السرعة والتقاويم، وبعضها ينتمي إلى أبدية «الزمن العميق» العملية. وهكذا فإن البنى والأحداث التاريخية... هي بالضرورة معقّدة في طابعها، فلا تعود إلى صيغة واحدة (استمرار / انقطاع) أو إلى زمنية واحدة. فالسياقات يمكن أن تكون قصيرة وضيقة (جيل، أزمة سياسية) لكنها قد تكون أيضاً طويلة وواسعة (لغة، أسلوب إنتاج، تميّز أحد الجنسين)، كما يمكن أن تكون كل ذلك معاً (*).

وبخلاف هذا، ينزع التاريخ ما بعد الحداثي لأن يكون أحادي البعد على الرغم من حيويته، فيضغط مفهوم الزمن ذي الطبقات العديدة ويحوّله إلى مجرى قصير هو السياق المعاصر، والوضع الراهن. أو كما قال ت. س. إليوت في الرباعيات الأربع: «التاريخ هو الآن وانجلترا»، مع أن قلة وحسب من ما بعد الحداثيين هي التي ستسارع إلى موافقته على هذه الأطروحة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أي مرسوم قيصري ذاك الذي يحتم أن تكون هذه الزمنية هي الأهم على الدوام؟ ما الذي يجعل ما بعد الحداثة واثقة هذه الثقة المتعجرفة من أن الأجل الطويل ليس الأهم؟ إن الماركسية أشدّ احتراماً للتعددية بهذا الصدد، حيث تتفحص في بعض الأحيان وضعاً تاريخياً محدداً (ما العمل؟، الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت)، بينما تستكشف في

(*) Francis Mullhern (ed), Contemporary Marxist Literary Criticism (London, 1992), P. 22.

أحيان أخرى الزمن «العميق» الذي يطول على مدى حقبة أو عهد مما يرتبط بأسلوب من الإنتاج (رأس المال) (٣).

لعل ما بعد الحداثيين يخشون من أن يؤدي الاهتمام بالسرديات الكبرى (٤) إلى انهيار كل السرديات الصغيرة وتحويلها إلى مجرد آثار للأولى؛ غير أن من الصعب أن نرى في برومير مجرد «استخراج» لحالة الصراع الطبقي في فرنسا من طبيعة الإنتاج الرأسمالي بوجه عام. فغاية التحليل، بالنسبة لماركس على الأقل، لم تكن العام بل الملموس؛ والأمر أنه أدرك، إلى جانب هيغل وأي مفكر عاقل آخر، أن ما من سبيل لابنتاء الملموس دون مقولات عامة. وليس على من نذروا أنفسهم للخصوصية سوى أن يحاولوا العمل من غير هذه المقولات ولو لوهلة، كيما يروا أن هذه التجربة لا بد أن تقتضي منهم عدم فتح أفواههم أبداً. فحتى عبارة مثل عبارة «هذا الألم الرهيب الذي يفوق الوصف مما ألم بي» هي عبارة طافحة بالعموميات.

ولعل ما بعد الحداثيين يرتابون بفكرة الاستمرارية (مع أنهم يبدون شكاً بالانقطاعات الكاملة أيضاً) إذ يشمون فيها رائحة عادة في التفكير تميل إلى إضفاء التجانس والتماثل الزائفين، وتوقظ شبح تقليد مُبجّل وتنطوي على معنى التقدّم المعتد بنفسه على نحو يثير التقرّز. غير أن عليهم في كلا الحالين أن يضعوا في الحساب أن ثمة تقاليد تحررية وانعتاقية فضلاً عن التقاليد القمعية، وأن يضعوا في الحساب أيضاً قول ثيودور أدورنو: «ما من تاريخ كوني يفضي من العبودية إلى النزعة المحبة للإنسانية، وإنما هنالك تاريخ يفضي من المقلاع إلى القنبلة التي تعادل قوتها قوة مليون طن من الت. ن. ت.... إنه التاريخ الواحد الوحيد الذي لا يزال يكرّ إلى هذا اليوم - مع وقفة بين الحين والآخر لالتقاط الأنفاس - وغايته أن يكون المأ مطلقاً» (*). فبصرف النظر عن هرطوقية صاحبه السياسية، فإن هذا القول الذي أطلقه أدورنو في ضلال أوشفيتز (٥) يقربنا من لبّ المعنى الاشتراكي للتاريخ. فلقد رأى الفكر الاشتراكي أن ثمة سرديّة كبرى قائمة بالفعل، وهي سرديّة مؤسفة وحقيقة ينبغي

(*) Theodor W. Adorno, Negative Dialectics (London, 1937), P.320.

(*) «بدلاً من التغمّي بفكرة حلول الديمقراطية الليبرالية والسوق الرأسمالية بغبطة نهاية التاريخ، وبدلاً من الاحتفاء بـ «نهاية الأيديولوجيات» ونهاية خطابات التحرر الكبرى، علينا ألا نهمل أبداً هذه الواقعة العيانية الواضحة، التي يجسدها ما لا يحصره العدّ من نقاط الألم الفريدة: إن أية درجة من درجات التقدم لا تبرر للمرء أن يتجاهل أنه لم يسبق أبداً، وبالمعنى المطلق، مثل هذه الكثرة الكاثرة من الرجال والنساء والأطفال أن أحضعت، أو جُوّعت، أو أُبيدت على وجه البسيطة» (جاك ديريدا، أطياف ماركس، لندن، ١٩٩٤، ص ٨٥). لكن من الواجب أن نضيف أنه إذا كان الألم قد ازداد فعلاً، فإن حساسيتنا تجاهه قد ازدادت أيضاً وبوجه عام. والأهمية التي يسبغها العصر الحديث على تسكين الألم أو تفاديه هي إحدى العلامات على اختلافه عن كثير من المجتمعات السابقة على التنوير. (ت. إ.)

أن تدفعنا للندب والتفجع لا للاحتفاء. فيا ليت ما بعد الحداثيين كانوا على صواب، ولم يكن ثمة مطلقاً ما هو أكيد ومتصل بشأن التاريخ. غير أن الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء تصديقهم هو خيانة الموتى، وخيانة غالبية الأحياء. وما يستوقف الاشتراكيّ رغماً عنه بشأن التاريخ إلى الآن هو ما أبداه هذا الأخير من اتساق ملحوظ، أعني وقائع العذاب والاستغلال المتواصلين دون انقطاع. وصحيحٌ بالطبع أن هذه الوقائع قد اتخذت أشكالاً ثقافية مختلفة. لكنّ ما يُدهش هو ذلك القدر الكبير من السبُل المفضية إلى الخضوع والحرمان، ذلك القدر الذي يكفي تماماً لأن يسكن من جوع ما بعد الحداثيّ إلى التعددية. فإذا ما كان التاريخ عشوائياً تماماً ومنقطعاً حقاً، كيف لنا أن نفسّر هذه الاستمرارية المتواصلة الغريبة؟ وإذا ما كان التاريخ البشري هو ذلك التقبُّب الدائم القائم على المصادفة والشبيه بما نراه في المطياف أو الكاليدوسكوب^(٦)، ألا تبدو مصادفة بالغة الغرابة أن تستقرّ قطعهُ مرّة بعد مرّة على أنساق الفاقة والاضطهاد؟ لماذا لم يُرَفَّع هذا التاريخ بفترات من السلام والحبّ من حين إلى آخر؟ لماذا يبدي التاريخ مقاومةً للتغيير الحاسم، ويبدو وكأنه يشدّه من الداخل أو يثقله؟ وإذا ما كان التاريخ مصادفة حقاً، وإذا ما كان ثمة شيء من الخير والشرّ لدى كلّ منا، كما يقول الليبراليون، فإنّ المرء يتوقع تبعاً لقانون حساب المتوسط أن يطلع التاريخ بين حين وآخر ببضع أشكال من الحكم تكون مثلاً للأخلاق، أو ذات رصيد أخلاقي على الأقل. غير أن ذلك لم يحدث على نحو يلفت الانتباه. وما يعتبره معظم البشر الشرفاء فضيلةً لم يكن أبداً في حالة سيطرةً سياسية، إلا لفترات مقتضبة وعلى نحو استثنائي. وبالمقابل، فإنّ سجلّ البشرية السياسي هو سجلّ مرعب ومخيف. فمنذ اللحظة التي ظهر بها البشر على وجه الأرض، وهم يذيقون بعضهم بعضاً مرارة الأذى، والسلب، والاستعباد المُنظَّم. أما قرننا العشرون هذا فقد كان القرن الأشدّ دموية في ذلك السجل، مما يشير إلى أنّ فكرة الارتداد إلى فترات معينة لا تنطوي بالضرورة على حنين إلى الأيام القديمة السعيدة شأنها شأن الإيمان بأنماط معينة من التقدم الذي لا ينطوي بالضرورة على قراءة انتصارية للتاريخ ككل^(*). وهذا لا يعني بالطبع أننا ننكر أنه قد كان هناك أيضاً قدرٌ عظيم من الخير الوضّاء، بل يعني وحسب أنّ جانباً مما يثير إعجابنا في ذلك الخير يتمثّل في أنه يأتي بمثابة الشيء المدهش العجيب. وهذا علاوةً على أن معظمه قد اقتصر على المجال الخاص دون أن يطول العام.

لا يطرح هذا الشرط الشامل أية مشكلة بالنسبة للمسيحي الذي يفسّره بالإحالة إلى الخطيئة الأصلية. غير أنه ينبغي أن يطرح على الليبرالي أو ما بعد الحداثي تحدياً نظرياً يفوق ما نراه، وذلك على افتراض أنهما سيكلّفان نفسيهما أصلاً عناء النظر في هذه المسألة. كيف لنا أن نفسّر هذا التكرار الصارخ الذي لا ينتهي من السخرة والابتزاز؟ إن لم يكن ثمة سبيل لتفسير ذلك، فإن الشخص الكاره للبشر قد يكون محقاً. وإذا ما

كانت هذه هي حالنا، وكان من المرجح أن تستمر، فإنّ من الواقعي أن يُطرح السؤال عمّا إذا كان التاريخ البشري جديراً بأن يتواصل أو يستمر. وإذا ما كان هذا السؤال سؤالاً أكاديمياً، لأن التاريخ سيواصل مسيرته بغض النظر عن ذلك على حافة الكارثة النووية أو البيئية، فإن السؤال عمّا إذا كان الخير يفوق الشرّ هو أمر جدير بالنقاش حتماً. ولا شك أن شوبنهاور قد اعتبر أن من خداع النفس المضحك أن نعتقد بأن الخير يفوق الشرّ، وكان يرى أن من الأفضل بكثير ومن جميع النواحي لو أن أحداً ما قد أطلق الصقارة منذ آلاف السنين ووضع حداً للأمر برمته. فالتاريخ، بالنسبة للغالبية العظمى من الرجال والنساء الأحياء والميتين، قد كان حكاية كدح واضطهاد لا ينقطعان، وحكاية ألم وخزي، إلى حدّ أن كثيرين من البشر ربما كانوا يفضّلون لو أنّ أمهاتهم لم تلدهم، كما اعترف شوبنهاور بشجاعة وجرأة. أما سوفوكليس فكان ليضع كلمة «جميع» بدلاً من «كثيرين».

وإذا ما كانت هذه الأفكار والتأملات أفكاراً وتأمّلات «إنسانية»، بمعنى أنها تُعنى بالنوع الإنساني ككل، فإنّ من الصعب أن تكون إنسانية بالمعنى المتفائل للكلمة، الأمر الذي يشير إلى أنّ «الإنسانية» و«اللا-إنسانية» هما مفهومان أشدّ دقة وتدرّجاً مما يفترض كثير من ما بعد الحداثيين. أمّا الأصعب من ذلك بعد فهو أن نتصوّر أسلوباً في التفكير أشدّ غربة عن الحساسية ما بعد الحديثة من هذا التفكير. ذلك أن ما بعد الحداثة، كما رأينا، لا تُعنى في العادة بمثل هذه الحقائق العابرة للتاريخ والمريكة، وهي لم تزعج نفسها كثيراً بالمسائل الأخلاقية إلاّ مؤخراً؛ أمّا الأصناف الأقل قيمة من ما بعد الحداثة فهي أشدّ غرارة من أن تتكلم على مسائل مثل الألم، فما بالك بالكلام عليها على مثل هذا المستوى الرفيع. وعلى الرغم من أنني قد أكون مجحفاً بحقهم، إلا أنّ من الصعب أن نتخيّل وكلاء دعاية النرقانا وهم يطيلون السهر على مثل هذه القضية. ومع ذلك، لنفترض أننا استطعنا أن ندفع ما بعد الحداثة إلى تبين شيء من الحقيقة في هذه الرؤية للبشرية، فكيف ستكون استجابتها؟ أتقول إن علينا أن نؤمن بأنّ الأمور قد تتحسنّ؟ إنّ مثل هذه الاستجابة لتفوح برائحة تقدمية ليبرالية تجعل من الصعب أن يتمّ قبولها بكلّ معنى القبول. فبالنسبة لما بعد الحداثة، ليس ثمة «شيء» محدّد يُدعى التاريخ يمكن أن يعتريه التحسّن أو التدهور؛ أو يمكن أن تُحدّد صفاته الغالبة، الأمر الذي يدفعني لأنّ أزعج ما بعد الحداثة بالقول، مع أدورنو، إنّ مثل هذه الصفات الغالبة كانت موجودة على الدوام. بيد أن الاستجابة التقدمية الليبرالية ليست مقبولة لدى التقدميين الليبراليين أيضاً. فما الدليل على أنّ هذا التاريخ المصطبغ بالدماء سوف يتحول باتجاه الأفضل؟ خاصة أنّ الأدلة المتراكمة جميعها تقريباً تقف، على العكس من ذلك، ضدّ هذا التفكير القائم على الرغبات. والحق أنّنا لا نستطيع أن نؤمن إيماناً معقولاً بأنّ هذا السجل لا يمكن أن يتبدّل ما لم نستطع أن

نفسر ما فيه من فضاة أخلاقية بمصطلحات لا علاقة لها بالأخلاق؛ بمصطلحات تتعلق، مثلاً، بنوع الشروط المادية التي تحدث حالة مستديمة من الحرب، وتولد حالة من الاضطهاد وتجعل من استغلال الإنسان للإنسان أمر كل يوم. ولا حاجة بالطبع لأن نتصور أن هذا سيفسر كل الرذالة البشرية، أو أنه سيزيح عن كاهل الكائنات البشرية الفردية مسؤولياتها الأخلاقية، أو أن تغيير مثل هذه الشروط المادية لا بد أن يفضي إلى ولادة عرق من الرهبان الفرنسيسكان. فالأمر لا يتعدى الإدراك بأن أمور كيميا تكون حسنة لا بد لك من أن تكون غنياً وفي سعة من العيش، على الرغم من أن للغنى الشديد رذائله الخاصة أيضاً. فحين تضع البشر في شروط من البؤس والاضطهاد من الطبيعي ألا يظهر معظمهم أفضل ما لديه، حتى إن من يسلكون بخلاف ذلك سيكونون جديرين بأعلى الثناء. وهذا واحد من الأسباب التي تفسر ما ينبغي أن يبديه البشر من يقظة واحتراس لئلا يستنبطوا مستقبلاً سياسياً من هويات أُلصقت بهم الآن.

والحال أن ثمة الكثير مما يُقال بشأن نظرية الأخلاق القائمة على العمل الاجتماعي. فهناك الكثير، من الناحية الأخلاقية، مما لا نستطيع أن نحكم عليه بعد بشأن الكائنات البشرية، ذلك أننا لا نمتلك الشروط المادية التي يمكن لهم فيها اظهار أفضل ما لديهم. إننا نراهم في ظروف قصوى، هي الظروف التي تعتقد ايدولوجيا الحداثة أنهم يكونون فيها على أشد ما يكونون من تكشف الذات. فالحداثة، أو بعض أوجهها، تأخذ كائناً بشرياً «من الضواحي» وتدفعه إلى حد أقصى، إلى مكان تتكشف فيه حقيقة الذاتية المحتجبة وتظهر على نحو دراماتيكي. فإذا ما أردت أن تستكشف الأعماق التي لا توصف المتوارية خلف السطح الخارجي الناعم لإنسان ما، هات قفصاً فيه جردان جائعة حتى الضراوة وثبته إلى وجه هذا الإنسان، كما في رواية جورج أورويل ١٩٨٤، وانظر ما سيقوله آنذ. أو ضع مجموعة من صبيان المدارس في شروط مادية قاسية، كما في رواية وليم غولدنج الرجعية في جوهرها سيد الذباب، وراقب برضا لاهوتي هادئ كيف يرثدون إلى الهمجية قبل أن ينقضي الأسبوع. والحق أن كل هذا مرتبط بما لدى الحداثة من نزوعات بدائوية تعيد الأشياء إلى بداياتها ونزوعات تأسلية تقول بظهور صفات الأسلاف بعد عدة أجيال، غير أن من المؤكد أن ثمة خطأ في فهم التجربة أو الحكم عليها. فلماذا نفترض أن ما يقوله إنسان حين يكون جرد جائع على وشك أن يلتهم لسانه هو الحقيقة؟ أنا شخصياً قد أقول أي شيء. ولا شك أن بعض الحقائق سيظهر، لكن بعضها الآخر لن يظهر أبداً. والحال أن ما بعد الحداثة مأخوذة كثيراً بالأوضاع «القصوى»، وهي في هذا كما في غيره ابنة حقيقية للحداثة التي تنتقدها. فالحال القصوى، بالنسبة لكلا هاتين العقيدتين، تزيل القناع عن المعيار بوصفه كذبة أو وهماً، ولكن إذا كانت المعايير أو هماً حقاً، فإن من غير الممكن أن تكون

هناك حالات قصوى أيضاً، إذ لا وجود لما نقيسها عليه أو قبالتها. وعندها تصبح القصوىة شرطنا المعياري السوي، الأمر الذي يكافئ القول إن هذا الشرط ليس حالة قصوى على الإطلاق، تماماً كما أننا لا نستطيع أن نعرف أننا مغتربون إذا كانت المعايير التي يمكن أن نحكم بها على هذا الشرط مغتربة مثلنا. ذلك أن اغتراباً كلياً كفيلاً بأن يمحو الطريق كله ويعيدنا إلى حيث كنا. وبمعنى ما فإن التاريخ قد كان إلى الآن مجموعة من الظروف القصوى بالنسبة لمن لا يملكون لكنه لم يكن كذلك بالنسبة لمعظم من يملكون؛ فحالات الطوارئ التي هي غير عادية أو سوية بالنسبة لهؤلاء الأخيرين هي شيء معتاد وروتيني بالنسبة للأولين. ولكننا لا نستطيع أن نعرف ذلك إن لم تكن لدينا فكرة مسبقة عما هو الشرط غير الأقصى، الشرط الخالي من الذل والاستغلال. ولا يمكن أن ينبع ذلك إلا من التاريخ الواحد ذاته، وهذا واحد من الأشياء التي يعينها الماركسيون حين يصفون ذلك السرد بأنه ديالكتيكي أو متناقض داخلياً. ورؤية التاريخ بوصفه متناقضاً هي دحضٌ لأسطورة أن الماركسيين هم من المتعصبين السُدج للتقدم، هذه المغالطة التي يبدو أنها قد انحشرت في أذهان بعض ما بعد الحداثيين على نحو عنيد بحيث بات من المتعذر استخراجها. فمن الخطأ أن نعتقد أن جميع السرديات الكبرى تقدمية؛ فلا شك أن شوبنهاور كان مأخوذاً بواحدة من السرديات الكبرى، مع أنه ربما كان الفيلسوف الأشد تشاؤماً على وجه الأرض. علماً أن السجال ضد التاريخ بوصفه تقديمياً لا يعني، بالطبع، أنه لم يكن هنالك أي تقدم على الإطلاق، فهذا اعتقاد بعيد كل البعد عن العقل والمنطق على الرغم مما تجديه ما بعد الحداثة من احتفاء به ينم على روحها الكلبية الشديدة. فليس ضرورياً أن تكون من المؤمنين بعصر ذهبي كما ترى أن الماضي كان أفضل من الحاضر من بعض النواحي، تماماً كما أنه ليس ضرورياً أن تكون ويغياً راضياً عن نفسه على نحو كرهه كما ترى أن الحاضر أفضل من الماضي من بعض النواحي. فثمة أحكام تجريبية وليست ميتافيزيقية، تأخذ في حسابها أشياء مثل منافع التخدير الحديث أو منافع خلوص أوروبا القروسطية من الأسلحة النووية. وبهذا المعنى فإن لا وجود لمن لا يؤمن بالتقدم التاريخي، وإذا ما كان مثل هذا الشخص موجوداً فإن زعمه هذا هو بمثابة سردية كبرى تماماً شأنه شأن من يعتقد أن التاريخ في تحسن وصعود منذ أن نُهبت روما. ومثل هذا الإيمان يختلف عن الإيمان بأن ثمة غراراً كونياً للتاريخ يتسم بنمو القوى المنتجة نمواً لا يلين. فمن المؤكد أن ماركس لم يؤمن بهذا؛ ويبدو، على العكس، أنه كان يعتقد بأن الركود وليس النمو هو الشرط النمطي أكثر. فالماركسية ليست

(*) من المشهور أن فوكو يرى إلى القوة على أنها تخويل أو تمكين؛ غير أن هذا لا يكافئ الحكم

الأخلاقي عليها بأنها يمكن أن تكون نافعة أو مفيدة. (ت. إ.)

صنفاً من الحتمية التكنولوجية التي ترى، مثلاً، أن أساليب الإنتاج التاريخية العديدة ينبغي أن تنبع واحدها من الآخر على نحو ميكانيكي صارم.

لا يبدو، إذًا، أن ثمة فارقاً بين الماركسيّة وما بعد الحداثة فيما يتعلق بالتقدم التاريخي الكوني. أما فيما يتعلّق بالحقبة الحديثة، فيكمن الفارق في حقيقة أنّ الماركسية أشدّ حساسية وإدراكاً للفروق الدقيقة بين ما هو تقدمي وما هو غير ذلك قياساً ببعض ما بعد الحداثة. فبعض الراديكاليين من هذه الأخيرة ينزعون لأن يكونوا تعدديين حيال المعارضة السياسية لكنهم ينزعون لأن يكونوا أحاديين حيال النظام الذي تواجهه. ولقد رأينا أنّ هذا الأسلوب من الفكر يرى في بعض الأحيان إلى النظام المسيطر على أنّه «ظالم» وحسب، ويبحث عن قيمة إيجابية لما أخرجته هذا النظام خارج اللعبة. وبذا تكون سياسته مثلاً كلاسيكياً للتفكير الثنائي الذي يرى أنّ من المناسب تقريبه. أمّا سبب هذه النظرة التبسيطية إلى القوة المسيطرة فيكمن جزئياً في أنّ هذا الفكر، كما رأينا، يساير فنانة تحررية ساذجة ترى أنّ القوة، والنظام، والقانون، والإجماع، والمعيارية، سلبية بحدّ ذاتها وعلى نحو مطلق لا لبس فيه. وإذا ما كانت الفلسفة ما بعد الحداثيّة في جزء منها تنظر إلى هذا الأمر نظرة أكثر دقّة، فإنّ ما يمكن أن ندعوه بالثقافة العامة لما بعد الحداثة، أي دوافعها الحداثيّة وعاداتها الشعورية، لا تفعل ذلك. فكلمات مثل «معياري»، و«قانون»، و«سلطة»، و«قوة» تتردّد في وعيها الجمعي وتتصادى على نحو يُنذر بالشؤم. بيد أنّ القوة والسلطة أشياء ممتازة في الحقيقة؛ ويتوقف الأمر على من يحوز هذه القوة أو السلطة وفي أية ظروف ولأية أغراض. فالقوة التي تضع حدّاً للعذاب ينبغي أن يُحنَقى بها لا أن يُسَحَر منها، والقوة التي تضع له حدّاً بالمطلق ينبغي أن يُحنَقى بها بالمطلق. أمّا المعياريّة فينبغي أن تُشجّب إذا ما كانت تعني التقييد الجنسي، في حين ينبغي الدفاع عنها حين تعني، مثلاً، الاتفاق الروتيني الذي يتيح للعمال الحقّ بأن يتركوا عملهم في أوضاع معينة.

إنّ واحداً من الأسباب التي تدفع ما بعد الحداثة إلى هذا الارتباب الغريزي حيال القوة بوصفها سلبية(*) هو أنّ أشكال القوة التي تلفت انتباهها هي أشكال سلبية فعلاً، مثل البطيركية والتفوق العرقي، التي يصعب تماماً أن يُقال بحقها كلمة طيبة واحدة. ومن ثمّ فإنّه ل يبدو من المنطقي بالنسبة لما بعد الحداثة أن تسحب هذا الأمر على الطبقة الاجتماعية، هذا إذا ما استطاعت أن تجنّد أيّ قدر من الحماسة تجاه هذه الفكرة. فالطبقة

(*) لقد وسّمت مثل هذه الثقافوية أيضاً ما يدعى بالخطاب ما بعد الكولونيالي، هذا الخطاب الذي لديه كثير من الأشياء عظيمة الأهمية يمكن أن يقولها بصدد الهوية، والتمثيل، وما شابه، إلا أنّه غالباً ما يتجنّب مسائل الاستغلال الاقتصادي مع أنّ من المؤكّد أنّ ما هو أساسي بين الشمال والجنوب ليس «الثقافة».

(**) من أجل مناقشة هذه المسائل وما يرتبط بها، انظر كتابي:

الاجتماعية ترد في النظرية ما بعد الحديثة بوصفها عنصراً في الثالوث الذي يضمها إلى جانب العرق والجنس، هذا الثالوث الذي يمثل صيغة سرعان ما اتخذت بالنسبة لليساى ضرباً من السلطة شبيهاً بسلطة الثالوث المقدس بالنسبة لليمين. أما منطق هذه الرابطة الثلاثية فهو منطق واضح تماماً؛ فالعرقية أمر سيء، وكذا التمييز بين الجنسين، ومثلهما إذاً ذلك الشيء الذي يُدعى بـ «الطبقية». فـ «الطبقية»، في هذا القياس، تبدو على أنها خطيئة أولئك الذين يقولون البشر في طبقات اجتماعية، الأمر الذي يعني إذاً أخذ بمعناه الحرفي أنّ من غير الصائب سياسياً أن تصف دونالد ترومب بأنه رأسمالي. وبالطبع فإن الاشتراكيين يرفضون بقوة أن يصادقوا على هذه الارتوذكسية التي ترى في الطبقة أمراً سيئاً، على الرغم من أنهم يريدون إلغاء الطبقات. فالطبقة العاملة هي أمر ممتاز، بالنسبة للاشتراكية، لأنّ من غيرها لن يكون من الممكن أن يُطاح بقوة رأس المال. أما البرجوازية فقد تكون في هذه الأيام أمراً سيئاً عموماً، لكنها كانت محط إعجاب كبير أيام كانت في أوجها الثوري، حين راحت تقاوم بشجاعة لافتة ضد مظالم الأنظمة القديمة لتورثنا ميراثاً وضّاءً من الحرية، والعدالة، وحقوق الإنسان، دَعُ عنك ما أورتتنا إياه من ثقافة فائقة الجلال. (وبالمناسبة، فإنّ هذه الثقافة هي ما عانى كثير من الرجال والنساء الكادحين وكثير من المُستُعمرين الأمريين بغية اكتسابها بحيث يجعلونها في خدمة غاياتهم الخاصة، وهي أيضاً ما يمثل بالنسبة لبعض ما بعد الحداثيين مجرد ضرب من الخردة أو سقط المتاع). والحال أنّ رؤية ما بعد الحداثة هذه ليست سوى طريقة في الرؤية تنطلق من نوع من الأخلاقية اللاتاريخية فترى إلى الطبقة على أنها ليست لطيفة بما يكفي، شأنها شأن الملح والتدخين.

ففي الظاهر، وعلى السطح، يبدو ثالوث الطبقة - العرق - الجنس مقنعاً. فبعض البشر يعانون الاضطهاد بسبب جنسهم، وبعضهم لحساب عرقهم، وبعضهم بفضل طبقتهم. غير أنّ هذه الصياغة بالغة التضليل والخداع. فليس الأمر أنّ بعض الأفراد يُبدون صفات معينة تفضي إلى تصنيفهم كـ «طبقة»، مما يؤدي من ثمّ إلى اضطهادهم. بل الأمر على العكس من ذلك، كما رأى الماركسيون، حيث أنّ الانتماء إلى طبقة اجتماعية هو بالضبط أنّ تكون مضطهداً، أو أنّ تكون مضطهداً. والطبقة بهذا المعنى هي مقولة اجتماعية تماماً، بخلاف كونك امرأة أو كونك تحمل لوناً معيناً. فهذان الأمران الأخيران، اللذان ينبغي ألاّ يخلط بينهما وبين كونك أنثوياً أو أميركياً أفريقيّاً، هما مسألة تتعلق بجسدك لا بالثقافة التي تنتمي إليها. وكلّ من يدرك إلى أيّ وضع سيء أوصلتنا الثقافيّة^(٧) لا يمكن أن يشك بالحاجة إلى التأكيد على مثل هذه الأشياء التي لا يفوقها أي شيء آخر في وضوحها وبدايتها^(*). فما قلته للتوّ هو من ذلك النوع من الأقوال التي يميل ما بعد الحداثيين لأن يجدوه إشكالياً إلى أبعد حدّ، حيث يزعمون بدوغمائية

عجيبة أنّ كلّ إحالة إلى الطبيعة، في الشؤون البشرية على الأقلّ، هي نوع من «التطبيع» الذي ينطوي على الغدر والخيانة. فالطبيعيّ، من وجهة نظرهم، ليس سوى كلمة تنشر الغموض والتعمية إذ تُطْلَق على تلك الممارسات الثقافية التي اعتدنا على أخذها كبداهات مع أنها موضع سؤال. وإذا ما كان من السهل أن نرى أنّ هذا يصحّ على النظرة التي ترى أنّ الحضارة البشرية سوف تنهار من دون الاستعراض الذي يجري في عيد القديس باتريك، فإنّ من الصعب أن نرى كيف يمكن له أن يصحّ على حوادث مثل النزف أو التنفس. بل إنّ من غير الصحيح أيضاً ما يزعمه الجميع، بدءاً بجورج لوكاش وصولاً إلى رولان بارت (**)، من أن جميع الأيديولوجيات هي أيديولوجيات «تطبيعية». ومن ثمّ فإنّ ما بعد الحداثة التي تندد بـ «التطبيع» هي مَنْ يُضفي في بعض الأحيان صفة الإطلاقية على النظام الحالي. وهي التي ترفع عقيرتها مدّعية أنها «مادية» كما تتقدم بعد ذلك، حاملة قلقها المفهوم حيال النزعة البيولوجية العرقية أو الجنسيّة، لتكتب ذلك الجزء الأشدّ وضوحاً في ماديته بين أجزاء الكائن البشري، أي تكوينه البيولوجي.

والنتيجة هي أنّ هذا الصنف من الثقافية مضطّر لأن يغفل ما هو خاص ومميّز بشأن تلك الأشكال من الاضطهاد التي تتحرك على السطح البينيّ للطبيعة والثقافة. فاضطهاد النساء هو مسألة تمييز بين الجنسين، الأمر الذي يعني أنه بناء اجتماعي بصورة كاملة؛ غير أنّ النساء يُضطهدن بوصفهن نساء، وهو أمر ينطوي على نوع من الجسد يصادف أن يمتلكه المرء. أمّا أن تكون بورجوازيّاً أو بروليتاريّاً، بالمقابل، فليس شأنًا بيولوجياً على الإطلاق. وفي مجتمع منعتق لن يكون ثمة بورجوازية أو بروليتاريا، مع أنّ من المؤكّد أنه سيكون هنالك نساء وسلتيون. ويمكن أن نجد نساء متحررات، أي أفراداً هم من جنس النساء ومنعتقين في آن معاً، في حين أنه من غير الممكن أن نجد أجراً متحررين، أي أناساً مأجورين ومنعتقين في آن معاً. و«الطبقة الوسطى الصناعية» و«البروليتاريا» أمران مترابطان ومتعلقان تماماً، بمعنى أنّ ما من مجتمع يمكن أن يشتمل على إحداهما من دون الأخرى، في حين أنّ المقولات الجنسية والإثنية ليست متبادلة التكوين على هذا النحو الكامل والكلّي. فالذكوري والأنثوي، شأن القوقازي والأميركي الإفريقي، مقولتان تتبادلان التحديد بالتأكيد، غير أنّ أحداً لا يصطبغ جلده بلون معين لأنّ جلد سواه قد اصطبغ بلون آخر، أو يكون ذكراً لأنّ أحداً آخر هو امرأة، على النحو الذي يكون فيه بعض البشر كادحين بلا أرض لأن سواهم أسياد مالكون للأرض.

وعلى أية حال، فإنّ الماركسية ليست مرتبطة بالطبقة على وجه التحديد. وكما قال ماركس نفسه ذات مرّة، فإنّ ما هو أصيل في فكره وفكر إنجلز ليس اكتشاف الطبقة الاجتماعية، فهذه الأخيرة كانت واضحة وضوح الـ Mont Blanc^(A) قبل أن يكتبها حرفاً

واحدًا بزمان طويل. وإنما كانت أطروحتهما الأشد إثارة للنقاش أن ولادة الطبقات الاجتماعية ونموها وموتها، فضلاً عن الصراعات فيما بينها، هي أمور مرتبطة بتطور أساليب الإنتاج المادي التاريخية. وقد يكون هذا صحيحاً أو لا يكون، غير أن من المهم أن نفهم بدقة ما يقوله محاورنا بالفعل. والحق أن هذا المنظور التاريخي هو ما يميز الماركسية عن تلك الانتقادات التي تُوجّه إلى الطبقة دون أن تعنى سوى بأثارها الاضطهادية في الحاضر. والماركسية ليست مجرد طريقة طنانة ورنانة في اكتشاف أن من الكريه أو من «المتميز» أن ينتمي بعض البشر إلى طبقة اجتماعية معينة وبعضهم الآخر إلى طبقة أخرى، كما لو أنها تحسب أن من غير المقبول أن يُتاح للبعض حضور حفلات الكوكتيل في حين يكون على سواهم أن يتدبروا أمرهم بعلبة من البيرة يسحبونها من الثلاجة. الماركسية هي نظرية في الدور الذي يلعبه الصراع بين الطبقات الاجتماعية في سيرورة واسعة جداً من التغير التاريخي، ولو لم تكن الماركسية كذلك لما كانت شيئاً. وتبعاً لهذه النظرية، فإن من غير الممكن القول إن الطبقة الاجتماعية أمر سيء بالمطلق، فنخلط بذلك بينها وبين العرقية والتمييز بين الجنسين. بل إن ما يسمح بمثل هذا الخلط أصلاً ليس سوى الإغفال ما بعد الحداثي لجوانب التاريخ المتعددة.

وثمة خطأ آخر أمكن لثالث العرق - الطبقة - الجنس أن يشجع عليه. فما تشترك به هذه الجماعات الاجتماعية الثلاث هو واقعة أن إنسانيتها الكاملة تُنكر عليها في الشروط الراهنة، علماً أن معظم ما بعد الحداثيين سوف يرتابون بعبارة «إنسانيتها الكاملة»، وعلماً أن بعضهم سوف يرتابون بكلمة «الإنسانية» ذاتها. غير أن اهتمام الاشتراكية بالعمال ليس مسألة حكم أخلاقي في المقام الأول. فما يجعل العمال قوياً كامنة للديمقراطية الاشتراكية ليس كونهم يعانون كثيراً. ولو كان الأمر متعلقاً بالبؤس، فإن ثمة مرشحين كثيراً لاحتلال هذا الموقع السياسي؛ كالمثرتدين، والفلاحين الفقراء، والسجناء، والمتقاعدين، وحتى الطلاب الفقراء. ومع أن الاشتراكيين ليس لديهم أي شيء ضد هذه الجماعات؛ بل إن بعضهم كانوا طلاباً فقراء هم أنفسهم أو حتى سجناء، وسرعان ما سيكونون من المتقاعدين إذا ما واصلت الشبيبة لا مبالاتها ما بعد - السياسية وأصرّت عليها، إلا أن هذه الجماعات ليست قوى محتملة للتغيير الاشتراكي مثل العمال، ذلك أنهم ليسوا متوضعين مثلهم ضمن نظام الإنتاج، أو منظمين مثلهم من خلاله ومتكاملين معه، بحيث يكون بمقدورهم أن يسيروه على نحو تعاوني. فالمسألة ليست مسألة نزاع بين الاشتراكيين وما بعد الحداثيين على أية جماعة مضطهدة هي التي ينبغي الانقضاء عليها وترقيتها بأشد ما تكون الترقية، ذلك أن من غير الممكن أن يكون ثمة خيار في هذا الأمر بالنسبة للاشتراكية. فبما أن أحداً لا يستطيع أن يحرر أحداً آخر، فإن ضرورة أن يقوم ضحايا القوة الظالمة بتحرير أنفسهم

بأنفسهم من هذه القوة هي مسألة مبدأ ديمقراطي. وطبيعي أن هذا يعني في ميدان الانتاج المادي أولئك المتضررين بصورة مباشرة من القوة الظالمة القائمة هناك، لكن ما يستتبعه هذا المبدأ ذاته هو أن النساء، على سبيل المثال، وليس العمال، هنّ قوى التغيير السياسي حين يتعلّق الأمر بالبطيركية والإطاحة بها. وإذا ما كان خطأ بعض الماركسيين النياندرتاليين أنهم يتخيلون أنّ هذه القوة آنفة الذكر، قد أبطلتها «الحركات السياسية الجديدة». فما يعنيه هذا هو إما إنكار وجود الاستغلال الاقتصادي، أو التخيل بنوع من الوقاحة «النخبوية» أنّ النساء أو الشاذين أو الجماعات الإثنية ممن لا يشكلون جزءاً من الطبقة العاملة يمكن لهم أن يحلّوا محلّ هذه الطبقة في تحديّ قوة رأس المال.

والاشتراكيون، إذًا، ليسوا إطلاقيين في مواقفهم من الطبقة الاجتماعية قياساً بما بعد الحداثيين ذوي العقول النسبية؛ كما أنهم لا يرون إلى النظام الاجتماعي السائد من خلال مثل هذه المصطلحات الاختزالية وأحادية المنطق. صحيح أنّ من يفعل ذلك ليس ما بعد الحداثة كلّها، إذ أنّ بعضاً منها يصفق بحذر للحرية الاستهلاكية بينما يواصل انتقاداته للرأسمالية في جوانب أخرى، غير أنّ هذا الحساب للأرباح والخسائر التجريبية مختلف كثيراً عن فهم طبيعة النظام المتناقضة تاريخياً. فإزاء السؤال: هل النظام الرأسمالي تقدمي؟ الجواب الوحيد المعقول هو نعم ولا حازمتين. فلا شك، من جهة أولى، أن تقريظ ماركس للرأسمالية قد كان تقريظاً محقّقاً تماماً. فالرأسمالية، كما لم يكلّ ماركس عن القول، هي النظام الاجتماعي الذي لم يعرف له التاريخ مثيلاً في ديناميته، وثوريته، وقدرته على التجاوز والتخطي، النظام الذي يطيح بالحواجر، ويفكك الأضداد، ويجمع معاً أشكالاً حياتية كثيرة ويطلق العنان لرغبة لا تنتهي، النظام الذي يتمثّل بفضل القيمة والإفراط، وتخطي المقياس في كل مرة، فيتمثّل أسلوباً في الانتاج يسفر عن ثروة من الطاقات البشرية لم يحلم بها أحد من قبل، آتياً بالفرد إلى ذروة التعقيد الحاذق الدقيق. والرأسمالية، بوصفها أعظم تراكم في القوى المنتجة شهده التاريخ، هي التي تجعل من الممكن لأول مرة أن يُحلم بنظام اجتماعي خال من الحاجة والكدح. والرأسمالية، بوصفها أول أسلوب إنتاجي عالمي حقاً، تجتث من الجذور كل العقبات ذات الأفق الضيق مما يقف في وجه التواصل الإنساني وتهيئ الشروط اللازمة لمُشترَك أُمميّ. أمّا مثلها السياسية العليا - الحرية، العدالة، تقرير المصير، تكافؤ الفرص - فتكاد تكشف في عمق نزعتها الإنسانية وكونية منظورها، ومن حيث المبدأ على الأقل، جميع ما سبقها من إيديولوجيات.

غير أن ذلك كلّهُ لم يكن، بالطبع، ومن جهة أخرى، دون ثمن مرعب. فهذا الاطلاق الدينامي الوافر للطاقات الكامنة هو أيضاً مأساة إنسانية مديدة وفضيحة، شلّت فيها قوى وُبدّدت، وسُحقت فيها حيوات وأُثلفت، وحُكِمَ فيها على الأغلبية الساحقة من

الرجال والنساء يعمل لا يعود عليهم بشيء لمصلحة قلة من البشر وحسب. ومن المؤكد تماماً أن الرأسمالية نظام تقدمي، ومن المؤكد تماماً أيضاً أنها لا تمت إلى التقدم بصلة. وتصوروا بعد هذا أن الماركسية هي التي تُدان من قبل ما بعد الحداثة على رؤيتها الأحادية، والاختزالية، والخطية! إن صورة الرأسمالية كما تقدمها الماركسية هي صورة نظام مُجمّد في صيغه التمثيلية الثابتة، إلا أنه يحرك رغبةً تطيح بكل تمثيل؛ نظام يولد كرنقلاً هائلاً من الاختلاف، والتعاكس، والتجاوز، دون أن يتوقف أبداً عن أن يكون متطابقاً مع ذاته على نحو راسخ ووطيد؛ نظام يعيد إنتاج ذاته عن طريق تبادل مُكَمَّم بدقة وصرامة لسلع هي سلعٌ شبيهة ومراوغة، أحاج مجسّدة من الحضور والغياب؛ نظام لا يني يستحضر اللامساواة المادية من المساواة المُجردة؛ نظام بحاجة إلى سلطة لا ينفك يهزأ بها، وإلى أسس ثابتة يهدد بأن يركلها جانباً؛ نظام لا يتوقف عن دفع حدوده وتغذية خصومه. ولا عجب أن المفارقة الساخرة قد كانت واحدة من الاستعمالات المجازية العزيزة جداً على قلب ماركس.

وباختصار، فإن الرأسمالية ذاتها تفكك الاختلاف بين النظام والتجاوز، مهما يكن ذلك على نحو جزئي؛ أما الخطاب الذي انطلق ليلتقط هذه المجموعة من الأحاجي التي يكاد أن يكون من غير المُفكّر بها فهو خطاب المادية التاريخية. ولا شك أن المادية التاريخية هذه قد انطوت على فكرة النظام الذي يدفعه منطقها بالذات إلى الميل عن ذاته والانحراف عنها قبل أن يجد التفكيك له مكاناً على جدول أعمال الفكر بزمن طويل. وإن هذه الرؤية الديالكتيكية هي ما يرفض من جهة أولى ذلك الضرب من ما بعد الحداثة الرجعية التي ترى في السوق أمراً إيجابياً ساحراً، وهي ما يرفض من جهة ثانية ذلك الضرب من ما بعد الحداثة الراديكالية التي ترى أن من الواجب أن نبحث عن القيمة الإبداعية الخلاقة ليس في منطق النظام ذاته، وإنما في شقوقه أو فضلاته، في هوامشه أو نقائضه القيامية وحسب. فهاتان الطريقتان في التفكير تغفلان كلاهما، ومن اتجاهاين مختلفين، طبيعة الرأسمالية المتناقضة، تلك المفارقة اللافتة التي ينطوي عليها نظام انتصبت هوامشه في مركزه.

بل إن القول إن النظام الرأسمالي لا يتوقف عن دفع حدوده ليس سوى طريقة أخرى للتعبير عن أن مشروع الحداثة هو مشروع مُحْبَط لذاته. كما يمكن أن نغامر بالقول إن جانباً كبيراً من المشروع الاشتراكي يُحْتَصَر في الحقيقة بتساؤل ساذج موجه إلى التنوير الليبرالي ومفاده: لماذا لا يمكن لأفكار هذا التنوير الرائعة أن تتحقق بصورة عملية؟ أو ما هي الشروط المادية التي دفعت هذه الأفكار المثيرة للإعجاب، من حرية وعدالة وغيرها، لأن تبدأ بالتحول إلى نقائضها على نحو عنيد ما إن هبطت من السماء إلى الأرض، من عالم الإيديولوجيا إلى عالم المجتمع السياسي؟ أليكون ذلك مرتبطاً،

(*) Ellen Meiksins Wood, "Introduction", Monthly Review (July/ Aug. 1995), P. 4.

على سبيل المثال، بواقعة أن تحقق الحرية الفردية في الميدان الاقتصادي يؤول في النهاية الى تفويض الحرية (ومعها العدالة والمساواة) في المجتمع ككل؟ أليس من المحتمل أن يكون مُقَدَّرًا لفوضى السوق بالضرورة أن تولد دولة سلطوية؟ أليس من المحتمل أن يكون مُقَدَّرًا لأشكال العقل الأداتي اللازمة للسيطرة على بيئة معادية أن تُستخدم في تقييد البشر أنفسهم وفي قمعهم؟.

إذا كان كل هذا صحيحاً، فذلك يعني أن الحداثة كمشروع لم تقم لها أية قائمة أبداً. أو أنها، بالأحرى، لم تفرد شراعيها الخلاصي الظافر إلا لكي تحلّ خيوط تقدّمه في كل خطوة. وما نحن إذاً أمام سبيل لتفسير نشوء ما بعد الحداثة، التي تنبع من استحالة الحداثة، من تفجّرّها الداخلي أو التهامها لذاتها، فضلاً عن منابع أخرى. بيد أنّ هذه الاستحالة هي استحالة كانت متأصلة فيها منذ البداية، وليست ضرباً من الانهيار النهائي الذي يتيح من ثمّ لما بعد الحداثة أن تولد. وإنّ ما ترى فيه الاشتراكية رأياً آخر هو مثالية الردّ السريع الذي تردّ به ما بعد الحداثة على الحداثة، أي زعمها بين حين وآخر أنّ تلك الحقبة التاريخية الجبارة لا تعدو أن تكون مجموعة من التصورات الزائفة والسرديات الوهمية، وكذلك إخفاقها في طرح مسألة الشروط التاريخية الخاصة التي تضطر أفكاراً جميلة كأفكار العقل والحرية والعدالة لأن تتحول إلى صور زائفة تثير العطف والشفقة. وما تنكبّ عليه الاشتراكية هو هذه التناقضات الضرورية في الحداثة، وليس مسألة شكلية محضة كقابلية السرديات الكبرى للحياة أو عدم قابليتها. ذلك أنه إذا ما كانت هذه السردية الكبرى بعينها قد أخفقت، فإن هذا الإخفاق لم يكن لأسباب ابستمولوجية محضة، بل - على سبيل المثال - لأن النظرية الليبرالية تطرح كونيّة لا تلبث الممارسة الليبرالية أن تقوّضها على نحو أكيد، أو لأنّ حرية البعض في مثل هذه الشروط لا يمكن أن تنفصل عن غياب حرية الآخرين. فالأسباب ابستمولوجية المحضة لا يمكن أن تؤدي إلى إفلاس سرديات كبرى مثل هذه، وإنما مأساة تاريخ اضطرت مثله العليا لأن تبدو في أعين ورثتها جوفاء فارغة إذ كان هذا التاريخ عاجزاً عجزاً بنيوياً عن أن يكسوها لحماً. وبمعنى من المعاني، فإنّ ما بعد الحداثة هي الطفل الأوديبّي لذلك العصر، الطفل الذي يتلوى حائراً ومرتبكاً إزاء الهوة بين الكلام الكبير الذي يطلقه أبوه وبين أفعاله الواهنة الرخوة. ولأنّ المجتمع البورجوازي أب أو بطريك ضعيف، عاجز عن إضفاء طابع كونيّ على ما لديه من أفكار الحرية والعدالة والاستقلال، فإنّ تصوره لما هو كوني يعتريه الفساد هو ذاته من جراء هذه الواقعة. وهذا يختلف بالطبع عن القول إن الكونية هي موضع ريبة وشك لمجرد كونها كذلك، بنقله تسرف في مديح الحداثة وإطرائها لكونها قد حددت المفهوم بالطريقة الوحيدة الممكنة. والحق أنّ ما من مكسب كبير في أن نُحلّ محلّ الإلحاح المجرّد على الكونية رفضاً لها مجرداً بالمثل.

وعلى الرغم من كل هذا، فإنّ الخلاف بين الاشتراكية وما بعد الحداثة حول مسألة التاريخ ليس في النهاية ذلك الخلاف الذي لا مجال للتسوية فيه. فكلتاها تؤمنان بتاريخ يكون تاريخ تعددية، ولعب حرّ، ومرونة، ونهايات مفتوحة. وبعبارة أخرى، فإنّ كليهما تؤمنان بتاريخ لا يكون التاريخ. فالغاية، بالنسبة لماركس، هي تحرير الخصوصية الحسّية للقيمة الاستعمالية من السجن الميتافيزيقي للقيمة التبادلية، الأمر الذي ينطوي على ما هو أعظم بكثير من مجرد التغيير الاقتصادي. والخلاف بين النظريتين هو خلاف على كيفية الوصول إلى غاية التعددية المنشودة هذه. فبالنسبة للتيارات الهشّة من ما بعد الحداثة، ربما كان ذلك التاريخ قائماً في هذه اللحظة بالذات، في الثقافة، أو الخطاب، أو الجنس، أو المتجر الكبير، في حراك الذات المعاصرة أو تعدديات الحياة الاجتماعية وتنوّعاتها. وهذه طوباوية زائفة تُسقط المستقبل على الحاضر، وبذا تبيع المستقبل قبل أن تمتلكه وتسجن الحاضر في ذاته. غير أنها محقّة إذ ترى أنه ما لم يكن ثمة مستقبل محتمل يمكن تبيينه بعض التبين في الحاضر، ما لم نستطع أن نشير إلى ما يمكن أن يستمدّ شكله من الحريات والمنجزات الحالية، فإن فكرة المستقبل تبقى فكرة مجردة شاحبة، وتكون يوطوبيا زائفة من نوع آخر. وهذا يعني أن الغرارة المخيفة لدى ما بعد الحداثة هي أيضاً بمثابة تقييد لليسار التقليدي الذكوري الذي برع أيّما براعة في إرجاء السعادة وتأجيلها بكلّ الحزم والتصميم.

أمّا بالنسبة لذلك النوع العنيد من ما بعد الحداثة، فإنّ وجودك تاريخياً يعني أن تخترق ترسيمة التاريخ المولدة للزيف وتخرج عليها وتعيش على نحو محفوف بالمخاطر، بلا مركز، وبلا غايات أو أسس أو أصول، وأن تطلق العنان لتلك الكثيرة والزمجرة الغريبتين اللتين تنمّان على التهكم والمرارة وأن ترقص منتشياً على شفير الهاوية. والحق أنّ من الصعب أن نعرف ما الذي يعنيه ذلك عملياً وفي الممارسة. من الصعب أن نلتقط المعنى الدقيق لأن يعيش المرء «بلا مركز» في تشايبينغ نورتن⁽⁸⁾، وما إذا كان الرقص على شفير الهاوية يتسّق مع وضع نظارات ذات إطار من درع السلحفاة أو مع إعادة المرء الكتب التي استعارها من المكتبة في الموعد المحدّد. ولا شك أنّ أولئك الذين يحتفون بالذات المتقطعة غير المترابطة، ممّن يضمنون - بالمناسبة - كثيراً من التجريبيين الذين تدينهم ما بعد الحداثة، سوف يقلقون مثل بقيتنا إذا ما أخفق أبناؤهم في معرفتهم من أسبوع إلى آخر، أو إذا ذهبوا إلى المصرف الذي أودعوا فيه أموالهم منذ ستة أشهر ورفض مديره المثقف فلسفياً أن يعيدها إليهم بحجة أنه لم يعد من الممكن القول إنها لهم. كما أنه من الصعب أيضاً أن نرى كيف يمكن لهذه النظرة ألا تكون مجرد شكل آخر من أشكال المثالية، إذ تكمن الحرية بالنسبة لها في قراءة العالم على نحو مختلف.

أمّا بالنسبة للاتجاه الراديكالي من ما بعد الحداثة، فإنّ الحرية والتعددية لا يزالان من الواجب خلقهما سياسياً، الأمر الذي لا يمكن أن يتمّ إلا من خلال النضال ضدّ ما

يتميز به التاريخ من ختام وانغلاق قمعيين، الأمر الذي وقّرت شروطه المادية اليوم التحولات الثورية في النظام ذاته. ولقد رأينا أنّ الاشتراكية أيضاً تتلاءم مع تاريخ صراعي؛ إذ ليس لديها أية رغبة في أن تؤبّد سردية كبرى كانت عموماً سردية ضنك ومذلة. غير أنّ الاشتراكية لا تعترف بأن النظام قد غير ذاته إلى الحد الذي يمكن فيه للاشتراكيين أن يحصلوا على الكفاية مما يريدون، أو لا يعودون فيه بحاجة إلى شيء مما اعتادوا على المطالبة به.

لقد رفض ماركس نفسه أن يبجل كل ما حدث إلى الآن باسم التاريخ. فكل ما جرى، بالنسبة له، هو «ما قبل التاريخ»، تنوع ممل إثر تنوع على وتر الاستغلال المقيم. و«ما قبل التاريخ» هذا قريب من بعض النواحي من تاريخ ما بعد الحداثيين. فهو «كابوس» نحاول أن نستيقظ منه، كما يقول كل من ماركس وستيفن ديدالوس الذي أبدعه قلم جيمس جويس؛ غير أنّ حلم المرء بأنه قد استيقظ منه ليكتشف بعد ذلك أنه لم يستيقظ ليس في الحقيقة سوى مزيد من الكابوس، وصورة مناسبة تمثل الغرارة ما بعد الحديثة. فموت التاريخ، بالنسبة للاشتراكية، لا يزال أمراً يتوجب الوصول إليه، وليس شحناً سريعاً للماضي يمكن أن نقوم به الآن، ربما بقراءة فوكوياما أو جان فرانسوا ليوتار، فيتيح لنا أن نبدأ من جديد. وإنها لقلّة قليلة من الثيمات تلك التي كان لها محدد تاريخي جليل أكثر من فكرة أننا نستطيع أن نقطع مع التاريخ. فالنزعة الشكّية الأبستمولوجية لها تاريخ قديم قدم الفلسفة ذاتها، على حدّ قول إيلين وود (*). والمسألة بالنسبة لماركس ليست أن نتحرك صوب غاية التاريخ، بل أن نخرج من تحت كلّ ذلك بحيث يمكن لنا أن نخلق بداية؛ وكما يمكن أن تنهض تواريخ ملائمة بكل ما تنطوي عليه من ثروة الاختلاف. وهذا ما سيكون في النهاية بمثابة الإنجاز «التاريخي» الوحيد. وعندها ستسير الكونية والتعددية جنباً إلى جنب. وذلك لأنه من غير الممكن أن يكون ثمة كلام على التعددية الأصيلة إن لم تتوافر الشروط المادية التي تتيح لكل الرجال والنساء أن يقرروا مصائرهم بحرية، حيث سيكون من الطبيعي أن يعيشوا تواريخهم بطرائق مختلفة. فنحن نظل مقنّدين بالتاريخ ما لم تكن لدينا الوسائل المؤسّساتية لتقرير تواريخنا الخاصة. وبهذا المعنى، فإنّ الفكرة الإنسانية الخاصة بقوة مقرّرة لمصيرها، والتصوّر ما بعد الحديث الخاص بالذات المتعدّدة، ليسا غريبين في النهاية واحدهما عن الآخر. بيد أنهما غريبان عنّا الآن؛ لأن خلق تلك الشروط لا بد أن ينطوي على فعل أداتي، وعلى غايات محدّدة، وأفكار عن الحقيقة، وأشكال دقيقة من المعرفة، وذوات جمعية، وتضحية بلذائذ معينة؛ وباختصار، فإنه لا بد أن ينطوي على كل ما تراه ما بعد الحداثة ذات النزعة الاستهلاكية بغياً ومنقراً.

والحق أن هذا معنى آخر من المعاني التي يتحرك فيها التاريخ بالنسبة للاشتراكية تحت علامة المفارقة الساحرة. بل إنها مفارقة خطيرة أيضاً، ذلك أن من السهل أن تُدمّر الغاية اللا-أداتية في السعي الأداتي وراءها، وأن تُبَرّر الوسائل الوظيفية بالغاية

اللا - وظيفية. وإلى هذا الحد، فإن أولئك الذين يرغبون في أن يضعوا اليوطوبيا في الحاضر يذكر وننا على الأقل بما نقاتل من أجله، على الرغم من أنهم يساعدون على إرجاء تحققه. فغاية الاشتراكية هي خلق مجتمع لا نعود نضطر فيه لأن نبرر أفعالنا أمام محكمة النفعية، مجتمع يصبح فيه تحقق مقدراتنا وقوانا غاية مفرحة بحد ذاته. ولقد اعتقد ماركس أن مثل هذا التحقق الحر للذات هو ضرب من القيمة الأخلاقية المطلقة، على الرغم من إدراكه أن ما نملكه من مقدرات وقوى، وكيفية تحقيقنا لها، هي أمور نوعية و متميزة تاريخياً. وهذا معنى آخر لم تكن فيه الكونية والتميز في نزاع واحدهما مع الآخر بالنسبة لماركس، على الرغم من انفصامهما في السلعة أو في الصدع ما بين الدولة والمجتمع المدني. وهكذا فإن الاشتراكية هي مسألة جمالية في جوهرها؛ فحينما يكون الفن ينبغي أن يكون البشر. غير أن هنالك سبلاً مختلفة لإضفاء الطابع الجمالي على الوجود الاجتماعي، وهذا السبيل يختلف كثيراً عن أسلوب الحياة، أو التصميم، أو السلعة، أو مجتمع الفرجة.

إن النزاع القائم هنا بين الاشتراكيين وما بعد الحداثيين هو نزاع جزئياً حول مفهوم «الانغلاق». فما بعد الحداثيين يميلون إلى النزفة حيال هذه الفكرة، مطابقين بينها وبين أشكال يمكن الاعتراض عليها من الدوغمائية والإقصائية. غير أن الدوغما والانغلاق ليسا مترادفين. و «الدوغما» بالمعنى السيء للكلمة لا تعني تعبيرات «مغلقة»، إذ أين هي التعبيرات التي ليست كذلك، بل تعني ادعاءات بالحقيقة ترفض أن تقدم أية أسس أو أدلة معقولة تقوم عليها. وبهذا المعنى، فإن واحداً من أكثر أشكال الدوغما ما بعد الحداثية شيوعاً هو اللجوء الحُدسي إلى «التجربة»، والذي هو مطلق لأن من غير الممكن دحضه. (وليس كل لجوء إلى التجربة هو من هذا النوع بالضرورة). بل إن مثل هذه النزعة الحُدسية هي الشكل الأشد دهاءً ومكرًا وانتشاراً بين أشكال الدوغمائية المعاصرة، وهي أشد هيمنة في الحلقات «النظرية» من أية طغيان سلطوي آخر. ويبقى علينا أن نذكر ما بعد البنيويين بوجه خاص، أن هنالك أيضاً معنى حياً لمصطلح «الدوغما»، يقتصر على ما يُعلم أو يُداع، دون أن يكون بالضرورة غير قابل للطعن العقلاني فيه أو الاعتراض العقلاني عليه.

والمسألة، على أية حال، أن بعض الراديكاليين ما بعد الحداثيين ينفرون من فكرة الانغلاق بكل جوارحهم لدرجة أنهم لا يرغبون في إقصاء أحد كائناً من كان عن نظامهم الاجتماعي المنشود، هذا النظام الذي يبدو سخياً على نحو مؤثر إلا أنه منافع للعقل والمنطق على نحو واضح وأكيد. فبالنسبة للفكر الراديكالي، لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن يُنتقد الانغلاق والإقصاء صراحةً بشيء من الروح الليبرالية العاطفية. ففي مجتمع حرّ، وبالتعريف، لا مكان للعنصريين، أو المستغلين، أو البطاركة، دون أن يعني ذلك ضرورة تعليقهم من كواحلهم على أبراج الكنائس. والمجتمع التعددي حقاً لا يمكن أن يتحقق إلا بعداء حازم تجاه أعدائه. والفشل في إدراك ذلك يعني إسقاط

المستقبل التعددي على الحاضر المتصارع عليه، على طريقة بعض الفكر ما بعد الحديث، وبذا تعريض هذا المستقبل إلى خطر الحصار والانسداد التام. والحق أنّ الفكرة التي ترى أنّ كل انغلاق هو انغلاق قمعيّ هي فكرة زلقة نظرياً وعقيمة سياسياً على حدّ سواء، دُع عنك كونها بلهاء تماماً، إذ لا يمكن أن يكون ثمة حياة اجتماعية من دونه. فالمسألة ليست مسألة إدانة الانغلاق وشجبه بالمطلق، بحركة هي حركة ذات طابع كوني وشمولي إذا ما كانت أي شيء، بل مسألة تمييز بين أنواعه المولدة للفاعلية والمقدرة وأنواعه المولدة للشلل والعجز. والحال أنّ العداء ما بعد الحديث تجاه الانغلاق ليس من بعض النواحي سوى ترجمة نظرية خيالية للنفور الليبرالي من «الماركات» و«ويات». فمن المميز لليبرالية أن تجد الأسماء والتعريفات بمثابة القيود، وذلك لأن الليبراليين في هذه الأيام ليسوا عموماً في الموقع أو الوضع الذي يجعلهم بحاجة إلى هذه الأسماء والتعريفات. غير أنّ الحال لم يكن كذلك في ماضيهم السياسي. والحق أنّ عدم حاجة الحكام لأن يسمّوا أنفسهم أو يطوروا «إيديولوجياتهم» هو مؤشر دقيق على قوتهم.

ترجمة: نائر ديب

هوامش الترجمة

(١) لإدراك الفارق الذي تقيمه ما بعد الحداثة بين التاريخ History (بالحرف الكبير) والتاريخ (history) (بالحرف الصغير) يمكن أن نورد ما قاله فرانسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير: «إن ما أشرت إلى بلوغه النهاية ليس وقوع الأحداث، بما في ذلك العظيمة والأليمة منها، وإنما التاريخ History: أي التاريخ history بوصفه سيرورة مفردة، متماسكة، تطويرية، حين نأخذ في حسابنا تجربة جميع الشعوب في جميع الأزمان».

(٢) الويغ، whig: حزب سياسي بريطاني سابق، يمكن اعتباره بمثابة السلف لحزب الأحرار، أبدى معارضة دائمة لحزب التوري الذي يمكن اعتباره بمثابة السلف لحزب المحافظين.

(٣) ما العمل؟: كتاب ليزين الشهير الخاص ببناء حزب سياسي ثوري في ظروف روسيا القيصرية. أما الثامن عشر من برومير بونابرت، فهو كتاب ماركس الذي يناقش فيه ظروف الصراع الطبقي في فرنسا مع وصول لوي بونابرت إلى السلطة. ورأس المال هو كتاب ماركس الشهير عن نمط الإنتاج الرأسمالي بصورة عامة.

(٤) السرديات الكبرى، grand narratives: من أهم المفاهيم التي يتكرر انتقادها من قبل ما بعد الحداثيين ويقصدون بها أية نظرية شمولية تشكل أساساً تتم العودة إليه في التفسير، وخاصة الماركسية والتنوير. يقول جان فرانسوا ليونار في كتابه الوضع ما بعد الحداثي: «أستخدم كلمة «حديث» كيما أصف كل علم يستقي مشروعته باللجوء صراحة إلى هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة أو خلق الثروة... كانت هذه هي حكاية التنوير، التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هي السلام الشامل.. ومع التبسيط إلى آخر مدى، فإنني أعرف «ما بعد الحداثي» بأنه التشكك إزاء السرديات الكبرى. هذا التشكك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم؛ لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفاً».

(٥) أوشفيتز: أحد معسكرات التعذيب والاعتقال النازية الشهيرة.

(٦) الكاليدوسكوب: أداة تحتوي على قطع من الزجاج الملون ما إن تغيرت أوضاعها حتى تعكس مجموعة من الأشكال الهندسية مختلفة الألوان لا نهاية لها.

(٧) الثقافة، culturalism: نزعة ترى أن الثقافة تحديداً هي نظام القيم الأساسي للمجتمع وأن بنية الشخصية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة المميزة لمجتمع معين. وهذا يعني أن كل نظام اجتماعي ثقافي يتميز بشخصية أساسية. وترى هذه النزعة أيضاً أن كل مجتمع يميل إلى تشكيل كل ثقافي فريد. ويبدو الأمر كما لو أن هذه النزعة ترى أن الأفراد لا يكونون عرضة إلا لثقافة مجتمعهم المعين، وأن ثقافة هذا المجتمع لا يخترقها الصراع. كما تتجاهل أن المجتمع الواحد يشتمل على بيئات متنوعة كثيرة. والثقافية لا تأخذ بالحسبان وبصورة كافية تأثير الأوضاع والشروط الملموسة والتاريخية على النظم الثقافية والاجتماعية. وهي تقوم على فرضية مفادها وجود عناصر ثقافية خصوصية وثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي.

(٨) تشابينغ نورتن، Chipping Norton: مدينة جنوبي إنجلترا. تقع على بعد ٣٢ كيلومتراً من أكسفورد.