

Thierry Wanegffelen

Le Roseau pensant: Ruse de la modernité occidentale

Avec la collaboration d'Isabelle Cani et de Jérôme Grondreux

(Paris: Payot, 2011). 301 p. (Histoire Payot)

القصبة المفكرة: قضايا الحداثة الغربية

فيصل درّاج (*)

ناقد أدبي.

رأى المؤرخ في الإنسان الغربي الحديث فاعلاً تاريخياً، مرجعه «نظام العقلية» المرتبط بشكل معين من الحضارة والثقافة. والحضارة هذه، التي دارت وتدور حول «القصبة المفكرة»، نظام عقلية تتداخل فيه ميادين متعددة: دينية وأخلاقية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية؛ لهذا لا يمكن شرح الحداثة الغربية، بعامل واحد، مثل الصدام بين العقلانيين والمؤسسة الدينية، أو صعود التنوير وأفكاره الجديدة، ذلك أنها سيرورة مفتوحة متعددة العناصر، تتمتع بدينامية مستمرة تنقلها من وضع إلى آخر، دون أن تتحرر من القديم تماماً. بل إن الجديد لا يُعترف به دفعة واحدة، فقد عاش فتراته المختلفة، التي كانت تنقله من الهامش إلى مركز لاحق معترف به. وعلى

- ١ -

عالم المؤرخ الفرنسي تيري فانجفيلين في كتابه **القصبة المفكرة: قضايا الحداثة الغربية**؛ منطلقاً من تأملات الفيلسوف بليز باسكال، الذي مات في القرن السابع عشر، ووصف الإنسان بأنه «قصبة مفكرة»، يعي ذاته لأنه يعي الصعوبات التي تحيط به ويعمل على تجاوزها. يتعين الإنسان في هذا التعريف قوة مفكرة، تسائل قواها الذاتية وتذكر، أولاً، الأخطار التي تحدق بها وتعمل، شيئاً فشيئاً، على ترويض ما تخشاه، دون أن تدري أنها لا تتجاوز صعوبة إلا لتصطدم بصعوبة جديدة؛ فإدراك الإنسان لعالمه نسبي، لا يحيط بحقائق الأشياء دفعة واحدة.

باختلاف الأمس عن اليوم هو الذي حمل الشاعر الفرنسي بودلير على استعمال كلمة الحادثة للمرة الأولى، عام ١٨٥٩ في دراسته «رسم الحياة الحديثة»، حيث الحادثة حضور الأبدى في «العابر»، وحيث الجمال قائم في المتحوّل والسريع والواضع والمتغيّر.

- ٢ -

تتميّز الحادثة بوعي الحاضر السائر إلى المستقبل، وبالاعتراف بأن المستقبل حاضنة لما هو غير معروف. غير أن الحاسم في هذا كله هو التأكيد أن «الحادثة، من حيث هي نظام حضاري، تتعيّن، أولاً وأخيراً، بنظر الإنسان إلى ذاته وإلى ما يحيط بها، أو بموقف جديد من الذات والآخرين والعالم، أو بطريقة خاصة في الوجود، تراقب الذات والآخرين والعالم» (ص ١٥). يتكئ هذا تصوّر الحداثي على مجاز باسكال عن الإنسان كقصبة مفكرة؛ ذلك «أن الإنسان يعرف أنه يموت، وأن الكون الذي يحيط به أفضل منه حالاً، لأنه لا يعرف شيئاً». وواقع الأمر أن «الغرب الحديث قادر على التفكير بشروط وجوده وعلى تجاوز الضعف الإنساني»، و«قادر بدوره على التحوّل إلى قوة مهاجمة ومنتصرة». هجس باسكال بقوة الإنسان المفكرة، على خلاف الكثير من الغربيين الذين وحدوا بين المعرفة والسلطة.

تأمل باسكال إنساناً مفكراً يتجاوز الأخطار المحدقة به ويصبح حراً موحداً، في حداثته، بين العقل والحرية. غير أن مكر الحادثة، وهو مصطلح أساسي لدى مؤلف الكتاب، تدخّل سريعاً وحاصر حرية الحادثة المفترضة، حيث أنجز العقل بناء تقنياً

هذا فإن «حضارة القرون الوسطى» لم تعط مكانها للحضارة «الحديثة» في الغرب إلا بعد مسار طويل، وإن هذه الأخيرة لم تنبتق من عصر النهضة، ولا من «اكتشاف الفرد» المرتبط بها، بل إنها تكشّفت بشكل بطيء، ابتداءً من القرن السادس عشر حتى بدايات القرن العشرين. ولعل معاينة العقلية القديمة و«السحرية»، في بعض أنحاء الريف الفرنسي، يكشف عن مدى استمرارية القديم وطبيعة معايير وأفكاره.

ليس من السهل الكلام عن حادثة غربية منجزة، ذلك أن تحرّر الحداثي من القديم أمر نسبي لا ينقصه الالتباس. فلا يمكن الكلام عن حادثة منجزة دون اختزالها إلى بعض عناصرها، مثل الثورة الفرنسية أو اكتشاف أمريكا، أو الثورة الصناعية أو غيرها. ولعل عدم اليقين في التعامل مع تاريخ الحادثة الغربية هو الذي أوجد مصطلح «الأزمة الحديثة المبكرة» الذي أخذ به بعض المؤرخين الإنكليز والألمان.

بعيداً من التحقيق التاريخي، الذي يقيم حدوداً فاصلة بين تنوير القرن الثامن عشر وعصر النهضة، أو بين الأخيرة والإصلاح القرن السادس عشر؛ اقترح تيري فانجفيلين نهاية العصور الوسطى مدخلاً نسبياً لدخول الغرب إلى الحادثة، حيث بدأت أوروبا بتطوير موقف «شعوري» معين من الماضي والمستقبل ومن الحاضر أيضاً. ذلك الشعور بالحادثة، كما يرى المؤرخ، يتعين بالابتعاد عن الماضي وبذلك القلق والتردد في الاعتراف بأن الحاضر المعيش زمن غير مسبوق، لا يستأنف الزمن الذي سبقه، وأن اليوم مختلف عن الأمس. ولعل الشعور

الثقافة إلى سلعة، لها قوانين وأنظمة السلع الأخرى.

يقول مؤلف الكتاب: «اتكأ على هذا كله، فإن الحداثة الوليدة، الغازية، المنتصرة، ليست كما أشرنا، اسماً جديداً يتطابق مع التفتح المتصاعد للعقل في التاريخ الذي أراد هيجل أن يرى فيه كشفاً للروح. إنها على الأرجح اندفاع سيرورة نستطيع أن نفكر فيها، وهي تجتاحنا، وتجعلنا على ما نحن عليه». خلافاً لقصة باسكال المفكرة التي جاء بها تأمل فلسفي، فإن الفرد الغربي تكوّن في «ديالكتيك الذات الحديثة» التي عاشت، وتعيش، حادثة لا يمكن السيطرة عليها. وواقع الأمر أن الحداثة، منذ بدايتها حتى اليوم، لا تزال محكومة بديالكتيك النفي؛ فما تأتي به يأتي ناقصاً، ويأتي معه ما ينقضه. فقد انتهى «التنوير الكوني» إلى الاستعمار، واختصر «الإنسان الشامل» في شخص الإنسان الأبيض، الذي يحتفظ لنفسه بحقوق الإنسان، ويعالج «إنسان الأطراف» بالمدافع والأسلحة الثقيلة. ولن يختلف الأمر في حال الفرد المستقل بذاته، الذي قالت به الحداثة وحلم به الرومانسيون طويلاً، واغترب عن ذاته لاحقاً، بسبب الدولة التي تقنّن سلوكه، و«الجماعات» التي رفعت شعارات كثيرة، قومية كانت أو اشتراكية. لذا تبقى السؤال الذي صاغه أندريه بروتون: «من أنا؟»؛ حيث «وعي الذات يأتي غامضاً ومعتماً، ... بقدر ما يغدو الإنسان فارغاً، يغوص في ذاته ويمشي في طرق ملتوية تقوده إلى لامكان» (ص ١٥٣). ووصل إلى هذا «اللامكان»، بعد مسار طويل، الفرد الغربي الذي رفع شعار: «لا إله ولا سيد. والله هو أنا».

هائلاً، أفضى بالإنسان إلى «قفص فولاذي»، بلغة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في عام ١٩٠٥. وإضافة إلى الحداثة التقنية عملت الأمم الأوروبية، بين القرنين السادس والسابع عشر، على توطيد وحدتها عن طريق تطوير الدولة، التي طوّرت معها «نظاماً اجتماعياً» صارماً يتدخل في الحياة العامة والحياة الخاصة أيضاً. وواقع الأمر، وكما يرى المؤلف، فإن النظر الغربي الحديث لم يعمل على نفي «النظام الاجتماعي» الصارم، الذي تتعده الدولة، بل عمل على الاحتفاظ به وتجاوزه، وذلك في سيرورة مركبة تؤمن بوجود الدولة وتخلق شروط تقدم الفردانية.

وصل المؤلف وهو يلامس موضوع «الفاعل الإنساني»، أو الذات الفاعلة إلى النتيجة التالية: ليس القول بـ «الأنا» هو الذي يحوّل وحده الفرد إلى ذات؛ ذلك أن هذا الفرد، وهو يقول «أنا»، يندرج كذات في معوقات جماعية، تكون غالباً مضمرة. ومع أن الفرد الغربي الذي يريد أن يكون حراً، عرف حادثة وجوهها العقلانية والبيروقراطية والتقنية، فإن هذه الحداثة انطوت «دائماً» على جدل: التذويت والخضوع، إذ الفرد لا يصبح «ذاتاً» إلا وهو يصطدم بعقبات، أو بأنظمة، عليه أن يمثل لها، حال موقفه صعود الدولة الحديثة، الذي ارتقى بالمواطن وبجagاته وأدخله إلى «القفص الفولاذي» بلغة ماكس فيبر. ولعل هذا الدخول إلى وضع حداثي متمدن، لم يهjis به الفرد، هو الذي يعطي الحداثة صفة المكر، وهو الذي جعل من الحداثة الغربية عنواناً لـ «الحداثة الماكرة»، التي تعد بشيء وتصادره بآخر، مثل تسويق الثقافة، الذي ينشر الثقافة في المجتمع ويوغل في مديح الشخصية المثقفة، وينتهي إلى تحويل

الإنسان». ولكن كيف يحرر الإنسان نفسه إن كان ميتاً؟ لم تكن البنيوية بالسذاجة التي توهم بها، ذلك أنه كان في «شعارها الخارجي» احتجاجاً على طرق التربية والتعليم، التي تضع «المتلقي» خارج ذاته، وتغطيه بأقلمة أيديولوجية ولغوية وسياسية ثقيلة، فيتوهم الحرية ولا يعيشها، ويتوهم الإرادة المستقلة ويكون تابعاً لغيره. ولم يكن ما اقترحته الماركسية أحسن حالاً، منذ أن أعلنت عن «الحزب الثوري»، الذي يجعل الجماعي يحتاح الفردي، ويعين النظرية، التي تدعي العلمية، بديلاً للممارسة والحياة اليومية.

انشغل فلاسفة النهضة الأوروبية، إن صح القول، حال سبينوزا وهوبس وهيوم وغيرهم، بهندسة الوجود الإنساني السليم، واقتراح الإنكليزي توماس مور مدينة فاضلة ودعاها «يوتوبيا»، وانصرف الفكر الفرنسي، في شكله الفلسفي إلى شيء مماثل (روسو، باسكال، وديكارت)... بعد مرور أكثر من قرن ونصف القرن على الثورة الفرنسية، وهي شكل نموذجي للثورة البرجوازية، عاد الفرنسيون إلى موضوع «التحرر الإنساني»، بعد أن وقفوا على إخفاقه، في شكله المنتظر. أوغل سارتر في موضوع «الإنسان كمشروع»، وكتب البير كامو عن «الإنسان المتمرد»، وعالج الليبرالي ريمون آرون «أوهام التقدم» ١٩٦٥، مبيناً أن «الإنسانية الديمقراطية مجرد أوهام، وأن الخضوع قائم فينا، في بنية وجودنا، ولا يرتبط بالاضطهاد السياسي وحده، ولا حتى بالنظام الاجتماعي -الاقتصادي، وكما هو حال الإنسان في القرن السابع، فإن مثقف الستينيات ظل في دوامة الأنا التي تتسرب منه» (ص ١٨٤).

تبدو تعارضات الحداثة الغربية واضحة في المشروع المدرسي، حيث المدرسة في اللحظة الأولى أداة لإيقاظ الوعي وتخليق الإنسان المسؤول عن ذاته، وهو ما حلم به الفرنسي كوندورسيه في زمن الثورة؛ وحيث المدرسة في اللحظة التالية أداة سلطوية تضبط «فكر المواطن» وتلقنه «تعاليم المواطنة» وتملي عليه قواعد اللغة ومعايير الأدب. حلم كوندورسيه بـ «عقل نقدي متحرر وكوني»، وجاءت «المدرسة الوطنية» بتعاليم قوامها الانضباط والامتثال والأحكام المعيارية... بقي السؤال في مكانه: «هل دور التعليم تحرير الفرد أم بناء جماعة قومية تقتفي آثار روسو، وتدعو إلى الأخوة والمساواة؟ وهل دور التعليم دفع الأطفال إلى التفكير بشكل حر، يفكرون بأنفسهم. ولأنفسهم، أم تلقينهم، تعاليم المواطنة، بمنهج لا يختلف عن المناهج الدينية» (ص ١٦٣).

- ٣ -

هجس باسكال بإنسان مفكر يحقق الفضيلة ويدفع عن نفسه الخطر، وأنتجت الحداثة إنساناً آخر تلقنه «الأيديولوجيا المسيطرة» معنى نفسه وتحدد له شكل الأخطار التي يجب عليه أن يتصدى لها. دار الفرد حول ذاته، ثم أضعها، منذ أن قال ديكارت «أنا أفكر، فإن أنا موجود». لأن السؤال الحقيقي: هل أنا الذي يفكر؟ والطريف في هذا المجال، أن الفكر الغربي انشغل في العقود الثلاثة، التي سبقت ثورة الطلبة (١٩٦٨)، بموضوع الإنسان والتحرر الإنساني، كما لو كانت الحداثة لم تحقق شيئاً، إلى أن قالت الفلسفة البنيوية بـ «موت

الحق في الكلام، كان في كلامهم نظرية عن السجن، والعقاب والعدالة» (ص ١٤٠).

أنجز تيري فانجيلين بحثه الشائق المتسائل النقدي، متكناً على مادة معرفية واسعة متعددة الاختصاصات: أخذ وهو المؤرخ دور الفيلسوف، ووجد بينهما وتحوّل إلى ناقد أدبي فني، يستعين بالأفلام السينمائية (أعطى مكاناً واسعاً لفلم تشارلي تشابلن الأزمنة الحديثة) والمسلسلات التلفزيونية والأعمال الأدبية، بل إنه أثار مفاهيمه الأساسية بالركون إلى أعمال أدبية شهيرة: عاد إلى «يوتوبيا» توماس مور وقدم دراسة نافذة، وذهب إلى رابليه وقرأه قراءة جديدة، ومر على بودلير أكثر من مرة، وحلّل رواية غوته «آلم فيرتر» ومسرحية كورني «السيد»، وأضاء «استبداد الحداثة» مستفيداً من كتاب اعترافات فتى العصر لألفريد دي موسيه.

ساق المؤلف، وهو يدرس مسالك الحداثة، صفات متنوعة، فهي: حادثة صاعدة وواعدة ومأزومة ومستبدة ومنقسمة... ممثلة بالقلق والأعاصير والدوامات والبروق... وفيها مخادعة لا يمكن السيطرة عليها. أنجز بحثاً عن صعوبات التحرر الإنساني، وأوغل في المسألة والحوار اعتماداً على معارف نظرية واسعة وتوثيق يتعامل مع الشخص... لم يأت بجواب أخير، وترجم خبرته، كما رغبته في «استئناف التمرد»: في شكل البحث العميق والأصيل والمتعدد المعارف الذي أنجزه، كما لو كانت صعوبات سؤال الحداثة تتطلب منهجاً جديداً، يجمع بين الفلسفة والتاريخ والأدب والفن، إعلاناً عن سؤال معقد لا تمكن السيطرة عليه □

بعد أن يتوقف المؤرخ أمام أسئلة بورديو وفرويد وهوبرت ماركيز وألتوسير وغيرهم، يفسح في مكان خاص للفيلسوف ميشيل فوكور، الذي «أهداه» المؤلف بحثه. فهذا الأخير لم يكتفِ بدراسة الآلات السلطوية التي تنتج إنساناً عاجزاً عن مقاومتها، بل نظر بشك وريبة إلى جدوى المعرفة ذاتها. ومع أن كتابه الشهير **الكلمات والأشياء** تحدث بشكل لا ينقصه الغموض عن «موت الإنسان»، فإن الكتاب أعلن في الوقت ذاته عن موت الإنسان المفكر؛ إذ إن المعرفة هي تاريخ تنظيم المعرفة، الذي تشرف عليه السلطة ولا مكان للفرد فيه، وهي بنية مغلقة تجثم مرتاحة فوق الفرد، الذي يظل يعتقد أنه مالك لكلامه الحر، في حين أن هذا الكلام «يملكه غيره» ويأمره بالنطق به. يسأل مؤلف الكتاب: إذا كان الإنسان ليس مركزاً للمعرفة، فكيف يستطيع أن يسيطر عليها؟

أكد فوكو أن ما قامت به الحداثة تمثّل بفرض نظام معين، يعاد إنتاجه بأدوات متجددة، مستقلة عن أغراض الإنسان وحاجاته. ولهذا حاول الاندراج في حركات اجتماعية شاملة ضد مؤسسات قائمة لا تستطيع تبرير وجودها. ولعل دور المؤسسات في الربط بين إنتاج المعرفة وتأمين خضوع الأفراد في المجتمع هو الذي قاده إلى مسألة معنى المثقفين، الذين فقدوا دورهم في إنتاج معرفة تقود إلى التحرر. لهذا قال: «ليست الجماهير بحاجة إلى المثقفين من أجل تحصيل المعرفة. فلها دراية واضحة وكافية بالأمور، بل إنها تعرف أكثر مما يعرفون، وهي تقوله بطريقة لا ينقصها الوضوح، فحين أخذ السجناء