

الإيديولوجية الألامانية



مصدر الإشعاعية العلمية

مصادر الإشرافية العلمية

فريدريك أنجلز

كارل ماركس

الإيديولوجية الألمانية

ترجمة
الدكتور فؤاد أيوب



جميع الحقوق محفوظة
للطبعة العربية
لدار نشر

نقل هذا الكتاب الى العربية بالاستناد
الى الترجمة الانكليزية الصادرة عن دار
اللغات الاجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ والى
الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار
المشورات الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨ .

المختريات

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
الايديولوجية الالمانية	١٥
المجلد الاول	
نقد الفلسفة الالمانية الاحداث في اشخاص ممثلها فيورباخ	١٧
وب . بوير وشتونر	
القدمة	١٦
١ - فيورباخ : تعارض النظريتين المادية والمثالية (مدخل)	٢١
٢ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الالمانية خاصة	٢٢
(التاريخ)	٣٤
(٣)	٥٦
(٤)	٦٠
[ب - الاساس الواقعي للايديولوجية]	
[١] التعامل والقوى المنتجة	٦١
[ح] الشيوعية ، انتاج شكل التعامل نفسه	٧٨
علاقات الدولة والقانون بالملكية	٨٦
مجمع لايزرغ	٨٩
٢ - القديس برونو	٩١
١ - « الحيلة » ضد فيورباخ	٩١
٢ - آراء القديس برونو عن الصراع بين فيورباخ وشتونر	١٠٠
٣ - القديس برونو ضد مؤلفي العائلة المقدسة	١٠٢
٤ - تابين السيد هيس	١٠٩
٣ - القديس ماكس	١١٣
١ - الأوحاد وخاصته	١١٤
العهد القديم : الانسان	١١٦
١ - كتاب التكوين ، أو حياة انسان	١١٦
٢ - اقتصاد العهد القديم	١٢٦
٣ - الاقدمون	١٣٣
٤ - المحدثون	١٤٣
١ - الروح (تاريخ الارواح النقي)	١٤٧
٢ - المسمومون (تاريخ الارواح اللئيم)	١٥٢
٢ - الأشباح	١٥٧
ب - الهاجس	١٦١

الموضوع	الصفحة
٣ - تاريخ الارواح الدنس بدنس	١٦٤
٢ - الزوج والمفوليون	١٦٤
ب - الكاثوليكية والبروتستانتية	١٧٢
د - التراب	١٧٥
٤ - « شترنر » المقتبط بمخططه	١٨٩
٥ - الاحرار	١٩٧
٢ - الليبرالية السيامية	١٩٧
ب - الشيوعية	٢١٠
ح - الليبرالية الانسية	٢٤٣
العهد الجديد : « الأنا »	٢٥١
١ - اقتصاد العهد الجديد	٢٥١
٢ - ظواهرية الاناني المتفق مع نفسه او نظرية التبرير	٢٥٣
٣ - رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي او « منطق الحكمة الجديدة »	٢٨٤
٤ - الفردية الخاصة	٣١٦
٥ - المالك	٣٢٢
٢ - قوتي	٣٢٢
١ - الحق	٣٢٢
٢ - التكريس عامة	٣٢٢
ب - التملك بالنقيضة البسيطة	٣٢٧
ح - التملك بالنقيضة المركبة	٣٤٠
٢ - القانون	٣٤٨
٣ - الجريمة	٣٥٨
١ - التطويب البسيط للجريمة والعقاب	٣٥٩
٢ - الجريمة	٣٥٩
ب - العقاب	٣٦٢
ج - تملك الجريمة والعقاب بواسطة النقيضة	٣٦٣
د - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي	٣٦٧
٥ - المجتمع بوصفه المجتمع المدني	٣٧٤
٦ - المصيان	٤٠٦
٢ - الرابطة	٤٢٠
١ - الملكية العقارية	٤٢٠
٢ - تنظيم العمل	٤٢٢
٣ - المال	٤٢٨
٤ - الدولة	٤٣٣
٥ - المصيان	٤٣٧
٦ - دين الرابطة وفلسفتها	٤٣٧
٢ - الملكية	٤٣٨
ب - الثروة	٤٤٢

الموضوع	الصفحة
ح - الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال	٤٤٣
د - الدين	٤٥٠
هـ - ملاحظات تكملية عن « الرابطة »	٤٥١
ج - متعتي الذاتية	٤٥٣
٧ - نيد الانشاد لسليمان او الواحد	٤٦٥
٢ - الشرح الدفاعي	٤٨٤
خاتمة مجمع لايبزغ	٤٩٣
المجلد الثاني : [نقد الاشتراكية الالمانية في اشخاص انبيائها المختلفين]	٤٩٥
الاشتراكية الحقيقية	٤٩٧
الحوليات الرئائية او فلسفة الاشتراكية الحقيقية	٥٠٠
١ - « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية »	٥٠٠
ب - احجار زاوية الاشتراكية	٥١٥
حجر الزاوية الاول	٥١٦
حجر الزاوية الثاني	٥٢٣
حجر الزاوية الثالث	٥٢٨
٤ - كارل غرون « الحركة الاجتماعية في فرنسا ، بلجيكا »	
او كيف تكتب الاشتراكية الحقيقية التاريخ	٥٣٢
السان سيمونية	٥٤١
١ - رسائل من احد سكان جنيف الى معاصريه	٥٤٧
٢ - التعليم المسيحي السياسي للصناعيين	٥٥٠
٣ - المسيحية الجديدة	٥٥٤
٤ - مدرسة سان سيمون	٥٥٥
مذهب فورييه	٥٦٢
« بابا كايه ، هذا الفكر المحدود » والهر غرون	٥٧٢
برودون	٥٨٤
« الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين » او نبي الاشتراكية الحقيقية	٥٨٦
الاشتراكيون الحقيقيون	٥٩٧
اضافات	٦٤٩
فروض عن فيورباخ	٦٥١
انشاء هيغل للظواهرية	٦٥٤
مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة	٦٥٥
من دفتر ملاحظات كارل ماركس	٦٥٦

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
من مخطوطة « ل. نيورباخ »	٦٥٧
نيورباخ	٦٥٩
رد على النقد المضاد لبرونو بوير	٦٦٢
ملحقان	٦٦٧
فهرست أسماء الاعلام	٧٠٥

مقدمة

ان هذا الجلد الضخم الذي نضعه اليوم بين أيدي القراء العرب يشمل على عدة مؤلفات :

١ - الأيديولوجية الألمانية ، وقد اشترك ماركس وانجلز في تأليفه في ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، وهو يتألف من مجلدين يبحث أحدهما في نقد الفلسفة الألمانية بعد الهيغلية في أشخاص ممثلها فيورباخ وبوبر وشترنر ، ويبحث ثانيهما في نقد الاشتراكية الألمانية التي شامت في ذلك الحين واكتسبت نفوذا على بعض الفئات العمالية فضلا عن بعض المثقفين الألمان ، والتي أطلق عليها أصحابها ، وخاصة قرون وهيس ، اسم « الاشتراكية الحقيقية » .

٢ - الاشتراكيون الحقيقيون ، وهي دراسة حروها انجلز في وقت لاحق ، في عام ١٨٤٧ ، ويبدو انها لم تكتمل ، وبشكل استمرارا وتكملة للمجلد الثاني من الأيديولوجية الألمانية .

٣ - الفروض عن فيورباخ ، وهي سابقة في وضعها للأيديولوجية الألمانية ، اذ يعود تاريخها الى ربيع عام ١٨٤٥ ، وكان أخرى بنا ان تضمها في مقدمة الكتاب لولا انها لا تشكل جزءا أصيلا منه ، هذا فضلا عن فقرات ونصوص أخرى ذات صلة مباشرة بالأيديولوجية الألمانية .

وتنسب جميع هذه الكتابات الى مرحلة اعداد المادة التاريخية وتمثل لحظة بالغة الأهمية في تطور الاسس الفلسفية والنظرية للشوعية العلمية .

وكان ماركس وانجلز قد توصلا قبل ذلك بوقت قصير الى اتفاق تام في وجهات نظرهما ، وكانا قد دخلا سوية حلبة الصراع وانخرطا في الحركة السياسية واكتسبا اتصافا كثيرين في العالم المثقف ، وبصورة خاصة في ألمانيا الغربية ، وأصبحا على اتصال متين بالبروليتاريا المنظمة كما يقول انجلز في وقت لاحق . « وكان من واجبتنا أن نوفر أساسا علميا لتفكرنا ، لكنه كان لا يقل أهمية من ذلك بالنسبة اليانا أن نكتسب الى صفنا البروليتاريا الأوروبية ، وفي المحل الأول البروليتاريا الألمانية » .

وهكذا فإنه لم يكن لهما بد من التفضل ضد الأيديولوجيات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة التي انتشرت ولاتت رواجاً في ذلك الحين بعد تهاوي النظام الهينلي . ان اصل الفلسفة الهيغلية قد تطابق مع نهوض البورجوازية البروسية - الألمانية . لقد استيقظ الوعي الذاتي للطبقة البورجوازية مع نمو قوتها الاقتصادية ومعانيتها ، وهو الوعي الذاتي الذي جعل ولم التعبير عنه في النظام الهينلي . وان الموضوع الكلاسيكية التي طرحها هينل : « كل ما هو واقعي عقلائي وكل ما هو عقلائي واقعي » ، قد تحولت الى مثل أعلى للدولة الدستورية التي خيل للبورجوازية أنها سوف تحقق مثل الأعلى الخلقى وفيما حكم العقلائي المطلق .

ولقد انقضى عقدان كاملان على اكمال الفلسفة الهيكلية تحت القربة بصورة كافية خلاصا امام الدولة البورجوازية والنظام الرأسمالي من اجل اثبات فعاليتها في الممارسة . وكان من نتيجة هذا الاتبات أن الفكر والواقع ، والعقل والوجود ، برهنت على تناقضها التام . ان الحياة الواقعية لم تحقق تلك الحيلة الفلسفية التي ارادت من الفكر والوجود أن يشكلوا وحدة متكاملة في العالم الميتافيزيائي . اما المثل الاعلى الاخلاقي المجد في الدولة الملكية فقد دخل في نزاع متعاطف ابدا مع الحاجات الحيوية للبورجوازية النامية التي اخذت اذن في تطوير أفكارها الخاصة المتعارضة مع الوعي الاخلاقي الذي كانت هي نفسها تنادي به . وبالرغم من أن الملكية البروسية جعلت من الهيكلية فلسفتها الرسمية ، فانها لم تستطع أن ترفع هي نفسها الى مركز الدولة الواقعية بالمعنى الهيكلية . وفي الوقت نفسه كانت الافكار الاشتراكية الطوبوية التي نادى بها سان سيمون وفورييه في فرنسا وأوين في انكلترا ، والتي نشأت وانتشرت وراء الحدود الالمانية ، تجد لها اصداء متزايدة الحدة في وقائع الحياة البروسية - الالمانية .

عندئذ اخذت فئة من تلامذة العلم الكبير - وكان ماركس وانجلز في عدادها - على عاتقها مهمة نقد الفلسفة الهيكلية ، وركزت جهودها في البداية - نظرا للظروف السائدة اذن في المانيا ، وبصورة خاصة تسلط الرقابة على المنشورات - على نقد عالم الدين . وانطلقت الشرارة الاولى من كتاب دانييل شراوس **حياة يسوع** الذي استقبلته تلك الجعاعة - وقد عرفوا باسم الهيكليين الشباب - بحماسة فائقة ، وان اعتبرت انه لم يكن وانما ياترغى المطلوب .

وهكذا تصدى برنوتو بوير للموضوع من جانبه ، وكان مدرسا في جامعة برلين ، كما كان يعتبر من المع وجود بين الهيكليين الشباب ، وعمد الى القيام بنقد عميق وناقذ للانجيل الاربعة ، ساميا في الوقت نفسه الى كشف النقاب عن اصول الدين المسيحي . بيد أن لودفيغ فيورباخ ، هذا التلميذ اللامع للمعلم الكبير ، كان قد مضى خطوة ابعد منه في هذه الاثناء ، فنزع منذ عام 1828 ، في كتابه **نقد الفلسفة الهيكلية** ، الانتع من «الفكر المطلق» الذي نادى هيغل به ، مبينا انه مجرد «شيخ ميتافيزيائي» ، «روح الاموات الراحل» ، أو «اللاهوت الذي جعل منطقا» . فاذا كان هيغل يقول أن الفكر يفترض الطبيعة ، فليس ذلك بكثير من وداد فلسفي لتعاليم التوراة القائلة أن الله خلق العالم . وما هو الفكر المطلق ؟ ليس هو في واقع الامر اكثر من الفكر الانساني اللداني المحدود وقد اخذ بمن الاعتبار بصورة مجردة . ان فيورباخ يتلب النظام الهيكلية بلا هوادة . فليس الواقع والطبيعة عنده بعد الآن «تظاهرين» أو «ترديين» للفكرة ، بل لقد أصبحا مستقلين ، كيتوتين تملكان قيمة خاصة بهما . وان الانسان ليحتل عنده مقلة اللوحة ، فهو عنصر فاعل من الآن فصاعدا ، وان يكن قعله مقصورا على المجال الديني وحده . فان الانسان الذي لم يكن حتى هذا الوقت - في ميسوع يصبح ذاتا ، وبذلك تنف المادية على قدميها ، بل تشبوا العرش الذي أنزلت التالفة منه .

ولقد رفرت هذه المبادئ لفيورباخ قاعدة من اجل فلسفته الخاصة بالدين ، فهو يدرس العلاقات التي تتداخل وتشكل لحتها الدين ويستخلص من دراسته النتائج التالية : ان الانسان مستقل عن جميع المفلسات . «الحقيقة هي الانسان لا العقل المجرد ، الحقيقة هي الانسان لا الفكر الباقي على الورق ، الذي يجد على الورق الوجود الذي يلائمه» . فالانسان الذي هو قمة الكائنات جميعا بشكل بداية الدين وأواسطه ومنتهاه ، وليست الافكار سوى انعكاسات للطبيعة ، كما أن الالهة مخلوقات ابتدعتها الخيلة الانسانية ، وما هي سوى تجسيدات للصفات والشاعر البشرية المسقطة في السماء . وان الدين علاقة عاطفية بين الانسان والانسان ، كما أن قاعدة كل اخلاق هي الملاقة بين انا وانت .

وحين صدر كتاب فيورباخ **جوهر المسيحية** الذي يتضمن هذه الافكار عام 1841 كان له فعل السحر الذي حطم طلسم الفلسفة الهيكلية . لقد حلت التناقضات جميعا فيما يندر ، وهؤلاء البشر قد هبطوا

من السماء ، من عالم الافكار ، ووثقوا من جديد على الارض اليابسة الصلبة . ويقول انجلز : « كما
جسما فيورباخين في ذلك الحين » .

لكن اسقاط الالهة عن عروشها وتمزيق الروابط التي تقيد البشر الى عالم فوق طبيعي ما كان يمكن
ان يقتصر على ميداني الدين والفلسفة ، فحين يقرب عرش الماهل المطلق في السماء ، لا بد بالضرورة ان
يترنح عرش الملك المطلق على الارض . وحين يتضح ان سيادة الفكرة مجرد عبارة جوفاء ، فان تلك الهالة
التي تحيط بالحكام الروميين الذين يستمدون سلطانهم من السماء تشحب وتبتدد . الان ، وقد اتضح
للبر ان في مقدورهم ان يخلقوا الالهة ، هل يعقل ان يتوانوا عن العمل على خلق شروط حياتهم
الاجتماعية والسياسية بانفسهم ، ومن دون اي تكريس من فوق ؟

وهكذا اصبح الهيبليون الشباب اللذين اقتصر نشاطهم حتى ذلك الحين على ميدان النظرية نشيطين
في عالم الحياة الواقعية من جراء منطلق التطور الفلسفي الذي اختاروه ، وقد سوا انفسهم الان باسم
« الاحرار » . والواقع انهم لم يستهدفوا بادى الامر اي نشاط ثوري ، بل اقتصر فرسهم على التجلد ،
على الانبعاث العضوي من الباطن . كانوا يريدون للاصلاح ان يستمر ، والافكار التقدمية التي برزت في
الحقبة الاخيرة ان تتطور ، وليروسيا موطنهم ان تماشى الواقع التاريخي بحيث تحقق رسالتها في التاريخ
المعاصر ، رسالتها في اكمال تحرير الفكر البشري الذي بدأ مع حركة الاصلاح واستمر مع حركة الانوار .
وكانت خيبة أمل مريرة في انتظاراتهم في هذا المضمار . ان الامال التي فلقوها على قيام مملكة بروسية
للحرية الفكرية لم تكن افضل نصيبا من الاحلام التي راودتهم من قبل بشأن دستور بروسي يتزعمه ملك
ليبرالي . وان ذلك القدر الضئيل من الحرية الذي منح اثر ارتقاء ملك جديد مدة العرش ، والذي
تظاهر في التخفيف من حدة الرقابة ، واثار في حينه فرحة لا حدود لها ، قد اعقبته مرحلة من الرجعية
السوداء قضت على كل اثر للحرية ولاحقت الفكر والمفكرين واجبرتهم على الفرار الى البلدان المجاورة .

نلم نكد **المحنة الريفانية والحواليات الالاتية** ترتدان عن مواقع الفلسفة الخالصة وتنزلان الى ميدان
السياسة حتى صودرتا وحظرتا . تلك كانت « مجزرة فكرية » على حد تعبير اليمض ، لكن الجماهير لم تحرك
سائنا لمتعها ، بل اتخذت موقف اللامبالاة منها . وان برونو بوير لعلى فنانة تامة ان بان التقدم لا يمكن
ان يتحقق في هذا الاتجاه الجديد ، اتجاه النشاط العملي ، الاجتماعي والسياسي ، بل ان الضلالم
ينشل في العودة الى حظيرة التأمل ، في الارتداد الى ميدان الفلسفة المحضة والنظرية المحضة والنقد
المحض . وما لا ريب فيه ان النقد لسب ويلعب دورا كبيرا ، وقد تحدثت ماركس في كتابه اسهام في نقد
فلسفة الحق عند هيجل عن « النقد الذي ينتزع الازهار الوهمية التي تستر تلك السلسلة العتبية والمؤسسية
التي تقيد الانسان ، بحيث يستطيع هذا الانسان ان يهز السلسلة ويقطف الزهرة الحبة » . وان نقد
السماء ينحول الى نقد الحق ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة . وعندئذ فلا بد من مواصلة الطريق ،
ومن الانخراط في مهمة سياسية هدفها القضاء على التعارض القائم في وجود الانسان . لكن بوير يعتقد
ان النقد ، او « النقد النقدي » كما يسميه ماركس ، يكفي من اجل تنفيذ كل المهمات المطروحة على
سائط البحث . فحين يتم تبيد السحب الايديولوجية التي تشوش على البشر وعيهم ، فلن يكون من
العسر ان تغير العالم . اما الجماهير فليس لها دور في هذا العمل ، كما ان حركاتها - بما في ذلك
اليهودية ، والمسيحية ، والاشتراكية ، والثورة الفرنسية ، والصناعة الانكليزية - لا تستحق من الناقد الا
كل احتقار . ان الفكرة المطلقة تحيا في قلب الناقد ، تنجسد فيه ، وتقف على طرفي نقض مع بقية
الجنس البشري . وحين يستطيع الناقد ان يقتنع الناس بطرد بعض الافكار التي حشرها في رؤوسهم ،
او حشرها آخرون في رؤوسهم ، فلا بد ان يفردوا العالم القائم ، ان بوير يعارب ضد افكار ، ضد
اشباح ، وبذلك فهو يتصارع مع ظل الواقع .

أما ما كسب شرتتر فيمضي الى أبعد من ذلك ، إذ لا وجود عنده الا للانا وحدها ، وفي اعتقاده ان جميع البرامج والمثل العليا والنظريات سجون مصطنعة تأمر الفكر والروح ، وسائل لاختراع الوراثة واذلالها ، أحابيل تخفي عن الفرد وجود فؤاد الخلاقة الخاصة . والآن فانه من الواجب للمر جميع الأنظمة ، ليس لانها رديئة أو ضارة ، بل مجرد كونها أنظمة ، وبالتالي أغلالا . فإذا ما تحقق ذلك أصبح في قدرة الانسان ، وقد تخلص من قيوده غير الطبيعية ، ان يصبح سيد نفسه ، وان يبلغ حجمه الحقيقي بوصفه كائنا « انسانيا » فردا ، فهو « الاوحد » ، والعالم كله ملكة له .

وفي طرف آخر كانت جمامة أخرى لم تهجر الحياة الواقعية كليا . بل كانت ترى التناقضات القائمة في المجتمع ، وتسمى الى حلها من وجهة نظر اشتراكية خاصة بها ، وقد أطلقت على اشتراكيها صفة « الحقيقية » . لقد كان « الاشتراكيون الحقيقيون » يكتبون عن الأوضاع القائمة ، لكن يمتطون الاولوية للمثل العليا على المصالح المادية . وصحيح أنهم كانوا يؤمنون بان ما يعانيه جيلهم منه من تفاوت اقتصادي وضيق عاطفي تترتب أسبابه الى التناقضات الاقتصادية التي لا يمكن التغاها الا بإلغاء الملكية الفردية ، لكنهم كانوا يؤمنون في الوقت نفسه بأنه ليس للفعل ما يبرره الا العاطفة الاخلاقية وحدها ، وان اللجوء الى القوة ، مهما تكن قابته النبيلة ، انما يعمل على هزيمة هذه الغاية بالذات ، لانه يجعل من الفريقين المتصارعين متوحشين ، وبذلك يجعلهما عاجزين عن الحرية الحقيقية بعد انتهاء الصراع . وهكذا فإذا كان لا بد للبشر ان يتحرروا ، فعليه ان يستخدموا من اجل ذلك الوسائل السلمية والتحصنة وحدها . وان عليهم ان يفعلوا ذلك عاجلا ، قبل ان تنتشر الصناعة كثيرا ، لان مثل هذا الانتشار للصناعة سوف يجعل الحرب الطبقيّة أمرا لا مفر منه ، ويجعل العنف محتملا ، والنف انما يهزم ذاته آخر الامر . وان مجتمعا يقوم على حد السيف لا بد ان ينتهي الى طغيان طبقة على أخرى ، حتى اذا كان العدل الى جانبه في بداية الامر ، وذلك الطغيان يتنافى مع المساواة الانسانية التي ينشدها الاشتراكيون « الحقيقيون » . ولذا فقد وقف هؤلاء الاشتراكيون ضد النضال الطبقي الصريح ، معتبرين ان مثل هذا النضال سوف يسمي العمال عن الحقوق والمثل التي يقاؤون من أجلها . ان اتفاق المصالح الدائم لا يمكن بلوغه الا بمعاملة البشر على أنهم متساوون منذ البداية ، على أنهم كائنات انسانية ، يعني بالتخلي عن العنف والاستنجاد بذلك الحس الذي يتحلون به ، حس التضامن الانساني ، والعدالة ، والكرامة . والاهم من ذلك كله ان التبر الذي ينقل على كاهل البروليتاريا في الوقت الحاضر لا يجوز نقله الى أكتاف طبقة أخرى . أما ماركس وأنصاره فيسرون الى قلب الادوار الخاصة بالطبقات الراهنة ، والى انتزاع القوة من البورجوازية بفرض استمبارها من قبل الطبقة العاملة ، وهو أمر مرفوض من وجهة النظر الاخلاقية ، لانه سيجعل الحرب الطبقيّة مستمرة ، وسيخلق اذن في لقفاء على التناقضات القائمة ، هذه التناقضات التي لا يمكن ازالتها الا بطريقة واحدة ، الا وهي سهر المصالح المتنازعة في مثل أعلى مشترك .

لقد تصدى ماركس وانجلز لهذه النظريات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة ، وكشفا عن زيفها ، في العائلة المقدسة بادىء الامر ، ثم في الايديولوجية الالمانية الذي يكاد ان يكون مؤلفا كنياس لنفسيهما في الدرجة الاولى ، بنية توضيح موقفيهما النظري بواسطة نقد المواقف التي اتخذها خصوميهما ، أو وفاتهما السابقون في السلاح . وهذا ما يوضعه ماركس بعد احد عشر عاما في مقدمة أسهام في نقد الاقتصاد السياسي .

« قررنا أن نعمل معا لظهور التضاد القائم بين طريقتنا في النظر وبين التصور الإيديولوجي للفلسفة الالمانية . والحقيقة اننا قررنا أن نصفي حباينا مع ومينا الفلنسي السابق » .

قد كان الامر الهام بالنسبة اليهما ان « يريا بوضوح في نفسيهما » ، وهو ما حققاه في الايديولوجية الألمانية ، ولذا كان لهذا الكتاب أهمية مزدوجة ، فهو من جهة واحدة اول عرض كامل للمادية التاريخية ، لكنه يكشف من جهة ثانية عن معالم تقدم فكر ماركس وانجلز . انه في وقت واحد نص اساسي من نصوص الماركسية ومرحلة بالغة الأهمية في اعداد الفكر الماركسي .

ان ماركس وانجلز ينشدان في الايديولوجية الألمانية دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي ، الانسان في التاريخ . وانهما ليؤكدان بلا كلل على فمالية الانسان العملية ، الثورية ، التي سرف تفر الانسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي . ولذا فان الواجب بدعونا لان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحي ، دراسة « العلاقات التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا ، وليس العكس كما يحسب اولئك الايديولوجيون الذين « تصيح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ .. بحيث يرتد التاريخ الى تاريخ الفلسفة » ، أو الى « مجرد عملية تطور الوعي » .

واما برفضان هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصور جديد للتاريخ . انهما « يهبطان من السماء الى الأرض » ، ويتطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخفية القائلة ان المحرك الفعلي للتاريخ هو ، من دون الفكر ، انتاج الحاجات الانسانية .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من هزات تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا فان العمل ، العمل المنتج ، وأشكال تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولا كانت حاجات البشر تفر باستمرار ، وتطور ، وتعدد ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي تقوم في أصل التحولات الاجتماعية .

ولذا كانت بنية المجتمع ونفا على نمط الانتاج القائم تاريخيا . وان كل نمط للانتاج يتطوي على نمط معين للتعاون ، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية . وعلى العموم ، فان نمط الانتاج مرتبط بطبيعة القوى الانتاجية التي كونها وطورها التاريخ السابق للجنس البشري .

وانه ليحدث في سياق التطور التاريخي أن تصبح علاقات الانتاج عائقا في سبيل هذا التطور ، وعندئذ يستعاض عنها بشكل آخر يتفق مع القوى الانتاجية الاعظم تطورا . وان هذه الثورات تستتبع على اللوام تغيرات اجتماعية ، اذ تحل طبقة اجتماعية جديدة تحمل الطبقة السابقة السائدة . ان تاريخ المجتمع هو تاريخ صراع الطبقات .

ويكون البشر اسرى لعلاقات الانتاج التي تعوق تطورهم الحر . ان تقسيم العمل الذي قام منذ فجر التاريخ ، والذي يمكن أن نشاهد آثاره الاولى في العائلة ، يفرض على كل فرد نشاطا محدودا ، مشوها ، منحرفا . ولذا كان لا بد في سبيل القضاء على هذه الأوضاع الشاذة ، وفي سبيل تمكن الفرد الانساني من تطوير جميع قدراته الخلاقة ، من إلغاء العمل ، وبالتالي إلغاء تقسيم العمل والملكية الفردية ، وهو امر لا يمكن ان يتحقق الا بفضل نشاط الافراد المملين لا بفضل تصوراتهم وأفكارهم . فليس التصود أن تفر وعي البشر أولا كي يتمكن من تغيير أوضاعهم ، بل أن تفر الواقع الاجتماعي الذي يصدر ذلك الوعي عنه .

ولذا فان ماركس وانجلز يريدان ان يصنعا الثورة ، لكنها ثورة من نمط جديد ، ثورة لن تستبدل سيطرة طبقة واحدة بسيطرة طبقة أخرى كما ضلت جميع الثورات السابقة حتى هذا الحين ، بل سوف تتفنى على الطبقات جميعا . وبذلك فانهما يؤكدان للمرة الاولى على دور البروليتاريا الثوري . ان كل طبقة تناضل من أجل السيادة ، وحتى حين تفرض سيطرتها سلفا إلغاء الشكل القديم للمجتمع بكيته ، كما هو الامر بالنسبة الى البروليتاريا ، فلا بد لها قبالا من الاستيلاء على السلطة السياسية . واذا لم

يكن مبدأ دكتاتورية البروليتاريا معانها هنا بكل وضوح ، فإنه موجود بصورة مضمخية ، وحين يؤكد المؤلفان على هذه النتيجة ، يرسمان الشروط الرئيسية ، الاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، من أجل الثورة البروليتارية ، ويشيران الى الفارق الاساسي الذي يميز هذه الثورة من جميع الثورات السابقة لها : ان الثورة البروليتارية للفي كل استثمار ، بينما الثورات السابقة لم تفعل سوى استبدال شكل للاستثمار بشكل آخر . وفي النهاية فانها تلغي حكم جميع الطبقات كما تلغي الطبقات نفسها .

وان المؤلفين ليسلطان الضوء على الاسباب المؤدية الى قيام التناقضات بين المدينة والريف ، وبين العمل الجسدي والعمل الذهني ، ويبينان ان هذه التناقضات سوف للفي في سياق تحول المجتمع بفعل الثورة البروليتارية .

وبالرغم من ان المؤلفين لم يكونا متبينين بتحليل العلاقات الاقتصادية بصورة خاصة ، فان كتابهما يشتمل على بعض البيانات التي تفيد كمنطلق للاقتصاد السياسي الماركسي . وفي رأي ماركس ان الايديولوجية الالمانية كان « سيهيء الجمهور الالمني لوجهة نظر اقتصاد سياسي معارض على طول الخط للعلم الالمني الذي كان قائما حتى ذلك الحين » .

وانهما ليعارضان الاقتصاديين اليورجوازيين الذين يعتبرون القوانين والقولات الاقتصادية للمجتمع اليورجوازي ازلبة ثابتة لا تبدل ، ولا يريان فيها سوى التعبير النظري عن علاقات اجتماعية مؤقتة ومحددة تاريخيا : « ان الربح والربح ، الخ ، هذه الاشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، هي علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الانتاج » .

ومن ثم يبينان ان علاقات الافراد ببعضهم بعضا فيما يتعلق بمادة العمل واداته ونتاجه تتغير في المراحل المختلفة للتطور التاريخي ، ويميزان اربع مراحل رئيسية تقابل كل منها تناسبا جديدا بين علاقات الانتاج والقوى الانتاجية : المجتمع البدائي ، والعالم القديم ، والنظام الاقطاعي ، ونسط الانتاج الراسمالي . وانهما يرسمان في الوقت نفسه خطوط نظرية عن اللولة التي هي اداة قمع بين بدني الطبقة السائدة ، كما يرسمان الخطوط الاولى للمجتمع الشيوعي حيث سوف يستخدم البشر بصورة واعية القوانين الاقتصادية الموضوعية ويتحكمون في علاقات الانتاج بدلا من ان يكونوا عبدا لها ، ينظرون اليها على انها قوى سرية متعالية . وان هذا المجتمع الشيوعي وحده سوف يتيح لكل فرد فرصة تنمية امكاناته ومواهبه بصورة كلية واستخدامها على افضل صورة في خدمة الجماعة .

وفي خضم ذلك تصادف افكارا بالغة الاهمية بخصوص عدد من العلوم الاجتماعية . ان بعض الموضوعات تخدم كمنطلق من اجل اعداد القضايا اللغوية في منحى ماركسي . فالمؤلفان يبينان ان اللغة مرتبطة في الاصل اوتباطا وثيقا بحياة المجتمع المادية وما يقوم به البشر من عملية العمل ، مؤكداين في الوقت نفسه على الوحدة التي لا تنقسم عراها بين اللغة والفكر الانساني .

وانهما ليضعان ، في مقدمتهما للآراء الجمالية التي يناهذي بها الهيغليونيون الشبان ، المبادئ الاساسية لعلم الجمال الماركسي ، موضحين ان الفن وشخصية الفنان المبدعة وهن بحياة المجتمع الاقتصادية والسياسية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

وقبما عدا بعض المبادئ المتعلقة بالتربية وعلم النفس ، فاننا تصادف تقديرات بالغة الاهمية للفلاسفة الماديين الاغريق القدماء ، والآراء عدد من المفكرين من الاوسنة الحاضرة ، والاشتراكية والشيوعية الطوباويين ، وذلك كله من وجهة نظر المادية التاريخية .



ان الأيديولوجية الألمانية بشكل ، في عملية تكوين المادية التاريخية ، لحظة حاسمة ، انصاما معرفيا حقيقيا يعترف به ماركس بالذات . لقد كان عبورا من شاطئ الى شاطئ لا عودة عنه تاريخيا ، العبور من الاشكال الفلسفي لشباب ماركس المرتبط بصورة وثيقة بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية كما يطلها كانط وهنغل وفيورباخ الى العرب الذي سيؤدي ، بواسطة نقد الاسس الفلسفية العالمة لتلك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، الى الماركسية كما نعرفها اليوم .

وانه لمن الطيبي الا يكون ذلك الانقسام امرا يسيرا . ان العبور ، مثله مثل المخاض ، عملية شاقة ، له مراحل متعددة التي لا بد ان تستغرق ودحا من الزمن يكفي لتضجها ، وهو بالنسبة الى الماركسية سنوات عديدة . وكما أنه لا يمكن الانتقال ، في التاريخ الفعلي ، من نمط للانتاج الى نمط آخر بين ليلة وضحاها ، يمثل قفزة مفاجئة ، كذلك لا يمكن الانتقال في تاريخ الفكر من نظرية الى اخرى بين ليلة وضحاها ، بل لا بد من وجود مراحل انتقالية ربما خيم عليها بعض الابهام والغموض .

ومن هنا كانت بعض الصعوبات في قراءة الأيديولوجية الألمانية وتعليله ، من جراء موقعه الانتقالي في تطور أفكار ماركس وانجلز . انه نص ربما افارت حرفته بعض الالتباس ، لان فيه من الماضي ما يشده اليه ، وان يكن هو ، في جوهره ، توقع للمستقبل ، توقع جريء ، لكنه يموزه بعد ، من جراء طبيعة الامور بالذات ، الشيء الكثير من التوضيح ، والدقة ، والتسك . الا يقول انجلز نفسه عام ١٨٨٨ ، وهو يمد قراءة مخطوطة الأيديولوجية الألمانية : « كم من المعارف في التاريخ الاقتصادي كانت نافصة وقتذاك » .

ولم يكن بد من انتظار راس المال حتى تتخذ المادية التاريخية شكلها النهائي .

وانه لما يزيد صعوبة قراءة هذا الكتاب ان التعابير الجديدة التي يستخدمها ماركس وانجلز لم تتخذ شكلها النهائي ، وهي سوف تعرض لتحديدات كثيرة ، وعلى الاخص في موضوع الاقتصاد السياسي ، قبل ان تصل البنا في الصورة التي نعرفها اليوم فيها .

ان مفهوم العمل غير واضح كل التوضوح بعد ، كما ان العلاقات الاجتماعية في عصر محدد يطلق عليها ماركس تعبير « التعامل » ، وهو التعبير الذي سيبدله في وقت لاحق ، في راس المال ، بعبارة « ملاقات الانتاج » التي هي بكل تأكيد اعظم شجولا .

ولتخف الى ذلك ان الأيديولوجية الألمانية ، كما هو بين ايدينا اليوم ، مؤلف بسوده بعض الاضطراب ، ان لدينا يادى الامر مرضا للمبادئ (« فيورباخ ») تلوها مناظرة طويلة . وان ذلك ليجد تفسيره من وجهة نظر التاريخ ، ان ماركس وانجلز يعضمان لتقد مسارم كتاب شترنر الأوحده وخاصة ، وبعض المؤلفات الاخرى ، ولا بد لهما من اجل ذلك من ايراد مقتطفات عديدة وطويلة من اعمال نحن نجهلها الجهل كله . وبالفعل ، من ذا يعرف اليوم مؤلفات شترنر او بوير او غرون او كوغلمان ، وهي المؤلفات التي تدرس هنا وتحلل بدقة بالغة ، وفي بعض الاحيان كلمة كلمة ؟ وانهما ليسحقان خصومهما بسخرتهما ، فيوردان ويكرران عبارات لهؤلاء الخصوم هي في الاغلب سخيفة وعديمة المعنى كليا ، كما يطلقان عليهما الاتعاب المختلفة الهازئة ، فهم تارة « آباء الكنيسة » ، وتارة « دون كيشوت » او « سانشو » ، وتارة « القديس ماكس » او « القديس سانشو » ، كما يزيد من ضيافتنا أسماء الكوكبات التي يستخدمها انجلز خاصة للدلالة على بعض الخصوم الذين يهاجمهم ، واغلبهم كتاب مغمورين اليوم لعنا لا نعرفهم الا من تقد انجلز لهم .

لكننا نعود فنقول ان لذلك ما يبرود تاريخيا . اذ يجب ألا ننسى الظروف التاريخية التي كتب فيها مؤسسا الماركسية هذا المؤلف ، اذ كانا بخوضان صراما عينا ضد الفلسفات المدبده المشقة من النظام الهيغلي ، او ضد بعض الافكار الاشتراكية الطوباوية ، محاولين في ذلك خلق مبادئ قابلة يستطيمان

جميع الحركة الشيوعية في مختلف أرجاء أوروبا حولها . ولا نكس أيضا أن الأيديولوجية اللاتينية
صفية حاب قام به المؤلفان مع معتقداتهما السابقة ، ولم يكن في الأصل معدا للنشر ، وان بدلت
لذلك بعض المحاولات التي أخفقت ، بحيث كان في حالة المخطوط حتى بعد وفاة مؤلفيه بوقت طويل ،
ومعلا لا ريب فيه أن ماركس وانجلز كانا يعدلان فيه حتى درجة ما لو سمحت لهما فرصة نشره في حياتهما .

وحين يقول ماركس انه فرر مع انجلز أن يتخليا عن « المخطوطة لنقد الفئران القارضى » ، فيجب أن
تعمل قوله هذا على محمل الجد . وبالفعل ، فان صفحات عديدة من الكتاب تنقص هنا وهناك ، وعلى
الأخص في المجلد الأول ، كما أن مقاطع عديدة قرصتها الفئران بحيث بات من المتعذر فك رموزها . وقد
عملت مؤسسة الماركسية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي ، عند نشر
المخطوطة ، الى إعادة اثناء عدد من هذه المبارات الضائعة ، وقد اشير اليها في النص بأقواس كبيرة .
وان في المخطوطة فيما عدا ذلك فقرات عديدة مشطوبة ، أما لان المؤلفين تخليا عن التعبير عن هذه الفكرة
أو تلك ، وأما لان ماركس قد استخدم بعض القاطع ، كما كان يفعل كثيرا ، في مؤلفات أخرى ، وعندئذ
تقد كانت المخطوط العمودية تدل على أن المقطع قد استخدم في موضع آخر . وقد وضعت جميع هذه
الفقرات المشطوبة في مواضع الكتاب ، وكذلك بعض الملاحظات الهامشية لماركس وانجلز كما هي واردة
في المخطوطة .

ولقد علل الأيديولوجية اللاتينية في حالة المخطوط حتى عام ١٩٢٢ ، باستثناء الفصل الخامس من
المجلد الثاني (« كارل غرون ») الذي صدر أثناء حياة ماركس ، فضلا عن بعض الصفحات التي ظهرت
هنا وهناك في مجلات مختلفة . وان مؤسسة الماركسية في موسكو هي التي أصدرت المخطوطة للمرة الأولى
عام ١٩٢٢ في موسكو باللغة اللاتينية . أما الترجمة العربية الراهنة فانها تعتمد على الترجمة الانكليزية
الصادرة عن دار اللغات الاجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ وعلى الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار المنشورات
الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨ .

ولا بد كذلك من التنويه الى أن الفقرات من الكتاب المقدس الواردة في الكتاب قد أخذت عن الترجمة
العربية للكتاب المقدس الصادرة عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٦٦ .

الدكتور فؤاد ايوب

الايديولوجية الالمانية

نقد الفلسفة الألمانية الأحدث

في أشخاصٍ ممثليها

فيورباخ وب. بوير وشترنر

المقدمة

اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه . ولقد نظروا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله . والإنسان العادي ، الخ . ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم ، فإذا هم ، الخالقون ، ينحنون أمام مخلوقاتهم . إلا فلتحررهم اذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها . ألا فلتتمرد على حكم هذه الأفكار . ألا فلنعلم البشر أن يستبدلوا هذه الأوهام بأفكار تقابل ماهية الإنسان كما يقول أحدهم ، وأن يتخذوا منها موقفاً نقدياً كما يقول الآخر ، وأن ينزعوها من رؤوسهم كما يقول الثالث (١) ؛ و - ان الواقع القائم سوف يتهار .

ان هذه الأوهام البريثة والصبيانية تشكل لب الفلسفة الحديثة لليغليين الشباب ، التي لا يستقبلها الرأي الألماني باحترام مشوب بالهلع فحسب ، بل يقسمها أبطالاً الفلاسفة أنفسهم بتلك القناعة المهيبة بأن هذه الأفكار ذات الفوعة الاجرامية تشكل بالنسبة الى العالم خطراً ثورياً . ان المجلد الأول من هذا المؤلف يستهدف املطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون أنفسهم ويحسبهم الناس ذئاباً ، وبيان أن نظامهم لا يفعل سوى توريد مفاهيم الطبقة الوسطى الألمانية في لغة فلسفية، وأن تبجح هؤلاء الشراخ الفلاسفة إنما يعكس حقارة الظروف الفعلية في ألمانيا . ان غرضه أن يفضح هذا الصراع الفلسفي ضد ظلال الواقع ويزدي به ، هذا الصراع الذي يناسب الأمة الألمانية الحاملة والمشوشة الذهن .

فات مرة تخيل امرؤ مقدام أن البشر انما يفرقون لأن فكرة الثقالة تملكهم . فإذا هم انتزعوا هذه الفكرة من عقولهم ، مثلاً بالمتنادة بها خرافة أو مفهوماً دينياً ، فسوف يصبحون من الآن فصاعداً في حضي من خطر الفرق . ولقد ناضل طوال حياته ضد وهم الثقالة

الذي كانت جميع الاحصائيات تحل اليه حقائق جديدة ومتعددة الوجوه عن نتائجه الضارة (٢) . لقد كان هذا الانسان الشجاع نموذجاً للفلاسفة الثوريين الجدد في ألمانيا *

★ [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] ليس هناك فوارق نوعية تفصل المثالية الالمانية عن ايدولوجية جميع الشعوب الأخرى - فهذه الايدولوجية ترى حى الأخرى أن العالم تسوده الأفكار ، وأن الأفكار والمفاهيم هي المبادئ المقررة ، وأن الأفكار المقررة هي لنز العالم المادي السفلي هو في متناول الفلاسفة .

ولقد اكمل هيتلر المثالية الإيجابية . وبالنسبة اليه ، لم يتحول العالم المادي بأسره الى عالم من الأفكار ، والتاريخ بأسره الى تاريخ للأفكار فحسب بل هو لا يقتصر على تسجيل حقائق الفكر ، وإنما يسمى أيضا الى تحليل عملية الخلق .

ان الفلاسفة الالمان ، عندما يهزون ليوقظوا من عالمهم الوهمي . يحتجون ضد عالم الفكر الذي هم [...] تصور [العالم] الحقيقي ، [الما] دي . .

ان جميع النقاد الفلمنيين الالمان يؤكدون أن الأفكار والمصورات والمفاهيم قد سادت حتى الآن البشر الواقعيين وسيروتهم ، وان العالم الواقعي هو نتاج لعالم الأفكار . واقد كانت تلك هي الحال حتى الوقت الراهن . لكن من الواجب تغييرها . وأنهم يختلفون عن بعضهم بعضاً في الطريقة التي يتوون بها تحرير الجنس البشري الذي يئن في رأيهم تحت ثقل أفكاره الثابتة الخاصة ؛ وانهم يختلفون كذلك بخصوص ما يصلون به انه أفكار ثابتة وأنهم ينفقون في ايمانهم بديمومة الأفكار ، ويفقدون في الاعتقاد بأن محاكمتهم التقليدية لابد أن تؤدي أخيراً الى حمار الاوضاع القائمة ، سواء كانوا يتوعمرون أن فكرهم الفردي يكفي من أجل تحقيق هذه النتيجة ، ام كانوا يبحثون الوصول الى الشعور الموسمي .

ان الاعتقاد بأن العالم الواقعي هو نتاج الصالح المثالي ، الأفكار [...] .

واما ضل الفلاسفة الالمان بفعل عالم الانكسار الهيتلري الذي أصبح عالمهم ، فانهم يحتجون ضد سيطرة الأفكار والمصور والمفاهيم التي في رأيهم ، ينفي وفقاً للوهم الهيتلري ، انتجت حتى الآن العالم الواقعي وقررت وسيطرت عليه . انهم يرفعون احتجاجهم ويقولون [...] .

ان الأفكار والمصور والمفاهيم ، وفقاً للنظام الهيتلري ، قد انتجت وقررت وعبادت حياة البشر الواقعية وعالمهم المادي وعلاقتهم الفعلية . وان تلامذته المصاة ليأخذون هذا [...] .

فيورباخ

تعارض النظريتين المادية والمثالية

(مدخل)

اجتازت ألمانيا خلال السنوات القليلة الأخيرة ، كما يخبرنا الايديولوجيون الألمان ، ثورة لم يسبق لها مثيل . ان عملية تفسخ الفلسفة الهيجلية التي بدأت مع شتراوس (٣) قد آلت الى اختصار عمومي انجرفت فيه « قوى الماضي » جميعاً . ولقد قامت في املء الفوضى العامة امبراطوريات جبارة سرعان ما انتهت الى الزوال ، وهب أبطال عابرون سرعان ما القى بهم في غياهب الظلمات خصوم أشد اقداماً وأصلب عوداً . كانت تلك ثورة لاتعدو الثورة الفرنسية ان تكون لعب أطفال الى جانبها ، وكان ذلك صراعاً عالمياً تبدو صراعات الأولياء (٤) تائهة حقيرة الى جانبه . ان المبادئ تتزاحم ، وأبطال الفكر يطيحون ببعضهم البعض بسرعة لانظير لها ، وفي مدى ثلاث سنوات ، من ١٨٤٢ الى ١٨٤٥ ، كنس قدر من الماضي في ألمانيا اعظم منه في مدى ثلاثة قرون في أماكن أخرى .

وكان من المفروض ان هذه الأمور جميعاً جرت في ميدان الفكر الخالص * .

ومن المؤكد أننا نعالج هنا حدثاً مدعاة للاهتمام ، الا وهو عملية تفسخ الفكر المطلق ** : كما انطلقت آخر شرارة في حياة هذه الفضالة *** حتى أخذت محتلف العناصر المركبة لها في الانحلال ، ودخلت في تراكيب جديدة ، وشكلت مواد جديدة . ولقد انقض على هذه التراكيب الجديدة صناعيو الفلسفة ، هؤلاء الذين عاشوا حتى ذلك الحين على

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] من الطبيعي ان العالم الخارجي المعادي لم يعرف شيئاً من هذا الصراع . ذلك ان كل هذا الحدث الذي هو العالم لم يجر في حقيقة الأمر الا في عملية تفسخ الفكر المطلق .

** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان النقد ، هذا المنظم للامراض والمآثم ، ما كان يتغير بالطبع ان يكون جانباً ، هو الذي ، بوصفه فضالة لمرور التحرر الكبرى . قد . .

** Caput Mortuum ، باللاتينية في النص الأصلي ، وهو تمييز يستخدم في الكيمياء للدلالة على البنية المختلفة به التخليق . والفضالة هو المترادف المقصود هنا (المترجم) .

استغلال الفكر المطلق . وراح كل منهم يروج بأقصى حمية ممكنة للحصة التي كانت من نصيبه ، الأمر الذي أدى بصورة طبيعية الى قيام المزاحمة التي جرت بادىء ذي بدء بطريقة بورجوازية ورصينة باعتدال . وفيما بعد ، عندما اكتظت السوق الألمانية ، ولم يعد في الامكان تصريف البضاعة في السوق العالمية رغم جميع الجهود المبذولة ، فقد أفسدت العملية كما هي القاعدة المألوفة في ألمانيا ، بالانتاج الرخيص والتافه ، وتدهور النوعية وغشى الخامات ، وتزوير اللصاقات ، والصفقات الوهمية ، وسمرة السندات ، ونظام اثتمان مجرد من أي أساس فعلي . وتحولت هذه المزاحمة الى صراع مرير هو في الوقت الحاضر موضع الاطراء والتعليق على أنه ثورة تاريخية سوف تترتب عليها تضخم المنجزات والنتائج .

لكن اذا شئنا أن نقيم تقييماً حقيقياً هذه الشعوذة الفلسفية التي توقظ شرارة من الكيرياء الوطنية حتى في صدر البورجوازي الألماني الشريف ، واذا شئنا أن نبين حقارة كل هذه الحركة الهيغلية الفتاة وضيقتها * ، وبصورة خاصة التباين المضحك المبكي بين المآثر الفعلية لهؤلاء الأبطال وأوعامهم بشأن هذه المآثر بالذات ، فان علينا أن ننظر الى المشهد برمته من وجهة نظر تتجاوز الحدود الألمانية * .

أ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

لم يغادر النقد الألماني ، حتى في آخر الجهود التي بذلها ، ميدان الفلسفة قط . وليس في نيتنا أن ندرس هنا مقدماته الفلسفية العامة ، لكن جميع الأسئلة التي طرحها

★ [ان الفترة التالية قد سطبت في المخطوطة :] وروحها القومية .

★★ [ان الفترة التالية قد سطبت في المخطوطة :] ولهذا نقدم للنقد الخاص بالمثليين الفرادى لهذه الحركة بعض الملحوظات العامة التي توضح المقدمات الايديولوجية المشتركة بينهم جميعاً . ولسوف تكون هذه الملحوظات كافية للدلالة على وجهة نظر نقدنا بقدر ما هو ضروري من اجل فهم النقود الفردية اللاحقة وتبريرها ، وأما تفرق هذه الملحوظات بطيويدياخ على وجه الدقة لانه الوحيد الذي حقق على الاقل بعض التقدم والتي تمكن دراسة مؤلفاته بنية كلية (أ) .

١ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

٢ - أننا نعرف علماء واحداً فقط الا وهو علم التاريخ . ويستطيع المرء أن ينظر الى التاريخ من طرفين وأن يقسمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر . وعلى كل حال ، فالطرفان غير متصلين : فتاريخ الطبيعة وتاريخ البشر يشترطان بعضهما بعضاً ما وجد البشر . وان تاريخ الطبيعة ، المسمى العلوم الطبيعية ، لا يمتدنا هنا : لكنه لابد لنا ان ندرس تاريخ البشر ، مادامت الايديولوجية بكاملها على وجه التحريم تتركه اما الى تفسير خاطئ لتاريخه واما يؤدي الى تهليله كلياً . فليست الايديولوجية بالذات الا مظهراً واحداً من مظاهر هذا التاريخ .

(أ) de Bonne Foi ، بالفرنسية في النص الاصلي .

على نفسه قد اثبتت بلا استثناء ، على العكس من ذلك ، من ارض نظام فلسفي معين ،
 ألا وهو النظام الهيغلي . وان ثمة تضليلا لا في الأجوبة عن هذه الأسئلة فحسب ، بل
 في الأسئلة بحد ذاتها . وان هذه التبعية حياله هيغل هي السبب في أن آيا من هؤلاء
 النقاد المحدثين لم يتم حتى بمحاولة نقد جامع للنظام الهيغلي ، بالرغم من أن كل واحد
 منهم يقسم الأيمان المغلظة على أنه تجاوز هيغل نفسه . ان مناظراتهم ضد هيغل وضد
 بعضهم بعضاً تقتصر على مايلي : ان كلا منهم يعزل جانباً من النظام الهيغلي ويحوطه
 ضد النظام بكامله وضد الجوانب المعزولة من قبل الآخرين على حد سواء . وبإحدى
 ذي يده ، فقد عزلوا مقولات هيغلية خالصة غير مزورة مثل «الجوهر» و «الوعي الذاتي» ؛
 ومن بعد دسوا هذه المقولات بأسماء أكثر دينوية ، مثل « النوع » ، و «الأحد» ،
 و «الانسان» ، الخ .

ان جماع النقد الفلسفي الألماني من شتراوس الى شترنر مقتصر على نقد
 التصورات الدينية * . ولقد انطلق النقاد من الدين الحقيقي واللاهوت بالمعنى الحقيقي
 للكلمة . اما مايعنيه الوعي الديني والتصور الديني حقاً وفعلاً فقد تمين بصورة مختلفة
 بقدر ما كانوا يرضون قديماً . وكان التقدم يستقيم في تصنيف التصورات الميتافيزيائية
 والسياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها من التصورات التي تزعم السياحة لها في صنف
 التصورات الدينية أو اللاهوتية ، وكذلك في المناداة بأن الوعي السياسي والحقوقى
 والأخلاقي ووعي ديني أو لاهوتي ، وبأن الانسان السياسي والحقوقى والأخلاقي -
 «الانسان» في آخر تحليل - هو انسان ديني . كاتت هيمنة الدين تعتبر أمراً مفروغاً
 منه ، وبصورة تدريجية ، فان كل علاقة سائدة قد نودي بها علاقة دينية وحولت الى
 عبادة ، عبادة القانون ، عبادة الدولة ، الخ . كانت المسألة ، في كل حذب وصوب ،
 مسألة العقائد والإيمان بالعقائد . وكان العالم يكرس على مدى متزايد الاتساع أبداً
 حتى بات في مقدور صاحبنا الفاضل القديس ماكس أن ينحس صفة القداسة كلمة
 واحدة * ، وبذلك يتخلص منه دفعة واحدة .

كان الهيغليون الشيوخ قد فهموا كل الأشياء فور ارجاعها الى احدى مقولات
 المنطق الهيغلي . اما الهيغليون الشبان فقلنا تغلبوا كل الأشياء باستبدالها بتصورات
 دينية أو المناداة بها مادة لاهوتية . وان الهيغليين الشبان لثقفون مع الهيغليين الشيوخ في
 الإيمان ، في العالم القائم ، بسيطرة الدين ، والمفاهيم ، والمبدأ الصومى . سوى أن الفريق

* [ان الفقرة التالية قد خطبت في المخطوطة :] ، ، ، منادياً بأنه المخلص المطلق للعالم ، وانه يحرره
 من الشر . لقد كان الدين ينظر إليه دائماً على أنه السد الأكبر ، على أنه السبب الاخير لجميع الملاحظات
 التي تنير نفوس هؤلاء الفلاسفة ، وكان يعامل على هذا الاساس .

** *En Bloc* ، بالفرنسية في النص الأصلي .

واحد يهاجم هذه السيادة على أنها اغتصاب ، بينما ينجدها الفريق الآخر على أنها
يادة شرعية .

وما دام الهيجليون الشبان يعتبرون المفاهيم والأفكار والصور ، وباختصار جميع
نتجات الوعي الذي ينسبون إليه وجوداً مستقلاً ، على أنها أغلال البشر الفعلية (تماماً
ما نادى الهيجليون الشيوخ بها على أنها الروابط الحقيقية للمجتمع الانساني) ، فإن
البشري أنه يترتب على الهيجليين الشباب أن يناضلوا فقط ضد هذه الأوهام الخاصة
لوعي * . وما دامت علاقات البشر ، وجميع أفعالهم ، وأغلالهم وقيودهم ، هي
نتجات لوعيهم وفقاً لأوهام الهيجليين الشبان ، فإن هؤلاء قد فرضوا على البشر بصورة
نظرية المصادرة الأخلاقية الداعية الى مقايضة وعيهم الحالي بوعي انساني ، نقدي أو
باني ، والتخلص بذلك من قيودهم . وأن هذا المطلب بتغيير الوعي يرتد الى المطالبة
تفسير الواقع بطريقة أخرى، يعنى القبول به بواسطة تأويل مختلف . ان الايديولوجيين
لهيجليين الشبان ، بالرغم من بياناتهم الطنانة التي يزعمون أنها « قلب العالم » ، هم
شد المحافظين صلابة . وان أحدهم قد وجدوا التعبير الصحيح الذي يصف نشاطهم
بين أعلنوا أنهم انما يحاربون ضد « عبارات طنانة » . وانهم لينسبون على أي حال
نهم لا يعارضون هم أنفسهم هذه العبارات الطنانة الا بعبارات طنانة أخرى ، وأنهم
يكافحون العالم الفعلي القائم في حال من الأحوال حين لا يفعلون سوى مكافحة العبارات
لطنانة لهذا العالم . وان النتائج الوحيدة التي كان في مقدور هذا النقد الفلسفي أن
حققتها قد كانت ايضاحات قليلة (وهي فضلاً عن ذلك ضيقة كلياً) للمسيحية من وجهة
نظر التاريخ الديني ؛ وليست جميع تأكيداتهم الأخرى الا طرقاً جديدة من أجل تزيين
زاعمهم القائلة انهم قدموا ، في هذه الايضاحات التافهة، اكتشافات ذات مغزى تاريخي .
ولم يخطر في بال أي من هؤلاء الفلاسفة أن يتساءل عن الرابطة التي تجمع بين
لفلسفة الألمانية والواقع الألماني ، الرابطة التي تجمع بين نقدهم وبيئتهم المادية الخاصة .

* * *

ليست المقدمات التي نتطلق منها اسساً اعتبارية ، أو معتقدات ، بل هي أسس
واقعية لا يمكن تعليقها الا في الخيال . أولئك هم الأفراد الواقعيون ، نشاطهم وشروط
وجودهم المادية ، الشروط التي يجدونها قائمة سلفاً ، وكذلك الشروط التي نشأت
عن نشاطهم الخاص . وهكذا يمكن التحقق من هذه الأسس بطريقة تجريبية خالصة .
ومن الطبيعي أن الشرط الأول لكل تاريخ بشري هو وجود كائنات بشرية حية * .

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وان تعديلاً للومي السائد هو الهدف الذي يسعون
الى بلوغه .

** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان اول عمل تاريخي هؤلاء الأفراد ، العمل الذي
يميزون به من الحيوانات ، ليس هو أنهم يفكرون . بل أنهم ياشنون في اقتاج وسائل وجودهم .

فأول حقيقة يجب تفريرها هي اذن جبلة هؤلاء الافراد البدنية والعلاقات التي تخلبها لهم هذه الجبلة مع بقية الطبيعة . ونحن لانستطيع طبعاً ان نقوم هنا بدراسة عميقة لبنية الانسان الجسدية بالذات ، ولا للشروط الطبيعية التي صادفها البشر جاهزة تماماً ، الشروط الجيولوجية ، والايروغرافية ، والهيدرغرافية ، والمناخية وغيرها . وان من واجب كل تاريخ ان ينطلق من هذه الاسس الطبيعية وما يطرأ عليها من تعديل من جراء فعل البشر في سياق التاريخ .

ويمكن تمييز البشر من الحيوانات بالوعي ، والدين ، وكل ما يحلو لنا . وانهم لبيداون هم انفسهم بتمييز انفسهم من الحيوانات حالما يباشرون انتاج وسائط وجودهم ، وهي خطوة الى الامام مشروطة بتنظيمهم الجسدي . فحين ينتج البشر وسائط وجودهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات .

ان الطريقة التي ينتج البشر وسائط وجودهم بها تتوقف قبل كل شيء على طبيعة وسائط الوجود المعطاة من قبل والتي يجب عليهم تجديد انتاجها . ولا يجب اعتبار هذا النمط في الانتاج من وجهة النظر هذه وحدها ، الا وهي انه تجديد لانتاج وجود الافراد الجسدي . انه يشل على العكس من ذلك نمطاً محدداً لفعالية هؤلاء الافراد ، طريقة محددة للتعبير عن حياتهم ، أسلوباً في الحياة محدداً . وكما يعبر الافراد عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط ، بحيث تتطابق ماهيتهم مع انتاجهم ، سواء مع ما ينتجونه ام مع الطريقة التي ينتجونه بها . فماهية الافراد تتوقف اذن على شروط انتاجهم المادية .

ولا يظهر هذا الانتاج الا مع زيادة السكان ، وهو يفترض من طرفه تعاملاً (م) بين الافراد . وان شكل هذا التعامل لشروط بدوره بالانتاج .

ان علاقات الامم المختلفة فيما بينها تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها كل منها فيما يتعلق بالقوى المنتجة ، وتقسيم العمل ، والعلاقات الداخلية . ان هذا المبدأ معترف به عموماً . وعلى أي حال ، فليست علاقات الأمة الواحدة مع الامم الأخرى فحسب ، بل جماع البنية الداخلية لهذه الأمة نفسها أيضاً ، هي دهن بمستوى تطور انتاجها وبملاقاتها الداخلية والخارجية . ونحن نعرف بأوضح طريقة درجة التطور التي بلغتها القوى المنتجة لأمة ما من درجة التطور التي بلغتها تقسيم العمل . وان كل قوة انتاجية جديدة ، بقدر ما لا تكون مجرد امتداد كمي للقوى الانتاجية المعروفة من قبل (استصلاح الاراضي على منبيل المثال) ، يترتب عليها احكام جديد لتقسيم العمل .

* [ان الفقرة التالية قد كتبت في المخطوطة :] والحال ان هذه الارض لا لشروط التنظيم الذي يصدر عن الطبيعة فحسب ، تنظيم البشر البشريين وعلى الاخص فوارقهم العرقية ؛ انها تشرط كذلك كل تطورهم او لا تطورهم اللاتق حيز العصب العلوي .

ان تقسيم العمل داخل امة ما يؤدي بادىء الامر الى انفصال العمل الصناعي والتجاري من جهة واحدة ، والعمل الزراعي من جهة ثانية ؛ ومن جراء ذلك انفصال المدينة والريف وتمارض مصالحهما ، ويؤدي تطوره اللاحق الى انفصال العمل التجاري والعمل الصناعي . واننا لنساعد في الوقت نفسه ، من جراء تقسيم العمل داخل الفروع المختلفة ، تقسيمات فرعية مختلفة تتطور بمرورها بين الأفراد الذين يتعاونون في أعمال محددة . وان موقع هذه التقسيمات الفرعية الخاصة بالنسبة الى بعضها بعضاً لشروط نمط استثمار العمل الزراعي والصناعي والتجاري (النظام البطريكي ، والعبودية ، والمراتب والطبقات) . وتظهر العلاقات نفسها حين تكون المبادلات أكثر نمواً في علاقات الأمم المختلفة بعضها ببعض .

ان المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكية ؛ وبكلام آخر ، فان كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تعدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته .

ان أول شكل للملكية هو ملكية القبيلة (٦) . وانه ليقابل تلك المرحلة البدائية للإنتاج حيث يعيش شعب من القنص والصيد وتربية الماشية ، أو الزراعة في المرحلة الأعلى ، الأمر الذي يفترض ، في هذه الحالة الأخيرة ، قدراً كبيراً من الأراضي غير المزروعة . ويكون تقسيم العمل في هذه المرحلة بدائياً جداً بعد ويقتصر على اتساع اعظم للتقسيم الطبيعي كما هو قائم في الأسرة . وتقتصر البنية الاجتماعية ، من جراء ذلك ، على اتساع الأسرة : زعماء القبيلة البطريكية ، وتحتهم أفراد القبيلة ، وأخيراً المبيد . ولا تتطور العبودية الكاملة في الأسرة الا قليلاً مع نمو السكان والحاجات ، وكذلك مع امتداد العلاقات الخارجية ، للحرب والمقايسة على السواء .

وشكل الملكية الثاني هو الملكية المشاعة وملكية الدولة الذي تصادفه في الأزمان القديمة والذي ينشأ على الأخص من اتحاد عدة قبائل في مدينة واحدة ، بفعل الاتفاق أو الغزو ، وهو يترافق بالعبودية بعد . وتنمو الى جانب الملكية المشاعة الملكية الخاصة ، المنقولة وغير المنقولة في وقت لاحق ، لكنها تنمو على اعتبارها شكلاً لا طبيعياً وخاضعاً للملكية المشاعة . ولا يمارس المواطنون الا بصورة جماعية سلطانهم على العبيد الذين يشتغلون ، الأمر الذي يربطهم اذن الى شكل الملكية المشاعة . ان هذا الشكل هو الملكية الخاصة الجماعية للمواطنين الشيطيين ، الملتزمين تجاه عبيدهم بالمحافظة على هذا الشكل الطبيعي للرابطة . ولذا فان كل البنية الاجتماعية القائمة على هذه الملكية المشاعة ، ومعها قوة الشعب ، تتفكك بالضبط بقدر ما تنمو ، بالخاصة الملكية الخاصة غير المنقولة . ان تقسيم العمل قد أصبح اذن أكثر تطوراً . فنحن نجد

سلفاً التعارض بين المدينة والريف ، وفي وقت لاحق التعارض بين الدول التي تشمل مصالح المدن والدول التي تمثل مصالح الأرياف ، ونجد داخل المدن نفسها التعارض بين التجارة البحرية والصناعة . ان العلاقات الطبقيّة بين المواطنين والعبيد قد بلغت تطورها الكامل * .

ويبدو أن واقع الغزو يتناقض مع مجمل هذا التصور للتاريخ . فحتى الآن جعل العنف والحرب والسلب والصلوصية ، الخ . القوة المحركة للتاريخ . ولا بد لنا هنا من الاقتصار على النقاط الرئيسية ، ولذا فلن نأخذ سوى مثال بارز تماماً ، ألا وهو دمار حضارة قديمة على يد شعب همجي وما يترتب على ذلك من تكون بنية اجتماعية جديدة تنطلق مجدداً من نقطة الصفر . (روما والبرابرة ، والاقطاعية وبلاد القوق ، والامبراطورية البيزنطية والاتراك) . ولا تبرح الحرب نفسها عند الشعب الهجومي الفاتح ، كما اشرنا أعلاه ، أسلوباً طبيعياً في العلاقات يمارس بزيادة من اللهفة بقدر ما تخلق زيادة السكان بطريقة اشد الزاماً ، مع نمط الانتاج التقليدي والبدائي الذي هو النمط الوحيد الممكن بالنسبة الى هذا الشعب ، الحاجة الى وسائل جديدة للانتاج . وبالمقابل فاننا نشاهد في ايطاليا تركيزاً للملكية العقارية يتحقق بالوراثة ، وبالشراء والاستدانة أيضاً ؛ ذلك أن الانحلال الشديد الذي أصاب الأخلاق وندرة الزواج قد أديا الى اضمحلال العائلات القديمة اضمحلالاً توريثياً وسقوط أملاكها بين أيدي عدد قليل من الناس . وفضلاً عن ذلك ، فقد حولت هذه الملكية العقارية الى مراع ، وهو تحول تسبب ، فيما عدا الأسباب الاقتصادية العادية التي لا تبرح صالحة في أيامنا ، عن استيراد الحبوب السلوية أو المطبوبة كجزية ، وكذلك عما أعقب ذلك من قلة المستهلكين للقمح الايطالي . ولقد اختفى السكان الأحرار بصورة تامة تقريباً من جراء هذه الظروف ، وكان العبيد أنفسهم يهدرون بالاضمحلال دون انقطاع بحيث كان لابد من الاستعاضة عنهم باستمرار . وظلت العبودية تشكل أساس الانتاج برمتها ، ولم يتوصل العاميون أبداً ، وكان موضعهم بين الأحرار والعبيد ، الى الارتفاع عافوق شرط البروليتاريا الرثة Lumpenproletariat * . وفيما عدا ذلك ، فإن روما لم تتجاوز مرحلة المدينة ؛ كانت مرتبطة بالأقاليم بروابط تكاد أن تكون سياسية محضة على وجه التقريب بحيث تستطيع الأحداث السياسية طبعاً أن تفصلها بدورها .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] نصادك عند الماسيخين الرومان بانيد الامر الملاكيسن القاريين الصغار فمن بعد طلوع بروليتاريا لن تتطور على أية حال ، وذلك من جراء مولعها المتوسط بين المواطنين الملاكين والعبيد .

* الترجمة الحرفية هي البروليتاريا في النياب الرثة ، وهي عناصر بائسة متصلة وغير منظمة من البروليتاريا المدنية (المترجم) .

وتظهر للمرة الأولى ، مع نمو الملكية الخاصة ، علاقات سوف تصادفها من جديد
بالملكية الخاصة الحديثة ، لكن على نطاق أوسع . فمن جهة واحدة تركز الملكية
لخاصة التي بدأ في وقت مبكر جداً في روما ، كما يثبت ذلك قانون ليسيبيوس
لزراعي (v) ، وتقدم سريعاً منذ أيام الحروب الأهلية ، وعلى الأخص في ظل
لامبراطورية ؛ ومن جهة ثانية ، في ترابط مع هذه الوقائع ، تحول الفلاحين العاميين
لصغار الى بروليتاريا كان وضعها المتوسط بين المواطنين المالكين والعبيد يمنحها على
ي حال من تحقيق تطور مستقل .

والشكل الثالث هو الملكية القطاعية ، أو ملكية المراتب المختلفة . فبينما كانت
لأزمان القديمة تنطلق من المدينة ومن أرضها الصغيرة ، فقد انطلق العصر الوسيط من
لريف . وإن السكان الذين كانوا قلائل في ذلك الحين ، وكانوا مبعثرين على رقعة
سيحة من الأرض، ولم يزد الغزاة عددهم كثيراً، قد سببوا هذا التغير لنقطة الانطلاق .
هكذا فإن التطور القطاعي ، بصورة مخالفة ليونان وروما ، ينتشر في البدء على أرض
وسع كثيراً هيئت بفعل الفتوحات الرومانية وما استتبعته من اتساع للزراعة في الاصل .
في القرون الأخيرة للامبراطورية الرومانية المنحلة وفتحها من قبل البرابرة قد محقت
كثلة من القوى المنتجة : لقد تدهورت الزراعة ، وانحطت الصناعة من جراء نقص أسواق
لتصريف ، واضمحلت التجارة أو علققت بفعل العنف ، ونقص عدد السكان ، الريفيين
الحضرين على حد سواء . ولقد تطورت الملكية القطاعية انطلاقاً من هذه الشروط
بأسلوب تنظيم الفتح الذي ترتب عليها ، وذلك تحت تأثير التنظيم العسكري الجرمانى .
إن هذه الملكية ، مثلها مثل الملكية القبلية والمشاعة ، لتركز بدورها على جماعة ليس
لعبيد هم الذين يشكلون حيالها الطبقة المنتجة بصورة مباشرة كما هي الحال في النظام
القديم ، بله الفلاحون الصغار المسترقون . وفيما عدا ذلك تنهض المعارضة ضد المدن
يصورة متوازية مع التطور الدائم للاقطاعية . إن البنية التراتبية للملكية القطاعية
والسيادة العسكرية التي تراكبها قد منحنا النبالة السلطه الليه على الرقيق . ولقد
كانت هذه البنية القطاعية ، مثلها مثل الملكية المشاعة القديمة ، اتحاداً ضد الطبقة
المنتجة المسودة مع هذا الفارق الصغير ، ألا وهو أن شكل الاتحاد والعلاقات مع المنتجين
كانت مختلفة بسبب من اختلاف شروط الانتاج .

إن هذه البنية القطاعية للملكية العقارية يقابلها في الملئ الملكية النقابية التي
هي تنظيم اقطاعي للحرف . فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية في عمل كل
فرد : إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة التهاية المتحدة ، والحاجة الى أسواق مغطاة
مشتركة في وقت كان الصناعي فيه تاجراً أيضاً ، والمنافسة المتعاطمة للأقنان الذين

كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة ، والبنية القطاعية للبلاد بجمعها ، ولدت جميعاً النقابات الحرفية Corporations . وان الرساميل الصغيرة التي اقتصدتها شيئاً فشيئاً الحرفيون المنعزلون ، وعدد هؤلاء الحرفيين الثابت بين سكا يتزايدون دون انقطاع ، قد طورت شرط العامل المياوم والتمهن ، هذا الشرط الذي كان في المدن الى قيام تراتب شبيه بالتراتب القائم في الريف .

فالملكية الرئيسية كانت تقوم اذن أثناء المرحلة القطاعية في الملكية العقارية الكبيرة اليها عمل الاثنان من جهة واحدة ، وفي العمل الشخصي بواسطة رأسمال صغير يتبع في شغل المال المياومين من جهة ثانية . وكانت بنية كل من هذين الشكلين مشروبة بعلاقات الانتاج المحدودة - الزراعة البدائية والضيقة النطاق ، والصناعة الحرفية لقد كان تقسيم العمل ضئيلاً في أوج القطاعية ، وكان كل بلد يحمل في ذاته المعارض بين المدينة والريف . وفي الحقيقة ان التقسيم الى مراتب كان بارزاً بشدة ، لكن اذ تركنا جانباً الانفصال الى أمراء حاكين ونبالة واكثيوس وفلاحين في الريف، والانفصال الى معلمين ومياومين ومتمهنين ، وعاجلاً الى حشد من الشقيلة غير النظاميين أيضاً ، المدينة ، فإنه لم يكن ثمة تقسيم هام للعمل . ولقد زادت مصاعب تقسيم العمل هذا الزراعة من جراء الاستثمار الجزأ الذي كانت الصناعة المنزلية للفلاحين انفسهم تد الى جانبه ؛ أما في الصناعة ، فان العمل لم يكن مقسماً على الاطلاق داخل كل حرفة . وكان تقسيمه محددًا جداً بين الحرف المختلفة . وكان التقسيم بين التجارة والصناعة قائماً من قبل في مدن قديمة ، لكنه لم يتطور الا في وقت لاحق في المدن الجديدة ، حيث دخلت المدن في علاقات بعضها ببعض .

وكان تجمع البلدان الكبيرة المساحة في مالكة اقطاعية ضرورة بالنسبة الى النبالة الارضية والى المدن على السواء . ولذا فقد قام ملك في كل مكان على رأس تنظيم الطبقة السائدة ، يعني النبالة .

هذه هي الحقائق اذن : ان أفراداً معينين * أصحاب نشاط انتاجي وفق نمط معين يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية معينة . ويجب في كل حالة على افراد ان تبين المشاهدة التجريبية ** في الحقائق ، وبدون أي تخمين أو تضليل ، الرابطة بين البنية السياسية والاجتماعية والانتاج . ان البنية الاجتماعية والدولة نشأت باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين ، لكن لهؤلاء الأفراد لا كما يمكن أن يظهر في تصورهم

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] في علاقات انتاج معينة .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] التي تقتصر على العمليات الواقعية وحدها .

الخاص أو تصور الخير ، بل كما هم في الواقع ، يعني كما يعملون وينتجون مادياً ، وبالتالي كما يفعلون على أسس وفي شروط وحدود معينة ومستقلة عن إرادتهم * .
 إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادىء الأمر بصورة مباشرة وثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر ، فهو لغة الحياة الواقعية . إن التصورات والفكر ، والتعامل الذهني بين البشر ، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكهم المادي . ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة ، ولغة القوانين ، والأخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، الخ ، عند شعب بكامله . فالبشر هم منتجو تصوراتهم ، وأفكارهم *** ، الخ ، لكن البشر الواقعيون ، الفاعلون ، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية والعلاقات التي تقابلها ، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها . فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الوعي *** ، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية . وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا ، في الأيديولوجية بكاملها ، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة *** ، فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية ، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفيزيائية بصورة مباشرة .

وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض ، فإن الصعود يتم هنا من الأرض إلى السماء . وبكلام آخر ، فإن الانطلاق لا يتم مما يقوله البشر ، ويتوهمونه ، ويتصورونه ، ولا مما هم عليه في أقوال الغير وفكرهم وتخيلهم وتصورهم ، كي يتم الوصول فيما بعد إلى البشر الذين من لحم ودم ؛ لا ، بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية ؛ وإن تصور تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذا التطور الجياني يتم انطلاقاً من تطورهم الحياني الواقعي أيضاً .

★ [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] إن التموررات التي يصنعها هؤلاء الأفراد هي أفكار أما عن علاقاتهم مع الطبيعة ، وأما عن علاقاتهم فيما بينهم ، وأما عن طبيعتهم الخاصة . ومن البديهي أن هذه التصورات هي في جميع هذه الحالات التعبير الواعي - الواقعي أو الوهمي - عن علاقاتهم الفعلية ونشاطهم الفعلي ، عن إنتاجهم ، وعن تعاملهم ، وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي . وليس في الامكان إصدار الفرضية المناكسة إلا إذا افترضنا أنه يوجد ، خارج فكر الأفراد الواقعيين ، المشروطين مادياً ، فكر آخر أيضاً ، فكر خاص . وإذا كان التعبير الواعي لشروط هؤلاء الأفراد الحياتية الفعلية لمبيراً وصياً ، إذا هم وضعوا في تصوراتهم الواقع رأساً على عقب ، فإن هذه الظاهرة هي أيضاً نتيجة لمنط نشاطهم كمادي المحدود وللحالات الاجتماعية الضيقة الناجمة عنه .

*** (إن الفقرة التالية قد دحطت في المخطوطة :) وإذا توخينا الدقة ، البشر كما هم محدودون بمنط إنتاج حياتهم المادية ، وتعاملهم المادي ، وتطورهم اللاحق في البنية الاجتماعية والسياسية .

*** يحلل ماركس كلمة **Bewusstsein** (الوعي) التي عنصريها **Das Bewusste Sein** (الوجود الواعي) .

*** **Camera Obscura** باللاتينية في النص الأصلي .

وحتى الاشباح في العقل البشري هي تصميذات ناتجة بالضرورة عن تطور حياتهم المادية التي يمكن التحقق منها تجريبياً والتي تعتمد على قواعد مادية. ومن جراء ذلك فإن الأخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، وكل البقية الباقية من الايديولوجية ، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها ، تفقد في الرجال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي ، فهي لا تملك تاريخاً ، وليس لها أي تطور ؛ ان الأمر على النقيض من ذلك ، فالبشر إذ يطورون انتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحاولون فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء مع هذا الواقع الذي هو خاصتهم . فليس الوعي هو الذي يعين الحياة ، بل الحياة هي التي تعين الوعي . ففي الطريقة الأولى لاعتبار الأشياء يتم الانطلاق من الوعي على اعتباره الفرد الحي ، أما في الطريقة الثانية التي تقابل الحياة الواقعية فإن الانطلاق يتم من الأفراد الواقعيين والأحياء بالذات ويتم اعتبار الوعي بوصفه وعيهم هم فقط * .

وليست هذه الطريقة في اعتبار الأشياء مجردة عن المقدمات ، بل هي تنطلق من مقدمات واقعية ولا تتخلى عنها لحظة واحدة . والبشر هم هذه المقدمات ، لا البشر المعزولون والجامدون بأية طريقة وهمية ، بل البشر المأخوذون في عملية تطورهم الواقعية في شروط معينة ، وهو تطور مرئي تجريبياً . وحالما تمثل هذه العملية للفعالية الحيوية ، يكف التاريخ عن كونه مجموعة من الحقائق التي لاحياة فيها ، كما هو الأمر عند التجريبيين الذين هم تجريديون بعد ، أو النشاط الوهمي لذوات وهمية كما هو الأمر عند المثاليين .

فحيث ينقطع التخمين ، في الحياة الواقعية ، يبدأ اذن العلم الواقعي ، الايجابي ، يبدأ تحليل النشاط العملي ، تحليل عملية التطور العملي للبشر . ان العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع ، ويجب أن تحل معرفة واقعية مكانها . وان الفلسفة لتكف ، مع دراسة الواقع ، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتية ، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيباً للنتائج الأعم التي يمكن تجريدها من دراسة تطور البشر التاريخي . وليس لهذه التجريدات أدنى قيمة اذا ما أخذت بحد ذاتها ، منفصلة عن التاريخ الفعلي . ان في مقدورها على الأكثر أن تخدم في تصنيف المادة التاريخية بمزيد من السهولة ، وفي الدلالة على تعاقب تطابقتها الخاصة . بيد أنها لا تقدم في حال من الأحوال ، مثل الفلسفة ، وصفاً أو مخططاً يمكن وفقاً له تكييف العصور التاريخية . وعلى العكس ، فإن الصعوبة لا تبدأ الا حين يباشر في دراسة * هذه المادة وتصنيفها ،

* [مياغة أخرى في المخطوطة :] باعتباره وهي هؤلاء الأفراد الذين يسلكون نشاطاً عملياً .
 ** [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] في البحث من الترابط الفعلي ، العملي ، لهذه التطابقات المختلفة .

منه سواء أكان المقصود عصراً ماضياً وانقضى أم الزمان الحاضر ، وفي تحليلها بصورة واقعية ، أن التخليص من هذه المصاعب يتوقف على المقدمات التي يستحيل علينا شرحها هنا ، ذلك أنها تنشأ عن دراسة تطور الحياة الفعلية وعمل الأفراد في كل عصر ، ولسوف نتناول هنا بعض هذه التجريدات التي سنستخدمها في مراجعة الأيديولوجية ونفسرها بأمثلة تاريخية .

من المؤكد * أننا لن نكلف أنفسنا العناء * * كمن نفس لعلمائنا الفلاسفة أنهم حين يخلون « في وعي الذات » الفلسفة واللاهوت والجوهر وكل متاع الإنسان ، حين يحررون « الإنسان » من الدكتاتورية التي لم تثقل عليه أبداً ، لم يتقدموا خطوة واحدة « بتحرير » الإنسان ، وأنه لا يمكن تحقيق تحرير فعلي إلا في العالم الواقعي والأبوسائل واقعية ، وأنه لا يمكن إلغاء العبودية بدون الآلة البخارية والنول الآلي ودولاب الغزل ، ولا إلغاء الرق بدون تحسين الزراعة ، وأنه لا يمكن بصورة أعم تحرير البشر ماداموا لا يتمكنون من الحصول بصورة تامة على الأكل والمشرب والسكن والملبس بنوعية وكمية مناسبة * * * . أن « التحرير » فعل تاريخي وليس فعلاً ذهنياً ، وهو

* أن النص الذي سنتطالع الآن قد اكتشف مؤخراً ، مع بعض النصوص الأخرى التي سوف تشير إليها أدناه في الفصلين الأول والثالث ، ونشر للمرة الأولى عام ١٩٦٢ في المجلة الكوليه للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثالث ، القسم الأول - وأن النص التالي يمثل في صفحة مخطوطة ، برقم ١ (الوجه) و ٢ (الظهر) ، وتنقسم كل صفحة إلى قسمين في الاتجاه العمودي ، وقد كتب النص ذاته في الجانب الأيسر ، بينما احتفظ بالعمود الأيمن من أجل الإضافات والملاحظات ، وأن هاتين الصفحتين هم الصفحتان الأولتان في دفتر يضم الصياغة الأولى للفصل الأول من الأيديولوجية الأكانية ، وقد رقمه ماركس من ١ إلى ٧٢ ، وأن المذكرات الهامشية هي بخط ماركس ، أما النص الموجود في اليسار فقد نسخها ويديسبير (المترجم) .

[ان الفقرة التالية قد تطليت في المخطوطة ، قبل كلمتها « من المؤكد » :] في العائنة القليلة دحضت مراراً وتكراراً الفكرة القائلة أن هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين القديسين قد خلقوا ، إذ كتبوا بعين الترهات عن الفكر المطلق ، « لا ذاتية الأفراد » فكان « الفرد » ، يعني كل كائن إنساني ، « يكف عن كونه ذاتياً » ، يتحل بصورة فعلية في الروح المطلق ، منذ يأخذ بعض أصحاب السخيل القليل من التامل يورون منه الترهات « للفرد » ، يصطرون إليه الأمر بان « يتحل » في الحال ودونما تردد « في الروح المطلق » ! ولتلاحظ أنه إذا كان هؤلاء البلاولون قد تمكنوا هم أنفسهم من الوصول إلى هذه البلاغات الفلسفية ، فليس ذلك بسبب « تبعية الفرد لإلاذاتية » ، بل بسبب بؤس الوضع الاجتماعي .

* * [يكتب ماركس عند هذا المستوى ، في العمود الأيمن :] فيورباخ .

* * * كتب ماركس بادى الأمر بنوعية وكمية كافيتين : وقد شطبت هذا التبع واستبدله بكلمة
Vollständig

يتحقق بفضل شروط تاريخية ، [تقدم] الصناعة ، والت [جارة] [والز] راعة * . . .
ومن بعد ، من جراء أطوار التطور المختلفة لديهم ، [بشرون * *] هذه السخافات :
الجوهر ، والفات ، والوعي الذاتي ، والنقد الخالص ، سواء بسواء مع العبث الخيبي
واللاهوتي ، ثم يحذفونها من جديد عندما يبلفون مرحلة ثانية من التطور ، ومن الطبيعي
أنه في بلد مثل ألمانيا ، حيث لا يجري سوى تطور تاريخي حقير ، فإن هذه التطورات
الخاصة بالأفكار ، هذه الحقائق المؤثرة والعاجزة ، تحل مكان التطورات التاريخية
الغائبة : أنها تتأصل ويجب محاربتها . بيد أن هذا الصراع لا يملك أهمية تاريخية عامة ،
بل يتحلى بأهمية محلية تحسب * * *

* تنتهي هنا المضيعة الأولى (الوجه) ، للخطوة تالفة ، وإن الكلمات الواردة بين القوس
كبيرة قد صححت وهي غير مقروءة في الأصل .

[ملحوظات ومذكرات في العمود الأيمن :] يعتقد فيورباخ ، مثله كمثل منافسيه الآخرين ، أنه تجاوز
الفلسفة . وأن النضال الذي خاضه الفرد حتى الوقت الراهن ضد السومية يخلص مطامح النقد الفلسفي
الألماني . أما نحن فنؤكد أن هذا النضال ، كما هو دائر ، يركز هو نفسه على أوام فلسفية . بخصوص (أ)
أن السومية لم يتحقق بلوغها (١) .

التحرر الفلسفي والتحرر الفعلي ، الإنسان ، الأوجه الفردية الشروط الجيولوجية والهيدروغرافية .
النخ ، الجسد الإنساني [ال] حاجة و [ال] عمل (٢) .
* * * هذه الكلمة مضافة من قبل الناشر الفرنسي .

* * * أن بعض هذه الأفكار سوف ترد في النص في موضع لاحق .

[ملاحظة أخرى في المخطوطة :] هذا نضال لا يعمل نتائج جديدة إلى كتلة البشر ، ليس أكثر من النضال
الذي يجابه الحضارة بالهجمة . نضال ألمانيا (٣) .
[أن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] صطبنا القديس يرونو « خصائص لودفيغ فيورباخ » .

(١) عند الملحوظات جتمعا غير مفسرة على وجه التقريب .

(٢) هذه الملحوظات واردة بصورة حرجية في صفحة أخرى من المخطوطة (ص ٣٧ : ، الهامش
رقم * * *) .

(٣) أن هاتين الجملتين الأخيرتين مشطوبتان في الأصل بثلاثة خطوط مائلة . أما بقية النص فمشطوب
بصورة عمودية . من يسهل التمييز . ومع خط التمر على عرض المصنفين كالميلنا و

(التاريخ)

[٥٥٥ *] . في الحقيقة ان المقصود بالنسبة الى المادي العلمي ، يعني بالنسبة الى الشيوعي ، هو تشوير العالم القائم، مهاجمة الاوضاع القائمة كما يصادقها وتحويلها عملياً . واذا كنا نجد عند فيوردباخ أحياناً وجهات نظر من هذا النوع ، فإنها لا تذهب قط أبعد من كونها خصوصاً منعزلة ، وتأثيرها زهيد في مجمل تصوره العام بحيث لا يمكننا ان نرى فيها أي شيء آخر هنا سوى بنور قابلة للتصور . ان تصور العالم الحسي لدى فيوردباخ * *

يعنى صياغة مراجعة ومصححة لقالة نشرت من قبل Norddeusch Blatter . واذا اخذنا بين الامتياز هذا الطابع المقدس حيث نحن أنتمنا (١) . . يوصف فيوردباخ على انه فارس « الجوهر » بنوعه أبرز « وعي الذات » اليوري . وعلى أي حال ، فهذا امر عام ؛ فتد بعض الوقت يقتصر هنا على ان يقول عن كل شيء . وعن كل الناس أنهم « الجوهر » . وفي سياق هذه الاستحالة التي يتعرض لها فيوردباخ يقفز رجلنا القديس من كتابات فيوردباخ بصورة مباشرة الى جوهر المسيحية عاراً من فوق بايلي وكينز ، ولاياتي على ذكر مقال فيوردباخ ضد الفلسفة « الوضعية » الذي هجر في Hallische Jahrbucher (هوليات هال) لهذا السبب البسيط ، الا وهو ان فيوردباخ يفضح فيه ، في مواجهة المثليين الوضعيةين « الجوهر » ، كل علم وعي الذات « المطلق » عبر كان القديس برونو يتأمل بعد فيه في موضوع الحبل بلا دنس ويمير فيه عن نفسه بوضوح اعظم كثيراً [٥٥٥] مما [٥٥٥] فله تظ [٥٥٥] (٢) . [ملحوظات ومذكرات في السمود الايس : [صيغ جوفاء ، وجر [كة [فعلية . انه [بة [المسيح بالنسبة الى الما [نيا [لغة [٥٥٥] (٢) هي لغة الو [اقع] . [بحث الخط الاقنى : [فيوردباخ ، برونو . راجع برونو عن فيوردباخ ، بوصفه فارس الجوهر . كان هذا الاصل « خطية » ، بالنسبة الى الموضع ، لانه لم يكن منه يد . في هذه المقالة على وجه الدقة (٣) يدوس فيوردباخ الوعي الذاتي الذي لا يبرح يشغل بال برونو مثل ل . . [ابتداء من هذه النقطة ، لا يبدو النص كونه صياغة أخرى لفقرة من الفصل التالي (القديس برونو) ، الفقرة الثانية ، ويستطيع القارئ العودة اليها] .

* ان الملاحظات التي رتبها ماركس ٢ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ مفردة .

★ ★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] « التصور » النظري .

(١) مطلع الجملة مشطوب .

(٢) المخطوطة تالفة .

(٣) كلمات غير معصرة .

(٤) ان هذه الالفاظ تقع بالضبط في مواضع التي حيث تناقش مقالة فيوردباخ التي نشرت في هوليات هال .

يختصر ، من جهة واحدة ، على مجرد تأمل هذا العالم ، ومن جهة أخرى على العاطفة
المجردة ، أنه يقول : « الانسان » بدلا من أن يقول : « البشر التاريخيين الفعليين » .
و « الانسان » هو في واقع الأمر « الألاتي » ، وفي الحالة الأولى ، في تأمل العالم الحسي ،
يصطلم بالضرورة بأشياء هي في تناقض مع وعيه وعاطفته ، تعكر تناسق جميع أجزاء
العالم الحسي التي افترضه بصورة مسبقة ، وعلى الأخص تناسق الانسان والطبيعة .
وكيما يطرح هذه الأشياء ، فإنه ملزم بالاتجاه الى أسلوب مزدوج في النظر ، فهو
يتأرجح بين أسلوب في النظر عامي لا يدرك الا « ماهو مرئي بالعين المجردة » وأسلوب في
النظر لرفع ، فلسفي ، يدرك « الماهية الحقيقية » للأشياء . * أنه لا يورى أن العالم
الحسي الذي يحيط به ليس موضوعا معطى بصورة مباشرة منذ الأزل ومشابه لنفسه
دون انقطاع ، بل نتاج الصناعة وحالة المجتمع ، وهذا يعني أنه نتاج تاريخي ، نتيجة
فعالية مجموعة كاملة من الاجيال . * كان كل جيل منها يرتفع على أكتاف الجيل السابق ،
ويحكم صناعته وتجارته ويعدل نظامه الاجتماعي وفقا لتحول الحاجات . * إن الأشياء
« اليقين الحسي » الأيسر ليست هي نفسها معطاة لفيورباخ الا بفعل التطور الاجتماعي ،
والصناعة ، والمبادلات التجارية . * ومن المعروف أن شجرة الكرز ، مثلها كمثل جميع
الأشجار المثمرة على وجه التقريب ، قد نقلت الى أجوائنا بفعل التجارة ، قبل عدد قليل
من القرون فقط ، وبالتالي فإنها لم تعط « لليقين الحسي » لفيورباخ الا بفضل هذا
الفعل الذي مارسه مجتمع معين في عصر معين . * * *

وعلى أية حال ، ففي هذا التصور الذي يرى الأشياء كما هي فعليا وكما جرت
فعليا ، فإن أية قضية فلسفية عميقة تتحل بكل بساطة الى واقعة تجريبية ، كما ستري
ذلك بمزيد من الوضوح بعد قليل . * فلنأخذ على سبيل المثال المسألة الهامة لعلاقات
الانسان والطبيعة (أو حتى ، كما يقول لنا ذلك برونو في الصفحة ١١٠ * * * * *) ،
« التناقضات في الطبيعة وفي التاريخ » ، فكان ثمة « شيئين » منفصلين هنا . كأن الانسان
لم يواجه على الدوام طبيعة هي تاريخية و تاريخاً هو طبيعي (* إن هذه المسألة ، التي
اتحدت من صلبها جميع « الأعمال ذات العظمة التي لا يسبر غورها * * * * * » عن
« الجوهر » و « الوعي الذاتي » ، ترجع من تلقاء نفسها الى فهم الواقعة التالية ، ألا وهي

* [عند هذا المستوى ، كتب أنجلز في «المواد الأيسر : »] لا تقوم خطبة فيورباخ في أنه يخضع
ماهو مرئي بالعين المجردة ، المظهر الحسي ، للواقع الحسي المقرر بفضل دراسة أعمق للأوضاع المنحصنة ،
بل تقوم على العكس من ذلك في أنه لا يستطيع في آخر تحليل أن يتغلب على المادية دون أن يتهمرها
« بالمبتين » ، يعني من خلال « منتظر » الفيلسوف .

* * [صيغة أخرى في المخطوطة :] أنها في كل عصر تاريخي نتيجة فعالية مجموعة من الاجيال .

* * * [عند هذا المستوى ، كتب ماركس في «المواد الأيسر : »] فيورباخ .

* * * * * برونو بوير : « خصائص لودفيغ فيورباخ » ، المجلد الثالث .

* * * * * إشارة الى بيت من «لاوست لغوته (غلطة في السماء) .

إن « وحدة الانسان الطبيعية » الدائمة الصيت قد رجحت منذ أقدم الأزمان في الصناعة وعملت بطريقة مختلفة ، في كل عصر ، وفقاً لتطور الصناعة الأعظم أو الأقل ؛ وينطبق الأمر نفسه على « نضال » الانسان ضد الطبيعة ، حتى تمكنت القوى الانتاجية لهذا الانسان من التطور على أساس مناسب . إن الصناعة والتجارة ، والانتاج ومبادلة الحاجات الحيوية ، تشتت من جانبها التوزيع ، وبنية الطبقات الاجتماعية المختلفة ، كما تكون بدورها مشروطة من قبل هذه الأخيرة في نمط عملها . وهذا هو السبب في أن فيورباخ لا يرى ، في مائستتر مثلاً ، سوى مصانع وآلات حيث لم يكن هناك ، قبل قرن واحد ، سوى دواليب غزل وأنوال ، ولا يكتشف الا مراعي ومستنقعات في الريف الروماني حيث ما كان يجد ، في عصر أوغسطس ، الا كروماً وعزبات للراسماليين الرومان . إن فيورباخ يتحنت بصورة خاصة عن تصور علم الطبيعة ، ويستحضر أسراراً لا تنكشف الا لعيون الفيزيائي والكيميائي ؛ لكن أين يكون علم الطبيعة لولا التجارة والصناعة ؛ وحتى هذا العلم الطبيعي الذي يسمى « صرفاً » ، أليست التجارة والصناعة ، نشاط البشر المادي ، هي التي تعين له هدفاً وتزوده بالمواد ؟ وهذا النشاط ، هذا العمل ، هذا الخلق المادي المتواصل من جانب البشر ، وباختصار هذا الانتاج ، هو أساس كل العالم الحسي كما هو موجود في أيامنا ، بدليل أنه اذا توقف ، ولو لسنة واحدة ، فإن فيورباخ لن يجد فحسب تبداً هائلاً في العالم الطبيعي ، بل سوف يحزن سريعاً أيضاً على فقدان كل العالم الانساني وقدرته الخاصة على التأمل ، بل فقدان وجوده الخاص . ومن المفروغ منه أن أولية الطبيعة الخارجية تظل قائمة مع ذلك ، وهذا كله لا يمكن بالتأكيد أن ينطبق على البشر الأولين المنتجين بالتوالد العفوي * ، بيد أن هذا التمييز لا يملك معنى الا بقدر ما نعتبر الانسان مغايراً للطبيعة . وفيما عدا ذلك ، فإن هذه الطبيعة التي تسبق تاريخ البشر ليست في حال من الأحوال الطبيعة التي يحيا فيورباخ فيها ؛ إن هذه الطبيعة لا وجود لها في أي مكان في أيامنا الحاضرة ، ربما باستثناء بعض الجزر المرجانية الاسترالية الحديثة التشكل ، وبالتالي فإنه لا وجود لها بالنسبة الى فيورباخ أيضاً .

ولنعترف بأن فيورباخ يملك على الماديين « الصرفين » الحسنة العظمى لادراكه أن الانسان « شيء حسي » هو الآخر ؛ لكن فلندع جانباً حقيقة أنه يدركه بوصفه « شيئاً حسيًا » فحسب وليس بوصفه « فعالية حسية » ، ذلك أنه يتمسك هنا أيضاً بالنظرية ولا يدرك البشر في سياقهم الاجتماعي المعطى ، في شروطهم الحياتية المعطاة التي جعلت منهم ما هم عليه ؛ ومع ذلك فإنه لا يتوصل مطلقاً الى البشر الذين يوجدون ويفعلون واقعياً ، بل يتمسك بتجريد « الانسان » ، ولا يتوصل الى الاعتراف بالانسان « الفعلي » الفردي ، الذي من لحم وهم « الا في العاطفة ؛ وبكلام آخر فإنه لا يعرف

* Generatis Acquinoca ، بالإيطالية في النص الأصلي .

« علاقات انسانية » أخرى « للانسان مع الانسان » الا الحب والصدقة والحب والصدقة
 المؤلفين أيضاً . أنه لايقوم بنقد الشروط الحياتية الراجعة . وبالتالي فانه لايتوهم
 قط الى فهم العالم الحسي من حيث هو حصيلة الفعالية الحية والجسدية للأفراد الذين
 يشكلونه : وحين يرى ، على سبيل المثال ، بدلا من الناس الأصحاء ، عصابة من الجراح
 المصابين بداء الخنازير ، المجهدين والمسولين ، فانه مجبر بأن يلتجئ الى « تصبؤ
 الأشياء الأعلى والى « التعويض المثالي في النوع » ؛ وبالتالي فانه يسقط من جديد في
 المثالية ، بالضبط هناك حيث يرى نلادي الشيوعي ، في وقت واحد ، ضرورة وشرط
 تحويل جذري للصناعة والبنية الاجتماعية على حد سواء .

ان فيورباخ ، في حدود كونه مادياً ، لايجعل التاريخ يتدخل قط ، وفي حدود
 ادخاله التاريخ في حسابه ، فهو ليس بمادي . ان التاريخ والمادية منفصلان كلياً عنه ،
 الأمر الذي يفسره سلفاً ، على أي حال ، الأمور التي سبقت * .

وليس لنا بد ، مع الألمان المجريين عن أية مقدمات ، من أن نبدأ بتقرير المقدمة الأولى للوجود
 البشري بكامله ، وبالتالي للتاريخ بأسره * * * ، ألا وهي المقدمة التي تنص على أنه لا بد للبشر أن
 يكونوا في مركز إمكانهم من العيش كما يكون في مقدورهم أن يصنعوا التاريخ * * * * بيد أن
 الحياة تشتمل قبل كل شيء على المأكل والمشرب والسكن والملبس وأشياء عديدة
 أخرى . وهكذا فإن العمل التاريخي الأول هو انتاج الوسائط القينة بسد هذه
 الحاجات ، انتاج الحياة المادية بالذات . وبالتالي ، فإن هذا العمل عمل تاريخي ، شرط
 أساسي للتاريخ بكامله ، لا بد في اليوم الحاضر ، مثلما كانت الحال قبل آلاف السنين ،
 من تحقيقه يوماً فيوماً وساعة فساعة بمجرد الإبقاء على الحياة الانسانية . وحتى حين
 يرجع الواقع الحسي الى الحد الأدنى ، الى عصاً كما هي الحال لدى القديس برونو * * * *
 فانه يفترض بصورة مسبقة الفعالية التي تنتج هذه العصا . ولذا كان لا بد للمرء قبل
 كل شيء ، في أي تصور للتاريخ ، أن يلاحظ هذه الحقيقة الأساسية في كل مفزاهها وفي
 جميع مضامينها ، وأن يمنحها ما تستحق من أهمية . ومن المعروف جيداً أن الألمان لم
 يفعلوا ذلك قط ، وبالتالي فانه لم يكن لهم قط أساس أرضي من أجل التاريخ . الأمر
 الذي ترتب عليه أنه لم يكن لديهم مؤرخ واحد قط . وان الفرنسيين والانكليز ، حتى
 اذا هم لم يتصوروا علاقة هذه الحقيقة بما يسمى التاريخ الا بطريقة بالغة الضيق ، وعلى

★ [ان الفترة العالية قد خطيت في المخطوطة :] اذا درستنا على أية حال التاريخ هنا بزويمن القديس ،
 لذلك لان الألمان اعتادوا ، عندما يسمون كلمتي « تاريخ » و « تاريخي » ، ان يتصوروا جميع الأمور الممكنة
 والحقيقية ، لكن من دون الواقع بصورة خاصة . وان القديس برونو ، هذا الطبيب ذاك البلاط القديس ،
 يقدم لنا حالا لامياً عن هذه الحالة .

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في المصود الأيمن :] التاريخ ،
 ★★ [كتبه ماركس حته هنا المستوى في المصود الأيمن :] هيكله ، الشروط الجغرافية
 والهيدروغرافية ، الخ . الأجسام البخرية ، الحاجة - المل ،
 *** إشارة الى نظرية برونو بوير ،

الأخص بقدر ما ظلوا سجناء الأيديولوجية السياسية ، قد قاموا مع ذلك بالمحاولات الأولى من أجل إعطاء كتابة التاريخ أساساً مادياً ، وذلك حين كانوا السباقين إلى كتابة تواريخ المجتمع المدني ، والتجارة ، والصناعة .

والنقطة الثانية هي أن تلبية الحاجات الأولى (عمل التلبية وأداة التلبية التي تم اكتسابها) تدفع إلى حاجات جديدة - وهذا الانتاج لحاجات جديدة هو العمل التاريخي الأول . وانا لتعرف هنا في الحال على المادة التي صنعت منها الحكمة التاريخية العظمى التي يتحلى الألمان بها ، هؤلاء الذين اذًا افتقروا إلى المادة الإيجابية أو لم يتمكنوا من المجادلة في السخافات اللاهوتية أو السياسية أو الأدبية ، راحوا يؤكدون أن هذا ليس بالتاريخ في حال من الأحوال ، بل « عصوراً قبل تاريخية » ليس غير . وعلى أية حال ، فانهم لا يفسرون لنا كيف ننتقل من هذه السخافة « لما قبل التاريخ » إلى التاريخ بكل معنى الكلمة ؛ هذا بالرغم من أن تأملهم التاريخي يتشبهت ، من جهة ثانية ، « بما قبل التاريخ » هذا بلهفة خاصة ، متوهماً أنه في ما من اذن من تعديت « الوقائع الفجة » ، ولأنه يستطيع هنالك أن يطلق في الوقت ذاته العنان لتريزته التأملية ، وأن ينشئ الفرضيات بالآلاف ويحطها .

وان الطرف الثالث الذي يتدخل هنا في التطور التاريخي منذ البداية هو أن البشر ، الذين يصنعون من جديد حياتهم الخاصة في كل يوم ، يشرعون في صنع بشر آخر ، في التكاثر : تلك هي العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين الأهلين والأولاد ، الأسرة . وان هذه الأسرة التي كانت في الأصل العلاقة الاجتماعية الوحيدة تصبح في وقت لاحق ، عندما تخلق الحاجات المتعاطمة علاقات اجتماعية جديدة وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة . علاقة ثانوية (الا في ألمانيا) ، وبنتيجة ذلك فانه يجب أن تعالج ونحلل موضوع هذه الأسرة وفقاً للوقائع التجريبية القائمة ، وليس وفقاً « لمفهوم الأسرة » كما هي العادة في ألمانيا . وما لا ريب فيه أنه لا يجوز اعتبار هذه المظاهر الثلاثة للنشاط الاجتماعي على أنها ثلاث مراحل مختلفة ، بل على أنها ثلاثة مظاهر فحسب ، أو - اذا شئنا أن نستعمل لغة واضحة بالنسبة إلى الألمان - ثلاث « لحظات » توطدت منذ فجر التاريخ ومنذ البشر الأولين ، وهي لا تبرح تنظير في التاريخ اليوم .

ان انتاج الحياة ، سواء حياة المرء الخاصة بالعمل أم الحياة الجديدة بالتناسل ، تظهر لنا اذن منذ الآن على أنها علاقة مزدوجة ، علاقة طبيعية من جهة واحدة ، وعلاقة اجتماعية من جهة ثانية . وانا نقصد بالعلاقة الاجتماعية التعاون بين أفراد عديدين كائنة ما كانت الشروط ، وبأية طريقة كانت ، ولأية غاية كانت . ويترتب على ذلك أن نمطاً معيناً للانتاج ، أو مرحلةً معينة ، تتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون ، أو مرحلة اجتماعية معينة ، وهذا النمط للتعاون هو بحد ذاته « قوة منتجة » . ويترتب على ذلك أيضاً أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية ،

وبالتالي فإن « تاريخ البشرية » يجب أن يدرس ويعالج دائماً في علاقته بتاريخ الصناعة والمبادلة . بيد أنه من الواضح أيضاً أنه من المحال في ألمانيا كتابة مثل هذا التاريخ، لأن الألمان لا يفتخرون إلى التدرج على تصورهم وإلى المواد فحسب ، بل يفتخرون أيضاً إلى « اليقين الحسي » ، ذلك أنه لا يمكن إجراء التجارب على هذه الأمور من الجانب الآخر من الراين مادام التاريخ قد توقف هناك . وهكذا ، فإنه من الجلي تماماً منذ البداية أن ثمة رابطة مادية تجمع البشر بعضهم بعضاً تتحدد بحاجاتهم ونمط انتاجهم ، وهي قديمة قسم البشر أنفسهم . وأن هذه الرابطة لتتخذ على الدوام أشكالاً جديدة ، وبذلك كمثل « تاريخاً » حتى دون أن يوجد بعد أي عراء سياسي أو ديني يحقق علو على ذلك التماسك بين البشر .

الآن فقط ، بعدما أخذنا بعين الاعتبار أربع لحظات ، أربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الأولية ، نجد أن الإنسان يملك « وعياً » أيضاً ؛ بيد أنه ليس على أي حال بالوعي الأصيل ، ليس بالوعي « الخالص » منذ الوهلة الأولى . ف منذ البداية تنقل لعنة على « الروح » ، لعنة « انقال » المادة عليها ، هذه المادة التي تتظاهر هنا في صورة طيقات مضطربة من الهواء ، وأصوات ، وباختصار في صورة اللغة . أن اللغة قديمة قدم الوعي ، فاللغة هي الوعي الفعلي ، العملي ، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود اذن كذلك بصورة فعلية من أجلهم فقط . فاللغة إنما تنشأ ، مثلها مثل الوعي ، من الحاجة ، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين * * . فهي موجودة بالنسبة الي حيشا توجد علاقة ؛ أن الحيوان « ليس في علاقة » مع أي شيء ، لا يقيم أية علاقات على الاطلاق . فعلاقة الحيوان بالآخرين لا توجد بالنسبة اليه على أنها علاقة . وهكذا فإن الوعي ، من البداية ، نتاج اجتماعي ، وهو يبقى كذلك ما بقي البشر . ومن المفروغ منه أن الوعي هو ، بادئ الأمر ، مجرد وعي البيئة الحسية الأقرب ووعي الرابطة المحدودة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يعني . وفي الوقت ذاته ، فإنه وعي الطبيعة التي تنتصب بادئ الأمر في وجه البشر على أنها قوة غريبة كلياً ، فائقة القدرة ، تامة المنعة ، يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية خالصة ، وهم يرهبون جانبها مثل الحيوانات . وبنتيجة ذلك فإنه وعي حيواني خالص للطبيعة

* [كتب ماركس عند هذا المستوى في المزمع الايمن :] أن البشر تاريخاً لأن عليهم أن ينتجوا حياتهم ، ولهذا من ذلك لأن عليهم أن ينتجوها بطريقة معينة . وهذا ما يقرره تنظيمهم المدني ؛ وأن وعيهم لينتج بالطريقة ذاتها على وجه اللغة .

[مياغة لامية في المخطوطة :] أننا نجد أن الإنسان يملك فيما يملك « الروح » ، وأن هذا « الروح » ، ويتظاهر ، بوصفه وعياً .

★ [إن الكلمات التالية قد شطبت في المخطوطة :] أن وعي هو علاقتي بالبيئة المحيطة بي .

(الدين الطبيعي *) . وأن وعي ضرورة الارتباط مع الأثرأاد من حوله يشكل من جهة أخرى ، بالنسبة الى الانسان ، بداية الوعي بأنه يحيا في مجتمع . وأن هذه البداية لحيوانية بقدر الحياة الاجتماعية نفسها في هذه المرحلة . انه وعي قطيبي خالص ، ولا يمتاز الانسان من الخروف في هذه النقطة الا بالحقيقة التالية ، ألا وهي أن الوعي يتخذ عنده مكان الغريزة ، أو أن غريزته هي غريزة واعية . وأن هذا الوعي القطبي أو القبلي يحقق تطوره وامتداده اللاحقين من خلال الإنتاجية المتعاطمة ، وازدياد الحاجات وزيادة السكان التي هي في أساس العنصرين السابقين . ويتطور مع هذه الأمور تقسيم العمل الذي لم يكن في الأصل سوى تقسيم للعمل في العملية الجنسية ، ومن بعد أصبح ذلك التقسيم للعمل الذي يتطور تلقائياً أو طبيعياً ، بفضل الاستعداد الطبيعي (القوة الجسدية على سبيل المثال) ، والحاجات ، والطورايء ، الخ ، الخ * * * . ولا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً وفعلاً الا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني * * * . وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهى فصلاً بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة ، وأنه يمثل فعلاً شيئاً مادون أن يمثل شيئاً فعلياً ؛ ان الوعي هو من الآن فصاعداً في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم ، وأن ينصرف الى تكوين النظرية ؛ الخالصة ، اللاهوت ، والفلسفة ، والأخلاق ، الخ . لكن حتى اذا دخلت هذه النظرية ، من لاهوت وفلسفة وأخلاق ، الخ . في تناقض مع العلاقات القائمة ، فان هذا لا يمكن أن يحدث الا لأن العلاقات الاجتماعية القائمة قد دخلت في تناقض مع قوى الإنتاج القائمة ؛ وإن هذا لا يمكن أن يحدث ، فضلاً عن ذلك ، في مجال وطني معين من العلاقات لأن التناقض في هذه الحال يحدث ليس ضمن هذا المجال الوطني ، بل بين هذا الوعي الوطني وممارسة الأهم الأخرى * * * .
 يعني بين الوعي الوطني والوعي العام لأمة ما (كما نرى ذلك في ألمانيا حالياً) ، ويبدو إذن بالنسبة الى هذه الأمة ، بالضبط لأن التناقض لا يمثل في الظاهر الا بوصفه تناقضاً في أحشاء الوعي الوطني ، أن الصراع يقتصر على هذه القداوة الوطنية ، بالضبط

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن :] نرى في العالء ان هذا الدين الطبيعي ، أو هذه العلاقات المينة حيال الطبيعة ، مشروطة بشكل المجتمع والعكس بالعكس . لهذا ؛ كما هي الحال في كل مكان آخر ، تظهر هوية الانسان والطبيعة في هذا الشكل أيضاً ، الا وهو أن سلوك البشر المحذور حيال الطبيعة يتحط سلوكهم المحذور فيما بينهم ، وأن سلوكهم المحذور فيما بينهم يتحط بدوره علاقاتهم المحذورة مع الطبيعة . بالضبط لأن الطبيعة تكاد الا تكون له تعرضت لأي تغيير من قبل التاريخ . ★★ [ملحوظة مشطوبة بيد ماركس في العمود الأيمن :] بطوره البصر الرومي في إطار التطور التاريخي الفعلي .

★★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن :] يتلاق مع ذلك أول هسكل للأيدولوجيين الكهنه .

★★★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن :] العين ، الألمان والأيدولوجية بصفتها هذه .

لأن هذه الأمة هي التمكن في ذاته ، وفيما عدا ذلك ، فلا أهمية على الإطلاق لما سوف يباشر الوعي صنعه من تلقاء ذاته ؛ أن كل ما نحصل عليه من هذا التمكن كله هو الاستدلال بأن هذه اللحظات الثلاث ، قوى الانتاج والحالة الاجتماعية والوعي ، يمكن ويجب أن تدخل في تناقض فيما بينها لأن تقسيم العمل يتضمن امكانية ، بله واقع ، أن يؤول النشاط الذهني والمادي * - المتعة والعمل ، الانتاج والاستهلاك - الى أفراد مختلفين يقتسمونه فيما بينهم ، ولأن الامكانية الوحيدة لعدم قيام التناقض بين هذه العناصر تكمن في الغاء تقسيم العمل من جديد . وفيما عدا ذلك ، فإنه من البدهي أن « الأشباح » و « الروابط » و « الكائن الأعلى » و « المفهوم » و « الأوهام » * هي مجرد تعبير ذهني مثالي ، التصور الظاهري للفرد المنعزل ، تصور قيود وتحديات تجريبية جداً يتحرك ضمنها نمط انتاج الحياة وشكل التعامل المترن به *** .

ان هذا التقسيم للعمل ، الذي تنطوي فيه جميع هذه التناقضات ، والذي يرتكز بدوره على تقسيم العمل الطبيعي في الأسرة وانفصال المجتمع الى أسر مفردة ومتعارضة ، يتضمن بصورة متواقة توزيع العمل ومنتجاته ، وهو توزيع غير متكافئ في واقع الأمر ، كميًا وكيفياً على حد سواء ؛ وبالتالي فإنه يتضمن الملكية التي تقوم نواتجها ، شكلها الأول ، في الأسرة حيث الزوجة والأولاد عبيد الرجل . ان هذه العبودية ، بالرغم من أنها لا تبرح بدائية جداً وكامنة في الأسرة ، هي الملكية الأولى ، لكنها تقابل على اكمل وجه ، حتى في هذه المرحلة الباكورة ، تعريف الاقتصاديين المحدثين الذين يسمونها القدرة على التصرف بقوة عمل الآخرين . وفيما عدا ذلك فان تقسيم العمل والملكية الخاصة تعبيران متماثلان ، يعبر الأول فيما يتعلق بالنشاط عما يعبر الثاني عنه فيما يتعلق بنتاج هذا النشاط .

وعلاوة على ذلك فان تقسيم العمل ينطوي في الوقت ذاته على التناقض بين مصلحة الفرد المنعزل أو العائلة الفردية والمصلحة الجماعية لجميع الأفراد الذين يقوم تعامل فيما بينهم . والاكتر من ذلك أن هذه المصلحة الجماعية لا توجد في المخيلة وحدها مثلاً بوصفها « المصلحة العامة » ، بل قبل كل شيء في الواقع ، من حيث هي التبعية المتبادلة للأفراد الذين يقسم العمل فيما بينهم .

★ [ان المقدمه العالیه قد شطبت في المخطوطة :] النشاط والفكر ، ينشئ النشاط دون فكر والفكر دون نشاط .

*** تعابير يستعملها الهيغليون الشباب ، وتحتوي بصورة خاصة :

★★★ [ان المقدمه العالیه قد شطبت في المخطوطة :] ان هذا التعبير المثالي عن الحدود الانضائية الثلاثة ليس نظرياً خالصاً فحسب ، بل هو قائم كذلك في الوعي المطلق ، ينشئ أن الوعي الذي يتحرك والتفكير يدخل في تناقض مع نمط الانتاج القائم لا يشكل وياتاه وتلسمات فحسب ، بل هو لا يبتلع .

وأخيراً ، فإن تقسيم العمل يقدم لنا في الحال المثال الأول على حقيقة التالية :
 مادام البشر باقين في المجتمع الطبيعي ، يعني مادام هناك انشفاق بين المصلحة الخاصة
 والمصلحة المشتركة ، وبالتالي مادام النشاط مقسماً ليس بصورة طوعية ، بل بصورة
 طبيعية ، فإن عمل الانسان الخاص يتحول الى قوة غريبة معارضة له ، تستعبده بدلا
 من أن تكون خاضعة لاشرائه . ذلك أنه حالما يقوم توزيع العمل ، فإن كل امرئ يحصل
 على مجال لنشاط خاص به ومقتصور عليه ، وهو مجال يفرض عليه ولا يستطيع الإفلات
 منه . انه قناص ، أو صياد ، أو راع ، أو ناقد نقدي (١) ، ولا بد له أن يتأثر على ذلك
 إذا لم يكن راعياً في فقدان وسيلة معيشته . أما في المجتمع الشيوعي ، حيث لا يملك
 كل واحد مجالا واحداً للنشاط مقصوراً عليه وحده ، بل يستطيع أن يصبح ضليعاً في
 أي فرع يحضو له ، فإن المجتمع ينظم الانتاج العام ، وبذلك يتيح لي أن افعل هذا الشيء
 اليوم ، وذلك الشيء الآخر غداً ؛ أن أقنص صباحاً ، وأصيد بعد الظهر ، وأزري
 الماشية مساء ، وأمارس النقد بعد العشاء ، حسب رغبتني الخاصة ، دون أن أصبح
 قط قناصاً أو راعياً أو ناقداً . ان هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي ، هذا التحجر
 لمنتجاتنا الخاص في قوة موضوعية تعلو علينا وتفلت من رقابتنا ، تخيب آمالنا وتفسد
 تقديراتنا ، هو أحد العوامل الرئيسية في التطور التاريخي حتى يومنا الحاضر * .

وان هذا التناقض بالذات بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية هو الذي
 يدفع هذه المصلحة الجماعية لأن تتخذ شكلا مستقلا على اعتبارها **الدولة** ، وهو شكل
 منفصل عن المصالح الفعلية للفرد والجماعة ، ولأن تتخذ في الوقت ذاته صورة الجماعة
 الوهمية ، لكن الثابتة بصورة دائمة على الأساس المشخص للروابط القائمة في كل
 تجمع عائلي وقبلي - كروابط اللحم والدم ، واللغة ، وتقسيم العمل على نطاق واسع ،
 وغير ذلك من المصالح ؛ واننا لنجد بصورة خاصة بين هذه المصالح ، كما سنشرح ذلك
 ادناه ، مصالح الطبقات المشروطة مسبقاً بتقسيم العمل ، هذه الطبقات التي تنفصل في
 كل تجمع من هذا النوع ، والتي تسيطر احداها على جميع الطبقات الأخرى . ويترتب
 على ذلك أن جميع الصراعات داخل الدولة ، الصراع بين الديمقراطية والأرستقراطية
 والملكية ، والصراع من أجل حق الاقتراع ، الخ ، الخ ، ليست سوى الأشكال الوهمية
 التي تجري فيها الصراعات الفعلية للطبقات المختلفة فيما بينها (وليس لدى المنظرين
 الألمان أوهي فكرة عن هذا الأمر ، بالرغم من حصولهم على منخل كاف الى الموضوع في
الحوليات الألامانية الفرنسية وفي العائلة المفلسة (١)) . ويترتب على ذلك أيضاً أن كل

* [ان الفقرة التالية قد عطلت في المخطوطة] وفي الملكية ، التي هي باقية الامر مؤسمة انشأها
 البلدر أنفسهم ، سرعان ما تعطي المجتمع هيئة جديدة لم يردما في حال من الأحوال صناعتها الأصليين ،
 وأضحى لعيني كل من لم يتعثر بصورة نهائية في « الوعي » الذاتي ، أو « الأوسد » .

طبقة تطمح الى السيادة ، حتى اذا كانت سيادتها تفترض ، كما هي الحال بالتنمية الى البروليتاريا ، الغاء الشكل القديم للمجتمع بكليته والغاء السيادة بالذات ، لا بد ان تفوز يادى الامر بالسلطة السياسية كما تمثل بدورها مصالحها على أنها للمصلحة العامة ، وهو امر لامناص لها من القيام به يادى الامر .

ولما كان الأفراد لا يطلبون الا مصالحهم الخاصة **وحدها** - التي لا تتطابق بالنسبة اليهم مع مصالحهم الجماعية، نظراً لأن العام ليس في آخر الامر سوى شكل وهمي للحياة الجماعية - فان هذه المصلحة الأخيرة سوف تمثل ، لهذا السبب بالضبط ، على اعتبارها مصلحة « غريبة » عليهم و « مستقلة » عنهم ، وهي بدورها مصلحة « عامة » خاصة وخصوصية ؛ أو يجب عليهم أن يبقوا ضمن هذا النزاع ، كما هي الحال في الديمقراطية . ومن جهة أخرى أيضاً ، فان الصراع **العملي** لهذه المصالح الخاصة ، التي تتعارض باستمرار بصورة فعلية مع المصالح الجماعية والمصالح الجماعية بصورة وهمية ، يجعل التدخل العملي والكبح من جانب المصلحة « العامة » الوهمية في صورة النبوة أمرين ضروريين - وان القوة الاجتماعية ، يعني القوة الانتاجية المتضاعفة ، التي تنشأ من تعاون أفراد مختلفين كما يتحدد بفعل تقسيم العمل ، لا تظهر في نظر هؤلاء الأفراد على أنها قوتهم الموحدة الخاصة ، لأن هذا التعاون نفسه ليس ارادياً ، بل نشأ بصورة طبيعية ؛ انها تظهر لهم ، على العكس من ذلك ، على أنها قوة غريبة قائمة خارجاً عنهم ، هم جاهلون باصلها وهدفها ، وبالتالي فهم عاجزون عن التحكم فيها ، بل هي على النقيض من ذلك تجتاز سلسلة خاصة من أطوار التطور ومراحلها المستقلة جنأ عن ارادة الانسانية ومسيرتها ، بحيث تتحكم هي في الحقيقة في هذه المسيرة وتلك الارادة .

ان هذا « الاستلاب » (كما نستخدم عبارة مفهومة لدى الفلاسفة) لا يمكن طبعاً الفاؤه الا بتوفر شرطين عمليين . فحتى يصبح قوة « لا تطاق » ، يعني قوة يقوم البشر بشورة ضدها ، لا بد بالضرورة أن يكون قد جعل الكتلة العظمى من البشرية كتلة « محرومة من الملكية » ، تجد نفسها في الوقت ذاته في تناقض مع عالم من الثراء والثقافة قائم فعلياً ، وهما شيئان يفترض كلاهما زيادة عظمى في القوة الانتاجية ، يعني مرحلة عليا لتطورها . ومن جهة أخرى ، فان هذا التطور للقوى الانتاجية (التي يتضمن سلفاً لن وجود البشر التجريبي العملي يجري على صعيد التاريخ العالمي بدلاً من أن يجري على صعيد الحياة المحلي) هو شرط عملي مطلق للضرورة ، لأن **الفاقة** هي التي تصبح بدونها عامة ، ولا بد مع **الاملاق** من تجديد الصراع من أجل الضروريات ومن السقوط مجدداً في القمامة القديمة . وفضلاً عن ذلك فانه شرط عملي لازم ، لأن التعامل العمومي بين البشر لا يمكن أن ينشأ الا بفعل هذا التطور العمومي للقوى الانتاجية ، ولأنه يولد من جهة واحدة لدى جميع الامر بصورة متواقتة ظاهرة الكتلة « المحرومة

من الملكية ، (المزاحمة العمومية) ، ويجعل من بعد كل أمة رهناً بشورات الأمم الأخرى ، وقد وضع أخيراً البشر العموميين تجريبياً ، الذين يحيون التاريخ العالمي ، مكان الأفراد الذين يحيون على صعيد محلي - وبدون ذلك ، ١ - لا يمكن للشيوعية أن توجد إلا على اعتبارها ظاهرة محلية ؛ ٢ - ما كان يمكن لأقوى التعامل نفسها أن تتطور على أنها قوى عمومية ، وبالتالي قوى لا تطاق ؛ لقد كانت تظل وظروفاً داخلية مطوقة بالأوهام المحلية ؛ ٣ - أن مثل هذا الامتداد للتعامل سوف يلقى الشيوعية المحلية ، فلا تكون الشيوعية ممكنة تجريبياً إلا على اعتبارها فعلاً تتوم به الأمم السائدة ، دفعة واحدة ، وبصورة متواقة ، الأمر الذي يفترض بصورة مسبقة التطور العمومي للقوى الانتاجية والتعامل العالمي الوثيق الصلة بالشيوعية .

وكيف يمكن لولا ذلك أن يكون للملكية على سبيل المثال تاريخ في حال من الأحوال وأن تكون اتخذت أشكالاً مختلفة ؟ مثلاً كيف يمكن أن تكون الملكية العقارية ، وفقاً للشروط المختلفة الماثلة ، قد تقدمت في فرنسا من التجزئة إلى التمرکز بين أيدي القليلين ، وفي انكلترا من التمرکز بين أيدي القليلين إلى التجزئة ، كما هي الحال فعلياً في الوقت الراهن ؟ أو كيف يحدث أن التجارة ، التي ليست هي في آخر الأمر شيئاً أكثر من مبادلة منتجات أفراد مختلفين وبلدان مختلفة ، تتحكم في العالم بأسره من خلال علاقة العرض والطلب - وهي علاقة تعوم فوق العالم ، على حد تعبير اقتصادي انكليزي ، مثل قدر الأقدمين ، وتوزع بيد خفية السعادة والتعماسة على البشر ، وتنشيء الامبراطوريات وتدمر الامبراطوريات ، وتسبب قيام الأمم وزوالها - بينما تنحل قوة علاقة العرض والطلب وتذهب هباءً منثوراً مع الغاء القاعدة التي هي الملكية الخاصة ، وقيام التنظيم الشيوعي للانتاج الذي يلقى عند الانسان ذلك الشعور بأنه يقف حيال نتاجه الخاص وكأنه يقف أمام قوة غريبة . وعندئذ يستعيد البشر السيطرة على المبادلة والانتاج ونمط العلاقة المتبادلة ما بينهم .

ليست الشيوعية بالنسبة اليها اوضاعاً ينبغي اقامتها ، هنأ أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه . اننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الاوضاع القائمة حالياً ، وان شروط هذه الحركة تنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الحاضر .

وليس هذا ذلك ، لان كتلة الشغيلة العاملين - وهم قوة عمل كتلية منفصلة عن رأس المال وعن أي نوع من تلبية الحاجات حتى المحدود منها - تفرض السوق العالمية مثلما يفترضه اذن ايضاً ، وليس بصورة مؤقتة ، ففعلان هذا العمل بالذات على اعتباره مصدراً مأموناً للحياة ، وهو فقدان يترتب على المزاحمة . وهكذا فان البروليتاريا

★ [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يجب ان تذكر عن نفسها ولقاء للواقع المادي ،
 ★★ [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] نفترض ان التاريخ العمومي مجرد تجريبية عملية .

لا يمكن أن توجد الا على صعيد التاريخ العالمي ، تماماً كما أن الشيوعية ، التي هي نشاطها ، لا يمكن أن تصادف على الاطلاق الا من حيث هي وجود « تاريخي عالمي » .
الوجود التاريخي العالمي للأفراد ، وبكلام آخر وجود الأفراد المرتبط مباشرة بالتاريخ العالمي .



ان شكل التعامل المعين بالقوى الانتاجية الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة ، والمعين بدوره لهذه المراحل ، هو المجتمع المدني ، وان لهذا المجتمع المدني كما يتضح مما قلناه أعلاه ، مقدماته وأساسه في الأسرة البسيطة والمركبة ، ما يسمى العنصرية ، وان العوامل المقررة الأكثر دقة لهذا المجتمع قد عدت في ملاحظتنا أعلاه .
وانه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية ، المسرح الحقيقي للتاريخ كله ، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ الممول به فيما مضى ، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرفيعة * .

ان المجتمع المدني يشتمل على مجمل علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة لتطور القوى الانتاجية . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة ، وبذلك يتعالى على الدولة والأمة ، بالرغم من أنه يتوجب عليه ، من الجانب الآخر أيضاً ، أن يؤكد نفسه في علاقاته الخارجية بوصفه قومية ، وأن ينظم ذاته في الداخل بوصفه دولة . ان عبارة « المجتمع المدني » (Bürgerliche Gesellschaft) **
قد برزت في القرن الثامن عشر ، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسيطي . وان المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور الا مع البورجوازية ، ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الانتاج والتجارة ، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية ، قد سمي على الدوام بالاسم ذاته .



ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها اليه الأجيال السابقة ؛ ومن جراء ذلك ، فان كل جيل يواصل اذن ، من جهة واحدة ، نمط النشاط المنقول اليه ، ولكن في ظروف متحولة

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] أخذنا بين الاعتبار بصورة رئيسية حتى الان مظهراً واحداً فقط للنشاط الانساني ، الا وهو عمل البشري الطبيعية . أما المظهر الآخر ، عمل البشر في البشر (1) .

** (Bürgerliche Gesellschaft) . المجتمع البورجوازي ، اذ « المجتمع المدني » (ملحوظة من الناشر) .

(1) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العهود الايمن :] التعاون والقوة الانتاجية .

جندياً ، ومن جهة ثانية يعدل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً ؛ وان هذه الوقائع لتشوه حين يجعل التاريخ الأحداث هدفاً للتاريخ السابق ، وهكذا ينسب الى اكتشاف أميركا ، على سبيل المثال ، الهدف التالي : مساعدة الثورة الفرنسية على الانفجار ؛ وهذه الصورة يعين للتاريخ أهدافه الخصوصية ويصير « شخصاً » (في جانب أشخاص آخرين ، « ألا وهم » الوعي الذاتي ، والتقدم ، والأوحد ، « الخ ») في حين أن ما يقصد بعبارات « تقرير » ، و « هدف » ، و « بذرة » ، و « فكرة » التاريخ المنصم لا يعتمد كونه تجريباً للتاريخ السابق ، تجريداً للتأثير الفاعل الذي يمارسه التاريخ السابق على التاريخ الأحداث * .

والحال أنه بقدر ما تعاطم في سياق هذا التطور المجالات الفردية التي يتبادل التأثير تعرض لمزيد من الدمار العزلة البدائية للأمم المختلفة من جراء نمط الانتاج المحكم ، والتداول ، وما يترتب على ذلك بصورة عفوية من تقسيم للعمل بين الأمم ، ويتحول التاريخ أكثر فأكثر الى تاريخ عالمي ؛ بحيث أنه اذا اخترع في انكلترا آلة تنتزع في الهند والصين من آلاف السفيلة خبزهم وتقلب كل شكل وجود هاتين الامبراطوريتين ، فان هذا الاختراع يصبح حقيقة من حقائق التاريخ العمومي . وان السكر والبن قد أثبتا بالطريقة عينها أهميتهما بالنسبة الى التاريخ العمومي في القرن التاسع عشر من جراء أن النقص في هاتين المادتين ، الناجم عن الحصار القاري الذي فرضه نابليون ، قد أدى الى انتفاضة الألمان ضد نابليون ، وبذلك أصبح الأساس المشخص لحرب التحرير المجيدة في عام ١٨١٣ . ويترتب على ذلك أن هذا التحول للتاريخ الى تاريخ عمومي ليس مجرد حقيقة مجردة ، للوعي الذاتي ، مثلاً ، أو روح العالم ، أو أي شبح ميتافيزيائي آخر ، بل فعلاً مادياً بصورة خاصة يمكن التحقق منه بصورة تجريبية ، فعلاً يقدم كل فرد الدليل عليه ، باعتبار أنه طاعم وشارب وكاس * .

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] لا شيء آخر سوى تجريد مستخرج من التاريخ اللاحق ، مستخرج من نتيجة ونتاج الأحداث التي يبحث فيها على وجه الثقة عن هذه الأسرار .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] . ان القديس ماكس شترنر نفسه يتنزه حامل التاريخ العالمي على ظهره ويشربه ويأكله يومياً كما كان يصنع من قبل ييصد ودم سيدنا يسوع المسيح . والتاريخ العالمي بطوره ينتج بصورة يومية ، هو الأوحد ، الذي هو نتاجه الضامن ، مادام مضطراً أن يأكل ويشرب ويكتسي ؛ ان الاستشهادات في الأوحد (المؤلف) ، الخ ، مثلها كمثل مناظرة القديس ماكس ضد هيبي وأشخاص آخرين بعيدين ، تبين كيف ينتج ، علم الصميد الروح أيضاً ، من قبل التاريخ العالمي ، ويتروك على ذلك اقتد أن الأفراد في « التاريخ العالمي » هم تماماً نفس « الملائك » الذين تصابغهم في اية « رابطة » شترنرية من الطلاب والخياطات الحرائر .

وفي الحقيقة أنه من الحقائق التجريبية في التاريخ حتى الوقت الراهن أن الأفراد المنفصلين قد استعملوا بصورة متعاطفة ، مع امتداد نشاطهم الى صعيد التاريخ العالمي ، لقوة غريبة عنهم (وهو صفت قد حسبوه لعبة قسرة من جانب ما يسمى روح العالم ، الخ) ، وهي قوة تضخمت أكثر فأكثر ، وتبين آخر الأمر أنها السوق العالمية . لكن من المقرر تجريبياً بصورة لا تقل عن ذلك أن هذه القوة ، التي تثر عند المنظرين الألمان هذه الحيرة كلها ، سوف تلغى بفعل قلب الحالة الاجتماعية القائمة من قبل الثورة الشيوعية (التي سيرد المزيد عنها أدناه) ، والغناء الملكية الخاصة التي تشكل معها كلا واحداً ؛ وإن تحرر كل فرد على حدة سوف يتحقق عندئذ بقدر ما يتحول التاريخ كلياً الى تاريخ عالمي * . ويتضح مما تقدم أن ثراء الفرد الفكري الحقيقي يتوقف كلياً على ثراء علاقاته الفعلية . وبهذه الطريقة وحدها سوف يتحرر كل فرد بصورة خاصة من العواجز القومية والمحلية المختلفة ، ويصبح على صلة عملية بالانتاج المادي والفكري للعالم بأسره ، ويتمكن من كسب القدرة على الاستمتاع بالنتائج العالم بأسره في جميع الميادين (ابداعات الانسان) ، وازالتبعية العمومية ، هذا الشكل الطبيعي لتساوون الأفراد على صعيد التاريخ العالمي ، سوف تتحول بفعل هذه الثورة الشيوعية الى الاشراف والسيطرة الواعية على هذه القوى التي نشأت عن تأثير البشر بعضهم بعضاً ، لكنها أزهقت البشر وتحكمت فيهم حتى الآن كما لو كانت قوى غريبة عنهم كلياً . وأنه يمكن الآن التعبير عن هذا الرأي بعبارات تأملية ومثالية ، يعني خيالية ، على اعتباره د توالد النوع ** الذاتي ، (المجتمع باعتباره الذات) ، وبالتالي فإن السلسلة المتعاقبة للأفراد أصحاب العلاقة المتبادلة والمترتبين بعضهم بعضاً يمكن تصورها على أنها فرد واحد يحقق سر توالده الذاتي . وأنه ليتضح من هنا أن الأفراد يصنعون بعضهم بعضاً بكل تأكيد ، جسدياً ومعنوياً ، لكنهم لا يصنعون أنفسهم وقتاً لهرء القديس برنوتو*** ،

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] في إنتاج الرومي .

** باللاتينية Gattung ، وترجمتها « النوع » بمعنى النوع البشري .

*** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ومن جراء ذلك فإن « مفهوم (1) الشخصية (2) يتضمن (3) بصورة عامة (4) أنه يطرح نفسه مع حدوده » (أنه يتوصل الى ذلك بصورة مرموقة) « وأن يلغى (5) من جديد (6) هذا التحديد الذي يطرحة (7) » (ليس من ذاته ولا بصورة عامة ، وكذلك ليس بواسطة مفهومه) « لكن بملحيه (8) العمومية (9) ، باعتبار ان هذه الالهة ليست سوى نتيجة تمايزه الذاتي (10) الباطن (11) فصاليته » ، ص : ٨٧ - ٨٨ .

[كتب ماركس في العمود الايمن هذه الملاحظة المشطوبة :] (ان السيد برنوتو لا يعمل الى الاثنى عشرية) .

ولا بمعنى «الأوحد» ، أو الانسان «المتنوع هو نفسه» ،

ان تصور التاريخ الذي شرحناه لتونا يعطينا أيضاً ، في الختام ، النتائج التالية :

١ - في سياق تطور القوى الانتاجية تأتي مرحلة تنشأ فيها قوة انتاجية ووسائل تداول لا يمكن الا أن تكون ضارة في اطار العلاقات القائمة ، فهي ليست بعد الآن قوى منتجة ، بل قوى هدامة (الآلات والمال) ، كما تنشأ - وهذه واقعة ترتبط بالواقعة السابقة - طبقة تتحمل جميع أعباء المجتمع ، دون الاستمتاع بميزاته ، وهي مطرودة من المجتمع بحيث لا بد لها أن تتخذ مكانها في المارضة الأشد صراحة ضد جميع الطبقات الأخرى ، طبقة يسكنها غالبية أعضاء المجتمع وينبثق منها وعي ضرورة قيام ثورة جنرية ، وعي هو الوعي الشيوعي ، ومن المفروغ منه أنه يمكن أن يتشكل أيضاً عند الطبقات الأخرى عندما تتبين وضع هذه الطبقة . ٢ - ان الشروط التي يمكن فيها استخدام قوى انتاجية معينة هي شروط سيطرة طبقة معينة على المجتمع . ان القوة الاجتماعية لهذه الطبقة ، الناجمة عما تملكه ، تجد بصورة منتظمة تعبيرها العملي في شكل مثالي في نمط المولة الخاص ؛ وهذا هو السبب في أن كل نضال ثوري يتوجه ضد طبقة سادت حتى ذلك الحين . ٣ - كان نمط النشاط يبقى دون أن يطرأ عليه أي تغيير في جميع الثورات السابقة ، وكان المقصود مجرد توزيع آخر لهذا النشاط ، تقسيم جديد للعمل بين أشخاص آخرين ؛ وبالمقابل فإن الثورة الشيوعية موجهة ضد نمط النشاط السابق ، وهي تلغي العمل وتلغي سيطرة جميع الطبقات حين تلغي الطبقات نفسها ، وذلك لأن من يقوم بها هي تلك الطبقة التي لا تعتبر البتة طبقة في مجتمع ، التي لا يعترف بها على اعتبارها طبقة ، والتي هي سلفاً التعبير عن انحلال جميع الطبقات ، وجميع القوميات ، الخ ، في اطار المجتمع الحالي . ٤ - يتضح أنه لا بد من تحقيق تحويل كمي للبشر من أجل خلق هذا الوعي بصورة كتلية ، وكذلك من أجل تنفيذ الأمر نفسه ؛ والحال أن مثل هذا التحويل لا يمكن أن يحدث الا بواسطة حركة عمالية ، بواسطة ثورة ؛ وهكذا فإن هذه الثورة لم تجعل أمراً ضرورياً لأنها الوسيلة الوحيدة من أجل قلب الطبقة السائدة ، بل هي ضرورية كذلك لأن الثورة وحدها يمكن أن تتيح للطبقة التي تقلب الطبقة الأخرى أن تكس كل غفن النظام القديم الذي يعلق بها وأن تصبح

• ماركس لترنر •

••• جزء من الجلة قد ضل في المخطوطة ، ابتداء من « القديس برونو » -

••• [صياغة أخرى في المخطوطة :] ٢ - ان كل مرحلة في تطور القوى الانتاجية تخدم كأساس لسيطرة

معينة على المجتمع .

••• [كتب ماركس عند هذا المستوى في الميعود الابن :] بحيث ان مصلحة هؤلاء القوم ان يحالفوه

على حالة الانتاج الراحنة -

••• [ان الفقرة التالية قد ضلبت في المخطوطة :] ... الشكل الحديث للنشاط الذي في ظله

سيطرة ال . . .

مؤهلة لتؤسس المجتمع على قواعد جديدة * .

إن هذا التصور للتاريخ يتوقف على قدرتنا على توسيع عملية الإنتاج الفعلية، منطلقين من الإنتاج المادي للحياة بالذات؛ انه يدرك شكل التعامل المرتبط بهذا النمط من الإنتاج والمكون من قبله أي يعني المجتمع المدني في مراحلها المتنوعة ! على اعتباره أساس التاريخ برمته ، الامر الذي يستقيم في اظهار هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة ، وكذلك في تفسير جميع المنتجات النظرية واشكال الوعي المختلفة ،

★ [ان الفقرة الثالثة قد شطبت في المخطوطة :] منذ وقت لا بأس به يتفق جميع الشيوعيين ، سواء في فرنسا أم في انكلترا وألمانيا ، على ضرورة هذه الثورة ؛ ومع ذلك فإن القديس برنارو بواصل بكل سكتة حله ويمتد ان « الانسية الفعلية » ، يعني الشيوعية ، انما توضع هنا « موضع الروحانية » (التي لا مكان لها على الاطلاق) ، كيما تكسب مزيدا من الاحترام . وانه لبواصل حله : « ان يجب ان ياتي الغلاص ، ان تنزل السماء على الارض ، وان تكون الارض السماء » (ان لاهوتنا العلامة عاجز دائما عن التسليم بحرمانه من السماء) . « عندئذ سوف ينفجر ، في ملء التنافسات السماوية ، الفرح والحبور الى الابد » (ص : ١٤٠) (١) . ان الاب الكنائسي المقدس سوف يصاب بمفاجأة كبيرة عندما ينهار عليه يوم الدينونة الاخير ، « اليوم الذي ستم فيه هذه الامور جميعا - يوم سوف يكون فجره ممنوعا من انعكاس المدن المتهمة على السماء ، ويتردد في آذنيه ، في ملء هذه « التنافسات السماوية » ، لكن المرسيليز والكارمانبول التوافق بيزيم المدافع ، الذي لا يد منه في هذه المناسبة ، في حين تمين المقصلة النخب بربانها ، بينما ترمجر « الكتل » الفاسقة Ca Ira ، Ca Ira ، وتلغي « الوعي الذاتي » بواسطة عمود المصباح (٢) . ان القديس برنارو يملك الحق نقل من أي امرى آخر في ان يرسم لوحة بناءة عن هذا « الفرح والحبور الى الابد » . وعلى أي حال ، فان « انصار دين المحبة الفيديويباخي » يملكون فيما يبدو تصورا خصوصيا عن هذا « الفرح » وهذا « الحبور » عندنا . يتحدثون عن ثورة تتقد فيها جميع الأشياء الاخرى ما عدا « التنافسات السماوية » . ولن تمتح انفسنا اللذة في ان نركب قليلا كيف سيكون سلوك القديس برنارو يوم الدينونة الاخرة . وانه لمن الصعب ايضا ان نجزم ما اذا كان ينبغي تصود البرولتاريين الثابرين (٣) على أنهم « جوهر » يتور ضد الوعي الذاتي ، على أنهم كتلة تستهدف قلب النقد ، أم أنهم « اشعاع » من الروح الذي يفتقر على أي حال الى الملاحة الضرورية من أجل هدم الافكار البويرية (٤) .

(١) [كتاب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] العائلة القلمية .

(٢) اشارة الى لازمة افنية Ca ira : « الارستقراطيون الى عمود المصباح » .

(٣) Prolétaires en Révolution ، بالفرنسية، في النص الاصلي .

(٤) ليس من العسير علينا ان نفهم السبب في ان ماركس قد شطب أخيرا هذه الرؤيا القيامية من الثورة ، بالرغم من أنه لم يكن يتصور بعد ، في ذلك الحين ، الثورة الا لثورة عنيفة ، بل دامية . لقد كان في ذهنه أن الثورة الفرنسية وعهد الاوهاب .

من دين ، وفلسفة ، وأخلاق * الخ ، الخ ، بواسطة ، ورسم اصوله ونموه انطلاقا من هذه المنتجات ؛ وبهذه الطريقة يمكن بكل تأكيد وصف الامر بأسره في كليته (وبالتالي دراسة الفعل المتبادل لجوانبه المتعددة*) . ولا حاجة به ، مثل التصور المثالي للتاريخ ، الى البحث عن مقولة في كل مرحلة ؛ بل هو يبقى باستمرار على ارض التاريخ الواقعية ، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقا من الفكرة ، بل يفسر تكون الافكار انطلاقا من الممارسة المادية ؛ ووفقا لذلك ، فانه ينتهي الى الاستنتاج بأن سائر اشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني ؛ بالانحلال في « الوعي الذاتي » او التحول الى « اطياف » و « اشباح » و « أوهام »*** الخ ، بل فقط بواسطة القلب العقلي للعلاقات الاجتماعية الشخصية التي ولد منها هذا الهراء المثالي ؛ وان الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ ، وكذلك للدين ، والفلسفة ، وكل نظرية اخرى . وان هذا التصور ليبين ان نهاية التاريخ ليست في الانحلال في « الوعي الذاتي » على انه « روح الروح » ؛ بل ان نتيجة مادية تصادف فيه لدى كل مرحلة ، الا وهي حصيلة من القوى الانتاجية ، علاقة مكونة تاريخيا مع الطبيعة وبين الافراد ، وهي تسلم لكل جيل من الجيل السابق له ؛ كتلة من قوى الانتاج ، ومن الارصدة الرأسمالية ، ومن الظروف ، صحيح من جهة واحدة انها تعدل من قبل الجيل الجديد ، لكنها من جهة اخرى تملئ عليه شروطه الحياتية الخاصة وتمنحه تطورا محددًا وطابعا نوعيا ؛ وبنتيجة ذلك فان الظروف تصنع البشر بالضبط بقدر ما يصنع البشر الظروف . ان هذه الحصيلة من القوى الانتاجية والارصدة الرأسمالية واشكال التعامل الاجتماعية ، التي يصادفها كل فرد وكل جيل على اعتبارها معطيات قائمة ، هي الاساس الشخص لما تصوره الفلاسفة على انه « جوهر الانسان » و « ماهيته » ، وما رفعوه الى السحب وكافحوه ، وهو اساس شخص لا يتعرض لادنى اضطراب على الاطلاق ، في تأثيره ونفوذه على تطور البشر ، من جراء ان الفلاسفة يشورون ضده على اعتباره « الوعي الذاتي » و « الاوحد » . وان هذه الشروط الحياتية ، التي تجدها الاجيال المختلفة قائمة ، هي التي تقرر كذلك ما اذا كان الاختلاص الشوري الذي يتكرر دوريا في التاريخ قويا بصورة كافية ام لا ليقب اسس النظام القائم برمته . ان العناصر المادية لثورة كاملة هي من جهة واحدة القوى المنتجة القائمة ، ومن جهة ثانية تشكل كتلة ثورية ثور لا ضده شروط خاصة للمجتمع المنصرم فحسب ،

★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] في تفسير المجتمع المدني في ادواره المختلفة وفي انعكاسه العلي - المثالي ، الدولة ، وكذلك جميع المنتجات المختلفة واشكال الوعي ، من دين وفلسفة وأخلاق الخ .
 ★★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في الممرد الابن :] فيوردباخ .
 ★★★ اشارة الى نظريات بوير وشترتر . انظر ادناه .

بل ضد « انتاج الحياة » بالذات حتى ذلك الحين . ضد « النشاط الكلي » الذي هو اساس ذلك الانتاج ؛ اذا لم تكن هذه الشروط موجودة فانه لا اهمية على الإطلاق اذن ، بقدر ما يتعلق الامر بالتطور العملي ، لما اذا كانت فكرة هذه الثورة قد تمّ التعبير عنها مائة مرة حتى ذلك الحين، كما يبرهن على ذلك تاريخ «الشيوعية» .

ان هذا الاساس الفعلي للتاريخ إما اهل كليا او اعتبر مسألة ضئيلة لاهمية لها مطلقا بالنسبة الى مجرى التاريخ ، وذلك في كل تصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن . وهكذا فانه من الواجب ان يكتب التاريخ على الدوام وفقا لمقياس يقع في الخارج منه : ان انتاج الحياة الفعلي يظهر في اصل التاريخ ، بينما التاريخي حقا وفعلا يبدو كانه منفصل عن الحياة العادية ، شيئا خارج الارض وفوقها . ومن هنا فان علاقة الانسان بالطبيعة تنفي من التاريخ ، الامر الذي يترتب عليه التعارض بين الطبيعة والتاريخ . ونتيجة ذلك ، فان انصار هذا التصور لتاريخ لم يتمكنوا ان يروا في التاريخ الا الاحداث التاريخية والسياسية الكبرى ، والصراعات الدينية ومختلف انواع النضالات النظرية ، ولم يكن لهم بدء بصورة خاصة ، في كل عصر تاريخي ، من المشاطرة في وهم هذا العصر . ومثال ذلك انه اذا تخيلت عصر ما نفسه خاضعا لحواجز « سياسية » او « دينية » صرفة ، بالرغم من ان « الدين » و « السياسة » مجرد شكلين لحواجزه الحقيقية ، فان مؤرخه يقبل بهذا الرأي اذن . ان « فكرة » الناس اصحاب العلاقة ، « تصورهم » عن ممارستهم الفعلية يتحول الى القوة الوحيدة والحاسمة التي تتحكم في ممارستهم وتعيّنها . وحين يؤدي الشكل البدائي الذي يعثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين الى قيام نظام الطوائف في دولتهم وديانتهم ، فان المؤرخ يعتقد ان نظام الطوائف هو القوة التي انتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي . وبينما يتشبث الفرنسيون والانكليز بالوهم السياسي على الاقل ، الذي هو مع ذلك الاقرب الى الواقع ، فان الالمان يتحركون في ميدان « الفكر الخالص » ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ . ان فلسفة التاريخ عند هيجل هي النتيجة الحاسمة الاخيرة ، المختزلة في « تعبيرها الاقصى » ، لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الالمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية ، ولا حتى المصالح السياسية ، بل للافكار المحضة ؛ وبالتالي فلا بد ان يتبدى هذا التاريخ للقديس بردونو على انه سلسلة من « الافكار » التي تلتهم بعضها بعضا ، والتي تلتامس أخيرا في « الوعي الذاتي » ؛ وان مجرى التاريخ ليبدو بعز يد من المنطق أيضا ، في

* [كتب ماركس عند هذا المستوى في المصود الابن :] ان ما يسمى الطريقة الموضوعية في كتابة التاريخ كانت تستقيم بالضبط في معالجة الشروط التاريخية بصورة متفصلة عن النشاط ، طابع رجعي .

نظر القديس ماكس شترنر الذي لا يعرف شيئا على الاطلاق من التاريخ الفعلي ، على انه مجرد رواية عن « الفرسان » واللصوص والاشباح الذين لا يستطيع طبعا ان ينجو من رؤاهم الا « بالزندقة » وحدها . ان هذا التصور ديني حقا وقملا ؛ انه يفترض ان الانسان الديني هو الانسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ بأسره ؛ وانه ليضع في مخيلته الانتاج الديني للاوهام في مكان الانتاج الفعلي لوسائل المعيشة والحياة بالذات . ان هذا التصور للتاريخ كله ، فضلا عن انحلاله والوساوس والشكوك الناجمة عنه ، هو قضية **قومية** خالصة تخص الالمان وحدهم ولا تملك الا أهمية **معطية** بالنسبة الى المانيا ، ومثال ذلك المألة الهامة التي عولجت مرات عديدة مؤخرا : كيف « تنتقل من ملكوت الله الى ملكوت الانسان » بصورة فعلية - فكانما « ملكوت الله » هذا قد وجد في أي وقت من الاوقات في أي مكان آخر غير مخيلة البشر ، وكانما السادة العلامون لا يعيشون باستمرار ، دون أن يعوا ذلك ، في « ملكوت الانسان » الذي يفتشون الآن عن السبل اليه ، وكانما هذا اللهو العلمي (ذلك انه ليس شيئا أكثر من ذلك) الخاص بتفسير سر هذا الانتشاء النظري في السحب لا يقوم ، على التقيض من ذلك ، في اثبات نشوئه من الشروط الفعلية على الأرض* . ان المألة بالنسبة الى هؤلاء الالمان هي دائما مجرد مسألة ارجاع الهراء الذي يصادفونه الى نزوة ما أخرى ، يعني افتراض ان هذا العيب برمته يملك على العموم معنى خاصا المقصود هو اكتشافه ، بينما المألة في الحقيقة هي تفسير هذا التشدد النظري بالشروط الفعلية القائمة . ان الحل العملي الحقيقي لهذا التشدد ، استئصال هذه الافكار من وعي البشر ، لن يتحقق كما قلنا اعلاه الا بعمل تحول الظروف وليس بالاستدلالات النظرية ، ان هذه الافكار النظرية لا وجود لها بالنسبة الى كتلة البشر ، يعني البروليتاريا ، وبالتالي فهي لا تتطلب ان تحذف بالنسبة الى هذه الكتلة التي اذا كانت قد انطوت على أية تصورات نظرية في يوم من الايام ، مثلا الدين ، الخ ، فان الظروف قد دمرتها منذ زمن طويل .

ان الطابع القومي الخالص لهذه المسائل وحلولها يتضح مرة أخرى في طريقة ايمان هؤلاء المنظرين بكل جدية بأن اوهاما مثل « الله - الانسان » ، و « الانسان » ، الخ ، قد سيطرت على العصور المختلفة في التاريخ (بل ان القديس برونو يعنى حتى التأكيد بأن « النقد والنقاد وحدهم قد صنعوا التاريخ ») ، وانهم حين

* [صياغة أخرى في المخطوطة :] وكاننا لا يمكن ان يكون لهما عليا من درجة رفيعة جدا ان نفسر ، حتى في التفاصيل ، الظاهرة القريبة التي يشكلها هذا التكون للسحب النظرية انطلاقا من العلاقات الاوضاع الفعلية وتقديم البرهان على ذلك .

ينصرفون هم انفسهم الى الانشاءات التاريخية ، فانهم يقفزون بأعظم السرعة من فوق جميع المراحل السابقة وينتقلون من فورهم من « الحضارة المفولية » الى التاريخ « الفني مضمونا » بكل معنى الكلمة ، يعني الى تاريخ **حوليات هبال والحوليات الالمانية** (١٠) ، ويروون كيف انحلت المدرسة الهيغلية في شجار عام . انهم ينسون جميع الامم الاخرى ، وجميع الاحداث الواقعية ، ويتقصر المسرح العالمي على معرض كتاب لايزرغ والمناظرات المتبادلة عن « النقد » و « الانسان » و « الاوحد » ★★ . واذا عالج هؤلاء المنظرون بصورة فعلية موضوعات تاريخية ، القرن الثامن عشر على سبيل المثال ، فانهم يقتصرون على تقديم تاريخ لا تفكر ذلك الزمان ، منتزعة من الوقائع ومن التطورات العملية التي تشكل اساسها ، والاكثر من ذلك انهم لا يقدمون هذا التاريخ الا بهدف تمثيل تلك المرحلة على انها مرحلة اولية ناقصة ، البشير المحدود بعد العصر التاريخي الفعلي ، يعني عصر الصراع بين الفلاسفة الالمان من ١٨٤٠ الى ١٨٤٤ . وكما يمكن ان يكون متوقفا عندما يكون الهدف من كتابه تاريخ عصر سابق زيادة تائق مجد احد الاشخاص غير التاريخيين وتخيالاته ، فان جميع الاحداث التاريخية الفعلية ، وحتى الفزوات التاريخية الفعلية للسياسة في التاريخ ، لا يوتى لها على ذكر . واننا لنحصل كتعويض عن ذلك على قصة لا تستند الى البحث والاستقصاء الجديين ، بل الى الانشاءات التاريخية والثرائرات الادبية ، كتلك التي زودنا القديس برونو بها في تاريخه المنسي الآن عن القرن الثامن عشر (١١) . ان عطاري الفكر هؤلاء ، المملوءين صلفا والمتفخين وقاحة ، الذين يتخيلون انهم يسمون بصورة لا متناهية فوق جميع المستبقات القومية ، هم اكثر قومية عمليا بصورة لا تقاس من اولئك المناقنين المدمنين على الجعة الذين يحلمون بالمانيا موحدة . انهم يرفضون كل صفة تاريخية لاعمال الامم الاخرى : انهم يعيشون في المانيا ، والمانيا ، وفي سبيل المانيا ؛ انهم يحولون اغنية الراين (١٢) الى نشيد ديني ويستولون على الازراس واللورين بنهب الفلسفة الفرنسية بدلا من نهب الدولة الفرنسية ، وبجرمنة الافكار الفرنسية بدلا من جرمنة الاقاليم الفرنسية . ان ألهر فينيدي (١٣) كوسمبوليني بالمقارنة مع القديسين برونو وماكس اللدين يناديان بهيمنة المانيا حين يناديان بهيمنة النظرية .

وانه لن الجلي ايضا من هذه الحجج كم يخدع فيورباخ نفسه بفظاظة حين ينادي بنفسه شيوعيا بمقتضى صفة « الانسان المشاعي » **مجلة ويسان الفلسفية** ، ١٨٤٥ ، القسم الثاني (١٤) ويحول الشيوعي

★ **Theatrum Mundi** ، باللاتينية في النص الاصل .

★★ الاشارة بالتالي الى بوبر وفيورباخ وشترتر .

الى محمول « للانسان » ، وبذلك يصعب انه في الامكان تبديل كلمة « شيوعي » ، التي تعني في العالم الواقعي المنتمي الى حزب ثوري معين ، الى مقولة مجردة . ان مجمل استدلال فيورباخ بخصوص علاقة البشر ببعضهم بعضا لا يذهب أبعد من البرهان على أن البشر يحتاجون الى بعضهم بعضا ، وان **تلك كانت الحال على الدوام** . وانه ليريد ان ينشئ وعيا بهذه الحقيقة ، يعني ان ينتج فحسب ، مثله كمثّل المنظرين الآخرين ، وعيا صحيحا عن حقيقة قائمة ، بينما المسألة بالنسبة الى الشيوعي الفعلي هي قلب هذه الاوضاع القائمة . وفيما عدا ذلك فاننا نقدر كل التقدير ان فيورباخ ، في جهوده لتوليد وعي هؤلاء الحقيقة بالضبط ، يتقدم بقدر ما يستطيع منظر ان يتقدم دون ان يكف عن كونه منظرا وفيلسوبا . وعلى اي حال ، فان من الامور المميزة ان القديس برونو و القديس ماكس يطبقان على هذا التصور الفيورباخي عن الشيوعي ويضعانه في مكان الشيوعي الفعلي - وهما يفعلان ذلك ، جزئيا ، كما يستطيعان محاربة الشيوعية ايضا على اعتبارها « روح الروح » ، على اعتبارها مقولة فلسفية ، على اعتبارها خصما متكافئا مهما - وهو ما يفعله القديس برونو من جانبه ، فضلا عن ذلك ، لاسباب ذرائعية . وكما نورد مثلا عن هذا التسليم بالاضع القائمة وانكارها في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايرح فيورباخ يشاطر خصومنا اياهما، نذكر بمقطع من فلسفة المستقبل (١٥) حيث يشرح الراي القائل ان وجود شيء ما او انسان ما هو في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايرح فيورباخ يشاطر خصومنا اياهما، نذكر بمقطع من او انساني وتمط حياتهما وتشاطهما المعين هي تلك الشروط التي تشعر « ماهيتهما » بالرضى فيها . وان كل استثناء هنا يتصور بكل وضوح على أنه مصادفة تعيسة او شذوذ لا سبيل الى تبديله . وهكذا فاذا كان الملايين من البروليتاريين لا يشعرون في حال من الاحوال بالرضى عن شروطهم الميشية ، واذا كان « وجودهم » لا يتفق على الاطلاق مع « ماهيتهم » ، فانما تلك كارثة لا مفر منها وفقا للمقطع المشهد به ، ولا بد من تحملها بكل هدوء . ومهما يكن من امر ، فان هؤلاء الملايين من البروليتاريين برون و ايا مخالفا في هذه المسألة ، وسوف يشبثون ذلك في الوقت المناسب ، عندما يجعلون « وجودهم » متناغما مع « ماهيتهم » بطريقة عملية ، بواسطة ثورة . ولهذا السبب فان فيورباخ لا يتحدث قط في مثل هذه الاحوال عن عالم الانسان ، بل يلتجئ على الدوام الى الطبيعة الخارجية ، والاكثر من ذلك

* ان الفقرة التالية حتى كلمات « ذو أهمية محلية » هي من المقاطع التي كانت مجهولة حتى الآن ، وقد نشرت للمرة الاولى ، بعد اكتشاف عدد من صفحات الايديولوجية اللاتينية ، عام ١٩٦٢ في الطبعة الاممية للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثاني ، القسم الاول ، وقد سبق ذكرها . ولن هذا النص يطابق الصفحة المرقمة ٢٩ من قبل مارتس ، العمود الايمن . اما نص العمود الايسر ، فيرد أدناه ، ص : ١١٠ « الترجمة »

الى طبيعة لم تقهر بعد من قبل الانسان . بيد ان كل اختراع جديد ، وكل تقدم تحققه الصناعة ، ينتزعان قسما آخر من هذا الميدان ، بحيث ان الارض التي تنبت عليها الامثلة التي تيرهن على مثل هذه المقترحات الفيورباخية تضيق باستمرار . ان « ماهية » السمك - كي نستأنف واحدة من موضوعات فيورباخ - هي « وجوده » ، الماء . وان « ماهية » سمك النهر هي مياه النهر . بيد ان هذه المياه تكف عن كونها « ماهية » السمك وتصيح وسطا وجوديا لا يلائمه حالما يوضع النهر في خدمة الصناعة ، حالما يتلوث بالاصفة وغير ذلك من النفايات وتمخره المراكب التجارية ، او حالما تحول مياهه الى اقنية حيث يمكن بمجرد قطع المياه ان يحرم السمك من وسط وجوده . وان المناذاة بأن مثل هذه التناقضات جميعا شفوذات حتمية لا تختلف جوهريا عن العزاء الذي يقدمه القديس ماكس شترنر الى المستأين ، قائلا ان هذا التناقض هو تناقضهم الخاص ، وان هذا المأزق هو مأزقهم الخاص ، وبالتالي ينبغي لهم اما ان يمتنعوا عن الاحتجاج ، وان يتطوروا على اشمزازهم ، واما ان يشوروا ضد مصيرهم ، لكن بطريقة خيالية ما . وان هذا « التفسير » لا يختلف اكثر من ذلك عن اللوم الذي يوجهه اليهم القديس برونو عندما يقول ان هذا المأزق ناشيء عن حقيقة ان اصحاب العلاقة ظلوا غارفين في طين « الجوهر » بدلا من ان يتقدموا الى « الوعي الذاتي المطلق » ، ولم يروا في هذه الشروط الحياتية الرديئة روح روحهم .



ان افكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الافكار السائدة ايضا ، يعني ان الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة . ان الطبقة التي تتصرف بوسائط الانتاج المادي تملك في الوقت ذاته الاشراف على وسائط الانتاج الفكري ، بحيث ان افكار اولئك الذين يفتقرون الى وسائط الانتاج الذهني تخضع من جراء ذلك لهذه الطبقة السائدة . وليست الافكار السائدة شيئا آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة الواحدة طبقة سائدة ؛ وبكلام آخر ، فهي افكار سيطرتها . ان الافراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون فيما يملكون الوعي ، ونتيجة ذلك يفكرون . وبالتالي فيقدر ما يسودون على انهم طبقة ، ويحددون مدى عصر تاريخي معين واتساعه . فمن البدهي ان هؤلاء الافراد يسودون على نطاق كامل ، وبالتالي فانهم يسودون ضمن اشكال سيطرتهم ، على انهم كائنات مفكرة ايضا ، على انهم منتجون للافكار . وهم ينظمون انتاج افكار عصرهم وتوزيعها ، وبذلك فان افكارهم هي افكار العصر السائدة . ومثال ذلك انه حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبورجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين ، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة ، فان مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة ، ويتم التعبير عنه على انه « قانون ابدى » .

انا نصادف هنا تقسيم العمل ، الذي سبق فراينا اعلاه (ص ٤٢ - ٤٦) انه احد اشكال التاريخ الرئيسية حتى وقتنا الحاضر . وانه ليتظاهر كذلك في الطبقة السائدة على انه تقسيم بين العمل الفكري والعمل المادي ، بحيث يكون لدينا مقولتان من الافراد داخل هذه الطبقة . ان البعض هم مفكرو الطبقة (ايدولوجيوها الفعالون ، القادرون على التصور ، الذين يجعلون من اعداد وهم الطبقة عن ذاتها المصدر الرئيسي لمعشتهم) ، بينما موقف الآخرين حيال هذه الافكار والارهام موقف اشد انفعالية واعظم استقبالا ، لانهم في واقع الامر اعضاء هذه الطبقة الشيطون ، ووقتهم اقل اتساعا من اجل صنع الارهام والافكار عن انفسهم . ويمكن لهذا الانشقاق ضمن هذه الطبقة ان يتطور حتى يؤدي الى قدر من التعارض والعداء بين

القسمين ، وهو انشقاق يسقط على اية حال من تلقاء ذاته حالما يقوم نزاع عملي
تعرض فيه الطبقة بأكملها للخطر ، وهي حالة يتبدد فيها كذلك الوهم بأن الأفكار
السائدة لم تكن أفكار الطبقة السائدة ، وأنها أفكار تملك سلطانا متميزا من سلطان
هذه الطبقة . ان وجود الأفكار الثورية في عصر معين يفترض مسبقا وجود طبقة
ثورية ، وقد قلنا اعلاه كل ما يلزم عن الشروط المسبقة التي يفترضها هذا الامر
(ص ٤٤ - ٤٨) .

وإذا نحن فصلنا ، حين نأخذ مجرى التاريخ بعين الاعتبار ، أفكار الطبقة السائدة
عن الطبقة السائدة نفسها وعزونا إليها وجودا مستقلا ، إذا نحن اقتصرنا على القول
ان هذه الأفكار او تلك قد كانت سائدة في زمان معين ، دون ان نعني بشروط انتاج
هذه الأفكار ومنتجياتها، إذا نحن غرضنا النظر على هذا الفراد عن الافراد والشروط
المالية الذين هم مصدر تلك الأفكار ، كان في استطاعتنا ان نقول على سبيل المثال
ان مفاهيم الشرف والاخلاص ، الخ ، كانت سائدة ابان سيادة الارستقراطية ،
وان مفاهيم الحرية والمساواة ، الخ ، كانت سائدة ابان سيادة البورجوازية ، الخ .
وان الطبقة السائدة بوجه الاجمال تتوهم ان تلك هي الحقيقة ، ان هذا التصور
للتاريخ ، المشترك بين جميع المؤرخين منذ القرن الثامن عشر بصورة خاصة ،
سوف يصطدم بالضرورة بظاهرة ان الأفكار السائدة سوف تزداد تجريدا ، يعني
انها سوف تتخذ اكثر فأكثر شكل العمومية . ذلك ان كل طبقة جديدة تحتل مكان
طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة ، ولو لجرد تحقيق اهدافها ، الى تمثيل مصالحها
على أنها المصلحة المشتركة لجميع اعضاء المجتمع ، يعني أنه ينبغي لها ، اذا شئنا
ان نعبر عن ذلك على صعيد الأفكار ، ان تعطي أفكارها شكل العمومية ، وان تمثلها
على انها الأفكار الوحيدة العقلانية ، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة .
ان الطبقة الثورية تمثل منذ البداية ، لجرد أنها تعارض طبقة أخرى ، ليس على
انها طبقة، بل على أنها ممثلة المجتمع بأسره؛ أنها تتجلى على أنها الكتلة الكاملة للمجتمع في
مواجهة الطبقة السائدة ★★ . وأنها تستطيع ان تفعل ذلك، باديء ذي بدء، لان مصالحها
اوثق ارتباطا بعد بصورة فعلية بالمصلحة المشتركة لجميع الطبقات غير السائدة الأخرى،

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في السود الابن :] [العمومية تقابل : ١ - الطبقة في
مواجهة النظام ، ٢ - المزاحمة ، والتعامل على نطاق مالي ، الخ ، ٣ - القوة العددية الكبيرة السائدة ،
٤ - وهم جامية المصالح . هذا الوهم صحيح في البداية ، ٥ - ضلال الايديولوجيين وتقسيم العمل] .
★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وسطا ، تصور الطبقة السائدة نفسها ان
هذه المفاهيم هي التي تسود ولا تميزها من الأفكار السائدة للتصور السابقة الا بتقديمها على انها حقائق
أولية . ان هذه المفاهيم السائدة سوف تتجلى بشكل يزداد عمومية وتعبيرا بقدر ما تلزم الطبقة السائدة
اكثر فأكثر بتمثيل مصالحها على انها مصالح جميع اعضاء المجتمع .

وذلك لان تلك المصلحة لم تسنح لها الفرصة بعد، تحت ضغط الاوضاع القائمة حتى ذلك الحين ، كي تتطور على أنها المصلحة الخاصة لطبقة خاصة . وبالتالي فان انتصارها يعود بالمنفعة أيضا على افراد كثيرين من الطبقات الاخرى التي لا تتوصل الى السيطرة ، لكن بقدر ما تجعل هؤلاء الافراد في مركز يمكنهم من الانتساب الى الطبقة السائدة . حين قلبت البورجوازية الفرنسية سلطة الارستقراطية ، فقد اتاحت بذلك لعدد كبير من البروليتاريين ان يرتقوا فوق البروليتاريا ، لكن بقدر ما اصبحوا هم انفسهم بورجوازيين . وهكذا فان كل طبقة جديدة انما تحقق هيمنتها على قاعدة اعرض من قاعدة الطبقة التي كانت سائدة من قبل ، بينما التعارض بين الطبقة التي تسود من الآن فصاعدا والطبقات غير السائدة يتطور بالمقابل بمزيد من الحدة والعمق في وقت لاحق . . وان كلا هذين الامرين يقران حقيقة ان الصراع الذي يجب ان يشن ضد هذه الطبقة السائدة الجديدة يستهدف بدوره انكارا للشروط الاجتماعية السابقة اشد حسا وجذرية مما كان في قدرة جميع الطبقات السائدة التي سعت الى الحكم ان تحققه .

ان هذا الوهم باكماله ، القائم في الاعتقاد بان سيطرة طبقة معينة انما هو سيطرة افكار معينة ، ينتهي من تلقاء نفسه بكل تأكيد حالما تكف السيادة الطبقة بصورة عامة عن كونها شكل النظام الاجتماعي ، يعني حالما لا يبقى من الضرورة يمكن بعد الآن تمثيل مصلحة خاصة على انها مصلحة عامة ، او « المصلحة العامة » على انها مصلحة سائدة * .

وحالما تنفصل الافكار السائدة عن الافراد السائدين ، وفوق كل شيء عن العلاقات التي تنجم عن مرحلة معينة من نمط الانتاج ، ويتم الوصول بهذه الطريقة الى الاستنتاج الذي ينص على ان التاريخ قد كان تحت سيطرة الافكار بصورة دائمة ، فانه من اليسر جدا ان تجرد من هذه الافكار المتنوعة « الفكرة » ، يعني الفكرة الممتازة ، الخ ، كي تحول الى القوة المسيطرة في التاريخ ، وان تعقل بذلك جميع هذه الافكار والمفاهيم المنفصلة على انها « اشكال لتقرير المصير » من جانب المفهوم المتطور في التاريخ . وعندئذ فانه من الطبيعي ايضا ان تشتق جميع علاقات البشر من مفهوم الانسان ، الانسان كما هو متصور ، ماهية الانسان ، وبكلمة واحدة الانسان . وهذا ما صنعه الفلاسفة التأمليون ، وان هينغل نفسه ليعترف في ختام فلسفة التاريخ انه انما « اخذ بمين الاعتبار تقدم المفهوم وحده » ، ومثل في التاريخ « الثيوديسيا * الحقيقية » (ص : ٤٤٦) . وان المرء ليستطيع الآن

* [صياغة اخرى في المخطوطة :] تمثيل مصلحة خاصة ، على الصعيد العملي ، على انها المصلحة المشتركة بين الجميع ، وعلى الصعيد النظري على انها المصلحة العمومية .
 ** علم وجود الله وصفاته (المترجم) .

أن يرجع القهقري الى منتجي «المفهوم» ، الى المنظرين والايديولوجيين والفلاسفة، وعندئذ فانه ينتهي الى النتيجة التالية ، الا وهي ان الفلاسفة ، من حيث هم فلاسفة . قد سيطروا على التاريخ في جميع الازمان ، وهي النتيجة التي سبق لهيغل ان عبّر عنها كما رأينا . وهكذا فان كل الحيلة الهادفة الى البرهان على هيمنة الروح في التاريخ (يسميها شترنر التراتب) تقتصر على الجهود الثلاثة التالية:

١- ينفي فصل افكار اولئك الذين يحكمون لاسباب تجريبية ، في شروط تجريبية ، وعلى اعتبارهم افرادا ماديين ، عن هؤلاء البشر انفسهم ، وبذلك الاعتراف بان الافكار او الادهام هي التي تسود في التاريخ .

٢- ينبغي تنظيم هذه السيادة للافكار ، واقامة رابطة صوفية بين الافكار السائدة المتعاقبة ، الامر الذي يتم التوصل اليه بفهمها على انها « أعمال لتقرير المصير من جانب المفهوم » (وهذا ممكن لان هذه الافكار مرتبطة ببعضها بعضا فعليا من جراء قاعدتها التجريبية ؛ فضلا عن ذلك فهي تصبح تفاضلات ، تميزات يقوم الفكر نفسه بها حين يتم تصورها على انها مجرد افكار) .

٣- يحول هذا « المفهوم الذي يقرر ذاته » ، من اجل التخلص من مظهره الصوفي ، الى شخص - « الوعي الذاتي » - او - من اجل الظهور بمظهر مادي تماما - الى مجموعة من الاشخاص الذين يمثلون « المفهوم » في التاريخ ، الى « المفكرين » ، و « الفلاسفة » ، والايديولوجيين الذين يعتبرون بلورهم على انهم صناع التاريخ ، على انهم « مجلس الحراس » ، على انهم الحكام * . وهكذا ، فان جملة العناصر المادية تنزع من التاريخ ، بحيث يمكن الآن اطلاق العنان لجواد التامل المطمئن .

وفيما يستطيع كل بقال * في الحياة العادية ، ان يميز جيدا بين ما يزعم أي امرئ انها حقيقة وبين حقيقة هذا المرء الفعلية ، فان مؤرخينا لم يكتسبوا بعد هذه البصيرة المتبدلة . انهم يصدقون مزاعم كل عصر عن نفسه ، والادهام التي يصنمها عن ذاته .

ان هذا النهج التاريخي الذي ساد في ألمانيا بصورة خاصة - وان لهذه السيادة اسبابها - يجب ان يفهم انطلاقا من ارتباطه بوهم الايديولوجيين بصورة عامة ، يعني اوهام الحقوقيين والسياسيين (وفي عدادهم رجال الدولة العمليون ايضا) ، انطلاقا من الاحلام العقائدية والافكار المنحرفة لهؤلاء الناس ؛ وان هذا الوهم ليفسر بيساطة تامة انطلاقا من مركزهم العملي في الحياة ، ومهنتهم ، وتقسيم العمل .

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العهود الايمن :] الانسان = « الروح الانساني الفكر » .

★★ Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصل .

... قد وجد * . ويرتبط على النقطة الاولى تقسيم محكم للعمل وتجارة عريضة كشرط مسبق ، بينما ترتب الصفة المحلية على النقطة الثانية . ويجب في الحالة الاولى تجميع الافراد ؛ اما في الحالة الثانية فانهم يصادفون الى جانب اداة الانتاج المعطاء ، من حيث هم بالذات ادوات انتاج . وهنا يظهر اذن الفارق بين ادوات الانتاج الطبيعية وادوات الانتاج التي خلقتها الحضارة . ان الحقل المزروع (المياه ، الخ) يمكن ان يعتبر اداة انتاج طبيعية . وفي الحالة الاولى ، بالنسبة الى اداة العمل الطبيعية ، يخضع الافراد للطبيعة ؛ اما في الحالة الثانية فيخضعون لاحد منتجات العمل . وفي الحالة الاولى تظهر الملكية أيضا ، وهي الملكية العقارية هنا ، على انها سيطرة مباشرة وطبيعية ؛ وفي الحالة الثانية تظهر هذه الملكية على انها سيطرة العمل ، وهو هنا العمل التراكم ، الراسمال . ان الحالة الاولى تفرض مسبقا ان الافراد موحثون برابطة ما ، سواء اكانت العائلة ، ام القبيلة ، ام الارض بالذات ، الخ . وتفترض الحالة الثانية انهم مستقلون عن بعضهم بعضا ولا يجمع بينهم الا المبادلة . وفي الحالة الاولى تكون المبادلة بصورة جوهرية مبادلة بين البشر والطبيعة ، مبادلة تتم فيها مقايضة عمل البعض بمنتج البعض الآخر ؛ اما في الحالة الثانية فهي ، بصورة متفوقة ، مبادلة بين البشر انفسهم . وفي الحالة الاولى يكفي ذكاء متوسط للانسان ، فالنشاط الجسدي والنشاط الذهني لم ينفصلا بعد مطلقا ؛ اما في الحالة الثانية فان الانقسام بين العمل الجسدي والعمل الذهني لا بد ان يكون قد اكتمل عمليا بصورة مسبقة . وفي الحالة الاولى يمكن لسيادة الملاك على غير الملاكين ان تركز على علاقات شخصية ، على نوع من الجماعية ؛ اما في الحالة الثانية فلا بد ان تكون قد اتخذت شكلا ملديا ، وتتجسد في طرف ثالث هو المال . وفي الحالة الاولى تكون الصناعة الصغرى موجودة ، لكنها خاضعة لاستخدام اداة الانتاج الطبيعية ، ومن جراء ذلك تفتقر الى توزيع العمل بين مختلف الافراد ؛ اما في الحالة الثانية ، فلا وجود للصناعة الا في تقسيم العمل ولاغراض هذا التقسيم .

* ان المطلاع ، الذي كان موجودا في الدفتر الذي يحمل بخط سنجلز رقم ٢٢ ويخط ماركس الترقم من ٢٦ الى ٢٩ ، ضائع . وان مجموع الصفحات الضالمة يبلغ اربع صفحات « الترجمة » .

لقد انطلقنا حتى الآن من أدوات الإنتاج وكانت ضرورة الملكية الخاصة لبعض المراحل الصناعية واضحة سلفا في هذه الحالة ، أما في الصناعة الاستخراجية * ، فإن الملكية الخاصة تتطابق كليا بعد مع العمل ؛ لقد كانت الملكية ، في الصناعة الصغرى وفي كل الزراعة حتى الآن ، النتيجة الضرورية لأدوات العمل المتوفرة ؛ أما في الصناعة الكبرى ، فإن التناقض بين أداة العمل والملكية الخاصة ليس سوى نتاج هذه الصناعة التي لا بد أن تكون قد حققت شوطا كبيرا من التطور كسي تستطيع خلقه . وبنتيجة ذلك ، فإن إلغاء قانون الملكية الخاصة غير ممكن أيضا إلا مع إلغاء الصناعة الكبرى) .

[ب . الأساس الواقعي للإيديولوجية]

[١] التعامل والقوى المنتجة

إن التقسيم الأكبر للعمل المادي والذهني هو انفصال المدينة والريف . فالتعارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية إلى الحضارة ، من التنظيم القبلي إلى الدولة ، من الإقليمية إلى الأمة ، ويستمر عبر تاريخ الحضارة بأكمله حتى أيامنا الحاضرة (العصبية المناهضة لقانون الحبوب) (١١) .

وإن وجود المدينة يتضمن في الوقت ذاته ضرورة الإدارة ، والشرطة ، والضرائب ، الخ ، وباختصار ضرورة التنظيم البلدي ، وبالتالي السياسة بصورة عامة . وهناك ظهر للمرة الأولى اتقسام السكان إلى طبقتين كبيرتين ، وهو اتقسام يمتد بصورة مباشرة على تقسيم العمل وعلى أدوات الإنتاج . وإن المدينة هي إذن نتيجة تمركز السكان ، والراسمال ، والملاذات ، والحاجات ، بينما يثبت الريف الحقيقة المضادة تماما ، أي العزلة والتشتت . ولا يمكن أن يكون للنضاد بين المدينة والريف وجود إلا ضمن إطار الملكية الخاصة ، وهو يشكل التعبير الأشد جلاء عن خضوع الفرد لتقسيم العمل ، خضوعه لنشاط معين مفروض عليه - وهو خضوع يجعل من الإنسان الواحد حيوانا حضريا محدودا ، ومن الإنسان الآخر حيوانا ريفيا محدودا ، ويخلق من جديد ، يوميا ، النزاع بين مصالحهما . وإن العمل هو من جديد الشيء الرئيسي هنا ، السلطان على الأفراد ، وما دام لهذا السلطان وجود فلا بد من وجود الملكية الخاصة . إن إلغاء التضاد بين المدينة والريف هو أحد الشروط الأولى للحياة المشاعية ، وهو شرط يتوقف بدوره على كسلة من المقدمات المادية ولا يمكن تحقيقه بالإرادة المجردة ، كما يستطيع أن يتبين

* Industrie extractive ، بالفرنسية في النص الأصلي .

كل امرئ من النظرة الاولى . (لا بدء ببدء من شرح هذه الشروط) . وانه يمكن فهم الانفصال بين المدينة والريف كذلك على انه انفصال رأس المال عن الملكية العقارية ، على انه بداية وجود ونمو رأس المال بصورة مستقلة عن الملكية العقارية - بداية ملكية يقوم اساسها على العمل والمبادلة وحدهما .

وفي المدن التي لم تنقل في العصر الوسيط جاهزة من قبل التاريخ السابق بل انشئت حديثا من قبل الارقاء الذين نالوا حريتهم ، كان العمل الخاص لكل امرئ ملكيته الوحيدة : علاوة على الراسمال الضئيل الذي جلبه معه ، والذي كان يتشكل ، على وجه الحصر تقريبا ، من الأدوات الاشد ضرورة لحرفته . ان المزاومة بين الارقاء الأبقين الذين ينصبون باستمرار على المدينة ، والحرب المتصلة التي كان الريف يخوضها ضد المدن ، وبالتالي ضرورة قوة عسكرية مدنية منظمة ، والرابطة المشكلة من قبل الملكية المشاعة في نوع محدد من العمل ، وضرورة المباني المشتركة بالنسبة الى الحرفيين من أجل بيع بضائعهم حين كان هؤلاء الحرفيون تجارا مايزالون ، وما ترتب على ذلك من استبعاد الاشخاص غير المؤهلين عن هذه المباني ، والتزاع بين مصالح الحرف المختلفة ، وضرورة حماية البراعة المكتسبة فيها بكل مشقة ، والتنظيم الاقطاعي للبلد بأسره ، هذه جميعا قد كانت الاسباب التي دفعت العمال في كل حرفة الى الاتحاد في نقابات حرفية . وليس لنا في هذا الموضوع ان نتمق في التعديلات المتباينة لنظام النقابة الحرفية ، هذه التعديلات التي نشأت عبر التطور التاريخي اللاحق . ان هجرة الارقاء الى المدن قد استمرت دونما انقطاع عبر العصر الوسيط بأكمله . لقد كان هؤلاء الارقاء ، المضطهدون في الريف من قبل اسيادهم ، يقصدون بصورة منفصلة المدن حيث كانوا يصادفون جماعة منظمة كانوا حيالها لا حول لهم ولا قوة . وكان لا بدء لهم فيها من الخضوع للوضع المين لهم بفعل الطلب على عملهم ومصالحة منافسيهم الحضريين المنظمين . ولم يتمكن هؤلاء العمال ، القادمون بصورة منفصلة ، ان يشكلوا قط اية قوة لانهم كانوا امام احد امرين : فاما ان يكون عملهم من النمط النقابي الذي لا بدء من تعلمه ، وعندئذ كان معلوم هذه النقابة الحرفية يخضعونهم لقوانينهم وينظمونهم وفق المصالح الخاصة ، واما ان عملهم لم يكن يتطلب تعلما ، وبالتالي لم يكن يخضع لهيئة حرفية . وعندئذ كانوا يصبحون شغيلة مياومين ، ولا يتمكنون قط في هذه الحال من تنظيم انفسهم ، فيظلون غوغاء عشوائية . ان الحاجة الى الشغيلة المياومين في المدن قد خلقت الغوغاء .

كانت هذه المدن « رابطات » حقيقية اقتضت الحاجة المباشرة ، والاهتمام بتوفير الحماية للملكية ، وكانت قمينة بالاكشار من وسائل الدفاع عن اعضائها كلاً على حدة . وكانت غوغاء هذه المدن مفتقرة الى القوة اطلاقا ، وهي تتركب من افراد غرباء عن بعضهم بعضا قد اموا المدن منفصلين ، وهم يجدون انفسهم دونما تنظيم في مواجهة قوة منظمة ، مجهزة من اجل الحرب ، تراقبهم بكل غيرة . وكان العمال الحاذقون والمتعمنون منظمين في كل حرفة على أفضل وجه بلانهم مصالح

المعلمين * . وكانت العلاقة الرعوية القائمة بينهم وبين معلمهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة - من جهة واحدة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال الحاذقين ، ومن جهة أخرى لان هذه العلاقة كانت تشكل ، بالنسبة الى العمال الحاذقين المشتغلين مع نفس المعلم ، رابطة فعلية تجمعهم ضد العمال الحاذقين المشتغلين مع معلمين آخرين وتفصلهم عن هؤلاء المعلمين . واخيرا ، فقد كان العمال الحاذقون مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم في ان يصبحوا معلمين بدورهم . وهكذا فبينما قامت الفوضى على الاقل بفتن ضد النظام البلدي بأسره ، وهي فتنة ظلت دونها فعالية من جراء عجزها . فان العمال الحاذقين لم يذهبوا قط الى ابعاد من اعمال عصيان صغيرة ضمن النقابات الحرفية المنفصلة ، كما هو الامر في طبيعة كل نظام نقابي . ان الانتفاضات العظمى في العصر الوسيط قد انطلقت جميعا من الريف ، لكن الاخفاق كان من نصيبها جميعا من جراء عزلة الفلاحين ، وما يترتب على هذه العزلة من جهالة .

وفي المدن ، كان تقسيم العمل بين النقابات الحرفية الفردية [يتحقق بصورة عفوية تماما] بعد ، ولم يكن قد نشأ على الاطلاق بين العمال الفرادى داخل النقابات نفسها . كان لا بد لكل عامل ان يتقن دورة كاملة من المهمات ، وكان عليه ان يصنع كل ما يمكن صنعه بأدواته . وان المبادلات المحدودة والمواصلات الهزيلة بين المدن المفردة ، ونقص السكان وضيق الحاجات ، لم تشجع كذلك على قيام تقسيم اعلى من العمل ، ولذا فقد كان على كل امرئ راغب في ان يصبح معلما ان يكون بارعا كل البراعة في حرفته برمتها . ومن هنا يصادف لدى الحرفيين الوسيطين اهتمام في عملهم الخصوصي وفي البراعة فيه يمكن ان يرتفع الى بعض الحس الفني الضيق . ومهما يكن من شيء ، فقد كان كل حرفي وسيطي ، لهذا السبب بالضبط ، منصرفا كل الانصراف الى عمله الذي كانت تربطه به علاقة استعباد عاطفية ، والذي كانت تبعيته حياله تفوق حتى درجة كبيرة تبعية العامل الحديث الذي يتخذ من عمله موقفا للامبالاة .

وكان رأس المال في هذه المدن رأسمالا طبيعيا المصدر يستقيم في مسكن ، وادوات الحرفة ، والزبائن العاديين الموروثين ؛ وكان هذا العمل يورث ابا عن جد من جراء تخلف التجارة ونقص التداول اللذين كانا يجعلان منه ملكا غير قابل للتحقيق . لقد كان هذا الرأسمال ، بصورة مفارقة للرأسمال الحديث الذي يمكن تقديره بالمال والذي يمكن توظيفه لا على التعيين في هذا المجال او ذاك ، مرتبطا

* [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة] كانوا فيما بينهم على قدر كبير من الانقسام ، نظرا لان العمال الحاذقين لدى مختلف المعلمين كانوا يتامسون بعضهم بعضا في قلب الحرفة الواحدة .

بصورة مباشرة بعمل صاحبه الخاص ، غير منفصل عنه ، وضمن هذه الحدود
رأسملا مرتبطين بطبقة .

وكان الامتداد التالي لتقسيم العمل هو انفصال الانتاج عن التجارة ، وتنسكل
طبقة خاصة من التجار ، وهو انفصال كان يشكل حقيقة مكتسبة سلفا في المدن
المختلفة من عصر سابق (مع اليهود في عداد اشياء اخرى) ، وما اسرع ما ظهر في
المدن الحديثة النشوء . ولقد اعطيت مع هذا الانفصال امكانية الاتصالات التجارية
التي تتجاوز المحيط المباشر ، وهي امكانية كان تحقيقها رهنا بوسائط المواصلات
القائمة ، وبحالة الامن العام في الارياض ، المحددة هي نفسها بالشروط السياسية
(كان التجار يسافرون كما هو معروف ، طوال العصر الوسيط ، في قوافل مسلحة) ،
وبحاجات المنطقة المفتوحة للتعامل ، وهي الحاجات التي كانت تتعين ، في كل
حالة ، بمستوى الحضارة الذي تم بلوغه .

ومع التجارة التي كانت امتيازاً لطبقة خاصة ، ومع امتداد التجارة بواسطة
التجار الى ما وراء المحيط المباشر للمدينة ، ظهر على الفور فتل متبادل بين الانتاج
والتجارة . ان المدن تنشئ علاقات ببعضها بعضا ، وتطلب ادوات جديدة من
مدينة الى اخرى ، وسرعان ما يستدعي الانفصال بين الانتاج والتجارة تقسيما
جديدا للانتاج بين المدن المختلفة التي ما اسرع ما تستغل كل مدينة منها فرعا
متفوقا من الصناعة . وتأخذ القيود المحلية للامان السابقة في الانحلال بصورة تدريجية .

وفي العصر الوسيط كان المواطنون في كل مدينة ملزمين بالاتحاد ضد النبالة
المقارية انقاذا لجلودهم . وقد ادى امتداد التجارة واتشاء المواصلات بكل مدينة
الى التعرف على مدن اخرى دافعت عن ذات المصالح في النضال ضد الخصم نفسه ★★ .
ولم تنشأ الطبقة البورجوازية الا بصورة تدريجية انطلاقا من البورجوازيات المحلية
المديدة لمختلف المدن . ولقد اصبحت الشروط الحياتية للبورجوازيين الفرادى ،
من جراء تناقضها مع العلاقات القائمة ومن جراء نمط العمل المقرر بفعل هذه
العلاقات ، شروطا مشتركة بينهم جميعا ومستقلة عن كل فرد على حدة ★★ . ان
البورجوازيين قد خلقوا هذه الشروط بقدر ما تحرروا بالقوة من القيود الاقطاعية ،
ولكن هذه الشروط خلقتهم بقدر ما كان يقرهم تضادهم مع النظام الاقطاعي الذي
وجدوه قائما . ومع الارتباط بين المدن المختلفة ، تحولت هذه الشروط المشتركة

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] تخرج من منزلها .

★★ [صياغة اخرى في المخطوطة :] ادى الى اتحاد مدن متعددة ، الامر الذي تفسره هوية
مصالحها حيال السادة الاقطاعيين .

★★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان اتحاد هذه الشروط الحياتية الفردية
قد اصبحت الشروط الوجودية المشتركة لطبقة .

الى شروط طبقية . وأن نفس الشروط ، ونفس التناقضات ، ونفس المصالح ، قد استدعت بالضرورة ، على وجه الاحتمال ، عادات متماثلة في كل مكان . وأن البورجوازية بالذات لا تنمو الا بصورة تدريجية في ذات الوقت مع شروطها الخاصة ، وتنسق وفقا لتقسيم العمل الى فئات متعددة ، وتمتص أخيرا جميع الطبقات المالكة التي تصادفها قائمة * (بينما تحول غالبية الطبقات غير المالكة السابقة وقسا من الطبقات المالكة حتى ذلك الحين الى طبقة جديدة (هي البروليتاريا) بالفدر الذي تتحول وفقا له كل الملكية القائمة الى رأسمال صناعي او تجاري . ان مختلف الافراد لا يشكلون طبقة الا بقدر ما يتوجب عليهم ان يخوضوا معركة مشتركة ضد طبقة اخرى ؛ وفيما عدا ذلك فهم في حالة عداة متبادل في المزاخمة . ومن جهة اخرى ، فان الطبقة بدورها تحقق وجودا مستقلا ازاء الافراد . بحيث يجد هؤلاء الافراد ان شروط وجودهم مقررة سلفا ، وبالتالي فان مركزهم في الحياة وتطورهم الشخصي معينان لهم من قبل طبقتهم ، فيصبحون مصنفين في عدادها . وتلك هي نفس ظاهرة خضوع الافراد المنزليين لتقسيم العمل . ولا يمكن الخلاص منها الا بالغاء الملكية الخاصة والعمل (٢) نفسه . ولقد اثرتنا من قبل مرات عديدة الى الكيفية التي يؤدي بها خضوع الافراد للطبقة الى خضوعهم في الوقت ذاته لمختلف أنواع الافكار . الخ .

وانه ليتوقف على امتداد التجارة كلها ما اذا كانت القوى المنتجة المحققة في محلة ما ، والاختراعات بصورة خاصة ، سوف تفقد أو لا تفقد بالنسبة الى التطور اللاحق . فما دامت العلاقات التجارية التي تتجاوز الجوار المباشر معدومة ، فلا بدء من صنع كل اختراع بصورة منفصلة في كل محلة ، بحيث ان المصادقات الخالصة مثل هجمات الشعوب الهمجية أو الحروب العادية تكفي لتلزم بلدا ذا قوى منتجة وحاجات * * متقدمة بأن يبدأ كل شيء من جديد من نقطة البداية . وتلك لا بد لكل اختراع ، في مطلع التاريخ ، من أن يصنع من جديد يوميا وفي كل محلة على حدة . وان الفينيقيين * * * الذين ضاع القسم الاكبر من اختراعاتهم لمدة طويلة من الزمن من جراء طرد هذه الامة من التجارة ، واستيلاء الاسكندر عليها ، وما ترتب على ذلك

* | كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : [تمتص يادىء ذي بدء فروع العمل التي تخس الدولة بصورة مباشرة ، ومن بعد جميع ± (أكثر أو أقل) الفئات الايديولوجية .

* * [مياغة اخرى في المخطوطة :] لكي لتجعل كتلة من القوى المنتجة والاختراعات المكتسبة حتى زمن طويل . . .

* * * [ملحوظة هامشية من ماركس :] ومناعة الزجاج في العصر الوسيط .

(٢) فيما يخص معنى عبارة « الغاء العمل » (*Aufhebung der Arbeit*) فمفهوم يتضح لنا في صفحات نالبة من هذا المجلد .

من انحطاطها ، يبينون لنا كيف ان القوى المنتجة العالية التطور هي في مأمن ضئيل من اللمار التام ، حتى اذا اعطيت تجارة بالغة الامتداد نسبيا . وندائك الامر بالنسبة الى التصوير على الزجاج مثلا في العصر الوسيط . ولا يكون بقاء القوة المنتجة المكتسبة مضمونا الا حين تصبح التجارة عالية وتكون الصناعة الكبيرة اساسا لها ، وحين تكون الامم جميعا قد انجرفت في صراع المزاومة .

وكانت العاقبة الاولى لتقسيم العمل بين المدن المختلفة قيام المانيفاكتورات ، هذه الفروع للانتاج التي اقلنت من نظام النقابات الحرفية . ولقد ازدهرت المانيفاكتورات في ايطاليا بادية الامر ، وفي فلاندر في وقت واحد ، وكانت التجارة مع الامم الاجنبية الشرط التاريخي المسبق لهذا الازدهار . وفي بلدان اخرى ، انجلترا وفرنسا على سبيل المثال ، اقتضت المانيفاكتورات بادية الامر على السوق الداخلية . وعلاوة على الشروط المسبقة الاتفة الذكر . فان المانيفاكتورات مرهونة بتمركز متقدم سلفا للسكان - في الارياف بصورة خاصة - وبالراسمال الذي جعل يتراكم في عدد قليل من الايدي ، في النقابات الحرفية جزئيا بالرغم من التنظيمات الادارية ، ولدى التجار جزئيا .

وان ذلك العمل الذي كان يفترض منذ البداية آلة ، حتى الآلة الاكثر يدانية . سرعان ما اثبت انه العمل الاكثر قابلية للتطور . ان الحياكة ، التي كان الفلاحون يعارضونها حتى ذلك الحين في الارياف على هامش عملهم في سبيل توفير ملابسهم ، قد كانت سبابة الى الانطلاق والى تحقيق تطور واسع بفضل امتداد التجارة . لقد كانت الحياكة الفعالية المانيفاكتورية الاولى . وظلت المانيفاكتورة الرئيسية . ان ارتفاع الطلب على الاليسة ، التالي لازدياد السكان ، وبداية التراكم والتعبئة للراسمال البدائي بفضل التداول المتسارع . والطلب على الحاجيات الترفية الذي نشأ عن هذا التداول والذي شجعه بصورة خاصة امتداد التجارة المتدرج ، قد منحت الحياكة زخما كيميا وتنوعا انتشلها من شكل الانتاج القائم حتى ذلك الحين . وانبثقت في المدن ، الى جانب الفلاحين الذين يحكون لمنفعتهم الخاصة والذين استمروا ولا يبرحون مستمرين في هذا النوع من العمل ، طبقة جديدة من الحائكين كانت معاملهم مهياة للسوق الداخلية بكليتها ، وفي معظم الاحيان للاسواق الخارجية ايضا .

ان الحياكة ، وهي عمل يتطلب مهارة ضئيلة في معظم الحالات ، وقد اتقسم عاجلا الى فروع لا حصر لها ، قد قاومت بفعل طبيعتها بالذات قيد النقابات الحرفية . وبنتيجة ذلك ، فقد راجت الحياكة على الاغلب في القرى والضيع الخالية من التنظيم النقابي ، التي اصبحت مدنا بصورة تدريجية ، والمدن الاكثر ازدهارا حقا في جميع البلدان .

ومع المانيفاكتورة المتحررة من النقابة الحرفية تبديت علاقات الملكية سريعا أيضا . ولقد تحققت الخطوة الاولى على طريق تجاوز الراسمال البدائي المرتبط بطبقة بفضل قيام التجار الذين كان رأسمالهم منقولاً منذ البداية ، وهو إذن رأسمال بالمعنى الحديث بقل ما يستطيع المرء أن يتحدث عنه اذا ما اخذت ظروف تلك الايام بعين الاعتبار . وتحققت الخطوة الثانية مع المانيفاكتورة التي جندت بدورها كتلة من الراسمال البدائي ، وبذلك زادت كتلة الراسمال المنقول بالمقارنة مع كتلة الراسمال البدائي .

وفي الوقت ذاته ، اصبحت المانيفاكتورة ملجأ للفلاحين من النقابات الحرفية التي كانت تستعبدهم او تدفع لهم اجورا سيئة ، بالضبط كما ان المدن النقيية [خدمت] في وقت سابق كلجأ للفلاحين من [النباله العقارية التمسفية] .

وقد ترائقت مع بداية المانيفاكتورة مرحلة من التشرذم تسببت عن اندثار العاشيات المسلحة الاقطاعية ، وتسريح الجيوش التي حشدت والتي كان الملوك يستخدمونها ضد الامراء من اتباعهم ، وكذلك عن تحسن الزراعة ، وتحويل مساحات كبيرة من الاراضي الزراعية الى مراعي . وانه لو اوضح من هذا الامر وحده مبلغ الارتباط الوثيق بين هذا التشرذم وانحلال النظام الاقطاعي . وانا لنصادف منذ القرن الثالث عشر بعض المراحل من هذا النوع ، لكن التشرذم لم يستقر بصورة عامة ودائمة الا في اواخر القرن الخامس عشر واولئل القرن السادس عشر . لقد كان هؤلاء المتشرذون يشكلون اعدادا كبيرة جدا بحيث شفق هنري الثامن ملك انكلترا . . . ٧٢٠٠ واحد منهم على سبيل المثال ، ولم يكن بدءاً من اليوس المدقع لحملهم على العمل ، الامر الذي لم يكن يتحقق الا بمشقة عظيمة وبعدمقاومة طويلة . وان النهوض السريع للمانيفاكتورة ، وعلى الاخص في انكلترا ، قد امتصهم بصورة تدريجية .

ومع قيام المانيفاكتورات ، وضعت الامم المختلفة في علاقات مزاحمة ، وانخرطت في صراع تجاري ، هذا الصراع الذي احتدم بواسطة حروب ، وحماية جمركية ، وحظر الاستيراد ، بينما كانت الامم فيما مضى ، بقدر ما كانت تنشأ اية رابطة فيما بينها ، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها . لقد بات للتجارة من الآن فصاعدا مغزى سياسي .

ومع قيام المانيفاكتورة تبديت العلاقة بين العامل ورب العمل . ان العلاقة الرهوية بين العامل الحاذق والمعلم قد استمرت في النقابات الحرفية ؛ اما في المانيفاكتورة ، فقد حلت مكانها العلاقة النقدية بين العامل والرسمالي - وهي

علاقة احتفظت بصيغة رعوية في الريف وفي المدن الصغرى ، لكنها فقدت كل الملامح الرعوية على وجه التقريب في وقت مبكر في المدن الأكبر ، المدن المانيفاكتورية حقاً وفعلاً .

وتلقت المانيفاكتورية وحرثة الإنتاج بصورة عامة انتفاضة هائلة من جراء امتداد التجارة الذي تحقق مع اكتشاف اميركا والطريق البحرية الى جزر الهند الشرقية . ان المنتجات الجديدة المستوردة من هناك ، وبصورة خاصة كسل الذهب والفضة التي دخلت التداول ، قد بدلت تبديلاً كاملاً مركز الطبقات حيال بعضها بعضاً ، ووجهت صفة شديدة الى الملكية المقاربية الاقطاعية والى الشغيلة ؛ وان حملات المغامرين ، والاستعمار ، وفي المحل الأول اتساع الاسواق الى سوق عالمية باتت ممكنة الآن وكانت تتحول اكر فاكتر الى حقيقة واقعة كل يوم ، قد أثارت طوراً جديداً من التطور التاريخي ليس لنا هنا ان نتعمق فيه على العموم . ان صراع الأمم التجاري فيما بينها قد اعطي ، بفضل استعمار البلدان المكتشفة حديثاً ، غذاءً جديداً ، وبالتالي امتداداً أكبر وحدة اعظم .

وعجّل اتساع التجارة والمانيفاكتورية في تراكم الرأسمال المنقول - بينما ظل الرأسمال البدائي جامداً او تعرض للتدهور ايضاً في النقابات الحرفية التي لم تكن تتلقى أي تحريض من أجل زيادة انتاجها . ان التجارة والمانيفاكتورية قد خلقت البورجوازية الكبيرة ؛ اما في النقابات الحرفية فقد تركزت البورجوازية الصغيرة التي لم تعد سائدة في المدن بعد الآن كما كان الامر فيما مضى ، بل لم يكن لها بدء من الانحاء امام سلطان التجار والمانيفاكتوريين الكبار * . ومن هنا كان انحطاط النقابات الحرفية حالما دخلت في احتكاك مع المانيفاكتورات .

وانخذت العلاقات التجارية بين الأمم . في العصر الذي كنا نتحدث عنه ، شكلين مختلفين : ان الكمية الضئيلة من الذهب والفضة المطروحين في التداول قد فرضت بادىء الامر حظراً على تصدير هذين المعدنين ؛ وان ضرورة تشغيل السكان المتزايدين في المدن جعلت الصناعة امراً ضرورياً ، هذه الصناعة المستوردة من الخارج على الأغلب ، والتي لم تكن تستطيع الاستغناء عن تلك الامتيازات التي كان في الامكان منحها ليس ضد المزاخمة الداخلية وحدها بل ضد المزاخمة الخارجية بصورة رئيسية . وان الامتياز النقابي المحلي ، في هذه المحظورات الاصلية ، قد اتسع بحيث شمل الأمة بأسرها . ولقد نشأت الرسوم الجمركية من تلك الجزيات التي

* [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] البورجوازية الصغيرة - الطبقة المتوسطة - البورجوازية الكبيرة .

كان السادة الاقطاعيون يبتزونها من التجار الذين يعبرون اراضيهم على انها مكوس للحماية ضد السرقة ، وهي جزيات فرضتها كذلك المدن في وقت لاحق ، وكانت افضل وسيلة لتحصيل المال بالنسبة الى الخزينة مع قيام الدول الحديثة .

ان ظهور الذهب والفضة الاميركيين في الاسواق الأوروبية ، وتطور الصناعة التدريجي ، واتساع التجارة وما ترتب عليه من نهوض البورجوازية غير النقابية وتعظيم اهمية المال ، قد أعطت هذه التدابير مغزى آخر . ان الدولة ، التي كان عجزها عن تدبير الأمور دون المال يتفاقم يوما بعد يوم ، قد احتفظت بالحظر على تصدير الذهب والفضة لاعتبارات جيائية ؛ وان البورجوازيين ، الذين كان هدفهم الرئيسي الآن الاستيلاء على هذه الكتل من المال المقنوقة حديثا في السوق ، قد كانوا راضين كل الرضى عن هذا الامر ؛ ان الامتيازات المقررة في وقت سابق قد أصبحت مصدرا للدخل بالنسبة الى الحكومة ، وكانت تباع لقاء المال ؛ وظهرت في التشريع القضائي ضريبة التصدير التي كان لها غرض جيائي خالص مادامت لم تفعل سوى [إقامة] العقبات في طريق الصناعة .

وبدأت المرحلة الثانية في منتصف القرن السابع عشر واستمرت حتى اواخر القرن الثامن عشر على وجه التقريب . كانت التجارة والملاحة قد اتسعتا بصورة اسرع من اتساع المانيفاكتورية التي كانت تلعب دورا ثانويا ؛ وكانت المستعمرات قد بدأت تتحول الى مستهلكين هائلين ؛ ولقد تقاسمت الأمم المختلفة فيما بينها ، بعد صراعات طويلة ، السوق العالمية المفتوحة * . ولقد بدأت هذه المرحلة مع قوانين الملاحة (٧١) والاحتكارات المستعمرية . ولقد تحقق تقادي الزاحمة بين الأمم قدر الامكان بفضل التعريفات ، والموانع ، والمعاهدات ؛ وفي آخر الامر كانت الحروب وخاصة الحروب البحرية هي التي عملت على خوض صراع الزاحمة وقررت نتيجته . وان الأمة الانكليزية ، وهي الأمة البحرية الاقوى ، قد احتفظت بالتفوق على صعيدي التجارة والمانيفاكتورية . واتنا لنصادف هنا ، منذ ذلك الحين ، التمركز في بلد واحد .

وكانت المانيفاكتورية تحظى بالحماية طوال الوقت بفضل رسوم الحماية في السوق الداخلية ، وبفضل الاحتكارات في الاسواق المستعمرية ، وبالرسوم التفاضلية قدر الامكان في الخارج (١٨) . ولقد شجعت صناعة الخامات ذات الانتاج المحلي (الصوف والكتان في انكلترا ، والحريز في فرنسا) ، وحظر تصدير الخامات المنتجة محليا (الصوف في انكلترا) ، وأهملت [صناعة] المواد المستوردة او الغيت (القطن في

* [صياغة أخرى في المخطوطة :] السوق المحلية المفتوحة قد تم الاستيلاء عليها من قبل الأمم المختلفة التي تنازعت على استثمارها .

انكثرا) . ومن الطبيعي ان الامة المهيمنة في التجارة البحرية والقوة الاستعمارية قد ضمنت لنفسها كذلك أكبر توسع كمي وكيفي للمانيفاكتورية . ولم يكن في مقدور المانيفاكتورية الاستغناء مطلقا عن الحماية ما دام في الامكان ان تفقد سوقها وتعرض للدمار لانفه يبدل يحدث في البلدان الاخرى : ذلك انه كان في الامكان ، في شروط ملائمة حتى درجة ما ، ادخالها بكل سهولة الى بلد ما ، لكنه في الامكان تلعبها بكل سهولة للسبب عينه . ولقد كانت في الوقت ذاته متداخلة حتى درجة كبيرة بالعلاقات الحية لكثرة كبيرة من الافراد ، من جراء الطريقة التي كانت مطبقة بها ، وعلى الاخص في القرن الثامن عشر ، في الريف ، بحيث لم يكن اي بلد يجرؤ على تعريض وجوده للخطر بالسماح بالمزاحمة الحرة . وهكذا فقد كان وجودها مرهونا كليا ، بقدر ما كانت تدبر أمرها كي تصغر ، باتساع التجارة أو ضيقها ، وكانت تمارس تأثيرا ضئيلا جدا نسبيا [على هذه التجارة] . ومن هنا كانت [اهميتها] الثانوية [. . .] وتفوذ [التجار] في القرن الثامن عشر . لقد كان التجار ، وعلى الاخص مجهزي السفن ، هم الذين شددوا اكثر من اي شخص آخر على حماية الدولة والاحتكارات ؛ ولقد طالب المانيفاكوريون أيضا بالحماية وحصلوا عليها حقا ، لكنهم كانوا طوال الوقت دون التجار في الأهمية السياسية . وان المدن التجارية ، والمرافئ بصورة خاصة ، قد بلغت درجة نسبة من الضسارة واصبحت مدنا للبورجوازية الكبيرة ، بينما استمرت الروح البورجوازية الصغيرة المتطرفة قائمة في المدن الصغرى . راجع ابيكين ، الخ (١٩) . لقد كان القرن الثامن عشر قرن التجارة ، وهذا ما يقوله بنتو بكل وضوح (٢٠) : « لقد أصبحت التجارة هوس العصر » (١) ، و « ان الاهتمام منصرف كليا ، منذ بعض الوقت ، الى التجارة والملاحسة البحرية (ب) » .

كانت حركة رأس المال ، على الرغم من تسارعها الشديد ، لا ترحب بطيئة نسبيا على أية حال . ان انشطار السوق العالمية الى اقسام منعزلة تستغل كلاً منها امة خاصة ، والغاء المزاحمة بين الامم ، وخرافة الانتاج نفسه ، وحقيقة ان النظام المالي كان في مرحلة تطوره البدائية بعد ، قد عرقلت التداول كثيرا . ولقد ترتب على ذلك روح معاكسة ، حقيرة ، شحيحة ، ظلت عاتقة بجميع التجار وبكل نمط ممارسة التجارة . لقد كان التجار بكل تأكيد يورجوازيين كبارا بالمقارنة مع المانيفاكوريين ،

★ نكرة تالفة في المخطوطة .

(١) بالفرنسية في النص الأصلي . Le commerce fait la marotte du siècle .
 (ب) بالفرنسية في النص الأصلي . Depuis quelque temps, il n'est plus question que de commerce, de navigation et de Marine.

وفي المحل الاول الحرفيين ؛ وانهم ليظلون بورجوازيين صفارا بالمقارنة مع التجار والصناعيين في المرحلة التالية . انظر آدم سميث (٢١) .

وتتميز هذه المرحلة أيضا برفع الحظر عن تصدير الذهب والفضة وبداية التجارة بالنقد ، والمصارف ، والديون الوطنية ، والنقد الورقي ، والمضاربة بالرساميل والأسهم من مختلف الأصناف ، وتطور المالية على العموم . ولقد فقد رأس المال من جديد قسما كبيرا من الطابع الطبيعي الذي كان لا يبرح عاقبا به .

ان تمركز التجارة والمانيفاكتورة في بلد واحد ، انكلترا ، كما تطورت دون انقطاع في القرن السابع عشر ، قد خلق بصورة تدرجية من أجل هذا البلد سوفا عالية نسبة ، وكذلك طلبا على المنتجات المصنعة في هذا البلد لم تكن القوى المنتجة الصناعية المتوفرة حتى ذلك الحين قادرة على تلبيةه . ان هذا الطلب الذي تجاوز القوى المنتجة قد كان القوة الحافزة التي استدعت الى الوجود ، بانساجها الصناعة الكبرى - استخدام القوى البدائية لأغراض صناعية ، والماكينات ، وتقسيم العمل الاشد تقدما - المرحلة الثالثة للملكية الخاصة منذ العصر الوسيط . ولقد كانت الشروط الاخرى لهذا التطور الجديد موجودة سلفا في انكلترا : حرية المزاومة ضمن الامة ، وتطور الميكانيك النظري ، إلخ . (في الحقيقة ان علم الميكانيك الذي احكمه نيوتن قد كان العلم الاكثر شعبية في فرنسا وانكلترا في القرن الثامن عشر) . (كان لابد من ثورة في كل مكان من أجل الفوز بحرية المزاومة ضمن الامة - ١٦٤٠ و ١٦٨٨ في انكلترا ، ١٧٨٩ في فرنسا) . وسرعان ما اجبرت المزاومة كل بلد راغب في الاحتفاظ بدوره التاريخي على حماية مانيفاكتوراته بتنظيمات ضرائبية متجددة (ان الضرائب القديمة لم تعد صالحة بعد الآن في وجه الصناعة الكبرى) وعلى ادخال الصناعة الكبرى عاجلا في ظل تصرفات الحماية . ولقد عممت الصناعة الكبرى المزاومة بالرغم من هذه التدابير الوقائية (تلك هي حرية التجارة العملية ، وليست الضرائب الوقائية الا علاجا مسكنا ، اجراء دفاعيا ضمن حرية التجارة) ، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة ، واخضعت التجارة لها ، وحولت الراسمال بأسره الى راسمال صناعي ، وبذلك أدت الى التداول (تطور النظام المالي) وتمركز الراسمال السريع . ولقد اجبرت جميع الأفراد ، بواسطة المزاومة العمومية ، على شحذ طاقتهم حتى الدرجة القصوى . ولقد دمرت بقدر الامكان الايديولوجية ، والدين ، والاخلاق ، إلخ ، وجعلت منها اكدوبة ملموسة حيثما لم تتوصل الى تدميرها . لقد خلقت حقنا التاريخ العالمي للمرة الاولى ، وذلك بقدر ما جعلت جميع الامم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهنا بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها ، مدمرة بذلك الانمالية الطبيعية السابقة للامم المختلفة . لقد جعلت العلوم الطبيعية خاضعة للرأسمال وانتزعت من تقسيم العمل آخر مظهر من مظاهر

طابعه الطبيعي . لقد دمرت كل عنصر طبيعي بصورة عامة ، بقدر ما كان ذلك في حيز الامكان داخل العمل ، ونجحت في حل جميع العلاقات الطبيعية لتجعل منها علاقات نقدية . لقد خلقت في مكان المدن النامية بصورة طبيعية المدن الصناعية المملوكة الحديثة التي انبثقت بين ليلة وضحاها . ولقد دمرت حيثما تغفلت الحرف اليدوية ، وعلى العموم جميع مراحل الصناعة السابقة . لقد اكملت انتصار المدينة التجارية على الريف . ان شرطها الاول هو النظام الاوتوماتي . ولقد انتج تطورها كتلة من القوى المنتجة اصبحت الملكية الخاصة بالنسبة اليها غلا يقدر ما كانت النقاية الحرفية مثل هذا الغل بالنسبة الى المانيفاكتورة ، والمشغل الريفي بالنسبة الى الحرفة التي في سبيل التطور . ولقد تلقت هذه القوى المنتجة ، في ظل نظام الملكية الخاصة ، تطورا وحيد الجانب فحسب ، وازاحت في غالبيتها قوى هدامة ، والاكثر من ذلك ان قدرا كبيرا من مثل هذه القوى لم يكن يستطيع ان يجد اي تطبيق على الاطلاق ضمن هذا النظام . وعلى العموم ، فان الصناعة الكبرى قد خلقت في كل مكان ذات العلاقات بين طبقات المجتمع ، وبذلك دمرت الفردية الخاصة للقوميات المختلفة . واخيرا ، بينما كانت بورجوازية كل امة تحتفظ بعد بمصالح قومية خاصة ، فقد خلقت الصناعة الكبرى طبقة تملك نفس المصلحة في جميع الامم ، وقد الفيت القومية سلفا بالنسبة اليها ؛ طبقة قد تخلصت بالفعل من العالم القديم برمته ، وهي تقف في الوقت ذاته في موقف المعارضة ضده . وليست العلاقات مع الراسمالي فحسب ، بل العمل نفسه ايضا ، هي ما جعلته من الامور التي لا تطاق بالنسبة الى العامل .

ومن البدهي ان الصناعة لا تبلغ ذات المستوى من الاحكام في جميع اقاليم البلد الواحد . ومهما يكن من امر ، فان هذا لا يؤخر حركة البروليتاريا الطبقة . لان البروليتارين الذين خلقتهم الصناعة الكبرى ياخذون زمام القيادة في هذه الحركة ويجرفون الكتلة باسرها معهم ، ولان العمال المبعدين من الصناعة الكبرى يوضعون من قبلها في وضعية اسوأ ايضا من وضعية السفيلة في الصناعة الكبرى ذاتها . وان البلدان حيث تطورت الصناعة الكبرى تؤثر بطريقة مماثلة في البلدان التي تفتقر اكثر او اقل الى الصناعة ، وذلك بقدر ما تنجرف هذه البلدان غير الصناعية بفعل التجارة العمومية في تيار صراع المزاخمة العمومية ★★ .

★ [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] في جميع البلدان ولا

★★ تفصل المزاخمة الافراد من بعضهم بعضا ، ولا تفصل البرجوازيين فحسب ، بل العمال اكثر من ذلك ، بالرغم من كونها تجمع ما بينهم . ولذا فانه يتقضى وقت طويل قبل ان يتمكن هؤلاء الافراد من الاتحاد ، بغض النظر من الحقيقة التالية ، الا وهي انه لا يد للصناعة الكبرى ان تنتج قبلا لافراض هذا الاتحاد . اذا كان يجب الا يكون محليا مرفقا - الوسائط الضرورية ، من مدن صناعية كبرى ،

ان هذه الاشكال المختلفة هي على وجه الدقة اشكال من اجل تنظيم العمل، وبالتالي الملكية . ويحدث في كل مرحلة توحيد للقوى المنتجة المتوفرة ، وذلك بقدر ما تجعل الحاجات هذا التوحيد امرا ضروريا .



ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل ، الذي حدث كما رأينا مرات عديدة في التاريخ الماضي ، نون ان يعرض القاعدة للخطر على أي حال ، قد انفجر بالضرورة في ثورة في كل مناسبة ، متخذاً في الوقت ذاته اشكالا ثابته متباينة ، مثلا نزاعات شاملة ، او صدامات الطبقات المختلفة ، او تناقض الوعي ، أو صراع الافكار ، الخ ، او النزاع السياسي ، الخ . ويستطيع المرء ، من وجهة نظر ضيقة ، ان يعزل احد هذه الاشكال الثابته وان يعتبره على انه اساس هذه الثورات ، وهذا امر يزداد سرا بقدر ما ينطوي الافراد الذين باثروا الثورات على اوهام بشأن نشاطهم الخاص وفقا لدرجتهم من الثقافة ولمرحلة التطور التاريخي .



وهكذا فان اصل جميع النزاعات في التاريخ ، وفقا لتصورنا - هو في التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل ، ولا حاجة لهذا التناقض على اية حال ، كي يؤدي الى النزاعات في بلد ما ، ان يكون قد بلغ بالضرورة حده الأقصى في هذا البلد بالذات . ان المزاحمة مع البلدان الاكثر تقدما صناعيا - المترتبة على امتداد التعامل الملوي ، كافية لانتاج تناقض مماثل حتى في بلدان ذات صناعة متخلفة (ومثال ذلك البروليتاريا الكامنة في ألمانيا التي أدت مزاحمة الصناعة الانكليزية الى ظهورها) .



بناء المنازل ، من المقروغ منه ان لكل أسرة ، لدى المتوحشين ، كيفها أو كوخها الخاص ، مثل خيمة الأسرة المنفصلة لدى البدو . وان التطور اللاحق للملكية الخاصة يزيد من ضرورة هذا الاقتصاد المنزلي المنفصل . وان الاقتصاد المنزلي المشاعي مستحيل لدى الشعوب الزراعية استحالة الزراعة المشاعة

دوسانت نقل رخيصة وسريعة . ولذا فان كل قوة منظمة تنصب في وجه هؤلاء الافراد العزولين ، الذين يحبون في علاقات تجدد تلك العزلة يوميا ، لا يمكن التعلب عليها الا بعد صراعات طويلة . وان المطالبة بعكس ذلك تضام المطالبة نالا توجد المراحة في هذا العصر العن من التاريخ ، او ان يتعامل الافراد من اذهابهم العلاقات التي لا يملكون ، في عزلتهم ، أي اشراف عليها .

للارض . وكان بناء المدن تقدما كبيرا . ومهما يكن من امر ، فإن الغاء الاقتصاد الفردي الذي لم يكن ينفصل في جميع المراحل السابقة عن الغاء الملكية الخاصة قد كان محالا لهذا السبب الوحيد ، الا وهو انعدام الشروط المادية المتحكمة فيه . ان اقامة اقتصاد منزلي مشاعي يفترض مسبقا تطور الآلات ، واستخدام القوى الطبيعية ، وقوى منتجة اخرى عديدة - مثلا وسائط تزويد المياه ، والانارة الغازية ، والتدفئة البخارية ، الخ . . ، والقضاء على التضاد بين المدينة والريف . وان اقتصادا مشاعا لا يمكن ان يشكل بعد ذاته قوة منتجة جديدة بدون تلك الشروط ؛ فاما كان يفترق الى أي أساس مادي ويستند الى قاعدة نظرية خالصة ، فانه سوف يكون مجرد ضرب من الهوس وينتهي الى اقتصاد رهباني ليس غير . ويمكن ان نرى الامور التي كانت ممكنة في المدن التي نشأت عن التكاثف وبناء المباني العامة لأغراض متنوعة (السجون ، البراكات ، الخ .) . اما ان الغاء الاقتصاد الفردي لا ينفصل عن الغاء الاسرة ، فذلك امر بدهي .

ان العبارة التي كثيرا ما نصادفها لدى القديس ماكس : « ان كل امرئ هو كل ما هو عليه بفضل الدولة » ، ترجع في حقيقة الامر الى القول بأن البورجوازي ليس سوى نموذج للنوع البورجوازي ، وهي عبارة تقترض ان طبقة البورجوازيين لا بد انها وجدت قبل وجود الافراد الذين يشكلونها .



واذا ما اخذ المرء بعين الاعتبار ، من وجهة نظر فلسفية ، هذا التطور للافراد في★★ الشروط المشتركة لوجود المراتب والطبقات ، التي تتعاقب تاريخيا ، وفي التصورات العامة المراقبة التي فرضت عليها ، فمن المؤكد انه يستطيع حقا ان يتخيل ان النوع ، او « الانسان » ، قد تطور في هؤلاء الافراد ، او ان الافراد قد طوروا « الانسان » . - ويستطيع المرء بهذه الطريقة ان يوجهه الى التاريخ بضع صفعات قاسية على الاذن . ان في استطاع المرء ان يتصور هذه المراتب والطبقات المتباينة على انها تخصيصات للتعبير العام ، تقسيمات فرعية للنوع ، او اطوار تطورية « للانسان » .

ان هذا التصنيف للافراد في طبقات محددة لا يمكن ان يلقى ما لم تتشكل طبقة لا تملك بعد الآن اية مصلحة طبقية خاصة تؤكد لها ضد الطبقة السائدة .



ان تحول القوى الشخصية (العلاقات) الى قوى موضوعية يفعل تقسيم العمل لا يمكن الفاؤه بمجرد صرف فكرته العامة من ذهن المرء ، بل لا يصبح الفاؤه ممكنا

★ وضع ماركس هذه العبارة بين توسين كبيرين وكتب في العهود الايمن هذه المحرقة : الوجود المسبق للطبقة عند الفلاسفة .

★★ | ان هذه الفقرة قد شطبت في المخطوطة : | في شروط وجود دعم المعطاة جزئيا او الناتجة جزئيا من تطور هذه الشروط المعطاة .

الا اذا عمد الافراد من جديد الى اخضاع هذه القوى الموضوعية والى القاء تقسيم العمل * . وليس هذا بممكن من نون الجماعة** . ففي الجماعة فقط [مع الآخرين] يملك [كل] فرد وسائل تنمية مواهبه في جميع الاتجاهات ؛ وبالتالي فان الحرية الشخصية لا تكون ممكنة الا في الجماعة . وفي الانظمة السابقة البديلة عن الجماعة ، في الدولة ، الخ ، لم يكن للحرية الشخصية وجود الا بالنسبة الى الافراد الذين تطوروا ضمن علاقات الطبقة السائدة ، ويقدر ما كانوا افرادا من هذه الطبقة فقط . وان الجماعة الوهمية التي تجمع فيها الافراد حتى الوقت الراهن قد اتخذت على الدوام وجودا مستقلا بالقياس اليهم ، وكانت تمثل في الوقت ذاته ، من جراء انها تمثل تجمع طبقة واحدة ضد طبقة اخرى ، لا جماعة وهمية تماما فحسب ، بل قيادا جديدا ايضا . ان الافراد ، في الجماعة الحقيقية ، ينالون حريتهم بصورة متوافقة مع ترابطهم ، بفضل هذا الترابط وفيه .

لقد انطلق الافراد من انفسهم دائما ، لكنهم انطلقوا طبعاً من انفسهم ضمن شروطهم وعلاقاتهم التاريخية المحددة ، وليس من الفرد « المحض » بالمعنى الذي يقصده الايديولوجيون . لكن في سياق التطور التاريخي ، وعلى وجه الدقة من جراء الاستقلال الذي تتخذه العلاقات الاجتماعية ، وهو الثمرة الحتمية لتقسيم العمل ، يظهر تقسيم ضمن حياة كل فرد ، وذلك يقدر ما هي حياة شخصية ويقدر ما هي خاضعة لفرع ما من فروع العمل والشروط الملزمة لهذا الفرع . (ولستنا نقصد من ذلك ان يفهم ان صاحب الدخل والراسمال مثلا يكفيان عن ان يكونا شخصين ؛ بيد ان شخصيتهما مشروطة ومعينة بعلاقات طبقية محددة تماما ، ولا يظهر ذلك التقسيم الا في التعارض مع طبقة اخرى ، وبالنسبة اليهما عندما يقلسان فقط) ؛ وفي المرتبة (واكثر من ذلك في القبيلة) تكون هذه الواقعة مستترة بعدد ؛ ومثال ذلك ان النبيل يظل نبيلاً دائماً ، والعامي*** عامياً ابداً ، بصورتهم منفصلة عن علاقاته الاخرى ، تلك صفة غير منفصلة عن فرديته . ان الفارق بين الفرد الشخصي المناهض للفرد من حيث هو عضو في طبقة ، والطابع المحتمل لشروط الحياة بالنسبة الى الفرد ، لا يظهران الا مع الطبقة التي هي نفسها نتاج للبورجوازية . ولا ينشأ هذا الطابع المحتمل بحد ذاته ويتطور الا بفعل المواجهة وصراع الافراد فيما بينهم . وبتنتيجة ذلك يبدو الافراد ، في المخيلة ، اكثر حرية تحت سيطرة البورجوازية مما كانوا عليه من قبل ، لان شروطهم الحياتية تبدو محتملة ؛ وانهم لاقل حرية طبعاً في الواقع ، لانهم اكثر خضوعاً لقوة موضوعية . ان الخلاف مع المرتبة يبرز بصورة خاصة في التضاد بين البورجوازية والبروليتاريا . فحين برزت مرتبة مواطني المدن ، والثقافات الحرفية ،

* | كتب أنجلز عند هذا المستوى في العمود الايسر : [(فوردج : الوجود والماهية)] .

** [ان الفقرة التالية قد كتبت في المخطوطة :] وتكون ما تضمنته من تطور تام وحر للفرد .

*** Roturier . بالفرنسية في النص الاصل .

الخ ، في تعارض مع النبالة العقارية ، فان شروطهم الحياتية - الملكية المنقولة والعمل الحرفي ، اللذين كانا موجودين من قبل بصورة كاملة قبل انفصالهم عن الروابط الاقطاعية - ظهرت على انها امر ايجابي يؤكد ضد الملكية العقارية الاقطاعية ، وبالتالي فقد اتخذ باديء الامر ، على طريقته الخاصة ، شكلا اقطاعيا . ومن المؤكد ان الارقاء الأبقين قد عاملوا رقبهم السابق على انه امر محتمل بالنسبة الى شخصيتهم ، بيد انهم ما كانوا يفعلون هنا الا ما تفعله كل طبقة تحرر نفسها من قيد ؛ وهم لم يحرروا انفسهم كطبقة اذن ، بل بصورة منفصلة . والاكثر من ذلك انهم لم يرتفعوا فوق نظام المراتب ، بل كل ما فعلوه هو تشكيل مرتبة جديدة ، محتفظين بنمط عملهم السابق حتى في وضعيتهم الجديدة ، وعاملين على تطويره قديما بتحريره من اغلاله الماضية التي لم تعد تقابل بعد الآن التطور الذي تم بلوغه سلفا .

اما بالنسبة الى البروليتاريين من جهة ثانية ، فان العمل الذي هو شرط وجودهم ، ومع جميع شروط الوجود التي تتحكم في المجتمع الحديث ، قد أصبحت امرا محتملا ، شيئا لا يملكون عليه أي اشراف بوصفهم أفرادا منفصلين ، ولا يستطيع أي تنظيم اجتماعي ان يمنحهم الاشراف عليه . ان التناقض بين [. . .] شخصية كل بروليتاري على حدة وشروط الحياة المفروضة عليه ، يعني العمل ؛ يصبح واضحا في نظره بالذات بقدر ما قدم ضحية منذ شبابه ، وبقدر ما لا يملك أية فرصة ، في اطار طبقته الخاصة ، في الوصول الى الشروط التي تنتقل به الى طبقة أخرى .

وهكذا ، فبينما كان كل ما يريده الارقاء الأبقون هو ان يكونوا احرارا في تطوير وتأكيد شروطهم الحياتية التي كانت قائمة سلفا ، ولكنهم لم يتوصلوا آخر الامر سوى الى العمل الحر ، فان البروليتاريين ملزمون ، اذا ارادوا ان يؤكدوا انفسهم على انهم افراد ، بأن يلقوا شرط وجودهم بالذات حتى ذلك الحين هذا الشرط الذي كان فضلا عن ذلك شرط كل المجتمع حتى الوقت الراهن) ؛ الا وهو العمل . وهكذا

★ ملحوظة : يجب الا ننسى ان حاجة الارقاء الى الوجود بالذات واستحالة الاستمرار الكبير التي أدت الى توزيع الحصص بين الارقاء ، سرعان ما أوجعت واجبات الارقاء حيال سيدهم الى متوسط من المدفوعات العينية واعمال السخرة ، ولقد أتاح هذا الرقيق ان يراكم الملكية المنقولة ، وبالتالي سهل اقلاته من حيازة سيده ووفر له الامل في شق طريقه على اعتباره مواطنا في المدينة ؛ ولقد خلق أيضا للرجل بين الارقاء ، بحيث كان الارقاء الأبقون تحف بورجوازيين سلفا . وانه لمن الجلي أيضا ان الارقاء الذين كانوا معلمين في حرفة بدوية كانوا يملكون الحظ الأفضل في الحصول على الملكية المنقولة .

★★ [مياقة أخرى في المخطوطة:] وهو ما لا يستطيع أي تنظيم اجتماعي ان يعطيهم أي اشراف عليه .
 ★★★ نكرة تالفة في المخطوطة .
 ★★★ في وقت لاحق سوف يتادي ماركس ، وهو يحدد مفهوم العمل طدا ، بإلغاء العمل المأجور وحده .

يجلون أنفسهم في موقف المعارضة المباشرة للشكل الذي اختاره حتى ذلك الحين
الأفراد الذين يتشكل المجتمع منهم من أجل التعبير عن أنفسهم تعبيرا جماعيا، يعني في
موقف المعارضة ضد الدولة . ولذا فإنه لا بد لهم ، كي يؤكلوا أنفسهم كأفراد ،
من ان يطيحوا بهذه الدولة .



ويترتب على كل التطور التاريخي حتى إيماننا الراهنة ان★ العلاقات الجماعية
التي انخرط فيها أفراد طبقة ما ، والتي كانت مميّنة على الدوام بمصالحهم المشتركة
ضد طرف ثالث ، قد كانت على الدوام جماعة لم يكن هؤلاء الأفراد ينتمون إليها الا
على أنهم أفراد متوسطون ، وبقل ما كانوا يحيون ضمن الشروط الحياتية لطبقتهم –
وهي علاقات اشتركوا فيها ليس على أنهم أفراد ، بل من حيث هم أعضاء في طبقة .
وبالمقابل ، فان الامر على التقيض من ذلك تماما في جماعة البروليتاريين الثوريين ،
الذين يجعلون شروط وجودهم وشروط جميع أعضاء المجتمع تحت اشرافهم ؛ فالأفراد
انما يشتركون فيها على أنهم أفراد : ان الأفراد يسهمون فيها من حيث أنهم أفراد .
ان هذا التجمع للأفراد (بشرط ان يتم تجمع الأفراد طبعا في اطار القوى المنتجة التي
يفترض الآن أنها قد تطورت) هو على وجه الدقة الذي يضع شروط تطور الأفراد
الحر وحركتهم تحت اشرافه – وهي شروط كانت فيما مضى متروكة للمصادفة ، وقد
اكتسبت وجودا مستقلا في مواجهة الأفراد المنفصلين بالضبط من جراء انفصالهم
كأفراد ، ومن جراء ضرورة تجمعهم التي تقررت بفعل تقسيم العمل والتي اصبحت
من خلال انفصالهم من حيث هم أفراد رابطة غريبة عنهم . ان التجمع المعروف حتى
الوقت الراهن لم يكن تجمعا اعتباطيا في حال من الاحوال كما هو معروض على سبيل
المثال في **العقد الاجتماعي** (٢٢) ، بل تجمعا ضروريا على أساس الشروط التي كان
الأفراد ضمنها احرارا في الاستمتاع بتزوات الحظ : قارن مثلا تشكل الدولة الأمريكية
الشمالية والجمهوريات الأمريكية الجنوبية ؛ ان هذا الحق في الاستمتاع الرخي ،
ضمن بعض الشروط ، بتزوات المصادفة والحظ قد سمي حتى وقتنا الراهن حرية
شخصية . ومن المؤكد ان شروط الوجود هذه ليست سوى القوى المنتجة وانماط
التعامل في كل عصر .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] الأفراد الذين تحرروا في كل عصر تاريخي لم يفعلوا
سوى مواصلة تطوير شروط الوجود الموجودة من قبل ، والتي كانت معطاة لهم سلفا .

[ج] الشيوعية . انتاج شكل التعامل نفسه

تختلف الشيوعية عن جميع الحركات التي سبقتها حتى الآن في أنها تقلب اساس جميع علاقات الانتاج والتعامل السابقة . وتعالج بكل وعي ، للمرة الاولى ، جميع الشروط السابقة الطبيعية على أنها صنائع البشر الذين سبقونا حتى الوقت الراهن ، وتجردها من طابعها الطبيعي وتخضعها لسلطان الافراد المتحدين . ولذا فقد كسان تنظيمها اقتصاديا بصورة جوهرية ، الا وهو الانتاج المادي لشروط هذه الوحدة ؛ انها تحول الشروط القائمة الى شروط الوحدة . وان الاوضاع التي نخلقها الشيوعية هي على وجه الدقة الاساس الحقيقي الذي يجعل من المحال وجوداي شيء كان بصورة مستقلة عن الافراد ، لكن على اي حال بقدر ما لا تعدو هذه الاوضاع القائمة كونها بكل بساطة نتاجا للتعامل السابق للافراد انفسهم . وهكذا فان الشيوعيين يعالجون في المعالجة الشروط التي خلقها الانتاج والتعامل حتى الوقت الراهن على أنها شروط غير عضوية ، دون ان يتوهموا على أية حال انه كان من خطة الاجيال السابقة او مصرها ان تمنحهم المواد ، ودون ان يعتقدوا ان الشروط قد كانت غير عضوية بالنسبة الى الافراد الذين كانوا يخلقونها . ان الفارق بين الفرد الشخصي والفرد الممكن الحدوث ليس بالفارق المفهومي ، بل حقيقة تاريخية . وان لهذا التفريق مغزى مختلفا في ازمان مختلفة ، ومثال ذلك المرتبة من حيث هي شيء ممكن الحدوث بالنسبة الى الفرد في القرن الثامن عشر ، والاسرة **أكثر او اقل** . ايضا . وليس هذاتفريقا يجب علينا القيام به لكل عصر ، بل تفريق يقوم به كل عصر بنفسه من بين العناصر المختلفة التي يصادفها عند مجيئه الى الوجود ، وفي واقع الامر لا يقوم بذلك وفقا لاية نظرية على الاطلاق ، بل تحت ضغط النزاعات المادية للحياة . ان ما يظهر على انه ممكن الحدوث بالنسبة الى العصر اللاحق في تعارضه مع العصر السابق - وهذا ما ينطبق ايضا على العناصر الموروثة عن عصر سابق - هو شكل للتعامل كان يقابل مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة . ان علاقة القوى المنتجة بشكل التعامل هي العلاقة بين شكل التعامل و " عمل الافراد او نشاطهم . (ومن المؤكد ان الشكل الاساسي لهذا

★ Plus ou Moins ، بالفرنسية في النص الاصل .

★★ [كلمة مشطوبة في المخطوطة :] الفمالية اللدانية .

النشاط شكل مادي يتوقف عليه كل شكل آخر ذهني ، وسياسي ، وديني ، الخ .
ومن المفروغ منه ان الشكل المختلف الذي تتخذه الحياة المادية يتوقف في كل حالة
على الحاجات النامية بصورة مسبقة ، وعلى انتاج هذه الحاجات ، تماما كما ان تلبية
هذه الحاجات هي عملية تاريخية لا تصادف عند النعجة او الكلب | حجة شترنر
العنيدة الرئيسية ضد الانسان * التي يقف لها شعر الرأس | ، على الرغم من ان
التعاج والكلاب في شكلها الراهن هي بكل تأكيد ، لكن رغما عنها ** ، منتجات عملية
تاريخية) . ان الشروط التي يقيم الافراد فيها ، التعامل فيما بينهم هي ، ما دام
التناقض الالف الذكر معدوما ، شروط ملازمة لقرديتهم ، وليست خارجة عنهم في حال
من الاحوال ؛ وهكذا فان الشروط التي يستطيع هؤلاء الافراد المعينون ، الذين يحيون
في ظل علاقات معينة ؛ ان ينتجوا فيها وحدها حياتهم المادية وما يرتبط بها هي اذن
شروط فعاليتهم الذاتية ، وتكون منتجة من قبل هذه الفعالية الذاتية *** .

وهكذا فان الشرط المحدد الذي ينتجون فيه يقابل ، ما دامت التناقضات لم
تدخل بعد ، واقع طبيعتهم المشروطة ، وجودهم المحدود الذي لا تتجلى محدوديته
الا عندما تدخل التناقضات الى المسرح ، وبذلك تصبح موجودة بالنسبة الى الجيل
اللاحق . وعندئذ يظهر هذا الشرط على انه قيد عارض ، كما ان الوعي بأنه قيد
ينسب كذلك الى العصر السابق .

ان هذه الشروط المتفاوتة ، التي تظهر يادى الامر على انها شروط للفعالية
الذاتية ، وفي وقت لاحق على انها قيود مفروضة عليها ، تشكل في جماع تطور التاريخ
سلسلة متماسكة من اشكال التعامل يستقيم تماسكها فيما يلي ؛ ان شكلا جديدا من
التعامل يحل مكان شكل سابق قديما ، وهذا الشكل الجديد يقابل القوى المنتجة
الاكثر تطورا ، وبالتالي النمط المتقدم لفعالية الافراد الذاتية - وهو شكل يصبح
بقوره قيدا ويستبدل اذن بشكل آخر . وما دامت هذه الشروط تقابل في كل مرحلة
التطور المتواقت للقوى المنتجة ، فان تاريخها هو في الوقت ذاته تاريخ القوى المنتجة
النامية التي يرثها كل جيل جديد ، ومن جراء ذلك فهو تاريخ تطور قوى الافراد
انفسهم .

وما دام هذا التطور يجري بصورة طبيعية ، يعني انه لا يخضع لخطة عامة
للافراد المتضامنين بصورة حرة ، فانه ينطلق من محلات وقبائل وامم وفروع عمل
متباينة ، الخ ، يتطور كل منها يادى ذي يديء بصورة مستقلة عن البقية ولا يدخل

* Odversus Hominen ، باللاتينية في النص الاصلى .

** Malgré eux ، بالفرنسية في النص الاصلى .

*** [كتب ملوكس مند هذا المستوى في العمود اليمين :] انتاج نمط التعامل نفسه .

في علاقات معها الا بصورة تدريجية . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يحدث الا ببطء شديد : ان المراحل والمصالح المتباينة لا يتم التغلب عليها بصورة تامة قط ، بل تخضع فحسب للمصلحة المتفوقة وتتجرجر الى جانبها طوال قرون بعد ، ويترتب على ذلك ان الافراد انفسهم ، ضمن الامة الواحدة ، حتى بصورة مستقلة عن ظروفهم المالية ، تطورات مختلفة الاختلاف كله ، وان مصلحة سابقة كان الشكل الخاص لتعاملها قد طرح سلفا من قبل شكل التعامل الذي يخص مصلحة لاحقة ، تظل لفترة طويلة من الزمن فيما بعد في حيازة سلطة تقليدية في الجماعة الوهمية (الدولة ، القانون) ، هذه السلطة التي اكتسبت وجودا مستقلا عن الافراد . وهي سلطة لا يمكن في آخر الامر تحطيمها الا بثورة . وان هذا ليُفسر لماذا يمكن للوعي احيانا ، فيما يتعلق بنقاط مفردة تتيح اجراء تركيب اعم ، ان يظهر متقدما على العلاقات التجريبية المعاصرة ، بحيث يستطيع المرء في صراعات عصر لاحق ان يستشهد بمنظرين سابقين على انهم مراجع موثوقة .

ومن جهة ثانية : فان التطور يتقدم بسرعة كبيرة في بلدان بدأت في عصر تاريخي متقدم سلفا ، كما هي الحال بالنسبة الى امريكا الشمالية . فليس لمثل هذه البلدان مقدمات طبيعية اخرى غير الافراد الذين استقروا هناك والذين سبقوا اليها بدافع اشكال التعامل في البلدان القديمة التي لم تكن تقابل حاجاتهم . وهكذا فان هذه البلدان تبدأ بالافراد الاكثر تقدما من العالم القديم ، وبالتالي بشكل التعامل الاكثر تقدما المقابل لهم . وذلك قبل ان يتمكن هذا الشكل للتعامل من توطيد نفسه في البلدان القديمة . وتلك هي الحال بالنسبة الى جميع المستعمرات : وذلك بقدر ما لا تكون مجرد محطات عسكرية او تجارية . ان قرطاج ، والمستعمرات الاغريقية ، وايسلندا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، تزودنا بامثلة على ذلك . وان علاقة معاملة تنشأ عن الفتح ، حين ينحصر شكل للتعامل نما على ارض اخرى جاهزا الى البلد المفتوح ؛ فينما كان هذا الشكل لا يبرح في وطنه مشقلا بالمصالح والعلاقات المتخلفة عن مراحل سابقة ، فانه يستطيع ويجب ان يستقر بصورة تامة ودونما عائق على الاطلاق ، ولو ليضمن فقط بقاء سلطة الفاتحين (انكلترا و نابولي بعد الفتح التورماندي ، حين عرفنا الشكل الاكمل للتنظيم الاقطاعي) .

*

ليس اكثر شيوعا من الفكرة القائلة ان المسألة لم تكن في التاريخ حتى يومنا هذا سوى مسألة استيلاء . فالبرابرة يستولون على الامبراطورية الرومانية ، وبهذا الاستيلاء يفسر الانتقال من العالم القديم الى النظام الاقطاعي . ومهما يكن من امر ، فان المقصود في هذا الاستيلاء من قبل البرابرة هو معرفة ما اذا كانت الامة المستولى عليها قد طورت قوى منتجة صناعية ، كما هي الحال بالنسبة الى الشعوب الحديثة . او ما اذا كانت قواها المنتجة تركز في قسمها الاعظم على اساس تجمعها

وعلى الجماعة فحسب . وفيما عدا ذلك ، فان الاستيلاء مشروط بالشيء المستولى عليه . فثروة المصري ، المستقيمة في اوراق نقدية ، لا يمكن الاستيلاء عليها مطلقا دون ان ينصاع المستولي لشروط الانتاج والتعامل في البلد المستولى عليه . وكذلك الامر بالنسبة الى الراسمال الصناعي الاجمالي لبلد صناعي حديث . واخيرا ، فلا بد في كل مكان من نهاية عاجلة للاستيلاء ، وحين لا يتبقى شيء مستولى عليه ، فلا بد من الانصراف الى الانتاج . وترتب على ضرورة الانتاج هذه ، التي ما أسرع ان تفرض نفسها ، ان شكل الجماعة الذي يتبناه الفاتحون المستقرون يجب ان يقابل مرحلة تطور القوى المنتجة التي يصادفونها قائمة ، والا فلا بد له ، اذا لم تكن تلك هي الحال منذ البداية ، ان يتغير وفقا للقوى المنتجة . وبهذا ايضا تفسر الحقيقة التالية التي يزعم الناس انهم لاحظوها في كل مكان في المرحلة التالية لهجرات الشعوب . الا وهي ان الخادم كان سيدا ، وان الفاتحين سرعان ما اتخذوا لغة المغلوبين وثقافتهم وعاداتهم .

ان النظام الاقطاعي لم يحمل في حال من الاحوال جاهزا من المانيا ، بل كان اصله قائما ، بفرد ما يتعلق الامر بالفاتحين ، في التنظيم العسكري للجيش ابان الفتح الفعلي ، وقد تطور هذا التنظيم بعد الفزو فقط الى النظام الاقطاعي بالخاصة تحت تأثير القوى المنتجة الموجودة في البلاد المغزوة . اما حتى اي مدى كان هذا الشكل مشروطا بالقوى المنتجة ، فهذا ما بينه فشل المحاولات الميملولة من اجل فرض اشكال اخرى مستقاة من ذكريات روما القديمة (شارلمان) . الخ . للبحث صلة .



في الصناعة الكبرى والمزاحمة ، تذوب جميع شروط الافراد الحياتية وتحديدهاتهم وتيودهم في الشكلين الأيسر : الملكية الخاصة والعمل . ومع المال تطرح جميع اشكال المبادلة بالذات ، بالنسبة الى الافراد ، على انها امور اتفاقية . وبالتالي فانه من طبيعة المال بالذات ان جميع العلاقات السابقة لم تكن سوى علاقات افراد يحيون في شروط معينة ، وليست علاقات بين افراد من حيث هم افراد . وان هذه الشروط لترد حاليا الى شرطين فقط : العمل المتراكم والملكية الخاصة من جهة واحدة ، والعمل الفعلي من جهة ثانية . واذا ما زال احد هذين الشرطين توقفت المبادلة . وان الاقتصاديين المحدثين انفسهم ، سيسموندي مثلا ، وشيربوليز (٣٣) ، الخ ، يعارضون تجمع الرساميل بتجمع الافراد ★ . ومن جهة

★ L'assolatio des Individus à L'association des capitaux بالفرنسية في النص

الاصلي .

ثانية ، فان الافراد انفسهم خاضعون كلياً لتقسيم العمل ، وبذلك فهم في تبعية كلية حيال بعضهم بعضاً . وان الملكية الخاصة ، بقدر ما تتعارض ضمن العمل مع العمل ، عولد وتتطور بفعل ضرورة التراكم وتستمر بادية الامر في المحافظة على الشكل المشاعي ، كما تقترب مع ذلك اكثر فاكثراً من الشكل الحديث للملكية الخاصة في سياق تطورها اللاحق . ومن الوهلة الاولى يتضمن تقسيم العمل ايضاً تقسيم شروط العمل ، الادوات والخامات ، ومع هذا التقسيم تجزئة الراسمال المتراكم بين ملاكين مختلفين ، وبالتالي التجزئة بين الراسمال والعمل ، وكذلك الاشكال المتنوعة للملكية بالذات . وبقدر ما يزداد تقسيم العمل احكاماً يزداد التراكم ، ويتحدد هنا التجزؤ بعزيب من البروز . وان العمل نفسه لا يمكن ان يستمر في الوجود الا بشرط هذه التجزئة .



(الطاقة الشخصية للافراد من امم مختلفة - الالمان والاميركيون - وهي طاقة قائمة سلفاً من جراء تصالب العروق . ومن هنا بلاهة الالمان الذين هم بلهاء حقيقيون - في فرنسا ، في انكلترا ، الخ ، شعوب اجنبية نقلت الى ارض متطورة سلفاً ، والى ارض جديدة كل الجدة في اميركا ، في ألمانيا لم يتحرك السكان الاصليون قيد انملة على الاطلاق) .



وهكذا تنكشف حقيقتان هنا * . اولا تمثل القوى المنتجة على انها مستقلة كل الاستقلال عن الافراد ومنفصلة عنهم ، على انها عالم على حدة ، قائم الى جانب الافراد ؛ وان السبب في ذلك هو ان الافراد التي هي قواهم مشتتون ومتناهضون ، بينما هذه القوى ، من جهة ثانية ، لا تكون قوى فعلية الا في تعامل هؤلاء الافراد وترابطهم . وهكذا فان لدينا ، من جهة واحدة ، كلية من القوى المنتجة اتخذت في حقيقة الامر شكلاً مادياً ولم تمد بعد الآن بالنسبة الى الافراد قوى الافراد انفسهم بل قوى الملكية الخاصة ، وبالتالي قوى الافراد بقدر ما يكون هؤلاء الافراد انفسهم ملاكين خاصين . ابداً لم تتخذ القوى المنتجة ، في اي عصر سابق ، شكلاً على هذا القدر من اللامبالاة حيال تعامل الافراد على اعتبارهم افراداً ، لان تعاملهم نفسه قد كان فيما مضى تعاملًا محدوداً . ومن جهة اخرى فان لدينا ، في مواجهة هذه القوى المنتجة ، غالبية الافراد الذين انتزعت هذه القوى منهم ، والذين اصبحوا ، وقد سرقوا على هذا الفرار من كل مضمون فعلي للحياة ، افراداً مجردين ، لكن هذه الحقيقية وحدها قد وضعتهم ، على اية حال ، في مركز يمكنهم من اقامة العلاقات بين بعضهم بعضاً على اعتبارهم الافراد .

★ [كتب انجلز عند هذا المستوى في العمود الايمن :] سيموندي .

ان العمل ، وهو الرابطة الوحيدة التي لا تبرح تصلهم بالقوى المنتجة ، وبوجودهم الخاص ، قد فقد عندهم كل مظهر للفعالية الذاتية ، وهو لا يبقى على حياتهم الا بانهاكها . وبينما كانت الفعالية الذاتية واثاج الحياة المادية منفصلين في المراحل السابقة ، من جراء وقوعهما على عاتق اشخاص مختلفين ، وبينما كان اتاج الحياة المادية يعتبر ، من جراء الطابع المحسود للافراد انفسهم ، نمطا ثانويا للفعالية الذاتية ، فانهما ينفصلان في الوقت الحاضر انفصالا شديدا بحيث تظهر الحياة المادية على انها الهدف الاخير ، في حين ان اتاج هذه الحياة المادية ، أي العمل (الذي هو في الوقت الحاضر الشكل الوحيد الممكن ، لكن الشكل السلي للفعالية الذاتية كما نرى) يظهر على أنه الواسطة ليس غير .

وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا لا يد عنده للافراد ان يستملكوا كلية القوى المنتجة المتوفرة ، لا في سبيل تحقيق الفعالية الذاتية فحسب ، بل قبل كل شيء من اجل ضمان وجودهم بالذات * . وان هذا الاستملاك مشروط بادىء الامر بالشيء المقصود استملاكه ، وهو هنا القوى المنتجة التي تطورت الى درجة الكلية والتي لا وجود لها الا ضمن تعامل عمومي . وهكذا فانه لا بد ان يكون لهذا الاستملاك ، من هذه الزاوية ، طابع عمومي يقابل القوى المنتجة والتعامل . وان استملاك هذه القوى لا يعدو هوئذ ان يكون اكثر من تطوير القدرات الفردية المقابلة لادوات الانتاج المادية . ولهذا السبب بالذات فان استملاك كلية أدوات الانتاج هو تطوير لكلية من القدرات في الافراد انفسهم . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الاستملاك مشروط بالاشخاص الذين يستملكون . وان بروليتاريي العصر الراهن ، المحرومين كليا من أية فعالية ذاتية ، هم وحدهم في مركز يمكنهم من تحقيق فعالية ذاتية كاملة لا قيود عليها بعد الآن ، وهي فعالية ذاتية تستقيم في استملاك كلية من القوى المنتجة وفيما يترتب على ذلك من تطوير كلية من القدرات . لقد كانت جميع الاستملاكات الثورية السابقة محسودة ؛ فالافراد الذين كانت فعاليتهم الذاتية محدودة بفعل أداة الانتاج المحدودة وبفعل التعامل المحسود قد كانوا يستملكون هذه الاداة المحدودة للانتاج ، وبذلك لا يحققون الا تحديدا جديدا . لقد أصبحت اداتهم الانتاجية ملكية لهم ، لكنهم كانوا يظنون هم انفسهم خاضعين لتقسيم العمل واداتهم الانتاجية الخاصة . وفي جميع اغتصابات الملكية حتى الوقت الراهن ، كانت كتلة من الافراد تظل تابعة لاداة انتاجية وحيدة ؛ أما في الاستملاك من قبل البروليتاريين ،

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا بحيث لا يستطيع الافراد بعد الآن ان يستملكوا القوى المنتجة التي تطورتا حتى شكلت كلية ، والتي هي مرتبطة بالمبادلات (Verkehr) العمومية .

فلا بد أن تجعل كتلة من أدوات الإنتاج خاضعة لكل فرد ، وأن تجعل الملكية خاضعة للجميع . أن التعامل العمومي الحديث لا يمكن بالتالي أن يخضع للأفراد إلا في حال خضوعه للجميع .

وإن هذا الاستملاك مشروط كذلك بالأسلوب الذي يجب أن يتم به . وليس في الإمكان تحقيقه إلا من خلال اتحاد لا يمكن بدوره ، من جراء طابع البروليتاريا بالذات ، إلا أن يكون اتحادا هموميا ، ومن خلال ثورة يطاح فيها ، من جهة واحدة ، بسלטان النمط السابق للإنتاج والتعامل والتنظيم الاجتماعي ، وينمو فيها من جهة ثانية طابع البروليتاريا العمومي وطاقاتها التي لا يمكن إنجاز الثورة بدونها ، وتتخلص البروليتاريا فيها ، فيما عدا ذلك ، من كل ما لا يبرح عالقاً بها من مركزها السابق في المجتمع .

ولا تتطابق الفعالية الذاتية مع الحياة المادية إلا في هذه المرحلة التي تقابل تطور الأفراد إلى أفراد كاملين وطرح كل طابع فرضته الطبيعة في الأصل . ويقابل هذه المرحلة تحول العمل إلى فعالية ذاتية وتحول التعامل المشروط حتى ذلك الحين إلى تعامل الأفراد من حيث هم أفراد . وينتهي أمر الملكية الخاصة مع استملاك القوى المنتجة الكلية من قبل الأفراد المتحدين . وفيما كان كل شرط خاص يظهر على الدوام على أنه عرضي فيما مضى من التاريخ ، فإن عزلة الأفراد أنفسهم ، والربح الخاص لكل امرئ ، هما اللذان أصبحا عرضيين في الوقت الحاضر .

إن الأفراد ، الذين لا يخضعون بعد الآن لتقسيم العمل ، قد تصورهم الفلاسفة على أنهم مثل أعلى ، تحت اسم « الإنسان » . لقد تصوروا كل العملية التي رسناها على أنها عملية تطويرية « للإنسان » ، بحيث كان « الإنسان » يحل في كل مرحلة تاريخية محل الأفراد الفعليين ويعمل على أنه القوة المحركة للتاريخ . وهكذا فإن العملية بكاملها قد تم تصورهما على أنها عملية ضياع ذاتي « للإنسان » ، وكان السبب الجوهرية في ذلك أن الفرد المتوسط للمرحلة اللاحقة قد أحل على الدوام محل فرد المرحلة السابقة ، كما كان وعي العصر اللاحق يعزى إلى أفراد عصر سابق . ولقد كان في الإمكان ، من خلال هذا الانقلاب ، الذي يفض النظر من الوهلة الأولى عن الشروط الفعلية ، تحويل التاريخ بأكمله إلى عملية تطويرية يجتازها الوعي .



يشتمل المجتمع المدني على جماع علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن :] الضياع الذاتي .

من تطور القوى المنتجة . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة ، وبذلك يتجاوز الدولة والامة ، بالرغم من انه لا بد له ، على اية حال ، من تأكيد ذاته ، في الخارج من حيث هو دولة ، وفي الداخل من حيث هو قومية . ولقد ظهرت عبارة المجتمع المدني في القرن الثامن عشر ، حالما تخلصت علاقات الملكية من الجماعة القديمة والوسيطية . ان المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور الا مع البورجوازية ، ومهما يكن من امر ، فان التنظيم الاجتماعي المشتق بصورة مباشرة من الانتاج والتعامل ، والذي يشكل في جميع الازمان اساس الدولة وكل البقية الياقية من البنية القومية المثابة قد سمي على الدوام بهذا الاسم نفسه .

* * *

علاقات النولة والقانون بالملكية

ان شكل الملكية الاول ، في العالم القديم وفي العصر الوسيط على حد سواء ، هو الملكية القبلية ، المشروطة بصورة رئيسية بالحرب عند الرومان وتربية الماشية عند الجرمان ، وتظهر الملكية القبلية ، عند الشعوب القديمة * حيث تتساكن قبائل عديدة في ذات المدينة ، على اعتبارها ملكية الدولة ، ويظهر حق الفرد في هذه الملكية على اعتباره **حيادة**** بسيطة تقتصر مع ذلك ، مثلها مثل الملكية القبلية على اية حال ، على الملكية العقارية وحدها . ان الملكية الخاصة الفعلية تبدأ ، عند القدماء وعند الشعوب الحديثة على حد سواء ، مع الملكية المنقولة . - (اليهودية والجماعة) **(ملكية المواطن الروماني الاصيل***)** . وهكذا فان الملكية القبلية ، عند الشعوب الخارجة من العصر الوسيط ، تتطور بمرورها في مراحل مختلفة - الملكية العقارية الاقطاعية ، والملكية المنقولة النقابية ، والرأسمال المانيفاكتوري - حتى الرأسمال الحديث ، الشروط بالصناعة الكبيرة والمزاحمة العمومية ، الذي يمثل الملكية الخاصة في حالتها النقية ، وقد تجردت عن كل مظهر من مظاهر الجماعة ، واستبدت اي فعل من جانب النولة على تطور الملكية . وان هذه الملكية الخاصة الحديثة هي التي تقابلها النولة الحديثة التي حقق الملاكون الخاصون امتلاكها شيئا فشيئا بواسطة الضرائب ، والتي سقطت بين ايديهم كليا بفعل نظام الدين العام ، والتي يتوقف وجودها كليا ، من جراء لعبة ارتفاع ارضية النولة وهبوطها في سوق الاوراق المالية ، على الاعتقاد التجري الذي يمنحها اياه الملاكون الخاصون ، أي البورجوازيون . ان البورجوازية ملزمة ، لمجرد كونها طبقة وليس مرتبة ، بأن تنتظم على الصعيد القومي لا على الصعيد المحلي ، وبأن تمنح مصالحها المشتركة شكلا عموميا . واما حررت النولة الملكية الخاصة من الجماعة ، فقد اكتسبت وجودا خاصا الى جانب المجتمع المدني وخارجا عنه ؛ بيد ان هذه النولة ليست شيئا آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البورجوازيون بالضرورة كي يضمنوا بصورة متبادلة ملكيتهم ومصالحهم في الخارج والداخل على حد سواء . فلا وجود اليوم لاستقلال الدولة الا في تلك البلدان حيث لم تتوصل المراتب بعد بصورة تامة الى مرحلة الطبقات في تطورها ، فهي تلعب دورا بعد ، بينما هي قد حذفت في البلدان الاكثر تطورا ، وبالتالي في تلك البلدان حيث يقوم وضع مختلط بعد ، وحيث لا يستطيع نتيجة ذلك اي قسم من السكان ان

★ [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] (روما وسبلطة بصورة خاصة) .

★★ Possessis ، باللاتينية في النص الاصل .

★★★ Dominium ex jure Quiritum ، باللاتينية في النص الاصل .

يتوصل الى السيطرة على الاقسام الاخرى . وتلك هي الحال في ألمانيا على الأخص .
إن أميركا الشمالية تشكل مثال القولة الحديثة الأكمل . وإن الكتاب الفرنسيين
والانكليز والاميركيين ينتهون جميعا دونما استثناء الى المناداة بأن الدولة لا توجد
الا بسبب من الملكية الخاصة ، حتى ان هذه القناعة قد تغلقت في الوجدان العام .

وهكذا لما كانت الدولة الشكل الذي يؤكد به أفراد طبقة سائدة مصالحهم
المشتركة والذي يلخص فيه كل المجتمع المدني لعصر معين ، فإنه يترتب على ذلك
أن جميع المؤسسات المشتركة تمر بوساطة الدولة وتلقى شكلا سياسيا . ومن هنا
كان الوهم بأن القانون يركز على الإرادة ، والاكثر من ذلك على ارادة هرة ، منفصلة
من قاعدتها المشخصة . وبالطريقة ذاتها ، فإن الحق يرد بنبوره الى القانون .

إن انحلال الجماعة الطبيعية يولد الحق الخاص كما يولد الملكية الخاصة ،
وكلاهما يتطوران بصورة متواقة . وعند الرومان لم يترتب على تطور الملكية الخاصة والحق
الخاص أية نتيجة صناعية أو تجارية أخرى ، لأن نمط إنتاجهم بأسره قد ظل على
حاله * . أما عند الشعوب الحديثة التي أدت الصناعة والتجارة عندها الى حدوث
انحلال الجماعة الاقطاعية ، فإن ولادة الملكية الخاصة والحق الخاص سبغت بداية
حقة جديدة قابلة لتطور لاحق . إن أمالفي (٢٤٤) ، وهي أول مدينة في العصر الوسيط
حققت تجارة بحرية واسعة ، قد كانت سبقة أيضا الى اعداد قانون بحري . ولم
تكف التجارة والصناعة تحققتان تطورا أعظم للملكية الخاصة ، في إيطاليا أولا وفي بلدان
أخرى فيما بعد ، حتى تمت العودة في الحال الى الحق الخاص الذي كان الرومان
قد أعلوه من قبل ، فرفع الى رتبة المرجع الناقل النص . وفيما بعد ، حين كانت
البورجوازية قد اكتسبت ما يكفي من البأس كي يأخذ الامراء مصالحها على عاتقهم ،
مستخدمين هذه البورجوازية أداة من أجل اسقاط الطبقة الاقطاعية ، بدأ تطور
القانون بكل معنى الكلمة في جميع البلدان - في فرنسا في القرن السادس عشر - وقد
تحقق هذا التطور في جميع البلدان ، باستثناء انكلترا ، على أسس القانون الروماني .
ولم يكن بد في انكلترا من ادخال مبادئ من القانون الروماني ، (وخاصة من أجل
الملكية المنقولة) بفرض الاستمرار في احكام القانون المدني (لا ننس أن القانون
لا يملك ، أكثر من الدين ، تاريخا خاصا به) .

وفي القانون المدني ، يعبر عن علاقات الملكية القائمة على اعتبارها نتيجة
لارادة عامة . وإن حق الاستعمال وساءة الاستعمال * بالذات يعبر من جهة

★ [كتب الجوز عند هذا المستوى في العمود الابن :] (الربا !) .
[إن الفترة التالية قد شغلت في المخطوطة :] وهذا التطور لم ينشأ عن امتداد الصناعة والتجارة .
★★ Jus utendi et Abutendi ، باللاتينية في النص الأصلي .

واحدة من حقيقة أن الملكية الخاصة قد أصبحت مستقلة كل الاستقلال عن الجماعة ،
ومن جهة ثانية عن الوهم بأن الملكية الخاصة ترتكز على الإرادة الخاصة وحدها ، على
حرية التصرف بالاشياء . ان لحق سوء الاستعمال ، عمليا ، حدودا اقتصادية محددة
جدا بالنسبة الى الملاك الخاص اذا كان راغبا عن مشاهدة ملكيته ، وحق سوء
الاستعمال ، معها ، ينتقلان الى ايد اخرى ؛ ذلك ان الشيء ، اذا لم يؤخذ بعين
الاعتبار الا في علاقاته بارادته فحسب ، ليس هو في حقيقة الامر شيئا على الاطلاق ،
بل يصير في التعامل فحسب ، وبصورة مستقلة عن القانون ، شيئا او ملكية فعلية
(علاقة ، او ما يسميه الفلاسفة فكرة) . *** .

ان هنا الوهم الحقوقي ، الذي يرجع الحق الى الإرادة وحدها ، ينهي
بصورة جبرية في سياق تطور علاقات الملكية الى واقع ان امرءا ما يمكن ان يملك
الحق القانوني في شيء ما دون ان يملك الشيء بصورة فعلية . فلنفترض على سبيل
المثال ان ربيع قطعة من الارض قد فقد من جراء المزاحمة ؛ ان ملاك هذه الارض
يحتفظ حقا بحقه القانوني فيها كما يحتفظ بحقه في الاستعمال وسوء الاستعمال ،
لكنه لا يستطيع ان يصنع شيئا به ، فهو لا يملك شيئا بوصفه ملاكا عقاريا اذا لم
يكن يملك فضلا عن ذلك ما يكفي من الرساميل لزراعة ارضه . ان نفس هذا الوهم
الذي يماني رجال القانون منه يفسر ايضا الحقيقة التالية ، الا وهي انه يتراءى لهم
كما يتراءى لكل مدونة قانونية انه من قبيل المصادفة المحضة ان افرادا يرتبطون
بعلاقات فيما بينهم ، بواسطة عقد على سبيل المثال ، وان علاقات من هذا النوع
هي في نظرهم من تلك العلاقات التي يمكن للمرء ان يلتزم او لا يلتزم بها على هواه ،
وهي علاقات يرتكز مضمونها كليا على ارادة المتعاقدين الاعباطية والفردية .

وفي كل مرة كان تطور الصناعة والتجارة يخلق فيها اشكالا جديدة للتعامل
(شركات الضمان وغيرها على سبيل المثال) ، فقد كان القانون ملزما بصورة منتظمة
ياحتوائها في اساليب اكتساب الملكية .

* * *

Abuti ★

Abutendi ★★

*** | كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : | عند الفلاسفة العلاقة = الفكرة .
انهم لا يعرفون الا علاقة « الانسان » بنفسه ، ولذا فان جميع العلاقات الفعلية تصبح افكارا بالنسبة اليهم .

مجمع لايرنغ (٢٥)

ان المعركة ضد الهان التي يعطي كولباخ (٢٦) صورة نبوية عنها تجري فعليا في المجلد الثالث من Wigand'sche Vierteljahrsoccheilt (مجلة ويفانغ الفصلية) لعام ١٨٤٥ . ان ارواح الابطال القتلى الذين لم تهدأ نائرتهم حتى بعد الموت تشير في الهواء ضجيجا صاخبا تتردد أصداؤه مثل رعود المعارك ، وصيحات الحرب ، وصليل السيوف ، وطققة الدروع والعربات الحديدية . لكن المعركة لا تدور رحاها بصدد الامور الارضية . ان الحرب المقدسة لم تندلع حول تعرفات الحماية ، والدستور ، وآفة البطاطا ، والنظام المصرفي ، والسكك الحديدية ، بل باسم اقدس مصالح الروح ، باسم « الجوهرة » ، و « الوعي الذاتي » ، و « النقد » ، و « الأوحدة » ، و « الانسان الحقيقي » . انا نحضر مجعنا لآباء الكنيسة . ولما كان هؤلاء الآباء النماذج الاخير من نوعهم ، ولما كان من المرجح ان المرافعة في قضية الكائن الاسمي ، بله المطلق ، تجري ههنا للمرة الاخرى ، فان الامر يستأهل ان نقرر عن الاجراءات

محضرا *

هذا أولا القديس برونو الذي يسهل التعرف عليه بواسطة عصاه (« صر طيبة حية ، صر عصا » ، ويفانغ ، ص ١٣٠) . ان رأسه متوجة بهالة من « النقد المحض » ، واما كان يطغى بالازدياء تجاه العالم ، فانه يلتف في « وعيه الذاتي » الخاص . لقد « حطم الدين بكيته والدولة في تظاهراتها » (ص ١٣٨) ، بانتهاكه مفهوم « الجوهرة » باسم الوعي الذاتي الاسمي . ان خرائب الكنيسة و « انقراض » الدولة تستلقي عند قدميه ، في حين ان نظرتة « تسحق » « الكتلة » وتمرغها في التراب . انه أشبه بالله ، فلا أب له ولا أم ، فهو « خليقته الخاصة » ، صنيعته الخاصة (ص ١٣٦) . وباختصار ، فانه « نابليون » الروح ، وهو « نابليون » في الروح . ان جوهر تعاريفه الروحية « استجوابه نفسه » باستمرار ، و « هو يجد في هذا الاستجواب الذاتي الحافز الى تقرير المصير » (ص ١٣٠) ، ومن البدهي انه ينحل وينوب كنتيجة لتسجيل محضر هذا الاستجواب الذاتي المنهك . فضلا عن ذلك ، فانا سنرى انه « يستجوب » ايضا المركب البخاري

الويستفالي (٢٧) من حين لآخر .

ويقف قبالة القديس ماكس الذي استحق ملكوت الله لانه انشأ واثبت هويته في حوالي ٦٠٠ صفحة مطبوعة ، وهو ليس كائنا من كان ، وليس « زيدا أو عمرا » ، بل القديس ماكس على وجه الدقة من دون اي انسان آخر . وان شيئا واحدا فقط يمكن ان يقال عن الهالة التي تحيط به وعلاماته الاخرى الفارقة ، الا وهو انها

★ Procès-verbal ، بالفرنسية في النم الاملي .

« موضوعه وبالتالي ملكيته » ، انها « نسيج وحدها » و « لا مثيل لها » ، وانها « عصية على التعبير » (ص : ١٤٨) . انه « العنبرة » و « صاحب العنبرة » في وقت واحد ، سانشو بانزا ودون كيشوت في وقت واحد . وان تعاريفه النسكية مستقيم في الاعداد المسير لانكسر عن اللافكر ، وفي الشكوك عبر صفحات عديدة بشأن الامور التي لا يطالها الشك ، وفي تكريس الدنس ، واخيراً ، فانه لا حاجة بنا الى اثار الحديث عن فضائله ، لانه يتلطف - فضلاً عن جميع الصفات المعزوة اليه حتى اذا كان عددها اعظم من عدد أسماء الله عند المسلمين - فيقول لنا : اناي الكل واكثر ايضاً . انا كل هذا الدم وعدم هذا الكل . وانه ل يتميز بصورة محفوظة من خصمه العائس ببعض « الجمل » المهيب ، و « بمرحى نقدية » يقطع بها من حين لآخر تأملاته الجديدة .

ان هذين الكبيرين في محاكم التفتيش المقدمة يقاضيان فيورباخ الهرطوغي . الذي ينبغي له ان يدافع عن نفسه ضد التهمة الخطيرة بالأثرية . وان الهرطوغي فيورباخ « يتوعد » القديس برونو ، ويعسك في يده المادة : الجوهر ، ويرفض ان يسلمها مخافة ان ينعكس فيها وعيي اللاتني اللامتناهي . ولا بد للوعي اللاتني ان يضرب على وجهه هائماً مثل شبح حتى يسترد الى ذاته جميع الاشياء التي اصلها فيه والتي تندفق الى داخله . لقد سبق فابتلع العالم كله ، باستثناء هذه المادة ، الجوهر ، التي يحتفظ بها الاثري فيورباخ اسيرة ويرفض تسليمها .

وان القديس ماكس يتهم الاثري بانه يرتاب في العقيدة الموحى بها بلسان القديس ماكس نفسه ، العقيدة القائلة ان « الأوز والكلاب والاحصنة » : كائنات انسانية كاملة ، او - اذا كان المرء يفضل أفضل التفضيل - الكائنات الانسانية الاكمل (وينغان ، ص : ١٨٧ (٢٨)) . ان السابق الذكر لا يفتقر الى ادنى صفة مما يجعل الانسان انساناً . وفي الحقيقة ، فان الشيء ذاته ينطبق ايضاً على الأوز والكلاب والاحصنة .

وفيما عدا الاستماع الى هذه الاتهامات الهامة ، فقد لفظ الحكم ايضاً في القضية المرفوعة من قبل القديسين ضد موزيس هيس وفي القضية المرفوعة من قبل القديس برونو ضد مؤلفي **العائلة المقسمة** . لكن لما كان هذان المتهمان مشغولين في ذلك الحين « بشؤون دنيوية » ، وبالتالي لم يظهر امام المحكمة المقدمة (٢٩) ، فقد حكم عليهما غيابياً بالنفي المؤبد من عالم الروح حتى تستهي حياتهما الطبيعية . واخيراً فان المعلمين الكبيرين يباشران من جديد بعض المكائد الغريبة معاً . وكذلك الواحد ضد الآخر * .

* [ان الفترة التالية قد طبعت في المخطوطة :] يظهر في المؤخرة الدكتور غرازونو (٢٠) ، يعني لوتولد روج ، الذي يوعم انه « عقل سياسي ذاهية بصورة رعبية » (وينغان ، ص : ١٩٢) .

القديس برونو

١ - « الحملة » ضد فيورباخ

قبل أن ننصرف الى المناقشة المهمة حيث يتنازع وعي بوير اللاتني مع نفسه ومع العالم ، يجب علينا أن نكشف عن سر واحد . اذا كان القديس برونو قد أطلق صيحة القتال واشعل شرارة الحرب ، فان السبب في ذلك انه كان لزاما عليه « حماية » نفسه وتقده الضامض والتفه ضد تكران الجمهور ونسيانه ، ولانه كان لزاما عليه ان يبين ان النقد لما يبرح ، في الشروط المتغيرة لعام ١٨٤٥ ، متكافئاً مع نفسه بصورة غير معوجة دون ان يطرا عليه اي تبدل . ولقد كتب اذن المجدد الثاني من كتابه **القضية الصالحة وقضيته الخاصة** (٢١) . انه صامد في مكانه ، يقاتل عن داره وأرضه . ومهما يكن من امر ، فانه يخفي هذا الغرض الاناني ، على الطريقة اللاهوتية الحقيقية ، بمظهر « خصائص » فيورباخ المزعومة . ولقد كان برونو المسكين موضع النسيان التام ، الامر الذي اثبتته على افضل وجه المساجلة بين فيورباخ وشرنر التي لم يرد له ذكر فيها على الاطلاق . ولهذا السبب على وجه الدقة أطبق على هذه المساجلة كي يكون قادرا على المناداة بنفسه ، بوصفه تقيض القطبين المتضادين ، وحدتهما العليا ، الروح القدس .

ويفتح القديس برونو « حملته » بشحنة من نيران المدفعية ضد فيورباخ ، يعني **بطبيعة جديدة منقحة وموسعة لمقالة سبق أن ظهرت في Norddeutsche Blätter** (٣٣) . ان فيورباخ يحول الى أحد فرسان « **الجوهر** » كما يسلط النور بصورة افضل على « الوعي اللاتني » لبوير . وان قديسنا ليقفز دفعة واحدة ، بفضل هذه الاستحالة لفيورباخ التي يترجم ان جميع مؤلفات هذا الاخير تشبها ، من كتابات فيورباخ عن ليبتر ويايلي الى **جوهر المسيحية** ، مهملات المقالة ضد « الفلاسفة الومضيين » في **حويات هال** (٣٣) . وان هذا « **الهو** » ليقع « في المكان المناسب » . ذلك ان فيورباخ يميل اللثام فيه عن جماع حكمة « الوعي اللاتني »

★ Pro Aris et Focis ، باللاتينية في النص الاصل .

★★ C'est - à - dire ، بالفرنسية في النص الاصل .

بصورة معارضة للممثلين الوضعيين « للجوهر » ، وذلك في وقت كان القديس برونو لا يبرح منخرطاً فيه في التأمل في موضوع الجبل بلا دنس .

ولا حاجة بنا تقريباً الى التنويه بأن القديس برونو لا يبرح يواصل التبختر على حصانه الحربي الهيفلي القديم . اصفوا الى الفقرة الاولى من مستوحياته الاخرى من ملكوت الله :

« لقد صنع هيفل تركيباً لجوهر سبينوزا وأنا فُخته في وحدة واحدة ؛ وان هذه الوحدة ، الجمع بين هذين المجالين المتعارضين ، الخ ، تشكل الاهمية الخاصة لفلسفة هيفل وضمها في الوقت ذاته [. . .] ان هذا التناقض الذي يتعثر نظام هيفل فيه يجب حله وتدميره . بيد انه لم يكن يستطيع ان **والروح المطلق** . . . وكان هذا ممكناً بطريقتين : فإما يجب ان يحترق الوعي الذاتي بفعل ذلك الا اذا حُظر الى الابد طرح قضية العلاقات بين **الوعي الذاتي** مرة اخرى في نيران الجوهر ، يعني انه يجب عليه ان يتخذ ويحافظ بكل حزم على العلاقة الجوهرية الخالصة ، واما يجب ان يبين ان الشخصية هي خالقة صفاتها الخاصة وماهيتها الخاصة ، وان مفهوم الشخصية بعد ذاته يتضمن ان يضع حدوده الخاصة « (حدود « المفهوم » ام « الشخصية ») » . وان يلقي مرة اخرى هذا التحديد المفترض الذي طرحه ماهيته العمومية ، لان هذه الماهية على وجه الدقة هي مجرد نتيجة تميزه **الناتي الجاهل** ، نتيجة فعاليته « (وغان ، ص : ٨٧ - ٨٨) * .

لقد قدمت الفلسفة الهيفلية في **العائلة المنسية** (٢٤) على انها وحدة سبينوزا وفتحته ، وقد أكد المؤلفان في الوقت ذاته على ما تنطوي عليه هذه الوجدان تناقض . وان الاصلة الخاصة بالقديس برونو تستقيم في انه ، خلافاً لمؤلفي **العائلة المنسية** ، لا يعتبر مسألة علاقة الوعي الذاتي بالجوهر على انها « نقطة خلاف ضمن التأمل الفلسفي الهيفلي » ، بل مسألة تتعلق بالتاريخ العالمي ، لا بل مسألة مطلقة . وذلك هو الشكل الوحيد الذي يستطيع ان يبرر به عن نزاعات العصر الحاضر . وانه ليؤمن بالفعل بان انتصار الوعي الذاتي على الجوهر سيكون له تأثير جوهرى تماماً لا على التوازن الاوروبى فحسب ، بل كذلك على التطور المقبل لقضية اورينون (٢٥) . اما الى أي مدى يتوقف عليه الغاء قانون الجيوب في انكلترا ، فهذا ما لم يتضح بعد الا بصورة ضئيلة جداً ! .

* ان التبدلات الطفيفة التي اجراها المؤلفان على الفقرات التي يشهدان بها ، مثلاً تغيير زمن الافعال وميخة الفاعل ، وترتيب الكلمات المختلف ، وكذلك التشديد المتباين ، قد اهتمت الاشارة اليها هنا .

ان هيغل يعطي عن النزاعات العقلية تميرا مجردا وسديما يشوهها به حين يضعها في السماء ، وهذا الفكر « التقدي » يأخذ ذلك التمير على انه النزاع الفعلي . فيرونو يرضى بالتناقض التاملي ويدافع عن أحد حديه ضد الحد الآخر . ومنسده ان العبارة ، الصياغة الفلسفية للمسألة الفعلية هي المسألة الفعلية بالذات . وبنتيجة ذلك ، فان لديه من جهة واحدة ، بدلا من الناس الواقعيين ووعيمهم عن علاقاتهم الاجتماعية التي تجابههم في الظاهر على انها امر مستقل ، عبارة مجردة خالصة ، **الوعي الذاتي** ، بالضبط كما ان لديه ، بدلا من الانتاج الواقعي ، **الفعالية المؤقتة لهذا الوعي الذاتي** . ومن جهة ثانية فان لديه ، بدلا من الطبيعة الواقعية والعلاقات الاجتماعية القائمة بصورة واقعية ، الخلاصة الفلسفية لجميع المقولات او التسميات الفلسفية لهذه العلاقات في هذه الصيغة الجوفاء : **الجوهر** ، ذلك ان برونو ، جنبا الى جنب مع سائر الفلاسفة والأيدولوجيين ، يعتبر بصورة خاطئة الأفكار - هذا التعبير الفكري المؤقت عن العالم القائم - على انها أساس هذا العالم القائم . ومن البدهي انه يستطيع بهذين التجريدين ، اللذين أفرغا من كل مضمون ومعنى ، ان يقوم بمختلف أنواع الحيل لكون ان يعرف اي شيء على الاطلاق عن الناس الواقعيين وعلاقاتهم (انظر من اجل مزيد من المعلومات ملاحظات فيورباخ عن الجوهر ، وكذلك ملاحظات القديس ماكس عن الليبرالية الانسانية . . و « الأقدس ») . وهكذا ، فانه لا يتخلى عن الأساس التاملي كما يحل تناقضات التأمل ؛ انه يناور وهو لا يبرح متمسكا بهذا الأساس ، وهو نفسه لا يبرح صامدا جدا على الأساس الهيفلي نوعيا بحيث ان علاقة « الوعي الذاتي » « بالروح المطلق » لا تكف عن اطلاق راحته . وباختصار ، فاننا نجابه هنا فلسفة **الوعي الذاتي** المملنة في نقد **الأناجيل** المطور في Das entdeckte Christanthum (٢٦) . والمعروضة لسوء الحظ قبل وقت طويل في كتاب هيغل **علم الظواهر** (٢٧) . ولقد دحضت هذه الفلسفة البويرية الجديدة بصورة كاملة في **المقالة القسمة** في الصفحة ٢٢٠ وما يليها وفي الصفحات ٣٠٤ - ٣٠٧ (٢٨) . ومهما يكن من أمر ، فان بوير قد نجح هنا في رسم نفسه كاريكاتوريا بادخال « الشخصية » خلسة ، كما يكون في مقدوره ، مع شترنر ، ان يصور الفرد الواحد على انه « عمله الخاص » ، وشترنر نفسه على انه **عمل برونو** . وان هذه الخطوة الى امام لتمتق ملاحظة مقتضية .

قبل كل شيء ، فليقارن القارئ هذه الصورة الكاريكاتورية بالأصل ، عرض الوعي الذاتي في **السيحية المنزلية** ، ص : ١١٣ ، ومن بعد فليقارن هذا العرض بلوره بأصله الحقيقي ، **علم الظواهر** لهيغل ، الصفحتين ٥٧٥ و ٥٨٢ ، وقس على ذلك ، (ان كلا هذين القطعين قد أوردنا من جديد في **المقالة القسمة** ، الصفحات ٢٢١ و ٢٢٣ و ٢٢٤ (٢٩) . ولكن فلننتف الآن قليلا السى الصورة الكاريكاتورية ! « الشخصية بعد ذاتها » ! « المفهوم » ! « الماهية المومية » !

« يضع بنفسه حدوده الخاصة ومن بعد يلقي هذا التحديد » ، « التفاضل الذاتي الباطن » ، « يا لها من » نتائج « باهرة ! » الشخصية بحد ذاتها « ، أما ان هذه الفكرة هراء « بحد ذاته » ، « وأما أنها تشير إلى مفهوم الشخصية المجرد . وبالتالي فإنه جزء من « مفهوم » مفهوم الشخصية أن « تضع بنفسها حدودها الخاصة » . ان هذا التحديد اللاحق « بمفهوم » مفهومها تضعه ارتجالاً « بفعل ماهيتها العمومية » . وبعد أن تلقي مرة أخرى تحديدها الخاص ، يتضح ان « هذه الماهية » ليست بالضبط الا « نتيجة تفاضلها الذاتي الباطن » . وهكذا فان كل النتيجة العظيمة لهذا اللغو المعقد تساوي حيلة هيغل المألوفة بتفاضل الانسان الذاتي في الفكر ، وهو تفاضل ذاتي ينادي به برونو التامس الحظ بكل عناد على أنه الفعالية الوحيدة « للشخصية بحد ذاتها » . ولقد أوضح للقديس برونو قبل زمن طويل جدا بأنه لا سبيل إلى تحصيل أي شيء من هذه « الشخصية » التي نصرت فعاليتها على هذه الوثبات المنطقية التي باتت مبتدلة في الوقت الحاضر . وفي الوقت ذاته فان الفقرة الموردة تحتوي على الاعتراف الساذج بأن ماهية « الشخصية » البويرية هي مفهوم المفهوم ، تجريد التجريد .

وان النقد الذي يوجهه بوير إلى فيورباخ يقتصر ، بقدر ما يأتي بعناصر جديدة ، على ان يبسط بصورة مناققة ماخذ شترنر على فيورباخ وبوير على أنها ماخذ بوير على فيورباخ . اذ يأخذ على سبيل المثال التأكيد بأن « ماهية الانسان هي الماهية المطلقة والاقديس » ، وان « الانسان هو اله الانسان » ، وان الجنس البشري هو « المطلق » ؛ اذ يأخذ عليه أنه يشطر الانسان « إلى انا جوهرية وانا غير جوهرية » (على الرغم من أن بوير يجعل على الدوام من التجريد الشيء الجوهرية) ويقدم من هذا الانشطار ، في التعارض الذي يصطنعه بين النقد والجمهور ، تصورا اشد هولا حتى درجة كبيرة من تصور فيورباخ) ؛ واذ يقول أنه يجب خوض النضال ضد « صفات الله » ، الخ . وفي مسألة الحب الأناني والحب المنزه يعمد بوير ، في مساجلته ضد فيورباخ ، إلى نسخ شترنر بصورة حرفية على وجه التقريب طوال ثلاث صفحات (ص : ١٣٣ - ١٣٥) ، بالضبط كما ينسخ بكل خراقة عبارات شترنر الجوفاء : « كل انسان هو خليقته الخاصة » و « الحقيقة شبح » ، وهكذا دواليك . وقضلا عن ذلك ، فان « الخليقة » قد حولت إلى « نتاج » عند برونو . ولسوف نعود إلى هذا الاستغلال لشترنر من قبل القديس برونو .

وهكذا فان العنصر الاول الذي نكتشفه عند القديس برونو هو تبعيته المستمرة حيال هيغل . ونحن ان نشوق بالطبع اكثر من هذا عند الاعتبارات التي نسخها عن هيغل ، بل سوف تقتصر على جمع بعض فقرات اخرى تبين بكل وضوح مبلغ

إيمانه الراسخ بسُلطان الفلاسفة وحتى أية درجة يتقاسم وإياهم إيمانهم الوهمي
بأن تعديلا في الوعي وتوجها جديدا في تحليل العلاقات القائمة يستطيعان أن يؤديا
إلى انقلاب ثوري للعالم كما هو موجود حتى الوقت الحاضر . ولقد حمل القديس
برونو كذلك ، وهو مشرب بهذا الإيمان ، أحد تلامذته على أن يشهد - في العدد
الرابع من مجلة **ويظن الفصلية** ، ص ٢٢٧ - بأن عباراته الجوقاء الشخصية ، المملنة
عن قبل في العدد الثالث ، « أفكار ثور العالم » (٤٠) .

يقول القديس برونو (**ويظن** ، ص : ٦٥) .

« لم تكن الفلسفة قط شيئا آخر سوى اللاهوت المرجع الى شكله
الاعم والمعطى تعبيره الاكثر عقلانية » .

ان هذه الفقرة ، الموجهة ضد فيورباخ ، منسوخة بصورة حرفية تقريبا عن
كتاب فيورباخ **فلسفة المستقبل** (ص : ٢) .

« ان الفلسفة التأملية هي اللاهوت الحقيقي ، الحازم **والعقلاني** » .

ويستطرد برونو :

« ان الفلسفة نفسها ، بالتحالف مع الدين ، قد سمت على الدوام
الى تبعية الفرد المطلقة ، وقد **حققت** ذلك فعليا بعبابتها وحصولها على
امتصاص الحياة الفردية في الحياة العمومية ، والمرضي في الجوهر ،
والانسان في الروح المطلق » .

فكانما « فلسفة » برونو ، « بالتحالف مع » فلسفة هيغل ، وتشاركها المحذور ،
لكن المستمر بعد ، مع اللاهوت ، لم « تطالب » ، ان لم « تحصل » ، بامتصاص الانسان
في فكرة احد « جوانبه العرضية » ، الا وهو الوعي الذاتي ، المقدم على انه « الجوهر » !
وفيما عدا ذلك ، فان هذه الفقرة بكاملها تبين فرحة هذا الاب الكنسي ، « ببلاغته
المنبرية » ، وهو يواصل المناداة بابعانه « الثوري » بفضيلة اللاهوتيين والفلاسفة
المقدمين الحبلى بالوعود السرية ؛ وذلك كله ، بكل تأكيد ، في مصلحة « قضية
الحرية الصالحة وقضيته الخاصة » .

وان الوقاحة لتبلغ بصاحبنا الذي يخاف الله ان يوجه الى فيورباخ هذا النقد

في الصفحة ١٠٥ :-

« لم يصنع فيورباخ من الفرد ، من انسان المسيحية المجرد من
الانسانية انسانا حقيقيا » (١) « فعليا » (٢) « شخصا » (٣) (هذه
الصفات تدين باصلها **العائلة المقدسة** وشرنر) ، « بل انسانا عاجزا ،
عبدا » .

وعندئذ فانه ينطق ، فيما ينطق به من سخافات ، بالهراء القائل انه يستطيع ،

دهو القديس برونو ، ان يصنع بشرا بواسطة **اللهن** .

ويقول بمد قليل في الفقرة ذاتها :

« في رأي فيورباخ ان على الفرد ان ينصاع للجنس ، وان يخدمه .
ان الجنس الذي يتحدث فيورباخ عنه هو المطلق الهيجلي ، وهو كذلك
لا وجود له في أي مكان » .

هينا ، كما في سائر الفقرات الأخرى ، لا يحرم القديس برونو نفسه مجرد
جعل علاقات الافراد الفعلية رهنا بالتحليل الفلسفي لهذه العلاقات . انه لا يملك
ادنى فكرة عن ترابط افكار « الروح المطلق » الهيجلي و « الجنس » الفيورباخي مع
العالم القائم .

وفي الصفحة ١٠٤ ، يفتاط الاب المقدس بصورة رهيبة من جراء الهرطقة
الفيورباخية التي تحول الثالث الاقدس للعقل والحب والارادة الى شيء ما « هو
في الافراد وفوق الافراد » : فكانما كل ميل طبيعي وكل حافز وكل حاجة لا تؤكد
ذاتها في ايماننا هذه على انها قوة « في الافراد وفوق الافراد » حالما تعترض الظروف
ارضاءها . ومثال ذلك انه اذا جاع الاب المقدس دون ان تتوفر له امكانية تهدئة
جوعه ، فان معدته سوف تصيح اذن قوة « فيه وفوقه » . وان خطيئة فيورباخ
لا تكمن في مناداته بهذه الحقيقة ، بل في اقتناعتها بطريقة مثالية بدلا من اعتبارها نتاجا
لمرحلة معينة من التطور التاريخي يمكن التغلب عليها .

ص ١١١ : « ان فيورباخ عبد وطبيعة العبودية تعوقه عن انجاز عمل
انسان ، عن تمييز ماهية الدين » (يا له بالفعل من « عمل انسان » رائع !)
... « انه لا يميز ماهية الدين لانه يجهل الجسر الذي سيؤدي به الى
مصادر الدين » .

فلا يبرح القديس برونو يؤمن جادا بأن للدين « ماهيته » الخاصة . واما « الجسر »
الذي « يؤدي » الى « مصادر الدين » ، فلا يمكن ان يكون جسر الحمر هذا الا
قناة . وفي الوقت ذاته ، فان القديس برونو يقيم تجارة : انه شارون عصري مضحك ،
احيل الى الاستيلاء من جراء وجود الجسر ، يقوم بوظيفة مكاس (٢) يطلب نصف
فلس كرسوم للمرور من كل شخص يعبر الجسر الى مملكة الدين الشبحية (١) .
وفي الصفحة ١٢٠ يقدم القديس هذه الملاحظة :

« كيف يمكن ان يوجد فيورباخ اذا لم تكن الحقيقة موجودة ،
واذا كانت الحقيقة مجرد شبح » (النجدة ، يا شترتر !) « قد تراجع
الانسان امامه هلما حتى الوقت الحاضر ؟ » .

ان هذا « الانسان » الذي يخاف « شبح » « الحقيقة » ليس هو غير برونو
الفاضل نفسه . وقبل مشر صفحات ، في الصفحة ١١٠ ، انطلقت منه امام « شبح »

* Tollkeeper ، بالانكليزية في النص الاصل .

الحقيقة صيحة الرعب التالية التي هزت العالم :

« ان الحقيقة التي لا تصادف قط من لقاء ذاتها من حيث هي موضوع مكتمل لا تتطور وتبلغ الوحدة الا في ازدهار الشخصية فقط » .

وهكذا فان الحقيقة ، هذا الشبح - تستحيل شخصا يتطور ويبلغ الوحدة ؛ وفضلا عن ذلك فان هذه الحيلة تتحقق في شخصية ثالثة خارجة عنها ، على طريقة الدودة الشريطية . تلك هي النتيجة التي نحصل عليها هنا . اما بشأن علاقات الحب السابقة التي كانت للرجل المقدس مع الحقيقيه . حين كان شابا لا يزال وكانت شهوات الجسد قوية فيه بعد ، فانظر العائنة المقدسة . من : ١١٥ ، وما يليها (٤٢) .

اما مبلغ نقاوة رجلنا القديس من جميع الشهوات الجسدية والرغبات الدنيوية حاليا ، فامر يتضح من مساجلته العنيفة ضد حسيه فيورباخ . ولا تستهدف هجمات برونو في حال من الاحوال الطابع المحدود جدا لاعتراف فيورباخ بدور الحواس . ان محاولة فيورباخ الفاشلة حتى كمجرد محاولة للفرار من الايديولوجية ، هي بالنسبة اليه . . . خطيئة . بكل تأكيد ! ان الحسية شهوة العين ، وشهوة اللجسد وغطرسة - امر بغيض ورجس في نظر الرب . فلا تعرفون ان التغيير في الجسد يجلب موت النفس ، بينما الاهتمام بالروح يعني الحياة والسلام ؟ ذلك ان الاهتمام بالجسد يعني معاداة النقد ، وكل ما هو جسدي هو من هذا العالم ، والا تعرفون انه مكتوب : ان اعمال الجسد معروفة ، فهي الزنا ، والفسق ، والدنس ، والفحش ، والوثنية ، والسحر ، والشحناء ، والشفاق ، والحسد ، والفضب ، والمساكة ، والفتنة ، والعصيان ، والحقد ، والجريمة ، والادمان ، والشراهة ، وما شابه ؛ لكنني تنبأت لكم واتبأ لكم من جديد بأن اولئك الذين يأتون مثل هذه الافعال لن يروا ملكوت النقد ؛ الويل لهم لانهم يسلكون سبيل قايين وسعيهم الى اللذة يوقعهم في خطيئة بلام ، وسوف يفنون في العصيان كما حدث لكوراخ . ان هؤلاء الفاسقين يحيون حياة ناجرة ، مستقلين دون خجل صدقاتكم . انهم خراف تمرعى دون راع ؛ سحب لا ماء فيها تطردها الريح ؛ اشجار عارية ، عقيمة ، قدمانت مرتين واقتطعت جذورها ؛ امواج محيط متوحشة تزيد بعارها ؛ كواكب هائلة محكوم عليها بكآبة الظلمة الى الابد . ذلك انا قرانا ان اوقاتا رهيبه ستاتي في الايام الاخيرة ، وسوف يظهر اناس يكبرون انفسهم جدا ، ذمامون وفاسقون يفضلون اللذة على النقد ، اناس يتمردون ، وباختصار عبيد للجسد . ان مثل هؤلاء الناس يبغضهم القديس برونو ، الذي تتوجه افكاره نحو الروح والذي يطارده بكراهيته غطاء الجسد الملوث ؛ ولهذا السبب . فهو يحكم على فيورباخ ، الذي يعتبره كوراخ العصيان ، بالبقاء في الخارج جنباً الى جنب مع الكلاب ، والحررة ، والفاسقين ، والقتلة . « الحسية » - ويلاه ! ان هذه الكلمة لا تثير عند اب الكنيسة القديس اعنف الاختلاجات فحسب ، بل

تدفعه الى الغناء أيضا ، فاذا هو في الصفحة ١٢١ يفني « نشيد النهاية ونهاية النشيد » . الحسية - اتعرف ايها الانسان اليانس ما الحسية ؟ ان الحسية ... « عصا » (ص : ١٢٠) . بل ان القديس برونو ، وهو يعاني الاختلاجات ، يتصارع مع احدي عباراته ، مثله كمثلي يعقوب الطيب الذكر مع الله ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان الله خلق ورك يعقوب ، في حين ان مصروعنا المقدس لا يفعل سوى خلع جميع اطراف عبارته واربطتها ، الامر الذي يتيح له - بعمد من الامثلة الباهرة ، ان يوضح لنا هوية الذات والموضوع :

« يستطيع فيورباخ ان يقول ما يحلو له ... فهو على اي حال يدمر » (!) « الانسان ... ذلك انه يحول كلمة انسان الى مجرد عبارة جوفاء ... ذلك انه لا يصنع » (!) « ولا يخلق » (!) الانسان في كليته ، بل يرفع الجنس البشري بأسره الى المطلق ، لان عضو المطلق على أي حال ليس الجنس البشري بالنسبة اليه ، بل على العكس من ذلك الحواس ؛ انه يدمغ موضوع الحواس ، الادراك ، الحدس - المحسوس ، على انه المطلق ، المعرفة الاكيدة ، اليقين الفوري . وبذلك فان فيورباخ - وذلك هو راي القديس برونو - « ربما يستطيع ان يهز طبقات الهواء ، لكنه سيكون عاجزا عن ان يسحق تظاهرات الماهية الانسانية ، لان ماهيته الأعماق » (!) « وروحه المحيي [...] يدمران سلفا الطنين الخارجي » (!) « ليرداه الى كلمات جوفاء و صارة » (ص : ١٢١) .

وان القديس برونو يقدم بنفسه ايضاحات عجيبة لكن حاسمة عن اسباب موقفه الاحق :

« فكان اناي لا تملك أيضا هذا الجنس المعين والفريد الذي يميزها من الآخرين جميعا ، وهذه الاعضاء الجنسية المعينة والفريدة ! » .

(قال جانب « الاعضاء الجنسية الفريدة » ، يملك هذا الفاضل أيضا « جنا فريدا » فذا !) . وان هذا الجنس الفريد ليفسر في الصفحة ١٢١ بمعنى ان

« الحسية ، مثل الخفاش ، تمتص كل المخ والدم من الحياة الانسانية ؛ انها الحاجز المنيع الذي لا يبد للانسان ان يوجه الى ذاته عنده صفة قاضية » .

ولكن اقدس البشر ليس هو نفسه طاهرا ! انهم خطاة جميعا ويفتقرون الى مجد الذي كان يجب ان يكون في حوزتهم في انظار « الوعي الذاتي » ! ان القديس برونو ، الذي يتعارك في حجرته المنعزلة في منتصف الليل مع « الجوهر » ، تستلقت الكتابات الطائشة للهرطوقي فيورباخ انتباهه الى المرأة والجمال الانثوي . وانه ليستسلم الى الكتابة بصورة مفاجئة ؛ ان الوعي الذاتي النقي قد تلوث ، وهذه

نزوة خاطئة ، حية ، تتراقص امام الناقد المنعور بصورة داعرة . ان الروح يقظ لكن الجسد ضعيف . ويترنح بروتو ، ويسقط ، وينسى انه القوة التي « تعقل العالم وتحركه وتسوده بجبروتها » ؛ وينسى ان هذه المنتجات لمخلته هي « روح روحه » ؛ ويفقد كل « وعي ذاتي » ، ويتعلم نشوان بقصيدة مديح يقرظ فيها جمال المرأة ، « الطافحة حنانا ورقة وانوثة » ، يقرظ فيها « الوركين اللينين والدورين » ، و « الخطوط الجياشة ، المتوجة ، المضطربة ، الدفاقة ، المرتعشة ، الاشب بموج البحر » (١٢) . ومهما يكن من امر ، فان البراءة تنكشف دائما - حتى حيث تخطيء . فمن ذا يجهل ان « الخطوط الجياشة ، المتوجة ، الاشب بموج البحر » ، شيء لم تقع عليه العين قط ، او تسمعه قط ؛ وبالتالي - مه أينها النفس الحبيبة ، فالروح سوف يسترد عاجلا سلطانه على الجسد المتمرد ويرفع « حاجزا » منيعا في وجه الشهوات المتدفقة والمضطربة التي سرعان ما سوف توجه « عنده » الى ذاتها « الضربة القاضية » .

« ان فيورباخ » - الى هنا ينتهي القديس اخيرا من خلال تفهمه النقدي **لعائلة المفلسة** - « نصير للمادية المثربة بالانسية والمفسدة بها ، يعني ان المادي عنده عاجز عن الصمود ، عن الحياة على الارض وعلى وجودها » (ان القديس بروتو يعرف وجودا للارض متميزا من الارض ذاتها ، ويعرف كيف يجب ان يتصرف المرء كي « يصمد على وجود الارض » !) « انه يريد ، على النقيض من ذلك ، ان يصبح روحا وان يصعد الى السماء ؛ وانه في الوقت ذاته إنسي ، لا يستطيع ان يفكر ويبنى عالما روحيا ، فيلتجئ الى المادية باعتبارها عنصرا مخلصا » ، وهكذا دواليك (ص : ١٢٣) .

واذا كانت الانسية عند القديس بروتو ، وفقا لما تقدم ، تستقيم في ان « يفكر » وان « يبني عالما روحيا » ، فان تعريفه للمادية هو كما يلي :

« لا يسلم المادي الا بالوجود الفعلي والواقعي ، **المادة** » (فكان الانسان بكل خصائصه ، بما في ذلك الفكر ، ليس « وجودا فعليا وواقعيًا ») **والطبيعة ، المادة الفاعلة التي تتحقق وتنتشر في التعدد** » (ص : ١٢٢) .

اولا : **المادة وجود فعلي وواقعي** ، لكن في ذاتها فحسب ، بصورة سرية ؛ وحين « تصبح فعالة بانتشارها وتحققها في التعدد » (ان هذا « الوجود الفعلي والواقعي » « يتحقق » !!) ، تصير عندئذ فقط طبيعة . اولا يوجد مفهوم المادة ، الفكرة المجردة ، التصور ، الذي يتحقق فيما بعد في طبيعة واقعية . تلك هي ، بصورة حرفية ، النظرية الهيكلية عن الوجود السابق للمقولات الخلاقة . ويصبح مفهوما من وجهة النظر هذه ايضا ان القديس بروتو يأخذ بصورة خاطئة الصيغ الفلسفية للماديين بشأن المادة على انها اللب والمضمون الفعليان لتظرتهم عن العالم .

٢ - آراء القديس برونو عن الصراع

بين فيورباخ وشترنر

بعد أن نطق القديس برونو على هذا الفرار بوضع كلمات خطيرة ضد فيورباخ، فإنه يلقي نظرة على الصراع القائم بين فيورباخ والواحد . . وان البيئة الاولى على اهتمامه بهذا الصراع هي ابتسامه منهجية تتردد على شفوية ثلاث مرات :

« ان الناقد يواصل طريقه بصورة لا تقاوم، واثقا بالنصر، بله ظافرا . انهم يفترون عليه - فييتسم . انهم يتهمونه بالهرطقة - فييتسم . ان العالم القديم يخرج في حملة صليبية ضده - فييتسم » .

ان القديس برونو - وهذا امر محقق في الوقت الحاضر - يواصل طريقه اذن ، لكنه لا يعنى مثل جميع الناس ، بل يسلك مسلكا تقديرا ، وينجز هذا العمل الهام وعلى شفوية ابتسامته .

« ان ابتسامته ترسم على محياه خطوطا اكثر مما في خارطة العالم ، مع جزر الهند الشرقية والغربية . . ان الانسة ستصفعه ، فاذا فعلت ، فسوف يتسم ، وياخذ ذلك على انه فن عظيم » (٤٤) - مثل بطل شيكسبير مالقوليو .

ولا يرفع القديس برونو نفسه اصعبا واحدة ليدحض خصمه ، فهو يعرف طريقة افضل للتخلص منهما ، فيدعهما - فرق تسد(أ) - لخصومتها الخاصة . انه يجابه شترنر بانسان فيورباخ (ص : ١٢٤) . ويجابه فيورباخ بأوحد شترنر (ص : ١٢٦ وما يليها) ، انه يعرف انهما يتبادلان المسخط بقدر قطبي كيلكني في ايرلندا اللتين التهما بعضهما بعضا حتى لم يتبق منهما أخيرا سوى الذيلين . وان القديس برونو ليصدر الحكم على هذين الذيلين ، معلنا انهما « **الجوهر** » ، وبالتالي محكوم عليهما بالهلاك الابدي .

وفي المجابهة بين فيورباخ وشترنر لا يفعل سوى تكرار ما قاله هيفل عن سبينوزا وفخته . ومن المعروف ان هيفل يقول ان الانا المرجعة الى نقطة واحدة مظهر واحد للجوهر، والاكثر من ذلك انها المظهر الاقصى . وكائنا ما كان غضب برونو السابق ضد الانانية، التي يبلغ الامر به ان يجعلها الرائحة النوعية(ب) للجواهر، فانه يرضى في الصفحة ١٢٩ بالانانية من شترنر ، مع هذا التحفظ الوحيد، الا وهو ان هذه الانانية يجب « ألا تكون انانية ماكس شترنر » ، بل بالطبع انانية برونو بوير . وانه يسم انانية شترنر

(١) Divide et impere ، باللاتينية في النص الاصل .

(ب) Odor Specificus ، باللاتينية في النص الاصل .

باسم الاخلاق ، « لان اناه تتطلب من اجل دعم انانيته النفاق والكذب والعنف الجسدي » . وفيما عدا ذلك ، فانه يؤمن (انظر ص ١٢٢) بالمجزات النقدية للقديس ماكس ويرى في نضالات هذا الاخير (ص ١٢٦) « جهدا حقيقيا من اجل تدمير الجوهر بصورة جدلية » . وبدلا من ان يعالج نقد شترنر « للنقد المحض » لبوير ، فانه يؤكد في الصفحة ١٢٤ ان نقد شترنر لا يؤثر فيه من قريب او بعيد ، مثله كمثل اي نقد آخر ، « ما دام هو نفسه نموذج الناقد » .

واخيرا يدحضهما القديس برونو معا ، القديس ماكس وقيورباخ ، مطبقا بصورة حرقية تقريبا على فيورباخ وشترنر تقيضة قورها شترنر بين الناقد برونو بويسر والعقائدي (٢) .

(٢) من بين النسخات المخطوطة المكتشفة مؤخرا من الايديولوجية الالمانية والمنشورة للمرة الاولى عام ١٩٦٢ في المجلة الاممية للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثالث ، القسما ، تمثل ورقة مكتوبة على الوجهين تحيل على الصفحة الاثر ، بقلم ماركس ، رقم ٢٩ . ذلك من الصفحة ٢٩ من النص الاول للفصل الاول ، الرقم من قبل ماركس من ١ - ٧٢ . ونعطي هنا نص العمود الايسر ، الشطوب برمنه بخط مردي ، وهو يشكل مجرد مياغة اخرى للنص الذي قرأناه لتونا . وعلى اية حال ، فان نهاية النص بكاملها ، ابتداء من شاهد برونو بويسر « لا يجب ولا يمكن ان تعوم النقد » ، ص ١٠٣ ، حتى نهاية الشاهد من التوراة ، مسألة للنص الحالي ، باستثناء موضعين ؛ ففي هذا المخطوط ، في الشواهد ، ترد جميع الاسماء ، او جميعها ، على وجه التقريب ، بالرومانية وفي الشاهد التوراتي ، اضاف ماركس بعد يعق ، بين توسين ، فيورباخ .

اما النص الوارد في العمود الايمن فقد اورد اعلاه .

[الصفحة الثانية المخطوطة ، الوجه ، العمود الايسر ؛ ... تغطي كيلكني في ايرلندا اللتين التهننا بعضهما بعضا بصورة تامة حتى تم يتبق في النهاية سوى الدليلين منهما . وهذا جاء القديس برونو ، الذي لنقد كلمته : « انه يقول عن هذين الدليلين انهما « الجوهر » ، وبالتالي فهما معطيان حتى الابد . واخيرا فان فكرة تولى السيد برونو : هو ، الناقد ، ان يتمكن اي نقد من بلوقه « ما دام هو نفسه الناقد » (ص : ١٢٤) .

وعندما انتهى قديسنا ، بالطريقة المذكورة ، من شترنر وقيورباخ ، وقضلا عن ذلك عندما « قطع كل امكانية للتقدم » امام « الاوحد » ، فله يستدير الان نحو العواقب المزعومة لفيورباخ ؛ الشبوميون الاثان . وكان لا بد بالطبع ان ينتظر الاب القديس مناسبة مثل هذه كي يبيري على حواء الشبوعية ومثلها نظريين في المايا ، وكى يتكهن في الوقت ذاته من حظهم . ولقد كان هذا بالنسبة اليه ضروريا بقدر ما نظم الموقمون ادناه محضرا [...] عن هذاه الفكري و [...] في المائة المقدسة فرر قيمة الشبوعية ، وبصورة خاصة حال « النقد النقدي » ، الحد الاقصى للنظرية الالمانية .

وقد كان للمائة المقدسة بادى الامر تأثير عميق في ابينا الكنسى المحترم والفرقة في كابة خطيرة ومتسامحة في الوقت ذاته . وان الحسنة الوحيدة للكتاب هي انه يبين « ما سوف يزول اليه فيورباخ بالضرورة » ، وكيف يمكن لفلسفته ان تعمل ، عندما تريد ان تناضل ضد (النقد) (ص ١٢٩) ، لكن حقيقة الجمع بكل سهولة بين الضرورة والامكانية والارادة لا تعوض عن الجوانب المؤسفة العديدة في الكتاب .

• كلمات غير واضحة .

« ان نهاية هذه العجيلة ، ابتداء من « فلو قيمة » ، متطربة في المخطوطة .

ويفان ، ص : ١٣٨ : « يضع فيورباخ نفسه في تعارض مع ، وبالتالي « (!) « يتهض في تعارض مع الاوحد . انه شيوعي ويريد ان يكون شيوعيا . هذا اناني ويريد ان يكون انانيا ؛ اما ذلك فهو الاقدس . . هذا هو المدنس ؛ اما ذلك فهو الصالح ، الله . هذا هو الشرير ، الانسان . وكلاهما . . . عقائدي » .

فالقضية معي ، بالتالي ، انه يتممها كليهما بالجمود العقائدي .

الاوحد وخاصته ، ص : ١٣٤ : « يخاف الناقد ان يسقط في الجمود العقائدي او ان يقرر عقائد . ومن البدهي انه سيصبح اذن تقيض الناقد ، اي عقائديا ؛ وان ذلك الذي كان الخير بصفته ناقدا سوف يصبح الآن الشر . او سوف يتحول من كونه **غيرا** » (شيوعيا) « الى **اناني** ، الخ . ولا عقيدة واحدة ! - تلك هي عقيدته » .

٢ - القديس برونو ضد مؤلفي

العائلة المقدسة

بعد ان تخلص القديس برونو من فيورباخ وشترنر بالطريقة المشار اليها « وقطع على الاوحد طريق التقدم » ، ينصرف الآن الى « عواقب فيورباخ » المزعومة ، الشيوعيين الالمان ، وعلى الاخص مؤلفي **العائلة المقدسة** . وان تعبير « الانسية المشخصة » الذي يصادفه في مقدمة هذه الوثيقة السجالية يزوده بالاساس الرئيسي لفرضيته . ومعا لا ريب فيه انه تذكر فقرة من الكتاب المقدس :

« وانا ايها الاخوة ما كنت استطيع ان اتحدث اليكم كما الى روحانيين . بل كما الى جسديين » كان الامر في حالتنا « لتقيض من ذلك تماما (بل كما الى اطفال في المسيح . لقد غديتكم بالحليب وليس باللحم ؛ لانكم ما كنتم حتى هذا الحين قاهرين على احتماله » **الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس** ، الاصحاح الثالث ، ١ - ٢) (٥) .

ان الانطباع الاول الذي تركته **العائلة المقدسة** في شيخ الكنيسة الفاضل قد كان انطباعا من الالاسى العميق والاسف الجدي ، كما يليق ان يصدر عن رجل صالح . ان الحسنة الوحيدة للكتاب هي انه :

ان احزان القديس برونو بهذا الشأن انه ما تكون باحزان يهود العجوز الذي ينطلق ، باصوات انبيائه الاربعة الكبار والاثني عشر الحفار ، مزجرا في اعقاب اسرائيل ، شعب الورد ، كما يتفادى ان يتحاش منه هذا الشعب كليا . ان فلسفة فيورباخ ، كما تفترض هنا بصورة احتياطية تماما ابتداء من هنا ، حتى نهاية الشاهد من يهود ، كما اعلاه . وتترقف الورقة المخطوطة بمد كلمة **Regono Vanz** (ماء المر) .

« بين ما كان يجب ان يؤول فيورباخ اليه بالضرورة ، وكيف كان يمكن
لفلسفته ان تمثل اذا كانت تريد ان تناضل ضد النقد » (ص : ١٢٨) ،
وانه يجمع بنتيجة ذلك بطريقة سلسلة « الإرادة » مع « الامكانية » و « الواجب » ،
لكن هذا الجانب الجيد لا يمكن ان يعرض عن الجوانب المؤسفة العديدة فيه . ان
فلسفة فيورباخ ، المقصودة هنا بصورة ساخرة ،

« لا يجب و لا تستطيع ان تفهم النقد - لا يجب و لا تستطيع ان تعرف
النقد وتسلم به في تطوره ، لا يجب و لا تستطيع ان تعرف ان النقد ،
بصورة متعارضة مع كل تعال ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق
دائمان ، المبدأ الوحيد » (!) « الخلاق والخصب . لا يجب و لا تستطيع
ان تعرف اي جهد قدمه الناقد ، ولا يزال يقدمه ، كي يفضح القوى المتعالية
التي سحقته الجنس البشري حتى الوقت الراهن ومنعته من التنفس
والعيش ، وذلك بأن تجعل » (!) « منها ما هي عليه حقا وفعلا ، روحا
من روح ، قدس الاقداس ، عنصرا مألوفا » (!) « انبثق من التربة
الوطنية وهو مقيم فيها ، نتاج وخليقة الوعي الذاتي . لا يجب و لا
تستطيع ان تعرف ان الناقد والناقد وحده قد حطم الدين بكليته ، والدولة
بتظاهراتها المتباينة ، الخ » (ص : ١٢٨ ، ١٢٩) .

اليست هذه نسخة مضبوطة عن يهوه العجوز الراكض وراء شعبه الذي تخلى
عنه بصورة مفاجئة ووجد سرورا اعظم في الآلهة الوثنية المرححة ، هاتفا به :

« اسمعني يا اسرائيل ، ولا تسد اذنيك يا يهوذا ! الست انا الرب إلهك ،
الذي اخرجك من ارض مصر الى الارض التي تتدفق بالحليب والعسل ؟
وهذا انت منذ شبابك الباكر قد ارتكبت الاثم امام ناظري واثرت غضبي
بما صنعت يداي وادرت ظهرك لي من دون وجهك ، بينما ارشدتك انا
على الدوام ، ولقد حملت المكروهات الى بيتي كي تلوثه ، وشيدت هيكلا
ليعمل في وادي ابن حيمون لم آمر انا به ، ولم يخطر قط في بالي انك
ترتكب مثل هذه المكروهات ، ولقد ارسلت اليك خادمي إرميا ، الذي
عرف كلمتي ، بدءا من السنة الثالثة عشرة لحكم الملك يوشع ، ابن عمون ،
حتى اليوم الراهن - وقد مضى عليه ثلاثة وعشرون عاما وهو يبشرك
بحمية ، لكنك لم تشأ ان تصغي . لذا يقول الرب الاله : من سمع قط
بان مثل اسرائيل العفراء ترتكب مثل هذا الفحش . ذلك ان ماء المطر
لا ينقد في التربة بمثل سرعة نسيان شعبي لي . ايه ، ايتها الارض ،
ايتها الارض ، اسمعي كلمة الرب ! » .

وهكذا فان القديس برونو يؤكد ، في خطاب مطول عن « الواجب » و « المستطاع » ،
ان خصمه الشيوعيين اساء فهمه - ان الطريقة التي يصف النقد بها مرة اخرى

مفصلا في خطابه الاخير ، الطريقة التي يحول بها القوى التي كانت تقع حتى الآن « حياة الجنس البشري » الى « قوى متمالية » ، وهذه القوى المتمالية الى « روح الروح » ، الطريقة التي يمثل بها « النقد » على انه الفرع الوحيد للانتاج ، تثبت ان هذه الخطيئة المزعومة في الفهم ليست سوى فهم لم يحل له .

لقد اثبتنا ان نقد بوبر هو دون كل نقد ، وبذلك اصبحنا بالضرورة عقائديين . بل انه ليحضي حتى يأخذ علينا بكل جدية جحودنا الوقع بمباراته القديمة . ان كل الميتولوجيا الخاصة بالمفاهيم المستغلة ، وعلى راسها زوسن الراعد - الوعي الذاتي - تستعرض ههنا مرة اخرى على اصضاء « العبارات الرنانة لجوقة انكشارية كاملة من المقولات الشائعة » . (المجلة الادبية ، راجع العائلة المقدسة ، ص : ٢٣٤ (٤٦)) . وهذا في المحل الاول ، كما هو متوقع ، اسطورة خليفة العالم ، يعني اسطورة « العمل » الشاق للناقد ، هذا العمل الذي هو « المبدأ الوحيد للخلاق والتخصب ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق دائمان » ، « جهد اليوم » و « جهد الامس » . وبالفعل ، فان الاب الفاضل يأخذ على العائلة المقدسة فهما « النقد » بنفس الطريقة التي يفهمه هو نفسه بها في رده الحالي . فبعد ان احتوى « الجواهر » من جديد و « طرحه في ارض مولده ، الوعي الذاتي ، فان الانسان الناقد و « منذ العائلة المقدسة ايضا » « المتقد » (ان الوعي الذاتي يلعب هنا دور حجرة سقط المتاع الايديولوجية) ، يستطرد :

« انها » (فلسفة فيورباخ المزعومة) « لا تستطيع ان تعرف ان النقد و النقاد ، منذ وجودهم » (!) « هم الذين صنعوا التاريخ وأرشدوه ؛ وانهم صنعوا حتى خصومهم بالذات وجميع الحركات التي يضطرب بها العصر الراهن ؛ وانهم وحدهم يسكون بزمام القوة في أيديهم ، لان القوة تقوم في وعيهم ، ولانهم يستمدون السلطان من أنفسهم ، من أعمالهم ، من النقد ، من خصومهم ؛ من خلاتهم ؛ انها لا تستطيع ان تعرف ان حرية الانسان ، وبالتالي حرية البشر ، لا تبدأ الا مع فعل النقد الذي بذلك يخلق » (!) « الانسان ، ويخلق البشر في الوقت ذاته » .

وهكذا فان النقد والنقاد هم بادى ذي بدء ذاتان مختلفتان كل الاختلاف ، قائمتان وفاعلتان بصورة منفصلة عن بعضهما بعضا . ان الناقد ذات مختلفة عن النقد ، والنقد ذات مختلفة عن الناقد . ان هذا النقد المشخص ، النقد من حيث هو ذات ، هو بالضبط ذلك « النقد النقدي » الذي كان هدف هجمات العائلة المقدسة . « ان النقد والنقاد ، منذ وجودهم ، قد صنعوا التاريخ وأرشدوه » . ومن الواضح انهم ما كانوا يستطيعون ان يفعلوا ذلك « ما داموا غير موجودين » ، كما انه من الواضح بصورة لا تقل عن ذلك انهم « منذ وجودهم » قد « صنعوا التاريخ » على طريقتهم

الخاصة . واخيرا فان القديس برونو يقطع شرطا بعيدا بحيث « يجب ويستطيع » ان يقدم لنا احدى الايقاعات الاكثر عمقا عن سلطان النقد الثوري ، فيقول لنا ان « النقد والنقاد يمكنهم ان يقيموا القوة في ايديهم » لان (بالها من « لان » جميلة !) « القوة تقوم في وعيهم » . وانه ليضيف ان صنعة التاريخ العظام هؤلاء « يمكنهم فضلا عن ذلك - بزمام القوة في ايديهم » لانهم « يستمدون السلطان من انفسهم ومن النقد » (يعني من انفسهم مرة اخرى) - الامر الذي لا يبرهن من تلقاء نفسه ، لسوء الحظ ، على ان فيهم ، « في انفسهم » ، « في النقد » ، شيئا يمكن ان « يستمد » . فوفقا لما يقوله النقد بالذات ، لا بد للمرء ان يعتقد على الاقل انه يجب ان يكون من الصعب ان « يستمد » منه اي شيء اكثر من مقولة « الجوهر » الذي « قدفه » اليه . واخيرا فان النقد « يستمد » كذلك « من النقد » « القوة » على النطق بشيء خارقا عظيما . انه يكشف لنا بالفعل عن سر كان خفيا عن آباءنا ومجهولا من اجدادنا ، الا وهو ان « خلق الانسان » وبالتالي خلق البشر ، لا يبدأ الا بفعل النقد ، بينما كان النقد معتبرا بصورة مغلوطة حتى الان على انه فعل يقوم به الناس الذين وجدوا سلفا يفضل افعال ذات طبيعة مختلفة كلنا . وهكذا يترتب على ذلك ان القديس برونو جاء « الى العالم » من العالم ، والى العالم « عبر » النقد ، يعني بالتوالد المفوي (أ) . ولعل هنا كله مجرد تفسير آخر للفقرة التالية من كتاب التكوين : وعرف آدم - يعني انتقد - زوجته حواء ، فحملت ، الخ . . .

وهكذا نرى ان كل النقد النقدي ، بعلامحه المألوفة التي انتقدت من قبل بما فيه الكفاية في العائلة المقدسة ، يواجهنا من جديد بكل حيله فكان شيئا لم يكن . ولا عجب في ذلك ، لان القديس نفسه يشكو ، في الصفحة ١٤ ، من ان العائلة المقدسة « منعت النقد من اي تقدم على الاطلاق » . ان القديس برونو يأخذ على مؤلفي العائلة المقدسة ، وهو في اوج الاستياء ، انما انتقلا بالنقد البويري ، بواسطة عملية كيميائية ، بالاستبخار ، من حالته « المائعة » المتجانسة الى مادة « متبلورة » .

ويترتب على ذلك ان « مؤسسات التسول » و « شهادة الممودية لسر البلوغ » و « مناطق الماطفة الجياشة والمظاهر الراجعة » ، و « التكلف المفهومي الاسلامي » (العائلة المقدسة ، الصفحات ٢ ، ٣ ، ٤ ، (٤٧)) وفقا للمجلة الادبية النقدية) - هنا كله ليس هراء الا عند تفسيره بالطريقة « المتبلورة » . والاشطاء التاريخية البلهاء والثماني والمثرون التي ثبت ان النقد ارتكبها في نزهته الى « المسائل الانكليزية المحلية » (٤٨) - اليس هي اخطاء عندما تؤخذ بعين الاعتبار بطريقة « مائعة » ؟ ابصر النقد على انه ، من وجهة النظر المائعة ، قد تنبأ بصورة قبلية بتزاع نوفرث (٤٩) - بعد وقت طويل من حدوث ذلك امام باصريه - ولم ينشئه بصورة بعدية (ب) ؟ الا يزال مصرا على

(١) Generatio Acquivoca ، باللاتينية في النص الاصل .

(٢) Post Festum ، باللاتينية في النص الاصل .

ان كلمة *Maréchal* يمكن ان تعني « بيطارا » ، من وجهة النظر المتبلورة ، لكن لا يمكن على كل حال من وجهة النظر « المائعة » ان تعني « مشيرا » او انه على الرغم من ان عبارة *Un fait Physique* قد تعني في التصور « التبلوري » « حقيقة فيزيائية » ، فان الترجمة « المائعة » الحقيقية يجب ان تكون « حقيقة من حقائق الفيزياء » ؟ او ان « سوء النية لدى بورجوازيينا المرائين » (١) لا تبرح تعني بالتاكيد ، اذا ما اخذت بعين الاعتبار في الحالة « المائعة » ، « الطبيعة الجذلة لمواطنينا الصالحين » ؟ وهل يصرُّ ، من وجهة النظر « المائعة » ، على ان « الطفل الذي لا يصبح بدوره ابا او اما هو بنت بصورة جوهريّة » ؟ وانه يمكن لامرء ما ان يأخذ على عاتقه مهمة ان « يصور اذا جاز التعبير آخر دموع الماضي المريرة » ؟ وان مختلف البوابين ، والاسود ، والعاملات الشابات ، والماركيزات ، والافواد ، والابواب الخشبية في باريس ليسوا في شكلهم « المائع » بأكثر من اطوار في السر « الذي يتضمن مفهومه بعد ذاته ان يضع حدوده الخاصة ، ومن ثم يلقي هذا التحديد الذي يضعه بفعل ماهيته العمومية ، لان هذه الماهية على وجه الدقة ليست سوى نتيجة تفاضله الذاتي الباطن ، نتيجة فعاليته » ؟ وان النقد النقدي بمعناه « المائع » « يواصل طريقه بصورة لا تقاوم ، ظافرا ووائقا بالنصر » ، حين يؤكد بادىء الامر ، عندما يعالج مسألة ما ، انه كشف عن « مظاهرها الحقيقي والعام » ، ومن ثم يعترف « بأنه » لا يملك الإرادة ولا الحق في تجاوز حدود النقد ، وينتهي الى الاعتراف « بأنه كان عليه ان يقوم بخطوة أخرى ، لكن هذه الخطوة كانت مستحيلة لانها - كانت مستحيلة » (*العائلة المقدسة* ، ص ١٨٤ (٥٠)) ؟ وانه من وجهة النظر « المائعة » « لا يمكن ان يكون المستقبل الا من عمل « النقد » كائنة ما كانت « اختيارات القدر » (٥١) ؟ وان النقد لم يحقق من وجهة النظر المائعة اي عمل فوق انساني عندما « عارض عناصره الحقيقية في تناقض وجد بصورة مسبقة حله في هذه العناصر بالذات » (٥٢) ؟

ان مؤلفي *العائلة المقدسة* قد ارتكبا في واقع الامر عملا طائشا حين تصورا هذه البيانات ومثبات غيرها على انها بيانات تعبر عن هراء ثابت ، « متبلور » . . . وصحيح ان المرء يجب ان يقرأ الاتاجيل بطريقة « مائعة » ، يعني وفقا للمعنى الذي يقصده مؤلفوها ، وليس بطريقة « متبلورة » في حال من الاحوال ، يعني ونقا لعبها الحقيقي ، اذا كان راغبا في بلوغ الايمان الحقيقي والاعجاب بالتنافم المنزلي للنقد .

« فانجلز وماركس لا يعرفان اذن سوى نقد المجة الادبية » - وهذه كدبة مقصودة ، تثبت باية « ميوعة » قرا قديسنا كتابا يصف مؤلفاته الاخيرة على انها قمة كل « جهده السابق » . بيد ان ابلنا الكنسي قد افتقر الى راحة البال اللازمة من اجل القراءة بطريقة متبلورة ، ذلك انه يخشى معارضيه كمنافسين

(١) *La Malveillance de nos Bourgeois Justo-Milieux* ، بالفرنسية في النص الاصلى .

ينازعانه التكريس ، و « يريدان حرمانه من قداسه كما يتقدسا هما بالذات » .

ولنسجل بالمناسبة الحقيقة التالية ، الا وهي انه وفقا لبيان القديس برونو الراهن ، لم تستهدف **مجته الادبية** في حال من الاحوال ان تؤسس « المجتمع الاجتماعي » او ان « تصور » « اذا جاز التعبير آخر الدموع المريوة » للايديولوجية الالمانية ، كما انها لم تستهدف ان تنسيء التعارض الاشد اطلاقا بين الروح والجمهور ، ولا ان تشرح النقد النقدي في كل نقاوته وكماله ، بل استهدفت فقط - « ان تصور كل ما كانت تصف به ليبرالية وراديكالية عام ١٨٤٢ من ضيق ولفو واصداءهما الاخيرة » ، وبالتالي ان تكافح « الاصداء المتخلفة » لشيء تلاشي واختفى منذ زمن طويل . **كثير من القوضاء من اجل بيضة مقلية** (آي . وبالمناسبة ، فان مثل هذه العبارات تبين على وجه الدقة مرة اخرى تصور التاريخ الخاص في نوره « الاتقى » . ان عام ١٨٤٢ ليتمر مرحلة اوج الليبرالية في المانيا ، لان الفلسفة شاركت في ذلك الحين في الحياة السياسية . وان نهاية الليبرالية بالنسبة الى الناقد تتطابق مع توقف **التحويلات الالمانية و المجلة الالمانية** (٥٢) ، الناظقتين باسم النظرية الليبرالية والراديكالية . ويقول بوير ان الليبرالية لم تخلف سوى « الاصداء » - في حين ان الليبرالية في المانيا لا تملك في حقيقة الامر وجودا فعليا ، وبالتالي حظا في بعض النجاح ، الا في الوقت الحاضر ، اذ تحس البورجوازية الالمانية بصورة فعلية الحاجة ، الناشئة عن الشروط الاقتصادية ، الى الملطة السياسية وتعى الى تحقيقها .

ان الاسى العميق الذي ينتاب القديس برونو بشأن **العائلة المقدسة** لم يسمح له بان ينقد هذا المؤلف « من ذاته غير ذاته وبناتنه » . فلا بد له ، كي يتمكن من التحكم في الله ، ان يحصل قبلا على المؤلف في شكل « مانع » . ولقد عثر على هذا الشكل « المانع » في تقرير مشوش وعاج بالغالطات ظهر في **Das Westphalische Dampfboot (المركب البخاري الويستفالي)** ، عدد ايار ، ص : ٢٠٦ - ٢١٤ . ان جميع شواهدنا مأخوذة عن فقرات مقتبسة من **المركب البخاري الويستفالي** ، وليس الشاهد شاهدا اذا لم يقتبس من هذه المجلة .

وان اسلوب الناقد القديس معين باسلوب الناقد الويستفالي . انه ينقل يادىء ذي بدء جميع عبارات المقدمة التي يوردها الويستفالي (**المركب البخاري** ، ص : ٢٠٦) الى **مجلة ويغان الفصلية** (ص : ١٤٠ - ١٤١) ، وان هذا النقل ليشكل القسم الرئيسي من نقد بوير . وفقا للمبدأ القديم الذي سبق فاوصى هيفل به :

« الثقة بالحسن السليم ، وفيما عدا ذلك ، على الاقل بفضية مجارة الزمن والتقدم مع الفلسفة ، قراءة التقارير النقدية للمؤلفات الفلسفية ، وكذلك

(١) Tant de bruit pour une omelette ، بالفرنسية في النص الاصل .

مقدماتها وفقراتها التصديرية عندما تسنح الفرصة ؛ ذلك أن هذه الفقرات التقديرية تقدم المبادئ العامة التي يتوقف كل شيء عليها ، بينما تلك المقدمات تقدم ، فضلا عن اللوحة التاريخية ، تقييما قد يمضي ، من حيث هو تقييم ، ما وراء المؤلف الذي يقيمه . ان هذا السبيل المعبد يمكن ان يسلكه المرء وهو يرتدي مبدلة؛ بيد ان الشعور السامي بالازلي، وبالقدس، وباللامتناهي ، يسلك طريقه في يرد الكاهن الاعلى » .

وهو طريق يعرف القديس برونو ايضا ، كما رأينا من قبل ، كيف « يسلكه » وهو « يقذف الحمم » (هينغل ، علم الفلواهر ، ص : ٥٤) .

ان الناقد الويستفالي ، بعد ان يقدم شواهد قليلة من المقدمة ، يستطرد قائلا : « وهكذا فان المقدمة ذاتها تؤدي الى ميدان قتال الكتاب » ، الخ . (ص : ٢٠٦) .

وان الناقد القديس ، بعدما نقل هذه الشواهد الى مجلة ويغان الفصلية ، يقوم بتميز أدق ويقول :

« ذلك هما الميدان و العدو اللذان اختارهما انجاز وماركس من أجل القتال » .

اما مناقشة الموضوعة النقدية : « العامل لا يخلق شيئا » ، فان الناقد الويستفالي لا يعطي منها سوى النتيجة الاجمالية .

وان الناقد القديس ليعتقد حقا ان ذلك هو كل ما قيل عن الموضوعة . وينسخ الشاهد الويستفالي في الصفحة ١٤١ . ويفتبط لانه اكتشف ، فيما يحسب ، انه لم يقدم سوى « مزاعم » في معارضة النقد .

واما تمحيص الاتهامات النقدية عن الحب ، فان الناقد الويستفالي يقتطف اولا في الصفحة ٢٠٩ الواقعة الرئيسية (أ) بصورة جزئية ، ومن ثم يقتطف من النقض بعض الجمل المفككة التي يرغب في استخدامها على انها استحسان لعاطفته السديمية، العذبة بصورة مروضة .

وفي الصفحتين ١٤١ - ١٤٢ ينسخ الناقد القديس هذا كله كلمة كلمة وجملة جملة ، بنفس الترتيب الذي يقتبس سلفه الشواهد به .

ويهتف الناقد الويستفالي ، وقد انحنى فوق جثمان الهر جوليوس فوشر : « ذلك هو مصير الجمال على هذه الارض الدنيا » (٥٤) .

(١) Corpus Delict ، باللاتينية في النص الاصل .

ولا يستطيع الناقد القديس أن ينهي « عمله الشاق » دون أن يتركه في الصفحة ١٤١ ذلك الهتاف ، دونما مناسبة على الإطلاق .

وفي الصفحة ٢١٢ يقدم الناقد الويستفالي خلاصة مزعومة للحجج الموجهة ضد القديس برونو نفسه في **العائلة المقدسة** .

وان الناقد القديس ليس متعبطا ، بصورة حرفية ، كل هذا الهراء ، بما فيه سائر هتافات الويستفالي . انه لا يملك ادنى فكرة عن أن احدا لا يأخذ عليه ، في أي مكان من جماع هذه المناظرة ، انه « يحول قضية التحرر السياسي الى قضية التحرر البشري » ، وأنه « يريد أن يمحى اليهود » ، وأنه « يحول اليهود الى لاهوتيين » ، وأنه « يحول هيجل الى الهر هينريكس » (٥٥) الخ . ان الناقد القديس يكرر بكل سذاجة بيانات الناقد الويستفالي القائلة ان **ماركس** يتطوع في **العائلة المقدسة** ليقدم نوعا ما من البحث المدرسي الصغير : « **ردا على التاليه الذاتي الاحمق لبوير** » . والحال ان كلمات « التاليه الذاتي الاحمق » ، التي يقدمها القديس برونو كشاهد ، لا وجود لها في أي مكان في **العائلة المقدسة** ، لكنها تصادف عند الناقد الويستفالي . وكذلك فان البحث الصغير لا يقوم كرد على « الدفاع الذاتي » للنقد في الصفحات ١٥ - ١٦٣ من **العائلة المقدسة** ، بل في المقطع التالي فقط في الصفحة ١٦٥ (٥٦) ، بخصوص هذه المسألة التاريخية : « لماذا كان لا بعدا للهر بوير من الانخراط في السياسة ؟ » .

واخيرا فان القديس برونو يقدم في الصفحة ١٤٣ **ماركس** على انه « مهرج مسل » ، متأثرا ههنا أيضا خطى نموذج الويستفالي الذي حول « المسألة التاريخية العالمية للنقد النقدي » ، في الصفحة ٢١٣ ، الى « **مهزلة مسلية جدا** » .

وهكذا يرى المرء كيف ان خصوم النقد النقدي « يجب عليهم ويستطيعون » « أن يعرفوا كيف كان **النقاد يعمل وكيف يعمل بعد** » .

٤ - تالين « السيد هيس »

« لقد أنجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور أنجلز وماركس أن يفعلاه » . ذلك هو الانتقال الإلهي العظيم الذي بقي - بفعل « القدرة » « واللا قدرة » النسبيتين اللتين ورثهما رجلنا القديس عن الإنجليبيين - عالقا بصورة ثابتة جدا بأصابعه بحيث لا بد ان يجد له مكانا ، بمناسبة أو دون مناسبة ، في كل مقالة من مقالاته .

« لقد أنجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور أنجلز وماركس أن يفعلاه » . ولكن ما هو « الشيء الذي لم يكن بعد في مقدور أنجلز وماركس أن يفعلاه » ؟ في

الحقيقة انه لا شيء أكثر أو أقل من - نقد شترنر - وما السبب في ان انجلز وماركس « لم يكن بعد في مقدورهما » ان ينقدا شترنر ؟ لهذا السبب البسيط ، الا وهو - ان كتاب شترنر لم يكن قد ظهر بعد عندما كتب **العائلة المقدسة** .

ان هذه الحيلة التأميلية - انشاء الاشياء جميعا بصورة قبلية واقامة علاقة سببية مزعومة بين العناصر الاشد تباينا - قد خرجت من دماغ قديسنا في الحقيقة كي تقيم في أصابعه - وحين ينساق معها يبلغ الخواء التام ، ويتخذ هيئة تهريجية وهو يتفوه باللغو في مظهر الخطورة . ومثال ذلك أننا نقرا من قبل ، في **المجلة الادبية العامة** ،

(I ، ٥٤) :

« ان الفارق بين عملي والصفحات التي يغطيها فيليسون مثلا بالكتابة « (يعني الصفحات البيض التي يكتب « فيليسون مثلا » عليها) « يجب بالضرورة ان تكون له الصفة التي يملكها في واقع الامر » !! »

ان « السيد هيس » الذي لا يتحمل انجلز وماركس اية مسؤولية على الاطلاق عن كتاباته ، يبدو ظاهرة مرموقة جدا في نظر الناقد القديس بحيث لا يستطيع الا ان ينسخ مقتطفات طويلة من **الفلاسفة الاخرين** (٥٧) ، وان يزعم بأن « هذا النقد لم يفهم فيورباخ في بعض النقاط أو أيضا » (يا للاهوت !) « تريد الآلية ان تتمرد على الخراف » . راجع **الرسالة الى الرومانيين** ، ٩ ، ٢٠ - ٢١ . واما قام ناقدنا القديس مرة أخرى « بالعمل الشاق » الذي هو ايراد الشواهد . فانه ينتهي أخيرا الى الاستنتاج بأن هيس ينسخ عن هيجل ما دام يستخدم كلمتي « المركب » و « التطور » . ومن المؤكد انه لا بدء للقديس بررونو ان يجرب بطريقة ملتوية ان يقلب ضد فيورباخ البرهان المقرر في **العائلة المقدسة** عن تبعيته التامة حيال هيجل .

« انظروا ، هكذا كان لا بد ان ينتهي بوير ! لقد حارب بكل قواه وبجميع الوسائل ضد جميع المقولات الهيجلية » . باستثناء الوعي الذاتي - على الاخص في الصراع الجيد الذي خاضته **المجلة الادبية** ضد الهر هينريكس (٥٨) . اما كيف حاربها وانتصر عليها ، فهذا ما راينا من قبل . واذا شئنا المزيد من البراهين ، فلنستشهد بهذه الفقرة من **ويغان** ، صفحة ١١ ، حيث يؤكد ان :

« الحل » (١) « الحقيقي » (٢) « للتناقضات » (٣) « في الطبيعة والتاريخ » (٤) ، « **الوحدة الحقيقية** » (٥) « للعلاقات المنفصلة » (٦) ، « **الاساس** » (٧) و « **العمق** » (٨) « **الحقيقيين** » (٩) « **للدين** ، **الشخصية** » (١٠) « **الحقيقية** ، **اللامتناهية** » (١١) ، « **الخلافة ذاتيا** ، التي لا تقاوم » (١٢) « لم تصادف بعد » .

ان هذه الاسطر الثلاثة لا تحتوي على مقولتين هيجليتين ملتبستين ، كما هو الامر

في حالة هيس، بل على أنني عشرية كاملة من المقولات الهيغلية «الحقيقية»، اللامتناهية، التي لا تقاوم»، والتي تنكشف بهذه الصورة بفضل «الوحدة الحقيقية للعلاقات المنفصلة» - «انظروا»، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوير! «وإذا كان الرجل القديس بحسب أنه اكتشف في هيس مؤمنا مسيحيا - ليس لأن هيس «يترجى» - كما يقول برونو - بل لأنه لا يترجى ولأنه يتحدث عن «البعث»، فإن أبانا الكنائسي الكبير يمكننا إذن، على أساس هذه الصفحة ١١، بالذات، أن نبرهن على يهوديته البارزة جدا - أنه يملن هناك:

«ان الإنسان الحقيقي، الحي، الإنسان بلحمه ودمه، لم يولد بعد» !!
(ايضاح جديد عن المصير المفيل «للجنس الاوحد») «وان الهجين المولود» (برونو بوير ١٩٩٤) «لم يتكهن بعد من التحكم في جميع الصيغ العقائدية»، الخ.

وهذا يعني ان المسيحي (٥٩) لم يولد بعد - وان ابن الانسان يجب ان يأتي الى العالم أولا، وان هذا العالم، مثله كمثل عالم المهد القديم، لا يبرح تحت سلطان **الناموس**، سلطان الصيغ العقائدية.

وكما ان القديس برونو، كما بين اعلاه، قد استخدم «انجلز وماركس» من اجل الانتقال الى هيس، فان هيس يخدمه كذلك الآن ليقم اخيرا علاقة سببية بين فيورباخ، بدوره، واستطراداته الخاصة بشأن شترنر، و **العائلة المقدسة**، و **الفلاسفة الاخيريون**.

«انظروا، هكذا كان لا بد أن ينتهي فيورباخ!» «كان لا بد للفلسفة ان تنتهي بورع»، الخ. (ويغان، ص: ١٤٥).

ومهما يكن من امر، فان العلاقة السببية الحقيقية هي ان هذا الهتاف انتحال لفقرة من كتاب **هيس الفلاسفة الاخيريون** موجهة ضد بوير، في عداد اناس آخرين (المقدمة، ص: ٤).

«هكذا [...] من دون أية طريقة اخرى، كان لا بد للنظرية الاخيرة للنسالة المسيحية [...] أن تستأذن من العالم».

ان القديس برونو يختتم مرافعته ضد فيورباخ وشركائه المزعومين بتأنيب موجه الى فيورباخ: انه يأخذ عليه ان كل ما كان في وسعه عمله هو ان «يبوق»، «ان

ينفخ في بوق « ، بينما السيد بوير أو السيد النقد « ينطلق قلما في عرته الظاهرة ويحصد انتصاراته جديدة » (ص : ١٢٥) ، « كي لا تقول شيئا عن ذلك » الهجين المولود « وعن عمله « الهدام » المتواصل ! ، و « يخلع عن العرش » (ص : ١١٦) ، و « يمحق » (ص : ١١١) ، و « يصعق » (ص : ١١٥) ، و « يسحق بصورة ماحقة » (ص : ١٢٠) ، و « يحطم » (ص : ١٢١) ، ولا يسمح للطبيعة إلا « بالخمول » (ص : ١٢٠) ، و « بيني » زنزانك « اقمى » (!) (ص : ١٠٤) ، وأخيرا ، ببلاغته الأكليريكية « الساحقة » ، يسهب في الصفحة ١٠٥ ، بمقويته الجريئة وتقواه الجدل ، عن « العالم الموجود ، الثابت والراسخ والوئيد » ، ويمطر على رأس فيوردباخ (ص : ١١٠) « صوانا وصخرا » ، وختاما ينقلب بهجة جانبية على القديس ماكس أيضا ، بإضافته في الصفحة ١٢٤ « التجريد الأشد تجريدا » و « المقسوة الأشد قسوة » « الى النقد النقدي » و « الجمع الاجتماعي » و « الصوان والصخر » .

هذا كله حققه القديس برونو « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » ، ذلك أنه « هو نفسه » ؛ والأكثر من ذلك أنه « هو نفسه الاغظم دائما ويستطيع دائما أن يكون الاغظم » هو ويستطيع أن يكون ! « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » (ص : ١٢٦) . اوافق ! *

مما لا ريب فيه أن القديس برونو سيشكل خطرا على الجنس الضعيف - طالما أنه « شخصية لا تقاوم » - لولا أنه يخشى « من جهة ثانية حتى درجة مساوية الحمية على أنها الحاجز الذي يوجه الانسان عنده الى نفسه بصورة محتوية الضربة القاضية » . ولذا فإنه لن يتطغى على الأرجح « من خلال نفسه ومع نفسه » أية ازهار بكر ، بل بالأحرى سيدعها لتدبل في حين لا متناه وشوق لاهب الى « الشخصية التي لا تقاوم » التي « تملك هذا الجنس الفريد وهذه الاعضاء الجنسية الفريدة والتميزة » ** .

★ Sela ، باللاتينية في النص الاصل .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :]

ه - القديس برونو في « عرته الظاهرة »

فيل أن نغادر ابنا الكنائس « ظافرا وواقفا بالنعس » ، فلتختلط لبرحة بذلك الحشد من التسكين الذي يتدفق واكفا عندما « يتدفق في عرته الظاهرة ويحصد انتصارات جديدة » بمثل تلك اللهفة التي يتدفق بها عندما يقدم الجنرال عقلة الاميع (٦٠) مشهدا مسليا بجياده الاربعة . ولا عجب اذا سمعنا ترديد بعض افاني السلوع لان « مفهوم » الظفر « بحد ذاته » يتضمن ان يستقبل المرء ياغاتي الشارح .

٣ القديس ماكس

« ما الاشجار الخضر بالنسبة له ؟ » (١١)

ان القديس ماكس يتغل و « يستخدم » و « يستعمل » المجلس كي يلقي شرحا دفاعيا طويلا عن « الكتاب » الذي ليس هو اي كتاب لا على التحديد ، بل « الكتاب » ، الكتاب بحد ذاته ، الكتاب الذي في غاية الجودة ، يعني الكتاب الكامل ، الكتاب المقدس ، الكتاب بوصفه شيئا مقدسا ، الكتاب الذي هو قدس الاقداس ، الكتاب السماوي ، اي Der Einzige und Sein Eigenthum (الواحد وخاصته) . ان « الكتاب » ، كما تعلم ، قد سقط من السموات حوالي اواخر عام ١٨٤٤ ، واتخذ صورة العبد مندأ ، ويفان في لايبزغ (١٢) . وبالتالي فقد كان تحت رحمة تقلبات الحياة الارضية وهوجم من قبل « الثلاثة الارحدين » شليفا الشخصية المجيبة ، وفيورباخ الاري ، وهيس (١٣) . ومهما يكن من امر ، فمهما تساق القديس ماكس باستمرار ، بصفته خالقا ، فوق ذاته بصفته خليفة ، كما يفعل بالنسبة الى جميع خلائقه الاخرى ، فقد اخذته الشفقة على اية حال على خديجه الواهن ، وكما يدافع عنه ويضمن سلامته اطلق « مرعى تقديية » بأعلى صوته . وكما نسج غور كلا هذه « المرعى التقديية » و « شخصية شليفا المجيبة » (١٤) في كل مفزاهما ، لا بد لنا هنا ان ندرس حتى درجة ما تاريخ الكنيسة وننظر الى « الكتاب » عن كس اعظم . او ، اذا شئنا ان نستخدم لغة القديس ماكس : يجب علينا ان نحشر « في هذا الموضوع » « تأملا » عن الواحد وخاصته هو فصل من تاريخ الكنيسة ، « لهذا السبب الوحيد » ، الا وهو « انه يمكن في رأينا ان يسهم في ايضاح النص » .

« ارفعن ايتهما الارتاج رؤوسكن وارنفعن ايتهما الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب القدير الجبار ، الرب الجبار في القتال .

« ارفعن ايتهما الارتاج رؤوسكن وارنفعن ايتهما الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب الواحد (١٥) هو ملك المجد » (كتاب الزامير ، ٢٤ ،

٧ - ١٠) .

(١٥) في التوراة « رب الجنود » .

١ - الأوحاد وخاصة

ان الرجل الذي « أسس قضيته على لا شيء » (١٤) ، بوصفه رجلا المائيسا صالحا ، يبدأ في الحال « مرحاه النقدية » المطولة بمرثاة : « أي شيء في واقع الامر يمكن الا يكون قضيتي ؟ » (ص : ٥ من « الكتاب ») . ويستمر نائحا بصورة تقطع أوصال القلب : « لا بد أن تكون الاشياء جميعا قضيته » ، وقد القيت على عاتقه « قضية الله ، وقضية الجنس البشري ، والحقيقة والحرية ، فضلا عن ذلك قضية شعبه ، قضية أميره » ، وآلاف من القضايا الصالحة الأخرى . يا للرجل المسكين ! ان اليورجوازيين الفرنسيين والانكليز يتكون من نقص الأسواق ، ومن الازمات الاقتصادية ، ومن الافلاس في سوق الاوراق المالية ، ومن الاوضاع السياسية السائدة في هذا الحين ، الخ ؛ وان اليورجوازي الصغير الالماني ، الذي لم يسهم بصورة فعالة في الحركة البورجوازية الا على صعيد الافكار وحدها ، والذي لم يفعل فيما عدا ذلك سوى عرض حياته على من يدفع أكثر ، يتوهم ان قضيته الخاصة وحدها هي « القضية العادلة » ، « قضية الحرية ، والحقيقة ، والجنس البشري » الخ .

ان صاحبنا معلم المدرسة الالماني يؤمن بكل مفاجأة (آ) بهذا الوهم لسدى البورجوازي الصغير الالماني . ويتكب طوال ثلاث صفحات على تحليل أولي لجميع هذه القضايا الصالحة .

انه يتقصي « قضية الله » و « قضية الجنس البشري » (ص : ٦ و ٧) ويجد ان هاتين « قضيتان انانيتان بصورة محضة » ، وان كلا الله والجنس البشري لا يمتيان الا بجمالتهما ، وان « الحقيقة والحرية والانسانية والعدالة » « معنية بدواتها فقط من دوننا ، برفاهيتها فحسب من دون رفاهيتنا » - الامر الذي يستخلص منه ان جميع هؤلاء الاشخاص « هم اذن في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » . وان الامر ليبلغ به ان يحول هذه المبارات المثالية - الله ، الحقيقة ، الخ - الى بورجوازيين موسرين هم « في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » ، ويستمتعون « بانانية مريحة » . لكن فكرة هذا الامر تضايق هذا الاناني المقدس ، فيهتف : « وانا ؟ » .

(١) Tout Bonnement ، بالفرنسية في النص الاصل .

« أنا ، من جهتي ، أستخلص من هذا درسا فأفضل بعد الآن أن أصبح أنا نفسي انانيا ، بدلا من الاستمرار في خدمة هؤلاء الانانيين الكبار! » (ص: ١٧) .
وهكذا نرى اية حوافز تبيلة ترشد القديس ماكس في اعتناقه الانانية . ليست ميزات هذا العالم ، الكتز التي يفسدها الفن والصدأ ، راسمال اصحابه الاوحدين ، هي التي تصدّ النوم عن عينيه ، بل الكتز السماوي ، رساميل الله ، والحقيقة ، والحرية ، والجنس البشري ، الخ .

ولولا انه كان متوقعا منه أن يخدم مثل هذه القضايا الصالحة جميعا لا اكتشف قط ان له هو الآخر قضيته « الخاصة » . وبالتالي ما « اتخذ » « أي شيء » (يعني « الكتاب ») على انه اساس قضيته .

ولو أن القديس ماكس نظر بصورة اكثر تعمنا بعض الشيء الى هذه « القضايا » المتنوعة والى « أصحابها » ، يعني الله ، والجنس البشري . والحقيقة ، لكان انتهى الى النتيجة المناقضة : ان الانانية ، المؤسسة على النمط الاناني لهؤلاء الاشخاص في العمل ، لا بد ان تكون وهمية بقدر هؤلاء الاشخاص انفسهم .

وبدلا من ذلك ، فان قدينا يقرر ان يدخل في مباراة مع « الله » و « الحقيقة » ، وان يؤسس قضيته على ذاته .

« علي » ، على هذه الانا نفسها التي هي : بقدر الله تماما ، عدم كل شيء آخر ، أنا الذي أنا كلي ، أنا الذي أنا الاوحد . . . أنا لست العدم بمعنى الفراغ ، بل على النقيض من ذلك ، العدم الخلاق ، العدم الذي أنا نفسي ، بصفتي خالقا ، اخلق كل شيء انطلاقا منه .

لقد كان في مقدور الاب الكنائسي المقدس ان يصوغ كذلك هذه الجملة الاخيرة كما يلي : أنا كل شيء في فراغ الفرو ، « بل على النقيض من ذلك » : أنا هو الخالق التافه ، الكل الذي أنا نفسي ، بصفتي خالقا : ابدع العدم انطلاقا منه .

ولسوف يتضح فيما بعد أي من هاتين القراءتين هي القراءة الصحيحة .
ويكفينا هذا بشأن المقدمة .

ان « الكتاب » نفسه مقم ، مثله مثل الكتاب القديم ، الى عهد قديم وعهد جديد . يعني الى التاريخ الاوحد للانسان (التاموس والانبياء) والتاريخ اللانساني للاوحد (انجيل ملكوت الله) . والكتاب الاول هو التاريخ في اطار المنطق ، الكلمة المقيدة الى الماضي ؛ والكتاب الثاني هو المنطق في التاريخ ، الكلمة المحررة ، التي تناضل ضد الحاضر وتتغلب عليه بصورة ظافرة .

العهد القديم : الانسان

١ - كتاب التكوين ، او حياة إنسان

يتعلل القديس ماكس هنا بأنه يكتب سيرة عدوه الميت، « الإنسان » ، لا سيرة « اوحده » او « فرد واقمي » . وأنه ليتعثر من جراء ذلك في تناقضات صلية .

وكما يليق بكن كتاب تكوين طبيعي . فان « حياة انسان » تبدأ من البداية (آ) ، مع « الطفل » . وكما يكشف لنا في الصفحة ١٣ - فان الطفل « من البداية يعيش حياة صراع ضد العالم بأسره ، فيقاوم كل شيء وكل شيء يقاومه » . « كلاهما يظلان عدوين » . لكن كلا منهما يضمحل للآخر « الاعتبار والاحترام » ، و « هما في حالة تيقظ ابداء ، يبحثان عن نقاط الضعف عند بعضهما بعضا » . وأنه ليفرنا فيما بعد ، في الصفحة ١١ ، « اننا نسمى » ، بوصفنا اطفالا ، « الى سبر أعماق الاشياء اوالى اكتشاف ما يكمن خلفها ؛ و بالتالي » (ليس بدافع المداوة اذن) « فاننا نترصد جميع نقاط الضعف عندها » . (ان اصبح تسييفا ، بانع الاسرار ، واضحة هنا) . وهكذا فإن الطفل يصبح منذ البداية ميتافيزيائيا يسمى الى سبر « أعماق الاشياء » .

ان هذا الطفل المتأمل . الذي « طبيعة الاشياء » اعز على قلبه من دماه ، ينجح أحيانا في التغلب على « عالم الاشياء » ، فيستولي عليه ، ومن بعد يدخل طوراً جديداً ، سن المراهقة ، حيث لا بد له ان يخوض « صراعاً حياتياً شاقاً » جديداً ، الصراع ضد العقل ، ذلك ان « أول اكتشاف ذاتي يسمى الروح » و : « نحن نشامق فوق العالم ، نحن روح » (ص : ١٥) . ان وجهة نظر المراهق « وجهة نظر سماوية » : فالطفل قد « تعلم » فحسب ، وهو « لم يتوقف عند قضايا منطقية او لاهوتية محضة » - بالضببط كما ان (الطفل) « ييلاطس » تجاوز على عجل السؤال « ما هي الحقيقة ؟ » (ص : ١٧) . ان المراهق « يحاول ان يتحكم في الافكار » ، فهو « يفهم الافكار ، الروح » و « يبحث عن الافكار » ؛ انه « يكرس نفسه لافكاره » (ص : ١٦) ، وهو يملك « أفكاراً مطلقة » ، يعني افكاراً ليست شيئاً آخر سوى أفكار ، افكار منطقية » . ان المراهق الذي « يتصرف » على هذا الغرار ، بدلا من ملاحظة الفتيات والاشياء الدنيوية الاخرى ، ليس سوى « شترنو » المراهق ، الطالب المراهق البرليني المجتهد ، المنشغل في المنطق الهيجلي والمحدث باعجاب في ميشليه العظيم . وأنه ليقال بكل حق عن هذا المراهق ، في الصفحة ١٧ : « اخراج الفكر

☆ ab ovo ، باللاتينية في النص الامس .

المحض الى التور وتكريس الذات له - في هذا تقوم فرحة المراهقة ، وان جميع صور عالم الفكر البراقة - الحقيقة ، الحرية ، الجنس البشري ، الانسان ، الخ ، - تشع على النفس المراهقة وتلهمها .

ومن ثم فان هذا المراهق يرمى جانبا « الموضوع » ايضا كي « يعنى » « بأفكاره » وحدها ؛ انه « يشمل تحت الاسم الحقيقى للظواهر السطحية كل ما ليس بروحاني ، واذا هو مع ذلك تعلق بمثل هذه المظاهر ، مثلا عادات الطلاب ، الخ ، فذلك لا يحدث الا عندما ولانه يكتشف الروح فيها ، يعنى حين تصبح رموزا بالنسبة اليه » (من ذا لا « يكتشف » شيئا هنا) . يا للمراهق البرليني الشجاع ! ان جلسات احتساء الجمرة في الجمعيات الطلابية لم تكن بالنسبة اليه سوى « رمز » ، واذا هو سكر في كثير جدا من الاحيان حتى تدحرج تحت الطاولة ، فما ذلك الا حبا « بالرمز » . ومما لا ريب فيه انه كان يرغب كذلك ان « يكتشف الروح » هناك تحت الطاولة ! - اما قدر ما يتمتع به هذا المراهق الطيب من فضيلة ، هو الذي كان في مقدور **إيوانك** المعجوز ، الذي كتب مجلدين عن « **الشياب الفاضل** » ، ان يتخذه نموذجا له ، فهذا ما يتضح من الحقيقة التالية ايضا ، الا وهي انه « اطلع » على ما يلي (ص : ١٥) : « يجب التخلي عن الاب والام ، واعتبار جميع السلطات الطبيعية محطمة » . « بالنسبة اليه ، « هو الانسان العقلاني ، لا وجود للمائلة على انها سلطة طبيعية ؛ انه ينكر ذوبه ، واخوته ، واخوانه ، الخ » . بيد ان هؤلاء جميعا يوللون من جديد « على اتم قوى روحانية ، عقلانية » ، وبفضل ذلك يوفق المراهق الصالح طاعة الوالدين والاحترام لهما مع وعيه الاخلاقي التأمل ، وتظل الاشياء جميعا كما كانت من قبل . وبالطريقة نفسها « قيل » في الوقت الحاضر (ص : ١٥) : « يجب على المرء ان يطيع الله بالاحرى من البشر » . اجل ، ان المراهق الصالح قد بلغ قنة المناقبة في الصفحة ١٦ ، حيث « يقال في الوقت الحاضر » : « يجب على المرء ان يطيع ضميره الخاص بالاحرى من الله » . وان هذا الشعور الاخلاقي الرقيق يرفعه حتى فوق « العذارى المنتقمات » ، وحتى فوق « غضب بوزيدون » (٦٥) - انه لا يخشى شيئا قدر خشيته من « ضميره » .

وإما اكتشف ان « الروح هو الجوهرى » ، فانه لا يخاف بعد الان النتائج التالية المحفوفة بالخطر :

« **وهما يكن من امر** ، فاذا اعترف بالروح على انه الجوهرى ، فلذلك يشكل فارقا بعد ، حسبما يكون الروح فقيرا أم غنيا ، وبالتالي » (!)
« فان المرء يجهد لان يصبح قنيا بالروح ؛ ان الروح يعنى لان يوسع حدوده ، وان يقيم ملكوته ، وهو ملكوت ليس من هذا العالم الذي انتصر

عليه للتو واللحظة . وبهذه الطريقة يجهد الروح لان يكون الكل في الكل «
| آية طريقة هي هذه |» « يعني على الرغم من أنني روح ، فأنا لست مع
ذلك روحا كاملا ويجب علي » (١٩) « قبل كل شيء ان اتشد الروح
الكامل » (ص : ١٧) .

« ذلك بشكل فارقا » - « ذلك » ، ما هذا ؟ ما هو « ذلك » الذي يشكل
فارقا ؟ سوف نصادف في كثير من الاحيان « ذلك » العجيبة هذه عند رجلنا المقدس ،
وسوف يتبين عندئذ أنها الاوحد من وجهة نظر الجوهر ، بداية المنطق « الاوحد » ،
وبهذه الصفة الهوية الحقيقية « للوجود » و « العدم » الهيلينيين . وبالتالي فاننا
سنلقي مسؤولية كل ما تفعله « ذلك » هذه أو تفعله وتجترحه على عاتق قديسنا ،
الذي علاقته بها هي علاقة خالقتها . وقبل كل شيء ، فان « ذلك » هذه ، كما رأينا ،
تشكل فارقا بين الفقير والغني . ولماذا ؟ لان « الروح اعترف به علي أنه الجوهري » .
ممكنة « ذلك » ، التي ما كانت تتوصل قط بدون هذا الاعتراف الى امرالك الفارق
بين الفقير والغني ! « وبالتالي فان المرء يجهد » ، الخ . « المرء » ! ان لدينا ههنا
الشخص اللا شخصي الثاني الذي يعمل ، جنبا الى جنب مع « ذلك » التي كانت
موضع البحث لتوها ، في خدمة شترنر ولا بد له ان يتجزأ شد السخرات ارهاقا
من أجله . وانا لترى بوضوح هنا كيف اعتاد هذان الاثنان ان يتكاثفا . فما دامت
« ذلك » تشكل فارقا فيما اذا كان الروح فقيرا أم غنيا ، فان « المرء » يجهد اذن
(اي يمكن لاي امرئ باستثناء خادم شترنر المخلص ان يتصور هذه الفكرة !) -
والمرء ، بالتالي ، يجهد لان يصبح غنيا بالروح . تعطي « ذلك » الإشارة ، وفي الحال
ينضم « المرء » اليها بأعلى صوته . ان تقسيم العمل ينقل حسب القواعد الكلاسيكية .

وما دام « المرء يجهد لان يصبح غنيا بالروح » ، اذن « فالروح يرغب في أن
يوسع حدوده ، في أن يقيم ملكوته » ، الخ . « والحال أنه اذا » لم يكن ذلك كله
متهافتا ، « فذلك بشكل فارقا بعد » حسبما « يريد المرء ان يصبح غنيا بالروح » ، أو
ما اذا كان « الروح يرغب في أن يقيم ملكوته » . وحتى الآن لم يرغب الروح في اي
شيء كان ، لم يمثل « الروح » بعد على الله شخص - كانت المسألة مسألة روح
« المراهق » ، لا مسألة « الروح » في ذاته ، الروح بصفته ذاتا . بيد ان كاتبنا
القديس يحتاج الآن روحا مختلفا عن روح المراهقة ، روحا غريبا ، وفي آخر الامر
روحا قدسا ، يستطيع ان يضعه في تعارض مع الروح الاول . الشعوذة رقم ١ .

« وبهذه الطريقة يجهد الروح لان يصبح الكل في الكل » ، وهذه صيغة غامضة
تفسر بعدئذ كما يلي : « على الرغم من أنني روح ، فأنا لست مع ذلك روحا كاملا
ويجب علي قبل كل شيء ان اتشد الروح الكامل » . والحال أنه اذا كان القديس
ماكس « روحا ناقصا » ، « فذلك بشكل فارقا » حسبما يتوجب عليه ان يتشد

« **الكامل** » روحه أو يتشد « **الروح الكامل** » . لقد كان يعالج قبل اسطر قليلة الروح « **الفقر** » أو « **الفني** » عامة - وهذا فارق كمي ودنس - وهذا هو يتعامل على حين فرة مع الروح « **الناقص** » و « **الكامل** » - وهذا فارق كيمي وسري . ان السعي الى تطوير روح المرء الخاص يمكن ان يتحول الآن الى نشدان « **الروح الكامل** » بواسطة « **الروح الناقص** » . ان شبح الروح القدس يجوس في الارحاء . **الشعوذة** رقم ٢ .

ويستورد الكاتب القديس :

« لكن بهذه الوسيلة » (يعني بتحويل الطموح الى « **كمال** » روحي ، الى نشدان « **الروح الكامل** ») « **فاني** ، انا الذي وجدت نفسي لتوي بصفتي روحا ، ا فقد نفسي من جديد في الحال ، اذ اتحنى امام الروح الكامل بصفته روحا ليس خاصتي ، بل يتعالى عليّ ، واحس بكل خواني » (ص : ١٨)

ليس هذا شيئا سوى تطوير لاحق للشعوذة رقم ٢ . فعندما افترض « **الروح الكامل** » على انه **كائن واقعي** ووضع في تعارض مع « **الروح الناقص** » ، يتضح ان « **الروح الناقص** » ، المراهق ، يحس « **خواءه** » بصورة اليمة حتى أعماق نفسه . **ولنشابع !**

« **حقا ان المسألة تتوقف على الروح ، لكن هل كل روح هو الروح الواقعي ؟** ان الروح الواقعي والحقيقي هو المثل الاعلى للروح ، « **الروح القدس** » . ليس هو روحي أو روحك ، بل على وجه الدقة « **!** » « **روح مثالي** » روح من العالم الآخر - الله . ان الله روح » (ص : ١٨) .

ان الروح « **الكامل** » قد حول هنا الى الروح « **الواقعي** » ، وعلى الفور بعدئذ الى « **الروح الواقعي والحقيقي** » ؛ ويعرف هذا الروح الاخير بصورة أوثق على انه « **المثل الاعلى للروح** ، الروح القدس » ، الامر الذي تثبته الحقيقة التالية ، الا وهي انه « **ليس روحي أو روحك** ، بل على وجه الدقة روح مثالي ، روح من العالم الآخر ، الله » ! ان الروح الحقيقي هو **المثل الاعلى للروح** ، « **على وجه الدقة** » ، لانه روح **مثالي** ! انه الروح القدس « **على وجه الدقة** » لانه - الله . يا لها من « **براعة فكرية** » ! ونلاحظ أيضا بصورة عابرة ان « **روحك** » لم تطرح حتى الآن على بساط البحث مطلقا . **الشعوذة رقم ٣ .**

وهكذا حين انشد ان اطور ، او كما يعبر القديس ماكس عن ذلك ، ان ابلسخ « **الكمال** » في ثقافتي الرياضية ، فاني انشد اذن الرياضي « **الكامل** » ، يعني

الرياضي « الواقعي والحققي » ، « المثل الأعلى » للرياضي ، أشد الرياضي « القديس » الذي هو متميز مني ومنك (على الرغم من أنك قد تكون في نظري الرياضي الكامل ، بالضبط كما كان أستاذ الفلسفة الروح الكامل بالنسبة إلى المراهق البرليني) : « على العكس من ذلك ، فاني أشد على وجه الدقة [رياضيا] مثاليا ، من الصائم الآخر » ، هو رياضي في السماوات ، « الله » . ان الله رياضي .

وينتهي القديس ماكس الى هذه النتائج العظيمة جميعا لان « ذلك يشكل قارقا حسبما يكون الروح فقيرا ام غنيا » ، يعني في اللغة الصريحة حسبما يكون المرء غنيا ام فقيرا بالروح ، وكذلك لان « مراهقه » اكتشف هذه الحقيقة المرموقة .

ويستورد القديس ماكس في الصفحة ١٨ :

« ان ما يعيز الرجل من المراهق انه يأخذ العالم كما هو » ، الخ .

وبنتيجة ذلك ، فاننا لا نعلم كيف ينتهي المراهق على حين غرة لان يأخذ العالم « كما هو » ، كما أننا لا نشاهد جدلنا القديس يتدبر أمر الانتقال من المراهق الى الرجل ، بل كل ما نعلمه هو ان « ذلك » يجب ان تحقق هذه الخدمة و « تميز » المراهق من الرجل . لكن حتى « ذلك » هذه لا تكفي بحد ذاتها كي تحرك الشاحنة الثقيلة لهذه الافكار الفريدة . فبعد ان عمدت « ذلك » الى « تميز » الرجل من المراهق ، فان الرجل يسقط من جديد في حالة المراهقة على اية حال ، ويأخذ في الانفعال مجددا « في الامور الروحانية وحدها » ، ولا يأخذ في الحركة حتى يبرع « المرء » الى مساعدته بجداد بديلة . « عندما يأخذ المرء في حب جسده الخاص ، الخ » (ص : ١٨) ، « عندئذ فقط » تتقدم الامور جميعا برفق من جديد ، ويكشف الرجل ان له مصلحة شخصية وينتهي الى « اكتشاف ذاته مرة ثانية » . انه لا يجد نفسه بصفته روحا « فحسب » ، على غرار المراهق ، « كي يفقد نفسه من جديد في الحال باستسلامه للروح العمومي » ، بل على العكس من ذلك يجد نفسه « من حيث هو روح يملك جسدا » (ص : ١٩) . وان هذا « الروح الذي يملك جسدا » ينتهي هو الآخر الى ان « يعني لا في روحه الخاص فحسب » (مثل المراهق) ، « بل في الارضاء الكلي » ، في ارضاء الفرد بكامله « (عناية في ارضاء الفرد بكامله !) - انه ينتهي الى الاستمتاع « بنفسه » ، وبجسده ، وبالحياة التي يعيش » . ان الالمانى الذي هو « رجل » شترنر يصل على الدوام متأخرا جدا . لقد كان يستطيع ان يرى مئات من « المراهقين » المتأقنين يعيشون الهوينى على طول شوارع باريس أو في شارع ريجنت في لندن ، من أولئك الذين لم يكشفوا بعد ان لهم « روحا تملك جسدا » ، ومع ذلك فهم يستمتعون « بأنفسهم وبالحياة التي يعيشون » ، واهتمامهم الرئيسي ينصب على « ارضاء الفرد بكامله » .

ان هذا « الاكتشاف الذاتي » الثاني يملا جدلنا القديس بحماسة بالفسة بحيث ينسى دوره على حين غرة ويأخذ في التحدث لا عن الإنسان ، بل عن نفسه ، ويكشف لنا انه هو نفسه ، الاوحد ، هو « الانسان » ، وان « الانسان » = « الاوحد » . وهذه شعوذة جديدة .

« كما أجد نفسي » (يجب ان تقرا : « كما يجد المراهق نفسه ») « وراء الاشياء » ، على أنني ووح ، كذلك يجب بالضرورة ان أجد نفسي أيضا في وقت لاحق « (يجب ان تقرا : « الرجل يجب ان يجد نفسه ») « وراء الافكار » ، بصفتي خالقها ومالكها . ففي مرحلة الارواح كانت الافكار ، على الرغم من كونها ذرية دماغي ، تسبقني أنا نفسي « (تسبق المراهق) ، وتموج حوالي مثل اوهام هذيانية وتلقي في نفسي اضطرابا عظيما ، مثل قوة راعية . لقد اتخذت الافكار هيئة جسدية ، وكانت أشباحا مثل الله ، والامبراطور ، والبابا ، والوطن الام ، الخ ؛ واذا دمرت هيئتها الجسدية اعاود احتواءها في جسدي الخاص ، والقول : أنا وحدي املك هيئة جسدية . واني لأخذ العالم من الآن فصاعدا كما هو بالنسبة الي ، على انه لي ، على انه خاصتي . اني انسب جميع الاشياء الى ذاتي » .

وهكذا فان الرجل ، الموحد ههنا مع « الاوحد » ، بعدما أعطى الفكر بادىء الامر وجودا جسديا ، يعني بعدما حولها الى اشباح ، يدمر الآن هذا الوجود الجسدي من جديد ، وذلك باعادة احتوائها في جسده الخاص ، الذي يجعله من جراء ذلك جسد الاشباح . انه لا يقتنع بوجوده الجسدي الخاص الا بفعل هذا الانكار للاشباح ، الامر الذي يبين الطبيعة الحقيقية لهذا الانشاء التجريدي : جمانية الرجل التي لا بد له أن « يخبر نفسه » بشأنها بادىء الامر كما يؤمن بها . بيد ان ما « يخبر نفسه به » لا « يقوله » بصورة صحيحة ايضا . وبما أنه لا يوجد في رأسه ، فيما عدا هذا الجسد « الاوحد » ، انواع متباينة من الاجسام المستقلة ، من النطف ، فانه يحول هذه الواقعة الى « خرافة » : أنا وحدي املك هيئة جسدية . وهذه شعوذة أخرى .

وقضلا عن ذلك ، فان الرجل الذي حشا رأسه ، في أيام مراهقته ، بمختلف انواع السخف عن القوى والعلاقات القائمة ، مثلا الامبراطور ، والوطن الام ، والدولة ، الخ ، ولم يعرفها في تصوره الا على اعتبارها « اوهامه الهذيانية » الخاصة - هذا الرجل ، وفقا للقديس ماركس ، يدمر حقا جميع هذه القوى اذ يطرد من رأسه رايه الخاطيء عنها . وعلى النقيض من ذلك ، فاما لا ينظر بعد الان الى العالم من خلال متظار مخيلته الذي يشوه الامور ، فلا بد له أن يفكر في الهيئة

العملية لهذا العالم ، وأن يعمل على معرفتها وعلى الاسترشاد بها . وحين ينسر الوجود المادي الوهمي الذي كان العالم يملكه بالنسبة إليه ، فإنه يكتشف وجوده المادي الفعلي خارج مخيلته . ومع زوال الوجود الجسدي الشبهي للامبراطور ، فليس الامبراطور الموجود جسدياً هو الذي يزول بالنسبة إليه ، بل طابعه الشبهي فقط ، وهو يستطيع أخيراً الآن أن يقدر قوته العقلية في كل مداها . الشعوذة رقم ٣ [٢] .

إن المراهق الذي أصبح رجلاً لا يتخذ موقفاً نقدياً حتى تجاه الفكر التي يتبناها الآخرون أيضاً والمتداولة في صورة مقولات ، بل يتخذ الموقف النقدي حيال تلك الفكر التي هي « من صنع دماغه » فقط ، أي التي هي نسخة بسيطة ينقلها دماغه عن الآراء العامة بشأن الأشياء كما هي قائمة . وهكذا ، على سبيل المثال ، لا يحل حتى مقولة « الوطن الأم » ، بل رأيه الشخصي فقط في هذه المقولة ، وبعد ذلك فإن المقولة الصالحة عموماً تظل باقية ، وحتى في مجال « الفكر الفلسفي » لا يبرح العمل في بدايته بعد . وعلى أية حال ، فإنه يريد أن يحملنا على الاعتقاد بأنه دمر المقولة نفسها لأنه دمر علاقته الشخصية المريحة التي كانت تربطه بها - مثلاً أراد أن يحملنا على الاعتقاد قبل قليل بأنه دمر سلطان الامبراطور باستغناؤه عن تصوره الوهمي عنه . الشعوذة رقم ٤ .

ويستطرد القديس ماكس :

« وهكذا فاني آخذ العالم على أنه ما هو لي ، على أنه عالمي ، على أنه خاصتي » .

إنه يأخذ العالم على أنه ما هو له ، يعني كما هو ملزم بأخذه ، وبذلك فهو قد استملك العالم ، جملة خاصته - وهي وسيلة للاستملاك من المؤكد أن أحداً من الاقتصاديين لم يأت على ذكرها ، لكن « الكتاب » سوف يكشف لنا عن طريقها ونجاحاتها بمزيد من التأكيد والترقب . ولكن ما « يأخذه » في حقيقة الأمر على أنه له ويستملكه ليس هو « العالم » بل « الأوهام الهذيانة » التي يثيرها هذا العالم فيه . أنه يأخذ العالم على أنه تصوره عن العالم ، وبهذه الصفة فإن العالم هو ملكيته المتصورة ، ملكية تصوره ؛ تصوره على أنه ملكية ، ملكيته على أنها تصور ، تصوره الخاص ، أو تصوره من الملكية ، وهذا كله يعبر عنه في هذه الجملة الفريدة: « أتني أتسب جميع الأشياء إلى ذاتي » .

فبعدها اعترف الرجل ، كما يقر القديس نفسه بذلك ، بأن العالم لم يكن ماهولاً إلا بالاشباح ، لأن المراهق قد راودته الرؤى ، فإنه يجد نفسه ، بعد ما زال

بالنسبة اليه **العالم الوهمي** الخاص بالمراهق ، في عالم **والهي** ، مستقل عن اوهام المراهق .

وهكذا يجب ان نقرا اذن : وهكذا فاني آخذ العالم كما هو بصورة **مستقلة** عن ذاتي ، في الشكل الذي يخص به ذاته (ان « الرجل » نفسه « يأخذ » - انظر ص : ١٨ - « العالم كما هو » ، وليس كما يحبه ان يكون) . وآخذه قبل كل شيء على انه لا ملكيتي (لم يكن ملكيتي حتى الآن الا في شكله الشبحي) : اني انسب ذاتي الى جميع الاشياء وبهذه الصفة وحدها انسب جميع الاشياء الى ذاتي .

« اذا انا ، كروح ، رفضت العالم الذي اكن: اعمق الاحتقار له ، فاني اذن ، كمالك ، ارفض الاشباح او الافكار في هوة بطلانها . ليس لها سلطان عليّ بعد الآن ، بالضبط كما ان اية « قوة ارضية » لا تملك سلطانا على الروح » (ص : ٢٠) .

نرى هنا ان المالك ، رجل شترنر ، يستملك في الحال *Sine beneficio deli- berandi atque inventraii* (١١) ميراث المراهق الذي يتألف ، كما يقول هو نفسه ، من « اوهام هذيانية » و « اشباح » فقط ، وانه ليتوهم انه ، في عملية التغير من طفل الى مراهق ، قد انتهى حقا من عالم الاشياء ، وفي عملية التغير من مراهق الى رجل قد انتهى حقا من عالم الروح ، وانه يملك الآن ، بوصفه رجلا ، العالم كله رهن اشارته وليس ثمة ما يقلقه على الاطلاق . واذا كان صحيحا انه ليس لاية قوة ارضية خارجة عنه ، كما يقول هو نفسه مكررا ثرثرة المراهق ، اية سلطة على الروح ، وبالتالي فالروح هو السلطة العليا على الارض - واذا كان صحيحا انه ، هو الرجل ، قد اخضع هذا الروح الكلي القدرة - افليس هو اذن كلي القدرة تماما ؟ وانه لينسى انه لم يدمر سوى الشكل الوهمي والشبحي الذي تتخلده افكار « الوطن الام » ، الخ ، في دماغ « المراهق » ، لكنه لم يمس بعد هذه الافكار بقدر ما تعبر عن العلاقات الفعلية . ولما كان في منأى عن الوصول الى التحكم في الافكار - فقد اصبح قادرا الان فقط على الحصول عليها .

« انه لواضح الان - وتلك ستكون خاتمة حديثنا » (ص : ١٩٩) ان رجلا القديس قد تابع حججه الواهية عن زمر الاعمار حتى الهدف المنسود والمقمر سلفا . وانه لينقل اليها النتيجة المحققة في عبارة هي ظل شبحي سوف نقرنه الان بجسده المنسود .

العبارة الفريدة (ص : ٢٠)

« ان الطفل ، بوصفه واقميا ، قد ظل أسيرا لاشياء هذا العالم ، حتى نجح شيئا فشيئا في اكتشاف الطبيعة الحقيقية لهذه الاشياء بالذات . وكان المراهق مثاليا ، تلهمه الفكر ، حتى سما الى مرتبة الرجل ، هذا الاناني ، الذي يتصرف بالاشياء والفكر كما يحلو له ويضع مصلحته الشخصية فوق جميع الامور . وأخيرا الشيخ ، اذا ما أصبحت شيئا فوق يحين الاوان للحديث عنه . »

مالك الظل المحرر المرافق
كان الطفل ، فعليا ، أسيرا لعالم اشياءه ، حتى نجح شيئا فشيئا (كي نستخدم تعبيراً احتيالياً عن التطور) في تجاوز هذه الاشياء بالذات . وكان المراهق خيالياً ، طائشاً من جراء حماسه المفرطة ، حتى أعيد الى اسفل من قبل هذا الرجل ، البورجوازي الاناني ، الذي تتصرف به الاشياء والفكر كما يحلو لها ، لان مصلحته الشخصية تضع جميع الامور فوقه . وأخيرا الشيخ ، « ما لي ولك ، يا امرأة ! »

وهكذا فان هذا التاريخ عن « حياة انسان » يرجع - « وتلك ستكون خاتمة حديثنا » - الى ما يلي :

١ - يعتبر شترنر مراحل الحياة المتباينة على انها مجرد « اكتشافات ذاتية » للفرد ، وهذه « الاكتشافات الذاتية » تترد ابداً الى علاقة معينة للوعي . وهكذا فان حياة الفرد هنا هي الفوارق في درجة وعيه ، ومن المؤكد ان التبدلات الفيزيولوجية والاجتماعية التي يتعرض لها الافراد والتي تنتج درجات الوعي المختلفة لا تعني شترنر على الاطلاق . وبالتالي فعنده ان الطفل والمراهق والرجل يجدون على اللوام العالم جاهزاً ، قياساً على الطريقة التي « اكتشفوا » بها « انفسهم » ؛ ولا يفعلون اي شيء على الاطلاق ليخلصوا الى مصادفة اي شيء موجود . واما علاقة الوعي بالذات ، فانها لم تدرك هي الاخرى بصورة صحيحة ، بل بصورة مغلوطة فحسب ، في الشكل التأملي وحده . ولذا كان موقف جميع هذه الاشكال من العالم فلسفياً أيضاً - « واقميا عند الطفل » ، « مثالياً عند المراهق » ، وان الرجل لهو الوحدة السالبة لكليهما ، على اعتباره سلبية مطلقة ، كما يتبين من العبارة الختامية الأنفة الذكر . وهكذا يعاط اللثام عن سر « حياة انسان » ، فيتضح الآن ان « الطفل » لم يكن سوى تنكر للواقعية ، وان « المراهق » لم يكن سوى تنكر للمثالية ، وان « الرجل » لم يكن سوى محاولة من أجل حل هذا التناقض الفلسفي . وليس هذا

الحل ، هذه « السلبية المطلقة » ، ممكنا - كما يتبين منذ الآن - الا لان الرجل يتبنى بصورة عمياء أوهام الطفل والمراهق على حد سواء ، متوهما انه بذلك قد سيطر على عالم الاشياء وعلى عالم الروح .

٢ - ما دام القديس ماكس لا يعبر انتباهها « حياة » الفرد الفيزيولوجية والاجتماعية ، اذ لا يقول شيئا البتة عن « الحياة » بكل بساطة ، فانه يصرف الانتباه - مخلصا بذلك لنفسه - عن العصور التاريخية ، والقوميات ، والطبقات ، الخ ، او يعمد - وهذا يعود الى الشيء ذاته - الى تضخيم الوعي السائد للطبقة الاقرب اليه في بيئته المباشرة حتى يجعل منه الوعي الطبيعي « حياة انسان » . وكيمسا يرتفع فوق هذا التفكير الضيق لمعلم المدرسة المحدود ، فانه لا يحتاج لاكثر من مقارنة « مراهقه » مع اول بقال مراهق يصادفه - مع عامل مراهق في مصنع انكليزي او مراهق من امريكا الشمالية - كي لا ناتي على ذكر الكرجيين المراهقين .

٣ - ولا يكتفي صاحبنا القديس في سذاجته الهائلة - وذلك هو الروح الذي يتغلغل في كل كتابه - بان يعير مراهقه ايمانا اعمى بطفله ، ورجله نفس الايمان بمراهقه . انه يخلط هو نفسه ، دون ان يلاحظ ذلك ، الاوهام التي يملكها او يزعم امتلاكها بعض « المراهقين » ، و « الرجال » ، الخ ، عن انفسهم مع « حياة » - مع واقع هؤلاء المراهقين والرجال المتبسين حتى درجة عالية .

٤ - ان نموذج كل هذه الحجج الواهية عن زمر الاعمار قد وصف من قبل في القسم الثالث من كتاب هيجل الموسومة (١٧) وفي « تحولات متنوعة » في مواضع اخرى عند هيجل ايضا . ومن الطبيعي انه لا بد للقديس ماكس ، الذي يلاحق اغراضه « الخاصة » ، من ان يعمد الى بعض « التحولات » هنا ايضا . فحيثما يقيم هيجل مثلا اعتبارا كبيرا للعالم التجريبي بحيث يصور المواطن الالمانى على انه عبد العالم من حوله ، لا بد لشرنر ان يجعل منه سيد هذا العالم ، الامر الذي تم بيلغه حتى في المخيلة . وكذلك يزعم القديس ماكس انه لم يتحدث عن الشيخ لاسباب تجريبية ؛ انه يريد على حد قوله ان ينتظر حتى يصبح هو نفسه شيخا (وبالتالي فان « حياة انسان » = حياة انسانه الاوحد هنا) ، وان هيجل ينشئ بكل نشاط اعمار الحياة الاربعة لانه يرى ان الانكار يفرض نفسه في شكل مزدوج في العالم الواقعي ، كقعر وكمنذب (انظر فلسفة الطبيعة (١٩) لهيجل) ، وبالتالي فان الرباعية هنا تحل محل الثلاثية . وان اصالة شرنر الوحيدة لتقوم في صهر القعر والمنذب ، الامر الذي يتيح له ان يحذف الشيخ البائس من « حياة انسان » . وان السبب في هذه التعموذة سوف يتضح لنا عندما ندرس بصورة منفصلة بنسبة التاريخ الاوحد للانسان .

٢ - اقتصاد العهد القديم

لا بد هنا أن نترك ، لبرهة ، كتاب « الناموس » كي ننتقل إلى كتاب « الانبياء » ،
مميّطين اللثام منذ الآن عن سر الاقتصاد المنزلي الاوحد في السماء وعلى الارض .
ومنذ العهد القديم - حيث الناموس ، الانسان ، لا يبرح معلم مدرسة مكلفا بالاوحد
(اهل غلاطية ، ٣ - ٢٤) - يتبع تاريخ مملكة الاوحد خطة حكيمة مقررة منذ الازل .
لقد قدر كل شيء واعطيت الاوامر بصورة مسبقة كما يستطيع الاوحد أن يظهر
في العالم ، عندما يحين الوقت ، ليفتدي الناس القديسين بتحريرهم من قداستهم .

ولذا فان الكتاب الاول ، « حياة انسان » - قد سمي كذلك كتاب التكوين ،
لانه يتضمن بصورة مضية كل الاقتصاد الاوحد ، ولانه يعطينا نموذجا عن كل التطور
اللاحق حتى اللحظة التي يحين فيها الاوان والتي تحل فيها نهاية العالم . ان هذا
التاريخ الاوحد بكامله يدور حول ثلاث مراحل : الطفل ، والمراهق ، والرجل ،
الذين يعنون دون انقطاع « في تحولات متنوعة » وفي صورة دوائر متزايدة الاتساع
ابدا حتى الاوان الذي ينحل فيه كل تاريخ عالم الاشياء وعالم الروح في هذه العناصر
الثلاثة : « الطفل والمراهق والرجل » . ولن نصادف في أي مكان سوى التنكرات
المختلفة « للطفل والمراهق والرجل » ، بالضبط كما اكتشفنا من قبل أنهم عبارة
عن ثلاث مقولات متكررة .

تحدثنا اعلاه عن التصور الفلسفي الالمانى للتاريخ . واننا لنجد ههنا ، في
المقدس ماركس ، مثالا لامعا عليه . ان الفكرة التأملية ، التصور التجريدي ، تصبح
القوة المحركة في التاريخ ، بحيث يرتد التاريخ الى مجرد تاريخ الفلسفة . وقلنا
عن ذلك ، فان هذا التاريخ الاخير نفسه لا يتصور كما قد جرى فعلا ، وفقنا
للمصادر المتوفرة - واقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية - بل
كما تصوره الفلاسفة الالمان المحدثون ، وعلى الاخص هيغل وفيورباخ . ولا يحتفظ
حتى من هذه العروض نفسها الا بالعناصر التي يمكن تكييفها مع الهدف المعين والتي
يزود التقليد قديسنا بها . وهكذا يصبح التاريخ مجرد تاريخ الافكار كما تصنعها
المخيلة ، تاريخ ارواح واشباح ، في حين أن التاريخ التجريبي والفعلي الذي يشكل
اساس ذلك التاريخ الشيعي لا يستخدم الا من اجل توفير الاجسام لتلك الاشباح ؛
فمنه تستعار الاسماء المطلوبة من اجل لباس هذه الاشباح بمظهر الواقع . وعلى أي
حال ، فان قديسنا ، في سياق هذه التجربة ، كثيرا ما ينسى دوره ويكتب قصصا
عن الاشباح دونما قناع على الاطلاق .

واننا لنجد عنده هذه الطريقة في صنع التاريخ في شكلها الاعظم بساطة والاكثر سداجة والاكثر كلاسيكية . انه يشيد التاريخ كله على هذه المقولات الثلاث : الواقعية والمثالية والسلبية المطلقة على أنها وحدة الاثنتين (وقد عمدت هنا باسم « الثنائية ») - وقد سبق لنا الالتقاء بها في صورة الطفل والراهق والرجل - مزوقا اياها بلافتات تاريخية متنوعة ؛ وانها لتشكل ، مع حاشيتها المتواضعة من المقولات الملحقة ، مضمون جميع الاطوار شبيه التاريخية الوهمية التي يعرضها لنا ، والتي تشكل التاريخ بالنسبة اليه . وان القديس ماركس ليقدم لنا ههنا مرة أخرى برهاننا على سداجته غير المحدودة ، اذ يدفع الى حدود قصوى اعظم من أي من سابقيه الايمان بالمضمون التأملي للتاريخ ، المعد من قبل الفلاسفة الالمان . وهكذا فان سر هذا الانشاء المهيب والشاق للتاريخ هو التمكين من ايجاد سلسلة فخمة من الاسماء الرنانة لثلاث مقولات قد ابتذلت جدا بحيث لا تجرؤ بعد الآن على الظهور علنا بأسمائها الخاصة . ولقد كان في مقدور مؤلفنا المسوخ بالزيت ان ينتقل بسهولة من « الانسان » (ص : ٢٠) الى « الذات » (ص : ٢٠١) ، او حتى الى « الأوحى » (ص : ٤٨٥) ؛ لكن مثل هنا الانتقال سيكون اذن امرا بالغ البساطة ، والاكثر من ذلك ان المزاحمة الشديدة القائمة بين الانصار الالمان للتأمل الفلسفي تفرض على كل مزاحم جديد ان ينفخ في البوق معلنا عن بضاعته .

ان « طاقة التطور الحقيقي » : كي نستخدم كلمات الدكتور غراچيانو ، « تجري يعزى من العنف » في « التحولات » التالية :

الاسساس :

١ - الواقعية .

٢ - المثالية .

٣ - الوحدة السالبة لكليهما . « الانسان » (ص : ٤٨٥) .

التسمية الاولى :

١ - الطفل ، رهن بالاشياء (الواقعية) .

٢ - الراهق ، رهن بالافكار (المثالية) .

٣ - الرجل ، (على أنه الوحدة السالبة) .

التعبير الايجابي :

مالك الافكار والاشياء

التعبير السلبي :

طليق من الافكار والاشياء

(الانانية)

التسمية التاريخية الثنية :

- ١ - الزنجي (الواقعية ، الطفل) .
- ٢ - المغولي (المثالية ، المراهق) .
- ٣ - القوزاقي (الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، الرجل) .

التسمية الثالثة الاعم :

- ١ - الاناني الواقعي (الاناني بالمعنى العادي) - الطفل ، الزنجي .
- ٢ - الاناني المثالي (المضحي بالذات) - المراهق ، المغولي .
- ٣ - الاناني الحقيقي (الاوحد) - الرجل ، القوزاقي .

التسمية التاريخية الرابعة : تكرار المراحل السابقة ضمن مقولة القوزاقي .

- ١ - **الاقدمون** . القوزاقيون من النمط الزنجي - رجال صبيانون - وثنيون - رهن بالاشياء - واقعيون - العالم .

الانتقال (الطفل الذي أدرك « اشياء هذا العالم ») : الصوفيون ،
الساكون ، السخ .

- ٢ - **المحدثون** . القوزاقيون من النمط المغولي - رجال مراهقون - مسيحيون - رهن بالفكر - مثاليون - الروح .

- ١ - تاريخ الارواح النقي (آ) . المسيحية من حيث هي روح « الروح » .
- ٢ - تاريخ الارواح الدنس . الروح في علاقته مع الآخرين - « الموسون » .
- آ - تاريخ الارواح الدنس بنقاء .

(آ) **الاطياف** ، الشيخ ، الروح في الحالة الزنجانية ، من حيث هو روح
مشيء وشيء روحي - الماهية الموضوعية بالنسبة الى المسيحي ،
الروح من حيث هو طفل .

(1) في الاصل الالمني Geistergeschichte ، يعني « قصة الشبح » (Geister تمنى
الاشباح او الارواح ، Geschichte تمنى القصة او التاريخ) . وترجمها هنا على اي حال على
انها « تاريخ الارواح » ، لان هذا يوضح الارتباط بالكلمات السابقة لها واللافتة بها .

(ب) للتزوة ، الفكرة الثابتة ، الروح في الحالة المغولية ، في الحالة

الروحانية في الروح ، تحديد في الوعي ، الماهية المتصورة في المسيحي

– الروح من حيث هو مراهق .

ب – تاريخ الأرواح الدنس بدنس (التاريخي) .

(أ) الكاثوليكية – المصور الوسيطة (الزنجي ، الطفل ، الواقعية ، الخ)

(ب) البروتستانتية – الأزمان الحديثة في الزمن الحديث – (المغولي ،

المراهق ، المثالية ، الخ) .

ويمكن اجراء تقسيمات ثانوية أخرى في اطار البروتستانتية ، مثال

ذلك :

(A) الفلسفة الإنكليزية – الواقعية ، الطفل ، الزنجي .

(B) الفلسفة الألمانية – المثالية . المراهق ، المغولي .

ج – التراتب – الوحدة السالبة لكليهما ضمن وجهة النظر المغولية – القوزاقية .

ومثل هذه الوحدة تظهر حيث تتحول العلاقات التاريخية إلى علاقات قائمة

فعليا أو حيث تمثل التناقض على أنها متواجدة . وبالتالي فإن لدينا ههنا مرحلتين

متواجدين :

(آ) « الاميون » (الاشرار ، البورجوازيون ، الانانيون ، بالعنى المادي

لللمعة) = الزوج ، الاطفال ، الكاثوليكيون ، الواقعيون ، الخ .

(ب) « المثقفون » (الصالحون ، المواطنين ، الغريون ، الكهنة ، الخ) =

المغوليون ، المراهقون ، البروتستانتون ، المثاليون .

وتتواجد كلتا هاتين المرحلتين ، الامر الذي يترتب عليه « بكل سهولة » ان

« المثقفين » يسودون « الاميين » – وهذا هو التراتب . وفي سياق التطور التاريخي

يصبح الاميون غير الهيفيليين

ويصبح المثقفون الهيفيليين ، *

الامر الذي يترتب عليه ان الهيفيليين يسودون غير الهيفيليين . وبهذه الطريقة

يقلب شترنر التصور التأملي لسيطرة الفكرة التأملية في التاريخ إلى تصور سيطرة

الفلاسفة التأمليين أنفسهم . وأن تصور التاريخ كما كان يدين به حتى ذلك الحين –

* ان الشامان والفيلسوف التأمل يرمزان إلى النقطة الدنيا والنقطة العليا في سلم الانسان

الباطن ، المغولي (ص : ٢٥٥) .

سيادة الفكرة - يتحول في ههنا « التراتب » الى علاقة واقعية قائمة فعليا ، الا وهي السيطرة العالمية للايديولوجيين . ويبين هذا الى أي مدى غاص شترنر في التأمل . وان هذه السيطرة للفلاسفة والايديولوجيين تنتهي أخيرا ، « ذلك ان الاوان حان » لها ، الى التسميات التالية :

(أ) **الليبرالية السياسية** ، رهن بالاشياء ، مستقلة عن الأشخاص - الواقعية ، الطفل ، الزوجي ، الانسان القديم ، المرحلة الشبهية ، الكاثوليكية ، «الامي» ، بدون سيد .

(ب) **الليبرالية الاجتماعية** ، مستقلة عن الاشياء ، رهن بالروح ، يلا موضوع - المثالية ، المراهق ، المفولي ، الانسان الحديث ، النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، بدون ملكية .

(ج) **الليبرالية الانسانية** ، بدون سيد وبدون ملكية ، وبنتيجة ذلك بدون إله . ذلك ان الله هو في الوقت ذاته السيد الاسمي والخير الاسمي ، التراتب - الوحدة السالبة في مجال الليبرالية ، وبهذه الصفة السيطرة على عالم الاشياء والافكار ؛ وفي الوقت ذاته الاناني الكامل في تجاوز الانانية - وان انجاز التراتب يشكل في الوقت ذاته ال **انتقال** (المراهق السدي أدرك عالم الفكر) الى

٣ - ال « أنا » - يعني المسيحي الكامل ، الانسان الكامل ، القوزاقي والانساني الحق ؛ وكما ان المسيحي أصبح الروح بفعل تجاوز العالم القديم ، كذلك تصح الأنا جمانية بفعل دمار مملكة الارواح ، بقطافها ، **Sine Beneficio Deliberandi Atque Inventarii** ، ميزات المثالية ، المراهق المفولي ، الانسان الحديث ، المسيحي ، الموس ، صاحب النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، الهيجلي والليبرالي الانسي .

حاشية : ١ - « أحيانا » يمكن كذلك أن « نحشر بصورة عرضية » ، عندما تمنح الفرصة ، « المقولات الفيورباخية وغيرها ، مثل الفهم ، والقلب ، الخ ، وذلك لتقوية بريق هذه اللوحة ولاحداث تأثيرات جديدة . ولا حاجة الى القول ان هذه التأثيرات الجديدة لا تعدو كونها هي الاخرى تنكرات جديدة للمثالية والواقعية الحاضرتين أبدا .

★ نترجم بكلمة « تجاوز » العبارة الهيجلية **Aufhebung** التي تعني التجاوز مع الالفه .

٢ - ان القديس ماكس الورع والساذج (وبمبارزة اخرى جاك المغفل (١٩) ، لا يملك شيئا واقيا ودينويا يقوله عن التاريخ الدنيوي ، عن التاريخ الواقعي ، سوى انه يعارضه دائما تحت اسم « الطبيعة » ، و « عالم الاشياء » ، و « عالم الطفل » . بالوعي ، ذلك انه يتصور التاريخ من حيث هو موضوع تأمل بالنسبة الى هذا الوعي ، من حيث هو عالم لا يبرح موجودا في ظلمة صوفية ، على الرغم من تعرضه المتواصل للدمار ، كما يعاود الظهور في اول فرصة سائحة ؛ انه لمن الارجح انه لما كان الاطفال والزواج يستعرون في البقاء ، فان عالمهم ايضا ، عالم الاشياء المزعوم ، يستمر « بكل سهولة » في البقاء . وفيما يتعلق بالانشاءات التاريخية وغير التاريخية من هذا النمط ، كتب هيفل العجوز الطيب بشأن شيلنغ - نموذج جميع المنشئين - ما يجب ان يقال في هذه المناسبة :

« ليس استعمال اداة هذه الصورية الرتيبة بأصعب من استعمال ملون رسام ليس عليه سوى لونين ، مثلا الاسود » (الواقعي ، الطفولي ، الزنجي ، الخ) « والاصفر » (٢) (المثالي ، المراهق ، المغولي ، الخ) « كما يستخدم اللون الاول من اجل رسم سطح حين يكون المطلوب امرا تاريخيا » (« عالم الاشياء ») و « اللون الثاني حين يتطلب الامر مشهدا طبيعيا » (« السماء » ، الروح ، القداسة ، الخ) (علم الظواهر ، ص : ٣٩) .

وان « للوعي المادي » انشاءات من هذا النوع هي موضع « السخرية بصورة ارهف في الاغنية التالية :

أرسل السيد خادمه حنا
كي يحصد الشعير ،
لكن حنا لم يحصد الشعير
ولم يرجع الى البيت .

عندئذ أرسل السيد كلبه
كي يعض حنا ،
لكن الكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير ،
ولم يرجع الى البيت .

عندئذ أرسل السيد العصا

(١) يتحدث هيفل عن الاحمر والاحمر .

كي تضرب الكلب ،
لكن العصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير .
ولم يرجعوا الى البيت .
عندئذ ارسل السيد النار
كي تحرق العصا ،
لكن النار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد المياه
كي تطفىء النار ،
لكن المياه لم تطفىء النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد الثور
كي يشرب المياه ،
لكن الثور لم يشرب المياه
والمياه لم تطفىء النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

متنطفأ أرسل السيد الجزار
كي يذبح الثور ،
لكن الجزار لم يذبح الثور
والثور لم يشرب المياه
والمياه لم تطفئ النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ أرسل السيد الجلاد
كي يشنق الجزار ،
وشنق الجلاد الجزار
وذبح الجزار الثور
وشرب الثور المياه
واطفات المياه النار
واحرقت النار العصا
وضربت العصا الكلب
وعض الكلب حنا
وحصد حنا الشعير
ورجعوا جميعا الى البيت (٧٠) .

ولسوف نرى الآن بآية « براعة فكرية » وبآية طريقة تلميذية ينفذ جاك المغفل
هذا المخطط .

٣ - الاقسامون

كان يجب في الحقيقة ان نبدأ هنا بالزئوج ؛ لكن القديس ماكس ، الذي جلس
بصورة لا رية فيها في « مجلس الحرس » في حكمته التي لا يسير فورها ، لا يدفع
بالزئوج الى خشبة المسرح الا في وقت لاحق ، وحتى وقتئذ « دون أن يزعم معالجة
الموضوع بعمق وسلاية » . وبالتالي ، فالأنا نحن جطنا الطسفة الاضريعية تتقدم

على العصر الزنجي ، يعني قبل حملات سيسوستريس (٧١) وحملة نابليون على مصر ،
فذلك لاننا راثقون من ان مؤلفنا القديس قد رتب الاشياء جميعا بحكمة .
« فلنلق اذن نظرة على نشاطات « قدماء شترنر » .

« يقول فيورباخ : « كان العالم حقيقة بالنسبة الى الاقدمين » ؛ لكنه
ينسى ان يضيف هذا التحديد الهام : حقيقة جربوا ان يتغلغلوا وراء
لاحقيتها ، وقد انتهوا بالفعل الى اكتشافها » (ص : ٢٢) .

« بالنسبة الى الاقدمين » ، كان « عالمهم » (لا العالم) « حقيقة » - وهذه
صيغة لا تقرر بالطبع أية حقيقة عن العالم القديم ، بل تقرر فقط ان موقف الاقدمين
حيال عالمهم قد كان موقفا غير مسيحي . وحالما تغلغلت اللا حقيقة في عالمهم (يعني
حالما تفسخ هذا العالم نفسه نتيجة النزاعات العملية - ولقد كان البرهان على هذا
التطور المادي في الممارسة الشيء الوحيد اللائق بالاهتمام) ، حاول الفلاسفة القدماء
ان يتغلغلوا وراء عالم الحقيقة او حقيقة عالمهم ، وعندئذ وجدوا بالطبع ان هذا العالم
قد انقطع عن كونه حقيقيا . ولقد كان بحثهم بالذات علامة على الانهيار الباطن لهذا
العالم . ويجعل جاك المفعل من العلاقة الايدولوجية السبب المادي لذلك الانهيار ،
ويوصفه ابا كنائس المانيا بقدم العالم القديم كما لو كان هو نفسه ينشد انكاره
الخاص ، المسيحية . ولم يكن له مناص من ان يحمل العالم القديم على اتخاذ هذا
الموقف ، لان الاقدمين « اطفال » يحاولون التغلغل ما وراء « عالم الاشياء » . وان
جاك المفعل يستطيع بالطبع « دونما مزيد من الصعوبة » ، ان يستعيض عن العالم
القديم بالوعي الذي حققه البشر في وقت لاحق عن هذا العالم ، ان يقفز في وثية
واحدة من العالم القديم المادي الى عالم الدين ، الى المسيحية . وان « كلمة الله »
لتنبثق الآن من فورها تعارض العالم الواقعي للزمان القديمة ؛ وينبثق المسيحي
المتصور على انه الشاك الحديث يعارض الانسان القديم المتصور على انه فيلسوف .
ان مسيحيه « لا يستطيع قط ان يقتنع ببطلان كلمة الله » ، وبما انه لا يستطيع
الاقتناع بذلك فانه « يؤمن » « بحقيقتها الابدية والراسخة » (ص : ٢٢) . وكما
ان انسان شترنر القديم قديم لانه غير المسيحي ، لم يصبح مسيحيا بعد ، او
مسيحي مستتر ، كذلك مسيحيه البدائي مسيحي لانه غير الملحد ، لم يصبح ملحدا
بعد ، او ملحد مستتر . وهكذا ففي رأي شترنر ان الاقدمين انكار المسيحية ،
والمسيحيين البدائيين انكار الالحاد الحديث ، وليس العكس من ذلك . ان جاك
المفعل ، مثله كمثل جميع الفلاسفة التأمليين من اشباهه ، يقبض على الاشياء جميعاً
من ذيلها الفلسفي . واليك بعض الامثلة الاخرى عن هذه المداجة الصيانية .

« لا يستطيع المسيحي الا ان يشعر انه « غريب على الارض » (الرسالة

الى العبرانيين ، ١١ ، ١٢) (ص : ٢٣ -

وعلى النقيض من ذلك ، فان اولئك الذين كانوا غرباء على الارض (ولاسباب طبيعية حتى المرجحة القسوى ، مثلا التمرکز المعلاق للثروات في كل الامبراطورية الرومانية الخ ، الخ) ما كانوا يستطيعون الا ان يشعروا انهم مسيحيون . فليست مسيحيتهم هي التي جعلتهم مشردين ، بل شردهم هو الذي جعلهم مسيحيين . وفي الصفحة ذاتها يقفز الاب القديس باستقامة من مسرحية انتيفونا لسوفوكليس والطابع القدسي الذي يتخذه دفن الموتى ، وهو ما يفر المسرحية ، الى انجيل القديس متى ، ٨ ، ٢٢ (دعوا الموتى يدفنوا موتاهم) ، بينما يحتاط هيغل في علم الظواهر بحيث ينتقل بصورة تلريجية من انتيفونا ، الخ ، الى الامبراطورية الرومانية . ولقد كان في مقدور القديس ماكس ان ينتقل بمثل ذلك اليسر ، دفعة واحدة ، الى العصور الوسيطة ، ومع هيغل ان يعارض الصليبيين بنفس هذه الكلفة من الكتاب المقدس ، او أيضا - كي يبرهن على الاصاله - ان يقيم توازيا بين دفن بولينيوس من قبل انتيفونا ونقل رفات نابليون من جزيرة القديسة هيلانة الى باريس .

وتقرا بمد قليل :

« في المسيحية توصف الحقيقة الحرام للروابط العائلية » (المصنفة في الصفحة ٢٢ في عداد « حقائق » الاقدمين) « على انها لا حقيقة يجب التخلص منها بأسرع ما يمكن (انجيل مرقس ، ١٠ ، ٢٥) ، وكذلك في جميع الامور » (ص : ٢٣) .

ان هذه العبارة ، التي قلب بها الواقع من جديد رأسا على عقب ، يجب ان تقوم كما يلي : ان اللا حقيقة العقلية للروابط العائلية (انظر بهذا الشأن ، بين العديد من الاشياء الاخرى ، الوثائق المتوفرة بعد للشرع الروماني قبل الكنسي) توصف في المسيحية على انها حقيقة حرام ، « وكذلك في جميع الامور » .

ان هذه الوثبة تبين لنا اذن بصورة بالغة الغزارة كيف ان جاك المفعل ، الذي يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من التاريخ التجريبي ، يوقف الحقائق على رؤوسها ، ويجعل من التاريخ المادي نتاجا لتاريخ الافكار ، « وكذلك في جميع الامور » . فمئذ البداية نطلع فقط على الموقف المزعوم للاقدمين حيال عالمهم ؛ انهم يلجعلون ، بوصفهم عقائديين ، في تعارض مع عالمهم الخاص ، العالم القديم ، بدلا من اظهار كيف خلقوا عالمهم الخاص ؛ ان مدار البحث اذن علاقة الوعي بالموضوع ، بالحقيقة ، من دون اي شيء آخر ؛ وبالتالي العلاقة الفلسفية للاقدمين بعالمهم - بدلا من التاريخ القديم لدينا تاريخ الفلسفة القديمة ، والاكثر من ذلك انها مجرد الفكرة التي يصنعها عنه القديس ماكس وفقا لهيغل وفيورباخ .

وهكذا فان تاريخ اليونان ، بما فيه عصر بريكليس ، يرجع الى صراع بين تجريدات : العقل ، الروح ، القلب ، الوجود الارضي ، الخ . هؤلاء هم الفرقاء المتجابهون في اليونان ، وفي هذا العالم الشبهي الذي يقدم على انه العالم الاغريقي « يفعل » كذلك اشخاص مجازيون ، السيدة طهارة القلب مثلا ، وتجد صور صوفية مثل بيلاطس (الذي يجب الا يفقد قط حيث يكون ثمة اطفال) مكانا بصورة جدية تماما جنبا الى جنب مع تيمون الفيوليوسي .

وبعد ان يقدم لنا القديس ماكس بعض الكشوف المذهلة عن السفسطائيين وسقراط ، يقفز في الحال الى الشاكنين . وانه ليكتشف فيهم الفلاسفة الذين اكملوا العمل الذي باشره سقراط . وهكذا فان فلسفة الاغريق الايجابية التي تعقب السفسطائيين وسقراط مباشرة ، وبصورة خاصة العلم الموسوعي لارسطو ، لا وجود لها على الاطلاق بالنسبة الى جاك المففل . انه يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من الفلاسفة الامبقين ويتمجل الانتقال الى « المحدثين » ، واجدا هذا الانتقال عند الشاكنين ، والرواقيين ، والابيقوريين . فلنر ما في جعبة الاب القديس من خبايا يكتشفها عنهم .

« يريد الرواقيون ان يحققوا المثل الاعلى للرجل الحكيم . . . الرجل الذي يعرف فن الحياة . . . ويعطون هذا المثل الاعلى في ازدياء العالم ، في حياة بلون تطور حي [. . .] ، بدون تعامل ودي مع العالم ، يعني حياة العزلة [. . .] وليس الحياة مع العالم ؛ ان الرواقي وحده يحيا ، وكل شيء آخر ميت بالنسبة اليه . وبالمقابل ، فان الابيقوريين يطلبون حياة فعالة » (ص : ٢٠) .

انا نحيل جاك المففل - الرجل الذي يريد ان يحقق ذاته والذي يعرف فن الحياة - الى ديوجينوس لايرتوس ، وهو واحد من كثيرين ؛ ولسوف يجد ان الرجل الحكيم ، Sophos ، ليس عنده سوى الشكل الممثل للرواقي ، وليس الرواقي تحقيقا للرجل الحكيم ؛ ولسوف يجد عنده ان الرجل الحكيم ليس الرواقي وحده في حال من الاحوال ، بل يصادف بصورة لا تقل عن ذلك بين الابيقوريين ، والاكاديميين الجدد ، والشاكنين . وبالمناسبة ، فان الرجل الحكيم هو الصورة الاولى التي يجابها محب الحكمة (آ) الاغريقي بها ؛ انه يمثل في مظهر اسطوري في الحكماء السبعة ، وفي مظهر عملي في سقراط ، وعلى انه مثل اعلى بين الرواقيين والابيقوريين والاكاديميين الجدد والشاكنين . ومما لا ريب فيه ان لكل مدرسة من هذه المدارس

(١) Philosophos ، باللاتينية في النص الاصل .

حكيمها الخاص (أ) ، بالضبط كما أن للقديس برونو « جنسه الاوحد » الخاص . وفي الحقيقة ان القديس ماكس يستطيع ان يجد « الحكيم » (ب) مرة اخرى في القرن الثامن عشر في فلسفة الانوار ، وحتى في جان بول في صورة « الحكماء » مثل عمانوئيل ، الخ . وان الحكيم الرواقى لا ينطوي في ذهنه في حال من الاحوال على « الحياة دون تطور حي » ، بل على حياة فمالة بصورة مطلقة ، الامر الذي ينشأ عن تصويره عن الطبيعة الذي هو تصور هيراقليطسي ، ديناميكي ، متطور وحي ، في حين ان ميذا تصور الطبيعة عند الابيقوريين ، كما يقول لوكريسيوس ، هو الموت الخالد (ج) ، الذرة ، كما ان الفراغ الالهى يحل مكان الحياة الفعالة ، صائرا مثلا اعلى للحياة يتعارض مع الطاقة الالهية لارسطو .

« ان اخلاق الرواقيين (وهي علمهم الوحيد ، لانهم لم يكونوا قادرين على ان يقولوا شيئا عن الروح فيما عدا الطريقة التي يجب ان يتصرف بها حيال العالم ، ولم يكونوا قادرين ان يقولوا شيئا عن الطبيعة - الفيزياء - فيما عدا انه يجب على الحكيم ان يؤكد ذاته ضدها) ليست مذهبا للروح ، بل مجرد مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » (ص : ٣٠) .

لقد كان الرواقيون قادرين على ان « يقولوا عن الطبيعة » ما يلي : ان الفيزياء هي احد العلوم الالهة بالنسبة الى الفيلسوف ، ونتيجة ذلك فقد بلغ بهم الامر ان يتجشموا عناء تطوير فيزياء هيراقليطس قديما ، ولقد كانوا « فيما عدا ذلك قادرين على ان يقولوا » ان الجمال المذكور (د) هو التصور الاسمى الذي يمكن حصوله عن الفرد ، ولقد وجدوا الحياة المتناغمة مع الطبيعة على الرغم من ان ذلك قادهم الى التناقضات . وعند الرواقيين ان الفلسفة تقسم الى ثلاثة مذاهب : « الفيزياء والاخلاق والمنطق » .

« انهم يشبهون الفلسفة بالحيوان والبيضة : فالمنطق عظام الحيوان واوتاره ، قشرة البيضة الخارجية ، والاخلاق لحم الحيوان و آح البيضة ، والفيزياء نفس الحيوان او مع البيضة » . (ديوجينوس لايرتوس ، زينون (٧٢)) .

ويتضح من هذا وحده كم يبعد عن الصواب القول بان « الاخلاق علم الرواقيين

(أ) الكلمة واردة هنا بالانجليزية في النص الاصلى

(ب) « Le Sage » ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(ج) Mors Immortalis ، باللاتينية في النص الاصلى .

(د) بالانجليزية في النص الاصلى .

الوحيد » . ويجب ان يضاف الى ذلك ايضا انهم كانوا ، فضلا عن ارسطو ، المؤسسين الرئيسيين للمنطق الصوري وعلم مناهج البحث .

اما ان « الرواقيين لم يكتفوا قادرين على ان يقولوا شيئا عن الروح » فأمر ابعد ما يكون عن الصواب بحيث نشاهد لديهم **الرؤى** الاولى ؛ ولذا فان ابيقور ، الذي كان يعاملهم بكل سخريّة على أنهم « عجائز » ، يتخذ حيالهم صورة نصير الانوار ، بينما استعار منهم الافلاطونيون « الجدد » على النقيض من ذلك ، تقسما من رواياتهم عن الاطيف . ان اصل هذه الممارسات عند الرواقيين يقوم من جهة واحدة في استحالة اعداد تصور ديناميكي عن الطبيعة بدون المواد التي توفرها العلوم الطبيعية التجريبية وحدها ، ومن جهة ثانية في الجهد الذي يبذلونه من اجل تفسير العالم الاغريقي القديم وحتى الدين بطريقة تأملية وتمثيلية بالروح الفكر .

ان « اخلاق الرواقيين » « مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » حتى درجة بعيدة ، بحيث كان يعد من الفضائل الرواقية على سبيل المثال ان يكون للمرء « وطن قوي وصديق أمين » ، وان « الجميل وحده قد تؤدي به على انه « الخير » ، وان الرجل الحكيم الرواقي مسموح له ان يختلط بالعالم بمختلف الطرق ، وان يرتكب الحرام على سبيل المثال ، الخ ، الخ . ان الحكيم الرواقي لاسير « حياة من العزلة وليس الحياة مع العالم » حتى درجة جعلت زينون على القول :

« الا لا يعجب الرجل الحكيم من أي شيء يبدو مثلاً للعجب ، لكن الرجل الفاضل لن يعيش في عزلة ، لانه بطبيعته اجتماعي ونشيط في الممارسة (ديوجينوس لايرتوس ، الكتاب السابع : ١) .

وعلى أي حال ، فانه من قبيل المبالغة ان نطالب بنشر اخلاق الرواقيين البالغة التعقيد والتناقض في سبيل دحض هذه الحكمة التلميذية عند جاك المفعل .

ولا بد لجاك المفعل ان يسلم ، بصدد الرواقيين ، بوجود **الرومانيين** أيضا (ص : ٣١) ، لكنه لا يستطيع بالتأكيد ان يقول عنهم شيئا ، لانه لم تكن لهم فلسفة . وان الشيء الوحيد الذي نسمعه عنهم هو ان **هوراس** (!) « لم يتجاوز حكمة الرواقيين الدنيوية » (ص : ٢٢) . **ذلك الذي حياته نقية الثيل ، الطاهر من الخطيئة (١) .**

وبصدد الرواقيين ، يرد ذكر **ديموقريطس** أيضا بالطريقة التالية : انه ينسخ عن كتاب ما فقرة مختلطة من ديوجينوس لايرتوس (**ديموقريطس** ، الكتاب التاسع ، ٧ ، ٤٥) ، وهي فضلا عن ذلك مترجمة بصورة مغلوطة ، ويؤسس عليها قدحا مطولا لديموقريطس . ويتحلى هذا القدح بصفة مرموقة ، الا وهي كونه في تناقض مباشر

(١) Integer vitae scelerisque purus ، باللاتينية في النص الاصل .

مع الوثيقة التي كانت أساسا له ، يعني مع الفقرة الثالثة الذكر ، المختلطة والمرجحة بصورة مغلوبة ، وهو يقرب « طمانينة النفس » [Gemüstrube] - (ترجمة شترنر للكلمة الاغريقية التي تعني في الالمانية الواطئة Wellmuth) الى « رفض العالم » . وواقع الامر ان شترنر يتوهم ان ديموقريطس قد كان رواقيا ، لكن رواقيا وتقيا للصورة التي يتخيلها الاوحد ووعيه التلميذي البتذل . وعند شترنر ان « نشاط ديموقريطس بأسره يعود الى الجهد الذي يبذله من أجل الانفصال عن العالم » ، وبالتالي من أجل رفض هذا العالم » . وان شترنر يستطيع بعدئذ ان يدحض الرواقيين في شخص ديموقريطس . اما ان حياة ديموقريطس الزاخرة بالاحداث وارتحالاته في أرجاء العالم تشكل التكذيب الأشد لدعا لهذه الفكرة عند القديس ماركس ؛ واما ان المصدر الفعلي الذي يجب ان نستقي منه بشأن فلسفة ديموقريطس هو أرسطو لا بعض الاقاصيص التي يوردها ديوجينوس لايرتوس ؛ واما ان ديموقريطس ابعد ما يكون عن رفض العالم ، بل كان على النقيض من ذلك عالما طبيعيا تجريبيا واول فكر موسوعي بين الاغريق ؛ واما ان اخلاقه المجهولة على وجه التقريب تقتصر على بعض الملاحظات التي كتبها فيما يقال حين أصبح رجلا عجوزا متمرسا بالاسفار ؛ واما ان تكون أعماله في مجال علوم الطبيعة لا يمكن ان تسمى فلسفة **الاتجاوز** (أ) فحسب ، لان الفرة بالنسبة اليه ، بصورة متعارضة مع ابيقور ، قد كانت مجرد فرضية فيزيائية ، ذريعة من أجل تفسير الحقائق ، تماما كما هي في التراكيب الخلائطية للكيمياء الجديدة (دالتون وآخرون) - هذا كله لا يعني جاك المغفل . انه في حاجة الى تصور « أوحد » عن ديموقريطس ، فديموقريطس يتحدث عن سكنة الروح ، واذن عن طمانينة النفس ، واذن عن الاتطواء على الذات ، واذن عن رفض العالم . ان ديموقريطس رواقى ، وهو لا يختلف عن الفقير الهندي الذي يقمّم « براهما » (كان يجب ان تكون الكلمة « اوم ») الا كما تختلف الصفة عن صيغة التفصيل ، يعني « في الدرجة فقط » .

وان صاحبنا يعرف عن الابيقوريين قدر ما يعرف عن الرواقيين بالضبط ، يعني الحد الأدنى الالزامي لتلميذ المدرسة . انه يعارض « المتعة » الابيقورية « باناراكيا » (ب) الرواقيين والشاكين ، غير عالم بأن هذه « الاناراكيا » تصادف أيضا عند ابيقور الذي يضعها فوق « المتعة » - وبنتيجة ذلك فان تقيضته برمتها تنهاوى أرضا . وانه ليخبرنا بأن الابيقوريين « **انما يطمون موقفا حيال العالم مختلفا** » عن موقف الرواقيين ؛ ولكن فليظهرنا على الفيلسوف (غير الرواقى) في « الازمان القديمة او الحديثة » الذي لا يفعل « الا » هذا فقط . وأخيرا فان القديس ماركس

(أ) Per Abusum ، بالالابنية في النص الاصلى .

(ب) رباطة الجأش ، والابتران ، والجاراة .

بفينا يقول ماثور جديد للابيقوريين : « يجب أن اخذ العالم ، لأنه عدوي » . لم يكن معروفا عن الابيقوريين حتى الآن الا أنهم عبروا عن أنفسهم بمعنى أن العالم يجب أن يحرر من الاوهام ، يعني ان يحرر من الخوف من الالهة ، لان العالم حقيقي .

وكيما نعطي قديسنا بعض الدلائل على الاساس الفعلي الذي تقوم عليه فلسفة ابيقور ، يكفي أن نشير الى أن الفكرة القائلة ان الدولة تقوم على اتفاق متبادل بين الناس ، على عقد اجتماعي (أ) ، تصادف للمرة الاولى عند ابيقور .

واما ان ايضاحات القديس ماكس عن الشاكن لا تخرج عن هذا الخط نفسه ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة أنه يعتبر فلسفتهم أكثر جثرية من فلسفة ابيقور . لقد أرجع الشاكون العلاقة النظرية للبشر بالعالم الى المظهر الوهمي ، وتركوا في الممارسة كل شيء كما كان من قبل ، مسترشدين بذلك المظهر بقدر ما كان الآخرون يسترشدون بالأمر الواقع ؛ كل ما فعلوه أنهم أعطوه أسما آخر . واما ابيقور فقد كان على العكس من ذلك التصير الراديكالي الحقيقي الوحيد للانوار في الأزمان القديمة ؛ لقد هاجم بصورة علنية الدين القديم ، وكان في أصل الإلحاد في روما بقدر ما كان لهذا الإلحاد وجود . ولهذا السبب يمجّد لوكريسيوس ابيقور على اعتباره البطل الذي كان سباقا الى الإطاحة بالالهة عن عروشها والى تدريس الدين بالاقدم ؛ ولهذا السبب اشتهر ابيقور دائما بين جمع آباء الكنيسة ، من بلوتارك الى لوتر ، بأنه الفيلسوف الملحد بصورة ممتازة (ب) ، وقد سمي الخنزير ؛ ولهذا السبب أيضا يقول كليمانس الاسكندري ان بولس الرسول حين يهاجم الفلسفة فانما يعني الفلسفة الابيقورية وحدها (Stromatum ، الكتاب الاول [الفصل الحادي عشر] ، ص : ٢٩٥ ، طبعة كولونيا ، ١٦٨٨) . واننا نرى من هنا كل ما كان بيديه هذا الملحد الصريح من « مكر ونفاق » و « حلو » في موقفه حيال العالم ، هو الذي كان يهاجم دون لف أو دوران ديانة عصره ، بينما كان الرواقيون يستهدفون تكليف الدين القديم ، على الصعيد الفلسفي ، بصورة تناسبهم ، وتلزع الشاكون « بمظهره الوهمي » كي لا يصدروا بشاته أي حكم دون أن يصحبوه دائما ببعض التحفظات الذهبية (ج) .

وهكذا ، في رأي شترنر ، انتهى الفكر الرواقي أخيرا الى « ازدواء العالم » (ص : ٣٠) ، وفكر ابيقور الى « نفس الحكمة العملية التي للرواقيين » (ص : ٢٢) ، وفكر الشاكن الى حيث « تركوا العالم وشأنه ولم يابهاوا له البتة » . وهكذا تنتهي هذه الفلسفات الثلاث ، في رأي شترنر ، الى موقف اللامبالاة من العالم ، موقف

(١) Contrat Social ، بالفرنسية واليونانية في النص الاصل .

(ب) Par excellence ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ج) Reseruatio Mentalis ، باللاتينية في النص الاصل .

« ازدواء السسالم » (ص : ٤٨٥) . ولقد عبر هينغل عن ذلك ، قبله بوقت طويل ، بهذه الطريقة : ان الرواقية والشكية والايقورية « استهدفت اذن ان تجعل الفكر لا مباليا حيال جميع الاشياء التي يمكن للواقع القائم تقديمها » (Philosophiel d[er] Geschichte ، ص : ٢٢٧) .

ويكتب القديس ماكس ، ملخصا تقده لعالم الافكار القديم : « من الواضح انه كان للاقدمين افكار ، لكنهم كانوا يجهلون الفكرة » (ص : ٣٠) . وبهذا الصدد ، « فلتذكر ما قلنا اعلاه عن افكارنا الصبائية » (المصدر نفسه) ، ان على تاريخ الفلسفة القديمة ان يتطابق مع مخططات شترنر . وكما يحتفظ الاغريق بالسلور المعين لهم كأطفال ، فانه ينبغي الا يكون ارسطو قد عاش ، كما ينبغي الا تصادف عنده مبادئ الفكر في ذاته ومن اجل ذاته ، والعقل الذي يفكر ذاته ، والفكر الذي يفكر ذاته ؛ وعلى العموم لا كتابه الميتافيزياء ، ولا الكتاب الثالث من مؤلفه علم النفس .

ولقد كان في مقدور القديس ماكس ، بمثل الصواب الذي ذكرنا به هنا « بما قيل اعلاه من طفولتنا » ، ان يقول بخصوص « طفولتنا » ما يلي : فليبحث القارىء عما سوف يقال ادناه عن الاقدمين والزواج وما لن يقال عن ارسطو .

وكما يقدر جاك المغفل المفزى الحقيقي للفلسفة القديمة الاخيرة ابان انحلال العالم القديم يكفيه ان ينظر الى الاوضاع الفعلية التي عاشها انصارها في ظل الامبراطورية الرومانية . وانه ليستطيع ان يجد ، فيما يجده ، عند يوسيان وصفا مفصلا عن كيف كان الناس ينظرون اليهم على انهم مهرجون عامون ، وكيف كان الراسماليون الرومان وحكام المقاطعات الخ ، يستأجرونهم على انهم ماجنون في البلاط مكلفون بتسليةهم ؛ وهكذا بعد ان يتشاجروا على المانذم مع العبيد على بضعة عظام وكسرة من خبز ، وبعد ان يمطوا خمرة مخرمة مدخرة لهم ، كان دورهم تسلية سيد الدار وضيوفه بالقاء بعض الصيغ المضحكة مثل « انراكسيا » و « افازيا » (١) ، و « هيدون » (ب) ، الخ .

ولما عدا ذلك ، فاذا كان هدف رجلا الطيب ان يجعل تاريخ الفلسفة القديمة تاريخا للازمان القديمة ، فقد كان عليه اذن كنتيجة طبيعية لذلك ان يرى في الافلاطونيين الجدد مال الرواقيين والايقوريين والساكين ، ذلك ان فلسفتهم لا تعدو كونها ترتيبا غريبا من المذاهب الرواقية والايقورية والساك مع مضمون فلسفة افلاطون وارسطو . وبدلا من ذلك ، فانه يدمج هذه المذاهب بصورة مباشرة

(١) العجبة ، أي الامتناع من أي رأي محدود .

(ب) التمة .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ... بالضبط مثلما أصبح الاسترطاطيون الفرنسيون ، بعد الثورة ، مطمي الرقص لاندوبيا بأسرها ، وسوف يجد اللوردات الانكليز حامة المكان المناسب لهم في العالم المتحضر كأجراء اسطيلات ومرعى كلاب .

بالمسيحية *

ليس « شترنر » هو الذي « تجاوز » الفلسفة الاغريقية ، بل الفلسفة الاغريقية هي التي تجاوزت « شترنر » (انظر **ويغان** ، ص : ١٨٦) . فبدلاً من ان يخبرنا كيف تتوصل « الازمان القديمة » الى عالم الاشياء و « تنقلب » عليه ، فان صاحبنا معلم المدرسة الجاهل يجعله يتلاشى بكل لطف في السلام الابدي بعمونة شاعدهم تيمون ؛ وان هذا ليتيح للازمان القديمة ان « تبلغ اغراضها » بصورة طبيعية تماماً بقدم ما « يجد الاقدمون أنفسهم » ، وفقاً للقديس ماكس ، وقد « وضعتهم الطبيعة » في « الجماعية » القديمة ، وهو « أمر بدهي جداً » - « وتلك سوف تكون خاتمة حديثنا » - اذا ما سميت هذه الجماعية العائلة ، الخ . اي ما يسمى « الروابط الطبيعية » (ص : ٣٣) . ان الطبيعة هي التي تخلق « عالم الاشياء » للازمان القديمة ، وتيمون وبيلاطس (ص : ٣٢) هما اللذان دمراه . وبدلاً من ان يصف لنا « عالم الاشياء » الذي يوفر القاعدة المادية للمسيحية ، فانه يعني « عالم الاشياء » هذا ويهتله في عالم الروح ، في المسيحية .

ان الفلاسفة الالمان قد اعتادوا ان يجابهوا الازمان القديمة ، على انها عصر الواقعية ، بالمسيحية والازمان الحديثة ، على انها عصر المثالية ، بينما اعتمد الاقتصاديون والمؤرخون ورجال العلم الفرنسيون والانكليز ان يتصوروا الازمان القديمة على انها مرحلة المثالية ، ويجابهونها بمادية وتجريبية العصور الحديثة . ويمكن بالطريقة ذاتها ان تعتبر الازمان القديمة مثالية بقدر ما يمثل الاقدمون في التاريخ « المواطن » (أ) ، رجل السياسة المثالي ، في حين ان المحدثين قد انتهوا في التحليل الاخير الى « البورجوازي » ، هذا الانسان الواقعي الذي هو صديق التجارة (ب) - وانه يمكن من جهة ثانية وصف الازمان القديمة بالواقعية ، لان الجماعية كانت « حقيقة » بالنسبة الى الاقدمين ، بينما هي « كذبة » مثالية بالنسبة الى المحدثين . وهكذا فلن تجنى الا فائدة ضئيلة من جميع هذه الجاهات والانشاءات التاريخية المجردة .

★ [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] وبالمقابل ، كان ينبغي لشترنر ان يبين لنا ان الهيكلية قد استمرت في الوجود لفترة طويلة من الزمن حتى بعد انحلال العالم الاغريقي ؛ وان الرومان حققوا بعدما السيطرة العالمية ، وما صنعوه بصورة فعلية في العالم ، وكيف تطورت الحضارة الرومانية وانحطت ، واخيراً ان الحضارتين الهيكلية والرومانية قنينا ، وقد امتصتهما المسيحية على حميد الانكار ، والفردات الكبرى على صعيد الوقائع المادية .

(أ) « Citoyen » ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) Ami du commerce ، بالفرنسية في النص الاصل .

ان « الشيء الاوحد » الذي نتعلمه من كل هذه اللوحة عن الاقدمين هو ان شترنر ، لانه « يعرف » « أشياء » قليلة جدا عن العالم القديم ، فانه قد « سيرها بصورة افضل » (راجع **ويغان** ، ص : ١٩١) .

في الحقيقة ان شترنر هو نفس ذلك « الرجل الطفل » الذي وردت عنه في رؤيا القديس **يوحنا** ، ١٢ ، ٥ ، النبوءة القائلة انه « يرعى جميع الامم بمصا من حديد » . ولقد رأينا كيف هاجم الوثنيين التاعين بمصا جهله الحديدية . ولن يكون حظ « المحدثين » افضل في حال من الاحوال .

٤ - المحدثون

« اذا كان احد في المسيح فهو خليفة جديدة . الاشياء العتيقة قد مضت . هذا الكل قد صار جديدا » (رسالة بولس الثانية الى اهل كورنثوس ، ٥ ، ١٧) (ص : ٢٣) .

ان العالم القديم ، بواسطة هذه الآية من التوراة ، قد « مضى » الآن حقا ، او كما يريد القديس ماكس أن يقول فعلا « لم يبق له وجود » ، وهؤلاء نحن بققرة واحدة قد دخلنا « عالم الروح » ، العالم الجديد ، المسيحي ، المراهق ، المفولاني . ولسوف نرى ان هذا العالم أيضا سوف « يتلاشى » في فترة قصيرة جدا من الزمن .

« لقد قلنا اعلاه : « كان العالم حقيقة بالنسبة الى الاقدمين » ، كذلك يجب ان نقول هنا : « كان الروح حقيقة بالنسبة الى المحدثين » ، لكن يجب في كلتا الحالتين ان ننسى ان نضيف هذا التجديد الهام : « حقيقة حاولوا ان يتغلغلوا ما وراء لا حقيقتها ، وقد انتهوا الى اكتشافها » (ص : ٢٣) .

اذا كنا لا نريد ان نصنع مخططات على طريقة شترنر ، فانه « يجب ان نقول هنا » : كانت الحقيقة روحا بالنسبة الى المحدثين ، الا وهي الروح القدس . وان جاك المغفل ليتناول مرة اخرى المحدثين هنا ليس في ارتباطهم التاريخي الفعلي « بعالم الاشياء » - الذي على الرغم من انه « لم يبق له وجود » فهو باق مع ذلك - بل في سلوكهم النظري ، والديني على وجه الخصوص . وليس لتاريخ العصور الوسيطة والازمان الحديثة ، هو الآخر ، وجود بالنسبة اليه الا على اعتباره تاريخ الديس والفلسفة ؛ وانه ليؤمن مخلصا بجميع الاوهام السائدة في هذه العصور وكذلك بأوهام الفلاسفة عن هذه الاوهام . وهكذا ، فاما مسيح القديس ماكس على تاريخ المحدثين نفس الصيغة التي أسبقها على تاريخ الاقدمين ، فليس ما يمتعه اذن عن أن « يبين » فيه « تطورا مماثلا لتطور الازمان القديمة » ، وينتقل من الدين المسيحي الى الفلسفة

الالمانية الحديثة يمثل سرعة انتقاله فيما مضى من الفلسفة القديمة الى الدين المسيحي . وفي الصفحة ٥٧ يسلم هو نفسه لوهامه التاريخية حين يكشف ان « الاقدمين لسلم يكن لديهم ما يقدمون لنا غير الحكمة الدنيوية » ، وان « المحدثين لم يتجاوزوا اللاهوت قط ، اليوم والامس على حد سواء » ، وحين يطرح هذا السؤال بكل وقار : « ما الذي يسعى المحدثون الى اكتشافه اذن ؟ » . ان الاقدمين والمحدثين على حد سواء لا يفعلون في التاريخ شيئاً سوى « السعي الى اكتشاف شيء ما » - الاقدمين عالم الاشياء ، والمحدثين عالم الروح . وينتهي الاقدمون الى « فقدان العالم » والمحدثون « الى فقدان الروح » ؛ ولقد اراد الاقدمون ان يصبحوا مثاليين ، والمحدثون ان يصبحوا واقعيين (ص : ٨٤٥) ، وكان اهتمامهم الوحيد ينصب على الالهى فقط (ص : ٤٤٨) - ليس « التاريخ حتى الوقت الحاضر » سوى « تاريخ الانسان الروحي » (يا له من وهم !) (ص : ٤٨٢) - وباختصار فان لدينا من جديد الطفل والمراهق ، والزنجي والمفولي ، وكل المصطلحات الباقية « للتحويلات المتنوعة » .

ان هذا الشرح يتألف بصورة ائمنة الطريقة التأملية التي تجعل الاولاد ينجبون آباءهم ، وتجعل اليوم علة الامس . فعند البداية يجب على المسيحيين ان « يسلموا الى اكتشاف لا حقيقة حقيقتهم » ، يجب ان يكونوا في الحال ملحددين ونقادا مستترين ، كما سبقت الاشارة اليه بشأن الاقدمين . ولكن القديس ماكس ، الذي لم يرضه ذلك ، يقدم مثالا لامعا آخر على « براعته في الفكر » (التأملي) (ص : ٢٣) .

« والان ، بعدما نادى الليبرالية بالانسان ، يستطيع المرء ان يعلن ان هذه النتيجة ليست سوى الانجاز الامين للمسيحية ، وان المسيحية لم تتخذ مهمة أخرى في الاصل سوى ... تحقيق الانسان » .

اذا كانت المسيحية حققت انجازها الاخير فيما يزعم ، فان « المرء » يستطيع بكل تأكيد ان يعلن ان هذا الانجاز تحقق . وحالما يكون المتأخرون قد اعدوا صنع ماضيهم ، فان « المرء يستطيع ان يعلن » ان السابقين « في الاصل » ، يعني « في الحقيقة » ، في ماهيتهم ، في السماء ، من حيث هم يهود مستترون ، « لم يتخذوا مهمة أخرى » سوى اعادة صنعهم على يد المتأخرين . ان المسيحية بالنسبة الى جاك المنفل هي الذات التي تفترض ذاتها ، الروح المطلق ، الذي « في الاصل » افترض نهايته بوصفها بدايته (انظر الموسوعة لهيفل ، الخ) .

« وبالتالي » (يعني لان المرء يستطيع ان يعزو هذه المهمة الوهمية الى المسيحية) « يترتب على ذلك الوهم » (بالطبع ، فقبل فيورباخ كان من المحال معرفة اية مهمة « اتخفت المسيحية في الاصل ») « ان المسيحية

تنسب قيمة لا متناهية الى الأنا ، كما ينجم مثلا من نظرية الخلود والمنابة التي تقفها على خلاص النفس . لا ، انها تنسب هذه القيمة الى **الإنسان** وحده ، فالإنسان وحده خالد ، ولاني **إنسان** ، فأنا لهذا السبب وحده خالد أيضا .

وبالتالي ، فاذا اتضح بما فيه الكفاية من جماع مخطط شترنر وطرحه للقضايا ان المسيحية لا تستطيع ان تضفي الخلود الا على « انسان » فيوردنا وحده ، فانه نعلم هنا بالإضافة الى ذلك ان هذا انما يحدث ايضا لان المسيحية لا تنسب هذه الخلود - الى الحيوانات كذلك .

فلنحاول مرة ان نفكر على طريقة (أ) القديس ماركس .

« **والآن ، بعدما نادت** » الملكية العقارية الكبيرة الحديثة ، التي نشأت عن عملية تجزئة الارض ، بحق البكر بصور عملية ، فان « **المرء يستطيع ان يعلن** » ان هذه النتيجة « **ليست سوى الانجاز الاخر** » لتجزئة الملكية العقارية ، و « **ان** » هذه التجزئة « **لم تتخذ في الحقيقة في الاصل هدفا آخر سوى تحقيق** » بحق البكورة ، حق البكورة الحقيقي . « **وبالتالي يترتب على ذلك الوهم** » ان التجزئة « **تنسب قيمة لا متناهية** » الى الحقوق المتساوية لافراد العائلة جميعا « **كما ينجم مثلا** » من قوانين الارث في مدونة نابليون . « **لا ، انها تنسب هذه القيمة** » الى الابن البكر فقط : ان الابن البكر ، المالك القبل بحق البكورة ، سوف يصبح « **وحده** » ملاكا كبيرا عقاريا ، « **ولاني** » الابن البكر : « **فانا لهذا السبب وحده سوف اكون أيضا** » ملاكا عقاريا كبيرا .

وبهذه الطريقة ، فانه من اليسر بصورة لا متناهية اعطاء التاريخ اتجاهات « **فريدة** » ، ما دام الامر لا يتطلب من المرء سوى وصف النتيجة الاخيرة بالضبط على انها « **المهمة** » التي « **اتخذها التاريخ في الاصل في الحقيقة** » . وبذلك نكتب الازمان السابقة مظهرا عجيبا لم يسبق له مثيل حتى هذا الحين . انها تحدث انطبعا باروا ، دون ان تكلف نفقات انتاجية كبيرة . مثال ذلك انه يمكن ان يقال ان « **المهمة** » الفعلية التي « **اتخذها في الاصل** » نظام الملكية العقارية قد كانت ابعاد الناس لاحتلال الخراف مكانهم - وهي نتيجة اتضحت مؤخرا في اسكتلندا ، الخ ، او ان قيام السلالة المالكة الكاينية « **اتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة** » ارسال لويس السادس عشر الى المقصلة والسيد غيرو الى الحكم . والامر الهام ان ينطق المرء بهذه الاقوال المأثورة بلهجة مهيبية ، قدسية ، كهنوتية ، فيسحب نفسا عميقا ، ثم يهتف عاليا على حين غرة : « **الآن ، أخيرا ، يستطيع المرء ان يعلن** » .

(1) à la ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ليس ما يقوله القديس ماكس عن المحدثين في القسم أعلاه (ص : ٢٢ - ٢٧) سوى المقدمة الى تاريخ الروح الذي يجب الاوتة ان نتطرق اليه ، وانا لنشاهد هنا ايضا كيف يحاول « التخلص بأسرع ما يمكن » من الحقائق التجريبية ويستعرض ايماننا نفس المقولات كما في حالة الاقدمين - **الدكاء ، القلب ، الروح ، الخ** - لكن بأسماء اخرى فقط . انه يستخرج من السفسطائيين المرسيين المتطهقين ، و « الانسية والكيافيلية » (عن الطباعة : العالم الجديد ، الخ ؛ راجع كتاب هيفل **فلسفة التاريخ ، III** ، ص : ١٢٨) الذين يمثلون الذكاء ؛ ويحول سقراط الى لوثر الذي يمجّد القلب (هيفل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٧) ؛ واما مرحلة ما بعد الاصلاح فنعلم عنها ان فحواها كانت « عاطفية فارغة » (سميت في القسم عن الاقدمين « تقاوة القلب » ، راجع هيفل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٤١) . وهذا كله في الصفحة ٢٤ . وبهذه الطريقة « يثبت » القديس ماكس « في المسيحية اتجاهها للتطور مماثلا لاتجاه الازمان القديمة » . وبعد لوثر لا يتجشم مطلقا عناء اعطاء الاسماء لمقولاته ؛ انه يحث الخطا في حذاء عملاق الى الفلسفة الالمانية الحديثة . ان اربمة تراكيب (« حتى لا يتبقى شيء سوى العاطفية الفارغة ، ومحبة الجنس البشري في شكلها العام ، وحب الانسان ، ووعي الحرية ، والوعي اللداني » ، ص : ٣٤ ، هيفل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٨ ، ٢٢٩) ، اربع كلمات تكفي لملء الهوة التي تفصل بين لوثر وهيفل ، و « بهذه الطريقة وحدها تكتمل المسيحية » . وان هذه العبارة البارعة التي تستعمل على رافعات من نمط « اخيرا » - « ومنذ ذلك الحين » - « ما دام الرء » - « كذلك » - « من يوم الى آخر » - « حتى اخيرا » ، الخ ، تكفي للتخلص من ذلك التطور بأكمله ، وهي عبارة يستطيع القارئ ان يتحقق منها شخصيا في الصفحة ٣٤ الاتفة الذكر التي باتت بعد الآن صفحة كلاسيكية .

واخيرا يقدم الينا القديس ماكس ايضا بعض النماذج عن ايمانه ؛ انه ليعيد جدا عن ان يحمر خجلا من الانجيل بحيث يستطيع ان يؤكد : « اتنا نحن وحدنا الروح فعليا » ويؤكد دون ان يحراجع عن رايه مطلقا ان « الروح » في نهاية العالم القديم ، « بعد جهود طويلة » ، قد « تخلص من العالم » بصورة فعلية . وانه ليفضح هنا مرة اخرى سر تراكيبه التأملية حين يقول عن الروح المسيحي انه « يضع الخطط من اجل تحسين العالم او انتقاذه ، كما يفصل المراهقون » . هذا كله في الصفحة ٣٦ .

« فمضى بي بالروح الى بيرة فوايت امرأة جالسة على وحش قرمزي مملوء اسماء تجديد . . . وعلى جبهتها اسم مكتوب : السر ، يابسل العظيمة . . . ورايت المرأة سكرى من دم القديسين » ، الخ (رؤيا القديس يوحنا ، ١٧ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦) .

ان نبوءة القديس يوحنا لم تصح هذه المرة . الآن اخيرا ، بعدما نادى شترتر
بالبشر ، يستطيع المرء ان يعلن انه كان عليه ان يصوغ نبوءته كما يلي : ومضى يبي
الى برية الروح . ورايت رجلا جالسا على وحش قرمزي ، مملوء تجديف اسماء . . .
وعلى جبهته اسم مكتوب : السر ، الاوحد . . . ورايت الرجل سكران من دم القديس ،
السخ .

وهكذا نسقط الان في برية الروح .

١ - الروح (تاريخ الارواح النقي)

ان اول شيء نعلمه عن الروح هو انه ليس الروح بل « ملكوت الارواح التاسع
الابعاد » . وليس لدى القديس ماكس ما يقول في الحال عن الروح سوى ان ثمة
« ملكوتا للارواح شاسع الابعاد » - بالضبط كما ان كل ما يعرفه عن العصور
الوسيطة هو انها « مرحلة طويلة من الزمن » . وعندما افترض بصورة مسبقة وجود
« ملكوت الارواح » هذا ، فانه يبرهن على وجوده بصورة تالية بواسطة عشر
موضوعات .

- ١ - ليس الروح روحا حرا ما دام معنيا ببلاته وحدها ، ما دام « اهتمامه
الوحيد » عالمه الخاص ، العالم « الروحي » (اولا ذاته وحدها ومن
بعد عالمه الخاص) .
- ٢ - « ليس هو روحا حرا الا في عالم خاص به » .
- ٣ - « ليس الروح روحا فعليا الا بواسطة عالم روحي » .
- ٤ - « ليس الروح روحا ما دام لم يخلق عالمه من الارواح » .
- ٥ - « خلأقه يجعله روحا » .
- ٦ - « خلأقه هي عالمه » .
- ٧ - « الروح خالق عالم روحي » .
- ٨ - « ليس الروح روحا الا عندما يخلق الروحي » .
- ٩ - « ليس هو واقعا الا جنبا الى جنب مع الروحي الذي هو خليقته » .
- ١٠ - « لكن اعمال الروح او ذريته ليست شيئا آخر سوى - ارواح »
(ص : ٣٨ - ٣٩) .

انه ليفترض بصورة مسبقة منذ الموضوعة الاولى ، مرة اخرى ، ان « العالم
الروحي » موجود ، بدلا من البرهان على وجوده ، ولا تفعل الموضوعات الثانية حتى
التاسعة سوى اجترار تلك الموضوعة الاولى في ثماني روايات مختلفة . وفي نهاية

الموضوعة التاسعة نجد أنفسنا حيث كنا بالضبط في نهاية الموضوعة الاولى - ومن ثم ، في الموضوعة العاشرة ، ندخلنا « لكن » بصورة مفاجئة الى « الاواح » التي لم يقل عنها شيئا حتى الآن .

« ما دام الروح لا يوجد الا بقدر ما يخلق «الروحي» ، فلنبحث اذن حوالينا عن خلائقه الاولى » (ص : ٤١) .

ومهما يكن من امر ، فان الروح وفقا للموضوعات الثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة هو خليقته الخاصة . وهذا ما يعبر عنه حاليا كما يلي : ان الروح ، يعني الخليقة الاولى للروح ،

« يجب ان ينشأ من المدم » - « يجب ان يخلق نفسه بادىء الامر » - « خليقته الاولى هي ذاته ، الروح » (المصدر نفسه) . « وحين ينهي هذا العمل «الخلاق» يترتب على ذلك بدءا من ذلك الحين تكاثر طبيعي للخلائق بالضبط كما أنه ، وفقا للاسطورة ، لم تكن ثمة حاجة سوى الى خلق الكائنات البشرية الاولى ، وقد تكاثرت الاجيال التالية للجنس البشري من نفسها اذن » (المصدر نفسه) .

« ومهما تردد صدى ذلك بصورة صوفية ، فانه حقيقة نختبرها مع ذلك في الحياة اليومية . اتكون انت تفك شخصا مفكرا قبل ان تفكر ؟ حين تخلق فكرتك الاولى تخلق نفسك بوصفك كائنا مفكرا ، ذلك انك لا تفكر حتى تفكر فكرة ، يعني » - يعني - « تكون لك هذه الفكرة . اليس غناؤك وحده الذي يجعل منك مغنيا ، والكلام الذي تنطق به هو الذي يجعل منك انسانا ناطقا ؟ كذلك فان الجوهر الروحي الذي تخلفه هو وحده الذي يجعلك روحا » .

ان ساحرنا القديس يبدأ بأن يفترض ان الروح يخلق الجوهر الروحي كما يستخلص من ذلك ان الروح يخلق ذاته على انه روح ؛ ومن جهة ثانية ، فانه يفترضه على انه روح كما يمنحه فرصة الوصول الى خلائقه الروحية (التي « وفقا للاسطورة تتكاثر من تلقاء ذاتها » وتصبح ارواحا) . وحتى الان كانت جميع هذه المبارات هي العبارات الهيكلية المستقيمة المألوفة منذ زمن طويل . وان العرض الاصيل « الاوحد » لما يبني القديس ماكس قوله لا يبدأ الا مع المثال الذي يعطيه . وبالفعل ، فحين لا يستطيع جاك المففل ان يمضي الى ابعد من ذلك ، وحين يعجز « المرء » و « ذلك » عن تعويم سفينته الجانحة ، فان « شرتر » يدعو عبده الثالث ليمد له يد المعونة ، وذلك هو « انت » الذي لا يتخلى عنه في المآزق مطلقا والذي يستطيع الاعتماد عليه حتى في احلك الازمات . وان « انت » هذا امرؤ لسنا نصادفه للمرة الاولى ، عبد وديع امين رايناه يتجشم المصاعب الشاقة ، عامل في كرمه سيده ،

وهو لا يخاف شيئا على الإطلاق . . . وباختصار فانه **شيليفا** * . وحين يكون « شترنر » في اشد المآزق حرجا في عرضه يهتف : النجدة ، يا شيليفا ! - فاذا بشيليفا هذا ، مثله كمثلي ابتكارت (٧٢) المخلص ، يسرع ليضع كتفه في الحال على المجلة ويخرج العربية من الوحل . وسوف نقول المزيد فيما بعد عن علاقة القديس ماكس بشيليفا .

ان المقصود اذن روح يخلق ذاته من **العدم** . وبالتالي **عدم** يجعل نفسه **روحا** من **العدم** . هكذا يعهد القديس ماكس الى خلق روح شيليفا انطلاقا من شيليفا . ومن ذا غير شيليفا يستطيع « شترنر » ان يعتمد عليه في احلال نفسه محل العدم بالطريقة المشار اليها اعلاه ؟ من ذا يمكن ان يتخدد بمثل هذه السعوذة غير شيليفا الذي يشمر بانه قد حصل على شرف رفيع اذ اتيح له ان يظهر بوصفه بظلام من **الظلال المأساة** (١) ؟ ولم يكن على القديس ماكس ان يبرهن على ان « أنت » مميّنا ، يعني شيليفا بالذات ، يصبح كائنا مفكرا وناطقا ومغنيا منذ اللحظة التي يبدأ فيها بالتفكير والنطق والغناء - لقد كان عليه ان يبرهن على ان **الفكر يخلق ذاته من العدم** اذ يباشر التفكير ، وان **المغني يخلق ذاته من العدم** اذ يباشر الغناء ، الخ . على ان الفكر والغناء ، بوصفهما موضوعين ، هما اللذان يخلقان ذاتيهما من **العدم** اذ يباشران التفكير والغناء ، وليس الفكر والمغني في حال من الاحوال . وفيما عدا ذلك ، فان « شترنر لا يفعل سوى تقديم ملاحظة بسيطة جدا » ولا يتفوه الا بموضوعة « مبتدلة جدا » (انظر **ويغان** ، ص : ١٥٦) حين يقول ان شيليفا بطور احدي صفاته بتطويره اياها . ومن المؤكد انه ليس هناك شيء « يثير العجب » على الإطلاق في ان القديس ماكس لا « يقدم » حتى بصورة مضيوطة « ملاحظات بسيطة من هذا النمط » ، بل يتفوه بها بصورة مقلوطة كما يتمكن بذلك من البرهان على موضوعات اشد خطرا أيضا بمساعدة النطق الاعظم خطرا في العالم .

انه ليعيد عن الصواب انني اصنع نفسي « من العدم » ، على سبيل المثال كائنا « ناطقا » ، ذلك ان العدم الذي يشكل الاساس هنا شيء متمدد الجوانب : الفرد الفعلي ، اعضاء النطق عنده ، ومرحلة معينة من التطور البدني ، واللغة واللهجات القائمة ، واذان معينة بالسمع ، وبيئة انسانية تصدر اصواتا مسموعة ، الخ ، الخ . وبالتالي فانه في تطور خاصة معينة يخلق شيء ما انطلاقا من شيء وبفعل شيء ما . ولا يأتي في حال من الاحوال ، كما هو الامر في المنطق الهيغلي ، من العدم عبر العدم الى العدم .

* راجع العاطلة الخمسة أو نداء النقد التفهني حيث عرضت من قبل الماثر السابقة لرجل الله هذا .
(١) Dramatis Personae ، باللاتينية في النص الاصل .

والآن ، وقد أصبح شليفا الامين في متناول يد القديس ماركس ، فان الامور جميعا تتقدم بكل نشاط . ولسوف نرى كيف يحول من جديد ، بواسطة « انت » الخاص به ، الروح الى المراهق ، بالضبط كما حول من قبل المراهق الى روح؛ ولسوف تصادف هنا من جديد كل تاريخ المراهق يتكرر كلمة فكلمة على وجه التقريب ، مع بعض التعديلات التمهيدية بحسب ، بالضبط كما ان « ملكوت الارواح الشاسع الابعاد » للصفحة ٢٧ لم يكن شيئا آخر سوى « ملكوت الروح » الذي كان روح « يستهدف » تأسيسه وتوسيعه (ص : ١٧)

وبالضبط كما تميز انت نفسك على اية حال من الكائن المفكر والمفني والتاطق ، كذلك انت تميز نفسك بصورة لا تقل عن ذلك من الروح وتحس بيقين تام انك شيء آخر غير الروح . ومهما يكن من امر ، فبالضبط كما ان الرؤية والسمع يخونان بسهولة الانا المفكر في حماسة التفكير ، كذلك اخذك الروح انت ايضا ، وانت الان تطمع بكل قواك كي تصيح روحا كليا ومندمجا بالروح . ان الروح مثلك الاعلى ، الهدف الذي لم يتم بلوغه، شيء من العالم الآخر : الروح يعني - إلهك . « الله روح » . . . وانه لتثور ضد نفسك ، انت الذي لا تستطيع التخلص من بقية من اللاوحي . وبدلا من ان تقول : انا اكثر من روح ، فانك تقول منسحق الفؤاد : انا اقل من روح ، وكل ما استطيعه هو تصور الروح ، الروح النقي ، او الروح الذي ليس هو شيئا غير روح ، لكنني لست هو ، وما دمت لست هو ، فهو اذن آخر ، وهو موجود على انه آخر ، وهذا الآخر اسمه « الله » .

بعدها شغلنا انفسنا من قبل لزمان طويل بالحيلة التي تستقيم في استخراج شيء من العدم ، نأتي الان على حين غرة ، « بصورة طبيعية » تماما ، الى فرد هو شيء آخر غير الروح ، وبنتيجة ذلك فهو شيء ما ، ويريد ان يصبح روحا نقياً ، يعني لا شيئا . ان هذه القضية الايسر جدا على الحل ، يعني تحويل شيء ما الى لا شيء ، تطرح من جديد كل قصة المراهق الذي « لا بد له من ان ينشد الروح الكامل » ، ولا يحتاج المرء لاكثر من تكرار المبارات القديمة الواردة في الصفحتين ١٧ - ١٨ كي يتملص من جميع المصاعب ، وعلى الاخص حين يكون للمرء خادم مطيع وساذج جدا مثل شليفا ، يستطيع « شترنو » ان يفرض عليه فكرة انه بالضبط كما ان « الرؤية والسمع يخونانه

بسهولة» ، هو شترنر ، « في حماسة التفكير » ، كذلك هو شيليفا قد « أخذته حماسة الروح » ، وهو شيليفا « يطمح بكل قواه كي يصبح روحا » ، بدلا من ان يطمح لاكتساب الروح ، يعني ان عليه الآن ان يلعب دور المراهق كما ورد في الصفحة ١٨ . ويؤمن شيليفا بذلك ، ويطمح وفرائضه ترتعد خوفا ، انه يطمح عندما يرعد القديس ماكس فيسه : ان الروح مثلك الاعلى - إلهك . افعل هذا من اجلي ، افعل ذلك من اجلي . تارة « استبسل » ، وتارة « اتكلم » ، وتارة اخرى « تستطيع ان تتصور » الخ . وحين يفرض « شترنر » عليه فكرة ان « الروح النقي هو آخر ، لانه » (هو شيليفا) « ليس هذا الروح » ، فان شيليفا في الحقيقة هو وحده القادر عندئذ على تصديقه ، وهو يهرف بكل هذا الهراء بعده ، كلمة فكلمة . وبالنسبة ، فان الطريقة التي يصنع بها جاك المفعل كل هذا الهراء قد حلت من قبل بصورة مفصلة بخصوص المراهق . فما دمت تشعر بصورة اكيدة ، تماما أنك شيء آخر غير العالم الرياضي ، فانك تطمح كي تصبح عالما رياضيا بصورة كلية ، كي تندمج في الرياضيات ، والعالم الرياضي مثلك الاعلى ، العالم الرياضي - إلهك . وانك لتقول منسحق القواد : انا اقل من عالم رياضي ، وكل ما أستطيعه هو تصور العالم الرياضي ، وما دمت لست هو ، فهو اذن آخر ، وهو موجود على انه آخر ، وهذا الآخر اسمه « الله » . ان امرءا آخر في مكان شيليفا سوف يقول - أرافو (٧٤) .

« الآن ، أخيرا ، بعدما أثبتنا ان موضوعه شترنر ليست سوى تكرار « للمراهق » ، « يستطيع المرء ان يعلن » أنه « في الحقيقة لم يتخذ في الاصل مهمة اخرى » غير توحيد روح النسك المسيحي مع الروح عامة ، وتوحيد الظرف الروحي والطائش للقرن الثامن عشر على سبيل المثال مع العدم الروحي للمسيحية .

وبالتالي فليست حقيقة ان « الأنا والروح اسمان مختلفان لشيئين مختلفين » ، وأن الأنا ليست الروح ، والروح ليس الأنا » (ص : ٤٢) هي التي تفسر ان الروح يقيم في العالم الآخر ، يعني انه الله كما يزعم شترنر . ان التفسير هو هذه « الحماسة الروحية » المعزوة فونما سبب البتة الى شيليفا ، وان هذه الحماسة لتجعل منه ناسكا ، يعني رجلا يريد ان يصبح الله (الروح النقي) ، وبما ان هذا امر مستحيل ، فانه يفترض الله خارجا منه . لكن الم يكن الغرض اثبات كيف ان الروح يبدأ بأن يخلق ذاته من العدم ، كي يخلق فيما بعد الارواح انطلاقا من ذاته ؟ وبدلا من ذلك ، فان شيليفا هو الذي ينتج الآن الله (الروح الاوحد موضع البحث هنا) ليس لانه ، هو

شليفا ، الروح ، بل لانه شليفا ، يعني روحا ناقصا ، روحا غير روحي ، وبالتالي
 اللا روح . بيد أن القديس ماكس لا يتطرق بكلمة واحدة عن كيفية قيام التصور
 المسيحي للروح على انه الله ، على الرغم من أن هذا ليس بعد الآن ماثرة فذة ؛ انه
 يفترض وجود هذا التصور بصورة مسبقة ، ويقوم هذا الافتراض مقام التفسير عنده .
 ان تاريخ خلق الروح « لم يتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة اخرى » غير نقل معدة
 شترنر الى ما بين النجوم .

« بالضبط لاننا لسنا الروح بالضبط لاننا لسنا نفوس
 الذي يقيم في داخلنا ، لهذا الهضم الذي يقيم في داخلنا ،
 السبب بالذات لا بد لنا ان لهذا السبب بالذات لا بد لنا ان
 نضعه في الخارج من انفسنا ؛ انه لم يكن نحن ، وبالتالي فاننا لم نكن
 نستطيع ان نتصوره على انه موجود الا في الخارج من انفسنا ، ما وراءنا ،
 في العالم الآخر » (ص : ٤٨) .

لقد كانت القضية اثبات كيف يبدأ الروح بأن يخلق ذاته ومن بعد يخلق شيئا
 ما غير ذاته انطلاقا من ذاته ؛ ولقد كان السؤال : ما هو هذا الشيء الآخر ؟ ولا يعطى
 اي جواب عن هذا السؤال ؛ لكن شترنر يقبله على سائر وجوهه بحيث يتحول بعد
 « مختلف أنواع التحولات » والاتواءات الواردة الذكر اعلاه الى هذا السؤال الجديد :
 « ان الروح شيء ما غير الانا . لكن ، ما هو هذا الشيء الآخر ؟ » (ص : ٤٥) .
 وبالتالي فان السؤال يطرح الان كما يلي : ما الروح الذي هو غير الانا ؟ بينما
 كان السؤال الاصلي كما يلي : ما الروح الذي هو غير ذاته من جراء خلقه من العدم ؟
 وبهذا يشب القديس ماكس الى « التحول » التالي .

٢ - الموسون (تاريخ الارواح النفس)

لم يفعل القديس ماكس حتى الآن ، بصورة لا شعورية ، سوى اعطائنا طريقة
 من اجل رؤية الارواح ، وذلك بتصوير العالمين القديم والحديث على انهما مجرد « صورة
 جسدية لروح » ، على انهما ظاهرة شبحية لم يكن يرى فيها الا صراعات الارواح . وعلى
 اية حال ، فانه يعطينا الان بصورة شعورية ، وعمدا (أ) ، طريقة من اجل رؤية
 الاشباح .

طريقة من اجل رؤية الاشباح . يجب قبل كل شيء أن يتحول المرء الى أحسق
 خالص ، يعني يتخيل نفسه انه شليفا ، ومن بعد يخاطب نفسه ، كما يخاطب القديس
 ماكس شليفا هذا بالذات : « انظر حواليك في العالم وقل انت نفسك ما اذا كنت لا

(١) Exprofesso ، باللاتينية في النص الاصلي .

تحس روحا يتطلع اليك من سائر الجهات ! » . إذا استطاع المرء أن يحمل نفسه على تخيل ذلك ، فإن الأرواح سوف تتراكم « بسهولة » إذن ، من تلقاء نفسها ، لا يرى المرء في « الزهرة » إلا « الخالق » ، ولا يرى في الجبال إلا « روح الشموخ » ، ولا يرى في الماء إلا « روح الحنين » ، أن لم يكن حنين الروح ، والمرء يسمع كيف « تحدث ملايين الأرواح من خلال أفواه الناس » . إذا ما بلغ المرء هذه المرحلة ، فإنه يستطيع أن يهتف مع شترنر : « أجل ، إن العالم أجمع يفيض بالاشباح » ، ومن ثم « ليس من الصعب المضي قدما إلى الروح » (ص : ٦٣) حيث يند عن المرء هذا الهتاف الآخر : « يفيض فقط ؟ كلا ، فالعالم نفسه شبح » (ليكن كلامكم نعم نعم ، لا لا ، لأن كل شيء آخر من الشيطان ، يعني تحولا منطقيًا) . « تلك هي الأشكال الظواهرية المتنوعة التي يرتديها الروح ، إنه شبح » . وبعد ذلك ، دونما خوف ، « انظر حوليك أو مد بعرك إلى الأفق ، فأنت مطوق بعالم من الأشباح . . . أنك ترى أرواحا » . إذا كنت شخصا عاديا يمكنك أن ترضى بذلك ، لكن إذا كنت تفكر في أن تضع نفسك في مصاف شليغا ، فإنك تستطيع إذن أن تنظر في نفسك أيضا ، وعندئذ « يجب ألا تدهش » إذا اكتشفت أيضا في هذه الظروف من أهالي الشليغالية أن « روحك أيضا شبح يسكن جسدك » وأنك أنت نفسك شبح « ينتظر بفارغ الصبر الخلاص ، يعني روحا » . وأن هذا الاكتشاف يتيح لك الآن أن ترى « الأرواح » و « الأشباح » في « جميع » الناس ، وعندئذ فإن رؤية الأرواح « تبلغ هدفها الأخير » (ص : ٤٦ ، ٤٧) .

إننا نجد أساس هذه الطريقة ، لكن في صياغة أصح بما لا يقاس ، عند هيفل : Geschichte der Philosophie (تاريخ الفلسفة) ، III ، ص : ١٢٤ ، ١٢٥ (وغيرها من الصفحات) .

وإن لدى القديس ماكس إيماننا عظيما بطريقته الخاصة بحيث يتحول هو نفسه بنتيجة ذلك إلى شليغا ، ويؤكد أنه

« منذ أصبح الكلمة جسدا ، تحول العالم إلى روح ، صار مسحورا ، فهو شبح » (ص : ٤٧) .

إن « شترنر » « يشاهد الأرواح » .

إن في نية القديس ماكس أن يقدم لنا ظواهرية للفكر المسيحي ، لكنه على طريقته المهودة لا يتناول إلا مظهرا واحدا من المسألة ، فبالنسبة إلى المسيحي لم يحول العالم إلى روح فحسب ، بل لقد جعل كذلك في اغتراب عن الروح كما يعترف هيفل مثلا بصواب تام في الفقرة المذكورة ، حيث يجعل كلا هذين المظهرين في علاقة متبادلة ، الأمر الذي كان على القديس ماكس أن يفعله هو الآخر لو كانت لديه الرغبة في تطبيق طريقة تاريخية . وأما في معارضة اقتراب العالم عن الروح في الوجدان

المسيحي ، فانه يمكن بما لا يقل عن ذلك صوابا اعتبار الاقدمين « الذين شاهدوا »
الآلهة في كل مكان « على أنهم دعاة تحول العالم الى روح - وهو تصور يرفضه جدلية
القديس مع هذا التحذير الحسن النية : « ان الآلهة ، يا عزيزي الرجل المصري ،
ليسوا ارواحا » (ص : ٤٧) . ان ماكس المؤمن لا يعترف الا بالروح القمى وخدم
على انه روح .

لكنه حتى اذا زدنا بعلم الظواهر هذا (وهو امر تافل تماما بعد هيفل) -
فانه لن يكون على اية حال قد زدنا بأي شيء على الاطلاق . ان وجهة النظر التي
تحمل الناس على القبول بمثل هذه الاقاصيص عن الارواح هي بحد ذاتها وجهة نظر
دينية ، لان الناس الذين يتخلدونها مستكئين للدين ، وهم يعتبرون الدين سببا في
فاته * (لان كلا « الوعي الذاتي » و « الانسان » لا يبرحان هما ايضا من طبيعة
دينية) - بدلا من تفسيره انطلاقا من الشروط التجريبية وبيان كيف ان علاقات معينة
للصناعة والتجارة ترتبط بالضرورة بشكل معين للمجتمع ، وبالتالي بشكل معين
للدولة ، وبالتالي بشكل معين للوعي الديني . ولو ان شترنر نظر الى تليخ العصور
الوسيلة الفعلي كان في مكنه ان يجد لماذا اتخذ المفهوم المسيحي عن العالم هذا
الشكل بالضبط في العصور الوسيطة ، وكيف حدث ان انتقل في وقت لاحق الى
شكل مختلف ؛ كان في مكنه ان يكشف انه ليس « للمسيحية » تاريخ مطلقا وان جميع
الاشكال المتباينة التي اتخذها تصورها في ازمان مختلفة لم تكن « تقريبات مصير »
و « تطورات لاحقة » « للروح الديني » ، بل نجمت عن اسباب تجريبية كليا ليست
رهناء في حال من الاحوال بأي تأثير للروح الديني .

وما دام شترنر « لا يمضي بمثل دقة الساعة » (ص : ٥٥) ، فانه يمكن اذن
ان يقال هنا منذ الآن ، قبل معالجة بؤبة الارواح بعز يد من التفصيل ، ان « التحولات »
المتنوعة لانسان شترنر وعاله لا تعدو كونها التليخ العالمي الذي صب في قالب
الفلسفة الهيغلية ، التاريخ العالمي المتحول الى اشباح ليست هي « وجودا آخر »
لافكار الاستاذ البرليني الا بصورة ظاهرية . ان علم الظواهر ، التوراة الهيغلية ،
« الكتاب » ، يبدأ بان يجمل من الافراد « الوعي » [و] من العالم « الموضوع » ،
وبذلك فان التنوع المتعدد الاشكال للحياة والتاريخ يرجع الى علاقات متنوعة « للوعي »
تجاه « الموضوع » . وان هذه الاشكال الوجودية المتنوعة لترجع بدورها الى ثلاث
علاقات اساسية : ١ - علاقة الوعي بالموضوع من حيث هو الحقيقة ، او بالحقيقة -
من حيث هي مجرد موضوع (مثال ذلك الوعي الحسي ، والدين الطبيعي ، والفلسفة -
الايونية (٧٥) ، والكاثوليكية ، والدولة المتسلطة ، الخ) ؛ ٢ - علاقة الوعي ، من
حيث هو الحقيقي ، بالموضوع (العقل ، الدين الروحي ، سقراط ، البروتستانتية ،

★ Causa Sui ، بالابنية في النص الاصل .

الثورة الفرنسية) ؛ ٢ - العلاقة الحقيقية للوعي بالحقيقة من حيث هي موضوع ، أو بالموضوع من حيث هو حقيقة (الفكر المنطقي ، الفلسفة التأملية ، الروح لذاته) . وبهذه الطريقة يتصور هيجل العلاقة الأولى على أنها الله الأب ، والعلاقة الثانية على أنها المسيح ، والعلاقة الثالثة على أنها الروح القدس ، الخ . ولقد استخدم شترنر من قبل هذه التحولات عند الحديث عن الطفل والراهق ، عن القديم والحديث ، وهو يستأنفها فيما بعد بصدد الكاثوليكية والبروتستانتية ، والزنجي والمغولي ، الخ ، وهذا هو الآن ينبنى بكل نية صادقة هذه السلسلة من تعويهاات فكرة ، معتبرا إياها العالم الذي لا بد له ، هو « الفرد الموهوب جدا » ، أن يؤكد ذاته ضده ويحافظ عليها .

الطريقة المثلية من أجل رؤية الأرواح . كيف السبيل الى تحويل المسالم الى شبح للحقيقة ، وتحويل الذات الى كائن مكوس أو شبحي ؟ حوار بين القديس ماكس وخادمه شيليفا (ص : ٤٧ ، ٤٨) .

القديس ماكس : « ان لك روحا ، لان لك أفكارا . ما هي أفكارك ؟ »

شيليفا : « كائنات روحية » .

القديس ماكس : « فهي ليست اشياء اذن ؟ »

شيليفا : « كلا ، بل هي روح الاشياء ، الشيء الجوهرى في جميع الاشياء ، ماهيتها الاعمق ، فكرتها »

القديس ماكس : « فما تفكره ليس هو اذن مجرد فكرتك ؟ »

شيليفا : « على النقيض من ذلك ، فهو الشيء الاكثر واقعية ، الشيء الحقيقي الوحيد في العالم ؛ انه الحقيقة عينها ؛ يكفيني ان افكر بصورة حقيقية كي افكر الحقيقة ، وقد اخطىء على نحو لا يمكن انكاره بشأن الحقيقة واخفق في ادراكها ، لكنني حين ادركها بصورة حقيقية ، فان موضوع ادراكي هو الحقيقة اذن » .

القديس ماكس : « وهكذا فانت تطمح في كل حين الى ادراك الحقيقة » .

شيليفا : « عندي ان الحقيقة مقدسة . . . ولا أستطيع الغناء الحقيقة ؛ في الحقيقة اؤس ، ولذا فأنا أستقصى عميقا فيها ؛ وليس في الامكان تجاوزها ، فهي ابدية . ان الحقيقة مقدسة ، ابدية ، انها القدس ، الابدي » .

القديس ماكس : (باستياء) : « لكنك انت ، اذا ما اصبحت مرة مليئا بهذه القداسة ، فانك تصبح انت نفسك مقدسا ! » .

وهكذا ، فعندما يدرك شليفا بصورة حقيقية موضوعا ، فان الموضوع يكف عن كونه موضوعا ويصبح « الحقيقة » . ذلك هو الانتاج الاول للاشباح على نطاق واسع . فليس المقصود بعد الآن ادراك الموضوعات ، بل ادراك الحقيقة : فالولا يدرك الموضوعات بصورة حقيقية ، الامر الذي يعرفه على انه حقيقة الاتراك ، فالولا يدرك بعدئذ الى ادراك الحقيقة . ان تهديدات القديس ماكس قد حملت شليفا اذن على ازدراد هذا التصور للحقيقة الشيع ، وهذا سيده المتجهم يطارده الآن ويطرح عليه هذه المشكلة الضعيرة ، ما اذا كان ممثلا « في كل حين » بالحنين الى الحقيقة ، وعندئذ فان شليفا ، الذي اسقط في يده كليا ، يتمم بهذا الجواب بصورة سابقة للوان : « عندي ان الحقيقة مقدسة » . لكنه يلاحظ خطيئته في الحال ويحاول ان يصححها ، وذلك بان يحول الموضوعات ، بكل خجل ، ليس الى الحقيقة من الآن فصاعدا ، بل الى حقائق مختلفة . وانه ليستخلص بعدئذ « الحقيقة » التي لم يعد في مقدوره بعد الآن الغائها ، من حيث هي حقيقة هذه الحقائق ، بعد ان ميزها من الحقائق المعزولة القعينة بالالغاء ، وبذلك فانها تصبح « ابدية » . لكنه اذا لا يكتفي بان يضي عليها نعوتا مثل « المقدسة والابدية » ، فانه يحولها الى ذات : فهي المقدس ، والابدي . ومن الطبيعي ان القديس ماكس يستطيع بعد هذا ان يفر لشليفا انه بعدما صار « مليئا » بهذه القداسة فانه « يصبح هو نفسه مقدسا » ، و « يجب الا يدهش » اذا هو الآن « لم يجد شيئا آخر غير شيع » في نفسه . وعندئذ يباشر قدينا في القاء عظة : « وان المقدس ايضا لا وجود له من اجل حواسك » ، ويستنتج بصورة منطقية تماما ، بواسطة حرف المطف « و » : « لان تحس انت حضوره قط ، بوصفك كائنا حيا » ، وهذا يعني انه بعدما « تبخرت » الموضوعات الحسية « جميعا » واستبدلت « بالحقيقة » ، « الحقيقة المقدسة » - « المقدس » - « على النقيض من ذلك » - هذا امر بدهي ! - فانه موجود بالنسبة الى قدرتك على الايمان ، او بصورة ادق روحك » (افتقارك الى الروح) : « لانه هو نفسه كائن روحي » (بالابدال (1)) ، « روح » (بالابدال (2)) مرة اخرى) ، « هو روح من اجل الروح » . ذلك هو فن تحويل العالم المادي ، « الموضوعات » ، بواسطة سلسلة حيايية من الابدالات ، الى « روح من اجل الروح » . ولا يعني هنا الا الاستمرار في الاعجاب بهذه الطريقة الجدلية التي تعمل بالابدالات - وسوف تسبح لنا الفرصة فيما بعد من اجل دراستها بصورة اعمق ووصفها في كل نقاشها الكلاسيكي .

وان طريقة الابدالات يمكن قلبها ايضا - ومثال ذلك اننا بعدما انتجنا هنا « المقدس » مرة فاننا لا نضم اليه المزيد من الابدالات ، بل نجعل منه بدلا لتعريف

(1) Per Appositionem ، بالابنية في النسخ الاصلية .

جديد ؛ وهذا هو الجمع بين المتوالي والمعادلة . ووفقا لهذه الطريقة ، فإن « اليقظة الباقية » من عملية جدلية ما ، « فكرة شيء آخر » ، « يجب عليّ أن اخذمه باخلاص أكثر من نفسي » (بالابدال) ، « وهو يجب أن يكون بالنسبة اليّ أهم من كل ما عداه » (بالابدال) ، « وباختصار - شيء ما يجب أن أتشد فيه خلاصي الحقيقي » ، تصبح هنا (الابدال الاخير والعودة الى السلسلة الاولى) « شيئا مقدسا » (ص : ٤٨) . ان لدينا ههنا متواليتين متعادلتين ، الامر الذي يوفر الامكانية من أجل عدد كبير من المعادلات المتنوعة . وسوف نعالج هذا الامر فيما بعد . ويفضل هذه الطريقة ايضا ، فإن « المقدس » الذي لم نعرفه حتى الآن الا في صورة تحديد نظري خالص لعلاقات نظرية خالصة يكتسب معنى عمليا جديدا كل الجدة على انه « شيء ما يجب ان أتشد فيه خلاصي الحقيقي » ، الامر الذي يسمح بجعل المقدس تقيضا للاناني . وفيما عدا ذلك ، فاننا تكاد لا نحتاج الى الاشارة الى أن هذا الحوار يكامله ، مع العظة التي تتلوه ، ليس شيئا آخر سوى تكرار آخر لقصة المراهق الذي صادفناه من قبل ثلاث أو أربع مرات .

وهنا ، وقد وصلنا الى « الاناني » ، نقسم « الاوتار الرئيسية » لشرنر - لانه لا بد لنا بادىء الامر أن نعرض مخططاته في تقاوتها التامة ، خالصة من اية فواصل دخيلة ، وثانيا لان هذه الفواصل على اية حال سوف ترد من جديد في اقسام اخرى من الكتاب . ذلك ان شرنر ابعده ما يكون ، كما يزعم ، عن « الانطواء دون انقطاع على ذاته » ، بل هو على النقيض من ذلك يريق نفسه باستمرار فيما حوله . وسوف تشير فقط الى أن السؤال الذي طرح في الصفحة ٤٥ : من هو هذا الكائن المتميز من « الانا » ، هذا الكائن الذي هو روح ؟ يعطى الآن الجواب بمعنى انه المقدس . يعني ما هو قريب عن « الانا » ، وان كل شيء غريب عن « الانا » يعتبر وفقا لذلك ودون مزيد من الضوضاء على أنه روح - وذلك بفضل بعض الابدالات غير المتررة ، الابدالات « في ذاتها » . ان الروح ، والمقدس ، والآخر ، هي افكار متعاقلة يعلن الحرب عليها بنفس الطريقة ، وكلغة فكلغة على وجه التقريب ، التي اتبعها في البداية يصد المراهق والرجل . ونتيجة لذلك ، فاننا لم نتقدم خطوة واحدة ابعدها كنا عليه في الصفحة ٢١ .

(أ) الاثباح

ينصرف الآن القديس ماكس بصورة جديدة الى معالجة « الارواح » التي هي « نرية الروح » (ص : ٣٩) ، والطبيعة الشبحية لجميع الكائنات (ص : ٤٧) . هذا ما يتخيله على الاقل . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يفعل في حقيقة الامر سوى استبدال اسم جديد ينظرته السابقة الى التاريخ التي تنص على ان الناس هم ، بصورة قبلية ، ممثلو مفاهيم عامة . وان هذه المفاهيم العامة تبدأ بأن تعتل هنا في الحالة الزنجائية ، يعني بوصفها ارواحا موضوعية تملك بالنسبة الى الناس طابع الموضوعات ، وهي تسمى عند هذا المستوى الاطياف أو -

الاشباح . ان الشبح الرئيسي لهو طبعا « الانسان » نفسه ، لان الناس ، وفقما لما سبق قوله ، لا وجود لهم الواحد بالنسبة الى الآخر الا في صورة ممثلي العمومية ، الملهية ، المفهوم ، المقدس ، الآخر ، الروح ، يعنى في صورة كائنات شبحية ، في صورة اشباح . واننا لنعرف من قبل ان الروح ، وفقا لعلم الطواهر لهيغل (ص : ٢٥٥ وفي مواضع اخرى) ، بقدر ما يملك بالنسبة الى الانسان شكل « الشبئية » ، هو انسان آخر (انظر ادناه عن « الانسان ») .

وهكذا فاننا نرى هنا السموات تنفتح والانواع المتباينة من الاشباح تمر امامنا الواحد تلو الآخر . سوى ان جاك المغفل ينسى انه استعرض امامنا من قبل الازمان القديمة والحديثة ، هذه الاشباح العملاقة التي ليست جميع الاوهام غير المؤذية عن الله ، الخ ، الا مجرد تفاهات بالمقارنة معها .

الشبح رقم ١ : **الكائن الاسمي** ، الله . (ص : ٥٣) . وكما هو متوقع مما سبق ، فان جاك المغفل ، الذي ينقل ايمانه جميع جبال التاريخ العالي ، يؤمن بـ « الناس اتخذوا طوال آلاف السنين هذه المهمة » ، انهم « تعذبوا سعيا الى تحقيق هذا العمل الببيض ، المستحيل ، اللامتناهي ، هذا العمل الجدير بينات دانوس (٧٦) » - « اثبات وجود الله » ولا حاجة بنا الى اضاءة مزيد من الوقت في الحديث عن هذا الايمان الذي لا يصدق .

الشبح رقم ٢ : **الكائن** . يقتصر ما يقوله رجلنا الطيب عن الكائن - باستثناء ما نسخ عن هيغل - على « كلمات طنانة وافكار بائسة » (ص : ٥٣) . « وليس ايسر » من الانتقال من الكائن الى « الكائن العمومي » . وهذا الكائن العمومي هو طبعا الى « الكائن المروع » ،

الشبح رقم ٣ : **فرور العالم** . وليس ثمة ما يقال عنه سوى انه يصدر عنه « بسهولة »

الشبح رقم ٤ : **الكائنات الصالحة والطالحة** . وفي الحقيقة انه يمكن ان يقال لنا شيء في هذا الشأن ، لكن لا يقال لنا شيء - ويتم الانتقال في الحال الى ما يليه

الشبح رقم ٥ : **الكائن وملكوته** . ويجب الا ندهش البتة لاننا نصادف هنا الكائن للمرة الثانية . ان مؤلفنا الشريف ، الذي يترك « خواقته » جيدا (ويظان ، ص : ١٦٦) يكرر كل ما يقوله عدة مرات حتى لا ينساء فهمه . وان اول تعريف نعطاه عن الكائن هنا هو انه يملك « ملكوتا » ، ومن بعد يقال لنا انه « الكائن » (ص : ٥٤) ، وبعدئذ يتحول بقسرة قادر الى

الشبح رقم ٦ : « **الكائنات** » . ان معرفتها والاعتراف بها ، وبها وحدها ، ذلك

هو الدين . ان « ملكوتها (الكائنات) - ملكوت كائنات » (ص : ٥٤) ويظهر هنا على حين غرة ودونما سبب ظاهر

الشيخ رقم ٧ : الله - الإنسان ، المسيح . وان شترنر لقادر ان يقول عنه انه كان « يطك جسدا » . واذا لم يكن القديس ماكس يؤمن بالمسيح ، فلننه يؤمن على الاقل « بجسده الفعلي » . ووفقا لشترنر ، فقد ادخل المسيح مصائب كبرى الى التاريخ ، ويروي لنا قديسنا العاطفي وعيناه تفصان بالدموع « ما عاناه المسيحيون الاقوى من الام حتى يفهموه » - اجل « لم يعذب شيح من قبل قط النفوس بهلما القدر ، والشامان الذي يجلد نفسه كي يأخذه الروح ويبلغ حالة من الاختلاجات الصاعقة لم يعان قط الالام التي احتلها المسيحيون من اجل هذا الشيخ الاشد بهاما » . ويلدرف القديس ماكس دمة حنونا على قبر ضحايا المسيح ومن ثم ينقل الى « الكائن المروع » ،

الشيخ رقم ٨ : الانسُن . ههنا يتملك « هلع » فوري كاتبنا المقدام - « انه مذعور من نفسه » : فهو يرى في كل انسان « شبحا رهيبا » . « شبحا مشؤوما » و « مسكوتا » (ص : ٥٥ ، ٥٦) . وانه ليشعر بضيق عظيم . ان الانشقاق بين الظاهرة والوجود لا يترك له مجالاً للراحة على الاطلاق . انه مثل نابال ، زوج ايبجايل ، الذي تقول التوراة عنه ان وجوده منفصل عن مظهره الظاهري : « وكان رجل في معون واملاكه في الكرمل » (صموئيل الاول : ٢٥ ، ٢٦) . لكن في اللحظة المناسبة ، وبالضبط قبل ان يضع القديس ماكس « المذب حتى اعماق النفس » رصاصة في راسه بدافع يأسه ، يتذكر على حين غرة الاقلمين الذين « ما كانوا يابهون لاي امر من هذا النوع في اشخاص عبيدهم » . ويؤدي هذا به الى

الشيخ رقم ٩ : الروح القومي (ص : ٥٦) الذي يتوهم القديس ماكس بشانه اشياء « مرعبة » . وليس في الامكان الآن رده عن تحويل

الشيخ رقم ١٠ : « الكل » الى طيف . واخيرا ، ما دام التعداد يتوقف هنا ، يقذف « بالروح القدس » ، والحقيقة ، والعدالة ، والقانون ، والقضية العادلة (التي لا يستطيع نسيانها بعد) ، ونصف اثني عشرية من الاشياء الاخرى التي لا تملك اي شيء مشترك على الاطلاق ، في كيس واحد - الا وهو صنف الاشباح .
وفيما عدا ذلك ، فليس في الفصل كله ما يستلقت النظر ، باستثناء ان القديس

(١) Und sein Wesen zu Carmel - في الامل واملاكه في الكرمل ، دمة هنا تودية على كلمة

Wesen : لان كلمة Wesen الكبروتة : الماهية : قد استخدمت في ترجمة لوتر للتوراة

- بسماتها القديم ، ملكية او املاك -

ماكس يحرك بايمانه جيلا تلريخيا ، يعني انه يتفوه بهذا الرأي (ص : ٥٦) : « لم يكن كائن ما موضع العبادة قط الا اكراما لكائن اسمى ، ولم يعتبر شخصا مقدسا؛ الا بوصفه شعبا ، يعني « (يعني !) « شخصا محميا ومعترفا به » . واذا نقلنا هذا الجبل الذي يحركه الايمان وحده ، واعدناه الى مكانه الحقيقي ، فان « النص بقرا » اذن : انما اكراما لاشخاص محميين ، يعني يخلقون بانفسهم حمايتهم الخاصة ، واصحاب امتيازات ، يعني يستولون على الامتيازات لانفسهم ، قد كانت كائنات اسمى موضع العبادة ، وكانت اشباح موضع التكريس . ومثال ذلك ان القديس ماكس يتخيل انه في الازمان القديمة، حين كان تماسك كل شعب مضعونا بفعل العلاقات والمصالح المادية المشتركة ، مثلا العداة المتبادل بين القبائل المختلفة ، الخ ؛ وحين كان لا بد لكل امرئ ، من جراء نقص القوى المنتجة ، ان يكون اما عبدا واما ملاكا للميد . الخ ، الخ ، وبالتالي حين كانت « المصلحة الاكثر طبيعية » (ويفان، ص : ١٦٢) تقتضي الانتساب الى شعب خاص - يتخيل القديس ماكس اذن ان مفهوم « الشعب بوصفه كائنا » هو وحده الذي انجب في ذلك الحين هذه المصالح انطلاقا من ذاته ؛ وكذلك في المصور الحديثة ، حيث تنجب المزاومة الحرة والتجارة العالمية النزعة الكوسموبوليتية البورجوازية المناققة وفكرة الانسان ، يقرب القديس ماكس الامور ويتخيل ان الانشاء الفلسفي اللاحق لفكرة الانسان هو الذي اتى بهذه العلاقات على انها « صنائع وحيه » (ص : ٥١) . وينطبق الامر نفسه على الدين . منكوت الماهيات الذي يعتبره الملكوت الوحيد . اما عن الكائن ، ماهية الدين ، فانه لا يعرف شيئا ، والا فانه يجب عليه ان يعرف ان الدين ، من حيث هو دين ، لا يملك ماهية ولا ملكوتا . ففي الدين يحول الناس عالمهم التجريبي الى نتاج خالص للفكر ، الى تصور يتراءى لهم واقعا قريبا . ولا يجوز هنا ايضا تفسير هذه الحقيقة ، في حال من الاحوال ، انطلاقا من المفاهيم ، ولا انطلاقا من « الوعي الذاتي » او اي هراء مشابه ، بل من مجمل نمط الانتاج والتعامل الاجتماعي كما كان قائما حتى ذلك الحين ، والذي هو مستقل عن الفكرة المحضة قدر استقلال اختراع النول الآلي واستخدام الخطوط الحديدية عن الفلسفة الهيغلية . واذا كان يتمسك بالحديث عن « ماهية » الدين ، يعني عن اساس مادي لهذه اللاماهية ، فان من واجبه اذن ان يبحث عنه لا في « ماهية الانسان » ، ولا في صفات الله ، بل في العالم المادي الذي تصادفه اي مرحلة للتطور الديني قائما بصورة مسبقة (راجع اعلاه فيورباخ) .

ان جميع الاشباح التي استعرضناها كانت تصورات . وان هذه التصورات - اذا تركنا جانبا اساسها المادي (الذي يتركه شترنر جانبا على اي حال) - المتصورة على انها تصورات داخل الوعي ، على انها فكر في رؤوس الناس تشكل ، اذا ما اخرجت من حالتها كموضوعات ودمجت من جديد في الذات، ورفعت من الجوهر الى الوعي الذاتي - الهاجس او الفكرة الثابتة .

وفيما يتعلق بأصل قصص الأشباح عند القديس ماكس ، انظر المؤلفات ، المجلد الثاني ، ص : ٦٦ ، حيث يرد (٢٧) :

« ان اللاهوت هو الايمان بالأشباح ، وعلى اية حال ، فان لاهوت الميتل اشباحه في الخيلة الحسية ، وللاهوت التأملي اشباحه في التجريد اللاحسي » .

وما دام القديس ماكس يقاسم جميع الفلاسفة التأمليين النقيدين للعصور الحديثة ايمانهم بأن الافكار المستقلة عن الواقع ، الافكار الجدة - هذه الاشباح - قد سادت العالم ولا تزال تسوده ، وان كل التاريخ حتى يومنا الحاضر قد كان تاريخ اللاهوت ، فليس اسهل عليه من تحويل التاريخ الى اشباح . وبالتالي فان تاريخ الاشباح عند سانشو يرتكز على الايمان التقليدي بالأشباح عند الفلاسفة التأمليين -

(ب) الهاجس

« ايها الانسان ، ان في راسك اطيافا ! - ان لديك فكرة ثابتة ! » ، هذا ما يقصف القديس ماكس به وفي وجه عبده شليفا . ولله ليتوعده : « لا تحسب اني امزح » . لا تجسر على الحسبان ان « ماكس شترنو » المهيب يمكن ان يمزح .

ان رجل الله يحتاج من جديد الى خادمه الامين شليفا كي يستقل من الموضوع الى الذات ، من الطيف الى النزوة .

ان الهاجس هو التراتب في الفرد الاحد ، سيطرة الفكرة « فيه وعليه » . فعندما وجد المراهق (ص ٢٠) في مواجهته عالما ليس هو الا عالم « اوهامه الحموية » ، عالم اشباح ، فانه يرى ، وهو فريسة الهديان ، « الكائنات المولودة في راسه » تتجاوز راسه وهي لما تبرح في راسه . ان عالم اوهامه الحموية - وهذه خطوة الى الامام قام بها - هو الآن عالم ذهنه الشوش . ولا يد بالضرورة للقديس ماكس - الرجل الذي يجابه « عالم المحدثين » في صورة المراهق فريسة الهديان - ان يمان ان « كل الجنس البشري على وجه التقريب يتألف من مجانين حقيقيين ، نزلاء مصمم عقلي » (ص : ٥٧) .

ان الهاجس الذي يكتشفه القديس ماكس في رؤوس الناس ليس سوى هاجسه الخاص - حبة الجنون عند « القديس » الذي يمان العالم من وجهة نظر الازلية (آ) والذي ياخذ عبارات الناس المرائية واوهامهم على السواء على انها الحوافز الحقيقية لانفعالهم ؛ وهذا هو السبب في ان رجلا البسيط الساذج ينطق بكل ثقة بالموضوعة الكبرى :

(٣) sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاصل .

« ان الجنس البشري بكامله على وجه التقريب يتعلق بكائن اسمي » (ص : ٧٥) .

ان « الهاجس » « فكرة ثابتة » ، يعني « فكرة اخضعت الانسان لسلطانها » ، او كما سوف يقول فيما بعد بطريقة اكثر شعبية - جميع انواع حماقات التي « حشرها الناس في رؤوسهم » . ويصل القديس ماكس باقصى اليسر الى الاستنتاج بان كل شيء اخضع الناس لسلطانه - ومثال ذلك الحاجة الى الانتاج في سبيل الحياة والعلاقات المترتبة على ذلك - هو مثل هذه « حماقة » او هذه « **الفكرة الثابتة** » . ولما كان عالم الطفل هو « عالم الاشياء » الوحيد ، كما علمنا من اسطورة « حياة انسان » ، فانه يترتب على ذلك ان كل الاشياء التي لا توجد « بالنسبة الى الطفل » (واحيانا بالنسبة الى الحيوان ايضا) هي بكل تأكيد « فكرة » و « بكل سهولة ايضا » « فكرة ثابتة » . اننا لا نبرح بعيدين جدا عن التخلص من المراهق والطفل .

ان الفصل عن الهاجس لا يستهدف الا التحقق من وجود هذه المقولة في تاريخ « الانسان » . واما النضال الفعلي ضد الهاجس ، فانه يمتد على « الكتاب » بآثره ، لكنه يحتل بصورة خاصة القسم الثاني . ولذا فان امثلة قليلة عن الهاجس يمكن ان تكفيها هنا .

في الصفحة ٥٩ يعتقد جاك المفعل ان « صحفنا طافحة بالسياسة لانها في قبضة الوهم الذي ينص على ان الانسان خلق كي يصبح « **انسانا اجتماعيا** » (١) . وبالتالي فان الناس في رأي جاك المفعل ينخرطون في السياسة لان صحفنا طافحة بها . ولو ان احد آباء الكنيسة التي نظرة على اخبار البورصة المنشورة في صحفنا لما أمكنه ان يصدر حكما يختلف عن حكم القديس ماكس ، وكان لا بد ان يقول : ان هذه الصحف تطفح باخبار البورصة لانها في قبضة الوهم الذي ينص على ان الانسان خلق كي ينخرط في المضاربة المالية . وهكذا فليست الصحف هي المصابة بالهاجس ، بل الهاجس هو الذي اصاب « شترنر » .

ويفسر شترنر خطر مضاجعة المحارم ونظام وحدانية الزواج انطلاقا من « المقدس » ، « آتيا المقدس » . واذا كانت مضاجعة المحارم غير محرمة بين الفرس ، واذا كان الاثراك يمارسون تعدد الزوجات ، فان مضاجعة المحارم وتعدد الزوجات هي « المقدس » في تلك البلدان اذن . وليس في الامكان ان نرى اي فارق بين هذين النوعين من « المقدس » سوى ان الفرس والاثراك « حشروا رؤوسهم » بحماقات مختلفة عن حماقات الشعوب الالمانية المسيحية . - تلك هي طريقة الاب « الكنائسي في الانفصال » عن التاريخ « في الوقت المناسب » . ان لدى جاك المفعل معرفة

(١) « Zoon Politican » : باللاتينية في النص الاصل .

طفيفة جدا بالاسباب الحقيقية لتحريم تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم في بعض الشروط الاجتماعية بحيث يعتبر هذا التحريم مجرد عقيدة في دستور للايمان ويتخيل بصورة مشتركة مع جميع البورجوازيين الصغار انه عندما يسجن رجل لجريمة من هذا النوع فهذا يعني ان « الناقد الاخلاقي » يحجزه في « دار للاصلاح الاخلاقي » (ص : ٦٠) - بالضبط مثلما تبدو السجون عامة في نظره دورا للاصلاح الخلقي - وبهذا الشأن فهو في مستوى ادنى من البورجوازي المثقف الذي يملك اعلاما افضل في الموضوع - راجع الادبيات عن السجون - ان « سجون » « شترنر » هي الاوهام الأشد حقارة للبورجوازي البرليني ، لكن لا يمكن مطلقا ، فيما يخصه ، ان توصف بأنها « دور للاصلاح الاخلاقي » .

وبعدما اكتشف شترنر ، بفضل « تأمل تاريخي » ، « ملرج بصفة حادث عرض » ، انه « كان من المحتوم ان يتوصل الانسان الى اظهار طبيعته الدينية مع سائر قراءه » (ص : ٦٤) ، يجب « في الحقيقة الا ندهش » - « ما دمنا ، نحن ايضا - مشربين بالدين حتى اعماقنا . . . لان قسم « اعضاء لجنة المحظفين يحكم علينا بالموت ولان رجل الشرطة ، بوصفه مسيحا صالحا ، يجلسنا في زنزانه بفضل « القسم الرسمي » . وحين يوقفه نركي بتهمة التدخين في حديقة تيرغلرتن (٧٨) ، فليس نركي صاحب الجلالة الروسي هو الذي ينزع السيجار من فمه بصفتهم كفه ، بالرغم من انه يتناول اجرا ليقوم بهذا العمل ويتناول حصته من الفرامات ، بل « القسم الرسمي » هو الذي يتصرف على هذا القرار . وان السلطة الممنوحة لبورجوازي هيئة المحظفين تخضع للتحويل نفسه وتتحول بالنسبة الى شترنر - بفضل المظهر المقدس الكاذب الذي يتخذه اصداقاء التجارة (آ) حين يجلسون في هذه الهيئة ، الى السلطة التي يمنحها فعل القسم الى سلطة القسم ، الى « المقدس » . « الحق الحق اقول لكم : اني لم اجد مثل هذا الايمان العظيم ، حتى في اسرائيل » (انجيل القديس متى : ٨ ، ١٠) .

« تحول الفكرة الى حكمة بالنسبة الى العديد من الناس ، بحيث ليسوا هم الذين يملكون الحكمة ، بل بالاحرى الحكمة هي التي تملكهم ، ومع الحكمة يكتبون من جديد نقطة استناد وطيدة » . لكن ، « ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم » . (رسالة القديس بولس الى اهل رومية ، ٩ ، ١٦) . وبالتالي فان على القديس ماكس في الصفحة ذاتها ان يتلقى اشواكا عديدة في جسده ويجب عليه ان يعطينا عددا من الحكم من لونه : الحكمة الاولى - لا حكم على الاطلاق ؛ الحكمة الثانية - لا نقاط استناد وطيدة على الاطلاق ؛ الحكمة الثالثة - « على الرغم من انه يجب علينا ان نملك الروح ، فان الروح يجب الا يملكنا » ؛ الحكمة الرابعة - يجب ان

تصني أيضا الى صوت جسدنا ، « لان الانسان لا يفهم نفسه كليا الا اذا استمع الى صوت جسده ، ولا يكون مدركا او عقلانيا الا اذا فهم نفسه كليا » .

٢ - تاريخ الارواح النفس بنفسي

١ - الترنوج والمغوليون

نعود الآونة الى بداية المخطط التاريخي والتسمية « الفريدة » . ان الطفل يصبح الزنجي ، والمراهق يصبح المغولي . انظر « اقتصاد العهد القديم » .

« في هذا التأمل التاريخي عن حالتنا كمغوليين ، الذي أدرجه هنا بمثابة حدث عارض ، لا أزعج الشمول ، أو حتى الاصلة . اني لا افعل ذلك الا لانه يترامى لي انه يمكن ان يسهم في ايضاح البقية » (ص : ٢٧) .

يحاول القديس ماكس ان « يوضح » لنفسه عباراته الجوفاء عن الطفل والمراهق باعطائها أسماء عالية جامعة ، ويحاول ان « يوضح » هذه الاسماء العالية الجامعة بان يدس عليها عباراته عن الطفل والمراهق . « ان النمط الزنجي يجسد الزمان القديمة ، التبعية للأشياء » (طفل) ؛ « والنمط المغولي يجسد مرحلة التمييزة للأفكار ، العصر المسيحي » (المراهق) . « راجع اقتصاد العهد القديم » . « ان الكلمات التالية محتفظ بها للمستقبل : اني مالك عالم الاشياء ، وانا مالك عالم الأفكار » (ص : ٨٧ ، ٨٨) . ولقد تحقق هذا المستقبل مرة من قبل في الصفحة ٢٠ ، بصدد الانسان ، وسوف يتحقق مرة أخرى في وقت لاحق ، بدءا من الصفحة ٢٢٦ .

التأمل التاريخي الاول « والذي لا يزعم الشمول أو حتى الاصلة » ؛ ما دامت مصر تشكل قسما من افريقيا حيث يعيش الزوج ، فانه يترتب على ذلك ان « حملات سيسوستريس » التي لم تحلث قط ، و « أهمية مصر » (حتى أيام حكم البطالسة ، وحملة نابليون على مصر ، ومحمد علي ، والمسألة الشرقية ، وكراسات دوفرجه دي هوران ، الخ) ، « وشمال افريقيا عامة » (وبالتالي قرطاجة ، وحملة هانيبال على روما ، و « بسهولة أيضا » سراكوز واسباتيا ، والغابديين ، وتيرتوليان ، والمغاربة ، والحسين ابو علي بن عبد الله بن سينا ، والدول القرصنية ، والفرنسيين في الجزائر ، وعبد القادر ، والاب انفانتان ، والملازمة الأريمة الجدد لشاربوري) « تشكل جزءا » (ص : ٨٨) من « العصر الزنجي » . وهكذا فان شترنر « يوضح » حملات سيسوستريس ، الخ ، بادراجها في العصر الزنجي ، بينما يوضح العصر الزنجي بأن يحشره « بمثابة حدث عارض » ومثال تاريخي ، في افكاره الفريدة « عن

سنوات طفولتنا » .

« التامل التاريخي » الثاني : « ان حملات الهان والمغول حتى الروس تشكل جزءا من العصر المغولي » (والبولونيين في سيليزيا العليا) (٧٩) . وهكسدا يجري الشيء ذاته هنا ، فحملات الهان والمغول ، وكذلك حملات الروس ، « توضح » من جراء تصنيفها في « العصر المغولي » ، بينما يوضح « العصر المغولي » بالاشارة الى انه العصر الذي تنطبق فيه صيغة « التبعية للانكسر » التي صادفناها من قبل في سماء المراهق .

« التامل التاريخي » الثالث :

في العصر المغولي « لا يمكن ان تقدر اناي حق قدرها لان الماس القاسي للانا عالي السعر جدا ، وهو لا يبرح بالغ القسوة واللمعة بحيث لا تستطيع اناي ابتلاعه وتمثله . وعلى التقيض من ذلك لا يفعل الناس الا ان يزحفوا بقدر فائق من الهرج فوق هذا العالم السكوني ، هذا الجوهر ، مثل دويبات طفيلية على جسد تمتص الغذاء من عصارته ، لكن دون ان تستطيع التهامه من جراء ذلك . ان هذا النشاط للحشرات المؤذية يشكل كدح المغول . وعند الصينيين ، كما هو معروف ، لم يطرأ اي تغير البتة ، الخ . - وبالتالي » (من جراء ان الاشياء لا تتغير عند الصينيين) « فان جميع التغيرات في عصرنا المغولي قد كانت مجرد اصلاحات وتحسينات جزئية ، لا انقلابات هدامة ، ومفترسة ، او ماحقة . ان الجوهر ، الموضوع ، يبقى . وليس كدحنا يأسره سوى نشاط نحل ووثب براغيث . . . شعوذة على الحبل المشدود للكائن الموضوعي » ، الخ (ص : ٨٨ ، راجع هيفل ، فلسفة التاريخ ، ص : ١١٢ ، ١١٨ ، ١١٩ (الجوهر غير الموهن) ، ص : ١٤٠ ، الخ ، حيث تتصور الصين على انها « التجوهر ») .

وهكذا فاننا نعلم هنا ان الناس في العصر القوزاقي الحقيقي سوف يسترسلون بالحكمة التي تنص على ابتلاع ، و « التهام » و « افناء » و « امتصاص » و « تدمير » الارض و « الجوهر » و « الموضوع » و « الكائن السكوني » . وجنا الى جنب مع الارض النظام الشمسي غير المنفصل عنها . ان « شترتر » هذا الذي يتلع العالم قد عرفنا من قبل في الصفحة ٣٦ على « الفعالية الاصلاحية والتصحيحية » للمغول على انها « خطط من اجل خلاص وتصحيح العالم » يضعها المراهق والمسيحي . وهكذا فاننا لم نتقدم بعد خطوة واحدة . وانه لما يميز جماع هذا التصور « الاوحد » للتاريخ ان المرحلة العليا لهذه الفعالية المغولية توصف بانها « علمية » - الامر الذي يمكن منذ الآن ان نستخلص منه النتيجة التي يرونها لنا القديس ماكس في وقت لاحق ، الا وهي ان قمة السماء المغولية هي مملكة الارواح الالهفية .

« التامل التاريخي » الرابع : ان العالم الذي يزحف على سطحه المغول يتحول الآن بفضل « وثبة برغوت » الى « الوضي » ، ويتحول هذا الاخير الى « النظام الاساسي » ، ويتحول النظام الاساسي بفضل فقرة في الصفحة ٨٩ الى « الفضيلة » .
« تظهر الفضيلة في شكلها الاول على انها عرف » - وبالتالي فهي تمثل على انها شخص ، لكنها تتحول في مثل لمح البصر الى مكان : « ان تصرف المرء وفقا لعادات بلده وأعرافه يعني هنا » (اي في مجال الفضيلة) « ان يكون المرء فاضلا » .
« وبالتالي » (لان هذا الواقع يشكل عادة في مجال الفضيلة) « فان السلوك القاضل النقي في شبكة الإسط يمارس في ... الصين ! » .

ان القديس ماكس قليل الحظ في انتقاء امثله . ففي الصفحة ١١٦ ينسب بالطريقة نفسها الى الامريكيين الشماليين « دين الاستقامة » . ان أوغند شعبي على ظهر البسيطة ، الصينيين الذين هم محتالون من النمط البطريركي ، والياتكيين الذين هم محتالون من النمط المتحضر ، هما في نظره اناس « متواضعون » و « فاضلون » و « مستقيمون » . ولو انه راجع أوراقه المتحلة لوجد ان الامريكيين الشماليين مصنّفون كمحتالين في الصفحة ٨١ من فلسفة التاريخ ، وكذلك الصينيين في الصفحة ١٣٠ .

ان « المرء » - هذا الصديق المخلص - يعد لرجلنا الصالح القديس يد المعونة الآن كي ينتقل الى الابتكار ، ومن الابتكار ترده « و » الى « العادة » ، وبذلك تكون المواد قد هيئت من أجل تحقيق ضربة معلم في

التامل التاريخي الخامس : « في الحقيقة انه ليس ثمة شك في ان الانسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للاشياء والعالم » - من الجوع على سبيل المثال .

« و » - وهذه نتيجة طبيعية تماما -

« يؤسس عالما خاصا به » - « شترنر » في حاجة اليه الآن -

« عالما مألوفاً لديه حيث يشعر هو وحده انه في بيته » ، - « وحده » بعدما اقام بادىء الامر « كما في بيته » ، بفضل « العادة » ، في « العالم » القائم -

« اي يشيد لنفسه سماء » - ما دامت الصين تسمى «امبراطورية السماء» ؛

« ذلك انه ليس للسماء في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي

للانسان » - بينما ليست هي في معناها الفعلي على النقيض من ذلك ، سوى تصور للانسان الذي يأخذ وطنه الخاص على انه وطن ليس خاصا به ؛

« الوطن حيث لا يخضع بعد الآن لاية قوة غريبة عنه » - يعني حيث يخضع في

حقيقة الامر لقواه الخاصة التي تلوح في عينه غريبة عنه . وانا لنعرف بقية القصة

«المقدمة . « على النقيض من ذلك » ، كي نستخدم كلمات القديس برونو ، أو « انه
لان السهولة بكل تأكيد » ، كي نستخدم كلمات القديس ماركس ، ان تصاغ هذه العبارة
بالطريقة التالية :

المباراة ذاتها بعد تنقيحها

عبارة شترنر التي لا تزعم

« في الحقيقة انه ليس معك ساء »
— لان الصين تسمى امبراطورية
السماء ، ولان « شترنر » يتحدث
عن الصين بالضبط ، ولانه « اعتاد »
بواسطة الجهل « ان يحمي نفسه
من المضايقات المزعجة للاشياء
والعالم ، وان يؤسس عالما خاصا
به . عالما مألوفا لديه حيث يشعر هو
وحده انه في بيته » — لهذا السبب
« يشيد لنفسه سماء » انطلاقا من
امبراطورية السماء الصينية .
« ذلك انه في الحقيقة ليس »
للمضايقات المزعجة للعالم والاشياء
« من معنى آخر سوى » كونها
الجحيم « الحقيقي » للارواح « حيث »
كل القوى « تسود عليه وتتحكم فيه »
على انها شيء « غريب عنه » ، لكنه
جحيم يعرف هو كيف يحوله الى
« سماء » بأن « يجعل نفسه مغتربا »
عن جميع « التأثيرات الدنيوية » ،
وبأن يتخلص من جميع الحقائق
والقرائن التاريخية ، وبالتالي فهو
لا يحسبها بعد الان غريبة ؛
« وباختصار » ، جحيم « حيث
ترفض حشالات الوجود الارضي »
والتاريخ ، وحيث شترنر « لا
يكشف » في « نهاية العالم » مزيدا
من « النضال » — وبذلك يكون كل
شيء قد قيل .

الشمول او حتى الاصاله

« في الحقيقة انه ليس ثمة شك
في ان الانسان يحمي نفسه بواسطة
العادة من المضايقات المزعجة للاشياء
والعالم ، ويؤسس عالما خاصا به ،
عالما مألوفا لديه حيث يشعر هو وحده
انه في بيته ، الخ . اي يشيد لنفسه
سماء . ذلك انه ليس « للسماء »
في الحقيقة من معنى آخر سوى
كونها الوطن الحقيقي للانسان ،
حيث لا يخضع بعد « لان لاية قرة
غريبة عنه او اية سيطرة خارجية »
ولا يجعله اي تأثير دنيوي بعد الان
مغتربا عن ذاته ، وباختصار حيث
ترفض حشالات الحياة الارضية ،
وحيث لا حاجة به بعد الان الى النضال
ضد العالم ، وبالتالي حيث لا ينكر
عليه في هذا العالم اي شيء بعد
الآن » (ص : ١٨٥) .

« التامل التاريخي » السادس : يتخيل شترنر في الصفحة ٩٠ انه

« في الصين اتخذت الاحتياطات لجميع الامور ؛ فبما كانت الاحداث ، فان الرجل الصيني يعرف دائما ما يجب عليه ان يفعل ، ولا حاجة به الى اتخاذ القرار وفقا للظروف ؛ فليس ثمة حادث غير متوقع بمكر هدوء السماوي » .

حتى ولا تصف المدفعية البريطانية - انه يعرف على وجه الدقة « ما يجب عليه ان يفعل » ، وبصورة خاصة في مواجهة المراكب البخارية والقنابل المتفجرة التي لم يتأهدما قط (٨٠) .

لقد استخلص القديس ماكس هذا من فلسفة التاريخ لهيغل ، الصفحتين ١١٨ و ١٢٧ ، اللتين كان لا يد له طبعا ان يضيف اليهما شيئا « اوجد » كما يكمل فكرته كما هي وارادة اعلاه .

ويستطرد القديس ماكس :

« ونتيجة ذلك فان الجنس البشري يرتقي الدرجة الاولى من سلم الحضارة بفضل العادة ، وما دام الجنس البشري يتخيل انه اذا تسلق الحضارة فقد ارتقى الى السماء ، الى مملكة الحضارة او الطبيعة الثانية ، فانه يرتقي فعليا الدرجة الاولى - من السلم السماوي » (ص : ٩٠) .

« بنتيجة ذلك » ، اي لان هيغل يبدأ التاريخ بالصين ، ولان « الرجل الصيني لا يفقد اعصابه » ، فان « شترنر » يحول الجنس البشري الى شخص « يرتقي الدرجة الاولى من سلم الحضارة » ، ويفعل ذلك في حقيقة الامر « بفضل العادة » ، لان المعنى الوحيد للصين بالنسبة الى شترنر هو كونها تجسيد « العادة » . ومنذ الآن ، فان هدفنا صاحبنا المتحمس للمقدس هو تحويل هذا « السلم » الى « سلم سماوي » ، ما دامت الصين تسمى ايضا امبراطورية السماء . « وما دام الجنس البشري يتخيل » ؛ ولكن « من اين » لشترنر « المعرفة الجيدة بكل الاشياء » التي يتخيلها الجنس البشري ، انظر ويغان ، ص : ١٨٦) - هذا ما كان ينبغي لشترنر اثباته - اولا انه يحول « الحضارة » الى « سماء الحضارة » ، وثانيا انه يحول « سماء الحضارة » الى « حضرة السماء » - (وهي فكرة تنسب الى الجنس البشري ، لكن يتبين لنا في الصفحة ٩١ انها فكرة لشترنر ، الامر الذي يمنحها صياغتها الحقيقية) - ومن جراء ذلك يرتقي فعليا الدرجة الاولى من السلم السماوي » ، وما دام يتخيل انه يرتقي الدرجة الاولى من السلم السماوي ، فانه - من جراء ذلك - يرتقيها فعليا ! « ما دام » .

« المراهق » « يتخيل » أنه يصبح روحا تقيا ، فانه يصبح كذلك فعليا ! انظر « المراهق » و « المسيحي » بشأن الانتقال من عالم الاشياء الى عالم الروح حيث ترد الصيغة البسيطة لهذا السلم السماوي للفكر « الاوحد » .

التامل التاريخي السابع ، ص : ٦٠ . « اذا كانت المغولية » (التي تأتي مباشرة بعد السلم السماوي ، هذا السلم الذي امتاح « لشرنر » ، بفضل الفكرة المنسوبة الى الجنس البشري ، ان يقرر وجود كائن روحي ، « اذا كانت المغولية قد قررت وجود الكائنات الروحية » (بالاحرى - اذا كان « شرنر » قد نصب ارهامه بشأن وجود المغول الروحي على انها حقيقة واقعة) ، « فان القوزاق قاتلوا اثنى آلاف السنوات ضد هذه الكائنات الروحية ، كما استطعموا ان يسبروا غورها » (المراهق الذي يصبح رجلا و « يسمى طوال الوقت » « لان يتغلغل خلف الافكار » ، المسيحي الذي « يسمى طوال الوقت » « لان يستقصي اعماق الالهية ») . وما دام الصينيون قد لاحظوا وجود يعلم الله اية كائنات روحية (ان « شرنر » ، من جهته ، لا يتحقق من وجود كائن واحد ، باستثناء سلمه الالهي) - فلا يد للقوزاقيين ان يتخاصموا آلاف السنوات مع « هذه الكائنات الروحية » الصينية الاصل ، والاكثر من ذلك ان شرنر يجبل بعد سطرين انهم فعليا « اجتاحوا السماء المغولية ، التين » . ويستطرد : « متى يدعرون هذه السماء ، متى يصبحون اخيرا قوزاقا حقيقيين و يجنون انفسهم ؟ » ان لدينا ههنا الوحدة السالبة ، التي ظهرت من قبل في هيئة الانسان ، وقد تجسدت الان في « القوزاقي الحقيقي » ، اي القوزاقي القوزاقي الذي ليس هو من النمط الزنجي ولا من النمط المغولي . انه هنا مجرد مفهوم ، كائن متميز من القوزاقيين الفعليين ومعارض لهم من حيث هو « المثل الاعلى للقوزاقي » ، من حيث هو « دعوى » ، « رسالة » ، من حيث هو « المقدس » ، من حيث هو القوزاقي « المقدس » ، القوزاقي « الكامل » ، « الذي ليس هو غير » القوزاقي « في السماء - الله » .

« في سياق النضال الكلود للعرق المغولي ، شيد الناس سماء » - ذلك هو ايمان « شرنر » (ص : ٦١) ، الذي ينسى ان المغوليين الحقيقيين معنيون بالخراف اكثر بما لا يقاس من عنايتهم بالسماء (A) - « عندما اتصرف اولئك الذين من المرق القوزاقي ، يقلر ما كان ... لهم شأن بالسماء ... الى مهمة اجتياح السماء » . شيعوا سماء ، عندما ... يقلر ما كان لهم ... انصرفوا . ان هذه « الفكرة عن التاريخ » يعبر عنها بكل نواضع في متتالية من الازمنة (ب) لا « تلمي » هي الاخرى

(٢) لوروية في الالمانية تعتمد على الكلمات «Die Hämme» (الخراف) و «Die Himmab» (السموات) .

(ب) Consecutio Temporum ، باللاتينية في النص الاصلي ، والمعمود ازمة الافعال .

حقا في شكل كلاسيكي ، « أو حتى » في الصواب النحوي ، ان انشاءاته النحوية صورة من الانشاء التاريخي . « وعلى هذا تقتصر » « مزاعم » « شترنر » التي « تليخ بذلك هدفها الاخير » .

التامل التاريخي الثامن ، الذي هو تامل التأملات ، الالف والياء في كل التاريخ بحسب شترنر : ان جاك المفعل لا يرى في كل تطور النمو ، كما جرى حتى الآن ، وهو ما اثبتناه من البداية ، أكثر من سلسلة متعاقبة من السموات (ص : ٩١) يمكن التعبير عنها كذلك كما يلي : ان اجيال العرق القوزاقي التي تماقت الواحد تلو الآخر حتى يومنا الحاضر لم تفعل شيئا أكثر من المماحكة بشأن مفهوم الفضيلة (ص : ٩٢) ، وقد « اقتصر نشاطها على هذا » (ص : ٩١) ، ولوانها انتزعت من راسها هذه الفضيلة الشائعة ، هذا الشبح ، فلمعها كانت تتوصل الى تحقيق بعض الاشياء ، وعلى ما كانت الامور ، فانها لم تتوصل الى تحقيق اي شيء ، أي شيء على الاطلاق ، ولم يكن لها بد من القبول بالقصاص الذي فرضه عليها القديس ماكس كما لو كانت تلامذة . وانه لما يتفق كل الاتفاق مع مفهومه عن التاريخ أن يستحضر في النهاية (ص : ٩٢) الفلسفة التأملية كيم « تجد فيها هذه المملكة السماوية ، مملكة الارواح والاشباح ، نظامها اللائق » - وهي تصور في فقرة لاحقة على انها « ملكوت الارواح الكامل » .

ما الذي يوجب على اولئك الذين يفهمون التاريخ بالطريقة الهيغلية أن ينتهوا آخر الامر ، كنتيجة لكل التاريخ السابق ، الى ملكوت الارواح هذا الذي يجد الكمال والنظام في الفلسفة التأملية ؟ لقد كان في مكنة « شترنر » أن يجد حل هذا السر ببساطة تامة عند هيغل بالذات . ففي سبيل الوصول الى هذه النتيجة « يجب أن تؤخذ فكرة الروح على انها الاساس ، ومن بعد يجب ان يبين ان التاريخ هو عملية الروح نفسه » (فلسفة التاريخ ، III ، ص : ٩١) . وبعلمنا نفرض « فكرة الروح » على التاريخ كأساس له ، فانه من اليسر جدا ، بالطبع ، أن « يبين » أنها تصادف من جديد في كل مكان ، ومن بعد أن تحمل على « ايجاد النظام اللائق » بفضل وصف هذا السياق كله على انه عملية .

وبعدما يحمل القديس ماكس جميع الاشياء على « أن تجد نظامها اللائق » ، فان في مقدوره الآن أن يهتف بكل حماسة : « ان الرغبة في كسب الحرية للروح ، تلك هي المفولية » ، الخ ، (راجع ص : ١٧) . « ان اخراج الفكر المحض الى النور ، الخ ، - تلك هي فرحة المراهق » ، الخ) ، وان يعلن بكل مراعاة أيضا : « وبالتالي فانه من الواضح أن المفولية ... تمثل اللاحسية واللاطبيعية » الخ - في حين كان من واجبه أن يقول : انه لن الواضح أن المفولي ليس سوى المراهق القنع الذي يمكن ، باعتبار انه انكر عالم الاشياء ، سميته أيضا « لا طبيعية » ، و « للاحسية » ، الخ .

لقد بلغنا من جديد النقطة حيث يستطيع « المراهق » ان يتحول الى « الرجل » :

« لكن من ذا يحول الروح الى عدمه ؟ هو ، الذي مثل الطبيعة بواسطة الروح على انها ميدان العدم ، الحدود ، الانتقال » (اي تخيلها بهذه الصفة - وفقا للصفحة ١٦ وما يليها ، فقد تم ذلك من قبل المراهق ، وفيما بعد المسيحي ، ومن ثم المفولي ، فالقوزاقي المفولي ، لكن بكل معنى الكلمة من قبل المثالية وحدها) ، « يستطيع هو وحده ايضا ان يحط الروح » (يعني في مخيلته) « الى هذه الدرجة ذاتها من العدمية » (وبالتالي المسيحي ايضا ، الخ) . ويهتف « شترنر » كلا ، فامدا الى ذات الحيلة التي طبقها في الصفحات ١٠ - ٢٠ بصلد الرجل) ، « استطيع ان افعل ذلك ، وكل واحد منكم يعمل ويتصرف بوصفه الانا غير المحدودة يستطيع ان يفعل ذلك » (ص : ٩٣) ، اي الانسان ، القوزاقي ، الذي هو بالتالي المسيحي الكامل ، المسيحي الحقيقي ، القديس ، تجسيد المقدس .

وقبل ان نعالج المصطلحات اللاحقة ، نحن ايضا « نحب عند هذه النقطة » ان ندرج « تأملا تاريخيا » عن اصل « تأمل شترنر التاريخي عن مفوليتنا » ، وتفكيرنا يختلف على أي حال عن تفكير شترنر في انه « يزعم حقا الشمول والاصالة » بصورة جازمة . ان جميع تأملاته في التاريخ ، وكذلك تأمله بشأن « الاقدمين » ، هي مزيج استمدت عناصره من هيغل .

ان الزنجي هو « الطفل » لان هيغل يقول في الصفحة ٨٩ من كتابه **فلسفة التاريخ** :

« أفريقييا هي بلطفولة التاريخ . » « حين نعرف الروح الأفريقي « (الزنجي) » لا بد أن نتخلى كليا عن مقولة العمومية » (ص : ٩٠) - اي على الرغم من أن للطفل أو الزنجي أفكارا ، فانهما لا يملكان الفكرة بعد . « عند الزنوج لم يبلغ الوعي بعد موضوعية ثابتة ، مثلا الله ، والقانون ، حيث يملك الانسان حسس ماهيته » . . . « الامر الذي يترتب عليه أن معرفة الماهية المطلقة معدومة هنا كليا . ان الزنجي يمثل الانسان الطبيعي في كل افتقاره الى التقييد » (ص : ٩٠) . « على الرغم من انه لا بد أن يكونوا واعين لتبعيتهم للعوامل الطبيعية » (للاشياء كما يقول « شترنر ») « فان هذا الشعور لا يؤدي بهم على أية حال الى وعي كائن أعلى » « ص : ٩١ » .

انا نصادف هنا من جديد جميع تعريفات شترنر للطفل والزنجي : التبعية للاشياء ، والاستقلال بالنسبة الى الافكار ، وعلى الاخص « الفكر » ، و « الماهية » ، و « الماهية المطلقة » (المقدسة) ، الخ .

لقد وجد ايضا المفول ، والصينيين بصورة خاصة ، عند هيغل الذي يرى فيهم بداية التاريخ ، وما دام التاريخ عند هيغل ايضا هو تاريخ ارواح (لكن ليس بذلك القدر من الصبيانية الذي تصادفه عند « شترنر ») ، فانه من البدهي ان المفول هم

الذين أدخلوا الروح الى التاريخ وهم المثلون الاصليون لكل شيء « مقدس » . وبصورة خاصة يصف هيجل في الصفحة ١١٠ « المملكة المغولية » (للدالاي لاما) على انها « المملكة الروحية » ، على انها « مملكة الحكم الشوقراطي » ، مملكة الروح والدين - بصورة متعارضة مع مملكة الصينيين اللثوية . وبالطبع فانه لا يد « لسترتر » ان يوحد الصين مع المغول . وانه ليرد في هيجل ، في الصفحة ١٤٠ ، كلمتا «المبدا المغولي» اللتان اشق « شترتر » منهما « مغوليته » . وعلى اي حال ، فلو انه اراد حقا ان يرجع المغول الى مقولة « المثالية » ، فقد كان في مقوره ان يجد في نظام الدالاي لاما والبوذية « ماهيات روحية مقررة » مختلفة للاختلاف كله عن « سلمه الروحي » . الهش . بيد ان الوقت لم يتسع له حتى للنظر بصورة لائقة في فلسفة التاريخ لهيجل . ان خاصة موقف شترتر من التاريخ وفرادته تستقيمان في ان الاناني عنده يتحول الى نامخ « اخرق » لهيجل .

ب - الكاثوليكية والبروتستانتية

(راجع « اقتصاد العهد القديم »)

ان ما نسميه الكاثوليكية هنا يسميه « شترتر » « العصر الوسيط » ، لكن بما انه يخلط (كما « في جميع الاشياء ») المضمون الديني المقدس للعصر الوسيط ، ديانة العصر الوسيط ، مع العصر الوسيط القلي ، الديوي ، بلحمه ودمه ، فاننا نقضل ان نعطي المسألة اسمها الصحيح في الحال .

كان « العصر الوسيط مرحلة طويلة كان الناس فيها راضين بوهم حيازتهم الحقيقة » (لم يكونوا يملكون مطالب او نشاطات اخرى) ، « كون ان يفكروا بصورة جدية ما اذا كان يجب على المرء ان يكون حقيقيا هو نفسه كما يمتلك الحقيقة » - « في العصر الوسيط كان الناس (يعني العصر الوسيط بأكمله) « يعذبون الجسد ، كما يصبحوا قادرين على ان يأخذوا المقدس في ذواتهم » (ص : ١٠٨) .

يعرف هيجل علاقة الانسان بالاله في الكنيسة الكاثوليكية كما يلي :

« علاقة بالملق المرجع الى شيء خارجي خالص » (المسيحية في شكل الوجود الخارجي) (تلويح الفلسفة ، III ، ص : ١٢٨ ، وفي مواضع اخرى) . صحيح انه يجب على الفرد ان يتطهر كي يتناول الحقيقة ، لكن « هذا يجري أيضا بطريقة خارجية : الفخرانات مدفوعة الثمن ، والصوم ، وتعذيب الذات ، وزيارة الاماكن المقدسة ، والحج » (المصدر ذاته ، ص : ١٤٠) .

ويقوم « شترنر » بهذا الانتقال بقوله

« كما يجب على النفس ان يجهدوا عيونهم كي يشاهدوا شيئا بعيدا . . .
كذلك كانوا يعلمون الجسد » ، الخ .

وبما أن العصر الوسيط يتوحد مع الكاثوليكية بالنسبة إلى « شترنر » ، فمن الطبيعي ان ينتهي مع لوثر (ص : ١٠٦) ، وان لوثر نفسه ليرجع إلى التعريف المفهومي التالي الذي سبقت مصادفته بصدد المراهق ، في الحوار مع شليغا وفي مواضع اخرى :

« ان الانسان ، اذا اراد ان يبلغ الحقيقة ، يجب ان يصبح حقيقيا مثل
الحقيقة بالذات . ان ذلك الذي يملك الحقيقة بصورة مسبقة في
الايمان يستطيع وحده المشاركة فيها » .

ويقول هيفل فيما يتعلق باللوثرية :

« ليس ثمة حقيقة للإنجيل [. . .] الا في العلاقة الحقيقية التي تربط
الفرد بهذا الإنجيل نفسه . . . ان العلاقة الجوهرية للروح توجد بالنسبة
إلى الروح فقط . . . ومن هنا كانت علاقة الروح بهذا المضمون كما يلي :
ان المضمون جوهرى طبعاً ، لكن ما لا يقل جوهرية عن ذلك ان الروح
المقدس والتكريسي يجب ان يملك علاقة به » . (تزيخ الفلسفة ، III -
ص : ٢٥٤) . « والحال ان هذا هو الايمان اللوثرى - انه يطلب منه (أي
من الانسان) « ايمان هو وحده يمكن ان يؤخذ حقا بمعنى الاعتبار »
(المصدر ذاته ، ص : ٢٣٠) . « ان لوثر . . . يؤكد ان الاله لا يكون
الها الا بقدر ما يدرك في هذه الروحانية الذاتية للإيمان » (المصدر ذاته ،
ص : ١٣٨) . « ان عقيدة الكنيسة » (الكاثوليكية) « هي الحقيقة على
انها حقيقة كائنة » (فلسفة الدين ، II ، ص : ٢٣١) .

ويستطرد « شترنر » :

« وفقاً لذلك ، تنشأ عند لوثر المعرفة بأن الحقيقة ، لانها فكر ، لا توجد
الا بالنسبة إلى الانسان المفكر ، وهذا يعني ان على الانسان ان يتبنى
وجهة نظر مفايرة بصورة جنرية ، وجهة نظر الايمان « (بالابمال) « وجهة
النظر العلمية ، او ايضاً وجهة نظر الفكر تجاه موضوعه ، الفكرة »
(ص : ١١٠) .

« واذا تركنا التكرار الذي « يحشره » « شترنر » هنا مرة ثانية ، فان الانتقال

من الإيمان الى الفكر يستأهل وحده الانتباه . ويقوم هيغل بهذا الانتقال على الوجه التالي :

« بيد أن هذا الروح » (الا وهو الروح المقدس والتكريسي) « هو ثانياً ، لكن بصورة جوهرية أيضاً ، روح مفكر . وان الفكر ، من حيث هو فكر ، يجب أن يكون له تطوره فيه » ، الخ ، (ص : ٢٣٤) .

ويستطرد شترنر :

« ان هذه الفكرة » (« اني روح ، وروح نطق ») « تتخلل تاريخ الإصلاح حتى يومنا الحاضر » (ص : ١١١) .

فانطلاقاً من القرن السادس عشر ، لا وجود بالنسبة الى « شترنر » لاي تاريخ آخر غير تاريخ الإصلاح – وفضلاً عن ذلك فهو لا يملك عن هذا التاريخ الا التصور الهيجلي وحده ،

لقد قدم القديس ماكس مرة اخرى البرهان على إيمانه العملاق . لقد اخذ مرة أخرى جميع اوهام الفلسفة التأملية الألمانية على أنها حقيقة حرفية ، والحقيقة انه جعلها أكثر تأملية وأكثر تجريدية أيضاً . فلا وجود بالنسبة اليه الا لتاريخ الدين والفلسفة – وهذا التاريخ لا وجود له عنده الا من خلال وساطة هيغل ، الذي اصبح مع مرور الزمن المدود العمومي ، المرجع بالنسبة الى جميع الالمان الذين ينخرطون في الوقت الحاضر في التأمل بشأن المبادئ وفي صناعة الأنظمة ،

الكاثوليكية = العلاقة بالحقيقة من حيث هي موضوع ، الطفل ، الزنجي ، « الأقدمون » .

البروتستانتية = العلاقة بالحقيقة في الروح ، المراهق ، الغولي ، « المحدثون » .

وكان المخطط نافلاً برمته ، ما دام هذا كله قد توفر من قبل في القسم عن « الروح » .

وكما نوه من قبل في « اقتصاد العهد القديم » ، فانه في الامكان الآن في اطار البروتستانتية اظهار الطفل والمراهق على المسرح من جديد في « اشكال » جديدة ، كما يفعل « شترنر » فعليا في الصفحة ١١٢ ، حيث الفلسفة التجريبية الانكليزية تمثل الطفل ، بصورة متعارضة مع المراهق الذي يجسد الفلسفة التأملية الألمانية . وانه لينهب هنا هيغل من جديد ، الذي يظهر في هذا الموضع ، كما في اماكن اخرى عديدة من « الكتاب » ، على أنه « المرء » .

« طرد المرء » – اي هيغل – « يكون من مملكة الفلسفة » . « وفي الحقيقة ان ما يسمى الفلسفة الانكليزية لم تمض فيما يبدو الى أبعد من

الاكتشافات التي حققها مفكرون نيرون فيما يقال من أمثال يكون
وهيوم « (ص : ١١٢) .

ويصبر هينل من هذا كما يلي :

« أن يكون هو في الحقيقة الزعيم الحقيقي والممثل الفعلي لما يسمى
الفلسفة في انكلترا ، ولم يتجاوزه الانكليز بمد في حال من الاحوال »

(تاريخ الفلسفة ، ١١١ ، ص : ٢٥٤) .

ان الناس الذين يسميهم « شترنر » « مفكرين نيرون » يسميهم هينل (المصدر
ذاته ، ص : ٢٥٥) « الرجال المثقفين في العالم » ، الذين يحولهم القديس ماكس في
احدى المناسبات الى « سلطة الطبيعة الطقولية » ، ذلك أنه يجب على الفلاسفة
الانكليز ان يمثلوا **الطفل** . وان يكون ليحظر عليه ، لهذا السبب السخيف ذاته ،
ان يكون قد « عني بقضايا اللاهوت ومسائله الرئيسية » ، كائنة ما كانت شهادة
مؤلفاته (وعلى الاخص *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*

و *Novum Organum* . والبراسيات) . وبالمقابل ، فان « الفكر
الالمانى . . . هو الذي يكتشف في المحل الاول الحياة في . . . المعرفة بالذات » (ص :
١١٢) ، ذلك أنه **المراهق** . وهذا كريستينوس من جديد (٨١) !

أما كيف يحول شترنر ديكرات الى فيلسوف الماني ، فيستطيع القارىء ان
يرى ذلك بنفسه في « الكتاب » ، ص : ١١٢ .

د - التراتب

لم يرد جاك المفل في التاريخ ، في كل عرضه السابق ، الا نتاج الافكار المجردة
— لو بالاحرى نتاج افكاره الخاصة عن هذه الافكار المجردة — ان التاريخ بالنسبة اليه
مسير بهته الافكار التي تنحل جميعا ، في آخر تحليل ، في « المقدس » . وان هذه
السيطرة « للمقدس » ، للفكر ، للفكرة المطلقة الهيغلية ، على العالم التجريبي هي
التي سيمد الآن الى وصفها ، ممثلا اياها على أنها علاقة تاريخية قائمة في الوقت
الحاضر ، على أنها سيطرة القديسين ، سيطرة الايديولوجيين على العالم المبتذل —
ذلك هو التراتب . وانا لنجد في هذا التراتب ان ما كان من قبل **متتالية** يصبح الآن
متواقتا ، بحيث ان احد الشكلين المتواجدين للتطور يسود الشكل الآخر . وهكذا
فان المراهق يسود الطفل ، و المغولي يسود الزنجي ، والحديث يسود القديم ، والاناني
الذي يضحى بنفسه (**الواطن**) يسود الاناني بالمعنى العادي للكلمة (**البرجوازي**) (ب) ،

(١) Citoyen ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(ب) Bourgeois ، بالفرنسية في النص الاصلى .

الخ - انظر « اقتصاد المهد القديم » . من قبل كان « عالم الافكار » « يدمر » « عالم الاشياء » ؛ أما هنا فان « عالم الافكار » يسود « عالم الاشياء » . ومن الطبيعي ان الحصيلا لا بد ان تكون ان السيطرة التي يمارسها « عالم الافكار » منذ البداية في التاريخ تمثل كذلك في نهاية هذا التاريخ على انها سيطرة المفكرين الحقيقية - وفي آخر تحليل ، كما سيتبين لنا ، سيطرة الفلاسفة التأمليين - على عالم الاشياء ، بحيث لا يتبقى امام القديس ماكس الا أن يقاوم ضد افكار الايديولوجيين وتصوراتهم وأن يتغلب عليها كما يجعل نفسه « مالكا لعالم الاشياء وعالم الافكار » .

« التراتب هو سيطرة الفكر ، سيطرة الروح . ونحن لا نزال خاضعين للتراتب حتى يومنا الحاضر ، خاضعين لترا اولئك الذين يعتمدون على الافكار ، والافكار » - من ذا لم يلاحظ ذلك منذ زمن طويل ؟ - « هي المقدس » (ص : ٦٧) . (لقد حاول شترنر ان ينفي هذه التهمة بأنه لم ينتج في كتابه برمه سوى « الافكار » ، اي « المقدس » ، بعدم انتاجه فعليا اية افكار في اي موضع منه على الاطلاق . وصحيح انه ينسب الى نفسه في **« مجلة ويزان الفصلية »** « البراعة في التفكير » ، اي حسب تفسيره الخاص البراعة في صنع « المقدس » - وهذا ما تعترف له به) - « ان التراتب هو السيطرة الاسمي للروح » (ص : ٤٦٧) . - « لم يكن التراتب في العصر الوسيط الا تراتبا ضعيفا ، ذلك انه كان ملزما بأن يسمح لهمجية العالم الدنس بالتواجد معه دونما قيد في جميع اشكالها » (سوف نرى آجلا) « من أين يعرف شترنر مثل هذه المعرفة الجيدة كل ما كان التراتب ملزما بأن يفعله » (« والاصلاح وحده قد وطد سلطان التراتب » (ص : ١١٠) . في الحقيقة ان « شترنر » يحسب ان « سيطرة الارواح لم تكن من قبل قط على هلاك القدر من الشمول والقدرة الكلية » كما هي الحال بعد الاصلاح ؛ انه يحسب ان هذه السيطرة للارواح « بدلا من ان تفصل الفن والدولة والعلم عن المبادئ الدينية قد أخرجتها من الواقع كليا ورفعتها الى ملكوت الروح بفضل تربيها بالدين » .

ان هذه النظرة الى التاريخ الحديث لا تفعل سوى أن تكرر باسمها (آ) الوهم القديم للفلسفة التأملية بشأن سيطرة الروح في التاريخ . وفي الحقيقة ان هذه الفقرة لتبين ايضا باي ايمان اعمى يأخذ جاك المغفل الساذج النظرة الى العالم المستمدة من هيغل ، التي باتت تقليدية بالنسبة اليه ، على انها **« العالم الواقعي »** ،

(١) in extenso : باللاتينية في النص الاسلي .

و « يتاور » على هذا الاساس . وان كل ما يمكن ان يتراءى على انه « خاصته » و « أوجد » في هذه الفقرة انما هو هذا التراتب الذي يشكل تصويره الشخصي عن سيطرة الأرواح - وههنا أيضا سوف « ندرج » « تأملا » تاريخيا مقتضبا عن أصل « التراتب عند شترنر » .

يقول هيغل آراءه عن فلسفة التراتب « بالاشكال » التالية :

« شاهدنا في جمهورية أفلاطون الفكرة بان على الفلاسفة ان يحكموا العالم؛ وان هذه البرهنة من التاريخ » (العصور الوسيطة الكاثوليكية) « هي المصر الذي يتم التأكيد فيه على أن الروحي يجب أن يسيطر ؛ بيد أن الروحي اكتسب معنى دقيقا : السلطة الإكليريكية (1) - رجال الاكليروس ، هم الذين يجب أن يسيطروا ، وهكذا فان الروحي قد جعل كائنا خصوصا ، فردا » . (تاريخ الفلسفة ، I ، ص : ١٢٢) - « وبذلك فان الواقع ، الحياة الارضية ، قد نيتهما الله ... فبعض الاشخاص الفرادى وحدهم مقسوسون ، والآخرون دنيويون » (المصدر ذاته - ص : ١٢٨) . وبانه ليحدد بصورة ادق « النبذ الالهي » كما يلي : « ان جميع هذه الاشكال » (العائلة، العمل ، الحياة العاملة ، الخ) « تعتبر باطله ، دنيوية » (فلسفة الدين ، II ، ص ٢٤٢ . « ان هذه الاشكال اتحدت مع الدنيوية الشرسة - الدنيوية في ذاتها . في الحالة الخام » (ويستخدم هيغل لها في مكان آخر كلمة « هيجية » ؛ راجع مثلا تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٣٨) - « وهذه الدنيوية - في الحالة الخام ، لا يمكن الا أن تكون مسودة » (فلسفة الدين ، II ، ص : ٢٤٢ . ٢٤٣) . « وبالتالي فان هذه السيطرة » (تراتب الكنيسة الكاثوليكية) « هي سيطرة الهوى ، على الرغم من ادعائها بأنها سيطرة الروحي » (تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٢٤) . - « والحال ان سيطرة الروح الحقيقية لا يمكن ان تكون سيطرة حيث العنصر المضاد في حالة الخضوع أبدا » (المصدر ذاته ، ص : ١٣١) . - « ان المعنى الحقيقي هو أن الروحي يصفته هذه » (« المقدس » حسب « شترنر ») « يجب أن يكون العنصر الحاسم ، وهنا هو ما جرى حتى زماننا ؛ وهكذا فاننا نرى في الثورة الفرنسية » (وهذا ما يراه « شترنر » وهو يتأثر خطى هيغل) « ان الفكرة المجردة يجب أن تسيطر ؛ فهي التي يجب أن تقرر دساتير اللولة وقوانينها ؛ وهي التي يجب أن تشكل الرابطة بين الناس ، ويجب ان يكون الناس واعين لان القيم الفاتمة فيما بينهم هي افكار مجردة ، الحرية . المساواة ، الخ » (تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٢٢) . ويحدد

(1) ان البيوتين متقاربتان في الالمانية Das Geistige (الروحي) و Das Geissliche (الاكليريكي).

هيفل سيطرة الروح الحقيقية كما أتت البروتستانتية بها ، بصورة متعارضة مع شكلها الناقص في التراتب الكاثوليكي ، بالمعبارات التالية :
« ان الحياة النبوية في ذاتها تصير روحية » (تاريخ الفلسفة ، III ص : ١٨٥) . « ان الالهي يتحقق في مجال الحياة الواقعية » (وبالتالي فان الواقع لا يظل منبوذا من الله كما في الكاثوليكية - فلسفة الدين ، II ، ص ٢٤٣) ؛ ان « التناقض » بين القداسة والديونة « ينحل في الحياة الاخلاقية » (فلسفة الدين ، II) (ص : ٢٤٣) ؛ ان المؤسسات الاخلاقية « الزواج ، العائلة ، الدولة ، النشاط الحرفي ، الخ » « الهية ، مقدسة » (فلسفة الدين ، II ، ص ٣٤٤) . ويعبر هيفل عن هذه السيطرة الحقيقية للروح في شكلين مختلفين : **« الدولة ، الحكومة ، القانون ، الملكية ، النظام المدني » (وكذلك الفن والعلم ، الخ ، كما تعرف من مؤلفاته الاخرى) ، « هذه جميعا هي العنصر الديني ... معينا نفسه في شكل المحدود » (تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٨٥) . واخيرا فان هذه السيطرة للعنصر الديني ، الروحي ، الخ ، يعبر عنها على انها سيطرة الفلسفة : « ان وعي الروحي هو الآن » (في القرن الثامن عشر) « الاساس الجوهرى ، وبذلك انتقلت السيطرة الى الفلسفة » (فلسفة التاريخ ، ص : ٤٤٠) .**

وهكذا فان هيفل ينسب الى التراتب الكاثوليكي للعصور الوسيطة النية في « ان يكون سيطرة الروح » ، وبالتالي يعتبره شكلا محدودا وناقصا لهذه السيطرة للروح التي تشكل البروتستانتية وما يزعم انه تطورها اللاحق ذروتها . ومهما يمكن ان تكون وجهة النظر هذه مناقضة للتاريخ ، فان هيفل ليشطى على اية حال بقدر كاف من الذهنية التاريخية بحيث لا يتمادى في بسط عبارة « التراتب » ما وراء حدود العصور الوسيطة . لكن القديس ماكس تعلم ، عند هيفل نفسه ، ان العصر اللاحق « حقيقة » العصر السابق ؛ وبالتالي فان عصر سيادة الروح الكاملة يشكل حقيقة ذلك العصر الذي كانت سيطرة الروح فيه ناقصة بعد حتى درجة كبيرة بحيث كانت البروتستانتية حقيقة التراتب ، وبالتالي كانت التراتب الحقيقي . وعلى اية حال ، فما دام التراتب الحقيقي وحده يستحق ان يدعى تراتبا ، فانه من الواضح ان تراتب العصور الوسيطة لا بد ان يكون « ضعيفا » ، وكان من الايسر على شترنو ان يثبت ذلك بقدر ما كان هيفل يصف نقصان سيطرة الروح في العصور الوسيطة في الفقرة الموردة اعلاه وفي مئات الفقرات الاخرى . ولم تكن به حاجة لاكثر من ان ينسخ هذه الفقرات جميعا ، فجماع عمله « الخاص » يستقيم في استبدال كلمة « تراتب »

« سيطرة الروح » . ولم تكن به حاجة حتى الى مياغة الحجة البسيطة التي تمكن سيطرة الروح من التحول دون مزيد من الضوضاء التي تراتب . ألم يكن رابا شائما بين المنظرين الالمان ان يعطوا النتيجة اسم السبب بحيث يردون مثلا الى مقولة اللاهوت جميع الامور التي نشأت عن اللاهوت والتي لم ترتفع بعد على وجه الدقة الى مستوى مبادئ هؤلاء المنظرين - مثلا فلسفة هيغل التاملية ووحدها التي الوجود عند شتراوس، الخ - وهي حيلة سادت بصورة خاصة عام ١٨٤٢ . وانه ليرتب كذلك على الفقرات الموردة اعلاه ان هيغل : ١ - يعتبر الثورة الفرنسية طورا جديدا وأكثر كمالا لسيطرة الروح هذه ؛ ٢ - يرى في الفلاسفة حكام العالم في القرن التاسع عشر ؛ ٣ - يؤكد ان الافكار المجردة وحدها تملك قيمة بين الناس في الوقت الحاضر ؛ ٤ - ان الزواج والعائلة والدولة والنشاط الحربي والنظام المدني والملكية . الخ، تعتبر بصورة مسبقة « الهية ومقدسة » بوصفها « **العنصر الديني** » ؛ ٥ - انه يقدم **الاخلاق** ، بوصفها القداسة الدنيوية او الدنيوية المقدسة ، على انها الشكل الاعلى والاخير لسيطرة الروح على العالم - وهي جميعا امور تتكرر **كلمة فكلمة** عند « شترنر » .

ووفقا لذلك ، فليس تمة حاجة الى قول المزيد او اثباته بشان تراتب شترنر - باستثناء السبب في ان القديس ماكس نخ هيغل - وهي حقيقة لا بد على اية حال من اجل تفسيرها من المزيد من المعطيات المادية . وبالتالي فهي لهذا السبب بالذات غير قابلة للتفسير الا بالنسبة الى اولئك الذين ألفوا الجو البرليني جيدا . اما كيف نشأت الفكرة الهيغلية عن سيطرة الروح . فتلك مسألة اخرى ، وبهذا الشأن ننظر ما قيل اعلاه .

ان السبب في ان القديس ماكس يتبنى الفكرة الهيغلية عن سيطرة الفلاسفة على العالم ويحولها الى تراتب يكمن في « لانعدام المطلق للفكر النقدي لدى قديسنا وفي سذاجته ، وكذلك في جهالته « المقدسة » او « العضالة » (A) ؛ انه يكتفي بالقاء نظرة سريعة على التاريخ (يعني في حقيقة الامر برؤية التاريخ **من خلال** (ب) مؤلفات هيغل التاريخية) دون ان « يعرف » « الشيء » الكثير عنه . وبالفعل ، فلم يكن له بد ان يخشى انه حالما « يعلم » شيئا ما ، فانه سيكون عاجزا عن « الالقاء بواسطة الحل » (ص : ٩٦) ، وانه سوف يبقى اذن يتخبط في « نشاط الحشرة الصاحب » - وهو سبب كاف كي لا يعتمد الى « الغاء » جهالته الخاصة « بواسطة حلها » .

ان ذلك الذي ينصرف للمرة الاولى ، مثل هيغل ، الى انشاء مثل هذا المخطط

(٢) توربة لفظية تمسب ترجمتها « مقدسة » (Heilig) . ومضالته (Heillo) .

(ب) توربة لفظية اخرى : durchschauen (التي نظرة سريعة) ، و durchschauen

(نظر من خلال)

الذي ينطبق على التاريخ بكامله وعلى عالم اليوم الراهن في كل اتساعه ، لا يستطيع بالتأكيد أن يفعل ذلك بدون المعارف الإيجابية الجامعة ، وبدون طاقة عظيمة وبصيرة نافذة ، كما أنه لا يمكن أن يستغني عن معالجة التاريخ التجريبي في بعض الفقرات على الأقل . ومن جهة أخرى ، فإذا كان المرء راضيا باستثمار مخطط قائم من قبل وتحويله لأغراضه الخاصة ، وبيان هذا المفهوم « الشخصي » بواسطة أمثلة معزولة (مثلا الزوج والمفول ، والكاثوليكين والبروتستانتين ، والثورة الفرنسية ، الخ) - وهذا هو بالضبط ما يفعله مقاتلنا ضد المقدس - فإن أية معرفة بالتاريخ ليست ضرورية على الإطلاق إذن . وإن نتيجة هذا الاستغلال لا يمكن إلا أن تكون مضحكة : وإن كيل المضحك يطفح عندما يقفز المرء من الماضي إلى قلب الحاضر المباشر ، وقد شاهدنا من قبل أمثلة على ذلك بخصوص « الهاجس » .

وأما بالنسبة إلى التراتب الفعلي في العصر الوسيط ، فسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى أنه لم يكن له وجود على الإطلاق بالنسبة إلى الشعب ، إلى الجماهرة الكبرى من الكائنات البشرية . فبالنسبة إلى الكتلة الكبرى من البشر لم يكن ثمة وجود سوى للاقطاعية ، ولم يكن التراتب موجودا إلا بقدر ما كان هو نفسه أقطاعيا أو ضد أقطاعي (ضمن إطار الاقطاعية) . ولقد كان للاقطاعية نفسها علاقات تجريبية كليا بأساسها . وليس التراتب ونضالاته ضد الاقطاعية (نضالات ايديولوجي طبقة ضد هذه الطبقة بالذات) سوى التعبير الايديولوجي للاقطاعية والنضالات النامية ضمن الاقطاعية بالذات - وهي تشتمل أيضا على النضالات المحتدمة بين الامم المنظمة اقطاعيا . إن التراتب هو الشكل المثالي للاقطاعية ، والاقطاعية هي الشكل السياسي لعلاقات الانشاج والمبادلة السائدة في العصر الوسيط . وبنتيجة ذلك ، فإنه لا يمكن تفسير نضال الاقطاعية ضد التراتب إلا بتحليل هذه العلاقات المادية العملية . وإن هذا التحليل ليضع من تلقاء ذاته حدا لتصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن ، الذي كان يأخذ 'وهام العصر الوسيط على عهدنا ، وعلى الاخص تلك الاوهام التي عمل الامبراطور والبابا على نشرها في نضالهما ضد بعضهما بعضا .

وما دام القديس ماكس لا يفعل سوى ارجاع التجريدات الهيغلية عن العصر الوسيط والتراتب إلى « كلمات طنانة وافكار تافهة » ، فليس هناك حافز لدراسة التراتب الفعلي ، التراتب التاريخي ، بعز يد من التفصيل .

وإنه ليتضح الآن مما سبق أن الخدعة يمكن قلبها أيضا ، فتمتبر الكاثوليكية ليس على أنها مرحلة أولية فحسب ، بل على أنها انكار التراتب الحقيقي أيضا ؛ وهكذا فإن الكاثوليكية = انكار الروح ، اللروح ، الحية ، ويستغل جاك المغفل هذه القرصة ليقذفنا بموضوعه العظمى عن اليسوعيين الذين « اتقدونا من اضطلال الحية وانحطاطها » (ص : ١١٨) . ما عساه كان يحدث « لنا » لو أن « انحطاط »

الحسية تحقق ، هذا ما لا نعلمه . ان مجمل الحركة المادية منذ القرن السادس عشر ، التي لم « تنقذنا » من « اضطلال » الحسية ، بل على النقيض من ذلك اعطت هذه « الحسية » اشكالا أكثر تطورا حتى درجة عظيمة ، لا وجود لها بالنسبة إلى « شترتر » . ان اليسوعيين هم الذين فعلوا ذلك كله . وعلى أي حال ، قارن مع فلسفة التاريخ هيجل ، ص : ٤٢٥ .

واما نقل القديس ماكس السيطرة القديمة للاكليريكيين إلى العصور الحديثة ، فانه ينتهي إلى تعريف هذه العصور الحديثة على أنها « الاكليريكية » ، ومن بعد . اذ يعين من جديد الفارق الذي يفصل بين هذه السيطرة للاكليريكيين المنقولة إلى العصور الحديثة عن سيطرة الكهنة في العصر الوسيط . فانه يصورها على انها سيطرة الايديولوجيين ، على انها « المرسية » . وهكذا فان الاكليريكية = التراب من حيث هو سيطرة الروح . والمرسية = سيطرة الروح من حيث هي التراب .

ويحقق « شترتر » هذا الانتقال البسيط إلى الاكليريكية - الذي ليس هو انتقالا على الاطلاق - بواسطة ثلاثة تحولات جسيمة .

أولا ، ان « لديه » « مفهوم الاكليريكية » في أي امرىء « يحيا من أجل فكرة عظيمة ، من أجل قضية صالحة » (القضية الصالحة بعد !) ، « من أجل عقيدة - الخ » .

ثانيا ، ان شترتر في عالمه من الوهم « يصطدم ضد » « الوهم القديم جدا لعالم لم يتعلم بعد ان يستغني عن « الكهنة » - يعني لا يزال « يحيا ويعمل في سبيل فكرة ، الخ » .

ثالثا ، تلك هي « سيطرة الفكرة ، يعني الاكليريكية » ، ذلك ان « روبسبير على سبيل المثال » اعلى سبيل المثال ! . « وسان جوست - وهكذا دواليك » (هكذا دواليك !) « قد كانوا كهنة حتى الصميم » ، الخ . ان هذه التحولات الثلاثة حيث « تكتشف » الاكليريكية ، و « تسبر » - و « تستحضر » (هكذا كله في الصفحة ١٠٠) ، لا تعبر بالتالي عن أي شيء أكثر مما أخبرنا به القديس ماكس من قبل عدة مرات ، الا وهو سيطرة الروح ، الفكرة ، المقدس ، على « الحياة » (المصدر ذاته) .

وبعدما تفرض « سيطرة الفكرة أو الاكليريكية » كأساس على التاريخ بهذه الصورة ، فان في مقدور القديس ماكس طبعاً ، دونما مشقة ، ان يجد هذه « الاكليريكية » من جديد في جماع التاريخ السابق ، وبذلك يصور « روبسبير على

سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك « على أنهم كهنة ويوحدهم مع اتوسان الثالث وغريغوريوس السابع ، بحيث ان كل الاوحدية تتلاشى في مواجهة الاوحد .
 اليسوا جميعا ، بمعنى الكلمة الصحيح ، مجرد أسماء مختلفة ، أتنعة مختلفة لشخص واحد ، « الاكليريكية » التي صنعت التاريخ كله منذ اوائل المسيحية ؟ اما كيف « تصيح القطط جميعا رمادية اللون » في هذه الطريقة لتصور التاريخ ، ما دامت جميع الفوارق التاريخية قد « ألغيت » و « حلت » في « فكرة الاكليريكية » - فان القديس ماكس بيمطينا في الحال مثالا باهرا عنه في « روبسبير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » . انه يبدأ هنا بإيراد روبسبير بادىء الامر على انه « مثال » عن سان جوست ، ومن بعد سان جوست - على انه « وهكذا دواليك » لروبسبير .
 ومن ثم يضيف : « ان هؤلاء الممثلين للمصالح المقدسة يجابهون عالما من المصالح « الشخصية » ، « الدنيوية » ، « التي لا حصر لها » . وبالفعل ، من كان يجابههم ؟ الجيرونديون والترميدوريون (٨٢) الذين كانوا يأخذون باستمرار على هؤلاء الممثلين الحقيقيين للقوى الثورية ، أي للطبقة التي كانت وحدها ثورية حقا ، الكلمة « التي لا حصر لها » (انظر « على سبيل المثال » مذكرات ر. لوفاسور (٨٣) ، « وهكذا دواليك » ، « اي » تاريخ السجون لتوغاربه (٨٤) ، وصديقان الحرية (والتجارة الآ) نيارير (٨٥) ، وتاريخ فرنسا لرونفايار (٨٦) ، ونداء الى الاجيال القادمة (٨٧) لمدام رولان ، ومذكرات ج. ب. لوفيد (٨٨) ، وحتى الابحاث التاريخية المفرفة ليوليو (٨٩) ، الخ ، وكذلك جميع محاضر جلسات المحكمة الثورية .
 « وهكذا دواليك » - يأخذون عليهم اذن انتهاكهم « للمصالح المقدسة » . للدستور ، والحرية ، والمساواة ، وحقوق الانسان ، والمؤسسات الجمهورية ، والقانون ، والملكية المقدسة (ب) . « على سبيل المثال » تقسيم السلطات ، والانسانية ، والاخلاق . والاعتدال ، « وهكذا دواليك » . لقد كان يعارضهم جميع الكهنة ، الذين اتهمهم بانتهاك جميع البنود الرئيسية والثانوية لكتاب التعليم المسيحي الديني والخلقي (انظر « على سبيل المثال » تاريخ الكيروس فرنسا أثناء الثورة ، بقلم م . ر . (٩٠) باريس ، كتي كاثوليكي ، ٢٨٢٨ ، « وهكذا دواليك ») . ان التفسير البورجوازي القائل انه خلال حكم الارهاب (ج) عمد « روبسبير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » الى قطع رؤوس قوم شرفاء (د) انظر « على سبيل المثال » الكتابات

- | | | |
|-----|------------------|------------------------------|
| (١) | et du commerce | ، بالفراسية في النص الاصلى . |
| (ب) | sainte propriété | ، بالفرنسية في النص الاصلى . |
| (ج) | règne du terreur | ، بالفرنسية في النص الاصلى . |
| (د) | honnêtes gens | ، بالفرنسية في النص الاصلى . |

المديدة للساذج السيد بيتيه ، مؤامرة روببير بقلم مونجوا (٩١) ، « وهكذا دواليك » يستأنفه القديس ماكس الذي يعطيه التحول التالي : « لما كان الكهنسة والمؤدبون الثوريون يخدمون الانسان ، فقد قطعوا اعناق الناس » . وان هلا ليوفر عن القديس ماكس بالطبع عبء اضاءة حتى كلمة صغيرة « وحداء » عن الاسباب التجريبية الفعلية الداعية الى قطع الرؤوس - وهي اسباب قائمة على مصالح دنيوية حتى الدرجة القصوى ، وان لم تكن بالطبع مصالح المضاربين في سوق الاوراق المالية (أ) ، بل مصالح الكتلة « التي لا حصر لها » . وان « كاهنا » سابقا ، سبينوزا ، قد وجد في القرن السابع عشر الوقاحة على ان يلعب دور « الناقد الصاوم » المتوقع للقديس ماكس حين قال : « ليست الجهالة حجة » . ومن هنا كان الحد العظيم الذي يضمه القديس ماكس لسبينوزا الكاهن بحيث يتبنى الكاهن لبيتر على انه النقيض الاكثريكي لسبينوزا ويجد « اسبابا كافية » لجميع تلك الظواهر الغريبة كالارهاب « على سبيل المثال » . والمفصلة : « وهكذا دواليك » ، الا وهي ان « الناس الروحانيين حشوا رؤوسهم بشيء من هذا القبيل » (ص : ٩٨) .

يا لماكس السيد الذي يجد اسبابا كافية لجميع الامور (« لقد وجدت الاونة الفاع الذي سترسو فيه مرساتي الى الابد ») (٩٢) . واين يمكن ان يكون هذا القاع ان لم يكن في الفكرة ، « على سبيل المثال » في « الاكثريكية » ، « وهكذا دواليك » « لروببير ، على سبيل المثال ، وسان جوست وهكذا دواليك » ، وجورج صاند ، وبرودون (٩٣) ، فضلا عن الخياطة البرلينية المفيفة ، الخ) - ان ماكس السيد اذن « لا يأخذ على طبقة البورجوازية انها استشارت انانيتها الخاصة لتعرف حتى اي مدى يمكن ان تفسح المجال للفكرة الثورية » . فعند القديس ماكس ان « الفكرة الثورية » التي اهتمت الثياب الزرق (ب) والقوم الشرفاء (ج) لعام ١٧٨٩ هي نفس « الفكرة » التي كانت تلهم اللا مترووليين (٩٤) في عام ١٧٩٣ ، نفس الفكرة التي يتساءل بشأنها ما اذا كان يجب « افساح المجال » لها - لكن لا يمكن « افساح المجال » بعد الان لاية « فكرة » مهما كانت استنادا الى تلك التأكيدات .

نأتي الآن الى تراتب اليوم الحاضر ، الى سيطرة الفكرة في الحياة العادية . ان جماع القسم الثاني من « الكتاب » غاص بالنضال ضد هذا « التراتب » ، ولذا فسوف

-
- | | | |
|-----|---------------|------------------------------|
| (أ) | agioteurs | ، بالفرنسية في النص الاصلى . |
| (ب) | habits bleus | ، بالفرنسية في النص الاصلى . |
| (ج) | honnêtes gens | ، بالفرنسية في النص الاصلى . |

نعالجه مفصلا حين نصل الى هذا القسم الثاني . لكن ما دام القديس ماكس يفتبط ، كما هو الامر في الفصل عن « الهاجس » ، في أنه يستبق أفكاره هنا ويقول في البداية ما لن يرد الا لاحقا ، كما يكرر لاحقا ما سبق أن قاله في البداية ، فانا ملزمون بأن تسجل منذ الآن بعض النماذج عن تراتبه . ان طريقته في تأليف كتاب لا تذهب ما وراء « الانانية » التي تصادف في الكتاب برمته . وان غبطة شترتر الذاتية ورسور القارئ لفي تناسب عكسي .

ان البورجوازيين الذين يطالبون بالحب من أجل مملكتهم : من أجل نظامهم (أ) ، يريدون : وفقا لجاك المفعل ، أن « يشيدوا مملكة الحب على الارض » (ص : ٩٨) . وانهم ليطالبون الناس باحترام سيظرتهم والشروط التي تمارس هذه السيطرة فيها ، ويريدون اذن أن يفتصبوا السيطرة على الاحترام ، الامر الذي يستنتج صاحبنا الساذج منه انهم يطالبون بسيطرة الاحترام بصفته هذه ، وموقفهم حيال الاحترام هو نفس موقفهم حيال الروح القدس المقيم فيهم (ص : ٩٥) . ان صديقنا جاك المفعل ، بايمانه الذي يزحزح الجبال ، يأخذ على أنه الأساس الارضي والفعلي للعالم البورجوازي ذلك الشكل المشوه الذي تجاهر فيه ايدولوجية البورجوازيين المناقفة والكاذبة بمصالحهم الخاصة جدا على انها مصالح عامة . اما لماذا يتخذ هذا الوهم الايدولوجي هذا الشكل بالضبط عند قديسنا ، فهذا ما سوف نراه بصدد « الليبرالية السياسية » .

ويعطينا القديس ماكس مثلا جديدا في الصفحة ١١٥ ، حين يتحدث عن العائلة . انه يعلن : مما لا شك فيه انه من السهولة البالغة ان يتحرر المرء من سيطرة عائلته الخاصة ، لكن « رقص الولاء يثير بكل سهولة وخزات الضمير » ، ولذا يتمسك الناس بحب العائلة ، وبمفهوم العائلة ، وهكذا يحصلون على « تصور العائلة المقدس » ، على « المقدس » (ص : ١١٦) .

ان رجلنا الطيب يرى هنا من جديد سيطرة المقدس حيث لا تسود الا الشروط التجريبية كليا . ان موقف البورجوازي من مؤسسات نظامه مثل موقف اليهودي من الناموس : انه ينتهكها بقدر ما يكون هذا الانتهاك ممكنا ، في كل حالة فردية ، لكنه يريد من الآخرين جميعا التقيد بها . واذا كان البورجوازيون جميعا سوف يعمدون ، في كتلة واحدة وفي نفس الوقت ، الى انتهاك المؤسسات البورجوازية ، فانهم سيكفون عن كونهم بورجوازيين - وهو سلوك من المؤكد انه لا يخطر في بالهم مطلقا ولا يتوقف في حال من الاحوال على رغباتهم او ارادتهم . ان البورجوازي المنحل ينتهك نظام الزواج ويرتكب الزنا سرا ، وان التاجر ينتهك مؤسسة الملكية بحرماته الآخرين من

(١) régime ، بالفرنسية في النص الاصل .

الملكية بواسطة المضاربة ، والافلاس ، الخ ؛ وان البورجوازي الشاب يستقل عن عائلته الخاصة ، اذا استطاع في الممارسة - ملغيا الروابط العائلية لمصلحته الخاصة . بيد ان الزواج والملكية والعائلة تظل نظريا امورا حمينة ، لانها الاسس العملية التي اقامت البورجوازية سيطرتها عليها ، ولانها في شكلها البورجوازي الشروط التي تجعل من البورجوازي بورجوازيا ، بالضبط كما ان الناموس المنتهك ابدأ يجعل من اليهودي المتدين يهوديا متدينا . ان الاخلاق البورجوازية تشكل احد المظاهر العامة لهذا الموقف الذي يتخذه البورجوازي حيال شروط وجوده . فالمرء لا يستطيع عموما ان يتحدث عن العائلة « بصفتها هذه » . ان التاريخ يبين ان البورجوازية تسبغ على العائلة طابع العائلة البورجوازية حيث الملل والمال يشكلان الرابطة الوحيدة ، وهو الطابع الذي يتضمن ايضا الانحلال البورجوازي للعائلة ، الامر الذي لا يمنع العائلة نفسها من الاستمرار في الوجود دائما . ان البورجوازي يمشي نعتا للحياة يبحث على القرى ، يقابله في التشدد الرسمي والمرآة العمومية المفهوم المقدس ، وحين تنحل العائلة فعليا ، كما هو الامر بالنسبة الى البروليتاريا ، فان ما يجري هو نقيض ما يحسبه « شترنر » بالضبط . فهناك لا وجود لمفهوم العائلة على الاطلاق ، لكن من المؤكد اننا نصادف هناك ميلا الى الحياة العائلية يقوم على علاقات واقعية كليا . وفي القرن الثامن عشر انحل مفهوم العائلة بفعل هجمات الفلاسفة ، لان العائلة الفعلية كانت قد دخلت مسبقا عملية الانحلال في الدوائر العليا للمجتمع المتحضر . ان الرابطة العائلية الداخلية قد انحلت ، والعناصر المنفصلة التي تشكل مفهوم العائلة قد انحلت ، ومثال ذلك الطاعة ، والولاء للأسرة ، والاخلاص في الزواج ، الخ ؛ لكن جسد العائلة الفعلي ، وشروط الملكية ، وحق العائلة المقنن عليها بالنسبة الى العائلات الأخرى ، والتساكن الاثامي - وهي علاقات ناجمة عن وجود الاولاد ، وبنية المدن الحديثة ، وتشكل رأس المال ، الخ - قد استمرت في الوجود جميعا ، وان تكن تعديلات عديدة قد طرأت عليها ، لان وجود العائلة قد جعل ضروريا من جراء الاوضاع التي تربطها بنمط الانتاج القائم بصورة مستقلة عن ارادة المجتمع البورجوازي . ولقد انضح هذا الطابع الضروري على ابرز صورة خلال الثورة الفرنسية ، حين كانت العائلة على الصعيد القانوني ، لفترة من الزمن ، في حكم اللغاة . وتستمر العائلة في الوجود حتى في القرن التاسع عشر ، سوى ان عملية انحلالها أصبحت أكثر شمولاً ، لا من جراء المفهوم ، بل من جراء تطور الصناعة والزراعة ، ولا تبرح العائلة موجودة بالرغم من ان الاشتراكيين الفرنسيين والانكليز قد اعلنوا انحلالها منذ زمن طويل ، ومن ان الروايات الفرنسية قد انتهت الى تعريف آباء الكنيسة الالمان بهذه الحقيقة .

ومثل آخر على سيطرة الفكرة في الحياة اليومية . فقد يحدث ان يعزى معلوم المدارس عن أجورهم الهزيلة بالحديث عن قداصة القضية التي يخدمونها (الامر الذي لا يمكن ان يحدث الا في ألمانيا) ، لكن جاك المفعل يعتقد فعليا ان هذا اللغو هو السبب

في أجورهم المنخفضة (ص : ١٠٠) . أنه يعتقد أن « المقدس » في العالم البورجوازي الحالي يملك قيمة نقدية فعلية ، ويعتقد أن الاعتمادات الهزيلة للعبة البروسية (انظر براوننغ في هذا الموضوع (٩٥)) سوف تزداد حتى درجة كبيرة من جراء الغناء « المقدس » بحيث أن كل معلم مدرسة في أية قرية يمكن أن يتناول على حين غرة مرتب وزير .

هذا هو تراتب السخف .

ان « حجر زاوية » التراتب ، « هذه الكاتدرائية النائفة » - حسب تعبير ميشليه العظيم (٩٦) - هو « أحيانا » من عمل « المرء » .

« يقسم المرء أحيانا الناس الى صنفين : المثقفين والاميين » (يقسم المرء أحيانا القروء الى صنفين ، المذنبين وغير المذنبين) . « وان الاولين ، بقلر ما كانوا جديرين باسمهم ، قد عنوا بالافكار ، بالروح » . لقد « سيطروا في العصر بعد المسيحي وطلبوا . . . بالاحترام لانكارهم » . ان الاميين (الحيوان ، الطفل ، الزنحي) « عاجزون » في مواجهة الافكار و « خاضعون لها . هذا هو معنى التراتب » .

وبالتالي فان « المثقفين » (المراهق ، المغولي ، الحديث) هم مرة أخرى معنيون فقط « بالروح » ، بالفكر المحض ، الخ ؛ انهم ميتافيزيائيون بحكم مهنتهم ، وفي آخر تحليل هيغلون . و « من هنا » ، فان « الاميين » هم غير الهيغلين . ومما لا ريب فيه ان هيغل قد كان الهيغلي الاكثر ثقافة ، وبالتالي فلا بد في حالته ان « يتضح الحنين العظيم الى الاشياء الذي يحسه على وجه الدقة الانسان الاكثر ثقافة » . والنقطة الاساسية هي ان « المثقف » و « الامي » يتصادمان الواحد في الآخر ؛ وفي الحقيقة ان « الامي » هو في كل انسان في نزاع مع « المثقف » . وما دام الحنين الاعظم الى الاشياء ، وهو الحنين الذي يدنعه اذن نحو ما يخص « الاميين » ، يتضح في هيغل ، فانه يتضح كذلك هنا ان الانسان « الاكثر ثقافة » هو في الوقت ذاته الانسان « الاكثر امية » . « هناك » (في هيغل) « يجب ان يقابل الواقع الفكر بصورة مطلقة والا يكون اي مفهوم دون واقع » . ويجب ان يقرأ هذا كما يلي : هناك يجب ان تجد الفكرة العادية عن الواقع التعبير الفلسفي الدقيق عنها ؛ والحال ان هيغل يتوهم ، على النقيض من ذلك ، ان كل تعبير فلسفي يخلق « نتيجة ذلك » الواقع الذي يقابله . ان جاك المفعل يأخذ وهم هيغل عن فلسفته الخاصة على انه النقد الحقيقي للفلسفة الهيغلية .

ان الفلسفة الهيغلية التي تتوج هذا التراتب في شكل سيطرة الهيغلين على غير الهيغلين تستولي الآن على الامبراطورية العالمية الاخيرة .

« لقد كان نظام هيغل الاستبداد والاورطراطية الاسمين للفكر ، سيادة الروح المطلقة وجبروته » (ص : ٩٧) .

وبالتالي فإننا نجد أنفسنا هنا في المملكة الروحية للفلسفة الهيغلية التي تمتد من برلين حتى هال وتوبنجن ، مملكة الأرواح التي كتب تاريخها الهر بايردهوفر (٩٧) والتي جمع لها ميشليه العظيم المعطيات الإحصائية .

وكانت الثورة الفرنسية قد مهدت لمملكة الأرواح هذه ، تلك الثورة التي « لم تفعل شيئا سوى تحويل الأشياء الى أفكار عن الأشياء » (ص : ١١٥) ؛ راجع أعلاه ما يقوله هيغل عن الثورة ، ص : [١٨٥] . « وهكذا بقي الناس مواطنين » (من المؤكد أن « شترنر » يقول هذا في وقت أبكر ، لكن « ما يقوله شترنر ليس هو ما يفكر فيه ، وما يفكر فيه لا يمكن أن يقال » ، **ويغان** ، ص : ١٤٩) و « عاشوا في التفكير ، إذ كان لديهم موضوع يفكرون فيه ، وكانوا أمامه » (بالابدال) « بحسب الروح والرهبة » . يقول « شترنر » في فقرة الصفحة ٩٨ : « ان الطريق الى الجحيم معبدة بالنوايا الحسنة » . لكننا نقول : ان الطريق الى الاوحد معبدة بالصبرات الختامية السيئة ، بالابدالات . التي هي « سلمه السعوي » المستعار من الصينيين و « جبل الموضوعي » عنده (ص : ٨٨) ، هذا الحيل الذي يقوم عليه « بوثياته البرغوثية » . ووفقا لذلك ، فإنه من السهل بالنسبة الى « الفلسفة الحديثة او اذا شئنا الأزمان الحديثة » - فالحقيقة ان الأزمان الحديثة ليست منذ قيام مملكة الأرواح شيئا آخر سوى الفلسفة الحديثة - « تحويل الموضوعات القائمة الى أفكار عن الموضوعات ، أي الى مفاهيم » ، ص : ١١٤ ، وهو عمل يواصله القديس ماكس .

لقد رأينا من قبل فارسنا الفاجع الحيا ، حتى « قبل قيام الجبال » التي نقلها بإيمانه في وقت لاحق ، في بداية كتابه بالضبط ، يندفع بعنان مطلق نحو النتيجة العظمى « لكاتدرائيته النائفة » . لكن « حماره » ، الابدال ، ما كان يستطيع ان يعدو بالسرعة التي تروقه ؛ وهذا هو الآن ، في الصفحة ١١٤ ، قد بلغ هدفه وحول بواسطة « او » جارة الأزمان الحديثة الى الفلسفة الحديثة .

وبذلك فان الأزمان القديمة (أي القديم والحديث ، الزنجي والمغولي ، لكن بكل معنى الكلمة الأزمان قبل الشترنرية فقط) « قد بلغت هدفها الأخير » . وأنا لتستطيع الآن ان نميط اللثام عن السبب الذي حدا بالقديس ماكس الى اعطاء عنوان « الانسان » الى كل قسم الاول من كتابه والى جمل اقاصيله عن السحرة والاشباح والفرسان تاريخا « للانسان » . ان أفكار وآراء الناس قد كانت ، بكل تأكيد ، أفكارا وآراء تراودهم عن أنفسهم وعن شروط وجودهم ؛ لقد كانت الوهي الذي حصلوا عليه عن أنفسهم وعن البشر عموما - ذلك انه لم يكن وعيا مقصورا على فرد وحيد ، بل وعيا للفرد في علاقات التبعية التي تربطه بالمجتمع بأسره ووعي المجتمع بأسره الذي يعيشون فيه . ان الشروط المستقلة عنهم ، التي ينتجون حياتهم في اطرافها ، واشكال المبادلة المرتبطة بها بالضرورة ، وما تتضمنه من العلاقات الشخصية

والاجتماعية ، لا بد ان تتخذ - بقدر ما يتم التعبير عنها في افكار - شكل شروط مثالية وعلاقات ضرورية ، أي لا بد ان يتم التعبير عنها في الوعي في شكل تحديدات ناشئة عن مفهوم الانسان بصفته هذه ، عن الماهية الانسانية ، عن الطبيعة الانسانية ، عن الانسان بصفته هذه . ان واقع البشر وواقع علاقاتهم يتخذ في الوعي شكل تصور للانسان بصفته هذه ، تصور انماط حياته او تحديداته المفهومية الاكثر دقة . لقد اكد الایدیولوجيون ان الافكار والآراء سادت التاريخ حتى اليوم الحاضر ، وان تاريخ هذه الافكار والآراء يشكل كل التاريخ حتى اليوم الحاضر ؛ ولقد توهموا ان العلاقات الفعلية تطابقت مع الانسان بصفته هذه ومع علاقاته المثالية ، يعني تحديدات المفهومية ؛ ولقد اتخذوا تاريخ وعي الناس لانفسهم اساسا لتاريخهم الفعلي . وبعد هذا كله ليس ايسر من ان نسمي تاريخ الوعي ، والافكار ، والمقدس ، والتصورات الجامدة تاريخ « الانسان » وان نحله محل التاريخ الفعلي . وان الفارق الوحيد بين القديس ماكس وجميع السابقين له هو انه لا يعرف شيئا عن هذه الافكار - حتى حين تفصل بصورة اعتباطية عن الحياة الواقعية التي هي منتجات لها - وانه يقصر مجلوبه ، الذي لا وجود له على اية حال ، على انتحال للايديولوجية الهيكلية يشهد على مبلغ جهله بما ينتحله . وانه لمن الجلي سلفا مما تقدم كيف يستطيع ان يجابه هذا التصور الوهمي للتاريخ الانساني بتاريخ الفرد الواقعي الذي سوف يكون تاريخ الاوحد .

ان التاريخ الاوحد قد جرى في البداية عند ستويا آينا (١٩٨) ، وفي وقت لاحق في المانيا بصورة كلية على وجه التقريب ، واخيرا في كويغراين (١٩١) في برلين حيث طاغية « الفلسفة - او اذا شئنا الازمان الحديثة » ، قد بنى قصره . وان هذا ليبن سلفا الطابع القومي والمحلي على وجه الحصر الذي تنحلي به المادة المعالجة . فبدلا من ان يتحدث عن التاريخ العالمي : يقدم لنا القديس ماكس شروحا قليلة ، والاكثر من ذلك انها شروح خاطئة وهزيلة حتى الدرجة القصوى ، عن تاريخ اللاهوت والفلسفة الالمانيين . واذا غادرنا المانيا صدفه ، بصورة شكلية ، فما ذلك الا كي تمكن اعمال وافكار الشعوب الاخرى ، الثورة الفرنسية مثلا ، من « بلوغ هدفها الاخير » في المانيا ، وبصورة ادق في كويغراين . ان الحقائق الالمانية القومية هي وحدها المعطاة ، وانها لتعالج وتفسر من وجهة نظر المانية قومية ، والنتيجة لا تتجاوز الاطار الالمانى القومي . لكن حتى هذا ليس كافيا . ان تصورات قديسنا وثقافته ليست المانية فحسب ، بل هي من طبيعة برلينية مائة بالمائة . ان الدور المسند الى الفلسفة الهيكلية هو ذات الدور الذي تلعبه في برلين ، وشترنر يخلط برلين مع العالم والتاريخ العالمي . ان « المراهق » برليني ، والهورجوازيين الطيبين الذين نصادقهم عبر الكتاب برمته هم بورجوازيون برلينيون من شاربي الجعة البيضاء . واذا كانت مثل هذه المقدمات هي المنطلق ، فمن الطبيعي ان تكون النتيجة التي يتم الوصول اليها مجرد نتيجة محصورة ضمن الاطار القومي والمحلي .

ان « شترنر » واخوته الفلسفة بكاملها ، وهو فيها العضو الاشد ضعفا والاعظم جهلا ، يشكلون تعليقا عمليا على الاسطر الجريئة التي كتبها المقدام هوفمان فون فالرسلين :

« في ألمانيا وحدها ، في ألمانيا وحدها ،

هناك اود ان احيا الى الابد » (١٠٠) .

ان النتيجة المحلية التي حصل عليها قديسنا المقدام في برلين ، الا وهي ان العالم قد ابتلعتة باسره الفلسفة الهيكلية - سوف تتيح له الأونة دونما نفقات كبيرة ان يؤسس امبراطورية عمومية « خاصة » به . ان الفلسفة الهيكلية قد حولت جميع الامور الى افكار ، الى مقدس ، الى اطياف ، الى روح ، الى ارواح ، الى اشباح . وسوف يقا تل « شترنر » ضدها ، وسوف يهزمها في مخيلته الخاصة ، وسوف يرفع على اجادها الميتة امبراطوريته « الخاصة » ، « الفريدة » ، « الجسدية » ، امبراطورية « الفرد بكامله » .

« فان مصارعنا ليست من لحم ودم - بل مع الرؤساء ، مع السلاطين ، مع

ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر . مع اجناد الشر الروحية في السماوات »

(الرسالة الى اهل افسس ، ٦ : ١٢) .

ان « شترنر » الآن قد « شمر عن ساعديه تاهبا » لخوض النضال ضد الافكار ، ولا حاجة به اولا لان « يتناول درع الايمان » . ذلك انه لم يخلع هذا الدرع قط . انه يمضي الى المعركة مسلحا « بخوذة » الكارثة و « سيف » التفاهة (انظر المصدر ذاته) . « واعطي ان يصنع حربيا مع المقدس » ، لكن لم يعط « ان يغلبه » . (رؤيا يوحنا ، ١٣ : ٧) .

٥ - « شترنر » المتبسط بمخطظه

لقد بلغنا مرة اخرى بالضبط حيث كنا في الصفحة ١٩ بصدد المراهق الذي اصبح بطلا ، وفي الصفحة ٩٠ بصدد القوزاقي المغولي الذي تحول الى القوزاقي القوزاقي و « وجد نفسه » . وبالتالي فاننا عند الاكتشاف الذاتي الثالث لذلك الفرد العجيب الذي يصف لنا القديس ماكس « صراعه الشاق من أجل الحياة » . لكننا بلغنا الآن نهاية هذه القصة برمتها ، ونظرا للمواد الكثيفة التي اشتغلنا بها فلا بد ان نلقي نظرة راجعة على الحدث العملاق للانسان الهالك .

واذا كان القديس ماكس يؤكد في صفحة لاحقة ، وقد نسي قصته منذ زمن طويل ، انه « من المسلم به منذ زمن طويل ان العبقرية هي التي تخلق ابداعات تاريخية عالمية جديدة » (ص : ٢٧٤) ، فقد رأينا من قبل ان الد أعدائه بالذات لا يستطيعون ان يأخذوا شيئا على تاريخه في هذا المصمار ، ما دام ابطاله ليسوا اشخاصا ، فكم بالحري

عبافره ، بل مجرد أفكار متعظمة ، مقعدة ، وتصورات خاطئة هيغلية .

ان التكرار أم المعرفة (١٧) . ان القديس ماركس - الذي لم ينتج كل تاريخه عن « الفلسفة ، أو عن العصر اذا شئنا » ، الا كما يجد الفرصة ليقرأ فراءه عاجله هيغل ، يكرر اخيراً مرة أخرى تاريخه الاوحد برسته . ومهما يكن من امر ، فانه يفعل ذلك مع لمحمة علمية طبيعية ، مقدما اليها معلومات هامة عن العلم الطبيعي « الاوحد » . والسبب في ذلك ان « العالم » عنده ، كلما كان عليه ان يلعب دورا هاما ، يتحول في الحال الى الطبيعة . ان العلم الطبيعي « الاوحد » يبدأ في الحال مع الاعتراف بعجزه . انه لا يتقصى علاقة الانسان العملية بالطبيعة - المعينة بالصناعة والعلم الطبيعي ، بل ينادي بعلاقة وهمية للانسان بالطبيعة . « ما اضال قوة الانسان ! ان الشمس ترسم مسيرتها ، والبحر يدحرج امواجه ، والجبال تتساقق الى السماء ، والانسان لا يستطيع شيئا ضد ذلك » . (ص : ١٢٢) . ان القديس ماركس الذي يحب المعجزات ، مثله مثل جميع القديسين ، لكنه لا يستطيع ان ينجز الا معجزة منطقية ، يتبرم لانه لا يستطيع ان يحمل الشمس على الرقص . ويأسى لانه لا يستطيع ان يجمد المحيط ، ويستاء لانه لا يستطيع ان يمنع الجبال من ان تتساقق الى السماء . وعلى الرغم من ان العالم يصبح مبعثا ، في الصفحة ١٢٤ ، « عتيقا » منذ نهاية الازمان القديمة . فانه لا يبرح بالنسبة الى قديسنا شاعريا حتى درجة رفيعة . وعنده ان « الشمس » لا الارض هي التي لا تبحر تجتاز محركها . وبجزئه انه لا يستطيع على طريقة اشعيا ان يأمر الشمس بان تقف ساكنة . وفي الصفحة ١٢٢ يكتشف شترنر ان « الروح » في نهاية العالم القديم قد « أرغى وازيد من جديد بصورة لا تقاوم لان غازات » (ارواحا) « قد نشأت في باطنه ، وبعدمها فقدت انصلحة الميكانيكية الآتية من الخارج فعاليتها جعلت التوترات ذات الطبيعة الكيميائية التي هاجت في الباطن تلمب لعبا رائعا » .

ان هذه العبارة تتضمن اهم المعطيات عن الفلسفة الطبيعية « الوجداء » التي سبق ان توصلت في الصفحة السابقة الى الاستنتاج بان الطبيعة هي بالنسبة الى الانسان « المنصر الذي لا يغلب » . ان الفيزياء الارضية لا تعرف شيئا عن الصدمة الميكانيكية التي تفقد فعاليتها - ان الفضل في اكتشافها يعود الى الفيزياء الوجداء وحدها . وان الكيمياء الارضية لا تعرف « غازات » تعرض « توترات من طبيعة كيميائية » ، فضلا عن ذلك « في الباطن » . ان الغازات التي تدخل في تركيبات جديدة ، في علاقات كيميائية جديدة ، لا تعرض اية « توترات » ، بل تفقد على الاكثر الى انخفاض في التوتر ، وذلك بقدر ما تنتقل الى حالة مائعة من التجمع ، وبذلك ينقص حجمها الى ما هو دون جزء من الف جزء من حجمها السابق . واذا كان القديس ماركس يحس « نوتترات » « في » « باطنه » الخاص من جراء وجود « غازات » ، فان هذه الغازات « صدمات ميكانيكية » على الاكثر ، وليست « توترات من طبيعة

(١٧) Repetitio est mater studierum ، بالفرنسية في النص الاصلى .

كيميائية « في حال من الاحوال . انها تنتج عن تحول كيميائي . مسبب عن اسباب فيزيولوجية ، لبعض التركيبات الى تركيبات اخرى ، بحيث ان قسما من مركبات الزئبق السابق يصبح غازيا ، وبالتالي فهو يشغل حجما اكبر ، ونظرا لانعدام المكان اللازم له فانه يسبب « صدمة ميكانيكية » او ضغطا نحو الخارج . اما ان هذه « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » غير الموجودة تلعب « لعبا رائعا » حتى الدرجة القصوى في « باطن » القديس ماكس . يعني في راسه هذه المرة ، فهذا « ما نراه » من النور الذي تلعبه في العلم الطبيعي « الاوحد » . وبالتاسبة . فانه من المرغوب فيه الا يمنع القديس ماكس بعد الآن عن العلماء الطبيعيين الدنيويين ما ينطوي عليه ذهنه من هراء عندما يستعمل هذه العبارة الهوجاء : « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » التي هي فضلا عن ذلك « فعالة في الباطن » ، فكان « صدمة ميكانيكية » على المدة لا « تفعل في الباطن » ايضا .

لقد كتب القديس ماكس علمه الطبيعي « الاوحد » لمجرد انه كان عاجزا في هذه المناسبة عن ان يلمح الى الاقدمين بطريقة لائقة دون ان يطلق في الوقت ذاته بضع كلمات عن « عالم الاشياء » ، عن الطبيعة .

واننا لنحصل هنا على التاكيد بان الاقدمين جميعا . في حتام العالم القديم ، قد تحولوا الى رواقيين « لا يستطيع اي انهيار للعالم » (كم من مرة ينهار العالم اذن ؟) « ان يخرجهم عن طورهم » (ص : ١٢٢) . وهكذا يصبح الاقدمون صبيبين هم ايضا « لا يمكن ان يسقطوا من سموات طمانينتهم بفعل اي حدث غير متوقع » (أو أية نزوة من شترتر(آ)) (ص : ٨٨) . وفي الحقيقة ان جاك المنفل يؤمن جدبا بان « الصدمة الميكانيكية الآتية من الخارج تفقد فعاليتها » في الاقدمين الاخيرين . اما الى أي مدى يطابق هذا الراي الوضع الفعلي للرومان والاغريق في نهاية العالم القديم ، ويقابل افتقارهم التام الى الاستقرار والامن ، الذي يكاد لا يستطيع ان يجابهه « الصدمة الميكانيكية » بأي بقية من قوة العطالة(ب) - فاننا نستطيع ان نرجع في هذه النقطه الى لوسيان وغيره . ان الصدمات الميكانيكية الجبارة التي تعرضت لها الامبراطورية الرومانية نتيجة اتقامها بين قياصرة شنوا الحرب ضد بعضهم بعضا ، ونتيجة التمرکز الهائل للملكية ، وعلى الاخص الملكية العقارية ، في روما ، والانخفاض الناجم عن ذلك في عدد سكان ايطاليا ، واخيرا نتيجة ضغط الهان والجرمان - ان هذه الصدمات « تفقد فعاليتها » في راي مؤرخنا القديس ؛ ان « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » ، « الغازات » التي كانت المسيحية « تحرضها في الباطن » ، هي وحدها

(أ) في الاصل الالمني : « Einfall » ، وهي يمكن ان تعني فكرة مفاجئة ، او نزوة ، او

انهيارا .

(ب) vis inertia ، باللاتينية في النصل الاسمي .

التي ادت الى انهيار الامبراطورية الرومانية . ان الهزات الارضية الكبرى [في الغرب] والشرق . بما فيها تلك الهزات التي دنت بفعل « الصدمات الميكانيكية » منات الالوف من الناس تحت [خرائب] مدنهم والتي لم تترك في حال من الاحوال وجدان الناس ثابتا لم يطرا عليه أي اضطراب ، من المسلم به انها كانت هي الاخرى « غير فعالة » في رأي « شترنر » او انها كانت « نوترات من طبيعته كيميائية » . و **(الفعل)** (١) « فان نتيجة التاريخ القديم هي ما يلي : انني جعلت العالم ملكيتي » - الامر الذي يثبت القول التوراتي : « ان جميع الاشياء قد اعطيت لي » (اي المسيح) « من قبل ابي » . وبالتالي فان انا = المسيح هنا . وبهذا الشأن : فانه لا بد طبعاً لجناك المتفل ان يصدق المسيحي عندما يقول انه يستطيع ان ينقل الجبال ، الخ . اذا هو « اراد ذلك فقط » . وبوصفه مسيحياً ، فانه ينادي بنفسه سيدا للعالم . لكنه ليس بهذا السيد الا على **اعتباره مسيحياً** ، وانه لينادي بنفسه « مالكا للعالم » : « اذ رفعت اناي الى مرتبة مالكة العالم » ، فقد ربحنا الانانية انتصارها التام الاول » . (ص : ١٢٤) . وليس على انا شترنر ، كما ترتفع الى مرتبة المسيحي الكامل ، سوى ان تخوض الصراع كي تصبح **سكنية بالروح** ايضا (وهو ما نجح في القيام به حتى قبل ان تهض الجبال) . « طوبى للمساكين بالروح لان لهم ملكوت السموات » . لقد مضى القديس ماكس حتى نهاية المسكنة بالروح ، بل هو يتباهى بذلك . في فرحته العظمى ، امام الرب .

ان القديس ماكس ، المسكن بالروح ، يؤمن بالاصدارات الغازية الخيالية اني انتجها المسيحيون ابان تفسخ العالم القديم . لم يكن المسيحي البدائي يملك شيئا في هذا العالم ، وبالتالي فقد كان راضيا بملكه السماوي الوهمي وبحقه الالهي في الملكيه . وبدلا من ان يجعل العالم ملكية الشعب ، فقد نادى بنفسه وبأخويته من الجهاد « ملكية الله الخاصة » (**رسالة بطرس الاولى** : ٢ - ٩) . وفي رأي « شترنر » ان الفكرة المسيحية عن العالم هي فعليا العالم كما ينشأ عن انحلال العالم القديم . على الرغم من ان هذا ليس على الاكثر سوى [عالم] من الوهم [انحل] فيه عالم الافكار القديمة كي يفسح المجال لعالم آخر يستطيع المسيحي فيه [بالايمان] ان ينقل الجبال ، ان يحس [القدرة الكلية] وان يتوصل الى « انعدام فعالية الصدمة الميكانيكية » . وما دام البشر ، بالنسبة الى « شترنر » ، لا يحدددهم بعد الآن العالم [الخارجي] ، لا تدفعهم قلما بعد الآن الصدمة الميكانيكية الخاصة بضرورة الانتاج ، وما دامت الصدمة الميكانيكية على العموم ، ومعها الاتصال الجنسي ايضا ، قد توفقت عن العمل ، فان المرء يتساءل كيف يمكنهم الاستمرار في الوجود الا بفضل معجزة . ومن المؤكد انهم الامر حتى لدرجة كبيرة ، بالنسبة الى المتزمتين والمعلمين الالمان الذين من الصنف الغازي الخاص « بشترنر » ، ان يرضوا بالوهم المسيحي عن الملكية - التي ليست في الحقيقة شيئا آخر سوى ملكية الوهم المسيحي - من ان يحلوا تبدلات علاقات الملكية الفعلية وعلاقات الانتاج في العالم القديم .

وحقيقة الامر ان نفس هذا المسيحي البدائي الذي كان ، في مخيلة جاك المفعل ، مالك العالم القديم قد كان على الاغلب ملكية عالم للالكين ؛ لقد كان عبداً وكان في الامكان يبعه في السوق . بيد ان « شترتر » ، المتعبط بمخططه ، لا يني يتهمل مع ذلك : « ان الملكية الاولى : المجد الاول ، قد تم اكتسابه ! » (ص : ١٢٤) .

وتواصل انا شترتر بنفس الطريقة كسب الملكية والمجد وتحقيق « الانتصارات التامة » . ان الموقف اللاهوتي للمسيحي البدائي حيال العالم القديم هو النموذج الكامل لكل ملكيته وكل مجده .

وهذه هي الاسس المعطاة لهذه الملكية الخاصة بالمسيحي :

« لقد فقد العالم طابعه الالهي . . . لقد أصبح مبتدلاً ، لقد أصبح ملكيتي التي أنصرف بها كما يحلو لي (يعني كما يحلو للروح) » (ص : ١٢٤) .

وهذا يعني بالفعل : لقد فقد العالم طابعه الالهي . وبالتالي فقد تحرر من أوهم وعبي الخاص : لقد أصبح مبتدلاً ، وبنتيجة ذلك فان علاقته بي مبتدلة ، وهو ينصرف بي بالطريقة المبتدلة التي تحلو له . وليس كما يحلو لي في حال من الاحوال . وفيما عدا كون « شترتر » يحصب هنا فعليا ان العالم المبتدل في الازمان القديمة لم يكن له وجود وان المبدأ الالهي كان يملك السيطرة في العالم ، فانه يزور ايضا تصور المسيحي الذي يأسى باستمرار لعجزه بالقياس الى العالم ، والذي يجعل من انتصاره على العالم ، حتى في الوهم ، مجرد انتصار مثالي يؤجله الى يوم الدينونة . وحين استولت السلطة الدنيوية الفعلية على المسيحية واستغلتها ، ومن جراء ذلك كفت المسيحية عن كونها منفصلة عن العالم ، عندئذ فقط بات في مقدورها ان تنخيل نفسها مالكة العالم . ان القديس ماكس يقيم بين المسيحي والعالم القديم نفس العلاقة الكاذبة التي يقيمها بين المراهق و « عالم الطفل » ؛ انه يقيم بين الانائي وعالم المسيحي العلاقة التي يقيمها بين الرجل وعالم المراهق .

وليس للمسيحي الآن ما يفعله اكثر من ان يصبح مسكينا بالروح بأسرع وقت ممكن ويعترف ببطلان عالم الروح بالضبط كما فعل بالنسبة الى عالم الاشياء كما يكون في مقدوره ان « يتصرف كما يحلو له » بعالم الروح ايضا ، وبذلك يصبح مسيحيا كاملا ، انانيا . ان موقف المسيحي من العالم القديم يخدم اذن كقياس لموقف الانائي من العالم الحديث . وان التهيئة لهذه المسكنة الروحية تشكل محتوى حياة « اتقضى عليها قرابة الفين من السنوات » - وهي حياة جرت عصورها الرئيسية في المانيا وحدها طبعا .

« بعدما اتخذ اشكالا متنوعة ، أصبح الروح القدس في سياق الزمن
الفكرة المطلقة التي انشطرت من جديد في انكسارات متعددة الاشكال الى
أفكار متنوعة عن محبة الجنس البشري ، والفضيلة المدنية ، والعقلانية ،
الخ . » (ص : ١٢٥ ، ١٢٦) .

ان مقعدنا الالماني يقرب الامر من جديد راسا على عقب . ان أفكار محبة الجنس
البشري - الخ - وهي تفود قد أمحت نقوشها سلفا بصورة كلية ، وعلى الاخص من جراء
تداولها الكبير في القرن الثامن عشر - قد سبكت من جديد وضعت من قبل هيغل
الذي جعل منها الفكرة المطلقة ، لكنها ظلت بعد هذا السك الجديد عاجزة عن الاحتفاظ
بقيمتها في المخرج قمر عجز الاوراق النقدية البروسية .

ان الاستنتاج المنطقي - الذي صودف من قبل مرارا وتكرارا - لنظرة شترنر
الى التاريخ هو كما يلي : « يجب أن تلعب المفاهيم الدور الحاسم في كل مكان ،
يجب ان تنظم المفاهيم الحياة ، يجب ان تسود المفاهيم . ذلك هو العالم الديني
الذي اعطاه هيغل التعبير المنهجي » (ص : ١٢٦) ، والذي يخلط صاحبنا الطيب
حتى درجة كبير بينه وبين العالم الفعلي بحيث يمضي الى القول في « المصفحة التالية
١٢٧ : « لا يسود العالم شيء حاليا الا الروح » . واما غاص جواده في هذا انعالم
الوهمي ، فانه يستطيع (في الصفحة ١٢٨) ان يبني اول الامر « مذبحا » ، ومن ثم
« يشيد كنيسة » « حول هذا المذبح » ، كنيسة تملك « جذرائها » أرجلا كي تتقدم
و « تمضي أبعد فأبعد » . و « سرعان ما أحاطت هذه الكنيسة بالعالم بأسره » .
وانه ، هو الاوحد ، وشيلينا خادمه ، يقفان خارجا . « يطوفان حول هذه الجدران ،
ريدفعان حتى الحد الاقصى » . وان القديس ماكس ، « وهو يطلق صيحات صادرة
عن جوع قاتل » ، يهتف في خادمه : « خطوة أخرى وينتصر عالم المقدس » . بيد ان
شيلينا على حين غرة « يهوي في الهاوية الابعد » التي تقوم فوقه - معجزة أدبية !
وبالفعل ، فقد كانت الارض كرة ، وحالما تحوط الكنيسة بالارض أجمع ، فان
الهاوية لا يمكن ان توجد الا فوق شيلينا . وهكذا فانه يقرب قوائين الثقالة ، ويرتفع
هبوطا الى السماء ، وبذلك يمجد العلم الطبيعي « الاوحد » ، الامر الذي يزداد يسرا
بالنسبة اليه ما دام « شترنر » ، وفقا للصفحة ١٢٦ ، يسخر من « طبيعة الشيء
ومن مفهوم العلاقة » اللذين « لا يرشدانه في طريقته في معالجة الشيء أو أسلوبه في
اقامة العلاقة » ، وعلى اية حال ، فان « العلاقة التي تربط » شيلينا بالثقالة ، وهي
أبعد من أن تكون « رهنا » بطبيعة الثقالة أو بالباب الذي « يصنفها الآخرون فيه » ،
العلماء الطبيعيون على سبيل المثال ، هي نفسها علاقة « وحداء » من جراء « وحدانية »
شيلينا . واخيرا فان « شترنر » يصر على انه لا يجوز للمرء ان « يفصل » « معالجة »
شيلينا عن شيلينا « الفعلي » ولا « يقدره بمقياس القيم البشرية » .

وأما رتب الامور على هذا المتوال بحيث يؤمن الراحة اللائقة في السماء لخادمه الامين ، فان القديس ماكس يتخبط في طريقه الخاص الى الجحيلة . وانه ليكتشف في الصفحة ٩٥ ان « المشنقة » نفسها « لون المقدس » ؛ ان « الناس يرتمشون لدى ملامستها ، ففيها شيء مشؤوم ، يعني شيئا غريبا ، غير مألوف » . وفي سبيل التخلص من غرابة المشنقة هذه ؛ فانه يحولها الى مشنقته الخاصة ؛ الامر الذي لن ينجح فيه الا اذا شئق نفسه عليها . ان اسد يهودا يقدم هذه التضحية القصوى الى الانانية . ان يسوع المسيح ؛ المخلص القديس ؛ قد رضي بأن يسمر على الصليب ؛ لا ابتغاء خلاص الصليب ؛ بل اقتداء للبشر من كفرهم ؛ وان مسيحنا الذي لا شفاه له ليشتق نفسه على المشنقة ابتغاء انقاذ المشنقة من طابعا المقدس او ابتغاء انقاذ نفسه من غرابة المشنقة .

.

« ان المجد الاول - الملكية الاولى قد تم اكتسابها - وتحقق النصر التام الاول! » . ان بطلنا المقدس قد انتصر الآن على التاريخ ، وحوله الى افكار ، افكار خالصة ؛ ليست هي شيئا آخر سوى افكار - وفي ختام الزمن لا تجابهه الا عصابة من الافكار . وهكذا فان القديس ماكس ؛ وقد حمل « مشنقته » على ظهره مثلما يحمل الحمار صليبا ، وخادمه شليفا الذي استقبل في السماء بركة قدم وعاد الى معلمه مطاطيء الراس . قد خرجا يقاتلان هذه العصابة من الافكار ؛ او بالاحرى يقاتلان مجرد هالة هذه الافكار . وان سانشو بانزا ؛ المليء بالاقتوال والحكم والامثال الاخلاقية . هو الذي يأخذ على نفسه هذه المرة التضال ضد المقدس ؛ بينما يلعب دون كيشوت دور خادمه المطيع والامين . وان سانشو الشريف ليقاثل بعقل الشجاعة التي قاتل بها هارس المانشا(آ) في الايام القديمة ؛ ويخطيء مثله فيأخذ اكثر من مرة قطيعا من الخرفان المغولية على انه جماعة من الاشباح . ان ماريورتا(ب) السمينة قد تحولت « في سياق الزمن ؛ بعد تحولات متنوعة وفي أعقاب انكسارات متعددة الاشكال » ؛ الى خياطة برلينية عفيفة ؛ تموت من فاقة الدم ؛ وهي مناسبة كي ينظم القديس سانشو مرثاة ؛ وهي مرثاة تذكر جميع الخريجين الشبان وملازمي الحرس بعبارة رابليه التالية : « ان اول أسلحة الجندي محرر العالم فتحة بنطاله » .

ان سانشو بانزا يحقق مآثره البطولية لانه يعرف ان جماعة الافكار التي تواجهه تافهة وباطلة . ان مآثره العظمى يكاملها لا تتجاوز اذن مجرد الادراك السذي يتحرك حتى نهاية العصور كل شيء قائما كما كان من قبل ؛ ويقتصر على تعديل تصوره ؛ لا تصوره عن الاشياء ؛ بل عن العبارات الفلسفية عن الاشياء .

(أ) Caballero Manchêgo ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) Mariturna ، ويقصد بها امرأة فقيرة .

وهكذا فعندما وجد الاقدمون في مظاهر الطقل ، والزنجي ، والقوزاقي الزنجي ، والحيوان ، والكاثوليكين ، والفلسفة الانكليزية ، والامين ، واللاهيفلين ، وعالم الاشياء ، والواقعية ، والمحدثون في مظاهر المراهق ، والمفولي ، والقوزاقي المفولي ، والرجل ، والبروتستانتين ، والفلسفة الالمانية ، والثقفين ، والهيغلين ، وعالم الافكار ، والمثالية ، بعدما تمت جميع الامور التي تفررت منذ الازل في مجلس المحرس : ان الاوان اخيرا . ان الوحدة السالبة لتلا القديم والحديث - التي « تنظر في مراة على سبل اللفر » (الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، ١٢ : ١٢) - التي مثلت من قبل في مظاهر الرجل ، والقوزاقي ، والقوزاقي القوزاقي ، والمسيحي الكامل ، وفي ثياب خادم - هذه الوحدة السالبة يمكن الآن ، بعد آلام شترنر وموته على المتسقة وصعود شليفا الى السماء في هالة من نور ، بفعل العودة الى أبسط المصطلحات ، ان يظهر في سحب السماء متممة بسطة ومهابة عظمتين . « وهكذا قيل » : ان ما كان « المرء » من قبل (أنظر « اقتصاد العهد القديم » : قد أصبح « الانا » - الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، لعالم الاشياء وعالم الروح . ويسمى شبلغ هذه الوحدة السالبة للواقعية والمثالية « لا مبالاة » ، او اذا أرجعت الى اللهجة البرلينسية « Gleichgültigkeit » (١) ، انها تصبح عند هيغل الوحدة السالبة التي يتم فيها احتواء وتجاوز اللحقتين جميعا . وان القديس ماكس ، الذي تمتعه «وحدة الاضداد» من النوم ، هو النصير المخلص للفلسفة الالمانية التأملية ، لا يرضى بذلك ، انه يريد ان تكون هذه الوحدة منظورة بالنسبة اليه في شكل « كائن جسدي » . في « فرد كامل » ، الامر الذي ساعده فيوريباخ فيه بواسطة مؤلفه *Philosophie der Zukunft* (فلسفة المستقبل) *Anekdoten* . ان « أنا » شترنر هذه ، التي هي النتيجة الاخيرة لكل التاريخ السابق ، ليست هي اذن « فردا جسديا » ، بل مقولة منشأة على الطريقة الهيغلية ومدعومة بالابدالات ، ولسوف نتاثر « قفزاتها البرغوثية » التالية في العهد الجديد . سوف نقتصر هنا على الملاحظة بأن الانا ترى النور في آخر تحليل لانها تملك نفس الاوهام عن عالم المسيحي التي يملكها المسيحي عن عالم الاشياء . وكما ان المسيحي يملك عالم الاشياء بفعل هذا الهراء الوهمي الذي « يحشو رأسه به » ، كذلك تملك « الانا » العالم المسيحي ، عالم الافكار ، بفعل سلسلة من الافكار الوهمية عنه . وان اوهام المسيحي بشأن علاقته الخاصة بالعالم يصدقها « شترنر » بكل نية طيبة ، ويجد انها ذات حقيقة مجربة ، ويكررها من بعده بسلامة نية .

« اذن لانا نحسب الاتسان انما يتبرر بالايعان بدون الاعمال . رسالة بولس الى اهل رومية ، ٣ ، ٢٨ » .

(١) ترجمة سوية في اللهجة البرلينسية لكلمة *Gleichgültigkeit* ، اي لا مبالاة .

ان هيجل ، الذي اتحل العالم الحديث بالنسبة اليه في عالم الافكار المجردة أيضا ، يعرف مهمة الفيلسوف الحديث ، بصورة متعارضة مع مهمة الفيلسوف القديم ، كما يلي : بدلا من أن يتحرر ، مثل القدماء ، من « الوعي الطبيعي » و « يطهر الفرد من طريقة المباشرة الحسية ليجعل منه مادة متصورة ومفكرة » (روحاً) ، فان من واجبه أن « يتجاوز الافكار الثابتة ، المحددة ، الجامدة » . ويضيف ان ذلك هو دور « الجدل » (علم ظواهر الفكر ، ص : ٢٦ ، ٢٧) . ان « شترنر » يتميز من هيجل في انه يتوصل الى النتيجة ذاتها دونما جدل على الاطلاق .

٦ - الاحرار

ان الدور الذي يجب على « الاحرار » ان يلعبوه هنا مقرر في « اقتصاد العهد القديم » . ولا حيلة لنا اذا كانت الانا ، التي اقتربتنا منها حتى درجة كبيرة ، تتقهقر من جديد عنا في المتأني السديمي . وليس الذنب ذنبنا في حال من الاحوال اذا كنا نم نتقل في الحال - ابتداء من الصفحة ٢٠ من « الكتاب » ، الى الانا .

١ - الليبرالية السياسية

ان المفتاح الذي يقدمه القديس ماكس واسلافه من اجل نقد الليبرالية هو تاريخ البورجوازية الالمانية . فلتقدم اذن بعض مظاهر هذا التاريخ منذ الثورة الفرنسية . ان حالة المانيا في نهاية القرن الماضي تنعكس بصورة تامة في كتاب كانط **نقد العقل العملي** . فبينما كانت البورجوازية الفرنسية ، بواسطة أضخم ثورة عرفها التاريخ ، ترتفع الى السلطة وتفوز القارة الأوروبية ، وبينما كانت البورجوازية الانكليزية التي سبق ان تحررت سياسيا ثوروا الصناعة وتخضع الهند سياسيا . وتخضع بقية العالم تجاريا ، لم يذهب البورجوازيون الالمان ، في عجزهم ، الى أبعد من « الإرادة الطيبة » . كان كانط رافيا « بالإرادة الطيبة » وحدها . حتى اذا بقيت دونها نتيجة على الاطلاق ، وقد نقل تحقيق هذه الإرادة الطيبة ، والتناغم بينها وبين حاجات الافراد وحوافزهم ، الى **العالم الآخر** . ان ارادة كانط الطيبة هي الانعكاس التام للعجز والهمود والمسكنة لدى البورجوازيين الالمان الذين لم تكن مصالحهم الحقيقية قادرة قط على التطور بحيث تجسد المصالح القومية المشتركة بين طبقة ، الامر الذي قادهم الى أن يكونوا مستثمرين باستمرار من قبل بورجوازيي جميع الامم الاخرى . وان هذه المصالح المحلية الصغيرة قد كان لها نظيرها ، من جهة واحدة ، في الضيق الذهني الاقليمي والمحلي حقا وفعلا لدى البورجوازيين الالمان ، ومن جهة ثانية في بلاهتهم الكوسموبوليتية المتفخخة الاوداج . وعلى العموم ، فان التطور الالمانى قد اتسم في جميع الميادين ، منذ ايام الاصلاح ، بطابع بورجوازي صغير كليا . ان الارستقراطية الاتباعية القديمة قد قضت بمظلمها في حروب الفلاحين ، وما تبقى

منها اما كانوا امراء صفارا تابعين للامبراطور بصورة مباشرة . وقد حققوا بصورة تدريجية بعض الاستقلال وقلدوا الملكية المطلقة على نطاق ضيق يقتصر على مدنهم الصغيرة ، واما اصحاب الاملاك ضئيلة ، قد بدد بعضهم ثروته الهزيلة في البلاطات الاقليمية ليكسبوا من بعد معيشتهم من مراكز حقيرة في الجيوش الدمي أو الادارات الحكومية - وبقي بعضهم الآخر فرسانا اقطاعيين من المناطق النائية يعيشون حياة ينجل منها اكثر الملاكين الانكليز أو النبلاء الاقليميين الفرنسيين تواضعا . وكانت الزراعة تمارس بطريقة لا هي الانتاج القطمي ولا هي الانتاج الكبير ، ولم تدفع بالفلاحين قط الى السعي الى التحرر بالرغم من الإبقاء على التبعية الاقطاعية والسخرات ، وذلك نظرا لان هذه الطريقة في الزراعة بالذات لم تسمح بقيام اي طبقة ثورية نشيطة من جهة واحدة ، ونظرا لانعدام البورجوازية الثورية المقابلة لمثل هذه الطبقة الفلاحية من جهة ثانية .

واما فيما يتعلق بالبورجوازية ، فانت لا نستطيع هنا سوى التشديد على بعض العوامل المميزة . انه لمن الامور ذات المغزى ان صناعة الكتان الحرفية ، يعني الصناعة القائمة على الفزل اليدوي والنول اليدوي ، قد بلغت بعض الاهمية في المانيا بالضبط حين كانت هذه الادوات المزعجة قد نحت جانبا من قبل الآلات في انكلترا . وان اعظم الامور مغزى هنا هو موقف البورجوازيين الالمان حيال هولندا . ان هولندا ، وهي القسم الوحيد من العصبة الهانسية الذي اكتسب اهمية تجارية ، قد انفصلت عن هذه العصبة طلبا للحرية ، وقطعت المانيا عن التجارة العالمية باستثناء مينائين (هامبورغ وبريمن) ، واستطاعت منذ ذلك الحين ان تسيطر على التجارة الالمانية بأسرها . وكان البورجوازيون الالمان اعجز من ان يضموا حدا لاستقلالهم من قبل الهولنديين . ان بورجوازية هولندا الصغيرة ، بمصالحها الطبقية النامية جيدا ، قد كانت اقوى من البورجوازية الالمانية التي تتفوق عليها عددا حتى درجة بعيدة بمطالنتها ومصالحها الحقيرة المنقسمة . كان انقسام المصالح يقابل انقسام التنظيم السياسي الى امارات صغيرة ومدن امبراطورية حرة . كيف يمكن للتمركز السياسي ان يقوم في بلد يفتقر الى جميع الشروط الاقتصادية اللازمة له ؟ ان العجز الذي يتصف به كل من مجالات الحياة المنفصلة (ان المرء لا يستطيع ان يتحدث هنا عن مراتب او طبقات ، بل على الاكثر عن مراتب زائفة وطبقات لم تولد بعد) لم يكن يتيح لاي مجال منها الاستيلاء على السلطة التامة . وكانت العاقبة المحنومة ان المجال الخاص الذي كان مسؤولا ، من جراء تقسيم العمل ، عن ادارة المصالح العامة قد اكتسب أثناء مرحلة الملكية المطلقة (وهو النظام الذي ظهر في المانيا في شكل ضمير جدا ونصف بطريكي) استقلالاً شادا جاءت البيروقراطية الحديثة تضاعف منه . وهكذا تشكلت الدولة في توة مستقلة ظاهريا ، وقد حافظت في المانيا

حتى ايماننا الراهنة على هذا المركز الذي لم يكن الا مركزا انتقاليا في البلدان الاخرى - مجرد مرحلة انتقالية . وان هذا الوضع الذي كانت الدولة فيه هو الذي يفسر اخلاص الموظفين ووجدانهم المسلكي اللذين لا تصادفهما الا عند الالمان ، وكذلك جميع الاوهام الشائعة في المانيا بخصوص الدولة ، والاستقلال الظاهري للمنظرين الالمان بالقياس الى البورجوازيين - التناقض الظاهري بين الشكل الذي يعبر فيه هؤلاء المنظرون عن مصالح البورجوازيين وهذه المصالح نفسها .

اننا نجد مرة اخرى لدى كانط الشكل المميز الذي اتخذته في المانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية - ولم يلاحظ كانط ولا البورجوازيون الالمان اللذين كان الناطق المموه باسمهم ان هذه الافكار النظرية للبورجوازية تقوم على اساس مصالح مادية وارادة مشروطة ومعينة بعلاقات الانتاج المادية . وهذا هو السبب في ان كانط عزل هذا التعبير النظري عن المصالح التي يعبر عنها ؛ لقد جعل من ارادة البورجوازيين الفرنسيين وتحدياتها المشروطة بالوضع المادية تحديات ذاتية محضة ((للارادة الحرة)) ، للارادة في ذاتها ولذاتها ، للارادة البشرية ، وبذلك حولها الى تحديات مفهومية ايديولوجية محضة ومصادرات اخلاقية . ولذا فان البورجوازيين الالمان الحقيرين قد ارتدوا في هلع عن ممارسة هذه الليبرالية البورجوازية النشيطة حالما تظاهرت هذه الممارسة سواء في حكم الارهاب ام في طلب الربح الذي لا يقسم للشرف معنى .

وفي ظل حكم نابليون ، استمر البورجوازيون الالمان اكثر من ذي قبل في الانصراف الى تجارتهم الحقيرة وفي الانسياق مع اوهامهم المعظمي . وفيما يتعلق بالروح التجارية الحقيرة التي سادت في المانيا في ذلك الحين ، يستطيع القديس سانشو ان يستنجد بجان بول وسواد ؛ هذا كي لا نسمي له سوى مصادر ادبية في متناول يده . ان البورجوازيين الالمان ، اللذين كانوا يرغون ويزيدون ضد نابليون لانه اكرههم على شرب عصير الهندباء (١٠١) ولانه عكر صفوهم بايواء الجنود في منازلهم وبالتجنيد ؛ قد اغدقوا عليه كل حقدهم كما اغدقوا على انكلترا كل اعجابهم ، في حين كان نابليون يقدم اليهم اعظم الخدمات بتنظيف الاسطبلات الايجابية الالمانية وانشاء وسائل مواصلات جديدة بيلد متحضر ، فبما لم تفعل انكلترا سوى تحيين الفرصة لاستغلالهم بلا هوادة (٢) . ولقد كان الامراء الالمان يتوهمون ، بالروح البورجوازية الصغيرة عينها ، انهم يقاتلون في سبيل مبدأ الشرعية وضد الثورة ، في حين لم يكونوا سوى المرتزقة الماجورين للبورجوازية الاتكليزية . وفي جو هذه الاوهام العمومية كان من طبيعة الامور تماما ان المراتب التي تحتكر امتياز الوهم - الايديولوجيين ، ومعلمي المدارس ،

(١) - a tort et à travers ، بالفرنسية في النص الاسلي .

والعلبة ، وأعضاء عصابة الفضيحة (١٠٢) - كانت تتحدث بكلمات فخمة وتمطي تعبيرا
طنانا ملانها للمزاج العمومي القائم على الوهم واللامبالاة .

وان ثورة تموز (١٠٢) - اننا لا نأتي سوى على ذكر بعض النقاط الرئيسية
وبالتالي نسقط المرحلة المتوسطة - قد فرضت على الالمان من الخروج البنى
السياسية المقابلة لبورجوازية متطورة . ولما كانت العلاقات الاقتصادية الالمانية
لم تبلغ في حال من الاحوال مستوى التطور الذي تقابله تلك البنى السياسية،
فان البورجوازية لم تتبناها الا في شكل افكار مجردة ، مبادئ صالحة في ذاتها
ولذاتها ، رغبات تقيية وعبارات جوفاء ، تحدييات ذاتية كانطية للارادة وللناس
كما يجب ان يكونوا . وبالتالي فقد كان موقفها من هذه البنى اكثر اخلاقية ولا
مبالاة حتى درجة كبيرة من موقف الامم الاخرى ، اي انها اظهرت ضيقا في التفكير
فريدا حتى درجة عالية ، ولم تؤد جميع جهود البورجوازيين الالمان الى ادنى نتيجة
على الاطلاق .

وأخيرا فان الضغط المتمازم ابدا للمزاحة الاجنبية والتجارة العالمية ، الذي
كانت امكانية التهرب منه تتضاءل اكثر فاكثر بالنسبة الى المانيا - قد الزم المصالح
المحلية المبعثرة للالمان بالاتحاد في نوع ما من التناغم . وجعل البورجوازيون الالمان،
وعلى الاخص منذ عام ١٨٤٠ ، يفكرون في الحفاظ على هذه المصالح المشتركة ،
وأصبح موقفهم قوميا وليبراليا ، واخذوا يطالبون بتعرفات الحماية والدايات .
وهكذا فقد بلغوا في الوقت الحاضر ، على وجه التقريب ، المرحلة التي وصلت
اليها البورجوازية الفرنسية في عام ١٨٧٩ .

واذا اراد المرء ان يحكم ، على طريقة الايديولوجيين البرلينييين ، على
الليبرالية والدولة ضمن اطار تظاهراتهما المحلية في المانيا ، ار قصر نفسه على
مجرد نقد الاوهام البورجوازية الالمانية عن الليبرالية ، بدلا من ان يفرسها في
رتباطاتها بالمصالح الفعلية التي صدرت عنها والتي لا ينفصل عنها وجودها الفعلي -
فانه ينتهي بكل تأكيد الى اشد الاستنتاجات ابتذالا . ليست هذه الليبرالية
الالمانية كما رأينا ، حتى في شكلها الشعبي ، كما كانت تمر بمد عن نفسها حتى
تاريخ قريب ، سوى هذيان حالم ، سوى الانعكاس الايديولوجي لليبرالية الفعلية .
لشد ما يصبح من اليسير اذن تحويل مضمونها كليا الى فلسفة ، الى تعميمات
مفهومية محضة ، الى « معرفة عقلانية » ! وهكذا فاذا كان المرء على درجة كبيرة
من النعاسة حقا بحيث لا يعرف حتى هذه الليبرالية على الاسلوب البورجوازي
الا في الشكل المتعالي الذي اعطاه اياه هيغل ومعلمو المدارس المرمهون به ، فانه
ينتهي بكل تأكيد الى الاستنتاجات التي تخص على وجه الحصر مجال القدس .

وان سانشو سوف يزودنا بمثال بائس على ذلك .

« لقد قيل الشيء الكثير مؤخرًا » في الدوائر النشيطة عن حكم البورجوازيين ،
« بحيث ليس مما يبحث على الدهشة أن أنباء عنه » - ولو عن طريق ل. بلان الذي
ترجمه البرليني بوهل (١٠٤) الخ - « قد تسربت حتى الى برلين » واجتذبت هنالك
انتباه معلمى المدارس المتساهلين (ويفان ، ص : ١٩٠) . وعلى اي حال ، فانه
لا يمكن ان يقال ان « شترنر » ، بطريقته في تملك الافكار المراجعة ، قد « تبني
طريقة جديدة مريحة ومفيدة بصورة خاصة » (ويفان ، الصفحة ذاتها) . ان
طريقته في نهب هيفل قد فضحته ، وهو ما سوف يرد مزيد من الامثلة عليه فيما
يلي .

ولم يفت صاحبنا معلم المدرسة ان يسجل ما تم مؤخرًا من خلط بين
الليبراليين والبورجوازية . وبما ان القديس ماكس يخطئ البورجوازية مسع
المواطنين الصالحين ، مع البورجوازيين الصغار الالمان ، فانه لا يفهم الحقائق
التي نقلت اليه حسب مفزاهها الفعلي ، المطابق لما قاله عنها جميع المؤلفين الكفوئين
- يعني بحيث يميز في التبني الليبرالية التعبير المثالي عن مصالح البورجوازية
الفعلية - بل على العكس من ذلك ، ففي رأيه ان هدف البورجوازي الاخير هو
ان يصبح ليبراليا كاملا ، مواطنًا في الدولة . فعند القديس ماكس ليس البورجوازي
حقيقة المواطن ، بل المواطن حقيقة البورجوازي . وان هذا التصور ، الذي هو
مقدس بقدر ما هو المائى . ليحضى بعيدا بحيث يحول « المواطنة » ا يجب ان نقرا :
سيطرة البورجوازية ا في الصفحة ١٣٠ الى « فكرة » ، ولا شيء سوى فكرة » ،
ويعطى الدولة دور « الرجل الحقيقي » الذي يمنح في « حقوق الانسان » لكل
بورجوازي فرد حقوق « الانسان » ، وبذلك يضفي عليه التكريس الحقيقي . وان
هذه الامور جميعا تحدث بعدما فضحت الاوهام عن الدولة وحقوق الانسان بصورة
كافية في **الحوليات الالمانية الفرنسية** . وهي حقيقة يلاحظها القديس ماكس
اخيرا في « شرحه الدفاعي » لعام ١٨٤٥ . وهكذا فانه يستطيع ان يحول البورجوازي
الى ليبرالي مقدس ، تماما مثلما يحول الدولة الى « المقدس » ، وعلاقة البورجوازي

★ لم هذا في الحوليات الالمانية - الفرنسية ، بالنظر الى سياق الموضوع ، فيما يتعلق بحقوق
الانسان التي اعلنتها الثورة الفرنسية فقط . وفيما عدا ذلك ، فان هذا التصور للمزاحة على انها
« حقوق الانسان » يمكن ان يصادف قبل قرن من الزمان عند الناطقين باسم البورجوازية (جمون
هامبدن ، بيتي ، بواغيلوبير ، تشلد ، الخ) . وفيما يتعلق بعلاقة متطري الليبرالية بالبورجوازيين ،
فان ما قيل اعلاه من علاقة ايديولوجية طبقة ما بهذه الطبقة بالذات .

بالدولة الحديثة الى علاقة مقدسة ، الى عبادة (ص : ١٣١) - وبذلك يختم
قولا نقده لليبرالية السياسية . لقد حولها الى « المقدس » * .

وهذه الآن بعض الامثلة عن طريقة القديس ماكس في تزيين هذه الملكية
الخاصة به بنقوش عربية تاريخية . وانه ليستخدم لهذا الغرض الثورة الفرنسية
التي ضمن مساره التاريخي ، القديس برودنو ، عقدا صغيرا لتزويده ببعض
المعطيات المتعلقة بها .

على اساس كلمات قليلة من بايي ، والاكثر من ذلك انها مأخوذة عن
Den Kwürdigkeiten (الاحداث المثورة) للقديس برونو ، تشيخ دعسوة
مجلس الطبقات الثلاث « لاولئك الذين كانوا رعايا حتى ذلك الحين ان يتوصلوا الى
الوعي بانهم ملاكون » (ص : ١٣٢) . على العكس من ذلك ، يا صاحبيا (ا) ! ان
اولئك الذين كانوا ملاكين حتى ذلك الحين يبرهنون ، من خلال دعسوة مجلس
الطبقات الثلاث ، على وعيهم بانهم ليسوا رعايا بعد الآن - وهو وعي توصلوا اليه منذ
زمن طويل ، في مؤلفات الفيزيوقراطيين (١٠٥) على سبيل المثال ، وفي مناظرات لينغ
ضد البورجوازيين نظرية القوانين المثنية ، ١٧٦٧ ، وفي كتابات ميرسيه ومايلبي ،
وعلى العموم في الكتابات الموجهة ضد الفيزيوقراطيين . وعلى أي حال فقد
تم الاعتراف بأهمية هذه المؤلفات من مطلع الثورة - مثلا من قبل بريسو ، وفوشيه ،
ومارا ، وفي الحلقة الاجتماعية (١٠٦) ، ومن قبل جميع خصوم لافايت الديمقراطية .
ولو ان القديس ماكس فهم الموضوع كما حدث ، بصورة مستقلة عن مساره
التاريخي ، فانه ما كان يدهش لان « كلمات بايي ترون بكل تأكيد (ب) | كما لو ان كل
انسان بات ملاكا في الوقت الحاضر » وان [البورجوازيين] ... | حكم الملاكين
[...] ان [...] الملاكين ... | أصبحوا حاليا البورجوازيين المتأزين (ج) ، وهو
الماخذ الذي أخذ عليهم حتى قبل الثورة [...] .

[...] « منذ الثامن من تموز ١٧٨٩ [...] بيان الاسقف [أوغون] (١٠٧)

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وبذلك فان النقد ككل « يحقق هدفه الاخير »
بالنسبة اليه وتقلب جميع الخطوط ومادية اللون ، وبذلك فهو ايضا يعترف بجهله بالاساس الفعلي
والضمون الفعلي لسيطرة البورجوازية .

(١) mon brave ، بالانكليزية في النص الاصل .

(ب) ان الفقرة التالية ، حتى هذه الكلمات : « ... وذلك من جراء الحواجز الجمركية ... »
هي من المقاطع التي كانت حتى الآن مجهولة ، وهي تنشر هنا للمرة الاولى .

(ج) par excellence ، بالفرنسية في النص الاصل .

وباربر [يبدد] الوهم بأن [لكل انسان] ، الفرد ، أهمية في التشريع ، لقد [اثبت]
عجز الموكلين التام . ان نظرية النواب أصبحت سائدة « [ص : ١٢٢ ، و] .

ان « بيان اسقف لو تون وباربر » القترح (١٠٨) وضعه الاسقف في جدول الاعمال
في الرابع من تموز (لا أثنى منه) وليس لباربر علاقة به سوى انه ابداه في الثامن من
تموز مع كثيرين غيره . ولقد اقر في التاسع من تموز ، بحيث ليس من الواضح على
الاطلاق لماذا يتحدث القديس ماكس عن « الثامن من تموز » . ولم « يبدد » هذا
الاقتراح في حال من الاحوال الوهم بأن لكل انسان ، الفرد ، أهمية « الخ ، بيد انه
الذي التفويض الملزم للكراسات (١٠٩) المعطى الى النواب ، يعني تفوذا « أهمية »
لا « كل انسان ، الفرد » ، بل المحاكم المائة والسبع والسبعين والدوائر
الاربعمئة والاحدى والاربعين (١١٠) ؛ وحين اقرت الجمعية الاقتراح ، فقد طرحت
طابع الاحوال العامة (١) الاقطاعي القديم . وعلاوة على ذلك ، فلم تكن المسألة في ذلك
الحين ، في حال من الاحوال ، مسألة النظرية الصحيحة للتمثيل القومي ، بل مسألة
فضايا جوهرية ، عملية حتى درجة رفيعة . كان جيش برولي يهدد باريس ويقترب
اكثر فاكثر كل يوم ؛ وكانت العاصمة في حالة من الاضطراب الشديد ؛ فلم يكسد
ينقضي اسبوعان على لعبة التنس وسرير العدالة (١١١) ؛ وفيما عدا ذلك ، فقد كان
البلاط يتأمر مع كتلة الارستقراطية والاكليروس ضد الجمعية الوطنية ؛ واخيرا ،
فقد كانت معظم الاقاليم في قبضة المجاعة ، وكان النقد نادرا جدا ، وذلك من جراء
الحواجز الجمركية الاقليمية الاقطاعية القائمة بعد ، وكنشيجة للنظام الزراعي الاقطاعي
بمجموعه . وكانت المسألة في ذلك الحين مسألة جمعية نشيطة بصورة جوهرية (ب) ،
على حد تعبير تاليران نفسه (وكانت الكراسات التي تحت جميعا على وجه التقريب على
ابقاء الامتيازات العائدة للنقابات الحرفية والنبالة مستجمد نشاط الجمعية) ، بينما
كانت الكراسات [الخاصة] بالارستقراطية والجماعات الرجعية الاخرى تزود البلاط
بفرصة من اجل اعلان قرار الجمعية [باطلا بالاستناد] الى رغبات الناخبين . واعلنت
الجمعية استقلالها باقرار اقتراح تاليران واستولت على السلطة التي كانت في حاجة
اليها ، الامر الذي لم يكن في الامكان تحقيقه طبعاً على الصعيد السياسي الا ضمن
اطار الشكل السياسي وباللجوء الى نظريات روسو القائمة ، الجزء [راجع بزوغ النهار ،
بقلم باربر دي فيوزالك ، ١٧٨٩ ، المعدادان ١٥ و ١٧] . ولم يكن يد للجمعية الوطنية
من امخاض هذه الخطورة تحت ضغط الجماهير الغفيرة الواقعة خلفها . وحين فعلت ذلك
لم تتحول في حال من الاحوال الى « مجلس اناني كلياً ، منفصل تماماً عن الجبل
السري وقاس لا يرحم » [ص : ١٤٧] ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، اذ تحولت

(١) états generaux ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) à ssemblée essentiellement active ، بالفرنسية في النص الاصل .

بذلك فعليا الى **الإداة الحقيقية** للغالبية العظمى من الفرنسيين الذين كان في مقدورهم لولا ذلك أن يدوسوها بالاقدام ، وهو ما حدث بالفعل في وقت لاحق لاولئك النواب « **الانانيين كليا** » الذين « **انفعلوا تماما عن الحبل السري** » . بيد أن القديس ماكس ، بمساعدة مساره التاريخي ، ولا يرى هنا أكثر من حسم لمسألة نظرية؛ انه لا يرى في **الجمعية التأسيسية** ، قبل ستة أيام من الاستيلاء على الياسليل ، سوى مجلس **لأبناء الكنيسة** يناقش أحد بنود العقيدة ! وفيما عدا ذلك ، فإن المسألة المتعلقة « **بأهمية كل انسان ، الفرد** » ، لا يمكن ان تطرح الا من هيئة تمثيلية منتخبة بصورة **ديموقراطية** ، وهي لم تعرض للمناقشة خلال الثورة الا في **الجمعية التأسيسية** ، وكان ذلك لأسباب تجريبية محضة كما هي حال **الكراسات** في وقت سابق . (لكن بما أن شترنر لا يتطرق الى هذه المسألة ، فليست بنا حاجة كذلك الى الحديث عنها مفصلا) . ان القضية التي حسمتها الجمعية التأسيسية من وجهة نظرية هي **ايضا** التمييز بين الهيئة التمثيلية **لطبقة** سائدة والهيئة التمثيلية لرتبة سائدة ؛ وان هذه **السيادة السياسية للطبقة** البورجوازية كانت مشروطة بأوضاع كل فرد ، لانها كانت مشروطة بملاقات الإنتاج السائدة في ذلك الحين . ان النظام التمثيلي نتاج نوعي جدا للمجتمع البورجوازي الحديث وهو لاصق بهذا المجتمع قدر التصاق الفرد المنزول للآزمان الحديثة به .

وكما ان القديس ماكس يعتبر هنا **الحاكم الملة والسمع والسبعين والتوائير الاربعمة والاحدى والتلاتين** على انها « **افراد** » ، كذلك يرى فيما بعد في **المليك المطلق** وعبارته **كذلك ان تلك هي رغبتنا** (١) ، حكم « **الفرد** » المناهض للمليك الدستوري ، « **حكم الشعب** » (ص : ١٤١) ، ويرى من جديد في **الارستقراطي** وعضو **التقابة الحرفية** « **الفرد** » بصورة متعارضة مع المواطن (ص : ١٢٧) .

« **لم تكن الثورة موجهة ضد الواقع ، لكن ضد هذا الواقع ، ضد هذه الاوضاع المعينة** (ب) (ص : ١٤٥) . وبالتالي لم تكن موجهة ضد النظام القائم فعليا للملكية المقاربة ، والضرائب ، والرسوم الجمركية التي كانت تعوق التجارة لدى كل منقطع ، [ص : ١٠٠٠] .

[(ج) بحسب « **شترنر** »] انه يستوي [**بالنسبة الى البورجوازيين الطيبين**] ان يدافع عنهم ، هم ومبادئهم ، ملك مطلق أو ملك دستوري أو جمهورية ، الخ . « **عما لا ريب فيه ان هذا « يستوي » بالنسبة الى البورجوازيين الطيبين « الذين يشربون جعتهم البيضاء** (١١٢) في حانة برلينية ؛ بيد ان هذا الامر ليس في حال من

(١) car tel est notre plaisir ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(ب) عند شترنر Der Einzige und sein Eigentur ، ص : ١٢٥ فلو وجد محدد .

(ج) تجرة في الخطوطة .

الأحوال موضوع لا ميالة بالنسبة إلى البورجوازيين التاريخيين . أن « البورجوازي الصالح » « شترنر » يتخيل هنا من جديد - كما يفعل في هذا الفصل بأمره - أن البورجوازي الفرنسي والأميركي والإنكليزي هم بورجوازيون صفار برلينيون طيبون من شاربي «لجعه البيضاء» . وإذا ترجم المرء العبارة الواردة أعلاه من لغة الوهم السياسي إلى الألمانية الصالحة فإنها تعني : بالنسبة إلى البورجوازيين « يستوي » أن يهلكوا زمام السلطة المطلقة أو أن تعدل طبقات أخرى سلطتهم السياسية والاقتصادية . ويعتقد القديس ماكس أن مليكا مطلقا ، أو أي واحد غيره ، يستطيع أن يدافع عن البورجوازية بالضبط يمثل النجاح الذي ندافع به عن أنفسنا . والأكثر من ذلك أن يدافع عن « مبادئها » التي تستقيم في إخضاع سلطة الدولة لمبدأ « كل واحد لذاته وكل واحد في دأره » (أ) واستقلالها لهذا الغرض - كيف يستطيع « ملك مطلق » أن يفعل ذلك ؟ فليسم القديس ماكس لنا بلدا واحدا تعهد البورجوازية فيه ، في شروط متطورة للتجارة والصناعة ، وفي مواجهة المزاخمة القوية ، بالدفاع عنها إلى « ملك مطلق » ؟

بعد هذا التحويل للبورجوازيين التاريخيين إلى بورجوازيين صفار الممان خارج التاريخ ، فمن المؤكد أنه ليست « لشترنر » حاجة بعد الآن إلى معرفة أية بورجوازية أخرى خلاف « البورجوازيين الناعمين والموظفين الشرفاء » (١٤) - سبحانه لا يجران على الظهور إلا فوق الأرض الألمانية « المقدسة » - الأمر الذي يتيح له أن يكوم هذه الطبقة برمتها تحت عبارة « خدم مطيعين » (ص : ١٢٦) . إلا قليق نظرة واحدة على هؤلاء الخدم المطيعين في سوق الأوراق المالية في لندن ، ومانشستر ، ونيويورك ، وباريس . وما دام القديس ماكس مائيا قدما في سبيله ، فإنه يستطيع أن يقطع المسافة بكاملها (ب) ، وأن يصدق أحد المنظرين الضيقي التفكير من الوريقات الإحدى والعشرين (*Eimundzuravizig Bogen*) عندما يقول أن « الليبرالية هي معرفة عقلانية مطبقة على ظروفنا القائمة » (١٥) ، وأن يعان أن « الليبراليين مقاتلون في سبيل العقل » . وأنه لمن الواضح من هذه [...] العبارات كيف أن الألمان لم ينفوا إلا قليلا جدا [من] أوهامهم الأصلية الليبرالية . أن أبرهيم « على خلاف الرجاء آمن على الرجاء » ... وإيمانه « حسب له برا » (الرسالة إلى أهل روميه ، ٤ ، ١٨ ، و ٢٢) .

« تدفع الدولة جيدا ، بحيث يستطيع مواطنوها الصالحون في كل طمانينة أن يدافعوا بشجع ، وبذلك تتزود بخدم تشكل منهم قوة - الشرطة -

(أ) *chacun pour soi, chacun chez soi* ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) *the whole hog* ، بالإنكليزية في النص الأصلي .

من أجل حماية المواطنين الصالحين تدفع لهم أجورا جيدة؛ وأن المواطنين الصالحين يدفعون عن طيبة خاطر ضرائب مرتفعة للدولة كيما يستطيعون بالمقابل أن يدفعوا أجورا أقل لعمالهم » (ص : ١٥٢) .

ويجب أن يتقرأ هذا كما يلي : أن البورجوازيين يدفعون جيدا لدولتهم ويحملون الامة على أن تتحمل نفقاتها كيما يكون في مقدورهم بكل طمأنينة أن يدفعوا بشح وبالمدفوعات الجيدة يضمنون أن تكون لهم بين خدم الدولة قوة تحميمهم - الشرطه ، وهم يدفعون عن طيبة خاطر ، ويجبرون الامة على أن تدفع ضرائب عالية بحيث يكون في مقدورهم بكل طمأنينة أن يحولوا على العمال المبالغ التي يدفعونها على أنها جزية (على انها خصميات من الاجور) . ان « شترنو » يحقق هنا هذا الاكتشاف الاقتصادي الجديد : ان الاجور جزية ، ضريبة ، يدفعها البورجوازي الى البروليتاري؛ في حين أن الاقتصاديين الآخرين - الدنيويين - يعتبرون الضرائب جزية يدفعها البروليتاري الى البورجوازي .

ويتفل الاب القديس الان من البورجوازية المقدسة الى بروليتاريا شترنو « الوجداء » (ص : ١٤٨) . ان هذه البروليتاريا تتألف من « اوغاد ، وعاهرات ، ولصوص ، وقطاعي طرق ، وقتلة ، ومقامرير ، واناس لا ملكية لهم ولا عمل ، وافراد عابثين » (المصدر ذاته) . اهتم يشكلون « البروليناريا الخطيرة » . ويرجمهم « شترنو » لبرهة من الزمن الى « صياحين منعزلين » ، ومن بعد اخيرا الى « مشردين » خلاصتهم « المشردون بالروح » الذين يرفضون البقاء « ضمن حدود فكر معتدل » . . . ذلك هو **المضى العريض** لما يسمى البروليتاريا او « **بالاببدال** » (الاملاق ؛) (ص : ١٤٩) .

وفي الصفحة ١٥١ ، [من جهة اخرى] تمتص الدولة دماء « البروليتاريا . وبالتالي فان البروليتاريا بأكملها تتألف من بورجوازيين مفلسين وبروليتاريين مملقين ، من مجموعة من **الصعاليك** الذين وجدوا في كل عصر والذين سبق وجودهم الكتلي بعد انحطاط المصور الوسيطة . التكون الكتلي للبروليتاريا العادية ، وهو ما يستطيع القديس ماكس أن يتأكد منه بمراجعة التشريع والادب في انكلترا وفرنسا . ان قديسنا يملك عن البروليتاريا بالضبط ذات الفكرة التي يملكها « البورجوازيون الطيبون الناعمون » ، وعلى الاخص « الموظفين الشرفاء » . وانه لمنطقي مع نفسه أيضا حين يوحد البروليتاريا مع الاملاق ، في حين ان الاملاق هو حالة البروليتاريا المملقة وحدها . لمستوى الاحط الذي يهوي اليه البروليتاري الذي اصبح عاجزا عن مقاومة ضغط البورجوازية ، وان البروليتاري الذي فقد طاقته بأكملها هو

وحده الملق (آ) (راجع سيسموندي ، وويد (١١٤) ، الخ .) . ومثال ذلك أن « شترنر » وأشباهه يمكن أن يعلوا مملقين في نظر البروليتاريين في بعض الظروف، لكن لا يمكن أن يعدوا بروليتاريين أبدا .

تلك هي آراء القديس ماكس « الخاصة » عن البورجوازية والبروليتاريا . لكن ما دامت هذه التخيلات عن الليبرالييه - والمواطنين الطيبين - والمشردين ، لا تؤدي به بالتأكيد إلى أي مكان على الإطلاق . فإنه يجد نفسه ملزما ، كيما يقوم بالانتقال إلى الشيوعيه . بأن يأتي بالبورجوازيين والبروليتاريين العاديين والمعلمين بقدر ما يعرف عنهم شيئا عن طريق السمع - ويحدث هذا في الصفحتين ١٥١ و ١٥٢ ، حيث تتحول البروليتاريا الرنه إلى « شبيبة » ، إلى البروليتاريا الدنسة ، في حين أن البورجوازيين « في سياق الزمن » يعرفون أحيانا « بسلسله من » الطفرات المتنوعة « و « الانتكسات متعددة الاشتال » . ونفرا في أحد الاسطر : « ان المالكين يفضون على زمام السبته » . يعني البورجوازيين الدنسين ، وتقرأ بمد ستة أسطر : « ان البورجوازي هو ما هو يتسمه الدولة » . يعني البورجوازيين المدنسين ومع ذلك ، بمد ستة أسطر : « ان الدولة هي نظام البورجوازية الاساسي » ، يعني البورجوازيين الدنسين - وهي صيغة تعسر لنا بالمصادفة بان « الدولة تعطي المالكين » « املاكهم في شكل الاقطاعات » وأن « مال الرأسماليين وملكيتهم » هما أحدي « هذه الملكيات الخاصة بالدولة » التي تنازلت عنها الدولة في شكل « اقطاعات » - يعني البورجوازيين المدنسين . واخيرا فان هذه الدولة الكليه القدره تتحول من جديد إلى « دولة المالكين » . يعني البورجوازيين المدنسين ، وهي صيغة يقابلها مقطع لاحق : « بفضل الثورة أصبحت البورجوازية مهيمنة » (ص : ١٥٦) . ان القديس ماكس نفسه ما كان يستطيع قط ان يحقق هذه التناقضات « الرهيبة » و « الموجعة » ، على الاقل ما كان يجسر قط على اذاعتها . لولا مساعدة الكلمة الالمانية « **Bürger** » (« ساكن المدينة ») التي يفسرها كما يحلو له بمعنى (مواطن) أو بمعنى (البورجوازي) أو بمعنى « البورجوازي الطيب » الالمانتي .

وقبل أن نمضي قدما ، يجب ان نسجل اكتشافين سياسيين اقتصاديين عظيمين آخرين « يكشفهما » صاحبنا المغفل « في أعماق قلبه » ويملكان شيئا مشتركا مع « فرحة المراهق » في الصفحة ١٧ : أنهما « فكرتان ثقيتان » أيضا .

ففي الصفحة ١٥ . ترجع كل شروق العلاقات الاجتماعية القائمة إلى حقيقة ان « البورجوازيين والعمال يؤمنون » بحقيقة « المال » . ان جاك المغفل يتخيل ان في مقثور « البورجوازيين » و « العمال » المتبشرين بين جميع دول العالم المتحضرة أن يسجلوا على حين غرة ، ذات صباح رائع ، « كفرهم » « بحقيقة المال » ؛ وحتى اذا

(٢) Paper ، بالانكليزية في النص الاصل .

افتراضنا ان هذا السخف ممكن ، فانه يعتقد انه سيحقق تغييرا ما . انه يعتقد ان في مكتة أي رجل ادب برليني أن يبطل « حقيقة المال » بمثل السهولة التي يبطل بها في ذهنه « حقيقة » الله أو الفلسفة الهيجلية . اما ان المال هو النتاج الضروري لعلاقات محددة للنتاج والمبادلة ، وانه يبقى « حقيقة » ما استمرت هذه العلاقات قائمة - فمن المؤكد ان هذا الامر لا يعني البتة انسانا قديسا مثل القديس ماكس الذي يرفع عينيه صوب السماء ويدير قفاه الدنس الى العالم الدنس .

ويتم الاكتشاف الثاني في الصفحة ١٥٢ : ان « العامل لا يستطيع ان يحول عمله الى ربح » لانه « سقط في ايدي اولئك الذين » حصلوا على « نوع ما من الملكية العامة » « في شكل اقطاع » . وان هذا لمجرد تفسير للعبارة الواردة في الصفحة ١٥٦ والوردة اعلاه حيث الدولة تمتص دماء العامل . ولا بد هنا ان تراود كل امرئ في الحال هذه « الفكرة البسيطة » - اما انها لا تراود « شترنر » البتة فامر « يجب لا يثير الدهشة » - كيف حدث ان الدولة لم تعط « العمال » ايضا نوعا ما من « الملكية العامة » في « شكل اقطاع » ؟ ولو ان القديس ماكس طرح على نفسه هذا السؤال ، فلعله كان يوفر عن نفسه عناء التشاء مخططه عن البورجوازية « المقدسة » اذ كان لا بد له اذن ان يشين منها طبيعة الملاقة القائمة بين المالكين والدولة الحديثة .

ان التعارض بين البورجوازية والبروليتاريا - ان « شترنر » نفسه يعرف ذلك - يمهّد السبيل للوصول الى الشيوعية . لكن كيف يتوصل المرء اليها . هذا ما يعرفه « شترنر » وحده .

« ان العمال يملكون بين ايديهم السلطة الاضخم . . . ما عليهم سوى ان يتوقفوا عن العمل ويعتبروا نتاج عملهم ملكيتهم ويستمتعوا به . هذا هو معنى الاضطرابات العمالية المتفجرة هنا وهناك » (ص : ١٥٥) .

ان الاضطرابات العمالية التي كانت في ايام حكم الامبراطور البيزنطي زينو ، سببا في صدور قانون (زينو ، مرسوم عن الاعمال الجديدة (٢)) ، والتي « تفجرت » في القرن الرابع عشر في صورة العامة (١١٥١) وعصيان وات تايلر (١١٨٤) وفي ١٥١٨ في يوم ايلر المشؤوم (١١٧) في لندن ، وفي شكل الانتفاضة العظمى للدبساغ كيت (١١٨) ، وكانت السبب في المرسومين الثاني والثالث اللذين اصدرهما ادوارد السادس ، وفي المرسوم رقم ١٥ ، ومجموعة من القوانين البرلمانية المماثلة بالاضطرابات التي سرعان ما حدثت في وقت لاحق ، في ١٦٤٠ و ١٦٥٩ (ثماني انتفاضات في سنة واحدة) في باريس والتي لا بد انها كانت متواترة من قبل منذ القرن الرابع عشر في فرنسا وانكلترا اذ ما اخذنا بعين الاعتبار تشريع تلك الايام ؛ والحرب المستعرة التي خاضها العمال بقوة وذكاء منذ عام ١٧٧٠ في انكلترا ومنذ الثورة في فرنسا

(٢) de novis operibus constituti ، باللاتينية في النص الاسلي .

ضد البورجوازية - هذه الامور جميعا لا وجود لها بالنسبة الى القديس ماكس الا « هنا وهناك » ، في سيليزيا ، وبوزنان ، وماغدبورغ ، وبولين ، « حسب المعلومات المنشورة في الصحف الالمانية » .

ان جاك المغفل يتخيل ان نتاج العمل - بوصفه موضوع « اعتبار » و « متعة » سوف يستمر في الوجود وبعاد انتاجه حتى اذا « توقف عن العمل » المتجرون .

وكما فعل أعلاه بخصوص المال . فان صاحبنا البورجوازي الطيب يحول من جديد « العمال » ، المبعثرين في أرجاء العالم المتحضر ، الى رابطة متماسكة من الافراد ليس عليها الا ان تتخذ فرارا كيما تتخلص من جميع المصاعب . ومن المؤكد ان القديس ماكس يجهل ان خمسين محاولة على الاقل جرت في انكلترا منذ عام ١٨٢٠ فقط ، وثمة محاولة اخرى تجري في الوقت الحاضر ، في سبيل جمع العمال جميعا ، في انكلترا وحدها ، في رابطة واحدة . وان اسبابا تجريبية حتى درجة كبيرة قد عطلت نجاح جميع هذه المشروعات . وهو يجهل انه حتى اقلية من العمال ، اذا اتحدوا للتوقف عن العمل ، سوف يجلبون انفسهم عاجلا جدا ملزمين باتخاذ موقف ثوري - وهي حقيقة كان يستطيع الاطلاع عليها من انتفاضة عام ١٨٤٢ في انكلترا (١١٩) ومن انتفاضة ويلش السابقة لها في عام ١٨٢٩ (١٢٠) . وهي السنة التي بلغ فيها القوران الثوري بين العمال للمرة الاولى نسبة عالية ، ابتداء من « الشهر المقدس » الذي اعلن بصورة متوافقة مع تسليح الشعب العام . وانا نجد هنا من جديد كيف يحاول القديس ماكس باستمرار ان يجد اسانا يقنعهم بان لهرائه (المعنى) الحقائق التاريخية (وهي عملية ينجح فيها على الاكثر مع صاحب « المرء » غير الشخصي) - حقائق تاريخية « ينسب اليها معناه الخاص » بحيث لا يد بذلك ان تنتهي الى الهراء « ويفان » ص : ١١٤ . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يمكن قط ان يخطر في بال اي بروليتاري ان يستشر القديس ماكس طبعاً بشأن « معنى » الحركات البروليتارية او ما يجب فعله في الوقت الحاضر ضد البورجوازية .

وبعد مثل هذه الحملة الكبرى . يعود قدينا سائو الى صاحبه ملريرونا بالجمجمة التالية :

« تقوم الدولة على عبودية العمل . فاذا ما اصبح العمل حراً ، ضاعت الدولة » (ص : ١٥٣) .

ان الدولة الحديثة ، حكم البورجوازية ، تقوم على حرية العمل . ان القديس ماكس نفسه - اكثر من مرة واحدة ! وطبعاً في شكل كلريكثوري جداً! - قد استخلص من الحوليات الالمانية الفرنسية الفكرة القائلة انه جنب الى جنب مع حرية الدين ، والدولة ، والفكر ، الخ ، وبالتالي « احيلنا » ، « ايضاً » ، « ربما » ، مع حرية العمل ، لا اصبح انا حراً ، بل واحد فقط من الطغاة الذين يستعملونني . ان حرية العمل هي حرية العمال في المزاومة فيما بينهم . ان القديس ماكس لتعس الحظ جداً في

الاقتصادي السياسي كما في المجالات الأخرى جميعا . أن العمل حر في جميع البلدان المتحضرة ؛ فليس المقصود تحرير العمل ، بل الفاؤه (٢١١) .

ب - الشيوعية

يسمى القديس ماكس الشيوعية « الليبرالية الاجتماعية » . لأنه يعرف جيدا السمة السيئة التي كانت تتصف بها كلمة ليبرالية في عام ١٨٤٢ بين الراديكاليين وأكثر « المفكرين الأحرار » البرليينين تقديما (١٢٢) . وأن هذا التحويل ليمنحه بصورة متواترة الفرصة والشجاعة ليضع في أفواه هؤلاء « الليبراليين الاجتماعيين » مختلف أنواع الأشياء التي لم يتطرق بها انسان قط قبل « شترنر » والتي يقصد أن يكون دحضها دحضا للشيوعية في الوقت ذاته . ويتحقق هذا النصر على الشيوعية بواسطة سلسلة من الإنشاءات بعضها منطقي وبعضها تاريخي .

الإنشاء المنطقي الأول :

لأننا « نجد أنفسنا نتحول الى خدم للإنانيين » ، « يجب » إلا « نصبح إنانيين » أنفسنا . . . بل يجب بالأحرى أن نجعل الإنانيين مستحيلين . يجب أن نحولهم جميعا الى صعاليك ، فلا يملك أي منهم شيئا ؛ كيما يكونون « جميعا » ملاكين - هذا ما يفوله الليبراليون الاجتماعيون . من هو هذا الشخص الذي تسمونه « جميعا » ؟ أنه « المجتمع » (ص : ١٥٢) .

إن سانشو يحول هنا بصورة بعض علامات الاستهزاء « الجميع » الى شخص . المجتمع على أنه شخص ، على أنه ذات = المجتمع المقدس . المقدس . وأن قديسنا يعرف الآن ما يقصده ، ويستطيع أن يطلق العنان لكل تيار غضبه اللاهيب ضد « المقدس » ، الأمر الذي يترتب عليه ، بالطبع ، محق الشيوعية .

أما أن القديس ماكس يضع هنا من جديد وراءه الخاص في فم « الليبراليين الاجتماعيين » على أنه معنى كلماتهم ، فليس ذلك بالأمر « الذي يمث على الدهشة » . أنه يوحد يادى الأمر « التملك » من حيث هو ملاك خاص « بالتملك » عموما . وبدلا من أن يدرس العلاقات المحددة للملكية الخاصة بالانتاج ، بدلا من أن يدرس « التملك » من حيث هو ملاك عقاري ، من حيث هو صاحب ريع (آ) ، من حيث هو تاجر (ب) ، من حيث هو صاحب مصنع ، من حيث هو عامل - وبذلك يتضح أن « التملك » تملك خصوصي كليا ، الحق في التصرف بعمل الناس الآخرين - فإنه يحول جميع هذه العلاقات الى « التملك بصفته هذه » (ج) [. . .] .

(١) Rentier ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) Commerçant ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) إن أربع صفحات من المخطوطة هنا مفقودة ، أي نهاية « الإنشاء المنطقي الأول » وبداية « الإنشاء

المنطقي الثاني » .

[الإنشاء المنطقي الثاني . .]

الليبرالية السياسية التي جعلت « الأمة » المالك الاسمي . وهكذا فليس على الشيوعية بعد الآن أن « تلغي » أية « ملكية شخصية » ، بل على الأكثر أن تجعل توزيع « الأقطاعات » متساويا وأن تدخل إليه المساواة (أ) . ويصدد المجتمع بوصفه « المالك الاسمي » ويصدد « الصطوك » ، يجب على القديس ماكس أن يراجع ، فيما

يراجعه ، L'égalitaire (١٣٣) لعام ١٨٤٠ :

« أن الملكية الاجتماعية تناقض . تكن الثروة الاجتماعية عاقبة للشيوعية . ان فورييه ، بصورة متعارضة مع الاخلاقيين البورجوازيين المتواضعين ، يكرر مائة مرة ان الشر الاجتماعي لا يستقيم في ان البعض يملك كثيرا . بل في ان يملك الجميع قليلا جدا » . وبالتالي يستلتم الانتباه ايضا الى « فقر الاغنياء » في الصنعة الزائفة ، باريس - ١٨٣٥ ، ص - ٤١٠ .

وكذلك فمئذ عام ١٨٣٩ - وبالتالي قبل كتاب ويتلغ **Derharmonie] Gerantien und Freiheit** (ضمانات التناهي والحرية) - ورد في مجلة شيوعية المانية **Die Stimme des Volks** (صوت الشعب - العدد الثاني ، ص : ١٤) تصدر في باريس :

« ان الملكية الخاصة . « الربح الخاص » البريء - الوافي - التهود - المتدح جدا - يسىء بصورة جلية الى ثروة الوجود » .

ان القديس مانشو يخط هنا بين الشيوعية وبين المفهوم الذي شكله عنها بعض الليبراليين الميالين الى الشيوعية ، ومصطلحات بعض الشيوعيين الذين يمرون عن انفسهم ، لاسباب عملية جدا ، في شكل سياسي .

وبعدما نقل « شترنو » الملكية الى « المجتمع » . فان جميع اعضاء هذا المجتمع المتضامنين يصبحون في نظره في الحال مملكين وصعاليك ، على الرغم من انهم - حتى وفقا لمفهومه الخاص عن النظام الشيوعي - « يملكون » « المالك الاسمي » - وان الاقتراح الصادق النية الذي يقدمه الى الشيوعيين - « من اجل رفع كلمة Lump (ب) الى مرتبة التخاطب الفخري - بالتبسط كما فعلت الثورة بكلمة « مواطن » - لمثال بارز على طريقته في الخلط بين الشيوعية وبين شيء انقضى منذ زمن طويل . ان الثورة

(أ) **Egalité** ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) صطوك .

« قد رفعت الى مرتبة الخطاب الفخري » حتى كلمة اللامتسول ، بصورة مضادة لمبارة « الناس الشرفاء » (أ) التي يترجمها بصورة خاطئة تماما بمبارة البورجوازيين الطيبين . وان القديس سانشو يفعل ذلك كيما تتحقق الكلمات الواردة في كتاب النبي مرلين بشأن الصفات الثلاثة الآلاف والثلاثمئة التي لا بد ان يوجهها الانسان الذي سيأتي الى نفسه :

« يجب ان ينهال حامل سلاحك سانشو بانزا ،

بثلاثة آلاف وثلاثمئة جلدة

على وركيه المريض جتا ،

وهما عاريان تماما بحيث يتتابه من جراء ذلك

الم لاسع ، مرير - فيثور غضبه ايما نورد » (ب)

(دون كيشوت : المجلد الثاني ، ص : ٢٥)

ويسجل القديس سانشو ان « ارتفاع المجتمع الى مرتبة المالك الاسمي » سرقة ثانية للملكية الخاصة في مصلحة الانسانية ، بينما الشيوعية مجرد « سرقة الملكية الخاصة » وقد رفعت الى مرتبة « الانجاز التام » . و « لما كان يعتبر السرقة امرا بغيا بصورة لا جدال فيها » . فان القديس سانشو « يعتقد على سبيل المثال » « انه قد وسم « الشيوعية » سلفا بالاقتراح » الوارد اعلاه . (« الكتاب » . ص ٢٠١) . واذا كان صحيحا ان « شترنر » قد « استشم » في الشيوعية « السرقة الخالصة » ، « فكيف يمكنه الا يتشعر حيالها « الاشمزاز العميق » « والاستياء العادل » ؟ (**ويغان** ، ص : ١٥٦) . اننا نتحدى « شترنر » لان ان يسمي لنا بورجوازييا واحدا كتب عن الشيوعية (او الميثاقية) (١٢٤) ولم يترسل في مثل هذه الخافات بما لا يقل عن ذلك من تشدد . ومن المؤكد ان الشيوعية سوف « تسرق » ما يعتبره البورجوازي « ملكية شخصية » .

النتيجة الاولى :

ص : ٢٤٩ : « مثلت الليبرالية معلنة في الحال ان ماهية الانسان هي الا يكون ملكية ، بل صاحب ملكية . ولما كان الانسان هو المقصود هنا ، لا الفرد ، فان مسألة **المفلس** ، التي كانت تشكل على وجه الدقة مصلحة

(١) Honuêtes Gens ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) الايات واردة بالاسبانية في النص الاصلي .

الأفراد الخاصة ، قد تركت لحرية تصرفهم . وهكذا ، فقد احتفظت
أغلبية الأفراد بحرية العمل التامة في مسألة هذا « المقدار » ، وانصرفت إلى
مزاحمة لا تكل ولا تنعب .

وهذا يعني : أن الليبرالية ، أي الملاكين الخاصين الليبراليين : قد أعطوا
الملكية الخاصة في مطلع الثورة الفرنسية مظهرا ليبراليا حين نادوا بها أحد حقوق
الإنسان . ولقد كانوا ملتزمين بأن يفعلوا ذلك ولو من جراء مركزهم كحزب ثوري ؛
بل لقد كانوا مكرهين أن يعطوا كتلة السكان [الريفيين] الفرنسيين لا الحق في الملكية
نحسب ، بل [أيضا] أن يتيحوا لها الاستيلاء على الملكيات الفضية ، وقد كان في
مقدورهم أن يفعلوا ذلك كله لأن « مقدارهم » الخاص ، الذي كانوا يصنون به قبل أي
شيء آخر ، ظل سليما ، بل بات مضمونا . وأنا لتجد هنا فضلا على ذلك أن المزاحمة
بالنسبة إلى القديس ملاكس تصدر عن الليبرالية ، وهي صفة يوجهها إلى التاريخ
انتقاما للصفحات التي كان عليه أن يوجهها إلى نفسه أعلاه . أن « تفسيراً أدق »
لبيان الذي ساعد الليبرالية في رأيه على أن « تمثل في الحال » تجده عند هيغل ، الذي
عبر عن نفسه عام ١٨٢٠ كما يلي :

« باعتبار الأشياء الخارجية فإنه من العقلاني » أي يناسبني بوصفي
عقلا ، بوصفي إنسانا) « أن أحرز ملكية ... وانطلاقاً من ذلك فإن ما
أملكه ومقداره مسألة أمكانية قانونية » (فلسفة الحق ، الفقرة ٤٩) .

انه لما يميز هيغل انه يجعل من عبارة البورجوازي المفهوم الحقيقي للملكية ،
ماهيتها ، وهو ما يقلده « شترتر » فيه بكل اخلاص . ويستطيع القديس ملاكس
الآن ، على أساس التحليل الوارد أعلاه ، أن يؤكد فضلا عن ذلك أن الشيوعية

« طرحت مسألة مقدار الملكية واجابت عنها بمعنى انه يجب على الإنسان
أن يحصل على القدر الذي يحتاجه . أي يمكن لانانيتي أن ترضى بذلك ...
كلا، إذ يجب عليّ بالاحرى ان أحصل على القدر الذي يمكنني ان أملكه » .
(ص : ٢٤٩) .

ويجب ان يلاحظ بادىء الامر هنا أن الشيوعية لم تنشأ في حال من الاحوال
من الفقرة ٤٩ من فلسفة الحق لهيغل وما ورد فيها من « ما و كم » . ثانيا لا ترتني
« الشيوعية » أنها تريد اعطاء « الإنسان » شيئا ما ، ذلك ان « الشيوعية » لا ترتني
أن « الإنسان » « يحتاج » أي شيء فيما عدا ايضاحا نقديا مقتضيا . ثالثا ينسب

شترنر الى الشيوعية مفهوم « الحاجات » الذي يتادي به البورجوازيون الحاليون ؛ وبالتالي فإنه يدخل تعييزا لا يمكن ان تكون له أهمية . من جراء تفاهتسه . الا في المجتمع الحالي وصورته الفكرانية - الرابطة الشترنرية « للصياحين الفرديين » والخياطات الحرائر . لقد حقق « شترنر » مرة اخرى « نفوذا » عظيما الى ماهية الشيوعية . واخيرا فان القديس ماكس ، في مطلبه بالحصول على القدر الذي يمكنه تملكه (ان لم ترتد هذه الصيغة الى تأكيد البورجوازيين المتبدل بأنه يجب على كل امرئ ان يحصل على القدر الذي تتيحه له كفاءته [Vermögen (1)] ، يعني الحق في تحقيق الكسب الحر) ، يفترض ان الشيوعية قد تحققت كما يكون قادرا بملء الحرية على تطوير « كفاءته » ووضعها موضع العمل ، الامر الذي لا يتوقف عليه وحده في حال من الاحوال ، أكثر مما تتوقف عليه « كفاءته » باللات ، بل يتوقف أيضا على علاقات الانتاج والمبادلة التي يحيا فيها . (راجع أدناه الفصل الخاص بالرابطة) . وعلى أي حال ، فان القديس ماكس نفسه لا يتصرف وفقا لمقيده الخاصة ، لانه في مجرى « كتابه » بكامله يستخدم ويسيء استخدام اشياء لم يكن « قادرا على تملكها » .

النتيجة الثانية :

« لكن المصلحين الاجتماعيين يشروننا بحق اجتماعي . وهذا ما يجعل من الفرد عبدا للمجتمع » (ص : ٢٤٦) . « في رأي الشيوعيين انه يجب على كل امرئ ان يتمتع بحقوق الانسان الابدية » (ص : ٢٢٨) .

انا سنتحدث عن تعابير « الحق » و « العمل » ، الخ ، وكيف تستخدم بين المؤلفين البروليتاريين وما يجب ان يكون موقف النقد حيالها ، عندما نتحدث عن الاشتراكية الحقيقية (انظر المجلد الثاني (ب)) . وبقدر ما يتعلق الامر بالحقوق ، فقد اكدنا مع كثيرين غيرنا على معارضة الشيوعية للحق ، سواء الحق السياسي والخامس ، أم في الشكل الاعم لحقوق الانسان . انظر **الحوليات الالمانية الفرنسية** حيث الامتياز ، الحق الخصوصي ، يعتبر مقابلا للملكية الخاصة المرتبطة بطبقة ، والحق مقابلا لشروط المزاحمة ، الملكية الخاصة الحرة (ص : ٢٠٦ ومواقع اخرى) ؛ وكذلك فان حقوق الانسان نفسها تدرس على اعتبارها امتياز ، والملكية الخاصة على اعتبارها

(1) ان الكلمة الالمانية Vermögen لا تعني الكفاءة او القدرة فحسب ، بل كذلك البروة .
والغنى ، والملكية .

(ب) المجلد الثاني من الايديولوجية الالمانية ، وقد نشر هنا مع المجلد الاول في كتاب واحد .

احتكارا . وفيما عدا ذلك ، فان نقد الحق مرتبط بالفلسفة الالمانية ومقدم على انه عامية نقد الدين (ص : ٧٢) ؛ فضلا على ذلك ، فقد قرر بكل وضوح ان البدهيات الشرعية التي يفترض انها تؤدي الى الشيوعية بدهيات للملكية الخاصة ، كما ان حق الملكية المشتركة مقدمة وهمية لحق الملكية الخاصة (ص : ٩٨ ، ٩٩) (١٣٥) .

وفيما عدا ذلك ، فان استخدام العبارة الموردة اعلاه ضد بابوف واعتباره المعتل النظري للشيوعية امر لا يمكن ان يخطر الا في بال معلم مدرسة برليني . ومهما يكن من امر ، فان « شترنر » يملك الوقاحة ليؤكد في الصفحة ٢٤٧ ان الشيوعية ، التي تفترض

« ان جميع الناس يملكون بفعل الطبيعة حقوقا متساوية ، تدحض موضوعتها الخاصة عندما تؤكد ان الناس بفعل الطبيعة لا يملكون حقوقا على الاطلاق . ذلك انها لا تريد ، على سبيل المثال ، ان تقر بان للاهلين حقوقا على اولادهم ؛ انها تلمي العائلة . وعلى العموم ، فان هذا المبدأ الثوري او اليابوفي برمته (انظر Die Kommunisten in der Schweiz Kommissionalbe Richt | الشيوعيون في سويسرا ، تقرير اللجنة (١٢٦) ، ص : ٣) يرتكز على نظرة دينية خاطئة » .

ان يانكيا يأتي الى انكلترا ، فيمنعه قاضي الصلح من جلد عبده ، فيهتف مستاء : « اتسمون هذا بلد الحرية حيث يمنع الرجل من جلد زوجته لا » (١٧) .

ان القديس سانشو يرنكب هنا خطيئة مزدوجة . فاولا يرى الغاء « حقوق الانسان المتساوية » في الاعتراف « بالحقوق المتساوية بفعل الطبيعة » للاولاد بالنسبة الى ذويهم ، بحيث يمنح الاولاد حقوق الانسان نفسها التي للاهلين . ثانيا يروي جاك المغفل قبل صفحتين ان الدولة لا يحق لها ان تتدخل حين يضرب الاب ابنه ، لانها تعترف بحق العائلة . وهكذا فان ما يقدمه من جهة واحدة على انه حق خصوصي (حق العائلة) يشمله من جهة ثانية في مقولة « حقوق البشر المتساوية بفعل الطبيعة » . واحيرا فانه يقر لنا بأنه لا يعرف بابوف الا من تقرير بلونتشلي . في حين ان هذا التقرير يقر بدوره (ص : ٣) بأنه استقى كل علمه لدى الفاضل ل ، شتاين ، دكتور في القانون (١٢٧) . ان معرفة القديس سانشو العميقة بالشيوعية واضحة من هذا الشاهد . فكما ان القديس برونو سمساره فيما يتعلق بالثورة ، فان القديس بلونتشلي سمساره فيما يتعلق بالشيوعية . ويجب علينا الا ندهش ، في مثل هذه

Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup (١)

his nigger ? بالانكليزية في النص الاصل .

الأوضاع ، إذا ما عمد صاحبنا الذي هو كلمة الله الساذجة ، بمد بضعة أسطر ، إلى أرجاع أخوة (أ) الثورة [الفرنسية] إلى « مساواة أبناء الله » (أين تجد حديثاً عن المساواة) (ب) في آية عقيدة مسيحية ؟ .

النتيجة الثالثة :

ص : ١٤٤ : « بما أن مبدأ الجماعة يبلغ أوجه في الشيوعية ، إذن فالشيوعية = تمجيد الدولة المبنية على المحبة » .

ومن الدولة المبنية على المحبة ، التي هي من صنع القديس ماكس نفسه ، يشتق هنا الشيوعية التي تبقى إذن ، بالطبع ، شيوعية شترنرية محضة . إن القديس سانشو لا يعرف من جهة واحدة إلا الانانية ، ومن جهة ثانية الادعاء في الحصول على خلعات الناس الفردية وشفتهم وصدقاتهم . وليس لأي شيء وجود على الإطلاق بالنسبة إليه خارج هذا اللغز وفوقه .

الإنشاء المنطقي الثالث :

« لما كانت أفدح العيوب تتظاهر في المجتمع ، فإن « المظلومين » (!) « بصورة خصوصية » (!) « يفكرون أن اللوم في ذلك يقع على المجتمع ويأخذون على أنفسهم مهمة اكتشاف المجتمع العادل » (ص : ١٥٥) .

إن الأمر على التقيض من ذلك ، « فشرنر » هو الذي « يأخذ على نفسه مهمة » اكتشاف « المجتمع العادل » له ، المجتمع الذي يناسبه « المجتمع المقدس » المجتمع على أنه تجسيد المجتمع . إن « المظلومين » في هذه الأيام « في المجتمع » لا « يفكرون » إلا في إقامة المجتمع العادل الذي يناسبهم هم ، الأمر الذي يستقيم قبل كل شيء في إلغاء المجتمع الراهن وبناء المجتمع على أساس القوى الإنتاجية القائمة . وإذا تظاهرت « عيوب فادحة » في آلة على سبيل المثال ، لأنها ترفض العمل مثلاً ، ووجد أولئك الذين يحتاجون الآلة (كما يربحوا مالا على سبيل المثال) العيب في الآلة وحاولوا أن يعدلوا ، الخ - ففي رأي القديس سانشو أنهم لا يأخذون إذن على أنفسهم مهمة ملائمة الآلة مع حاجاتهم ، بل اكتشاف الآلة العادلة ، الآلة المقدسة . الآلة على أنها تجسيد المقدس ، القدس على آله آلة ، الآلة في السموات . وينصحهم « شرنر » أن يبحثوا عن اللتب في ذلك « في أنفسهم » . ليس ذنبهم على سبيل

(أ) Fraternité ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) Egalité ، بالفرنسية في النص الأصلي .

المثال انهم يحتاجون حمزة وعمراناً ؟ انما كانوا يستطيعون ان يزرعوا البطاطا في التربة بأيديهم العارية ثم ينشوها في هذه التربة فيما بعد ؟ ان القديس ، في الصفحة ١٥٨ ، يعظم كما يلي :

« هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا ان المرء يسعى قبل كل شيء الى التفتيش عن الذنب في اي مكان عدا نفسه - وبالتالي في الدولة ، في اناية الاترياء ، بينما الذنب في حقيقة الامر ذنبا نحن » .

ان « المظلوم » الذي يفتش في « الدولة » عن « الذنب » في الاملاق ليس هو ، كما رأينا اعلاه بصورة عابرة ، سوى جاك المغفل نفسه . ثانياً ان « المظلوم » الذي يعزي نفسه بأن يجد « الذنب » في « اناية الاترياء » ليس هو مرة اخرى سوى جاك المغفل نفسه ، وفيما يتعلق بغيره من المظلومين ، فقد كان في حقائق واوهام لجنون واتس : الخياط والدكتور في الفلسفة . وفي رقيق الانسان المسكين لهوبسوت (١٢٨) ، الخ : ما يبدد اوهامه . وثالثاً من هو الشخص الذي يقع « الذنب » على كاهله ؟ لعلة الطفل البروليتاري الذي جاء الى العالم مصاباً بداء الخنازير ، والذي ربي على الايون وارسل الى المعمل وهو في السابعة من العمر - او لعلة المعمل المتعزل الذي يتوقع منه ان « يثور » ضد السوق العالمية بقضتيه وحدهما ؟ او لعلة الفتاة التي لا بد لها ان تموت جوثا واما ان تمارس العهر ؟ كلا ، ليس هؤلاء ، بل ذلك الذي يفتش « في ذاته » عن « الذنب كله » ، يعني « ذنب » حالة العالم الراهنة بكاملها ، يعني مرة اخرى جاك المغفل من كون اي امرى سواه . « هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا » للطريقة المسيحية في انسحاق القلب وفصل الندامة في شكل تامل الماني ، موقف التندق المثالي ، الذي ينص على اني ، انا الانسان الفعلي ، لا ينبغي لي ان ابدل الواقع القائم الذي لا أستطيع ان ابدله الا متماضداً مسع الآخرين ، بل ينبغي لي ان ابدل نفسي ، في اعماق نفسي . « انه الصراع الباطن للكاتب مع نفسه » (العائلة المقسمة ، ص : ١٢٢ - راجع الصفحات ٧٢ و ١٢١ و ٣٠٥ (١٢٩)) .

وهكذا ، وفقاً للقديس سانشو ، فان اولئك الذين يظلمهم المجتمع يبحثون عن المجتمع العادل . ولو انه كان صادقاً مع نفسه ، فقد كان من واجبه ان يقول عن اولئك الذين « يبحثون عن الذنب في الدولة » - ووفقاً له فهم نفس الاشخاص - انهم يسعون الى الثورة المادلة . بيد انه لا يستطيع ان يفعل ذلك ، لانه سمع ان الشيوعيين يريدون ان يلغوا الدولة ، فطيه الآن ان ينشئ بصورة تجريدية هذا

الانقضاء للدولة ، وهو ما يحققه قديسنا سانشو مرة أخرى بفضل «حماره»، الإبدال، بطريقة « تبدو بسيطة جدا » .

« لما كان العمال في حالة الضيق » [Notstand] « فان الحالة القائمة »

Stand der Dinge (1) ، « أي الدولة » [Staat] (= Status)

[Stand] « يجب الفاؤها » (المصدر ذاته) .

وهكذا :

حالة الضيق = الحالة القائمة .

الحالة القائمة = الحالة [Stand] (1) .

الحالة [Stand] = الوضع القانوني [Status] .

الوضع القانوني = الدولة

النتيجة: حالة الضيق = الدولة

ما الذي يمكن أن « يبدو ايسط » من ذلك ؟ « انه لما يبحث على الدهشة فقط » ان البورجوازي الانكليزي في عام 1688 والبورجوازي الفرنسي في عام 1789 لم يقدموا نفس « الافكار البسيطة » ولم يضعوا ذات المعادلات بالرغم من أن معادلة الحالة [Stand] = الوضع القانوني = الدولة [der Staat] كانت تنطبق على عصرهما أكثر مما تنطبق على الوقت الراهن . ويرتبط على ذلك انه اينما قامت « حالة ضيق » ، فان « الدولة » ، التي يعرف جميع الناس أنها واحدة في بروسيا وأميركا الشمالية ، يجب ان تلغى .

وكما هي عادته ، فان القديس سانشو يقدم لنا الآن بعض حكم سليمان .

الحكمة رقم 1 لسليمان :

ص : 162 : « ان المجتمع ليس انا قادرة على العطاء الخ . بل اداة نرغب في استمرار الريح منها ؛ وانه ليست لنا واجبات اجتماعية ؛ بل مصالح فقط ؛ وانا لا ندين بأية تضحيات للمجتمع ؛ بل اذا كنا نضحى بشيء

(1) معنى الكلمة الالمانية « Stand » المركز ، والطرف ، والمربحة (مثلا الراتب الثلاثي) - وقد فسرت

هنا على الاكلم بحالة (حالة الضيق ، الحالة للفتنة ، الخ) .

ما قاتنا نضحى به من أجل أنفسنا - هذا كله يفتب عن نظر الليبراليين
الاجتماعيين ، لانهم أسرى المبدأ الديني وهم يتوقون بكل حمية الى ...
مجتمع مقدس » .

ويترتب على ذلك « النظرات النافذة » التالية الى ماهية الشيوعية :

١ - لقد نسي القديس سانشو تماما انه هو نفسه الذي حول « المجتمع » الى
« انا » ، وانه يجد نفسه بنتيجة ذلك في « مجتمعه » الخاص فقط .

٢ - انه يعتقد ان الشيوعيين ينتظرون من « المجتمع » ان « يعطيهم » شيئا ما ،
في حين انهم لا يريدون على الاكثر سوى ان يعطوا انفسهم مجتمعا .

٣ - انه يحول المجتمع ، حتى قبل وجوده ، الى اداة يريد ان يستدر الفائدة
منها ، دون ان يعمد هو والناس الآخرون ، بفعل علاقاتهم الاجتماعية المتبادلة ، الى
خلق مجتمع ، وبالتالي تلك « الاداة » .

٤ - انه يعتقد انه يمكن ان تقوم في المجتمع الشيوعي مسألة « الواجبات » و
« المصالح » ، وهما قطبان متكاملان لتناقض يخص المجتمع البورجوازي وحده (عندما
يتعلق الامر بالمصلحة ، فان البورجوازي الذي يفكر يحشر على الدوام حدا ثالثا بينه
وبين نمط عمله - وهي عملية تتخذ شكلا كلاسيكيا حقا عند بنشام الذي لا بد ان يكون
لانفه مصلحة ما قبل ان يقرر ان يشم أي شيء كان - انظر « الكتاب » بشأن حق المرء
في انفه ، ص : ٢٤٧) .

٥ - يعتقد القديس ماكس ان الشيوعيين يريدون ان « يقدموا التضحيات » الى
« المجتمع » ، في حين انهم يريدون على الاكثر ان يضحوا بالمجتمع القائم - الا اذا كان
يسمى تضحية يقدمونها الى انفسهم وعيهم بأن تضالهم تضال مشتركين جميع الناس
الذين تجاوزوا النظام البورجوازي .

٦ - ان الليبراليين الاجتماعيين أسرى المبدأ الديني و

٧ - انهم ينشدون مجتمعا مقدسا . ولقد عالجتنا هذا التاكيد اعلاه . لقد راينا
بأية « حمية » « ينشد » القديس سانشو « مجتمعا مقدسا » ، بحيث يكون في مقدوره
دحض الشيوعية بواسطته .

الحكمة رقم ٢ لسليمان :

ص : ٢٧٧ : « لو ان الاهتمام بالقضية الاجتماعية كان اقل هوى وعمى ،
فان المرء ... سيوافق على انه لا يمكن الحصول على مجتمع جديد ما دام

أولئك الذين يتألف منهم و الذين يشكلوننا يبرحون كما كانوا فيما مضى» .
يعتقد « شترتر » أن البروليتاريين الشيوعيين الذين يتوزعون المجتمع
ويضعون علاقات الانتاج وشكل التعامل على أساس جديد - أي على انفسهم باعتبارهم
اناسا جديدا ، على نمط حياتهم الجديد - ان هؤلاء البروليتاريين ، والمناقشات
التي ينظّمونها فيما بينهم بصورة يومية ، تثبت بصورة كافية مبلغ عدم رغبتهم في
البقاء « كما كانوا فيما مضى » ومبلغ عدم رغبتهم في بقاء الناس على العموم « كما
كانوا فيما مضى » . لقد كانوا يقولون « كما كانوا فيما مضى » لو أنهم ، مع سانشو ،
يحثوا عن الذنب في انفسهم « ؛ بيد أنهم يعرفون افضل المعرفة لأنهم لن يكفوا عن
كونهم « كما كانوا فيما مضى » الا حين تتغير الظروف ، وبالتالي فهم عازمون على تغيير
هذه الظروف في اول فرصة . ففي النشاط الثوري يتفق تغيير المرء لذاته مع تغيير
الظروف - ان هذه الحكمة العظيمة تفسر بواسطة مثال يراها في العظمة مأخوذ من
جديد ، طبعا ، من عالم « المقدس » .

« لو أنه قامت على سبيل المثال من الشعب اليهودي جمعية نشر ايماننا
جديدا في أرجاء العالم ، فإن هؤلاء الرسل لا يمكن ان يظلوا قريسيين » .

المسيحيون الاولون = جمعية من أجل نشر الايمان
(تأسست سنة (1) ١٦٤)

= جماعة نشر الايمان

(تأسست سنة (1) ١٦٤)

سنة ١ = سنة ١٦٤

الجمعية التي يجب أن تقوم = هؤلاء الرسل .

= غير اليهود . هؤلاء الرسل

= القريسيون . الشعب اليهودي

= غير القريسيين . المسيحيون

= لا الشعب اليهودي

ما الذي يمكن ان يبدو أبسط من ذلك ؟

وإما شئت هذه المعادلات من عزيمة القديس ماركس ، فإنه يتفوه بهدوء بالكلمة
التاريخية العظمى التالية :

anno ١٦٤ ، بالامبتية في النص الاصل .

« أن البشر ، وليس في نيتهم في حال من الأحوال ان يتساقوا مع تطورهم الخاص ، قد ارادوا دائما ان يشكلوا مجتمعا » .

ان البشر ، غير الراغبين في حال من الاحوال في تشكيل مجتمع ، لم يفعلوا مع ذلك سوى تحقيق تطور المجتمع . لانهم ارادوا على اللوام ان يتطوروا بوصفهم كائنات فردية فقط ، وبالتالي لم يحققوا تطورهم الخاص الا في المجتمع ومن خلاله . وعلى اية حال ، فانه لا يمكن ان يخطر الا في بال قديس من عبار صاحبنا سانشو ان يفصل تطور « البشر » عن تطور « المجتمع » الذي يعيش فيه اولئك البشر ، وان يواصل بعدئذ هذياناته على هذا الاساس الخيالي . وعلى أي حال ، فقد نسي عبارته التي اوحاها اليه القديس برونو ، والتي فرض فيها على الناس قبل بضعة اسطر المطلب الاخلاقي الخاص بتغيير انفسهم ، وبذلك تغير مجتمعهم - وبنتيجة ذلك كان يوحد تطور الناس مع تطور مجتمعهم .

الانشاء المنطقي الرابع

الصفحة ١٥٦ : حين يجمل الشيوعيين في تعارض مع مواطني الدولة ، فانه يضع في افواههم العبارة التالية :

« ان ماهيتنا » (١) « لا نستقيم في كوننا جميعا ابناء متساوين للدولة » (٢) « بل في كوننا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا . اتنا متساوون جميعا في هذه النقطة : اتنا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا ، وكل منا يعمل من اجل الغير ، كل واحد منا عامل » . وبلغ الامر به ان يفترض ان « الوجود بصفة العامل » = « وجود كل واحد منا من اجل الغير فقط » ، بحيث ان الغير « على سبيل المثال يعمل كي يلبني - وانا كي الربي حاجته الى التسلي ، هو من اجل طعامي وانا من اجل تعلمه . وهكذا فان المشاركة في العمل هي كرامتنا ومساواتنا في وقت واحد . ما هي الميزة التي نحصل عليها من المواطنة (الاعباء . وما هي القيمة التي تعطى لاملنا اذنى قيمة ممكنة . . . ما الذي تستطيعون ان تعارضونا به لا شيء سوى العمل ايضا ! » « اتنا لا ندين لكم بمكافاة (٣) الا من اجل العمل وحده » ؛ « ليس لكم اي حق علينا » « الا بقدر ما تنتجون اشياء تكون نافعة لنا » . « اتنا نريد ان تكون جدارتنا في نظركم مساوية لما تنتجة لكم ؛ لكننا سنطبق عليكم نفس المقياس بالضبط » . « ان الاعمال التي نحظى ببعض القيمة في نظرنا ، أي العمل النافع عموما ، تحدد القيمة . . . ان ذلك الذي يصنع شيئا نافعا لا يتقدم عليه احد من الناس ، او - ان جميع

(١) Récompense ، بالفرنسية في النص الاصلي .

العمال (العاملين للمصلحة العامة) متساوون . لكن لما كان العامل يساوي أجرته ، فلتكن جميع الاجور متساوية أيضا « (ص : ١٥٧ ، ١٥٨) .

عند « شترنر » تبدأ « الشيوعية » بالبحث عن « الماهية » ؛ ان عرضه مرة اخرى ، مثله مثل « المراهق » الصالح ، ان « يتغلغل خلف الاشياء » . اما ان الشيوعية حركة عملية تماما ، تلاحق اهدافا عملية بوسائط عملية ، وانها لا تستطيع ان تنصرف الى الاهتمام « بالماهية » لحظة واحدة الا في المانيا وحدها ، في مواجهة الفلاسفة الالمان - فهذا لا يعني طبعا قديسنا في حال من الاحوال . ان هذه « الشيوعية » الشترنرية التي تتوق بهذا القدر الى « الماهية » لا تتجاوز من جراء ذلك مستوى مقولة فلسفة بسيطة ، « الايثار » : التي تقترب بعدئذ من العالم المادي بواسطة بعض المعادلات المتكلفة . :

الإيثار = الوجود من خلال الغير فقط .
= الوجود بصفة العامل .
= المشاركة العمومية في العمل .

واننا لنود ، فضلا عن ذلك ، ان نتحدى القديس سانشو كي يبرهن على وجود فقرة واحدة تتضمن ادنى عنصر من هذه العبارات الواردة اعلاه عن « الماهية » ، والمشاركة العمومية في العمل . الخ - عند **أوين** مثلا (ذلك ان **أوين** ، الذي يمثل اشيوعية الانكليزية ، يمكن ان يجسد « الشيوعية » بصورة مساوية مثلا لغير الشيوعي **برودون** الذي استخلص شترنر من كتاباته القسم الاكبر من العبارات الواردة اعلاه ، ممذلا اياها على طبيعته الخاصة ؛ . وعلى اي حال ، فانه لا حاجة بنا الى العودة الفهري حتى هذا المدى . ان العدد الثالث من **Die Stimme des Volks** (صوت الشعب) ، المجلة الشيوعية الالمانية التي سبق الاستشهاد بها اعلاه ، يقول :

« ان ما يسمى العمل اليوم ليس سوى جزء يسير وثافه من عملية الانتاج الواسعة الجبارة ؛ والحال ان الدين والاخلاق لا يشرفان باسم العمل الا ذلك القسم من الانتاج الباعث على النفور والمحفوف بالخطر ، وبلاضافة الى ذلك يجدان الجراة على تزيين مثل هذا العمل بمختلف انواع الحكم - كما لو كانت كلمات تبريك حقيقية الا اذا كان المقصود حيفا سحرية) :

★ [ان هذا الهامش قد شطب من المخطوطة :] **برودون** الذي انتقدته بقوة الصحيفة المائيسية الشيوعية الاخوة منذ عام ١٨٤١ لمؤسعاته من الاجور المتساوية ، وصفة الشفيل بصورة عامة ، وكذلك المستبقيات الاقتصادية الاخرى التي تمكن معادتها في اعمال هذا المؤلف البارز ، والذي لم يتبين الشيوعيون منه اي شيء على الاطلاق ، باستثناء نقده للملكية .

« اعمل بفرق جيبك » - بحيث يصبح العمل محنة فرضها الله ؛ « العمل
 عبودية الحياة » ، وهي صيغة للتشجيع ، الخ . ان اخلاق العالم الذي
 نحيا فيه تمنع بكل حكمة عن ان تسمى ايضا عملا المظاهر الجذابة
 والطليقة للتعامل بين البشر . انها تحقر مثل هذه المظاهر ، بالرغم من
 انها تشكل هي الاخرى تسعا من الانتاج . ان الاخلاق تحب ان تصفه
 بكل احتقار على انه غرور ، ولذة باطله ، وتهيوانية . ولقد فضحت
 الشيوعية من جانبها هذه الاخلاق الحقيرة التي تلمي على الناس المواعظ
 « المناقصة » .

ان القديس ماكس يرجع الشيوعية بأسرها ، على اعتبارها المشاركة العمومية
 في العمل ، الى اجور متساوية - وهو اكتشاف يكرره في « الانكسارات » الثلاثة
 التالية ، في الصفحة ١٥٦ : « ضد المزاحمة ينهض مبدا مجتمع الصاليك -
 التقاسم . امن الممكن اذن انني ، انا المؤهل جدا (١) ، لا املك اي فضل على ذلك
 الذي يفتقر الى المؤهلات جميعا » . وفيما بعد ، في الصفحة ٢٦٢ . يتحدث عن
 « ضريبة عمومية على النشاط البشري في المجتمع الشيوعي » . واخيرا ، في الصفحة
 ٣٥٠ ، يعزو الى الشيوعيين الرأي بان « العمل » هو « الملكية الوحيدة » للانسان .
 وهكذا فان القديس ماكس يدخل من جديد الى الشيوعية الملكية الخاصة في شكلها
 الزدوج - التوزيع والعمل المأجور . وكما كان الامر من قبل بصد « السرقة » ،
 فان القديس ماكس يبرهن هنا من جديد على ان « نظراته النافذة » « الخاصة »
 الى الشيوعية ليست سوى الافكار الاشد ابتذالا والاعظم ضيقا التي تطوي عليها
 البورجوازية بشأنها . انه يثبت كل جدارته بشرف كونه تلميذا لبلوتشلي . ولما
 كان بورجوازيا صغيرا حقيقيا ، فانه يخشى كذلك ، هو « المؤهل جدا » ، « الا
 يملك اي فضل على ذلك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعا » - بالرغم من ان كل
 ما يمكنه ان يخافه انما هو الانسياق مع « مؤهلاته » الخاصة .

وفيما عدا ذلك ، فان صاحبنا « المؤهل جدا » يتوهم ان المواطنة هي موضع اللامبالاة
 بالنسبة الى البروليتاريين ، بعدما افترض قبلا انهم يملكونها مبعثيا ، بالضبط
 مثلما توهم اعلاه ان شكل الحكم هو موضع اللامبالاة بالنسبة الى البورجوازيين .
 ان العمال يعلقون أهمية عظمى على المواطنة ، يعني المواطنة الفاعلة ، بحيث انهم حيث
 يملكونها ، في أمريكا على سبيل المثال ، « يفيدون » منها ، وحيث لا يملكونها يتاضلون
 في سبيل الحصول عليها . قارن مفاوضات عمال أمريكا الشمالية في اجتماعات لا

Der Visilvermögende

(١) يتلاعب شرار بالمشي الموجع لكلمة Vermögen (الخيرات المادية ، المؤهلات) .

حصر لها ، وتاريخ اللياقية الانكليزية بكاملها ، والشيوعية والاصلاحية في فرنسا .

النتيجة الاولى

« لما كان العامل يعنى أن الشغل هو الشيء الجوهرى فيه ، فإنه يتقى الانانية ويخضع لسيادة مجتمع عمالي ، تماما مثلما يتمسك البورجوازي باخلاص » (!) « بالدولة القائمة على المراحة » (ص : ١٦٢) .

إذا كان العامل يعنى شيئا ما . فإنه يعنى على الاكثر أن الشغل هو الشيء الجوهرى فيه بالنسبة الى البورجوازي . ولذا فإنه يستطيع أن يؤكد نفسه بهذه الصفة في مواجهة البورجوازي . وان كلا اكتشافى القديس سائو . « اخلاص البورجوازي » و « الدولة القائمة على المراحة » . يمكن أن يسجلا كيرهانين جديدين على « اهلية » صاحبنا « المؤهل جدا » .

النتيجة الثانية

« يجب على الشيوعية أن تستهدف « رخاء الجميع » . وفي الحقيقة فإنه يقال في هذه الحالة انه لا حاجة لاي امرى لان يتخلف عن الركب . لكن ما عسى أن يكون هذا الرخاء اذن ؟ هل للجميع ذات الرخاء الواحد ؟ هل يتمتع جميع الناس برخاء متساو في ذات الظروف الواحدة ؟ . . . إذا كان الامر كذلك ، فالمسألة هي اذن مسألة « رخاء حقيقي » . أفلسنا نصل بذلك بالضبط الى النقطة حيث بدأ طفيان الدين . . . لقد رسم المجتمع ان رخاء معين هو « الرخاء الحقيقي » . ولنفترض ان هذا الرخاء ، على سبيل المثال ، هو المتمة المكتسبة بصورة شرعية بواسطة العمل ، وانك تفضل ، من جانبك ، الملذات العديدة التي يوفرها الكسل ؛ اذن فالمجتمع . . . سوف يمتنع بكل حذر عن اتخاذ الترتيبات من أجل ما يملك أنت . ان الشيوعية ، اذ تنادي بالرخاء للجميع ، تدمر في الوقت ذاته رخاء اولئك الذين عاشوا حتى الآن على ربوعهم » الخ . . (ص : ٤١١ ، ٤١٢) .

« واذا كان الامر كذلك » ، فإن المعادلات التالية تترتب عليه :

رخاء الجميع = الشيوعية

= اذا كان الامر كذلك

= نفس الرخاء الواحد للجميع

= الرخاء المتساوي للجميع في ذات الظروف الواحدة

= الرخاء الحقيقي

= [«الرخاء المقدس ، حكم المقدس ، التراب» (١)

= طغيان الدين .

= الشيوعية = طغيان الدين

« في الحقيقة انه ليقال » ان « شترنر » قال هنا عن الشيوعية ذات الشيء الذي قاله من قبل عن كل شيء آخر .

ان مدى العمق الذي « تفضل » اليه قديسنا في ماهية الشيوعية يتضح كذلك من الحقيقة التالية ، الا وهي انه ينب الى الشيوعية الرغبة في فرض « المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » على انها « الرخاء الحقيقي » . من ذا يفكر في « المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » باستثناء « شترنر » وبعض الاسكافيين والحياطين البرلينيين ! والاكثر من ذلك انه يضع مثل هذه العبارات في فم الشيوعيين الذين يسقط عندهم أساس كل هذا التعارض بين العمل والمتعة . الا فليظمن اخلاقنا القديس بهذا الصدد . ان « الكسب الشريف » سوف يترك له ولاولئك الذين يمثلهم وان كانوا مجهولين منه - حرفيه الصغار الذين قضت عليهم حرية الصناعة والذين اجتاحتهم « الاستياء » الاخلاقي . وان « المذات العديدة التي يوفرها الكسل » تنتسب كذلك كليا الى المفاهيم البورجوازية الاشد ابتذالا . بيد ان ذروة الفقرة بكاملها هي تلك الملاحظة الماكرة التي يوجهها ضد الشيوعيين : « انهم يريدون ان يلفوا « رخاء » اصحاب الربيع ومع ذلك يتحدثون عن « رخاء الجميع » . وبنتيجة ذلك ، فانه يعتقد انه سوف يكون هناك بعد في المجتمع الشيوعي اصحاب ربيع لا بد من الغاء « رخائهم » . وانه ليؤكد ان « رخاء » صاحب الربيع بصفته صاحب ربيع لاصق بالافراد الذين هم اصحاب ربيع في الوقت الحاضر ، وانه غير منفصل عن فرديتهم . وانه ليتوهم انه لا يمكن ان يوجد بالنسبة الى هؤلاء الافراد أي « رخاء » غير ذلك الذي يقرره وجودهم من حيث هم اصحاب ربيع ، وانه يعتقد فيما عدا ذلك ان المجتمع قد نظم سلفا بطريقة شيوعية وهو مضطرب لان يخوض الصراع ضد اصحاب الربيع واشباههم ★★ . وصحيح ان الشيوعيين لن ينتابهم أي

(١) ان القوسين المثلين هنا هما من وضع ماركس نفسه .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] من يستطيع ، باستثناء شترنر ، ان يضع مثل هذه التخانات الاخلاقية في افواه البروليتاريين الثوريين الاخلاقين ، الذين يعرف العالم المتحضر باسمه (وصحيح ان برلين لا تنتسب الى العالم المتحضر) فالانسان في برلين مثقف فعسبا) انهم ينطوون على النية الشريرة لا في « كسب لمتهم بصورة شريفة » ، « بواسطة العمل » ، بل في الاستيلاء عليها عنوة!

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] واخيرا يتقدم الى الشيوعيين بالطلب الاخلاقي التالي : انه يتوقع منهم الاشمرار الى الابد بالسماح لاصحاب المداخيل والتجار والصناعيين ، الخ ، باستقلالهم بكل طائفة ، لانهم لا يستطيعون الغاء الاستغلال دون ان يدمروا في الوقت ذاته « رخاء » هؤلاء السادة . ان جلد الخفل ، اذ ينادي بنفسه الاونة مداقما عن البورجوازيين الكبار ، يستطيع ان

الايدولوجية م - ١٥

تردد بشأن قلب حكم البورجوازية والغاء « رخائها » حالما يصبح ذلك في مقدورهم * وهم لا يابهون مطلقا لما اذا كان هذا « الرخاء » المشترك لاعدائهم ، المحدد بالعلاقات الطبقية ، يستجد كذلك ، في شكل « الرخاء » الشخصي . بعاطفية يفترض وجودها بكل بلاهة .

النتيجة الثالثة

في الصفحة ١٩٠ ، في المجتمع الشيوعي « ينبعث القلق في شكل العمل » . ان البورجوازي الطيب « شترتر » ، الذي يقتبط سلفا لانه سيصادف من جديد « قلقه » المفضل في الشيوعية ، قد اخطأ التقدير مع ذلك هذه المرة . ليس « القلق » شيئا آخر سوى ذلك الشعور من الضيق والقم الذي يشكل في الظروف البورجوازية الرفيق الضروري للعمل ، هذا النشاط الحقر من أجل كسب الرزق بكل عناء ، وان « القلق » ليزدهر في شكله الاتقي بين البورجوازيين الالمان الطيبين ، حيث هو مزمن و « متماثل مع ذاته في كل الاوقات » ، حقر وباعث على النفور ، في حين ان بؤس البروليتاري يتخذ شكلا حادا ، قاسيا ، ويدفعه الى صراع حياة او موت ، ويجعل منه ثوريا . وبالتالي لا يولد « القلق » ، بل الهوى . فاذا كانت الشيوعية رغبة في الغاء « قلق » البورجوازي وبؤس البروليتاري على حد سواء ، فمن المفروض منها انها لا تستطيع ان تفعل ذلك دون الغاء سبب هذا وذلك . اي « العمل » .

وتصل الآن الى الانشآت التاريخية الشيوعية .

الانشآت التاريخية الاولى

« طالما كان الايمان كافيا من أجل شرف الانسان وكرامته فانه ما كان في الامكان رفع اي اعتراض ضد اي عمل . حتى العمل الاشق » - « لم يكن في مقدور الطبقات المضطهدة ان تتحمل بؤسها الا بقدر ما كانت تتألف من مسيحيين » (ان أقصى ما يمكن ان يقال انها لم تكن تتألف من مسيحيين الا بقدر ما كانت تتحمل وضعها البائس) ، « ذلك ان المسيحية » (التي كانت تفقد خلقهم تلوح بالعصا) « لم تكن تتيح لتدميرهم واستيائهم ان

يوفر عن نفسه عناء القاء المواقف الاخلاقية على الشيوعيين ، الذين يستطيعون في كل يوم ان يستمعوا الى موانع افضل كثيرا من انواء هؤلاء « البورجوازيين الطيبين » .

* [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] ولن يكون لديهم اوهام بهذا الشأن بالقبض لان « رخاء الجميع » من حيث هم « افراد من لحم ودم » هو بالنسبة اليهم اهم من « رخاء » الطبقات الاجتماعية الحالية . ان « الرخاء » الذي يستمتع به صاحب المربع بصفته صاحب ربع ليس هو « برخاء » الفرد من حيث هو فرد ، بل رخاء صاحب المربع ، ليس هو برخاء فردي ، بل رخاء عمومي ضمن اطار الطبقة .

بحرزا تقدما « (ص : ١٥٨) .

أما « كيف يعرف شترتر جيدا » ما كان في مقدور الطبقات المضطهدة ان تفعله ، فهذا ما نعرفه عندما نقرأ الدفتر الاول من **المجلة الابوية الجديدة** ، حيث « النقد في هيئة مجلد حاذق » (١٢١) يستشهد بالفقرة التالية من كتاب تافه :

« ان الاملاق الحديث قد اتخذ طابعا سياسيا ، فينما كان المتسول القديم يتحمل مصيرد بكل استسلام معتبرا اياه **ارادة الله** ، فان **الصلوك** الحديث يسأل ما اذا كان ملزما بأن يحيا حياة بائسة بمجرد ان تصدفة شاءت أن يولد في الاسمال » .

ويفضل هذه القوة التي تملكها المسيحية ، فان الصراعات الاكثر دموية ومرارة التي قامت ابان تحرير الاقنان قد كانت على وجه الدقة تلك الصراعات التي جرت ضد **الاكليركيين** الاقطاعيين ، وقد تحقق تحرير الاقنان بالرغم من كل احتجاجات وثورات المسيحية كما كانت مجسدة في اولئك الكهنة (راجع ايدن : **تاريخ الفقراء** (١٢٢) ، الكتاب الاول ، وغيره : **تاريخ الحضارة في فرنسا** ، ومونتيل : **تاريخ الفرنسيين من مختلف الطبقات** (١٢٢) ، الخ) ، في حين كان الكهنة الصغار من جهة أخرى ، وعلى الاخص في مطلع العصر الوسيط ، يحرضون الاقنان على « الاحتجاج » و « الثورة » ضد السادة الاقطاعيين العلمانيين (راجع على الاخص مجموعة التشريعات الشهيرة لسارلمان) . راجع كذلك ما كتب اعلاه بشأن « الطبقات المضطهدة » وثوراتها في القرن الرابع عشر بصدد « الاضطرابات العمالية التي اندلعت هنا وهناك » .

ان الاشكال الباكرة للانتفاضات العمالية كانت مرتبطة بدرجة تطور العمل في عصرها وبنية الملكية المترتبة عنه ، وان الانتفاضات الشيوعية المباشرة او غير المباشرة مرتبطة بالصناعة الكبيرة . وبدلا من ان يدخل القديس ماكس في دقائق هذا التاريخ الشامل ، يقوم بانتقال مقدس يقودنا من الطبقات المضطهدة الصاعدة الى الطبقات المضطهدة المترسبة .

« الآن ، حين يجب على كل امرىء ان يتثقف كي يصبح انسانا » (« كيف » ، على سبيل المثال ، « يعرف » العمال الكاتالونيون انه « يجب على كل امرىء ان يتثقف كي يصبح انسانا » ؟) ، « يتطابق الزام الانسان بالعمل الالى مع العبودية » (ص : ١٥٨) .

وبالتالي ، تقبل سبارتاكوس وانتفاضة العبيد ، كانت المسيحية هي التي منعت « الزام الانسان بالعمل الالى » من « التتطابق مع العبودية » ، وفي ايسام

سبارتاكوس ، فان فكرة « الانسان » وحدها هي التي الفت هذه العلاقة وامت بالعبودية - « أو لعل » شترنر سمع « حتى » شيئاً ما عن العلاقة بين الانتفاضات العمالية الحديثة والانتاج الآلي واراد ان يلعب اليها هنا ؟ وفي هذه الحالة ، فليس ادخال « العمل الآلي هو الذي حول العمال الى عصاة ، بل ادخال فكرة « الانسان » هو الذي حول العمل الآلي الى عبودية . « واذا كان الامر كذلك ، فانه « في الحقيقة ليقال اذن » ان لدينا هنا تاريخاً « اوحده » للحركات العمالية .

الإنشاء التاريخي الثاني

« لقد بشرت اليورجوازية بانجيل المتعة المادية ، وهي تدهش الآن لان هذا المذهب يجد مؤيدين له بيننا ، نحن البروليتاريين » (ص : ١٥٩) .

لقد كان العمال راعبين لتوهم في تحقيق فكرة « الانسان » - المقدس ، والآن فانها « المتعة المادية » ، الدنيوية ، ولقد كانت المسألة اعلاه مسألة « حقارة » العمل ، اما الآن فليست المسألة سوى مسألة عمل المتعة . ان القديس سانشو يوجه هنا صفتين الى **ردفيه الاعرضين** (أ) - ونصيب الصفحة الثائية تاريخ شترنر . التاريخ المقدس ، وحسب التاريخ المادي . فان الارستقراطية هي التي كانت سبابة الى وضع انجيل المتعة الدنيوية في مكان متعة الانجيل ، وان اليورجوازيين الواقعيين قد كرسوا انفسهم بادىء ذي بدء للعمل من اجلها ، متخطين لها بكل حيث عن الملذات التي حرموا هم انفسهم منها بفعل قوانين مناسبة (وبذلك فان قوة الارستقراطية انتقلت ، في شكل المال ، الى جيوب اليورجوازيين) .

وحسب تاريخ شترنر ، فقد اقتضت اليورجوازية راضية على السعي الى « المقدس » ، على الخلود الى عيادة الدولة وعلى « تحويل جميع الاشياء الموجودة الى اشياء وهمية » ، ولم يكن بد من اليسوعيين من اجل « انقاذ الحسية من الانحطاط التام » . ووفقاً لهذا التاريخ الشترنري ذاته ، فان اليورجوازية قد استولت على كل السلطة لنفسها بواسطة الثورة ، وبنتيجة ذلك استولت على انجيل اصحاب السلطة ، انجيل المتعة المادية ، بالرغم من اننا بلغنا الآن ، حسب التاريخ الشترنري ذاته ، النقطة حيث « الافكار وحدها تسود في العالم » . وهكذا يجد تراتب شترنر نفسه « بين ردفه » (ب) .

(أ) *ambas sud valientes posaderas* ، بالاسبانية في النص الاصل .

(ب) *ambas posaderas* ، بالاسبانية في النص الاصل .

الإنشاء التاريخي الثالث

ص : ١٥٩ : « بعدما حررت البورجوازية البشر من استبداد وتعسف هذا المرء أو ذاك ، يبقى ذلك النمط من التعسف الذي ينشأ من وضعيّة العلاقات التي يمكن أن تسمى مصادفة الظروف . تبقى - السعادة وأولئك الذين واقتهم السعادة (١) . »

ومن ثم يجعل القديس سانشو الشيعيين « يكتشفون قانونا ونظاما يضعان حدا لهذه التذبذبات » (التذبذبات من هذا النمط) ؛ وإن كل ما يعرفه في هذا الشأن هو أنه ينبغي على الشيعيين أن ينادوا الآن : « فليكن هذا النظام مقدسا من الآن فصاعدا ! » (بينما كان ينبغي له بالأحرى أن ينادي الآن : فليكن اضطراب نوهماتي نظام الشيعيين المقدس) . « هنا الحكمة » (رؤيا القديس يوحنا ، ١٣ ، ١٨) « من له فهم فليحسب عدد » السخافات التي يحشرها شترنر هنا - وهو بالغ الإطناب عادة ويكرر نفسه دائما - في أسطر قليلة .

إن العبارة الأولى ، في شكلها الأعم ، تقرر ما يلي : بعدما ألغت البورجوازية الإقطاعية ، بقيت البورجوازية . أو : بعدما ألغيت سيطرة الأفراد في مخيلة « شترنر » ، بقي أن يصنع العكس على وجه الدقة . « في الحقيقة أنه ليقال » أن المرء يستطيع أن يجعل العصرين التاريخيين الأشد تباعدا على علاقة هي العلاقة المقدسة ، العلاقة بصفتها المقدس ، العلاقة في السماء .

وفيما عدا ذلك ، فإن هذه العبارة للقديس سانشو لا تكتفي بالأسلوب البسيط (ب) السابق الذكر للعبث . بل لا بد لها أن تحول إلى الأسلوب المركب والثاني التركيب (ج) للعبث . ذلك أن القديس ماكس ، أولا ، يصدق البورجوازيين الذين يتحررون حين يقولون أنهم ، إذ تحرروا من استبداد وتعسف هذا المرء أو ذاك ، قد حرروا كتلة المجتمع بصفته كلاً من هذه الشرور . ثانياً ، في الحقيقة أنهم لم يتحرروا من « استبداد الأفراد وتعسفهم » ، بل من طغيان النقاية الحرفية ، والهيئة الحرفية ، والمرتبة ، وبالتالي كانوا الآن للمرة الأولى ، بصفتهم بورجوازيين فرديين فعليين ، في مركز يفرضون منه « التعسف والاستبداد » على العمال . ثالثاً ، أنهم لم يلغوا سوى المظهر الأكثر أو أقل مثالية لتعسف الأفراد واستبدادهم السابقين ، كما بقيوا في مكانهما هذا التعسف وهذا الاستبداد الجديدين في كل قسوتهما المادية . لم يكن يريد ، هو البورجوازي ، أن يكون « تعسفه واستبداده » مقيداً بعد الآن « بالتعسف والاستبداد » الخاصين بالسلطة السياسية السابقة المركزة في الملكية والتبالية

(١) إن المؤلفين قد عدوا قليلاً في هذا الاستشهاد من شترنر .

(ب) mode simple ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) mode composé et bicomposé ، بالفرنسية في النص الأصلي .

والنقابات الحرفية ، بل مقيدین على الاكثر بالمصالح العامة فقط للطبقة البورجوازية
بأكملها كما يعبر عنها في التشريع البورجوازي . انه لم يفعل شيئا اكثر من القضاء
التعسف والاستبداد اللذين يقفان حجز عثرة في وجه تعسف واستبداد البورجوازيين
الفرديين (انظر « الليبرالية السياسية ») .

فبدلا من ان يقوم القديس سانشو بتحليل واقعي لحالة العلاقات التي اصبحت،
مع حكم البورجوازية ، حالة مختلفة كل الاختلاف لعلاقات مختلفة كل الاختلاف ،
يتركها قائمة في شكل المقولة العامة « حالة ، الخ » ، ويسبغ عليها الاسم الاكسر
عموما « لمصادفة الظروف » ، فكان « تعسف واستبداد هذا الفرد ار ذاك » ليا
يحد ذاتهما « حالة من العلاقات » . واما تخلص هكذا من القاعدة الواقعية للشيوعية،
في الحالة المحددة للعلاقات في ظل النظام البورجوازي ، فانه يستطيع الاونة ايضا
ان يحول هذه الشيوعية الهوائية الى شيوعية مقدسة . « في الحقيقة انه ليقال ان
« شترنر » هو « انسان ثروته » التاريخية « مثالية خالصة » ، وهمة - « الصطلوك
الكامل » (انظر « الكتاب » ، ص : ٣٦٢) .

ان هذا الانشاء العظيم ، او بالاحرى مقدماته ، يكرر مرة اخرى في الصفحة ١٨٩
بتأكيد كبير في الشكل التالي :

« ان الليبرالية السياسية قد الفت التفاوت بين السادة والخدم ؛ لقد
انتجت **انعدام السلطة** ، القوضى « (!) » ان السيد قد فصل عن
الفرد ، عن الاناني ، كي يصبح **شعبا** ، القانون او الدولة » .

سيطرة الاشباح = (التراب) = انعدام السلطة ، المعادل لسيطرة البورجوازي
« الكلي القدرة » . وكما نرى ، فان سيطرة الاشباح هذه هي - على النقيض من ذلك -
سيطرة السادة الفعليين **العديدين** ؛ وبالتالي فانه يمكن اعتبار الشيوعية ، بتبرير
مساو ، على انها التحرر من سيطرة هؤلاء السادة العديدين . وعلى اي حال ، فان هذا
ما لا يستطيع القديس سانشو ان يسمح به ، لان انشاءاته المنطقية للشيوعية وكسل
نظامه عن « الاحرار » سوف تضرب اذن . لكن تلك هي الحال عبر « الكتاب » برمته .
ان نتيجة واحدة من مقدمات قديسنا الخاصة ، حقيقة تاريخية واحدة ، تكفي من اجل
اسقاط سلسلة كاملة من النظرات النافذة والنتائج .

الانشاء التاريخي الرابع

في الصفحة ٣٥ . يشق القديس سانشو الشيوعية بصورة مباشرة من القضاء
القنانية .

١ - الموضوع الرئيسية

« لقد تحقق تقدم فائق عندما فرض الناس ان يعتبروا « ا! » ملاكين .
وبذلك القيت العبودية الاقطاعية . وجميع الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين
سوى ملكية اصبحوا من الان فصاعدا اسيادا » .

(ان هذا العبث ، وفقا للاسلوب البسيط ، يعني ما يلي : لقد انفي الرق حالما
تم الغاؤه) . واثن هذا العبث ، وفقا للاسلوب المركب ، هو ان القديس سانشو يعتقد
ان الناس اصبحوا « ملاكين » بفضل التأمل المقدس ، بفعل « الاعتبار » ، من جراء
« انهم يعتبرون » ، في حين ان الصعوبة كانت تستقيم في التحول الى « ملاكين » ، ثم
جاء الاعتبار من تلقاء ذاته في وقت لاحق ؛ اما الاسلوب الثاني التركيب اخيرا ؛ حين
بدا الغاء الرق ، الذي كان محليا بعد بادىء الامر ، في تطوير عواقبه ، وبذلك اصبح
عموميا ، توقف الناس عن القدرة على فرض « الاعتبار » بان التملك جدير بالعناء
. بالنسبة الى الملاك اصبح اولئك الذين يملكهم باهظي التكاليف ، وبنتيجة ذلك فان
الكتلة العريضة لاولئك « الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين سوى ملكية » ، اي عمالا
اجباريين ، « قد اصبحوا من جراء ذلك لا « سادة » بل عمالا احرارا .

٢ - الموضوع التاريخية الصفري ، التي تشمل حوالي ثمانية قرون - والتي
من المؤكد ان المرء « لن يدرك مبلغ خطورتها » اراجع ويفان ، ص : ١٥٤) .

« وعلى اية حال ، فمن الان فصاعدا ملكيتك | Dein habien | وما تملكه
| Deine habe | لا يكفيان بعد الان ، ولا يعترف بهما بعد الان ، ومن
جهة اخرى ، فان قدرتك على العمل وعمالك يزدادان قيمة . انا الان تاخذ
في الحساب سيادتك على الاشياء كما من قبل » (؟) « ملكيتك لها » . ان
عملك ثروتك . انك الان سيد او مالك ما تبذعه بعمالك وليس ما تحصل
عليه بالارث « المصدر ذاته) .

« من الان فصاعدا » - « بعد الان » - « من جهة اخرى » - « الان » « كما من
قبل » - « الان » - « او » - « ليس » - ذلك هو مضمون هذه الموضوعه .
وعلى الرغم من ان « شترنر » توصل « الان » الى حيث انك ا يعني شليفا ا
سيد ما تبذعه بعمالك وليس ما تحصل عليه بالارث ، فانه يخطر « الان » له على حين
غرة ان العكس بالضبط هو ما يحدث - وبذلك يجعل الشيوعية تولد كمنسوخ من
تزاوج هاتين المقدمتين المشوهتين .

٢ - النتيجة الشيوعية

« لكن بما ان جميع الاشياء يتم الحصول عليها الان بالارث وكل فلس تملكه

يحمل لا طابع العمل، بل طابع الارث « (اوج العبث) » فانه من الواجب
الآن اعادة صهر جميع الامور » .

وعلى هذا الاساس ، فانه في مقثور شيلينغا ان يتوهم انه قد توصل الى كلا
نهوض وسقوط الكومونات الوسيطة وشيوعية القرن التاسع عشر في الوقت ذاته .
اما القديس ماكس ، فبالرغم من كل عباراته عن « ما تبذعه بالعمل » و « ما تحصل
عليه بالارث » ، فانه لا يتوصل مطلقا الى « السيادة على الاشياء » ، بل على الاكثر
الى « تملك » العبث .

ويستطيع عشاق الانشاءات ان يشاهدوا فضلا عن ذلك في الصفحة ٤٢١ كيف
ينشئ القديس ماكس الشيوعية من جديد ، بعد انشائها من نظام الرق ، في شكل
الرق في ظل سيد يتمتع بحق الولاء الاقطاعي : المجتمع - وذلك وفقا لذات المخطط
الذي اتاح له اعلاه ان يحول الى « القدس » ، الذي بنعمته تلقى شيئا ما ، الواسطة
التي نخدمنا في الحصول عليه . والآن ، في الختام ، سوف لا نعالج بالاضافة الى ذلك
سوى بعض « النظرات النافذة » الى « ماهية » الشيوعية ، التي تترتب على المقدمات
المعطاة اعلاه .

وقبل كل شيء ، بزودنا « شترنر » **بنظرية للاستغلال** جديدة تستقيم فيحالي :

« ان العامل في مصنع للدبايس لا ينجز الا قطعة واحدة من العمل ، فهو
لا يعمل الا كي يهيء عمل رجل آخر يستخدمه اذن ويستفله »
(ص : ١٥٨) .

وهكذا فان « شترنر » يكشف هنا ان العمال في مصنع يستغلون بعضهم بعضا
بصورة متبادلة ، لان كل واحد منهم « يهيء عمل الآخر » في حين ان صاحب المصنع ،
الذي لا تعمل يده اطلاقا ، لا يستطيع اذن ان يستغل العمال . ويقدم « شترنر »
هنا مثالا بارزا على الوضع المحزن الذي وضعت الشيوعية المنظرين الالمان فيه . ان
عليهم الآن ان يمنوا كذلك بالامور الدنيوية مثل مصانع الدبايس ، الخ ، التي
يتصرفون حيالها مثل برابرة فعليين ، مثل هنود اوجيبوي (١٢٤) والزيلنديين
البدائيين .

« وعلى النقيض من ذلك » ، فان الشيوعية الشترنرية « تنادي » (المصدر
ذاته) :

« كل عمل يجب ان يستهدف ارضاء « الانسان » ، وبالتالي فانه »

(« الإنسان ») « يجب أن يصبح سيدا في عمله أيضا ، يعني أن يكون قادرا على خلقه بصفته كلية » .

يجب أن يصبح « الإنسان » سيدا ! - أن « الإنسان » باق صانع رؤوس دبابيس ؛ لكنه يملك عزاء معرفة أن رأس الدبوس جزء من الدبوس وأنه يستطيع أن يصنع الدبوس بكامله . وأن التيب والقرف المسبين عن صنع رؤوس الدبابيس بصورة متكررة إلى الأبد يتحولان ؛ بفضل هذه المعرفة ؛ إلى « أراضاء الإنسان » .
[آواه ، يا [برودون !

وهذه نظرة نافذة أخرى :

« بما أن الشيوعيين يعلنون أن **الفعالية الحرة** هي وحدها ماهية «
(iterum Crispinus) (١) « الإنسان ؛ فهم مثل أي مذهب مؤسس على أيام العمل يحتاجون يوم أحد ، وقتا للتمجيد والعبادة إلى جانب عملهم الذي لا روح فيه » .

فلندع جانبا « ماهية الإنسان » التي حشرت هنا بالقوة . أن سانشو البائس ملزم فيطاع عدا ذلك بأن يحول « الفعالية الحرة » ، يعني ما يسميه الشيوعيون الوجود الخلاق كما ينشأ عن التطور الحر بجميع الامكانيات التي يتحلّى بها « الفرد الكامل » (تقول هنا كي يفهمنا « شترنر ») ، إلى « العمل الذي لا روح فيه » ؛ وذلك لأن صاحبنا البرليني يلاحظ أن المسألة هنا ليست مسألة « عمل الفكر الشاق » . ويمكن الآن أيضا ، بفضل هذا التحويل البسيط ، أن يحوّل الشيوعيون إلى « مذهب مؤسس على أيام العمل » . وبما أن يوم عمل المواطن يصادف هنا ، فمن الطبيعي عندئذ أن يصادف يوم أحد في الشيوعية من جديد .

ص : ١٦١ - « أن المظهر الاحدي للشيوعية يستقيم في أن الشيوعي يشاهد فيك الإنسان ، الاخ » .

وهكذا يظهر الشيوعي هنا بصفته « انسانا » وبصفته « عاملا » . وهذا ما يسميه القديس سانشو (المصدر ذاته) « وظيفة مزدوجة يسندها الشيوعيون إلى الإنسان - وظيفة كسب مادي ووظيفة كسب اخلاقي » .

وهذا هو يدخل إلى الشيوعية حتى « الكسب » والبروقراطية ؛ وان الشيوعية

(١) هذا كريستينوس من جديد ، والمقصود انما اللازمة .

« تبلغ هدفها الاخير » بذلك طبعاً ، اذ تكف عن كونها شيوعية ، وعلى اي حال ، فان شترنر ملزم بهذا التصرف لان كل فرد يعطى في « رابطة » ، التي سوف ينشئها في وقت لاحق ، « وظيفة مزدوجة » - بصفته «الواحد» - وكمقدمة لذلك ، فانه يبرز هذه الازدواجية بأن ينسبها الى الشيوعية ، وهي طريقة سوف نصادفها من جديد في نظريته عن الاقطاعية وعن الانتفاع .

ويعتقد « شترنر » في الصفحة ٢٤٤ ان « الشيوعيين » يريدون « ان يسووا بصورة ودية مسألة الملكية » ، بل يجعلهم في الصفحة ١٢ } يستنجدون بتفاني البشر [و ب] الاستعداد لتكران الذات عند الراسماليين * ! ان البورجوازيين الشيوعيين (١٢٥) القلائل الذين ظهروا منذ ايام بابوف والذين لم يكونوا ثوريين يعدون على اصابع اليد ؛ ان الاغلبية العريضة للشيوعيين في جميع البلدان ثورية . ولقد استطاع القديس ماركس ان يكتشف وجهة النظر الشيوعية عن « الاستعداد لتكران الذات عند الفني » و « تفاني البشر » من مقاطع قليلة عند كايه ، وهو بالضبط الشيوعي الذي يعطي اكثر من اي شيوعي آخر الانطباع بأنه يستنجد بالتفاني (dévouement) . ان هذه المقاطع موجهة ضد الجمهوريين ، وعلى الاخص ضد الهجمات على الشيوعية من قبل السيد بوشيه ، الذي لا يبرح يسيطر على جماعة ضئيلة من العمال في باريس :

« ينطبق الامر نفسه على التفاني (dévouement) ؛ ذلك هو مذهب السيد بوشيه ، لكن المجرد من شكله الكاثوليكي ، لانه معاً لا ريب فيه ان السيد بوشيه يخشى ان تنفر كاثوليكيته كتلة العمال وتصدهم عنه . ويقول بوشيه (أ) : « كما ينجز المرء واجبه (ب) (devoir) بجدارة : لا بد من التفاني (dévouement) » - فليفهم من يستطيع ! وليميز من

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] هيتا يدعي القديس ماركس من جديد حكمة الامتلاء على قلوب الناس والاخذ باليابهم ، فكان كل حديثه عن المبرولشيوليا المتمردة لم يكن سوى تزييف ، فاضل لوتنتغ وبروليتاريا المصومية - ان ويتلغ هو واحد من الشيوعيين القلائل الذين يعرفهم بنعمة بلوتنتسلي .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان جميع الشيوعيين في فرنسا ياحذون على اتباع سان سيون وفوريه نوعتهم السلمية ويختلفون عنهم في اتهم تخلوا كلياً عن اي امل في « نسوية ودية » ، بالضبط كما ان المقياس ذاته يبرز في بريطانيا بصورة رئيسية الميتاقيين من الاشتراكيين .

(أ) يحدث ان يدخل ماركس بعض التعديلات أثناء الترجمة ، وهي على اية حال تعديلات طفيفة لا تغير في المعنى مطلقاً . مثلاً يكتب هنا (ويقول بوشيه) حيث في الاصل (تقول المورشة) . وقد اسقط جزءاً من الجملة : « كي لا يسره استخدام حقه » . وقد ترجم قيل قليل فعمل rebuter عند كايه بقطين : نقر ، وصد .

(ب) يكتب ماركس Aufopferung ويضع الترجمة الفرنسية بين قوسين كما كانت تكتب في

يستطيع بين (devoir) و (dévouement) . « اننا نطلب التفاني من كل امرئ ، سواء من اجل الوحدة الوطنية الكبرى ام من اجل الرابطة العمالية . . . يجب ان نكون متحدين دائما ، متفانين (dévoués) دائما لبعضنا بعضا » - يجب ، يجب ! من السهل ان يقال ذلك ، والناس يقولونه منذ زمن طويل ، وسوف يقولونه بعد لفترة طويلة من الزمن ، دون اي مزيد من النجاح ، اذا لم يستطيعوا ان يجدوا علاجاً آخر ! ان بوشيه (آ) يشكو من انانية الاغنياء ، لكن ما جدوى مثل هذه الشكاوى؟ وان بوشيه (آ) ليعلم ان جميع الذين يرفضون التفاني هم اعداء .

ويقول (ب) : « اذا رفض انسان ، تحدوه الانانية ، ان يتفاني للآخرين [. . .] فما العمل ؟ اننا لا نتردد لحظة واحدة (ج) في الجواب : ان **الاجتماع** يملك الحق دائما في ان يأخذ منا ما يفرض علينا واجبتنا ان نضحى به من اجله . . . ان التفاني هو الوسيلة الوحيدة من اجل انجاز الواجب . ويجب على كل واحد منا ان يتفاني ، دائما وفي كل مكان . وان ذلك الذي يرفض بدافع الانانية ان ينجز واجبه في التفاني يجب ان يكره على القيام به » - هكذا يهتف بوشيه (د) بالجميع : تفانوا ، تفانوا ، ضحوا بأنفسكم ! لا تفكروا الا في التضحية بأنفسكم ! افلا يعني هذا اساءة فهم الطبيعة البشرية ودوسها بالاقدام ؟ [. . .] اليست هذه . . . نظرة خاطئة ، بل تكاد نقول - نظرة **صبيانية مضحكة ، حماقة (ه) »** (كايه : **دحض مذاهب الورشة** ، ص : ١٩ ، ٢٠) . - وان كايه ليبرهن اذن ، في الصفحة ٢٢ ، للجمهوري بوشيه انه ينتهي بالضرورة الى « ارسقراطية للتفاني » ذات درجات مختلفة ، ومن ثم يسأل بصورة سافرة : « ماذا يحدث اذن **للتفاني (dévouement)** ؟ ماذا يتبقى من التفاني اذا كان الناس لا يتفانون الا من اجل بلوغ اعلى قمم **التراتب (و)** ؟ . . ان مثل

ذلك الحين ، تلك الامر بالنسبة الى pflicht (واجب) . وفي هذه الفقرة من دحض مذاهب الورشة لكايه ، الصالح في بلويس عام ١٨٤٢ ، لم يستخدم ماركس الاحرف المائلة او الكجيرة كما وردت جميعا في الاصل .

(أ) في الاصل : الورشة .

(ب) كلمة « ويقول » مضافة من ماركس .

(ج) كلمتا « لحظة واحدة » مضافتان من ماركس .

(د) في الاصل الورشة .

(هـ) التشديد هنا من ماركس .

(و) في الاصل : اذا كان الناس يتفانون من اجل . . .

و

هذا النظام يمكن أن ينشأ (أ) في ذهن رجل يود أن يصبح البابا أو كاردينالا! - لكن في أذهان العمال!! « - « أن السيد بوشيه (ب) لا يريد أن يصبح العمل تسلية سارة ، ولا أن يعمل الإنسان من أجل رضائه الخاص ويخلق ملذات جديدة لنفسه . أنه يؤكد . . . « أن الإنسان موجود على الأرض كي ينجز وظيفة فقط، واجبا (une fonction, un devoir) وأنه يبشر الشيوعيين قائلا : « لا ، ان الإنسان ، هذه القوة العظمى ، لم يخلق من أجل نفسه (n'a point été fait pour lui-même) . . . تلك فكرة نظة . ان الإنسان عامل (ouvrier) في العالم : ويجب عليه ان ينجز العمل (œuvre) الذي تفرضه الاخلاقية على فعاليته : ذلك هو واجبه . . . الا لا يفين عن انظارنا حقيقة ان علينا ان ننجز وظيفة عالية (une haute fonction) - وظيفة بدأت مع اليوم الاول لوجود الإنسان ولن تنتهي الا مع البشرية [. . .] « - لكن من الذي كشف جميع هذه الاشياء الرائعة [للسيد] بوشيه (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même) - وهو ما كان شترتر يترجمه كما يلي : من اين لبوشيه ان يعرف مثل هذه المعرفة الجيدة مما ينبغي للإنسان أن يصنعه [. . .] وعلى اي حال فليفهم من يستطيع الفهم (ج) . ويستطرد بوشيه (ب) : « ماذا ! اكان على الإنسان أن ينتظر آلاف القرون كيما يتعلم منكم انتم الشيوعيين أنه قد خلق من أجل نفسه وأنه لا هدف آخر له سوى ان يحيا في جميع المسرات الممكنة . . . لكن يجب الا يقع المرء في مثل هذا الخطأ . يجب على المرء الا ينسى اننا خلقنا كيما نعمل (faits pour travailler) كي نعمل دائما ، وان الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نطلبه هو الكفاف (la suffisants vie) أي الرخاء الذي يكفينا كيما ننجز دعوتنا بصورة مناسبة . وكل شيء يتجاوز هذه الحدود [. . .] سخيف وخطر . . . لكن برهن على ذلك ، برهن ولا تكتف بالتاكيد والبيت مثل نبي ! فمئذ البداية تحدثت عن آلاف القرون (د) ! ومن بعد . من ذا يؤكد انهم انتظرونا في جميع القرون (هـ) ؟ لكن أنت ، لعلمهم انتظروك مع جميع

(أ) في الاصل : يمكن أن يقتل .

(ب) في الاصل : الوردية .

(ج) Du reste, comprenez qui pourra ، بالفرنسية في النص الاصل .

(د) في الاصل : وفيل شيء ، لماذا تحدثت عن آلاف القرون ؟

هاتان الكلمتان اضافة من مادوكس .

(هـ) في الاصل : لم ينتظرونا ليقولوا ذلك في جميع الازمان .

لان هذه الآراء المتبدلة جديدة بالنسبة اليه ، هو البرليني « المثقف » . ان دستوت دي تراسي ، من بين اناس آخرين عديدين ، وفي اعقابهم ، قد قال الشيء ذاته بصورة افضل كثيرا قبل ثلاثين عاما ، وفي وقت لاحق ايضا ، في الكتاب الذي سوف نستشهد به . مثال ذلك :

« لقد عقدت محاكمة الملكية بكل الشكليات الواجبة ، وقدمت الحجج معها وضدها ، فكأنه يتوقف علينا ان كانت الملكية او لم تكن في هذا العالم ؛ الامر الذي يعني ، على اية حال ، اساءة فهم طبيعتنا بصورة كلية (بحث الإرادة (أ) ، بريس ، ١٨٢٦ ، ص : ١٨) :

ومن ثم يعتمد السيد دستوت دي تراسي الى البرهان على ان الملكية والفردية والشخصية (ب) متعائلة ، وان « الانا » [moi] تتضمن « لي » [moi] ، ويجد كقاعدة طبيعية للملكية الخاصة ان

« الطبيعة وهبت [الانسان] ملكية حتمية وغير قابلة للنقل ، ملكية في شكل فرديته الخاصة » . (ص : ١٧) - ان الفرد « يرى بوضوح ان هذ الانا هي المالك الاوحد للجسد الذي تحييه ، والاعضاء التي تحركها ، وجميع امكاناتها ، وجميع قواها : وجميع الآثار التي تنتجها ، وجميع اهوائها وافعالها ؛ ذلك ان هذه الامور جميعا تبدأ وتنتهي مع هذه الانا ، لا توجد الا من خلالها ولا تتحرك الا بأفعالها ؛ وليس ثمة شخص آخر يستطيع ان ينتفع بهذه الأدوات نقيا او يتأثر بها بالطريقة نفسها » (ص : ١٦) . « ان الملكية توجد ، ان لم يكن على وجه الدقة في كل مكان يوجد فيه فرد واع ، فعلى الاقل في كل مكان يوجد فيه فرد صاحب ارادة » (ص : ١٩) .

واما جعل الملكية الخاصة والشخصية متمثلتين على هذه الصورة . فان دستوت دي تراسي ، متلعبا بكلمتي propriété و propre (ج) ، مثله مثل « شترنر » بتلاعبه بكلمات Mein (د) ، و Meinung (هـ) ، و Eigentum (و) ، و Eigenheit (ز) ينتهي الى النتيجة التالية :

- (أ) Traité de la volonté ، بالفرنسية في النص الاصل .
- (ب) propriété, individualité et personnalité ، بالفرنسية في النص الاصل .
- (ج) ملكية وخامس .
- (د) لي .
- (هـ) رأي ، نظرة .
- (و) ملكية .
- (ز) فردية .

« وبالتالي فإنه من العبث كليا المناقشة فيما إذا كان من الأفضل لأي منا
(لا يكون له شيء يخصه (de discuter s'il ne vaudrait pas
(mieux que rien ne fût propre à chacun de nous) وعلى أية حال ،
فذلك يضاهي السؤال ما إذا لم يكن من المرغوب فيه بالنسبة إلينا أن
تكون مفايرين تماما لما نحن عليه ، وحتى البحث فيما إذا لن يكون من
الأفضل لنا ألا نوجد مطلقا » (ص : ٢٢) .

« تلك » اعتراضات على الشيوعية « شائعة حتى الدرجة القصوى » ، وقد
أصبحت الآن تقليدية ، ولهذا السبب بالضبط « ليس مما يبعث على الدهشة أن
شترنر » يكررها .

إذا كان البورجوازي الضيق التفكير يخاطب الشيوعيين قائلا : « إذ تلفون الملكية ،
أي وجودي كراسمالي ، كملك عقاري ، كصناعي ، ووجودكم كعمال (آ) . فانكم
تلفون فرديتي وفرديتكم ؛ إذ تمنعوني من استغلالكم . أتم العمال ، ومن تحصيل
دراحي وفوائدي ومداحيلي ؛ فانكم تمنعوني من الوجود كفرد . وبالتالي فإذا كان
البورجوازي يعلن للشيوعيين : « إذ تلفون وجودي كبورجوازي فانكم تلفون وجودي
كفرد ؛ وإذا كان بالتالي يوحد نفسه كبورجوازي مع نفسه كفرد . فلا بد للمرء على
الأقل أن يعترف بصراحة هذه البيانات . ذلك أن تلك هي الحال بصورة فعلية بالنسبة
إلى البورجوازي ؛ فهو يعتقد أنه ليس فردا إلا بقدر ما هو بورجوازي .

وعلى أي حال ، فلا يكاد منظور البورجوازية يتدخلون كي يعطوا تعبيراً عاماً
لهذا التأكيد ، راغبين في أن يوحّدوا على الصعيد النظري ملكية البورجوازية والفردية
وأن يبرزوا منطقياً هذا التوحيد ، حتى يأخذ هذا الهراء أذن في الصلابة مهيماً
ومقدساً .

لقد دحض « شترنر » أعلاه الإلغاء الشيوعي للملكية الخاصة بتحويله أولاً للملكية
الخاصة إلى « تملك » ، ومن ثم إعلانه فعل « تملك » كلمة لا غنى عنها ، حقيقة
أزلية ، لأنه حتى في المجتمع الشيوعي يمكن أن يحدث أن « يملك » شترنر الم في
المعدة . وبالطريقة ذاتها بالضبط يؤسس خلود الملكية الخاصة بتحويلها إلى مفهوم
الملكية ، وذلك باستثماره الرابطة اللفظية بين كلمتي Eigen , Eigentum (ب)
وإعلانه أن كلمة Eigen (خاص) تشكل حقيقة أزلية . لأنه حتى في ظل النظام
الشيوعي يمكن أن يحدث أن يكون الم في المعدة خاصاً به . أن هذا الهراء النظري كله ،
الذي يبحث عن ملجأ له في الأيمولوجيا ؛ ليكون محالاً لو أن الملكية الخاصة الفعلية
التي يريد الشيوعيون إلغائها لم تحول إلى هذه الفكرة المجردة : « الملكية » . أن هذا
التحويل يوفر على المرء من جهة واحدة عناء الاضطرار إلى قول أي شيء كان ، أو
حتى مجرد معرفة أي شيء كان ؛ عن الملكية الخاصة الفعلية ، ومن جهة ثانية يجعل

(أ) سوف يحدد ماركس فيما بعد تعده فيقول : « عمال ماجورون .

(ب) ملكية وخاص .

من السهل اكتشاف تناقض في الشيوعية طالما انه من اليسير طبعا ، بعد الغناء الملكية (الفعلية) ، ان يكتشف بعد مختلف انواع الاشياء التي يمكن تصنيفها في صنف « الملكية » . ومن المؤكد ان ما يجري في الواقع هو العكس من ذلك تماما * . ففي واقع الامر اني لا املك الملكية الخاصة الا بقدر ما املك شيئا قابلا للبيع ، في حين ان فرديتي (Meine Eigenheit) ! قد لا تكون قابلة للبيع على الاطلاق . ليس معطني ملكية خاصة لي الا بقدر ما استطيع مقايضته او رهنه او بيعه ، بقدر [ما] هو [قابل للتسويق] . اما اذا هو فقد هذه الخاصية ، اذا اصبح باليا ، فقد يمكن ان يحتفظ بعد بعدد من الصفات التي تجعله ذا قيمة بالنسبة لي ؛ بل يمكن ايضا ان يصبح صفة لي ، وان يحولني الى شخص في الاسمال . بيد انه ليس ثمة رجل اقتصاد واحد يمكن ان يفكر في تصنيفه على انه ملكيتي الخاصة ، طالما انه لا يمكنني من التحكم في أي قدر من عمل الناس الآخرين ، مهما يكن هذا القدر ضئيلا . ان محاميا ، ايدولوجيا للملكية الخاصة ، ربما يستطيع بعد ان ينخرط في مثل هذا الهدر . ان الملكية الخاصة لاتضيع فردية الناس فحسب ، بل فردية الاشياء ايضا . ليس للارض صلة بالريع العقاري، وليس لالة صلة بالريع . وبالنسبة الى الملاك العقاري ، فليس للارض إلا معنى واحد : الريع العقاري ؛ انه يؤجر املاكه العقارية ويطلق ريعا ؛ وان هذا الريع صفة يمكن للارض ان تفقدها دون ان تفقد صفة واحدة من صفاتها الاصلية ، مثلا دون ان تفقد أي جزء من خصوبتها ؛ تلك صفة يتوقف مداها وحتى وجودها على العلاقات الاقتصادية التي تنشأ وتضمحل دون أي اسهام فعال من جانب الملاكين العقاريين الفرادى . وينطبق الامر ذاته على الآلات . اما ان الرابطة القائمة بين المال، وهو الشكل الاعم للملكية ، والخصائص الشخصية ضئيلة جدا، واما انهما متعارضان بصورة مباشرة حتى درجة كبيرة ، فهذا ما عرفه شيكسبير من قبل بصورة افضل من بورجوازيينا الصفار المولعين بالنظرية :

ان قترا كبيرا من هذا سوف يجعل من الاسود ابيض ،
ومن القبيح وسيما ، ومن الخطأ صولبا ، ومن اللذيذ نبلا ،
ومن الشيخ فتى ، ومن الرعديد شجاعا .
هذا العبد الاصفر ...
سوف يكرس الجلوم ...
هذا هو ما يجعل الارملة البالية تتزوج من جديد ،
فهي التي يتقيا المرء لدى مشاهدة منزلها القتر
وقروحها المتورمة ، يضمخها هذا ويطيها ،

* [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] ان الملكية الجامعة الفعلية شيء عام حتى الدرجة القصوى وليس له صلة على الاطلاق بالفردية ، بل هو في حقيقة الامر يبطل الفردية بصورة مباشرة .
فانا لست فردا الا بقدر ما لا اكون ملاكا خاصا - وهي افادة يؤيدها في كل يوم زيجات المال .

من أجل يوم العرس الجديد . . .

إيه أيها الإله المنظور
الذي تسبك لحمة المستحيلات ،
وتجعلها بي عنائي وثيق ! (١٢٦)

وبكلمة واحدة ، فإن الربيع العقاري ، والربيع ، الخ ، هذه الأشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الإنتاج ، وليست علاقات « فردية » إلا بقدر ما لم تصبح أغلًا تقيد القوى المنتجة القائمة .

ووفقًا لمستوى دي تراسي ، لا يد أن أغلبية الناس ، البروليتاريين ، قد فقدوا كل فردية منذ زمن طويل ، وإن كان يبدو اليوم أن الفردية هي على أكبر قدر من التطور فيما بينهم على وجه الدقة . وبالنسبة إلى البورجوازي ، فإن من الأبر جدًا عليه أن يبرهن ، مستخدمًا اللغة الخاصة به ، على هوية العلاقات التجارية والفردية ، بل العلاقات الإنسانية على العموم ، ما دامت هذه اللغة هي نفسها نتاجًا للبورجوازية ، وبالتالي جعلت علاقات البيع والشراء ، في الواقع الفعلي وفي اللغة على حد سواء ، أساس جميع العلاقات الإنسانية الأخرى . ومثال ذلك أن **Propriété** تعني في وقت واحد [**Eigentum**] الملكية المادية و [**Eigenschaft**] صفة ، وملكية (١) ؛ [**Eigentum**] ملكية و [**Eigentümlichkeit**] خاصية فردية ، « **Eigen** » [« خاص »] - بالمعنى التجاري وبالمعنى الفردي ؛ **Valeur** ، قيمة ، **Wert** (ب) - تجارة ، **Verkehr** (ج) ؛ **échange** ، مبادلة ، **Austausch** (د) ، الخ ، وهي جميعًا تعابير تستخدم سواء للعلاقات التجارية أم للصفات والعلاقات المتبادلة للأفراد من حيث هم أفراد . وتلك هي الحال أيضًا في اللغات الحديثة الأخرى . وإذا انكب القديس ماكس بصورة جديّة على استقلال هذا الالتباس اللغوي ، فإنه يستطيع أن ينجح بكل يسر في التوصل إلى سلسلة براءة من الاكتشافات الاقتصادية الجديدة ، دون أن يعرف شيئًا عن الاقتصاد السياسي ؛ ذلك أن حقائقه الاقتصادية الجديدة تقع كليًا في حقيقة الأمر ، كما سترى في وقت لاحق ، في إطار هذا الترادف .

(١) **Property** ، بالإنكليزية في النص الأصلي .

(ب) جدارة ، قيمة .

(ج) التعامل ، التجارة ، الواسلات .

(د) مبادلة ، مقايضة .

ان صاحبنا جاك الطيب ، الساذج ، يشاؤل التلاعب اليورجوازي بكلمتي Eigentum | ملكية | و Eigenschaft [صفة] بصورة حرفية جدا و بلهفة مقدسة فائقة ، بحيث يجازف بأن يسلك سلوك ملاك خاص حيال صفاته الخلقية الخاصة ، كما سنرى فيما بعد .

وأخيرا ، في الصفحة ٤٢١ ، يلقر « شترنر » الشيوعية ما يلي :

« في الحقيقة انها » (يعني الشيوعية) « لا تهاجم الملكية ، بل ضياع الملكية » .

ولا يفعل القديس ماكس ، في هذا الكنف الجديد له ، الا ان يكرر قولا مأثورا قديما استخدمه من قبل مرارا وتكرارا اباع سان سيون على سبيل المثال . راجع مثلا **دروس عن الصناعة والمالية** ، باريس ، ١٨٤٢ (١٢٧) ، حيث نستطيع ان نقرأ فيما نقرأ :

« ليست الملكية هي التي ألغيت بل شكلها قد عدل ... سوف تصبح اذن للمرة الاولى **تشخيصا حقيقيا** ... سوف تكتسب اذن للمرة الاولى طابعها الفردي الحقيقي » (ص : ٤٢ ، ٤٣) .

وما دامت هذه العبارة ، التي ابتدعها الفرنسيون وزاد في اطنابها بصورة خاصة بير لورو ، قد تناولها بسرور عظيم الاشتراكيون الالمان المولعون بالتأمل ، واستخدموها من أجل مزيد من التأمل ، حتى انتهت أخيرا الى افراح المجال للمناورات الرجعية . وفي الممارسة للعمليات المالية الدنيئة ، فانتا لن تعالجا هنا حيث لا تقول شيئا ، لكن في وقت لاحق ، بصدد الاشتراكية الحقيقية .

ان القديس سانشو - [متجا | مثال فونيفر ، الذي [استغله | ريخاردت ، يغتبط بتحويل البروليتاريين . [واذن] الشيوعيين أيضا ، الي « صعاليك » . وانه ليعرف « صطوكه » في الصفحة ٣٦٢ كما يلي : « انسان ثروته مثالية محضة » . واذا أسس « صعاليك » شترنر مملكة للصعاليك يوما ، كما فعل متمولوا باريس في القرن الخامس عشر . فان القديس سانشو سوف يكون ملك الصعاليك اذن . لانه « الصلوك » الكامل : الانسان الذي لا يملك حتى الثروة المثالية المحضة ، وبالتالي يحيا على فائدة رأسمال رايه .

٥ - الليبرالية الانسية

بعدهما رتب القديس ماكس الليبرالية والشيوعية على هواه وجعل منهما نمطين ناقصين لوجود « الانسان » الفلسفي ؛ وكذلك للفلسفة الالمانية الحديثة على العموم ، وقد كان له بمعنى ما الحق في ذلك ؛ فقد اتخذت الشيوعية ، فضلا عن الليبرالية ، في المانيا شكلا بورتجوازيا صغيرا وصوفيا ايدولوجيا في الوقت ذاته) ، فانه يستطيع الآن دونما صعوبة أن يصف الاشكال الاحداث للفلسفة الالمانية ، ما سماه « الليبرالية الانسية » ، على انها كمال ونقد الليبرالية والشيوعية في الوقت ذاته .

ونحصل الآن ، بمساعدة هذا الانشاء المقدس ، على الطفرات الثلاث التالية ، وهي طفرات مسلية جدا (راجع أيضا « اقتصاد العهد القديم ») :

١ - ليس الفرد المنفصل الانسان ؛ وبالتالي لا قيمة له - انه لا يملك الارادة الشخصية ، ولا القوة على الامر والتهي - « الذي اسمه سوف يسمى » ؛ « بدون سيد » - الليبرالية السياسية ، التي عالجتاها أعلاه .

٢ - لا يملك الفرد المنفصل شيئا انسانيا ، وبالتالي لا يساوي ما لي او لك او اي ملكية ؛ « معدم » - تلك هي الشيوعية ، والتي عالجتاها كذلك من قبل .

٣ - في التقدي يجب على الفرد المنفصل أن يخلي المكان للانسان ، الذي اكتشف الآن للمرة الاولى ؛ « بدون اله » - هوية « بدون سيد » و « معدم » - تلك هي الليبرالية الانسانية (ص : ١٨٠ ، ١٨١) - وفي عرض أكثر تفصيلا لهذه الوحدة السلية الاخيرة ، تبلغ سذاجة جاك الراسخة القمة التالية (ص : ١٨٩) :

« ان انانية الملكية فقدت ملكيتها الاخيرة حتى اذا كانت كلمة « الهى » قد فقدت كل معنى ، ذلك « ايا لها من « ذلك » سامية ! » « ان الله لا يوجد الا اذا كان يتطوي على خلاص كل فرد ؛ بالضبط كما يسمى الفرد الى خلاصه في الله » .

وفقا لذلك ، فان البورتجوازي الفرنسي سوف « يفقد » ملكيته « الاخيرة » حالما تلتفى كلمة adieu (١) من اللغة . وبصورة مثقفة كليا مع الانشاءات السابقة ، فان الملكية في الله ، الملكية المقدسة في السماء ، ملكية الوهم ، وهم الملكية ، ينادى

(١) وداعا . ثمة تلافيف بالانفاذ هنا : الله Dieu ، وداعا adieu .

بها هنا الملكية الاسمي وملاد الملكية الاخير .

وانطلاقا من هذه الاوهام الثلاثة عن الليبرالية والشيوعية والفلسفة الالمانية ، يلفق الآن انتقاله الجديد - والآخر هذه المرة ، شكرا « للمقدس » - الى « الانا » . وقبل ان نتأثره في هذا الدرب ، فلتلق نظرة اخيرة على « نضاله » الحياتي « الشاق » الاخير ضد « الليبرالية الانسية » .

بعدما اجتاز صاحبنا الفاضل سانشو التاريخ بأسره في دوره الجديد كفارس تائه (أ) ، وبصورة أدق **الفارس الفاجع اللامع** (ب) ، مقاتلا في كل مكان الارواح والاشباح ، و « بنات أوى وبنات النعام ، والقفاريت والفيلان ، ووحوش القفر والطيور الجارحة ، والقوق والقنفذ » (راجع اشعيا ، ٣٤ ، ١١ - ١٤) « ومطيحا بها » ، لشد ما سوف يكون سعيدا الآن ، بعد متاهاته عبر جميع هذه الاراضي المختلفة ، اذ يبلغ اخيرا جزيرته العزيزة باراتاريا (١٢٨) ، « الأرض » في ذاتها ، حيث يتقل « الإنسان » في **الحالة الطبيعية الخالصة** (ج) ! فلتذكر مرة أخرى عبارته الكبرى ، المفيدة المفروضة عليه ، التي يرتكز عليها كل انشائه التاريخي ، والتي معناها ان :

« الحقائق التي تنشأ عن مفهوم **الإنسان** تبجل بوصفها الهامات ... مقدسة لهذا المفهوم بالذات » : « ان الهامات هذا المفهوم المقدس » ، حتى « مع الغناء عدد من الحقائق التي يظهرها هذا المفهوم ، لا تجرد من قداستها » (ص : ٥١) .

ولا حاجة بنا تقريبا الى تكرار ما سبق لنا ان اثبتناه لكاتبنا المقدس عند تحليل جميع هذه الامثلة . الا وهو ان العلاقات التجريبية ، التي يخلقها الناس الواقعيون في تعاملهم الواقعي ولا يخلقها في حال من الاحوال مفهوم الانسان المقدس ، تنشأ بصورة لاحقة وتصور وتخيّل وتوطد وتسوغ من قبل الناس على اعتبارها الهامات لمفهوم « الانسان » ، ويمكن للمرء ان يتذكر أيضا « ترانب » القديس ماكس . والان هيا الى الليبرالية الانسية .

في الصفحة ٤٤ ، حيث القديس ماكس « باختصار » « يجابه وجهة نظر فيورباخ اللاهوتية بوجهة نظرنا » ، لا يعارض فيورباخ في اول الامر الا بمجرد عبارات . وكما رأينا من قبل بصدد صناعة الارواح ، حيث يضع « شترنر » معدته في عالم النجوم (ديوسكوروس (١٢٩) الثالث ، النصير ، المنجد ضد داء البحر) ، لانه هو ومعدته « اسمان مختلفان لشيئين مختلفين كل الاختلاف » (ص : ٤٢) ،

(أ) Caballero andante ، بالاسبانية في النص الاولي .

(ب) Caballero de la tristisima figura ، بالاسبانية في النص الاولي .

وكذلك هنا أيضا تتراءى الماهية (Wesen) (١) قبل كل شيء على أنها شيء موجود ،
و « هكذا يقال الآن » (ص : ٤٤) .

« ان الوجود الاسمي هو ، في الحقيقة ، ماهية الإنسان ، لكن بالضبط
لأنها ماهية . وليست الإنسان نفسه ، فانه لا فارق على الإطلاق ما اذا
راينا هذه الماهية خارج الإنسان بوصفها « الله » أو وجدناها في
« الإنسان » وسمناها « ماهية الإنسان » أو « الإنسان » ؛ أنا لست
الله ولا الإنسان ، لست بالوجود الاسمي ولا ماهيتي - وبالتالي فأنه
لا فارق ، على الاغلب ، ما اذا فكرت بهذه الماهية على أنها في باطني أو
في خارجي » .

وهكذا فان « ماهية الإنسان » تفترض بصورة مسبقة هنا على أنها شيء
موجود ، فهي « الوجود الاسمي » ، وهي ليست « الأنا » - وبدلاً من أن يقول القديس
ماكس شيئاً عن « الماهية » يقتصر على البيان البسيط بأنه لا فارق « ما اذا فكرت
بها على أنها في باطني أو في خارجي » ، في هذه المحلة أو تلك . أما ان هذه اللامبالاة
بالماهية ليست مجرد اهمال اثباتي . فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أنه يميز هو
نفسه بين الجوهرى واللا جوهرى ، وإنما نستطيع ان نجد عنده حتى « الماهية النبيلة
للانانية » (ص : ٧٢) . وفيما عدا ذلك ، فان كل ما قاله المنظرون الالمان حتى الآن
عن الماهية واللاماهية يصادف برمته سلفاً ، وبصورة أفضل حتى درجة بعيدة ،
عند هيجل في كتابه « المنطق » .

وان « شترتر » ليتقاسم ، بحس غير محدود من الاستقامة ، أوهام الفلسفة
الالمانية : وتتضح حدة هذا الوهم في استبداله التاريخ « بالإنسان » . انه يجعل من
الإنسان الشخصية الفاعلة (ب) الوحيدة ويمتقد ان « الإنسان » قد صنع التاريخ .
ولسوف تصادف من جديد هذا التصور عند فيورباخ الذي يقبل « شترتر » (أو هامه
مفعض العيين كما يبنى المزيد على أسسها .

ص : ٧٧ : « على العموم لا يفعل فيورباخ سوى قلب السند اليه والسند ،
مفضلاً الآخر بينهما . لكن بما أنه يقول هو نفسه : « ليس الحب مقدساً
لأنه من صفات الله (ولا اعتبره) الناس قط مقدساً لهذا السبب ، لكنه
من صفات الله لأنه الهى بنفسه ولنفسه » ، فقد كان في مقدوره ان

(١) « Wesen » يمكن ان نرى انما الماهية أو الوجود .
(ب) Dramatis persona ، باللاتينية في النسخ الاصلية .

يستنتج انه من الواجب حوض النضال ضد المستندات نفسها ، ضد الحب وكل ما هو مقدس . ايمان له ان يأمل في تحويل الناس بعيدا عن الله اذا ترك الالهى لهم ؟ واذا كان الشيء الرئيسي بالنسبة الى الناس ، كما يقول فيورباخ ، لم يكن الله قط ، بل صفاته فحسب ، فقد كان في مقدوره ان يستمر في ترك هذا البهرجان لهم ، ما دامت الدمية ، يعني اللب الفعلي ، باقية بعد .

وبالتالى ، فما دام فيورباخ نفسه يقول هذا ، فان هذا السبب كاف لجنالك المنفل كي يصدق ان الناس قتلوا الحب لانه « الهى بنفسه ولنفسه » . واذا كان نقيض ما يقوله فيورباخ بالضبط قد حدث - واننا « نتجرا على هذا القول » (ويغان، ص : ١٥٧) - اذا لم يكن الله ولا صفاته في يوم من الايام الشيء الجوهرى بالنسبة الى البشر ، واذا لم يكن ذلك ايضا سوى الوهم الدينى للنظرية الالمانية - فانه يحدث اذن لمانشو بالضبط ما حدث له قبلا عند سرفانتس ، حين وضعت اربع أرجل خشبية تحت سرجه اثناء رقاده واختطف حماره من تحته .

ويباشر مانشو ، معتمدا على هذه البيانات الصادرة عن فيورباخ ، معركة كان سرفانتس يتوقعا سلفا كذلك في الفصل التاسع عشر ، حيث هيدلجنا البارع (١) يقاتل ضد المستندات ، هؤلاء المعثلين المتكبرين الذين يحملون جدث العالم الى القبر ، لكنهم يتعشرون بأثوابهم واكفانهم التي تقيد حركتهم ، وبذلك يسهلون على هيدلجنا ان يقلبهم بضربة من رمحه وان يجلدهم جلدا عنيفا . وان المحاولة الاخيرة من اجل الاستمرار في هذا التقد للدين المعتر مجالا مستقلا (وهو تقد بلغ حد الانهاك) ، المحاولة الاخيرة من اجل البقاء في اطار مقدمات النظرية الالمانية والتظاهر في الوقت ذاته بتجاوزها . المحاولة الاخيرة لاستخراج مادة من هذه العظمة المجرومة لصنع حساء مائع من اجل « الكتاب » - هذه المحاولة الاخيرة استقامت في مكافحة الشروط المادية : لا في شكلها الفعلي ، ولا حتى في سيماء الاوهام الدنيوية التي يشارك بعد فيها اولئك الذين يرسفون عمليا في اغلال العالم الراهن ، بل مكافحتها في الخلاصة السماوية لشكلها الدنيوي على اعتبارها مستندات « انبثاقات من الله » على اعتبارها ملائكة . وهكذا فان السماء قد اهلته من جديد وخلقته مواد جديدة غزيرة من اجل الطريقة القديمة لاستغلال هذه المملكة السماوية . وهكذا فان النضال ضد الاوهام الدنيوية ضد الله ، قد احل من جديد محل الصراع الفعلي . ان القديس برونو ،

(١) ingenioso hidalgo ، بلاسباتية و النع الاسلى . والهيدلج هو احسد

النبله الاسيان من الطبقة الفقيرة .

الذي يكسب خبزه باللاهوت ، يقوم في « نضاله الحياتي الشاق » ضد الجوهر بالمحاولة ذاتها لمصلحته الخاصة (١) كي يخرج بصفته لاهوتيا من حدود اللاهوت . ليس « جوهره » شيئا آخر سوى صفات الله المكثفة في اسم واحد ؛ واذا استثنينا « الشخصية » التي يحتفظ بها لنفسه ، فليست صفات الله هذه بدورها سوى أسماء مؤهلة لافكار البشر عن علاقاتهم التجريبية المحددة . وهي افكار يتعلقون بها في وقت لاحق بصورة متناقضة لأسباب عملية . ومن الطبيعي انه من المحال حتى فهم سلوك هؤلاء الناس التجريبي والمادي بواسطة الجهاز النظري الموروث عن هيجل . وحين برهن فيوريباخ على أن العالم الديتي ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الارضي الذي لا يظهر عنده الا في صورة صيغة مجردة فحسب ، فان النظرية الالمانية قد جويت بصورة عفوية بالسؤال الذي بقي دون جواب : كيف حدث أن الناس « حشروا في رؤوسهم » هذه الاوهام ؟ وحتى بالنسبة الى المنظرين الالمان ، فان هذا السؤال قد عبد الطريق الى النظرية المادية الى العالم ، وهي نظرة لا تتجرد عن المقدمات ، لكنها تنقيد تجريبيا بالمقدمات المادية الفعلية بصفاتها هذه ، ولهذا السبب كانت ، للمرة الاولى . نظرة نقدية الى العالم بصورة فعلية . ولقد اثر الى هذا التطور من قبل في الحوليات الالمانية الفرنسية - في *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* | مدخل الى نقد فلسفة الحق عند هيجل | وفي *Zur Judenfrage* | المسألة اليهودية | . لكن بما أن هذه الاشارة تمت بواسطة الاسلوب الفلسفي التقليدي ، فان التعابير الفلسفية التقليدية التي تربت الى هذين المؤلفين ، من نمط « الماهية الانسانية » و « الجنس » ، الخ . قد اعطت المنظرين الالمان الحجة اللازمة من أجل اساءة فهم منحى التطور الفعلي والاعتقاد بأن المقصود في هذه الحال انما هو مرة اخرى اعطاء صيغة جديدة لكموتهم النظرية المترثة - بالضبط كما ان الدكتور ارتولد روج ، الدكتور غرازيانو (ب) للفلسفة الالمانية ، قد توهم أن في مقهوره الاستمرار كما كانت الحال من قبل في التلويح فيما حوله بدراعيه الاخرقين واظهار قناعه المتحدلق المضحك في كل مكان . يجب على المرء ان « يترك الفلسفة جانبا » (ويغان ، ص : ١٨٧ ؛ راجع هيس ، *Die letzten philosophen* | الفلاسفة الاخرون | . ص : ٨) . يجب على المرء أن يتخلص منها بفضرة واحدة ويكرس نفسه كرجل عادي للدراسة الواقعية الفعلي . هذه الدراسة التي تتوفر لها ايضا مقادير هائلة من المواد الادبية . المجهولة طبعا من الفلاسفة . وحين يصادف المرء بعد ذلك ، من جديد ، اناسا من طراز كروماخر او « شترنر » ، فانه يكتشف انه قد خلقهم منذ زمن طويل « وراءه » وتحت . ان الفلسفة بالنسبة الى دراسة العالم الواقعي كلاستمناء بالنسبة الى الحب الجنسي . ان القديس سانشو

(١) Pro aris et focis ، باللاتينية في النص الاصلى .

(ب) Dottore Graziano ، بالاطالية في النص الاصلى .

الذي يظل متمسكا بحزم بعالم الافكار الخالصة بالرغم من انعدام الفكر عنده - وهو ما اشرنا اليه بكل صبر واشار هو اليه بكل تشديد - لا يستطيع بالطبع ان يخرج منه الا بواسطة مصادرة اخلاقية ، مصادرة « انعدام الفكر » (ص : ١٩٦ مسن « الكتاب ») . انه البورجوازي يفلت من التجارة بواسطة الافلاس الفوضوي (١٤٠) ، الامر الذي لا يجعل منه بروليتاريا بالطبع ، بل بورجوازيا مفلسا لا يملك شروى تقير . انه لا يصبح رجلا من العالم ، بل فيلسوفا مفلسا بدون افكار .

ان صفات الله المنقولة عن فيورباخ الذي يجعل منها قوى واقعية لسود البشر ، كهنة كبارا ، هي نفس الهولة التي يكتشف « شترنو » وجودها والتي استبدلت بالعالم التجريبي . وانه لصحيح جدا ان « فرديته الخاصة » بكاملها لا تقوم الا على ما « حشر في رأسه » . واذا كان « شترنو » انظر ايضا ص : ٦٣ ، يأخذ على فيورباخ انه لم يتوصل الى اية نتيجة لانه ، كما يقول شترنو ، يجعل من المسند مستدا اليه والعكس بالعكس : فهو نفسه اعجز حتى درجة كبيرة من التوصل الى اي شيء ، [لانه] يقبل مغمض العينين بهذه المسندات الفيورباخية ، المحولة الى مسندات اليها ، معتبرا اياها شخصيات سود [العالم] ، يقبل مغمض العينين بهذه الصيغ الفيورباخية عن العلاقات على انها علاقات فعلية ، لاصقا بها مسند « المقدس » ، محولا هذا المسند الى مسند اليه ، « المقدس » ، اي صانعا بالضبط نفس الشيء الذي يأخذه على فيورباخ . والآن ، بعد ان يتخلص كليا على هذا القرار من المضمون الفعلي الذي كان موضوع البحث ، بمقايضته لقاء « المقدس » الذي يبقى بالطبع ازليا وثابتا ، فانه ينخرط في تضاله ، اي يكشف عن « تقوره » . ان فيورباخ يملك بعد الوعي « بان المقصود بالنسبة اليه تدمير وهم ليس غير » - وهذا ما يأخذه عليه القديس ماكس (ص : ٧٧ من « الكتاب ») - بالرغم من ان فيورباخ يملق بعد أهمية كبيرة جدا على التضال ضد هذا الوهم . وعند « شترنو » « رجل » هذا الوعي ايضا بصورة نهائية ، فهو يؤمن فعليا بسيطرة الافكار المجردة للايديولوجية في العالم الحالي ؛ وانه ليعتقد . في تضاله ضد « المسندات » ، ضد المفاهيم ، انه لا يهاجم وهما بعد الآن ، بل القوى التي تتحكم في العالم بصورة فعلية . ومن هنا كانت طريقته في قلب جميع الاشياء رأسا على عقب ، ومن هنا كانت السداحة الهائلة التي تجعله يأخذ جميع الاوهام المناقمة ، وجميع ربوات البورجوازية ، على انها نقد حقيقي . وفيما عدا ذلك ، فانه يتضح من مقال « شترنو » و « دميته » الخاصة ، « الكتاب » ، ان هذه « الدمية » بعد ما تكون عن كونها « اللب الفعلي » « للبهرجان » ، وان هذه المقارنة الجميلة عرجاء تماما . ان « الكتاب » لا يحوي أي نوع من « اللب » ، سواء اكان « فعليا » أم غير « فعلي » ، وحتى الترهات المتوفرة في صفحاته التي تعد ٤٩١ صفحة تكاد لا تستحق حتى اسم « البهرجان » . - وعلى اية حال ، فاذا كان يجب ان نكتشف نوعا ما من « اللب » فيه ، فهذا اللب هو اذن البورجوازي الصغير الاتي .

وعلى أي حال ، فإن القديس ماكس في « الشرح الدفاعي » يترنا بكل سذاجة عن أصول حقه على « المسندات » . انه يستشهد بالفقرة التالية من **جوهر المسيحية** ١ ص : ٣١ : « ان ذلك المرء » الذي لا تشكل **مسندات** الكائن الالهي ، أي الحب والحكمة والعدالة ، شيئاً بالنسبة اليه هو وحده الملحد الحقيقي ، من دون ذلك المرء الذي **المسند اليه** لهذه المسندات هو وحده لا شيء بالنسبة اليه » . ومن ثم يهتف ظافراً : « **الأ ينطبق هنا على شترنر ؟** » - « هنا حكمة » . ان القديس ماكس يجد في الفقرة الواردة اعلاه تويها عن الكيفية التي يجب ان يتصرف المرء بها كي يذهب « **ابعد من الجميع** » . وانه ليصدق فيورباخ ، معتقداً ان ما قاله هذا الأخير لتوه يكشف عن « ماهية » « **الملحد الحقيقي** » ، ويترك لفيورباخ ان يكلفه بهذه « المهمة » : ان يصبح « **الملحد الحقيقي** » . ان « **الواحد** » هو « **الملحد الحقيقي** » .

وانه « **يعالج** » الامور بصدد القديس برونو أو « **النقد** » بسذاجة اعظم منه بصدد فيورباخ . ولسوف نرى بصورة تدريجية جميع الامور التي يسمح « **النقد** » بأن يفرضها عليه ، وكيف يضع نفسه تحت رقابته البوليسية ، وكيف يترك له ان يملئ عليه لسلوبه في الحياة ، « **دعوته** » . ويكفي حالياً ان نذكر كنموذج عن ابعانه بالنقد انه يعامل في الصفحة ١٨٦ « **النقد** » و « **الجمهور** » على انهما شخصان يتقاتلان و « **ويسعيان** » الى التحرر من الاتانية » : بينما في الصفحة ١٨٧ « **ياخذهما** » كليهما « **كما** » . . . يعتبران نفسيهما » .

ومع النضال ضد الليبرالية الانسية ينهي النضال الطويل للعهد القديم ، حين كان الانسان مؤدياً للواحد ! لقد اكتمل الزمان ، وهذا انجيل النعمة والغبطة نبشر به الانسانية الخاطئة .

.

ان الصراع على « **الانسان** » هو تحقيق الكلمة ، كما هو مكتوب عند سرفانتس في الفصل الحادي والمشرين الذي يعالج « **المغامرات النبيلة والشمس العالي لخوذة مامبرينو** » . ان صاحبنا سانشو ، الذي يقلد في كل شيء سيده السابق الذي اصبح خادمه حالياً ، « **قد أقسم ان يستولي على خوذة مامبرينو** » - الانسان . وبعدهما بحث عبثاً ، في « **حملاته** » (١) المختلفة ، عن الخوذة المرغوبة عند الاقدمين والمحدثين . والليبراليين والشيوعيين ، « **وقع بصره على رجل يعتطي جواداً يحمل على راسه شيئاً يتألق مثل الذهب** » . وخاطب دون كيشوت - شليفاً كما يلي : « **اذا لم أكن مخطئاً ، فان هناك امرءاً يقترب منا ، يحمل على راسه تلك الخوذة التي تخص مامبرينو التي أقسمت بشأنها القسم الذي تعرفه** » . ورد عليه دون كيشوت ، الذي اكتسب في هذه الاتناء مزيداً من الحكمة : « **احترس جيداً مما تقول ، يا صاحب السعادة ، واحترس أكثر ايضاً مما تفعل** » . « **قل لي ، ألا تستطيع ان**

(١) الكلمة الاسلية « **Auszige** » المستخدمة في النص يمكن ان تعني رحلات ، وحلات ، كما

يمكن ان تعني مقتطفات .

ترى ذلك الفارس القادم نحونا على جواد رمادي أرقش وعلى رأسه خوذة ذهبية». ويرد دون كيشوت : « كل ما أراه وأبينه رجل على حمار أغبر مثل حمارك وعلى رأسه شيء يلعب ». ويقول سانشو : « حسنا ، تلك هي خوذة مامبرينو » .

ويقترب منه في هذه الأثناء ، يخب خبياً ويبدأ ، الحلاق المقدس برونو على حماره ، النقد وعلى رأسه طست الحلاق . ويندفع القديس سانشو نحوه موجهاً إليه رمحه ، فيقفز القديس برونو عن حماره ، ويلقي بالطست من يده (ولقد شاهدناه بالفعل يظهر بدونه هنا ، في المجمع) ويتطلق عبر الحقول ، « ذلك أنه هو النقد نفسه » . ويلتقط القديس سانشو بضربة عظيمة خوذة مامبرينو ، وحين يشر دون كيشوت الى أنها تشبه طست حلاق كل الشبه يرد عليه قائلاً : « ان هذه الخوذة الشهيرة ، المسحورة ، التي أصبحت « شبحية » ، قد وقعت من دون ريب بين يدي رجل عاجز عن تقدير قيمتها ، وهكذا فقد صهر نصفها وطرق النصف الآخر بطريقة أشبهت معها : كما تقول ، طست الحلاق ؛ وعلى أية حال ، فكيفما ظهرت في نظر العين المتذلة ، فذلك أمر لا أبالي به ما دمت أعرف قيمتها » .

« ان المجد الثاني ، الملكية الثانية ، قد اكتسبت الآن ! » .

« والآن ، وقد استولى على خوذته ، « الانسان » ، فإنه يضع نفسه في مواجهته ، يتصرف حياله كما يتصرف حيال « الد أعدائه » ، ويعلم بكل صراحة (وسوف ترى فيما بعد السبب في ذلك) أنه هو (القديس سانشو) ليس « بالإنسان » بل « اللا إنسان ، اللا انساني » . وفي قطاع هذا « اللا انساني » يتسلق سيرا مورينا (١٤١) كما يتهياً بأعمال التكفير من أجل اشراق العهد الجديد . وهناك يجرد نفسه من ثيابه ليصبح « عارياً تماماً » (ص : ١٨٤) كما يتوصل الى فرديته الخاصة ويتخطى ما يفعله سلفه في الفصل الخامس والعشرين من سرفانتس : « واما نزع بنطاله على وجه السرعة ، فقد ظل نصف عارٍ ، في سرداله - ومن ثم ، دون مزيد من التفكير ، قفز في الهواء مرتين مثل عنزة ، جاعلاً رأسه في الاسفل وقدميه في الاعلى ، مظهر ابذلك أشياء دفعت حامل درعه الامين ان يدير حماره روسينات جانباً ، بحيث لا يرى تلك الأشياء » . ان « اللا انساني » قد تجاوز نموذجه الديوي حتى درجة بعيدة . انه « يدير بحزم ظهره لنفسه وبذلك يستدير أيضاً عن الناقد المزعج » ، و « يتركه جانباً » . ومن ثم يدخل « اللا انساني » في جدال مع النقد الذي « ترك جانباً » ؛ انه « يحقر نفسه » ، و « يتصور نفسه بالمقارنة مع الغير » و « يأمر الله » ، و « يبحث عن ذاته الفضلى خارج ذاته » ، ويكفر عن ذنبه لأنه لم يصر الاوحد بعد ، وينادي بنفسه الاوحد ، « الاناني والواحد » - على الرغم من انه لم تكن به حاجة على وجه التقريب الى تقرير ذلك بعدما ادار هو نفسه بكل حزم ظهره لنفسه . وان هذه المآثر جميعاً قد حققها « اللا انساني » بجهوده الخاصة : انظر بليستر (Geschichte der Deutschen) [تاريخ الألمان] ، وهذا هو الآن على حماره ، نقياً وظافراً ، يدخل راكباً الى مملكة الاوحد .

نهاية العهد القديم

العهد الجديد : « الانا »

١ - اقتصاد العهد الجديد

بينما كان موضوع تهديتنا في العهد القديم المنطق « الاوحد » في اطار الماضي ، ماننا نواجه الآن الحاضر في اطار المنطق « الاوحد » . ولقد اقينا سابقا ما يكفي من الضوء على « الاوحد » في « انكساراته » المتعددة السابقة للطوفان - بصفته رجلا ، وقوزاقيا ، ومسيحا كاملا ، وحقيقة الليبرالية الانسية ، والوحدة السلبية للواقعية المثالية ، الخ ، الخ . وان « الانا » نفسها تنهار مع انهيار انشائها التاريخي . ان هذه « الانا » ، وهي الحد الاخير للانشاء التاريخي . ليست انا « جسدية » ، مولودة من جسد رجل وامرأة ، وفي غنى عن أي انشاء من أجل وجودها ؛ انها « انا » مولودة روحيا من مقولتين : « المثالية » و « الواقعية » ، ولا تملك سوى وجود تصوري خالص .

ان العهد الجديد ، الذي يضمحل سلفا مع العهد القديم باعتباره مقدمة له ، يبرهن بصورة حرفية على قدر مساوٍ من الحكمة في اقتصاده . يعني على الاقتصاد نفسه مع « تحولات متنوعة » ، كما يتضح من اللائحة التالية :

١ - **الفردية الخاصة** - الاقدمون ، العفل ، الزوجي ، الخ ، في حقيقتهم ، أي الخروج من « عالم الاشياء » في سبيل التوصل الى حدس « خاص » والى تملك « خاص » لهذا العالم . وانه ليرتب على ذلك : عند الاقدمين الانفصال عن العالم ، وعند المحدثين الانفصال عن الروح ، وعند الليبراليين الانفصال عن الشخصية ، وعند الشيوعيين الانفصال عن الملكية ، وعند الليبراليين الانسيين الانفصال عن الله ، وباختصار فان ثمة هدفا وحيدا : مقولة الانفصال (الحرية) . ان انكار مقولة الانفصال هي **الفردية الخاصة** التي من المؤكد انها لا تملك مضمونا آخر سوى هذا الانفصال . ان الفردية الخاصة هي الصفة الخاصة لجميع صفات فرد شترنر ، الحاصلة بواسطة انشاء فلسفي مجدد .

٢ - **المالك** - وبهذه الصفة تغفل شترنر ما وراء **لا حقيقة** عالم الاشياء وعالم الروح ؛ ومن هنا المحدثون ، طور المسيحية في اطار التطور المنطقي : **المراهق** : المعولي . - وكما ان المحدثين ينقسمون حسب تحديدهم الى ثلاثة أنواع من الاحرار ، كذلك ينقسم المالك الى ثلاثة تحدييدات جديدة :

٢ - قوتي ، المقابلة لليبرالية السياسية ، حيث تبين **حقيقة الحق** ، وحيث

الحق ، قوة « الإنسان » ، ينحل في القوة بصفتها حق « الأنا » . الصراع ضد
الموتة من حيث هي دولة .

ب - **تعاملي** : المقابل للشيوعية ، حيث تبين حقيقة المجتمع ، وحيث المجتمع
بصفته متعاملا وسيطه « الإنسان » (في أشكاله الخاصة بالمجتمع الاصلاحى
والمائلة والدولة والمجتمع المدنى ، الخ) ينحل في تعامل « الأنا » .

ج - **متعتي الذاتية** ، القابلة للانسية الليبرالية ، النقد ، حيث تبين حقيقة
النقد ، استهلاك الوعي الذاتى المطلق وانحلاله وحقيقته ، من حيث هي استهلاك
ذاتى . وحيث يتحول النقد ، على اعتباره انحلالا في مصلحة الإنسان ، الى الانحلال
في مصلحة « الأنا » .

ان خاصية الافراد قد انحلت ، كما رأينا ، في الموتة العمومية للفردية
الخاصة - التي كانت انكار التجرد ، انكار الحرية عامة . وبالتالي فان وصفا لصفات
الفرد النوعية لا يمكن ، مرة اخرى ، ان يستقيم الا في انكار هذه « الحرية » في
« انكاراتها » الثلاثة ؛ ان كلا من هذه الحريات السالبة الثلاث يتحول الآن بفعل
انكارها الى صفة ايجابية . ومن الواضح انه كما اعتبر سلفا التجرد البسيط من
عالم الاشياء وعالم الافكار ، في العهد القديم ، على انه تملك لكلي هذين العالمين ؛ كذلك
من المفروغ منه هنا أيضا ان هذه الفردية الخاصة او تلك الاشياء والافكار تمثل
بلورها على انها تجرد كامل .

ان « الأنا » مع ما تملكه ، عالمها ، المستقيم في الصفات « المشار اليها » توا ، هي
مالك . ولما كانت تستمتع بذاتها وتلتهم ذاتها ، فهي « الأنا » مرفوعة الى القسوة
الثانية ؛ مالك المالك الذي تجرد منه بقدر ما تنتسب اليه . ونتيجة ذلك فهي
« سلبية مطلقة » في تحديدها الزدوج على انها لا مبالاة ، لا اهتمام ، وعلامة سالبة
بنفسها ؛ مالك . ان تملكها للعالم وتجردها من العالم يتحولان الآن الى هذه العلامة
السالبة للمالك بنفسه ؛ الى هذا الانحلال الذاتى وهذا التملك الذاتى . ان الأنا ،
المحددة على هذا الفرار ، هي -

٣ - **الأوحد** الذي لا يملك اذن ، هو الآخر ، مضمونا غير مضمون المالك زائدا
التحديد الفيلسفى « للعلاقة السالبة بنفسه » . ان جاك العميق يتظاهر بأنه لا يملك
ما يقوله عن هذا الأوحد ، لانه فرد جسدى لا يمكن انشاؤه بصورة تجريدية . بيد
ان المسألة هنا مثلها في حالة فكرة هيغل المطلقة في ختام المنطقى او الشخصية المطلقة
في ختام الوسوسة ، اللتين لم يكن ثمة ما يقال عنهما كذلك ، لان كل ما يمكن ان
يقال عن مثل هذه الشخصيات المنشأة متضمن بصورة مسبقة في انشأتهما .

ويعرف هيغل هذا الأمر جيدا ولا يضايقه الاعتراف به ، في حين أن شترنر يصر بكل مراءاة على أن « أوحده » شيء آخر غير الأوحده المنشأ بصورة تجريدية ، شيء لا يمكن التعبير عنه ، يعني فردا من لحم ودم . وإن هذا المظهر المناق يتلاشى إذا ما قلب الأمر ، إذا حدد الأوحده على أنه مالك ، وقيل عن المالك أنه يملك المقولة العمومية للفردية الخاصة على أنها تحديده العمومي . ولا يستنفذ هذا « كل ما يمكن أن يقال » عن الأوحده فحسب ، بل كذلك « ماهيته » في حقيقة الأمر - ناقصا فكرة جاك المغفل عنه .

« آيه ، يا لها من ثروة عميقة من الحكمة ومعرفة الأوحده على حد سواء ! ما أصعب غور أفكاره وما أشد غموض طريقه ! » .

« تلك أدنى طريقه ، وهمس خفيف نسعه من كلامه ! » (سفر أيوب ٢٦ ، ١٤) .

٢ - ظاهرية الاناني المتفق مع نفسه

أو نظرية التبرير

كما رأينا من قبل في « اقتصاد العهد القديم » وفيما بعد ، يجب ألا نخلط في حال من الأحوال بين الاناني الحقيقي للقديس ماثيو ، الاناني المتفق مع نفسه ، وبين الاناني اليومي المبتدل ، « الاناني بالمعنى العادي » . إن هذا الأخير (الذي هو أسير عالم الأشياء ، الطفل ، الزوجي ، القديم ، الخ) ، والاناني المتفاني (الذي هو أسير عالم الأفكار ، المراهق ، المغولي ، الحديث ، الخ) ليسا على النقيض من ذلك سوى مقدمة له . ومهما يكن من أمر ، فإنه من طبيعة اسرار الأوحده أن هذا التعارض والأوحده السالبة التي ترتب عليه - « الاناني المتفق مع نفسه » - لا يمكن أن يؤخذ بعين الاعتبار الا هنا ، في العهد الجديد .

وبما أن القديس ماركس ينوي أن يقدم لنا « الاناني الحقيقي » على أنه شيء جديد كل الجدة ، على أنه مأل كل التاريخ السابق ، فلا بد له ، من جهة واحدة ، أن يثبت للمتفانين ، رسل التفاني Dévoument ، أنهم أنانيون رغمًا عنهم ، ومن جهة ثانية . للانانيين بالمعنى العادي أنهم يملكون روح التفاني ، أنهم ليسوا انانيين حقيقيين ، انانيين مقدسين - فلنبدا بالاولين ، أولئك الذين يملكون روح التفاني .

واقدر رأينا من قبل مرات لا حصر لها أن كل امرئ في عالم جاك المغفل مشغوف بالقدس . « وعلى آية حال فإن ثمة فارقا » بين أن يكون « المرء مشغفا أو أميا » .

ان المتقين المعنيين بالفكر الخالص يظهرون هنا على انهم « المشغوفون » بالمقدس على الوجه الاكمل (أ) . وانهم ليسلكون في الممارسة « اولئك الذين يملكون روح التفاني » .

« من هو المتفاني اذن؟ بالتمام » (!) « أليس كذلك » (!!) « من دون ريب » (!!!) « هو ذلك الذي يضحي بكل شيء آخر في سبيل شيء واحد، هدف وحيد، ارادة وحيدة . هوى وحيد . . . ان هوى يتحكم فيه ، وهو يضحي من اجله بجميع الاهواء الاخرى . ولعل هؤلاء المتفانين ليسوا انانيين لا بما انهم لا يملكون سوى هوى وحيد يتحكم فيهم ، فهم معيون باشباع رغبة وحيدة فقط ، لكنهم يسعون اليها لهذا السبب بمزيد من الحمية . ان جميع اعمالهم وافعالهم انانية ، لكنها انانية وحيدة الجانب ، مغلقة ، ضيقة ، انها مس (ص : ٦٩) .

وبالتالي . وفقا للقديس سانشو . فانهم لا يملكون الا هوى وحيدا يتحكم فيهم ؛ يجب عليهم ان يعنوا أيضا بالاهواء التي لا يملكونها هم . بل الآخرون ، كما يرتفعون الى انانية جامعة : متفتحة . غير مقيدة ، كما يستجيبون لهذا المقياس الغريب للانانية « المقدسة » ؟

وبالمناسبة . يورد في هذه الفقرة أيضا « الشحيح » و « الفاسق » اعلى الارجح لان شترنر يحسب انه يطلب « اللذة » لذاتها ، اللذة المقدسة ، لا اللذة الفعلية من مختلف الانواع) . وكذلك « روبسيير » على سبيل المثال . وسان جوست . وقس على ذلك « ا ص : ١٠٠) على انهم امثلة عن « الانانيين المشغوفين الذين يملكون روح التفاني » . « من وجهة نظر اخلاقية معينة يجري الجدل » (يعني ان صاحبنا المقدس « الاناني المتفق مع نفسه » يجادل من وجهة نظره الخاصة ، في خلاف بالغ مع الاشياء الاخرى التي يقولها) « على وجه التقريب كما يلي » :

« ولكن اذا ضحيت انا بالاهواء الاخرى من اجل هوى واحد ، فاني بعد لا اضحي بنفسى من جراء ذلك لهذا الهوى ، ولا اضحي بأي شيء اكون حقا انا نفسي بفضل » (ص : ٢٨٦) .

ان القديس ماكس مكره يفعل هاتين الموضوعتين « المتخالفتين » على اجراء هذا التمييز « التافه » : ان في استطاعة المرء تماما ان يضحي بستة اهواء « على سبيل المثال » ، او بسبعة : « الخ » ، من اجل هوى آخر وحيد دون ان يكف عن كونه « حقا هو نفسه » . لكن لا عشرة اهواء او نيفا في حال من الاحوال . ومن المؤكد انه لا روبسيير ولا سان جوست كان « حقا هو نفسه » ، كما ان ايا منهما لم يكن

(١) par excellence ، بالفرنسية في النسخ الاصلية .

حقا « الإنسان » ، بل كان **حقا** روبيبير وسان جوست ، ذينك الفردين الاوحدين ، اللذين لا مثيل لهما .

ان الخديعة التي تقوم في البرهان لاولئك « المتفانين » على انهم مجرد انانيين حيلة قديمة استغلها من قبل على نطاق واسع هيلفيتيوس وبنتام . ان أصالة القديس سانشو تستقيم في تحويل « الانانيين بالمعنى العادي » ، البورجوازيين ، الى غير انانيين . وعلى اية حال . فان هيلفيتيوس وبنتام يبرهنان للبورجوازيين على انهم يسيئون الى انفسهم في الممارسة من جراء ضيق تفكيرهم ، لكن حيلة القديس ماكس « الخاصة » تستقيم في البرهان على انهم لا يقابلون « المثل الاعلى » ، « المفهوم » ، « الماهية » ، « الدعوة » ، الخ ، الخاصة بالاناني ، وان موقفهم حيال انفسهم ليس موقف الانكار المطلق . وهنا ايضا لا يخطر في باله الا بورجوازيه الصغير الالمانى . ولنشر بالمناسبة الى انه بينما يمثل « الشحيح » في الصفحة ٩٩ في عداد اولئك « الذين يملكون روح التفاني » ، فان قديسنا يحشر في الصفحة ٧٨ « الجشع » بين « الانانيين بالمعنى العادي » ، بين « الدنسين ، غير المقدسين » .

ان هذه الطبقة الثانية من الانانيين السابقين تحدد في الصفحة ٩٩ كما يلي :

« ان هؤلاء الناس » (البورجوازيين) « لا يملكون اذن روح التفاني » ، وهم مجردون عن الالهام ، وعن المثل الاعلى ، وعن المنطق ، وعن الحماسة ، انهم انانيون بالمعنى العادي ، اصحاب مصلحة ، لا يفكرون الا بمصالحهم الخاصة ، مقتصدون ، ماكرون ، الخ » .

وبما ان « الكتاب » لا يتبع خطأ صارما ، فقد سنحت لنا الفرصة من قبل ، يصدد « الهاجس » و « الليبرالية السياسية » ، كي نرى كيف ينجز شترنر خدعة تحويل البورجوازيين الى غير انانيين ، وذلك بصورة رئيسية من جراء جهله العظيم بالناس الواقعيين وبالشروط الواقعية . وان هذا الجهل نفسه يخدمه هنا كرافعة .

« ان الدماغ الصلب لرجل العالم يمترض على هذا » (اي وهم شترنر عن الغيرية) ، « ولكنه لم يكن له بد خلال هذا الصراع المستمر منذ آلاف السنين ان يسلم على الاقل بحيث يحضى رقيته العنيدة ويمجد قوى اعلى » (ص : ١٠٤) . ان الانانيين بالمعنى العادي « يتصرفون بصورة نصف اكليزيكية ونصف دنيوية : فهم يخدمون الله ومأمون على حد سواء » (ص : ١٠٥) .

ونعلم في الصفحة ٧٨ : « ان مأمون السماء واله الارض يتطلبان على وجه الدقة ذات الدرجة من **انكار الذات** ، وبذلك فانه من المحال ان تفهم كيف يمكن مجابهة

اتكار الذات حيال مامون بانكار الذات حيال الله بوصفهما انهما « دثيوران »
و « الكيريكيان » .

وفي الصفحة [١٠٥ | ١٠٦] ، يسأل جاك المغفل نفسه :

« كيف يحدث اذن ان انانية اولئك الذين يؤكدون مصلحتهم الشخصية
في جميع الاوقات يستسلمون مع ذلك بصورة دائمة لمصلحة الكيريكية او
تربوية ، اي مثالية ؟ » .

(هنا ، بالمناسبة ، يجب علينا ان « نسير » الى ان البورجوازيين في هذه الفقرة
يوصفون بممثلي المصالح الشخصية) . والجواب هو :

« ان شخصيتهم تتراعى لهم ضئيلة جدا ، قافهة حتى درجة بالغة - كما
هي في واقع الامر - كما تدعي الحق في كل شيء وتكون قادرة على فرض
نفسها كليا . وان دلالة اكيده على ذلك هي حقيقة كونهم منقسمين الى
شخصين ، شخص ازلي وشخص زمني ، فهم في ايام الاحد معنيون بالازلي
وفي الايام العادية معنيون بالزمني . انهم يحملون الكاهن في باطنهم ، ولذلك
فهم لا يستطيعون منه خلاصا قط » .

وينتاب سانسو بعض الشكوك هنا ؛ انه يسأل في قلق ما اذا كان « الشيء نفسه
يصح » بالنسبة للفردية الخاصة ، للانانية بمعنى الكلمة فوق العادي .

لسوف نرى ان هذا القلق لا يقتصر الى الاسباب الموجبة - فقبل ان يصيح
الديك مرتين - سيكون القديس يعقوب (جاك المغفل) قد « أنكروا » نفسه ثلاث مرات .

انه يكتشف - وهذا ما يثر فيه اعظم الاستياء - ان الجانبين البارزين في التاريخ ،
مصلحة الافراد الخاصة وما يسمى المصلحة العامة . يتراققان بصورة دائمة . وكما
هي العادة ، فانه يكتشف ذلك في شكل كاذب ، في شكله المقدس ، في منظور المصالح
المثالية . منظور المقدس والوهم . وانه يسأل كيف يحدث ان الانانيين العاديين ،
ممثلي المصالح الشخصية ، يرضون في الوقت ذاته بسيطرة المصالح العامة . سيطرة
معلمي المدارس ، وبأن يكونوا تحت حكم التراتب ؟ وانه ليرد على ذلك بشأن
البورجوازيين . الخ ، « يتراعون لانفسهم ضئيلين جدا » ، ويعتبر ان من « الدلائل
الأكيدة » على ذلك سلوكهم الديني ، انقسامهم الى شخصين ، زمني وازلي ، يعني
انه يفر سلوكهم الديني بسلوكهم المدني ، بعد ان يحول بادىء الامر الصراع بين
المصالح الشخصية والعامة الى صورة مرآتية للصراع ، الى انعكاس بسيط في اطار
التخيل الديني .

اما بشأن سيطرة المثل الاعلى ، فانظر اعلاه في قسم التراتب .

وإذا ترجم سؤال سانشو من شكله الصوفي الى اللغة اليومية ، فانه « يعطينا اذن » :

كيف يحدث ان المصالح الشخصية تتحول على الدوام ، بالرغم من ارادة الافراد ، الى مصالح طبقية ، الى مصالح مشتركة تكتسب وجودا مستقلا حيا للاشخاص الفرادى ، وتتخذ في مظهرها المستقل شكل المصالح العامة ؟ كيف يحدث انها تدخل ، بصفتها هذه ، في تناقض مع الافراد الفعليين ، وهي في هذا التناقض الذي تحدد به على انها مصالح عامة يمكن ان تتخذ بالنسبة الى الوعي شكل مصالح مثالية ، بل دينية ومقدسة ؟ كيف يحدث ان سلوك الفرد الشخصي ، في اطار هذه العملية حيث تكتسب المصالح الخاصة وجودا مستقلا بتحولها الى مصالح طبقية ، لا بد ان يجتاز التحول والضباع ، وان يوجد في الوقت ذاته خارج الفرد على انه قوة مستقلة عنه ، يخلقها (١٤٢) التعامل بين البشر ؟ كيف يحدث ان يتحول هذا السلوك الى علاقات اجتماعية ، الى مجموعة من القوى التي تحدد الفرد وتخضعه ، وتتخذ في مخيلته مظهر قوى « مقدسة » ؟ لو ان سانشو فهم بعض الفهم الحقيقة التالية - الا وهي انه في اطار بعض أنماط الإنتاج المستقلة بصورة طبيعية عن ارادة البشر ، تتقدم قوى عالية غريبة ، مستقلة لا عن الافراد المنفصلين فحسب ، بل مستقلة عن كليتهم ايضا ، لتعلو على البشر - فلقد كان في مقدوره اذن ان يكون لا مباليا تماما بشأن ما اذا كانت هذه الحقيقة تمثل في شكل ديني في تصور البشر أو تشوته في مخيلة الاناني ، الذي تعلو في تصوره جميع الاشياء عليه ، فيستقي منها الوهم بان ليس ثمة شيء يعلو عليه . وعندئذ كان سانشو يهبط من مملكة التأمل الى مملكة الواقع ، وينتقل مما يتوهم البشر انه ماهيتهم الى ماهيتهم حقا وفعلًا ، مما يخطر في فكرهم الى ما يفعلونه فعليا وما لا بد لهم ان يفعلوه في ظروف معينة . ولقد كان يفهم اذن ان ما يبدو في نظره نتاجا للفكر انما هو نتاج للحياة . وعندئذ فلن ينتهي به الامر الى العبث الجدبرية - تفسير الانقسام بين المصالح الشخصية والعامة بحقيقة ان البشر يتصورون هذا الانقسام بطريقة دينية ايضا وبدون لانفسهم بهذه الطريقة أو تلك ، وهو ما لا يشكل الا اسلوبا آخر للقول « يصنعون هذا التصور أو ذلك » .

وعلى اية حال ، فحتى في الشكل المتبدل البورجوازي الصغير الالماني الذي يدرك فيه سانشو التناقض بين المصالح الشخصية والمصلحة للعامة كان لا بد ان نتحقق من ان الافراد قد انطلقوا على الدوام من انفسهم ، وما كان في وسعهم ان يفعلوا غير ذلك ، وبالتالي ان كلا المظهرين اللذين يقررهما وجهان لتطور الافراد الشخصي ناجمان على حد سواء عن ذات الشروط التجريبية للحياة ، وكلاهما مجرد تعبيرين مختلفين عن ذات تطور البشر الشخصي ، وبالتالي فان التناقض بينهما

تناقض ظاهري ليس غير . واما بخصوص المركز الذي يؤول الى الفرد بفعل ظروف تطوره الخاصة وبفعل انقسام العمل ، ما اذا كان يجسد بالاحرى هذا المظهر او ذلك من التناقض ، وما اذا كان يتخذ ملامح الاناني بالاحرى من ملامح رجل التفاني - فقد كانت تلك مسألة ثانوية تماما ما كان يمكن ان تكسب اية أهمية على الإطلاق الا اذا طرحت بالنسبة الى افراد معينين في اطار تاريخي معين . والا فان هذه المسألة لا يمكن ان تؤدي الا الى عبارات جوفاء ، الى كلام تهذيبي معسول . بيد ان سانشو العقائدي يقع في الخطل هنا ولا يجد مخرجا آخر غير المناداة بأن سانشو بانزا ودون كيشوت قد خلقا على هذا الغرار ، وان امثال سانشو يرضون ان تحشى رؤوسهم بمختلف انواع الهراء من قبل امثال دون كيشوت ؛ انه يتلوه ، بصفته عقائديا صالحا ، مظهرا واحدا يتصوره على طريقة معلم المدرسة ، ويعلن انه يخص الافراد من حيث هم افراد ، ويمبر عن نفوره من المظهر الآخر . وعندئذ فانه لا يرى في هذا المظهر الآخر ، باعتباره عقائديا صالحا ، الا مجرد **حالة ذهنية ، تفان** ، او ايضا مجرد **« مبدأ »** ، لا علاقة تنشأ بالضرورة عن جماع النمط الطبيعي السابق لحياة الافراد . وبالتالي فليس على المرء الا ان « يخرج هذا المبدأ من راسه » ، بالرغم من انه يخلق ، وفقا لايدولوجية سانشو ، مختلف انواع الاشياء المادية . وهكذا على سبيل المثال ، في الصفحة ١٨٠ ، فان « مبدأ الحياة او المبدأ الاجتماعي » قد « خلق » . . . « الحياة الاجتماعية . والعلاقات الانسانية ، والتضامن ، وقس على ذلك » . انه من الافضل ان نقول على العكس من ذلك : ان الحياة هي التي خلقت المبدأ .

ان الشيوعية عصبية على فهم قديسنا بكل بساطة لان الشيوعيين لا يقبمون الانانية ضد التفاني او التفاني ضد الانانية ، كما انهم لا يعبرون عن هذا التناقض نظريا سواء في شكله العاطفي او في شكله الايديولوجي الطنان ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، اذ هم يبنون اساسه المادي ، بحيث يتلاشى من تلقاء نفسه . ان الشيوعيين لا يشرون **بالاخلاق** في حال من الاحوال ، وهي ما يبشر شترنر بها على نطاق واسع جدا . انهم لا يطرحون على البشر المطلب الاخلاقي : احبوا بعضكم بعضا ، لا تكونوا انانيين ، الخ ؛ وعلى النقيض من ذلك ، فهم يدركون جيدا ان الانانية ، مثلها مثل التفاني بالضبط ، هي في ظروف معينة شكل ضروري لتأكيد الافراد الذاتي . وهكذا فان الشيوعيين لا يربطون في حال من الاحوال ، كما يعتقد القديس ماكس ، وكما يردد صاحبه المخلص الدكتور غرازيانو (ارنولد روج) بعده (ولذا يسعده القديس ماكس « ذهنا سياسيا وماكرا بصورة فائقة » ، ويفان ، ص : ١٩٢) ، ان يلغوا « الفرد الخاص » في مصلحة الانسان التفاني ، « العام » . ذلك اختلاق للمخيلة كان في مقدور كليهما ان يبحثا من قبل عن الاضواء الضرورية عنه في **الحواليات الفرنسية الالمانية** . ان المنظرين الشيوعيين ، الوحيدين الذين يملكون وقتا يكرسونه للدراسة التاريخ ، يتميزون بالضبط لانهم وحدهم قد **اكتشفوا** كيف ان الافراد ، بوصفهم « بشرا

خاصين « ، قد كانوا عبر التاريخ بأسره في أصل « المصلحة العامة » . وانهم يعرفون ان هذا التناقض ليس سوى تناقض ظاهري لان طرفا واحدا منه ، الطرف المسمى « عاما » ، ينتج باستمرار من قبل الطرف الآخر ، « المصلحة الخاصة » ، ولا يعارض هذه المصلحة الاخيرة في حال من الاحوال على انه قوة مستقلة ذات تاريخ مستقل - بحيث ان هذا التناقض يتلاشى ويتولد في الممارسة بصورة متصلة . وهكذا فليس المقصود « الوحدة السالبة » الهيغلية لطرفي التناقض ، بل التلاشي الناشئ عن شروط مادية ، عن نمط الحياة السابق للافراد ، الشروط مادية ، وهو تلاشي يؤدي الى زوال هذا التناقض وتجاوزه في وقت واحد .

وهكذا نرى كيف ان « الاناني المتفق مع نفسه » ، بوصفه معارضا « للاناني بالمعنى العادي » و « للاناني المتفاني » ، يقوم منذ البداية على وهم يتناول هذين النمطين معا من الانانيين ويتناول العلاقات الواقعية للناس الواقعيين في الوقت ذاته . ان ممثل المصالح الشخصية ليس « انانيا بالمعنى العادي » الا بسبب تعارضه الضروري مع المصلحة المشتركة التي أصبحت مستقلة والتي اتخذت في اطار نمط الانتاج والمبادلة السابق والحالي شكل المصلحة العامة ، ومثلت في الخيلة وفرضت نفسها في شكل مصلحة مثالية . ان ممثل المصلحة المشتركة ليس « متفانيا » الا من جراء تعارضه مع المصلحة الشخصية ، المحددة من حيث هي مصلحة خاصة ، ومن جراء تحديد المصلحة المشتركة على انها مصلحة عامة ومثالية .

ان كلا « الاناني المتفاني » و « الاناني بالمعنى العادي » يتطابقان في التحليل
لأخير في انكار الذات .

ص : ٧٨ : « وهكذا فان انكار الذات مشترك بين كلي القديس وغير القديس ، والظاهر والنجس : فالنجس ينكر جميع المشاعر الرفيعة ، وكل حياة ، وحتى الخجل الطبيعي ، ولا يتبع الا الاهواء التي تتحكم فيه . ان الظاهر ينكر علاقته الطبيعية بالعالم . . . ان البخيل ينكر ، يدافع من التعطش الى المال ، جميع حوافز الوجدان ، وكل احساس بالشرف ، وكل رقة في القلب وشفقة ؛ انه اعمى عن جميع الاعتبارات ، وهواه يسوقه قدما . ويتصرف القديس بصورة مماثلة ؛ انه يجعل من نفسه اضحوكة في نظر العالم ، وهو « قاسي القواد » و « عدالته حازمة » لان مطامحه تجرفه » .

ان « البخيل » ، الذي يظهر هنا في سيماء الاناني النجس ، غير القديس ، وبالتالي الاناني بالمعنى العادي ، ليس اكثر من صورة تصادف كثيرا في الروايات

وكتب المطالعة الاخلاقية للاطفال ، وبالمقابل فهي صورة لا طبيعية تماما في الواقع ، ولا يمكن في حال من الاحوال ان تجد البورجوازيين البخلاء . ان هؤلاء الاخيرين ، على العكس ، لا حاجة بهم الى انكار « حوافز الوجدان » و « الاحساس بالشرف » الخ ، او ان يقتصروا على هوى البخل وحده . ان بخلهم يترافق ، على النقيض من ذلك ، بسلسلة من الاهواء الاخرى - السياسية وغيرها التي لا يتخلى البورجوازيون في حال من الاحوال عن ارضائها . ودون ان نمضي الى اعمق من ذلك في هذا الموضوع ، فلنتفت في الحال الى « الانكار الذاتي » لسترتر .

ان القديس ماركس يستبدل هنا الذات التي تنكر ذاتها بذات اخرى لا وجود لها الا في مخيلته وحدها . انه يجعل « النجس » يضحي بصفات عامة مثل « المشاعر الرقيقة » و « الخجل » و « الحياء » و « الاحساس بالشرف » ، الخ ، ولا يسأل البتة ما اذا كان النجس يملك هذه الصفات فعليا . لكنه يفترض بالضرورة في « النجس » ان يملك بالضرورة جميع هذه الصفات ! لكن حتى اذا كان « النجس » يملكها جميعا ، فان التضحية بهذه الصفات لن تكون مع ذلك انكارا للذات ؛ لكنها تقر هذه الحقيقة فقط - المسوغة حتى في اطار اخلاق « متفقة مع ذاتها » - الا وهي ان أهواء متعددة يضحي بها على مذبح هوى واحد - واخيرا ، وفقا لهذه النظرية ، فان كل ما يفعله القديس سانشو او لا يفعله هو « انكار الذات » . ويفعل ذلك بهذه الطريقة او تلك [٠٠٠] ★

★ [ثمة فجوة هنا - ان صفحة كبيرة قد سطبت وأثبتتها الفران حتى درجة كبيرة ، تتضمن ما يلي : [٠٠٠] انه انماي ، انكاره الذاتي الخاص . اذا بحثنا عن مصلحة ، فانه ينكر الامسالة حبال هذه المصلحة ، واذا عمل شيئا ، فانه ينكر حقيقة انه لا يفعل شيئا . لا شيء اسهل [٠٠٠] على سانشو من ان يبرهن « اللاتي بالكفى العادي » - حجر العنزة اللائم بالنسبة اليه - انه لا يكف عن انكار ذاته ، لانه ينكر ذاتا عكس ما يفعله ولا ينكر قط مصالحه الفعلية .

وفي اتفاق مع نظرية الانكار الذاتي هذه يستطيع سانشو ان يهتف في الصفحة ٨٠ : « لسبل النزاهة غير واقعية ولا وجود لها في اي مكان ؛ على النقيض من ذلك ، فليس ما هو أكثر شوما منها ! »

انما في واقع الامر سمعنا جدا [بشأن « النزاهة »] لوجدان [البورجوازي] الصغير الالمانى... وانه ليعطي في الحال مثالا جيدا من هذه النزاهة : [الاستشهاد بشخص يدعى فرانك ، مؤسس دار الايتام - [او كونييل ، القديس بونيفاس ، رويسبير ، نيونود كورنر ٠٠٠]

وعلى الرغم * من أن القديس ماركس يقول الآن في الصفحة ٤٢٠ :

لم تكتب على بوابة [عصرنا] الكلمات التالية ... « اعرف نفسك » ،

[لكن] « انتفع بقدراتك » (verwerf Dich)

(ان صاحبنا معلم المدرسة يحول هنا مرة اخرى حقيقة معطاة : كل امرئ ينتفع بقدراته ، الى الزام اخلاقي بذلك) . ومع ذلك ، فان « الحكمة الابوليانية الشهيرة [تخاطب « الاناني بالمعنى العادي » وليس « الاناني المتفاني » كما كانت الحال حتى الوقت الراهن .

« اعرف نفسك اذن . أدرك ماهيتك فعليا وتخل عن محاولتك الغيبية

لان تكون شيئا مختلفا عما انت عليه ! » .

[ذلك] :

« ان هذا يؤدي الى ظاهرة الانانية الخضوعة ، التي لا ارضي فيها نفسي ، بل احدى رغباتي فقط ، مثلا التعطش الى القبضة . ان جميع افعالكم انانية مكتومة ، مقنعة ... انانية غير واعية ؛ ولهذا السبب بالذات لا انانية ، بل عبودية ، خضوع ، انكار للذات . انتم انانيون وفي الوقت ذاته غير انانيين ، ذلك انكم انكرتم الانانية » (ص : ٢١٧) .

لوكونيل [...] ، كل [طفل] في بريطانيا يعرف هذا . في ألمانيا وحدها ، وعلى الاحصى في برلين . لا يزال من الممكن تخيل أن اوكونيل « منزه » . اوكونيل ، الذي « يعمل بلا كلل » كس يوظف اولاده غير الشرعيين ذوي كبر نوته ، والذي لم يبدل عمله الريع كحمام (١٠٠٠٠ جنيه سنويا) بعمل العناية الاكثر ربحا (٢٠٠٠٠ - ٣٠٠٠٠ جنيه سنويا) (بصورة خاصة في ايرلندا ، حيث لا منافس له) ؛ اوكونيل الذي يستغل « قلب صلد » انفلاحين الايرلنديين ، عاملا كوسيط (١٤٢) ، جاملا اياهم يحيون مع خنليرهم ، بينما هو ، الملك دان ، يقيم بلاطه الاميري في قصره في ميرون سكوير دون أن يقف في الوقت ذاته من الاسى بشأن بؤس هؤلاء الفلاحين ، « ذلك ان سلطانه تجرته » ؛ اوكونيل ، الذي لا يدفع الحركة قط الا بقدر ما هو ضروري من أجل ضمان جزئته الوطنية ومركزه كزعيم . متخلبا في كل سنة ، بعد ان يجمع جزئته ، من كل تحريض كيا يمضي وبسبع رغباته في ملكيته في ديربان . وبسبب من سمودته القاتونية الممزجة طوال سنوات واستغلاله الصفيق حتى درجة كبيرة لكل حركة اسهم فيها ، فقد استحق اوكونيل احتفال البورجوازيين الانكليز انفسهم ، حتى اذا كانوا يرون فيه اداة ينتفعون بها في مواضع اخرى .

وانه لم الواضح فضلا عن ذلك ان القديس ماركس ، مكتشف الانانية الحقة ، معنى كل العناية بالبرهان على أن النزاهة قد تحكمت في التاريخ السابق برهته . وبالتالي فانه يقرر الموضوع الكبيرة الدالية (ويغان ، ص : ١٦٥) ، الا دمر أن العالم « لم يكن انانيا لقرون خلت » . وعلى الاكثر فانه يقبل بأن « الاناني » قد ظهر من حين لآخر على انه نذير شترتر كي « يقود الامم الى خرابها » .

★ [سجل ماركس الملاحظة التالية في هذه الصفحة : III - الوعي -

« ليس ثمة خروف ، أو كلب ، يحلول ان يصير انانيا حقا » (ص : ٤٤٢) ؛
 « ليس ثمة حيوان يستجد بالآخرين : « لكن اعرفوا انفسكم اذن ، ادركوا ماهيتكم
 فعليا » . « ان من طبيعتكم ان تكونوا « انانيين » ، « انتم طبائع « انانية » ، « أي «
 انانيون . « لكن بالضبط لانكم انانيون مسبقا ، فلا حاجة بكم بادىء الامر لان
 تصبحوا كذلك « المصير ذاته) . وان وعيكم يشكل جزءا من ماهيتكم ، وما دمتم
 انانيين فانكم تملكون ايضا الوعي الذي يساير انانيتكم ، وبالتالي فليس ثمة اساس
 مطلقا لاعتباركم ادنى اهتمام الى ما يبشر به شترنر من وعظ اخلاقي بأن تنظروا الى
 قلوبكم وان تنوبوا .

ان شترنر يستغل هنا مرة اخرى الحيلة الفلسفية القديمة التي سوف تعود
 اليها في وقت لاحق . ان الفيلسوف لا يقول بصورة مباشرة : انتم لستم بشرا . لقد
 كنتم بشرا على الدوام ، لكن كنتم تفتقدون الى وعي ماهيتكم ، ولهذا السبب بالضبط
 لم تكونوا قط ، حتى في الواقع ، بشرا حقيقيين . ولهذا السبب فان مظهركم لم
 يكن يقابل ماهيتكم . لقد كنتم بشرا ولم تكونوا بشرا — ان الفيلسوف يعترف هنا
 بطريقة ملتوية بأن بشرا معينين وظروفا معينة ايضا يقابلون وعيا معينة . بيد انه
 يتوهم في الوقت ذاته ان انذاره الاخلاقي الى البشر بوجوب تعديل وعيهم سوف
 يولد هذا الوعي المعدل ، وهو لا يرى في البشر الذين تغيروا من جراء تغير الشروط
 التجريبية والذين سيتغير الآن وعيهم بالتطبع شيئا آخر سوى [وعي] متغير . —
 كذلك الامر بالنسبة الى [الوعي الذي سراً اليه] تتوقون ؛ [فيه] انتم انانيون
 [مكتومون ، غير واعين] — يعني انكم انانيون فعلا ، بقدر ما انتم غير واعين ، لكنكم
 غير انانيين ، بقدر ما انتم واعون . او : في جنر [وعيكم] الراهن [يكمن] وجود
 معين ، الذي ليس هو [الوجود] الذي اطلبه : ان وعيكم هو وعي الاناني كما يجب
 الا [يكون] ، وبالتالي فانه برهان على انكم انانيون كما يجب الا تكونوا — وبكلام
 آخر على انكم يجب ان تكونوا غير ما انتم واقعيًا . ان هذا الانفصال التام بين الوعي
 وبين الافراد بملاقاتهم الواقعية ، الذين يشكلون اساس ذلك الوعي ، ومن جهة ثانية
 هذه الفكرة الوهمية بأن اناني المجتمع البورجوازي الراهن لا يملك الوعي المقابل
 لانانيته ، مجرد بدعة فلسفية قديمة يقبلها جاك المفعل وينسخها بكل بلاهة هنا * .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] تصبح هذه البدعة على أعظم قدر من السخف
 في التاريخ حيث وعي العصر اللاحق عن العصر السابق يختلف بصورة طبيعية عن الوعي الذي يملكه
 هذا العصر الاخر عن نفسه ؛ وشال ذلك ان الاغريق شاهدوا انفسهم من خلال اعين الاغريق وليس كما
 نراهم نحن حاليا ؛ اما ان نلومهم لانهم لم يروا انفسهم من خلال اعيننا — أي ، لانهم لم يعوا انفسهم كما
 هم فعليًا — فان هذا يفهمي ملامتهم لانهم كانوا اغريقا .

فلنعالج « المثال المؤثر » لسترتر عن البخل . انه يريد ان يقنع هذا البخل الذي ليس هو « البخل » عامة ، بل « زيدا او عمرا او خالدا » بخيلا ، بخيلا فرديا تماما ، محددا و « اوجد » ، ليس بنظرة المقولة « البخل » (مفهوم مجرد ينقل اليه القديس ماكس سلوكا حيا ، متعدد الاشكال ، معقدا و « اوجد ») و « لا يتوقف على العنوان الذي يصنفه تحته الناس الآخرون » (القديس ماكس على سبيل المثال) - ان القديس ماكس يريد ان يلحق هذا البخل انه « لا يرضي نفسه بل احدي رغباته » . لكن « انت في البرهة التي تكون فيها انت لا توجد فعليا الا على انك كائن لتلك البرهة فقط . ان ما [هو متميز عنك] « الكائن الموجود آتيا » ، سلطة أعلى بصورة مطلقة [مثلا المال . اما ما اذا كان المال « بالنسبة اليك » [متعة أعلى أم] لا ، ما اذا كان بالنسبة اليك [سلطة « أعلى بصورة مطلقة »] . . . (٢) لعلي [« انكر » نفسي ؟ - انه] يجد ان [البخل] يملكني ليل نهار ، [لكنه] لا يفعل ذلك الا في تفكيره فقط . انه هو الذي يجعل « الليل والنهار » من جميع البرهات التي اكون فيها دائما الكائن الموجود آتيا ، اكون انا نفسي دائما ، واقميا دائما ، بالضبط كما انه هو وحده يلخص في حكم اخلاقي واحد اللحظات المختلفة لسلوكي الحي ، مؤكدا انها ارضاء البخل . وحين يعلن القديس ماكس اني ارضي واحدة من رغباتي فقط ولا ارضي نفسي ، فانه يضعني من حيث انني كائن كامل وكلي في تعارض مع نفسي بالذات . « وفيه يستقيم هذا الكائن الكامل والكلي ؟ من المؤكد انه ليس في وجودك الآتي ، ليس في ماهيتك في لحظة معينة » - وبالتالي فانه يستقيم ، وفقا للقديس ماكس نفسه ، في « الكائن » المقدس . (**ويغان** ، ص : ١٧١) . وحين يقول « شترتر » ان علي ان اغير وعيي ، فاني اعرف اذن من جهتي ان وعيي الآتي ينتسب ايضا الى وجودي الآتي ، وحين يتنازع في امتلاكي هذا الوعي ، فان القديس ماكس ، الاخلاقي المقنع ، يتهم على وجودي بأسره . وعندئذ - « الست موجودا اذن الا حين تفكر في نفسك ، الست موجودا اذن الا بفضل وعيك انك انت ؟ » (**ويغان** ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨) . ايان لي ان اكون اي شيء الا انايا ؟ ايان لسترتر على سبيل المثال ان يكون اي شيء الا انايا سواء انكر الانانية أم لم ينكرها ؟ « انتم انايون وانتم غير انايين ، بقدر ما تنكرون الانانية » ، هذا ما تبشر به .

أيها المعلم البريء : « الخلوع » ، « المتكلم » ! ان الامور على العكس من ذلك تماما . نحن الانانيين بالمعنى العنادي ، او البورجوازيين ، نعرف جيدا ان **الاقربسين اولى بالمعروف** (ب) ، وقد وجدنا منذ زمن طويل تفسيرا لشعارنا : **احبه قريبك**

★ | يترجم ماركس هنا الملاحظة : | III (الوعي) .

(١) الفقرة التالية تالفة .

(ب) *Charité bien ordonnée commence par soi-même* ، بالفرنسية التمام الاصل

كنفسك ، بمعنى ان كل امرئ قريب نفسه . بيد اننا ننكر ان نكون انانيين قسما ، مستغلين ، انانيين عاديين ، لا يمكن ان ترتفع قلوبهم الى المشاعر النبيلة التي تجعل من مصالح اشباههم البشر مصالحهم الخاصة - الامر الذي لا يعني - ولنقل ذلك فيما بيننا - سوى اننا نؤكد بان مصالحنا هي مصالح اشباهنا البشر . انت تنكر [الانانية] العادية للاناني الاوحد [لمجرد] انك [« تنكر »] علاقاتك « [الطبيعية] مع [العالم] » . ولذا فانك لا تفهم لماذا نبلغ بالانانية العملية حد الكمال بانكارنا على وجه الدقة صيغة الانانية - نحن المعنيين بتحقيق المصالح الانانية الفعلية وحدها من دون المصلحة المقدسة للانانية . وعلى أي حال فقد كان من المقرر - وهنا يدبر اليورجوازي ظهره بكل برود للقديس ماكس - انكم اذا تصديتم مرة للدفاع عن الانانية ، اتم معلمي المدارس الالمان ، فسوف تناهون ليس بالانانية الفعلية ، « الدنيوية » والتي في متناول اليد « (الكتاب » ، ص : ٥٥) ، بمعنى « ليس ما يسمى » الانانية اذن ، بل بالانانية بالمعنى فوق العادي ، بالمعنى الذي يقصده معلم المدرسة ، الانانية الفلسفية أو انانية الصماليك .

وهكذا فان الاناني بالمعنى فوق العادي « يتكشف أخيرا » . « فلندرس اذن هذا الاكتشاف الجديد بمزيد من الدقة » (ص : ١٣) .

مما سبق قوله للتو والحظة يتبين مسبقا انه ليس على الانانيين الموجودين سوى ان يغيروا وعيهم كيما يصبحوا انانيين بالمعنى فوق العادي ، وبالتالي ان الاناني المتفق مع نفسه لا يتميز من الانانيين السابقين الا بالوعي وحده ، أي بالمعرفة على اعتباره فيلسوفا . وانه ليرتب كذلك على النظرة التاريخية الاجمالية للقديس ماكس انه لما كان الانانيون قد خضعوا حتى الآن لسطان « المقدس » وحده ، فليس على الاناني الحقيقي الا ان يقاتل ضد « المقدس » اذن . ولقد اظهر لنا التاريخ « الاوحد » كيف حول القديس ماكس العلاقات التاريخية الى افكار . وحول من بعد الاناني الى آثم ضد هذه الافكار ؛ وكيف ان كل نمط اناني لتأكيد الذات قد حول الى خطيئة [ضد هذه الافكار ، و] سلطة [اصحاب الامتياز الى خطيئة] ضد فكرة [المساواة ، الى خطيئة الاستبداد .] وفيما يتعلق [بفكرة حرية] المزاومة [اذن . فقد امكنه ان] يقول في « الكتاب » [ان] الملكية الخاصة تعتبر [في نظره (ص : ١٥٥) على أنها « [...] الشخصية » ، [...] الكبيرة ، [...] الانانية [المتفانية] ، [...] الجوهرية وغير المقلوبة ، التي لا يمكن مكافحتها الا بتحويلها الى « مقدسات » ، ومن بعد يؤكد انه يحل هذا الطابع المقدس فيها ، يعني فكرته

المقدسة عنها ، يعني انما يطلها بقدر ما هي موجودة فيه ، هو الكائن القمى (أ) .

ص : ٥٠ : * « كما انت في كل لحظة تكون خليقتك ، وفي هذه الخليقة بالضبط . انت الخالق لن تضيع نفسك . وبالمقارنة مع نفسك انت نفسك كائن أعلى ، أي أنك لست خليقة فحسب ، بل الخالق بصورة لا تقل عن ذلك ، وهذا هو ما تفض النظر عنه باعتبارك انانيا غير ارادي ، ولهذا السبب يظل الكائن الاعلى غريبا عنك » .

وتقرر هذه الحكمة نفسها . في شكل مختلف حتى درجة ما ، في الصفحة ٢٣٩ من « الكتاب » :

« ليس الجنس شيئا » (سوف يصبح فيما بعد أنواعا كثيرة من الاشياء ، انظر « المتعة الذاتية ») .

« . وعندما يرتفع الفرد فوق حدود فرديته ، فانه يصير بالضبط بصورة افضل هو نفسه من حيث هو فرد ؛ انه لا يوجد الا بقدر ما يرتفع ، لا يوجد الا بقدر ما لا يبقى على ما هو عليه ، والا انتهى ، مات » .

ويأخذ شترنر في الحال ، فيما يتعلق بهذه الصيغ التي هي « خلائقه » ، يتصرف على انه « خالق » . « لا يصح نفسه فيها في حال من الاحوال » :

وانما انت انت **للحظة** واحدة ؛ وانت لا توجد فعليا الا على انك كائن آني . . . في كل برهة انا كليا ما هو انا . . . ان ما يتميز عنك ، الكائن الآني ، هو « شيء اسمى بصورة مطلقة » . . . (**ويشان** ، ص : ١٧٠) ؛ وفي الصفحة ١٧١ ، المصدر ذاته ، « ان وجودك » محدد على انه « وجودك الآني » .

وفيما يقول القديس ماكس في « الكتاب » انه يملك ، الى جانب الوجود الآني ، وجودا آخر واسمى ، فان « الوجود الآني » لفرده يوحد في « الشرح اللداعي » مع « وجوده [الكامل] والكلبي » ، ويحول كل [وجود] على انه « وجود آني » [الى] « وجود اسمى بصورة مطلقة » . ويترتب على ذلك انه في « الكتاب » ، في كل لحظة ، وجود اسمى معا هو عليه في اللحظة الراهنة ، في حين نجد في « الشرح » ان

* [كتب ماكس في قمة هذه الصفحة :] II (الخالق والخليقة) .

(١) ان هذه الفقرة قد تعرضت لقمح كبير من التلف .

ما ليس هو بصورة فورية في هذه اللحظة هو « وجود اسمي بصورة مطلقة » ،
وجود مقدس . - وهؤلاء نحن نقرا ، بصورة منافية لكل هذه الفوارق ، في الصفحة
٢٠٠ من « الكتاب » :

« لا اعلم شيئا عن انقسام الى انا « ناقصة » و انا « كاملة » .

ليس ما يدعو بعد الآن « الاناني المتفق مع نفسه » لان يضحى بذاته لوجود
اسمي لانه هو نفسه هذا الوجود الاسمي ، وقد نقل الى ذاته هذا الانشقاق بين « اعلى » و
« ادنى » . وهكذا ، في واقع الامر (القديس سانشو ضد فيورباخ ، « الكتاب » ، ص : ٢٤٣) ، فان
« الكائن الاسمي لم يجتز سوى تحول واحد » . ان الانانية الحقيقية للقديس ماكس
تستقيم في موقف اناني من الانانية الفعلية ، من نفسه كما هو عليه « في كل لحظة » . وان
هذا الموقف الاناني من الانانية هو التفاني . ومن وجهة النظر هذه فان القديس ماكس
يوصفه خليفة اناني بالمعنى العادي ؛ ويوصفه خالقا اناني متفان . ولسوف نتعرف
كذلك الى المظهر المضاد ، ذلك ان كلا هذين المظهرين مشروعان على انهما تحديدان
حقيقيان منعكسان باعتبار انهما يتجاوزان الجدل المطلق حيث كل منهما تقيض ذاته .

وقبل ان نتغلغل الى اعق من ذلك في هذا اللفز في شكله السري ، فسوف
ندرسه في بعض مراحل صراعه الحياتي [الشاق] .

[من وجهة نظر عالم [الروح] ، فان المقصود جعل [الاناني] في [اتفاق] مع
نفسه ، على اعتباره خالقا ؛ وان هذه الصفة العامة جدا [يحققها شترنر في
الصفحتين ٨٢ و ٨٣] :

[« استهدفت المسيحية [ان] تحورنا من التحديدات الطبيعية
(التحديدات بفعل الطبيعية) ، ومن حوافر رغباتنا ، وبنتيجة ذلك
فقد كان غرضها الا [يتساق] الانسان مع رغباته . ولا يعني هذا انه
يجب [الا] تكون له اية رغبات [بل ان] الرغبات [يجب] الا تحكم
فيه ، وانها يجب الا تصبح ثابتة ، متبعة ، لا تتأصل شأفتها . الا يمكننا
اذن ان نحول ما دبرته المسيحية ضد الرغبات ضد مبدئها الخاص
الذي ينص على ان الروح يجب ان يحددنا ... ؟ ... عندئذ يساوي
هذا انحلال الروح ، انحلال جميع الفكر . وعندئذ نحصل ، بدلا من الصيغة
القديمة المفروضة ، على ما يلي : لا بد لنا بالتاكيد ان نمتلك الروح . لكن
يجب الا يملكنا الروح » .

« والذين للمسيح صلبوا أجسادهم مع الآلام والشهوات » (رسالة القديس بولس الى أهل غلاطيه ٥٢ ، ٢٤) - أنه ليتبين أنهم ، في رأي شترنر ، يتعاملون مع الآلام وشهواتهم للصلوبة مثل مالكين حقيقيين . انه يقبل المسيحية بالأقاط ، لكنه لن يتوقف عند الجسد المصلوب وحده ، بل يريد ان يصلب الروح ايضا ، وباختصار « الإنسان بأكمله » .

ان السبب الوحيد الذي حدا بالمسيحية الى الرغبة في تحريرنا من سيطرة الجسد و « حوافز الرغبات » هو انها تعتبر جسدنا ورغباتنا أمورا غريبة عنا ؛ وهي انما ارادت ان تحررنا من التحديد بالطبيعة لأنها كانت تعتبر ان طبيعتنا الخاصة ليست جزءا من انفسنا . ذلك اني اذا لم اكن انا نفسي الطبيعة ، اذا كانت رغباتي الطبيعية ، وجودي الطبيعي بكامله ، لا تشكل جزءا مني - وتلك هي عقيدة المسيحية - فان كل تحديد بالطبيعة اذن - سواء اكان مصدره وجودي الطبيعي او ما يسمى بالطبيعة الخارجية - يتراءى في نظري تحديدا غريبا ، قيدا ، الزاما مطبقا علي ، اكرهاها بالتعارض مع استقلال الروح . ويقبل شترنر هذه الجدلية المسيحية مفضضا العينين ، ومن ثم يطبقها على فكرنا بالذات . وعلى أي حال ، فان المسيحية لم تنجح قط في حقيقة الامر في تحريرنا من سيطرة الرغبات ، حتى بمعنى الوسط المعتدل الذي ينسبها اليها القديس ماكس بصورة اعتباطية . انها لا تذهب الى ابعد من وصايا اخلاقية تظل عديمة الفعالية في الحياة العملية . ويأخذ شترنر الوصايا الاخلاقية على انها سلوك واقعي ويزودها بهذا الامر الحازم الاخير : « لا بد لنا بالتاكيد ان نمتلك الروح ، لكن يجب ألا يمتلكنا الروح » - وبنتيجة ذلك فان كل انانيته المتفخمة مع ذاتها ترجع « لدى التمحيص الادق » ؛ كما كان هيجل يقول ، الى فلسفة اخلاقية سارة يقبلر ما هي بناءة وتأملية .

اما ما اذا كانت رغبة ما تصبح ثابتة - اي ما اذا كانت [تسلط علينا] على وجه الحصر ، الامر الذي [لا] يعني على أي حال [تقدما لاحقا] ، فهذا ما يتوقف على ما اذا كانت الظروف المادية ، شروط العالم « الشريرة » ، تتيح ارضا هذه الرغبة بصورة طبيعية ، وتطوير مجموعة من الرغبات من جهة اخرى . وان هذه المجموعة الاخرى لتتوقف بدورها على ما اذا كنا نحيا في ظروف تتيح لنا الفعالية الشاملة أم لا ، وبالتالي النمو التام لجميع امكاناتنا الكامنة . ويتوقف على الشروط الفعلية ايضا ، وامكانية التطور التي تمنحها لكل فرد ، ما اذا كانت افكاره تصبح ثابتة أم لا - بالضبط مثلا كما ان الافكار الثابتة للفلاسفة الالمان ، « ضحايا المجتمع » هؤلاء الذين يشرون شفقتنا (١) ، لا تنفصل عن الشروط القائمة في ألمانيا . وعلى أي حال ، فان سيطرة الرغبات هي عند شترنر مجرد عبارة تمنحه علامة القديس المطلق . وهكذا نقرا ، ونحن لا نبرح ملازمين « المثال المؤثر » عن البخيل :

(١) qui nous font pitié ، بالقرتية في النص الاصل .

« ليس البخيل مالكا ، بل خادما ، وهو لا يستطيع ان يفعل شيئا لمصلحته الخاصة دون ان يفعله في الوقت ذاته لمصلحة سيده »
(ص : ٤٠٠) .

ليس في مكنة أي امرئ ان يفعل شيئا دون ان يفعله في الوقت ذاته لمصلحة هذه او تلك من حاجاته او لمصلحة عضو هذه الحاجة - وبالنسبة الى شترنر فان هذه الحاجة وعضوها يتسلطان عليه في الحال ، بالضبط كما تسلطت عليه من قبل الوسيلة التي تؤدي الى ارضاء حاجة ما (راجع الفصلين عن الليبرالية السياسية والشيوعية) . لا يستطيع شترنر ان يأكل دون ان يأكل في الوقت ذاته لمصلحة معدته . واذا كانت اوضاع العالم تمنعه من ارضاء معدته ، فان معدته تتسلط عليه اذن ، وتصبح الرغبة في الطعام رغبة ثابتة ، وفكرة الاكل فكرة ثابتة - الامر الذي يعطيه في الوقت نفسه مثالا جيدا على تأثير الشروط العالمية في تثبيت رغباته وافكاره . ان « ثورة » سانشو ضد تثبيت الرغبات والافكار ترجع هكذا الى وصية اخلاقية عاجزة عن ضبط النفس وتوفر اثباتا جديدا على انه لا يفعل سوى اعطاء تعبير رنان ايدولوجيا لاكثر عواطف البورجوازي الصفر ابتداءً * .

★ { ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة } : بما ان النيوميين يحتاجون الاساس المادي الذي يرتكز عليه الثبات الحتمي حتى الآن للرغبات والافكار ، فانهم الناس الوحيدون الذين ردت حقاً فعائيتهم - التاريخة هذه الافكار والرغبات الثابتة الى ميولها الطبيعية . ان هذه الحركة التي تتخف بها الرغبات تاف بفضله عن كونها وصية اخلاقية عاجزة ، كما كان الامر حتى الوقت الحاضر عند الاخلاقيين « حتى » شترنر . ان للتنظيم الشيوعي تأثيرا مزدوجا في الرغبات الناشئة في الفرد بفعل الشروط القائمة : ان بعضا من هذه الرغبات - الا وهي تلك الرغبات المتوفرة في جميع الشروط ، والتي تغير شكلها واتجاهها فقط في ظل شروط اجتماعية مختلفة - لا تتبدل في هذا النظام الاجتماعي الشيوعي الا لانها تمتع القيمة من اجل التطور بصورة طبيعية ؛ وبما يكن من امر ، فان رغبات اخرى - الا وهي تلك الرغبات الناجمة عن نية اجتماعية معينة ، في ظل شروط معينة [للانتاج] والمبادلة - تحرم بصورة جدلية من شروطها الوجودية . اما اي [من الرغبات] سوف تتبدل فحسب و [اي منها سوف تمتص] في [مجتمع] شيوعي ، فهذا ما لا يمكن [الحكم عليه الا] بالوسائل [العملية] ، بفعل [تغير الرغبات الواقعية] ، العملية ، [وليس بالمقارنة مع بنى تاريخية سابقة] .

ان التعيين : [« ثابتة » و « رغبات »] اللذين [استخدمناهما لتوناكي] نتمكن [من دحض] هذه الحقيقة « الواحد » [لشترنر] هما بكل تأكيد [غير متناسين على الاطلاق] . ان حقيقة ان رغبة واحدة من رغبات الفرد في المجتمع الحديث يمكن ارضائها على حساب جميع الرغبات الاخرى ، وان هذا « لا ينبغي ان يكون » ، وان تلك هي الحال اكثر او اقل مع جميع الافراد في العالم اليوم ، الامر

وهكذا فإنه يقاتل في هذا المثال الاول ضد رغباته الجسدية من جهة واحدة وضد افكاره الروحية من جهة ثانية - ضد جسده من جهة واحدة ، وضد روحه من جهة ثانية - عندما يريد ان ، وهما خليقتاه ، أن يصبحا مستقلين عنه ، هو خالقهما . أما كيف يدير قديسنا هذا الصراع - كيف يتصرف على أنه خالق حيال خليقته ، فهذا ما سوف نراه الآن :

« عند المسيحي » بالمعنى العادي « ، عند المسيحي « البسيط » (أ) كي نستخدم تعبير فوريه : « يكون الروح كلي القوة ولا يلقي بالا الى اي اعتراض من قبل « الجسد » . ومهما يكن من أمر ، فاني لا أستطيع ان احطم طغيان الروح الا بواسطة « الجسد » : لان الانسان لا يفهم نفسه كلياً الا حين يفهم جسده ايضا ، ولا يصبح قادرا على الفهم او عقلانيا الا حين يفهم نفسه كلياً . . . لكنه حالما يتكلم الجسد وبلمحة متقدمة - كما لا يمكن ان يكون الامر خلاف ذلك . . . فانه (المسيحي البسيط) « يعتقد انه يسمع أصوات الشيطان ، أصواتا ضد الروح . . . فيثور عليها والى جانبه الحق كله . انه لن يكون مسيحياً اذا أصفى اليها دون معارضة » (ص : ٨٣) .

وهكذا فحين يريد روحه ان يتحرر في مواجهته ، يستنجد القديس ماكس بجسده ، وحين يتعرد جسده يتذكر أنه روح كذلك . ان ما يصنعه المسيحي في اتجاه واحد يصنعه القديس ماكس في كلا الاتجاهين . انه المسيحي « المركب » (ب) ، وهو يكشف عن نفسه مرة أخرى بوصفه المسيحي الكامل .

الذي يجعل التطور الحر للفرد الكلي أمرا مستحجلا - هذه الحقيقة يعبر عنها شترنر ، الذي جهول كل شيء عن العلاقة التجريبية القائمة بين هذه الأوضاع ونظام العالم كما هو قائم ، كما يلي : « تعجب الرغبات ثابتة » عند الاناس غير المنوع مع نفسه - ان الرغبة تصبح بصورة مسبقة ، بفعل وجودها وحده ، شيئا « ثابتا » ، ولا يمكن ان يخطر الا في بال القديس ماكس واشباهه فقط الا يسمع لفريرته الجسدي على سبيل المثال ان تصبح « ثابتة » ؛ انها ثابتة سلفا . ولئن تكف عن كونها ثابتة الا نتيجة الخصى او العنانة ، ان كل حاجة تقوم في أساس « رغبة » هي كذلك تسمى « ثابتة » ، ومهما حاول القديس ماكس فإنه لن يستطيع ان يبطل هذا « الثابت » وان ينتهي مثلا الى التحرر من ضرورة تناول الطعام ضمن فترات زمنية « ثابتة » . وليس لدى الشيوعيين أية نية في إلغاء ثبات رغباتهم وحاجاتهم ، وهي نية يبردها شترنر ، الفارق في عالمه الرومي ، اليهم والى جميع البشر الآخرين ؛ اليهم يسمون فقط الى تحقيق تنظيم للانتاج والمبادلات يضمن لهم الاوضاع الطبيعية لجميع الحاجات ، يعني اوضاع لا يحده الا الحاجات نفسها .

(أ) « chrétien « simple » ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(ب) « chrétien « composé » ، بالفرنسية في النص الاصلى .

هنا ، في هذا المثال ، لا يظهر القديس ماكس ، الروح ، على أنه الروح خالق جسده ولا العكس بالعكس ؛ أنه لا يفعل سوى التحقق من أن له جسدا وروحا حاضرين معا ، وحين يثور الطرف الواحد يتذكر إذن أن الطرف الآخر تحت تصرفه أيضا ، وينادي هذا الطرف الآخر ، أنه الحقيقية ، للعمل ضده . وبالتالي ليس القديس ماكس خالقا هنا الا بقدر ما هو كائن « **محض بصورة مفارقة أيضا** » ، بقدر ما يعطك بعد صفة أخرى الى جانب تلك الصفة التي يحلو له ، في تلك اللحظة بالذات ، ان يصنفها في مقولة « **الخطيئة** » . ان فعاليته الخلاقة بأكملها تلخص هنا في النية الحميدة بأن يدرك نفسه ، وفي الحقيقة ان يدرك نفسه **كلها** أيضا او ان يكون **عقلًا** ، ان يدرك نفسه على أنه « **كائن كامل وكلي** » ، على أنه كائن مختلف عن « **كائه الآني** » ، بله في تناقض جذري مع ذلك النوع من الكائن الذي هو « **آنيا** » .

] فلننتقل الآن الى فصل من] « **النضال الحياتي**] الشاق » لقديسنا :

] ص ٨٠ - ٨١ : « **ان حميتي**] لا تتطلب] ان تكون اقل] من الاكثر هوسا ،] لكن في ذات] الوقت] اظل] حيالها] باردا مثل الجليد ، متشككا] ،] و [المدر الالذ] لها ، اظل] قاضيها ، لاني] مالكاها » .

] اذا كانت لدى المرء رغبة في أن] يضيف] معنى] على ما يقوله القديس] سانشو] عن نفسه - فهو أن فعاليته الخلاقة تقتصر هنا على احتفاظه في أوار حميته بوعي هذه الحمية . على التفكير فيها ، على اتخاذ موقف الأنا المفكرة حيال نفسه على اعتباره الأنا الواقعية . انه يمنح الوعي بصورة اعتبارية اسم « **الخالق** » . فهو ليس « **خالقا** » الا بقدر ما يكون **واعيا** .

« **وبذلك فانك تنسى نفسك في سلوان لطيف . . . لكن ايجب كي تكون ان تفكر في نفسك ، وهل تتلاشى نفسك حين تنسى نفسك ؟ من ذا لا ينسى نفسه في كل لحظة ، من ذا لا يسلو عن نفسه ألف مرة في كل ساعة ؟** » (**ويغان** ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨) .

ومن المؤكد ان القديس سانشو لا يمكن ان يسامح « **سلوانه** » عن هذا الامر ، وبالتالي « **يظل في الوقت ذاته علوه الألد** » .

★ وبالتالي فان القديس ماكس بيرد هنا بصورة عامة « **المثال المؤثر** » لغيورباخ عن الماهرة للمشيقة . ففي الحالة الأولى لا « **يدرك** » الرجل الا جسده الخاص او جسدها هي ، وفي الحالة الثانية يدرك نفسه ، او يدركها **كلها** . انظر **ويغان** ، ص : ١٧٠ ، ١٧١ .

ان القديس ماكس ، الخليفة ، يلتهب بحمية هائلة في ذات الوقت الذي يكون فيه القديس ماكس ، الخالق ، قد تجاوز حميته بفضل تفكيره ، ار ان القديس ماكس الحقيقي يضطرم حمية ، بينما القديس ماكس المفكر يتوهم انه تجاوز هذه الحمية . ان هذا التجاوز بالتفكير لما هو كائن فعليا يوصف حاليا بصورة مملية وجسورة بعبارات روائية مفادها انه يسمح لحميته بالبقاء ، أي انه لا يستخلص أية نتائج جدية من عدائه لها ، بل يقتصر على ان يتخذ حيالها موقفا « باردا مثل الجليد » ، « متشككا » ، موقف « عدوها الالذ » . ويقدر ما يضطرم القديس ماكس حمية ، أي يقدر ما تشكل الحمية صفته الحقيقية ، فان موقفه منها ليس بموقف الخالق ؛ ويقدر ما يكون موقفه موقف الخالق ، فانه لا يضطرم حمية في واقع الامر ، بل تكون حميته غريبة عنه ، فهي ليست صفة من صفاته . فبقدر ما يضطرم حمية لا يكون مالك هذه الحمية ، وحالما يصبح هذا المالك يكف عن الاضطرام حمية . وبما انه مركب ممتد . فهو في كل لحظة يملك قدرة الخالق والمالك ، ويكون حصيلة جميع صفاته ، باستثناء الصفة الواحدة التي يجعلها في تعارض مع نفسه التي هي حصيلة جميع الصفات الاخرى ، بحيث يجعل منها خليقة وملكيته - بحيث أن تلك الصفة الغريبة عنه هي بالضبط الصفة التي يؤكد عليها على اعتبارها **خاصته** .

ومهما ترددت أصدااء قصة القديس ماكس الحقيقية عن مآثره البطولية ضمن ذاته ، في وعيه الخاص ، بالغة التطرف والتهور ، فانها حقيقة شهيرة على أي حال أنه يوجد أفراد مفكرون يتوهمون أنهم قد تجاوزوا بالفكر ومن خلاله جميع الأشياء ، لأنهم في واقع الامر لا يخرجون قط من تفكيرهم .

ان هذه الحيلة - المستقيمة في مناداة المرء بنفسه مناهضا لصفة معينة ما على انه كائن « محدد بصورة مغايرة أيضا » ، الا وهو في المثال الراهن على انه **مالك وعي الصفة المناقضة** - هذه الحيلة يمكن ان تطبق بالتحويلات المرادة على أية صفة تختارها . ومثال ذلك اني قد لا اظهر ميلا بدون لا ميلاة اكثر الاشخاص **شجرا (أ)** لكنني اقل في الوقت ذاته حيالها انضح حمية ، متشككا ، وعدوها الالذ .

★ | ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة - | مدا كله في حقيقة الامر مجرد وصف طنان لسوك اليورجوازي الذي يحكم في كل من عواطفه بحيث لا تسمى اليه ، ومن جهة ثانية يتفاخر بصفات متعددة، مثلا الحمية المتفائلة التي يجب ان يقلل حيالها « بلودا مثل الجليد، متشككا، وعدوا لودوا » ، كما لا يفقد نفسه فيها على انه مالك حميته المتفائلة ، بل كي يبقى مالك التناول. وبينما لا يضحى اليورجوازي بسوك وولباته فط الا على مديح مصلحة واقية معينة ، فان القديس ماكس يضحى على اية حال بالصفة التي يتخذ حيالها موقفا « العدو الالذ » في مصلحة انا. المفكرة ، في مصلحة تفكيره .

(أ) **blasé** ، بالفرنسية في النص الاصلى .

[ويجب] الا ينسى أن المركب [الكلي] لجميع [صفاته ، المالك] - مثلما [القديس] سانشو [يعارض بالتفكير] صفة [واحدة منها] - ليس في هذه الحالة شيئا آخر سوى تفكير سانشو [الخالص والبسيط] في هذه [الصفة الواحدة ، التي] حولها [الى اناه حين] أبرز ، بدلا من [المركب] الكلي ، [الصفة] المفكرة وحدها ، معارضا كلا من صفاته [وكذلك] حصيلة هذه الصفات [بهذه] الصفة الواحدة للتفكير ، التي أصبحت الأنا ، ومعارضا نفسه على اعتباره الأنا التجريدية .

ان هذا الموقف العدائي حيال نفسه ، هذا الانتحال المهيب لاسلوب بنثام في ادراج حسابات (١٤٤) مصالحه الخاصة وصفاته الخاصة ، يعرضه شترنر الآن شخصيا كما يلي :

ص : ١٨٨ : « مهما تكن الغاية التي تتوجه نحوها مصلحة ما ، فانها تجعلني عبدا لها اذا لم اكن قادرا على التخلص منها ؛ ليست هي بعد الآن ملكيتي ، بل انا ملكيتها . فلتقبل اذن ايعاز النقد بأن من واجبتنا نحن الا نسر بالسعادة الا في التمرد فقط » .

« نحن » ! - من هم « نحن » ؟ أما « نحن » فانه لا يخطر لنا على الاطلاق ان « نقبل » « ايعاز النقد » . - وهكذا فان القديس ماكس ، الذي هو في الوقت الحاضر تحت المراقبة البوليسية « للنقد » ، يطلب هنا « الرخاء نفسه للجميع » ، « الرخاء المتساوي لكل واحد » . « الطغيان المباشر للدين » .

ان اهتمامه ، بالمعنى فوق العادي ، يتخذ هنا مظهر لا ميالة معاوية .

وعلى اي حال ، فلا حاجة بنا هنا الى معالجة مطولة للحقيقة التالية ، ألا وهي انه لا يتوقف على الاطلاق ، في المجتمع القائم ، على القديس سانشو ما اذا كانت « مصلحة » ما « تجعل منه عبدا لها » وما اذا « لم يكن قادرا على التخلص منها » . ان تثبيت المصالح من خلال تقسيم العمل والعلاقات الطبقيّة لاشد وضوحا حتى درجة بعيدة من « تثبيت الرغبات » و « الافكار » .

وكيما يزايد على النقد النقدي ، كان يجب على قديسنا على الاقل ان يمضي بعيدا حتى تجرد التجرد ، والا بقي التجرد مصلحة لا يستطيع التخلص منها . وهي قد جعلت منه عبدا لها . ليس التجرد بعد الآن ملكيته ، بل هو ملكية التجرد . ولو أنه أراد ان يكون حازما في المثال المعطى اعلاه ، [فقد كان يجب] عليه [ان يرى

في حميته ضد | « حميته الخاصة | « مصلحة » ، ويتخذ منها موقف « العلو | الالد » .
| لكنه كان يجب عليه أيضا ان يعتبر | لا ميلاته « الباردة كالجليد » في ارتباط مع
| حميته « الاردة كالجليد » | ويصبح هو نفسه | « باردا كالجليد » بصورة لا تقل
عن ذلك | - وبذلك | كان يوفر بكل وضوح | على نفسه وعلى | « مصلحته » | الاصلية
« الاتهام » بأن يلور | في دائرة | على | عقبي | التأمل . - وبدلا من ذلك فإنه
ستطرد بكل طمأنينة | المصدر ذاته | :

« لذا لن أعنى الا بالحفاظ على ملكيتي الخاصة لنفسي » (اي الحفاظ
على نفسي من ملكيتي) « وكيفا أحافظ عليها أسترجعها في كل لحظة .
اني أدمر فيها كل ميل نحو الاستقلال وأبتلعها قبل أن تثبت وتصبح
فكرة ثابتة أو هوى ثابتا » .

كيف « يتلع » شترنر الأشخاص الذين هم ملكيته ؟

لقد حصل شترنر في التو واللحظة على « مهمة » من جانب « النقد » . وأنه
ليؤكد انه سوف يتلع في الحال هذه « المهمة » اذ يقول في الصفحة ١٨٦ :

« ومهما يكن من أمر ، فاني لا أفعل ذلك استجابة لمهمتي الانسانية . بل
لاني أعطي نفسي هذه المهمة شخصا » .

وإذا لم اعط نفسي هذه المهمة فأنا ، كما سمعنا لتونا ، عبد ، ولست مالكا ،
ولا أنانيا حقيقيا . اني لا أتصرف حيال نفسي بصفتي خالقا ، كما كان يجب ان أفعل
بوصفي أنانيا حقيقيا ؛ وبالتالي فإذا كنت تريد أن تصبح أنانيا حقيقيا ، فان من
واجبك أن تعفي نفسك من تلك المهمة التي كلفك بها « النقد » في التو واللحظة .
وهكذا فهي مهمة عمومية ، مهمة للجميع ، وليست هي مهمته هو
وحده . بل كذلك مهمته . ومن جهة أخرى : فان الاناني الحقيقي يتراءى هنا
على أنه مثل أعلى لا تستطيع غالبية الأفراد يلوغه ، لان (ص : ٥٤) « الاذهان
البليدة فطريا تؤلف بصورة لا يتطرق الشك اليها الطبقة الاكثر عددا من الجنس
البشري » - وكيف يمكن لهذه « الاذهان البليدة » أن تكون قادرة على النفوذ الى
سر الإبتلاع غير المحدود للذات والعالم - وبالمناسبة فان جميع هذه التعابير الرهيبة -
التدمير ، الإبتلاع ، الخ - ليست سوى صيغة جديدة « للعدو الالد ، البارد كالجليد » ،
الذي صادفناه أعلاه . وهؤلاء نحن ، أخيرا ، في موقف نحصل منه على بعض الاستبطان
لاعتراضات شترنر ضد الشيوعية . لم تكن هذه الاعتراضات شيئا سوى تسويغ
مؤقت ومستتر لانانيته المتفقة مع نفسها حيث تبعث الى الحياة في الجسد . ان « الرخاء

التساوي لكل واحد « يبحث في المطلب بأن « علينا ألا نشعر بالسعادة الا في التجرد ». ان « التلقى » ينبعث في شكل « القلق » الاوحد بشأن الحفاظ على ملكية اناهم . لكن « مع مرور الزمن » ينهض من جديد « القلق » بخصوص « كيف يستطيع المرء أن يتوصل الى وحدة » ، يعني وحدة « الخالق والخلقة » . وأخيراً فان الانسية تعاود الظهور ، وهي في شكل الاناني الحقيقي | تجابه الافراد التجريبيين على انها مثل أعلى لا يمكن بلوغه . وهكذا فان الصفحة ١١٧ من « الكتاب » يجب ان تقرأ كما يلي : ان الانانية المتفقة مع نفسها تريد قلباً ان تحول كل انسان الى « شرطي حكومي سري » . ان « التفكير » الجاسوس والعميل السري يراقب كل حركة للروح والجسد ، وكل عمل وكل فكرة ، وكل تظاهرة للحياة هي بالنسبة اليه موضوع للتفكير : اي قضية بوليسية . وفي هذه التجزئة للانسان الى « غريزة طبيعية » و « تفكير » (العامة الباطنة - الخليقة ، والشرطي الداخلي - الخالق) تستقيم ماهية الاناني المتفق مع نفسه * .

ان هيس (الفلاسفة الآخرون ، ص : ٢٦) يأخذ على قديسنا ما يلي :

« انه بصورة دائمة تحت المراقبة البوليسية السرية لوجدانه النقدي ... انه لم ينس « ايعاز النقد ... بالا يشعر بالسعادة الا في التجرد فقط » . ان الاناني - وهذا ما يذكره وجدانه النقدي به على الدوام - يجب الا يصبح قط معنياً باي امر كان بحيث يكرس نفسه كلياً لموضوعه المفضل » ، وقس على ذلك .

وان القديس ماكس « يفوض نفسه » ليرد كما يلي :

حين « يقول هيس عن شترتر انه بصورة دائمة : الخ - ماذا يعني هذا سوى انه حين ينقد لا يريد أن ينقد كيفما اتفق » (اي بهذه المناسبة : بالاسلوب « الاوحد ») « ولا أن ينطق هنرا ، بل ينقد بصورة فعلية ؟ » (يعني انسانية) .

« ان ما يعنيه » هيس حين يتحدث عن الشرطة السرية ، الخ ، واضح كل الوضوح من الفقرة المقتطفة من هيس اعلاه بحيث ان « المعنى » الاوحد الذي يضيفه القديس

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وعلى اي حال ، اذا حمل القديس ماكس « ضابطاً بروسيا ذرية عالية » على ان يقول : « ان كل بروسي يحمل دركيه في صدره » ، فانه يجب ان نقيم من ذلك : دركي الملك ، لان « الاناني المتفق مع نفسه » هو وحده الذي يحمل دركيه الخاص في صدره .

ماكس عليها لا يمكن ان يفسر الاعلى اعتماده سوء فهم مقصودا . ان « براعته الفكرية » تحول هنا الى براعة في الكذب لنا نلومه عليها ما دامت السبيل الوحيد امامه للخلص - لكنها لا تتفق الا بكل صعوبة مع تلك الفوارق الصغيرة الدقيقة عن حق الكذب التي ينشأها في موضع آخر من « الكتاب » . وعلى أي حال ، فقد برهنا سابقا - بصورة اشد تطويلا مما يستحق - ان سانشو « حين ينقد » لا « ينقد بصورة فعلية » في حال من الاحوال ، بل « ينقد كيفما اتفق » و « ينطق ههنا » .

وهكذا فان موقف الاناني الحقيقي بوصفه خالقا حيال نفسه كخليفة قد حدد بادىء ذي بدء بالطريقة التالية : في تعارض مع تحديد يثبت فيه نفسه على أنه خليفة - مثال ذلك في تعارض مع نفسه على أنه كائن مفكر ، على أنه روح - يؤكد نفسه على أنه كائن « محدد بصورة مفايرة أيضا » ، يؤكد نفسه على أنه جيد . وفي وقت لاحق لا يؤكد نفسه البتة على أنه « محدد بصورة مفايرة أيضا » فعليا ، بل على أنه مجرد تصور كونه محدد بصورة مفايرة أيضا عامة - وبالتالي في المثال المذكور اعلاه يؤكد نفسه على أنه كائن غير مفكر أيضا ، عديم التفكير او لا مبال حيال الفكر ، وهي فكرة سخيطة يتخلى عنها من جديد حالما يتضح عبثها - انظر اعلاه بشأن الدوران على عقبي التأمل . وهكذا فقد كانت فعاليته الخلاقة تستقيم في التفكير بأن صفة معينة ، التفكير هنا ، يمكن كذلك ان يكون موضع اللامبالاة بالنسبة اليه ، اي أنه يستقيم في فعل التفكير عامة ، الامر الذي يترتب عليه بكل تأكيد أنه لا يخلق بعد الآن سوى تحديدات تفكيرية ، اذا هو خلق أي شيء كان (مثلا فكرة التناقض ، التي تقنع بنيتها البسيطة بمختلف أنواع الزخارف النارية) .

اما بشأن مضمون ذاته بوصفه خليفة ، فقد شاهدنا انه لا يخلق في أي مكان على الاطلاق هذا المضمون ، هذه الصفات المحددة ، مثلا فكره ، حميته ، الخ ، بل فقط التحديد الانعكاسي لهذا المضمون بوصفه خليفة ، الفكرة بأن هذه الصفات الميمنة هي مخلوقاته . ان جميع صفاته موجودة فيه ، وهو لا يأبه بالمصدر الذي تصدر عنه . وبالتالي فليست به حاجة الى تطويرها - مثال ذلك ان يتعلم الرقص كيما يحصل على التحكم في قدميه ، او ان يمارس فكره على مواد غير معطاة لكل الناس ، وغير متوفرة لدى جميع البشر ، وذلك حتى يصبح مالك فكره - كما أنه ليست به حاجة لان يخلق بخصوص الشروط المادية التي تتوقف عليها ، في الواقع ، الفرص المتوفرة للفرد من اجل التطور .

في الحقيقة ان شترنر لا يعرف ان يتخلص من صفة واحدة الا بفضل صفة اخرى (اي من السيطرة التي تمارسها على صفاته الاخرى هذه الصفة « الاخرى ») . ولكن هنا ليس ممكنا في الممارسة ، كما [شاهدنا من قبل] الا بقدر ما لا تبقى هذه

الصفة الاخرى مجرد استعداد ، بل تكون تطورت بملء الحرية ، وعلى الاخص بقدر ما اتاحت الشروط المادية له ، هو شترنر ، ان يطور بمقدار متساو كلية من الصفات [يعني بالتالي] بفضل تقسيم [العمل] وبذلك [يتوفر له الانسياب مع] [هوى وحيد ، مثلا] هوى [تأليف] الكتب .

[وعلى العموم] ، فانه [من السخف أن] نفترض ، كما [يفعل ماكس] القديس ، ان المرء يستطيع أن يرضى [هوى] منفصلا عن جميع الاهواء الاخرى . ان المرء يستطيع أن يرضيه بدون أن يرضى في الوقت ذاته ذاته ، الفرد الحي بأكمله . واذا اتخذ هذا الهوى طابعا مجردا ، منفصلا ، اذ هو جابهي في صورة قوة غريبة ، واذا بدأ بالتالي ارضاء الفرد على انه الارضاء المقصور على هوى وحيد - فليس الذنب في ذلك في حال من الاحوال ذنب الوعي او « الارادة الطيبة » ، واقل من اي شيء آخر نقص التفكير في مفهوم الصفة ، كما يتوهم ذلك القديس ماكس .

لا يتوقف ذلك على الوعي ، بل على الوجود ؛ ليس على الفكر بل على الحياة ؛ انه يتوقف على تطور الفرد وسلوكه التجريبيين ، اللذين يتوقفان بدورهما على **الشروط السائدة في العالم** . فاذا كانت الظروف التي يحيا المرء فيها لا تتيح له الا التطور [الوحيد] الجانب لصفة وحيدة على حساب جميع الصفات الباقية ، اذا لم تزوده الا بالمواد والوقت ليطور تلك الصفة فقط ؛ فان هذا الفرد لا يحقق اذن سوى تطور مشوه ، وحيد الجانب ، ولا يتفع هنا اي وعظ اخلاقي . وان الطريقة التي تتطور بها هذه الصفة المميزة تتوقف بدورها على المواد المتوفرة من أجل تشكيلها من جهة واحدة ، وعلى درجة وطريقة كبح جميع الصفات الاخرى من جهة ثانية . وبالضبط لان الفكر ، على سبيل المثال ، هو فكر محدد خاص معين ؛ فانه يظل فكره المعين ، المحدد بفعل فرديته والشروط التي يحيا فيها ؛ ومن هنا فان الفرد المفكر لا يحتاج لان يلجا الى التفكير الطويل بشأن الفكر في ذاته كيما يعلن ان فكره هو بالفعل فكره الخاص ، ملكيته ؛ انه خاصته منذ البداية ، فكر محدد بصورة خصوصية ؛ ولكن الفردية الخاصة [في حالة القديس] سانشو قد [تبينت أنها] « نقيض » ذلك ، فردية « في ذاتها » . وفي حالة فرد ما ، على سبيل المثال ، تضم حياته حلقة عريضة من الفعاليات المتنوعة والعلاقات العملية بالعالم ، وبالتالي فهو يحيا حياة متعددة الجوانب ، يملك الفكر نفس طابع العمومية مثله كمثل اية تظاهرة اخرى لحياته . وبنتيجة ذلك ، فانه لا يصبح ثابتا في شكل الفكر المجرد ، ولا يحتاج ذلك الفرد الى حيل التفكير المعقدة حين ينتقل من الفكر الى تظاهرة اخرى للحياة . ان الفكر منذ البداية عامل في حياة الفرد الكلية بصورة دائما ، عامل يزول ويتجدد حسب **المطلوب** .

وعلى اية حال ، ففي حالة معلم مدرسة او مؤلف لم يخرج من حدود برلين ، ويقتصر نشاطه على العمل الشاق من جهة واحدة وعلى ملذات الفكر من جهة ثانية ، ويمتد عالمه من مؤابيت الى كوبينيك وينتهي عند بوابة هامبورغ (١٤٥) ، فكان المتاريس تنهض في وجهه ، وترجع علاقاته بالعالم الى حد ادنى بفعل احواله المادية البائسة ، من المحتم في حالة مثل هذا الفرد ، اذا ما شعر بالحاجة الى التفكير ، ان يصبح فكره مجردا بقدر تجريد هذا الفرد ووجوده بالذات ، وان يتخذ في مواجهته ، هو العاجز كليا عن المقاومة ، شكل قوة ثابتة توفر فعاليتها للفرد امكانية الخلاص لبرهة من الزمن من « عالمه الرديء » ، والاستمتاع بلذة مؤقتة ، وفي حالة مثل هذا الفرد فان الرغبات القليلة الباقية ، التي لا تنشأ عن التعامل مع البشر بقدر تشوئها عن البنية الجسدية ، لا تتظاهر الا من خلال **الترجيع** ، اي انها تتخذ في طورها الضيق ذات الطابع الوحيد الجانب والقاسي الذي يتخذه فكره ، ولا تظهر الا في فواصل طويلة فقط . يحرضها الفيض البالغ للرغبة السائدة (التي تقويها اسباب طبيعية مباشرة ، مثلا تشنج [المعدة]) وتظهر عندئذ بصورة عاصفة وعيفة ، كاسحة بأقصى العنف الرغبة [الطبيعية] العادية ، [التي تؤدي الى مزيد من] سيطرتها على [الفكر] . ومن المفردغ منه ان معلم المدرسة [بعكس فكره ويطور الاوهام عن هذه الحقيقة] التجريبية بأسلوب معلمى المدارس .

[لكن مجرد تقرير] ان شترنر على العموم « يخلق » [هذه الصفات] لا يكفي كى [يعبر] طورها النوعي . اما مدى تطور هذه الصفات على النطاق العمومي او المحلي - مدى تسميها على الحدود المحلية او بقائها في قبضتها ، فهذا ما لا يتوقف على شترنر ، بل على تطور التعامل العالمي وعلى الدور الذي يلعبه فيه هو والمحلة حيث يعيش . اما ان بعض الافراد قادرون في ظروف ملائمة على التخلص من ضيق تفكيرهم المحلي فليس السبب فيه في حال من الاحوال ان هؤلاء الافراد يتوهمون في تفكيرهم انهم تخلصوا او يتوهمون ان يتخلصوا من ضيق التفكير المحلي هذا ؛ ان السبب في ذلك انهم توصلوا ، في واقعهم التجريبي ، ومن جراء حاجات تجريبية ، لان بنشوا نظاما للمبادلات على نطاق عالمي * .

★ [ان الفقرة التالية قد ضبطت في المخطوطة :] يعترف القديس ماركس في فقرة ذبوية لاحقة بان الانا تطلق ، حافزا * (بمعنى نخته) من العالم . اما ان الشيويين يتوهمون ان يحققوا التحكم في هذا ، الحافر ، الذي يهيج في واقع الامر حافزا بالغ التقييد ومتعدد الانواع حتى الدرجة القصوى اذا لم يكن المراد بالعبارة المجردة - فذلك ما يشكل طبعا بالنسبة الى القديس ماركس فكرة فاتحة الجارة بحيث لا سبيل الى الانخراط في هذا السبيل .

ان الامر الوحيد الذي يحققه قديسنا بمساعدة تفكيره الشاق بشأن صفاته واهوائه هو انه ينتهي ، بفعل قلقه وحرجه المستمرين بخصوصها ، الى تسميم الاستمتاع بها واشباعها .

ان القديس ماكس ، كما سبق ان قلنا ، لا يظن نفسه الا بوصفه خليفة . اي يقتصر على الانضواء في مقولة الخليفة هذه . ان نشاطه [بوصفه] خالقا يستقيم في اعتبار نفسه كخليفة ، وهو لا يمضي حتى الغاء هذا الانقسام الذي طرأ عليه الى [خالق و] خليفة ، وهو انقسام من [انتاجه] الخاص على اي حال . ان التقسيم الى « جوهرى » و [« غير جوهرى » يصبح [بالنسبة اليه] عملية حياتية دائمة ، وبالتالي مظهرا خالصا ، اي ان حياته الخاصة لا توجد الا في التفكير [« الخالص »] ، بل [ليست] هي وجودا فعليا ، [لانه ما دام هذا الوجود الاخير في كل [برهة خارجا] منه ومن تفكيره] ، فانه يجهد [عبثا ان] يقدم هذا [التفكير على انه] جوهرى .

« لكن [بما ان] هذا المدر « (يعني الاناني الحقيقي بوصفه خليفة) ، ينجب نفسه في الهزيمة ، وبما ان الوعي ، اذ يصبح مثبتا فيه ، لا يتحرر منه ، بل يعتمد عليه دائما بدلا من ذلك ويرى نفسه ملوث السمعة فيه دائما ، وبما ان هذا المضمون الذي هو موضع اجتهاده هو في الوقت ذاته احقر الاشياء جميعا ، فاننا لا نواجه الا شخصية مقصورة على نفسها وعلى فعاليتها الحقيرة « (اعدام فعاليتها) ، « تتأمل في نفسها ، تيسة بقدر ما هي بائسة » (هيجل) .

ان ما قلنا حتى الآن عن انقسام سانشو الى خالق وخليفة ، يعبر عنه هو نفسه اخيرا الآن في شكل منطقي : ان الخالق والخليفة يتحولان الى الانا المفترضة والانا المفترضة : او بقدر ما يكون افتراضه [لانا] وضعا ، الى الانا الواضحة والانا الموضوعية .

« انا من جانبي انطلق من افتراض معين ما دمت افترض نفسي . لكن افتراضي لا يسمى الى كماله « (يسمى القديس ماكس بالاحرى الى تحقيره) ، « لكنه يخدمني فقط كشيء استمتع به واستهلكه » (يا له من استمتاع يحد عليه !) . « اني اتفدى بافتراضي هذا وحده ، ولا اوجد الا بفعل استهلاكي اياه . لكن لهذا السبب » (يا لها من عبارة « لهذا السبب » طنانة !) « فان هذا الافتراض ليس افتراضا في حال من الاحوال ؛ ذلك انه طائ » (يا لها من « طائلا » عظيمة !) « اني الاوحد » (فلتفهم من ذلك الاناني الحقيقي المتفق مع نفسه) « فاني لا اعرف بالتالي

شيئا عن ازدواجية أنا مفترضة ومفترضة عن أنا، أو انسان، ناقصة وأنا كاملة] « يجب ان نقرأ ذلك كما يلي : ان كمال اني يستقيم في هذه الحقيقة وحدها ، الا وهي اني في كل برهة اعرف نفسي بوصفي أنا ناقصة، بوصفي خليفة - « **لكن** » (يا لها من « لكن » رائعة !) « حقيقة اني استهلك نفسي تعني فقط اني كائن » (يجب ان نقرأ : ان حقيقة اني كائن تعني هنا فقط اني في ذاتي استهلك ، في الخيلة ، مقولة المفترض) . « اني لا افترض نفسي ، لانني في كل برهة لا افعل على العموم الا ان اضع أو اخلق نفسي فقط » (يعني اضع وأخلق نفسي بوصفي المفترض والموضوع والمخلوق) « وانا كائن لانني لست مفترضا بل موضوعا » (يجب ان نقرأ : وانا لست كائنا الا لانني مفترض موجودا بصورة سابقة لحقيقة كوني موضوعا) « ومن جديد انا موضوع في اللحظة التي اضع نفسي بها فقط ، يعني اني خالق وخليفة في شخص واحد » .

ان شترنر « انسان موضوع » (أ) طالما انه انا موضوعة على الدوام ، وانه هي « انسان ايضا » . (**ويغان** ، ص : ١٨٣) . « **لهذا السبب** » هو انسان موضوع ؛ « **ذلك انه طالما** » لا تتجاوز به أهواؤه الحدود ، فهو « **بالتالي** » ما يسميه البورجوازيون انسانا رصينا ، « **لكن** » حقيقة كونه انسانا رصينا تعني فقط « انه يحتفظ على الدوام بمحاسبة وثيقة عن تحولاته وانكساراته الخاصة » .

ان ما لم يكن حتى الآن صالحا الا « لنا » وحدنا - كي نستخدم نحن ايضا، كما يفعل شترنر ، لغة هيغل - الا وهو ان فعاليته الخلاقة برمتها لا تملك اي مضمون آخر سوى تحديدات تجريدية عامة ، هذا شترنر نفسه « يضعه » الآن . ان نضال القديس ماكس ضد « **الماهية** » يبلغ هنا « هدفه الاخير » في انه يوحد نفسه مع الماهية ، وفي الحقيقة مع الماهية التأملية الخالصة . ان علاقة الخالق والخليفة تتحول الى تفسير لفعل **الافتراض الذاتي** ، اي ان [شترنر يحول] الى [فكرة] « خرقاء » ومشوشة حتى الدرجة القصوى ما [يقول] هيغل عن التفكير في « [نظرية الماهية] » . [وبما ان] القديس ماكس يتناول [لحظة] واحدة من تفكيره ، [لحظة التفكير الذي يضع ، فان أوهامه تصبح] « سلبية » ، [لانه] يتحول اذن هو نفسه الى [« افتراض ذاتي » ، الخ ،] اذ يميز [بين] نفسه على اعتباره واضعا [ونفسه على اعتباره موضوعا] ، و [يتحول التفكير الى النقيضة الصوفية للخالق والخليفة] . ويجب ان نلاحظ ، بالمناسبة ، ان هيغل يحلل ، في هذا القسم من **المنطق** ، « آليات »

« **Gesetzter man** »

(١) في الأصل الألماني تلامب بالانفاظ : ففي الألمانية يعكز لعبارة

من معنى « الانسان الرصين » او « الانسان الموضوع » .

هذا «العدم الخلاق» ، الامر الذي يفسر دوافع القديس ماركس الى ان « يضع » نفسه بالضرورة ، منذ الصفحة ٨ ، على اعتباره ذلك «العدم الخلاق» .

سوف « نحشر عرضا » الآن بعض المقاطع من تفسير هيجل للافتراض الذاتى بمقارنتها مع ايضاحات القديس ماركس . لكن لما كان هيجل لا يكتب بمثل هذا القدر من التشوش و « كيفما اتفق » مثل جاك المغفل ، فلا بد لنا ان نجتمع هذه الفقرات من صفحات مختلفة من المنطق كما نجعلها تتفق مع موضوعة سانشو العظمى .

« يفترض الوجود نفسه وهو نفسه تجاوز هذا الافتراض . وبما انه رفض لذاته او لا مبالاة حيال ذاته ، علاقة سالبة بذاته ، فانه يضع نفسه اذن في مواجهة نفسه ... ولا يملك هذا الوضع اى افتراض ... فالآخر لا يوضع الا من خلال الوجود نفسه ... وهكذا فان التفكير لا يوجد الا بوصفه انكار ذاته . وبوصفه تفكيراً مفترضا . فانه تفكير واضح بكل بساطة . وبالتالي فانه يستقيم فيما يلي . انه نفسه وليس بنفسه في وحدة « الخالق والخلقة في شخص واحد » . هيجل ، المنطق ، المجلد الثانى ، ص : ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ .

ولقد كان المرء يتوقع من « براعة الفكر » لدى شترنر ان يمضي الى ابعد من ذلك في ابحاثه في منطق هيجل . لكنه امتنع بحكمة عن القيام بذلك ، لانه لو فعل لوجد انه . بوصفه مجرد انا « موضوعة » ، بوصفه خليفة ، اى بقدر ما يملك وجودا . لا يعدو كونه انا ظاهرة ، ولا يصبح « ماهية » ، خالفا ، الا بقدر ما لا يوجد . بل بتخيل نفسه فحسب . ولقد رأينا سابقا ، وسوف نرى فيما بعد ، ان جميع صفاته . نشاطه بأسره . وجماع سلوكه حيال العالم ، ليست سوى مظهر بسيط يمثله على نفسه ، لا شيء سوى « حيل لاعب على الحبل المشدود للموضوعي » . ان انا هو على الدوام « انا » خرساء ومختبئة ، مختبئة في اناها الاخرى المتصورة على انها ماهية .

وبالتالى فما دام الانانى الحقيقى في نشاطه الخلاق مجرد صياغة جديدة للتفكير التاملى او الماهية الخالصة ، فانه يترتب على ذلك ، « وفقا للاسطورة » ، « بفعل التكاثر الطيعى » . كما سبق الكشف عنه عند دراسة « المارك الحياية الشافة » ، للانانى الحقيقى ، ان خليفاته متصورة ، على ايسر التحديدات الفكرية ، مثل الهوية ، والفارق . والمساواة ، والتفاوت ، والتعارض ، الخ . - تحديدات فكرية يحاول ايضاحها في « نفسه » ، وقد « بلغت اصدائها حتى [برلين] » . (وفيما يتعلق | باناه | المجردة عن الافتراض ، | سوف | تسبح لنا القرصة كي « نسمع كلمة | صنيعة | عنها في وقت لاحق . انظر « الاوحد » وغير ذلك .

وكما هي الحال في الانشاء التاريخى لدى سانشو ، فان الاحداث التاريخية

المتأخرة تحول ، حسب الطريقة الهيكلية ، الى السبب ، خالق الاحداث السابقة ، كذلك في حالة الاناني المتفق مع نفسه يتحول شترنر اليوم الراهن الى خالق شترنر الامس . على الرغم من ان شترنر اليوم ، كي نستعمل لفته ، هو خليفة شترنر الامس . وصحيح أن التفكير يقلب هذا كله ، وفي التفكير يكون شترنر الامس خليفة شترنر اليوم ، بوصفه نتاجا للتفكير ، بوصفه فكرة - بالضبط كما ان الشروط المادية الخارجية - في اطار التفكير ، هي **خليفة** فكره .

ص : ٢١٦ : « لا تبحثوا في « انكار الذات » عن الحرية ، التي تفتلكم انتم انفسكم فعليا ، بل ابحثوا عن انفسكم » (اي ابحثوا عن انفسكم في انكار الذات) . « **اصبحوا انانيين** - وكل منكم سوف يصبح **انا كلية القدرة !** » .

بعدما سبق يجب الاندهش اذا كان موقف القديس ماكس من هذه الصيغة هو من جديد . في وقت لاحق ، موقف الخالق والمدو الالد ، وهو « يحل » مصادرتة الاخلاقية الرفيعة : « اصبح انا **كلية القدرة** » في الصيغة التالية : ان كل امرئ - في أية حالة - يفعل ما يستطيع ، ويستطيع ما يفعل ، وبالتالي فهو طبعاً ، بالنسبة الى القديس ماكس ، « **كلية القدرة** » . وعلى اي حال ، فان هراء الاناني المتفق مع نفسه يلخص في الصيغة الموردة اعلاه . اولا تأتي الوصية الاخلاقية بالبحث ، والاكثر من ذلك البحث عن الذات . ويعرف هذا بمعنى ان من واجب الانسان ان يصير الى ما ليس هو عليه حتى الآن ، ان يصير انانياً ، وهذا الاناني يعرف على أنه « انا كلية القدرة » ، حيث الامكانيات الفعلية لكل فرد تصعدت متحولة الى الانا . الى القدرة الكلية ، الى وهم الامكانيات . وبالتالي فان البحث عن الذات يضاهي الصيرورة شيئاً مختلفاً عن ماهية المرء ، الصيرورة **كلي القدرة** ، اي لا شيئاً ، شيئاً لا وجود له ، وهما خالصا .

• • • • •

لقد تقدمنا الان بعيدا بحيث نستطيع ان نكشف ونحل أحد الاسرار الاعمق للاوحد ، وفي الوقت ذاته قضية احتفظت بالعالم المتحضر لفترة طويلة من الزمن في حالة من الحيرة القلقة .

من هو شيلينا ؟ منذ ظهور **المجلة الابنية** التقديمية (انظر **العائلة المقدسة**) طرح هذا السؤال جميع اولئك الذين تتبعوا تطور الفلسفة الالمانية ؛ من هو شيلينا ؟ ان كل امرئ يسأل ، وكل امرئ يصفي بكل انتباه الى الصدى الهمجي لهذا الاسم - لكن ليس من يجيب .

من هو شليفا ؟ ان القديس ماكس يعطينا مفتاح « سر الاسرار » هذا .

ان شليفا هو شترنر بوصفة خليفة ، وشترنر هو شليفا بوصفه خالقا . ان شترنر هو « الانا » ، وشليفا « الانت » ، في « الكتاب » . ومن هنا فان شترنر ، الخالق ، يتصرف حيال شليفا ، خليقته ، كما لو انه « عدوه الالذ » . فلا يكاد شليفا يرغب في التحرر وتحقيق استقلاله حيال شترنر . لقد قام بمحاولة بانسة في هذا الاتجاه في Nord - deutsche Blätter - حتى « يستردد القديس ماكس الى نفسه » في الحال ، وهي تجربة كيميائية حقيقية جرت في الصفحات ١٧٦ - ١٧٩ من « الشرح الدفاعي » في **ويغان** ، ووضعت حدا نهائيا لمحاولة شليفا .

ان نضال الخالق ضد الخليقة ، شترنر ضد شليفا ، ليس على اية حال سوى صراع ظاهري . وهذا شليفا يلوح [الآن] ضد خالقه بعبارات هذا [الخالق نفسه] - مثلا التأكيد « بأن مجرد الجسم العادي [انعدام] الفكر » . **ويغان** - ص : ١٤٨) . ولقد كان القديس [ماكس] ، كما رأينا ، [يتخيل] [الجسد العادي] الجسد قبل [تكوينه] ، وقد عرفه [بهذه المناسبة] على أنه « العنصر الآخر للفكر ، لا فكرا ولا مفكرا ، وبالتالي انعدام الفكر ؛ والاكثر من ذلك انه يعلن صراحة في فقرة لاحقة ان انعدام الفكر وحده [كما من قبل الجسد وحده] - وهكذا فان كلا التصورين يتوحدان [يستطيع ان ينقذه من الافكار] ص : ١٩٦) - ونجد اثباتا ابرز على هذه الرابطة السرية بين شترنر وشليفا في **ويغان** . لقد شاهدنا من قبل في الصفحة ٧ من « الكتاب » ان « الانا » ، اي شترنر ، هو « الاوحد » . وفي الصفحة ١٥٣ من « الشرح » يخاطب « انت » : « انت ... مضمون هذه الصيغ الجوفاء » . **«** يعني مضمون « الاوحد » ، وفي الصفحة ذاتها يرد ما يلي : « لقد غش النظر عن حقيقة انه هو نفسه ، شليفا ، مضمون هذه الصيغ » . ان « الاوحد » هو الصيغة الجوفاء ، كما يقول القديس ماكس بصورة حرقية . واذا اخذ بعين الاعتبار على انه « الانا » ، اي على انه خالق ، فهو مالك الصيغة - هذا هو القديس ماكس - واذا اخذ بعين الاعتبار على انه « انت » ، اي على انه خليفة ، فانه مضمون الصيغة - يعني شليفا ، وكما اخبرنا لتونا ، ان شليفا الخليقة يظهر في صورة الاناني المتفاني ، في صورة دون كيشوت متحل ؛ وان شترنر الخالق هو الاناني بالمعنى العادي ، على انه القديس سانشو بانزا .

وبالتالي فان لدينا ههنا المظهر الآخر لنقيضة الخالق والخليقة ، حيث كل واحد من الحدين يحمل نقيضه في ذاته . هنا سانشو بانزا شترنر ، الاناني بالمتش العادي ، ينتصر على دون كيشوت شليفا ، الاناني المتفاني والوهمي ، ينتصر عليه بالضبط بوصفه دون كيشوت ، بفضل ايمانه بالسيطرة العالمية للمقدس . من كان

حقاً اناني شترنر بالمعنى [العادي] ان لم يكن سانشو [بانزا] ، ومن انانيه المتفاني [ان لم يكن] دون كيشوت ، وماذا كانت علاقتهما [المتبادلة] في [الشكل الذي وجدت فيه حتى الآن ان] لم تكن علاقة [سانشو بانزا شترنر] بدون كيشوت [شليفا ؟ ذلك انه ليس الآن امام] سانشو بانزا [شترنر ان يكون] سانشو الا [كي يحمل شليفا بوصفه] دون كيشوت [على الاعتقاد] بأنه يتجاوز في اللون [كيشوتية] و [بصورة متفقة مع هذا الدور ، بوصفه] اللون [كيشوت] العمومي المفترض ، لا يتخذ [أية خطوات] ضد [دون كيشوتية] سيده السابق ، [الذي يقسم على الولاء له بكل الاخلاص الحار الذي يتحلى به الخادم] ، وبذلك يرهن على المكر الذي وصفه سرفانتس من قبل . وبالتالي فانه ، اذا اخذنا المضمون الفعلي بعين الاعتبار ، المدافع عن البورجوازي الصغير العملي ، مكافحاً في الوقت ذاته وعي هذا البورجوازي الصغير ، وهو وعي يقتصر في آخر تحليل على التصور المثالي الذي يحققه البورجوازي الصغير عن البورجوازية التي لا يستطيع اليها بلوغاً .

بهكذا فان دون كيشوت الآن ، في ملامح شليفا ، يقوم بوظيفة الخادم امام حامل سلاحه السابق .

اما حتى اي قدر احتفظ سانشو في « تحوله » الجديد بعاداته القديمة ، فهو ما نستطيع ان نتيبته في كل صفحة . ان « الإبتلاع » و « الاستهلاك » يشكلان على الدوام احدي صفاته الرئيسية . و « حياة الطبعي » لا يبرح يتحكم فيه بحيث ان ملك بروسيا والامير هنريخ الثاني والسبعين يتحولان في نظره الى « اباطرة صينيين » او « سلاطين » ، وهو لا يفامر بالحديث الا عن المجالس الا « . . . » « آآ » ، انه ينشر بعد حوالبه الامثال والحكم الاخلاقية من مزودته ، ولا يكف عن الخوف من « الاشباح » بل يؤكد انها الشيء الوحيد الذي يجب ان يخشى جانبه ؛ وان الفارق الوحيد هو ان سانشو قد خدع في حالته غير المقدسة من قبل الفلاحين في الحانة ، بينما هو الآن ، وقد اصبح في حالة القداسة ، يخدع نفسه بصورة متصلة .

لكن فلنعد الى شليفا . من ذا لم يتبين منذ زمن بعيد اصبع شليفا في جميع « الصيغ » التي يضعها القديس سانشو في فم « اتد » ؟ وانه لمن الممكن على الدوام اكتشاف آثار لشليفا ليس في صيغ هذه « الاتد » فحسب ، بل كذلك في الصيغ التي يظهر شليفا فيها كخالق ، أي بوصفه شترنر ، لكن بما ان شليفا خليفة ، فانه ما كان يمكن ان يعثر في العائلة المقدسة الا على انه « لغز » . وكان كشف هذا اللغز مهمة شترنر الخالق . اما نحن ، فقد كنا نستشعر طبعاً انه كان في اساس هذا الامر كله مغامرة مقدسة عظمى . ولم يخب أملنا . ان المغامرة الفريدة في الواقع لم تشاهد قط او يسمع بها قط وهي تتجاوز المغامرة مع الطواحين الهوائية في الفصل العشرين من كتاب سرفانتس .

١٧٠ الألمانية .

٣ - رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي ،

او « منطق الحكمة الجديدة » .

في البدء كان الكلمة ، اللوغوس . فيه كانت الحياة ، والحياة كانت نور البشر .
ولقد اضاء النور في الظلمة . والظلمة لم تتركه . كان النور الحقيقي . وكان في العالم ،
والعالم لم يعرفه . لقد جاء الى خاصته ، وخاصته لم تقبله . لكن اولئك الذين
قبلوه اعطاهم سلطانا كي يصبحوا اصحاب ملكية يؤمنون باسم الاوحد . [لكن من]
هو الذي [شاهد] الاوحد قط ؟

[فلندرس] الآن « نور [العالم] هذا في » « منطق الحكمة الجديدة » لان
القديس [سانشو لا يريد ان يكتبي بكل ما] دمره [من قبل .

[بالنسبة الى] مؤلفنا « الاوحد » ، من المفروغ منه [بالطبع ان] اساس
[عبقريته يقوم] في [المجموعة] المتألقة من الفضائل [الشخصية التي تؤلف براعته]
الفكرية الخاصة . [وما دامت] جميع هذه الفضائل قد اثبتت من قبل بصورة وافية ،
فانه يكفي هنا ان نعطي خلاصة مقتضية لاهمها : المجون الفكري - الاضطراب -
التشوش - الخرافة المعترف بها - التكرارات التي لا تنتهي - التناقض المتصل مع
نفسه - المقارنات التي لا نظير لها - محاولات الاستعمال الاخرق لعبارات العطف :
من اجل : بالتالي ، لهذا السبب ، لان ، وفقا لذلك ، لكن ، الخ . - الجهل -
التأكيدات الخرقاء - الطيش المهيب - العبارات الثورية الرصينة - البلاغة المتجحمة -
الابتذال الطنان والعبث بالبداءة الرخيصة - الارتقاع بحكم بايكستهر نانت (١٤٩)
الى مرتبة المفاهيم المطلقة - التبعية الفكرية للتقاليد الهيغلية والشعارات البرلينية
الشائعة - وباختصار الصناعة الكاملة للحساء الشعبي الرقيق (٩١) صفحة منه ،
على طريقة رومفورد .

ان مجموعة كاملة من **الانتقالات** تسبح مثل المظلم في هذا الحساء الشمسي ،
وسوف تقدم الآن بعض النماذج منها لتسلية الجمهور الالمانى الذي تنتابه الكتابة :

« افلسنا نستطيع - والحال انه من الواجب - يشاطر المرء أحيانا -
يستطيع المرء اذن - من اجل فعالية ... يتسبب الى ذلك على الاخص ما...
يسمع المرء نداءه على الاغلب - وهذا يعني - ختاماً - يمكن ان يكون
واضحاً الآن - في غضون ذلك - وهذا يمكن ، بالمناسبة ، ان يقال هنا -
لولا انه -- او ربما لم يكن - التقدم من ... الى النقطة حيث ...

ليس من الصعب - من وجهة نظر معينة ، تجري المناقشة على هذا الفرار
تقريبا - مثال ذلك ، الخ ، الخ ، و « يستقيم فيه » في جميع «التحويلات»
الممكنة .

يمكننا في الحال أن نأتي هنا على ذكر حيلة [منطقيّة] [من المحال] بشأنها تقرير
ما اذا كانت تدين بوجود [ها] الى قوة سانشو [الشهيرة] [او الى] العجز الذي
تعاني منه [افكاره] . ان هذه [الحيلة تستقيم] في الاطباق على [مظهر واحد] من
فكرة [او] مفهوم [يملك عدة] مظاهر محددة جيدا لتحويله الى المظهر الواحد
[والأوحد] ، ومن بعد احلاله محل [المفهوم نفسه بوصفه] **تحديده الأوحد** ، ومن
تم معارضته [بأي مظهر آخر] تحت [اسم جديد] ، على أنه [شيء اصيل] . ذلك هو
شأننا ، [كما] سوف نرى في وقت لاحق ، مع مفهومي الحرية والخصوصية .

من بين المقولات التي لا تدين بأصلها لشخصية سانشو بقدر ما تدين للمحنة
العامة التي يعاني منها المنظرون الالمان في الوقت الحاضر ، يحتل المكانة الاولى **التمييز**
التافه ، الذي هو كمال التفاهة حقا . ولما كان قدينا منغمسا في تناقضات [معذبة
النفس] مثل الفردي والعمومي ، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، والأنانية
العادية وانكار الذات ، الخ ، فإنه يشتهي في آخر تحليل الى التناقضات والتعاقدات
المتبادلة الاشد تفاهة بين المظهرين ، التي تستند بدورها الى اشد التمييزات دقة -
التمييزات التي يعبر عن تواجد حدودها بكلمة « **كذلك** » والتي يحافظ من بعد على
ازدواجيتها بواسطة « **يقدر ما** » بأثثة . وهذه امثلة عن هذه التمييزات التافهة :
كيف **يستغل** الناس بعضهم بعضا ، لكن احدا لا يفعل ذلك على **حساب الآخر** ؛ حتى
أي مدى يكون شيء ما في **خاصا بي او موحى به من الغير** ؛ انشاء عمل انساني وعمل
أوحد قائمين جنباً الى جنب ؛ ما هو لا غنى عنه من أجل حياة انسانية وما هو لا غنى
عنه من أجل حياة وحدها ؛ ما يشكل جزءاً من الشخصية الخالصة وما هو عرضي
موضوعياً - الامر الذي لا يملك القديس ماكس من أجل تقريره أي مقياس من وجهة
نظره الخاصة ؛ ما يخص **الغرق والاسمال** وما يخص **جد الفرد** ؛ ما **يتملكه** **هو**
ما يتخلص منه نهائياً بالانكار ؛ حتى أي مدى يضحى بمجرد حرته او بمجرد فرديته
الخاصة ؛ وفي هذه الحالة فان ثمة تضحية ايضاً ، لكن فقط **يقدر ما لا يضحى** بأي
شيء بكل معنى الكلمة ؛ ما يجعل مني رابطة مع الغير وما يصلني بالآخرين في صورة
علاقة شخصية . ان بعض هذه التمييزات تافهة بصورة مطلقة ، وبعضها الآخر -
في حالة سانشو على الأقل - لا تملك أي معنى او اساس . ويستطيع المرء ان يعتبر
قمة هذه التمييزات التافهة ذلك التمييز بين **خليفة العالم** من قبل الفرد **والزخم**
الذي يتلقاه هذا الفرد من العالم . فاذا تعمق هنا في هذا الزخم ، في كل مدى وتعدد
تأثيراته فيه ، فلا بد ان يكتشف آخر الامر التناقض بأنه [**رهن**] العالم بصورة عمياء

بقدر ما هو خالفه [بصورة انانية] وبصورة ايديولوجية . انظر : « متعتي الذاتية » . وانه [لن يضع عندئذ] جنباً الى جنب « كفلتك » و « بقدر ما » ، [اكثر مما يضع] العمل « الانساني » والعمل « الأوحد » ؛ انه لن يجرؤ اذن على [معارضة] الواحد مع الآخر ؛ انه [لن يجعل الواحد] يهاجم الآخر [من الخلف] وبذلك لن يكون [قد أخضع لنفسه كلياً « الاناني المتفق] مع نفسه «] - لكننا [نعرف] ان هذا الآخر لا يحتاج لان [يخضع] لاي شيء كان - لانه كان من البدء نقطة الانطلاق .

ان هذه اللعبة الثقافية بالتمييزات تجتاز « الكتاب » بأسره ؛ وانها لتشكل فيما عدا ذلك الرافعة الرئيسية للحيل المنطقية الاخرى وتتخذ بصورة خاصة شكل ذمامة (آ) مفردة بنفسها بقدر ما هي رخيصة بصورة تبعث على السخرية . وهكذا يتضح لنا بواسطة الأمثلة الى اي مدى يحق للاناني الحقيقي أن يروي الأكاذيب والى اي مدى لا يملك مثل هذا الحق ؛ الى اي مدى تكون خيانة الثقة « بغية » والى اي حد لا تكون كذلك ؛ الى اي مدى يملك الامبراطور سيجيسوند والملك الفرنسي فرنسوا الاول الحق في الحنث بايمانهما والى اي حد كان سلوكهما في هذا المجال « مخزياً » ، وبعض الأمثلة التاريخية البارعة الاخرى من النمط ذاته . وبعد كل هذه التمييزات المكثورة والمسائل الحقيرة يتخذ صاحبنا سانشو مظهرًا رقيقًا حقًا في لا مبالاته - اذ ان الامر سواء بالنسبة اليه - وهو يرفض جميع الفوارق الفعلية والعملية والايديولوجية . وعلى العموم نستطيع ان نقول في الحال ان قدرته على التمييز تختلف حتى درجة بعيدة عن قدرته على عدم التمييز ؛ على رؤية جميع القطط سوداء في ظلمة المقدس ، وعلى ارجاع كل شيء الا لا شيء - وهو فن يجد التعبير الملائم عنه في الإبدالات .

عائق « حمارك » يا سانشو ، فقد وجدته من جديد هنا ! انه يخب بكل مرح للاقاتك ، دون أن يابه البتة للرفسات التي تلقاها ، ويحييك بصوته الرنان . اركع أمامه ، عائق عنقه ، وانجز المهمة التي دعاك اليها سرفانتس في الفصل الثلاثين !

ان الإبلال حمار القديس سانشو ، قاطرته المنطقية والتاريخية ، القوة المحركة « للكتاب » وقد أرجعت الى تعبيرها الأيسر والأشد اختصاراً - وفي سبيل تحويل الفكرة الواحدة الى الاخرى ، او البرهان على هوية شيئين مختلفين كل الاختلاف ، فانه لا بد من بعض الحطقات المتوسطة التي يمكن استخدامها ، بمعناها جزئياً ، وباشتقاقها اللغوي جزئياً ، وبصداها جزئياً ، في سبيل اقامة رابطة ظاهرة بين

١١) casuistique ، او علم نضايا اللمة والضمير .

فكرتين أساسيتين . ومن ثم تلحق هذه الحلقات بالفكرة الأولى في شكل إبدال ، وبطريقة يعضي المرء معها أبعد فأبعد عن نقطة الانطلاق ويقترب أكثر فأكثر من الهدف المرجو . وإذا كانت سلسلة الإبدالات قد مضت بعيدا جدا بحيث يستطيع المرء أن يخلص إلى نتيجة دون أيما خطر ، الحقت الفكرة الأخيرة أيضا في شكل إبدال بواسطة خط ، وبذلك تكون الحيلة قد تمت . هذه طريقة يوصى بها تماما في تهريب الأفكار القائم على التعمد ، وتشد فاعليتها بقدر ما تجعل رافعة الحجج الرئيسية . وعندما تستخدم هذه الخدعة بنجاح مرات عديدة ، فإن في مكنة المرء ، على طريقة سانشو ، أن يحذف بصورة تدريجية بعض الحلقات المتوسطة ويرجع آخر الأمر سلسلة الإبدالات إلى بعض الأقواس الضرورية بصورة مطلقة .

ويمكن أن يقلب الإبدال أيضا، كما رأينا أعلاه، وبذلك يؤدي إلى خدع جديدة أشد تعقيدا . بل إلى نتائج أبعد على الدهشة . ولقد شاهدنا هناك أيضا أن الإبدال هو الشكل المنطقي للسلسلة غير المتناهية في الرياضيات .

ويستخدم القديس سانشو الإبدال بطريقتين : من جهة واحدة على صعيد المنطق الخالص ، في تكريس العالم ، حيث يمكنه من تحويل أي شيء دنيوي إلى « المقدس » ، ومن جهة أخرى على صعيد التاريخ ، في شرح الرابطة بين عصور مختلفة وفي تلخيص هذه العصور ، إذ تختصر كل مرحلة تاريخية في كلمة وحيدة ، وتكون النتيجة النهائية أن الحلقة الأخيرة للسلسلة التاريخية لم تتقدم بنا شعرة واحدة أبعد من الحلقة الأولى ، وفي النهاية تلخص عصور السلسلة جميعا في مقولة مجردة وحيدة مثل المثالية . والتبعية للأفكار ، الخ . وإذا كان لا بد من إعطاء السلسلة التاريخية للإبدالات مظهر التقدم ، فإن هذا الأمر يتحقق بإعطاء العبارة الختامية معنى اكتمال العصر البدئي للسلسلة ، والحلقات المتوسطة معنى المراحل الصاعدة للتطور المؤدي إلى العبارة الأخيرة القيمة .

وان لدينا الترادف جنبا إلى جنب مع الإبدال ، يستغله سانشو بكل طريقة ممكنة . فإذا كان ثمة علاقة لغوية بين كلمتين أو كانتا متشابهتين صوتا فقط ، جعلنا في الحال مسؤولتين عن بعضهما بعضا ، أو إذا كان للكلمة الواحدة معنى مختلف ، فإنها تستخدم أذن ، حسب الحاجة ، بمعنى واحد أولا ، ومن ثم بمعنى آخر ، بينما يتظاهر القديس سانشو بأنه يتحدث عن نفس الشيء الواحد في « انكساراته » المختلفة . وفيما عدا ذلك ، فإن فرعا خاصا من الترادف يستقيم في الترجمة ، حيث يستعاض عن تعبير فرنسي أو لاتيني بتعبير ألماني لا يعبر عنه إلا بصورة نصفية ، أو هو يعني شيئا مختلفا كل الاختلاف ، مثال ذلك ، كما رأينا أعلاه ، حين ترجمت كلمة « Respektieren » كما يلي : « الاحساس بالتبجيل والوجل » ، وقس على ذلك . فلتذكر كلمات Staat ، و Status ، و Stand ، و Notstand ، الخ .

وفي القسم عن الشيوعية سئحت لنا الفرصة للملاحظة امثلة عديدة عن استخدام هذه الالئبة . فلندرس باقتضاب مثالا عن هذا الالراءف اللفوي :

« ان كلمة Gesellschaft (أ) مشتقة من كلمة Sal . فاذا كان ثمة عدد كبير من الناس في Saal (ب) ، فان Saal اذن هي التي جعلتهم في مجتمع . انهم في مجتمع وهم يشكلون على الاكثر مجتمعا صالونيا ويمبرون عن انفسهم بالمبارات الصالونية شائمة الاستعمال . وحين يتم الوصول الى الالءامل الالءيقي ، فيجب ان يؤخذ بعين الالءبار على انه مستقل عن الالءمع » (ص : ٢٨٦) .

ما اءامت « كلمة Gesellschaft مشتقة من Sal » ، ولنقل بالمناسبة ان ذلك غير صحيح لان الءذور الاصلية لءميع الكلمات هي الالءمال) ، فان Sal يجب اذن ان الءادل Saal . لكن Sal في الالمانية العليا الالءيمة الءني بناء . وان Kisells, Geselle التي اشقت Gesellschaft منها - الءني رءيقا منزليا ؛ وهكذا فلا شأن للكلمة Saal هنا . لكن ليس لهذا الامر كبراهمية؛ ان Saal الءول فوراً الى Salon ، فكان ليس هناك هوة الءبلغ الءوالي الالف سنة ومسافة الءبلغ مئات الالءيال بين الكلمة الالمانية العليا الالءيمة Sal والكلمة الالءنسية الءءيدة Salon . وهكذا يءول الالءمع الى مجتمع صالوني لا يمكن ان الءوم فيه ، وفقاً للءكرة الءورءوازية الصغرة عنه ، سوى علاقات شفوية خالصة ، ويستبعد منه كل الءامل الءلي . - وعلى اي الءال . فما اءام الالءيس ماكس لا يستهدف الالءويل الالءمع الى «المالءس» . فقد كان في وسعه بلوغ ذلك من سبيل اقصر الءءا لو انه قام بدراسة اءمق نوعاً ما لالءه الالءة واستشار اي قاموس لءذور الكلمات . ويلها من لقية بالنسبة الىه اذن لو انه اكتشف هناك الرابطة الالءوية بين كلمتي Gesellschaft و Selig (ءا) ؛ das Heilig - Heilig Selig - Gesellschaft (ء) ائمة ما يمكن ان يبدو أبسط من ذلك ؟

لو ان الالراءف اللفوي « لالءرتر » كان صحيحاً ، فان الشيوعيين اذن يسعون الى الكونلية الالءيقية ، الكونلية بوصفها الالءس . فكما ان Gesellschaft [مءمع] الءلر عن Sal [بناء] - فان كلمة Graf (هـ) (بالفوطية (Garávje)

(أ) الالءمع .

(ب) قاعة ، صالون .

(ء) مبارك .

(د) مجتمع مبارك - مالءس - الالءس .

(هـ) كونلية .

تصدر كذلك عن الكلمة الفوطية **Râvo** [منزل] **Sal** البناء = **Râvo** ، المنزل ،
 اذن ؛ وبنتيجة ذلك فان **Gesellschaft** [مجتمع] = **Grefschafft** [كونتية] .
 ان الجذور في اول الكلمتين وآخرهما هي نفسها ، ومقاطع الجذور تملك المعنى ذاته -
 وبالتالي فان المجتمع المقدس للشيوعيين هو الكونتية المقدسة ، الكونتية بوصفها المقدس -
 ائمة ما يمكن ان يبدو ايسر من ذلك ؟ ولقد كان القديس سانشو يستشعر ذلك
 عندما راي في الشيوعية اكتمال النظام الاقطاعي ، يعني نظام الكونتيات .

ان الترادف يخدم قديسنا من جهة واحدة في تحويل العلاقات التجريبية الى
 علاقات تأملية ، حين يستخدم الكلمة الواردة في الحياة العملية والتأمل الفلسفي على
 السواء بمعناها التأملي وحده ، متفوها بعبارات قليلة عن هذا البنى التأملي ، زاعما
 من بعداته قد انتقدتلك العلاقات الفعلية التي تفيد هذه الكلمة ايضا في الدلالة عليها .
 وانه يفعل ذلك بكلمة **تأمل** . ففي الصفحة ٤٠٦ « يظهر » « التأمل » في مظهرين
 بوصفه وجودا **أوحد** يملك « تظاهرة مزدوجة » - ايه ، يا شيليفا ! انه يرعد ضد
 التأمل الفلسفي ويظن انه بذلك صفى حساباته مع المضاربة التجارية (أ) اني يجهل
 كل شيء عنها . - ومن جهة ثانية ، فان هذا الترادف يخدمه ، هو البورجوازي
 الصغير المقنع ، في تحويل العلاقات التجارية (انظر ما قيل أعلاه في معالجة
 « الشيوعية » بشأن الصلة بين اللغة والعلاقات البورجوازية) الى علاقات شخصية
 وفردية لا يستطيع المرء مهاجمتها دون ان يهاجم الفرد في فرديته ، في « خصوصيته »
 و « اوحديته » . هكذا ، على سبيل المثال ، يستغل سانشو الصلة القوية بين
Geld (ب) و **Gottung** (ج) ، **Vermögon** (د) و **Vermögen** (هـ) الخ .

ان الترادف - متحدا مع الإبدال ، يشكل الرافعة الرئيسية لحيلة السحرة
 التي سبق لنا عرضها في مناسبات عديدة . وكما تقدم مثلا على السهولة الكبيرة لهذا
 الفن ، فلننقد كذلك حيلة سرية على طريقة سانشو .

١٢١ - ثلاثة كلمات هنا - فكلمة **spéculation** تعني في الوقت ذاته التأمل في الفلسفة
 والخبرة في التجارة .
 (ب) النقد .
 (ج) قيمة ، ملاحية .
 (د) ليرة ، ملكية ، نقود ، امكانية .
 (هـ) ان يكون قافوا .

ان Wechsel (أ) ، بوصفه تغيراً ، هو قانون الظواهر كما يقول هيفل .
 ويستطيع « شترنر » أن يستطرد : **ومن هنا** كانت ظاهرة شدة القانون المناهض
الكيميائيات (Wechsel) المزورة ، لاننا نجد هنا القانون المتسامي على الظواهر ،
 القانون من حيث هو قانون ، القانون المقدس ، القانون على أنه المقدس ، المقدس
 نفسه ، الذي هو ضحية التدنيس والذي يثار له في العقاب . وبكلام آخر : ان
 Wechsel في « تظاهراته الزوجية » ، بوصفه كيميائية (lettre de change)
 وبوصفه تغيراً (changement) يؤدي الى Verfall (ب) (échéance) و
 (décadance) . ان **الانحطاط** بوصفه نتيجة للتغير يشاهد في التاريخ : فيما
 يشاهد ، ابان سقوط الامبراطورية الرومانية ، وفي ظل الاقطاعية ، والامبراطورية
 الجرمانية ، وسيطرة نابليون . ان « الانتقال من » هذه **الازمات التاريخية** العظمى
 « الى » **الازمات الاقتصادية** لزماننا الحاضر « يتم نوعاً صعباً » ، وهو يفسر كذلك
 السبب في كون الازمات التجارية مشروطة دائماً باستحقاق **الكيميائيات** .

أو انه يستطيع ، كما هي حال عبارتي « الملكية » و « النقد » ، ان يبرر كلمة
 « الكيميائية » لغويًا بأن « يجادل » من وجهة نظر معينة ، كما يلي على وجه التقريب :
 ان الشيوعيين يريدون فيما يريدونه ان يلفوا Wechsel (الكيميائية) . لكن ،
 أفلا تقوم لذة العالم الرئيسية على وجه الدقة في Wechsel (التغير) ؟ وبالتالي
 فهم يريدون ما هو مائت ، ما هو جامد ، **الصين** - وهذا يعني ان الصيني الكامل
 شيوعي . « ومن هنا » كانت البيانات الشيوعية المناهضة لـ (Wechselbrief (ج)
 و Wechseler (د) . فكان كل رسالة ليست Wechselbrief رسالة تغير ،
 رسالة تسجل تغيراً : وكل انسان ليس Wechselnder (هـ) ، Wechseler .

(أ) تغير ، كيميائية .

(ب) استحقاق الكيميائية ؛ انحطاط ، تنح .

(ج) كيميائيات .

(د) صراف ، وسيط مرافق .

(هـ) شخص متغير .

ولا بد للقديس سانشو - كي يضيف مظهر التنوع العظيم على بساطة إنشائه وحيله المنطقية ، من **الحدث العرضي** . فهو يحضر من وقت لآخر « بصورة عرضية » فقرة تتنسب إلى قسم آخر من الكتاب ، أو كان يمكن إهمالها كلها ، فيقطع بذلك مرذ أخرى خيط ما يسمى حجته : هذا الخيط الذي انقطع من قبل مائة مرة . وانه يعطي عن ذلك اذن هذا التفسير الساذج : « اننا » « لا نسر مثل الساعة » ، ويشير مع الوقت عند القارئ ، الذي صادف من قبل هذه العملية عدة مرات ، بعض اللاحساسية حتى حيال التشوش الاعظم . وحين يقرأ المرء « الكتاب » ، فانه يعتاد كل شيء ، بل ينتهي اخيرا الى قبول اسوأ الامور بكل طيبة خاطر . وعلى أي حال ، فان هذه الاحداث العرضية ، (كما كان يجب ان يتوقع من القديس سانشو ، انما هي وهمية فقط ومجرد تكرارات تحت [أقنعة أخرى] من العبارات التي قرئت [من قبل] مئات المرات) .

وبعدما عمل القديس ماركس [على اظهار نفسه بهذه الطريقة في] صفاته الشخصية ، ومن بعد كشف عن نفسه بوصفه [« مظهرا »] و [بوصفه « ماهية »] في التمييز [في] الترادف وفي الحدث العرضي ، [فإنا] ننتهي [الى] القمة الحقيقية وكمال المنطق ، « المفهوم » .

المفهوم هو « الانا » (انظر المنطق لهيغل ، القسم الثالث) ، المنطق [بوصفه الانا] . هذه هي العلاقة المحضة للانا بالعالم : علاقة [مجردة] من جميع العلاقات الفعلية المتعلقة بها ؛ [صيغة] صالحة لجميع المعادلات التي يرجع الانسان [المقدس] اليها المفاهيم [الدنيوية] . ولقد سبق أن [بينا] اعلاه كيف « يسعى » سانشو عبثا ، بواسطة هذه الصيغة ، لايضاح مختلف التحديدات التجريدية الخالصة ، مثل الهوية ، والتناقض ، الخ ، بارجاعها الى جميع الاشياء الفعلية الممكنة والقابلة للتخيل .

فلنبدا في الحال بمثال محدد ، مثلا العلاقة بين « الانا » والشعب .

الانا ليست الشعب ،

الشعب = غير الانا

الانا = غير الشعب

وبالتالي فاني اتكرر الشعب ، والشعب ينحل في اذائي .

ويمكن التعبير كذلك عن المعادلة الثانية بالمعادلة للحظة التالية :

أنا الشعب غير موجودة

أو

أنا الشعب هي الصورة السلبية لانا .

وهكذا فإن الفن كله يستقيم فيما يلي : ١ - أن الإنكار الذي يخص الصلة في البداية يرتد أولاً إلى المسند إليه ومن بعد إلى المحمول ؛ ٢ - أن الإنكار « الغير » ، يتخذ حسب الحاجة معنى الغيرية ، أو الفارق ، أو التعارض ، أو الانحلال المباشر . وأنه يعتبر في المثال الراهن من حيث هو انحلال مطلق ، من حيث هو إنكار كلي ؛ ولسوف نجد أن القديس ماكس يستخدمه كذلك بمعان أخرى حسبما يناسبه . وهكذا فإن هذه القضية التي هي تحصيل الحاصل : أنا لست الشعب ، تتحول إلى هذا الاكتشاف الجديد الهائل : أنا انحلال الشعب .

وبخصوص المعادلات المعطاة أعلاه ، فإنه لم يكن حتى من الضروري بالنسبة إلى القديس سائس أن تكون لديه أية فكرة عن الشعب ؛ كان يكفي أن يعرف أن أنا والشعب « اسمان مختلفان كلياً لشيئين مختلفين كلياً » ؛ كان يكفي ألا يكون للكلمتين حرف مشترك واحد ، وإذا كان لا بد الآن من مزيد من التأمل عن الشعب ، من وجهة نظر المتكلم الاناني ، فإنه يكفي أن يلصق بالشعب و « بالانا » ، من الخارج ، أي نوع من التحديد التائه ، المأخوذ من التجربة اليومية ، الأمر الذي يهيء لقيام معادلات جديدة . وإن المرء ليتخذ في الوقت ذاته مظهر نقد تحديرات مختلفة بأسلوب مختلف . ولسوف نشاهد الآن تأملاً فلسفياً من هذا النمط بخصوص الحرية والسعادة والشروة :

المعادلات الأساسية : الشعب = غير الأنا

المعادلة رقم ١ : حرية الشعب = غير حريتي .

حرية الشعب = لا حريتي .

حرية الشعب = عبوديتي .

١) ولكننا نستطيع أن نقلب هذا أيضاً ، فننتهي إلى الصيغة الكبرى : عبوديتي =

استرقاقي (هو حرية الشعب) .

المعادلة رقم ٢ : سعادة الشعب = غير سعادتي .

- سعادة الشعب = لا سعادتني .
- سعادة الناس = تعاستي .
- (المعادلة القلوبية : تعاستي ، بؤسي . هو سعادة الشعب) .
- المعادلة رقم ٣ : ثروة الشعب = غير ثروتني .
- ثروة الشعب = لا ثروتني .
- ثروة الشعب = فقري .
- المعادلة القلوبية : فقري هو ثروة الشعب .

ويمكن الاستمرار في هذا على هوى المرء (آ) وتوسيعه بحيث يشمل تحديدات أخرى .

وكل ما هو مطلوب من أجل تشكيل مثل هذه المعادلات ، فيما عدا الائتم العام جدا بمثل تلك الأفكار التي يستطيع شترنر أن يصنع منها كلمة مركبة مع كلمة « الشعب » : هي معرفة التعبير الإيجابي للنتيجة الحاصلة في شكلها السلبي ، مثلا « الفقر » من أجل « لا الثروة » . الخ . وهذا يعني أن ذلك القدر من المعرفة باللفظة الذي يتطلبه المرء في الحياة اليومية كاف تماما من أجل الوصول بهذه الطريقة إلى الاتسافات الأبعث على الذهول .

وهكذا فإن الحيلة بأكملها هنا تكمن في أن غير ثروتني وغير سعادتني وغير حريتني تتحول إلى لا ثروتني ولا سعادتني ولا حريتني . أن « غير » التي هي في المعادلة الأولى إنكار عام يمكن أن يعبر عن جميع أشكال الخلاف ، مثلا ينطوي بكل بساطة على فكرة أن تلك ثروتنا المشتركة ، وليست ثروتني على سبيل الحصر – تتحول في المعادلة [الثانية] إلى إنكار ثروتني ، سعادتني ، الخ ، وتنسب إلى [لا السعادة] ، التعاسة ، المبردية . [وطالما] ينكر عليّ شكل معين من الثروة ، ثروة [الشعب] ، لكن لا [الثروة] عامة في حال من الأحوال ، فإن [سأتشور بمتقد أن الفقير] يجب أن يكون من نصيبي . وأن هذا [يتحقق] من جراء أن لا حريتني تتخذ [هي الأخرى] شكلا إيجابيا وبذلك تتحول إلى [« عبوديتي »] . بيد أن [لا حريتني] يمكن طبعا أن تعني

(١) ad libitum ، باللاتينية في النص الأصلي .

كذلك مئة شيء آخر غير هذه العبودية . مثلا يمكن أن تكون « عبوديتي » غير حرية جدي ، الخ .

لقد انطلقنا لتونا من المعادلة الثانية : الشعب = غير الانا . ولقد كان في مقدورنا كذلك ان ننطلق من المعادلة الثالثة : الانا = غير الشعب ، وعندئذ ، في حالة الثروة على سبيل المثال ، وفقا للاسلوب ذاته ، يتقرر في نهاية الامر ان « ثروتي هي فقر الشعب » . ومهما يكن من امر ، فان القديس سانشو لن يمضي هنا بهذه الطريقة ، بل سوف يحل كليا علاقات ملكية الشعب عامة، ومن بعد الشعب بالذات ، كي ينتهي الى النتيجة التالية : ان ثروتي هي دمار لا ثروة الشعب فحسب . بل الشعب بالذات أيضا . ويتضح هنا اذن بأي اعتبار تصرف القديس سانشو عندما حول غير الثروة الى الفقر . وان قديسنا يطبق هذه الطرق المختلفة خبط عشواء ويستغل الإنكار بالمعنى الواحد اولا وبالمعنى الآخر ثانيا . وان الاضطراب الذي يترتب على ذلك « يستطيع ان يراه » حتى « من لم يقرأ كتاب شترنر » . اويغان، ص ١١٩١ .

و « تعمل » « الانا » بالطريقة عينها ضد الدولة .

انا لست الدولة .

الدولة = غير الانا .

انا = ليس من الدولة .

عدم الدولة = انا .

او بكلام آخر : اني « العدم الخلاق » الذي تلقى الدولة فيه .

وان هذا اللحن البسيط يمكن انشاؤه في اي موضوع .

وان القضية الكبرى التي تشكل اساس جميع هذه المعادلات هي : انا لست غير الانا . وان غير الانا هذه تعطى أسماء متنوعة يمكن ان تكون منطقية خالصة من جهة واحدة . مثلا الوجود في ذاته ، الوجود الآخر ، او من جهة أخرى أسماء تصورات عينية مثل الشعب ، والدولة ، الخ . ويمكن ان نحصل بهذه الطريقة على وهم التطور الفكري بالانطلاق من هذه التسميات وبارجاعها بصورة تدريجية ، بواسطة سلسلة من المعادلات او الابدالات ، الى غير الانا التي كانت في الواقع أساسا لها منذ البداية . ولما كانت العلاقات الفعلية المدخلة على هذا الغرار تمثل على اعتبارها مجرد تعديلات متنوعة لغير الانا . ومجرد تعديلات اسمية فضلا عن ذلك - فلا حاجة على الاطلاق

لان يقال اي شيء عن هذه العلاقات الفعلية نفسها . وان هذا ليعتد على مزيد من السخرية ما دامت العلاقات [الفعلية] هي علاقات الافراد انفسهم ، والمناداة بها على انها علاقات [لغير] الانا انما يثبت ان المرء لا يعرف شيئا عنها . وعندئذ تبسط القضية حتى درجة كبيرة بحيث يستطيع حتى « الغالية العظمى للاذهان البليدة فطريا » ان تتمثل الحيلة في اقل من عشر دقائق . وان هذا ليعطينا في الوقت ذاته المقياس الفعلي « لاوحديّة » القديس سانشو .

ويعترف القديس سانشو فيما بعد غير الانا المناهضة للانا على انها ما هو غريب عن الانا ، على انها الغريب بكل بساطة . و « هكذا » فان علاقة غير الانا بالانا هي علاقة الاغتراب . ولقد اعطينا لتونا الصيغة المنطقية التي يقدم بها القديس سانشو أي موضوع او علاقة لا على التعيين على انه ما هو غريب عن الانا ، على انه اغتراب الانا ؛ ومن جهة أخرى يستطيع القديس سانشو ، كما سوف نرى فيما بعد ، ان يقدم كذلك أي موضوع أو علاقة على انه شيء خلقته الانا وهو يخصها . واذا تركنا جانبا بادىء ذي بدء الطريقة الاعتيادية التي يقدم بها ، او لا يقدم ، أية علاقة على انها علاقة اغتراب (ذلك ان الاشياء جميعا يمكن ان تتلاءم مع المعادلات المذكورة اعلاه) ، فاننا نرى هنا منذ الآن انه معنى فقط باعلان جميع العلاقات الفعلية ، [وكذلك] الافراد الفعليين ، [مفتربين] (كي نحفظ مؤقتا بهذا [التعبير] الفلسفي) ، كي يحولهم [الى عبارة الاغتراب] المجردة [كليا . وهكذا] بدلا [من ان يأخذ على عاتقه مهمة وصف الافراد [الفعليين] في اغترابهم [الفعلي] وفي الشروط التجريبية لهذا الاغتراب ؛ نجد هنا انه يكرر نفس تلك العملية التي تستقيم في [احلال] مجرد فكرة [الاغتراب ، فكرة [الغريب] ، فكرة المقدس ؛ محل تطور جميع العلاقات التجريبية الخالصة] . ان احلال مقولة الاغتراب [التي هي من جديد تحديد فكري يمكن اعتباره بمعنى التناقض ، أو الفارق ، أو اللاهوية ، الخ] يجد تعبيره الاخير والاعلى في كون « الآخر » يتحول مرة أخرى الى « المقدس » ، والاغتراب الى علاقة الانا بأي شيء كان ماخوذ على انه المقدس . ونفضل ان نوضح العملية المنطقية في علاقة القديس سانشو بالمقدس ؛ ما دامت تلك هي الصيغة السائدة ؛ وان نلاحظ بصورة عابرة ان « الآخر » يعتبر كذلك بمعنى « الموجود » (بالابدال) ، بمعنى ما يوجد بصورة منفصلة عني ، بصورة مستقلة عني ، أو بالابدال ايضا بمعنى ما يملك الاستقلال من جراء تبعتي ؛ بحيث يستطيع القديس سانشو ان يصف كل ما هو

موجود بصورة مستقلة عنه على أنه المقدس ، مثلا بلوكبيرغ (١٤٧) .

ولما كان المقدس شيئاً غريباً ، فإن كل ما هو غريب يتحول إلى المقدس ؛ ولما كان كل مقدس رباطاً ، قيدياً ، فإن جميع القيود وجميع الروابط تتحول إلى المقدس . ولقد حصل القديس سانشو من قبل بهذه الطريقة على أن كل ما هو غريب قد أصبح بالنسبة إليه **مظهراً خالصاً** ، فكرة خالصة يتحرر منها بمجرد انكارها والمناداة بأنه لا يملك هذه الفكرة . وكما رأينا لتونا بخصوص الاتاني غير المتفق مع نفسه ؛ يكفي أن يغير الناس وعيهم كي يصبح كل ما في العالم على خير ما يرام (٧) .

إن عرضنا بكامله قد بين كيف ينقد القديس سانشو جميع الشروط الفعلية بتحويلها إلى « المقدس » ، ويكافحها بمكافحة فكرته المقدسة عنها . إن هذه الحيلة البالغة البساطة ، القائمة على تحويل الأشياء جميعاً إلى المقدس ، قد تحققت . كما رأينا أعلاه بصورة مفصلة ؛ من جراء قبول جاك المفعل لاوهام الفلسفة بكل خلوصية ؛ من جراء اعتباره التعبير التأملّي الأيديولوجي عن الواقع ؛ المنفصل عن أساسه التجريبي على أنه الواقع بالذات ؛ بالضبط كما اعتبر أوهام [البورجوازي] التفسير [بشأن] البورجوازية على أنها [« الماهية المقدسة »] للبورجوازية ؛ وبالتالي كان في مقدوره أن يتوهم أنه لا يعالج سوى أفكار وتصورات ليس غير . ولقد تحول البشر أيضاً إلى « مقدسين » بما لا يقل عن ذلك يسراً ، لأنه بعد فصل أفكارهم عنهم وعن شروط وجودهم التجريبية ، فقد صار في الإمكان اعتبارهم مجرد آنية لهذه الأفكار؛ وبذلك يحول البورجوازي على سبيل المثال إلى [البيرالي المقدس] .

إن العلاقة الإيجابية لسانشو - الذي هو في آخر تحليل [كائن مؤمن جداً -] بالمقدس ؛ (وهي علاقة يسميها **احتراماً**) تمثل كذلك [تحت] اسم « الحب » . إن « الحب » علاقة تعترف [« بالإنسان »] ، بالمقدس ، بالمثل الأعلى ؛ بالكائن الأسمى ، أو بمثل هذه العلاقة الإنسانية ، المقدسة ؛ المثالية ، الأساسية . وإن أي شيء يعبر عادة عن وجود المقدس ، مثل الدولة ، السجون ، التعذيب ، الشرطة ؛ التجارة ، المقايضة وتقلبها الخ ، يستطيع سانشو أن يعتبره « مثلاً آخر » عن « الحب » . وإن هذا الاصطلاح الجديد يمكنه من كتابة فصول جديدة عما سبق له أن رفضه بصورة كلية تحت لصاقة المقدس والاحترام . تلك هي ، في شكل المقدس ، القصة القديمة لعزات الراعية تورالفا (١٤٨) التي يتخذ بها الآن هو وجمهوره في سياق الكتاب بؤسره ، كما خدع بها سيده من قبل ، لكن دون أن يضع لها حداً بمثل ذلك

(٧) all right ، بالانكليزية في النص الأصلي .

الدهاء الذي اظهره في تلك الايام ، حيث كان لا يزال حامل دروع دنيويا . وعلى العموم : فان سانشو فقد منذ تكريسه كل دهائه الاصلي .

ويبدو أن الصعوبة الاولى تنشأ من ان هذا المقدس هو يحد ذاته شديدالتنوع، بحيث لا بد للعرض ، في نقد شيء مقدس معين ، ان يتقد المضمون المعين نفسه دونما اعتبار لطابعه المقدس . ويتفادى القديس سانشو الجنوح على هذه الصخرة بأن يجعل من كل الاشياء المعينة التي يأتي على ذكرها مجرد « مثال » على المقدس ، بالضبط كما انه ليس بذي بال في منطقي هينغل ما اذا اوردت الثرة أو الشخصية من أجل تفسير « الوجود لذاته » . أو النظام الشمسي والمغناطيسية أو الحب الجنسي كمثال على الجاذبية . وبالتالي فاذا كان « الكتاب » يفور بالأمثلة ، فليس ذلك بمحض الصدفة في حال من الاحوال ، بل تمتد جذوره في أعماق ماهية منهج العرض الوارد فيه . ذلك كان الامكان « الاوحد » بالنسبة الى القديس سانشو من أجل احداث مظهر لنوع ما من المضمون ، الذي يمكن ان تصادف نموذجه في سرفانتس ، حيث يتحدث سانشو ، هو الآخر ، بالأمثلة طوال الوقت . وهكذا فان في مقدور سانشو ان يقول : « مثال آخر على المقدس » (غير الباعث على الاهتمام) « هو العمل » . ولقد كان في مقدوره ان يستطرد : ومثال آخر هو الدولة ، ومثال آخر هو العائلة ، ومثال آخر هو الريع العقاري ، ومثال آخر هو القديس يعقوب (القديس جاك المغفل) ، ومثال آخر هي القديسة ارسولا وعذراواتها الاحد عشر الفا . وفي الحقيقة ، فان جميع هذه الامور ، في مخيلته ، تملك هذا الشيء المشترك : انها تجسيد « المقدس » . بيد أنها متغايرة بصورة جلية في الوقت ذاته ، وهذا بالضبط هو ما يحددها . فليس في الامكان الحديث عنها ، وفقا لطابعها النوعي الا بقدر ما لا يأتي ذكرها من زاوية « المقدس » .

ليس العمل | الريع العقاري ، وليس | الريع العقاري | الدولة ؛ وبالتالي فان الامر انهام هو ان يعين | حتى أية درجة | توجد الدولة والريع العقاري والعمل | بصورة مستقلة | عن فكرة المرء عن طابعها المقدس . وان | القديس | ماكس يحقق ذلك بالطريقة التالية . | انه يزعم انه | يتحدث عن الدولة ، و | العمل | ، الخ ، ومن ثم يعرف | « الدولة » | على اعتبارها واقع | فكرة ما | - الحب ، | التضامن | ، الموجود ، السلطة على | الافراد | ، و - بواسطة قفزة سريعة - واقع « المقدس » . وهي نتيجة | كان في مقدوره | استخلاصها | منذ | البداية ، أو انه | يقول | عن العمل إنه يعتبر مهمة حياتية ، | دعوة | ، رسالة - « المقدس » ! وهذا يعني ان الدولة والعمل يصنفان بادىء الامر في نوع خاص للمقدس قد هيء سلفا بالطريقة ذاتها ، ومن ثم فان هذا المقدس الخاص يحل من جديد في « المقدس » العمومي ، وهذا كله يمكن

أن يتحقق دون أن يقال أي شيء عن العمل والدولة . وإن اللقمة نفسها يمكن عندئذ اجترارها من جديد في أية فرصة ملائمة ، لأن كل شيء هو في الظاهر موضوع للنقد يخدم صاحبنا سانشو كمجرد نريعة من أجل المناذاة بأن الأفكار المجردة والمحولات المحولة إلى مسندات إليها (التي ليست شيئا سوى حلي للمقدس ، وفي الاحتياطي مخزون كاف منها بصورة دائمة) هي ما جعلها آياه منذ البداية ، يعني **المقدس** . وفي الحقيقة أنه أرجع كل شيء إلى تعبيره الكلاسيكي الجامع حين قال عند أنه « مثال آخر على المقدس » . أن التعريفات التي التقطها سماعا ، والتي يفترض أنها مضافة إلى المضمون ، نافلة كليا ، ويتبين كذلك عند دراستها عن كتب أنها لا تأتي بأي تعريف أو مضمون ، وإنما لا تعدو كونها مبتدلات جاهلة . وطبيعي أن أي امرئ يستطيع أن يتقن هذه « البراعة الفكرية » الرخيصة التي تتخلص عاجلا من أي موضوع كأننا ما كان حتى قبل أن نعرف أي شيء عنه ، لا في عشر دقائق هذه المرة كما قيل أعلاه ، بل في خمس دقائق فقط . ويهددنا القديس سانشو في « شرحه » (**بالأبحاث**) عن فيورباخ ، والاشتراكية ، والمجتمع البورجوازي ، وأشياء أخرى لا يعرفها إلا قديسنا وحده . ونستطيع هنا أن نرجع : بصورة مؤقتة : منذ الآن . هذه الأبحاث إلى أبسط تعبير عنها كما يلي :

البحث الأول : مثال آخر على المقدس : فيورباخ .

البحث الثاني : مثال آخر على المقدس : الاشتراكية .

البحث الثالث : مثال آخر على المقدس : المجتمع البورجوازي .

البحث الرابع : مثال آخر على المقدس : « البحث » على طريقة شترنر .

الخ ، إلى ما لا نهاية (1) .

إن الصخرة الثانية التي كان لا بد للقديس سانشو ، لو فكّر قليلا ، من الجنوح بمركبه عليها بصورة محتومة هي مصادره الخاصة بأن كل فرد متميز كليا من أي فرد آخر ، شيء ما أوحد . ولما كان كل فرد مختلفا كليا عن أي فرد آخر ، لما كان الآخر ، فإنه ليس من الضروري في حال من الأحوال أن يكون ما هو غريب ، مقدس ، بالنسبة إلى الفرد الواحد ، غريبا ومقدسا بالنسبة إلى الفرد الآخر ؛ بل أنه لا يمكن أن يكون كذلك . وإن الأسماء المشتركة : الدولة ، والدين ، والأخلاقية ، الخ ، يجب ألا تضلنا ، لأن هذه الأسماء ليست سوى تجريدات انطلاقا من الموقف الفعلي لأفراد

(1) *ad infinitum* ، باللاتينية في النص الأصلي .

منفصلين ، وان هذه الموضوعات لا تصبح موضوعات وحناء بالنسبة الى كل واحد من هؤلاء الافراد الا بنتيجة الموقف المختلف كليا حيالها للافراد الاوحديين ، وبالتالي موضوعات مختلفة كليا لا تملك شيئا مشتركا باستثناء اسمها . ونتيجة ذلك فقد كان القديس سانشو يملك على الاكثر الحق في ان يقول : بالنسبة اليّ ، انا القديس سانشو . فان الدولة ، والدين ، الخ ، هي الغريب ، المقدس : وبدلا من ذلك فان عليه ان يجعلها المقدس المطلق ، المقدس من اجل جميع الافراد . والا كيف كان يستطيع ان يصنع اتاه المنشأة ، انانية المتفق مع نفسه ، الخ . والا كيف كان يستطيع ان يكتب « كتابه » بأكمله ؟ اما انه لا يخطر في باله لحظة واحدة ان يجعل كل « اوجد » مقياسا « لاوحديته » الخاصة ، واما مقدار ما يستخدم « اوجدته » الخاصة كمقياس ، كقاعدة اخلاقية يجب ان تطبق على جميع الافراد الآخرين الذين يفهمهم ، هو الداعية الصالح للاخلاق ، في فراش بروكست (١٤٨) الخاص به ، فهذا ما يتضح سلفا ، فيما يتضح منه ، من حكمه على كلويستوك الراحل الذي طواه النسيان . انه يعارض كلويستوك بهذه الحكمة الاخلاقية ، كان يجب عليه ان يتخذ « موقفا من الدين شخصيا كليا » ، وعندئذ ما كان ينتهي الى دين شخصي كما يمكن للمرء ان يستنتج منطقيا (وهذا ما يفعله « شترنر » نفسه مرات لا تحصى ، مثلا بخصوص المال) ، بل الى « انحلال وايتلاع الدين » (ص : ٨٥ ، وبالتالي الى نتيجة عمومية بدلا من النتيجة الشخصية الوحداء . فكان كلويستوك لم يحصل من جانبه على « انحلال وايتلاع الدين » ، وهو في الحقيقة انحلال شخصي واوحد كليا ، بحيث ان كلويستوك الاوحد هذا يستطيع وحده ان « يحققه » ، انحلال كان في مقدور « شترنر » ان يقيس اوجدته بكل سهولة من التقليدات العديدة الفاشلة له . وفي رايه ان موقف كلويستوك من الدين لم يكن « شخصيا » ، بالرغم من انه كان خصوصا كليا ، وقد جعل منه : هو كلويستوك - كلويستوك الذي نعرفه . ما كان يمكن لهذا الموقف من الدين ان يكون « شخصيا » بالنسبة الى شترنر الا اذا تصرف الشاعر حياله ليس بوصفه كلويستوك ، بل بوصفه فيلسوفا ألمانيا حديثا .

ان « الاناني بالمعنى العادي » ، الذي ليس طبعا بقدر شيليفنا والذي سبق ان طرح اعداء جميع انواع الاعتراضات ، يقدم هنا الرد التالي ضد قديسنا : ليس لي من هدف في الواقع ، واني لمتأكد من ذلك - لا شيء في سبيل المجد (أ) - سوى مصلحتي الخاصة ولا شيء آخر . وفيما عدا ذلك فاني استمتع بالتفكير بأنني خالد ويمكن ان تكون لي مصلحة في السماء ايضا . اينبغي لي ان اضحي بهذه الافكار الانانية

(١) rien pour le gloire ، بالفونسية في النص الاصل .

في مصلحة الاناني المتفق مع نفسه وفي مصلحة وعيه فقط ، الامر الذي لا يدبر علي^٢ فلما واحدا ؟ يقول لي الفلاسفة : هذا لا انساني . ماذا يعني ؟ ألسنت كائنا انسانيا لا اليس كل ما افعله انانيا ، وانسانيا لانني افعله ، وهل يعني « تحت أي عنوان » يصنف « الآخرون » افعالي ؟ أنت ، يا سانشو ، وانت فيلسوف بكل تأكيد . لكن فيلسوف مفلس - وانت لا تستحق بسبب فلسفتك أي اعتماد مالي . ولا تستحق بسبب افلاسك أي اعتماد ايديولوجي - تقول لي اني لا املك موقفا شخصيا من الدين . وبالتالي فان ما تقوله هو نفس ما يقوله لي الفلاسفة الآخرون ، لكنه يفتقد في حالتك كل معنى كما هي العادة ، ما دمت تسمى « شخصا » ما يسمونه هم « انسانيا » . يمكنك بدون ذلك ان تتحدث عن ايه « فردية » اخرى غير فرديتك الخاصة وتحول من بعد هذا الموقف الشخصي الى موقف عمومي ؟ اني املك انما الآخر : اذا شئت ، على طريقتي الخاصة موقفي من الدين ، وهو موقف نقدي ايضا . اولا لا اتردد مطلقا في التصحية به حالما يسعى الى التدخل في تجارتي وعرقلتها؛ ثانيا ، انه لما ينفعني في اعمالي ان اعتبر متدينا (كما ينفع صاحبي البروليتاري ان يأكل على الاقل في السماء الفطيرة التي آكلها في هذه الارض الدنيا) ، واخيرا ، اني احول السماء الى ملكيتي . ان السماء ملكية مضافة الى الملكية (أ) ، بالرغم من ان مونتسكيو ، الذي كان على اية حال نمطا مختلفا كليا من الرجال عنك ، قد حاول ان يقتعني بانها **ارهاب مضاف الى الارهاب (ب)** . ان موقفي من السماء لا يشبه موقف أي شخص آخر ، وبفعل الموقف الاوحد الذي اتخذته حيالها ، هذا العقد الذي ابرمه معها : فهي موضوع اوحد ، سماء وحاء ، وهكذا فانت تنقد على الاكثر فكرتك عن سعائي . لكن لا تنقد سعائي . والان الخلود ! انت تصبح هنا مضحكا بكل بساطة . اني انكر انانيتي - كما تؤكد كي تسر الفلاسفة - لانني اخلدها واعلم ان قوانين الطبيعة والفكر لاغية وجوقاء حالما تريد ان تفرض على وجودي تحديدا لا يصدر عني ذاتيا وهو بشابقتي حتى درجة فائقة ، الا وهو الموت . انك تسمى الخلود « استقرارا بانسا » - فكاني لا استطيع ان احيا باستمرار حياة « زاخرة بالاحداث » ما دامت الاعمال مزدهرة في هذا العالم او العالم الآخر واستطيع ان اتاجر بأشياء اخرى غير « كتابك » . وما الذي يمكن ان يكون « أكثر استقرارا » من الموت ، الذي يضع حدا لحركتي رغما عن ارادتي ويغرقني في العمومي ، في الطبيعة ، في التروع . في - المقدس؛ والآن نتحدث عن الدولة ، والقانون ، والشرطة ! لعلها تظهر في نظر عدد لا يحصى من « الانا » قوى غريبة ، اما انا فأعرف انها قواي الخاصة . وعلى أي حال - وعند

٢) propriété ajoutée à la propriété ، بالفرنسية في النص الاصل .

٣) terreur ajoutée à la terreur ، بالفرنسية في النص الاصل .

هذه النقطة يدير صاحبنا البورجوازي ظهره من جديد الى صاحبنا القديس ، وذلك بحركة لطيفة من راسه هذه المرة - بقدر ما يتعلق الأمر بي - فانك تستطيع اذا كان الأمر يحلو لك أن تواصل وعيدك ضد الدين ، والسما ، والله ، وهكذا دواليك ، فاني أعرف في واقع الأمر أنك في جميع الأمور التي تهمني - الملكية الخاصة ، والقيعة ، والسمر - والنقد - والبيع والشراء - سوف تجد على الدوام ما هو « خاص » بي .

لقد رأينا لتونا كيف يختلف الأفراد الواحد عن الآخر . لكن كل فرد هو بدوره متنوع في ذاته . وهكذا يستطيع القديس سانشو ، إذ يعكس نفسه في إحدى هذه الصفات ، أي إذ يفهم نفسه ، **يعتد** « أنه » من خلال أحد هذه التحديدات ، أن يحدد بذلك موضوع الصفات الأخرى وهذه الصفات بالذات على أنها الغريب والقدس ؛ وكذلك الأمر بالنسبة الى جميع الصفات الأخرى . هكذا فإن ما هو موضوع لجسده مثلا يصبح القديس لروحه ، أو ما هو موضوع لحاجته الى الراحة يصبح القديس لحاجته الى الحركة . ان ما وصف أعلاه من تحويله لكل ما يمكن وما لا يمكن فعله الى انكار للذات قائم على هذه الحيلة . والأكثر من ذلك أن أنه ليست أنا فعلية ، بل أنا المعادلات السابقة فحسب ، نفس الإنا التي تمثل في المنطق السوري ، في نظرية الاحكام - تحت اسم **كابوس** (١٥٠) .

« ومثال آخر » ، إلا وهو مثال اعم على تكريس العالم ، هو تحويل النزاعات العملية ، أي النزاعات بين الأفراد وشروطهم الحياتية الفعلية ، الى نزاعات مثالية ، أي نزاعات بين هؤلاء الأفراد والأفكار التي يشكلونها أو يقحمونها في رؤوسهم . وان هذه الحيلة بسيطة حتى الدرجة القصوى أيضا . فكما جعل القديس سانشو من قبل أفكار الأفراد شيئا قائما بصورة مستقلة ، كذلك يفصل هنا الانعكاس المثالي النزاعات الفعلية عن هذه النزاعات نفسها ويمنحها وجودا مستقلا . ان التناقضات الفعلية التي هي تناقضات الفرد نفسه تتحول الى تناقضات بين الفرد وفكرته الخاصة ، أو كما يمر القديس سانشو عن ذلك بمزيد من البساطة الى تناقضات مع الفكرة **بصفتها هذه** ، مع القديس . وهكذا ينجح في تحويل النزاع الفعلي - المصدر الأصلي لانعكاسه المثالي ، الى نتيجة لهذا المظهر الأيديولوجي . وهذا هو ينتهي بهذه الطريقة الى النتيجة التالية : ليس المقصود الالقاء العملي للنزاع العملي ، بل مجرد **التخلي** عن فكرة هذا النزاع ، وهو التخلي الذي يستحث الناس بكل اصرار على تنفيذه ، وذلك بوصفه داعية اخلاقيا صالحا .

وبعدما حول القديس سانشو على هذا الفرار جميع التناقضات والنزاعات

التي يجد الفرد نفسه فيها الى مجرد تناقضات وتراعات بين الفرد وفكرة واحدة من افكاره استقلت عنه وسيطرت عليه ، وبالتالي فانه من « السهل » جدا تحويلها الى الفكرة ، الفكرة المقدسة ، المقدس - بعد هذا ليس امام الفرد الا ان يصنع شيئا واحدا : ان يرتكب الخطيئة ضد الروح القدس ، ان يجرد هذه الفكرة ويعلن ان المقدس شبح . ان هذه الشموذة المنطقية التي يمارسها الفرد بحق نفسه يعتبرها قديسنا احد الجهود الاسمى للاناني . وعلى أية حال ، فان في مقدور كائن من كان من جهة أخرى ان يرى كم من السهل بهذه الطريقة ان ينادى من وجهة النظر الانانية بأن جميع النزاعات والحركات الحادثة تاريخيا ثانوية ، وذلك دون معرفة اي شيء عنها . ولا يحتاج المرء في سبيل ذلك لاكثر من ان يستخلص بعضا من النصيغ المعتمدة عادة في مثل هذه الحالات ، وان يحولها بالطريقة المبينة الى «المقدس» ، وان يصف الافراد على انهم عبيد لهذا المقدس ، واخيرا ان يؤكد نفسه على انه امرؤ يحقر « المقدس في ذاته » .

وان فرعا آخر لهذه الحيلة المنطقية ، وهي في الحقيقة مناورة قديسنا المفضلة ، هو استغلال كلمات الرسالة ، والدعوة ، والواجب ، النج ، الذي سهل عليه بصورة لا متناهية تحويل كل ما يحلو له الى المقدس . وبالفعل : فان الفرد يظهر في الدعوة ، والرسالة ، والواجب ، النج ، في مخيلته الخاصة على انه شيء مختلف عما هو في حقيقة الامر . على انه الفريب ، وبالتالي على انه المقدس . وهو يفرض حيال وضد وجوده الخاص فكرته عما يجب ان يكون ، ويمنحها الشرعية ، ويجعل منها المثل الاعلى ، المقدس . وهكذا يستطيع القديس سانشو . حين يكون ذلك ضروريا له ، ان يحول اي شيء الى المقدس بواسطة السلسلة التالية من الابدالات : ان يعد المرء نفسه ، اي يختار مصيرا اقبح هنا اي مضمون يحلو لك (لنفسه) ان يختار هذا المصير من حيث هو مصير : ان يختار مصيرا مقدسا ، ان يختار المصير بوصفه المقدس ، اي ان يختار المقدس بوصفه مصيرا . او : ان يعد المرء ، اي ان يكون له مصير ، ان يكون له المصير ، المصير المقدس ، المصير بوصفه المقدس ، المقدس بوصفه مصيرا . المقدس من اجل المصير ، مصير المقدس .

والآن لا يتبقى له طيما الا ان يستحث الناس بكل حمية كي يختاروا لانفسهم مصير انعدام اي مصير : دعوة انعدام اي دعوة ، واجب انعدام اي واجب - بالرغم من انه لا يفعل شيئا عبر « الكتاب » بأسره ، « حتى وبما فيه » « الشرح » ، الا ان يختار المصائر للناس ، ويكلفهم بواجبات متنوعة ، ويدعوهم مثله كممثل رسول جديد في البرية الى انجيل الانانية الحقيقية الذي صح عنه القول المأثور : ان المدعويين كثرة ، لكن واحدا - ايه ، يا كونييل - منصفني .

لقد سبق لنا ان رأينا اعلاه كيف يفصل القديس سانسو افكار الافراد عن شروطهم الحياتية ، عن نزاعاتهم وتناقضاتهم العملية ، كي يحولها بعدئذ الى المقدس . ولذا تتخذ هذه الافكار هنا شكل **المصير والدعوة والواجب** . وان للدعوة عند القديس سانسو مظهرا مزدوجا : فهي اولا الدعوة التي يختارها آخرون لي - وقد حصلنا من قبل على أمثلة عليها بخصوص الصحف الملائى بالسياسة والسجون التي اخطأ قديسنا بشأنها فظننا بيوتنا للاصلاح الاخلاقي * . ومن بعد فان الدعوة تظهر على أنها دعوة يؤمن الفرد نفسه بها . واذا كانت الأنا منفصلة عن جميع شروطها الحياتية التجريبية - عن فعاليتها ، عن شروط وجودها ، اذا كانت منفصلة عن العالم الذي يشكل أساسها وعن جسدها الخاص ، فانه ليس لها اذن ، بكل تأكيد ، أية دعوة أخرى سوى ان تمثل دور كايوس الاحكام المنطقية . الامر الذي يتيح للقديس سانسو ان يضع المعادلات المعطاة اعلاه . وفي العالم الواقعي ، من جهة أخرى ، حيث للافراد حاجات ، فان لديهم بشيخة ذلك ، بصورة مسبقة : **دعوة وواجب** ، ولا أهمية بادية الامر لما اذا كانت تظهر في مخيلتهم كذلك على انها دعوتهم . وعلى أية حال ، فانه من المفروغ منه ان الافراد ، لانهم يملكون وعيا . يشكلون فكرة عن هذه الدعوة التي اعطاهم اياها وجودهم التجريبي ، وبذلك يوفرون للقديس سانسو فرصة التثبيت بكلمة « دعوة » . يعني التعبير الذهني لشروط الحياة الفعلية ، وعض النظر عن هذه الشروط الحياتية الفعلية بالذات . ومثال ذلك ان البروليتاري ، الذي هو مدعو مثله مثل أي شخص آخر لتلبية حاجاته ، والذي ليس في وضع يمكنه من تلبية حتى الحاجات التي يشترك فيها مع الناس الآخرين ، والذي تدنيه ضرورة العمل 14 ساعة يوميا الى مستوى حيوان الجر ، والذي تجعل المزاحمة منه شيئا وسلعة تجارية ، والذي يطرد من مركزه كمجرد قوة انتاجية ، وهو المركز الوحيد الباقى له ، من قبل القوى الانتاجية الأخرى الاشد بأسا منه - هذا البروليتاري يواجه ، من جراء هذه الاسباب وحدها ، الواجب الفعلي الذي يفرض عليه قلب شروط وجوده . ومن المؤكد انه يستطيع ان يتخيل هذا الواجب على أنه « دعوته » ، ويستطيع كذلك ، اذا شاء ان ينخرط في الدعابة ، ان يعبر عن « دعوته » بالقول ان دعوة البروليتاري الانسانية هي ان يفعل هذا الامر او ذلك ، وبالأحرى ما دام مركزه لا يتيح له حتى تلبية الحاجات الناجمة عن طبيعته الانسانية المباشرة . ان القديس سانسو لا يعنى بالواقع الذي ظهروا عليه هذه الفكرة ، ولا بالهدف العملي للبروليتاري - انه يتشبه بحزم بكلمة « دعوة » وينادي بها على أنها المقدس ، وبالبروليتاري على أنه عبد للمقدس - وهي

* [ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة :] لقد سبق لنا من قبل ان ناقشنا مطولا هذا النوع من الدعوة ، حيث ينتقى واحد من شروط حياة طبقة ما من قبل الافراد الذين يشكلون صلبه الطبقة وي طرح على انه مطلب عام قابل للتطبيق على جميع البشر ، حيث يصنع البروجوازي من السياسة والاخلاق ، التي لا غنى عن وجودها بالنسبة اليه ، دعوة جميع البشر .

الطريقة الاسهل من أجل الاحساس بالتفوق و « الاستطراد قدما » .

وعلى الاخص في الظروف التي كانت قائمة حتى هذا الحين ، حين كانت طبقة واحدة تحكم دائما ، حين كانت شروط حياة الفرد تتطابق دائما مع شروط حياة طبقة . وحين كان الواجب العملي لكل طبقة صاعدة حديثا لا بد أن يتراءى في نظر كل واحد من أفرادها على أنه واجب عمومي ، وحين لم يكن في مقدور كل طبقة أن تطيح فعليا بالطبقة السابقة لها الا بتحرير أفراد جميع الطبقات من الاغلال الخصوصية التي كانت تقيدهم حتى ذلك الحين - في ظل هذه الظروف كان من الأمور الجوهرية ان يوصف واجب الاعضاء الفرادى لطبقة تسعى الى السيطرة على انه واجب مشروع لجميع البشر .

وعلى اي حال ، فحين يؤكد البورجوازي للبروليتاري على سبيل المثال أن واجبه الانساني ، هو البروليتاري ، هو أن يشتغل اربع عشرة ساعة يوميا ، فان البروليتاري على حق تام اذن في الرد بنفس اللفظة أن واجبه على التقيض من ذلك هو ان يطيح بالنظام البورجوازي بأسره .

ولقد سبق لنا أن رأينا مرارا وتكرارا القديس سانشو يطرح سلسلة كاملة من الواجبات التي تنصهر جميعا في الواجب النهائي الواقع على كاهل جميع البشر ، الا وهو واجب الانانية الحقيقية . لكن القديس سانشو حتى في فواصل انعدام التفكير ، حين لا يملك الوعي بأنه خالق وخليقة في وقت واحد ، يتدبر أمره كي يقيم واجبا بفضل التمييز النافذ التالي ؟

ص ٦٦ : « ما اذا كنت تريد ان تستمر في طريق التفكير هو من شأنك الخاص . اذا اردت ان تتوصل ، أنت ، الى اي شيء هام في طريق التفكير . اذن » (ان الشروط والقيود تبدأ بالنسبة اليك) « اذن . . . اي امرى يريد أن يفكر يملك واجبا بكل تأكيد ، هو يحدده لنفسه اذن ، بصورة شعورية او غير شعورية : لكن احدا لا يملك واجب التفكير عامة » .

اولا ، اذا تركنا جانبا اي مضمون آخر لهذه العبارة ، فانها مغلوطة حتى من وجهة نظر القديس سانشو الخاصة ، بمعنى أن الاناني المتفق مع نفسه ، سواء اراد ذلك ام رفضه ، يملك « واجب » التفكير بصورة لا يطالها الشك . فلا بد له ان يفكر ، من جهة واحدة كي يلجم الجسد الذي لا يمكن ان يروض الا من خلال الروح ، من خلال الفكر ، ومن جهة ثانية كي يكون قادرا على تلبية تحديده الفكري بوصفه خالقا وخليقة . ونتيجة ذلك ، فانه يحدد لجماع عالم الانانيين المخدوعين

« واجب » وعي ذواتهم - وهو « واجب » لا شك ان انجازه غير ممكن دون عشاء التفكير .

وكيما يحول المرء هذه الصيغة من شكل التميز التافه الى موضوع منطقية لا بد له بادىء الامر ان يتخلص من كلفة « هام » . ان الشيء « الهام » الذي يسمى كل شخص الى تحقيقه في الفكر يختلف وفقا لدرجة ثقافته ، وشروط حياته ، وهدفه في حينه . وبالتالي فان القديس ماركس لا يعطينا هنا اي مقياس حازم من اجل تقرير هني يصبح فعل التفكير واجبا يفرضه المرء على نفسه والى اي مدى يستطيع المرء ان يحضي في الفكر دون ان يفرض على نفسه اي واجب - انه يقصر نفسه على التعبير النسبي « هام » . بيد ان كل شيء يكون « هاما » بالنسبة اليه اذا كان يلتمس مني التفكير ، وكل شيء أفكر فيه يكون « هاما » . وبالتالي فبدلا من « اذا اردت ان تتوصل انت الى اي شيء هام في طريق التفكير » ، يجب ان يقال : « اذا اردت ان تفكر بكل بساطة » . ومهما يكن من أمر ، فان هذا لا يتوقف في حال من الاحوال على رغبتك او انعدام رغبتك ، لانك تملك شعورا ولا تستطيع ان تلبى حاجاتك الا بواسطة فعالية لا بد لك فيها ان تستعمل كللك شعورك . وفيما عدا ذلك ، فانه من الواجب حذف الشكل الشرطي . « اذا اردت ان تفكر » - اذن فانت تفرض على نفسك بصورة قلبية « واجب » التفكير : ولا حاجة للقديس سانشو ان يعلن هذا اللغو بمثل هذه الابهة : ان الصيغة بكاملها لم تتخذ على اي حال هذا الشكل من التميز التافه واللغو الابهي الا في سبيل تغطية المضمون : بوصفك كائنا **محددا** ، فعليا ، فان لك **تعهدا** ، واجبا ، سواء اكنت واعيا له ام لا * . انه ينشأ من حاجتك ومن روابط هذه الحاجة بالعالم القائم . ان حكمة سانشو الحقيقية كلها تكمن في انه يجعل فعل التفكير والحياة : والتحدد بأي شيء كان ، رهنا بآرادتك ، وانه ليخشى ان يكف التحدد لولا ذلك عن ان يكون تحددك الذاتي . وحين توحد نفسك مع تفكيرك ، او حسب الحاجة مع آرادتك ، فانه من المفروض منه اذن ان كل شيء في هذا التجريد لا يطرحه تفكيرك او آرادتك ليس هو تحددا ذاتيا - وكذلك بالتالي ، على سبيل المثال : نفسك ، ودورانك الدموي ، وفكرك ، وحياتك ، الخ . وعلى اية حال ، فعند القديس سانشو ان التحدد الذاتي لا يستقيم حتى في الارادة ، بل كما رأينا سابقا بشأن الاناني الحقيقي في التحفظ الذهني (1) من اللامبالاة حيال أي نوع من التحدد - وهي

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] أنت لا تستطيع ان تعيش وتاكل وتنام ، أنت لا تستطيع ان تتحرك أو تصنع أي شيء كان دون أن تفرض على نفسك في الوقت ذاته واجبا ، تحديدا - وبالتالي فهذه نظرية بدلا من أن تتخلص كما تزعم من تحديد الواجبات والدعوات ، الخ ، تجعل عن المنعكس من ذلك من كل تظاهرة للحياة ، وحتى من الحياة نفسها ، « دموه » .
(1) *reservatio mentalis* ، باللاتينية في النص الاصلي .

لا مبالاة تصادفها من جديد هنا في صورة انعدام التحدد . وان هذا يجب ان يتخذ ، حسب طريقته « الشخصية » تعاما في العمل بالابدالات ، الشكل التالي : انه يطرح في مواجهة كل تحدد فعلي انعدام التحدد على انه تحدد ، ويرسم في كل برهة تميزا بين ذاته وذاته على انه انعدام التحدد ، وبذلك فهو في كل برهة غير ما هو ، شخص ثالث ، وفي الحقيقة الآخر بصورة ممتازة ، الآخر المقدس ، الآخر المعارض لكل اوحدية ، المفتقر الى التحدد ، العمومي ، العادي (آ) - الصلوك .

واذا كان القديس سانشو ينجو من التحديد بواسطة وثبة الى انعدام التحديد (الذي هو تحديد ايضا ، وفي الحقيقة أسوأ التحديدات على الاطلاق) ، فان المضمون العملي ، الاخلاقي ، لكل هذه الحيلة هو اذن ، فيما عدا ما قيل اعلاه بشأن الاناني الحقيقي ، دفاع عن الدعوة المفروضة على كل فرد في اطار العالم الراهن . ومثال ذلك انه اذا اكد العمال في دعائهم الشيوعية ان دعوة ومصير وواجب كل شخص هو ان يحقق التطور الشامل لجميع قمراته ، بما في ذلك ، على سبيل المثال ، القدرة على التفكير ، فان القديس سانشو لا يرى في هذا الا الدعوة الى شيء غريب ، لا يرى فيه الا تظاهر « المقدس » . وانه ليس الى تحرير العامل من ذلك بأن يتحاز ، ضد حاجة هذا العامل الخاصة الى تغير شروط حياته ، وهي الحاجة المعلقة او المميزة التي نادى بها الآخرون على انها دعوته ، الى جانب الفرد كما أصبح ، على حساب قدراته الخاصة ، مشوها ومخضعا لدعوة ضيقة بفعل تقسيم العمل . ان ما يؤكد هنا في شكل دعوة ومصير هو على وجه الدقة انكار الدعوة التي نشأت حتى الآن في الممارسة من تقسيم العمل ، أي الدعوة الوحيدة الموجودة بصورة فعلية - وبالتالي انكار الدعوة بأكملها . ان التحقيق الكامل للفرد لن يكف عن الظهور بوصفه مثلا اعلى ، بوصفه دعوة ، الخ ، الا حين ينتقل الحافز الدنيوي الذي يحرض التطور الفعلي لقدرات الفرد الى اشراف الافراد انفسهم ، وهو ما يرغب الشيوعيون فيه .

واخيرا فان كل الهذر عن الدعوة لا يستهدف ، في المنطق الاناني ، الا تمكين صاحبنا القديس من النظر الى اعماق الاشياء ومن بعد تدميرها دون الحاجة الى المساس بها . هكذا ، على سبيل المثال ، يعتبر هذا الشخص او ذاك العمل ، والاعمال التجارية ، الخ ، على انها دعوته ، وبذلك فانها تصبح عملا مقدسا ، اعمالا تجارية مقدسة ، المقدس . وان الاناني الحقيقي لا يعتبرها بوصفها دعوته ؛ وبذلك فان العمل المقدس ، الاعمال التجارية المقدسة ، تلقى دفعة واحدة . والحال انها ما برحت كما كانت عليه ، ولم

(١) انه لمن السهل لغويا ، في الالمانية ، الانتقال من « العمومي » (Allgemein) الى « العادي » (Gemein) .
وهو ان كلمة bereif التي تترجمها هنا بكلمة « دعوة » تعني أيضا ممارسة الدعوة ، او العرلة .

يبرح هو نفسه على ما كان عليه . ولا يخطر في باله ان يتقصى ما اذا كان العمل ، والاعمال التجارية ، الخ ، هذه الاتماط لوجود الافراد ، بمضمونها الواقعي وعملية تطورها ، تؤدي بالضرورة الى تلك الافكار الايديولوجية التي يحاربها هو ، يعني يكرسها ، على انها كائنات ذات استقلال ذاتي .

وكما ان القديس سانشو يكرس الشيوعية كما يستطيع بصورة افضل في وقت لاحق ، في القسم عن « الرابطة » ، ان يفرض فكرته المقدسة عنها على انها ابتكاره « الخاص » ، كذلك لا يتوعد بالطريقة ذاتها « الدعوة والمصر والواجب الا كي يقلمها من جديد في كتابه في صورة **اوامر جازمة** . فإبان نشأت المصاعب شق القديس سانشو طريقه عبرها بواسطة أمر جازم من هذا النوع : « استفل مواهبك » ، « اعرف نفسك » ، « فليصبح كل واحد انا كلية القدرة » ، الخ . بخصوص الأمر الجازم ، انظر القسم عن « الرابطة » ، وبخصوص « الدعوة » ، الخ ، انظر القسم عن « المتعة اللدائية » .

لقد استعرضنا هذه المرة الحيل المنطقية الرئيسية التي يستخدمها القديس سانشو كي يكرس العالم القائم وبذلك ينقده ويلتهمه . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يلتهم فعليا من هذا العالم الا المقدس ، دون ان يعس شعرة واحدة من العالم نفسه . وهكذا فانه من الطبيعي ان يكون سلوكه العملي محافظا تماما . واذا اراد ان ينقد حقا ، فان النقد الدنيوي سوف يبدأ اذن بالضبط حيث تسقط الهالة المقدسة المزعومة . فيقدر ما تزداد حدة تناقضات الشكل الطبيعي للتعامل ضمن الطبقة الحاكمة نفسها وكذلك الهوة التي تفصل بينها وبين الطبقة المحكومة ، فان الوعي الذي كان يقابل في الاصل هذا الشكل من التعامل بنأي أكثر فأكثر عن الحقيقة ا أي انه يكف عن كونه الوعي المقابل لهذا الشكل من التعامل) ، كما ان الافكار التقليدية السابقة عن هذا التعامل ، هذه الافكار التي كانت المصالح الخاصة الفعلية ، الخ ، ممثلة فيها على انها مصالح عمومية ، تتردى أكثر فأكثر الى مستوى عبارات مثالية مجردة ، الى وهم واع ، الى نفاق مقصود . لكن بقدر ما تفضح الحياة نورها أكثر فأكثر ، وبقدر ما يتقلص معناها بالنسبة الى الوعي ذاته ، فانها تؤكد بمزيد من الحزم ، كما ان لغة هذا المجتمع المادي تصبح مناقفة واخلاقية ومقدسة أكثر فأكثر . وبقدر ما يزداد هذا المجتمع نفاقا ، تتعاطم السهولة بالنسبة الى مثل هذا الانسان الساذج الذي هو سانشو في اكتشاف فكرة المقدس والمثالي في كل مكان . وانه ليستطيع هو الساذج ان يستخلص ، من نفاق المجتمع العام ، الايمان العام بالمقدس ، بسيطرة المقدس ، بل يستطيع ان يأخذ هذا المقدس على انه قاعدة المجتمع القائم . انه ضحية هذا النفاق الذي كان يجب ان يستخلص منه النتيجة المناقضة على وجه الدقة .

ان عالم المقدس يختصر في التحليل الاخير في « الانسان » . وكما رأينا من قبل خلال العهد القديم بأسره ، فان سانشو يجعل من « الانسان » الذات الضعيفة التي يضعها في اساس كل التاريخ حتى ايامنا الحاضرة ؛ وفي العهد الجديد يوسع سيطرة « الانسان » هذه بحيث تشمل جماع العالم الراهن ، الطبيعي والروحي على حد سواء ، وكذلك خصائص الافراد الموجودين حاليا . ان جميع الاشياء تخص « الانسان » ، وبذلك يحول العالم الى « عالم الانسان » . ان المقدس المشخص هو « الانسان » الذي ليس بالنسبة الى سانشو الا اسما آخر للمفهوم ، للفكرة . ان مفاهيم الناس وانكارهم ، المنفصلة عن الاشياء الفعلية ، لا حاجة بها الى الافراد الفعليين كأساس لها ، بل الى فرد التصور الفلسفي ، الفرد المنفصل عن واقعيته ، والمتصور في الفكر وحده ، « الانسان » في ذاته ، فكرة الانسان . وبهذا فان ايمانه بالفلسفة يبلغ قمته .

الآن وقد تحول كل شيء الى « المقدس » او الى ما يخص « الانسان » ، فان قديسنا يملك القدرة على الذهاب قدما الى مرحلة **التملك** بواسطة النخلي عن فكرة « المقدس » او « الانسان » بوصفه قوة تسيطر عليه . وبما انه حول ما هو غريب عنه الى المقدس ، الى فكرة خالصة ، فان هذه الفكرة عن الغريب التي يظنها خطأ الواقع هي بكل تأكيد ملكيته الشخصية . ان الصيغ الاساسية من اجل تملك عالم الانسان (الطريقة التي تحصل الانا بها على ملكية العالم بعدما فقدت كل احترام للمقدس) ، محتواة مبقا في المعادلات المعطاة اعلاه .

وكما رأينا ، فان القديس سانشو قد أصبح سلفا سيدا لصفاته بوصفه الاناني المتفق مع نفسه . وكيفا يصبح سيدا للعالم ، فان كل ما ينبغي له عمله هو ان يجعل هذا العالم احدي صفاته . وان أبسط طريقة لذلك هي بالنسبة الى سانشو ان ينادي مباشرة بصفة « الانسان » ، بكل الهراء المتضمن فيها ، على انها صفة الخاصة . وهكذا فانه يدعي لنفسه مثلا ، من حيث هي صفة للانا ، العاطفة السخيفة التي هي **الحب العمومي للجنس البشري** ، زاعما انه يجب « كل الناس » (ص : ٢٨٧) وذلك بالوعي الاناني التام ، لان « الحب يسعده » . وحين يملك المرء مثل هذه الطبيعة الهنية ، فما لا شك فيه انه يتسبب الى اولئك الذين قيل عنهم : الويل لكم اذا اسأتم الى واحد من هؤلاء الصغار !

وتستقيم الطريقة الثانية بالنسبة الى القديس سانشو في محاولته الاحتفاظ ، على انها صفة خاصة به ، بهذا الشيء أو ذاك ، بينما هو — اذا تراءت له بالضرورة هذه الصفة من حيث هي **علاقة بالعالم** — يحولها الى علاقة ، الى أسلوب لوجود

« الإنسان » ، الى علاقة مقدسة ، وبذلك يرفضها دفعة واحدة . ويفعل القديس سانشو ذلك حتى حين تصيح الصفة ، المنفصلة عن العلاقة بالعالم الذي تتحقق من خلاله ، سخيفة بصورة جذرية . هكذا يريد على سبيل المثال ، في الصفحة ٢٢٢ ، ان يحافظ على الكبرياء القومية بالناداة بأن « القومية هي احدى صفاته الخاصة » بينما الامة **مالكته** وسيدته « . وكان في مقلوره أن يستطرد على هذا الفرار : ان **التهنية العنيفة** صفة من صفاتي ، وليس في نيتي التخلي عنها من حيث هي احدى صفاتي - اما الدين فهو سيدي ، انه المقدس . ان الحب العائلي صفة من صفاتي ، والعائلة سيدي . ان العدالة صفة من صفاتي ، والحق سيدي ؛ ان السياسة صفة من صفاتي ، والدولة سيدي .

وتستخدم الطريقة الثالثة للتملك حين يرفض بصورة جذرية ، من حيث هي مقدس ، سلطة غريبة يختبر قوتها في الممارسة دون ان يتملكها . وفي هذه الحالة يفضل ان يرى عجزه الخاص في السلطة الغريبة ويعترف بهذا العجز على انه صفة ، خليقته ، يتجاوزه في كل حين بوصفه خالقا . تلك هي الحال على سبيل المثال مع الدولة . وانه ليسعه الحظ هنا أيضا اذ لا يضطر الى التعامل مع عالم غريب ، بل مع صفة من صفاته فقط ، لا يحتاج الا أن يضع نفسه حيالها بوصفه خالقا كيما يتغلب عليها . وهكذا فان انعدام صفة ما يمكن أن يخدمه كذلك ، عند الحاجة الملحة ، على انه صفة من صفاته . اذا مات القديس سانشو جوعا فليس مرد ذلك الى نقص الطعام ؛ بل الى جوعيته الخاصة ، صفته الخاصة من حيث هو جائع . واذا هو سقط من نافذة ودق منقه ، فلا يحدث ذلك لان قوة الثقالة تدفمه الى الاسفل ، بل لان انعدام الاجنحة ، عدم القدرة على الطيران ، صفة من صفاته الشخصية .

وان الطريقة الرابعة التي يستخدمها بأعظم النجاح لتستقيم في المناادة بأن كل ما هو موضوع احدى صفاته الخاصة هو موضوعه الخاص ، ملكيته ، لانه ينتسب اليه بفعل احدى صفاته ، دونما أي اعتبار لطبيعة هذه العلاقة . وهكذا فان ما سمي حتى الوقت الراهن الرؤبة والسمع والحس ، الخ ، بسببه هذا المستأثر دون خبث : اكتساب الملكية . ان المخزن الذي انظر اليه هو ، على اعتباره شيئا مرثيا مني ، موضوع هيني ، وانعكاسه على شبكيتي ملكية عيني . والان فان المخزن ، بصورة خارجة عن علاقته بالعين ، يصبح ملكيته وليس ملكية عينه فحسب - ملكيته المقلووية بقدر انقلاب صورة المخزن على شبكيتيه . وعندما ينزل صاحب المخزن الفلق (او على حد تعبير شيليفا « المصاريح والسائر » (١٥١)) ، فان ملكيته تختفي فلا يملك ، مثله مثل بورجوازي مفلس ، سوى الذكرى الالية لعز متلاش . واذا مر « شترنر » بالمطبخ الملكي ، فمما لا ريب فيه انه سيكتسب ملكية رائحة الفواح المشوية هناك ، واما الفراع فلن يرى لها ظلا على الاطلاق . وان الملكية الباقية الوحيدة

التي تقع من نصيبه هي قرعة أكثر أو أقل صراخاً في معدته . وعلى أي حال ، فإن ما يعرض على باصريه ، كما وكيفاً ، لا يتوقف فحسب على الأوضاع القائمة في العالم ، الذي لم يخلقه هو في حال من الأحوال ، بل كذلك على محفظته ومركزه الاجتماعي الذي منحه إياه تقسيم العمل ، والذي ربما حذر عليه أشياء كثيرة ، مهما كانت عيناه وأذناه جشعة إلى الاستئثار .

لو أن القديس سانشو قال بكل بساطة وصراحة أن كل ما هو موضوع لتصوره ، من حيث هو موضوع متصور من قبله ، يعني من حيث هو تصور لهذا الموضوع أو ذلك ، هو فكرته ، يعني ملكيته (وينطبق الشيء ذاته على النظر إلى شيء ما ، الخ) ، فإنه ما كان يمكن لنا إلا أن نمجّب للسذاجة الصيانية عند رجل يعتقد أنه حقق اكتشافاً واكتسب ثروة يمثل هذا الابتغال . لكن حقيقة أنه يلزم هذه الملكية الميتافيزيقية بصفة الملكية الخالصة والبسيطة كان لا بد طبعاً أن تسبب انطباعاً سحرياً على الأيديولوجيين الألمان المعلقين .

إن كل إنسان يقع في متناوله هو أيضاً موضوع له ، و « من حيث هو موضوعه - ملكيته » ، خليفته . إن كل أنا تقول للآخرى (انظر ص : ١٨٤) : « أنت لست في نظري إلا ما أنت بالنسبة لي » (مثلاً مستقلي (أ)) ، « يعني موضوعي ، ولأنك موضوعي فأنت ملكيتي » . وبالتالي خليقتي كذلك ، التي أستطيع في أية لحظة بوصفي خالقاً أن اتهمها وأردها إلى نفسي . وهكذا فإن كل أنا ترى في الأنا الأخرى لا صاحبة ملكية ، بل ملكيتها الخاصة : لا « أنا » (انظر ص : ١٨٤) ، بل كأننا من أجلها . موضوعاً ، لا كأننا يخص نفسه ، بل يخصها هي ، يخص الأخرى ؛ بوصفها منتزعة عن نفسها . « فلنأخذهما إذن كلتاهما كما تدعيان أن تلك حقيقتهما » (ص : ١٨٧) ، على أنهما صاحبتا ملكية ، على أنهما شخصان يخصان نفسيهما ، « وكما تأخذ كل منهما الأخرى » ، على أنهما ملكية ، على أنهما شخصان يخصان القريب . أنهما صاحبتا ملكية ، وفي الوقت ذاته ليستا صاحبتى ملكية (انظر ص : ١٨٧) . لكن الشيء الهام بالنسبة إلى القديس سانشو على أي حال ، في جميع العلاقات بالآخرين ، هو ألا يأخذ العلاقات الفعلية ، بل ما يستطيع كل واحد أن يتخيله ، ما هو عليه في تفكيره الذاتي .

وما دام كل شيء يشكل موضوعاً بالنسبة إلى « الأنا » هو في الوقت ذاته ، بفضل هذه أو تلك من صفاته ، موضوعه كذلك ، يعني ملكيته - كذا على سبيل المثال الجذبات التي تلقاها على أنها موضوع أعصابه ، وشاعره ونهته ، هي موضوعه ، يعني ملكيته - فإن في مقدوره أن ينادي بنفسه مالك كل موضوع يوجد بالنسبة له ، وأنه لفي مقدوره بهذه الطريقة أن ينادي علناً بأن العالم المحيط به ملكيته وينادي

(١) exploiteur ، بالفرنسية في النص الأصلي .

بنفسه مالكا له - ولو أن هذا العالم أسماء معاملته أيما إساءة وحط من قدره إلى مستوى « الصعلوك » الرجل الذي لا يملك إلا ثروة مثالية » . ومن جهة أخرى ، فما دام كل موضوع بالنسبة إلى « الأنا » ليس بموضوع لي فحسب ، بل موضوعي أيضا ، فإنه يستطيع أن ينادي بأي موضوع ، بنفس اللامبالاة حيال مضمونه ، على أنه اللا شخصي ، الغريب ، المقدس . إن نفس الموضوع الواحد ونفس العلاقة الواحدة يمكن إذن ، بسهولة متساوية ونجاح متساو ، أن ينادي بهما على أنهما المقدس وملكي . إن جميع الأمور تتوقف على ما إذا كان التأكيد يقع على كلمة « لي » أو كلمة « موضوع » . وليست طريقتا التملك والتكريس إلا « انكسارين » مختلفين « لتحول واحد » .

ليست جميع هذه الطرق إلا التعبير الإيجابي عن انكار ما طرح على أنه الغريب عن « الأنا » في المعادلات الواردة أعلاه ، باستثناء أن الانكار سيؤخذ من جديد : كما هي الحال أعلاه ، في تحديدات متنوعة . فالانكار يمكن أولا أن يحدد بطريقة صورية خالصة بحيث لا يؤثر البتة في المضمون - كما رأينا أعلاه في حالة حب الجنس البشري وفي جميع الحالات حيث يقتصر تبذله على إضافة وعي اللامبالاة . أو أن المجال الكلي للموضوع أو المحمول ، المضمون الكلي ، يمكن أن ينكر كما هي حال الدين والدولة . أو ثالثا الصلة وحدها ، علاقتي الغريبة حتى الآن بالمحمول ، هي التي تنكر ويوضع التأكيد على كلمة « لي » بحيث يكون موقفي مما هو خاصتي موقف صاحب الملكية - مثلا في حالة المال الذي يصبح نقدا من سكي الخاص . وفي هذه الحالة الأخيرة فإن كلتي صفة الإنسان وعلاقته يمكن أن يفقدتا كل معنى . إن كل صفة من صفات الإنسان ، إذ ترد إلى ذاتي ، تعنى بذلك في أناني . وليس في الإمكان بعد الآن أن يقال ما هي الصفة . أنها تبقى ما كانت عليه بصورة اسمية فقط . أما بوصفها « خاصتي » ، بوصفها تحديدا متحلا في ، فإنها لا تملك بعد الآن أي تحدد سواء في العلاقة مع الآخرين أم في العلاقة معي . أنها موضوعة من قبلي فقط ، فهي طيف صفة ليس غير . كذلك فكري على سبيل المثال . ويصبح الأمر نفسه بالنسبة إلى الأشياء التي هي في علاقة معي والتي ليست هي بصورة أساسية إلا صفاتي كما رأينا أعلاه - كما هي الحال مثلا بالنسبة إلى المخزن الذي أنظر إليه . [وبالتالي] ، فبقدر ما يكون الفكر في [مختلفا] كليا عن جميع الصفات [الأخرى] ، بالضبط مثلا كما يختلف مخزن الصائغ الاختلاف كله عن مخزن بائع القائق ، الخ - فإن [الفارق] يدخل من جديد على أنه فارق في المظهر ويؤكد ذاته من جديد خارجيا في التعبير الذي أعطيه بالنسبة إلى الآخرين . وبذلك فإن هذا التحديد المقضي عليه ينبعث لحسن الحظ ، ويقدر ما تتوفر الإمكانيات للتعبير عنه في كلمات ، فإنه يجب كذلك تجديده في الصيغ القديمة ، (وفيما عدا ذلك) فسوف نسمع المزيد بعد فيما يتعلق بأوهام القديس سائس غير اللغوية عن اللغة) .

ان المعادلة البسيطة المصادفة اعلاه تستبدل هنا بالنقيضة التي سيكون شكلها
الابسط كما يلي :

فكر الانسان - فكري ، الفكر الاتاني ،

حيث ضمير المتكلم « الياء » لا يعني سوى ان المؤلف يستطيع كذلك ان يكون
دون ، فكار ، بحيث ان الضمير « الياء » يلقي الفكر . وان النقيضة لتتعد في المثال
التالي :

التقدم من حيث هو وسيلة المبادلة } - { التقدم من مكى الخاص من حيث هو
عند الانسان } - { وسيلة المبادلة عند الاتاني ،

حيث ينكشف العيب دون قناع . وتزداد النقيضة تعقيدا اكثر فأكثر عندما يدخل
القديس ماكس تحديدا ويتظاهر بأنه يوسع شرحه . عندئذ تتحول النقيضة البسيطة
الى مجموعة من النقائض . فقبل كل شيء ، على سبيل المثال ، يقرر ما يلي :

الحق عامة من حيث هو } - { الحق هو ما هو حق
حق الانسان } - { بالنسبة لي (أ) ؛

حيث كان يمكن استبدال الحق بأية كلمة اخرى ، ما دامت لا تملك بعد الآن ، على
نحو لا يمكن انكاره ، أي معنى . وعلى الرغم من ان هذا الهراء يتكرر باستمرار في
سياق البحث ، فإنه لم يكن له بد ، كما يذهب قدما ، من ادخال تحديد شهر آخر
للحق يمكن ان يستخدم بالمعنى الشخصي الخالص ، وبالمعنى الايديولوجي على حد
سواء - مثال ذلك القوة بوصفها قاعدة الحق . والآن فقط ، حيث الحق المذكور
في القضية الاولى قد اكتسب تحديدا آخر يحتفظ به في النقيضة ، فان هذه
النقيضة تستطيع ان تقدم مضمونا ما . انا نحصل الآن على ما يلي :

الحق - قوة الانسان } - { القوة - حقي ،

الذي يرجع من جديد بكل بساطة الى ما يلي :

القوة من حيث هي حقي = قوتي

(أ) يقول النص الالمانى : was mir Recht ، ويمكن ان ترجم ايضا كما يلي :

« ما يلائمني » .

ليست هدد النقائض سوى الانقلابات الإيجابية للمعادلات السلبية آتفة الذكر ، حيث يتبين على الدوام أن النقيضة متضمنة مبقا في النتيجة . إلا أنها تتجاوز تلك المعادلات في عظمتها البيطة وفي بساطتها العظيمة .

وكما كان في مقدور القديس سانشو قبلا أن يعتبر جميع الأمور غريبة ، موجودة خارجا عنه ، مقدسة ، فإنه يستطيع كذلك الآن ، بسهولة متساوية ، أن يعتبر جميع الأمور من صنعه الخاص ، غير موجودة إلا بفضل ، على أنها ملكيته الخاصة . وبما أنه يحول في الحقيقة الأشياء جميعا إلى صفاته الخاصة ، فإنه لا يبقى أمامه إلا أن يتصرف حيالها كما كان يتصرف من قبل حيال خصائصه الأصلية ، في قدرة الاناني المتفق مع نفسه ، وهي عملية لا جنوى من تكرارها هنا . وبهذه الطريقة فإن صاحبنا معلم المدرسة البرليني يصبح سيد العالم المطلق - « وصحيح أن تلك هي حالة أبة أوزة ، وأي كلب ، وأي حصان » (ويغلان ، ص : ١٨٧) .

أن التجربة المنطقية الحقيقية التي تشكل أساس جميع أشكال التملك هذه ليست سوى شكل للنطق ، ألا وهو الإسهاب الذي يصف العلاقة الواحدة على أنها تمبر أو أسلوب وجود العلاقة الأخرى . ولقد رأينا لتونا أن كل علاقة يمكن أن تخدم كمثال على علاقة الملكية ، لكن يمكن بالطريقة نفسها على وجه الدقة أن تكون مثلا على علاقة الحب ، والقوة ، والاستقلال ، الخ . ويجد القديس هذه الطريقة الخاصة بالإسهاب جاهزة في التأمل الفلسفي حيث تلعب دورا رئيسيا . أنظر أدناه « نظرية الاستقلال » .

أن المقولات المتنوعة للتملك تصبح مقولات عاطفية حالما يراد إدخال مظهر للمعارضة ويكون من الواجب أخذ التملك جديا . أن الشكل العاطفي لتأكيد الأنا حيال الغريب ، حيال المقدس ، حيال عالم « الإنسان » ، هو التبعج . أن الاحترام ينكر على المقدس (الاحترام ، الاعتبار ، الخ - هذه المقولات العاطفية تميز بالنسبة إليه العلاقة بالمقدس أو بشيء ما ثالث على أنه المقدس) ، وهذا الرفض الدائم يحول إلى مآثرة ، وهي مآثرة تبلو أبعث على السخرية لأن سانشو يقاتل طوال الوقت ضد شيخ فكرته التقديسية الخاصة . ومن جهة أخرى ، فما دام العالم ، بالرغم من أن شترنر رفض تبجيل المقدس ، يعامله بطريقة أبعد ما تكون عن القداسة ، فإنه يثار لنفسه بالحصول على الرضا الباطني المترتب على اعلانه للعالم بأنه ما كان ليتوصل إلى السلطة عليه إلا كي يعامله دون أي تبجيل . أن هذا الوعيد ، بذهنيته المحافظة المنذرة بالكوارث العالمية ، يبلغ بالجانب الهزلي أوجه . وينسب إلى هذه المقولة الأولى من التبعج صيغ القديس سانشو في الصفحة ١٦ : « لا أخشى غضب يوزيعون ، ولا انتقام الجنيات المتقدمات » ، وص : ٥٨ : « لا أخشى اللعنة » ، و صفحة ٢٤٢ : « لا أريد

غفرانا « الخ ، وتأكيدہ الآخر بأنه يرتكب « انتهاكا لا حدود له » بحق القدس .
وينسب الى المقولة الثانية الوعيد الموجه الى القمر (ص : ٢١٨) :

« لو اني كنت استطيع فقط ان امسك بك لما توانيت عن ذلك مطلقا . ولو
اني كنت استطيع فقط ان اجد وسيلة للبلوغ اليك ، فانك لن تستطيع ان
ترهبنني في حال من الاحوال . اني لا استسلم لك ، لكني انتظر الفرصة
الملائمة فقط . وحتى اذا كنت في الوقت الحاضر امتنع عن اضمار المكائد
لك ، فاني لا ابرح انطوي على ضفينة ضدك » -

وهي مناجاة يهوي قديسنا فيها دون مستوى الكلب النافق في الخندق في
خرافة بقبيل . وكذلك الامر في الصفحة ٢٤٥ ، حيث « لا يتخلى عن السلطان على
الحياة والموت » ، الخ .

واخيرا فان ممارسة التبجح [يمكن] من جديد ان تصبح مجرد [ممارسة] في
النظرية [من جراء] ان رجلنا القديس [يزعم] في عبارات [بالغة] التباهي انه انجز
اعمالا لم ينجزها قط ، محاولا [في الوقت ذاته] بواسطة صيغ طنانة ان يهرب
تفاهات تقليدية [على انها] خليفاته الاصلية . وفي واقع الامر ان هذا ينطبق على
الكتاب بكامله ، وعلى الاخص انشاء التاريخي - الذي يفرض علينا على اعتباره عرضا
لفكره ، بينما ليس هو اكثر من عمل منسوخ رديء - كما ينطبق على التاكيد بان
« الكتاب » « كتب فيما يبدو ضد الانسان » (ويغان ، ص : ١٦٨) ، ومجموعة من
التأكيدات المنفصلة ، مثل : « بنعمة واحدة من اناي الحية اطيع بشعوب كاملة »
(ص : ٢١٩ من « الكتاب ») ، « انصرفت بجرأة الى العمل » (ص : ٢٥٤) ،
« لقد مات الشعب » (ص : ١٢٨٥) ، وفيما بعد الادعاء المهيب بأنه « ينقب في احشاء
الحق » (ص : ٢٧٥) ، وأخيرا التحدي المزخرف بالاستشهادات والاقوال المأثورة
والموجه ضد « خصم من لحم ودم » (ص : ٢٨٠) .

ان التبجح بحد ذاته عاطفي سلفا . لكن العاطفية ، فضلا عن ذلك - ترد في
« الكتاب » على انها مقولة خاصة تلعب دورا محددًا في التملك الايجابي الذي يتجاوز
بعد الآن تأكيد الذات ضد الغريب . ومهما تكن طرق التملك التي درست حتى الآن
بسيطة ، فلا بد على الاقل مع تقدم العرض من اعطاء المظهر بان الانا تكسب بذلك
ملكية « بالمعنى العادي » أيضا ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه الا بنفخ هذه الانا بصورة
اصطناعية ، وباحاطة نفسه بصفات « الانسان » على انها خاصته - عندما يؤكد

على سبيل المثال انه « يحب » « جميع الناس » « بدافع الانانية » - وبذلك يضي على صفاته طيننا ضخما . وهكذا يجعل في الصفحة ٢٥١ من « ابتسامة الطفل » ملكيته « ، ويصور لنا بأشد التمايز تأثيرا ، في الفقرة ذاتها ، مرحلة الحضارة التي لم يعد الشيوخ يقتلون فيها على انها ماثرة هؤلاء الشيوخ انفسهم ، الخ . وان موقفه من مارتورنا يتأثر كذلك كليا بهذه العاطفية نفسها .

وان **العصيان** وحدة العاطفية والتبجح . انه التبجح اذا كان موجها الى الخارج ، ضد الآخرين ؛ اما اذا كان موجها الى الباطن ، في مظهر القمقمة ، فهو عاطفية . انه التعبير النوعي عن الاستياء العاجز لدى البورجوازي الصغير . انه يزيد استياء ضد فكرة الالحاد ، والارهاب ، والشيعوية ، وقتل الملوك ، الخ . ان موضوع تمرد القديس سانشو هو **القدس** ؛ ولذا كان العصيان ، الذي يعطى ايضا ، في حقيقة الامر ، اسم **الجريمة** ، **خطيئة** في آخر تحليل . وبذلك فان العصيان لا يحتاج في حال من الاحوال ان يتخذ شكل **الفعل** ، لانه ليس سوى « الخطيئة » ضد « المقدس » . وبالتالي فان القديس سانشو يكتفي « بأن ينتزع من رأسه » « ماهية المقدس » أو « روح الاقتراب » كيعا ينجز على خير وجه تملكه الايدولوجي . لكنه كما ان الحاضر والمستقبل مختلفان معا في رأسه ، هو الذي يؤكد تارة انه قد تملك سلفا جميع الاشياء ، وتارة اخرى ان عليه بعد ان يستأثر بكل شيء ، كذلك يخطر له احيانا بصورة عارضة تماما ، في حالة العصيان ، انه لا يبرح يواجه **الفريب الوجود فعليا** حتى بعدما قضى على الهالسة المقدسة التي تلف كل ما هو غريب . وفي هذه الحال ، او بالاحرى في حالة هذه الفكرة المباشرة ، يتحول العصيان الى فعل وهمي ، والانا الى « نحن » . ولسوف ندرس هذا بمزيد من التفصيل في وقت لاحق (انظر القسم عن « **العصيان** ») .

ان الاناني الحقيقي الذي يبرهن الوصف المعطى حتى الان على انه اعظم المحافظين يجمع اخيرا فتات « عالم الانسان » في اثني عشرة سلة مليئة ؛ ذلك انه « حذار ان يكون اي شيء قد ضاع ! » وبما ان فعاليته بأسرها تقتصر على تجربة بعض الحيل المبتدئة على عالم الافكار التي يزوده بها التقليد الفلسفي ، فانه ممن المقروغ منه ان العالم الواقعي لا يوجد بالنسبة اليه البتة ، الامر الذي لا يمنعه من الوجود كما كانت الحال من قبل . وان مضمون العهد الجديد سوف يزودنا ببراهين اكثر تفصيلا على ذلك .

وهكذا « نظهر عند عتبة **وَشَعْنَا** وينادي بنا راشدين » (ص : ٨٦) .

٤ - الفردية الخاصة

« أن يؤسس المرء **عالمه الخاص** ، هذا يعني تسييد سماء لنفسه »
(ص : ٨٩ من « الكتاب ») * .
لقد سبق لنا أن « تفلطنا » الى أعماق أعماق هيكل هذه السماء ،
وسوف نحاول الآن أن نتعلم « مزيداً من الأشياء » عنها . والحال أننا سوف نصادف
من جديد في العهد الجديد نفس النفاق الذي تشرب العهد القديم به . وكما أن
المعطيات التاريخية في هذا العهد كانت مجرد تكوين ليضع مقولات بسيطة جداً ، كذلك
ليست جميع العلاقات الدنيوية في العهد الجديد أيضاً سوى تسميات مجازية للمضمون
الهزيل الذي سلطنا الضوء عليه في « علم الظواهر » و « المنطق » . ولا يتحدث القديس
سانشو قط ، متظاهراً بالحديث عن العالم الواقعي ، إلا عن هذه المقولات الهزيلة .
« ليس مما تريده حرية تملك جميع هذه الأشياء الجيدة الرائعة ... بل
تملكها بالذات بصورة فعلية ... أن تحصل عليها بوصفها **ملكيتك** ...
أنه يتعين عليك أن تكون **ليس شخصاً حراً فحسب** ، بل **مالكاً** أيضاً »
(ص : ٢٠٥) ،

أن إحدى الصيغ الأقدم التي توصلت إليها الحركة الاجتماعية في أوائلها -
التناقض بين الاشتراكية الأكثر بدائية والليبرالية - ترفع هنا الى مرتبة دستور إيمان
ه الاناني المنفق مع نفسه « . أما أن هذا التناقض قديم جداً حتى بالنسبة الى برلين ،
فهذا ما كان في مقدور رجلنا القديس أن يتحقق منه ولو من قراءة كتاب راتك
Historisch Politische Zeitschrift [**الاستعراض التاريخي السياسي**] ، برلين
١٨٣١ ، حيث يرد ذكره في هلع :

« أن انتفاعي بها » (الحرية) « رهن بفرديتي » (ص : ٢٠٥) .

ويستطيع الجدلي الكبير أن يقلب هذه الصيغة ويقول : « أن انتفاعي بفرديتي

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] حتى الآن عرف الفلاسفة الحرية بطريقتين :
من جهة واحدة على أنها قوة ، سيطرة على الأوضاع والظروف التي يحيا الفرد فيها - من قبل جميع
المدنيين ؛ ومن جهة أخرى على أنها تقرير للمسيح ، انفصال عن العالم الواقعي ، هل أنها مجرد حرية
وهمية للروح - من قبل جميع المثالبين ، وعلى الإخص الألمان - وبعدما رأينا في « علم الظواهر » أعلاه
كيف أن الاناني الحقيقي للقديس ماكس ينشد انانيته في الانحلال ، في تحقيق الانفصال ، تحقيق الحرية
المثالية ، فإنه يبدو قريباً جداً أن نراه يدافع في الفصل عن « الفردية الخاصة » عن التعريف الآخر :
أي السيطرة على الظروف التي تحدده ، « الحرية المادية » ، ضد « الانفصال » .

رهن بحريتي « - ومن ثم يستطرد :

« حر - ولكن مم ؟ » .

هذه الحرية تتحول اذن ، بواسطة خط ، الى الحرية من شيء ما ، وبالإبدال الحرية من « كل شيء » . وعلى أية حال ، فان الإبدال يتخذ في هذه الحال شكل عبارة توفر تحديدا أدق في الظاهر . وأما حقق سانشو هذه النتيجة الكبرى ، فانه يصبح عاطفيا .

« أواه ، ما أكثر الأشياء التي يمكن نبذها ! » أولا « نير العبودية » ، ومن ثم مجموعة كاملة من الأنيار الأخرى التي تؤدي بالمرء بصورة غير محسوسة الى الأ يرى « في الإنكار الذاتي الأكمل شيئا سوى الحرية ، الحرية ... من اناه الخاصة ، وان يقرر ان الطموح الى الحرية على أنها المطلق ... قد جردنا من فرديتنا » .

من نير الى نير . حسب سلسلة خرقاء كليا . فان التحرر من العبودية ، الذي كان يشكل بالنسبة الى الرقيق تأكيد فرديتهم وفي الوقت ذاته الإطاحة بحاجز مادي معين ، يوحد هنا مع حرية تسبقه بوقت طويل ، الحرية المسيحية المثالية التي تحدث عنها **الرسالتان الى الرومانيين وأهل كورنثوس** : ان الحرية في ذاتها تتحول الى إنكار الذات . وبذلك يكون حسابها قد سوي ما دامت شكلا من « المقدس » لا جدال فيه . ان القديس ماكس يحول عملا تاريخيا محددًا للتحرر التاريخي الى مقولة مجردة « للحرية » ، ومن بعد تحدد هذه المقولة بصورة أوثق بفعل ظاهرة تاريخية مختلفة كليا يمكن ان تحشر بدورها تحت عنوان « الحرية » . تلك هي كل الحيلة التي يتم بها تحويل نهاية الرق الى إنكار للذات .

ويباشر **سانشو الآن** ، كي يجعل نظريته عن الحرية واضحة مثل شمس النهار بالنسبة الى البورجوازي الألماني ، الخطابة بلغة البورجوازي الخاصة ، وعلى الأخص لغة البورجوازي البرليني .

« لكن بقدر ما ازداد حرية ، فان الألتزام بتراكم أكثر فأكثر أمام عيني ، ويزداد إحساسي بالعجز . ان ابن المناطق المتوحشة غير حر ، لكنه لا يستشعر كذلك أيا من القيود التي تثقل على الإنسان « المتحضر » ، وهو يحسب نفسه أكثر حرية من هذا الأخير . وبقدر ما أحقق حريتي ، أبتدع لنفسي حدودا جديدة وواجبات جديدة ؛ فما كدت أخترع الخطوط الحديدية حتى أحسستني ضعيفا من جديد لاني لا أستطيع بعد ان أبحر

عبر الهواء مثل عصفور ، ولا أكاد أحل قضية كانت تفلق ذهني حتى
تكون قضايا أخرى لا حصر لها في انتظاري « الخ (ص : ٢٠٥ ، ٢٦٠) .

أيه ، أيها القصاص « الاخرق » من أجل الحضريين والقرريين !

ليس « ابن المناطق المتوحشة » هو الذي يحسب نفسه غير حر ، بل « الناس
المتحضرون » هم الذين « يحسبون » الهمجي أكثر حرية من الانسان المتحضر . أما
ان « ابن المناطق المتوحشة » (الذي جاء به ف . هالم الى المرح (١٥٢)) جاهل بقيود
الانسان المتحضر لأنه لا يستطيع اختبارها ، فهذا واضح تماما بقدر كون البورجوازي
البرليني « المتحضر » الذي لا يعرف « ابن المناطق المتوحشة » الا من المرح لا يعرف
شيئا عن قيود الهمجي . ان الامر لفي غاية البساطة . ان قيود الهمجي ليست بقيود
الانسان المتحضر . ان المقارنة التي يرسمها قديسنا بينهما ليست سوى المقارنة
الوهمية لبرليني « متحضر » تستقيم ثقافته كلها في عدم معرفة أي شيء عن كليهما .
أما انه لا يعرف شيئا عن قيود الهمجي ، فهذا ما يمكن تفسيره . بالرغم من أنه
ليس ثمة حاجة الى براعة كبرى لمعرفة بعض الأشياء عنها بعد هذا العدد الكبير من
كتب الرحلات الجديدة ؛ لكن كونه جاهلا أيضا بقيود الانسان المتحضر ، فهذا ما يثبت
مثاله عن الخطوط الحديدية والطيران . ان البورجوازي الصغير العاطل الذي سقطت
الخطوط الحديدية من السماء بالنسبة اليه ، والذي يتوهم لهذا السبب عينه انه
قد اخترعها بنفسه ، يطم في الحال في السفر عبر الهواء حالا يسافر مرة واحدة
بالخطوط الحديدية . والحقيقة الواقعة ان المنطاد سبق الخطوط الحديدية . لكنه
لم يكن بد للقديس سانشو ان يقلب الامور ، والاتبين للناس جميعا ان اختراع المنطاد
لم يكن في حال من الاحوال شرطا مسبقا لاختراع الخطوط الحديدية ، في حين ان
العكس سهل تخيله . وعلى العموم يقلب سانشو العلاقات التجريبية راسا على
عقب . وحين لم تعد العربات والطناير التي تجرها الدواب كافية من أجل حاجات
النقل المتعاطمة ، وحين تطلبت مركزة الانتاج الناشئة عن الصناعة الكبرى ، في عداد
أمور أخرى ، وسائل جديدة من أجل تسجيل وتوسيع نقل كتلتها من المنتجات ، فان
القاطرة قد اخترعت اذن ، ومن بعد استخدام الخطوط الحديدية من أجل النقل
على نطاق واسع . وكان المخترع والمساهمون مهتمين بأرباحهم ، والتجارة بصورة عامة
بانقاص تكاليف الانتاج ؛ ان امكانية هذا الاختراع ، بل ضرورته المطلقة ، تقوم في
الشروط المادية . وان تطبيق الاختراع الجديد في البلدان المختلفة كان رهنا بالشروط
المادية المختلفة ؛ في أميركا مثلا بالحاجة الى توحيد الولايات المفردة لتلك المنطقة
الشاسعة وربط النواحي نصف المتحضرة في الداخل بالبحر والمستودعات الخاصة
بمنتجاتها . (انظر ، من بين مؤلفات عديدة ، السيد شيفالبييه ، رسائل عن أميركا

الشمالية (١٥٢) . وفي بلدان أخرى ، ألمانيا مثلا ، حيث كل اختراع جديد يحمل الناس على الأسف لأنه ليس الاختراع الأخير - في مثل هذه البلدان ، بالرغم من كل النفور الذي تثيره هذه الخطوط الحديدية البنيضة التي لا تستطيع أن تزودهم بالاجنحة ، فان الناس ملزمون أخيرا باتخاذها من جراء المزاحمة والاستغناء عن العربات والطناير التي تجرها الاحصنة ، كما فعلوا بدولاب الغزل الذي كان موضع الاحترام الطويل . وان انعدام أي توظيف آخر للراسمال يدر الريح قد جعل من بناء الخطوط الحديدية الفرع السائد للصناعة في ألمانيا . ان تطور بناء خطوطها الحديدية قد سار جنبا الى جنب مع انتكاساتها في السوق العالمية . لكن الخطوط الحديدية لا تبني في أي مكان حبا بعقولة « الحرية من شيء ما » ، الامر الذي كان القديس ماكس يستطيع ان يتحقق منه حين يرى أن احدا لا يثيد الخطوط الحديدية كما يصبح حرا من محفظة نقوده الخاصة . ان الاساس الايجابي للازدراء الايديولوجي الذي يضمه البورجوازي للخطوط الحديدية ، الناجم عن حنينه الى التحليق في الهواء مثل الطير ، يصادف في تفضيله لعربات الجر ، والسفر بالعربات ، والطرق الريفية . ان سانشو يحن الى « عالمه الخاص » الذي هو السماء كما رأينا اعلاه . ولذا فانه يريد ان يستمض عن القاطرة بعربة النبي الياس النارية التي سوف تحمله صوب السماء .

بعدها حول الالقاء الفعلي للجواجز ، الذي يشكل في الوقت ذاته تطورا ايجابيا جدا للقوى الانتاجية ، وطاقة فعلية ، وتلبية للحاجات الملحة ، وبالتالي امتدادا لقوى الافراد - بعدما حول هذا الالقاء في انظار المشاهد المنفعل والجاهل الى مجرد تحرر من قيد - وهو ما يستطيع تكييفه منطقيًا في مصادرة عن التحرر من كل قيد - ، نصادف في ختام العرض بكامله ما كان يشكل منذ البداية مقدمته الاساسية .

« ان يكون المرء حرا من شيء ما لا يعني الا ان يكون خالفا من شيء ما او يتخلص منه » (ص : ٢٠٦) .

وانه ليقدم في الحال مثلا بانسا حتى المرجحة القصوى ؛ « ان يكون حرا من الصداق يضاهي القول ؛ انه يتخلص منه » ؛ فكان هذا « الخلاص » من الصداق لم يكن يعني القفرة الايجابية كليا على التصرف براسي ، حق الملكية على راسي ، في حين اني ما دمت اشكو الصداق فاني انا الذي كنت ملكية راسي المريض .

« مع فكرة « الخلاص » هذه تكمل الحرية التي توصي بها المسيحية - اذ نتخلص من الخطيئة ، من الله ، من الاخلاق ، الخ » (ص : ٢٠٦) .

وهكذا ، فان « مسيحيننا الكامل » لا يجد فرديته ايضا الا في « الخلاص » من « الفكر » ، من « التحدد » ، من « الدعوة » ، من « القانون » ، الخ ، ويدعو اخوته في المسيح الى « الشعور بالسعادة في الانحلال فقط » ، اي في انجاز « الخلاص » و « الحرية المسيحية » « الكاملة » .

ويستطرد :

« يجب أن نتخلى عن الحرية لانه يتبين انها مثل أعلى مسيحي ؟ كلا ، يجب ألا نترك شيئا يضع هنا » (هذا صاحبنا المحافظ قد وجد كليا (أ))
« بما في ذلك الحرية ، بل يجب ان تصبح خاصتنا ، وهو ما لا نستطيعه في شكل الحرية » (ص : ٢٠٧) .

هنا ينسى « صاحبنا الاناني » (دائما وفي كل مكان (ب)) « المتفق مع نفسه » اننا أصبحنا سلفا في العهد القديم ، بفضل المثل الاعلى المسيحي عن الحرية ، يعنى بفضل وهم الحرية ، « مالكين » « لعالم الاشياء » ؛ وانه لينسى ايضا أنه ليس علينا ، وفقا لذلك ، الا ان نتخلص من « عالم الافكار » كي تصبح « مالكين » لذلك العالم ايضا ، وان « الفردية » الخاصة كانت اذن بالنسبة اليه نتيجة للحرية ، للخلاص .

وان قدينا ليستطيع ، وقد كيفت الحرية مع الحرية من شيء ما ، وهذه الحرية بلورها مع « الخلاص » ، وهذا بدوره مع المثل الاعلى المسيحي عن الحرية : وبذلك المثل الاعلى لحرية « الانسان » عامة ، أن يلقي ، بالولاد المهياة على هذا الفرار ، درسا عمليا في المنطق . ان النقيضة الاولى والأبسط هي التالية :

حرية الانسان - حريتي .

حيث تكف الحرية ، من جراء النقيضة ، عن الوجود « في شكل الحرية » . او :

الخلاص في مصلحة الانسان - الخلاص في مصلحتي .

ان كلاهاتين النقيضتين ، مع حاشية عديدة من الخطابات ، تجتازان كل الفصل عن الفردية ، لكن صاحبنا سانشو الفاتح لن يستطيع ، بمساعدتهما وحدهما ، أن يبلغ الا القليل جدا ، بل انه لن يبلغ حتى جزيرة باراتاريا . وفي وقت ابكر ، حين

(أ) voilà notre conservateur tout trouvé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) toujours et partout ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كان يلاحظ سلوك البشر من «عالمه الخاص» ، من علماء «سماته» ، فقد وضع جانبا ، وهو يضع تجريده عن الحرية ، عاملين للتحرر الفعلي . وكان العامل الاول ان الافراد في تحررهم الذاتي يلبيون حاجة معينة يختبرونها بصورة فعلية . وان التخلي عن هذا المنظور الشخص قد أدى الى احلال «الإنسان» محل الافراد الفعليين ، واحلال السعي الى مثل أعلى وهمي ، الطموح الى الحرية في ذاتها ، الى «حرية الإنسان» ، محل تلبية الحاجات الفعلية .

واما العامل الثاني فهو ان قدرة لم يكن لها وجود حتى ذلك الحين الا بالقوة تتخذ عند الافراد الذين هم في سبيل تحرير أنفسهم فعالية قوة فعلية ، او ان قوة كانت قائمة من قبل تنمو من جراء حذف قيدها . ومن المؤكد ان حذف القيد : الذي هو مجرد نتيجة لهذه القوة الجديدة ، يمكن ان يعتبر الشيء الرئيسي . بيد ان هذا الوهم لا ينشأ الا اذا اخذ المرء السياسة على انها اساس التاريخ التجريبي ، او اذا جرب المرء ، مثله كمثل هيفل ، ان يبرهن في كل مكان على انكار الانكار ، او اذا شرع المرء أخيراً - بعد ان تكون القوة الجديدة قد خلقت - يفكر مثل بورجوازي برلينسي طيب وجاهل في الخليفة الجديدة . واما يضع القديس مانشو هذا العامل الثاني جانبا لاستخدامه الخاص ، فانه يملك في متناول يده تحديدا يستطيع ان يجابه به الفضالة (آ) التجريدية «للمتحررة» . وهكذا ، فانه يصل الى النقائص الجديدة التالية :

الحرية ، التبدل الاجوف	} _ {	الفردية ، التملك الفعلي
لقوة غريبة		لقوة المرء الخاصة .

او كذلك :

رد فعل دفاعي ضد القوة الغريبة	} _ {	الفردية ، تملك قوتي الخاصة .

وكي نبين الى أي مدى تلاعب القديس مانشو بهذه «القوة» الخاصة ، التي يجابه بها الحرية هنا ، مستخرجا اياها من هذه الحرية بالذات ومقحما اياها في ذاته ، فاننا لاننوي ان نحيله على الماديين او الشيوعيين ، بل على قاموس الاكاديمية (ب)

(أ) caput mortuum ، باللاتينية في النص الاصل .

(ب) Dictionnaire de l'académie ، بالفرنسية في النص الاصل .

حيث سوف يجد أن كلمة حرية (أ) غالبا ما تستخدم بمعنى قوة (ب). وإذا كان القديس سانشو يريد على أية حال أن يؤكد أنه لا يكافح **liberté** ، بل **« Freiheit »** (ج) فإن عليه إذن أن يستشير هيجل طالبا منه النصح بشأن الحرية السلبية والحرية الإيجابية . ولا بد أن يستمتع ، بوصفه يورجوازيا صغيرا ألمانيا ، بالملاحظة الختامية في هذا الفصل .

ويمكن التعبير كذلك عن النقيضة كما يلي :

الفردية : الخلاص الفعلي والاستمتاع بوجودي الخاص	}	-	}	الحرية ، السعي المثالي إلى الخلاص والنضال ضد الكائن الآخر
---	---	---	---	---

وبعد أن ميز على هذا الفرار ، بواسطة تجريد رخيص ، الفردية من الحرية ، يزعم سانشو أنه لا يفعل الآن سوى المباشرة في تطيل هذا الفارق ويهتف :

« يا له من فارق بين الحرية والفردية ! » (ص : ٢٠٧) .

ولسوف نرى أنه لم يحقق من هذا كله شيئا باستثناء هذه النقائص القليلة العامة ، وأن الفردية « بالمعنى العادي » تستمر بصورة أبعد ما تكون على السخرية في التسلسل في سياق الكتاب بأكمله جنبا إلى جنب مع هذا التعريف للفردية .

« يستطيع المرء أن يكون حرا باطنيا بالرغم من حالة العبودية ، وأن يكن بكل تأكيد ، حيال أشياء متنوعة ، لكن ليس حيال جميع الأشياء ؛ بيد أن العبد لا يستطيع أن يكون حرا حيال الوسط ، حيال المزاج الاستبدادي لسيدته ، الخ » .

« ومن جهة أخرى ، فإن الفردية هي ماهيتي ووجودي الكاملان ؛ هي أنا نفسي . أتحرر مما تغطت منه ؛ وأني مالك ما هو في قبضتي أو ما أتصرف به . أتحرر في جميع الاوقات وفي جميع الظروف ؛ إذا كنت فقط أعرف كيف أكون لتفسي ولا أنظر عن نفسي للآخرين . أتحرر » .

(أ) **liberté** ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) **puissance** ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) كلمة ألمانية تعني « الحرية » .

لا أستطيع ان أريد حقا حالة الحرية ، نظرا لاني لا أستطيع . . . تحقيقها؛ ان كل ما أستطيع هو الرغبة فيها والطموح اليها، ذلك انها تظل مثلا اعلى؛ شبحا . ان قيود الواقع تمزق جسدي عميقا في كل لحظة . بيد انني اظل **ملكيتي الخاصة** . واذا كنت اخص سيديا ما بوصفي فنا ، فاني لا افكر الا في نفسي ، وفي مصلحتي الخاصة ؛ وصحيح ان ضرباته تصيبني : فانا لست حرا منها ؛ بيد انني لا **اتحملها الا في مصلحتي الخاصة** ، اما كي اخذعه بمظهر الصبر واهدده بحيث يأمن ، واما ايضا كي لا أجلب على نفسي بمقاومتي معاملة اسوا . لكنني ما دمت اضع في ذهني بصورة دائمة ذاتي ومصلحتي الخاصة « بينما الضربات تحتفظ بسلطانها عليه وعلى قناه) « فاني انتهمز اول فرصة سانحة » (يعني « يرغب » ، « يطمع » الى اول فرصة سانحة تظل على اية حال « مثلا اعلى ، شبحا ») « كي اسحق صاحب العبيد . اما اني اصبح بعدئذ حرا منه واتخلص من سوطه . فتلك لن تكون الا نتيجة لانانيتي السابقة . وامله يقال لي انني كنت حرا حتى في حالة العبودية ، حرا « في ذاتي » او « باطنيا » ؛ ومن سوء الحظ ان « حرية المرء في ذاته « ليست « الحرية فليا » ، كما ان « باطنيا » ليس « خارجيا » . ومن جهة اخرى ، فقد كنت ذاتي ، **خاصتي كليا وبصورة تامة** ، باطنيا وخارجيا على حد سواء . وليس جسدي « حرا » من آلام التعذيب ولسعات السوط تحت سيطرة سيد قاس ؛ بيد ان عظامي هي التي **تطلق تحت التعذيب** ، وعظامي هي التي **تنتفض تحت الضربات** ، وانا الذي اتأوه لان جسدي يتألم . ان حقيقة اني **اتنهد وارتجف تبين قبي ما زلت اخص ذاتي** ، اني **ملكيتي الخاصة** » . (ص : ٢٠٧ ، ٢٠٨) .

ان صاحبنا سانشو، الذي يمثل هنا مرة اخرى دور القاص من اجل اليودجوازيين الصفار والقرديين ، يثبت هنا انه ظل على الدوام ، بالرغم من جميع الجلطات التي تلقاها من قبل عند سرفانتس ، « مالك » ذاته ، وان تلك الصفعات تشكل بالاحرى جزءا من « فرديته » . انه « ملكيته الخاصة » « في جميع الاوقات وفي جميع الظروف » بشرط ان يعرف كيف يكون لنفسه . وبالتالي فان الفردية هنا شرطية ورهن بدكائه ، وهي عبارة يقصد منها ذمامة قمينة بالمبيد . وان هذا الذكاء ليصبح في وقت لاحق **الفكر** عندما يياشر « التفكير » في ذاته وفي « مصلحته » - هذا التفكير وهذه « المصلحة » الوهمية اللذين هما « ملكيته » الوهمية من الان فصاعدا . وان هذا الذكاء ليستقيم فيما عدا ذلك في تحمل الضربات « في مصلحته الخاصة » ، حيث تكمن الفردية مرة اخرى في فكرة « المصلحة » ، وحيث لا « يتحمل » الشر الا كيلا يصبح

« مالك » « الاسوا » . وان مظهرا ثانيا لهذا الذكاء هو « ملكية » الاحتفاظ « بالفرصة
 السانحة الاولى » ، وبالتالي مجرد **تحتفظ ذهني** (آ) ، والمظهر الاخر هو « سحق »
 « صاحب العبيد » بواسطة توقع ذهني ، وفي هذه الحالة فانه « مالك » هذا التوقع ،
 في حين ان صاحب العبيد هو الذي يسحقه بالفعل في الوقت الحاضر . وبالتالي فبينما
 هو يوحد نفسه هنا مع وعيه ، الذي يسمى الى الاطمئنان بواسطة مختلف الحكم
 الحسية ، فانه يوحد نفسه في النهاية مع جسده ، بحيث يكون « ملكيته الخاصة »
 كليا ، خارجيا وباطنيا على حد سواء ، ما احتفظ بشراة من حياة ، حتى اذا كانت
 حياة لا شعورية خالصة . ان ظواهر من نمط طقطقة « عظامه » وارتعاش عضلاته .
 الخ ، وهي ظواهر نقلت من لغة العلم الطبيعي **الأوحد** الى لغة الامراض ، وتمكن
 اثرتها بواسطة الغالغانية في جسده المنزل حديثا عن المشقة حيث شئق نفسه ، كما
 راينا اعلاه ، او حتى في جسد ضئدع ميت - هذه الظواهر تشكل هنا في نظره برهانا
 على انه لا يبرح « ملكيته الخاصة » « كليا وبصورة كاملة » ، « باطنيا وخارجيا على
 حد سواء » ، وانه لا يبرح بملك زمام نفسه . ان نفس الحقيقة التي تثبت قوة وفردية
 صاحب العبيد ، الا وهي انه هو بالضبط من يجلد وليس شخصا آخر ، ان عظامه
 هو بالضبط التي « تطلق » ، وعضلاته هو هي التي ترتعش ، دون ان يكون في
 مقدوره ان يفعل شيئا - هذه الحقيقة بالذات تثبت لقديسنا هنا فرديته الخاصة
 وقوته الخاصة . وهكذا فانه حين يقيد الى مذاب سبانسو بوشو(١٥٤) لسورينام ،
 حيث يعجز عن تحريك يده او قدمه ، او اي عضو آخر من اعضائه ، ولا بد له ان
 يتحمل كل ما يصنع له دون مقاومة ، في مثل هذه الظروف لا تستقيم فرديته وقوته
 في كونه قائرا على استخدام اعضائه ، بل في حقيقة كونها **اعضائه بالذات** . لقد انقذ
 هنا مرة اخرى فرديته باعتباره نفسه بصورة دائمة على انهمعين بصورة مغايرة - احيانا
 وعيا خالصا ، وحيانا جسدا لا شعوريا (انظر « علم الظواهر ») .

وعلى آية حال ، فان القديس سانشو « يتحمل » نصيبه من الضربات بمزيد
 من الكرامة بالمقارنة مع العبيد الفعليين . فمهما اخبر المرسلون العبيد ، في مصلحة
 اصحاب العبيد ، بان من واجبهم ان « يتحملوا » الضربات « في مصلحتهم الخاصة » ،
 فان العبيد لا يندفعون بمثل هذا الهراء . انهم لا يفكرون بكل برود وجبن بانهم لولا
 ذلك « سيحجرون على انفسهم معاملة اسوا » ، كما انهم لا يتوهمون انهم « يخدعون
 صاحب العبيد بمظهر الصير » - على التقيض من ذلك ، فهم يسخرون من جلادهم ،
 ويهزأون من عجزهم ، هذا المعجز الذي لا يستطيع حتى ان يجبرهم على اذلال انفسهم ،

(١) reservatio mentalis ، باللاتينية في النص الاصلى .

وهم يكتبون كل « نأوه » ، وكل شكوى ، ما سمح لهم الالم الجسدي بذلك . (انظر شارل كونت ، **مبحث التشريع**) . وهكذا ، فانهم ليسوا « ملاكهم » الخاصين لا « باطنيا » ولا « خارجيا » ، بل ملاك « تحديهم » فحسب ، الامر الذي يمكن التعبير عنه كذلك بالقول انهم ليسوا احرارا لا « باطنيا » ولا « خارجيا » ، بل احرار فقط من وجهة نظر واحدة ، الا وهي انهم احرار « باطنيا » من الاذلال الذاتي ، وهو ما يشتمونه « خارجيا » ايضا . ويقدر ما يتعرض « شترنر » للضربات ، فانه يكون مالك الضربات ، وبذلك حرا من كونه لا يتلقاها ، وهذه الحرية وهذا الخلاص يشكلان فرديته .

ان القديس سانشو يرى ميزة خاصة لفرديته في تحفظه الذهني بشأن هربه عند « الفرصة السانحة الاولى » ، ولا يرى في « التحرر » الذي يتم الحصول عليه بذلك الا « نتيجة انانيته السابقة » (انانيته الخاصة ، أي الانانية المتفقة مع نفسها) ؛ ويترتب على ذلك انه يتوهم ان الزوج الثالين في هاييتي (١٥٥) والزوج الايقين في جميع المستعمرات كانوا يريدون لا ان يحرروا انفسهم ، بل ان يحرروا « الانسان » . ان العبد الذي يحزم امره على التحرر يجب ان يكون قبلا قد تجاوز وجهة النظر القائلة ان العبودية تشكل « فرديته » . يجب ان يكون « حرا » من هذه « الفردية » . ومهما يكن من امر ، فان « الفردية » بالنسبة الى مثل هذا الفرد يمكن ان تستقيم في « تحقير » نفسه . اما ان يؤكد « المرء » العكس فمعناه ان يطبق « مقياسا غربيا » على هذه الفردية .

وختاما فان القديس سانشو يثار للضربات التي تلقاها بمخاطبة « مالك » « فرديته » ، صاحب العبيد ، بالمبارات التالية :

« ليست ساقى « حرة » من عصا السيد ، لكنها ساقى ، ولا يمكن انتزاعها مني . فلينتزعها مني وير ما اذا كان يملك ساقى بعد ! انه لن يجد في يديه سوى جثة هذه الساق ، التي ليست بساقى اذن بأكثر مما يكون الكلب الميت كلبا » (ص : ٢٠٨) .

لكن ، « فلير » - هو سانشو الذي يحسب هنا ان صاحب العبيد يريد ان يحصل على ساقه العبية ، على الأرجح لاستعماله الخاص - « فلير » ما يتبقى له بعد من ساقه التي « لا يمكن انتزاعها » . انه لا يحتفظ بشيء سوى خسارة ساقه ، وقد أصبح المالك وحيد الساق لساقه المنتزعة . واذا كان لا بد له ان يدير الطاحون لثماني ساعات يوميا (١٥٦) ، فانه هو الذي سيصبح في سياق الزمن ابلها ، وسوف تكون البلاهة « ملكيته » اذن . و « لير » القاضي الذي سيحكم عليه بذلك ما اذا كان يملك بعد دماغ سانشو « في قبضة يده » . لكن هذا لن يعود على سانشو المسكين الا بفائدة ضئيلة .

ان الملكية الاولى ، الجلالة الاولى قد اكتسبت !

وبعدما أفاض قديسنا اللثام ، بواسطة هذه الامثلة القيمة بناسك ، وبعدد كبير من الادب ، عن الفارق بين الحرية والفردية ، فإنه يعلن بصورة مبالغتة تامة في الصفحة ٢٠٩ أن

« بين الفردية والحرية هوة أعمق أيضا من هذا الفارق الشفهي البسيط » .

ان هذه « الهوة الاعمق » تستقيم في استئناف التعريف النوارد اعلاه عن الحرية بمختلف انواع « التحولات » و « الانكسارات » وبواسطة حشر « بيانات عرضية » متعددة. ان قضايا عديدة تنشأ من تعريف « الحرية » على انها « الخلاص » : مم يجب ان يكون الناس احرارا (ص : ٢٠٩) ؛ الخ ، ومناقشات بشأن « مم » هذه المصدر ذاته) . (هنا ايضا لا يرى ، باعتباره بورجوازيا صغيرا المانيا ، في صراع المصالح الفعلية سوى مشاحنة بشأن تعريف « مم » يجب ان يكون الناس احرارا ، وفي هذا المجال من الطبيعي ان يبلو من المستغرب جدا في نظره ان « المواطن » لا يرغب في ان يكون حرا « من المواطنة » ، ص : ٢١٠ . ومن ثم ، مرة اخرى ، التأكيد بأن رفع حاجز هو اقامة حاجز جديد ، الامر الذي يؤدي الى ان « الطموح الى حرية معينة يتضمن على الدوام النية في سيطرة جديدة » ، ص ٢١٠ (حيث تعلم بهذا الشأن ان البورجوازيين لم يقاتلوا في الثورة في سبيل هيمنتهم الخاصة ، بل في سبيل « سيادة القانون » - انظر اعلاه بشأن الليبرالية) ؛ ومن بعد النتيجة بأن المرء لا يرغب في ان يتخلص معا « هو على هواه ، مثلا نظرة الحبيبة التي لا تقاوم » ، (ص : ٢١١) . وهذه نتيجة اخرى : ان الحرية « خيال » (ص : ٢١١) ، « حلم » (ص : ٢١٢) ، ومن ثم نعلم بصورة عابرة ان « صوت الطبيعة » يمكن ان يصبح هو الآخر في بعض الاحيان « فردية » (ص : ٢١٣) ، لكن من الواجب من جهة اخرى ان يعتبر « صوت الله والضمير » من « عمل الشيطان » ، وهذا هو يتباهى : « ان مثل هؤلاء الزنادقة (الذين يرون ذلك من عمل الشيطان) « موجودون : كيف سوف تتعاملون معهم ؟ » (ص : ٢١٣ ، ٢١٤) . بيد ان طبيعتي ليست هي التي يجب ان تحددني ، بل انا الذي يجب ان احدد طبيعتي . هكذا يتكلم الاناني المتفق مع نفسه . وان وعيي هو كذلك « صوت للطبيعة » .

ويتبين لنا كذلك بهذه المناسبة ان الحيوان « يتصرف بصورة عاقلة جدا » (ص : ٢١٤) . ونعلم فيما بعد ان « الحرية خرساء بشأن ما يجب ان يحدث بعدما اصبح حرا » (انظر « نشيد الاناشيد لسليمان ») . ويختتم القديس سانشو العرض

عن « الهوية الاعمق » الأتفة الذكرين الفردية والحرية بتكرار مشهد الجلد بالمصا ، وهو يعبر هذه المرة عن نفسه بوضوح أعظم بشأن الفردية :

« حتى اذا لم اكن حرا ، وحتى اذا كنته مقيدا بألف غلر ، فاني موجود مع ذلك ، وأنا لا اوجد في مستقبل ما او رجاة امر ما ، كالحرية ، كلا ، بل أنا حاضر - حتى في جلد العبد الاكثر حقارة » (ص : ٢١٥) .

وبالتالي فانه يقابل هنا بين نفسه و « الحرية » على انهما شخصان مختلفان ، وتصبح الفردية مجرد الوجود الراهن ، الحاضر ، وفي الحقيقة الحاضر « الاكثر حقارة » . ان الفردية هنا تسجيل بسيط للهوية الشخصية . ان شترتر ، الذي نصب نفسه أعلاه « الشرطة السرية للدولة » ، يجعل من نفسه هنا مصلحة الجوازات . « حاشا » ان « يفقد أي شيء » من « عالم الانسان ! » (انظر « نشيد الاناشيد لسليمان ») .

ووفقا للصفحة ٢١٨ ، يستطيع المرء كذلك ان « يعتزل » فرديته من خلال « التفاني » ، « الخنوع » ، على الرغم من ان الفردية ، وفقا للصفحة السابقة ، غير قابلة للدمار ما دام المرء موجودا قط ، حتى في شكل الوجود الاكثر « حقارة » او « خنوعا » . وليس العبد « الاكثر حقارة » هو العبد « الاكثر خنوعا » ، وفقا لاحد الاوصاف السابقة للفردية ، لا يستطيع المرء ان « يعتزلا » الا اذا اعتزل حياته .

وفي الصفحة ٢١٨ ، تنتصب الفردية مرة أخرى بوصفها احد مظاهر الحرية ، بوصفها قوة ، ضد الحرية بوصفها خلاصا ! وفي عداد الوسائل التي يزعم سانشو انه يؤمن فرديته بها يرد ذكر « النفاق » و « الاحتيال » (وسائل تستخدمها فرديتي لانه لا بد لها ان « تلعن » لشروط العالم) ، الخ ، « ذلك ان الوسائل التي استعمالها تحدد بماهيتي » . ولقد رأينا من قبل ان بين هذه الوسائل يلعب انعدام اية وسيلة دورا رئيسيا ، كما اتضح كذلك من قبل من اجراءاته ضد القمر (انظر اعلاه « المنطق ») . ومن ثم ، طلبا للتغيير ، تقدم الينا الحرية على اعتبارها « تحررا ذاتيا » « يعني أنني لا أستطيع ان اتزود من الحرية الا بالقمر الذي تزودني به فرديتي » ، وهي صيغة تصادف فيها من جديد تعريف الحرية على انها تقرير المصير ، على انها فردية ، وهو التعريف الذي يرد عند جميع الايديولوجيين ، وعلى الاخص الايديولوجيين الالمان . وان هذا ليبرهن لنا بتقرير ان « الخراف » لا « تكسب » شيئا « اذا اعطيت حرية الكلام » (ص : ٢٢٠) . اما تفاهة هذا المفهوم عن الفردية بوصفها تحررا ذاتيا فيتضح ولو من مجرد طريقته في تكرار الصيغ الاكثر ابتذالا عن الحرية الممنوحة ،

والمعتق ، وفعل التحرر الذاتي ، الخ ، (ص : ٢٢٠ ، ٢٢١) . وبلي ذلك تصور
شاعري للتضاد بين الحرية بوصفها خلاصا والفرديية بوصفها انكار هذا الخلاص :

« تشر الحرية غضبك ضد جميع الاشياء التي لست اياها » (وبالتالي
فهي فرديية غاضبة ، او ان الطباع الصفراوية ، غيزو مثلا ، لا تملك
« فرديية » في رأي القديس سانشو ؟ وهل انا لا استمتع بذاتي في غضبي
ضد الآخرين ؟) ، « والانانية تدعوك الى الفرح بنفسك ، الى المتعة
الذاتية » (واذن فالانانية هي الحرية السعيدة ؛ وعلى اي حال ، فقد
سبق لنا ان اختبرنا الفرح والمتعة الذاتية للاناني المنفق مع نفسه) .
« ان الحرية هي وتبقى حينا » (فكان الحنين لم يكن كذلك سعة مميزة -
المتعة الذاتية لافراد من تكوين خاص ، وعلى الاخص التكوين المسيحي -
الالمانى - وهل يجب ان « نضيع » مثل هذا الحنين ؟) « ان الفرديية حقيقة
تبطل من ذاتها كل الازام الذي يمكن ان يكون عقبة في طريقك الشخصى »
(وفي هذه الحالة اذن ، حتى الغاء الازام ، كانت فردييتي فرديية مسبوقة .
وانه لما يميز مرة اخرى البورجوازي الصغير الالمانى ان جميع المواقف
والحواجر تسقط بالنسبة اليه « من تلقاء ذاتها » ، ما دام هو نفسه لا
يحرك اصبعاً صغيرة قط ، وبقوة المادة يحول تلك العقبات التي لا تسقط
« من تلقاء ذاتها » الى فرديته الخاصة . ويمكن ان نلاحظ بصورة عابرة
ان الفرديية تظهر هنا بوصفها شخصاً فاعلاً ، بالرغم من انها تتردى درجة
فيما بعد الى مرتبة الوصف البسيط للمالك) (ص : ٢١٥) .

وتظهر النقيضة نفسها مرة اخرى في الشكل التالي :

« باعتبارك مالكاً ، فانك حر فعلياً من كل شيء » ، وما بقي عالقا بك قد
قبلته أنت نفسك ، بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر . ان المالك انسان
مولود حراً ، اما الانسان الحر ، من جهة اخرى ، فليس سوى انسان
راغب في الحرية » .

وعلى اية حال ، فان القديس سانشو « يترف » في الصفحة ٢٥٢ « ان كل
امرئ يولد انساناً ، وبالتالي من وجهة النظر هذه فان جميع الولدان متساوون » .

ان ما « لم تتخلص منه » بوصفه مالكا هو « بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر » ،
كما في حالة جلادات العبد الوارد ذكره اعلاه - اسباب مبتذل ! - وبالتالي فسان

الفردية الخاصة ترتد هنا الى الفكرة الرومية بأن القديس سانشو بمحض ارادته تبنى واحتفظ بكل شيء لم « يتخلص » منه ، مثلا الجوع حين لا يملك مالا . واذا تركنا جانبا عددا كبيرا من الامور ، مثلا اللهجة ، وداء الخنازير ، والبواسير ، والفقر ، والعرج ، والزمام التفلست المفروض عليه من قبل تقسيم العمل ، الخ ، الخ - واذا تركنا جانبا حقيقة انه لا يتوقف عليه في حال من الاحوال ما اذا كان « يقبل » هذه الامور او لا يقبلها ، فانه لا يملك بعد - حتى لو قبلنا مقدماته ليرهه واحدة - الا الاختيار بين امور محددة موجودة في مجال وجوده ؛ ولم تنشأ فرديته الخاصة في حال من الاحوال . ومثال ذلك انه لا يملك ، بوصفه فلاحا ايرلنديا ، الا ان يختار بين تناول البطاطا او الموت جوعا ، وهو ليس حرا دائما في القيام بهذا الاختيار . وفي الصيغة المشهد بها اعلاه يجب على المرء ان يسجل ايضا ذلك الابدال الجميل الذي يوحد بصورة مباشرة ، كما في الحقوق ، « القبول » مع « الاختيار » و « طيبة خاطر » . وبالمناسبة ، فان شيئا في سياق الكتاب او خارجه لا يتيح لنا ان تؤكد ما يقصده القديس سانشو بالانسان « المولود حرا » .

ليس الشعور المقبول منه شعورا مفروضا فيه ايضا اولسنا نعلم منذ الصفحتين ٨٤ و ٨٥ ان الشاعر « المفروسة » ليست في حال من الاحوال مشاعر « شخصية » ؟ وفيما عدا ذلك ، فانه يتبين هنا ، كما رأينا من قبل بخصوص كلوبستوك (الذي يورد كمثال) ، ان السلوك « الشخصي » لا يتفق في حال من الاحوال مع السلوك الفردي ، بالرغم من ان المسيحية قد « وافقت » كلوبستوك جيدا فيما يبدو ولم تقف « حجر عثرة في طريقه » في حال من الاحوال .

« ان المالك لا يحتاج لان يتحرر ، ما دام يرفض منذ البداية كل شيء ما عدا نفسه . . . وحتى حين كان تحت سلطان احتراماته الصبيانية الاذجة ، فانه مع ذلك يجعل سلفا كي « يتحرر من هذا السلطان » .

وهكذا فان المالك الذي لا يحتاج لان يتحرر يجعل سلفا ، منذ طفولته ، كي يتحرر ، وهنا كله ، كما رأينا ، لانه انسان «مولود حرا» . «وتحت سلطان احتراماته الصبيانية » يفكر سلفا ، بكل حرية ، او ايضا بصورة شخصية ، في هذا السلطان الخاص به . لكن هذا يجب الا يدهشنا : لقد رأينا من قبل في بداية العهد القديم اي عطف معجزة هو الاناني المتفق مع نفسه .

« تعمل الفردية في أحشاء الأناهي الصغير وتزوده بما يرغب فيه، « الحرية » .

ليس شترنر هو الذي يحيا ، بل «الفردية» هي التي تحيا ، و «تعمل» ، و «الزود» في باطنه . وانا لثرى هنا أن الفردية ليست وصفا للمالك ، بل المالك هو أسهاب الفردية .

وكما رأينا ، فقد كان « الخلاص » في أوجه خلاصا من الذات ، انكارا للذات . ورأينا كذلك من جهة أخرى انه عارضه « بالفردية » بوصفها تأكيدا للذات ، بوصفها مصلحة شخصية . بيد أننا رأينا كذلك ان هذه المصلحة الشخصية لم تكن بدورها الا انكارا للذات .

ولقد شعرنا بصورة اليعة طوال فترة من الزمن أن « المقدس » مفقود . بيد أننا نكشفه مجددا بصورة مباغته ، وهو في حالة شديدة من الاضطراب ، في الصفحة ٢٢٤ ، في نهاية القسم عن الفردية ، حيث يثبت هويته بهذه الصيغة الجديدة .

« ان موقعي من امر أنا معني به بصورة انانية » اار غير معني على الاطلاق) « يختلف عن موقعي من أمر أنا أخدمه » (أو أنا معني به) « بصورة منزهة » .

بيد أن القديس ماكس غير راض عن هذه القطعة المرموقة من اللغو التي « قبلها » « بمحض اختياره ويكل طيبة خاطر » . ان « المرء » الذي طواه النسيان طويلا بماود ظهوره بصورة مباغته على المسرح في هيئة الحارس الليلي المكلف بالتحقق من هوية المقدس ، ويعلن أنه

« يستطيع أن يقدم العلامة المميزة التالية : حياي الاول أستطيع أن أخطيء أو ارتكب خطيئة » ايا له من لغو مرموق !) « اما الآخر فلا أستطيع سوى أن أهدده ، أرده ، أحرم نفسي منه ، يعني أقفل شيئا سخيفا » (يترتب على ذلك أنه يمكن بذلك أن يبدد نفسه ، يمكن أن يحرم نفسه من نفسه ، يمكن أن يحرم من نفسه — يمكن أن يحرم من الحياة) . « ان كلا هذين المنظورين يمكن أن يطبقا على حرية التجارة » نظرا لأنها تعتبر تارة على أنها المقدس وتارة لا تعتبر على هذا القرار ، أو كي نستأنف تعبير القديس سانشو الأكثر تعقيدا « لأنها تعتبر جزئيا على أنها حرية يمكن منحها أو سحبها وفقا للظروف ، وجزئيا على أنها حرية مقدسة في جميع الظروف » (ص : ٢٢٤ ، ٢٢٥) .

ان سانشو يثبت هنا مرة أخرى « تفهيمه » « الشخصي » في مسألة حرية التجارة ورسوم الحماية . وان هذا ليلقي على عاتقه « رسالة » ايراد حالة وحيدة اعتبرت حرية التجارة فيها « مقدمة » (١) لانها « حرية » ، و (٢) « في جميع الظروف » . ان المقدس لنافع لجميع الاغراض .

وبعدما اثبتت الفردية بصورة مصطنعة كما رأينا سابقا ، بواسطة تقاضى منطقية والحيلة الظواهرية عن « التحدد بصورة مغايرة » ، انطلاقا من « حرية » نسجت سابقا من اجل هذه الغاية - وبهذه المناسبة فان القديس سانشو « طرح » في الفردية جميع الاشياء التي ناسته (الجلدات مثلا) ، وفي الحرية جميع الاشياء التي لم تناسبه - نعم اخيرا ان هذا كله ليس الفردية الحقيقية بعد .

انه ليقرر في الصفحة ٢٢٥ :

« ليست الفردية فكرة في حال من الاحوال ، كما هي حال الحرية ، الخ ، فهي ليست سوى وصف للمالك » .

ولسوف نرى ان هذا « الوصف للمالك » يستقيم في انكار الحرية في الانكسارات الثلاثة التي ينسبها القديس سانشو اليها - الليبرالية والشيعوية والانسية - متفهما اياها في حقيقتها ، ومن بعد مسميا هذه المحاكمة ، البسيطة جدا وفقا لقواعدها المنطقية ، وصف الينا الحقيقية .

.....

ان كل الفصل عن الفردية الخاصة يتقلص الى مجموعة من التقريظات الذاتية الاشد تفاهة التي يعزى البورجوازي الصغير الالمانى نفسه بها عن عجزه الخاص . وانه ليفكر ، مثله كمثل سانشو بالضبط ، ان جميع الاشياء في صراع المصالح البورجوازية ضد بقايا الاقطاعية والملكية المطلقة في البلدان الاخرى لا تدور الا حول مسألة مبدئية: هم يجب ان يتحرر «الانسان»؟! (انظر اعلاه « الليبرالية السياسية »). وبالتالي فانه لا يرى في حرية التجارة الا حرية بين الحريات ، وينسب في الحديث على طريقة سانشو بقرع عظيم من الابهة عما اذا كان ينبغي « للانسان » ان يستمتع بحرية التجارة « في جميع الظروف » او لا . وحين تتعرض نظامه الى الحرية لانهار يائس ، كما هو محتوم في مثل هذه الشروط ، فانه يعزى نفسه اذن ، مثل سانشو ايضا ، بان « الانسان » ، او هو نفسه ، لا يستطيع « ان يصبح حرا من جميع الاشياء » ، وان الحرية تصور مبهم حتى الدرجة القصوى ، وانه حتى مترويح وشارل العاشر استطاعا ان يستنجا « بالحرية الحقيقية » (ص : ٢١٠ ممن « الكتاب » ، ويكفي ان يشار هنا الى ان الرجعيين بالضبط ، وعلى الاخص المدرسة التاريخية والرومانسيين (١٥٧) - مرة اخرى مثل سانشو تماما - هم الذين يرون الحرية الحقيقية في الفردية -- فردية الفلاحين التيروليين على سبيل المثال ، وعلى

المعوم في خصوصية الافراد ، وعلى صعيد اوسع خصوصية المحلات والاقاليم والمراتب الاجتماعية ؛ . - وان اليورجوازي الصغير لعزي نفسه كذلك بانه سوف يعوض ، بوصفه ألمانيا ، حتى اذا لم يكن حرا ، عن جميع الآلام بفرديته الخاصة التي لا جدال فيها . ومرة اخرى مثل سانشو لا يوى في الحرية قوة يمكنه الحصول عليها ، وبالتالي يجعل من عجزه الخاص قوته الوحيدة .

ان ما يهوس به اليورجوازي الصغير الالمني في اعماق نفسه الهادئة كي يحصل على العزاء يبوغى به صاحبنا البرليني بصوت مرتفع على انه لفنة فكرية عبقرية . انه فخور بفرديته الخاصة التافهة وبتفاهته الخاصة .

ه - المالك

يشان « انكسارات » المالك الثلاثة : « قوتي » ، و « تعاملي » ، و « متعتي الذاتية » ، انظر « اقتصاد العهد الجديد » . سوف ننتقل مباشرة الى اول هذه الانكسارات .

أ - قوتي

١- ان للفصل عن القوة ، بدوره ، بنية ثلاثية الاجزاء . حيث يعالج : ١ - الحق ؛ ٢ - القانون ؛ ٣ - الجريمة . وكما يخفي هذه الطبيعة الثلاثية الاجزاء ، بلجنا سانشو على الاغلب ، في كثير من المعاناة ، الى « الحدث العرضي » . وانا نقدم هنا المضمون الكامل في شكل جلولي ، مع الادراجات العرضية الضرورية .

١ - الحق

أ - التكريس عامة

مثال آخر على المقدس هو الحق .

الحق ليس انما

= ليس حتي

= حق الغير

= حقا قائما

= حق الغير

كل حق قائم

= حقا صادرا عن الآخرين (ليس عنى)

= حقا معطى من الآخرين

= (الحق الذي يمنحني اياه امرؤ ،

الحق المخصص لي) . (ص : ٢٤٤ ، ٢٤٥)

المقدس

ملاحظة رقم ١ - سوف يعجب القارئ بسبب ظهور الطرف الثاني من المعادلة رقم ٤ بصورة مفاجئة في المعادلة رقم ٥ على أنها الطرف الاول المتعلق بالطرف الثاني من المعادلة رقم ٣ . بحيث يظهر في مكان « الحق » بصورة مفاجئة ، في الطرف الاول ، « كل حق قائم » . ويقصد القديس سانشو من ذلك التظاهر بأنه يتحدث عن الحق القائم **الفعلي** ، بينما هو لا يفكر في ذلك في حال من الاحوال . انه لا يتحدث عن الحق الا بقدر ما هو مائل على انه « محمول » مقدس .

ملاحظة رقم ٢ - بعدما حدد الحق على انه « حق الغير » ، يمكن ان يعطى الاسماء التي تحلو لك مثل « حق السلطان » ، « حق الشعب » ، الخ ، وفقا لرغبة القديس سانشو في تحديد الغريب الذي يتلقى منه الحق موضع البحث . ويتيح هذا لسانشو ان يعطي الى القول ان « الحق الغريب ممنوح من الطبيعة » من الله ، من الاقتراع الشمبي ، الخ « (ص : ٢٥٠) ، وبالتالي « ليس مني » . وان السذاجة الوحيدة في كل ذلك هي الطريقة التي يحاول قديسنا بها، من خلال استخدام الترادف، ان يعطي بعض مظاهر التطور للمعادلات الواردة املاء .

« فليعتبرني بعض الحمقى على حق » (ماذا لو كان هو نفسه الاحمق الذي يعتبر نفسه على حق ؟) ، « فاذا حقني يصبح موضع الشبهة في الحال بالنسبة اليّ (انه ليكون من المرغوب فيه ، في مصلحة « شترنر » نفسه ، ان يكون الامر كذلك) . « لكن حتى اذا اعتبرني رجل حكيم على حق ، فان هذا لا يعني بعد اني على حق . ومهما يكن من امر ، فاننا حتى الان قد سعينا الى **هذا الحق** (١) . انا ننشد الحق ، ولهذه الغاية نتوجه الى المحكمة . . . لكن ما الذي اطلبه من المحكمة العليا للرقابة ، حق الرقابة » (ص : ٢٤٤ ، ٢٤٥) .

لا بد للمرء ان يعجب بالاستخدام الماكر للترادف في هذه الجملة البراعة . ان الاعتراف بالحق بالمعنى الحوارى العادي يوحد مع الاعتراف بالحق بالمعنى القضائي . وان ما هو اكثر اهلا للاعجاب الايمان القادر على نقل الجبال في الفكرة بان المرء « يتوجه الى المحكمة » طلبا للذة اثبات حقه - وهو ايمان يفسر المحاكم بهوس

(١) بالالمانية تعني كلمة **recht** « الحق » - لكن **recht haben** تعني «على صواب» . ويستخدم شترنر

في هذه الفقرة باسمها كلمة **recht** بالمعنيين .

المقاضاة *

واخيرا فانه مما يسترعى الانتباه ايضا البراعة التي يهرتب بها سانشو بلديء الامر - كما هي الحال في المعادلة رقم ٥ اعلاه - الاسم الاكثر تشخيصا ، « حق السلطان » في هذه الحال ، كيما يكون قادرا بمزيد من الحسم فيما بعد على اقتحام مقولته العمومية « حق الغير » .

الحق الغريب	=	ليس حقي
ان يكون لي حقي الغريب	=	الا اكون على حق (صواب)
	=	الا يكون لي أي نوع من الحق
	=	ان اكون عديم الحق . (ص : ٢٤٧)
حقي	=	ليس حقتك
	=	باطلك
حقتك	=	باطلي .

ملاحظة : « انك ترغب في أن تكون على حق ضد الآخرين » ا يجب ان بقرا : ان تكون في حقتك) . « لكن هذا مستحيل ، فبالنسبة اليهم سوف تظل على الدوام في « الباطل » ، لانهم لن يكونوا خصومك اذا لم يكونوا كذلك في « حقهم » . سوف « يعتبرونك » بصورة دائمة « على باطل » . . . اذا تمكنت بمبادئ الحق ، فانك لن تفلت اذن من . . . المنازعات القضائية » (ص : ٢٤٨ ، ٢٥٣) .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة :] ان الفكرة التي يملكها القديس جاك المنفل عامة عن المحكمة يمكن استخلاصها من حقيقة أنه يستشهد بالمحكمة العليا للرقابة محضال ، وهي التي لا يمكن على الاكثر الا لذهن بروسى أن يضربها بحكمة حقيقية - محكمة لا تستطيع ان تتخذ مسوى الاجراءات الادارية ، لكنها عاجزة سواء عن انزال العقوبات او عن تسوية الدعاوى المدنية . وماذا يهم قديسا الذي لا يعنى نط بالافراد الواقعيين ان يكون القضاء والادارة : المنفصلان او المتطابقان على نط دعوي ، مقابلين لمرحلتين للانتاج مختلفتين كل الاختلاف بالنسبة الى الافراد .

ان المعادلات المذكورة اعلاه تحول هنا الى « دعوة » و « رسالة » و « واجب » ، وهي الرصايب الاخلاقية التي فرسها القديس ماكس في الصخر القلق لخادمه الابن شيليفا ، ومنله مثل ضابط صف بروسى [ان « دوكيه » الخاص ينطق بقمه) ، يخاطب القديس ماكس شيليفا بعفة الغائب : انه سيهتم بأن يظل حقه في الاكل غير منقوس الخ ، ان حق البروليتاريين في الاكل لم « ينقص » قط ، ومع ذلك فانه يحدث « بصورة طبيعية تماما » ان يكونوا على الاغلب عاجزين عن « ممارسة » هذا الحق .

« فلندرس في هذه الاثناء الموضوع من زاوية اخرى » . ان في مقثور القديس سانشو الآن ، وقد قدم على هذا الفرار اثباتا بينا على معرفته بالحق ، ان يقتصر على تعريف الحق مرة اخرى على انه المقدس ، ويستأنف بهذه المناسبة بعض النعوت المطاوعة المقدس من قبل ان يقرنها بكلمة « حق » .

« اليس الحق مفهوما دينيا ، يعني شيئا مقدسا ؟ » (ص : ٢٤٧) .
« من يستطيع ان يسأل عن « الحق » ان لم يفعل من وجهة نظر دينية ؟ »
(المصدر ذاته) .

« الحق » في ذاته ولاجل ذاته » . وبالتالي دونما علاقة بي ؟ « الحق المطلق » ! وبالتالي المنفصل عني - شيء كائن « في ذاته ولاجل ذاته ! »
- مطلق ! حق أزلي ، مثل الحقيقة الازلية « - النفس (ص : ٢٧٠) .

« انك ترند في هلع امام الآخرين لانك تحسبانك ترى شبح الحق ينتصب الى جانبهم ! » (ص : ٢٥٣) .

« انك تزحف كما تكتسب حظوة الشبح » (المصدر ذاته) .

« ان الحق هاجس يوحى به شبح » (تركيب القضيتين السابقتين) .
(ص : ٢٧٦) .

« ان الحق ... فكرة ثابتة » (ص : ٢٧٠) .

« ان الحق روح ... » (ص : ٢٤٤) .

« لان الحق لا يمكن ان يعطى الا من قبل روح » (ص : ٢٧٥) .

ويوضح القديس سانشو الآن مرة اخرى ما اوضحه من قبل في العهد القديم ، اي ما هي « الفكرة الثابتة » ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان « الحق » يظهر هنا في كل مكان بوصفه « مثالا آخر » عن « الفكرة الثابتة » .

« الحق في الاصل فكري ، يعني ان هذا الفكر » (١) « يملك أصله في... لكن حالما انبثق مني » (في الحديث الشائع اقلت من بين أصابعي) ، « حالما تكون « الكلمة » قد لفظت ، فان الكلمة تصبغ جسدا اذن » (ويستطيع القديس سانشو ان يأكل منه حتى الشبح) ، « فكرة ثابتة » - (ولهذا السبب فان كتاب شترنر يتشكل من « أفكار ثابتة » « انبثقت » منه ،

لكننا امسكنا نحن بها وارقفناها في « دار الاصلاح » الدائمة الصيت .
« عنقود » (بعدما انفصل الفكر عنه) « لا أستطيع الانفصال عنه ؛ فعيما
تلويت وتلفت ، فانه ينتصب امامي » (ان الضفيرة ذاتها تتدلى خلف
ظهره) (١٥٨) . « وهكذا كان الناس عاجزين عن استعادة التحكم في هذه
الفكرة عن « الحق » التي خلقوها بأنفسهم . ان خليقتهم قد جمحت .
ذلك هو الحق المطلق ، الذي حصل رباطه » (يا للترادف !)
« وفصل عني . وما دعنا نبجله على انه مطلق ، فاننا لا نستطيع ان نلتهمه
من جديد ، وهو يجردنا من قوتنا الخلاقة ؛ ان الخليقة اكثر من الخالق ؛
وهي توجد في ذاتها ولاجل ذاتها . لا تسمحوا للحق ان يذهب حرا بعد
الآن ... » .

(سوف تتبع هذه النصيحة في الحال وتعيد هذه العبارة حتى اشعار
آخر) (ص : ٢٧٠) .

واما جر القديس ماثيو الحق على هذا القرار عبر جميع المحن الممكنة
للقديس بالنار والماء ، اما كرسه ، فقد دمره في الوقت ذاته .

« مع الحق المطلق ، يزول الحق نفسه ، وفي الوقت ذاته تلقى سيطرة
مفهوم الحق » (التراتب) ، « ذلك انه يجب الا ينسى ان المفاهيم والافكار
والمبادئ قد سادت علينا حتى الآن ، وان يبين هؤلاء السادة لمب مفهوم
الحق او مفهوم العدالة احد الادوار الرئيسية » (ص : ٢٧٦) .

اما ان الحقائق الحقوقية تتخذ هنا مرة اخرى مظهر سيطرة مفهوم الحق وان
شترنر يقضي على الحق سلفا حين يجعل منه مفهوما ، وبالتالي المقدس ، فذلك امر
قد اعتدناه من قبل . انظر بهذا الشأن « التراتب » . وعند شترنر ان الحق لا ينشأ
عن الشروط المادية التي يحيا البشر فيها وما ينجم عن ذلك من نزاعات ، بل عن
صراعهم ضد مفهومهم الخاص الذي يجب ان « ينزعوه من رؤوسهم » . انظر القسم
عن « المنطق » .

ان هذا الشكل الاخير لتكريس الحق يتضمن كذلك الملاحظات الثلاث التالية :

الملاحظة الاولى :

« ما دام هذا الحق الغريب يتطابق مع حقي ، فمن الطبيعي اني اجسد
هذا الاخير فيه ايضا » (ص : ٢٤٥) .

ولتدع القديس سانشو يتأمل هذه العبارة لفترة من الزمن .

الملاحظة الثانية :

« اذا تسربت اليه مصلحة انانية ، فسد المجتمع في الحال . . . كما كانت
مثلا حال المجتمع الروماني بقانونه المدني المعد على أكمل وجه » (ص: ٢٧٨) .

ووفقا لذلك ، فلا بد أن المجتمع الروماني كان من البداية مجتمعا رومانيا
فاسدا ، مادامت المصلحة الانانية واضحة في « الجداول العشرة » (١٥٩) بصيغة اكثر
حدة مما هي عليه في « القانون المدني المعد على أكمل وجه » للعصر الامبراطوري .
وهكذا فان **القانون المدني** ، في هذه الذكرى التاعسة من هيجل ، يعتبر عرضا للانانية
وليس للمقدس . وانه لفي مقدور القديس سانشو هنا أيضا أن يفكر جيدا بمدى
ارتباط **القانون المدني** (*Priva Recht*) بالملكية الخاصة (*Privateigentom*)
وما يتضمنه فضلا عن ذلك من العلاقات الحقوقية العديدة الاخرى (راجع **الملكية
الخاصة والدولة والحق**) التي لا يملك القديس ماكس ما يقوله عنها سوى انوسا
المقدس .

الملاحظة الثالثة :

« **على الرغم من أن الحق مشتق من المفهوم ، فانه مع ذلك لا يأتي الى
الوجود الا لانه يضم حاجاتنا** » .

هذا ما يقوله هيجل : **فلسفة الحق** ، الفقرة : ٢٠٩ ، الملحق) الذي ورث عنه
قديسنا تراتب المفاهيم في العالم الحديث . وهكذا فان هيجل يفسر وجود الحق
بالحاجات التجريبية للافراد ولا يتفقد **المفهوم** الا بواسطة تأكيد بسيت . وان المرء
ليستطيع أن يرى كيف أن هيجل يتقدم بصورة اكثر مادية بصورة لا متناهية من
القديس سانشو ، هذه « الانا من لحم ودم » .

ب - التملك بالنقيضة البسيطة

حق الانسان	-	حقي
الحق الانساني	-	الحق الانساني
حق الغير = الحصول	}	حقي = الحصول على حقي من نفسي
على الحق من الآخرين		

د) الحق هو ما يعتبره
الإنسان صالحا
الحق هو ما اعتبره
أنا صالحا

« هذا هو الحق الاناني : هذا صالح لي ، وبالتالي فان هذا هو الحق
(في مواضع مختلفة ، والعبارة الاخيرة واردة في الصفحة ٢٥١) .
الملاحظة الاولى :

« اما انا فاني اعطي نفسي الحق في القتل ما دمت لا احظر على نفسي
الجريمة : ولا اتراجع امامها كما لو كانت باطلا » (ص : ٢٤٩) .

ويجب ان يقرأ هذا : اني اقتل ما دمت لا احظر على نفسي هذا الفعل ، ما
دمت لا اتراجع امام الجريمة . وان هذه العبارة باكملها اسهاب متبجح للمعادلة
الثانية في النقيضة ج ، حيث عبارة « الحصول على الحق » قد فقدت معناها .
الملاحظة الثانية :

« اني اقرر ما اذا كان الحق في باطني ، فخارجا مني لا وجود لاي حق »
(ص : ٢٤٩) - « هل نحن ماهو فينا ؟ كلا ، ليس اكثر مما هسو
خارجا منا . . . بالضبط لاننا لسنا الروح الذي يكن فينا ، لهذا
السبب بالذات يجب علينا ان نقطه خارجا منا . . . تفكر به على انه
موجود خارجا منا . . . في العالم الآخر » (ص : ٤٣) .

وهكذا ، وفقا لصيفته الخاصة في الصفحة ٤٣ : لا بد للقديس سانشو ان
يسقط مرة اخرى الحق الذي كان « فيه » « خارجا منه » ، وفي الحقيقة « في العالم
الآخر » . لكن اذا ما اراد مرة ان يتملك الاشياء بهذه الطريقة ، فانه يستطيع اذن
ان يسقط « في ذاته » الاخلاق والدين وكل شيء « مقدس » ، ويقرر ما اذا كان
ذلك « فيه » الاخلاقي والديني والمقدس - « خارجا منه لا وجود لاي » اخلاق او دين
او قداسة - كما يسقط بعد ذلك ، وفقا للصفحة ٤٣ ، هذه الامور خارجا منه ، في
العالم الآخر . وبذلك يتحقق « احياء جميع الاشياء » وفقا للنموذج المسيحي .

الملاحظة الثالثة :

« خارجا مني لا وجود لاي حق . ان ما اعتبره صالحا لي هو حق . ومن
الممكن انه لا يبرح بعد ، لهذا السبب ، حقا بالنسبة الى الآخرين »
(ص : ٢٤٩) .

ويجب أن يقرأ هذا : ان ما اعتبره صالحا لي حق بالنسبة اليّ ، لكنه ليس لهذا السبب حقا بالنسبة الى الآخرين . ولقد صار لدينا حاليا ما يكفي من الامثلة على « وثبات البرغوث » الترادفية التي يقوم بها القديس سانشو بكلمة « حق » . الحق والصواب ، و « الحق » الحَقوقي ، وما هو « حق » اخلاقيا ، وما يعبره ، « حقا » ، الخ ، - هذا كله يستخدم حَبط عشواء ، مثلما يلائمه . فليجرب القديس سانشو ان يترجم فرضياته عن الحق الى اية لغة اخرى : فيتضح لغوه كل الوضوح في الحال . وما دام هذا الترادف قد هولج بصورة وافية في القسم عن « المنطق » ، فانه يكفينا هنا ان نحيل القارئ اليه .

ان الصيغة المذكورة اعلاه تقدم كذلك اليينا في « التحولات » الثلاثة التالية :

آ - « ما اذا كنت على حق ام لا ، هذا ما لا يمكن ان يكون عليه حكم آخر سواي . ان كل ما يستطيع الآخرون ان يقرروه هو ما اذا كانوا يوافقون على حقي ، وما اذا كان يملك قيمة بالنسبة اليهم ايضا » . (ص : ٢٤٦) .

ب - « مما لا ريب فيه ان المجتمع يريد ان يبلغ كل شخص حقه ، لكن الحق المكرس من المجتمع فقط ، الحق الاجتماعي ، ليس الحق الخاص بكل شخص » (يجب ان يقرأ هذا : « ملكية كل شخص » - فكلمة « حق » لا معنى لها على الاطلاق هنا . ومن بعد يستطرد بكل تبيجح :) « انا ، على اية حال ، امنح نفسي الحق او استولي عليه من سلطتي المطلقة الصلاحية . . . مالك وخالق حقي » (« خالق » بقدر ما يعلن اولا الحق على انه فكرة ومن بعد يزعم انه عاد فامتصه) . « اني لا اعترف بأي مصدر آخر للحق سوى نفسي - لا الله ، ولا الدولة ، ولا الطبيعة ، ولا الانسان ، لا الحق الالهي ولا الحق الانساني » . (ص : ٢٦٩) .

ج - « ما دام الحق الانساني هو على الدوام حق معطى ، فليس المقصود قط في واقع الامر الامنحة ، يعني تنازلا يقدمه البشر لبعضهم بعضا » (ص : ٢٥١) .

ومن جهة اخرى ، فان الحق الاناني هو الحق الذي امنحه لنفسه او استولي عليه .

ومهما يكن من امر ، « لنقل في الختام انه يمكن ان يتبين » انه في العصر الالفي لسانشو - ليس الحق الاناني الذي يتفق الناس بشأنه مع بعضهم بعضا مختلفا اختلافا كبيرا عن ذلك الحق الذي « يمنحه » الناس او « يتسامحون به » الواحد الى الآخر .

الملاحظة الرابعة :

« ختاماً بقي لي ان امتص هذا التعبير الهجين الذي لم اُشأ استخدامه الا حين كنت اتقرب في أحشاء الحق ولم اتمكن الا ان اسمح على الاقل للكلمة بالبقاء . ومهما يكن من امر ، فان الكلمة تفقد في الواقع معناها جنباً الى جنب مع المفهوم . ان ما سميته حتي ليس بعد الآن حقاً على الاطلاق » (ص : ٢٧٥) .

يمكن لاي امرىء ان يرى من اول نظرة السبب في ان القديس سانشو سمح « لكلمة » الحق بالبقاء في النقائض الواردة اعلاه . فما دام لا يعالج مطلقاً **مضمون** الحق ، وبالأحرى ان ينقده ، فانه لا يستطيع ان يتظاهر بأنه يتحدث عن الحق الا اذا احتفظ على الاقل **بكلمة** حق . ولو ان كلمة حق حذفت من **النقيضة** : فان كل ما سمي اذن هو « انا » ، و « لي » ، والاشكال الصرفية الأخرى لضمر المتكلم . وعلى أي حال ، فقد كانت الامثلة وحدها تدخل في كل مرة نوعاً من المضمون الذي لم يكن كما رأينا ، سوى لغو خالص من نمط : اذا دلت فاني اقول اذن ، الخ ؛ حيث لا يمكن الكلمات « حق » ، و « على حق » ، الخ ، الا بهدف إخفاء اللغو الخالص واعطائه نوعاً من الارتباط بالنقيضة . ولقد كان **الترادف** لا يستهدف منه أيضاً الا خلق مظهر معالجة نوع ما من المضمون . وعلى أي حال ، فان المرء يستطيع ان يرى في الحال المصدر **الثر للتبجح** الذي توفره هذه الثروة الجوفاء عن الحق .

وهكذا فان كل « التنقيب في أحشاء الحق » يرتد بالنسبة الى القديس سانشو الى « استخدام التعبير الهجين » و « السماح على الاقل **لكلمة** بالبقاء » ، لانه كان عاجزاً عن قول أي شيء عن **الموضوع ذاته** . واذا كان لا بد ان يكون للنقيضة أي معنى ، يعني انه اذا اراد « شترنر » بكل بساطة ان يبرهن فيها على نفوره من الحق ، فان على المرء ان يقول اذن بالأحرى انه ليس هو الذي « تقب في أحشاء الحق » ، بل ان الحق « تقب » في أحشائه وانه لم يفعل سوى تسجيل الحقيقة التالية، الا وهي ان الحق ليس على هواه . « احتفظ بهذا الحق كاملاً غير منقوص » ، يا جاك المغفل !

ولم يكن للقديس سانشو يد ، كي يدخل نوعاً من المضمون الى هذا الفراغ ، من ان يقوم بمناورة منطقية أخرى يشوشها بقدر كبير من « البراعة » العظيمة اذ يخلطها مع التطويب والنقيضة البسيطة ، مقنعا كل شيء بفصول عديدة بحيث لا يستطيع الجمهور الألماني ولا الفلاسفة الألمان ان يروا شيئاً من خلاله .

ج - التملك بالنقيضة المركبة

لا بد « لشترنر » الآن ان يدخل تعريفاً تجريبياً للحق يستطيع ان يبرره في نظر الفرد ، اي لا بد له ان يعترف في الحق بشيء آخر الى جانب القداسة . وبهذا

الشأن فقد كان في وسعه ان يوفر على نفسه كل هذه الحيل الخرقاء ما دامت القوة قد مثلت على اعتبارها أساس الحق منذ ماكيافيلي وهوبس وسبينوزا وبودينوس وآخرين من المصور الحديثة ، هذا اذا اغضضنا عن ذكر المصور السابق . وبذلك فان المفهوم النظري الى السياسة قد تحرر من الاخلاق ، الامر الذي ادخل بكل بساطة المصادرة التالية : ان السياسة يجب ان تعالج بصورة مستقلة . وفي وقت لاحق ، في القرن الثامن عشر في فرنسا وفي القرن التاسع عشر في انكلترا ، أرجع الحق كله الى القانون المدني (الذي لا يأتي القديس ماكس على ذكره مطلقا) وهذا الاخير الى قوة معينة تماما ، قوة الملاكين الخاصين . وفيما عدا ذلك ، فان القضية لم تترك في حال من الاحوال عند مجرد الصيغ .

وهكذا يستخلص القديس سانشو تعريف القوة من الحق ويفسرها كما يلي :

« لقد درجنا على عادة تصنيف الدول وفقا للطرق المتنوعة التي توزع حسبها فيها « القوة العليا » . . . القوة العليا ! القوة على من ؟ على الفرد المنفصل . . . ضد من تستخدم الدولة العنف ؟ ضد الفرد . . . ان سلوك الدولة هو ممارسة العنف ، وهي تسمى هذا العنف حقا . . . ان المجتمع ككل . . . يملك قوة توصف بأنها قائمة على الحق ، اي هي الحق » . (ص : ٢٥٩ ، ٢٦٠) .

ان قديسنا يتوصل بفضل « عادتنا » الى قوله التي طال حينه اليها وبسنتيخ الان ان « يعنى » بنفسه من جديد (٢) .

الحق ، قوة الانسان - القوة ، حتى .

المعادلات المتوسطة :

ان يكون له الحق = ان تكون له السلطة .

ان يخول نفسه الحق = ان يمنح نفسه السلطة .

النقيضة :

ان يخول الحق من قبل الانسان - ان يتلقى السلطة من قبلي .

النقيضة الاولى :

الحق ، قوة الانسان - القوة ، حتى .

(٢) في الاصل الالمانى تلامب لفظي بكلمة « pflegen » التي يمكن ان تعنى الاعتناء كما يمكن ان تعنى الاهتمام والعتاية .

تنقلب الان الى :

حق الانسان - } قوة مني قوتي

ما دام للحق والقوة هوية واحدة في القضية ، ولا بدء من « امتصاص »
« التعبير الموجين » في النقيضة ، نظرا لان الحق ، كما رأينا ، قد « فقد كل معنى » .
الملاحظة الاولى : امثلة على الاسهابات الطنانة والمتبيحة النقائص والمعادلات
المذكورة اعلاه :

« ان ما تملك السلطة على ان تكونه تملك الحق في ان تكونه » . « اني
اشتق كل حق وكل سلطان من نفسي وحدها ، اني مخول ان افعل كل
ما املك القوة على فعله » - « اني لا اطالب بأي حق ، وبالتالي لست
بي حاجة الى الاعتراف بأي حق . ان ما استطيع ان احصل عليه
عنوة ، احصل عليه عنوة ، وما لا استطيع الحصول عليه عنوة . فاني
لا املك فيه اي حق ، الخ . . . وانه لسواء عندي ان اكون مخولا او لا ،
اذا كنت املك القوة فقط ، فاني مفوض اذن بصورة مفروغ منها وليست
بي حاجة الى اي تفويض او تبرير آخر » . (ص : ٢٤٨ ، ٢٧٥) .

الملاحظة الثانية : امثلة على الطريقة التي يحلل القديس سانشو بها القوة على
اعتبارها الاساس الفعلي للحق .

« وهكذا » يقول الشيوعيون « كيف بربكم يعرف « شترنر » كل ما
يقوله الشيوعيون طالما انه لم يقع بصره قط على اي شيء يتعلق بهم
باستثناء تقرير بلونتشلي وكتاب بيكر « Vocksphilosophie » [الفلسفة
الشمية] وبعض الترهات الاخرى ؟) : « العمل المتساوي يعطي الناس
حقا في المتعة المتساوية . . . لا ، ان العمل المتساوي لا يمنحك هذا
الحق ، بل ان المتعة المتساوية وحدها تمنحك الحق في المتعة المتساوية .
استمتع ، وان لك الحق في المتعة اذن . . . اذا اخذت المتعة ، فهي حقا
اذن ؛ اما من جهة اخرى اذا طمحت اليها فقط ، دون ان تأخذها ، فانها
سوف تبقى كما كانت من قبل « الحق المكتسب » لاولئك الذين يملكون
امتياز المتعة . انها حقهم ، بالضبط كما انها سوف تصبح حقا اذا
استوليت عليها » . (ص : ٢٥٠) .

قارنوا ما وضع هنا على اقوال الشيوعيين مع ما قيل من قبل في فصل
« الشيوعية » . ان القديس سانشو يرى هنا مرة اخرى في البروليتريين « جمعية

مغلقة « ما عليها الا ان تتخذ قرار « الاستيلاء » كي تصفي بين ليلة وضحاها كل النظام العالمي الذي كان قائما حتى هذا الحين . بيد ان واقع الامر ان البروليتاريين لا يتوصلون الى هذه الوحدة الا من خلال عملية طويلة للتطور تلعب فيها المناشدة حقهم دورها ايضا . وعلى أي حال ، فان هذه المناشدة لحقهم انما هي وسيلة لتحويلهم الى « أنفسهم » ، لجعلهم طبقة ثورية موحدة . - اما بخصوص الصيغة الواردة أعلاه بالذات ، فانها تنكسر من اولها الى آخرها مثلا لامعا على اللغو ، كما يتضح في الحال اذا حذف المرء عبارتي القوة والحق على السواء ، الامر الذي يمكن القيام به دون الحاق أي اذى بالمضمون . ثانيا ، ان القديس سانشو نفسه يميز بين القدرة الشخصية والقدرة الموضوعية (٢) ، وبالتالي يميز بين الاستمتاع والقوة على الاستمتاع . قد يكون لي قوة (قدرة) شخصية كبيرة على الاستمتاع دون ان املك بالضرورة ما يقابل ذلك من قوة موضوعية (المال ، الخ) . وهكذا فان متمني العملية تظل شرطية دائما .

ويستطرد صاحبنا معلم المدرسة ، مستخدما امثلة تلائم كتب الاطفال على الاكثر :

« اما ان ابن الملك يضع نفسه فوق الاولاد الاخرين ، فذلك فعله بصورة مسبقة ، فعل يضمن تفوقه على الاخرين ! واما ان الاولاد الاخرين يعترفون بهذا الفعل ويوافقون عليه ، فذلك فعلهم ، الذي يجعلهم مستحقين ان يكونوا رعايا » . (ص : ٢٥٠) .

في هذا المثال ، تعتبر العلاقة الاجتماعية التي تربط بين ابن الملك والاولاد الاخرين على انها القوة ، وفي الحقيقة على انها القوة الشخصية لابن الملك هذا حيال عجز الاولاد الاخرين . واذا كانت حقيقة ان الاولاد الاخرين يسمحون لانفسهم بان يأتمروا بأوامر ابن الملك التي تعتبر على انها « فعل » الاولاد الاخرين ، فان هذا يثبت على الاكثر انهم انانيون . « ان الفردية تنشط في الانانيين الصغار » وتلهمهم ان يستفلوا ابن الملك ، ان ينتزعوا منه بعض الميزات .

« يقال » (أي يقول هيفل) « ان العقوبة هي حق الجرم . لكن الافلات من العقوبة حقه ايضا بصورة لا تقل عن ذلك . فاذا هو تجح في مشروعاته ، فانه ينال ما يستحقه ، واذا اخفق فانه يستحق ذلك بصورة لا تقل عن ذلك . اذا تعرض امرؤ بصورة غير هيابة للمخاطر ولقي حتفه قتلا نقول : انه يستحق ذلك ، فقد سعى اليه . اما اذا تغلب على الخطر ، اي اذا ظفرت قوته عليه ، فانه يظهر انه كان على حق في المخاطرة . اذا لعب

(٢) في الامل الالماني يمكن ان تعني كلمة « Vermögen » القدرة والاعلية والقوة ، كما تعني الثروة او الملكية .

صبي بموسى وجرح نفسه ، فانه يستحق ذلك ؛ واذا لم يجرح نفسه .
فان ذلك حق ايضا . وبالتالي فان الجرم يستحق ما يلقاه اذا ما عانى
المقوبة التي خاطر بها : لماذا خاطر ، وهو يعرف العواقب التي يمكن
ان تترتب على عمله ؟ » (ص : ٢٥٥) .

في الكلمات الختامية للمباراة الاخيرة ، حيث يسأل المجرم لماذا خاطر ، يكمن
الهراء المتحلق للفقرة بكاملها . فما اذا كان المجرم يستحق ما يصيبه عندما يسقط
اثناء سقوطه على احد المنازل فيكسر ساقه ، او الطفل الذي يجرح نفسه - ان جميع
هذه الاسئلة الهامة التي لا يقدر على الانشغال بها الا رجل مثل القديس سانشو
تؤدي الى هذه النتيجة فقط ، الا وهي ان تجعل المصادفة قوتي . وهكذا كانت
افعالى في المثال الاول ، والعلاقات الاجتماعية المستقلة عنى في المثال الثانى ، والمصادفة
في المثال الثالث ، هي « قوتي » . غير اننا صادفنا من قبل هذه التعريفات المتناقضة
بشأن الفردية .

ويحشر القديس سانشو بين هذه الامثلة الجديرة بكتاب مزين بالرسوم
للاطفال ، هذا الفاصل الصغير السلي :

« والا كان الحق خديعة . ان التمر الذي يهاجمنى على حق ، وانا الذي
ارديه على حق ايضا . انى لا احمى ضده حقى ، بل نفسى » . (ص : ٢٥١) .

في القسم الاول من هذه الفقرة ، يضع القديس سانشو نفسه في علاقة حقوقية
مع التمر ؛ لكن يخطر له في القسم الثانى منها انه لا وجود هنا لاية علاقة حقوقية
بصورة اساسية على الاطلاق . **ولهذا السبب فان « الحق » « خديعة »** . ان حق
« الانسان » ينحل في حق « التمر » .

وهكذا ينتهي نقد الحق . ان مئات الكتاب السابقين قد اخبرونا منذ زمن
طويل ان الحق يصلر عن القوة ، وهذا القديس سانشو يخبرنا الان ان « الحق »
« قوة الانسان » . وبذلك فقد حذف بكل هناة جميع المشاكل بشأن الرابطة بين
الحق والناس **الفطيين** ونمط حياتهم ، وانشأ نقيضه . انه ليكفيه ان يلغى الحق كما
طرحه هو نفسه ، يعنى على انه المقدس ، الامر الذي يعود الى الغاء المقدس دون
المساس بالحق .

وفيما عدا ذلك ، فان هذا النقد للحق يزخرف بجمهرة من الفصول - مختلف
اصناف الامور التي اعتاد الناس مناقشتها عند ستهيلى (١٢٠) بين الساعة الثانية
والرابعة بعد الظهر .

الفصل الاول - « حق الانسان » و « الحق المقرر » .

« عندما دمفت الثورة « المساواة » بخاتم « الحق » ، ألباتها الى المجال الديني ، الى مجال المقدس ، المثل الاعلى . وبالتالي فقد نشب صراع منذ ذلك الحين بشأن حقوق الانسان المقدسة والثابتة . وبصورة طبيعية تماما ، وبمبررات متساوية ، جعل « الحق المقرر للاوضاع القائمة » في تعارض مع حق الانسان الازلي ؛ حق ضد حق ، وكل من هذين الحقيقتين يدين الاخر طبيعا على انه باطل . كذلك كان النزاع بشأن الحق منذ الثورة » . (ص : ٢٤٨) .

ان سانشو يردد هنا قبل كل شيء ان حقوق الانسان هي « المقدس » ، وان الصراع بشأن حقوق الانسان منذ ذلك الحين قد نشب من هنا ، وبذلك فانه لا يفعل الا ان يثبت ان الاساس المادي لهذا الصراع لا يبرح مقدسا بالنسبة اليه ، يعني غريبا .

وبما ان « حق الانسان » و « الحق المقرر » حقان على قدم المساواة ، فانهما « مسوقان على قدم المساواة » ، وهما هنا في الحقيقة « مسوغان » بالمعنى التاريخي . وما دام كلاهما « حقين » بالمعنى القانوني ، فانهما « مسوغان على قدم المساواة » بالمعنى التاريخي . وبهذه الطريقة يستطيع المرء ان يتخلص من جميع الاشياء في اقصر وقت ممكن دون ان يعرف شيئا البتة عن الموضوع الذي يتحدث عنه . وهكذا يمكن على سبيل المثال ان يلخص الصراع بشأن قوانين الحبوب في انكلترا كما يلي : « بصورة طبيعية تماما وبمبررات متساوية » جعل الربيع ، الذي هو كذلك ربيع (كسب) ، في تعارض مع ربيع (كسب) الصناعيين ، ربيع ضد ربيع ، و « كل من هذين الربيعين يدين الاخر طبيعا . وذلك هو كل الصراع » بشأن قوانين الحبوب في انكلترا منذ ١٨١٥ (١٦١) . وعلى أي حال ، فقد كان في وسع شترنر ان يقول منذ البداية : الحق القائم هو حق الانسان ، الحق الانساني . ولقد « اعتاد » بعض المؤلفين ان يسموه ايضا « الحق المقرر » . اين هو اذن الفارق بين « حق الانسان » و « الحق المقرر » ؟

واننا لنعرف من قبل ان الحق الفريب ، المقدس ، هو ما اعطيته من قبل الاخرين . لكن ما دامت حقوق الانسان تسمى كذلك حقوقا طبيعية وفطرية ، وما دام الاسم بالنسبة الى القديس سانشو يعادل الشيء بالذات ، فانه يترتب على ذلك انها كذلك الحقوق الممطرة لي من قبل الطبيعة - أي من قبل الولادة . لكن

« الحقوق المقررة تساوي الشيء ذاته ، يعني الطبيعة ، التي تمنحني حقا ، أي ولادة ، ومن بعد ميراثا » وقس على ذلك . « اني مولود انسانا

يضاهي القول : اني مولود ابنا لملك .

يرد هذا في الصفحتين ٢٤٩ و ٢٥٠ ، حيث يؤخذ على بابوف افتقاره الى هذه الموهبة الجدلية من اجل حل الفوارق . وما دامت « الانا » هي « ايضا » انسان « في جميع الظروف » ، كما يسلم بذلك القديس سانشو في وقت لاحق ، وبالتالي فانها تنتفع « ايضا » بما تملكه بوصفها انسانا ، بالضبط كما بوصفها انا ، مثلا كما ينتفع البرليني بشير غارتن برلين (١٩٢٢) ، فان الانا « ايضا » تنتفع بحق الانسان « في جميع الظروف » . لكن طالما انه لم يولد « ابنا لملك » « في جميع الظروف » في حال من الاحوال ، فانه لا يملك في حال من الاحوال الانتفاع « بالحق المقرر » « في جميع الظروف » . وبالتالي فان هناك في مجال الحق فارقا جوهريا بين « حق الانسان » و « الحق المقرر » . ولو انه لم يكن من الضرورة بمكان بالنسبة الى القديس سانشو ان يخفي متطقه ، فقد « كان يجب ان يقال هنا » - بعدما حلت ، في رأبي ، مفهوم الحق بالطريقة التي « درجت » عليها عامة في حل المفاهيم ، فان الصراع بشأن هذين الحقيين الخصوصيين يصبح صراعا ضمن مفهوم قد حل من قبلي ، في رأبي ، و « بالتالي » لا حاجة الى التطرق اليه بعد الان من قبلي على الاطلاق .

ولقد كان في مقبور القديس سانشو ، طلبا لمزيد من الكمال ، ان يضيف طريقة التعبير الجديدة التالية : ان حق الانسان مكتسب هو الاخر ، وبالتالي مكتسب جيدا ، والحق المكتسب جيدا (يعني المقرر) هو الحق الانساني الذي يملكه البشر ، حق الانسان .

اما ان مثل هذه المفاهيم ، اذا فصلت عن الواقع التجريبي الكامن خلفها ، يمكن قلبها داخلها خارجها مثل القفاز ، فهذا ما اتضح من قبل بصورة مفصلة عند هيجل الذي كان استخدامه لهذه الطريقة مسوغا في مواجهة الايديولوجيين التجريديين . وبالتالي فلا حاجة بالقديس سانشو الى الاستهزاء بها « بحيله » « الخرقاء » الخاصة .

حتى الان كان الحق المقرر وحق الانسان « يعادلان الشيء ذاته » ، بحيث يستطيع القديس سانشو ان يرجع الى لا شيء صراعا قائما بصورة فعلية ، لكن خارج ذهنه ، في التاريخ . وان قديسنا ليرهن الان على انه حصيف في رسم التمييزات بقدر ما هو كلي القوة في تكوين الاشياء وخلقها ، فيخترع صراعا رهيبا جديدا في « العدم الخلاق » لدماعه .

« اني مستعد كذلك للاعتراف » (يا لسانشو الشهم !) « بأن كل امرئ قد ولد انسانا » (وبالتالي ، وفقا للمأخذ المذكور املا على بابوف ،

« أينا ملك ») ، « وبنتيجة ذلك فإن الولدان متساوون في هذا الاعتبار ... لهذا السبب الوحيد ، الا وهو انهم لا يكشفون بمدى عن أنفسهم ويتصرفون الا بوصفهم أبناء بشر ، كائنات بشرية صغيرة عريانة » . ومن جهة أخرى ، فان الراشدين « أبناء فعاليتهم الخلافة الخاصة » . انهم « يملكون اكثر من مجرد حقوق فطرية ، انهم يملكون حقوقا مكتسبة » .

(ايعتقد شترنر ان الوليد يخرج من احشاء امه دون اي فعل خاص به ، فعل يكتسب به « الحق » في الوجود خارج احشاء امه ؛ وهل لا يكشف كل طفل ، منذ البداية بالضبط ، عن نفسه ويتصرف على انه طفل « اوحده » ؟) .

« يا له من تناقض ، يا له من ميدان قتال ! القتال القديم بين حقوق الانسان الفطرية وحقوقه المكتسبة ! » (ص : ٢٥٢) .

يا له من قتال يخوضه رجال ملتحمون ضد رمضان !

وفيما عدا ذلك ، فان القديس سانشو لا يتهم على حقوق الانسان الا لانه قد اصبح من « المؤلف » من جديد « في الازمان الاخيرة » ان تنكر هذه الحقوق . وفي الحقيقة انه قد « اكتسب » ايضا هذه الحقوق الفطرية للانسان . ولقد صادفنا من قبل ، في الفردية ، الانسان « المولود حرا » الذي كانت الفردية الخاصة بالنسبة اليه حقا فطريا للانسان الحر من جراء حقيقة ولادته بالذات . وفيما عدا ذلك : « كل انا هي سلفا منذ الولادة مجرم ضد الدولة » ، الامر الذي يجعل من الجريمة ضد الدولة حقا فطريا للانسان : ان الطفل ينتهك سلفا ما لا يملك بمد وجودا بالنسبة اليه ، لكنه يوجد هو ، سلفا ، من اجله . واخيرا ، فان « شترنر » ينهي الى الحديث عن « الازمان المحدودة فطريا » ، و « الشعراء الفطريين » ، و « الموسيقيين الفطريين » ، الخ . وما دامت القوة (القفزة الموسيقية او الشعرية او المحدودة) فطرية هنا وما دام الحق = القوة ، فان المرء يتبين كيف ينادي « شترنر » « لانا » بحقوق الانسان الفطرية ، حتى اذا كانت المساواة لا تمثل هذه المرة بين هذه الحقوق .

الفصل الثاني . الامتياز والحقوق المتساوية . ان صاحبنا سانشو يحول قبل كل شيء الصراع على الامتيازات والمساواة في الحقوق الى صراع حول « المفهومين » البسيطين : الامتياز والحق المتساوي . وبذلك فانه يتخلص من ضرورة معرفة اي شيء عن نمط الانتاج الوسيطي ، الذي كان الامتياز التعبير السياسي عنه ، ونمط الانتاج الحديث الذي يشكل الحق الخالص ، الحق المتساوي ، التعبير عنه ، او عن العلاقة بين هذين النمطين للانتاج بالملاقات الحقوقية التي تقابلهما . بل انه ليستطيع ان يرجع كلا « المفهومين » المذكورين اعلاه الى تعبيرهما البسط : المتساوي

والتفاوت، وان يثبت ان علاقة المرء بالشيء ذاته (مثلا الناس الاخرين، او كلب، الخ،) يمكن ان تكون ، وفقا للظروف ، لا مبالية - اي متساوية ، او غير لا مبالية ، اي مختلفة ، متفاوتة ، تفضيلية ، الخ ، الخ .

٢ - القانون

ليغفر الاخ التواضع يعلوه « (القديس جاك المغفل (١١٣) . [رسالة القديس يعقوب] ، (٦٤) .

يجب ان تكشف هنا للقارىء عن سر عظيم لرجلنا القديس ، الا وهو انه يبدأ بحثه بأكمله عن الحق بتعريف عام للحق « يقلت » منه مادام يتحدث عن الحق ، ولا يستطيع ان يسك به من جديد الا حين يباشر الحديث عن موضوع مختلف الاختلاف كله ، الا وهو القانون . وفي ذلك الحين ناشد الانجيل قديستا : لا تدينوا كي لا تدينوا - وفتح قديسنا فمه ، وعلم ، قائلا :

« ان الحق روح المجتمع » (وعلى اية حال ، فالمجتمع هو المقدس) .
« اذا كان للمجتمع ارادة ، اذن فهذه الارادة هي الحق على وجه الدقة ؛
ان المجتمع لا يوجد الا بفضل الحق . لكن ما دام لا يوجد الا بفضل هذه
الحقيقة » (ليس بفضل الحق ، بل فقط بفضل الحقيقة) ، « الا وهي
انه يمارس سيطرته على الافراد ، فانه يترتب على ذلك ان الحق ارادته
السيطرة » (ص : ٢٤٤) .

وهذا يعني : « الحق ... هو ... كان ... اذن ... على وجه الدقة ... لا يوجد الا ... مادام ... لا يوجد الا بفضل الحقيقة ... الا وهي ان ... يترتب على ذلك ... ارادة سيطرة » . ان ماشو بأكمله هو في هذه الفقرة .

وقد « افلتت » هذه الفقرة في ذلك الحين من قديسنا لانها لم تكن ملائمة لموضوعاته ، وقد استعيدت هنا من جديد بصورة جزئية لانها باتت الان ملائمة بصورة جزئية .

« تقوم الدول ما قامت ارادة سيطرة، وما اعتبرت هذه الارادة المسيطرة معادلة لارادة المرء الخاصة. ان ارادة السيد هي القانون » . (ص : ٢٥٦) .

ارادة المجتمع المسيطرة = الحق .
الارادة المسيطرة = القانون .
الحيق = القانون .

« من حين الى حين » ، بمثابة علامة مسجلة « لبحثه » عن القانون ، سوف يبرز مع ذلك تمييز بين الحق والقانون ، وهو تمييز يكاد - بصورة تدعو الى الدهشة - لا تكون له « ببحثه » عن القانون الا علاقة ضئيلة بقدر علاقة تعريف الحق الذي « اقلت » منه « بالبحث » عن « الحق » .

« والحال ان ما هو حق في مجتمع ، ما هو مشروع ، يجد كقولك تميرا شفويا - في القانون » (ص : ٢٥٥) .

ان هذه الصيغة نسخة « خرقاء » عن هيجل :

« ان ما يتفق مع القانون هو مصدر معرفة ما هو حق ، او بصورة ادق ما هو مشروع » .

ان ما يسميه القديس سانشو « يجد التعبير الشفهي » ، يسميه هيجل ايضا : « موضوعا » ، « معروفا » ، الخ . (فلسفة الحق ، الفقرة ٢١١ وما يليها .)

انه لمن اليسر جدا ان نفهم لماذا كان على القديس سانشو ان يستبعد مفهوم الحق على اعتباره « الارادة » او « الارادة المسيطرة » للمجتمع من « مبحثه » عن الحق . فلم يكن في وسعه ان يسترد الحق على انه قوته الا بقدر ما يعرف هذا الحق على انه قوة الانسان ، وبالتالي فانه لم يكن له بد ، من جراء تقيضته ، من ان يتشبث بحزم بالتعريف المادي « للقوة » ويترك التعريف المثالي « للارادة » « بقلت » منه . اما لماذا يسترد « الارادة » وهو يتحدث الان عن « القانون » ، فهذا ما سوف نتبينه بخصوص نقائضه عن القانون .

وفي التاريخ الفعلي ، كان اولئك المنظرون الذين اعتبروا القوة اساس الحق في تناقض مباشر مع اولئك الذين اتخذوا الارادة اساسا للحق - وهو تناقض كان يمكن ان يكون ايضا بالنسبة للقديس سانشو التناقض بين الواقعية (الطفل ، القديم ، الزوجي ، الخ ،) والمثالية (المراهق ، الحديث ، المفولي ، الخ ،) . واذا اتخلت القوة اساسا للحق ، كما يفعل هوبس وآخرون ، فلن يكون الحق والقانون ، الخ ، الا عرضا ، التعبير عن علاقات اخرى تقوم عليها قوة الدولة . ان حياة الافراد المادية التي لا تتوقف في حال من الاحوال على « ارادتهم » وحدها ، ونمط انتاجهم وشكل تعاملهم اللذين يشترطان بعضهما بعضا - هذا هو الاساس الفعلي للدولة ، وهو باق ايضا في جميع المراحل التي لا يبرح تقسيم العمل والملكية الخاصة ضروريين فيها ، بصورة مستقلة تماما عن ارادة الافراد . ان هذه الشروط الفعلية لا تطلقها قوة

الدولة في حال من الاحوال ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، فانها هي التي تخلق تلك القوة . وان الافراد الذين يمارسون السلطة في هذه الشروط ، فيما عدا اضطرارهم الى انشاء قوتهم في شكل **السلطة** ، لا بد لهم ان يعطوا ارادتهم ، التي تتحدد بفعل هذه الشروط المينة ، التعبير العام لارادة الدولة ، للقانون - وهو تعبير يتجدد مضمونه على الدوام بعلاقات طبقتهم ، كما يتضح بجلاء تام من دراسة القانون المدني وقانون العقوبات . وكما ان ثقل اجسادهم ليس رهنا بل ارادتهم المثالية او اهوائهم المتقلبة ، كذلك حقيقة انهم يفرضون ارادتهم الخاصة في شكل القانون ، ويجعلونها في الوقت ذاته مستقلة عن الاهواء الشخصية المتقلبة لكل واحد منهم على انفراد ، ليست رهنا بهم في حال من الاحوال . ان سيطرتهم الشخصية لا يمكن الا ان تشكل في الوقت ذاته على اعتبارها السيطرة الوسيطة . وان سيطرتهم الشخصية تعتمد على شروط حياتية مشتركة بين عدد كبير من الناس - ولا بد لهم بوصفهم افرادا حاكمين - من المحافظة على استمرارها ضد انعطاف حياتية اخرى ، والتأكيد في الوقت ذاته على انها صالحة للجميع . ان التعبير عن هذه الارادة المحددة بمصالحهم المشتركة هو القانون . وان انتصار الافراد الذين هم مستقلون عن بعضهم بعضا وانتصار ارادتهم الشخصية ، وهو انتصار لا يمكن على هذا الاساس الا ان يكون انانيا فيما يتعلق بسلوكهم الاجتماعي . هو بالضبط الذي يجعل انكار الذات ضروريا في القانون والحق . ان انكار الذات هو في الواقع الحالة الاستثنائية ، والتأكيد على المصلحة الشخصية هو القاعدة العامة ، ولذا فهم لا يرون فيه انكارا للذات ، بل « الاناني المتفق مع نفسه » وحده يمكن ان يرى فيه ذلك) . وينطبق الامر ذاته على الطبقات المحكومة التي تلعب ارادتها دورا ضئيلا جدا في تقرير وجود القانون والسلطة . ومثال ذلك انه ما دامت القوى الانتاجية لم تبلغ ذلك الحد من التطور الذي يجعل المزاخمة نافذة . وبالتالي لا بد لها ان تسبب في قيام المزاخمة مرارا وتكرارا ، فان الطبقات المحكومة سوف تظل طوال هذا الوقت راغبة في المستحيل اذا كانت تملك « الارادة » في الغاء المزاخمة ، ومع المزاخمة الدولة والقانون . وفيما عدا ذلك ، فان هذه « الارادة » لا تنهض قبل ان تكون الشروط الاجتماعية قد تطورت حتى درجة كافية بحيث تنتجها فعليا الا في مخيلة الايديولوجي وحده . وحين تنمو الشروط القمينة بانتاجها بصورة كافية ، فان في وسع الايديولوجي ان يتصور هذه الارادة بوصفها اعتباطية خالصة ، وبالتالي على انها قابلة للتصور في جميع الاوقات وفي سائر الظروف .

وان الجريمة ؛ يعني صراع الفرد المنعزل ضد الاوضاع السائدة ، مثلها كمثل الحق - لا تنشأ عن الهوى الخالص . ان الامر على العكس من ذلك ، اذ هي خاضعة لنفس الشروط التي يخضع لها الحكم القائم . ان نفس الحاكمين الذين يرون في الحق والقانون سيطرة ارادة عامة قائمة بصورة مستقلة يستطيعون وحدهم ان يروا في الجريمة مجرد انتهاك للحق وللقانون . والحال ان الدولة لا توجد بفضل الارادة

السائدة ، لكن الدولة التي تنشأ من النمط المادي لحياة الافراد هي التي تتخذ ايضا شكل ارادة سائدة . واذا فقدت هذه الاخيرة سلطانها ، فليست الارادة وحدها هي التي تتغير ، بل الوجود المادي للافراد وحياتهم يتغيران ايضا ، ولم تتغير ارادتهم الا بسبب هذا التغير . وانه يمكن ان تكون الحقوق والقوانين « موروثه » (١٦٤) ، لكنها ليست اذن بعد الآن قوة سائدة ، بل هي لا تملك الا قيمة اسمية ، وهو ما يزودنا تاريخ القانون الروماني القديم والقانون الانكليزي بأمثلة باهرة عنه . ولقد رأينا من قبل كيف يمكن لنظرية وتاريخ الفكر الخالص ان ينهضا بين الفلاسفة من جراء الانفصال الذي يقيمونه بين افكار الافراد وعلاقاتهم التجريبية التي تخدم كأساس لهذه الافكار . وبالطريقة ذاتها يستطيع المرء هنا ان يفصل الحق عن اساسه الواقعي ، وبذلك يستخلص منه « ارادة سائدة » تتبدل في عصور مختلفة بطرق متنوعة وتملك تاريخها المستقل الخاص في خليفاتها التي هي مجموعات القوانين . ومن جراء ذلك ، فان التاريخ السياسي والمدني ينصهر ايدولوجيا في تاريخ خاص يسيطر على القوانين المتماقية . وهذا هو الوهم النوعي للفقهاء والسياسيين الذي يتبناه جاك المغفل بلا كلفة (٢) . انه يستسلم لذات الوهم الذي ينشأ معه على سبيل المثال فريدريك ولهم الرابع الذي كان يعتبر هو الآخر القوانين تعبيرا خالصا عن الارادة السائدة ، ومن ثم يعجب لانها تتحقق ابدا اذ تصطدم بهذا « الشيء الاخرق » (١٦٥) الذي هو العالم . ان [ايا] من نزواته العدمية الضرر تماما لم يبلغ على وجه التقريب مرحلة من الانجاز ابعد من مراسيم الوزارة . فليصدر امرا بقرض قيمته خمسة وعشرون مليوناً ، أي جزء واحد من مائة وعشرة اجزاء من الدين الوطني الانكليزي ، وسوف يرى من اين تصدر الارادة السائدة . وعلى اي حال ، وسوف نجد في وقت لاحق ايضا ان جاك المغفل يستخدم اشباح زميله وسيده البرليني وافكاره المجنونة على انها وثائق ينسج منها نزواته النظرية الخاصة عن الحق ، والقانون ، والجريمة ، الخ . وسوف يسبب لنا هذا دهشة اقل ما دام حتى شبح *Vossisch Zeitung* « يعرض » عليه شيئا ما بصورة متكررة ، مثلا الدولة الدستورية ، ان الدراسة الاكثر سطحية للتشريع ، مثلا قوانين الفقراء في جميع البلدان ، تبين الى اي مدى مضى الحكام حين توهموا ان في مقدورهم تحقيق شيء ما بواسطة « ارادتهم السائدة » وحدها ، اي بفعل ارادتهم وحدها . وعلى اي حال ، فانه لم يكن بد للقديس سانشو من ان يقبل وهم الفقهاء والسياسيين بشأن الارادة السائدة كما يتيح لارادته الخاصة ان تنكشف بصورة رائعة في المعادلات والنقائض التي سوف يتجهج بها في الحال . وكما يتوصل اخيرا الى تنظيف رأسه من اية فكرة حشرها فيه .

(٢) « sans façon » بالفرنسية في النص الاصل .

« احتسبوا كل سرور ايها الاخوة ان تقعوا في تجارب مختلفة » (القديس
 جاك المفعل [رسالة القديس يعقوب] ٢ ، ١) .
 القانون = الارادة السائدة للدولة ،
 = ارادة الدولة .

نقاش :

- ارادة الدولة ، الارادة الضمنية - ارادتي ، الارادة الخاصة .
- الارادة السائدة للدولة - ارادتي الخاصة .
- ارادتي الذاتية .
- رعايا الدولة الذين }
 ينفذون قانون الدولة } - « رعايا أنفسهم (الأوحلون)
 الذين يحملون قانونهم الخاص
 في أنفسهم » . (ص : ٢٦٨) .

معادلات :

- آ (ارادة الدولة) = لا ارادتي
 - ب (ارادتي) = لا ارادة الدولة .
 - ج (الارادة) = الرغبة
 - د (ارادتي) = لا ارادة الدولة .
 - هـ (ارادة لا الدولة) = ارادة ضد الدولة .
 - و (ارادة الدولة) = ارادة سيئة حيال الدولة .
 - ز (افتقاري الى الارادة) = الارادة الذاتية .
 - ح (افتقاري الى الارادة) = عدم ارادة في الدولة .
 - ط (انكار افتقاري الى الارادة) = عدم ارادتي .
 - ي (الارادة الذاتية) = افتقاري الى الارادة .
 - ك (ارادتي) = وجود ارادة الدولة .
- (نعرف سلفاً مما سبق ان وجود ارادة الدولة يساوي وجود الدولة ، الامر الذي تترتب عليه المعادلات الجديدة التالية :)
- ح (افتقاري الى الارادة) = وجود الدولة .
 - ط (انكار افتقاري الى الارادة) = لا وجود الدولة .
 - ي (الارادة الذاتية) = عدم الدولة .
 - ك (ارادتي) = لا وجود الدولة .

الملاحظة الاولى .

وفقا للصيغة الآتفة الذكر في الصفحة ٢٥٦ :

« تقوم الدول ما اعتبرت الارادة المسيطرة معادلة لارادة المرء الخاصة » .

الملاحظة الثانية .

« ان ذلك الذي كي يوجد » (هذا موجه الى وعي الدولة) « يكون ملزماً بالاعتماد على الافتقار الى الارادة عند الغير هو خليفة للاخرين ، بالضبط كما ان السيد خليفة الخادم » . (ص : ٢٥٧)

(المعادلات و ، ز ، ح ، ط) .

الملاحظة الثالثة .

« ان ارادتي الخاصة هدامة الدولة . وبالتالي فانها توسم من قبل هذه الاخيرة على انها ارادة انانية . ان الارادة الخاصة والدولة قوتان همسا علوتان مبيتان يستحيل قيام السلام الازلي بينهما » . (ص : ٢٥٧) .
« ولذا فان الدولة تراقب الجميع حقاً ، لانها ترى انانياً في كل امرىء » .
(الارادة الانانية) « وهي تخاف الاناني » . (ص : ٢٦٥) . « ان الدولة ... تعارض المبارزة ... بل ان أي شجار يعاقب » (حتى اذا لم تستدع الشرطة) (ص : ٢٤٥) .

الملاحظة الرابعة .

« بالنسبة اليها ، بالنسبة الى الدولة ، من الاساسي بصورة مطلقة الا يكون لاي امرىء ارادته الخاصة ، اذا كان لاي امرىء مثل هذه الارادة ، فلا بد للدولة ان تطرده » (تحبسه ، تنفيه) ، « اذا كان الجميع يملكون ارادة خاصة » (« من هو هذا الشخص الذي تسميه « الجميع » ؟) « فانهم سوف يلفون الدولة اذن » . (ص : ٢٥٧) .

ويمكن التعبير عن ذلك بصورة بلاغية ايضاً :

« ما هو تفجع قوانينكم اذا لم يكن احد يطيعها ، وما هي فائدة اوامرك اذا لم يكن هناك امرؤ يقبل بها ؟ » (ص : ٢٥٦) .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة] الملاحظة الخامسة . « يجرب الناس ان يميزوا بين القانون والامر الاعباطي ، او الايعاز ... ومهما يكن من امر ، فان كل قانون ينظم الافعال البشرية ... هو اعلان ارادة ، وبالتالي امر اليماء » (ص : ٢٥٦) . « يستطيع امرؤ ما ، طبعاً ، ان يعلن ان هذا الشيء ويناسبه ، ونتيجة ذلك يحظر بفعل قانون ان يفرض الكس عليه ، ملطناً انه سوف يعامل كمدو كل من يتبهك هذا القانون ... اني مجبر على التكيف مع حقيقة انه يعاملني كمدوه ، لكن لن اسبح له قط بان يعاملني

الملاحظة الخامسة .

النقيضة البسيطة : « ارادة الدولة - ارادتي » تتلقى تعليلا ظاهريا في الفقرة التالية : « حتى اذا توهم المرء حالة يعبر فيها كل فرد في الامة عن نفس الارادة ، وبذلك فان ارادة عامة » (!) « كاملة ترى النور ، فان الامور ستظل بعد على حالها . اقلن اكون اليوم وفيما بعد مرتبطا بارادتي بالامس . . . ان فعل ارادة محددآ ، يعني صيغتي ، سيصبح سيدي ، لكنني انا . . . الخالق ، سوف اعوق في مسيرتي وفي انحطالي . . . لاني كنت املك الارادة بالامس ، فاني احرم اليوم من الارادة ؛ لقد كنت حرا في الارادة بالامس ، وانا اليوم ملزم » (ص : ٢٥٨) .

ان المبدأ القديم الذي نادى به مرات عديدة الثوريون والرجعيون على حد سواء ، الا وهو ان الافراد في الديمقراطية لا يمارسون سيادتهم الا بصورة عابرة ومن ثم يتخلون عن السلطة في الحال - هذا المبدأ يسمى القديس سانشو الى استملاكه هنا بطريقة « خرقاء » بان يطبق عليه نظريته الظواهرية عن الخالق والخليعة . والحال ان نظرية الخالق والخليعة تنتزع من هذا المبدأ كل معنى . ووفقا لهذه النظرية الخاصة به ، فليس القديس سانشو بدون ارادة اليوم اذا هو غير ارادته بالامس ، واذا عدل اليوم ، اذ هو يملك ارادة معينة بصورة مختلفة ، لان يفرض على هذه الارادة الراهنة ، الاكثر استنارة ، ثقل والزام للحماقات التي مجتدها البارحة فجعل منها قانونا لأنها كانت اذن تعبيراً عن ارادته . وعلى العكس من ذلك ، وفقاً لنظريته ، فان ارادته اليوم يجب ان تكون انكاراً لارادته بالامس ، لانه ملزم بوصفه خالقا بان يلغي ارادته بالامس . انه ليس خالقا الا بقدر ما هو « بلا ارادة » ، اما بوصفه كائنا قادراً على الارادة فعليا فانه الخليعة على الدوام . (انظر علم الظواهر) . ومهما يكن من امر ، فانه لا يترتب مطلقاً في هذه الحال انه « بلا ارادة » اليوم « لانه

فكأنني صيغته وأن يفرض حجه أو ريسا جهاته فاعلمة اتقيد بها » (ص : ٢٥٦) . وهكذا لا يرفع القديس سانشو اية اعتراضات ضد القانون بشرط ان يعامل هذا القانون كعدو كل من يمتلكه . ان عداوته حيال القانون لا تستهدف الا الشكل وحده وليس المضمون . انه اي قانون فسمي يعده بالموت والمذاب مقبول عنده اذا كان في مقدوره ان يرى فيه اعلانا للحرب . ان القديس سانشو يرضى بشرف اعتباره عدوا لا صنيعة ، وفي الحقيقة انه في افضل الاحوال عدو « الانسان » ، لكن صنيعة الاوضاع القائمة في برلين .

امتلك الإرادة ، بالأمس « ، بل بالأحرى أنه ينطوي على إرادة سيئة حيال إرادته بالأمس ، سواء اتخذت هذه الإرادة الأخيرة شكل القانون أم لا . وفي كلتا الحالتين يستطيع أن يلقيها كما اعتاد أن يفعل على العموم ، بمعنى بوصفها إرادته . وبذلك يكون قد أعطى الانانية المتفقة مع نفسها حقها الكامل . وعلى أي حال ، فإن الأمر سيان هنا ما إذا كانت إرادته بالأمس قد اتخذت أو لم تتخذ ، خارج رأسه ، شكلاً للوجود بوصفها قانوناً ، على الإخص إذا تذكرنا أن « الكلمة التي أفلتت منه » قد تصرفنا حياله من قبل بما لا يقل عن التمرد . وفي الصيغة الواردة الذكر أعلاه ، يرغب القديس سانشو فضلاً عن ذلك في الحفاظ ليس على نزوته ، على إرادته الخاصة حقاً ، بل على إرادته الحرة ، حرية إرادته ، حرته التي هي أهانة خطيرة بحق القانون الأخلاقي للاناني المتفق مع نفسه . واذ يرتكب القديس سانشو هذه الإهانة ، فإنه يمضي بعيداً جداً بحيث يجعل من الحرية الباطنية التي ما أشد ما أدينت أعلاه ، حرية الانطواء على الإرادة السيئة ، الفردية الحقيقية .

ويهتف سانشو :

« كيف يمكن تفسير هذا ؟ بطريقة واحدة فقط ، بعدم الاعتراف بأي واجب ، أي عدم الارتباط وعدم السماح لنفسه بالارتباط . — ومهما يكن من أمر ، فسوف يربطونني ! لا يستطيع أحد أن يقيد إرادتي ، وسوف تظل إرادتي السيئة حرة أبداً . » (ص : ٢٥٨) .
« الطبول والإبواق تحيي ! »
« سناه الربيعي ! » (١٦٦) .

وينسى القديس سانشو هنا « أن يقوم بهذا التفكير البسيط » ، ألا وهو أن « إرادته هي حقاً » مقيدة بقدر ما هي ، بصورة متافية لإرادته ، « إرادة سيئة » .

إن الصيغة الواردة أعلاه عن الإلزام المطبق على الإرادة الفردية من قبل الإرادة العامة المعبر عنها في شكل القانون تكمل ، على أي حال ، الطريقة المثالية في النظر إلى الدولة ، التي تنص على أن المسألة مسألة إرادة فقط ، والتي قادت الكتاب الفرنسيين والألمان إلى التفلسف الأكثر حذقاً . *

★ | إن الفقرة التالية قد سطبت من المخطوطة : [ما إذا كانت الإرادة الشخصية لفرد ما تستمر أو لا تستمر فدا بأنها مضطهدة من قبل القانون الذي أسهم هو نفسه بالأمس في سنمه ، فهذا يتوقف على تدخل ظروف جديدة : أن مصالحه يمكن أن تكون قد تغيرت حتى درجة كبيرة بحيث لم يعد قانون الأمس يقابلها مطلقاً . إذا كانت الظروف الجديدة تؤثر في مصالح الطبقة الحاكمة ككل ، فإن الطبقة سوف تغير

وعلى أي حال ، فإذا كان المقصود مجرد « رغبة » وليس « قدرة » ، وفي أسوأ الأحوال مجرد « إرادة الرفض » ، فإنا لا نرى السبب في أن القديس سانشو يريد أن يلغي كلياً هذا الموضوع الذي لا ينضب « للإرادة » و « الرفض » الذي هو قانون الدولة .

« القانون عامة ، الخ . - تلك هي المرحلة التي بلغناها اليوم » .
(ص : ٢٥٦) .

اهالك شيء لا يصدقه جاك المففل ؟

.....

ان المعادلات التي درستها حتى الآن كانت تستهدف الهدم الخالص للدولة والقانون . ولم يكن للانائي الحقيقي بدءاً من أن يتخذ موقفاً خالصاً من كليهما . لقد أسفنا لأنه لم يملكهما ، ومن جهة أخرى فرحنا بمشاهدة القديس سانشو يحقق مآثرة تدمير الدولة بمجرد تغيير الإرادة - وهو تغيير يتوقف بدوره : طبعاً ، على مجرد الإرادة . ومهما يكن من أمر ، فإن التملك غير مقتقد هنا أيضاً ، بالرغم من أنه يتبع مجراه في الظل تماماً ، ولا يمكنه أن يحقق نتائج الا في وقت لاحق ، « من حين إلى حين » . ان التقيضتين السابقتين :

إرادة الدولة ، الإرادة القريبة - ارادتي ، الإرادة الخاصة .

الإرادة السائدة للدولة - ارادتي الخاصة .

يمكن تلخيصها كذلك كما يلي :

سيادة الإرادة القريبة - سيادة الإرادة الخاصة .

وفي هذه التقيضة الجديدة ، التي كانت تشكل على أي حال ، طوال الوقت ، الأساس الخفي لتهديمه الدولة بالإرادة الخاصة ، يتملك شترنو الوهم السياسي بشأن

القانون ؛ وإذا اترت في أفراد قلائل فقط ، فإن الغالبية بالطبع سوف تنفض النظر عن ارادتهم السيئة . ان سانشو يستطيع الآن ، مسلماً بحرية الرفض هذه ، أن يقيم من جديد القيد المفروض على إرادة الشخص الواحد من قبل إرادة الآخرين ، وهو بالضبط ما يشكل أساس تصور الدولة المتأالي المذكور اعلاه . « ان كل شيء سينقلب رأساً على عقب إذا كان في وسع كل امرئ ان يفعل ما يحلو له . . . لكن من يقول ان كل امرئ يستطيع ان يفعل أي شيء ؟ » (ان « ما يحلو له » محذوف هنا بكل حذرا .

« فليصبح كل واحد منكم أنا كلبة القدرة ! » ، هذا ما اعلنه الاتاني المتفق مع نفسه .

ويستطرد : « لماذا أنت موجود هناك ، وما حاجتك الى تحمل جميع الأشياء ؟ دافع عن نفسك ، وعندئذ لن يؤذيك أحد » (ص : ٢٥٩) وكي يحمو آخر مظهر للخلاف ينرك « بضعة ملايين » يقفون كحماية « خلف الواحد » أنت ، بحيث ان المناقشة بأسرها يمكن ان تخدم جيداً كهداية « خرقاء » لنظرية عن الدولة من وحى دوسو .

حكم الهوى المتقلب ، المشيئة الايديولوجية . ولقد كان في وسعه أيضاً ان يعبر عن ذلك كما يلي :

اعتباطية القانون - قانون الاعتباطية .

وعلى أي حال ، فان القديس سانشو لا يبلغ مثل هذه البساطة في التعبير . وفي النقيضة الثالثة حصلنا من قبل على « قانون يحمله في نفسه » ، لكنه يمتلك القانون بصورة أكثر مباشرة أيضاً في النقيضة التالية :

القانون ، اعلان	}	-	}	القانون : اعلاني ارادتي ،
ارادة الدولة .				اعلاني للارادة

« يستطيع امرؤ ما ، طبعاً ، ان يعلن ان هذا الشيء يناسبه ، وبنتيجة ذلك يحظر بفعل قانون ان يفرض العكس عليه » ، الخ . (ص : ٢٥٦) .

وان هذا الحظر يترافق بالضرورة بالتهديدات . وان النقيضة الاخيرة هامة من أجل القسم الخاص بالجريمة .

فصول - اخبرنا في الصفحة ٢٥٦ انه ليس ثمة فارق بين « القانون » و « الامر الاعتباطي ، الإيعاز » ، لان كليهما - « اعلان ارادة » ، وبنتيجة ذلك « امر » . وتحت قناع التحدث عن « النولة » ، في الصفحات ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٦٠ و ٢٦٣ ، يتحدث شترنر عن الدولة البروسية ويعالج مسائل ذات أهمية عظمى بالنسبة الى *Vassische Zeitung* ، مثل الدولة الدستورية ، وامكانية استدعاء الموظفين ، والفطرسة البروقراطية ، وموضوعات سخيفة معانلة . وان الشيء الهام الوحيد هنا هو اكتشاف ان البرلمانات الفرنسية القديمة اصرت على حقها في تسجيل المراسيم الملكية لانها ارادت ان « تقضي وفقاً لحقها الخاص » . ان تسجيل القوانين من قبل البرلمانات الفرنسية شاهد الوجود ابان صمود البورجوازية وبالتالي الضرورة التي وجد الملوك انفسهم فيها ، وقد أصبحوا في الوقت ذاته ملوكاً مطلقى السلطة ، كي يتذرعوا حيال النبالة الاقطاعية والدول الاجنبية على حد سواء بوجود ارادة غريبة تتوقف ارادتهم الخاصة عليها فيما يزعمون ، مع اعطاء البورجوازيين نوعاً من الضمان في الوقت ذاته . ويستطيع القديس ماكس ان يعلم المزيد عن ذلك من تاريخ محبوبه فرانسوا الاول ، وفيما عدا ذلك فان في مقدوره ، قبل ان يتحدث عن هذه المسألة مرة أخرى ، ان يستشير المجلدات الاربعة عشر لكتاب *Des Etats généraux et autres*

assemblées nationales ، باريس ١٧٨٨ ، بشأن ما أرادتـه البرلمانات الفرنسية وما لم ترده وما كانت تمثله . وعلى العموم ، فإنه من المناسب ان نحشر هنا فصلا قصيرا عن **مطالعات** قديسنا التواق جدا الى الفتوحات . ف فيما عدا المؤلفات النظرية مثل كتابات فيورباخ و ب . بوير ، وكذلك التقليد الهيجلي السذي يشكل مصدره الرئيسي ، فيما عدا هذه المصادر النظرية المقصورة على الحد الادنى ، يستخدم صاحبنا سانشو ويستشهد بالمصادر التاريخية التالية : بخصوص الثورة الفرنسية كتاب روتنبرغ **Politische Reder** [**مقالات سياسية**] . وكتاب بوير **Denkwürdigkeiten** [**مذكرات**] ؛ وبخصوص الشيوعية - بروودون ، وكتاب بيكر **Einundzwenzig Bogen, Volks Philosophie** [**فلسفة الشعب**] وتقرير بلونتسلي ؛ وبخصوص الليبرالية - **Vossische Zeitung** ، و **Vaterlandsblätter** [**الصحافة الوطنية**] [**السكسونية**] ، و **بروتوكولات مجلس بادن** ، و **Einunpzwanzig Bogen** [**الاوراق الاحدى والعشرون**] مرة اخرى وكتاب بوير الدائع الصيت (١٦٧) ، وبالإضافة الى ذلك ، هنا وهناك ، كمراجع تاريخية ، يستشهد كذلك بالتوراة ، وكتاب سكلوزر **Isalahundert** [**القرن الثامن عشر**] (١٦٨) ، وكتاب لويس بلان **histoire de dix ans** [**تاريخ عشر سنوات**] ، وكتاب هنريخ **Politische Verlesungen** [**المحاضرات السياسية**] ، وكتاب بيتينا **Dies Buch Gehort Den Konig** [**هذا الكتاب يخص الملك**] ، وكتاب هس **Triarchic** (١٦٩) ، و **التحويلات الالمانية الفرنسية** ، و **Anekdetata** [**حكايات**] نورينج ، ومورينر كارينز بخصوص كاتدرائية كولونيا ، و **جلسة مجلس باريس للاعيان بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤٤ (١٧٠)** ، و **كارل نويبرك (١٧١) Emilia Saletti (١٧٢)** ، و **التوراة** ، وباختصار قاعة مطالعة براين بأكملها بالإضافة الى صاحبها ، و **يليبالد الكيس كايانيس** . وبعد هذه المسطرة عن دراسات سانشو العميقة ، يستطيع المرء ان يفهم بكل سهولة لماذا يجد بعد ، في هذه الارض الدنيا ، اشياء غريبة ، فهي مقدسة ، بصورة لا حصر لها .

٣ - الجريمة

الملاحظة الاولى :

« اذا سمحت لانسان آخر ان يعترك على حق ، فإنه يملك اذن بصورة

مساوية أن تقبل بأن يعتبرك على باطل . وإذا حصلت منه على الاستحسان والمكافأة ، فتوقع إذن الاتهام والعقاب منه . ان الحق يترافق **بالباطل** ، والشرعية **بالجريمة** . من أنت ؟ أنت - مجرم ! (ص : ٢٦٢) .

ان القانون المدني يترافق بقانون العقوبات ، وقانون العقوبات بقانون التجارة .
من أنت ؟ أنت تاجر !

ولقد كان في وسع القديس سانشو ان يوفر علينا هذه المفاجأة وهذه الصدمة . وليس لهذه الصيغة : « إذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فان عليك اذن بصورة مساوية ان تقبل بأن يعتبرك على باطل » ، أي معنى عنده اذا كان المقصود منها اضافة تعريف جديد ؛ ذلك ان احدى معادلاته السابقة تقرر من قبل : اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فانك تسمح اذن بأن تدان من قبل حق غريب . يعني ما ليس هو بحقك ، وبالتالي ان تعتبر على باطل .

١ - التطويب البسيط للجريمة والعقاب

١ - الجريمة

فيما يتعلق بالجريمة ، نعرف من قبل انها الاسم المعطى لقولة عامة من الاناني المتفق مع نفسه ، انكار المقدس ، **الخطيئة** - وفي النقائض والممولات المعطاة سابقاً بشأن أمثلة على المقدس (الدولة ، الحق ، القانون) ، كان في الامكان اطلاق اسم الجريمة على العلاقة السلبية للانا بهذه المقدسات ، او بصلة الوصل ؛ بالضبط كما في المنطق الهيفلي - الذي هو أيضاً مثال على المقدس ، يستطيع القديس سانشو ان يقول أيضاً : انا لست المنطق الهيفلي ، انا خاطيء ضد المنطق الهيفلي . وما دام يتحدث عن الحق ، والدولة ، الخ ، فقد كان من واجبه هذه المرة ان يستطرد : مثال آخر على الخطيئة او الجريمة هو ما يسمى **الجرائم الحقوقية** او **السياسية** . وبدلاً من ذلك ، فانه يخبرنا من جديد بصورة مفصلة بأن هذه الجرائم تشكل

الخطيئة ضد المقدس ،

الخطيئة ضد الفكرة الثابتة ،

الخطيئة ضد الشبح ،

الخطيئة ضد الانسان ،

« ليس للمجرم وجود الا ضد شيء ما مقدس » . (ص : ٢٦٦) .

« ليس ثمة مبرر لوجود قانون العقوبات الا بفضل المقدس » . (ص : ٣١٨) .

« تنشأ الجرائم من الفكرة الالهيّة » . (ص : ٢٦٦) .

« يرى المرء هنا ان « الانسان » مرة اخرى هو الذي يخلق كذلك مفهوم

الجريمة ، والخطيئة ، وبذلك الحق ايضا » . (كان العكس من قبل) .

« ان انسانا لا اعرف الانسان فيه هو خاطيء » . (ص : ٢٦٨) .

الملاحظة الاولى :

« ايمكنني ان افترض ان امرءا ما يرتكب جريمة ضدي » (ان هذا

يستهدف معارضة موقف الشعب الفرنسي والتأكيد على ان تلك كانت

الحال بالنسبة الى الثورة) ، « دون الافتراض ايضا بأن عليه ان يتصرف

كما اعتبر انه حق ؟ وان افعلنا من هذا النوع اسميها الحق ، والخير ،

النع ، واسمي جريمة تلك الافعال التي تنحرف عن ذلك . وبالتالي فاني

أفكر بأن على الآخرين ان ينشدوا نفس الهدف الذي انشده ...

بوصفهم كائنات يجب ان تطيع نوعا من القانون « العقلاني » . (الدعوة !

المصر ! الواجب ! المقدس ...) « اني اقرر ما معنى الانسان وما معنى

السلوك الانساني حقا ، واطلب من كل واحد ان يصبح هذا القانون

بالنسبة اليه القاعدة والمثل الاعلى ، والا فانه يبرهن على انه خاطيء

ومجرم ... » (ص : [٢٦٧] ، ٢٦٨) .

وفي الوقت ذاته يذرف دموعا ثقيلة وباعثة على القلق عند قبر اولئك

« الناس الاوحدين » الذين ذبحوا باسم المقدس في عصر الارهاب على يد الشعب

السيد . وفيما عدا ذلك ، يبين بواسطة مثال جديد كيف يمكن من وجهة النظر

هذه للمقدس ان تحدد لائحة الجرائم الفعلية بصورة اعتباطية .

« اذا اتخذ هذا الشبح ، الانسان ، كما في الثورة ، على انه نموذج

« المواطن الصالح » ، فان جميع « الجرائم والجح السياسية »
المهودة سوف تتسبب عن هذا المفهوم عن الانسان . (كان
يجب عليه ان يقول : هذا المفهوم ، الخ ، يسبب من تلقاء نفسه
الجرائم المهودة .) (ص : ٢٦٨) .

ان السذاجة هي صفة سائسو الرئيسية في الفصل عن الجريمة . وان
لدينا على ذلك مثالا لامما في تحويله لا مترولي الثورة الى « مواطنين
صالحين » برلينيين ، وذلك بفعل اساءة استعمال ترادفية كلمة مواطن . فعند
القديس ماكس ان « المواطنين الصالحين والموظفين المخلصين » عبارتان غير
قابلتين للانفصال . وبالتالي فان « رويسير ، على سبيل المثال ،وسان جوست ،
وهلم جرا » سوف يكونون « الموظفين المخلصين » ، في حين كان داتون مسؤولا
عن عجز مالي وقد بذّر اموال الدولة . لقد بدا القديس سائسو بذلك بداية
جيدة من اجل وضع تاريخ للثورة لاستعمال اليهودجوازي والمزارع البروسيين .

الملاحظة الثانية .

بعدها وصف لنا على هذا الفرار الجريمة السياسية الحقوقية على انها
مثال على الجريمة عامة - يعني مقولته عن الجريمة ، والخطيئة ، والانكار ،
والعداوة ، وانتهاك المقدس واحتقاره ، والسلوك الشائن حيال المقدس -
يستطيع القديس سائسو ان يعلن الان بكل ثقة :

« في الجريمة ، اكد الاناني نفسه حتى الان وسخر من المقدس » .
(ص : ٢١٩) .

ان جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الان تسجل في هذا المقطع في الرصيد
الدائن للاناني المتفق مع نفسه ، وان كان لا بد لنا في وقت لاحق من تسجيل عدد
قليل منها في رصيده المدين . ان سائسو يعتقد ان جميع الجرائم التي ارتكبت
حتى الان لم يكن لها سبب الا السخرية من « المقدس » وتأكيد الذات ليس ضد
الاشياء ، بل ضد المقدس في الاشياء . ولما كانت السرقة التي يرتكبها مسكين
بائس يمتلك فلسا يخص امرعا آخر يمكن ان توضع في مقولة الجريمة ضد
القانون ، فان هذا يكفي كي يكون هذا المسكين البائس قد ارتكب السرقة لمجرد
اللذة في انتهاك القانون . تماما مثلما تخيل جاك المغفل ، في فقرة سابقة ، ان
القوانين لم تعمل واللصوص لم يسجنوا الا اكراما للمقدس .

ب - العقاب

ما دمنا نعالج الجرائم الحقوقية والسياسية على وجه الدقة : فانتما نعلم بهذا الشأن ان مثل هذه الجرائم « بالمعنى العادي » تتضمن عقابا عادة : (او كما هو مكتوب فان « الموت ثمن الخطيئة » . وانه لمن المفروغ منه : بعدما عرفناه من قبل عن الجريمة ، ان العقاب يشكل رد فعل الدفاع الذاتي من جانب المقدس ضد أولئك الذين يدينونه .

الملاحظة الاولى :

« ليس للعقاب معنى الا حين يكون تكفيرا عن انتهاك شيء مامقدس » .
(ص : ٣١٦) . في العقاب « ترتكب جنون الرغبة في ارضاء الحق : الشبح » (المقدس) . « ان المقدس يجب « هنا » ان يدافع عن نفسه ضد الانسان » . (ان القديس سانشو هنا « يرتكب جنون « الخلل بين « الانسان » و « الاوحدين » ، « الانوات الخاصة » : الجزء) (ص : ٣١٨) .

الملاحظة الثانية :

« ان قانون العقوبات لا يوجد الا بفضل المقدس ويزول من تلقاء ذاته حين يتخلى عن العقاب » . (ص : ٣١٨) .

ان ما يريد القديس سانشو ان يقوله فعليا هو : ان العقاب يزول من تلقاء ذاته اذا تخلى عن قانون العقوبات ، اي ان العقاب لا يوجد الا بفعل قانون العقوبات . « لكن اليس « قانون للعقوبات لا يوجد الا بفعل العقاب » هراء خالصا ، وليس « العقاب الذي لا يوجد الا بفعل قانون العقوبات » هراء خالصا ايضا ؟ (سانشو ضد هيس ، ويفان ، ص : ١٨٦) . ان سانشو هنا يخطيء فيأخذ قانون العقوبات على انه مبحث في الاخلاق اللاهوتية .

الملاحظة الثالثة :

هذا مثال على كيفية نشوء الجريمة من الفكرة الثابتة :

« ان قناسة الزواج فكرة ثابتة . وعلى القناسة يترتب ان الخيانة الزوجية جريمة ، وبالتالي فان قانونا مميئا عن الزواج » (الامر الذي يشتر ضجرا عظيما لدى « المجلسين الامم . . . (٢) و « امبراطور

جميع الر... (ب) « ، هذا اذا تركنا جانباً « امبراطور اليابان » و
 « امبراطور الصين » ، وبصورة خاصة « السلطان » (« يفرض على
 الزنا عقوبة تطول مدتها او تقصر » . (ص : ٢٦٩) .

ان فريدريك ويلهلم الرابع ، الذي يحسب انه قادر على اصدار القوانين
 المتفقة مع المقدس ، وبالتالي فهو في خصام على الدوام مع العالم كله ، يستطيع
 ان يعزي نفسه بفكرة انه وجد في صاحبنا سانشو على الاقل رجلاً واحداً مشرباً
 بالايمان بالنبوة . فليقارن القديس سانشو قانون الزواج الروسي ، الذي لا
 وجود له الا في رأس مؤلفه ، مع فقرات القانون المدني سارية المفعول في الممارسة ،
 وسوف يكون في مقدوره ان يكتشف الفارق بين قوانين الزواج المقدسة والديوية .
 ففي مجموعة الاوهام البروسية ، يجب ان تفرض قداسة الزواج من قبل
 الدولة على الرجال والنساء على حد سواء ، وفي الممارسة الفرنسية ، حيث
 تعتبر الزوجة الملكية الخاصة لزوجها ، الزوجة وحدها هي التي تعاقب على
 الزنا ، وفي هذه الحال بناء على طلب الزوج وحده ، الذي يمارس اذن حقوقه
 الخاصة بالملكية .

ب - تلك الجريمة والعقاب بواسطة النقيضة

انتهاك قانون الانسان ، (انتهاك اعلان ارادة الدولة ، انتهاك سلطة الدولة) (ص : ٢٥٦ وما يليها) .	=	الجريمة بمعنى الانسان
انتهاك قانوني (انتهاك اعلان ارادتي ، انتهاك سلطتي) (ص : ٢٥٦ ، وفي مواضع اخرى) .	=	الجريمة بمعنى الانسان

ان هاتين المعادلتين تقيضتان وتشتقان بكل بساطة من التناقض بين « الانسان »
 و « الانا » ، وهما مجرد خلاصة لما سبق قوله . المقدس يعاقب « الانا » - « اننا »
 اعاقب « الانا » .

العداوة = جريمة ضد قانوني	=	الجريمة = العداوة لقانون الانسان (المقدس)
------------------------------	---	--

(١) يقصد الالمانيين -

(ب) يقصد الروس -

العدو أو الخصم = مجرم ضد « الأنا » المجهزة بجسد	=	المجرم = عدو أو خصم المقدس (المقدس على أنه شخص معنوي)
دفاعي الذاتي = عقاب الأنا « للأنا »	=	العقاب - الدفاع الذاتي للمقدس ضد « الأنا »
التكفير (الثار) = عقاب الأنا « للأنا »	=	العقاب = تكفير (ثار) الإنسان حيال « الأنا »

في النقيضة الاخيرة ، يمكن ان يسمى التكفير ايضا التكفير الذاتي طالما أنه تكفيري
 أنا ، في تعارض مع تكفير الإنسان .

وإذا لم نأخذ في حسابنا سوى الطرف الاول في المعادلات النقيضية الواردة
 الذكر أعلاه ، فإن المرء يحصل اذن على السلسلة التالية من النقااض حيث القضية
 تتضمن على الدوام الاسم المقدس ، والعمومي ، والقريب ، في حين تتضمن النقيضة
 على الدوام الاسم الدنيوي ، والشخصي ، والمناسب .

الجريمة - العداوة
 المجرم - العدو أو الخصم
 العقاب - دفاعي
 العقاب - تكفير ، ثار ، تكفير ، ذاتي .

وسوف نقول في الحال كلمات قليلة عن هذه المعادلات والنقااض التي هي بعد
 ذاتها باللغة البساطة بحيث يستطيع حتى « المولود أبلها » (ص : ٤٣٤) ان يتقن
 هذه الطريقة « الوجداء » في التفكير خلال خمس دقائق . لكننا سوف نستشهد قبل
 ذلك ببعض الفقرات ذات الدلالة بالإضافة الى الفقرات الموردة أعلاه .

الملاحظة الاولى .

« بالنسبة الي لا يمكنك قط ان تكون مجرماً ، بل خصماً فحسب » (ص :
 ٢٦٨) ، و « عدوا » بالمعنى ذاته (ص : ٢٥٦) . وان الجريمة على
 اعتبارها عداوة الإنسان يستشهد عليها في الصفحة ٢٦٨ بمثال « اعداء
 الوطن الام » . - « العقاب يجب » (مصادرة اخلاقية) « ان يتبدل

بالتكفير ، الذي بدوره لا يمكن ان يستهدف وفاء الحق او العدالة ، بل اعطاء التمويض لنا » (ص : ٣١٩) .

الملاحظة الثانية .

يشما يهاجم القديس سانشو هالة (طاحونة) السلطة الفائمة ، لا يستحصل حتى على معرفة بهذه السلطة ، فكم بالحري ان يهاجمها ؛ انه يقتصر على صياغة المطلب الاخلاقي بوجوب ان تتغير صوريا علاقة « الانا » بها . (انظر « المنطق ») .

« انا ملزم بأن اصبر على حقيقة » (ثقة متبجحة) « انه » (اي عدوي ، الذي يقف وراءه بضعة ملايين من الشركاء) « يعاملني بوصفي علوا له ؛ لكنني لن اسمح له قط . بأن يعاملني على اني صنيعة او ان يجعل اسبابه او ربما انعدام الاسباب عنده مبدئي الوجه » ، (ص : ٢٥٦ ، حيث لا يترك للسيد سانشو الا حرية محدودة جدا ، الا وهي الاختيار بين التهاون بأن يعامل على انه صنيعة او تحمل الجلطات الثلاثة آلاف والثلاثمائة التي وجهها مرلين الى ردفه (آ) . وان هذه الحرية ليمنحه اياها أي قانون عقوبات ، من دون ان يسأله بصورة مسبقة ، بأية طريقة ينبغي له ان يعلن عن عداوته له) . - « لكن حتى اذا ارهبت خصمك بفضل قوتك » (اذا كنت بالنسبة اليه « قوة مرهوية ») : « فانك لا تصبح من جراء ذلك سلطة مقدسة ، الا اذا كان لصا . انه لا يدين لك بالاحترام او التبجيل ، حتى اذا كان لا بد له ان يكون على حذر حيالك وحيال سلطانتك . » (ص : ٢٥٨) .

ان القديس سانشو هو الذي يظهر هنا على انه « لص » (ب) يماحك بقدر كبير من الجلد بشأن الفارق بين « ارهب » و « كان موضع التجميل » ، « كان على حذر » و « انتبه » - وهو فارق يبلغ على الاكثر جزءاً من ستة عشر جزءاً . حين يكون القديس سانشو « على حذر » حيال امرىء ما ، فانه « يتسلم للتكفير ، ويكون لديه موضوع يفكر فيه ، وهو موضوع يوحى اليه بالاحترام ويستشعر حياله الانتقباض والخوف » . (ص : ١١٥) .

(٢١) posaderas ، بالاسبانية في النص الاصلى .

(ب) لغة للاعب بالانفاظ هنا . ففي الاصل الالمانى لعني كلمة « schacher » التي يستخدمها

شترنغر في الفقرة الواردة الذكر « بانسا » او « لصا » ، هذا في حين ان كلمة « schächer » لعني المسارعة والمحاكمة .

وفي المعادلات اعلاه ، وصف العقاب ، والشار ، والتكفير ، الخ ، فكانها صادرة عن الانا فقط ؛ وبقد ما يكون القديس سانشو موضوعا للتكفير يمكن قلب النقيضة ؛ وعندئذ يحول التكفير الفلاني الى ارضاء الغير على حسابي من قبل امرىء آخر او الى اساءة الى تعويضي .

الملاحظة الثالثة .

ان الايديولوجيين الذين امكن ان يتخيلوا ان الحق والقانون والدولة : الخ ، تنشأ من مفهوم عام ، مثلا في آخر تحليل مفهوم الانسان ، وانها تحققت اكراما لهذا المفهوم - ان هؤلاء الايديولوجيين انفسهم يمكن بالطبع ان يتخيلوا كذلك ان الجرائم ضد مفهوم ما ترتكب بدافع الاستهتار وحده ، ان الجرائم عامة ليست شيئا آخر سوى السخرية من المفاهيم ، واذا هي عوقبت فما ذلك الا لمجرد التعويض على المفاهيم المهانة . ولقد قلنا من قبل بهذا الشأن ما كان يجب قوله فيما يتعلق بالحق ، وقبل ذلك ايضا فيما يتعلق بالتراتب ، وهو ما نحيل القارىء عليه . وفي النقائض آتفة الذكر تعارض التعريفات المطوية - جريمة ، عقاب ، - باسم تعريف آخر يستخرجه القديس سانشو بطريقته المفضلة من هذه التعريفات الاولى ويستملكه . وان هذا التعريف الجديد الذي لا يعثل هنا ، كما قلنا، الا بوصفه اسما خالصا ؛ يفترض فيه، بوصفه اسما دنيويا ، انه يتضمن العلاقة الفردية المباشرة ويعبر عن الشروط الفعلية . (انظر « المنطق ») . والحال ان تاريخ الحق يبين ان هذه الشروط الفعلية الفردية في شكلها الاكثر قسوة كانت في المصور الباكرة الاكثر بدائية تشكل الحق بصورة مباشرة . ومع تطور المجتمع البورجوازي ، وبالتالي مع تحول المصالح الخاصة الى مصالح طبقية ، تغيرت علاقات الحق واكتسبت تعبيراً متحضراً . لم تعد تعتبر فردية بعد الآن ، بل عمومية . وفي الوقت ذاته ، وضع تقسيم العمل حماية المصالح المتنازعة للافراد المنفصلين في ايدي اشخاص قلائل ، وبذلك تلاشى النمط الهمجي في تقرير الحق . ان نقد القديس سانشو للحق في النقائض الواردة الذكر اعلاه يقتصر . بمحمله على المناادة بان التعبير المتحضر عن علاقات الحق وهذا التقسيم للعمل ثمرة « الفكرة الثابتة » للمقدس ، ومن جهة ثانية الادعاء لنفسه بالتعبير الهمجي عن علاقات الحق والطريقة الهمجية في تسوية النزاعات . فعنده ان المسألة مسألة اساءة ليس غير ؛ اما الشيء بالذات فلا يمس على الاطلاق ؛ وبالفعل فانه لا يعرف شيئا من العلاقات الفعلية التي تقوم عليها هذه الاشكال المختلفة للحق ، ولا يتبين من جديد في التعبير الحقوقي عن العلاقات الطبقية الا الاسماء المزملة لهذه العلاقات الهمجية القديمة . وهكذا فاننا نكتشف من جديد الضمينة في اعلان الارادة الشترنرية ، والدفاع الذاتي في العداوة، الخ، ونسخة رديئة عن قانون الاقوى وممارسة اسلوب الحياة

الاقطاعي القديم، في الشار وفي التكفير، الخ *Jus Talianis* ، **شريعة القصاص (١٧٣)**] ،
 و *Gewere* [سيادة] الجرمان القدماء (١٧٤) ، و *Compensatis* [التكفير]
 (١٧٥) . و *Satisfactio* [التعويض] (١٧٦) - وباختصار العناصر الرئيسية المتوفرة في
leges barbarorum [قوانين البرابرة] (١٧٧) و *consuetudines feudorum*
 [العادات الاقطاعية] (١٧٨) التي استملكها القديس سانشو ليس
 من المكتبات بل من اقصيص معلمه القديم اما ديس الفولي وافتتن بها ايما افتتان .
 وهكذا فان القديس سانشو ينتهي في آخر تحليل الى وصية اخلاقية عديمة الفعالية
 بأن على كل امرئ ان يستحصل التعويض بنفسه وينفذ العقاب . انه يؤمن مع دون
 كيشوت بأنه يستطيع بواسطة وصية اخلاقية فحسب ، وبدون مزيد من الضوضاء ،
 ان يحول القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل الى قوى شخصية . اما مدى ارتباط
 العلاقات الحقوقية بتطور تلك القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل ، فهذا ما يتبين
 بكل وضوح من التطور التاريخي للسلطة القضائية وشكاوى السادة الاقطاعيين بشأن
 تطور الحق . (انظر مثلاً مونتيل ، المؤلف المذكور ، القرنان الرابع عشر والخامس عشر) .
 ولقد جعلت سلطة المحاكم تزداد أهمية بالضبط في هذا العصر المتوسط بين حكم
 الارستقراطية وحكم اليورجوازية ، حين تصادمت مصالح الطبقتين ، وحين جعلت
 التجارة بين الامم الاوروبية تتسع اكثر فاكثراً ، وبالتالي اتخذت العلاقات الاممية
 نفسها طابعاً **بورجوازيًا** . ولقد بلغت سلطة المحاكم فروتها تحت حكم اليورجوازية ،
 حين اصبح هذا التقسيم الكامل للعمل امرًا لا مفرّ منه . اما ما يتوهمه في هذا الشأن
 القضاة ، هؤلاء الخدام لتقسيم العمل ، وبالاحرى **أسانفة التشريع (أ)** ، فذلك مسألة
 عديمة الاهمية تمامًا .

ج - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي

رأينا اعلاه ان الجريمة بالمعنى العادي قد وضعت بواسطة تزوير في « حساب
 الدائن » للاناني بالمعنى فوق العادي . ان هذا التزوير ليصبح بيننا للعيان الآن . وان
 الاناني فوق العادي يجد الآن انه لا يرتكب الاجرائم فوق عادية يجب ان يؤكد تفوقها
 على الجرائم العادية . وهكذا فاننا نسجل في حساب الاناني المذكور اعلاه الجرائم
 العادية التي سجلت من قبل في جانب الحساب الدائن .

ان صراع المجرمين العاديين ضد ملكية الغير يمكن التعبير عنه كذلك كما يلي

(١) *professores juris* ، باللاتينية في النص الاصل .

١ بالرغم من أن هذا ينطبق على أي منافس) :

انهم - « ينشدون خيرات الفجر » (ص : ٢٦٥) :

ينشدون خيرات مقدسة ،

ينشدون المقدس ، الذي بفضلته يتحول المجرم العادي الى

« مؤمن » . (ص : ٢٦٥) .

لكن هذا اللوم الذي يوجهه الاتاني بالمعنى فوق العادي الى المجرم بالمعنى العادي انما هو لوم ظاهري - لانه اذا كان ثمة من يطمح الى تطويق العالم بأسره بهالة مقدسة ، فانما هو الاتاني في الحقيقة . ان ما يأخذه بالفعل على المجرم ليس التسمي الى « المقدس » ، بل السعي الى « الخيرات » .

وبعدما يبني القديس سانشو « عالما شخصيا ، سماء » ، وهو في هذه المرة عالم وهمي من الضعائن ومغامرات الفرسان في ملء العالم الحديث ، وبعدما يعطي في الوقت نفسه اثباتا مزودا بالوثائق على تفوقه ، بوصفه مجرما فروسيا ، على المجرمين العاديين ، فانه ينظم مرة أخرى حملة صليبية ضد « الابالسة والشياطين والجنيات » ، ضد « الأشباح والاطياف والافكار الثابتة » . ان خادمه الامين ، شيليفا ، يخبئ خلفه بكل تجليل . لكن بينما هما ماضيان في طريقهما تقع المفامرة المدهشة لأولئك البائسين الذين كانوا يجرون الى موضع ليست بهم رغبة في الذهاب اليه ، كما هو موصوف في الفصل الثاني والعشرين عند سرفانتس . ذلك انه بينما كان فارسنا الهائم وخادمه دون كيشوت يعدوان عدوا ويبدأ في سبيلهما ، رفع سانشو عينيه ورأى حوالي اثني عشر رجلا يتقدمون نحوهما راجلين ، وقد صفدت أيديهم وقيدوا الى بعضهم بعضا بسلسلة طويلة ، يرافقهم ضابط واربعة دركيين ينتسبون الى هرماندادا المقدسة (١٧٦) ، الى هرماندادا المقدس ، الى المقدس بالذات . وحين اقتربوا جدا سأل القديس سانشو الحرس بكل ادب ان يتلطفوا فيخبروه عن السبب الذي سبق من أجله هؤلاء الناس في الاغلال . « انهم محكومون من قبل صاحب الجلالة ، في الطريق الى ساندنو (١٨٠) ، ولا حاجة بك لمعرفة المزيد » . فصاح القديس سانشو : « كيف ، ثمة بشر مكروهون ؟ ايمكن أن يمارس الملك العنف ضد « الانا الخاصة » لاي انسان ؟ في هذه الحال آخذ على نفسي رسالة وضع حد لهذا العنف . » « ان سلوك الدولة هو العنف الذي تسميه حقا . اما العنف الذي يرتكبه الفرد فتسميه جريمة » . وبناء على ذلك فقد اخذ القديس سانشو بادىء الامر في وعظ المجرمين ، قائلا انه يجب عليهم الا يحزنوا ، وانه على الرغم من كونهم « غير احرار » ، فانهم لا يبرحون « خاصتهم » ، وانه على الرغم من ان « عظامهم » ربما « طقطقت »

تحت جلادات السوط ، وانه ربما حدث ان « انتزعت منهم ساق واحدة » ، لكنهم فيما قال سوف تنتصرون على هذا كله ، لانه « ليس امرؤ يستطيع ان يقيد ارادتك » .
« واني لو ائق انه ليس في العالم سحر يستطيع ان يوجه ار يقدر ارادتك ، كما يتصور بعض السذج . ذلك ان الارادة عملنا الكيفي الحن ، وليس ثمة عشب سحري او رقية يستطيعان قسرها ! » « اجل ، ليس من يستطيع ان يقيد ارادتك وسوف تظل ارادة الرفض عندكم طليقة ! » .

لكن بما ان هذه الوعظة لم تهديء الحكوميين ، الذين أخذوا يروون كل بدوره كيف ادبنوا ظلما ، فقد قال سانشو : « ايها الاخوة الاحياء ، لقد بات واضحا لي مما رويتم انه على الرغم من انكم عوقبتم على جرائمكم ، فان العقاب الذي سوف تتحملون لا يمنحكم مع ذلك الا تعويضا ضئيلا ، وبالتالي انكم تتحملونه بقدر كبير من النفور ودون أي فرح . وانه لمن الممكن حتى درجة كبيرة ان يكون سبب دماركم ضعف النفس أمام الالم الشديد في الحالة الواحدة ، والققر في الحالة الثانية ، وانعدام الحماية في الحالة الثالثة ، واخيرا تحيز القاضي ، وانكم لم تعطوا العدالة التي كانت من حقمكم .
وان هذا كله ليجهرتي على ان ابين لكم لماذا ارسلتني السماء الى العالم . لكن بما ان حكمة الاناني المتفق مع نفسه تنص على عدم اللجوء الى العنف فيما يمكن الحصول عليه بالرضا ، فاني اطلب هنا من السادة الضابط والدركيين اطلاق سراحكم والسماح لكم بان تذهبوا كل في سبيله . وفيما عدا ذلك ، يا احبائي الدركيين ، فان هؤلاء البائسين لم يسببوا لكم أي ضرر . انه لا ينبغي للاناني المتفق مع نفسه ان يصعب جلال الاوحدين الآخرين الذين لم يسببوا له أي ضرر . ومن المؤكد ان « مقولة الشيء المسروق تحتل المكانة الاولى » بالنسبة اليكم . لماذا انتم على هذه الدرجة من « الحماسة » « ضد الجريمة » ؟ « الحق الحق اقول لكم انكم متحمسون من اجل الاخلاق ، انتم مليئون بفكرة الاخلاق » . « انكم تضطهدون كل ما هو معاد لها » .
« ونظرا لقسمكم كموظفين » ، فانكم « تسوقون هؤلاء الحكوميين الساكنين الى السجن » . « انتم المقدس » ! اذن اطلقوا سبيل هؤلاء الناس عن طيبة خاطر . والا فان عليكم ان تواجهوني ، انا الذي « اقلب الامم بنفخة واحدة من الانا الحية » ، الذي « ارتكب الدنس الاشد فداحة » و « لا أخاف حتى من القمر » .

وهتف الضابط : « في الحقيقة ان تلك وقاحة رائعة ! انه لمن الافضل لك ان تضع هذا الطست على راسك بصورة قوية وتمضي في سبيلك ! » .

ولكن القديس سانشو ، الذي استشاط غيظا لهذه الفظاظة البروسية ، سد رمحه واندفع في اتجاه الضابط بكل سرعة « الابدال » ، بحيث ألقي به أرضا في الحال . وتلا ذلك فوضى عامة تحرر الحكوميون خلالها من قيودهم ، وألقى دركي بسلون

كيشوت - شيليفا في قناة لاندريبر (١٨١) أو حفرة الخرفان ، بينما كان القديس سانشو ينجر أعظم الأثر بطولة في الصراع ضد المقدس . ولم تعض دقائق حتى كان رجال الدرك قد تفرقوا ، وشيليفا قد زحف خارجا من حفرة ، والمقدس قد صفي بصورة مؤقتة .

عندئذ جمع القديس سانشو حوله المحكومين المحررين وخاطبهم كما يلي (ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ من « الكتاب ») .

« ما المجرم العادي » (المجرم بالمعنى العادي) « ان لم يكن انسانا ارتكب الخطيئة الميتة » (ياله من قاصص مميت من أجل سكان المدن والارياف) « التي هي الطموح الى ما يخص الناس بدلا من تشدان ما هو خاص به ؟ لقد مدّ يده الى الخيرات البقيضة » (تحنمة عامة بين المحكومين ضد هذا الحكم الاخلاقي) « التي تخص الفير ، لقد فعل ما يفعله المؤمنون الذين يطمحون الى ما يخص الله » (المجرم بوصفه نفسا مشرقة) . « ماذا يفعل الكاهن الذي يعظ المجرم ؟ انه يبين له الخطأ الجسيم الذي ارتكبه حين دنس عمله ما تعتبره الدولة مقدسا ، ملكية الدولة . التي تتضمن كذلك حياة رعايا هذه الدولة . الم يكن أحمرى به ان يفهمه انه لطخ سمته » (ضحك مكبوت بين المحكومين على هذا التملك الاناني للفير الاكثريكي المتذل) « حين لم يحتقر ملكية الفير بل اعتبرها جديرة بثمن تسرق » (همس بين المحكومين) . « لقد كان في وسعه ان يفعل ذلك لو لم يكن كاهنا » احد المحكومين : « بالمعنى العادي » !) . وعلى اية حال ، فانا « اتحدث مع المجرم كما اتحدث مع اناني وسوف يعتربه الخجل » (هتافات عالية لا حياة فيها من جانب المجرمين الذين لا يستشعرون مطلقا الدعوة الى الخجل) ، « ليس لانه ارتكب جريمة ضد قوانينكم وخيراتكم ، بل لانه ارتأى ان قوانينكم جديرة بأن يحتال عليهما » (ليس المقصود هنا سوى « الاحتيال بالمعنى العادي » ، وعلى اية حال ، ففي موضع آخر : « اني ادور حول صخرة ما دمت عاجزا عن نسفها » وانا « أحتال » مثلا حتى على « الرقابة ») « وان خيراتكم جديرة بان يشتهبها » (هتافات جديدة) . « لسوف يعتربه الخجل ... » .

وهتف جينيس دي باساموتتي (١٨٢) ، زعيم النصابين ، الذي لم يكن عامة على هذا القلر من الصبر : « ان تفعل اذن شيئا آخر سوى الاحساس بالخجل ، والخنوع حين « يمظنا » كاهن بالمعنى فوق العادي ؟ » .

ويستطرد سانشو :

« سوف يعتربه الخجل لانه لم يحتقركم ، انتم وما تملكون ، لانه كان

على درجة ضئيلة من الاتانية « (ان سانشو يطبق هنا مقياسا غريبا على
آنانية الجرم ، الامر الذي يفجر زئيرا عاما بين الحكوميين ؛ ويغير سانشو
لهجته في شيء من الاضطراب ، مستديرا بحركة بلاغية ضد « المواطنين
الصالحين « الغائبين) . « لكنكم لا تستطيعون ان تحدثوا اليه بانانية ،
لانكم لا تظاهرون الجرم ، انتم الذين ... لم ترتكبوا اية جرائم » .

ويقاطعه جينيس من جديد : « يا لها من سداجة ، ايها الرجل الطيب ! ان
حراس سجننا يرتكبون مختلف انواع الجرائم ، فهم يختلسون ، ويفشون ،
ويفتصبون [...] (٢) .

[...] لا يكشف من جديد الا عن سداجته . لقد كان الرجعيون يعرفون سلفا
ان البورجوازيين يطلون بالدستور الدولة الطبيعية وقيمون ويصنعون دولة خاصة
بهم ، وان « السلطة الدستورية التي تجسدت في سياق الزمن » (بصورة مفوية)
« قد انتقلت الى الارادة البشرية » ، وان « هذه الدولة المصطنعة قد كانت مثل شجرة
ملونة اصطناعية » ، الخ . (انظر فيفيه Correspondance politique et administrative
[مراسلات سياسية وادارية] ، باريس : ١٨١٥ ، Appel à la France contre la division
des opinions [نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء] (١٨١٣) ، وساران الكبير Le Drapeau blanc
[الراية البيضاء] ، ومجلة Gazette de France في عصر عودة الملكية ، والوثائق
السابقة لبونالد ، وميستر ، (١٨١٤) الخ . وان البورجوازيين الليبراليين يأخذون بدورهم
على الجمهوريين القدامى - ومن الواضح انهم لا يعرفون عنهم اكثر مما يعرف القديس
ماكس عن الدولة البورجوازية - ان وطنيتهم ليست شيئا آخر سوى هوى مقتعل
نحو كائن مجرد ، نحو فكرة عامة « (ب) (بنجامين كونستان De l'esprit des conquêtes
[في روح الفتوحات] ، باريس ، ١٨١٤ ، ص : ٤٧) ، في حين ان الرجعيين يتهمون
البورجوازيين على اساس ان ايديولوجيتهم السياسية ليست سوى « خديعة تضلل
بها الطبقة اليسورة تلك الطبقات غير اليسورة » (ج) (مجلة فرنسا ، ١٨١٣ ،
شباط) . وفي الصفحة ٢٦٥ يملن القديس سانشو ان الدولة « مؤسسة تستهدف

(٢) ان اثنتي عشرة صفحة من المخطوطة نافصة هنا .

(ب) une passion, factice envers un être abstrait, une idée générale

« بالفرنسية في النص الاصل .

(ج) une mystification que le classe aisée fait subir à celles qui ne le

sont pas ، بالفرنسية في النص الاصل .

تتصر الشعب « . وكل ما يستطيع قوله عن أساس الدولة هو ان «تماسكها» ينشأ عن « اسمنت » « احترام القانون » ، او ان « تماسك » المقدس ينشأ عن احترام المقدس (المقدس كصلة) . (ص : ٣١٤) .

الملاحظة الرابعة .

« اذا كانت الدولة مقدسة ، فيجب ان تكون هناك رقابة » . (ص : ٣١٦)
« ان الحكومة الفرنسية لا تنكر حرية الصحافة بوصفها حقاً للانسان ، لكنها تطالب بضمانة من الفرد على انه كائن بشري حقاً » . (يا له من مففل (٢) . ان جاك المففل « مدعو » لدراسة قوانين ايلول (١٨٥٥) . (ص : ٣٨٠)

الملاحظة الخامسة .

نصادف هنا اعماق الاستنتاجات عن الاشكال المتنوعة للدولة ، التي يجمليها جاك المففل مفاهيم مستقلة والتي لا يرى فيها الا محاولات مختلفة من اجل تحقيق الدولة الحقيقية .

« ليست الجمهورية على وجه الدقة شيئاً آخر سوى الملكية المطلقة ، ذلك انه لا فرق بين ان يدعى العاهل ملكاً او شعباً ، طالما ان كلاهما جلالتان » (المقدس) . « ان النزعة الدستورية تمضي خطوة أبعد من الجمهورية ، ذلك انها الدولة في طريق الانحلال » . ويفسر هذا الانحلال كما يلي : « في الدولة الدستورية . . . تريد الحكومة ان تكون مطلقة ، ويريد الشعب ان يكون مطلقاً . ان هذين المطلقين » (أي المقدسين) « سوف يدمران بعضهما بعضاً » (ص : ٣٠٢) « انا لست الدولة ، انا العدم الخلاق للدولة » ، « وبذلك فان جميع القضايا » (عن الدستور ، الخ ،) « تفوض في عددها الحقيقي » . (ص : ٣٦٠) .

ولقد كان في وسعه ان يضيف ايضا ان جميع القضايا المذكورة اعلاه عن اشكال الدولة ليست سوى اسهاب لهذا « العدم » الذي خليقته الوحيدة هي الصيغة المعطاة آنفاً : انا لست الدولة . ان القديس سانشو ، مثله مثل معلم مدرسة الماني بالضبط ، يتحدث هنا عن « الجمهورية » التي هي ، بكل تأكيد ، أقدم جدا من الملكية الدستورية ، مثلا الجمهوريات الاغريقية .

أما ان النزاعات الطبقيّة في دولة ديمقراطية تمثيلية مثل اميركا الشمالية قد بلغت منذ الآن شكلا تتجه اليه حاليا ، بالقوة ، الملكيات الدستورية - فمن المؤكد انه لا يعرف

(٢) quel bonhomme ، بالفرنسية في النص الاصل .

شيئا عن هذا . ان ثرثرته عن الملكية الدستورية تثبت انه منذ ١٨٤٢ حسب التقويم
البرليني لم يتعلم شيئا ولم ينس شيئا .

الملاحظة السادسة .

« انما تدين الدولة بوجودها للازراء الذي اقابل به ذاتي » ، و « مع نوال
هذا الازراء سوف تضحل كليا » . (يعني ان الامر يتوقف على سانشو
وحده بشأن السرعة التي سوف « تضحل » بها جميع الدول الموجودة
على ظهر الارض . تكرار للملاحظة الثالثة في معادلة مقلوبة ، انظر « المنطق » :
« انها لا توجد الا حين تكون فوقي » ، الا على أنها قوة [macht] والقوي
[machtig] أو « : ويا لها من او مرموقة تبرهن بالضبط على العكس
من المتوي البرهان عليه) « هل يمكن تصور دولة سكانها بمجموعهم كله »
(قفزة من « انا » الى « نحن ») « يمكن الا يقيموا وزنا لها] nichts aus ihm
[Machen (ص : ٢٧٧) .

ولا حاجة الى الوقوف عند «ترادف الكلمات» «macht» [قوة] و «machtige»
[قوي] و «Machen» [هنا : يقيمون وزنا] .

فمن حقيقة ان ثمة اناسا في كل دولة يقيمون لها وزنا ، يعني انهم في الدولة
وبفضلها يصنعون من أنفسهم شيئا ذا وزن ، يستتج سانشو ان الدولة سلطة تسيطر
على هؤلاء الناس . ومرة اخرى ليس المقصود هنا سوى انتزاع الفكرة الثابتة عن
الدولة من ذهن المرء . ويستمر جاك المفعل يتوهم ان الدولة فكرة خالصة ويؤمن
بالقوة المستقلة لهذه الفكرة عن الدولة . انه « هو في الحقيقة المخلص للدولة ، المفتون
بالدولة ، السياسي » (ص : ٢٠٩) . لقد كان هيفل يؤمثل تصور الدولة الذي
يتادي به الايديولوجيون السياسيون الذين كانوا لا يرحون ينطلقون من الافراد
الخاصين ، وان يكن من ارادة هؤلاء الافراد فقط؛ فيمثل تحول الارادة المشتركة لهؤلاء
الافراد الى الارادة المطلقة ، وذاك المفعل يأخذ بكل خصوصية (٢) هذه الامثلة
للايديولوجية على انها النظرة الصحيحة الى الدولة ، وانطلاقا من هذا الاعتقاد
ينتقدها بأن يفضح المطلق على اعتباره المطلق .

(١) bona fide ، باللاتينية في النص الاصل .

ه - المجتمع بوصفه المجتمع المدني

سوف نتفق زعنا اطول نوعا ما على هذا الفصل ، لانه ليس من قبيل المصادفة المحضة انه الفصل الاشد تشوشا بين جميع الفصول المشوشة في « الكتاب » ، ولانه في الوقت ذاته يثبت بطريقة لامعة جدا مبلغ عجز قديسنا عن التوصل الى معرفة الاثياء في هيتها الدنيوية . فبدلا من ان يجعلها دنيوية يقدسها اذ لا « يفيد » القارئ الا من تصوره القدس فحسب . وقبل ان نصل الى المجتمع المدني خاصة سوف نستمع الى بعض الايضاحات الجديدة عن الملكية عامة وعن علاقتها بالدولة . وان هذه الايضاحات لتظهر أجداً لانه تعطي القديس سائشو الفرصة كي يطرح من جديد معادلاته المفضلة عن الحق والدولة ، وبذلك يعطي « عرضه » « انكسارات » و « تحولات متعددة » . ومن الطبيعي اننا لا نحتاج سوى للاستشهاد بالاطراف الاخيرة لهذه المعادلات المعروفة جيدا ما دام القارئ لم ينس بعد من دون ريب تسلسلها في الفصل عن « قوتي » .

الملكية الخاصة او

- الملكية البورجوازية = ليس ملكيتي
- = الملكية المقدسة
- = ملكية الغير
- = الملكية المحترمة او احترام
- ملكية الغير
- = ملكية الانسان . (ص : ٣٢٧ ، ٣٦٦) .

ويحصل المرء في الحال من هذه المعادلات على التفاضل التالية :

$$\left. \begin{array}{l} \text{الملكية بالمعنى} \\ \text{البورجوازي} \end{array} \right\} - \left. \begin{array}{l} \text{الملكية بالمعنى} \\ \text{الاناني (ص : ٣٢٧)} \end{array} \right\}$$

$$\left. \begin{array}{l} \text{« ملكية الانسان »} \\ \text{« الخيرات الانسانية »} \end{array} \right\} - \left. \begin{array}{l} \text{« ملكيتي »} \\ \text{« خيراتي »} \end{array} \right\} . \text{ ص : ٣٢٤ .}$$

معادلات :

$$\begin{array}{l} \text{الانسان} \\ = \text{الحق} \\ = \text{سلطة الدولة} \end{array}$$

الملكية الشرعية (ص : ٣٢٤) .	- {	الملكية الخاصة او الملكية البورجوازية
= ملكيتي بفعل الحق (ص : ٣٣٢) .		
= الملكية المضمونة ،		
= ملكية الفير ،		
= ملكية تخص الفير ،		
= ملكية تخص الحق ،		
= الملكية بالحق (ص : ٣٦٧ ، ٣٣٢) .		
= مفهوم عن الحق ،		
= شيء ما مثالي ،		
= عمومي ،		
= وهم ،		
= فكر خالص ،		
= فكرة ثابتة ،		
= شبح ،		
= ملكية الشبح (ص : ٣٦٨ ، ٣٢٤ ،		
٣٣٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩) .		
= ملكية الحق .	الملكية الخاصة	
= سلطة النولة .	الحق	
= الملكية في سلطة النولة .	الملكية الخاصة	
= ملكية الدولة ، او ايضا		
= ملكية الدولة .	الملكية	
= غير ملكيتي .	ملكية الدولة	
= المالك الوحيد . (ص : ٣٣٩ ، ٣٣٤) .	الدولة	

ونأتي الان الى التفاضل :

الملكية الخاصة - الملكية الاتية

ملكية بموجب الحق
 (حق الدولة ، حق
 الانسان)
 ملكية بموجب
 كامل سلطاتي
 (ص : ٢٢٩) .

ملكيتي بفعل الحق
 ملكيتي بفعل سلطتي
 او قوتي (ص : ٢٢٢) .

ملكية معطاة من الغير
 ملكية شرعية للغير
 ملكية مأخوذة من قبلي (ص : ٢٢٩) .
 الملكية الشرعية للغير هي ما

اعتبره صالحا . (ص : ٢٢٩) ؛

التي يمكن ان تتكرر في مئة صيغة أخرى ، مثلا اذا استبدلنا السلطة بالسلطات
 الكاملة او استخدمنا غير ذلك من الصيغ المعطاة من قبل .

الملكية الخاصة = عدم
 المشاركة في ملكية الآخرين
 جميعا .
 ملكيتي = ملكية
 الآخرين جميعا .

او ايضا :

ملكية بعض
 الاشياء = ملكية جميع
 الاشياء (ص : ٢٤٣) .

وان الاغتراب الذي يعثل بوصفه علاقة او صلة في المعادلات اعلاه يمكن ان يعبر
 عنه كذلك في النقاط التالية :

الملكية الانائية	-	الملكية الخاصة
« التخلي عن العلاقة المقدسة حيال الملكية » . عدم النظر اليها بعد الآن على انها غريبة ، عدم الخوف بعد الآن من الشبح ، عدم الانطواء على اي احترام للملكية ، تملك ملكية انعدام الاحترام (ص : ٢٦٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣) .	-	« السلوك حيال الملكية كما حيال المقدس ، الشبح » ، « احترامها » ، « الانطواء على احترام الملكية » (ص : ٢٢٤)

ان انحاط التملك المحتواة في المعادلات والنقائص الآتفة الذكر لن تكتمل بصورة نهائية الا حين ناتي الى فصل « الرابطة » ؛ لكن بما أننا لا نبرح في الوقت الحاضر في « المجتمع المقدس » ، فاننا لن نعنى هنا الا بالتطويب .

ملاحظة . عرضنا من قبل في الفصل عن « التراتب » كيف يستطيع الايديولوجيون ان ينظروا الى علاقة الملكية على انها علاقة « الانسان » ، التي تتقرر اشكالها المختلفة في العصور المختلفة وفقا لفكرة الافراد عن « الانسان » . ويكفينا هنا ان نحيل القارىء الى ذلك التحليل .

العرض الاول . عن تجزئة الملكية العقارية ، وافتداء الالتزامات الاقطاعية ، وابتلاع الملكية العقارية الصغيرة من قبل الملكية العقارية الكبيرة .

هذه الاشياء جميعا مستخلصة من الملكية المقدسة والمعادلة : الملكية البورجوازية = احترام المقدس .

١ . « ان الملكية بالمعنى البورجوازي تعني الملكية المقدسة ، بحيث يتعين عليّ ان احترم ملكيتك . « احترام الملكية ! » وبالتالي فان السياسيين سيودون ان يمتلك كل امرئ قطعة صغيرة من الملكية وقد تسيبوا جزئيا ، بفعل هذا الاتجاه ، في تجزئة لا تصدق » . (ص : ٣٢٧ ، ٣٢٨) .

٢ . « يهتم السياسيون الليبراليون بأن تفقدى جميع الالتزامات الاقطاعية بأقصى قدر ممكن كيما يكون كل امرئ سيدا حرا على ارضه ، حتى اذا كانت هذه الارض لا تحتوي الا على ما يكفي بالضبط من التربة » (الارض تحتوي على التربة !) « بحيث يكفي لخصابها السماد المستمد من شخص واحد . . . لا أهمية لفضائلها ، بشرط ان تكون خاصة بالمرء ، أي ملكية محترمة . ويقدر ما يكثر مثل هؤلاء المالكين يكون لدى اللولة مزيد من الاناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . (ص : ٣٢٨) .

٣ . « ان الليبرالية السياسية ، مثلها كمثل اية نزعة دينية ، تعتمد على الاحترام ، والانسانية ، وفضائل المحبة . ولذا فان آمالها تخيب باستمرار . ذلك ان الناس في الممارسة لا يحترمون شيئا ، ونحن نرى كل يوم الملكيات الصغيرة تبتاع من جديد بصورة مكثفة من قبل الملاكين الاكبر ، و « الاناس الاحرار » يتحولون الى شغيلة مياومين . وبالمقابل ، فلو ان « الملاكين الصغار » فكروا ان الملكية الكبيرة تخصهم كذلك ، فانهم ما كانوا يبعدون انفسهم عنها باحترام وما كانوا يطردون » (ص : ٣٢٨) .

١ . وهكذا نفر لنا قبل كل شيء كل حركة التجزئة التي لا يعرف القديس سانشو عنها سوى انها المقدس انطلاقا من فكرة بسيطة « حشرها الياسيون في رؤوسهم » . لان « السياسيين » يطالبون « باحترام الملكية » ، فانهم افن « سيودون » التجزئة، التي نفلت فيما عدا ذلك في كل مكان من جراء عدم احترام ملكية الاخرين ! ان « السياسيين » بالفعل قد « تسيبوا جزئيا في تجزئة لا تصدق » . وهكذا فان التجزئة توفرت طويلا بفضل نشاط السياسيين في الزراعة في فرنسا حتى قبل الثورة ، كما توفرت في ايامنا الحاضرة في ايرلندا وجزئيا في بلاد الغال ، وانعدم الراسمال وجميع الشروط الاخرى من اجل الزراعة الكبرى . وعلى اي حال ، فان القديس سانشو يستطيع ان يتبين عدد « السياسيين » الذين « سيودون » اليوم ان ينفثوا التجزئة من حقيقة ان جميع البورجوازيين الفرنسيين ساخطون على التجزئة، سواء لانها تضعف المزاخمة بين العمال ام لاعتبارات سياسية ايضا ، وفيما عدا ذلك من حقيقة ان جميع الرجعيين (وهو ما يستطيع القديس سانشو ان يتحقق منه ولو من قراءة Erinnerungen [ذكريات] لارندت العجوز) قد اعتبروا ان التجزئة ليست اكثر من تحويل الملكية العقارية الى ملكية حديثة ، صناعية ، مسوقة ، غير مقدسة . ولن نشرح هنا لقديسنا الاسباب الاقتصادية التي تحمل البورجوازيين ، حالما يبلغون السلطة ، على تنفيذ هذا التحويل الذي يمكن ان يتحقق سواء بالقضاء الربيع العقاري الذي يزيد على الربح ام بتجزئة الاراضي . وكذلك لن نشرح له كيف ان الاشكال التي يتحقق هذا التحويل بها تتوقف على مستوى تطور الصناعة ، والتجارة ، والملاحة ، الخ ، في البلد صاحب العلاقة . ان جميع الصيغ المذكورة اعلاه بشأن التجزئة ليست اكثر من نسخة منقحة من الحقيقة البسيطة التالية ، الا وهي ان تجزئة كبيرة تقوم في أماكن مختلفة « هنا وهناك » - وقد تم الاعراب عنها في اسلوب الحديث التطويبي لصاحبنا سانشو ، الذي يتاسب كل شيء ولا يتاسب شيئا . وفيما عدا ذلك ، فان صيغ سانشو المعطاة اعلاه لا تتضمن سوى اوهام البورجوازي الصغير الالماني عن التجزئة التي تظل طبعا بالنسبة اليه شيئا غريبا و « مقدسا » . راجع « الليبرالية السياسية » .

٢ . ان افتداء الالتزامات الاقطاعية ، وهي ظاهرة مؤسسية لا تصادف الا في المانيا، حيث الزمت الحكومات بها من جراء الشروط الاكثر تقدما في البلدان المجاورة وبسبب من مصاعبها المالية - هذا الافتداء يرى فيه قديسنا مبادرة مقصودة من « الليبراليين السياسيين » المعنيين بتوليد « الاناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . ان افنق سانشو لا يتجاوز مرة اخرى الجمعية السياسية البومراتية ومجلس العموم السكسوني . ان هذا الافتداء للالتزامات الاقطاعية في المانيا لم يؤد قط الى اية نتائج سياسية او اقتصادية ، ولما كان اجراء ناقصا فقد ظل دون اية فعالية على الاطلاق . ولا يعرف

سانشو بالطبع شيئاً عن الافتداء الهام تاريخياً للالتزامات الاقطاعية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذي كان مرده الى تطور التجارة والصناعة في اوائله وحاجة الملاكين العقاريين الى المال . - ان نفس الاشخاص الذين كانوا يريدون ، مثل شتاين وفنكيه ، افتداء الالتزامات الاقطاعية في المانيا كيما يصنعوا ، حسب اعتقاد سانشو ، مواطنين صالحين واناسا احرارا قد وجدوا في وقت لاحق انه لا بد في سبيل الحصول على « المواطنين الصالحين والانس الاحرار » من اعادة الالتزامات الاقطاعية ، كما يسمى الى ذلك حالياً بالضبط في ويستفاليا . وانه ليرتب على ذلك ان « الاحترام » ، مثل مخافة الله ، مفيد لجميع الاغراض .

٣ - ان « الاستيلاء » على الملكية العقارية الصغيرة من قبل « الملاكين الكبار » يحدث ، وفقاً لسانشو ، لان « احترام الملكية » لا وجود له في الممارسة . ان نتيجتين من اكثر نتائج المزاحمة شيوعاً - المركزة والاستيلاء - والمزاحمة عامة ، التي لا وجود لها دون المركزة ، تتراءى هنا في نظر صاحبنا سانشو بوصفها انتهاكات للملكية البورجوازية التي تتظاهر في مجال المزاحمة . ان الملكية البورجوازية منتهكة سلفاً من جراء وجودها بالذات . وفي رأي سانشو انه لا يمكن شراء شيء دون الاستيلاء على الملكية . أما العمق الذي حلل به القديس سانشو مركزة الملكية العقارية ، فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة انه لا يرى فيها سوى اشد افعال المركزة بيئة ، اي الابتاع « بالجملة » . وعلى اي حال ، فانه لا يمكن ان يتبين مما يقوله سانشو الى اي مدى يكف اصحاب الملكية الصغيرة عن ان يكونوا ملاكين بصورتهم شغيلة مياومين . صحيح ان سانشو نفسه يوضح في الصفحة التالية (ص : ٣٢٩) ، متحدثاً بمهابة عظيمة ضد برودون ، انهم يظنون « مالكين للحصة المتبقية لهم من انتاج الحقل » ، يعني مالكين لاجورهم . « لعله يمكن احياناً ان يلاحظ في التاريخ » ان الملكية العقارية الكبيرة تبطل الملكية العقارية الصغيرة تارة ، وان الملكية الصغيرة تبطل الملكية الكبيرة تارة اخرى ، وهما ظاهرتان يرى سانشو ، المسالم جداً ، سيهما الكافي في ان « الناس في الممارسة لا يحترمون شيئاً » . وينطبق الامر نفسه على الاشكال المتعددة الاخرى للملكية العقارية . ومن ثم هذه النصيحة الحكيمة : « لو ان الملاكين الصغار » ، الخ ! ولقد راينا في العهد القديم كيف جعل القديس سانشو ، بصورة متفقة مع الطريقة الميتافيزيقية ، الاجيال السابقة تفكر في تجارب الاجيال اللاحقة ؛ واننا نرى الآن كيف يشكو ، على طريقة سياسي القاهي ، من ان الاجيال السابقة اخفقت في ان تضع في اعتبارها ليس افكار الاجيال اللاحقة عنها فحسب ، بل سخافات الخاصة ايضاً . يا لها من « حكمة » استاذية ! لو ان رجال الارهاب فكروا

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يخلص القديس سانشو الى هذا الهراء لانه يأخذ خطأ التعبير الايديولوجي والحقوقى عن الملكية البورجوازية على انه الملكية البورجوازية العقلية ، وهو لا يستطيع ان يفهم السبب في ان الواقع لن يتقبل هذا الومع عنده .

في انهم سوف يحملون نابليون الى العرش ، ولو ان البارونات الانكليزي في زمن راييميد والوثيقة الكبرى (١٨١١) فكروا في أن قواتين الحبوب سوف تلقى في عام ١٨٤٩ ، ولو أن كرويزوس فكر في أن روتشيلد سوف يتجاوزته في الشراء ، ولو أن اسكندر الاكبر فكر في أن روتبك سوف يدينه وفي أن امبراطورينه سوف تسقط بين ايدي الاتراك ، ولو أن تيمستوكلوس فكر في انه سوف يهزم الفرس في مصلحة اوتسو الطفل ، ولو أن هيفل فكر في انه سوف يستثمر بمثل هذه الطريقة «المبتدلة» من قبل القديس سانشو ، لو ان ، لو ان ، لو ان ! عن أي نوع من « اصحاب الملكية الصفار » يتحدث القديس سانشو ؟ عن الفلاحين الذين لهم أرض والذين لهم **يصبحوا** «اصحاب ملكية صفارا» الا من جراء تفكك الملكية العقارية الكبيرة! عن أولئك الذين أفلسوا في هذه الايام نتيجة المركزية ؟ ان هاتين الحالتين متشابهتان بالنسبة الى القديس سانشو ، كما تشبه البيضة الواحدة البيضة الاخرى . ففي الحالة الاولى لم يستبعد الملاكون الصفار في حال من الاحوال عن « الملكية الكبيرة» ، لكن كل واحد منهم قد استملكها بقدر ما لم يستبعد منها من قبل الآخرين وبقدر ما توفرت له الوسائل من اجل استملاكها . ومهما يكن من امر ، فان هذه الوسائل لم تكن تمت بصلة الى تلك الوسائل التي ينادي بها، بل قد تقررت بفعل شروط تجريبية تماما، مثلا تطورها الخاص وكل التطور السابق للمجتمع البورجوازي ، والسياق المحلي ، وارتباطها الاكثر او الاقل وثوقا بالجوار ، وابعاد قطعة الارض المستملكة وعدد اولئك الذين استملكوها ، واحوال الصناعة والتجارة ووسائط المواصلات وادوات الانتاج ، الخ ، الخ . اما انهم لم يستبعدوا أنفسهم من الملكية العقارية الكبيرة، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة ان العديد منهم قد أصبحوا بدورهم ملاكين عقاريين كبارا . وان سانشو يجعل من نفسه موضعا للسخرية حتى في المانيا من جراء مطلبه غير المقبول بأن على هؤلاء الفلاحين أن يفتروا من فوق مرحلة التجزئة التي لا وجود لها بعد والتي كانت في ذلك الحين الشكل الثوري الممكن الوحيد بالنسبة اليهم ، كي يرتعوا جماعة واحدة في انانيته المتفقة مع نفسها . وبغض النظر عن هرائه هذا ، فانه لم يكن ممكنا بالنسبة الى هؤلاء الفلاحين ان ينظموا انفسهم على النمط الشيوعي طالما كانوا يقتفرون الى جميع الوسائل الضرورية من اجل تحقيق الشرط الاول لرابطة شيوعية ، الا وهي الزراعة الجماعية ، وطالما ان التجزئة ، على النقيض من ذلك ، لم تكن سوى أحد الشروط التي أثارت في وقت لاحق الحاجة الى مثل هذه الرابطة . وعلى العموم ، فان أية حركة شيوعية لا يمكن ان تنطلق قط من الريف ، بل من المدينة دائما .

وفي الحالة الثانية ، حين يتحدث القديس سانشو عن الملاكين الصفار الفيلسفين، فان هؤلاء يملكون بعد مصلحة مشتركة مع الملاكين العقاريين الكبار في مواجهة الطبقة المحرومة من الملكية كليا والبورجوازية الصناعية . واذا كانت هذه المصلحة

المشركة معدومة ، فانهم يفتفرون اذن الى القوة من اجل تملك الملكية المقاربية الكبيرة ، لانهم يمشون مبشرين ولان نشاطهم برمه واسلوبهم في الحياة يجعلان الرابطة التي هي الشرط الاول لمثل هذا التملك أمرا مستحيلا بالنسبة اليهم ، ومن ثم لان مثل هذه الحركة تفرض مسبقا ، بدورها ، حركة اعم جدا مستقلة عنهم الاستقلال كله . وأخيرا فان جماع خطبة سانشو المسهبة تنتهي الى اقناعهم بأن يتخلصوا من فكرتهم عن احترام ملكية الآخرين . وسوف نقول كلمة صغيرة عن هذا في وقت لاحق .

وختاما ، فلنسجل هذه العبارة : « ان الناس في الممارسة لا يحترمون على وجه الدقة شيئا » ، بحيث يتبين آخر الامر أن الامر ليس « على وجه الدقة » مسألة « احترام » .

المرض رقم ٢ : الملكية الخاصة والدولة والحق .

« لو ان ، لو ان ، لو ان ! »

« او ان » القديس سانشو وضع جانبا للحظة واحدة الافكار الشائعة لحقوقيين والسياسيين عن الملكية الخاصة ، وكذلك المجادلة التي تثيرها ، لو انه نظر مرة واحدة الى هذه الملكية الخاصة في وجودها التجريبي ، في ارتباطها بقوى الافراد الانتاجية ، فان كل حكمة سليمان هذه ، التي سوف يسلينا الان بها ، كانت تذهب هباء . لقد كان يصعب عليه اذن (بالرغم من أنه قادر على كل شيء (أ)) مثل حاياكوكا (١٨٧٢) الا يتبين ان الملكية الخاصة شكل للتعامل ضروري لرحلة معينة من تطور القوى الانتاجية ؛ شكل للتعامل لا يمكن إلغاؤه ولا يمكن الاستغناء عنه في انتاج الحياة المادية المباشرة ما لم يتم خلق القوى الانتاجية التي تصبح الملكية الخاصة بالنسبة اليها غلا وعائقا . وفي هذه الحالة لا يمكن ان يكون قد غاب عن القارئ أيضا انه كان « الاخرى » سانشو ان يعنى بالشروط المادية بدلا من ان يحل العالم كله في جملة للاخلاق اللاهوتية كي يقيم بعدئذ ضدها جملة جديدة من الاخلاق الانانية المزعومة . وما كان يمكن ان يفيب عنه اذن ان المقصود أمور تختلف الاختلاف كله عن « الاحترام » او عدم الاحترام . « لو ان ، لو ان ، لو ان ! » .

وعلى اي حال ، فان « لو ان » هذه ليست سوى صدى لجملة سانشو المذكورة اعلاه ؛ لانه « لو ان » سانشو فعل هذا كله ، فمن الواضح انه ما كان يمكن قط ان يكتب كتابه .

وما دام القديس سانشو يتبنى، بسذاجته المألوفة، وهم السياسيين والحقوقيين والايديولوجيين الآخرين الذي يستقيم في قلب جميع الشروط المادية راسا على عقب ، فضلا على ذلك يضيف على الطريقة الالمانية شيئا خاصا به ، فان الملكية الخاصة بالنسبة اليه تحول الى ملكية الدولة ، او ملكية قائمة على الحق ، يستطيع الآن ان يقوم بتجربة عليها كي يبرر معادلته الواردة اعلاه . فلنر قبل كل شيء تحول الملكية الخاصة الى ملكية الدولة .

« ان القوة وحدها تحسم مسألة الملكية » ، (على العكس من ذلك ، فالملكية قد حسمت حتى الآن مسألة القوة) ، « وما دامت الدولة وحدها هي الجبارة - دونما اي اعتبار لما اذا كانت دولة البورجوازيين او دولة الصعاليك » (« رابطة » شترتر) « او مجرد دولة البشر - فهي الملاك الوحيد أيضا » (ص : ٣٣٣) .

جنبنا الى جنب مع « دولة البورجوازيين » الالمانية التي هي حقيقة واقعة ، تمثل مرة أخرى هنا الرؤى الوهمية التي ابتدعها سانشو ويوير على قدم المساواة ، بينما لا يرد الذكر في اي مكان لاشكال الدولة الهامة تاريخيا . فقبل كل شيء يحول شترتر الدولة الى شخص ، الى « الجبار » . وان حقيقة ان الطبقة الحاكمة تشكل سيطرتها الجماعية في السلطة العامة ، في الدولة ، يفرها سانشو بصورة خاطئة على الطريقة البورجوازية الصغيرة الالمانية ، فيجعل من « الدولة » قوة تالفة في مواجهة هذه الطبقة السائدة تمتص في مواجهة هذه الطبقة كل سلطان في ذاتها. وانه لينتقل الآن الى تأكيد رايه هذا بواسطة مجموعة من الامثلة .

لما كانت الملكية تحت حكم البورجوازية ، كما في جميع العصور، مرتبطة بشروط معينة ، اقتصادية في المحل الاول ، تتوقف على درجة تطور القوى الانتاجية والتعامل - وهي شروط تكتسب بصورة حتمية تعبيرا قانونيا وسياسيا - فان القديس سانشو يعتقد في بباطنه ان :

« الدولة تربط حيازة الملكية » (ذلك ان تلك هي رغبتها) (أ) « ببعض الشروط ، بالضبط كما تفعل بكل شيء آخر ، الزواج مثلا » . (ص : ٣٣٥) .

لما كان البورجوازيون لا يسمحون للدولة بالتدخل في مصالحهم الخاصة ولا يمنحونها من السلطة الا القدر الضروري من اجل سلامتهم الخاصة والمحافظة على

(٢) car tel est son bon plaisir ، بالفرنسية في النص الاسلي .

المزاحمة ، ولما كان اليورجوازيون عامة لا يتصرفون كمواعنين الا ضمن الحدود التي تتطلبها مصالحهم الخاصة ، فان جاك المفعل يعتقد انهم « لا شيء » في نظر الدولة .
« ليست الدولة معنية الا بشروطها الخاصة ؛ اما ما اذا كان زيد ثريا وعمرو فقيرا ، فتلك مسألة لا تعنيها . . . فكلاهما لا شيء في نظرها »
(ص : ٣٢٤) .

وفي الصفحة ٣٤٥ ، يستق الحكمة نفسها من حقيقة ان المزاحمة مجازة في الدولة .

واذا كانت ادارة شركة للخطوط الحديدية لا تعنى بمساهميها الا بقدر ما يدعون اقساطهم ويقتسمون حصصهم من الارباح ، فان صاحبنا معلم المدرسة البرليني يستنتج بكل سذاجة ان المساهمين ليسوا « شيئا في نظر الادارة بالضيظ كما اننا جميعا خطاة أمام وجه الله » . فعند سانشو ان عجز الدولة حيال نشاطات اصحاب الملكية الخاصة برهان على عجز اصحاب الملكية الخاصة حيال الدولة وعجزه الخاص حيال الدولة واصحاب الملكية الخاصة على حد سواء .

وفيما عدا ذلك ، فعند نظم اليورجوازيون الدفاع عن ملكيتهم الخاصة في شكل الدولة ، ولم تعد « الانا » تستطيع بالتالي ان تنتزع « من هذا الصناعي او ذاك » مصنعه الا في في شروط اليورجوازية ، اي في شروط المزاحمة ، فان جاك المفعل يعتقد ان :

« الدولة تحتفظ بالمصنع على انتملكية، والصناعي لا يحتفظ به الا على انه التزام ، بصفة حيازة » (ص : ٣٤٧) .

وبالطريقة ذاتها بالضيظ ، فان الكلب الذي يحرس داري « يحتفظ » بالدار « على انها ملكية » ، ولا تكون لي الا « على انها التزام ، بصفة حيازة » من جانب الكلب .

وبما ان الشروط المادية الخفية للملكية الخاصة لا بد في الغالب ان تدخل في تناقض مع الوهم الحقوقي عن الملكية الخاصة - كما يتبين على سبيل المثال في اغتصابات الملكية - فان جاك المفعل يستنتج اذن ان :

« هذا يشهد بكل وضوح على هذا المبدأ القنع عادة ، الا وهو ان الدولة وحدها صاحبة الملكية ، بينما الفرد صاحب اقطاع فحسب » .
(ص : ٣٣٥) .

ان كل ما « يشهد عليه بكل وضوح » هنا هو ان واقع الملكية الديوي يختفي

عن عيني صاحبنا البورجوازي الفاضل خلف ستارة «المقدس» ، وانه لا بد له بعد ان يستعير « سلما سماريا » من الصين كيما « يتسلق » الى « مرقاة الحضارة التي بلغها حتى معلمي المدارس في البلدان المتحضرة . وحين يجعل سانشو هنا من التناقضات اللاصقة بوجود الملكية الخاصة انكارا لهذه الملكية الخاصة، فانه يكرر بكل بساطة العملية التي قام بها ، كما رأينا اعلاه ، على التناقضات ضمن العائلة البورجوازية .

ولان البورجوازيين ، وعلى العموم جميع أعضاء المجتمع البورجوازي، ملزمون بأن يشكلوا أنفسهم في « نحن » ، في شخص معنوي ، في الدولة ، كيما يضمنوا مصالحهم ويندبوا - ولو من جراء تقسيم العمل فحسب - السلطة الجماعية المكونة على هذا الفرار الى أشخاص قلائل ، فان جاك المغفل يتوهم أن :

« كل واحد لا ينتمى بالملكية الا بقدر ما يحمل ضمن ذاته أنا الدولة ، او يظل عضوا مخلصا في المجتمع . . . وان ذلك الذي هو أنا دولة ، اي مواطن صالح او رعية صالحة ، يستمتع باقطاعه بصفته هذه بكل طمأنينة ، وليس باعتباره هذه الانا الخاصة » ، (ص : ٣٣٤ ، ٣٣٥) .

ومن وجهة النظر هذه ، لا يملك كل واحد سهما في سكة الحديد الا بقدر ما يحمل ضمن ذاته « أنا » الادارة ؛ وبنتيجة ذلك ، فان المرء لا يستطيع ان يملك سهما في سكة الحديد الا بصفته قديسا .

ولما اقمع نفسه بهذه الطريقة بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة - فان في وسع القديس سانشو ان يستطرد :

« اما ان الدولة لا تنتزع اعتبارا من الفرد ما قد حصل عليه من الدولة صها ، فهذا يعني فقط ان الدولة لا ترق نفسها » ، (ص : ٣٣٥) .

اما ان القديس سانشو لا يستولي اعتبارا على ملكية الآخرين ، فهذا يعني ان القديس سانشو لا يسلب نفسه ، لانه في الحقيقة « يعتبر » كل ملكية على انها خامته .

ولا يستطيع المرء ان يطلب منا ان نواصل معالجة بقية اوهام القديس سانشو عن الدولة والملكية : ان الدولة « تغري » الافراد و « تكافئهم » بالملكية . وقد اخضرت بدافع مكر خاص الضرائب المرتفعة كيما تجلب الدمار على البورجوازيين الذين لا يشبتون اخلاصهم ، الخ ، الخ . وعلى العموم ،

فاننا لن نتوقف اكثر من ذلك عند الفكرة البورجوازية الصغيرة عن جبروت الدولة ، وهي فكرة كانت شائعة من قبل بين الحقوقيين الالمان القدماء وهي تبسط هنا في شكل تأكيدات بليغة .

واخيرا ، فان القديس سانشو يحاول كذلك ان يؤكد ما برهن عليه بصورة مفصلة من هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة بواسطة ترادف لغوي ؛ ومهما يكن من امر ، فتلك فرصة له كي ينهال بالضربات القوية على كلا رديفه (١) :

« ليست ملكيتي الخاصة الا ما تتخطى الدولة لي عنه مما تملك ، بحرمانها (Privieren) أعضاء آخرين في الدولة؛ انها ملكية الدولة » . (ص:٣٣٦) .

وتشاء المصادفة ان يكون العكس هو الصحيح . فالملكية الخاصة في روما ، التي لا يمكن لهذه الحيلة اللغوية ان تنسب لغيرها ، قد كانت في تناقض مباشر مع ملكية الدولة . وصحيح ان الدولة منحت العاميين ملكية خاصة ، وهي حين فعلت ذلك لم تحرم « الآخرين » على أي حال من ملكيتهم الخاصة ، بل حرمت هؤلاء العاميين انفسهم من ملكية الدولة الخاصة بهم (Ager Publicus) (ب) ومن حقوقهم السياسية ، ولهذا السبب بالضبط سموا Privati ، السلويين ، هم من تون « أعضاء الدولة الآخرين » ائوهميين الذين يحلم القديس سانشو بهم . وان جاك المففل ليفقد اعتباره في جميع البلدان واللغات والعصور حالما يباشر الحديث عن الوقائع الايجابية التي لا يستطيع « المقدس » ان يملك عنها اية معرفة قبلية . وان اليأس لرؤية الدولة تبطل كل ملكية يرد سانشو القهقري الي وعيه الخاص العميق « الحاقد » ، حيث يدهش حين يكشف انه رجل ادب . وانه ليحرب عن دهشته هذه بالكلمات المرموقة التالية :

« في مواجهة الدولة ، اشعر بصورة اوضح من أي وقت آخر اني لا ازال احتفظ بسلطة واحدة مظمى ، السلطة على نفسي » .

وفيما بعد ، يشرح هذا كما يلي :

« ان افكاري تشكل ملكية حقيقية استطيع ان اتاجر بها » . (ص:٣٣٦) .

وهكلنا فان شترنر « الصعلوك » ، « الانسان الذي لا يملك الا الثروة المثالية الخالصة » ، يتوصل الي القرار اليائس بالتاجرة بحليب انسكاره الفاسد

(٢) En Ambas Posaderas ، بلاسية في النص الاصلي .

(ب) الملكية العامة .

والحامض (١٨٨) . لكن ، ما هو المكر الذي سيستخدمه اذا ما أعلنت الدولة افكاره محرمة ؟ اصفوا :

« اني اتخطى عنها » (ومما لا ريب فيه ان في هذا القرار الشيء الكثير من الحكمة) « واقابضها بأفكار اخرى » (اذا كان ثمة أمرؤ هو رجل أعمال فاشل بحيث يقبل بهذا السند الفكري) « تصبح اذن ملكيتي الجديدة ، الملكية المكتسبة » . (ص : ٢٣٩) .

ان بورجوازيانا الفاضل لن يهدأ له بال حتى يسجل له بالاسود والابيض انه اكتسب ملكيته الخاصة بطريقة شريفة . وان المرء ليرى عزاء البورجوازي البرليني حيال جميع كوارثه السياسية ومحنته البوليسية : « ان الأفكار غير خاضعة للضريبة » .

ان تحويل الملكية الخاصة الى ملكية الدولة يرتد في آخر تعجيل الى فكرة ان البورجوازي لا يملك الا بوصفه نموذجا للنوع البورجوازي الذي تسمى خدمته الدولة والذي يمنح الافراد حقوق الملكية . ان الاشياء ثقلب هنا ايشا رأسا على عقب . ففي الطبقة البورجوازية ، كما في أية طبقة اخرى ، نجد ان الشروط الشخصية وحدها هي التي أصبحت الشروط المشتركة والعامّة التي يعيش في ظلها أعضاء الطبقة الفرأدى ويملكون . واذا كانت اوهام فلسفية من هذا النوع قد امكن ان تكون من قبل شائعة في المانيا ، فقد باتت في الوقت الحاضر مضحكة كليا ، طالما ان التجارة العالمية أثبتت بصورة كافية ان الربح البورجوازي مستقل تماما عن السياسة ، لكن السياسة من جهة اخرى رهن كليا بالربح البورجوازي . ومنذ القرن الثامن عشر ، كانت السياسة رهنا بالتجارة حتى درجة كبيرة بحيث انه حين ارادت الحكومة الفرنسية مثلا ان تصدر قرضا ، فقد طالبت الحكومة الهولندية بأن يقدم فرد خاص ضمانا من أجل الدولة .

اما ان « تفاهتي » أو « املاقي » « تحقيق قيمة » أو « وجود » الدولة (ص : ٢٣٦) ، فتلك واحدة من المعادلات الشرنيزية الواحدة والالف التي لا نذكرها هنا الا لانها توفر لنا فرصة الاستماع الى صيغ جديدة عن الاملاق .

« ان الاملاق تفاهتي ، ظاهرة عجزني عن تحقيق قيمتي . ومن هنا فان الدولة والاملاق هما نفس الشيء الواحد . . . ان الدولة تسمى أبدا الى **تحصيل الربح** مني ، أي استغلالي ، وسليبي ، والانتفاع بي ، حتى اذا كان الانتفاع يستقيم بكل بساطة في توفير الذرية (٢)

(١) Prales في الاسل الاثاني .

(بروليتاريا) من قبلي . انها تريدني ان اكون صنيعتها « (ص : ٣٣٦) .

ففيما عدا ذلك اليقين الذي يتبين به هنا انه لا يتوقف عليه البتة ان يحقق قيمته ، هو الذي يستطيع في كل مكان وفي كل حين ان يؤكد فرديته ، وفيما عدا ان الماهية والظاهرة منفصلتان بصورة جفرية هنا مرة أخرى ، بالرغم من جميع البيانات السابقة ، فاننا نحصل من جديد على النظرة البورجوازية الصغيرة آنفة الذكر لصاحبنا المغفل ، القائلة ان « الدولة » تريد استقلاله . وان النقطة الهامة الوحيدة الاخرى بالنسبة اليها هي الاشتقاق اللغوي الروماني القديم لكلمة « بروليتاريا » ، التي يدخلها هنا خلسة وبكل سذاجة الى الدولة الحديثة . احقا يجهل القديس سانشو انه حينما تطورت الدولة الحديثة ، فقد كانت هذه « الذرية » التي توفرها البروليتاريا لبعض فعاليتها بالضبط الى الدولة ، يعني الى البورجوازيين الرسميين ؟ لعله يجب عليه ، في مصلحته الخاصة ، ان يترجم مالتوس والوزير دوشاتيل الى الالمانية ؟ لقد « احس » القديس سانشو من قبل ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا - « بصورة اوضح منها في اي وقت آخر » ، انه « لا يزال يحتفظ في مواجهة الدولة بسلطة واحدة عظمى » ، ألا وهي سلطة خلق الافكار لنفسه بصورة تحدى الدولة . ولرانه كان بروليتاريا انكليزيا لاحس انه « لا يزال يحتفظ بالسلطة » على انتاج الاولاد بالرغم من الدولة .

وهذه متاحة اخرى ضد الدولة ! نظرية جديدة عن الاملاق ! فقبل كل شيء هو « يخلق » ، بوصفه « أنا » ، « الطحين والكتان والحديد والفحم » . وبذلك يلغى منذ البداية تقسيم العمل . ومن بعد يباشر « في الشكوى » « سطولا » من ان عمله لا يدفع اجره بقيمة الفعلية ، وقبل كل شيء يدخل في نزاع مع ذلك الذي يدفع له اجره . ومن ثم تتقدم الدولة بينهما في دور « المصالحة » .

« اذا كان السعر الذي تدفعه » (اي الدولة) « لقاء سلعتي وعملي لا يرضيني ، واذا سميت أنا نفسي بدلا من ذلك الى تحديد قيمة منتجاتي . أي حاولت ان يكون مربحا لي ، فاني ادخل في نزاع قبل كل شيء » (يا لها من « قبل كل شيء » عظيمة ! - ليس مع الدولة . لكن) « مع الذين يبتاعون السلع » (ص : ٣٣٧) .

واذا اراد الآن ان يدخل في « علاقة مباشرة » مع هؤلاء الشارين ، أي « يمك بهم من حلوقهم » . فان الدولة « تتدخل » اذن و « تفصل الانسان عن الانسان » (بالرغم من ان الامر لا يتعلق « بالانسان » ، بل بالشغل وصاحب العمل ، او بالنسبة اليه ، هو الذي يخلط كل شيء ، يباع السلع وشاريها) ؛ والاكثر من ذلك ان الدولة تفعل هذا بقصد خبيث هو « التوسط بينهما على انها روح » (الروح القدس بكل وضوح) .

« ان العمال الذين يطالبون بأجور أعلى يعاملون كمجرمين حالما يحاولون انتزاع هذه الزيادة » (ص : ٣٢٧) .

ان لدينا هنا مرة أخرى باقة من المخافات . لم تكن ثمة حاجة باليسر مينيور قط الى كتابة رسائله عن الاجور (١٨٩) لو أنه دخل قبل ذلك في « علاقة مباشرة » مع شترنر ، وعلى الاخص باعتبار ان الدولة في هذه الحال ما كانت لتقدم على « فصل الانسان عن الانسان » . ان سانشو يكلف الدولة هنا بوظيفة ثلاثية . فهي تعمل اولاً بصفتها « مصالحا » ، ثم بصفتها محدداً للأسعار ، وأخيراً بصفتها « روحاً » ، بصفتها المقدس . أما ان القديس سانشو ، بعدما وجد بصورة مجيدة بين الملكية وملكية الدولة ، يجعل من الدولة أيضاً السلطة التي تحدد الاسعار ، فتلك حقيقة تشهد على حد سواء على تماسك افكاره وجهله بشؤون العالم . أما ان « العمال الذين يحاولون انتزاع أجور أعلى » لا يعاملون في الحال على انهم « مجرمون » في انكلترا وأميركا وبلجيكا ، بل على العكس من ذلك ينتهون على الاقل الى انتزاع هذه الاجور فعلياً ، فتلك حقيقة يجهلها قديسنا أيضاً ، وهي تقضي قضاء مبرماً على كل اسطورته عن الاجور . وأما ان العمال لن يكسبوا شيئاً من « الامساك » بمستخدميهم « من حلوهم » ، حتى اذا لم « توسط » الدولة بين الطرفين ، وعلى اية حال سوف تكون مكاسبهم اقل كثيراً منها بواسطة الاتحاد والتوقف عن العمل ، على الاقل بقدر ما يظنون هم عمالاً ويظل خصومهم رأسماليين - فتلك أيضاً حقيقة بينة حتى في برلين . وأما ان المجتمع البورجوازي ، القائم على أساس المزاخمة ، ودولته البورجوازية ، لا يستطيعان ، من جراء قاعدتهما المادية بالذات . ان يسمحا بأي صراع بين المواطنين باستثناء صراع المزاخمة ، ولا بد لهما ان يتدخلوا ليس بوصفهما « روحاً » . بل بالحرب اذا الناس « أمسكوا ببعضهم بعضاً من حلوهم » ، فتلك حقيقة لا حاجة بنا الى البرهان عليها بعد الآن .

وفيما عدا ذلك ، فحين يتوهم شترنر ان الدولة وحدها تثري حين يثري الافراد على اساس الملكية الخاصة البورجوازية ، أو ان الملكية الخاصة لم تكن قط الاملكية دولة ، فانه يقرب من جديد الحقيقة التاريخية رأساً على عقب . فمع تطور الملكية البورجوازية وتراكمها ، اي مع تطور التجارة والصناعة ، يثري الافراد بلا انقطاع ، بينما تستدين الدولة اكثر فأكثر . ولقد شوهدت هذه الظاهرة من قبل في الجمهوريات التجارية الإيطالية الاولى ، كما برزت فيما بعد ، في القرن الأخير ، حتى درجة ملحوظة في هولندا ، حيث لفت الانتباه اليها المضارب بالسندات بنو منذ عام ١٧٥٠ ، وهي تتجدد الآن في انكلترا . انه لن الواضح اذن انه حالما تكس البورجوازية المال ، فلا بد للدولة ان تتسول منها ، وتنتهي لان تكون ماجورة لها بالمعنى الحرفي للكلمة . وان هذا يجري في مرحلة تكون البورجوازية

فيها تجابه بعد طيقة أخرى ، وبنسبة ذلك تستطيع الدولة أن تحتفظ ببعض مظهر الاستقلال بالنسبة الى كلتي الطبقتين . وحتى بعد أن تكون الدولة مأجورة على هذا الفرار ، فانها تظل في حاجة الى المال ، وبالتالي تستمر في حالة تبعية للبورجوازيين ، وان يكن تحت تصرفها ، حين تتطلب مصالح البورجوازية ذلك ، مصادر اعظم مما لدى الدول الاقل تطورا ، وبالتالي الاقل ارهاقا تحت وطأة الديون . وعلى أي حال . فانه حتى الدول الاقل تطورا في اوربا، دول الحلف المقدس (١٩٠) ، تقترب بصورة حتمية من هذا المصير ، ولا بدءا ان تصبح مأجورة للبورجوازية ؛ وعندئذ سوف يكون في مقدور شترنر ان يعزيبها بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة ، وبصورة خاصة عاهله الخاص الذي يحاول عبثا ان يؤجل ساعة بيع سلطة الدولة الى « البورجوازيين » « الغاضبين » .

نأتي الآن الى العلاقة بين الملكية الخاصة والحق حيث لا بدءا لنا ان نستمع الى اللغو ذاته في شكل آخر . ان هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة تمثل في صورة جديدة ظاهريا . فالاعتراف السياسي بالملكية الخاصة في القانون يعلن على انه اساس الملكية الخاصة .

« تحيا الملكية الخاصة بنعمة الحق ، فالحق ضمانتها الوحيدة — ذلك ان حيازة شيء ما ليست ملكي بعد — انها لا تصبح لي الا بعد موافقة الحق ؛ ليست الملكية الخاصة حقيقة ، بل وهما ، فكرة . تلك هي الملكية بالحق ، الملكية الحق ، الملكية الحقيقية ، الملكية المضمونة ؛ وليست هي لي بفضلنا ، بل بفضل الحق » . (ص : ٣٣٢) .

ان اللغو السابق عن ملكة الدولة يصبح في هذه الفقرة أبعد على الضحك أيضا . ولذا فسوف ننتقل في الحال الى استغلال سانشو لحق الاستعمال واساءة الاستعمال (أ) الوهمي .

علمنا في الصفحة ٣٣٢ ، الى جانب الفقرة الرائعة اعلاه ، ان الملكية « هي سلطان غير محدود على شيء يستطيع التصرف به كما يحلو لي » . لكن « السلطان » ليس بالشيء الموجود في ذاته ، بل لا يقوم الا في الانا الكلية القوة ، في « انا الذي املك السلطان » . (ص : ٣٦٦) . وهكذا ليست الملكية « شيئا » ، « فما هو لي ليس هذه الشجرة ، بل سلطاني عليها ، قدرتي على التصرف بها بكل حرية » . (ص : ٣٦٦) . انه لا يعرف سوى « اشياء » او « اناوات » . ان هذا « السلطان » المنفصل عن الانا ، « المؤتمن » ، المحول الى « شبع » ، هو « الحق » . ان هذا السلطان المؤبد ، (مبحث في حق الوراثة) « لا يتلاشى حتى يموتني »

(١) Jus utendi et abutendi ، باللاتينية في النص الاصل .

بل ينقل ، أو يورث . ان الاشياء ليست اذن ملكيتي بصورة فعلية ، بل ملكية الحق . وعلى أي حال ، فليس هذا سوى وهم ، لان سلطان الفرد لا يصبح دائما ، لا يكتسب قوة الحق ، الا لان أفرادا آخرين يضمنون سلطانهم الى سلطانه . وان الوهم يستقيم في اعتقادهم بأنهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . (ص : ٣٦٦ ، ٣٦٧) . « ان الكلب الذي يرى عظمة في سلطان كلب آخر لا يتنحى جانبا الا اذا احس انه ضعيف جدا . اما الانسان فيحترم حق الانسان الآخر في عظته . . . وهنا ، كما في كل مكان آخر ، تطلق صفة « الانساني » على مشاهدة الروحاني في كل شيء ، الحق في هذه الحال : أي حين يجعل كل شيء شيئا شبيحا ويعامل على أنه شبح . . . انه لامر انساني ان يعتبر الفرد ليس على انه فردي ، بل على أنه عمومي » . (ص : ٣٦٨ ، ٣٦٩) .

وهكذا فان الشر بكامله ينشأ مرة اخرى من ايمان الافراد بمفهوم الحق . الذي ينبغي لهم ان ينزعوه من رؤوسهم . ان القديس سانشو لا يعرف سوى « الاشياء » و « الاناوات » ، واما فيما يتعلق بأي أمر لا يدخل تحت هذين العنوانين : فيما يتعلق بجميع العلاقات الفعلية ، فانه لا يعرف عنها سوى مفاهيم مجردة تحول أيضا بالنسبة اليه الى « اشباح » . « ومن جهة اخرى » ، فانه يشرق عليه أحيانا ان هذا كله « مجرد وهم » ، وان « سلطان الفرد » يتوقف حتى درجة فائقة على ما اذا كان الآخرون يضمنون قوتهم الى قوته . لكن الاشياء جميعا تنتهي في آخر تحليل الى « وهم » الافراد الذين « يعتقدون أنهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . مرة اخرى لا تخص السكك الحديدية « فعليا » المساهمين ، بل تخص الانظمة . ويقدم سانشو في الحال حق الوراثة على انه مثال بارز . وهو لا يفسره انطلاقا من ضرورة التراكم ولا من العائلة التي كانت موجودة قبل هذا الحق ، بل انطلاقا من **الوهم الحقوقي لامتداد القوة** ما وراء الموت . وعلى أي حال ، فكلما انتقل المجتمع الاقطاعي اكثر فأكثر الى المجتمع البورجوازي ، ازداد التخلي عن هذا الوهم الحقوقي بالذات من قبل التشريع في جميع البلدان . (انظر مثلا **مدونة نابليون (١)** . ولا حاجة لان نبين هنا مفصلا ان السلطة الابوية المطلقة والبكورة - سواء البكورة الاقطاعية المترتبة على الشروط الطبيعية ام الشكل اللاحق للبكورة - قد قامت على شروط مادية محددة جدا . ويصادف الامر ذاته بين الشعوب القديمة في عصر تفكك الجماعة العامة بنتيجة تطور الحياة الخاصة (واقضل برهان على ذلك تاريخ حق الوراثة الروماني) . وعلى العموم ، فانه لم يكن في مقدور سانشو ان يختار مثلا أشد يؤسا من حق الوراثة ، الذي يبين بأوضح طريقة ممكنة تسمية

(١) Code Napoléon ، بالفرنسية في النص الاصل ،

الحق لعلاقات الانتاج . قارن على سبيل المثال حق الوراثة الروماني والجرماني . ومن المؤكد انه ليس ثمة كلب صنع قط فوصفورا او مسحوقا عظيما او كلسا من عظمة ، كما انه لم « يحتر في رأسه » قط أي شيء عن « حقه » في عظمة ؛ وكذلك فان القديس سانشو لم « يدخل في رأسه » قط أن يحلل فيما اذا كان الحق في عظمة . هذا الحق الذي يدعيه الناس لانفسهم ولا يدعيه الكلاب ، ليس مرتبطا بالطريقة التي يستخدم الناس لا الكلاب بها هذه العظمة في الانتاج . وعلى العموم ، فان لدينا هنا مثلا نموذجا على كل أسلوب سانشو في النقد وإيمانه الذي لا يتزعزع في الاوهام الشائعة . ان علاقات الانتاج السابقة القائمة بين الافراد تتظاهر كذلك بالضرورة في شكل علاقات سياسية وحقوقية . (انظر اعلاه) . ولا يمكن لهذه العلاقات ضمن اطار تقسيم العمل الا أن تكتسب وجودا مستقلا في مواجهة الافراد . ان جميع العلاقات يمكن الاعراب عنها في اللغة في شكل المفاهيم فحسب . اما ان هذه المفاهيم والافكار العامة تؤخذ بعين الاعتبار على انها قوى سريية ، فذلك هي النتيجة الضرورية لحقيقة ان العلاقات الفعلية ، والتي هي التعبير عنها ، قد اكتسبت وجودا مستقلا . والى جانب هذا المعنى الذي تتخذه في الوجدان اليومي ، فان هذه الافكار العامة تعد وتعطى معنى خصوصا من قبل السياسيين والحقوقيين الذين يجعلهم تقسيم العمل في تبعية لعبادة هذه المفاهيم ، والذين يرون فيها : لافي علاقات الانتاج . الاساس الحقيقي لجميع علاقات الملكية الفعلية . ويتبنى القديس سانشو هذا الوهم منمض العينين ، ويتمكن بذلك ان يجعل من الملكية الحقيقية اساس الملكية الخاصة ، ومن مفهوم الحق اساس الملكية الحقيقية ؛ وانه ليستطيع بعد ذلك ان يقصر تقدمه برمته على المناداة بأن مفهوم الحق مجرد مفهوم ، مجرد شبح . وتلك هي نهاية الموضوع بالنسبة الى القديس سانشو . وانه لفي الامكان تذكيره ايضا ، في سبيل راحته الذهنية ، بأن سلوك كليين عثرا على عظمة يعتبر حقا في جميع كتب القانون السابقة : من المسموح به رد القوة بالقوة (أ) ، هذا ما تقوله خلاصة انقوانين (١١١) ؛ وان هذا الحق قد ثبتته الطبيعة (ب) ، وهو ما يقصد منه حق علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية (ج) (البشر والكلاب) ؛ لكن الرد المنظم للقوة بالقوة هو « بالضبط » الذي اصبح حقا في وقت لاحق .

ان القديس سانشو ، الذي انطلق الآن في طريقه جيدا ، يبرهن على سمة اطلاقه في حقل تاريخ الحق بمنازعة برودون على « عظمة » . فهو يقول :

- | | |
|---|-------------------------------|
| (أ) Vim vi repellere licere | ، باللاتينية في النص الاصلى . |
| (ب) idque jus natura comparatur | ، باللاتينية في النص الاصلى . |
| (ج) Jus quod natura omnia animalia docuit | ، باللاتينية في النص الاصلى . |

« ان برودون يريد ان « يضلنا بحيث نعتقد ان المجتمع هو الحائز الاصلي والمالك الوحيد بفعل الحق غير القابل للتقادم ؛ وان ما يسمى المالك يصبح مذنباً بجريمة السرقة بالنسبة الى المجتمع ؛ فاذا انتزع من اي مالك فعلي ملكيته ، فانه لا يبرقه اذن ؛ بل لا يفعل سوى تأكيد حقه غير القابل للتقادم . تلك هي الابعاد التي ينتهي المرء اليها عندما يجعل من شبح المجتمع شخصاً معنوياً » . (ص : ٣٣٠ ، ٣٣١) .

أما شترنر فيريد ان « يضلنا بحيث نعتقد » (ص : ٣٤٠ ، ٣٦٧ ، ٤٢٠ ، ومواضع اخرى) باننا ، يعني المعدمين ، اهدينا المالكين ملكيتهم بدافع الجهل ، او الجبن ، او طيبة القلب ، الخ ، ويدعوننا لان نستردهديتنا . ان الفارق بين هاتين المحاولتين للتضليل هو ان برودون يستند الى حقيقة تاريخية ، في حين لم يفعل القديس سانشو اكثر من ان « يحشر في رأسه » شيئاً ما كما يعطي الموضوع « شكلاً جديداً » . ذلك ان الابحاث الاخيرة في تاريخ الحق قررت بالفعل ان الملكية ، سواء في روما ام بين الشعوب الجرمانية والسلتية والسلافية ، تطورت انطلاقاً من الملكية الجماعية القبلية ، وان الملكية الخاصة الفعلية تنهض في كل مكان بالاغتصاب ؛ ومن الواضح ان القديس سانشو لم يكن يستطيع ان يستخلص ذلك من هذا الحدس العميق وحده ، الا وهو ان مفهوم الحق مجرد مفهوم . ولقد كان برودون على حق تام ، في مواجهة الحقوقيين المعائدين ، حين شدد على هذه الحقيقة وكافحهم بصورة عامة بواسطة فرضياتهم الخاصة . « ان هذا يبين الى اي مدى يستطيع المرء ان يمضي مع شبح « مفهوم الحق بوصفه مفهوماً ، ولا يمكن مهاجمته بناء على صيغته الواردة الذكر اعلاه الا اذا دافع عن الشكل الاجتماعي الاكبر والاقبل تطوراً للملكية ضد الملكية الخاصة التي تطورت انطلاقاً من هذا النظام الجماعي البدائي . ويلخص سانشو نقده لبرودون في هذا السؤال الوجيه :

« لماذا هذا النداء العاطفي الى الرحمة كما لو كنت ملوباً بانسا ؟ »
(ص : ٤٢٠) .

ان العاطفية ، التي لا نجد على اي حال اثراً لها عند برودون ، غير مسموح بها الاحيال الماريتورنات . وان سانشو ليتخيل حقاً انه « فتى » على مستوى ذلك المؤمن بالاطياف الذي هو برودون . انه يعتبر أسلوبه البيروقراطي المفخم ثورياً ، هذا الاسلوب الذي كان حتى فريديريك ويلهلم الرابع يفضله منه . « طوبى للمؤمنين » .
وتعلم في الصفحة ٣٤٠ :

« ان جميع المحاولات من أجل سن قوانين عقلانية عن الملكية قد نشأت
في خليج للمحبة وضاعت في محيط التنظيمات الكئيب »

وتجاوب مع ذلك هذه الصيغة التي لا تقل جراءة :

« كان التعامل حتى الآن قائما على المحبة ، والمجاملة ، والظيرية » .
(ص : ٣٨٥) .

ان القديس سانشو يفاجيء نفسه هنا بمفارقة بارزة عن الحق والتعامل . واذا
تذكرنا على أي حال انه يفهم من « المحبة » حب « الانسان » ، او بصورة أعم حب
شيء موجود في ذاته ولذاته ، حب العمومي ، وانه يرى في العلاقة بمرء او بشيء
الماهية ، المقدس ، فان مظهر التائق هذا يتولد اذن . وان المنطقات الخطابية الواردة
الذكر أعلاه تنحل اذن الى التفاهات القديمة التي أضجرتنا عبر « الكتاب » برمتها :
ان الحق والتعامل ، وهما أمران لا يعرف سانشو عنهما شيئا ، لم يكونا حتى الآن
سوى « المقدس » ؛ وعلى أي حال ففي رأيه ان « المفاهيم سادت العالم » وحدها حتى
ايماننا الحاضرة . وان العلاقة بالمقدس ، التي تحمل عادة اسم « الاحترام » ، يمكن
ان توصف ايضا في المناسبات « بالمحبة » . (انظر : « المنطق ») .

وهذا مثال واحد على الطريقة التي يحول بها القديس سانشو التشريع الى
علاقة حب والتعامل الى تعامل حب :

« في مشروع قانون لايرلندا اقترحت الحكومة منح صفة المنتخب لاولئك
الذين يدفعون ضريبة ٥ جنيهات للفقراء . وبنتيجة ذلك فان ذلك الذي
يقدم الصدقات يكتب حقوقا سياسية ، او يصبح فارسا في مكان
آخر » . (ص : ٣٤٤) .

ويجب ان يلاحظ هنا قبل كل شيء ان « مشروع القانون » هذا الذي يمنح
« حقوقا سياسية » لم يكن سوى لائحة بلدية او نقابية ، او بلغة اقرب الى فهم
سانشو « تنظيم مدني » لم يكن يمنح « حقوقا سياسية » ، بل حقوقا بلدية فقط . ،
حق انتخاب الموظفين المحليين . ثانيا ، ان سانشو الذي يترجم ماك كالوش لا بد ان
يعرف على احسن وجه معنى « يخضع لضريبة رسم الفقراء بخمسة جنيهات » (أ) .
ولا يعني هذا ان « يدفع ضريبة ٥ جنيهات للفقراء » ، بل يعني التسجيل في

To be assessed to the poor rates at five pounds (١) ، بالانكليزية في النص الاسلي .

لائحة أولئك الذين يدفعون هذه الضريبة بوصفه صاحب دار أيجارها السنوي خمسة جنيهات . ولا يعرف مفقلا البرليني أن رسم الفقراء في انكلترا وأيرلندا ضريبة محلية تختلف قيمتها حسب المدن والستين ، بحيث من المحال كليا ربط أي نوع من الحق بدفع مبلغ معين بصفة هذه الضريبة . وأخيرا فإن سانشو بحسب أن رسم الفقراء الإنكليزي والإيرلندي « صدقة » ، بينما هو يقتصر على توفير الاعتمادات من أجل حرب هجومية علنية ومباشرة تشنها البورجوازية الحاكمة ضد البروليتاريا . إنه يفتي نفقة بيوتات العمل التي هي ، كما هو معروف جيدا ، سلاح إرهابي مالتوسي ضد الأملاق . أنا نرى كيف أن سانشو « ينشأ في خليج المحبة وبضيق في محيط التنظيمات الكئيب » (١) .

ولنلاحظ بصورة عابرة أنه لم يكن بد للفلسفة الألمانية ، لأنها تتخذ الوعي وحده منطلقا لها ، أن تضع في الفلسفة الأخلاقية ، حيث يشرئ الإبطال المختلفون عن الأخلاق الحقيقية . أن نيوباخ يحب الإنسان أكراما للإنسان ، والقديس برونو يحبه لأنه « جدير » بذلك (ويغان ، ص ١٣٧) ، في حين أن القديس سانشو يحب « كل الناس » ، لأن ذلك يحلو له في ملء الوعي الإنساني . (« الكتاب » ، ص : ٣٨٧) .

لقد سبق أن رأينا أعلاه - في العرض الأول - كيف استبعد الملاكون العقاريون الصغار أنفسهم بكل احترام من الملكية العقارية الكبيرة . أن هذا الاستبعاد الذاتي من ملكية الناس الآخرين ، بدافع الاحترام ، يوصف عامة بأنه العلاقة المميزة للملكية البورجوازية . وأن شترنر ليستطيع من هذه العلاقة المميزة أن يوضح لنفسه السبب في أنه

« ضمن النظام البورجوازي ، بالرغم من المبدأ الذي ينص على أن كل واحد يجب أن يكون مالكا ، لا يملك الكثيرون أي شيء عمليا » . (ص : ٥٤٨) . « وأن السبب في ذلك هو أن الكثيرين يغضبون بمجرد فكرة تملك أي شيء كان ، حتى إذا كان هذا الشيء بعض الأسماك البالية » . (ص : ٥٤٦) .

أما أن « الكثيرين » لا يملكون إلا « بعض الأسماك البالية » فهذا ما يعتبره شليفا نتيجة طبيعية تماما للذة التي يجنونها من ذلك .

ص : ٣٤٣ : « إلا يكون المرء الإحائرا بسيطا ؟ كلا ، فحتى الآن لم يكن المرء حائرا مطمئا إلى حيازة قطعة من الأرض إلا بالسماح للآخرين أيضا بحيازة قطعهم الخاصة ؛ لكن جميع الأشياء تخصني الآن . أنا مالك

(١) ان عبارة *Betimmungen* التي يستخدمها شترنر هنا تعني في وقت واحد « التنظيم »

كل الأشياء التي احتاجها وأستطيع الاستيلاء عليها » .

لقد جعل سانشو من قبل الملاكين العقاريين الصغار يستبدون أنفسهم باحترام من الملكية الكبيرة ، وهو يفصل الآن الملاكين الصغار عن بعضهم بعضا . وانه يستطيع الآن ان يمضي ابعده من ذلك ، فيجعل الاحترام مسؤولا عن استبعاد الملكية التجارية من الملكية العقارية ، والملكية الصناعية من الملكية التجارية بالخاصة ، الخ . وبذلك ينتهي الى اقتصاد سياسي جديد كليا قائم على المقدس . وعندئذ فانه يكفيه ان ينتزع الاحترام من رأسه ليفي بضربة واحدة تقسيم العمل وبنية الملكية التي نشأ عنه . ويمطي سانشو مثلا عن هذا الاقتصاد السياسي الجديد في الصفحة ١٢٨ من « الكتاب » حيث يتنازع ابرة لا من **البقال** (أ) بل من الاحترام ، وليس بالمال المدفوع الى **البقال** (آ) ، بل بالاحترام المقدم الى الابرة . وعلى اي حال ، فان هذا الاستبعاد الذاتي **العقائمي** لكل فرد من ملكية الغير الذي يهاجمه سانشو هو وهم حقوقي خالص . ففي ظل النظام الحالي للنتاج والتعامل يكذب كل شخص هذا الوهم اذ يوجه جميع جهوده بالضبط الى استبعاد جميع الآخرين من الملكية التي تخصهم بصورة مؤقتة . اما كيف تنهض المسألة فيما يتعلق « بملكية جميع الأشياء » الخاصة بسترتر ، فذلك ما يتضح بما فيه الكفاية من العبارة الاضافية : « التي احتاجها وأستطيع الاستيلاء عليها » . وانه ليوضح ذلك بمزيد من التفصيل في الصفحة ٣٥٣ : « اذا قلت : ان العالم يخصني ، فليست لك بعد سوى صيغة جوفاء لا تتخذ معنى الا بقدر ما لا أنطوي على اي احترام للملكية الغير » ؛ وبالتالي بقدر ما يشكل لا احترام ملكية الغير ملكيته .

ان ما يضايق سانشو بشأن الملكية الخاصة العزيزة عليه جداً هو بالضبط كونها حصرية ، الامر الذي بدونه تكون هراء - حقيقة ان هناك ، الى جانبه ، ملاكين خاصين آخرين ايضا . ذلك ان ملكية الغير الخاصة شيء مقدس . وسوف نرى كيف يتغلب في « رابطته » على هذا الوضع المربك . وسوف نرى ان ملكيته الانانية ، الملكية بالمعنى فوق العادي ، ليست شيئا سوى الملكية العادية البورجوازية المتجلية بفعل وهمه التكريسي .

فلنختتم بالحكمة التالية لسليمان : « اذا بلغ الناس مرحلة يفقدون عندها الاحترام للملكية ، فان كل واحد سيكون ملاكا اذن . . . وعندئذ [في هذا الميدان ايضا سوف تزيد **الرابطان** موارد الفرد وتضمن ملكيته

(٢) Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصل .

.

[العرض رقم ٣ : في المزاومة بالمعنى العادي وفوق العادي .]
ذات صباح مضى المؤلف ، في لباس فاخر ، ليرى السيد الوزير ايشهورن :

« بما ان الامور لا تسير بنجاح مع الصناعي » (لان وزير المالية رفض ان يعطيه الأرض والاعتمادات من أجل بناء مصنع خاص به ، ووزير العدل لم يعطه الاذن بانتزاع المصنع من الصناعي - انظر اعلاه بشأن الملكية البرجوازية) « قاني سوف اباري استاذ القانون هذا ؛ ان الرجل احقق ، وانا الذي اعرف مائة مرة اكثر مما يعرف سوف انتزع منه المستمعين اليه » .

— « لكن ، يا صديقي ، هل درست في جامعة وحصلت على درجة ؟ »
— « كلا ، ولكن ما شأن ذلك . اني املك سعة المعارف الضرورية من أجل هذا التعليم » . — « اني آسف ، لكن المزاومة ليست حرة في هذه المسألة . انا ليس عندي أي شيء ضدك شخصياً ، لكن الشيء الأساسي مفقود - شهادة دكتوراه - وانا الدولة اطالب بهذه الشهادة » - وتهد كاتب هذه السطور : « وهكذا ، فتلك هي المزاومة الحرة . فلا بد للدولة ان سيأتي ومعلمتي ، ان تمنحني قبلا القدرة على المزاومة » .
وعندئذ رجع الى داره محطم المنويات . (ص : ٣٤٧) .

ما كان يخطر في باله مطلقا ، في بلدان عالية التطور ، ان يسأل الدولة الاذن بمزاومة استاذ في القانون . لكنه حين يتوجه الى الدولة بوصفها مستخدما ويسألها المكافاة ، أي الأجور ، وبذلك يدخل هو نفسه مجال المزاومة ، فان المرء لا يستطيع اذن ، بعد مباحثه السابقة عن الملكية الخاصة و Privati [المساويين] ، والملكية الجماعية ، والبروليتاريا ، والبراءات(ب) ، والدولة والاضاع القانونية(ج) ، الخ ، ان يفترض ان « التعاسه سيتكلل بالنجاح » . وبالحكم على مآثره السابقة ، فان الدولة تستطيع في افضل الاحوال ان تعينه قيما Custos (د) « للمقدس » في ملكية بوميرانية ما في المناطق الحراجية النائية .

(أ) ان اربع صفحات من المخطوطة مفقودة هنا .

(ب) lettres parentes ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Status ، باللاتينية في النص الاصلي .

(د) باللاتينية Küster (قنديلقت) . وهي عبارة يستخدمها ماركس وانجلز للسخرية .

ونستطيع أن « نحشر » هنا « بصورة عرقية » ، على سبيل التسلية ، اكتشاف سانشو العظيم بأنه ليس ثمة أي « فارق آخر » بين « الفقراء » و « الأغنياء » غير « الفارق » بين « القادرين » (آ) و « الماجزين » (ص : ٢٥٤) .
فلنقتطع مرة أخرى في « المحيط الكئيب » « لتعريفات » شترنر عن المزاحمة .

« ان المزاحمة أقل » (اوه ، « أقل » !) « ارتباطاً بالنية في صنع شيء على أحسن وجه ممكن منها بالنية في صنعه على أحسن قدر من المنفعة والريح . ولهذا السبب لا يدرس الناس الا من أجل الحصول على مركز (دراسات غذائية) ، ويعمدون الى التذلل والتملق ، ويشجعون الروتين والالمام بالأعمال ؛ انهم يشتغلون من أجل المظاهر . وبالتالي فبينما يكون الهدف ظاهرياً الانجاز الجيد ، فان الناس في حقيقة الأمر لا يستهدفون الا صفة ناجحة وربما ربها نقدياً . ومن المؤكد ان أحداً لا يريد أن يكون رقيقاً ، لكن الجميع يريدون ان يحرزوا تقدماً . . . وكل واحد يخشى ان يتقل ، واكثر من ذلك ان يسرح » . (ص : ٣٥٤ ، ٣٥٥) .

فليكتشف صاحبنا المفضل كتاباً في الاقتصاد السياسي حيث يؤكد حتى بعض المنظرين ان المقصود في المزاحمة هو « الانجاز الجيد » او « صنع شيء على أحسن وجه ممكن » وليس « صنعه على أحسن قدر من المنفعة » . وعلى أي حال ، فسوف يجد في أي كتاب من هذا النوع ان المزاحمة عالية التطور ، في اطار الملكية الخاصة ، في انكلترا على سبيل المثال ، « تصنع » بالفعل « الشيء » على أحسن وجه ممكن » . ان الغش التجاري والصناعي على نطاق ضيق لا يزدهر الا في اطار المزاحمة المحدودة ، بين الصينيين والألمان واليهود ، وعلى العموم بين الباعة التجوليين وصفار البقالين . لكن الباعة التجوليين انفسهم لا يرد ذكرهم على لسان قديسنا ؛ فهو لا يعرف الا المزاحمة بين الموظفين ومعلمي المدارس الزائدي العدد ، ويفضح نفسه هنا بوصفه النموذج الكامل للموظف البروسي الملكي . ولقد كان في مقدوره أيضاً ان يقدم كمثال على المزاحمة مسمى الحاشية في كل عصر لاكتساب ود العاهل ، لكن هذا الامر يتجاوز حتى درجة كبيرة افقه البورجوازي الصغير .

بعد هذه المغامرات الجبارة مع الموظفين الزائدي العدد والمحاسبين وكتاب المحاكم ، يواجه القديس سانشو مغامرته العظمى مع الحصان الشهير كلافيلينو ، الذي تحدث عنه النبي سرفانتس في الفصل الحادي والأربعين من العهد الجديد . ان سانشو يمتطي الحصان العالي للاقتصاد السياسي ويحدد الاجر الأدنى بواسطة

(أ) في الاصل : «Der Vermögendes» ، ومعنى القادر ، والقوي ، والغني .
(ب) في الاصل : «der Umvermögendes» ومعنى الماجر ، ومن لا حول له ولا قوة ، والوضيع .

« المقدس » . وصحيح انه يكشف هنا مرة اخرى عن حياته الفطري ويرفض باديء الامر امتطاء الجواد الطائر الذي يحمله أعلى كثيرا من السحب الى المناطق « حيث تولد الصواعق والرعد والبرق ، ووابل البرد والثلوج » . لكن « الدوق » . أي الدولة ، يشجعه ، ولا يكاد شليفا - دون كيشوت ، الاكثر جرأة والاعظم خبرة منه ، يقفز فوق السرج حتى يتسلق صاحبنا الفاضل سانشو كفل الحصان خلفه . ولا تكاد يد شليفا تدير اليرغي المثبت على رأس الحصان ، حتى يندفع الحصان عالياً في الهواء وتصبح بهم جميع السيدات - وماريتورنا على رأسهن : « فلترافقكما الانانية المتفقة مع نفسها ، ايها الفارس المقدام ، وانت يا حامل الدروع الاكثر اقداما أيضا ، ولتنجحا في تحريرنا من شيخ مالامبرونو (١٩٢) ، من شيخ «المقدس» ! وانت ايها الشجاع سانشو ، حافظ على توازنك جيدا ، بحيث لا تسقط وتعالني مصر فابتون حين اراد أن يسوق عربة الشمس » .

« اذا افترضنا » (هذا هو يترنح في الافتراضات) « انه اذا كان النظام يخص ماهية الدولة ، فان الخضوع ايضا قائم في طبيعتها » (انتقال بهيج بين « الماهية » و « الطبيعة » - تلك هي « العنرات » التي شاهدها سانشو أثناء طيرانه) ، « فأتانا نلاحظ إذن أننا اذا أخذنا بعين الاعتبار أولئك الذين في أسفل السلم » (مما لا ريب فيه انه يقصد أولئك الذين في الأعلى) « أو اصحاب الامتياز ، فان المرؤوسين مشبونون بصورة مطلقة ويدفعون ثمنا باهظا جدا » . (ص : ٣٥٧) .

« اذا افترضنا . . فأتانا نلاحظ إذن » . كان يجب ان نقرا : فأتانا نفترض إذن . اذا افترضنا أن في الدولة « رؤساء » و « مرؤوسين » ، فأتانا « نفترض » ايضا ان أولئك « مميزون » بالمقارنة مع هؤلاء . وعلى اية حال ، فأتانا نستطيع ان نعزو الجمال الاسلوبي لهذه العبارة ، وكذلك الاعتراف المفاجيء « بالماهية » و « الطبيعة » لشيء ما ، الى حياة وتشوش صاحبنا سانشو بينما هو يحاول في قلق الاحتفاظ بتوازنه أثناء طيرانه الهوائي ، والى الأسهم النارية التي تنطلق تحت انفه . بل اننا لا ندهش اذا رأينا القديس يقصر عواقب المزاحمة لا من المزاحمة نفسها بل من البيروقراطية ، ويجعل الدولة مرة اخرى تحدد الأجور * .

انه لا يدرك ان التذبذبات المستمرة في الأجور تنسف نظريته الجميلة بكاملها ؛ ومما لا ريب فيه ان دراسة أدق للاحوال الصناعية كانت تظهره على امثلة عن

★ [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] انه لا يرى هنا ايضا ان « ابتزاز » و « استغلال » العمال في العالم الحديث مردهما الى انتقالهم الى الملكية ، وان الانتقال الى الملكية يتناقض بصورة مباشرة مع التأكيدات التي يعزوها سانشو الى الوردجوازين الليبراليين [. . .] الوردجوازين الليبراليين الذين يزعمون انهم يمتحنون الملكية الى الجبج بجزئة الملكية المقاربة .

صناعي « مبيتز » و « مستغل » من قبل عماله وفقا للموانين العمومية للمزاحمة ، اذا لم تكن هذه التعابير الحقوقية والأخلاقية قد فقدت كل معنى ضمن اطار المزاحمة .

لشد ما تنعكس العلاقات الاكثر عمومية في تحف سانشو الأوحد بطريقة ساذجة وبورجوازية صغيرة ! ولشد ما هو معني ، بوصفه معلم مدرسة ، باستخلاص القواعد الاخلاقية من جميع هذه العلاقات ودحضها بمصادرات اخلاقية - هذا ما يبين بكل وضوح مرة اخرى بفضل الطابع القمي الذي تخلصت المزاحمة اليه عنده . ويجب ان نورد هذه الفقرة بصورة كاملة (٢) « حتى لا يضع شيء على الاطلاق » .

« وفيما يتعلق بالمزاحمة مرة اخرى ، فانها تدين بوجودها لتحقيق ان جميع الناس لا يسهررون على أعمالهم ، ولا ينتهون الى التفاهم فيما بينهم بخصوصها ؛ وهكذا ، على سبيل المثال ، يحتاج جميع سكان مدينة ما الى الخبز ؛ وبالتالي فان في مقدورهم ان ينتهوا بكل يسر الى اتفاق لاقامة مخبز عام . وبدلا من ذلك ، فانهم يتركون امر تموين الخبز للخبازين المتنافسين . وكذلك فانهم يتركون امر تموين اللحم للقسابين . والخمر لتجار الخمرة ، الخ ... اذا كنت لا أعنى بأعمالي ، فانه لا يد لي اذن ان اكون راضيا بما يطو لآخرين ان يقدموا لي . والحال ان الحصول على الخبز من ثاني ، فانا اريده وهو يلزمني ، ومع ذلك يتركه المرء للخبازين ، ويأمل على الاكثر في الحصول ، بفضل تنازعه وخصومتهم ومحاولاتهم للتغلب على بعضهم بعضا . وباختصار يأمل المرء في الحصول ، بفضل مزاحمتهم ، على ميزة لا يستطيع المرء ان يتوقعها من الخبازين اعضاء النقابات الحرفية ، الذين يملكون الاحتكار الكامل والحصري للخبازة » (ص : ٢٦٥) .

انه مما يميز صاحبنا البورجوازي الصغير انه يوصي هنا مواطنيه البورجوازيين الصغار ، ضد المزاحمة ، بمؤسسة من نمط المخازن العامة التي كانت موجودة في اماكن متعددة في ظل النظام النقابي الحرفي والتي وضع حد لها من قبل نمط الإنتاج التراجعي الأقل كلفة . وهذا يعني انه يوصي بمؤسسة من طبيعة محلية ما كان يمكن ان تستمر الا في ظل شروط محدودة ضيقة ، وكان من المحتم ان تزول مع قيام المزاحمة التي نسفت الاطار المحلي . لا بل انه لم يتعلم من المزاحمة حقيقة ان « الطلب » على الخبز مثلا يختلف من يوم الى آخر ، وأنه لا يتوقف عليه مطلقا ما اذا كان الخبز سيظل « من شأنه » في الغداة او ما اذا كانت حاجته الى الخبز سوف تكون في نظر الآخرين من شأنهم ، وما اذا كان سعر الخبز سوف يحدد ضمن اطار المزاحمة بتكاليف الإنتاج وليس بهوى الخبازين . انه يجهل جميع تلك الشروط

(٢) in extenss ، باللاتينية في النص الاصلى .

الجديدة التي خلقتها المزاحمة : الفناء الاطار المحلي ، وأنشاء وسائل المواصلات ، وتقسيم العمل المتقدم ، والتعامل العالمي ، والبروليتاريا ، والآلات ، الخ ، وينطلع القهقري بكل حين الى الذهنية البورجوازية الصغير الوسيطة . ان كل ما يعرفه عن المزاحمة هو أنها « تنازع وخصومة ومحاولات للتغلب الواحد على الآخر » ؛ اما علاقاتها الاخرى بتقسيم العمل ، والعلاقة بين المرض والطلب ، الخ ، * فهذا ما لا يهتم به مطلقا . أما ان البورجوازيين ، كلما تطلبت مصالحهم ذلك (وهم افضل حكما في هذه الامور من القديس سانشو) ، « ينتهون الى تفاهم » دائما بقدر ما يكون ذلك ممكنا في اطار المزاحمة والملكية الخاصة ؛ فهذا ما تثبته الشركات المساهمة التي نشأت مع ازدهار التجارة البحرية والمانيفاكتورة واستولت على جميع فروع الصناعة والتجارة التي كانت في متناول يدها . ان مثل هذه « الاتفاقات » ، التي قادت فيما قادت اليه الى الاستيلاء على امبراطورية في الهند الشرقية ، هي بكل تأكيد امر حقير بالمقارنة مع الوهم حسن النية عن المخابز العامة ، الجدير بالمناقشة في *Vossische Zeitung* . وأما البروليتاريون فقد تشاؤوا - على الاقل في مظهرهم الحديث - من المزاحمة باذى الامر ؛ ولقد سبق لهم ان اقاموا مرارا وتكرارا مشاريع جماعية انهارت دائما على اية حال لانها كانت عاجزة عن مزاحمة المخابز والملاحم الخاصة « المتنازعة » . ولانه لم يكن اي « اتفاق » متاحا للبروليتاريين ، الذين غالبا ما تكون مصالحهم متضاربة من جراء تقسيم العمل - سوى اتفاق سياسي يستهدف تغيير الاوضاع القائمة بعجموعها . وحيث يمكن تطور المزاحمة البروليتاريين من ان « ينتهوا الى تفاهم » فيما بينهم ، فانهم يتفاهمون ليس بشأن المخابز العامة بل بشأن قضايا مختلفة الاختلاف كله * .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] كان في مقدورهم ان « ينتهوا الى تفاهم » منذ بداية الامر . أما ان « التفاهم » (كي نستخدم هذه الكلمة بمضامينها الاخلاقية) لا يصبح ممكنا الا بفعل المزاحمة وان « التفاهم » العمومي على طريقة سانشو مسألة ليست موضع البحث بسبب من المصالح الطبقية المتعارضة ، فهذا آخر اهتمامات حكيمنا . ان العلاقة الالمان من هذا العيار يوسعون على العموم بؤسهم الخاس الضيق بحيث يغطونه ايمان التاريخ المالي ، متوهمين ان الاحداث التاريخية التي كانت تشمل القسم الاكبر من العالم قد انتقلت الى حكمتهم بالضبط من أجل تسويتها « بالتفاهم » وايضاح جميع الامور المتعلقة بها . وان مثال سانشو ليبين الى أي مدى يمكن ان يعض المرء يمثل هذه الاهداف .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يجب « عليهم ان ينتهوا الى تفاهم » بشأن مخبز عام . أما ان أولئك الذين يسميهم « هم » و « الجميع » يمتلكون ، حسب المصور والاحوال ، أفرادا هم انفسهم مختلفون واصحاب مصالح متنوعة ، فان هذا لا يعني بالطبع صاحبنا سانشو . ان الافراد قد ارتكبوا دائما طوال مجرى التاريخ حتى يومنا العاصر خطيئة أنهم لم ينتهوا منذ البداية « بالحكمة » الذكية جدا التي يتحدث بها بكل اطناب الفلاسفة الالمان عن الاحداث بعد وقوعها .

ان انعدام « التفاهم » الذي يسجله سانشو هنا بين أفراد متزاحمين يقابل بصورة تامة عرضه اللاحق عن المزاحمة وبناقضه بصورة لا تقل عن ذلك كمالا ، هذا المرض الذي يمكننا الاستمتاع به في « الشرح » . (روفان ، ص : ١٧٣) .

« ان المزاحمة قد ادخلت لانها اعتبرت بركة بالنسبة الى الجميع . ان الناس قد انتهوا الى اتفاق بشأنها ، كما ان المحاولات من اجل مقاربتها قد بذلت بصورة مشتركة ... ان الناس اتفقوا عليها تقريبا كما يتفق الصيادون في حملة صيد ... حين يجدون من المناسب لغرضهم ان يتبعثروا في الغابة ويصيدوا « أفراديا » ... وصحيح انه يتبين الآن ... ان جميع الناس لا يجلبون في المزاحمة ... مصلحتهم » .

« انه يتبين الآن » ان سانشو لا يعرف عن الصيد اكثر مما يعرف عن المزاحمة . انه لا يتحدث عن اثاره الطرائد من مكانها ولا عن القنص بواسطة كلاب الصيد ، بل عن القنص بالمعنى فوق العادي . ولا يتبقى امامه سوى ان يكتب تاريخا جديدا للصناعة والتجارة وفقا للمبادئ الواردة اعلاه ، وانشاء « رابطة » من اجل هذا النوع من القنص فوق العادي .

وانه ليتحدث عن علاقة المزاحمة بالاخلاق بنفس الاسلوب الهادئ ، الرزين ، الجدير بالمجلات الصادرة عن الأبرشيات .

« تلك الخيرات الجسدية التي لا يستطيع الانسان بصفته هذه » (!) « الاحتفاظ بها لنفسه ، يحق لنا ان ننتزعها منه . ذلك هو معنى المزاحمة ، معنى حرية الصناعة . وانا لنحصل أيضا على جميع الخيرات الروحية التي لا يستطيع الاحتفاظ بها لنفسه . بيد ان الخيرات المكرسة محرمة . مكرسة ومضمونة — من قبل من؟ ... من قبل الانسان او المفهوم ، مفهوم القضية الأخوذة بعين الاعتبار . وانه ليورد على أنها مثل هذه الخيرات المكرسة « الحياة » ، و « حرية الشخص » ، و « الدين » ، و « الشرف » ، و « آداب اللوك » ، و « الحياء » ، الخ . (ص : ٣٢٥) .

في البلدان المتحضرة « يحق » لشرئر ان ينتزع جميع هذه « الخيرات المكرسة » ، ان لم يكن من « الانسان بصفته هذه » ، فعلى الأقل من البشر الفعليين ، بكل تأكيد بواسطة المزاحمة وفي ظل شروطها . ان الثورة الاجتماعية الكبرى التي حققتها المزاحمة التي حولت علاقات البورجوازيين ببعضهم بعضا وبالبروليتاريين الى علاقات قديمة خالصة ، وجعلت من جميع « الخيرات المكرسة »

الأنفة الذكر سلما تجارية ، ودمرت بالنسبة الى البروليتاريين جميع العلاقات التقليدية والطبيعية ، مثلا العلاقات العائلية والسياسية ، جنباً الى جنب مع بنيتها الفوقية الايديولوجية بأسرها - ان هذه الثورة الجبارة لم تنطلق بالتأكيد من ألمانيا . ان ألمانيا لم تلعب الا دوراً منفعلاً فيها ؛ لقد اتاحت ان تنتزع منها خيراتها المكرسة حتى دون ان تتناول السعر الجاري لقاءها . وهكذا فان صاحبنا البورجوازي الصغر الألماني لا يعرف الا تأكيدات البورجوازيين المناقفة عن الحدود الاخلاقية للمزاحمة البورجوازية التي تدوس كل يوم بالاقدام « الخيرات المكرسة » للبروليتاريين ، و « شرفهم » ، و « حيائهم » ، و « حريتهم الشخصية » ، بل تحرمهم حتى من التعليم الديني . اما سانشو فيأخذ هذه « الحدود الاخلاقية » ، التي هي مجرد ذريعة ، على أنها « معنى » المزاحمة الحقيقي ، وبذلك فان واقع المزاحمة ، امام هذا المعنى ، لا يبقى له وجود .

ويخلص سانشو نتائج أبحاثه عن المزاحمة في الصيغة التالية :

« هل المزاحمة حرة ، وقد اوثقتها الدولة ، هذا الحاكم وفقاً للمبدأ البورجوازي ، بالف عائق ؟ » (ص : ٣٤٧) .

ان « المبدأ البورجوازي » لسانشو الصالح في كل مكان ، الذي يجعل « الدولة » « الحاكم » والذي يعتبر عوائق المزاحمة الناشئة عن نمط الانتعاج والتعامل عوائق « توثق » بها « الدولة » المزاحمة ، ينادى به هنا مرة اخرى « باستياء » ملائم .

لقد سمع القديس سانشو « في هذه الاوقات الاخيرة » مختلف انواع المتحدثات يتردد صداها « من فرنسا » (راجع ويفان : ص : ١٩٠) ، وبضمنها تشبيه الاشخاص في المزاحمة والفارق بين المزاحمة والمباراة . بيد ان صاحبنا « البرليني المسكين » قد « افسد هذه الاشياء الرائعة بفعل العداوة » (ويفان ، المصدر ذاته ، حيث ينطق وجدانه المذنب بغمه) . « هكذا » على سبيل المثال ، يقول « في الصفحة ٣٤٦ من « الكتاب » .

« هل المزاحمة الحرة حرة فعليا ؟ هل هي في الحقيقة مزاحمة واقعية ، يعني مزاحمة اشخاص كما تدعي ، لانها تؤسس حقها على هذا الحق ؟ »

ان السيدة المزاحمة ، فيما يبدو ، تتظاهر بأنها هذا الشيء او ذلك ، لانها (يعني بعض الحقوقيين والسياسيين والحالمين البورجوازيين الصغار ، المتجرجين في ذيل حاشيتها) تؤسس حقها على هذا الحق . ان سانشو يباشر بهذه الاستعارة

في تكييف « الأشياء الرائعة » « القادة من فرنسا » من الهجرة البرلينية . . . وسوف
نظف من فوق التأكيد السخيف الذي عالجنه أعلاه بأن « الدولة ليس لديها اعتراض
ضدي شخصيا » وبذلك تعطيني الآن بالمزاحمة ، لكنها تنكر علي « الشيء » (ص :
٢٤٧) ، وتنقل بصورة مباشرة الى برهانه على انه المزاحمة ليست في حال من
الأحوال مزاحمة أشخاص .

« لكن ، أهم الأشخاص الذين يتزاحمون في واقع الامر ؟ كلا ، بل مسرة
أخرى الأشياء ، والأشياء وحدها ! في المحل الاول - المال ، الخ . ان في
المزاحمة مطلوبين دائما . بيد ان الامر يختلف حسبما يكون في الامكان
الحصول على الوسائل الناقصة بواسطة الجهد الشخصي اولا يكون في
الامكان الحصول عليها إلا بواسطة العظوة وحدها ، على انها هدية ، مثلا
ان يكون الفقير ملزما بان يتسرك للفني ثروته ، يعني ان يقدمها له
كهدية » . (ص : ٣٤٨) .

« اننا تقدم له هدية » نظريته عن الهدية . (ويفان ، ص : ١٩٠) . فليظفر في
الفصل عن « العقد » في أي كتاب عن القانون ويعلم ما اذا كانت « الهدية » التي
« يلزم بتقديمها » هي هدية بعد . وبهذه الطريقة ، فان شترنر « يقدم هدية » لنا
تقدنا لكتابه ، لانه « ملزم بأن يتركه لنا ، يعني ان يقدمه لنا كهدية » .

ان حقيقة ان واحدا من متزاحمين « شيئاؤهما » متساوية يدمر الآخر لا وجود
لها بالنسبة الى سانشو . واما ان العمال يتزاحمون بالرغم من أنهم لا يملكون اية
« أشياء » (بمعنى شترنر) ، فذلك حقيقة لا وجود لها ايضا بالنسبة اليه . وحين
يلتقي المزاحمة ، فانه يحقق احدي الرغبات الاكثر تقوى « لاشتراكيينا الحقيقيين » ،
الذين من المؤكد انه سيتلقى منهم أعرق الشكر . وهكذا فان « الأشياء وحدها » لا
« الأشخاص » هي التي تتزاحم . ان الاسلحة وحدها تتقاتل ، لا الناس الذين
يستخدمونها ، والذين تعلموا استخدامها ببراعة . فليس الناس هناك إلا كي يسقطوا
صرعى . بهذه الطريقة ينعكس الصراع التزاحمي في اذهان معلمي المدارس البورجوازيين
الصغار الذين يعززون أنفسهم ، في مواجهة بلروونات اسواق البورصة المحدثون ولوردات
الاقطان ، بفكرة أنهم انما يفتقرون الى « الأشياء » فقط كي يفرضوا « جهدهم الشخصي » على
هؤلاء الطغاة . وان هذه الفكرة الحمقاء تبدو أشد إضحكا اذا ما نظر المرء بمزيد من
التدقيق الى « الأشياء » ، بدلا من الاقتصار على المفاهيم الاكثر شيوعا وشعبية ، مثلا
« المال » (الذي ليس على هذا القدر من الشعبية كما يبدو) . ان هذه « الأشياء »
تتضمن فيما تتضمنه : ان يعيش التزاحم في بلد أو مدينة حيث يستمتع بنفس الميزات
التي يستمتع بها المتزاحمون الذين يصادقهم ؛ ان العلاقات بين المدينة والريف قد

بلغت مرحلة متقدمة من التطور ؛ انه يزاحم في شروط جغرافية وجيولوجية وهيدروغرافية ملائمة ؛ انه يجب ان يكون صانع حرير في ليون ، وصانع اقطان في مانشستر ، او في مرحلة أبكر صانع سفن في هولندا ؛ ان تقسيم العمل في فروعه الصناعي - كما في الفروع الأخرى المستقلة عنه . الاستقلال كله - قد أصبح متقدما جدا ؛ ان وسائل المواصلات تؤمن له نفس اسعار النقل الرخيصة التي توفرها لمزاحميه ؛ وانه يجد عمالا بارعين ومراقبين مؤهلين . ان جميع هذه « الأشياء » ، الأساسية من أجل المزاحمة ، وعلى العموم القدرة على المزاحمة في السوق العالمية (التي لا يعرفها ولا يستطيع أن يعرفها من جراء نظريته عن الدولة والمخازن العامة ، لكن التي تقرر ، لسوء الحظ ، المزاحمة والقدرة على المزاحمة ، هي « أشياء » لا يستطيع الحصول عليها « بواسطة الجهد الشخصي » ولا أن « تهدي اليه » بفعل « نعمة » « الدولة » ، (راجع ص : ٣٤٨) . ان الدولة البروسية ، التي جربت أن « تقدم » كل هذا الى شركتها التجارية لما وراء البحار (See handlung) (١٩٢٥) تستطيع أن تقدم اليه أفضل المعلومات عن هذا الموضوع . ان سانشو يتكشّف هنا بوصفه الفيلسوف البروسي الملكي للشركة التجارية لما وراء البحار ، وذلك بإعطائه شرحا مفصلا عن وهم الدولة البروسية بشأن جيروتها وعن وهم الشركة التجارية لما وراء البحار بشأن قدرتها على المزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فمن المؤكد ان المزاحمة بدأت بوصفها « مزاحمة أشخاص » بملكون « وسائل شخصية » . ان تحرير الأرقاء الاقطاعيين ، هذا الشرط الأولي للمزاحمة ، والتراكم الأول « للأشياء » قد كانا عمليين « شخصيين » خالصين . وبالتالي فاذا كان سانشو راغبا في وضع مزاحمة الأشخاص في مكان مزاحمة الأشياء ، فهذا يعني أنه يريد أن يعود الى بداية المزاحمة ، متخيلا انه يستطيع إذ يفعل ذلك ان يعطي ، بفضل ارادته ووعيه الأناني فوق المادي ، اتجاهها مغايرا لتطور المزاحمة .

ان هذا الرجل العظيم ، الذي ليس شيء مقدسا بالنسبة اليه والذي لا يابه « لطبيعة الأشياء » او « مفهوم العلاقة » ، قد اضطر مع ذلك في آخر الأمر الى المناداة بأن « طبيعة » الفارق بين الشخصي والمادي مقدسة ، ومثل ذلك « مفهوم العلاقة » بين هاتين الصفتين ، وبذلك تخلى عن دور « الخالق » في مواجهتهما . بيد ان هذا الفارق القدس في نظره ، كما يطرحه في الفقرة الواردة ، يمكن التغاؤه تماما دون أن يؤدي ذلك الى ارتكاب « التدنيس الأشد مبالاة » . فلو لا يلقيه هو نفسه إذ يجعل الوسائل المادية تكسب بفعل الجهد الشخصي وبذلك يحول الجهد الشخصي الى قوة موضوعية ، ومن ثم فانه يستطيع بكل هدوء ان يطالب الآخرين ، على الصعيد الاخلاقي ، بأن يتخفوا موقفا شخصيا منه . ولقد كان في مكنة الكنيكيين ، بالطريقة ذاتها بالضبط ، ان يطلبوا من الاسيان الا يطلقوا النار عليهم بالبنادق ، بل يهاجموهم

بقبضاتهم أو ، وفقا لاقتراح القديس سانشو ، « يكفوا بهم من حلوقهم » كيما يتخذوا موقفا « شخصيا » منهم . إذا كان شخص ما قد اكتسب ، بفضل الغذاء الجيد والتربية اليقظة والتدريب الجسدي ، قوة ورشافة جسديتين كبيرتين ، في حين أن شخصا آخر لم يتمكن قط ، من جراء الغذاء الرديء وغير الصحي وما يترتب عليه من سوء الهضم ، وكنتيجة للاهمال في الطفولة واضطراره الى القيام بجهود مفرطة ، من اكتساب « الأشياء » الضرورية من أجل تنمية عضلاته - كي ندع جانبا مسألة التحكم فيها على هواه - فان « الجهد الشخصي » للشخص الاول يشكل اذن قوة مادية خالصة بالنسبة الى الشخص الثاني . انه لم يكتسب « الوسائل التي كان يفتقر اليها بواسطة الجهد الشخصي » ، بل الأمر على التقيض من ذلك ، إذ هو يدين « بجهد الشخص » الى الوسائل المادية المتوفرة له . وفيما عدا ذلك ، فان تحويل الوسائل الشخصية الى وسائل مادية والوسائل المادية الى وسائل شخصية ليس سوى مظهر من مظاهر المزاحمة ولا ينفصل عنها البتة . ان المطالبة بوجوب المزاحمة بالوسائل الشخصية وليس بالوسائل المادية يؤول الى المصادرة الأخلاقية بأن المزاحمة والشروط الموضوعية التي تتوقف عليها يجب أن تكون لها عواقب غير تلك العواقب الناجمة عنها بصورة محتومة .

وهذا تلخيص آخر ، وهو هذه المرة التلخيص النهائي لفلسفة المزاحمة :

« تعاني المزاحمة من هذه السيئة الأساسية ، ألا وهي أن كل امرئ لا يملك تحت تصرفه الوسائل من أجل المزاحمة ، لأن هذه الوسائل لا تنشأ عن الشخصية بل عن الاحتمال . ان الغالبية لا يملكون وسائل ، وبالتالي « (لواه ، يا لها من « بالتالي » !) » لا يملكون شروى تقير » . (ص : ٣٤٩) .

ولقد سبق فأشرنا اليه اعلاه بأن الشخصية نفسها في المزاحمة مسألة احتمال ، في حين أن الاحتمال شخصية . ان « الوسائل » من أجل الدخول في المزاحمة ، المستقلة عن الشخصية ، هي شروط الانتاج والتعامل للأشخاص انفسهم ، التي تظهر ضمن اطار المزاحمة على انها قوة مستقلة بالقياس الى هؤلاء الأشخاص ، على انها وسائل عرضية بالنسبة اليهم . ان تحرير الناس من هذه القوى يتحقق ، وفقا لسانشو ، بأن ينتزع الناس من رؤوسهم الافكار عن هذه القوى ، او بالأحرى التشوّهات الفلسفية والدينية لهذه الافكار - سواء بالترادف اللغوي «Vermögen» و «Vermögen» ام المصادرات الأخلاقية (مثلا فليكن كل واحد « أنا » جبارة) ، ام بالتكثيرات المضحكة والتيجع الهزلي الماطفي ضد « المقدس » .

(١) Vermögen ، مصدر من « خيرات ، ثروة » ، و Vermögen فعل

عناء « يقتر ، يستطيع » . وان شترتر يتلاب بالكلمتين ومعنيهما المختلفين .

لقد استمعنا الى الشكوى المقدمة من قبل بان « الانا » في المجتمع البورجوازي الحالي، بصورة خاصة بسببمن الدولة، لا تستطيع تحقيق قيمتها ، اي لا تستطيع ان تستخدم « قدراتها » [Vermögen]. . واننا لنعلم الآن بالاضافة الى ذلك ان « الفردية » لاتمنح « الانا » الوسائل من أجل المزاحمة ، وان « قوتها » ليست قوة في حال من الاحوال ، وانها تظل « لا تملك شروي تغير » ، بالرغم من أن كل شيء باعتباره شيئاً هو ملكيتها ايضا » . * ان تناقض الانانية المتفقة مع نفسها تام هنا . بيد أن جميع هذه « السيئات » الخاصة بالمزاحمة سوف تتلاشى حين يصبح « الكتاب » جزءاً من وعي الناس العام . وحتى ذلك الحين يثار سانشو في تجارته بالفكار ، دون ان يحقق على أي حال « انجازاً جيداً » أو « يصنع الأشياء على احسن وجه ممكن » .

١١ - العصيان

ان نقد المجتمع يشكل الحد الأخير لنقد العالم القديم ، العالم المقدس . واننا نحقق بواسطة العصيان قفزة الى العالم الجديد ، العالم الأناني . لقد شاهدنا من قبل في « المنطق » ماهو العصيان بصورة عامة : انه رفض احترام المقدس . وعلى أية حال ، فان العصيان يكتسب هنا فضلاً عن ذلك طابعاً عملياً خاصاً .

- الثورة = العصيان المقدس .
- العصيان = الثورة الانانية أو الدنيوية .
- الثورة = قلب النظام القائم .
- العصيان = انقلاب ذاتي .
- الثورة = عمل سياسي أو اجتماعي .
- العصيان = عملي الأناني .
- الثورة = قلب ما هو موجود .
- العصيان = وجود القلب .

الخ ، الخ . ص : ٢٢٢ وما يليها . ان الطريقة التي استخدمها البشر حتى الوقت الحاضر من أجل قلب العالم الذي يجعلونه أنفسهم فيه لا بد من اعلانها بالطبع مقدسة ايضا ، ومعارضتها بطريقة « شخصية » من أجل سحق العالم القائم .

* [ان الفقرة التالية قد سطبت من الخطوط :] ان الفرق بين المادية والظاهرة يفرض نفسه هنا بالرغم من سانشو .

ان الثورة « تستقيم » في قلب النظام القائم [Zustand] (أ) او وضع (ب) الدولة ، والمجتمع ؛ وبالتالي فهي عمل سياسي او اجتماعي « . ان العصيان ، « بالرغم من أن قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاق مطلقا ، بل يترتب عن استياء الناس من أنفسهم» . انه انتفاضة للأفراد ، نهوض دونما اعتبار للمؤسسات التي تنشق عنه . ان الثورة تستهدف مؤسسات جديدة ؛ والعصيان يؤدي بنا الى وضع لا تسمح فيه بعد الآن للمؤسسات أن تأسرنا ، بل على العكس من ذلك نُنظم أنفسنا بأنفسنا . ليس هو صراعا ضد النظام القائم ، لأنه اذا نجح فان النظام القائم سوف ينهار من تلقاء ذاته ؛ انه مجرد الجهد الذي ابذله للتخلص من النظام القائم . اذا تخلت عن النظام القائم فانه يموت اذن ويتفسخ . وبما أن هديي ليس بعد الآن قلب النظام القائم ، بل الارتفاع فوقه ، فإن غرضي وعملي ليسا سياسيين او اجتماعيين ، بل **أنايين** لانهما موجهان نحوي ونحو فرديتي على وجه الحصر » . (ص ٢٤٢١ ، ٤٢٢) .

ان المثقفين الطرفاء يتلاقون (ب) . ان ما نادى به الصوت الصارخ في البرية قد تحقق الآن . ان العنيد يوحنا المعدادان « شترتر » قد وجد مسيه المقدس (ج) في شخص « الدكتور كوهلمان من هولستين » . اصغوا .

« لا ينبغي لك أن تحطم او تدمر ما يعترض طريقك ، بل تدور حوله وتركه جانبا . وحين تكون قد درت حوله وتركته جانبا ، فانه سيكف عن الوجود من تلقاء ذاته ، لأنه لن يجد دعما بعد الآن . « Das Reich des Geistes, etc. Geuf ملكوت الروح » ١٨٤٥ ، ص : ١١٦) .

ان الفارق بين الثورة والعصيان على طريقة شترتر ليس كما يحسب شترتر ان الثورة عمل سياسي واجتماعي بينما العصيان عمل اناني ؛ بل ان الثورة عمل في حين ان العصيان ليس عملا على الاطلاق . ان كسل سخف النقيضة التي يقدمها شترتر يتضح في الحال من حقيقة انه يتحدث عن « الثورة » على انها شخص معنوي يناضل ضد « النظام القائم » الذي هو شخص معنوي آخر . ولو ان القديس سانشو استعرض الثورات المختلفة والمحاولات الثورية التي جرت فعلا - مثلا عند الكورسيكيين ، والاييرلنديين ، والارقاء الروس ، وعلى العموم عند الشعوب غير المتحضرة ، فلعلمه كان يستطيع ان يجد فيها الاشكال التي يرأوده إحساس غامض عنها حين خلق « عصيانه » الايديولوجي . وفيما عدا ذلك ،

(٢) Zustand ، الاوضاع ، التروة .

(ب) Les beaux esprits se rencontrent ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ج) لغة للاعب بالالفاظ هنا غير قابل للترجمة : Heilles = حنبد ، عضال ، Heiling = فديس

فاذا هو عني بالأفراد الفعليين ، « الموجودين » في كل ثورة ، وكذلك بشروط وجودهم ، فبدلاً من أن يكتفي بالإننا الخالصة و « النظام القائم » ، وبكلام آخر الجوهر (عبارة جوفاء لا يتطلب قلبها ثورة ، بل يكفي لذلك فارس رحالة مثل القديس برونو) ، فقله كان ينتهي اذن الى أن يفهم أن كل ثورة ، وكذلك النتائج التي تؤدي إليها ، قد تقررت بفعل هذه الشروط الحياتية للأفراد ، بفعل حاجاتهم ، وأن « العمل السياسي أو الاجتماعي » لم يكن في حال من الأحوال متناقضاً مع « العمل الإنساني » .

ان عمق نظرة القديس سانشو الى « الثورة » يتضح من الصيغة التالية : « أن العصيان ، بالرغم من أن قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يهلك فيه نقطة انطلاقه مطلقاً » . وأن هذا يتضمن ، على سبيل المعارضة . ان نقطة انطلاق الثورة « قلب النظام القائم » ، وبكلام آخر ان الثورة تنشأ عن الثورة . ومن جهة أخرى فإن العصيان « يترتب عن استياء الناس من انفسهم » ؛ ان هذا « الاستياء من الذات » يتلاءم بصورة رائعة مع العبارات الجوفاء التي صادفناها من قبل عن الفردية و « الإنساني المتفق مع نفسه » ، الذي يستطيع على الدوام أن يمضي « في سبيله الخاص » ، والذي يغتبط دائماً لوجوده والذي هو في كل لحظة ما يستطيع أن يكونه . ان الاستياء من الذات هو إما استياء من الذات في إطار وضع معين يحدد الشخصية بكاملها ، مثلاً الاستياء من الذات بوصف المرء عاملاً ، وإما هو استياء أخلاقي . وبالتالي ، في الحالة الأولى ، فإنه في الوقت ذاته وبصورة رئيسية استياء من الشروط القائمة ؛ وفي الحالة الثانية ، تعبير ايديولوجي عن هذه الشروط نفسها ؛ فهو لا يتجاوزها في حال من الأحوال ولا يخرج عن إطارها ، بل يشكل أحد عناصرها . ان الحالة الأولى تقود الى الثورة كما يعتقد سانشو وبالتالي فإنه لا يتبقى من أجل تفسير العصيان سوى الحالة الثانية ، ألا وهي الاستياء الأخلاقي . ان « النظام القائم » هو ، كما نعلم ، « المقدس » ؛ وبالتالي « الاستياء من الذات » يرتد الى الاستياء الأخلاقي حيال أنا تعتبر على أنها المقدس ، أي حيال امرىء مؤمن بالمقدس ، وفي للنظام القائم . ولا يمكن ان يخطر الا في بال معلم مدرسة ناغم ان يؤسس حجة عن الثورة والعصيان على الرضى والاستياء ، وهما مزاجان يميزان كليا الطبقة البورجوازية الصغيرة التي يشتق القديس سانشو الهاماته منها كما نرى ذلك بصورة متصلة .

اننا نعرف من قبل معنى الصيغة التي تنص على « التخلص من النظام القائم » ، ذلك هو الوهم القديم القائل ان الدولة سوف تنهار من تلقاء ذاتها حالما يتخلى عنها جميع أعضائها وان المال يفقد كل قيمته اذا رفض العمال جميعاً قبوله . ان هذه العبارة تكشف ، حتى في شكل افتراضي ، كل الوهم والعجز اللذين تتصف بهما هذه

الإمنية الراجعة . انه الوهم القديم بأن تغيير الشروط القائمة لا يتوقف الا على ارادة الناس الطيبة ، وان الشروط القائمة تتألف من افكار . ان الرغبة في تبديل الوعي ، هذا الوعي المنفصل عن الشروط الفعلية - وهو ما جعل الفلاسفة منه حرفة ، يعني عملا تجاريا - ذلك أيضا نتاج للشروط القائمة وعنصر لا يفصل عنها . ان هذا الارتفاع بالافكار فوق العالم يشكل التعبير الايدولوجي عن عجز الفلاسفة في مواجهة العالم . ان الحياة العملية تكذب كل يوم تبجحهم الايدولوجي .

ومهما يكن من شيء ، فان سانشو لا « يعصى » حالة التشوش التي كان يعاينها حين كتب هذه الاسطر . ان لديه من جهة واحدة « تحويل الاوضاع القائمة » ، ومن جهة ثانية - « البشر » ، والطرفان منفصلان كلياً عن بعضهما بعضاً . ولا يخطر في بال سانشو مطلقاً ان « الاوضاع » كانت على النوام اوضاع هؤلاء البشر بالضبط وما كان يمكن لها قط ان تتحول لكون ان يتحول هؤلاء البشر انفسهم ، الامر الذي يتطلب ان يكونوا « مستائين من انفسهم » في الاوضاع السابقة . وانه ليحسب انه يوجه ضربة قاتلة الى الثورة حين يؤكد انها تستهدف اقامة مؤسسات جديدة ، في حين ان العصيان يؤدي بنا الى وضع لا نسمح فيه بعد الآن للمؤسسات ان تأسرنا ، بل على العكس من ذلك ننظم انفسنا بانفسنا . لكن كوننا « نحن » ننظم انفسنا « بانفسنا » ، يعني كوننا « نحن » العصاة ، يتضمن ان الفرد ، بالرغم من كل « نفور » سانشو ، لا بد له ان « يسمح » بأن « ينظم » من قبل « نحن » ، وبالتالي فان الثورة والعصيان لا يتميزان الا بقدر ما يكون هذا الامر شعورياً في الثورة ، في حين ان البشر ينطون على الازهام بشأنه في العصيان . ومن ثم فان سانشو يجعل « نجاح » العصيان او عدم نجاحه شرطياً . وليس من الواضح لماذا يجب الا « ينجح » ، واقل وضوحاً من ذلك لماذا يجب ان ينجح ، ما دام كل عامس يعصي في سبيله الخاص . ولا يد للشروط الدنيوية من التدخل كي تبين للعاصمين ضرورة العمل المشترك ، وهو عمل ينبغي ان يكون سياسياً او اجتماعياً ، دونما اعتبار لما اذا كان ينشأ عن دوافع انانية او لا . وان « تمييزاً تافهاً » آخر ، قائماً مرة أخرى على التشوش ، هو التمييز الذي يرسمه سانشو بين « قلب » النظام القائم و « النهوض » فوقه ، فكانه حين يقليه لا ينهض فوقه ، وحين ينهض فوقه لا يقليه ، ولو بقدر ما يشكل هو نفسه أحد عناصر وجود هذا النظام . وفيما عدا ذلك ، فلا « القلب » بحد ذاته ، ولا « النهوض » بحد ذاته ، يخبرنا بأي شيء على الاطلاق ؛ اما ان « النهوض » يمكن ان يحدث في الثورة كذلك ، فهذا ما كان في مقبور سانشو ان يشاهده في حقيقة ان « فلتنهض » (T) (194) قد كان شعاراً شهيراً في الثورة الفرنسية .

1) «levons-nous» بالفرنسية في النص الاصلي

« ان الثورة تأمرنا » (أ) « بأن نخلق مؤسسات ، والعصيان يستحثنا الى الانتصاف او النهوض (ب) . ولقد كانت الازدهان الثورية مشغولة باختيار دستور ، والمرحلة السياسية بأكملها تغلي بالصراعات الدستورية والمسائل الدستورية ، بالضبط كما ان الاشخاص الموهوبين اجتماعيا قد كشفوا عن ابداعية فوق عادية فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية (الكاتب (١٦٥) وما شابه) . ان العاصي يطمح الى الحياة بعون دستور » . (ص : ٤٢٢) .

اما ان الثورة الفرنسية جرت المؤسسات في اذياتها ، فتلك حقيقة واقعة ، واما ان [Empörung] مشتقة من كلمة Empor (ب) ، فتلك حقيقة واقعة ايضا ، واما ان الناس قاتلوا اثناء الثورة وما بعدها من أجل الدساتير ، فتلك حقيقة واقعة اخرى ، كما انها حقيقة ان أنظمة اجتماعية مختلفة قد رسمت خطوطها ، وليست حقيقة أقل من ذلك ان برودون تحدث عن الفوضى . ولقد لفق سانشو من هذه الحقائق الخمس الفقرة الواردة اعلاه .

ويستنتج سانشو من حقيقة ان الثورة الفرنسية قادت الى « مؤسسات » ان الثورة « تأمر » بذلك عامة . ويستخلص سانشو - وفيما لسمساره التاريخي - من حقيقة ان الثورة السياسية قد كانت ثورة سياسية فعليا ، وانه كان للتحويل الاجتماعي فيها تعبير رسمي ايضا في صورة الصراعات الدستورية ، ان هدف الصراع فيها كان اختيار الدستور الافضل ، وانه ليربط بهذا الاكتشاف ، بواسطة كلمتي « بالضبط كما » ، ذكرا للأنظمة الاجتماعية . ان الناس قد اهتموا ، في عصر البورجوازية ، بالمسائل الدستورية ، « بالضبط كما » ابتكرت أنظمة اجتماعية متنوعة في الأزمان الحديثة . ذلك هو سياق الفكر في الفقرة المذكورة اعلاه .

ويترتب على ما قيل اعلاه ضد فيورباخ ان الثورات التي اندلعت حتى الآن ضمن اطار تقسيم العمل قد ادت بالضرورة الى مؤسسات سياسية جديدة . وانه ليرتب عليه ايضا ان الثورة الشيوعية التي تلغي تقسيم العمل تؤدي في المطاف الاخير الى زوال المؤسسات السياسية ؛ وانه ليرتب عليه اخيرا ان الثورة الشيوعية ستوجه ليس من قبل « المؤسسات الاجتماعية للأشخاص المياعين الموهوبين اجتماعيا » ، بل من قبل حالة القوى المنتجة .

(أ) يستخدم شترنر ثلاث كلمات تلك جتوا مشتركا : «Einrichtung» - ترتيب ، مؤسسة - والمترادفين «Sichoutrichten» «Emporrichten» - الوقوف، النهوض، الانتفاض .
(ب) «Empörung» - انتفاضة ، عصيان ؛ «Empor» - فوق ، عاليا .

لكن « العاصي يطمح الى الحياة بدون دستور » ! ان ذلك « المولود حرا » ،
الذي حطم منذ البداية جميع العوائق ، يطمح في آخر الزمن للاستفتاء عن الدستور ،
ولا بد ان نذكر فضلا عن ذلك ان مختلف أنواع الاوهام السابقة لصاحبنا المغفل
قد أسهمت في تكوين مفهوم سانشو عن « العصيان » ، وانها لتتضمن فيما تتضمنه
اعتقاده بأن الافراد الذين يصنعون ثورة مرتبطون برباط ايدولوجي وان « رفعمهم
لرأية الثورة » يقتصر على تعجيد مفهوم جديد ، فكرة ثابتة ، شبح او طيف - المقدس .
ويجعلهم سانشو ينتزعون هذا الرباط المثالي من رؤوسهم ، وبذلك يصبحون في مخيلته
عصبة فوضوية من الرعاع لا تستطيع الآن على الاكثر الا ان « تعصى » . وبالإضافة
الى ذلك ، فقد سمع ان الزاحمة حرب الجميع ضد الجميع ، وان هذه الصيغة ،
المتزجة بثورته المجردة من طالبها المقدس ، تشكل العامل الرئيسي « لعصيانه » .

« حين أبحث عن مقارنة من أجل مزيد من الوضوح يخطر في بالي ، ضد
توقعاتي - تأسيس المسيحية » . (ص : ٤٢٣) . ونعلم هنا أن « المسيح
لم يكن ثوريا بل عاصيا انتصب ونهض » (١) . ولذا لم يمن الا بأمر واحد :
« كونوا حكماء كالافاعي » (المصدر ذاته) .

وحتى يكون « لتوقعات » سانشو وكلعة « واحد » معنى : لا بد من حذف
النصف الثاني من العبارة التوراتية التي يستشهد بها : « وودعاء كالحمام » (انجيل
متى ، ١٠ : ١٦) . هذا المسيح ملزم بأن يمثل هنا للمرة الثانية بصفته شخصا
تاريخيا كما يلعب ذات الدور الذي لعبه المغول والزنوج اعلاه . اما ما اذا كان المسيح
مثالا على العصيان أم ان العصيان هو الذي يجب أن يكون مثالا على المسيح ، فهذا
امر مجهول . ان سداجة قديسنا المسيحية الالمانية تنلخص كليا في هذه العبارة : ان
المسيح قد أنضب بتابع حياة العالم الوثني بكامله ، الامر الذي كان لا بد ان يؤدي على
أية حال (يجب ان نقرأ ذلك : بدونه (ب)) « بالعودة القائمة الى الاضحلال مثل نبذة
ذابلة » (ص : ٤٢٤) . يا لها من زهرة ذابلة للبلاغة المقدسة! انظر اعلاه عن « الاقدسين » .
وفيما عدا ذلك ، تؤمن كي أفهم (ج) ، أو كي أجد « مقارنة من أجل مزيد من
الوضوح » .

(١) يتلاعب شترتر هنا أيضا بمعنى الالفاظ : Empörer = عاص ، و Sichernorichten =

انتصب ،

(ب) تلاعب بالالفاظ : « على أية حال » (Ohnehin) تشبه في الالمانية كلمة « بدون » (Ohne ihm)

(ج) Credo ut intelligam ، بالالمانية في النص الاصل .

ان أمثلة لا تحصى قد بينت لنا من قبل انه لا يخطر في بال قديسنا في جميع المناسبات سوى التاريخ **القدس** ، وذلك في الفقرات حيث لا يتدخل ضد « جميع التوقعات » الا بالنسبة الى القارىء وحده . وانه ليخطر له من جديد ، « ضد جميع التوقعات » ، حتى في « الشرح » ، حيث يحمل سانشو في الصفحة ١٥٤ « النقاد اليهود » في اوروشليم القديمة على القول ، دحضا للتعريف المسيحي « الله محبة » : « وهكذا ترون انه إله وثنى ، هذا الاله الذي ينادي المسيحيون به ؛ ذلك انه اذا كان الله محبة ، فهو اذن الاله الغرام ، الاله الحب ! » - ومهما يكن من امر ، فان العهد الجديد ، « ضد جميع التوقعات » ، قد كتب بالاغريقية ، و « التعريف » المسيحي وارد كما يلي : **ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν** [**الله محبة**] (رسالة ابقديس يوحنا الاولى ، ٤ ، ١٦) ، في حين ان « الاله الغرام ، الاله الحب » ، يسمى **Ἐρως** . وهكذا لا يبرح امام سانشو ان يفسر كيف استطاع « **النقاد اليهود** » ان يحققوا التحول من **ἀγάπη** الى **Ἐρως** . وفي هذه الفقرة من « الشرح » ، يقارن المسيح - « من اجل مزيد من الوضوح » مرة اخرى - مع سانشو . وعلى اية حال فلا بد لنا ان نعترف بان ثمة شبهة بارزا بينهما : فكلاهما « كائنات جديان » ، والوريث السعيد يؤمن على الاقل بوجود كليهما ، بل بأوحديتهما . اما ان سانشو هو المسيح الحديث - تلك هي « الفكرة الثابتة » التي « يستهدفها » منذ البداية هذا الانشاء التاريخي يأمره .

ان فلسفة المصيان ، التي قدمت الينا توا في شكل نقائص رديئة وزهور بلاغة ذابلة ليست في آخر تحليل سوى دفاع متبجح عن وصولية حديث النعمة (حديث النعمة) **Emporkommener, Emporkömmling Empörer** (١) . ان كل عاص يتصرف بصورة انانية يواجه وضعاً معيناً خاصاً يسمى الى الارتفاع فوقه دونما اي اعتبار للشروط العامة . انه يسمى كي يتخلص من النظام القائم بقدر ما يمثل هذا النظام غلا يقيد ، وفيما عدا ذلك فانه يسمى ، على العكس من ذلك ، الى الاندماج فيه . ان الحائك الذي « يرتفع » كي يصبح صاحب مصنع يتخلص بذلك من نوله ويتخلى عنه ، وفيما عدا ذلك ، فان العالم يستمر على ما كان عليه ، ويقتصر عاصينا « الناجح » على حث الآخرين بصورة مرئية على ان يصبحوا وصوليين مثله . وهكذا

(١) للاعب مترادفات شترنر ، « **Emporkömmling** » (الى فوق) ، « **Emporkommener** » (الذي يرتفع الى اعلى) ، « **Empörer** » (عاص) ، وهي جميعا مشتقة من « **Emporen** »

★ { ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : [لك من المبادئ الاخلاقية المتدلة للبورجوازي الصنير الذي يعتقد ان كل شيء سوف يسير على خير ما يرام في هذا العالم اذا حاول كل امرئ من تلقاء نفسه ان يتجح قدر الامكان ، دون ان يعنى بمسألة مسيرة العالم .

فان سائر تفاخرات شترنر القتالية تنتهي في استنتاجات اخلاقية من خرافات جيلبرت وتفسيرات تأملية لتفجعات الانسان البورجوازي .

لقد رأينا حتى الآن ان العصيان هو اي شيء يحلو لك ، باستثناء الفعل . وتعلم في الصفحة ٣٤٢ ان « عملية الاستيلاء على ما يقع في متناول اليد ليست يفيضة بل تعبر على العكس من ذلك عن **الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه** » . ومن المؤكد ان هذا يجب ان يقرأ كما يلي : للانانيين المتفقين فيما بينهم ، والا فان الاستيلاء يرجع الى « عملية » اللصوص غير المتحضرة او « عملية » البورجوازيين المتحضرة ؛ وفي الحالة الاولى لا مستقبل له ، بينما ليس هو « عصيانا » في الحالة الثانية . ويجب ان يلاحظ ان لدينا هنا ، مقابلا للاناني المتفق مع نفسه الذي لا يفعل شيئا ، « **الفعل الخالص** » ، اي فعلا من المؤكد انه لا يمكن توقعه الا من مثل هذا الفرد غير الفاعل .

وتعلم بالمناسبة اصل العامة ، وبمكثنا ان تكون على ثقة سلفا انها خلقت من قبل « عقيدة » ، والايمان بهدد العقيدة ، بالقدس ، الذي يظهر هنا ، على سبيل التغيير ، في صورة وعي الخطيئة :

« ان الاستيلاء **خطيئة** ، جريمة - تلك هي العقيدة التي يفضلها وجدت العامة . . . ان وعي الخطيئة القديم هو **وحده المسؤول عن ذلك** » (ص : ٣٤٢) .

ان الاعتقاد بان الوصي مسؤول عن كل شيء هو عقيدته ، التي جعلت منه عاصيا ومن العامة مجموعة من الخطاة ، وبصورة متعارضة مع وعي الخطيئة هذا ، يستحث الاناني نفسه ، ويستحث العامة ، من اجل الاستيلاء على ما في متناول يده بالمعبارات التالية :

« اقول لنفسي : حيث يمتد سلطاني ، فتلك هي ملكيتي ، وادعي ملكيتي كل ما احسنني على قدر كاف من القوة لبلوغه » الخ ، (ص : ٣٤٠) .

وهكذا يقول القديس سانشو في نفسه انه يريد ان يقول في نفسه شيئا ما ، يستحث نفسه كي يملك ما يملك ، ويصوغ وضعه الواقعي في صورة علاقة قوة - وان هذا الاسهاب يشكل على العموم سر جميع تفاخراته . (انظر « المنطق ») ومن بعد فانه - هو الذي يكون في كل لحظة ما يستطيع ان يكونه ، وبالتالي يملك ما يستطيع ان يملكه - يميز ملكيته الحقيقية ، الفعلية ، المسجلة في حساب رأسماله ، من ملكيته الممكنة ، « شعوره بالقوة » غير المحقق ، التي يسجلها في حساب الارباح والخسائر . وذلك اسهام في دراسة محاسبة الملكية بالمعنى فوق المادي .

ان الاهمية التي يجب ان نضعها على هذه العبارة المهيبة : « اقول لنفسي » ،
يعط سانشو اللام عنها في فقرة وردت من قبل :

« اقول لنفسي . . . اذن تلك ايضا ، بكل معنى الكلمة ، ثروة فارغة » .

ويستطرد سانشو :

ان « الاناني » يقول « للامة العدميين » كما « يقضي » عليهم : « استولوا
على ما في متناول ايديكم وخفوا ما تحتاجون اليه ! » (ص : ٢٤١) .

اما مبلغ « فراغ » هذه « الثروة » ، فهذا ما يتضح للبيان في الحال من المثال
التالي :

« اني لا ارى في ثروة المصري شيئا غريبا اكثر مما يرى نابليون في اراضي
الملوك بلدانا غريبة . نحن » (لقد حولت « انا » بصورة مبالغتها الى « نحن »)
لا نخاف على الاطلاق الاستيلاء على هذه الثروة ، واننا نشد كذلك الوسائل
من اجل القيام بذلك . وهكذا فاننا نزرع عنها طابع الاعتراب الذي كنا
نخافه » (ص : ٣٦٩) .

اما ان سانشو لم « يزرع طابع الاعتراب » عن ثروة المصري الا بصورة ضئيلة
جدا ، فهذا ما يثبت في الحال بتصحته الطيبة النية الى العامة بان « تستولي » عليها
عنوة . « فلتستول ولتر ما يتبقى بين يديها ! » لن يتبقى بين يديها اذن ثروة
المصري ، بل ورقة عديمة المنفعة ، « جدث » تلك الثروة التي ليست هي بعد الا ثروة
اكثر مما يكون « الكلب الميت كلبا » . ليست ثروة المصري ثروة الا ضمن اطار علاقات
الانتاج والتعامل القائمة ، ولا يمكن « الاستيلاء » عليها الا في الشروط التي تخلقها هذه
العلاقات وبالوسائل الصالحة لها . اذا انتابت سانشو الرغبة في الاستيلاء على ثروات
اخرى ، فسوف يرى ان حظه لن يكون افضل . وهكذا فان « الفعل الخالص للاناني
المتفق مع نفسه » يعادل في آخر تحليل اساءة للفهم حقيرة حتى الدرجة القصوى .
« هذا ما ينتهي المرء اليه مع شيخ « المقدس » .

واما اخبر سانشو نفسه بما يريد ان يخبرها به ، فانه يجعل العامة العاصية تنطق
بما املاه عليها . ولقد حرر بالفعل ، في حالة العصيان ، نداء مع تعليمات لاستخدامه ،
وهو نداء سوف يعلق في جميع حانات الجعة في القرى ويوزع في سائر انحاء الريف ،
مع الرجاء بان ينشر في « الرسل المرجان » (١٩٧) وفي التقويم الرسمي لدوقية ناسو .
وفي الوقت الحاضر ، فان **الميول الالهية** (١) لسانشو مقصورة على الريف ، على

(١) Tendances incendiaires ، بالانكليزية في النص الاصل .

الدعاية بين التسمية الزراعيين وخدمات المزارع ، ولا تمنى المدن ، وهو برهان آخر على المدى الذي بلغه في « نزع طابع الاغتراب » عن الصناعة الكبرى . ومهما يكن من امر . فانا نود ان تقدم هنا مقتطفات كاملة قدر الامكان من الوثيقة الثمينة ، التي لا يجوز ضياعها ، كي « نسهم بقدر ما في استطاعتنا في نشر شهرة مستحقة تماما » . (ويغان ، ص : ١٩١) .

ولقد ورد النداء في الصفحة ٣٥٨ وما يليها ، وببدا كما يلي :

« ولكن ما الذي يضمن ملكيتكم ، انتم يا اصحاب الامتيازات ؟ .. اهي حقيقة امتناعنا عن المساس بها . وبنتيجة ذلك حمايتنا نحن لها ... اهي حقيقة انكم تستخدمون العنف ضدنا » .

اولا حقيقة امتناعنا عن المساس بها ، اي حقيقة استخدامنا العنف ضد أنفسنا . ومن بعد حقيقة انكم تستخدمون العنف ضدنا . هذا يسير على أدوع صورة (أ) ! فلنواصل :

« اذا كنتم ترغبون في احترامنا : اذن فاشترروه بسعر مقبول منا . . . انا لا نطلب الا سعرا عادلا » .

اولا يريد العصاة ان يبيعوا احترامهم « بسعر مقبول » ومن بعد يجطون « الانصاف » محكا للسعر . اولا سعر اعتباطي ، ومن بعد سعر محدد بالقوانين التجارية ، وبتكاليف الانتاج ، والعلاقة بين العرض والطلب ، وذلك بصورة مستقلة عن كل اعنباط .

« انا نوافق على ان نتخلى لكم عن ملكيتكم بشرط ان تعوضوا بصورة مناسبة عن هذا التخلي . . . سوف تتادون بالويل والثبور اذا لسناها . . . بدون العنف لن نحصل عليها » (اي المحار التي يستمتع بها اصحاب الامتيازات) . . « انا لا ننوي ان نأخذ منكم شيئا ، لا شيء على الاطلاق » .

اولا « نتخلى عنها » لكم ؛ ومن بعد نأخذها منكم ولا يد لنا من استخدام « العنف » ؛ واخيرا فانا لا ننوي ان نأخذ منكم شيئا على أي حال . انا نتخلى عنها لكم في حال تخليكم عنها من تلقاء انفسكم ؛ في لحظة من الاستنارة ، وهي اللحظة الوحيدة التي تمر بنا ، ترى ان هذا « التخلي » يعادل « الاخذ » واستخدام « العنف » ، لكن لا يمكن على أي حال ان يؤخذ علينا « أخذ » أي شيء منكم . وهنا يجب ان تستقر الامور .

« انا نكد اثنتي عشرة ساعة يوميا في عرق جباهنا ، وانتم تقدمون لنا بضعة بنسات لقاء ذلك . خلوا اذن مقدارا مسلويا لقاء عملكم أيضا . . . ليس ثمة مساواة على الاطلاق ! » .

Cela va à merveille ! ، بالفرنسية في النص الاصل .

ان الشغيلة الزراعيين « العصاة » ينكشفون على انهم « خبيثات » شترنريسة
حقيقية .

« انتم لا توافقون على ذلك ؟ انتم تتخيلون ان عملنا يكافأ بسخاء بذلك
الاجر ، لكن عملكم ، من جهة اخرى ، يساوي عدة الوف . لكن اذا لم
تقدروا عملكم يمثل هذا السر الباهظ وسمحتم لنا ان نحقق قيمة افضل
من عملنا . فلعلنا نحقق ، اذا اقتضى الامر ، عملا اهم مما تصنعون لقاء
عدة آلاف من التاليرات (١٩٧) ، ولو انكم لم تحصلوا الا على الاجور التي
تتناولها ، فسرعان ما تكدون اكثر كي تكسبوا المزيد ، ولو انكم قدتم
عملا يتراءى لنا انه يساوي عشر ومائة مرة اكثر من عملنا الخاص ، اذن»
(آه ، ايها الخادم الشجاع والوفى !) ، « فقد كنتم تحصلون لقاءه على
مبلغ اعظم مائة مرة ؛ واننا ، من جانبنا ، نفكر ايضا في ان نصنع لكم
اشياء سوف تدفعون لقاءها اكثر من الاجر اليومي المعتاد » .

أولا يشكو العصاة من انهم يتناولون اجورا ضئيلة على عملهم . وعلى اية حال،
فانهم يعدون في نهاية الامر بانهم اذا ما اعطوا اجرا يوميا أعلى فسوف ينجزون العمل
الذي سوف يستأهل ان يدفع لقاءه « اكثر من الاجر اليومي المعتاد » . وفيما عدا
ذلك ، فانهم يمتقدون انهم سوف ينتجون اشياء فائقة لو انهم تناولوا فقط اجورا
افضل ، وان كانوا يتوقعون في الوقت ذاته منجزات فائقة من قبل الراسمالي لو ان
« اجره » خفض فقط الى مستوى اجورهم . واخيرا، بعدما انجزوا المأثرة الاقتصادية
التي تستقيم في تحويل الربح - هنا الشكل الضروري من الراسمال ، الذي سوف
يقنون بدونه جنبا الى جنب مع الراسمالي - الى اجور ، فانهم يحققون مجزة دفع
« مائة مرة اكثر » مما يتناولونه لقاء « عملهم الخاص » ، أي مائة مرة اكثر مما
يكسبون . « هذا هو معنى » العبارة آنفة الذكر ، اذا كان شترنر « يعني ما يقول » .
لكن اذا كانت تلك مجرد خطيئة أسلوب من جانبه ، اذا كان يريد ان يحمل العصاة
على ان يقدموا بصورة مشتركة الى الراسمالي مائة مرة اكثر مما يكسبه كل واحد
منهم ، فان شترنر لا يفعل اذن سوى جعلهم يقدمون الى الراسمالي ما يقبضه كل
راسمالي سلفا في الوقت الحاضر ، لا اكثر ولا اقل . ذلك انه من الواضح ان عمل
الراسمالي بالاشتراك مع راسماله يساوي عشر او مائة مرة اكثر من أي عمل مجرد
عامل واحد . وبالتالي فان سانتو في هذه الحال ، كما هي الحال دائما ، يترك
الاشياء جميعا على حالها دون أي تبديل .

« سوف نتفاهم جيدا اذا اتفقنا فقط على انه لا حاجة لاي امرى بعد
الآن ان يهدي أي شيء الى الآخر . وعندئذ فاننا على الأرجح سوف
نعصي حتى تدفع اسعارا لائقة للمقعدين ، والمرضى ، والمسنين ، كيلا
يعوتوا جوعا وعوزا ، ذلك اننا اذا كنا نريدهم ان يعيشوا ، فانه من

المناسب ان تدفع من اجل تحقيق ارادتنا. اتول تدفع من اجل، وبالتالي فاني لا اقصد أية صدقات بائسة » .

هذا الفصل العاطفي عن المقعدين ، الخ ، يقصد منه البرهان على ان شغيلة سانشو الزراعيين العصاة قد « ارتفعوا » سلفا الى ذلك المستوى من الوعي اليورجوازي حيث لا يريدون ان يهدوا او يتلقوا أية هدايا ، وحيث يعتبرون ان كرامة ومصالح الفريقيين المرتبطين بعلاقة تؤمن حالما تحول هذه العلاقة الى صفقة .

ان هذا النداء الراعد للشعب الساسي في مخيلة سانشو متبوع بتوجيهات من اجل استخدامه في شكل حوار بين ملاك عقاري واجرائه ، والسيد يتصرف هذه المرة مثل شليفا والاجراء مثل شترنر . وفي هذه التوجيهات تفسر الاخرابات (آ) الانكليزية والتحالفات العمالية (١٩٨) الفرنسية ، بصورة قبلية ، بالطريقة البرلينية .

الناطق باسم الاجراء : « ما الذي تملكه اذن لا » .

الملاك العقاري : « عندي ملكية تبلغ ألف مورجن (ب) » .

الناطق : « وأنا شغيل عندك . وبالتالي فاني لن ازرع ارضك الا لقاء اجر يومي يساوي تاليرا » .

الملاك : « في هذه الحال سوف استاجر رجلا آخر » .

الناطق : « لن تجد احدا ، لاننا نحن الاجراء لن نعمل في المستقبل باية شروط اخرى ، واذا وجدت احدا يقبل بأن يتناول اقل ، فليأخذ حذره منا . فحتى الخادمة نطلب الآن هذا الاجر . وانت لن تجد بعد الآن احدا لقاء اجر اقل » .

الملاك : « اوه ! سوف يصيبيني الدعار اذن ! » .

الاجراء (في جوقة واحدة) : « لا تسجل الامور هكذا ! من المؤكد انك سوف تحصل على مثل ما نحصل عليه . وان لم يكن ذلك ، سوف نحسم ما يكفيك كي تعيش مثلنا - لا مساواة ! » .

الملاك : « لكني اعتدت حياة افضل ! » .

الاجراء : « ليس لدينا اعتراض على ذلك ، لكن هذا لا يعني اننا اذا استطعت ان توفر اكثر . فلا بأس . ايجب علينا ان نؤجر انفسنا بسعر اقل كي نستطيع ان نعيش افضل ؟ » .

(٣) Strikes ، بالانكليزية في النسخ الاصلى .

(ب) مقياس ارضي قديم يتراوح قدره من بلد الى آخر . ومثال ذلك ان المورجن البروسي كان

يساوي ٦٥٠ من الفدان .

الملاك : « لكن انتم الناس غير المثقفين لا تحتاجون قدر حاجتي ! » .
الاجراء : « حسنا ، سوف تأخذ قدرا اكبر قليلا بحيث يكون في مقدورنا
أن نحصل على هذه الثقافة التي من المؤكد أننا نفتقر اليها » .
الملاك : « لكن اذا الحقتم الدمار هكذا بالاغنياء ، فمن يمول الفسوس
والعلوم ؟ » .

الاجراء : « حسنا ، ان اعدادنا سوف تعنى بهذا الشأن . سوف نسهم
جميعا فيه ، وبذلك يجمع مبلغ كبير . وعلى أية حال ، فأنتم
الاغنياء لا تبتاعون اليوم الا اتفه الكتب وصور العذارى
الباقيات ، أو زوجين من احذية الرقص الرشيقة » .

الملاك : « آواه ، يا لها من مساواة بائسة ! » .

الاجراء : « لا ، ايها السيد الفاضل العزيز ، فلا مساواة على الاطلاق !
اننا لا نريد سوى الحصول على ما نستحق ، واذا كنت تستحق
المزيد ، فأنك سوف نحصل اذن على المزيد على أية حال . اننا
لا نطلب الا السعر العادل وننوي ان تثبت أننا نستحق السعر
الذي سوف تدفعه لنا » .

وفي نهاية هذه الرائعة المأسوية يعترف سانشو بأن «اجماع الاجراء لا غنى عنه»
بكل تأكيد . اما كيف سيتم ذلك ، فهذا ما لا يقال لنا . ان ما نعلمه هو ان الاجراء
الزراعيين لا ينوون مطلقا ان يغيروا في اي حال علاقات الانتاج والتعامل القائمة ،
بل كل ما يريدونه هو ان يجبروا الملاك على التنازل لهم عن المقدار الذي يزيد مصروفه
به عن مصروفهم . ولا اهمية على الاطلاق بالنسبة الى مغفلنا الممتلىء بالتوايا الطيبة
ان تكون هذه الزيادة في المصروف ، اذا ما وزعت على كتلة البروليتاريين ، لن توفر
لكل واحد منهم الا مبلغا زهيدا جدا لن يحسن مركزه في حال من الاحوال . ان مرحلة
تطور الزراعة التي ينتسب اليها هؤلاء الاجراء الابطال تتضح في الحال بعد اختتام
المأساة مباشرة ، حين يتحاون الى « خدام منزليين » بكل بساطة . وهكذا فانهم
يعيشون في نظام دعوي لا يبرح تقسيم العمل فيه قليل التطور جدا ، وسوف تبلغ
فيه ، على اي حال ، المؤامرة بكاملها « هدفها الاخر » بأن يأخذ الملاك الناطق الى
مخزن للحبوب ويجلده ، بينما في البلدان الاكثر حضارة ينهي الراسمالي القضية
باغلاق مشروع له بعض الوقت وارسال عماله « يتلهون » . ان الحس العملي الذي
يظهره سانشو في انشاء عمله الفني ، وتمسكه الحازم بحدود الاهمال ، هذا ما يتبين
بصورة خاصة من تحالف « الخدامات » الذي تحدث عنه - اذا ما تركنا جانبا فكرته

الغريبة عن تنظيم انقطاع عن العمل (١٩٩) للاجراء الزراعيين . وما احدى ان يتخيل المرء ان سعر القمح في السوق العالمية سوف يتوقف على المطالب الاجورية لهؤلاء الاجراء الزراعيين في أقصى بوميرانيا ، وليس على العلاقة بين العرض والطلب . وان شعورا حقيقيا ينشأ عن الخطاب المذهل للشفيلة عن الادب . وآخر معرض فني ، وراقصة اليوم الرشيق ؛ وان الفعل المذهل ليستمر حتى بعد السؤال غير المتوقع الذي طرحه الملاك عن الفن والعلم . ان هؤلاء الناس يصبحون مهذبين جدا حالما يتطرقون الى موضوع الادب ، والملاك الذي يواجه المصاعب ينسى لبرهة من الزمن حتى الدمار الذي يتهدهه كي يثبت اخلاصه لقضية الادب والفن . واخيرا ، فان العصاة يؤكدون له هم ايضا نواياهم الطيبة ويعلمون له ، الامر الذي يبعث الاطمئنان في نفسه ، انهم لا يسترشدون بالمصالح الدنيئة ولا بالميلول الهدامة . بل ياتقى الحواجز الاخلاقية . ان كل ما يطلبون هو السعر العادل ويتمهدون على سرفهم وضميرهم ان يكونوا جديرين بالسعر الاعلى الذي سيدفع لهم . وان لهذا تله هدانا وحيدا ، ألا وهو ان يضمن لكل واحد ما يستحقه ، أجره الشريف والعادل . و « ملذاته المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » . أما ان هذا السعر رهن بحالة سوق العمل وليس بالعصيان الاخلاقي لعدد من الاجراء الزراعيين المولعين بالادب ، فتلك بالطبع حقيقة لا يتوقع من اصحابنا القاضلين ان يعرفوها .

ان هؤلاء العصاة من أقصى بوميرانيا لتواضعون جدا بحيث يفضلون . بالرغم من « اجماعهم » الذي يجعلهم قماريين على اشياء اخرى مختلفة كليا . ان يبقوا اجراء كما كانوا من قبل . و « أجرة تالر واحد في اليوم » هي أقصى رغباتهم . وبالتالي فانه من الطبيعي تماما انهم ليسوا هم الذين يستجوبون الملاك في قبضتهم ، بل هو الذي يستجوبهم .

ان « الشجاعة الهادئة » و « الوسي الذاتي الصلب للخادم المنزلي » يتظاهران كذلك في الاحاديث « الثابتة » و « الصلبة » التي ينطق بها هو ورفاقه . « لعل - حسنا - ان اعدادنا سوف تعني بأن - مبلغ كبير - ايها السيد الفاضل العزيز - على اية حال » . ولقد قرأنا من قبل في النداء : « اذا تطلب الامر - آه - اننا نفكر في صنع - لعل - ربما - الخ » . ان المرء ليحسب ان الاجراء الزراعيين قد امتطوا هم ايضا الجزاد الشهر كلافلينو (٢٠٠) ★ .

وهكذا ، فان كل « العصيان » الصاحب لصاحبنا سانشو يرجع في آخر تحليل

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان فرنسا تنتج نسيجا أكثر من بوميرانيا الشرقية . وحسب ميثيل شوقالبي ، فان المنتج السنوي متكامل لفرنسا يساوي في حال توزيعه بصورة منتظمة بين سكانها ٩٧ لرنكا للشخص الواحد ، وهذا يعني لكل عائلة ...

الى انقطاع عن العمل ، لكنه انقطاع عن العمل بالمعنى فوق العادي ، يعني انقطاعا عن العمل على الطريقة البرلينية . وفي حين ان الاضرابات في البلدان المتحضرة تشكل اكثر فاكتر مظهرا أساسيا من الحركة العمالية ، لان تجمعات العمال الاعم تقود الى أشكال أخرى للنشاط ، فان سانشو يحاول أن يصور الرسم الكاريكاتوري البورجوازي المسفير للانقطاع عن العمل على أنه الشكل الاخير والاسمى للصراع التاريخي العالمي .

ان أمواج العصيان تلقي بنا الآن على شطآن أرض الميعاد ، المتدفقة لبنا وعسلا . حيث يجلس كل اسرائيلي حقيقي تحت شجرة التين الخاصة به وحيث اترق فجر مصر الالفي للانسجام .

(٢) - الرابطة

استعرضنا بادىء الامر ، في الفصل عن العصيان ، امثلة عن تبيج سانشو ، ومن بعد رسمنا الطريقة التي يجري بها في الممارسة « الفعل الخالص للأناني المتفق مع نفسه » . وفيما يتعلق « بالرابطة » سوف نعمل العكس ، فندرس بادىء الامر المؤسسات الموضوعية ، ومن بعد نقارن بينها وبين أوهام قديسنا عنها .

١ - الملكية العقارية

« اذا كنا لا نريد بعد الآن ان نترك الارض للملاكين العقاريين ، بل نملكها لانفسنا، فيجب اذن ان نتحد لهذه الغاية ، ونشكل رابطة، Société (جمعية) ، « تنصب نفسها مالكا ؛ واذا نجحنا ، فان الملاكين العقاريين السابقين سيكفون عن كونهم ملاكين » . ان « الارض » سوف تصبح اذن ملكية أولئك الذين يستولون عليها . . . وان الموقف من الارض الذي سيتخذه هؤلاء الافراد ، الذين تشكلوا في جماعة ، لن يكون اقل اعتباطا من موقف فرد منزول أو ما يسمى المالك (١) . وبالتالي ، في هذه الحالة أيضا ، سوف تستمر الملكية في الوجود ، وهنا ايضا في شكلها « الحصري » ، باعتبار ان الجنس البشري ، هذا المجتمع الكبير ، يستبعد الفرد من ملكيته ، هو الجنس البشري ، ربما مؤجرا له قسما منها فقط كمكافأة . . . كذلك ستبقى الامور ، وهذا ما سوف يكون . ان الشيء الذي يريد الجميع ان يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريد ان يحصل عليه لنفسه وحده؛ انه يحول الى ملكية مشاعة . ان لكل واحد نصيبه الخاص فيها - كما في ملكية مشاعة ، وهذا النصيب هو ملكيته . كذلك أيضا ، في نظامنا التقليدي ، البيت الذي يخص خمسة وورثة هو ملكيتهم المشاعة ، في حين ان خمس الدخل هو ملكية كل واحد منهم » . (ص : ٣٢٩ ، ٣٣٠) .

(١) propriété ، بالفرنسية في النص الاصل .

بعدها تشكل عصائنا الشجعان في رابطة ، في جمعية ، وبهذه الصفة استولوا على قطعة من الارض ، فان هذه « الجمعية » (أ) ، هذا الشخص الاعتباري ، « ينصب نفسه مالكا » . ودرءا لكل سوء تفاهم ، فانه يقال لنا في الحال ان « هذه الجمعية تستبعد الفرد من الملكية ، ربما مؤجرة له قسما منها فقط كمكافأة » . وبهذه الطريقة يستملك القديس سانشو ، احسبه وفي مصلحة رابطة ، الشيوعية كما يتوهمها . ولسوف يتذكر القاريء ان سانشو في جهالته اخذ على الشيوعيين انهم يريدون ان ينصبوا المجتمع ملاكا اسمى بمنح كل فرد « ملكيته » في ولاية اقطاعية .

وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يقدم لمجنديه منظور « نصيب في الملكية المشاعة » . وفي مناسبة اخرى ، ينتقد سانشو هذا نفسه الشيوعيين بالعبارات التالية : « سواء اكانت الثروة تخص الجماعة بكاملها ، التي تعهد لي بقسم منها ، ام ملاكين فرادى ، فان هذا يمثل نفس الاكراه بالنسبة الي . ما دمت عاجزا في كلتا الحالتين بصورة مطلقة عن التصرف بها » (لهذا السبب ايضا فان « مجموع جماعته » ينتزع منه الخيرات التي لا تريد ان تخصه وحده ، وبذلك تشعره بقوة الارادة الجماعية) .

ثالثا ، نصادف هنا مرة اخرى « الطابع الحصري » الذي ما اكثر ما لام المجتمع البورجوازي عليه ، بحيث « لا تخصه حتى البقعة البائسة التي يقف عليها » . وعلى العكس من ذلك ، فان كل ما يملكه هو الحق والقدرة على ان يجلس القرفصاء عليها بوصفه فلاح سخرة (ب) بائسا ومضطهدا .

رابعا ، يتناول سانشو هنا النظام الاقطاعي الذي يصادفه - الامر الذي يشير لديه اعظم الضجر - في جميع اشكال المجتمع الموجودة او المتخيلة حتى هذا الحين . ان « الجمعية » التي تستولي على الارض تتصرف حتى درجة كبيرة على غرار « رابطات » الجرمان نصف الهمجيين الذين اجتاحوا الاقاليم الرومانية واقاموا فيها نظاما اقطاعيا بدائيا لا يبرح مشربا بنمط الحياة القبلي القديم . انها تعطي كل فرد قطعة من الارض « كمكافأة » . وفي المرحلة حيث يقف سانشو وجرمان القرن السادس ، فان النظام الاقطاعي يملك اكثر من نقطة مشتركة واحدة مع نظام « المكافأة » (ج) .

وعلى اية حال ، فانه من المفروغ منه ان الملكية القبلية التي يرد اليها سانشو

(أ) Société ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) tenancier ، وينصد به في النظام الاقطاعي الفلاح الذي يمنح قطعة من الارض يستغلها

بنفسه .

(ج) تلاعب بالالفاظ بين lehn (اقطاعية) و lohn (مكافأة) .

الاعتماد من جديد هنا لا بد أن تتفكك خلال وقت قصير كمي تؤدي إلى النظام الراهن . وهذا ما يدركه سانشو نفسه ، حين يهتف : « كذلك ستبقى الأمور و » (يا لها من « و » رائعة ! « هذا ما سوف يكون » . وختاما فإنه يبرهن ، بمثاله عن البيت الذي يخص خمسة ورثة ، على أنه لا يملك أدنى نية في الخروج من إطار علاقاتنا القديمة . إن لكل مشروعه الخاص بتنظيم الملكية العقارية هدفا واحدا فقط - إن يعود بنا القهقري ، بالتفاف تاريخي ، إلى الولاية الوراثية البورجوازية الصغيرة والملكية العائلية للمدن الإمبراطورية الألمانية .

ومن نظامنا التقليدي ، يعني النظام القائم بعد حاليا ، لم يتناول سانشو إلا الهراء القانوني القائل أن الأفراد ، أو الملاكين (أ) ، يتصرفون بالملكية العقارية « بصورة اعتبارية » . وفي الرابطة ، يستمر هذا « العسف » الوهمي ، منسوبا هذه المرة إلى « المجتمع » . وإن ما يصنع بالأرض أمر لا تبالي به « الرابطة » مطلقا ، بحيث إن « المجتمع » « ربما » أجر قطعا من الأرض للأفراد وربما لم يؤجرهم . ومن المؤكد أن سانشو لا يستطيع أن يعرف شكلا معينا من النشاط خاضعا لمرحلة معينة من تقسيم العمل ، يرتبط بتنظيم (ب) معين للعمل الزراعي . لكن أي أمر آخر يستطيع أن يرى كيف أن فلاحي السخرة الصغار الذين يقترح سانشو خلقهم هنا - هم في مركز ضعيف جدا كي « يستطيع كل واحد منهم أن يصبح أنا مهيمنة » ، وكيف أن ملكيتهم لقطعة حقيرة من الأرض تتفق بصورة رديئة جدا مع « ملكية كل شيء » التي هي موضع الأطراء البالغ . إن تعامل الأفراد في العالم الراهن رهن بنمط الإنتاج ساري المفعول ، وبالتالي فإن « ربما » سانشو ربما أطاحت برابطته بأسرها ، لكن « ربما » . أو بالأحرى مما لا ريب فيه ، إن نظرة سانشو الحقيقية إلى التعامل في الرابطة هي التي تبيح هنا ، وما هذه النظرة إلا أن القدس هو أساس العلاقات الانانية .

وبسلط سانشو هنا الضوه على « المؤسسة » الأولى لرابطته المقبلة . إن العصاة الذين يطمحون إلى « الاستغناء عن الدساتير » « ينظمون أنفسهم » ، بأن « يختاروا » « دستورا » للملكية العقارية . وأنا لثري إن سانشو كان على حق حين لم يضع أية آمال برافقة في « المؤسسات » الجديدة . ومهما يكن من أمر ، فإنا نرى في الوقت ذاته أنه يحتل مرتبة عالية بين « الأشخاص الموهوبين اجتماعيا » وأنه « خصب بصورة فائقة في ابتكار المؤسسات الاجتماعية » .

٢ - تنظيم العمل

« لا يعنى تنظيم العمل إلا بالأعمال التي يستطيع الآخرون أن يصنعوها لنا »

- (أ) proprietaires ، بالفرنسية في النص الأصلي ،
 (ب) organisation ، بالفرنسية في النص الأصلي .

مثل ذبح الماشية ، والفلاحة ، الخ ، وتحفظ الاعمال الاخرى بطابع اناني لان اي امرىء لا يستطيع . على سبيل المثال ، ان يؤلف موسيقاك لك . وينفذ اللوحات التي تخيلتها . الخ . لا يستطيع اي امرىء ان يبدع اعمال رفائيل من اجله . ففي اعمال فرد واحد . اعمال لا يستطيع سوى هذا الشخص الاوحد ان يحققها ، في حين ان الاعمال الاولى تستحق ان تسمى **انسانية** » (في الصفحة ٣٢٦ توجد هذه المصهبة مع « **المصلحة العامة** »)
« باعتبار ان **العنصر الفردي** يتحلل بأهمية ضئيلة هنا وان كل شخص على وجه التقريب يمكن ان يدرب للقيام بها » . (ص : ٣٥٥) .

« انه ايناسينا دائما ان ننهي الى اتفاق بشأن الاعمال الانسانية كي لا تحتكر كل وقتنا وجهدنا كما هي الحال في نظام المزاومة . ولكن من الذي سوف ينتفع بالوقت الموفر ؟ وكيف سيستخدم المرء هذا الوقت الاضافي فوق ما يتطلبه استرداد قوة عمله المنهكة ؟ هذا ما لا تعطي الشيوعية اي جواب عنه . ان الجواب هو ان المرء سوف يستخدم ذلك الوقت من اجل الاستمتاع بنفسه بصفته كائنا اوحدا ، بعد ان ينقذ مهمته بصفته انسانا » . (ص : ٣٥٦ ، ٣٥٧) .

« استطيع من خلال العمل ان انجز الواجبات الرسمية لرئيس الجمهورية ، او وزير ، الخ ، فهذه الوظائف لا تتطلب الا ثقافة عامة ، يعني الثقافة التي هي في متناول جميع الناس . . . ومهما يكن من امر ، فاذا كان كل امرىء يستطيع ان يشغل هذه المناصب ، فان قوة الفرد ، الوجداء ، التي تخصه وحده ، هي وحدها التي تمنحها ، اذا جاز التعبير ، الحياة والمعنى . فاذا قام بهذه المهمات ليس بصفته انسانا عاديا ، لكن بان يبذل فيها القدرات المحتروة في شخصيته الوجداء ، بان يبذل فيها اوجديته ، فانه لا يمكن مكافأة هذا النشاط اذن بمنحه اجر موظف او وزير فقط . اذا كان قد عمل بصورة ترضيكم واردمتم لمصلحتكم ان تحتفظوا بهذه القوة الثمينة للشخص الاوحد ، فانه يتعين عليكم اذن الا تكافئوه بكل بساطة على انه انسان يتجز عملا اناسيا ، بل على انه انسان يتجز عملا اوحدا » (ص : ٣٦٢ ، ٣٦٣) .

« اذا كنت في مركز يمكنك من توفير الفرح لآلاف الناس ، فان الالوف سوف يكافئونك لقاء ذلك ، لانه سوف يكون في مقلوبك بكل تأكيد ان توقف نشاطك ، وبالتالي فان عليهم ان يشتروا نشاطك » (ص : ٣٥١) .

« لا يستطيع المرء ان يضع تفرقة لما هو اوحدا في: كما هي حال العمل

الذي أنجزه بوصفي انسانا . لا يمكن تحديد تعرفه الا من أجل هذا العمل الأخير وحده . إذن حددوا تعرفه للأعمال الانسانية ، لكن لا تحرموا اوحديتكم من الكسب الذي من حقها » . (ص : ٣٥٣) .

وكمثال على تنظيم العمل في الرابطة ، يرد في الصفحة ٣٦٥ ذكر المخازن العامة آنفة الذكر . ومن المؤكد ان هذه المؤسسات العامة تشكل معجزة حقيقية في ظل الشروط المفترضة اعلاها للملكية الجزأة الفندالية (٢٠١) .

قبل كل شيء يجب تنظيم العمل الانساني ، وبذلك اختصاره بحيث يستطيع الاخ شتراوينجر ، وقد أنهى عمله باكرا ، ان « يستمتع بنفسه بصفته كائنا اوحدا » (ص : ٣٥٧) ، لكن هذه « المتعة » الخاصة بالواحد تتلاشى في الصفحة ٣٦٢ كي تصبح مكسبا اضافيا . وانه ليقرر في الصفحة ٣٦٢ ان الفعالية الحيوية للشخص الواحد غير ملزمة بان تتحقق بصورة متفقتة مع العمل الانساني ؛ فهذا العمل الأخير يمكن انجازه بوصفه عملا اوحدا ، وفي هذه الحالة يتطلب اجرا اعظم . والا فان المرء الواحد ، غير المعنى باوحديته بل بالاجر الاعظم ، يستطيع ان يضع اوحديته على الرف : وان يرضى ، كي يغيب المجتمع ، بالتصرف بوصفه شخصا عاديا ، محتسالا على نفسه في الوقت ذاته .

ووفقا للصفحة ٣٥٦ ، فان العمل الانساني يتطابق مع العمل النافع عامة . لكن وفقا للصفحتين ٣٥١ و ٣٦٣ ، فان المقياس الحقيقي للعمل الواحد هو انه نافع عامة ، او على الاقل نافع لعدد كبير من الناس ويستحق من جراء ذلك اجرا اضافيا .

وهكذا فان تنظيم العمل في الرابطة يستقيم في فصل العمل الانساني عن العمل الواحد ، في اقرار تعرفه للعمل الانساني والمساومة على علاوة في الاجر من اجل العمل الواحد . وان هذه العلاوة مزدوجة بدورها ، الجزء الواحد منها لقاء الانجاز الواحد للعمل الانساني ، والجزء الآخر لقاء الانجاز الواحد للعمل الواحد . الامر الذي يتطلب محاسبة معقدة ، وهي محاسبة تزداد تعقيدا لان ما كان عملا اوحدا بالامس (مثلا غزل خيط القطن رقم ٢٠٠) يصبح عملا انسانيا اليوم . ولان الانجاز الواحد للعمل الانساني يتطلب تجسسا ذاتيا مستمرا في مصلحة المرء الخاصة وتجسسا عاما في المصلحة العامة . وهكذا ، فان هذا المشروع التنظيمي العظيم بأسره يساوي انتحالا على صعيد بورجوازي صغير جدا لقانون العرض والطلب ، كما هو موجود حاليا وكما شرحه جميع الاقتصاديين . وان سانشو ليستطيع ان يجد عند آدم سميث تفسير ذلك القانون الذي يحدد سعر تلك

الانماط من العمل الذي يتبعه سانشو بالواحد (مثلا عمل الراقصة ، او الطبيب البارع ، او المحامي البارز) ، كما يستطيع ان يجد تعرفه محددة له عند الامر كي كوبر . وان الاقتصاديين المحدثين ليغفرون على اساس هذا القانون الاجر العالي لما يسمونه **العمل غير المنتج** والاجر المنخفض للشغيل المياوم الزراعي ، وعلى العموم جميع التفاوتات في الاجور . وهكذا وصلنا من جديد ، بمعونة الله ، الى المزاحمة ، لكنها المزاحمة في شكل بدائي تماما ، بدائي جدا بحيث يستطيع سانشو ان يقترح تحديدا للاجور على اساس القوانين ، كما كانت الحال قديما في القرنين الرابع عشر والخامس عشر . .

وانه لما يستحق الذكر ايضا ان الفكرة التي يقدمها سانشو هنا يمكن ان تصادف ، مقدمة على انها طرقة لم يسبق لها مثيل . لدى الهر مسياه - دكتور جورج كوهلمان من هولستان .

ان ما يسميه سانشو هنا الاعمال الانسانية هو - دونما اي اعتبار لاهامه البيروقراطية - ما يفسد عادة بالعمل الآلي ، العمل الذي يقع أكثر فأكثر ، مع تطور الصناعة ، على عاتق الآلات . صحيح ان الآلات ، في الرابطة ، مع تنظيم الملكية العقارية الاتف الذكر . امر مستحيل ، وبالتالي فان فلاحى السخرة المتفتين مع انفسهم يفضلون الوصول الى اتفاق مع بعضهم بعضا من اجل القيام بهذا العمل . اما فيما يتعلق « برؤساء الجمهوريات » و « الوزراء » . فان سانشو - هذا الكائن الموضع المسكين (٢) على حد تعبير أوبن - لا يحكم على الامور الا وفقا لبيئته المباشرة وحدها .

ان الحظ يخون سانشو هنا مرة اخرى بأمثلته العملية . انه يحسب ان « اي امرىء لا يستطيع ان يؤلف موسيقاك لك ، وينفذ اللوحات التي تخيلتها . لا يستطيع اي امرىء ان يبدع أعمال رفائيل من أجله » . وعلى اية حال ، فقد كان في مقدور سانشو ان يعرف انه ليس موزارت نفسه بل شخص آخر هو الذي الف القسم الاكبر من مقطوعته صلاة وأعطائها شكلها النهائي (٢٠٢) ، وان رفائيل لم « ينفذ » هو نفسه القسم الاكبر من جذواتياته .

انه يتوهم ان الذين يسمون منظمى العمل (٢٠٢) يطمحون الى تنظيم كامل نشاط كل فرد ، ومع ذلك فان التمييز بين العمل المنتج مباشرة ، الذي يجب تنظيمه ، والعمل غير المنتج مباشرة ، قد رسم لديهم بالضبط . وفيما يتعلق بالعمل غير المنتج مباشرة ، فانهم لا يعتقدون على اية حال ، كما يتخيل سانشو ، ان أي امرىء

(٢) this poor localised being ، بالانجليزية في النص الاصلى .

يستطيع أن يأخذ مكان رفائيل ، بل ان كل امرئ يتطوي فيه رفائيل كموني يجب ان يكون في وسعه التطور دونما عائق . ويتخيل سانشو ان رفائيل رسم لوحاته بصورة مستقلة عن تقسيم العمل الذي كان قائما في روما في ذلك الحين . ولو انه قارن رفائيل مع ليوناردو دوفنشي او تيتيان ، فلقد كان يعلم الى اي مدى كانت اعمال رفائيل الفنية مشروطة بازدهار روما في ذلك العصر ، هذا الازدهار الذي ارتفعت اليه تحت التأثير الفلورنسي ، في حين ان اعمال ليوناردو كانت رهنا بالانحسار الخاصة في فلورنسا ، واعمال تيتيان في مرحلة لاحقة بتطور البندقية المختلف كل الاختلاف . ان رفائيل ، مثله كمثل اي فنان آخر ، قد كان مشروطا بالتقدم التقني الذي حققه الفن قبله ، وبتنظيم المجتمع وتقسيم العمل القائمين في محل سكناه . واخيرا بتقسيم العمل في جميع البلدان التي كانت المدينة التي يقيم فيها تتعامل معها . اما ما اذا كان فرد مثل رفائيل ينجح في تنمية موهبته ، فذلك امر يتوقف كليا على الطلب ، الذي يتوقف بدوره على تقسيم العمل وشروط الثقافة الانسانية الناجمة عنه .

وحين ينادي شترنر بالطابع « الاوحد » للعمل العلمي او الفني ، فانه يغفل دون مستوى البورجوازية حتى درجة بعيدة . ولقد تبين في الوقت الحاضر ضرورة تنظيم هذا النشاط « الاوحد » ، فما كان هوراس فيزيه يجد الوقت لان يرسم حتى عشر لوحاته او انه اعتبرها اعمالا « لا يستطيع انتاجها الا هذا الشخص الاوحد وحده » ، وفي باريس ، ادى الطلب الكبير على المسرحيات الهزلية الفنائية (الروايات الى تنظيم انتاجها ، وهو تنظيم قدم حتى الان شيئا افضل من مزاحميه « الاوحدين » في ألمانيا . وفي علم الفلك ، وجد اناس من امثال اراغو وهيرشيل واتكيه وببيل انه من الضرورة بمكان ان ينظموا انفسهم من اجل القيام بمشاهدات منسقة ، ولم يحصلوا على بعض النتائج المثمرة الا ابتداء من ذلك . وفي التاريخ يستحيل كليا على « الاوحد » ان يحقق اي شيء على الاطلاق ، وفي هذا الحقل ايضا تجاوز الفرنسيون منذ زمن طويل جميع الامم الاخرى بفضل تنظيم العمل ، وعلى اي حال ، فانه من البدهي ان جميع هذه المنظمات المؤسسة على تقسيم العمل الحديث لا تبرح تؤدي الى نتائج محدودة حتى الدرجة القصوى ولا تعثر خطوة الى الامام الا بالمقارنة مع العزلة الضيقة السابقة .

وفيما عدا ذلك ، فانه يجب التشديد بصورة خاصة على ان سانشو يخلط بين تنظيم العمل والشيعوية ، بل يبلغ به الامر ان يتعجب لان « الشيوعية » لا تعطيه اي جواب عن التحفظات التي بصوغها بشأن هذا التنظيم . وانه لتعجب يذكرنا بذلك

(١) vaudlevilles ، بالفرنسية في النص الاصل .

الفنّي القروي الغاسكوني الذي أصابه الدهول لان أراغو لم يستطع ان يخبره على أي نجم اقام الله الجبار شرشه .

ان تمركز الموهبة الفنية المقصور على افراد خاصين وما يترتب على ذلك من انعدامها في الجمهرة الفقيرة من الناس هما نتيجة لتقسيم العمل . وحتى اذا افترضنا ان كل امرئ ، في شروط اجتماعية معينة ، رسام ممتاز ، فان هذا لن ينفي على الاطلاق امكانية ان يكون كل امرئ رساما اصيلا أيضا ، بحيث ان التمييز بين العمل « الانساني » والعمل « الاوحد » ينتهي هنا أيضا الى لئو خالص . ومهما يكن من امر ، فان ما سوف يلقى في التنظيم الشيوعي للمجتمع هي العوائق المحلية والقومية ، الناشئة كليا عن تقسيم العمل ، التي تقيد الفنان ، في حين ان الفرد لن يكون بعد الآن أسير حدود معينة . هذه الحدود التي تقصره على ان يكون رساما او نحاتا ، الخ ، ليس غير ، والاسم المطلق على نشاطه يعبر وحده بصورة ملائمة عن ضيق امكانيات نشاط هذا الفرد وتبعيته لتقسيم العمل ، لن يكون في المجتمع الشيوعي رسامون ، بل على الاكثر اناس يتعاونون الرسم في عداد نشاطات اخرى .

ان تنظيم العمل على طريقة سائشو يبين بكل وضوح الى أي مدى يكتفي جميع هؤلاء الفرسان الفلمسنيين « للجوهر » (١٢-٤١٢) بمجرد العبارات الجوفاء . ان خضوع « الجوهر » « للذات » الذي يتحدثون عنه جميعا بكل هذه البلاغة ، وارجاع « الجوهر » الذي يتحكم في « الذات » الى مجرد « عرض » لهذه الذات ، يكشف على انه مجرد « ثرثرة جوفاء » . وهذا هو السبب في امتناعهم بكل حيطة عن الاقدام على دراسة تقسيم العمل والانتاج المادي والتعامل المادي . التي تجعل في واقع الامر الافراد خاضعين لشروط اجتماعية معينة واشكال معينة للنشاط ، وباختصار فان كل همهم هو ابتكار عبارات جديدة من أجل تفسير العالم القائم - عبارات من المؤكد انها تزول الى تيجح مضحك بقدر ما يتخيل هؤلاء الناس انهم ارتفعوا فوق العالم ، وبقدر ما يضمون انفسهم في تعارض معه ، وهو ما يشكل سائشو مثالا محزننا عليه .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة ؛] لو ان سائشو حمل عباراته الجوفاء على محلل الجدل ، فقد كان لا بد له ان يتطرق الى دراسة تقسيم العمل . لكنه امتنع بكل حيطة عن ذلك وارضى دونما تردد تقسيم العمل القائم كما يستغله في مملحة رايضته . وان دراسة اتفق للموضوع كانت تبين له بكل تأكيد ان تقسيم العمل لا يلقى « بانتزاعه من رأس المرء » . ان تنال هؤلاء الفلاسفة ضد « الجوهر » وازدراءهم الخلم لتقسيم العمل ، هذا الاساس المادي الذي نام منه طيف الجوهر ، انما يبرهن على ان هم هؤلاء الابطال ينحصر في الغاء هذه العبارات الجوفاء ، وهم لا يشهدون مطلقا تغير الشروط التي لا بد ان تؤدي الى قيام هذه العبارات الجوفاء .

٣ - المال

« المال سلعة ، وبصورة ادق وسيلة أو ثروة أساسية ، لأنه يحمي الثروة ضد التعمم ، ويحتفظ بها في حالة السيولة ، ويسبب تداولها . وإذا كنتم تعرفون وسيلة أفضل للمبادلة ، فلا بأس ، لكن هذه الوسيلة أيضا سوف تكون نوعا من المال » . (ص : ٣٦٤) .

وفي الصفحة ٣٥٣ يعرف المال على أنه « ملكية مسوقة أو ملكية في التداول » .

وبالتالي فإن المال يبقى عليه في الرابطة ، هذه الملكية ذات الطابع الاجتماعي الخالص التي تجردت عن كل طابع فردي . أما إن سائسوا سير خط التفكير البورجوازي كليا ، فهذا ما يبينه سؤاله عن وسيلة أفضل للمبادلة . وهكذا فإنه يفترض بادئ ذي بدء أن وسيلة ما للمبادلة ضرورية ، فضلا عن ذلك فإنه لا يعرف وسيلة أخرى للمبادلة باستثناء المال . إن المراكب والخطوط الحديدية . التي تخدم من أجل نقل البضائع ، هي وسيلة للمبادلة أيضا . لكنه لا يأنه لهذه الحقيقة مطلقا . وبالتالي ، كي يتحدث لا عن وسيلة للمبادلة بصورة عامة . بل عن المال بصورة خاصة ، لا بد له أن يضم من جديد ، كتلة واحدة ، سائر الخصائص الأخرى المميزة للمال ، إلا وهي أنه وسيلة للمبادلة عمومية ، مسوقة ، ومتداولة ، تحتفظ بكل ملكية في حالة السيولة ، الخ . وتنضم إلى ذلك أيضا الخصائص الاقتصادية الأخرى التي لا يعرفها سائسوا ، لكن التي تشكل المال بصورة فعلية ، وفي ركايبها الوضع الحالي برتمه ، والاقتصاد الطبقي ، وسيطرة البورجوازية ، الخ .

وعلى أية حال ، فإنا نعلم قبل كل شيء بعض الأمور عن - يا للغرابة -
الازمات المالية في الرابطة .

وينشأ السؤال :

« من أين يتم الحصول على المال ؟ .. لا يدفع الناس بالمال : الذي قد يكون ثمة عجز فيه ، بل بالملكية [Vermögen] (١) ، التي وحدها تمنع بعض القدرة [Vermögen] ... ليس المال السبب في جميع الآمك ، بل عدم قدرتك [Vermögen] على الحصول عليه » .

ويأتي الآن دور التحريض الأخلاقي :

(١) للاعب بكلمة [Vermögen] مرة أخرى ، وبمعناها ، وهي تعنى القدرة ، أو الإعلية ، أو القوة ، أو الثروة ، أو الملكية .

« فليكن لقنرتك [Vermögen] فعاليتها ، استجمع قواك ، ولن تفتقر الى المال [Gold] - مالك ، المال المسكوك من قبلك . . . اعرف اذن انك تملك من المال بقدر ما تملك من قوة ؛ ذلك انك تسلوي بقدر ما تؤكد ذاتك (أ) » . (ص : ٢٥٢ ، ٢٦٤) .

ان قوة المال ، حقيقة ان هذه الوسيلة العمومية للمبادلة تصبح مستقلة عن المجتمع وعن الافراد على حد سواء - تبين بوضوح خاص ، على صعيد اعم ، ان علاقات الانتاج والتعامل ككل تتخذ وجودا مستقلا لا يخضع لاشراف البشر . . . وبنتيجة ذلك فان سانشو ، كما هي العادة ، يجهل كل شيء عن الروابط القائمة بين المعطيات المالية من جهة والانتاج عامة والتعامل من جهة اخرى . انه يحافظ دوما تردد على المال في حالة القوة؛ مثله كمثل اي بورجوازي صالح؛ والحقيقة ان الامر لا يمكن ان يكون خلاف ذلك مع نظرتة عن تقسيم العمل وتنظيم الملكية العقارية . ان قوة المال المادية : التي تنكشف بصورة بارزة في الازمات المالية ، والتي تزيد ، في صورة عجز مالي مزمن ، على البورجوازي الصغير الذي هو « شار بالقوة » ، هي كذلك حقيقة مزعجة حتى الدرجة القصوى بالنسبة الى الاتاني المتفق مع نفسه . وانه ليتخلص من الصعوبة بقلب الفكرة العادية للبورجوازي الصغير ، وبذلك يظهر الامور كما لو ان موقف الافراد حيال المال والقوة التي يملكها امر يتوقف على ارادتهم الشخصية او نواياهم بكل بساطة . وان هذه اللقطة الفكرية الموقفة تعطيه اذن فرصة القاء موعظة اخلاقية ، مؤيدة بالترادف ، وبقه اللقطة ، وتحولات الاحرف اللينة ، على البورجوازي الصغير المشدود . المتهاقت سلفا من جراء عوز المال ، وبذلك يقطع الطريق بصورة مسبقة على جميع الاسئلة المزعجة عن اسباب هذه الضائقة المالية .

ان الازمة المالية تستقيم أولا في حقيقة ان كل « ملكية » [Vermögen] تنخفض قيمتها بصورة مفاجئة نسبة الى وسيلة المبادلة وتفقد « قوتها » [Vermögen] على المال . ان الازمة تظهر بالضبط حين لا يستطيع المرء بعد الآن ان يدفع من « ملكيته » [Vermögen] ، بل يجب ان يدفع بالمال . وانه هذا بدوره لا يحدث بسبب من نقص المال ، كما يخيل للبورجوازي الصغير الذي يحكم على الازمة انطلاقا من حاجته الخاصة ، بل بسبب من ان الفارق النوعي يصبح محددًا بين المال بوصفه السلعة العمومية ، « الملكية المسوقة والتبادلة » ، وبين

(١) نمة تلاب هنا بكلمات « Gold » - المال ، و « Sich Geltung verschaffen » - مايد اللات ؛ و « Gelten » - ان يكون جديرا .

جميع السلع **الخصوصية** الأخرى التي تتوقف على حين غرة عن كونها ملكية مسوقة . ولا ينتظرن احد منا ان نحلل هنا . كي نرضي سانشو ، أسباب هذه الظاهرة . انه سانشو يفري قبل كل شيء البقالين الصغار المفلسين واليائسين بقوله انه ليس المال الذي يسبب نقص المال والازمة بأسرها ، بل عدم قدرتهم على الحصول عليه . ليس الزرنخ هو المسؤول عن موت امرىء تناوله ، بل عدم قدرة عضويته على هضمه .

وبعدما عرف المال بادىء الامر على انه شكل للثروة [Vermögen] اساسي وفي حقيقة الامر نوعي : على انه الوسيلة العمومية للمبادلة ، على انه المال بالمعنى العادي ، يقبل سانشو الامر على حين غرة حين يرى المصاعب التي سيؤدي ذلك اليها ويعلن ان كل ملكية [Vermögen] هي مال ، كما يخلق مظهر القوة الشخصية . ان الصعوبة أثناء الازمة هي على وجه الدقة في ان « كل ملكية » قد كفت عن كونها « مالا » . وعلى أي حال ، فان ذلك يضاهي ممارسة البورجوازي الذي يقبل « أي ملكية » كوسيلة للدفع ما دامت مالا ولا يباشر في رفع الصعوبات الا حين يصبح من العسير تحويل هذه « الملكية » الى مال ، وعندئذ يكف ايضا عن اعتبارها « ملكية » . وفيما عدا ذلك ، فان الصعوبة في زمن الازمة هي بالضبط في انكم : أنتم البورجوازيين الصغار الذين يخاطبكم سانشو هنا ، لا تستطيعون بمد الآن ان تحققوا تداول المال المسكوك من قبلكم ، اي سنداتكم ؛ بدلا من ذلك يطلب منكم مال لم تسكوه انتم ، ولا وثبت انه قد مر في ايديكم .

واخيرا يحرف شترثر الشعار البورجوازي : « انك تساوي قدر ما تملك من مال » - فيجعل منه : « انك تملك من المال قدر ما تساوي » ، الامر الذي لا يفري شيئا . بل يدخل فقط مظهرا للقوة الشخصية . وبذلك يعبر عن الوهم البورجوازي المتدل بان كل امرىء يجب ان يتوجه باللوم الى نفسه اذا كان لا يملك مالا . وهكذا يدحض سانشو القول المنور البورجوازي الكلاسيكي : **ليس للمال سيد (أ) ، ويستطيع الآن ان يصعد الى المنبر وينادي : « فليكن لقدرتك فعاليتها ، استجمع قواك ، ولن تفقر الى المال ! » . لست اعرف مكانا في البورصة حيث تجري التجارة بالنوايا الطيبة (ب) .** وليس عليه الا ان يضيف : **احصل على الاعتماد ؛ المعرفة قوة ؛ ان كسب التار الاول اصعب من كسب المليون الاخر ؛ كن مقتصدا ودار مالك .** واهم من كل شيء لا تتكاثر كثيرا ، الخ - وبذلك فانه لا يكشف عن جانب من نواياه ، بل عن نواياه جميعا . وعلى العموم ، فان هذا الرجل الذي كل

(1) L'argent n'a pas de maître ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes

intentions ، بالفرنسية في النص الاصل .

امرىء بالتسبة اليه هو ما يستطيع ان يكونه ويفعل ما يستطيع ان يفعله ينهي جميع
الفصول بالنصائح الاخلاقية .

وهكذا فان النظام النقدي في رابطة شترنر هو النظام النقدي القائم معبرا
عنه على طريقة البورجوازي الصفر الالمانى التجميلية والعاطفية المتدفقة .

وبعدما تبختر سانشو بهذه الطريقة بكلنى اذنى حماره ، ينتصب دون كبشوت
- شيليفا بكل قامته ويلقى خطابا مهيبا عن الفرسان الجوابين العصريين - محولا
المال في سياقه الى دولشينا إل توبوزو والصناعيين والتجار كتلة واحدة (أ)
الى **فرسان الصناعة** (ب) . وان للخطاب كذلك هدفا اضافيا هو البرهان على انه
لما كان المال « وسيلة أساسية » ، فانه كذلك « ابنة بصورة اساسية » * . ولقد
مد يده اليمى وقال :

« على المال تتوقف السعادة والتعاسة . انه قوة في العصر البورجوازي
لانه يخطب وده فقط مثلما يخطب ود فتاة » (بنت مزرعة : وبلابدال
نولشينا) ، « لكنه لا يرتبط بأي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان
كل الرومانسية والفروسية لخطب ود شيء عزيز تبعثان الى الحياة
في المزاحمة . ان المال ، موضوع الرغبة الالهية ، يختطفه فرسان
الصناعة المقدامون » . (ص : ٣٦٤) .

لقد وصل سانشو الآن الى تفسير عميق للسبب في ان المال قوة في العصر
البورجوازي . الا وهو ان السعادة والتعاسة رهن به في المحل الاول ، ومن بعد لانه
فتاة غفراء . واقد تعلم فيما عدا ذلك لماذا يمكن ان يفقد ماله ، الا وهو ان الغفراء
لم ترتبط بأي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان اليانس المسكين يعرف الآن موطنه
قدميسه .

ان شيليفا ، الذي جعل بذلك من البورجوازي فارسا ، يجعل الآن من الشيوعي
بورجوازيا ، وبصورة ادق زوجا بورجوازيا .

« ان ذلك الذي يتسم الحظ له يقود المروس الى داره . ان الصعلوك

(أ) en masse ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(ب) chevaliers d'industrie ، بالفرنسية في النص الاصلى .

* راجع العائلة المقدسة ، ص : ٢٦٦ .

محفوظ ، فهو يأخذها الى بيته ، المجتمع ، وبذلك ينتهي امر العذراء . وهي ليست بعد الآن . في بيته ، عروسا ، بل زوجة ، وهي تفقد مع عذريتها اسم عائلتها . ان العذراء التي كانت مالا تسمى عملا بعدما اصبحت زوجة ، ذلك ان العمل هو اسم الزوج . انها ملكية الزوج . وكى تكمل الصورة - فان ولد الممل والمال هو عذراء بدوره) (بنت بصورة أساسية) ، « عذراء غير متزوجة » (هل شاهد شليفا قط عذراء اصبحت « متزوجة » وهي خارجة من رحم امها) « وبالتالي مال » (وفقا للبرهان الموارد أعلاه بان كل مال هو « بنت غير متزوجة » ، فانه من البدهي ان « جميع البنات غير المتزوجات » هن « مال ») - « وبالتالي مال . لكن سلالة ثابتة ، فهو مولود من العمل الذي هو أبوه » (كل بحث عن الأبوة ممنوع (٢٠٥) . « ان هيئة الوجه - والمظهر بأسره - يحملان طابعا مختلفا » . (ص : ٣٦٤ ، ٣٦٥) .

ان هذه القصة عن الزواج والدفن والعماد تبرهن بحد ذاتها بما فيه الكفاية على انها « بنت بصورة اساسية » لشليفا ، وفي الحقيقة ابنة ذات « سلالة ثابتة » . ومهما يكن من امر ، فان أساسها الاخير يقوم في جهل سائس السابق سائس . ويتضح هذا الجهل في الخائفة . حين يهتم الخطيب بقلق من جديد في « طابع » المال ، وبذلك يقضح حقيقة انه لا يزال يعتبر العملة المعدنية اهم وسيلة للتداول . ولو انه اهتم بان يدرس بعزيم من العمق أسس المال الاقتصادية . بدلا من ان يجدل اكليل عرسيا جميلا من الورق له ، فلقد كان يعرف - دون الانيان على ذكر سندات الدولة ، والاسهم - الخ - ان القسم الاعظم من وسيط التداول يستقيم في سندات - في حين ان الاوراق النقدية تشكل بالمقارنة قسما ضئيلا ، والعملة المعدنية قسما اصغر من ذلك ايضا . وفي انكثرا على سبيل المثال ، فان مقدار المال المتداول بالسندات والاوراق المصرفية يساوي خمس عشرة مرة المقدار المتداول منه في شكل نقد معدني . وحتى فيما يتعلق بالنقد المعدني ، فانه يحدد بتكاليف الانتاج على وجه المحصر ، أي العمل . وهكذا فان العملية الطويلة والمعقدة التي يفسر شترنر بها ولادته كانت نافلة هنا . ان افكار شليفا المهيبه عن وسيلة للمبادلة قائمة على العمل - لكن متميزة مع ذلك من النقد الراهن ، هذه الوسيلة التي يزعم انه اكتشفها بين بعض الشيوعيين . لا تبرهن مرة أخرى الا على السداجة التي يصدق بها صاحبانا كل ما يقرآنه دون أدنى تمحيص .

ان كلا البطلين ، بعدما انبيا هذه الحملة الفروسية و « الرومانية » « لخطب الود » ، لا يسوقان « السعادة » الى الدار ، وأقل من ذلك « العروس » ، وأقل من

أي شيء آخر « المال » ، بل إن أحد « الصعلوكين » يسوق الصعلوك الآخر على الأكثر .

٤ - التولية

رأينا أن سانشو يحتفظ في « رابطة » بنية الملكية العقارية وتقسيم العمل والمال ، بالشكل الذي تمثل به هذه العناصر في مخيلة البورجوازي الصغير . وأنه إن الواضح من نظرة واحدة أن سانشو لا يستطيع بمثل هذه القدمات أن يستغني عن الدولة .

فقبل كل شيء لا بد للملكية المكتسبة حديثا أن تتخذ شكل الملكية المكفولة ، المعترف بها من قبل القانون . ولقد سبق لنا أن سمعنا كلماته :

« إن ما يريد الجميع أن يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريد أن يكون له وحده » . (ص : ٢٣٠) .

وبالتالي فإن إرادة الجماعة بأسرها تؤكد هنا ضد إرادة الأفراد المنزليين . وبما أن كل واحد من الأنانيين المتفقين مع أنفسهم يمكن أن يكون في لحظة معينة على خلاف مع الأنانيين الآخرين وبذلك يصبح مأخوذاً في هذا التناقض ، فإن الإرادة الجماعية يجب أن تجد كذلك وسيلة ما للتعبير عن نفسها في مواجهة الأفراد المنزليين .

« وهذه الإرادة تسمى إرادة الدولة » . (ص : ٢٥٧) .

وبالتالي فإن ما تقرره يملك قوة القانون ، فهي قرارات قانونية . وإن تنفيذ هذه الإرادة الجماعية يتطلب بدوره تدابير زجرية وسلطة عامة .

« في هذا الميدان أيضا » (ميدان الملكية) « سوف تضاعف الرابطة وسائل الفرد وتحمي ملكيته الهبة » (وبالتالي فهي تكفل الملكية المكفولة ، أي الملكية المعترف بها من قبل القانون ، أي الملكية التي لا يملكها سانشو « بصورة غير مشروطة » ، بل « يتصرف بها على أساس الولاية القطاعية » من قبل « الرابطة ») . (ص : ٢٤٢) .

من الواضح أن جماع القانون يعاد تقريره جنبا إلى جنب مع علاقات الملكية ، وسانشو نفسه ، على سبيل المثال ، يقدم نظرية العقد بروح المشرعين تماما ، كما يلي :

« ليس بأي أهمية أيضا أن أحرم نفسي من هذه الحرية أو تلك ، مثلا

بفعل عقد كائنا ما كان « (ص : ٤٠٩) .

وكيما « يحيى » العقود « المهددة » ، فانه لن « يكون بلدي اهمية » ايضا اذا كان لا يد له من جديد ان يتقدم امام محكمة ويتحمل جميع العواقب الفعلية لقضية مرفوعة امام محكمة مدنية .

وهكذا ، « شيئا فشيئا انطلاقا من الظل والليل » ، تقترب من جديد أكثر فاكتر من الاوضاع القائمة ، لكن كما هي موجودة في المخيلة المحققاء للبورجوازي الصغير الالماني وحده .
ويعترف سانشو :

« فيما يتعلق بالحرية ليس نمة فارق جوهرى بين الدولة والرابطة . فهذه الرابطة لا يمكن ان تنهض وتوجد دون مختلف انواع القيود على الحرية ، بالضبط كما ان الدولة لا تتكيف مع الحرية التي لا حدود لها . ان تقييد الحرية محتوم في كل مكان ، لانه من المحال التخلص من جميع العوائق ؛ فالمرء لا يستطيع ان يطير مثل عصفور لمجرد ان المرء يود ان يطير ، الخ . . . ففي الرابطة سوف يظل هناك قدر لا بأس به من الالتزام وانعدام الحرية ، ذلك ان هدفها ليس الحرية التي تضحي بها ، على النقيض من ذلك ، في سبيل الفردية ، لكن في سبيل الفردية وحدها » . (ص : ٤١٠ ، ٤١١) .

واذا تركنا جانباً لبعض الوقت هذا التمييز العجيب بين الحرية والفردية ، فيجب ان نلاحظ ان سانشو ، دون ان يكون ذلك في نيته ، قد ضحى سلفاً « بفرديته » في رابطة من جراء مؤسساتها الاقتصادية . وبوصفه « مؤمناً بالدولة » حقيقياً ، فانه لا يرى تقييداً الا حيث تظهر المؤسسات السياسية . انه يترك المجتمع القديم يستمر في وجوده ، ومعها ايضا تصنيف الافراد وفقاً لتقسيم العمل ؛ ولا يستطيع في هذه الحال الافلات من قدره ، الذي هو حصوله على « فردية » خاصة جدا مفروضة عليه من قبل تقسيم العمل وما يترتب له على ذلك من نصيب في صورة الشغل ونمط الحياة . فاذا كان من نصيبه على سبيل المثال ان يعمل كاجير فقال في ويلنهول (٢٠٦) ، فان « الفردية » المفروضة عليه اذن سوف تستقيم في تشوّه عظم الحرقفة الذي سيؤدي الى « العرج » ؛ واذا كان « العنوان التسبيحي لكتابه » (٢٠٧) لا بد ان يعيش يوماً حياة غزالة تشتغل على نول قديم ، فان « فرديته » سوف تستقيم اذن في ركبتين متصلبتين . وحتى اذا اقتصر صاحبنا سانشو على مهنته القديمة بوصفه فلاح سخرة ، هذه المهنة المهيئة له سلفاً من قبل سرفانتس ، والتي ينادي بها الآن على انها دموته الخاصة ويسعو نفسه الى انجازها ، فانه سوف تكون

له اذن ، من جراء تقسيم العمل وانفصال المدينة والريف ، « فردية » تفصله عن كل تعامل عالمي ، وبنتيجة ذلك عن كل ثقافة ، ونجمل منه بكل بساطة حيوانا يتفخ في مكانه .

وهكذا فان سانشو في الرابطة ، من جراء التنظيم الاجتماعي ، يفقد فرديته **وعما عنه (أ)** اذا اخذنا الفردية ، على سبيل الاستثناء ، بمعنى الشخصية (ب) . اما انه يتخلى اذن عن حريته ايضا من جراء التنظيم السياسي ، فهذا امر طبيعي تماما ، ويبين بوضوح اعظم الى اي مدى يسمي الى الاحتفاظ بالاوضاع الراهنة في رابطته .

وهكذا فان التمييز الاساسي بين الحرية والفردية يشكل القارق بين الاوضاع الراهنة والرابطة . ولقد رأينا من قبل مبلغ جوهرية هذا التمييز . ولعل غالبية اعضاء الرابطة ايضا لن يتضايقوا بصورة خاصة من جراء هذا التمييز وسوف يسرعون الى رسم « تخلصهم » منها ، واذا لم يرض سانشو عن ذلك ، فانهم سوف يبينون له اذن ، على اساس « كتابه » ، انه ليس نعمة ماهيات اولا ، بل ان الماهيات والفوارق الجوهرية هي « المقدس » ، وثانيا انه ليس على الرابطة ان تتكبد المشقة بشأن « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ، وثالثا انهم لا ينتهكون في حال من الاحوال فرديته ، بل حريته في التعبير عنها فقط . ولعلمهم يشنون له ، اذا هو « سعى للاستفناء عن الدساتير » ، انهم انما يقيدون حريته حين يزجون به في السجن ، ويكيلون الصفعات له ، او يتزعون احدى قدميه ، وانه يبقى في كل **مكان ودائما (ج)** « هو نفسه » ، طالما انه لا يزال قادرا على اظهار امارات الحياة ، وان يكن على طريقة السليخ ، او المحار ، او حتى جثة ضفدع تخضع لتجربة غالفاني . وسوف « يحددون تعرفه » لعمله ، كما سمعنا من قبل ، ولن « يسمحوا بان يستفيد من ملكيته » بطريقة « حرة حقا » (!) طالما انهم يقيدون حريته ، وليس فرديته - وهي امور يلوم سانشو الدولة عليها في الصفحة ٣٢٨ . « ماذا يجب ان يفعل اذن » فلاحنا المسخر سانشو ؟ « ان يعتمد على نفسه فقط ولا يقلق » بشأن « الرابطة » (المصدر ذاته) . واخيرا ، حيثما يأخذ في الاحتجاج ضد القيود المفروضة عليه ، فان الغالبية سوف يبينون له انه ما قادته فرديته الى المناداة بان الحريات

(أ) malgre lui ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) partout et toujours ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) يستخدم ماركس هنا كلمة « indini dualtát » المستعارة من الفرنسية ، وهي

تأخذ هنا قية خاصة يمكن التعبير عنها بكلمة « شخصية » . ولقد كان يستخدم املاه دائما كلمة

eigenheit التي يعصها مترجم ، ومعناها « فردية » .

« فرديات » ، فانهم سوف يكونون احرارا في اعتبار تظاهرات فرديته على انها حريسات .

وكما ان الفارق المذكور اعلاه بين العمل البشري والعمل الابرحد قد كان مجرد اتحال حفر لقانون المرض والطلب ، كذلك الفارق الذي يقيمه الان بين الحرية والفردية اتحال حفر للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ، او كما يقول السيد غيزو بين الحرية الفردية (أ) والسلطة العامة (ب) . وان هذا لصحيح جدا بحيث يستطيع فيما يلي ان ينسخ روسو كلمة فكلمة على وجه التقريب :

« ان الاتفاق على أن كل امرئ يجب أن يضحي بقسم من حريته » لا يقوم « مطلقا في سبيل المصلحة العامة او حتى مصلحة شخص آخر » ، بل الامر على النقيض من ذلك ، « فقد اتخذت هذا المسيل بنافع المصلحة الناتية ، ويقدر ما يتعلق الامر بالتضحية ، فاني في اخر الامر انما اضحي فقط بما هو في مقدوري . وبكلام آخر فاني لا اضحي بأي شيء على الاطلاق » . (ص : ٤١٨) .

ان الفردية صفة يتقاسمها فلاحنا المسخر المتفق مع نفسه مع كل فلاح سخرة آخر ، وعلى العموم كل فرد عاش على سطح البسيطة في يوم من الايام . انظر ايضا غودوين ، العدالة السياسية (٢٠٨) . وبالمناسبة ، فان سانشو يعتقد فيما يبدو - وهذه علامة على فرديته - ان الافراد ، في رأي روسو ، قد عقدوا العزم في سبيل المصلحة العامة ، الامر الذي لم يخطر لروسو على بال قط .

ومهما يكن من امر ، فانه يظل له عزاء واحد .

« ان الدولة مقدسة ... لكن الرابطة ... ليست مقدسة » . وههنا يكمن « الفارق الكبير بين الدولة والرابطة » . (ص : ٤١١) .

وهكذا فان الفارق كله يعادل ما يلي : ان « الرابطة » هي الدولة الحديثة كما هي في واقع الامر ، و « الدولة » هي وهم شترتر بشأن الدولة البروسية ، التي يعتبرها الدولة عموما .

(١) liberté industrielle ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) pouvoir public ، بالفرنسية في النص الاسلي .

٥ - العصيان

ان سانشو لا ينطوي ، وهو في هذا على حق ، الا على ايمان ضئيل بتمييزاته الدقيقة بين الدولة والرابطة ، والمقدس وغير المقدس ، والانساني والواحد ، والفردية والحرية ، الخ ، بحيث يلتجئ في آخر الامر الى الحجة الاخيرة (١) للاناني المتفق مع نفسه - الى العصيان . ومهما يكن من امر ، فانه في هذه المرة لا يشور ضد نفسه ، كما زعم من قبل ، بل ضد الرابطة . ومثلما حاول بادئ الامر ان يسوي جميع المسائل في الرابطة ، فانه يكرر هذه العملية فيما يتعلق بالعصيان .

« اذا عاملتني الجماعة باجحاف ، فاني آثور ضدها وادافع عن ملكيتي » .
(ص : ٢٤٣) .

اذا لم « ينجح » العصيان ، فان الرابطة سوف تطرده « (تسجنه)
تنفيه ، الخ .) (ص : ٢٥٦ ، ٢٥٧) .

ان سانشو يحاول هنا ان ينتحل حقوق الانسان (ب) لعام ١٧٩٢ ، التي كانت تتضمن حق العصيان (٢٠٩) - حق انساني يحمل بكل تأكيد ثمارا مريرة له ، هو الذي يحاول استخدامه على « هواه » الخاص .

ومكذا فان رابطة سانشو بأسرها تعود الى ما يلي : بينما كان يعتبر في نقده السابق النظام القائم من وجهة نظر الوهم وحده ، فانه حين يتحدث عن الرابطة يحاول ان يدرس هذا النظام من وجهة نظر مضمونه الفعلي وان يجابه هذا المضمون بالاهام السابقة . ومن المؤكد ان هذه المحاولة التي يقوم بها صاحبنا معلم المدرسة الجاهل لا بد ان تخفق بصورة مثينة . وعلى سبيل الاستثناء ، فقد سمى مرة الى العثور على « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ، لكنه أخفق في « نزع » « روح الاعتراض » عن اية قضية او علاقة .

والآن ، وقد تعرفنا الى الرابطة في شكلها الفعلي ، فانه لا يبقى لنا الا ان ندرس أفكار سانشو الحماسية عنها ، يعني دين الرابطة وفلسفتها .

٦ - دين الرابطة وفلسفتها

نستأنف هنا من جديد ، من النقطة التي انطلقنا منها اعلاه ، عرضنا الخاص

(١) ultimo rato ، باللاتينية في النص الاصلى .

(ب) droits de l'homme ، بالفرنسية في النص الاصلى .

بالرابطة . ويستخدم سانشو مقولتين : الملكية والثروة ؛ وان اوهامه عن الملكية تقابل بصورة رئيسية المعطيات الايجابية المطاة عن الملكية العقلية ، واوهامه عن الثروة والمعطيات عن تنظيم العمل والنظام النقدي في الرابطة .

٢ - الملكية

ص : ٣٣١ : « ان العالم يخصني » .
تعليق ولايته الوراثية على قطعة من الارض .

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي احتاجها » .
وهو اطناب يقول بطريقة مزينة ان حاجاته تقتصر على ما يملكه وان ما يحتاجه بوصفه فلاح سخرة يتقرر بوضعه الخاص . وان الاقتصاديين لينادون بالطريقة ذاتها بان العامل مالك جميع الاشياء التي يحتاجها بوصفه عاملا . انظر البحث عن الاجر الادنى عند ريكاردو (٢١٠) .

ص : ٣٤٣ : « وعلى اية حال ، فان جميع الامور تخصني الآن » .
هذا لحن صاحب على شرف معدل اجوره ، وقطعته من الارض : ومصاعبه المالية الدائمة ، واستبعاده من جميع الاشياء الذي لا يريد « المجتمع » ان يكون مالكا لا وحده . وتصادف الفكرة ذاتها من جديد في الصفحة ٣٢٧ ، معبرا عنها كما يلي :
« ان املاكه » (اي املاك الغير) هي لي وانا اتصرف بها بوصفي المالك حتى اقصى قوتي » .

ان هذا **اللعن العسكري السريع** (١) ينحل كما سنرى في ايقاع لطيف كي يسقط بكل هدوء على قفاه - وهو مصر سانشو المؤلف :

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي احتاجها » .
« شيئا مفايرا بصيفتكم المعارضة : ان العالم يخص الجميع ؟ الجميع هم انا ، ومرة اخرى انا ، الخ » . (مثال ذلك ، « رويسبير » على سبيل المثال ، وسان سيمون ، وقس على ذلك ») .

ص : ٤١٥ : « اني الانا ، وانت الانا ، لكن . . . هذه الانا التي نحن جميعا متساوون فيها هي فكري فقط - فكرة عامة » (المقدس) .

وان التنوع العملي لهذا الموضوع يصادف في

الصفحة ٣٣٠ ، حيث « الافراد بوصفهم الكلية » (اي الجميع)

(١) *allegro marciale* ، بلايقافية في النص الاصل .

بناهضون بوصفهم قوة منظمة « الفرد المنعزل » (أي الأنا بوصفها متميزة من الجميع) ويمثلون بوصفهم قوة معدلة حيال هذا الفرد المنعزل .

إن هذه النعمات الساذة تذوب أخيراً في اللحن الأخير المهدى ، بمعنى أن حالاً أملكه هو على أية حال ملكية « أنا » أخرى . وهكذا فإن « ملكية كل شيء » هي مجرد تفسير للبيان الذي ينص على أن كل شخص يملك ملكية مقصورة عليه .

ص : ٣٣٦ : « لكن الملكية لا تكون ملكيها إلا إذا كنت أتصرف بها بصورة غير مشروطة . وبوصفي أنا غير مشروطة ، فإني أملك الثروة بوصفها ملكيها واشتري وأبيع بكل حرية » .

إننا لنعرف من قبل أنه إذا لم تكن حرية التجارة ومبدأ التصرف غير المشروط موضع الاحترام في الرابطة ، فإن ذلك يتمدد على الحرية وحدها من دون الفردية . إن « الملكية غير المشروطة » ملحق ملائم للملكية « المأمونة » ، المكفولة ، المتوفرة في الرابطة .

ص : ٣٤٢ : « في رأي الشيوعيين أن الجماعة يجب أن تكون المالك . والأمر على النقيض من ذلك ؛ فإني أنا المالك ، وأني أتوصل فقط إلى اتفاق مع الآخرين بشأن ملكيها » .

ولقد رأينا في الصفحة ٣٢٩ كيف أن « المجتمع (أ) ينصب نفسه مالكا » وفي الصفحة ٣٣ كيف « يستبعد الأفراد من ملكيته » . وعلى العموم شاهدنا أن نظام الأرض الموروثة الاقطاعي ، وهو الشكل الأدنى الأكثر بدائية للنظام الاقطاعي ، قد طبق . ووفقاً للصفحة ٤١٦ ، فإن « النظام الاقطاعي = انعدام الملكية » ، ونظراً لذلك ، وفقاً للصفحة ذاتها ، فإن « الملكية يعترف بها في الرابطة ، وفي الرابطة فقط » ، وهي معترف بها لهذا السبب الكافي ، ألا وهو « أن أحداً بعد الآن لا يحتفظ بملكه بناء على الولاية من أي شخص كان » [Wesen] (المصدر ذاته) . وهذا يعني ، في ظل النظام الاقطاعي القائم حتى هذا الحين ، أن السيد الاقطاعي قد كان هذا « الشخص » ، وهو المجتمع في الرابطة . ويترتب على ذلك على الأقل أن لسانشو طريقة « حصرية » ، لكنها ليست « مضمونة » في حال من الأحوال ، في امتلاك « الشخص » ، « ماهية » [Wesen] (ب) التاريخ من أصوله حتى أيامنا الحاضرة .

(أ) المقصود هنا هو المجتمع بمعناه الصحيح ، أي الرابطة .

(ب) تلامب بكلمة « Wesen » التي يمكن أن تعني الشخص والمهية .

وفيما يتعلق بالصفحة ٣٣ ، التي تنص على أن كل فرد مستبعد من ذلك الذي لا يحلو « للمجتمع » أن يكون هو مالكة الاوحد ، وفيما يتعلق بالنظام السياسي والقانوني للرابطة ، فإنه قد تقرر :

ص : ٣٥٩ : « ان ملكية الغير الحقة والمشروعة لن تكون الا تلك التي يلائمك ان تعترف بها على انها ملكيته . واذا لم يعد ذلك يلائمك ، فان هذه الملكية تفقد شرعيتها بالنسبة اليك وسوف تهزأ بالحق المطلق الذي يدعيه الغير فيها » .

وبذلك فانه يكشف عن حقيقة مذهلة : ان ما هو حق في الرابطة لا يلائمه بصورة الزامية - ذلك حق للانسان لا نزاع فيه . واذا وجدت في الرابطة مؤسسة معاملة للبرلمانات (٢١١) الفرنسية القديمة ، التي يحبها سانشو كثيرا ، فانه يستطيع اذن أن يودع في قلم المحكمة محضرا باستيائه : معزيا نفسه في الوقت ذاته بفكرة أن « المرء لا يستطيع أن يتخلص من جميع العوائق » .

ان هذه البيانات المتنوعة تتناقض فيما بينها فيما يبدو وتناقض الاوضاع الفعلية في الرابطة . بيد ان مفتاح هذا اللغز موجود في الوهم الحقوقي المذكور سابقا ، الا وهو أنه حين يستبعد سانشو من ملكية الآخرين ، فانما ذلك بموجب اتفاق مع هؤلاء الآخرين . وان هذا الوهم ليشرح بمزيد من التفصيل في البيانات التالية :

ص : ٣٦٩ : « ينتهي هذا » (أي احترام ملكية الآخرين) « الى خاتمة حين أستطيع ان اتخلى عن شجرة لشخص آخر ، بالضبط مثلما اترك عصاي ، الخ ، لشخص آخر ، لكنني لا اعتبر هذه الشجرة منذ البداية على انها شيء غريب عني ، يعني انها مقدس ... بالاحرى ... تظل ملكيتي ، دونما أي اعتبار للفترة التي تنازلت عنها خلالها لشخص آخر ، انها لي وتظل لي . اني لا أرى أي شيء غريب في الثروة التي تخص صاحب المصرف » .

ص : ٣٢٨ : « اني لا أتراجع في خشية امامك وامام ملكيتك ، لكنني اعتبرها دائما على انها ملكيتي ، التي لا حاجة بي الى احترامها . أفعل اذن الشيء ذاته بما يسميه ملكيتي . وبوجهة النظر هذه ، فاننا سوف نبلغ بأقصى اليسر اتفاقا فيما بيننا » .

اذا ما « جلد » سانشو ، بموجب احكام الرابطة ، حالما يمس ملكية شخص آخر ، فانه يستطيع بكل تأكيد ان يزعم أن « فرديته » تستقيم في ان يكون « سارقا » ،

ومع ذلك فإن الرابطة سوف تقرر ان سانشو قد ادعى فقط لنفسه « حرية » ليس له حق فيها . واذا اتخذ سانشو « حرية » الاستيلاء على املاك شخص آخر ، فإن الرابطة ستحكم عليه بموجب « فرديتها » بالجلد لقاء ذلك .

ان ماهية المسألة هي كما يلي : ان الملكية البورجوازية ، وعلى الاخص الملكية البورجوازية الصغيرة والفلاحية الصغيرة ، يحتفظ بها في الرابطة كما رأينا . وان كل ما تغير هو التفسير ، طريقة « اعتبارها » ، وهذا هو السبب في ان سانشو يؤكد باستمرار على طريقة « الاعتبار » . ويتم الوصول الى الاتفاق حين تحظى هذه الفلسفة الجديدة للاعتبار بالاعتبار العام في الرابطة . وتستقيم هذه الفلسفة فيما يلي : اولاً ، ان كل علاقة ، سواء اكانت مسببة عن الشروط الاقتصادية ام الاكراه المباشر . تعتبر علاقة قائمة على « اتفاق » . ثانياً ، يتخيل ان كل ملكية تخص الآخرين يتخلى لهم عنها من جانبنا ، وهم لا يتصرفون بها الا حتى نملك القوة على انتزاعها منهم ؛ واذا لم نحصل قط على هذه القوة ، فلا بأس (1) . ثالثاً ، ان سانشو ورباطته يضمن كل منهما نظرياً للآخر انعدام الاحترام ، في حين ان الرابطة « تتوصل الى الاتفاق » في الممارسة مع سانشو بفضل الهراوة . أخيراً ، ان هذا « الاتفاق » مجرد عبارة فارغة ، ما دام كل امرئ يعرف ان الآخرين لا يدخلونه الا وفي ذهنهم فكرة رفضه في اول فرصة مناسبة . اني ارى في ملكيتك شيئاً ليس هو لك بل لي ، ما دام كل انا تفعل الشيء ذاته ، فان هذه الملكية تتخذ في انظارهم قيمة عمومية ، وبذلك نصل الى التفسير الفلسفي الالماني الحديث للملكية الخاصة ، الخصوصية والحصرية ، التي تعرفها .

ان فلسفة الرابطة الخاصة بالملكية تتضمن ، فيما تتضمنه ، الادهام التالية المشتقة من نظام سانشو :

في الصفحة ٣٤٢ ، ان الملكية يمكن ان تكتسب في الرابطة بفضل انعدام الاحترام ؛ و في الصفحة ٣٥١ ، انا « جميعاً في ملء الفزارة » ، وانه « ليس عليّ الا ان اتناول ما في متناول يدي » ، في حين ان الرابطة بأسرها يجب ان تصنف بين بقرات فرعون السبع الهزيلة ؛ واخيراً ان سانشو « ينطوي على افكار » « مكتوبة في كتابه » وهي ما تغنى في الصفحة ٣٧٤ في هذه القصيدة الغنائية التي لا نظير لها والتي يوجهها سانشو الى نفسه ، تشبهاً بقصائد هايني الغنائية الثلاث الى شليفيل (٢١٢) : « أنت ، يا من تنطوي على الافكار المكتوبة في كتابك - ان نصيبك هو ... الهراء ! » . تلك هي التريمة التي يهديها سانشو بمرسوم لنفسه على انها

(1) tant mieux ، بالفرنسية في النص الاصل .

مقدمة أولية ، والتي ستوصل الرابطة في وقت لاحق الى « اتفاق » بشأنها معه .

وأخيرا ، فإنه من الواضح حتى دون الوصول الى « اتفاق » ان الملكية بالمعنى فوق العادي ، التي تحدثنا من قبل عنها في « علم الظواهر » ، سوف تقبل في الرابطة بدلا من المدفوعات بوصفها ملكية « مسوقة » و « متداولة » . وفيما يتعلق بالحقائق البسيطة ، مثلا اني اشعر بالتعاطف ، واني اتحدث الى الآخرين ، وانهم يترون لي ساقا (أو ينتزعونها) ، فانها سوف تفسر في الرابطة بهذا المعنى : « ان شعور اللذين يشعرون يخصني أيضا ، هو ملكيتي » (ص : ٢٨٧) ؛ وان آذان الناس الآخرين والسنتهم ، مثلها كمثل العلاقات الميكانيكية ، هي كذلك ملكيتي . وهكذا فان التملك في الرابطة سوف يستقيم بصورة رئيسية في كون جميع العلاقات قد حولت الى علاقات ملكية بواسطة اسهاب بسيط . ان هذا الاسلوب الجديد في التعبير عن « الثروة » السائدة في الوقت الحاضر هو « وسيلة اساسية أو ثروة » في الرابطة وسوف يعوض بنجاح عن العجز في وسائط المعيشة الذي هو أمر لا مفر منه نظرا « للمواهب الاجتماعية » التي يتحلّى سانشو بها .

ب - الثروة

ص : ٢١٦ : « فليكن كل واحد منكم انا كلية القوة » .

ص : ٣٥٣ : « فكروا في زيادة ثروتكم ! » .

ص : ٤٢٠ : « لا تتخفوا بقيمة ما تعطونه » .

« حافظوا على سعره » .

« لا تسمحوا لانفسكم بأن تلزموا بالبيع دون السعر » .

« لا تسمحوا لانفسكم بالاقتناع بأن سلعتكم لا تساوي سعرها » .

« لا تجعلوا انفسكم موزعا للسخرية بسعر بخس » .

« اقتدوا بالجريئين » ، الخ !

ص : ٤٢٠ : « انتفموا بملكيتكم ! »

« انتفموا بانفسكم » .

ان هذه الحكم الرخيصة ، التي تعلمها سانشو من يائع متجول يهودي اندلسي يرسم لابنه قواعد للحياة والتجارة ، والتي يستخرجها سانشو الآن من خرجه ،

تشكل الثروة الرئيسية للرابطة . وان اساس هذه الحكم جميعا هو المبدأ الكبير
الوارد في الصفحة ٣٥١ :

« ان كل ما تستطيعه [Vermagst] الشكل المصرف [«Vermögen»]
يشكل ثروتك » [Vermögen] .

ان هذه العبارة اما لا معنى لها ، أي هي لغو خالص ، واما هي هراء . انها
لغو اذا كانت تعني : ان ما تستطيعه تستطيعه . وانها هراء اذا كان المقصود من
[Vermögen] رقم ٢ الاشارة الى الثروة « بالمعنى المادي » ، الثروة التجارية ،
واذا كانت القضية قائمة بالتالي على هذا التشابه اللغوي . وان الالتباس ليستقيم
على وجه الدقة في حقيقة ان شيئا يتوقع من قدرتي [Vermögen] غير ما هي
قمينة بفعله ، مثلا انه يتوقع من قدرتي على نظم الشعر موهبة تحويل هذا الشعر
الى نقد رنان . انه ليتوقع من قدرتي بالفعل ان تنتج شيئا مختلفا كليا عن المنتج
النوعي لهذه القدرة الخصوصية ، يعني منتجا شوقفا على العلاقات الخارجية غير
الخاضعة لهذه القدرة . ويفترض ان هذه الصعوبة تنحل في الرابطة بواسطة التشابه
اللغوي . اتنا نرى ان صاحبنا معلم المدرسة الاناني يصبو الى منصب بارز في الرابطة .
وعلى أي حال ، فان هذه الصعوبة ظاهرة فقط . ان المبدأ المركزي للاخلاق
البورجوازية : « كل شيء صالح لكسب المال منه » (١) يشرح هنا مطولا بطريقة
سائرو المفخمة .

ج - الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستقلال

ص : ٣٥٢ : « انكم تتصرفون بصورة انانية حين تعتبرون بعضكم بعضا
لا كمالكين ولا كصعاليك او عمال ، بل كجزء من ثروتكم ، كمخزونات
نافعة . عندئذ ان تعطوا شيئا لا للمالك لقاء ملكيته ، ولا للمرء الذي
يعمل ، بل فقط لذلك الذي يمكنكم الانتفاع منه . هل نحتاج الى ملك؟
هذا ما يسأل الامريكيون الشماليون انفسهم عنه ، ويجيبون : « هو
وعمله لا يساويان فلما بالنسبة الينا » .

ومن جهة ثانية ، في الصفحة ٢٢٩ ، ياخذ على «العصر البورجوازي» ما يلي :
« بدلا من اخذي كما انا ، لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما املكه ، ما أستطيع
فعله ، ويعقد معي اتحاد زواجي (ب) فقط اكراما لما املك . انهم يقترنون ،
اذا جاز التعبير بما املكه وليس بما انا كائنه » .

(١) anything is good to make money of ، بالانكليزية في النص الاصل .

(ب) في المخطوطة : « ehelicher bund » ، اي « اتحاد زواجي » ، في كتاب شترنر :

« ehrlicher bund » اي « اتحاد شريف » .

وهذا يعني بكلام آخر انه لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما انا كانه بالنسبة الى الآخرين ، المنفعة التي يمكن الحصول عليها مني ، واني اعامل على اعتباري مخلوقا نافعا . ان سانشو يبصق في حساء « العصر البورجوازي » ، كي يلتهمه فيما بعد ، لوحده ، في الرابطة .

اذا اعتبر افراد المجتمع الحديث بعضهم بعضا على أنهم ملاكون ، على أنهم عمال ، وعلى أنهم صعايك اذا كانت تلك هي رغبة سانشو . فان هذا يعني فقط أنهم يعاملون بعضهم بعضا على أنهم مخلوقات نافعة ، وهي حقيقة لا يمكن أن يشك فيها الا فرد عديم المنفعة مثل سانشو . ان الراسمالي الذي « يعتبر » العامل « على أنه عامل » لا يأخذه بعين الاعتبار الا لأنه في حاجة الى العمال ؛ ان العامل ليتخذ من الراسمالي الموقف ذاته بالضبط . تماما كما ان الامريكين لا يحتاجون ملكا في رأي سانشو (كنا نود منه لو اشار الى المصدر الذي اخذ عنه هذه الحقيقة التاريخية) ، لانهم ليسوا في حاجة الى عمله . لقد اختار سانشو مقاله بخراسته المألوفة ، هادقا منه ان يبرهن بالضبط على نقيض ما يبرهن عليه فعليا .

ص : ٣٩٥ : « انت لست بالنسبة اليّ شيئا سوى غذاء ، بالضبط كما اني مأكول ومستهلك من قبلك . ليس بيننا سوى علاقة واحدة ، الا وهي علاقة المنفعة ، الفائدة ، الانتفاع » .

ص : ١٦٦ : « ليس بالنسبة اليّ شخص ينبغي احترامه ، حتى ولا زميلي الانساني ؛ لكنه بالنسبة اليّ ، مثله كمثل غيره من الكائنات » (٢) . « مجرد موضوع قد اضرر او لا اضرر التعاطف له ، اهتم به او لا اهتم . مخلوق نافع او عديم النفع » .

ان علاقة « الانتفاع الممكن » ، التي يفترض أنها العلاقة الوحيدة بين الافراد في الرابطة ، تتحول في الحال الى هذه الصورة عن « الغذاء » المتبادل . ومن المؤكد ان « المسيحيين الكاملين » في الرابطة يحتفلون كذلك بالمناولة المقدسة ، سوى أنهم يحتفلون بها ليس بتناول القربان سوية ، بل باستخدام بعضهم بعضا كقربان .

ولقد سبق لهيغل ان اثبت في كتابه علم الظواهر كيف ان هذه النظرية للاستغلال المتبادل ، التي شرحها بتنام حتى الفثيان (٣) ، كان يمكن في مطلع القرن الحالي ان تعتبر بعد طورا ينتسب الى القرن السابق . انظروا في هذا المؤلف

(١) ad mauseum ، باللاتينية في النص الاصل .

الفصل عن « صراع فلسفة الأنوار ضد التطير » ، حيث توصف نظرية المنفعة على أنها النتيجة الأخيرة لفلسفة الأنوار . ان هذه البلاهة الظاهرة التي تستقيم في ارجاع جميع علاقات الناس المتعددة الاشكال الى علاقة المنفعة الواحدة ، هذا التجريد الميتافيزيائي ظاهريا . ينشأ من حقيقة ان جميع العلاقات ، في المجتمع البورجوازي الحديث ، خاضعة ومرجعة في الممارسة للعلاقة النقدية المجردة الواحدة ، علاقة المقايضة . ولقد برزت هذه النظرية مع هوبس ولوك ، وكانت معاصرة للثورتين الانكليزيتين الاولى والثانية : هاتين المعركتين الاولوين اللتين ارتفعت البورجوازية بفرضها الى السلطة السياسية . بل انها تصادف في وقت أبكر ، عند الكتاب عن الاقتصاد السياسي . بوصفها مصادرة ضمنية طبعا . ان الاقتصاد السياسي هو العلم الحقيقي لهذه النظرية من المنفعة ؛ وانها لتظهر بمضمونها الحقيقي عند الفيزيوقراطيين ، ذلك انهم كانوا السابقين الى معالجة الاقتصاد السياسي بصورة منهجية . وان المرء ليستطيع ان يجد عند هيلفيتيوس وهولباخ أمثلة لهذه العقيدة ، تقابل كليا موقف المعارضة الذي اتخذته البورجوازية الفرنسية قبل الثورة . وان هولباخ ليصف كل فعالية الافراد في تعاملهم المتبادل . مثلا الكلام - الحب ، الخ ، على انها علاقة منفعة وانتفاع . وبالتالي فان العلاقات الفعلية المفترضة هنا هي الكلام ، والحب ، هذه التظاهرات المحددة لصفات محددة للافراد . بيد ان هذه العلاقات لا يفترض فيها - في هذا المنظر ، ان تملك معناها الخاص ، بل يفترض فيها انها تعبير وتظاهر لعلاقة ثالثة مخفية تحتمها ، علاقة المنفعة أو الانتفاع . ان هذا التحويل ، السخيف والاعتباطي ، لا يكف عن كونه كذلك الا اعتبارا من اللحظة التي لا يعود فيها للعلاقات الاولى أهمية في حد ذاتها بالنسبة الى الافراد ، فهي لا تمثل بعد الآن فعالية عقوية ، بل قناعا يغطي لا مقولة الانتفاع المجردة ، بل هدفا فعليا ، بالضبط تلك العلاقة التي تسمى علاقة المنفعة .

ان هذا التنكر على صعيد اللغة لا يملك معنى الا حين يشكل التعبير الدستوري او المقصود لتنكر فعلي . وفي هذه الحالة تملك علاقة المنفعة معنى محدد ، فهي تعني اني احصل على ربح من جراء الاذى الذي لحقه ببعض الناس (استثمار الانسان للانسان) (آ) ؛ وفيما عدا ذلك ، فان الربح الذي يحققه في هذه الحالة من علاقة ما هو على العموم عنصر غريب عن هذه العلاقة ، بالضبط كما رأينا اعلاه فيما يتعلق بالقدره [Vermögen] . ان منتجا غريبا عن القدره مطلوب من كل قدره ، وهي علاقة تحددها الشروط الاجتماعية - وان هذه العلاقة هي على وجه الدقة علاقة منفعة . وان هذا كله ليتحقق فعلا بالنسبة الى البورجوازي . فعنده ان

exploitation de l'homme par l'homme ، بالفرنسية في النص الاصل . (١)

علاقة واحدة فقط تملك أهمية في حد ذاتها - علاقة الاستغلال ، وليس لسائر العلاقات الأخرى صلاحية بالنسبة إليه إلا بقدر ما يستطيع أن يضمها في هذه العلاقة الواحدة ، وحتى حيث يصادف علاقات لا يمكن تصنيفها بصورة مباشرة في علاقة الاستغلال ، فإنه يصنفها في هذه العلاقة في مخيلته على الأقل . وأن المال هو التعبير المادي عن هذا الربح الذي يتم الحصول عليه من الأشياء ، فهو ممثل قيمة جميع الأشياء ، والناس ، والعلاقات الاجتماعية . وعلى أي حال ، فإن المرء يرى من الوهلة الأولى أن مقولة « الانتفاع » تستخرج قبل كل شيء من علاقات التعامل الفعلية التي تربطني بالناس الآخرين (لكن ليس في حال من الأحوال من التفكير ومجرد الإرادة) ؛ وعندئذ فإن تقديم هذه العلاقات على أنها براهين على واقع هذه المقولة التي استخرجت منها بالذات ، فذلك طريقة في النهج ميتافيزيائية تماما . وبالطريقة نفسها بالضبط ، وبصورة لا تقل شرعية عن ذلك ، وصف هيجل جميع العلاقات على أنها علاقات الفكر الموضوعي . وبالتالي ، فإن نظرية هولباخ هي الوهم الفلسفي ، المسوغ تاريخيا ، عن دور البورجوازية التي قامت في ذلك الحين بالضبط في فرنسا ، والتي كان تعطشها إلى الاستغلال يمكن أن يفسر بعد على أنه تعطش إلى التطور الكامل للأفراد في شروط التعامل المحررة من الأغلال الإقطاعية القديمة . إن هذا التحرر من وجهة نظر البورجوازية ، يعني المراحة ، قد كان بالطبع ، بالنسبة إلى القرن الثامن عشر ، الطريقة الوحيدة الممكنة من أجل شق طريق جديد لتطور أكثر حرية أمام الأفراد . إن الإعلان النظري عن الوعي المقابل لهذه الممارسة البورجوازية ، ووعي الاستغلال المتبادل على أنه العلاقة المتبادلة العمومية لجميع الأفراد ، قد كان أيضا خطوة جريئة وصريحة إلى الامام ، تنويرا دنيويا للاستغلال ، معرى من الزخرفة السياسية والرعبية والدينية والعاطفية التي كان يتحلى بها في ظل الإقطاعية ، وهي زخرفة كانت تقابل شكلا الاستغلال في ذلك الحين وقد جعل منها الكتاب النظريون للملكية المطلقة نظاما كاملا .

وحتى لو أن سانشو فعل في « كتابه » ما فعله هيلفيتيوس وهولباخ في القرن السابق ، فإن هذا وحده كان يشكل في حد ذاته مفارقة تاريخية مضحكة . بيد أننا رأينا أنه يضع انانية متبجحة ، الانانية المتفقة مع نفسها ، في مكان الانانية البورجوازية الفاعلة . إن جدارته الوحيدة ، وهي جدارته لا شعورية ولا ارادية ، قد كانت تعبيرة عن طموح البورجوازيين الصغار الألمان الحاليين الذين يتوقون إلى أن يصبحوا بورجوازيين حقيقيين . ولقد كان من المنطقي تماما أن يسم « الأوحده » ، معثل هؤلاء البورجوازيين الصغار ، العالم بأسره بتبجحاته ، هذا « الأوحده » الدجال والمتفاخر والواثق من نفسه بقدر حقارة وتهور وضيق هؤلاء البورجوازيين الصغار في سلوكهم العملي . وأنه لما يتفق تماما مع وضعية هؤلاء البورجوازيين الصغار أنهم لا يريدون

ان يعرفوا شيئا عن بطلهم النظري عالي الصوت ، وان هذا البطل لا يعرف اي شيء عنهم ؛ انهم ليسوا في تناغم مع بعضهم بعضا ، وهو ملزم بالتبشير بالانانية المتفمة مع نفسها . ولعل سانشو يتحقق الآن من ذلك النوع من الحبل السري الذي يربط « رابطة » بالاتحاد الجركي (٢١٣) .

ان التقدم الذي حققته نظرية المنفعة والاستغلال ومراحلها المتنوعة مرتبطة بصورة وثيقة بالاطوار المتنوعة لتطور البورجوازية . وعند هيلفيتيوس وهولباخ ، فان مضمون النظرية الفعلي لم يمض قط كثيرا الى ابد من الاطناب في اسلوب تعبير الكتاب في زمن الملكية المطلقة . كانت الصيغ مختلفة ، ولم تكن تعكس الحقيقة الفعلية حتى درجة كبيرة ، بل بالاحرى الرغبة في ارجاع سائر العلاقات الى علاقة الاستغلال ، وتفسير تعامل الناس انطلاقا من الحاجات المادية ووسائل تليتها . كانت القضية قد طرحت . ولقد كان امام ابيصار هوبس ولوك التطور السابق للبورجوازية الهولندية (ان كلاهما عاش في هولندا لفترة من الزمن) والافعال السياسية الاولى التي حطمت بها البورجوازية الانكليزية قيودها المحلية والاقليمية ، وكذلك مرحلة عالية التطور نسبيا للمانيفاكتورة ، والتجارة البحرية ، والاستعمار . وينطبق هذا بصورة خاصة على لوك ، الذي كتب خلال المرحلة الاولى للاقتصاد الانكليزي ، في زمن نهوض الشركات المساهمة ، وبنك انكلترا ، والسيادة الانكليزية على البحار . فعندهما ، وبصورة خاصة عند لوك ، كانت نظرية الاستغلال مرتبطة بعد بصورة مباشرة بالمضمون الاقتصادي .

ولقد كان امام هيلفيتيوس وهولباخ ، فضلا عن النظرية الانكليزية والنظور الذي تحقق من قبل البورجوازية الهولندية والانكليزية ، مثال البورجوازية الفرنسية التي كانت لا تزال تناضل في سبيل تطورها الطليق . كانت الروح التجارية ، العمومية في القرن الثامن عشر ، قد استولت في فرنسا بصورة خاصة على جميع الطبقات في صورة المضاربة . ان مصاعب الحكومة المالية والتزاعات الناجمة عنها بشأن الضرائب قد شغلت انتباه فرنسا بأسرها حتى في ذلك الحين . وبالإضافة الى ذلك ، فقد كانت باريس في القرن الثامن عشر الحاضرة الوحيدة ، المدينة الوحيدة التي يقوم فيها تعامل شخصي بين افراد من جميع الامم . ان هذه المقدمات ، المترجمة بالطابع الاشد عمومية الذي يمتاز به الفرنسيون عامة ، قد منحت نظرية هيلفيتيوس وهولباخ صبغتها العمومية الخاصة ، لكنها حرمتها في الوقت ذاته من المضمون الاقتصادي الايجابي الذي كان يصادف بعد عند الانكليز . ان النظرية التي كانت لا تيرج بالنسبة الى الانكليز مجرد تقرير حقيقة باتت بالنسبة الى الفرنسيين نظاما فلسفيا . ان هذا الطابع الشمولي ، المجرد من المضمون

الإيجابي ، كما نصادفه لدى هيلفيتيوس وهولباخ ، يختلف بصورة جوهرية عن الشمولية المدعومة بالمعطيات الحسية التي نصادفها للمرة الأولى عند بنتام وميل . ان ذلك الطابع يقابل البورجوازية المناضلة التي في سبيل التطور . أما هذه الشمولية فتقابل البورجوازية الظاهرة التي أنهت نموها .

ان مضمون نظرية الاستقلال الذي أهمله هيلفيتيوس وهولباخ قد طوره ونهجه الفيزيوقراطيون في الزمن الذي كان هولباخ يكتب فيه . لكن الفيزيوقراطيين اتخذوا أساسا لتحليلهم العلاقات الاقتصادية البدائية بعد في فرنسا حيث لم تكن الإقطاعية، التي تلعب الملكية العقارية في ظلها الدور الرئيسي ، قد تحطمت بعد . وبذلك ظلوا أسرى النظرة الإقطاعية بقدر ما نادوا بالملكية العقارية والعمل الزراعي على انهما تلك [القوة المنتجة] التي تقرر بنية المجتمع بأكملها .

وتدين نظرية الاستقلال بتطورها اللاحق في انكلترا الى غودوين ، وبصورة خاصة الى بنتام ، الذي دمج فيها من جديد شيئا فشيئا المضمون الاقتصادي الذي أهمله الفرنسيون ، وذلك بصورة مطردة مع امتداد نفوذ البورجوازية في انكلترا وفرنسا على حد سواء . ان كتاب غودوين **العالة السياسية** قد كتب في عهد الارهاب ، ومؤلفات بنتام الرئيسية صدرت خلال الثورة الفرنسية وبعدها وابتان تطور الصناعة الكبرى في انكلترا . وان الاتحاد التام لنظرية المنفعة مع الاقتصاد السياسي سوف يصادف اخيرا عند ميل .

لقد كان الاقتصاد السياسي في مرحلة ابكر موضوع استقصاء سواء من قبل ماليين أم مصرفيين أم تجار - اي على العموم من قبل اشخاص معينين بصورة مباشرة بالمسائل الاقتصادية ، او من قبل اشخاص ذوي ثقافة شاملة مثل هوبس ولوك وهيوم ، الذين كان الاقتصاد السياسي يعنيه بوصفه فرعا من المعرفة الموسوعية . ولقد رفع الاقتصاد السياسي بفضل الفيزيوقراطيين للمرة الاولى الى مرتبة علم خاص وعمول بوصفه مثل هذا العلم منذ ذلك الحين . ولما كان فرعا خاصا من العلم فقد شمل العلاقات الأخرى - السياسية والحقوقية الخ - بقدر ما كان يرجعها الى علاقات اقتصادية . بيد أنه اعتبر هذا الاخضاع لجميع العلاقات له كمجرد مظهر وأحد من مظاهر هذه العلاقات ، وترك لها فيما عدا ذلك مفزى خاصا مستقلا عن الاقتصاد السياسي . ان الاخضاع التام لجميع العلاقات القائمة لعلاقة المنفعة ، ورفعها غير المشروط لتكون المضمون الوحيد لجميع العلاقات الأخرى ، هذا ما نجده للمرة الاولى عند بنتام ، في زمن لا تظهر فيه البورجوازية بعد الآن ، في اعقاب الثورة الفرنسية وتطور الصناعة الكبرى ، كطبقة خاصة في عداد طبقات أخرى ؛ بل كالتبقة التي تشكل شروط وجودها شروط المجتمع بأكمله .

وحيث استهلكت الاسهبات العاطفية والاخلاقية ، التي تشكل لدى الفرنسيين المضمون الكامل لنظرية المنفعة ، فان كل ما تبقى من اصل تطورها اللاحق قد كان السؤال عن كيف سوف يستخدم ويستغل الافراد والعلاقات التي تقوم فيما بينهم . وفي هذه الاثناء ، كان الاقتصاد السياسي قد اعطى الجواب عن هذا السؤال ؛ ان التقدم الوحيد الممكن يقوم في احتواء المضمون الاقتصادي . ولقد حقق بنتم هذا التقدم . لكن الاقتصاد السياسي كان قد قرر من قبل الفكرة القائلة ان علاقات الاستغلال الرئيسية محددة بالانتاج على العموم ، وذلك بصورة مستقلة عن ارادة الافراد الذين يجدونها قائمة بصورة مسبقة . وهكذا فانه لم يتبق امام نظرية المنفعة اي مجال للفكر التألمي سوى موقف الافراد من هذه العلاقات على صعيد المجتمع ، الاستغلال الخاص من قبل الافراد لعالم يصادفونه قائما بصورة مسبقة . ولقد انساق بنتم ومدرسته في تأملات اخلاقية مطولة عن هذا الموضوع . وبذلك فان كل التقدم الذي توجهه نظرية المنفعة الى العالم القائم قد تحرك ضمن اطار ضيق . فلما كانت هذه النظرية اسيرة قوانين البورجوازية ، فانها ما كانت تستطيع ان تنتقد الا تلك العلاقات الموروثة عن عصر سابق ، التي كانت تعوق تطور البورجوازية . ومن المؤكد ان نظرية المنفعة تبسط على هذا الفرار الروابط التي تصل جميع العلاقات القائمة بالعلاقات الاقتصادية ، لكنها لا تفعل ذلك الا بطريقة محدودة .

لقد كان لنظرية المنفعة منذ البداية طابع نظرية للمنفعة العامة ، ومع ذلك فان هذا الطابع لم يكتسب مضمونا مشخصا الا عندما دمجت فيه العلاقات الاقتصادية ، وبصورة خاصة تقسيم العمل والمبادلة . ان النشاط الخاص للفرد قد اصبح ، مع تقسيم العمل ، نافعا بصورة عامة ؛ وارجعت المنفعة العامة لبنتام الى نفس المنفعة العامة الفاعلة في المزاحمة ، وحين اخذت بعين الاعتبار العلاقات الاقتصادية للربح والربح والاجور ، فقد ادخلت الى النظرية علاقات الاستغلال المحددة لكل طبقة على حدة ، ما دام شكل الاستغلال يتوقف على المركز الذي يشغله في الحياة اولئك الذين يستغلون . وحتى هذه النقطة كانت نظرية المنفعة قادرة على الارتباط بحقائق اجتماعية محددة ؛ لكن حين سعت الى دراسة شكل الاستغلال بمزيد من التفصيل ، فقد انتهت الى الضياع في عبارات من كتب التعليم الديني .

ان المضمون الاقتصادي قد حول بصورة تدريجية نظرية المنفعة الى مجرد دفاع عن النظام القائم ، يحاول ان يثبت ان علاقات البشر المتبادلة اليوم ، في ظل الشروط القائمة ، هي العلاقات التي تعود على الجميع بأعظم المنفعة والفائدة . وان نظرية المنفعة لتحل بهذا الطابع عند جميع الاقتصاديين الحديثين .

لكنه فيما تحل نظرية المنفعة على الاقل بهذه الميزة ، الا وهي الاشارة الى

ترابط جميع العلاقات القائمة مع اسس المجتمع الاقتصادية ، فقد فقدت عند سانشو كل مضمون ايجابي ؛ انها تنفصل عن جميع العلاقات الفعلية وتصبح مجرد الوهم الذي يتصوره كل بورجوازي على حدة عن «ذكائه» في استغلال العالم . وفيما عدا ذلك ، فان سانشو لا يعالج الا في فقرات قليلة نظرية المنفعة حتى في شكلها الرقيق هذا . « فالكتاب » برمته على وجه التقريب مشغول كما رأينا بالانانية المتفقة مع نفسها . يعني بوهم عن هذا الوهم الخاص بالبورجوازي الصغير . وحتى هذه الفقرات القليلة ينتهي سانشو في آخر الامر الى تبديدها هباء ، كما سوف نرى .

د . الدين

« في هذه الوحدة » (يعني مع الناس الآخرين) « لا أدرك اي شئ ، آخر سوى تكاثر قوتي ، ولست احتفظ بها الا بقدر ما هي قوتي المتكاثرة » . (ص : ١٦٦) .

« اني لا أدل نفسي بعد الان امام اية قوة . واعترف بأن جميع القوى هي قوتي ، التي لا بد لي من قهرها في الحال اذا حددت بأن تصير قوة معادية لي أو متفرقة علي » ؛ ان كلا من هذه القوى لا يجوز لها ان تكون الا احدى وسائلي من أجل فرض ارادتي » .

اني (ادرك) ، اني « اعترف » ، لا « بدء لي من قهر » ، القوة لا « يجوز لها ان تكون الا احدى وسائلي » . لقد ابين لنا من قبل بخصوص الرابطة ماذا تعنيه هذه المطالب الاخلاقية والى اي مدى تقابل الواقع . ان هذا الوهم عن قوته مرتبط بصورة وثيقة بالوهم الآخر ، الا وهو ان « الجوهر » قد انفي في الرابطة (انظر « الليبرالية الانسية ») ، وان علاقات اعضاء الرابطة لا تتخذ قط شكلا مستقرا بالنسبة الى كل فرد على حدة .

« الرابطة ، الاتحاد ، هذا الاتحاد المتحرك ابدا لجميع العناصر الثابتة ... من المؤكد ان المجتمع يمكن ان ينشأ من الرابطة ايضا . لكن فقط مثلما تنشأ فكرة ثابتة من فكرة ... واذا تبلورت رابطة في شكل مجتمع بالمعنى العادي للكلمة ، فقد كفت عن كونها اتحادا ، ذلك ان الاتحاد يعني فعل الترابط بفضل عملية متواصلة ؛ واذا توصلت الرابطة الى التجمع ، فانها تصبح مجتمعا ، جثة الرابطة أو الاتحاد ... ان الرابطة لا تتماسك بأي رباط طبيعي أو روحي » . (ص : ٢٩٤ ، ٤٠٨ ، ٤١٦) .

اما فيما يتعلق « بالرباط الطبيعي » ، فانه موجود في الرابطة ، بالرغم من

« الإرادة السيئة » لسانشو ، في شكل الاقتصاد القائم على الرق وتنظيم العمل ، الخ ؛ وأما « الرباط الروحي » ، فإنه فلسفة لسانشو . وفيما عدا ذلك ، فإنه لا حاجة بنا لأكثر من الإشارة إلى ما سبق أن رددناه عدة مرات ، وقد كررناه بخصوص الرابطة ، عن العلاقات التي تجابه الأفراد والتي تتخذ وجودا مستقلا من جراء تقسيم العمل .

« وباختصار ، فإن المجتمع مقدس ، والرابطة هي خاصتك ؛ إن المجتمع يستغلك ، وانت تستغل الرابطة ، الخ » . (ص : ٤١٨) .

ه . ملاحظات تكميلية عن الرابطة

فيما لم يتبين لنا حتى الآن أية امكانية من أجل بلوغ « الرابطة » إلا من خلال العصيان ، فإننا نعلم الآن من « الشرح » أن « رابطة الانانيين » قائمة سلفا في « مئات الألوف » من الحالات وأنها تشكل جانبا من المجتمع البورجوازي القائم وأنها في متناولنا أيضا دون معونة أي عصيان ودون أي « شترنر » . ومن ثم يبين لسانشو لنا

« مثل هذه الرابطات في الحياة الفعلية . إن فاوست هو ضمن مثل هذه الرابطات حين يهتف : ههنا ، أنا كائن انساني » (١) ، « ههنا يتاح لي أن أكون هذا الكائن (٢١٤) ، هذا ما يكتبه غوته هنا بالحبر الأسود » (لكن Humonus هو اسم شخص القديس ، انظر غوته « (٢١٥) ، راجع « الكتاب » . . . » لو أن هيس نظر بانتباه إلى الحياة الفعلية . فإنه سوف يرى عشرات الألوف من مثل هذه الرابطات الانانية - بعضها عابر ، وبعضها دائم » .

ومن بعد يرينا لسانشو « أطفالا » يتجمعون للعب تجاه نافذة هيس ، و « بعض المعارف الطيبين » يأخذون هيس إلى حانة وهيس نفسه يذهب لملاقة « عشيقته » .

« من المؤكد أن هيس لن يلاحظ إلى أي حد تصبح هذه الامثلة البسيطة مليئة بالمعنى وإلى أي حد تختلف عن المجتمعات المقدسة ، وحتى عن المجتمع الانساني الاخوى للاشتراكين القديسين » (لسانشو ضد هيس ، ويغلان ، ص : ١٩٣ ، ١٩٤) .

وبالطريقة ذاتها ، في الصفحة ٣٠٥ من « الكتاب » ، فإن « الرابطة من أجل الاغراض والمصالح المادية » تقبل بكل سماحة نفس على أنها رابطة اراوية للانانيين . وهكذا فإن الرابطة ترجع هنا . من جهة واحدة ، إلى الاتحادات البورجوازية

والشركات المساهمة ، ومن جهة أخرى الى النوادي البورجوازية ، والنزهات الجماعية ، الخ . اما ان الاولى تخص كليا **العصر الحاضر** فأمر معروف جيدا ، واما ان هذا ينطبق كذلك على الاخيرة فأمر معروف جيدا . فلينظر سانشو الى « الرابطة » في عصر أبكر ، مثلا في الأزمان الاقطاعية ، او رابطة الامم الاخرى ، مثلا الايطاليين والانكليز ، الخ ، بما فيها « رابطة » الاولاد ، كما يتحقق من الفارق . انه لا يؤكد ، بهذا التفسير الجديد للرابطة ، الازعته المحافظة المتصلبة . ان سانشو الذي دمج المجتمع البورجوازي بأسره ، بقدر ما كان يلائمه ، في مؤسسته التي يزعم انها جديدة ، يؤكد لنا هنا فقط ، في الختام ، ان الناس في رابطة سوف يستعملون ايضا ، وفي الحقيقة بالطريقة التقليدية تماما . ان صاحبنا المغفل لا يابه البتة ، بالطبع ، لتلك الشروط الموجودة بصورة مستقلة عنه التي تعطيه - او لا تعطيه - الفرصة من أجل « مرافقة بعض المعارف الطيبين الى الحانة » .

ان فكرة حل المجتمع بأسره الى جماعات قائمة على الانتساب الطوعي . وهي الفكرة التي راجعها شترنر هنا وصححها بالاستناد الى تقارير سماعية من برلين . تخص فوريه (٢١٦) . بيد ان هذه النظرة عند فوريه تفترض بصورة مسبقة تحولا تاما وثوريا للمجتمع الحديث ، وهي قائمة على نقد « الرابطة » القائمة التي يعجب بها سانشو كل هذا الاعجاب ، ونقد الشجر اللامتناهي الناجم عنها . وان فوريه ليصف المحاولات الجارية حاليا من أجل التسلية في ارتباطها بشروط الانتاج والتعامل القائمة ، وينخرط في المناظرة ضدها ، اما سانشو ، وهو أبعد ما يكون عن ان تراوده أية فكرة لانتقادها ، فانه يريد ان يزرعها بكليتها في مؤسسته الجديدة القائمة على « الاتفاق المتبادل » من أجل تعزيز السعادة ، وبذلك لا يفعل الا ان يثبت مرة أخرى مبلغ عبوديته للمجتمع البورجوازي القائم .

وأخيرا يلقي سانشو **الخطبة الدفاعية** (أ) التالية ، اي دفاعا عن « الرابطة » .

« اتكون الرابطة التي يسمح الغالبية فيها لانفسهم بأن يخذعوا فيما يخص مصالحهم الاكثر طبيعية ووضوحا رابطة من الاتانيين ؟ أيكون الاتانيون هم الذين اتحلوا حيث يكون الواحد عبدا او رقيقا للآخر ؟ . . . مجتمعات حيث حاجات الفرد الواحد تلبى على حساب الآخرين ، حيث يستطيع البعض ، على سبيل المثال ، ان يلبوا الحاجة الى الراحة بالزام الآخرين على طريقته بالعمل حتى درجة الانهالك . . . ان هيس يوحد هذه « الرابطة الاتانية » على طريقته الخاصة مع رابطة الاتانيين لشترنر » .

(ص : ١٩٢ ، ١٩٣) .

(١) oratio pro domo ، باللاتينية في النص الاصل .

وبالتالي فان سانشو يعبر عن الرغبة النقية بأن يكون جميع الاعضاء ، في رابطته القائمة على الاستغلال المتبادل ، سواء في القوة ، والمكر ، الخ ، الخ ، بحيث يستطيع كل واحد ان يستغل الآخرين بالضبط بقدر ما يستغلونه ، وبحيث لا يمكن ان « يخدع » احد فيما يتعلق « بمصالحه الاكثر طبيعية ووضوحا » ، او يكون قادرا على « تلبية حاجاته على حساب الآخرين » . ونلاحظ هنا ان سانشو يعترف بوجود « المصالح الطبيعية والواضحة » و « الحاجات » المشتركة بين جميع الناس - وبنتيجة ذلك بالمصالح والحاجات المتساوية . وفيما عدا ذلك ، فاننا نتذكر في الحال الصفحة ٤٥٦ من « الكتاب » ، التي تنص على ان « الرغبة في خداع الغير » « فكرة اخلاقية غرستها في الادهان الروح النقاية » ، وهي تظل بالنسبة الى الانسان الذي نال « ثقافة رشيدة » « فكرة ثابتة لا يمكن ان توفر الحماية منها اية حرية في التفكير » . ان سانشو « يحصل على افكاره من عل ويتعلق بها » (المصدر ذاته) . واذا قلنا عطبه بأن يكون كل امرئ « كلي القوة » ، يعني ان يكون الجميع « عاجزين » حيال بعضهم بعضا ، فان هذه القوة المتساوية لدى الجميع هي مصادرة منطقية تماما تتفق مع الطموح العاطفي للبورجوازيين الصغار الى عالم من التجارة الصغرى حيث يحصل فيه كل واحد على مصلحته . والحال ان قديسنا ، من جهة ثانية ، يفترض مسبقا على حين غرة تماما مجتمعا يستطيع كل واحد فيه ان يرضي حاجاته دون اي عائق على الاطلاق ، دون ان يفعل ذلك « على حساب الآخرين » ، وفي هذه الحال تصبح نظرية الاستغلال من جديد تلقيفا عديم المعنى للعلاقات الفعلية المتبادلة بين الافراد .

وبعدما « التهم » سانشو في « رابطته » الآخرين واستهلكهم ، وبذلك حوّل التعامل مع العالم الى تعامل مع نفسه ، فانه ينتقل من هذه المتعة الذاتية غير المباشرة الى المتعة الذاتية المباشرة ، وذلك باستهلاكه نفسه .

ح - مفتي الذاتية

ان الفلسفة التي تبشر بالمتعة قديمة في اوروبا قدم المدرسة القورينية (٢١٧) . وكما ان الاغريق في العصور القديمة كانوا المدافعين عن هذه الفلسفة ، كذلك هم الفرنسيون في العصور الحديثة ، وذلك بدافع من المبررات ذاتها . ان مزاجهم ومجتمعهم يجعلانهم اقلر الجميع على المتعة . ولم تكن فلسفة اللذة قط شيئا آخر سوى اللفة البارعة لبعض الدوائر الاجتماعية التي كانت تملك امتياز المتعة . واذا تركنا جانبا حقيقة ان شكل متعتهم ومضمونها كانا على الدوام مشروطين بينية المجتمع بأكمله وقد وعانيا من جميع تناقضات هذا المجتمع ، فان هذه الفلسفة باثت لغوا خالصا حالما بدأت تطالب بطابع عمومي وتنادي بنفسها على انها تصور للحياة صالح للمجتمع

بأسره . وعندئذ انحطت الى مستوى التبشير الاخلاقي البناء ، الذي يجمل بمفالاته الفسطائية المجتمع القائم ، او تحولت الى نقيضها ، باعلانها ان التسك الازلامي هو المتعة .

وفي الازمات الحديثة نشأت فلسفة المتعة مع انحطاط الاقطاعية وتحول النبالة العقارية الاقطاعية الى نبالة البلاطات المبثرة والتمتعشة الى الحياة ، في ظل الملكية المطلقة . وكان لهذه الفلسفة حتى درجة كبيرة بعد ، لدى هذه النبالة ، مظهر تصور عقوي يتم التعبير عنه في المذكرات والقصائد والروايات ، الخ . ولم تصبح فلسفة حقيقة الا بين ايدي عدد قليل من كتاب البورجوازية الثورية الذين شاركوا من جهة واحدة في ثقافة نبالة البلاط ونمط حياتها ، والذين شاطروا البورجوازية من جهة ثانية تفوقها للافكار العامة الذي يقوم على الطابع الاعم لشروط وجود هذه الطبقة . ولهذا السبب قبلت هذه الفلسفة في كلتي الطبقتين ، وان يكن من وجهتي نظر مختلفتين الاختلاف كله . وبينما كانت هذه اللغة مقصورة حصرا بين النبالة على الفئة العليا وعلى شروط حياة هذه الفئة ، فقد اعطيت من قبل البورجوازية طباعا ميمما وطبقت على كل فرد دونما تمييز . كان النظر يفض عن شروط حياة هؤلاء الافراد ، بحيث تحولت نظرية المتعة الى عقيدة اخلاقية تافهة ومرآية . وحين ادى التطور اللاحق الى سقوط النبالة وجعل البورجوازية في نزاع مع خصمها ، البروليتاريا ، فقد تحولت النبالة الى التدين والتقوى والبورجوازية الى الاخلاق المتزمتة في نظرياتها ، او اتساقا مع النفاق المذكور اعلاه ، وان تكن النبالة لم تتخل في الممارسة في حال من الاحوال عن المتعة ، بينما اتخذت المتعة عند البورجوازية شكلا اقتصاديا رسميا ، الا وهو الترف * .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] كانت اللذات في العمور الوسطى مبنية بكل قوت ، وكان لكل فئة اشكالها المنيرة من اللذة وطريقتها المشيرة في الاستمتاع بها . وكانت النبالة الفئة الميزة التي كانت اللذة رسالتها على سبيل الحر ، بينما كان اتفصال العمل والمتعة قائما سلفا بالنسبة الى البورجوازية ، وكانت اللذة خاضعة للعمل . ولم يكن للرفيق ، الطبقة المعينة للعمل قسرا ، الا بعض اللذات القليلة والمحددة حتى الدرجة القصوى ، وهي لذات كانت تعترض سبيلهم بطريق الصدفة على الاقل ، بصورة مرهونة بنزوات اميادهم والاحتصالات الاخرى ، وهي تكاد لا تستحق أي اعتبار . وفي ظل حكم البورجوازية كانت طبيعة اللذات مرهونة بطبقات المجتمع . كانت لذات البورجوازية محددة بالاساس المادي الذي انتج هذه الطبقة في مراحل تطورها المختلفة ، وقد اتخذت الطابع المل الذي لا تبرج لاحتفظ به سواء من جراء الافراد ام من جراء خضوع اللذة التمثل لكسب المال . وان الشكل القاسي الحالي للذة البروليتاريا مرده من جهة واحدة الى مساهمات العمل الطويلة ، التي اادت الى الاستعداد الاتصى للحاجة الى اللهو ، ومن جهة ثمانية الى الضيق - الكيفي والكمي على حد سواء - لوسائل اللذة التي في متناول البروليتاريا . وعلى العموم ، فان متعة سائر

←

هذه العلاقة بين الافراد في اي زمان خاص ، العلاقات الطبقيّة التي يحيون فيها وشروط الانتاج والتعامل التي ادت الى قيام هذه العلاقات ، وضيق اشكال المتعة الموجودة حتى الوقت الراهن ، هذه الاشكال التي كانت غريبة عن المضمون الفعلي لحياة الناس وفي تناقض معه ، وارتباط كل فلسفة للمتعة مع الملذات الفعلية التي تشكل خلفيتها ومراءاة مثل هذه الفلسفة حين تتوجه الى جميع الافراد ودونما تمييز - هذه الامور جميعا ما كان يمكن بالطبع ان تكتشف الا حين اصبح في الامكان نقد شروط الانتاج والتعامل التي عرفها العالم في سياق تاريخه ، اي حين ادى التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا الى نشوء النظريات الشيوعية والاشتراكية . لقد حطم هذا النقد اساس كل اخلاق ، سواء اكانت اخلاق النسك ام المتعة .

ان صاحبنا سانشو التفة ، المبشر بالاخلاق ، يعتقد طبيعا ، كما يبين «الكتاب» بأكمله ، ان المقصود هو اكتشاف اخلاق مختلفة ، نظرة جديدة الى الحياة في نظره ، ان المقصود هو اننا « ينتزع المرء من رأسه » بعض « الافكار الثابتة » - كي يستطيع كل الناس ان يكونوا سعداء بالحياة وان يستمتعوا بها . وبالتالي فان الفصل عن المتعة الذاتية يمكن على الاكثر ان يقدم من جديد تحت لصاقة جديدة ذات العبارات الجوفاء والحكم التي سبق له في احيان كثيرة ان بشرنا بها في سبيل «متعته الذاتية» . وبالفعل فان الصفة الاصلية الوحيدة التي تكتشفها في هذا الفصل لا تزيد على انه يؤله كل نوع من المتعة في هذه الترجمة الالمانية والفلسفية التي تسمى «متعته ذاتية» . وبينما كانت فلسفة المتعة في القرن الثامن عشر الفرنسي تصف على الاقل في شكل ذكي نمطا فعليا للحياة ، الطافحة بالمرح والسفاهة ، فان كل طيش سانشو مقصور على تعابير من نمط « الاستهلاك » و « التبذير » ، على صور من نمط « الضياء » (انه يقصد الشمعة) وعلى ذكريات علمية - طبيعية تؤدي اعمالا الى ادب رديء وسخافات من نمط النبات الذي « يمتص الهواء من الاثير » ، او « الطيور الصداحة التي تجلج الخنافس » ، او ايضا على مقالات من نمط القول ان الشمعة تحرق ذاتها مثلا . ومن جهة اخرى ، فاننا نستمتع هنا من جديد بكل الجدية الهيبة التي يهاجم بها « المقدس » الذي يقال لنا انه افسد حتى هذا الحين متعة الناس الذاتية تحت قناع « الدعوة - المصير - الواجب » او « المثل الاعلى » . وفيما عدا ذلك ، دون التوقف

→
الفتات والطبقات الموجودة حتى الوقت الحاضر كان لا بد ان تكون اما مبيانية ، واما متبكة ، واما قامية ، لانها كانت على الدوام منفصلة كليا عن الفعالية العيوية ، عن المحتوى الحقيقي لحياة الافراد ، وملزمة اكثر او اقل بأن تسبخ محتوى وهيا على فعالية خالية من كل مضمون . ان اشكال المتعة الموجودة حتى اليوم الراهن لا يمكن بالطبع ان تنقد الا حين يبلغ التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا درجة من التطور يمكن معها نقد النمط القائم للانتاج والتعامل ايضا .

عند الإشكال الأكثر أو الأقل قدرة التي يمكن فيها « للذات » في « المتعة الذاتية » أن تكون أكثر من مجرد عبارة جوفاء ، فإنه لا بد لنا مرة أخرى أن نرسم للقارىء باقتضاب قدر الامكان حيل سانشو ضد المقدس ، مع التعديلات الزهيدة الواردة في هذا الفصل .

« دعوة ، مصر ، واجب ، مثل أعلى » هي ، اذا راجعنا الامور باقتضاب ، اما

١ - وعي الواجبات الثورية التي تملئها الشروط الثورية على طبقة مضطهدة ،

او
٢ - مجرد اسهات مثالية ، او أيضا التعبير الواعي عن انماط فعالية الافراد ، هذا التعبير الذي يقابل تحول انماط الفعالية هذه ، من جراء تقسيم العمل ، الى حرف مختلفة ومستقلة ، واما

٣ - التعبير الواعي عن الضرورة التي تجابه في كل لحظة الافراد والطبقات والامم للدفاع عن مركزهم بواسطة نشاط معين تماما ؛ او

٤ - التعبير على صعيد الافكار ، في شكل القوانين والاخلاق ، الخ . عن شروط وجود الطبقة الحاكمة (المشروطة بالتطور السابق للانتاج) . هذه الشروط التي جعل منها ، بصورة واعية اكثر او اقل ، ايدولوجيو تلك الطبقة نظرية مستقلة ، والتي يمكن ان تمثل في وعي الافراد الذين يشكلون تلك الطبقة على أنها دعوة ، الخ ، والتي تقدم الى الافراد المنتسبين الى الطبقة المسودة على انها قواعد للحياة ، على أنها تزيين لهذه السيادة او تحقيق جزئي لها ، هذا اذا ما لم تكن أداة أخلاقية لهذه السيادة بالذات . ويجب ان يلاحظ هنا ، كما هو الامر عامة عند الايدولوجيين ، أنهم لا يستطيعون الا ان يقلبوا الامر رأسا على عقب ويعتبروا ايدولوجيتهم القوة الخلافة وهدف جميع العلاقات الاجتماعية على حد سواء ، بينما ليست هي سوى تعبير عن هذه العلاقات وعرض لها .

واما فيما يتعلق بصاحبنا سانشو ، فاننا نعرف انه يملك ايمانا لا يتزعزع بأوهام هؤلاء الايدولوجيين . ولأن البشر يملكون ، وفقا لشروطهم الحياتية المختلفة ، افكارا مختلفة عن انفسهم ، اي عن الانسان ، فان سانشو يتوهم ان هذه الافكار المختلفة هي التي خلقت الشروط الحياتية المختلفة ، وبالتالي فان الصانع بالجملة لهذه الافكار ، اي الايدولوجيين ، قد سادوا العالم (راجع الصفحة ٤٣٣) .

« المفكرون يسودون العالم » ، « الفكر يسود العالم » ، « الكهنة او معلمو المدارس » يحشون رؤوسهم بمختلف أنواع النفايات » ، « انهم

يتخيلون من أجل الانسان مثلاً اعلى « لا بد لجميع البشر ان يتقبلوا به .
(ص : ٤٤٢) .

بل ان سانشو ليستطيع ايضا ان يبين لنا النطق الذي اخضع البشر بموجبه ،
وفي بلاهتهم اخضعوا انفسهم ، لاهام معلمي المدارس :

« لان ذلك قابل للاحوال مني » (انا معلم المدرسة) ، « فانه ممكن بالنسبة
الى الناس ؛ ولانه ممكن بالنسبة الى الناس ، فان عليهم ان يكونوا هنا
على هذا الفرار ، تلك هي دعوتهم ؛ وأخيرا فان المرء يجب الا يأخذ الكائنات
البشرية الا بصورة متفقة مع هذه الدعوة ؛ اي بوصفهم اشخاصا اصحاب
دعوة . والنتيجة ؛ ليس الفرد هو الانسان ؛ ان الامر على النقيض من
ذلك . فالفكرة ، المثل الاعلى هو الانسان - النوع [الانساني] -
الانسانية » . (ص : ٤٤١) .

ان جميع النزاعات التي ينخرط اليشرفيها مع انفسهم او مع الآخرين من جراء
شروطهم الحياتية الفعلية تتراعى لصاحبنا سانشو معلم المدرسة نزاعات بين البشر
والافكار عن حياة « الانسان » ، هذه الافكار التي حثروها هم انفسهم في رؤوسهم ،
وسمحوا لمعلمي المدارس ان يحثروها في رؤوسهم . واذا هم انتزعوا هذه الافكار
من رؤوسهم ، « فيا للسعادة » التي يمكن « لهذه الكائنات البائسة » ان تحيا بها ،
ويا « للمرح » الذي سترقص به ، في حين انه لا بد لها الان ان « ترقص على الحان
معلمي المدارس وقادة الدببة » ! (ص : ٤٣٥) . (ان سانشو هو آخر « قادة
الدببة » هؤلاء ، لانه لا يقود الا نفسه من طرف انفه) . فلو ان البشر لم يضعوا في
رؤوسهم مثلاً في كل مكان تقريبا وفي كل زمن على وجه التقريب - في الصين كما في
فرنسا - انهم يعانون من فرط السكان ، فيا لغزارة السلع الاستهلاكية التي سوف
تجدها هذه « الكائنات البائسة » في الحال تحت تصرفها .

ان سانشو يحاول هنا مرة اخرى ، بحجة انه يكتب بحثا عن الامكانية والواقع ،
ان يفرض تاريخه القديم عن حكم المقدس في العالم . فعنده ان الممكن هو ما يضعه معلم
المدرسة في راسه بخصوصي ، وعندئذ يستطيع سانشو ان يبرهن بكل سهولة ان
هذه الامكانية لا تملك اي واقع الا في راسه . ان تأكيده المهيب بأن « سوء الفهم
الانقل بالعواطف الخطيرة قد اختفى في سياق آلاف السنين خلف كلمة ممكن » يشكل
برهانا كافيا على انه من المحال بالنسبة اليه ان يخفي خلف الكلمات عواقب عجزه عن
فهم آلاف السنين من التاريخ .

ان هذا المبحث عن « اتفاق الامكانية والواقع » (ص : ٤٣٩) ، حيث يعالج

ما يستطيع البشر أن يكونوا ، وما هم في واقع الامر ، وهي مناقضة تنسجم على خير وجه مع دعواته الملحة السابقة الى استغلال المرء لجميع قدراته ، الخ ، يقوده فيما عدا ذلك الى بعض الاستطرادات عن نظرية الظرف المادية التي سوف نعالجها الآن بمزيد من التفصيل . لكن فلنقدم قبل ذلك مثالا آخر عن انحرافات الابدولوجية . ففي الصفحة ٤٢٨ بوجه السؤال التالي : « كيف يمكن للمرء أن يكسب الحياة؟ » الموحد مع هذا السؤال ، « كيف يخلق المرء في نفسه الانا الحقيقية ؟ » (او « الحياة الحقيقية ») . ووفقا للصفحة ذاتها ، فإن « الخوف من الحياة » ينقطع بفضل فلسفته الاخلاقية الجديدة ويأخذ المرء في « انفاقها بسرور » . ان القوة العجائبية لفلسفته الاخلاقية التي يدعي لها الجدة يعبر سليماننا عنها بمزيد من « البلاغة » في الحكمة التالية :

« اعتبر نفسك اقوى مما يعتبرك الآخرون ، وعندئذ يكون لك مزيد من القوة ؛ قدر نفسك أكثر وسوف تنال المزيد » . (ص : ٤٨٣) .

انظر اعلاه ، في قسم « الرابطة » ، طريقة سانشو في الحصول على الملكية .
والآن الى نظرية الظرف الخاصة به .

« ليس للانسان دعوة ، لكنه يملك قوى تكشف عن نفسها حيث هي موجودة ، لان وجوده لا يستقيم الا في تظاهرها ، وهي لا تستطيع أن تظل عاطلة اكثر مما تستطيع ذلك الحياة نفسها . . . ان كل امرئ في كل لحظة يستخدم من القدرة بقدر ما يملك (استنفد من قدراتك ، اقتدر بالشجعان ، فليكن كل واحد منكم انا كلية القوة » ، الخ . هكذا تكلم سانشو اعلاه) . . . « من الواضح ان قوى المرء يمكن أن تتسدد وتضاعف ، وعلى الاخص بفعل المقاومة المعادية او التأييد الودي ؛ لكن حيث يتحقق المرء من عدم تطبيقها ، فان في مقدوره ان يكون على ثقة من غيابها . انه لمن الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان ، لكن لا يمكن الحصول على النار منه دون صدمة ؛ وكذلك يحتاج الانسان حافزا . وما ودامت القوى تثبت دائما انها فعالة من تلقاء ذاتها ، فان الامر باستخدامها سوف يكون نافلا وعديم المعنى . . . ليست القوة الا تعبيرا مقتضيا عن تظاهرة القوة . » (ص : ٤٣٦ ، ٤٣٧) .

ان « الانانية المتفقة مع نفسها » ، التي تشغل أو لا تشغل قواها وقدراتها وفقا لميستها والتي تطبق عليها مبدأ حق الاستعمال وسوء الاستعمال ، تتعثر هنا بصورة مفاجئة وتنهار بصورة غير متوقعة . هذه القوى تفعل على حين غرة من تلقاء

ذاتها ، حال وجودها ، دون أن تعبا مطلقا « بمشيئة » سانشو ، مثل القوى الكيميائية والميكانيكية ، بصورة مستقلة عن الفرد الذي يملكها . ونعلم فيما عدا ذلك أن القوة لا توجد اذا تبين لنا أن تظاهراتها معدومة ؛ ولا يد مع ذلك من هذا التصحيح ، الا وهو أن القوة تتطلب **حافزا** من أجل تظاهرها . وعلى أية حال ، فانا لا نعلم كيف سوف يقرر سانشو ايهما سيكون غائبا ، الحافز أو القوة ، حين يكون تظاهر القوة معدوما . ومن جهة ثانية فان صاحبنا العالم الفيزيائي **الأوحد** يعلمنا انه من « الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان » ، وهو مثال لم يكن في الامكان ، كما هي الحال دائما عند سانشو ، أن يقع الاختيار على أسوا منه . ان سانشو ، مثله كمثل معلم مدرسة قروي ساذج ، يعتقد أن النار التي يشعلها بهذه الطريقة تأتي من الحجر ، حيث كانت كامنة حتى ذلك الحين ، بيد أن أي تلميذ في الصف الرابع يستطيع أن يخبره بأنه حين تصنع النار بمثل هذه الطريقة التي أصبحت منسية منذ زمن بعيد في جميع البلدان المتحضرة ، فان جزيئات من الفولاذ وليس من حجر الصوان هي التي تنفصل من احتكاك الحجر والفولاذ وترتفع حرارتها حتى درجة الاحمرار ، وبالتالي فالتار - التي ليست بالنسبة الى سانشو تفاعلا محددًا بين بعض الاجسام وبعض الاجسام الأخرى (وعلى الأخص الأكسجين) يحدث في درجة حرارة محددة ، بل شيء في ذاته ، « عنصر » ، فكرة ثابتة ، « المقدس » - ان هذه النار لا تأتي من الحجر ولا من الفولاذ . ولقد كان في مقدور سانشو أن يقول بما لا يقل من الصحة : يستطيع المرء ان يصنع كتانا مقصورا من الكلور ، لكن اذا كان « الحافز » معدوما ، يعني الكتان غير **المقصور** هنا ، فان المرء « لن يحصل على شيء » اذن . وسوف نشتهز هذه الفرصة ، في سبيل « المتعة الذاتية » لسانشو ، فنسجل اكتشافا سابقا للعلم الطبيعي « الأوحد » . لقد ورد في القصيدة عن الجريمة :

« افلا تسمع الرعد يجلجل في المتأى !

وتوى كيف أن السماء تلبد بالغيوم

وتلوذ بالصمت منثرة بشر مستطير ؟ »

(ص : ٣١٩ من « الكتاب »)

ان الرعد يجلجل والسماء تلوذ بالصمت . وهكذا فان سانشو يعرف مكانا آخر غير السماء يجلجل الرعد فيه . وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يلاحظ صمت السماء بواسطة عضو **البصر** عنده - وهي مائرة ليس في مستطاع كائن من كان ان يحاكيها - أو لعل سانشو يسمع الرعد ويرى الصمت ، فالعظمتان يمكن أن يحدثا بصورة متوافقة . لقد رأينا كيف جعل سانشو ، في « الاطيفاف » ، من الجبال رمزا « لروح

الشموخ « . وهنا تمثل السماء التي تلوذ بالصمت بالنسبة اليه روح نذير الشر .
وعلى اي حال ، فانا لا نرى السبب في هذا الاستياء الشديد لدى سانشو
ضد « الامر باستخدام المرء قواه » . ان هذا الامر يمكن ان يكون ، في آخر الامر ،
« الحافز » الناقص ، وهو « حافز » من المؤكد انه يخفق في تحقيق التأثير المطلوب في
حالة الحجر ، لكن سانشو يستطيع ان يلاحظ فعاليته في تدريبات اية كتيبة كانت .
اما ان « الامر » يشكل « حافزا » حتى بالنسبة الى قواه الضعيفة ، فهذا ما يتبين
سلفا من كونه « عقبة كاداء » بالنسبة اليه (٢) .

ان الوعي قوة ايضا ، وهي حسب العقيدة التي عرضت علينا توا « تثبت على
الدوام انها فعالة من تلقاء ذاتها » . وبالتالي ، وبموجب ذلك ، ما كان ينبغي
لسانشو ان ينهمك في تغيير الوعي ، بل على الاكثر « الحافز » الذي يؤثر في الوعي ،
الامر الذي يترتب عليه ان سانشو كتب كتابه بكامله مبنا . لكنه من الصحيح في هذه
الحالة بالذات انه يعتبر وعظه الاخلاقي و « اوامره » على انها « حافز » كاف .

« ما يستطيع كل امرئ ان يصر اليه سوف يصر اليه . ان الشاعر
المطبوع يمكن ان يعاقب ، من جراء ظروف منافية ، عن التمشي مع زمانه
وابداع روائع فنية عظيمة لا بد لها من دراسات واسعة . لكن من المؤكد
انه سوف يكتب الشعر سواء اكان شغلا زراعيا ام اسغه الحظ ليحيا
في بلاط ريمار (٢١٨) » وان الموسيقي المطبوع سوف يؤلف موسيقى . ولا
اهمية لما اذا كان سيعرف على الآلات جميعا « (لقد وجد هذ النزوة
عن « الآلات جميعا » عند برودون ، انظر « الشيوعيون ») « أم على
مزمار راع فقط » (من المؤكد ان كتاب نيرجيل Eclogues يخطر
مرة أخرى في بال صاحبنا معلم المدرسة) . « وان عقلا فلسفيا مطبوعا
يمكن ان يثبت مواهبه إما بوصفه فيلسوفا جامعيا وإما بوصفه فيلسوفا
قرويا . وأخيرا فإن **المغفل المطبوع** يظل احمق على الدوام . وفي الحقيقة .
فان العقول المحدودة الفطرية تشكل من دون ريب الطبقة الاكثر عددا من
الجنس البشري . **ولمذا لا تتظلمر الفوارق الموجودة بصورة لا جدال**
فيها في كل نوع من الانواع الحيوانية في النوع البشري ايضا (ب) ؟ «
(ص : ٤٣٤) .

(٢) تلاعب بالانطاد : « Anstoss » - حافز ، صدمة ، فصيحة ، امانة ؛ « Stein des »

« Anstosses » - عقبة كاداء .

(ب) يستخدم لترنر هنا كلمة *partur* التي ترجمناها اعلاه بكلمة « نوع » .

لقد انتقى سانشو مرة أخرى مثاله بخراسته المألوفة . فاذا قبلنا لبرهة فكرته السخيفة عن الشعراء والموسيقين والفلاسفة المطبوعين ، فان هذا المثال انما يبرهن اذن ، من جهة واحدة ، على ان الشاعر المطبوع ، الخ ، يظل ما هو عليه منذ الولادة - يعني شاعرا ، الخ ، ومن جهة أخرى ان الشاعر المطبوع ، الخ ، بقدر ما يخضع **لصيرورة** ، لتطور ، يمكن « من جراء ظروف منافية » الا يصير الى ما **كان يستطيع ان يصير اليه** ، وبالتالي فان مثاله لا يثبت من جهة واحدة أي شيء على الإطلاق ، ومن جهة ثانية يثبت العكس مما كان في نيته ان يبرهن عليه ؛ واذا اخذنا كلا المظهرين معا ، فانه يثبت ان سانشو ، إما منذ الولادة واما من جراء الظروف ، ينتسب الى **(الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري)** . ومهما يكن من أمر ، فانه يتقاسم عزاء كونه « أحق » **أوحد مع تلك الطبقة ومع حمافته الخاصة على السواء** .

وان سانشو هنا هو ضحية مغامرة الشراب السحري الذي نفعه دون كيشوت من البان والخمرة وزيت الزيتون والملح ، وكما يروي سرفانتس في الفصل السابع عشر ، فان سانشو بعدما شرب من هذا المزيج قضى ساعتين فريسة العرق والاختلاجات ، ومن ثم أفرغه من كلا المجربين في بدنه . ان الشراب المادي الذي تناوله صاحبنا حامل اللروع المقدام من أجل متعته الذاتية يفرغه من كل انانيته بالمعنى فوق العادي . ولقد رأينا أعلاه ان سانشو فقد على حين غرة بل هيته حين جابه « الحافظ » وتخلى عن « قدرته » ، مثله كمثل السحرة المصريين قديما حين واجهوا قمل موسى . واننا لنشاهد الآن هجمتين جديدتين من الجبن : انه ينحني أمام « ظروف منافية » ، بل يعترف أخيرا بأن العضوية التي منحته الطبيعة اياها شيء يتعرض للتشويه دون ان تكون له يد في ذلك . ما الذي تبقى الآن لانانينا الفلاس ؟ انه لا يملك سلطة على عضويته الاصلية ، كما انه لا يستطيع ان يتحكم « بالظروف » و « بالحافظ » التي تنطور تلك العضوية تحت تأثيرها ؛ ان « ما هو عليه في كل لحظة » ليس « خليقته الخاصة » ، بل خليقة التفاعلات المتبادلة بين استعداداته الفطرية والظروف الفاعلة فيها . هذا كله يسلم سانشو به الآن . يا له من « خالق » بائس ! ويا لها من « خليقة » بالغة البؤس !

لكن الكارثة العظمى تأتي في الختام . ان سانشو ، الذي لا يكفي بأنه تلقى قبل زمن طويل **البطبات الثلاثة آلاف والثلثمائة على ردفية المريضين** (1) كاملة غير

(1) tres mil asotos y trecientos en ambas sus valientes posaderas

منقوصة، يوجه الى نفسه في النهاية صفة قوية اخرى بالمناداة بنفسه **مؤمننا بالنوع**. وباله من مؤمن! انه ينسب اولاً الى النوع تقسيم العمل، لانه يجعله مسؤولاً عن كون بعض الناس شعراء، والبعض الآخر موسيقيين، والبعض الآخر معلمي مدارس. ثانياً ينسب الى النوع العيوب الجسدية والذهنية التي تشاهد عند « الطبقة الاكثر عدداً من الجنس البشري » ويجعله مسؤولاً عن كون غالبية الافراد يشبهونه في ظل سيطرة البورجوازية. ووفقاً لنظريته عن العقول المحدودة الفطرية، فلا بد من تفسير الانتشار الحالي لداء الخنازير بالقول ان « النوع » يجد لذة خيثة في جعل البنى الخنازيرية الفطرية تشكل « الطبقة الاكثر عدداً من الجنس البشري ». ان الماديين والاطباء العاديين جداً قد تجاوزوا هم انفسهم مثل هذه الآراء الساذجة قبل زمن طويل من « دعوة » الاناني المتفق مع نفسه من قبل « النوع » و « الظروف المنافية » و « الحافز » كي يباشر ظهوره (١) امام الجمهور الالمانى. وكما ان سانشو فر من قبل كل عجز يصيب الافراد، وانطلاقاً من ذلك تحول الشروط التي يحيون فيها، بواسطة الافكار الثابتة لمعلمي المدارس، دون ان يأبه بأصل هذه الافكار، كذلك يفسر الآن هذا العجز بعملية التكاثر الطبيعية وحدها. انه لا يخطر في باله مطلقاً ان قدرة الاولاد على النمو تتوقف على نمو ذويهم وان كل هذا العجز في ظل الشروط الاجتماعية القائمة حتى الآن قد نشأ تاريخياً، ويمكن الفأوه بالطريقة ذاتها مرة اخرى في سياق التطور التاريخي. وحتى الفوارق التي نشأت بصورة طبيعية ضمن النوع، مثل الفوارق الهرمية، الخ، التي لا يقول سانشو كلمة واحدة عنها، يمكن ويجب ان تلقى في سياق التطور التاريخي. ولعل سانشو - الذي يختلس بهذا الخصوص نظرة سريعة الى علم الحيوان، وبذلك يكتشف ان « العقول المحدودة الفطرية » تشكل الطبقة الاكثر عدداً ليس بين الخرفان والثيران فحسب، بل كذلك بين المرحلات والتفاعيات التي لا رؤوس لها على الإطلاق - قد سمع انه من الممكن تحسين عروق حيوانية وخلق انواع جديدة كلياً واكثر كمالاً بواسطة التهجين، من اجل ارضاء البشر ومن اجل تمتعها الذاتية الخاصة على حد سواء. و « لماذا لا يستطيع » سانشو ان يستخلص من ذلك نتيجة قابلة للتطبيق على الجنس البشري ايضاً ؟

وسوف ننتهز هذه الفرصة كي « ندرج عرضياً » « تحولات » سانشو فيما يتعلق بالنوع. ولسوف نرى ان موقفه من النوع هو بالضبط ذلك الموقف من المقدس: فكلما هدر ضده ازداد ايمانه به.

رقم ١. واين من قبل ان النوع يولد تقسيم العمل والمعجز الذي يحدث في ظل الظروف الاجتماعية السابقة والحالية. كيف يحصل على هذه النتيجة؟ انه

(١) de' but ، بالفرنسية في النص الاصل.

يُحصل عليها باعتبار النوع ومنتجاته على السواء شيئاً لا يتغير في جميع الظروف ، شيئاً خارجاً عن نطاق إشراف البشر .

رقم ٢ . « ان النوع يتحقق سلفاً بفضل المعطيات الطبيعية ؛ بالمقابل ، فان ما تستطيع أن تصنعه انطلاقاً من هذه المعطيات » (وقفاً لما سبق كان يجب ان يقال ما صنعت « الظروف » منه) « هو ما تحققه انت . ان يدك تتحقق كلياً من وجهة نظر النوع . والا لم تكن يداً ، بل برتناً اذا جاز التمييز . . . انك تصنع منها ما تريد وما تستطيع أن تصنعه ، كما تريده وكما تستطيعه » . (ويفان ، ص : ١٨٤ ، ١٨٥) .

ان سانشو يكرر هنا في شكل مفاير ما سبق له قوله في الرقم ١ .

وهكذا فقد رأينا مما قيل حتى الآن ان النوع ينتج جميع الامكانيات الجسدية والذهنية ، ووجود الافراد المباخر ، وبصورة مفضية تقسيم العمل ، وذلك بصورة مستقلة عن إشراف الافراد ودرجة تطورهم التاريخي .

رقم ٣ . تصادف من جديد النوع بوصفه هذه المرة « حائزاً » ، وهو تعبير عام عن « الظروف » التي تقرر تطور الفرد الاصلي ، المولود هو نفسه من النوع . ذلك ان النوع يعثل هنا في نظر سانشو بالضبط تلك القوة السرية التي يسميها البورجوازيون الآخرون طبيعة الاشياء والتي يجعلونها مسؤولة عن جميع العلاقات المستقلة عنهم بوصفهم بورجوازيين ، والتي لا يفهمون بالتالي شيئاً من علاقاتها الباطنة .

رقم ٤ . ان النوع : هذه المرة في صورة « ما هو ممكن بالنسبة الى الانسان » و « ما يحتاجه الانسان » ، بشكل اساس تنظيم العمل في « رابطة شترنر » حيث ما هو ممكن بالنسبة الى الجميع والحاجات المشتركة لدى الجميع تعتبر كذلك منتجات النوع .

رقم ٥ . لقد سمعنا من قبل عن الدور الذي يلعبه الاتفاق في الرابطة .

« ص : ٧٧ » : « اذا كانت المآلة هي الوصول الى اتفاق او تبادل الاتصال ، فاني لا استطيع اذن ، بكل تأكيد ، الا ان استعمل الوسائط البشرية التي تحت تصرفي ، لانني في الوقت نفسه انسان » (أي نموذج عن النوع) .

وهكذا فان اللغة تعتبر هنا نتاجاً للنوع . ومهما يكن من امر ، فاذا كان سانشو ينطق بالالمانية وليس بالفرنسية ، فانه لا يدين بذلك للنوع في حال من الاحوال ، بل للظروف . وعلى أي حال : فان اللغة ، في اية لغة حديثة متطورة ، قد

قادت طابع الظاهرة الطبيعية ، جزئيا من جراء تطور اللغة التاريخي انطلاقا من المواد الموجودة مسبقا ، كما في اللغات الرومانية والجرمانية ، وجزئيا من جراء تصالب القوميات وامتزاجها كما في اللغة الانكليزية ، وجزئيا من جراء انصهار اللهجات ضمن امة وحيدة في لغة قومية قائمة على اساس الانصهار الاقتصادي والسياسي . ومن المفروغ منه ان الافراد في يوم ما سوف يتحكمون كليا بهذا النتاج للنوع مثلما يتحكمون بمنشجاته الاخرى . وبالمقابل ، فان الناس سوف ينطقون في الرابطة باللغة في ذاتها ، اللغة المقدسة ، لغة المقدس - العبرية ، بل اللهجة الآرامية (٢١٩) التي نطق بها المسيح « الاله الذي صار جسدا » . لقد « خطرت » لنا هنا هذه الفكرة « ضد توقع » سانشو ، و « في الحقيقة لانه بدأ لنا فقط ان هذا يمكن ان يسهم في ايضاح ما قبله » .

رقم ٦ . نعلم في الصفحتين ٢٧٧ و ٢٧٨ ان « النوع يكشف عن ذاته في الامم ، والمدن ، والطبقات الاجتماعية والتفقات المتنوعة » ، وأخيرا « في الاسرة » ، الامر الذي يترتب عليه بصورة منطقيّة انه قد « صنع التاريخ » حتى الوقت الراهن . وهكذا فان التاريخ من اصوله حتى أيامنا الحاضرة ، وحتى وبما فيه التاريخ البائس للاوحد ، يصبح نتاجا « للنوع » ، والسبب الكافي لذلك هو ان هذا التاريخ لخص أحيانا تحت عنوان تاريخ « **الجنس البشري** » ، يعني تاريخ النوع .

رقم ٧ . ان سانشو ، الذي تسب فيما سبق الى النوع اكثر مما فعله اي فان قبله ، يلخص الآن كل شيء في العبارة التالية :

« ان النوع لا شيء ... ان النوع تصور فقط » (روح - شبح ، الخ ...) (ص : ٢٢٩) .

وبنتيجة ذلك فان هذا « **اللا شيء** » الذي يتحدث عنه سانشو ، المماثل « **لتصور** » ، لا يعني شيئا على الاطلاق . ذلك ان سانشو نفسه هو « العدم الخالق » ، في حين ان النوع ، كما رأينا ، يخلق قسرا كبيرا - واما يفعل ذلك يمكن على خير وجه ان يكون « لا شيئا » هو الآخر . وفضلا عن ذلك ، فان سانشو يخبرنا في الصفحة ٥٦ :

« **الوجود لا يبرر شيئا على الاطلاق** ؛ ان شيئا متصورا يوجد بالضبط كمثل شيء غير متصور » .

وانطلاقاً من الصفحة ٤٤٨ ، يلقق سانشو قصة تستمر ثلاثين صفحة كما يشعل « ناراً » من الفكر ومن نقد الاناني المتفق مع نفسه . ولقد اختبرنا من قبل قترا كبراً من منتجات فكره وتقده كما تلحق بالقارئ « أهانة » (١) أخرى بأن نفرض عليه حساء الفقير الخاص بسانشو . ان ملعقة واحدة منه كافية .

« هل تمتقدون ان الافكار تطير في كل مكان ، طليقة مثل الغصافير ، بحيث يستطيع أي امرئ ان يستولي على بعضها كي يجابهني يوم على اعتبارها ملكيته العصاة ؟ ان كل ما يطير في كل مكان هو لي » .
(ص : ٤٥٧) .

ان سانشويقنص هنا صيدا لا وجود له الا في الذهن . ولقد رأينا كم التقط من هذه الافكار الطائفة في كل مكان . وانه ليتخيل ان في مقدوره ان يلتقطها حالما يضع حبة ملح المقدس على اذبالها . ان هذا التناقض الهائل بين ملكيته الفعلية فيما يتعلق بالافكار وأوهامه في هذا المجال يستحق ان يؤخذ كمثال كلاسيكي وبارز على ملكيته بكاملها بالمعنى فوق العادي . انه هذا التناقض بالضبط هو ما يشكل متعته الفاتية .

٦ - نشيد الاناشيد لسليمان

او

الأوحد

Cessem do sabio Grego, e do Troiano
As navegações grandes que fizeram ;
Calle - se de Alexandjo, e de Trajano
A fama des Victorias que tiveram

... ..

Cesse tudo O que a Musa antiga canta
Que outro valor mais alto se alevanta
E vos, Spreides minhas ...
Dai-me huma furia grande, e sonora
E naõ agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa

(١) تلاعب بالانفاظ : ان عبارة «Antsos geben» التي كثيرا ما يستعملها شترنر يمكن ان تعني « اعطى صدمة » او « وجه اهانة » .

Que o peito accende, e cor ao gesta muda (1)

امحتني ، يا عرائس البحر في سبري ، انشودة جديرة بالابطال الذين قاتلوا
على ضفافك ضد الجوهر والانسان ، انشودة تنتشر فوق العالم بأجمعه وتغنى في
جميع البلدان ، ذلك ان المقصود هنا هو الانسان الذي افعاله

Mais do que prometia a força humana

اعظم مما تستطيع القوة « الانسانية » الخالصة ان تحققه . الانسان
الذي

edificara

Novo reino que tanto sublimara

الذي أسس امبراطورية جديدة وسط شعوب بعيدة ، يعني الرابطة - ان
المقصود

(1) فلنعرض من سجل طروادة ، ومن حليم اليونان
ومن الرحلات الكبرى التي قاما بها ؛
فلنعرض عن الاسكتلر وعن طراجان
وعن مجد الانتصارات التي حققها .

* * *

فلنعرض مما عنته الامة الشعر القديمة ،
ومن غير ذلك من الاثر الجيدة .
وانت يا عرائس البحر في سبري (1) ...
امحتني العميلة المتدلقة ، الخالصة ،
لا تلك الحماسة التي يقنيها الناي القروي او الزاير الرطية
بل تلك الحماسة التي ينشدها
بوق الحرب الرنان ، فينفخ النواقي الصغور
ويحرك الدماء فتشعل في الشرايين .

(2) في الاصل نافوس ، وقد استعاض الالغان عنه هنا بسبري ، وهو النهر الذي يجتاز برلين .
والايبات جميعا من قصيدة اللويس دي كامونيس بعنوان : **Lusiadas**

. . . tenro, e novo ramo floresente
De huma arvore de Christo, mais amada

هو ذلك البرعم المتفتح ، الزاهر ، الطري ، لشجرة أحبها المسيح أكثر من
اية شجرة أخرى ، والتي هي أيضا

Certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade

الرجاء الأوطد في العظمة الآية للمسيحية الواهنة القلب * - وبكلمة واحدة ،
فإن المقصود أمر « لم يسبق له مثيل » ، المقصود هو « الأوحى » .

ان كل ما هو وارد في هذا النشيد الذي لم يسبق له مثيل ، في نشيد
الاناشيد هذا المكرس للأوحى ، قد كان موجودا من قبل في « الكتاب » .
ولسنا نأتي على ذكر هذا الفصل الا بهدف حسن الترتيب ؛ لكي تفعل ذلك كما
ينبغي ؛ فقد تركنا دراسة بعض النقاط حتى الآن ، وسوف نراجع بعض النقاط
الأخرى باقتضاب .

ان « أنا » سانشو قد أنجزت تناسخا كاملا . . . ولقد سبق لنا أن صادفناها
في مظهر الاناني المتفق مع نفسه ، والفن ، وتاجر الأفكار ، والمزاحم الناس ،
والمالك ، والعبد الذي أنتزعت إحدى ساقيه ، وسانشو المقنوف في الهواء من جراء
التفاعل المتبادل بين الولادة والظروف ؛ وفي مائة صورة أخرى . وانه ليقرئنا هنا
سلام الوداع في ملامح كائن « لا انساني » (آ) ، متخلدا من جديد الرؤية التي دخل
تحتها العهد الجديد .

« ان الكائن اللا انساني هو وحده الانسان الواقعي » . (ص : ٢٢٢) .

وهذه إحدى المعادلات الالف والواحدة التي يشرح بها سانشو اسطوره عن
المقدس :

ليس مفهوم « الانسان » بالانسان الواقعي

مفهوم « الانسان » = « الانسان »

★ راجع كامونيس : Lusiodas ، القسم الاول ، ١ - ٧ .

(١) بلجا شترنر هنا مرة أخرى الى التلامب بالانفاظ ؛ فكلمة Unmensch تعني حرفيا

« الكائن اللا انساني » ، لكنها في اللغة الشائعة تأخذ معنى « الشيطان ، الشبح ، الخ . . . » .

« الإنسان » = إنسان مجرد من الواقع
الإنسان الواقعي = أتكار الإنسان
= الكائن اللا انساني

« ان الكائن اللا انساني هو وحده الانسان الواقعي » .

ويحاول سانشو أن يقتنع بالطابع غير الضار لهذه العبارة بواسطة الشروح التالية :

« ليس من العسير أن نقول بكلمات قليلة واضحة ما هو الكائن اللا انساني : انه إنسان [...] لا يقابل مفهوم الانساني ، ويسمى المنطق هذا محاكمة سخيفة ؛ أكون للمرء الحق في الاعراب عن هذه المحاكمة بأن امرءا ما يمكن أن يكون إنسانا دون أن يكون انسانا ، اذا كان المرء لا يعترف بصلاحيته الفرضية القائلة أن مفهوم الإنسان يمكن أن يتفصل عن وجوده ، وأن الماهية يمكن أن تنفصل عن الظاهرة ؟ أنه يقال : فلان يملك مظهر الإنسان حقا ، لكنه ليس بإنسان . ولقد تطق الناس بمثل هذه المحاكمة السخيفة عبر قرون عديدة ؛ وفيما عدا ذلك ؛ فإنه لم يكن هناك خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن سوى كائنات لا انسانية . أي فرد وحيد كان يمكن أن يقابل مفهومه ؟ » (ص : ٢٣٢) .

اننا نصادف هنا مرة أخرى الوهم الاساسي لصاحنا معلم المدرسة عن معلم المدرسة الذي تصور مثلا اعلى عن « الإنسان » و « حشره في رؤوس » الناس الآخرين ، وذلك هو النص الاساسي « للكتاب » .

ان سانشو يسمي فرضية الفكرة القائلة ان مفهوم « الإنسان » ووجوده ، وماهيته وظاهره ، يمكن ان تكون أشياء متميزة وكان العبارات التي يستخدمها لا تعرب بالذات ، بصورة مسبقة ، عن امكانية هذا الانفصال . فهو حالما يقول **المفهوم** ، فإنه يتحدث عن شيء مختلف عن الوجود ؛ وحالما يقول **الماهية** ، فإنه يتحدث عن شيء مختلف عن **الظاهرة** ؛ انه لا يعارض بين هذه التعابير ، بل يعبر عن مجرد تعارض . وبالتالي فان السؤال الوحيد الذي يمكن ان يطرح هو ما اذا كان يملك الحق في اعطاء هذه المقولات مضمونا . وقد كان يترتب على سانشو ، كيما يعالج هذا الامر ، ان يأخذ بعين الاعتبار علاقات البشر الفعلية ، وهي عبارات اتخذت أسماء أخرى حين اصبحت ميتافيزيائية . وفيما عدا ذلك فان حجج سانشو نفسها عن الانائي المتفق مع نفسه وعن العصيان تبين كيف يمكن فصل هذه المقولات ، في حين ان حججه عن الفردية والامكانية والواقع - بخصوص « المتعة الدائمة » - تبين كيف يمكن ان تفصل ويطابق ما بينها بصورة متوافقة .

ان محاكمة الفلاسفة السخيفة القائلة ان الانسان الحقيقي ليس انيانا انما هي ، على صعيد التجريد ، التعبير الأكثر عمومية والأشد شمولاً عن التناقض العمومي القائم فعلا بين حاجات البشر والشروط التي يعيشون فيها . ان الشكل السخيف لهذه العبارة المجردة يقابل تماما الطابع البلاغتي للعلاقات القائمة في المجتمع البورجوازي ، هذا الطابع الذي بلغ حده الأقصى من اللاعقلانية ، بالضبط كما ان محاكمة سانشو السخيفة عن بيئته - أنهم انانيون وفي نفس الوقت ليسوا بانانيين - تقابل التناقض الفعلي بين وجود البورجوازيين الصغار الإلمان والواجبات التي فرضتها عليهم الشروط القائمة (وهي الواجبات التي تجسدها رغباتهم التقية ومطامحهم الواهنة) . وعلى أي حال ، فإذا كان الفلاسفة قد اعلنوا ان البشر لا انانيون ، فليس السبب في ذلك أنهم لا يقابلون مفهوم الإنسان ، بل السبب في ذلك ان مفهومهم ، هم الفلاسفة ، لا يقابل المفهوم الحقيقي عن الإنسان ، او بكلام آخر لانهم لم يكونوا يملكون الوعي الصحيح لماهية الإنسان . تماما كما هي الامور عتقنا (٢) ، في «الكتاب» ، حيث يعلن سانشو ان البشر غير انانيين مجرد أنهم لا يملكون معرفة حقيقية بالانانية .

ان هذه العبارة غير الضارة على الاطلاق - القائلة ان فكرة الإنسان ليست بالإنسان الحقيقي ، وان فكرة الشيء ليست بالشيء ذاته - وهي عبارة قابلة للتطبيق أيضا على الحجر وعلى فكرة الحجر ، الامر الذي يحمل سانشو على التصريح بان الحجر الحقيقي ليس حجرا - لم تكن ثمة حاجة الى الاتيان على ذكرها ، نظرا لما تتحلى به من ابتذال أقصى ويقين لا مجال للشك فيه . بيد ان الوهم الشهير لدى سانشو الذي يجعله على الاعتقاد بأن سيطرة الافكار والمفاهيم هي وحدها التي قلقت بالجنس البشري حتى الآن في مختلف انواع المصائب يتيح له ان يربط استنتاجاته القديمة بهذه العبارة مرة اخرى . ان رأي سانشو القديم بأنه ليس على المرء الا أن ينتزع من رأسه بعض الافكار كيما يشطب من العالم الشروط التي ادت الى قيام تلك الافكار يتكرر هنا في الشكل التالي : ليس على المرء الا أن ينتزع من رأسه الفكرة المسماة « الإنسان » كيما يضع حدا للشروط الفعلية الموصوفة اليوم بأنها لا انسانية ، سواء اكانت صفة « اللا انسانية » هذه حكم الفرد الذي يعبر عن معارضته للشروط التي يحيا فيها او حكم المجتمع السائد ، الذي يعتبر نفسه القاعدة ، على الطبقة الحاكمة التي لا تخضع لتلك القاعدة . وهكذا ، فان حوتا ينتزع من المحيط ويوضع في كويفرغراين (٢٤٠) سوف يعلن ، اذا كان يملك الوعي ، ان هذا الوضع الذي خلقته « شروط مناخية » لا يتفق مع طبيعة الحوت ، بالرغم من أن سانشو سوف يثبت له أنه يتفق مع طبيعة الحوت ، ولو مجرد أنه وضعه الخاص - هكذا بالضبط

(٢) tout comme chez nous ، بالفرنسية في النص الاصل .

يفكر البشر في بعض الظروف .

وفي الصفحة ١٨٥ ، اثار سانشو هذه المسألة الهامة :

« لكن كيف السبيل الى كبح جماح الكائن اللانساني (أ) الذي يقيم في كل فرد ؟ كيف يستطيع المرء ان يتدبر الامر بحيث لا يطلق الكائن اللا انساني جنبا الى جنب مع الكائن الانساني ؟ ان الليبرالية بمجموعها علوا مميّتا ، خصما لا يقهر ، كما ان الله له الشيطان ! ان للانسان على الدوام رفاقا هم الكائن اللا انساني ، والاناني ، والفرد ، ولا تستطيع الدولة ، او المجتمع ، او الجنس البشري ، ان تسيطر على هذا الشيطان » .

« واذا تمت الالف سنة يمل الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الامم الذين في زوايا الارض الاربع ، جوج وماجوج يحشدهم للقتال . .
« فظلموا على سعة الارض واحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة » (رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي ، ٢٠ ، ٧ ، ١٩) .

ان المسألة تنتهي من جديد ، في الشكل الذي يفهمها سانشو به ، الى هراء خالص . انه يتخيل ان البشر قد شكلوا حتى الآن فكرة عن الانسان ، ومن ثم تحرروا بقدر ما كان ذلك ضروريا من اجل تحقيق هذه الفكرة في أنفسهم ؛ وان درجة الحرية التي توصلوا اليها في كل مرة قد تقررت بالمثل الاعلى للانسان كما تصوره في حينه ؛ ولقد كان من المحتم في هذا المنظور ان تظل في كل فرد بقية تتنافر مع هذا المثل الاعلى ، وهذه البقية المدموعة بصفة « الانسانية » اما لم تسهم في تحرر البشر او اسهمت فيه رغما عنهم (ب) .

والواقع ان الامور جرت بصورة طبيعية كما يلي : لقد بلغ البشر في كل مرة درجة التحرر التي تملها عليهم وتتيحها لهم القوى المنتجة القائمة لا مثلهم الاعلى عن الانسان . ومهما يكن من امر ، فان جميع مكاسب الحرية حتى الآن قد كانت قائمة على قوى منتجة مخلوذة كان انتاجها ، القاصر عن ارضاء المجتمع بأسره ، لا يتيح التقدم الا اذا كان البعض يلبون حاجاتهم على حساب البعض الآخر ، الامر الذي كان يمنح البعض - الاقلية - احتكار التقدم ، فيما البعض الآخر - الاغلبية - من جراء صراعهم المتصل من اجل ارضاء اكثر حاجاتهم جوهرية ، مستبعدون من اي تقدم في تلك الاثناء (اي حتى ولادة قوى منتجة جديدة ذات طابع ثوري) .

(٢) هنا بمعنى المسخ ، الحيوان .

(ب) *malgré eux* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

وهكذا فإن المجتمع قد تطور دائما حتى الآن ضمن اطار تناقض - التناقض بين الاحرار والعييد في الازمان القديمة ، والتناقض بين النبالة والرقيق في العصور الوسطى ، والتناقض بين البورجوازية والبروليتاريا في العصور الحديثة . وان هذا ليفسر ، من جهة واحدة ، ، الطريقة غير الطبيعية « اللا انسانية » التي كانت الطبقة المسودة تلبى بها حاجاتها ، ومن جهة ثانية الحدود الضيقة التي بتطور ضمنها التعامل ، واستنادا الى ذلك الطبقة السائدة بمجموعها ، بحيث ان هذا الطابع المحدود للتقدم لا يستقيم في استبعاد طبقة واحدة من التطور فحسب ، بل كذلك في ضيق الفكر عند الطبقة العاملة على الابعاد ، وان « اللا انساني » يصادف كذلك في الطبقة السائدة . ان ما يوصف بأنه « لا انساني » هو نتاج للشروط الراهنة ، مثله كمثل « الانساني » سواء بسواء ؛ انه الجانب السالب ، العصيان - غير المبني على أية قوى منتجة ثورية جديدة - ضد النظام السائد المؤسس على القوى المنتجة القائمة، وضد طريقة تلبية الحاجات التي تقابل هذه الاوضاع . ان التعبير الايجابي « انساني » يقابل الشروط المحددة السائدة في مستوى معين للانتاج وطريقة تلبية الحاجات المحددة من قبل تلك الشروط ، بالضبط كما ان التعبير السلبي لا انساني يقابل المحولة المتجددة يوميا ، والناجمة عن هذا المستوى الذي بلغه الانتاج ، من اجل انكار هذه الشروط السائدة وكذلك انكار طريقة تلبية الحاجات السائدة في ظلها في اطار نمط الانتاج القائم .

وبالنسبة الى قديسنا ، فان هذه الصراعات على نطاق التاريخ العالمي ترجع الى مجرد نزاع بين القديس برونو « الجمهور » . راجع كل نقد الليبرالية الانسية ، وخاصة الصفحة ١٩٢ وما يليها .

وهكذا فان صاحبنا الساذج سانشو ، بكلمته الجامعة الساذجة عن الكائن اللا انساني وبطريقته في انتزاع الانسان من رأس المرء ، هذا الانتزاع الذي يقضي في الحال على الكائن اللا انساني ايضا ولا يترك بعد الآن اي مقياس موضوعي للأفراد، ينتهي اخيرا الى النتيجة التالية . انه يأخذ المعجز والاستبعاد اللذين يتعرض لهما الفرد على الصعيد الجسدي والفكري والاجتماعي من جراء الشروط القائمة على انهما فردية ذلك الفرد وشخصيته ؛ وانه ليعترف بكل هدوء ، مثله كمثل أي انسان عادي محافظ النزعة ، بهذه الشروط بعد ان يتحرر من كل قلق بانتزاعه من رأسه التصور الذي صنعه الفلاسفة عن هذه الشروط . وكما يعلن هنا ان الخصائص التي تفرضها الاحتمالات على الفرد هي فرديته ، كذلك فيما مضى (راجع « المنطق ») ، بخصوص الانا ، لا يصرّف النظر عن اي احتمال فحسب ، بل كذلك عن ايه فردية على العموم .

وأما حصل سانشو على هذه النتيجة التي تتطلى بالعظمة « اللا انسانية » ،
فانه يجدها في استهيب يا رب (أ) التالية التي يضعها على شفتي (القلبان اللانسانى):

« كنت موضع الازدياء لاني نشدت ذاتي الفصلى خارجا مني ؛
« كنت اللا انساني ، لاني حطبت بالانسانى ،
« كنت مثل اولئك الاتقياء الذين يجوعون الى انهم الحقيقية ويظنون
على اللوام خطة مساكين ،
« ولم اكن افكر نفسي الا بالمقارنة مع آخر ،
« ولم اكن الكل في الكل ، لم اكن - الاوحد .
« لكنني اكف الآن عن الظهور في نظري بوصفي اللا انساني ،
« اكف عن قياس نفسي والسماح للآخرين بقياسي بالمقارنة مع الانسان ،
« لقد كنت اللا انساني ، لكنني لست اللا انساني بعد الآن ، اني الإوحد! »
هللويبا !

ودون ان تعمق هنا اكثر من ذلك في طريقة « اللا انساني » الذي وضع نفسه ،
كما يمكننا ان نقول بصورة عابرة ، في الاطرر الذهني الضروري حين « اناار ظهوره »
« لنفسه وللناقد » القديس برونو - طريقة « اللانسانى » اذن في « تخيل » نفسه
او عدم « تخيل » نفسه ، فاننا سوف نشير فقط الى ان « الاوحد » (بصيغة العاقل
او الاعجم) يتصف هنا بأنه ينتزع المقدس من رأسه للمرة التسعمائة والتاسعة
والتسعين ، الامر الذي يترتب عليه ، وهذا ما نجد انفسنا بدورنا مضطرين
الى تكراره للمرة التسعمائة والتاسعة والتسعين ، ان يبقى كل شيء على حاله ، اذا
لم يكن المقصود مجرد رغبة تقية .

ان لدينا هنا ، للمرة الاولى ، الشخص الاوحد ، سانشو ، الذي حصل مع
الابتهاال المذكور اعلاه على وسام الفروسية ، وهو يمتلك الآن لقبه النبيل الجديد .
ان سانشو يتوصل الى « اوحديته » بانتزاعه « الانسان » من رأسه . وحين يفعل
ذلك يكف عن « الا يفكر نفسه الا بالمقارنة مع آخر » وعن « الاعتراف بأن يكون اي
شيء فوق نفسه » . انه يصبح لا قرين له . اننا نصادف هنا مرة اخرى نفس وهم
سانشو القديم الذي ينص على ان التصورات ، الافكار ، « المقدس » - في صورة
« الانسان » هنا - من دون حاجات البشر ، هي التي تشكل عامل المقارنة (ب) الوحيد ،

(أ) Kyrieleison باليونانية في النمر الاصلى .

(ب) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الاصلى .

«الرباط الاوحد بين الافراد . انه ينتزع فكرة من راسه ، وبذلك يصبح اوحده .

وكيما يصبح « اوحده » بالمعنى الذي يقصده من الكلمة ، يجب قيل كل شيء
ان يثبت لنا وجوده بصورة مستقلة عن جميع الشروط المسبقة .

ص : ٤٧ : « لا يشكل الفكر الشرط المسبق لفكره ، بل انه . لكن
هذا يعني أنك تعلم بوجودك المسبق ! أجل المسبق لفكري انا . قبل
فكري انا موجود . وبالتالي فانه يترتب على ذلك انه ليس ثمة فكرة
تسبق فكري ، او ان فكري موجود بدون اي شرط مسبق . ذلك ان
الشرط المسبق الذي اشكله انا بالنسبة الى فكري ليس شرطا يتدعه
الفكر ، ليس شرطا هو الفكر ، بل هو صاحب الفكر ، ولا يثبت سوى ان
الفكر ليس شيئاً آخر سوى - ملكية . »

« انا على استعداد هنا للتسليم » بان سانشو لا يفكر قبل ان يفكر ، وانه مثل
اي انسان آخر ، بهذا المعنى ، كائن مفكر بدون شروط مسبقة . وانا لنسلم كذلك
بانه ليس ثمة فكرة تشكل الشرط المسبق لوجوده ، اي ليست الافكار هي التي
خلقت . واذا صرف سانشو النظر لحظة واحدة عن كل هذه البضاعة النافعة من
الافكار - الامر الذي لن يكون ، نظرا لتشكيلته الهزيلة ، على درجة كبيرة من الصعوبة -
فانه تبقى اناه الحقيقية ، لكن اناه الحقيقية ضمن اطار الشروط القائمة للعالم
الواقعي . وبهذه الطريقة فقد تخلص للحظة من الزمان من جميع المقدمات العقائدية ،
لكن المقدمات الحقيقية تبدأ الآن بالمقابل ، للمرة الاولى ، وجودها بالنسبة اليه . وان
هذه المقدمات الحقيقية هي كذلك مقدمات مقدماته **العقائدية** التي سوف يصادفها من
جديد في الحال ، شاء ذلك ام ابي ، مع الشروط الواقعية طالما ان المقدمات الحقيقية
لم تتغير ، ومعها المقدمات العقائدية ، او طالما يترف بان الشروط الفعلية تشكل
مقدمات فكره ، الامر الذي سيقتضي بصورة قاطعة على المقدمات العقائدية . وبما
ان تطوره السابق والاساط البرلينية التي يعاشرها قد قدمت المقدمات العقائدية
للانانية المتفكة مع نفسها ، فانه يستطيع ان يتخيل ما شاء وجوده بدون شروط
مسبقة ، لكنه سيظل امير هذا الشرط ما دام عاجزا عن التغلب على مقدماته الحقيقية .

فلا يبرح سانشو ، مثله كمثل معلم مدرسة حقيقي ، ينشر «الفكر غير الشروط»
الهيغلي الشهير ، اي الفكر بدون مقدمات عقائدية ، الذي لا يعلن كونه ، لدى
هيغل ايضا ، مجرد رغبة تقية . ولقد حسب سانشو انه يستطيع ان يحقق ذلك
بحيلة بلرعة ، بل ان يفعل ما هو افضل من ذلك اذ يتطرق بجنا عن الانا المجردة عن

المقدمات . لكن هذا وذاك أفلتا من قبضته على حد سواء .

يجرب سانشو الآن حظه بطريقة أخرى .

الصفحتان ٢١٤ ، ٢١٥ : « أمضوا حتى النهاية في المطالبة بالحرية !
« من ذا سوف يصيح حراً ؟ أنت ، أنا ، نحن . أحرار مَم ؟ من كل
شيء لا يكون أنت ، أنا ، نحن . وبالتالي فاني أنا لبع جميع الأشياء
... ماذا يتبقى اذا تحررت من كل شيء لا يكون أنا ؟ أنا فقط ، ولا
شيء الا أنا » .

ذلك كان اذن لب المشكلة !

طالب علم جوال ! ان الحادث يضحكني . « (٢١) »

« كل شيء لا يكون أنت ، أنا ، نحن » ، تلك بالطبع ، مرة أخرى ، فكرة
عقائدية ، كالتولة ، والقومية ، وتقسيم العمل ، الخ . . . واذا ما اخضعت هذه
الافكار مرة للنقد - وفي رأي سانشو ان هذا ما حققه من قبل بواسطة « النقد » ،
يعني النقد التقدي - فانه يتخيل من جديد انه قد تحرر ايضا من التولة الفعلية ،
ومن القومية الفعلية ، ومن تقسيم العمل الفعلي ، وبنتيجة ذلك فان الانا ، التي
هي « اللب » هنا ، التي « أصبحت حرة من كل شيء لا يكون أنا » - لا تبرح الانا
المحررة من الشروط المسبقة ، مع كل الأشياء التي لم تتخلص منها بعد .

وعلى أية حال فاذا كان لا بد الآن لسانشو ان يعالج مرة موضوع « التحرر »
بوصفه الرغبة في التخلص ليس من المقولات فحسب ، بل من الاغلال الفعلية ، فان
مثل هذا التخلص سوف يفترض اذن بصورة مسبقة تغيرا مشتركا بينه وبين كتلة
عريضة من الناس الآخرين ، وسوف يحدث تغيرا في الشروط العامة يسري مفعوله
هو الآخر عليه وعلى الآخرين . ومن بعد فبالرغم من أن « أنا » « تبقى » بعد
التحرر ، فانها سوف تكون بمثابة أنا مختلفة كلياً عن نشاط الآخرين ، عالماً تغيرت
أوضاعه ، وهو يشكل على وجه الضبط الشرط المسبق ، المشترك بينه وبين
الآخرين ، لحرية وحريةهم ، وبدلك ينتهي طابع أناه الاوحد ، وفرادتها ،
واستقلالها .

يجرب سانشو من جديد طريقاً ثالثة :

ص : ٢٢٧ : « لا يتجم عارهم عن كونهم » (اليهود والمسيحيين)
« يستعبدون بعضهم بعضاً ، بل من كونهم لا يفعلون ذلك الا بصورة
نصفية . لو كان في مقدورهم ان يكونوا انانيين كاملين ، فقد كانوا
يستعبدون بعضهم بعضاً بصورة كلية » .

ص : ٢٧٣ : « اذا كانت رغبة المرء تقتصر على حل التناقض . فلن يفقه اذن معناه الا بطريقة صورية جدا وهزيلة جدا . ان التناقض يستأهل بالاحرى أن تزداد حدته » .

ص : ٢٧٤ : « انتم لن تتوصلوا بعد الآن الى الاستمرار في اخفاء تناقضكم حين تعترفون به دون تحفظات وحين تؤكد كل امرئ نفسه ، من قمة رأسه حتى أخمص قدميه ، على انه **أوحد** . . ان التناقض النهائي والاشد حسما . . ذلك التناقض الذي يفصل الواحد عن الاوحد . . يمضي بصورة أساسية أبعد مما يسمى تناقضا عادة . . حين تكون اوحد ، فانك لا تملك بعد الآن شيئا مشتركا مع الآخرين ؛ بما في ذلك ، اذن ، الفوارق والعداوة . . ان التناقض يتلاشى في . . الانفصالية المطلقة . . التامة ، يعني الوجدانية . . »

ص : ١٨٢ : « لست أريد أن يكون لي شيء خاص أو أن اكون شيئا **خاصا** يعطيني امتيازاً على الغير ، كما اني لا اقيس نفسي بالمقارنة مع الغير . . اني اريد أن اكون كل شيء أستطيع أن اكونه ، وأن يكون لي كل شيء أستطيع الحصول عليه ، وماذا يعني أن يكون الآخرون أو يملكوا شيئا **مماثلاً** ؟ انهم لا يستطيعون أن يكونوا أو أن يملكوا شيئا مساوياً ، الشيء نفسه . اني لا أوذيهم مطلقاً اكثر مما أوذي الصخرة لانني انفوق عليها من ناحية الحركة . اذا كان في مقدورهم الحصول عليه ، فانهم سوف يحصلون عليه . عدم الحاق الاذى بالآخرين ، هذا هو معنى المطلب الذي يقضي بعدم امتلاك أي امتياز . . يجب على المرء ألا يعتبر نفسه شيئا **خاصا** ، يهودياً أو مسيحياً مثلاً . وهكذا فاني لا أعتبر نفسي شيئا **خاصا** ، بل اعتبر نفسي **اوحد** ، وصحيح ان بي شيئا بالآخرين ، لكن هذا لا يصلح الا للمقارنة أو التفكير ؛ وعلى أية حال ، فالحقيقة اني تسبج وحدي ، اوحد . ليس جسدي جسدهم ، وليس روحي روحهم . اذا انت حشرتهم في **القولتين العامتين** « جسد » و « روح » ، فتلك اذن هي **افكارك** التي ليست لها علاقة بالثة بجسدي وبروحي » .

ص : ٢٣٤ : « ان المجتمع البشري يسمى الى دماره بسبب من الانانيين ، لانهم لا يتصرفون حيال بعضهم بعضاً بوصفهم كائنات بشرية ، بل يتصرفون بأنانية بوصفهم انا تعارض انت متميزاً كلياً عن تلك الانا ومعادياً لها » .

ص : ١٨٠ : « فكان الفرد الواحد لا يجب أن ينشد على الدوام الآخر ،

وكان الواحد ليس مضطرا للتكيف مع الآخر حين يحتاج اليه . لكن الفرق هو ان الفرد الآن يتعد بصورة فعلية مع فرد آخر ، بينما كان من قبل مرتبطا به برياط خارجي .

ص : ١٧٨ : « اذا كان كل منكم اوحدا ، فانكم تستطيعون عندئذ فقط ان تقيموا مع الآخرين علاقات على اساس ما انتم فعليا » .

فيما يتعلق بوهم سانشو عن تعامل الاوحدين « على اساس ما هم فعليا » ، عن « اتحاد الفرد مع الفرد » ، وباختصار عن « الرابطة » ، فتلك مسألة قد بحثت من قبل بصورة وافية . وسوف نكتفي هنا بالإشارة الى ما يلي : اذا كان كل واحد في الرابطة يعتبر الآخر على أنه موضوعه ، ملكيته ، ويعامله على هذا الاساس (راجع ص : ١٦٧ : ونظرية الملكية والاستغلال) ، فان الامر على النقيض من ذلك في « الشرح » (ويفظن ، ص : ١٥٤) ، حيث حاكم جزيرة بلراتايا يدرك ويعترف بأن الآخر يخص نفسه أيضا ، هو خاصته ، هو اوحدا ، وهو بهذه الصفة يصبح كذلك موضوع سانشو ، وان لم يكن بعد الآن ملكية سانشو . وفي يأسه ، فان خشية الخلاص الوحيدة بالنسبة اليه هي الفكرة غير المتوقعة بأنه « حين يفعل ذلك ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » ، وهي متعة « يحصل عليها الف مرة في كل ساعة » ، وتزداد علوية من جراء الوعي العذب بأنه لم « يتلاش كليا » مع ذلك . وهكذا فان النتيجة التي تترتب على ذلك هي تلك الحكمة القديمة القاضية بأن كل واحد يوجد لنفسه وللآخرين .

فلنرجع الآن ببيانات سانشو الطنانة الى مضمونها المتواضع الفعلي .

ان الصيغ القنمة عن « التناقض » الذي يجب ان تزداد حدته ويدفع الى حدوده القصوى ، وعن تلك « الامتيازات » الخاصة التي لا يريد سانشو ان يحصل عليها : تعود جميعا الى نفس الفكرة الواحدة . فسانشو يريد ، او بالاحرى يعتقد انه يريد ان يتم التعامل بين الافراد على صعيد شخصي خالص ، والا يكون ثالث وسيطا لهذا التعامل (راجع « المزاحمة ») . ان الثالث هنا هو العنصر « الخالص » او التناقض الخالص لا المطلق ، أي وضع الافراد في علاقاتهم ببعضهم بعضا ، المحدد بالشروط الاجتماعية القائمة حاليا . ومثال ذلك ان سانشو لا يريد فردين ان يكونا في « تناقض » مع بعضهما بعضا ، بوصفهما بورجوازيًا وبروليتاريًا ؛ انه يحتج ضد هذا « العنصر الخاص » الذي « يمنح امتيازًا » الى البورجوازي على البروليتاري ؛ انه ليود ان يدخلهما في علاقة شخصية خالصة ، ان يجعل منهما مجرد فردين يقيمان علاقات فيما بينهما . انه لا يأخذ بعين الاعتبار ان العلاقات الشخصية ، في اطار تقسيم العمل ، تتطور بصورة ضرورية وحتعية الى علاقات طبقية وتبلور بهذه

الصفة ، وبالتالي فان كل حديثه يتحول الى رغبة تقيية يتوقع ان يطقها حين
يستحث افراد هذه الطبقات على ان ينزعوا من رؤوسهم فكرة « تناقضهم »
و « امتيازهم » « الخاص » ، وفي جمل سانشو التي اوردناها اعلاه تلور الامور حول
شيء واحد فقط : **راي الناس بانفسهم ورايه فيهم** ، ما يريهونه هم ، وما يريه
هو . ان « التناقض » و « المنصر الخاص » سوف يلغيان من جراء تعديل يطرأ على
« **الراي** » و « **الإرادة** » .

وحتى ذلك التفوق الذي يملكه فرد من حيث هو فرد على الافراد الآخرين هو
كذلك في يومنا نتاج للمجتمع وحين يتحقق لا بد ان يظهر في صورة امتياز ، كما بينا
ذلك من قبل لسانشو فيما يخص المزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فان الفرد بحد ذاته ،
مأخوذا بعين الاعتبار لذاته ، خاضع لتقسيم العمل الذي يجعل تطوره مختلا ،
ويقعده ، ويحده .

إلام يخلص في افضل الاحوال امتداد التناقض الذي يتحدث عنه سانشو
والفاء الصفات الخاصة ؟ يخلص الى ما يلي : ان اوضاع الافراد يجب ان تتوحد
مع سلوكهم حبال بعضهم بعضا ، في حين ان فوارقهم المتبادلة يجب ان تتوحد مع
تبايناتهم الذاتية (على الطريقة التي تتباين بها الذات التجريبية الواحدة من الذات الاخرى) .
وان كلا هذين المطلبين اما ان يكونا ، كما هي الحال عند سانشو ، تورية ايدولوجية لما
هو موجود ، لان علاقات الافراد ، في جميع الظروف ، لا يمكن ان تكون الا سلوكهم
المتبادل ، بينما فوارقهم لا يمكن ان تكون الا تبايناتهم الذاتية . واما ان يكونا الرغبة
التقية بأن يكون في مقدورهم ان يتصرفوا بطريقة معينة وأن يتميزوا عن بعضهم بعضا
بطريقة معينة بحيث لا يكتسب سلوكهم وجودا مستقلا كي يصبح علاقة اجتماعية
مستقلة عنهم وبحيث لا تتخذ فوارقهم طابعا موضوعيا مستقلا عن الشخص ، وهو
الطابع الذي اتخذته والذي لا تبرح تتخذه يوميا .

ان الافراد قد « انطلقوا من انفسهم » ، دائما وفي جميع الظروف ، لكن بما انهم
ليسوا اوحشين بمعنى انهم لا يستطيعون غنى عن قيام علاقات فيما بينهم ، وبما
ان حاجاتهم ، وبنتيجة ذلك طبيعتهم ، وطريقة تلبية حاجاتهم ، تجعلهم في تسمية بعضهم
بعضا (العلاقات بين الجنسين ، والمبادلة ، وتقسيم العمل) ، فانه كان من المحتم
ان تقوم علاقات فيما بينهم . وفيما عدا ذلك ، فقد كانوا يدخلون في علاقة ببعضهم
بعضا ليس بوصفهم انوات خالصة ، بل بوصفهم افرادا بلغوا مرحلة معينة من
تطور قواهم الانتاجية وحاجاتهم ، وكانت هذه العلاقة تحدد بلورها الانتاج
والحاجات ، ولذا فان سلوك الافراد الشخصي ، في سلوكهم المتبادل بوصفهم افرادا ،
هو الذي خلق العلاقات الثابتة القائمة ولا يبرح يخلقها من جديد بصورة يومية .

ولقد دخلوا في علاقات ببعضهم بعضاً وهم على ما هم عليه ، وانطلقوا « من أنفسهم » وهم على ما هم عليه ، دونما أي اعتبار « لنظرتهم الى الحياة » . ان هذه « النظرية الى الحياة » - حتى نظرة الفلاسفة الزائفة - لا يمكن بكل تأكيد أن تحدد : في جميع الأحوال : إلا بفعل حياتهم الفعلية . وبالتالي فإنه يترتب على ذلك بصورة مؤكدة ان تطور المرء محدد بتطور جميع الآخرين الذين تقوم بينه وبينهم علاقة مباشرة أو غير مباشرة ، وان الاجيال المختلفة من الافراد، التي قامت علاقات فيما بينها ، تشترك في أن الاجيال اللاحقة تتحد في وجودها الطبيعي بالاجيال السابقة لها ، وان هذه الاجيال اللاحقة ترث القوى الانتاجية وأشكال المبادلة التي كرسها الاجيال السابقة لها ، وبذلك تتحدد بنية العلاقات التي تقوم بين الاجيال الراهنة . وباختصاره ، فإنه من الواضح ان تطوراً يحدث ، وان تاريخ فرد وحيد لا يمكن أن يفصل عن تاريخ الافراد السابقين أو المعاصرين ، بل هو على العكس من ذلك محدد بهذا التاريخ .

ان انقلاب هذه العلاقة الفردية الى تقيضها ، الى علاقة مادية خالصة ، والتمييز الذي يقيمه الافراد انفسهم بين الفردية والاحتمال . هذا كله ، كما بينا سابقاً ، عملية تاريخية تتخذ في مراحل مختلفة من التطور أشكالاً مختلفة ، اعظم حدة وأكثر عمومية دائماً . وفي العصر الحالي ، فان سيطرة الشروط المادية على الافراد ، وسحق الفردية من قبل الاحتمال ، قد اتخذتا شكلهما الاعظم حدة والاكثر عمومية ، الامر الذي القى على عاتق الافراد الموجودين مهمة محددة جداً، الاستعاضة عن سيطرة الظروف القائمة والاحتمال على الافراد بسيطرة الافراد على الاحتمال والظروف القائمة . ليس مطلب العصر ، كما يتوهم سانشو ، « تطوير الذات » ، وهو ما صنعه كل فرد حتى الآن دونما أي نصح من سانشو ، بل ان عصرنا يفرض علينا بالاحرى أن نتحرر من نمط تطور محدد تماماً . ان هذه المهمة ، التي تطلبها الشروط الراهنة ، تتطابق مع تلك المهمة التي تستقيم في تنظيم المجتمع تنظيمًا شيوعيًا .

ولقد سبق لنا ان بينا اعلاه ان الغاء الطابع المستقل للظروف القائمة بالنسبة الى الافراد وخضوع الفردية للاحتمال ، وانقياد علاقات الافراد الشخصية للعلاقات الطبقيّة ذات الطابع العام ، الخ . محددان في آخر تحليل بالفناء تقسيم العمل . ولقد بينا كذلك ان الغاء تقسيم العمل محدد هو نفسه بتطور التعامل والقوى المنتجة التي يجب ان تبلغ درجة من العمومية تصبح معها الملكية الخاصة وتقسيم العمل قيوداً تغلها . ولقد بينا بالاضافة الى ذلك ان الملكية الخاصة لا يمكن الغاؤها الا بشرط انجاز تطور شامل للافراد ، لان الطابع القائم للتعامل والقوى المنتجة طابع شامل ، ولا يمكن الا لافراد متطورين بطريقة شاملة أن يتمثلوها ، يعني ان يحولوها الى تظاهرات حرة لحياتهم . ولقد بينا ان الافراد في الوقت الحاضر

هزيمون بالغاء الملكية الخاصة ، لان القوى المنتجة واثكال التعامل قد بلغت مستوى عاليا من التطور بحيث اصبحت ، تحت سيطرة الملكية الخاصة ، قوى هدامة ، ولان التناقض بين الطبقات قد بلغ حده الاقصى . واخيرا ، لقد بينا ان الغاء الملكية الخاصة وتقسيم العمل بشكل يحد ذاته ذلك الاتحاد للانفراد على الاساس الذي خلقته القوى المنتجة الراحنة والتعامل على النطاق العالمي .

وفي قلب المجتمع الشيوعي ، وهو المجتمع الوحيد حيث لا يكون تطور الافراد الحر والاصيل عبارة جوفاء ، فان هذا التطور محدد على وجه الدقة بارتباط الافراد فيما بينهم ، وهو ترابط يستقيم جزئيا في المقدمات الاقتصادية وجزئيا في التضامن الضروري لتطور المجتمع الحر ، واخيرا في الطابع العمومي لفعالية الافراد على اساس القوى المنتجة القائمة . وبالتالي فان المقصود هنا هم الافراد الذين بلغوا مرحلة معينة من التطور التاريخي وليس في حال من الاحوال الافراد الذين وقع الاختيار عليهم كيفما اتفق ، بصورة اعتباطية ، حتى دون اعتبار للثورة الشيوعية التي لا غنى عنها والتي هي يحد ذاتها شرط عام لتطورهم الحر . ان وعي الافراد لعلاقاتهم المتبادلة سوف يملك كذلك ، بكل تأكيد ، طابعا مختلفا كل الاختلاف ، وبالتالي سوف يكون بعيدا عن « مبدأ المحبة » او التفاني بعده عن الانانية .

وهكذا فان « الوجدانية » الاخذة بمعنى التطور الاصيل والسلوك الفردي ، كما هو مبين اعلاه ، لا تفترض اشياء مختلفة كل الاختلاف عن الارادة الطيبة والوعي السليم فحسب ، بل تفترض كذلك امورا هي بالضبط النقيض التام لادهام سانشو . فليست « الوجدانية » عنده اكثر من تزيين للشروط القائمة ، قطرة ضئيلة من بلمع معز للنفس المسكينة ، العاجزة ، التي جعلها المعالم البائس شقية بائسة .

وان الامر سيان بالنسبة الى « فريدة سانشو » و « وحدانيته » . لسوف يتذكر هو نفسه ، اذا لم يكن قد « ضاع » كليا في « سلوانه العذب » ، ان تنظيم العمل في « رابطة الانانيين لشرنفر » لا يقوم على تشابه الحاجات فحسب ، بل على تساويها ايضا . وانه ليفترض ضمنا لا حاجات متساوية فحسب ، بل نشاطا متساويا ايضا ، بحيث يستطيع الفرد الواحد ان يأخذ مكان الاخر في « العمل البشري » والمكافأة الاضافية التي يتناولها الشخص « الاوحد » تكليل لنجاحاته . على اي اساس ترتكز ان لم ترتكز على المقارنة بين العمل الذي ينجزه وعمل الآخرين ، وقد نال اجرا افضل نظرا لتفوقه ؟ وعلى العموم كيف يستطيع سانشو ان يتحدث من الفريدة حين يسمح للطل بالبقاء . وهو واسطة المقارنة التي تكنس وجودا مستقلا في الممارسة . وحين يخضع نفسه له ، وطلبيا للمقارنة مع الآخرين يسمح لنفسه ان يقاس بهذا المعيار العمومي ؟ وبنتيجة ذلك فانه لمن

الجلي تماما انه يكذب هو نفسه مذهبه عن الفريدة . ليس شيء أسهل من تسميته المساواة والتفاوت والتشابه والتناظر منتجات للتفكير . وان الفريدة هي كذلك تحديد ذهني يفترض فعل المقارنة كمقدمة له . وكى نبرهن على ان المقارنة ليست في حال من الاحوال تحديدا ذهنيا اعتباريا خالصا ، يكفي ان تعطي مثالا واحدا فقط ، **المال ، عامل المقارنة** (1) الدائم للبشر والاشياء جميعا .

وفيما عدا ذلك فانه يمكن ان يكون للفريدة معان مختلفة . وان المعنى الوحيد المقصود هنا ، ألا وهو « الوجدانية » بمعنى الاصالة ، يفترض بصورة مبهمة ان نشاط الفرد الفريد في مجال معين يتميز عن فعالية اعداده . ان بيرسياني مغنية فريدة بالضبط لانها هضنية وهي تقارن مع معنيات اخريات من قبل اناس قادرين على التعرف على قرادتها من خلال المقارنة المبنية على قدرة سمع طيبة وعلى الثقافة الموسيقية . ان غناء بيرسياني ونقيق ضفدع غير قابلين للمقارنة ، على الرغم من ان المقارنة ممكنة حتى من هذا المجال ، لكنها سوف تكون مقارنة بين كائن انساني وطفدع ، وليس بين بيرسياني وهذا الضفدع الخاص . ولا يمكن الحديث عن مقارنة بين الافراد الا في الحالة الاولى ، اما في الحالة الثانية فالمقارنة تتناول النوع او احدى صفات النوع الذي ينتسبون اليه . وثمة نوع ثالث للفريدة - فريدة غناء بيرسياني بالمقارنة مع ذبل مذنب - نتخلى عن دراسته لسائشو من اجل « متعته الذاتية » طالما انه يجد ، على آية حال ، لذة كبيرة في « المحاكمة السخيفة » لكن هذه المحاكمة السخيفة نفسها تملك شيئا من الواقعية في سخافة الشروط الراهنة . ان المال هو المقياس المشترك بين جميع الاشياء ، بما فيها اعظمها تناظرا .

وعلى اية حال ، فان فريدة سائشو تنتهي الى نفس الصيغة الجوفاء التي تنتمي اليها وحدانيتها . فلا يجب ان تتم المقارنة بين الافراد بمقياس عامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب ان تتحول المقارنة الى تباين ارادي ، اي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « الافكار الثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من امر ، فان سائشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون وفلاسفة المقاهي ، تلك المقارنة التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بان سائشو ليس برونو وان برونو ليس سائشو . ومن جهة اخرى ، فمن المؤكد انه يجمل العلوم كليا ، هذه العلوم انني لم نتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الاهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعا ذا اهمية شاملة - علوم مثل التشريح المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ .

(1) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الاصل .

على الرغم من ان هذه المقارنة السخيفة تملك هي نفسها شيئاً واقعياً في سخر العلاقات القائمة في الوقت الراهن . ان المال هو المعيار المشترك لجميع الاشياء ، حتى اكثرها تناقضاً .

وعلى اي حال ، فان فرادة سانشو تنتهي الى نفس العبارة الجوفاء ، مثلها مثل وحدانيته . ان الافراد لن يقاسوا بعد الآن بعامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب ان تتحول المقارنة الى تبان ارادي ، اي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلاً عن ذلك ، بانتراعهم « افكاراً ثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من امر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون ، التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بان سانشو ليس برونو وان برونو ليس سانشو . ومن جهة اخرى ، فمن المؤكد انه يجهل العلوم كلياً ، هذه العلوم التي لم تتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الاهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعا ذا اهمية شاملة - علوم مثل التشريع المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ . ان امما عظمى - الفرنسيين والامريكيين الشماليين والانكليز - تعمد باستمرار الى المقارنة فيما بينها على صعيد النظرية والممارسة على حد سواء ، في المزاومة وفي العلم . أما البقالون الصغار والبورجوازيون الصغار مثل الالمان الذين يخافون المقارنة والمزاومة فيختبئون خلف درع الفرادة التي يزودهم بها صناع لصاقتهم الفلسفية . ولم يرقض سانشو ان يتهاون بأية مقارنة في مصلحتهم فحسب ، بل في مصلحته الخاصة أيضاً .

في الصفحة ١٥ } يقول سانشو :

« ليس امرؤ قريناً لي » .

وفي الصفحة ٤٠٨ يوصف التعامل مع « اقارني » بحيث ينحل المجتمع في هذا التعامل بين الافراد .

« ان الطفل يفضل التعامل مع اقارنه على المجتمع » .

ومهما يكن من امر ، فان سانشو يستعمل من حين لآخر تعبير « قريني » او « الند » بمعنى « نفس الشيء » ، مثال ذلك الفقرة الواردة اعلاه من الصفحة ١٨٣ :

« لا يمكن ان يكونوا او يملكوا شيئاً مساوياً ، نفس الشيء . »

وهنا ينتهي الى « تعبيره الجديد » الاخير ، الذي يستخدمه بصورة خاصة في « الشرح » .

ان الوحدانية ، الاصلية ، تطور الفرد « الخاص » ، التي لا تحدث على سبيل المثال ، في رأي سانشو ، في جميع « الاعمال البشرية » ، بالرغم من ان احداً لن

ينكر أن أي صانع موقد لن يبنيه « بنفس » الطريقة التي يبنيه بها آخر ؛ تطور الأفراد « الأوحاد » الذي لا يحدث ، في رأي سانشو هذا نفسه ، في المجالين الديني والسياسي ، الفخ ، (انظر « علم الظواهر ») ، بالرغم من أن أحدا لن ينكر أن أحدا من بين جميع أولئك الذين يؤمنون بالاسلام لا يؤمن به « بنفس » الطريقة التي يؤمن بها آخر ، وبهذا المعنى فإن سلوكه « أوحاد » ، بالضبط كما أن أحدا من بين جميع المواطنين لا يتصرف « بنفس » السلوك حيال الدولة ، ولو لجرد أن هذا السلوك سلوكه هو وليس سلوك شخص آخر - كل هذه « الوحدانية » التي يمتدحها سانشو كثيرا ، والتي تتميز جدا من « المشابهة » ، من هوية الشخص ، بحيث لا يرى سانشو في جميع الأفراد الذين عاشوا حتى هذا الحين سوى « نماذج » النوع - هذه هي تلاشي كي ترقد هنا الى هوية الشخص مع نفسه ، مثلما يقررها البوليس ، الى حقيقة ان الفرد الواحد ليس هو الآخر ، وهذا سانشو ، هذا المحلاق الذي كان على اهبة الاستيلاء على العالم بمنف العاصفة ، يسقط الى مستوى كاتب في مكتب للجوازات .

في الصفحة ١٨٤ من « الشرح » يروي بحماسة زائدة ومتمعة ذاتية عظمى انه لا يشبع حين يأكل امبراطور اليابان ، لأن معدته ومعدته ومعدته امبراطور اليابان « وحدوان » ، « فريدتان » ، أي ليستا نفس المعدة . وإذا كان سانشو يعتقد انه بهذه الطريقة قد الفى العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة حتى ذلك الحين أو حتى قوانين الطبيعة فقط ، فان سادجته لعظيمة اذن بصورة تتجاوز كل حد ، وهي تنشأ بكل بساطة من كَوْن الفلاسفة لم يصفوا العلاقات الاجتماعية على انها العلاقات المتبادلة لهؤلاء الافراد المتماثلين مع بعضهم ، ولا قوانين الطبيعة على انها الروابط المتبادلة بين هذه الاجسام المحددة أو تلك .

ويعرف الناس جميعا التعبير الكلاسيكي الذي اعطاه لينز لهذا المبدأ القديم (الذي نجده في الصفحة الاولى من أي كتاب فيزياء تحت اسم نظرية لا نفوذية الاجسام) :

« وعلى أية حال ، فان كل موناذ يختلف بالضرورة عن أي موناذ آخر ؛ ذلك انه لا يوجد قط في الطبيعة شيان متماثلان بصورة دقيقة . » (A)
(Principia Philosophia seu Theses, etc).

ان وحدانية سانشو تنحط هنا الى مرتبة صفة يشاطر فيها كل قملة وكل حبة رمل .

ذلك اعظم تكذيب يمكن ان توجهه فلسفته الى نفسها في آخر الامر : ان ما يستطيع كل سادج ريفي وكل عريف في الشرطة ان يتحققا منه ، الا وهو أن يرونو ليس سانشو ، هذا ما تعتبره احدي اكتشافاتها العظمى ، كما تعتبر معجزة حقيقية

(A) باللاتينية في التمس الاصلي .

وجود هذا الاختلاف .

وهكذا فان «المرحى النقدية» لصاحبنا «المفكر القدير» قد تحولت الى مزموذ
لا شان للنقد فيه .

.

بعد هذه المغامرات جميعا يبحر صاحبنا حامل الدروع « الاوحد » من جديد
الى ميناء كوخه الاصلي . وان زوجته ، شيخ عنوان كتابه ، لتندقع الى لغائه « بكل
حيور » . وان اول سؤال تطرحه هو : كيف حال الحمام ؟

ويرد سانشو : افضل حالا من سيده .

شكرا لله على ما اسداه لي من خير . لكن اخبرني الان ، يا صديقي ، ماذا
جنيت من ربح من تجوالك ؟ اي ثوب جديد جئتني به ؟

ويرد سانشو : لم اجلب معي شيئا من هذا القبيل ، لكني اجلب « العدم
الخلق ، العدم الذي انطلقا منه ، انا الخالق ، اخلق جميع الاشياء » . وهذا يعني
انك ستريني في قدرة احد آباء الكنيسة ورئيس اساقفة جزيرة ، بل احدي افضل
الجزر التي يمكن مصادقتها .

شكرا لله ، يا كنزي ، وليكن ذلك عاجلا ، لاننا في حاجة الى ذلك بكل تأكيد .
لكن ما هذه الجزيرة التي تحدث عنها ؟ اني لم افهم ذلك .

ويرد سانشو : ليس العسل طعاما للخنازير . لسوف ترى ذلك بنفسك
في حينه ، يا امرأة . لكنني استطيع منذ الان ان اخبرك بأنه لا شيء في العالم ابعت
على السرور من شرف ان ينشد المرء المغامرات بوصفه اثنائيا متفقا مع نفسه
وبوصفه السيد صاحب المحيا الحزين . وصحيح ان معظم هذه المغامرات لا
« تبلغ غايتها الاخيرة » بحيث يتم « ارضاء المطلب الانساني » (كما هي رغبة الكائن
البشري (1)) . ذلك ان تسعا وتسعين مغامرة من كل مائة مغامرة تخفق وتسلك طريقا
شانكا . اني اعرف ذلك من خبرتي ، لاني خدمت في بعض هذه المغامرات ،
ورجعت الى داري من بعضها الآخر وقد تمرضت للضرب والجلد . لكنه شيء
رائع بالرغم من هذا كله ، لان المطلب « الاوحد » يلبي دائما في جميع الاحوال حين
يضرب المرء على وجهه عبر التاريخ بأسره ، مستهدا بجميع الكتب في حجرة
القراءة في برلين ، مقيما مخيمه الايثمولوجي في سائر اللغات ، مزورا الحقائق
التاريخية في جميع البلدان ، متحديا بكل تبجح جميع الابالسة ، والشياطين ،
والفيلان ، والجنيات ، و « الاشباح » ، متماسكا بالخناق مع جميع آباء الكنيسة
والفلاسفة ، ومع ذلك متحملا في النهاية تبعات هذه الامور جميعا بشخصه وحده
(راجع سرفانتس ، الكتاب الاول ، الفصل ٥٢) .

(1) tan como el hombre querria ، بالاسبانية في النص الاصلي .

٢ - الشرع المدفوعي (٢٢٢)

بالرغم من ان سانشو قد راودته مختلف اصناف « الشكوك » ذات مرة ، ايام معاناته الذل (سرفانتس ، الفصلان ٢٦ و ٢٧) بشأن الاستفادة من رتبة اكليريكية ذات دخل ، فقد قرر مع ذلك ، بعدما اطال التفكير في الظروف المتبدلة وفي كون وظيفته القديمة كخادم في اخوية دينية قد هيائه من اجل هذه الرتبة الجديدة ، قرر اخيرا ان « يتزوع من راسه » هذه الشكوك . ولقد اصبح رئيس اساقفة جزيرة باراناري وكاردينالا ، وبهذه الصفة جلس بطلعة مهيبة ووقار فوق اكليريكي بين المتقدمين في مجلسنا . وانا لتعود الآن ، بعد الفصل الطويل من « الكتاب » ، الى هذا المجلس .

صحيح اننا نجد « الاخ سانشو » في مركزه في الحياة قد تغير حتى درجة كبيرة . انه يمثل الآن الكنيسة الطائفة ، بصورة متعارضة مع الكنيسة المناضلة التي كان عضوا فيها من قبل . ان وقارا مهيبا قد اعقب الجمعيات الحربية في « الكتاب » ؛ ان « شترنر » قد اتخذ مكان « الانا » . وان هذا ليبين مدى صحة المثل الفرنسي القائل : ليس بين السمور والسخف الا خطوة واحدة (١) . ومنذ اصبح ابا كنسيا وجعل يكتب رسائل رعوية ، فان سانشو لا يسمي نفسه الا « شترنر » . لقد تعلم هذه الطريقة « الوحداء » في الانسياق مع المتعة الذاتية من فيورباخ ، لكن هذا لا يلائمه لسوء الحظ أكثر مما يلائم العزف على المزمار حماره . وحين يتحدث عن نفسه في صيغة المجهول ، فان الجميع يرون ان سانشو « الخالق » يخاطب « خليفته » شترنر بصيغة المجهول ، كما يخاطب صف ضابط بروسي جنوده (٢٢٢) ، ويجب الا يخلط بينه وبين قيصر في حال من الاحوال . . وان الانطباع ليبحث على مزيد من الضحك لان سانشو لا يرتكب هذا التهافت الا ليناكس فيورباخ : ان « المتعة الذاتية » التي يحققها سانشو في تمثيل دور الرجال العظام تصبح هنا رغما عنه (ب) متعة للآخرين .

ان الشيء « الخاص » الذي يأتي به سانشو في « شرحه » ، بقدر ما لم « نستهلكه » من قبل في الفصل المعارض ، يستقيم في امتاعنا بمجموعة جديدة من

(١) qu'il n'a qu'un pas du sublime au ridicule ، بالفرنسية في النص الاصل

(ب) malgré lui ، بالفرنسية في النص الاصل .

الالحن المتغيرة على الفكرة الرئيسية المألوفة التي سبق العزف عليها بمثل تلك الرثابة المضجرة في « الكتاب » . ان موسيقى سانشو ، التي لا تعرف ، مثلها مثل موسيقى كهنة الاله الهندي فيشنو ، سوى نغمة واحدة ، تعزف هنا بنغم اعلى عدة درجات . بيد ان مقمولها المخدر بظل هو نفسه طبعاً . هكذا على سبيل المثال يستأنف التعارض بين « الاناني » و « المقدس » من جديد ، لكن هذه المرة تحت لافتات « باعث على الاهتمام » و « غير باعث على الاهتمام » ، ومن بعد « باعث على الاهتمام » و « باعث على الاهتمام في المطلق » ، ويمجن هذا التعارض ويعيد عجنه كما يفعل الخباز بعجينه ، وهو ابتكار لا يمكن على اية حال ان يشير الاهتمام الا لدنى عشاق الخبز غير المخمر ، خبز الفطير في اللفة العامة .

ومن المؤكد انه يجب على المرء الا يلوم بورجوزيا صغيرا براينيا « مثقفا » لانه حول الشخص صاحب العلاقة الى موضوع باعث على الاهتمام بواسطة حيلة ادبية . ان جميع الاوهام التي ابتدعتها « معلمو المدارس » ، وفقا للفكرة المدللة عند سانشو ، تظهر هنا « بوصفها مصاعب - شكوكا » قد « خلقها الفكر وحده » ، و « من واجب النفوس المسكينة التي انخدعت بهذه الثرثرة وتمثرت بهذه الشكوك . ان تغلب عليها » بفعل « عدم الاكتراث » [الانتزاع الشهير من الراس] (ص : ١٦٢) . ويعقب ذلك « بحث » لمعرفة ما اذا كانت « الشكوك » يجب ان تنتزع من رأس المرء « بالتفكير » او « بعدم الاكتراث » ومعزوقة متمهلة نقدية - اخلاقية ينوح فيها على السلم الموسيقي الثانوي : « يجب الا يعاق عمل الفكر بالجدل الصاخب مثلا » (ص : ١٦٦) .

وكي تطمئن اورديا ، وعلى الاخص انكترا العجوز الشابة الحزينة (آ) ، التي هي عرضة للاضطهاد ، فان سانشو لم يستقر كيفما اتفق على **مقعده المثقوب** (ب) الرسولي حتى اصدر من هذه النيابة الرسالة الرعوية المشامحة التالية :

« ليس المجتمع المدني عزيزاً على شترنر في حال من الاحوال ، وليس في نيته مطلقاً توسيمه بحيث يتلع الدولة والعائلة » . (ص : ١٨٩) .

فلينذكر السيد غويدن والسيد دونوايه هذا الامر جيداً .

وياخذ سانشو في الحال ، بحكم منصبه كرئيس للاساقفة ، زمام الشرطة الروحية في يده ، وفي الصفحة ١٥٣ يوبخ هيس على تشوشاته « غير المشروعة » التي تصبغ اهلا للعقوبة اكثر فاكتر بقدر ما تمظم الجهود التي يبذلها شيخنا الكنسي باستمرار من اجل تقرير الهوية . وكيعا يبرهن لهيس هذا نفسه ان

(أ) old merry and young sorry England ، في الانكليزية بالنسب الاسلي .

(ب) chaise percée ، بالفرنسية في النص الاسلي .

« شترنر » يملك أيضا « بطولة الكذب » ، هذه الصفة القويمة للاناني المتفق مع نفسه ، فانه يعني في الصفحة ١٨٨ : « لكن شترنر لا يقول مطلقا - على النقيض مما يجمله هيس ينطق به - ان كل خطيئة الانانيين السابقين انما كانت منطوية في كونهم لم يعوا انانيتهم حتى الآن » . راجع « علم الظواهر » و « الكتاب » بكامله . اما الصفة الاخرى للاناني المتفق مع نفسه - السذاجة - فانه يكشفها في الصفحة ١٨٢ حيث « لا يخالف » راي نيورباخ بان « الفرد شيوعي » . وفي الصفحة ١٥٤ يفرغ جميع ناقديه الاديين - بحكم سلطته البوليسية دائما - لانهم « لم يتعمقوا في فكرة الانانية كما يتصورها شترنر » . وفي الحقيقة انهم ارتكبوا جميعا خطيئة الاعتقاد بان الانانية الفعلية هي المقصودة ، في حين لم يكن المقصود سوى « فكرة » شترنر عنها .

وان « الشرح الدقاعي » يثبت كذلك قدرة سانشو على ان يلعب دور الاب الكنسي بالابتداء بعملية نفاق :

« ان ردا مقتضيا قد يكون ذا فائدة ، ان لم يكن للنقاد الاديين الذين اتيت على ذكرهم ، فعلى الاقل لقراء الكتاب الآخرين » (ص : ١٤٧) .

وان سانشو ليزعم هنا انه متفان ويؤكد انه على استعداد للتضحية بوقته القيم من اجل « منفعة » الجمهور ، على الرغم من انه يؤكد لنا في كل مكان انه يضع نصب عينيه دائما منفعة الخاصة وحدها ، وعلى الرغم من انه لا يسمى هنا سوى لانقاذ جلده الاكليريكي فحسب .

وبذلك فقد انتهينا من العنصر « الخاص » الذي جلبه « الشرح » . ومهما يكن من امر ، فان « الاوحد » ، الذي يرد كذلك في « الكتاب » في الصفحة ٤٦١ ، قد احتفظنا به حتى الآن بصورة احتياطية ليس من اجل « منفعة القراء الآخرين » بقدر ما احتفظنا به من اجل منفعة « شترنر » الخاصة . ان بدا تفلس الاخرى ، وهو ما يترتب عليه بصورة لا جدال فيها ان « الفرد شيوعي » .

ان احدى المهمات الاصب بالنسبة الى الفلاسفة هي النزول من عالم الفكر الى العالم الواقعي ، ان اللغة هي الواقع المباشر للفكر . وكما ان الفلاسفة منحوا الفكر وجودا مستقلا ، كذلك لا بد لهم ان ينسبوا الى اللغة وجودا مستقلا ليجعلوا منها ميدانهم الخاص . وهذا هو سر اللغة الفلسفية حيث الافكار في شكل الكلمات تملك مضمونها الخاص . ان قضية النزول من عالم الاكسار الى العالم الواقعي تتحول الى قضية الانتقال من اللغة الى الحياة .

ولقد بينا ان الافكار تكتسب وجودا مستقلا نتيجة الوجود المستقل الذي ينسب الى ظروف الافراد والعلاقات القائمة ما بينهم . ولقد بينا انه اذا كان الايديولوجيون والفلاسفة يعنون بهذه الافكار على وجه الحصر وبصورة منهجية ، الامر الذي يؤدي الى تهييج هذه الافكار ، فانما ذلك نتيجة اتقسيم العمل ، وان الفلسفة الالمانية بصورة خاصة هي نتيجة للنسبة البورجوازية الصغيرة الالمانية . وليس على الفلاسفة الا ان ينقلوا لغتهم الى اللغة العادية التي استخلصت منها كي يعترفوا بانها لا تعدو كونها اللغة المشوهة للعالم الواقعي وكي يتحققوا من انه لا اللغة ولا الافكار تشكل بحد ذاتها مجالا خاصا ، وانها ليست سوى **تظاهرات للحياة الفعلية** .

ان سانشو ، الذي يتبع الفلاسفة في السراء والضراء ، لا بد بالضرورة ان ينشد **حجر الفلاسفة** ، وتربيع الدائرة ، واكسر الحياة ، او ينشد « كلمة » تملك بصفتها كلمة القوة المجابية على ان تفتح له الطريق المؤدي من ميدان اللغة والافكار الى الحياة الفعلية . ولقد تلوث سانشو حتى درجة كبيرة بعشرته الطويلة مع دون كيشوت بحيث يخفق في ملاحظة ان هذه « الرسالة » ، هذه « الدعوة » التي يعتبرها رسالته ، دعوته ، ليست الا نتيجة لايمانه الاعمى بالكتب الفلسفية الثقيلة للتطواف الفرسانى .

ويبدأ سانشو بان يبين لنا مرة اخرى سيطرة المقدس والافكار في العالم ، هذه المرة في الشكل الجديد لسيطرة اللغة او العبارة . ومن المؤكد ان اللغة تصيغ عبارة جوفاء حالما تعطى وجودا مستقلا .

وفي الصفحة ١٥١ ، يسمي سانشو العالم الحديث « عالم العبارات » عالما كانت الكلمة في بدايته . وانه ليتصف بعزيم من التفصيل الحائز الى مطاردته الكلمة السحرية :

« يسمي التأمل الفلسفي لان يجد **محمولا** يكون **عموميا** حتى درجة عظيمة بحيث يتضمن جميع الافراد ... وكما يتضمن هذا المحمول جميع الافراد حقا ، يجب على كل فرد ان يظهر فيه على انه ذات ، يعني ليس **كما هو** فحسب ، بل **كمن هو ايضا** » (ص : ١٥٢) .

وبما ان التأمل « ينشد » مثل هذه المحمولات ، التي اشار اليها سانشو من قبل عندما تحدث عن الدعوة ، والمصر ، والواجب ، والنوع ، الخ ، فان البشر الفعليين بالتالي قد « نشدوا » انفسهم حتى الان « في الكلمة » في اللوغوس ، في المحمول « (ص : ١٥٣) . فحتى الان كان الاسم يستخدم حين يرغب المرء في ان يميز ، في اطار اللغة ، فردا من فرد آخر ، بوصفه شخصا مائلا فحسب .

لكن سانشو لا يرضى بالاسماء العادية ؛ فلما كان التأمل الفلسفي قد عين له مهمة ايجاد محمول عام جدا بحيث ينطوي على كل فرد على انه ذات ، فانه ينشد الاسم الفلسفي ، المجرد ، « الاسم » الذي هو فوق جميع الاسماء ، اسم الاسماء ، الاسم المقولة الذي يعز ، على سبيل المثال ، سانشو من برونو ، ويميز كليهما من فيورباخ ، بصورة دقيقة كما تفعل اسماؤهم الخاصة ، وهو في الوقت نفسه يناسب ثلاثهم جميعا مثلما يناسب جميع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية ، وهو ابتكار سوف يدخل اعظم الاضطراب على السنديات ، وعقود الزواج ، الخ . ، ويضع حدا بضربة واحدة لجميع مكاتب التسجيل وكتاب العدل . ان هذا الاسم العجائبي ، هذه الكلمة السحرية ، التي تلفظ في اللفظة موت اللفظة ، هذا الجسر الحميري الذي يقود الى الحياة ، هذه الدرجة العليا من السلم السماوي الصيني هو - الاوحد . وان الخصائص العجائبية لهذه الكلمة ترتل في المقطوعات الشعرية التالية :

« ان الاوحد يجب الا يكون سوى تلك الطريقة الاخيرة ، المائة ، من اجل التعبير عن انت وانا ، لك ولي ، يجب الا يكون سوى ذلك البيان الذي يتحول على حين غرة ويصبح تأكيدا ؛
« تأكيدا ليس هو تأكيدا بعد الآن ،

« تأكيدا صامتا ، تأكيدا ابكم . » (ص : ١٥٣) .

« ما لم يتم التعبير عنه هو الشيء الجوهرى عنده (الاوحد) » ا ص : ١٤٩ .

انه « بلا تحديد » (المصدر نفسه) .

« انه يشير الى مضمونه الكامن خارج المفهوم وما وراءه » (المصدر نفسه) .

انه « مفهوم بلا تحديد وليس ثمة مفاهيم اخرى يمكن ان تجعله اكثر تحديدا » (ص : ١٥٠) .

انه « التعميد » الفلسفي للاسماء الدنيوية . (ص : ١٥٠) .

« ان الاوحد كلمة منفصلة عن الفكر .

« انه لا يملك اي مضمون فكري » .

« انه يعبر عن كائن » « لا يمكن ان يوجد مرة اخرى ، وبنتيجة ذلك لا يمكن التعبير عنه ايضا ؛

« لأنه إذا كان في الإمكان التعبير عنه فعليا وكليا . فإنه سوف يوجد
أذن مرة ثانية ، سوف يوجد في التعبير عنه » (ص : ١٥١) .

وبعدما غنى على هذا الفرار خصائص هذه الكلمة ، فإنه يحيى في المقطوعات
الشعرية التالية النتائج الحاصلة من اكتشاف قوتها العجائبية :

« ان الاوحد نهاية مملكة الافكار المطلقة وخاتمتها » (ص : ١٥٠) .

« انه حجر الزاوية لعالم العبارات الخاص بنا » (ص : ١٥١) .

« انه المنطق الذي ينتهي الى خاتمة حين يعبر عبارة » (ص : ١٥٢) .

« في الاوحد يمكن العلم أن يدخل في الحياة .

« لان ما تان «روضوعا بالنسبة اليه يصبح هنا الفرد او ذلك ،

« الذي لا يتشد نفسه بعد الآن في الكلمة ، في الملوغوس ، في المحمول ،»

(ص : ١٥٣) .

وصحيح ان سانشو حصل من تقاده الاديبين على التجربة الاليمة التي جعلته
يعرف أن الاوحد يمكن أيضا أن « يثبت في صورة مفهوم » . و « ان هذا ما فعله
خصومه » (ص : ١٤٩) . الذين يمارضونه بشدة بحيث لا يشعرون البتة بالمفعول
السحري المتوقع الكلمة السحرية . بل يقنون بدلا من ذلك كما في الاوبرا : ليس
الامر كذلك ، ليس الامر كذلك (٢) ! وان سانشو ليتحول بصورة خاصة ، بفضب
عظيم ورصانة مهيبة ، ضد صاحبه دون كيثوت - شليفا . لان اساءة الفهم
عند هذا الاخير تفرض بصورة مسبقة « عصيانا » مكشوقا وتكرانا تاما لمركزه
بوصفه « خليفة » .

« لو أن شليفا فهم أن الاوحد ، بوصفه العبارة أو المقولة الفارغة كليا
من اي مضمون ، يكف من جراء ذلك عن كونه مقولة ، فلعله كان
يستطيع ان يعترف به على انه اسم ذلك الذي لا يملك بعد اسما
بالنسبة اليه » (ص : ١٧٩) .

(٢) ce n'est pas ça, ce n'est pas ça ! ، بالفرنسية في النص الاصل .

وبالتالي فان سانشو يعترف هنا بكل وضوح بأنه ودون كيشوته يسعيان الى نفس الهدف الواحد ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان سانشو يتخيل أنه اكتشف فعليا نجمة الصباح الحقيقية ، في حين ان دون كيشوت ، وهو لا يبرح غارقا في الظلمة ،

uf dem wildin leber - mer

der grunt - lösen werlde swebt (١)

وكان فيورباخ يقول في كتابه فلسفة المستقبل - ص : ٤٩ :

« ان الوجود ، القائم على اساس المعميات الخالصة ، هو من جراء ذلك شيء معنى أيضا. أجل ، انه المعنى الذي في غاية الجودة . هناك حيث تنتهي الكلمات ، هناك فقط تبدأ الحياة ، هناك فقط ينكشف سر الوجود » .

لقد وجد سانشو الانتقال من الواضح الى المعنى ، لقد وجد الكلمة التي هي في وقت واحد اكثر واقل من كلمة .

لقد رأينا ان كل قضية لإنتقال من الفكر الى الواقع ، وبالتالي من اللغة الى الحياة ، لا وجود لها الا في الوهم الفلسفي فحسب ، يعني لا تسويح لها الا من أجل الوعي الفلسفي وحده ، الذي لا يستطيع على الأرجح ان يرى بوضوح طبيعة واصل انفصاله الظاهري عن الحياة . ان هذه القضية العظمى ، بقدر ما تغفلت في اذهان ايدولوجيينا ، قد كان لا بد بكل تأكيد أن تنتهي أخيرا الى احدي هذه الرحلات الفرسانية الثائفة بحثا عن كلمة تشكل ، بوصفها كلمة ، الانتقال موضوع البحث ، تكف بوصفها كلمة عن أن تكون مجرد كلمة ؛ كلمة تدل بطريقة فوق لغوية عجيبة الى طريق الخروج من اللغة الى الشيء العقلي الذي ترمز اليه ، وباختصار تلعب بين الكلمات نفس الدور الذي يلعبه الله - الانسان القادي بين البشر في الاسطورة المسيحية . ان ذلك الفيلسوف الذي يملك - من بين جميع الفلاسفة ، الدماغ الأكثر فراغا وشحا لم يكن له بد من أن « ينهي »

(١) يسبح في البحر الكندي المتوحش لعالم لا يسير غوره . مايبتركيونرات لئون وورديبورغ :

Diu guldin Smitte ، المطلع ١١٢ ، والبحر الكندي بحر اسطوري متجلد تنشر المراكب فيه

وتتوقف من الحركة .

الفلسفة بإعلان ان عدمه الايديولوجي الخاص هو نهاية الفلسفة وبالاحتفال بذلك بوصفه الدخول الطافر الى الحياة « الجسدية » . لقد كان هذا العدم الايديولوجي الفلسفي النزعة بشكل ، يحد ذاته ، نهاية الفلسفة بصورة مسبقة ، بالضبط مثلما كانت لغته غير المنطوقة تشكل نهاية كل لغة . ولقد كان لانتصار سانشو سبب آخر : فمن بين جميع الفلاسفة ، كان هو اقلهم معرفة بمعطيات العالم الواقعي بحيث أن المقولات الفلسفية فقدت عنده آخر اثر للاوتباط بالواقع ، وبذلك آخر اثر للمعنى :

فامض الآن اذن ، أيها الخادم الوديع والامين سانشو ، امض أو بالاحرى اركب ظهر حمارك الى متعتك الذاتية الرحداء و « استهلك » « اوجعلك » حتى الحرف الاخير منه ، هذا الذي سبق لكالديرون ان انشد القابه المجائبية وقوته وشجاعته في الكلمات التالية(٢٤) :

الواحد -

El valiente Campeon
 El generoso Adalid,
 El gallardo Caballero,
 El ilustre Paladin.
 El siempre fiel Cristiano,
 El almirante felis
 De Africa. el Rey soberano
 De Aleandria, el Cadé
 De Berbéria, de Egipto el Cid
 Morabito, y gran Senôr
 De gerusalem (١)

« وختاما ، ربما لن يكون من غير اللائق ان نذكر « سانشو ، سيد اورشليم العظيم ، « بتقد » سرفانتس لسانشو في دون كيشوت ، الفصل العشرين ، ص : ١١٦ ، طبعة بروكسل ، ١٦١٧ . (راجع « الشرح » ص : ١٩٤ .)

(٢) المقاتل الجور ، القائد الكريم ، الفارس الشهم ، التصير الاشهر : المسيحي الصادق ابدا ، اميرال افريقيا المسيد ، ملك الاسكندرية المطلق ، قاضي اراضي البرابرة ، سيد مصر ، ولي وسيد اورشليم العظيم .

خالد بن برمك

ان القديس برونو والقديس ساتشو ، المدعو ماكس ايضا ، بعدما طردا جميع معارضيهم من المجلس ، قد عقدا تحالفا ابديا وانشدا هذه الاغنية الثنائية المؤثرة ، وهما يهزان رأسيهما بود الواحد للآخر مثل موظفين امبراطوريين كبيرين .

القديس ساتشو

« ان الناقد هو الناطق الحقيقي باسم الجماهير . . . انه أميرها وقائدها العام في حرب التحرر ضد الانانية » (« الكتاب » ، ص : ١٨٧) .

القديس برونو

« ان ماكس شترنر هو الزعيم والقائد العام لجيش الصليبيين » (ضد النقد) . « وهو في الوقت نفسه اشد المقاتلين جميعا بأنا وجسارة » . (ويفان ، ص : ١٢٤) .

القديس ساتشو

« ننتقل الآن الى تقديم الليبرالية السياسية والاجتماعية امام محكمة الليبرالية الانية او النقدية » (اي النقد النقدي) . (« الكتاب » ، ص : ١٦٣) .

القديس برونو

« ان الليبرالي السياسي الذي يرغب في تحطيم الارادة الذاتية (آ) ، والليبرالي الاجتماعي الذي يرغب في تدمير الملكية (آ) ، يتماران جميعا حين يجابهان الاوحد وملكيته . انهما يتهاران تحت الحد النقدي » (اي المسروق من النقد) « للاوحد » . (ويفان ، ص : ١٢٤) .

(٢) تلاعب بكلمة «eigen» - خاص ، خموصي ؛ «Eigenwille» الارادة الذاتية ،

«Eigentum» - ملكية .

القديس سانشو

« ليس ثمة فكر في مأمن من النقد ، لان النقد هو الفكر المفكر بالذات . .
النقد أو بالاحرى هو » (اي القديس برونو) . (« الكتاب » ، ١٩٥ ،
١٦٦) .

القديس برونو (يقاطمه منحيا)

« ان الليبرالي النقدي وحده . . . لا يسقط [امام] النقد لانه هو نفسه
[الناقد] » (ويفان ، ص : ١٢٤) .

القديس سانشو

« ان النقد ، والنقد وحده ، على مستوى العصر . ولا جدال في ان النقد
هو اكمل النظريات الاجتماعية . . . فيه يبلغ مبدأ المحبة المسيحي ،
المبدأ الاجتماعي الحقيقي ، تعبيرة الانقى ، وتجري آخر تجربة ممكنة من
اجل تحرير الانسان من حصريته [و] غريزته المنفرة ؛ انه صراع ضد
الانانية في شكلها الايسط ، وبالتالي في شكلها الاصلب » . (« الكتاب » ،
ص : ١٧٧) .

القديس برونو

« هذه الانا هي . . . اكمال عصر تاريخي سابق ونقطته القمية . ان الاوحد
هو الملجأ الاخير في العالم القديم ، المخبأ الاخير الذي يستطيع العالم القديم
ان يشن هجومه منه » على النقد التقدمي . . . « هذه الانا هي الانانية
الاشد تطرفا والاشد عنفوانا والاكثر جبروتا للعالم القديم » (اي
للمسيحية) . . . « هذه الانا هي الجوهر في صلابته الاصلب » .
(ويفان ، ص : ١٢٤) .

بعد هذا الحوار الودي ، يحل شيخا الكنييسة الكبريان المجلس . ومن ثم
يتصافحان في صمت . ان الاوحد « ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » دون ان
« يضع كليا » على أية حال . والناقد « يتسم » ثلاث مرات ، ومن بعد « يمضي
في سبيله بصورة لا تقاوم ، واثقا بالتصر وظافرا » .

المجلد الثاني

[تقدالاشترائة الألمانية
فأشخاص
أنبائها المألففن]

الاشتراكية الحقيقية

ان العلاقة (٢٢٥) بين الاشتراكية الالمانية والحركة البروليتارية في فرنسا وانكلترا هي نفس العلاقة التي صادفناها في المجلد الاول (راجع «القديس ماركس» «الليبرالية السياسية») بين الليبرالية الالمانية كما كانت قائمة حتى ذلك الحين وحركة البورجوازية الفرنسية والانكليزية . وقد ظهر ، جنباً الى جنب مع الشيوعيين الالمان ، عدد من الكتاب الذين تبنا بعض الافكار الشيوعية الفرنسية والانكليزية ومزجوها مع مقدماتهم الفلسفية الالمانية الخاصة . ان هؤلاء «الاشتراكيين» او «الاشتراكيين الحقيقيين» كما يسمون انفسهم لا يرون في الادب الشيوعي الاجنبي التعبير عن حركة فعلية ونتائجها ، بل كتابات نظرية خالصة كلياً من «الفكر الخالص» ، تماماً كما يتخيلون ان تلك هي الحال بالنسبة الى الانظمة الفلسفية الالمانية . ولا يخطر في بالهم قط ان هذه الكتابات ، حتى حين تبشر بالانظمة ، تنبثق من الحاجات العملية ، من جماع شروط الحياة الخاصة بطبقة معينة في بلدان معينة . . . وانهم يثقون بكل براءة بالوهم الذي يتطوي عليه عدد كبير من هؤلاء المثاليين للحزب الفكرية الذين يعتقدون انهم معنيون في مؤلفاتهم بالنظام الاجتماعي «الكثر معقولة» وليس بحاجات طبقة معينة وزمن معين . ان الاوضاع الفعلية تفوت هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين ، المنغمسين جدا في ايديولوجيتهم الالمانية ، وان نشاطهم تجاه الفرنسيين والانكليز «غير العلميين» يستقيم في المحل الاول في تسليم سطحية هؤلاء الاجانب وتجريبتهم «الفضة» لاذراء الجمهور الالمانى ، وفي التسييح بأمجاد «العلم الالمانى» وتكليفه بمهمة الكشف عن حقيقة الشيوعية والاشتراكية (٢٢٦) ، واخيراً التعريف بالاشتراكية الحقيقية ، المثلثة . وانهم لينصرفون في الحال الى العمل ، متقلدين هذه المهمة بوصفهم ممثلين «للعلم الالمانى» ، بالرغم من كونهم في معظم الاحوال غرباء عن هذا «العلم الالمانى» بقدر غربتهم عن الكتابات الاصلية للفرنسيين والانكليز الذين لا يعرفونهم الا من تصنيفات ستاين وأولكرز (٢٢٧) الخ . وما هي «الحقيقة» التي يصفونها على الاشتراكية والشيوعية ؟ بما انهم يجدون الافكار المحتواة في الادبيات الاشتراكية والشيوعية مستعصية على ادراكهم - وذلك من جهة واحدة من جراء جهلهم بالمؤلفات والنصوص المسجلة فيها ، ومن جهة ثانية من جراء مفهومهم الخادىء المشار اليه اعلاه عن الادبيات الاشتراكية والشيوعية - فانهم يحاولون ايضاحها

بالاستنجد بالأيديولوجية الألمانية ، وعلى الأخص أيديولوجية هيجل وفورباخ .
أنهم ينتزعون الأنظمة الشيوعية والكتابات النقدية والجدلية من الحركة
الفعلية التي ليست تلك الأنظمة والكتابات سوى التعبير عنها ، كما يقارنوها
بعندة بصورة اعتباطية مع الفلسفة الألمانية . أنهم يفصلون وعي بعض مجالات الحياة
المحددة تاريخيا عن هذه المجالات نفسها ويقدرونه بعبارات الوعي الحقيقي المطلق ،
يعني وعي الفلسفة الألمانية . وأنهم ليحولون بمنطق تام أوضاع هؤلاء الأفراد أو أولئك
إلى أوضاع « الإنسان » ويفسرون أفكار هؤلاء الأفراد المعينين فيما يتعلق بأوضاعهم
الخاصة على أنها أفكار عن « الإنسان » . وحين يفعلون ذلك يفادرون ميدان الواقع ،
ميدان التاريخ ، ويرجعون إلى ميدان الأيديولوجية ، ويستطيعون عندئذ بدون
صعوبة ، في جهالتهم بالعلاقات الفعلية ، أن يتبدلوا بعلاقة وهمية ما بمعونة
الطريقة « المطلقة » أو أية طريقة أيديولوجية أخرى . إن هذه الترجمة للأفكار
الفرنسية إلى لغة الأيديولوجيين الألمان وهذه العلاقات المصطنعة الاعتباطية بين
الشيوعية والأيديولوجية الألمانية تشكل إذن ما يسميه هؤلاء الناس « الاشتراكية
الحقيقية » والتي يتادون بها على رؤوس الأشهاد بوصفها « فخر الأمة ومثار غيرة
الجران جميعا » ، على قرار حزب التوري (٢٢٨) حين يمجّد الدستور الإنكليزي .

وهكذا فليست الاشتراكية الحقيقية سوى صورة مصعّدة من الشيوعية
البروليتارية وأحزابها وشعبها التي من أصل واحد في فرنسا وإنكلترا ، مرسومة في
سماء الدهن الألماني ، وسماء العاطفة الألمانية أيضا كما سنرى . إن الاشتراكية
الحقيقية ، التي تزعم أنها قائمة على « العلم » ، هي بدورها علم باطني في المحل
الأول ؛ وأديياتها النظرية مخصصة لأولئك القلة الذين تدرّبوا على أسرار « الدهن
المفكر » . بيد أن لها أدييات خارجية كذلك ؛ فلما كانت معنية بالعلاقات الاجتماعية،
الخارجية ، كان لا بد لها من القيام بشكل ما من الدعاية . وفي هذه الأدييات
الخارجية لا تتوجه بعد الآن إلى « الدهن المفكر » الألماني ، بل إلى « العاطفة »
الألمانية . ويزداد هذا الأمر سهولة ما دامت الاشتراكية الحقيقية ، غير المعنية بعد
الآن بالكائنات البشرية الفعلية بل « بالإنسان » ، قد فقدت كل حماسة ثورية ،
فهي تنادي بدلا من ذلك بحبة الجنس البشري العمومية . وهكذا فهي لا تتوجه
إلى البروليتاريين ، بل إلى الطبقتين من البشر الأكثر عددا في ألمانيا ، إلى البورجوازية
الصفيرة بأوهامها الخيرية وإلى أيديولوجيي هذه البورجوازية الصغيرة بالذات ،
الفلاسفة وتلامذتهم ؛ إنها تتوجه على العموم إلى ذلك الوعي « العامي » أو غير
العامي الذي يسود في ألمانيا في الوقت الحاضر .

ان تشكل هذه الشيعة الهجينة ومحاولة توفيق الشيوعية مع الافكار السائدة في ذلك
الحين قد كانتا نتيجتين حتميتين للشروط القائمة حاليا في المانيا . وكان لا يقل
حتمية عن ذلك ان يتوصل عدد من الشيوعيين الالمان ، منطلقين من موقف فلسفي ،
الى الشيوعية بالمرور بهذه المرحلة ، بينما غيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص
من اشراك هذه الايديولوجية ، لا بد ان يستمروا في التبشير بهذه الاشتراكية
الحقيقية حتى آخر ايامهم ، وبالتالي فلسنا نملك وسيلة لمعرفة ما اذا كان اولئك
« الاشتراكيون الحقيقيون » الذين حررت اعمالهم التي نقلناها هنا قبل بعض
الوقت لا يزالون يحافظون على موقفهم ام ما اذا كانوا قد تجاوزوه . انا غير معنيين
بالافراد على الاطلاق ؛ انا نأخذ فقط بعين الاعتبار الكتابات المطبوعة بوصفها اوراق
مصنف يعبر عن اتجاه محتوم في بلد هو في مثل ركودة المانيا .

لكن الاشتراكية الحقيقية ، بالاضافة الى ذلك ، قد عادت الطريق امام
استفلال الحركة الاجتماعية من قبل جمهرة من رجال الادب الذين ينتسبون الى
المانيا الفتاة (٢٢٩) ، ودجالين وحملة اقلام من مختلف الاصناف . ان انعدام
الصراعات الحزبية الفعلية ، العملية والحامية الوطيس ، في المانيا قد كان معناه ان
الحركة الاجتماعية نفسها قد كانت في البدء حركة ادبية . ان الاشتراكية
الحقيقية تمثل الحركة الاجتماعية الادبية في شكلها الاكمل ، وقد شاهدت الوجود
بصورة مستقلة عن المصالح الحزبية الفعلية ، وهي تنوي الآن ، بعد تكون الحزب
الشيوعي ، ان تستمر في الوجود رغما عنه . ومن المفروغ منه انه منذ ظهر حزب
شيوعي حقيقي في المانيا ، فان جمهور الاشتراكية الحقيقية سوف يقتصر اكثر
فاكثر على البورجوازية الصغيرة وعلى حملة الاقلام العاجزين والمفلسين الذين يمثلون
ذلك الجمهور .

الحوليات الرينانية

او

فلسفة الاشتراكية الحقيقية

١ - « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية » (١٩٠٨)

الحوليات [الرينانية] (١٩١١) المجلد الاول ، ص : ١٥٧ وما يليها

نبدأ بهذه المقالة لانها تبسط بوعي تام وبثقة عظيمة بالنفس الطابع القومي الالمانى للاشتراكية الحقيقية .

ص : ١٦٨ : « يبدو أن الفرنسيين لا يفهمون رجالهم العباقره . ويأتي العلم الالمانى لمساعدتهم عند هذه النقطة ، مقمدا في الاشتراكية النظام الاجتماعى الاكثر عقلانية ، اذا كان في مكنة المرء ان يتحدث بصيغة التفضيل بشأن العقل » .

وهكذا فان « العلم الالمانى يقدم هنا نظاما اجتماعيا ، بله « النظام الاجتماعى الاكثر عقلانية » « في الاشتراكية » . ان الاشتراكية ترجع الى فرع من ذلك العلم الالمانى الكلى القوة ، الحاضر في كل مكان ، الشامل ، الذي هو قادر حتى على تاسيس مجتمع . ومما لا ريب فيه ان الاشتراكية فرنسية الاصل ، لكن الاشتراكيين الفرنسيين كانوا « الالمانا » في ذاتهم ، وهذا هو السبب في ان الفرنسيين الفعليين « لم يفهمهم » . وهكذا يستطيع الكاتب ان يقرر :

« ان الشيوعية فرنسية ، اما الاشتراكية فاللانية : انه لمن حسن حظ الفرنسيين انهم يملكون مثل هذه الفرزة الاجتماعية الحادة جدا ، التي سوف تخلمهم ذات يوم كبديل عن الاستقصاء العلمى . ان هذه النتيجة قد تقررت سلفا من جراء الطريقتين اللذين اتبعهما الشعبان في تطورهما؛ فالفرنسيون وصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة « (وهكذا نعرف الآن كيف توصل الشعب الفرنسى الى الشيوعية) ؛ « وقد وصل الالمان الى الاشتراكية « (يعنى الاشتراكية الحقيقية) « عن طريق الميتافيزيقيا ، التي تحولت في آخر الامر الى الانتروبولوجيا ؛ وفي آخر المطاف ، فان كليهما قد انحلتا في الانسية » .

بعد تحويل الشيوعية والاشتراكية الى نظريتين تجريديتين ، الى مبادئ ،
فهل ثمة ما هو اسهل من أن تستنبط اية وحدة هيغلية تجلو لك من هذين التقيضين
وان تعطياها اي اسم غامض تختاره . وبذلك لا تكون قد اقيت نظرة نافذة علي
« الطريق الذي اتبعه الشعبان في سياق تطورها » ، بل تكون قد بوهنت ايضا
بصورة لامعة أن الفرد الذي ينصرف الى هذا التأمل يتفوق علي الفرنسيين والالمان
على حد سواء .

وعلى اية حال ، فان العبارة منسوخة بصورة حرفية على وجه التقريب
عن كتاب بوتمان **المواطن الالاني** (٢٢٢) ، ص : ٤٣ ، وغيره ؛ ان « الاستقصاء العلمي »
الذي يقوم الكاتب به بشأن الاشتراكية يقتصر هو الآخر على نسخة ثانية عن جميع
الافكار المحتواة في هذا الكتاب ، وفي **الاوراق الاحدى والعشرون** ، وفي كتابات اخرى
يعود تاريخها الى الايام الاولى للشيوعية الالمانية .

ولن تقدم سوى بعض الاجئلة هنا عن الاعتراضات المرفوعة ضد **الشيوعية** في
هذه المقالة .

ص : ١٦٨ : « ان الشيوعية عاجزة عن ربط الجواهر الفردة لتجعل
منها كلا عضويا . »

ان المطالبة بربط « الجواهر الفردة » في « كل عضوي » امر معقول بقدر
المطالبة بتربيع الدائرة .

« ان الشيوعية ، كما ينادى بها في فرنسا حاليا ، مركزها الرئيسي ،
تتخذ شكل المعارضة **الطلق** ضد التفكير الالاني للدولة البقال ؛ انها لا
تتجاوز قط هذه المعارضة السياسية ؛ انها لا ترتفع قط الى **الحرية**
الطلق وغير **المشروطة** . » (المصدر نفسه) .

تلك هي المصادرة النموذجية للايديولوجية الالمانية ؛ « الحرية المطلق وغير
المشروطة » التي ليست هي الا الصيغة العملية « للفكر المطلق وغير المشروط » . وانه
لن المؤكد ان الشيوعية الفرنسية « نظة » لانها التعبير النظري عن معارضة **واقعية**؛
ومهما يكن من امر ، فان الكاتب يعتقد انه كان من واجب الشيوعية الفرنسية أن
تتجاوز هذه المعارضة بالافتراض الضمني بأنها قد حلت في الخيال . راجعوا على اي
حال **كتاب المواطن** ، ص ٤٣ ، الخ .

« يمكن للطغيان ان يستمر تماما في ظل الشيوعية ، لانها ترفض استمرار
النوع . » (ص : ١٦٨) .

يا للنوع السوء الطالع ! ان « النوع » و « الطغيان » قد وجدا حتى هذا
الحين بصورة متوائمة ، لكن الشيوعية تتيح «للطغيان» ان يستمر بالضبط لانها تلغي
« النوع » . وكيف تعمل الشيوعية على الغاء « النوع » في رأي اشتراكيينا الحقيقي؟
انها « تضع الجماهير نصب عينها » (المصدر نفسه) .

« في الشيوعية لا يكون الانسان واعيا لالهيته ... ان تبعيته ترجع من
قبل الشيوعية الى **الملائكة الاثني والاثني** ، الى التبعية للمادة
الخام - انفصال العمل و **المتعة** . ان الانسان لا يبلغ **الفعالية** الاخلاقية
الصرة . »

وكيما نقرر « الاستقصاء العلمي » الذي قاد اشتراكيينا الحقيقي الى هذه
الفرضيات ، فانه من الضروري بمكان ان نأخذ بعين الاعتبار الفقرة التالية :

« ان الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ... لا يملكون اي فهم
نظري على الاطلاق **لللهية** الاشتراكية... وحتى الشيوعيين الراديكاليين»
(الفرنسيين) « لا يبرحون عاجزين عن تجاوز تقيضة **العمل**
والمتعة ... لم يرتفعوا بمدى الى فكرة **الفعالية الصرة** ... ان الفارق
الوحيد بين الشيوعية وعالم البقل هو ان **الاغتراب التام للملكية**
الانسانية الواقعية يجب ان يتحرر في الشيوعية من اي مصادفة ، اي
يجب ان يؤتمل . » (**كتاب المواطن** ، ص : ٤٣٦) .

وهذا يعني ان اشتراكيينا الحقيقي يأخذ على الفرنسيين انهم يملكون وعيا
صحيحا لشروطهم الاجتماعية الفعلية بدلا من ان يسلطوا الضوء على وعي **(الانسان)**
(اللهيته) . ان جميع الاعتراضات التي يرفعها هؤلاء الاشتراكيون الحقيقيون ضد
الفرنسيين تتلخص فيما يلي : انهم لا يعتبرون فلسفة فيورباخ خلاصة حركتهم في
مجموعها . ان ما يتخذه الكاتب منطلقا له هي تلك الصيغة الجاهزة عن انفصال
العمل والمتعة . وبدلا من ان يتنطق من هذه القضية ، فانه يقبل ايدولوجيا الامر
كله رأسا على عقب ، ويبدأ من انعدام الوعي عند الانسان ، ويستخلص منه تبعيته
« حيل المادة الخام » ويفترض ان هذه التبعية تتحقق في « انفصال العمل والمتعة » .
وعلى اية حال ، فانا سوف نرى في وقت لاحق الى أين ينتهي اشتراكيينا الحقيقي
باستقلاله « عن المادة الخام » . وعلى العموم ، فان هؤلاء السادة جيمما يظهرون
رقة مرموقة في الشهور . ان الامور جميعا تصلمهم ، وعلى الاخص المادة ؛ وانهم
ليشكون من المفاظة في كل مكان . ولقد كانت لدينا اعلاه « تقيضة **فئة** » ، أما
الآن فان لدينا « **الملائكة الاثني** » « **التبعية للمادة الخام** » .

ينادي الألماني بملء صدقيه :
لا يجوز أن يكون الحب بالغ الغلاظة ،
والا تأذت صحتك (٣٣٣) .

ان الفلسفة الالمانية ، في قناعها الاشتراكي ، تعني طبعاً بصورة شكلية «بالواقع
الفظ » ، لكنها تبقى دائماً على مسافة محترمة منه وتصح به بنفقات هستريائية
هائجة : لا تلمسني (أ) :

بعد هذه الاعتراضات العلمية على الشيوعية الفرنسية ، نأتي الى فقرات
تعالج مسائل تاريخية ، وهي تبرهن بصورة لامعة على « الفعالية الاخلاقية الحرة »
و « الاستقصاء العلمي » لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ، وكذلك على استقلاله عن
المادة الخام .

في الصفحة ١٧. يتوصل الى « النتيجة » بأن الشيوعية الوحيدة « الموجودة »
هي « الشيوعية الفرنسية الغظة » (اللفظة مرة أخرى) . ان انشاء هذه الحقيقة
بصورة قبلية ينفذ « بغريزة اجتماعية » عظيمة ويبين ان « الانسان أصبح واعياً
لماهيته » . اصغوا الى ما يلي :

« ليس ثمة شيوعية اخرى ، لان ما انتجه وايتلغ لا يعلو كونه اعداداً
للافكار التي تطلعها في باريس وجنيف من قوربه والشيوعيين » .

« ليس ثمة » شيوعية انكليزية ، « لان ما انتجه وايتلغ » ، الخ . ان توماس
مور ، ودعاة التسوية (٣٣٤) ، وأوين ، وثومسون ، وواتس ، وهوليوك ، وهارني ،
ومورغان ، وساثويل ، وغودوين ، وبارمباي ، وغريفيس ، وأدموندس ، وهوبسون ،
وسبيتس ، سوف يدهلون او ينقلبون في أضرحتهم حين يسمعون انهم ليسوا
شيوعيين . « ذلك » ان وايتلغ ذهب الى باريس وجنيف .

وفيما عدا ذلك . فان شيوعية وايتلغ تبدو مختلفة عن « الشيوعية الفرنسية
الغظة » المسماة البايوفية بصورة مبتدلة ، ما دامت تحتوي على بعض من أفكار
قوربه « ايضاً » .

« كان الشيوعيون منصرفين بصورة خاصة الى رسم أنظمة فلسفية
أو أنظمة اجتماعية جاهزة (ايكاريا كايه ، الهناوة (٣٣٥) ، وايتلغ) .

(١) noli me tangere ، باللاتينية في النص الاصل .

ومهما يكن من أمر، فإن جميع الأنظمة ذات طبيعة عقائدية ودكتاتورية. «
(ص : ١٧٠) .

ان الاشتراكية الحقيقية ، بهذا الحكم على الأنظمة عامة ، قد وفرت بالطبع على نفسها مشقة دراسة الأنظمة الشيوعية ذاتها . ولقد أسقطت بضربة واحدة لا إيكاريا (٢٢٦) وحدها بل جميع الأنظمة الفلسفية من ارسطو حتى هيغل ، ونظام الطبيعة (٢٢٧) ، والنظام النباتي للنيه وجوسيو ، وحتى النظام الشمسي . وفيما عدا ذلك ، فيما يتعلق بالأنظمة نفسها ، فقد ظهرت جميعها في أوائل الحركة الشيوعية وكان لها في ذلك الحين قيمة دعائية : لقد كانت روايات شعبية تقابل على أفضل وجه وعي البروليتاريين غير المتطور بعد ، هؤلاء البروليتاريين الذين أخذوا لتوهم يخطون خطاهم السريعة . وان كايه نفسه يسمي كتابه إيكاريا « رواية فلسفية » : ولا يجوز في حال من الاحوال ان يحكم عليه من نظامه ، بل بالحري من كتاباته الجدلية ، وعلى العموم من مجمل نشاطه بوصفه زعيما حزبيا . وان في بعض هذه الروايات ، مثلا نظام فوريه ، نسبة من الشاعرية الحقيقية ؛ أما الروايات الأخرى ، مثل نظامي أوين وكايه ، فلا تبدي ذرة من خيال ، وقد كتبت بطريقة الجرد التجاري ، أو بأسلوب يتطلع الى آراء الطبقة التي يجب التأثير عليها ، على طريقة المحامي البارع . ومع تطور الحزب تفقد هذه الأنظمة كل أهمية ، وفي أفضل الاحوال يحتفظ باسمها وحده الذي يتخذ اذن شعارا . من ذا في فرنسا يؤمن بإيكاريا ، ومن ذا في انكلترا يؤمن بمشاريع أوين المختلفة ، المعدلة أبدا ، والتي كان هو نفسه يغيرها ليأخذ بعين الاعتبار متطلبات الدعاية بين طبقات معينة او ظروف الساعة المتغيرة ؟ اما ان المضمون الفعلي لهذه الأنظمة يستقيم قليلا جدا في شكلها النهجي ، فهذا ما يبينه على أفضل صورة تلامذة فوريه المستقيمون من الديوقراطية السلمية (٢٢٨) الذين يقفون ، بالرغم من كل استقامتهم ، على طرفي نقيض مع فوريه باعتبارهم مذهبين بورجوازيين . ان جميع الأنظمة الذائعة الصيت يستقيم مضمونها الحقيقي في حاجات الزمن الذي نشأت فيه . وان كل نظام منها يقوم على اساس جماع تطور الامة السابق ، على الشكل الذي اعطاه التاريخ لعلاقاتها الطبقة مع عواقبها السياسية والاخلاقية والفلسفية وغيرها . وان التأكيد بان جميع الأنظمة عقائدية ودكتاتورية لا يملك معنى فيما يتعلق بهذا الاساس وهذا المضمون للأنظمة الشيوعية . فالألمان لا يواجهون ، كما هي حال الفرنسيين والانكليز ، علاقات طبقية تامة التطور . وبالتالي فانه لا يسع الشيوعيين الألمان الا أن يؤسوا نظامهم على علاقات الطبقة التي نشأوا منها . وهكذا فانه من الطبيعي تماما ان يكون النظام الشيوعي الألماني الوحيد القائم نسخة عن الافكار الفرنسية في منظور محدود بفعل الظروف الحرة التي يعيشها الحرفي .

« ان جنون كايه ، الذي يصر على انه من واجب العالم بأسره ان يشترك في صحيفته **الشمسي** » ، ص ١٦٨ ، ليرهان على الطرفين الذي لا يبرح مستعرا في اطر الشيوعية . واذا ما بدا صاحبنا بأن يقبل بصورة شوهاء المطالب التي يفرضها زعيم حزبي على حزبه ، تحفره ظروف خصوصية وخطر تدمير وسائل مالية محدودة ، كما يحكم من بعد على هذه المطالب استنادا الى مقياس « ماهية الانسان » ، فلا يد بكل تأكيد ان يستنتج ان هذا الزعيم الحزبي وجميع الاعضاء الحزبيين الآخرين « مجانين » ، في حين ان الوجوه اللاهزبية بصورة خالصة ، كما هي حاله وحال « ماهية الانسان » ، تتمتع وحدها بعقل سليم . لكن فليجشم عناء اكتشاف الاوضاع الحقيقية من قراءة كتاب كايه خطي **القوم** .

واخيرا ، فان كل التعارض بين مؤلفنا والاشتراكيين الحقيقيين والايديولوجيين الالمان عامة من جهة واحدة ، وبين الحركات الواقعية للامم الاخرى من جهة ثانية ، يتلخص في عبارة كلاسيكية واحدة : ان الالمان يحكمون على سائر الاشياء من وجهة نظر الازلية (١) (وفقا لماهية الانسان) ، اما الاجانب فينظرون الى الامور جميعا بصورة عملية ، وفقا للبشر الفعليين والظروف الفعلية الذين يواجهونهم . ان افكار الاجنبي واعماله معنية **بالوقت الحاضر** ، اما افكار الالمانى واعماله فمعنية **بالازلية** . وهذا ما يعترف اشتراكيينا الحقيقي به كما يلي :

« ان اسم الشيوعية بالذات ، الذي يعبر عن معارضة المزاخمة ، يكشف عن ضيقها ؛ لكن هذا الاطار الذي تنجس فيه ، الذي رباها يكون صالحا اليوم بوصفه شعارا حزبيا ، هل سيستمر الى الابد ؟ » .

وبعدما تخلص الكاتب كليا بهذه الطريقة من الشيوعية ، فانه ينتقل الى ضدها،
الاشتراكية .

« ان الاشتراكية تقيم ذلك النظام الفوضوي الذي هو خاص **جوهريا** بالنوع البشري وبالتالي على حد سواء » (ص : ١٧٠) . ومما لا ريب فيه ان ذلك هو السبب في انها لم توجد حتى الآن بالنسبة الى « النوع البشري » .

ان المزاخمة الحرة لاكثر « فظاظة » من ان تظهر في نظر اشتراكيينا الحقيقي على انها « نظام فوضوي » .
« ان الاشتراكية ، الواثقة كل الثقة **بالجوهر الاخلاقي** للجنس البشري » ،

(١) Sub specie aeterni ، باللاتينية في التمس الاصل .

ترسم أن « وحدة الجنسين هي ويجب أن تكون مجرد التعبير الأعلى عن الحب ؛ لأن الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » (ص : ١٧١) .

أن السبب في أن « الوحدة ، الخ ، الخ ، هي ويجب أن تكون » ينطبق على جميع الأشياء. مثال ذلك « أن الاشتراكية ، الوثيقة كل الثقة بالجواهر الاخلاقي » للقرود ، يمكنها تماما أن ترسم أن الاستثناء الذي يحدث بصورة طبيعية بين هذه القرود « هو ويجب أن يكون مجرد التعبير الأعلى عن الحب » الذاتي ، « لأن الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » .

ولسوف يكون من الميسر أن نقول بأي مقياس تحكم الاشتراكية على ما هو « طبيعي » .

« أن النشاط والتمتع يتطابقان في الطبيعة الخصوصية للإنسان ؛ أن هذه الطبيعة الخصوصية هي التي تحدد ذنبك النشاط والتمتع ، وليس منتجات خارجية عنا » .

« لكن بما أن هذه المنتجات لا غنى عنها من أجل النشاط ، يعني من أجل الحياة الحقيقية ، وبما أنها قد انفصلت ، إذا جاز التعبير ، عن الجنس البشري من جراء النشاط المشترك للجنس البشري بمجموعه ، فهي أو يجب أن تكون إذن الأساس المشترك لكل التطور اللاحق (جماعية الخيرات) » .

« أن المجتمع الحالي قد أصبح في الحقيقة متوحشا جدا بحيث ينقض الأفراد على منتجات عمل الغير بشراة حيوانية ، وبذلك يجعلون شخصيتهم تنفس (أصحاب الدخل) ؛ وأنه ليرتب على ذلك بصورة حتمية أن آخرين ضمرت خاصتهم (شخصيتهم الانسانية الخاصة) لا من جراء الكسل بل من جراء الجهد المنهك ، يضطرون الى الانتاج مثل الآلات (البروليتاريون) . . . ومهما يكن من أمر ، فإن طرفي مجتمعنا ، أصحاب الدخل والبروليتاريين ، هما على مستوى واحد من التطور ، فكلاهما تابعان لاشياء خارجة عنهما » ؛ انهم « زنوج » (كما كان القديس ماركس يمر عن ذلك) (ص : ١٦٩ ، ١٧٠) .

ان « النتائج » التي توصل اليها اعلاه صاحبنا « المغولي » بشأن « وضعيتنا

الزنجية « هي التعبير الاكمل عما عمدت الاشتراكية الحقيقية حتى الآن » الى فصله عن نفسها كمنتج لا غنى عنه من اجل الحياة الحقيقية « ؛ انه يعتقد ان « الجنس البشري يكامله لا بد ان « ينقض عليها » « بشراة حيوانية » من جراء « طبيعة الانسان الخصوصية » .

ان الافكار الاربعة - « اصحاب الدخل » ، « البروليتاريون » ، « مثل الآلات » و « جماعية الخيرات » - هي على اية حال بالنسبة الى صاحبنا المفولي « منتجات خارجية عنه » يستقيم « نشاطه » و « متعته » حيالها في استخدامها ، بفعل الحدس الخالص ، من اجل الدلالة على النتائج التي يحصل عليها « بانتاجه مثل آلة » .

ويقال لنا ان المجتمع قد اصبح متوحشا ، ونتيجة ذلك فان الافراد الذين يشكلون هذا المجتمع بالذات يعانون من مختلف اصناف العاهات . ان المجتمع يفصل عن هؤلاء الافراد ، ويصبح كيانا مستقلا ، ويتحول الى غابة متوحشة من تلقاء ذاته ، وانما يعاني الافراد بنتيجة توحش هذا المجتمع . وان العبارات - حيوان مفترس ، كسول ، وصاحب « شخصية متفسخة » - هي النتيجة الاولى لذلك التوحش ؛ وعندئذ يقال لنا ، الامر الذي يبعث الهلع فينا ، ان هذه العبارات تشير الى « صاحب الدخل » . ولنلاحظ فقط بهذا الشأن ان عبارة « يجعل شخصيته تتفسخ » ليست سوى أسلوب يفسر به ، بواسطة تضليل فلسفي ، « التكاسل » الذي يبدو ان طبيعته المشخصة عمرة على الادراك .

ان العبارتين ، « ضمور شخصيتهن الانسانية الخاصة من جراء الجهد المنهك » و « يضطرون الى الانتاج مثل الآلات » ، هما « العاقبة المحتومة » الثانية للنتيجة الاولى المترتبة على توحش المجتمع . ان هاتين العبارتين هما « العاقبة » المحتومة . حقيقة ان اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهن الانسانية الخاصة تتفسخ » ، وان ترجعتها الى اللغة العامية ، كما يقال لنا بصورة تبعث على الهلع مرة اخرى ، هي « البروليتاريون » .

وهكذا فان العبارة تصوي على التسلسل التالي للسبب والنتيجة : اما ان البروليتاريين موجودون وانهم يعملون مثل الآلات ، فتلك حقيقة لا يمكننا الا تقريرها . ولماذا يضطر البروليتاريين الى « الانتاج مثل الآلات » ؟ لان « اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهن الانسانية الخاصة تتفسخ » . ولماذا يجعل اصحاب الدخل شخصيتهن الانسانية الخاصة تتفسخ ؟ لان « المجتمع الراهن توحش حتى درجة كبيرة » . ولماذا توحش المجتمع الراهن حتى هذه الدرجة ؟ هذا ما يجب ان تسأل خالقك عنه .

من الامور المميزة لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ان يرى « قطبي مجتمعنا » في تمارض اصحاب الدخل والبروليتاريين ، وبالرغم من ان هذا التعارض كان موجودا في جميع المجتمعات التي بلغت درجة معينة من التطور ، وقد استرسل جميع الاخلاقيين في مناقشته منذ اقدم الازمان ، فقد بحث في اوائل الحركة البروليتارية بصورة خاصة ، حين كان لا يبرح للبروليتاريا مصالح مشتركة مع البورجوازية الصناعية والبورجوازية الصغيرة . واجمعا على سبيل المثال كتابات كويت وبول - لويس كوربيه او سان سيمون ، الذي كان يحسب بادىء الامر الراسماليين الصناعيين في عداد الشغيلة (آ) بوصفهم مناهضين للعاطلين (ب) ، لاصحاب الدخل (ج) . ان تقرير هذا التعارض المتبدل ليس باللغة العادية ، بل باللغة المقدسة ، اللغة الفلسفية ، واعطاء هذا الاكتشاف الصياني ليس التعبير المناسب ، بل تعبيراً مصعداً ومجرداً ، هذا ما يؤدي اليه ، في هذه الحالة كما في حالات اخرى ، عمق العلم الالماني الذي تشكل الاشتراكية الحقيقية تنويجا له . وان الخاتمة تضع اللمة الاخيرة لهذا العمق . ان اشتراكيننا الحقيقي بحول هنا المستويات المتباينة كليا للتطور الثقافي للبروليتاريين واصحاب الدخل الى « مستوى واحد من الثقافة » ، وانه ليستطيع بهذه الطريقة ان يغض النظر عن مستويات الثقافة الفعلية وان يصنفها جميعا في هذه العبرة الفلسفية الجوفاء التي تحدث عن « التبعية حيال الاشياء الخارجة عنهم » . ان الاشتراكية الحقيقية قد اكتشفت هنا ذلك المستوى من التطور حيث جميع مستويات التطور في مجالك الطبيعة الثلاث ، وفي الجيولوجيا وفي التاريخ ، تضمحل او تذهب هباء منثورا .

وبالرغم من كراهيته « للتبعية حيال الاشياء الخارجة عنه » ، فان اشتراكيننا الحقيقي يعترف مع ذلك بانه تابع لها ، « ما دامت المنتجات » ، يعني هذه الاشياء الخارجية بالذات ، « لاغنى عنها للنشاط والحياة الحقيقية » . وانه ليقدم هذا الاعتراف الخجول بحيث يستطيع ان يمهّد الطريق بواسطة انشاء فلسفي مصطنع امام فكرة جماعية الخيرات - وهو انشاء ينتهي في الهراء الخالص بحيث يكفيننا ان نلفت انتباه القارئ اليه .

ونأتي الآن الى الفقرة الاولى الموردة اعلاه . ههنا ايضا يتادى « بالاستقلال عن الاشياء » فيما يتعلق بالنشاط والمتعة . ان النشاط والمتعة « محددان » بفعل

-
- (أ) **travailleurs** ، بالفرنسية في النص الاصل .
 (ب) **oisifs** ، بالفرنسية في النص الاصل .
 (ج) **rentiers** ، بالفرنسية في النص الاصل .

« طبيعة الانسان الخصوصية » . فاذا هو اثبت هذه الطبيعة الخصوصية في نشاط وامتعة الناس الذين يحيطون به ، فانه سرعان ما سيتبين الى أي مدى تملك الاشياء الخارجة عنا صوتا تدلي به في القضية أيضا ؛ بيد انه يقرر بدلا من ذلك ان النشاط والتمتع على حد سواء « ينطبقان في طبيعة الانسان الخصوصية » . فبدلا من أن يدرس طبيعة البشر الخصوصية في نشاطهم وفي أسلوبهم في التمتع المحدد بذلك النشاط ، فانه يفسر كليهما بالمناداة « بطبيعة الانسان الخصوصية » ، الامر الذي يقطع الطريق على اية مناقشة لاحقة . انه يتخلى عن نشاط الفرد الواقعي ويلتجىء مرة أخرى الى طبيعته الخصوصية ، العنصرية على الادراك وعلى الوصف ، فضلا عن ذلك ؛ فاننا نتبين هنا ما يفهمه **الاشتراكيون الحقيقيون** من « النشاط الحر » . ان مؤلفنا يكشف لنا بتهور عن أنه النشاط « غير المحدد بالاشياء الخارجة عنا » ، يعني العقل الخالص (أ) ، النشاط الخالص ، المطلق ، النشاط الذي ليس هو شيئا سوى النشاط ، ويؤول بنا في آخر الامر ، مرة أخرى ، الى « الفكر الخالص » . ومن الطبيعي ان نقاء هذا النشاط يتلوث اذا نسب المرء اليه اساسا ماديا ونتيجة مادية ؛ ان الاشتراكي الحقيقي لا يعالج مثل هذا النشاط الدنيس الا في نفور ، وهو يحتقر نتاجه ، الذي لا يسمى « نتيجة » بعد الآن ، بل « مجرد حثالة الانسان » (ص : ١٦٩) . وبالتالي فان الذات القائمة في اصل هذا النشاط الخالص لا يمكن أن تكون انسانا فعليا من لحم ودم ، بل لا يمكن أن تكون سوى الذهن المفكر . ان هذا « النشاط الحر » ، المترجم على هذا الفرار الى الالمانية ، لا يعلو كونه صيغة جديدة من اجل « الحرية المطلقة غير المشروطة » الأنفة الذكر . وعلى اية حال ، فان حقيقة ان الكاتب يعطينا مصادرة المعرفة الحقيقية بوصفها كلفته الاخيرة تبين لنا ان كل هذه الثروة عن « النشاط الحر » التي لا تنفع الاشتراكيين الحقيقيين الا في اخفاء جهلهم بالانتاج الفعلي تؤدل في آخر تحليل الى « الفكر الخالص » .

« ان هذا الانفصال بين **الحرين الرئيسيين** في عصرنا « ا الا وهما **الشيوعية** الفظة الفرنسية والاشتراكية الالمانية) « هو نتيجة لتطورها **بين السنتين الاخيرتين** ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** ، وفي **الاوراق الاحلى والضروري** لهيرديغ . وبتيجة ذلك ، فقد حان الاوان من اجل القاء بعض النور أيضا على شعارات (ب) **الاحزاب الاجتماعية** » (ص : ١٧٣) .

(أ) actus purus : باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) في الاصل schuboleths ، وهي كلمة عربية .

ان لدينا ههنا اذن ، من جهة واحدة ، الحزب الشيوعي القائم فعليا في فرنسا مع ادبياته ، ومن جهة ثانية بعض اشباه العلماء الالمان الذين يحاولون ان يفهموا شيئا من الافكار المحتواة في تلك الادبيات الشيوعية وان يترجموها الى اللغة الفلسفية . وان هؤلاء الالمان ليعتبرون ، على قدم المساواة مع الحزب السابق ، كأحد « الاحزاب الرئيسية في عصرنا » ، وبالتالي على انهم يملكون أهمية لا متناهية ليس بالنسبة الى خصمهم المباشر فحسب ، الشيوعيين الفرنسيين ، بل كذلك بالنسبة الى الشيوعيين والميثاقيين الانكليز ، والمصلحين الوطنيين الاميركيين ، وبصورة عامة بالنسبة الى جميع احزاب « عصرنا » الاخرى . . ومن سوء الحظ ان جميع هذه الاحزاب لم تسمع قط بوجود هذا « الحزب الرئيسي » . لكنه شاع طوال فترة كبيرة من الزمن بين الايديولوجيين الالمان ان تنادي كل شيعة ادبية بنفسها ، وبصورة خاصة الشيعة التي تحسب نفسها « الاكثر تقدما » . ليس على انها « حزب رئيسي » فحسب ، بل فعليا على انها « الحزب الرئيسي لعصرنا » . وهكذا فان لدينا ، بين العدد العديد من الاحزاب الاخرى ، « الحزب الرئيسي » للنقد النقدي ، و « الحزب الرئيسي » للانانية المتفككة مع نفسها ، والان « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين . وبهذه الطريقة فان في مقدور المانيا ان تتباهى برهط كامل من « الاحزاب الرئيسية » . غير المعروفة الا في المانيا وحدها ، وحتى في ألمانيا بين الفئة الصغيرة من المثقفين واشباه المثقفين وحملة الاقلام . وان هؤلاء الناس ليتخيلون جميعا انهم يسحبون شبكة التاريخ العمومي في حين انهم لا يفعلون في حقيقة الامر سوى غزل الخيط الطويل لتخيلاتهم الخاصة .

ان هذا « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين هو « نتيجة تطور الستين الاخيرتين ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** » . وبكلام آخر فهو « نتيجة » تطور « الستين الاخيرتين » حين تورط مؤلفنا للمرة الاولى في الاشتراكية ووجد انه « حان الاوان » كي ينور نفسه « بعض الشيء » ، بواسطة بعض الشعارات ، بصد ما يعتبره « احزابا اجتماعية » .

وبعدما شرح مؤلفنا بهذه الطريقة الشيوعية والاشتراكية على حد سواء ، فانه يقدم لنا الوحدة الاعلى الناجمة عن انصهارهما ، أي الانسية . وسوف تكون من الآن فصاعدا في مملكة « الاعلى » ، والمانيا هي بعد الآن المسرح الوحيد لكل التاريخ الحقيقي لاشتراكيينا الحقيقي .

« ان جميع المباحكات بشأن الاسماء تنحل في الانسية ؛ لذا شيوعيون ، لذا اشتراكيون ؟ اتنا كائنات انسانية » (ص : ١٧٢) - **جميعنا اخوة ، جميعنا اصداق** (١) .

(١) tous frères, tous amis ، بالفرنسية في النص الاصل .

لا تسبحوا ، أيها الاخوة ، ضد التيار ،
فذلك امر لا جدوى منه !
فلنتسلق قمة هضبة تمبلوف .
ولنتهف : عاشى الملك ! (٢٢٩)

لماذا كانتات انسانية ، لماذا حيوانات ، لماذا نباتات ، لماذا حجارة ؟ انا اجسام
جميعا !

ويعقب ذلك عرض تاريخي ، قائم على العلم الالمانى ، « سوف يستغنى عنه ذات
يوم » الفرنسيون بفعل « غريزتهم الاجتماعية » . العصور القديمة - سداجة ؛
العصور الوسطى - رومانسية ، الازمنة الحديثة - انسية . ولقد حصلت انسية
مؤلفنا طبعا ، بواسطة هذه التفاهات الثلاث ، على اساس تاريخي ، وتم البرهان
على انها تمثل الحقيقة التي سمعت نحوها على الدوام المعلوم الانسانية (٢٤٠) فيما
مضى من الزمان . انظر في المجلد الاول « القديس ماكس » الذي يصطنع هذا النوع
من المقالات بعز يد من الموهبة ويقدر اكبر من البراعة .

ويقال لنا في الصفحة ١٧٢ ان :

« النتيجة النهائية لنعط التفكير المدرسي هو ذلك الانشقاق لوحدة
الحياة الذي وضع له هيس حدا حاسما » .

ان النظرية تقدم هنا اذن على انها السبب في « انشقاق وحدة الحياة » . وانه
لن المسر ان نتبين جيدا السبب في ان هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين يتحدثون
عن المجتمع اذا كانوا يؤمنون مع الفلاسفة بأن جميع الانشقاقات الفعلية مسببة عن
الانشقاقات المفهومية . وعلى اساس هذا الاعتقاد الفلسفي بقدرة المفاهيم على
صنع العالم أو تدميره ، فانهم يستطيعون ان يتخيلوا ان فردا ما قد « وضع حدا
حاسما لانشقاق وحدة الحياة » بفضل « القضاء » على المفاهيم بهذه الطريقة او تلك .
ان الاشتراكيين الحقيقيين ، مثلهم كمثل جميع الايديولوجيين الالمان ، يمزجون
باستمرار التاريخ الادبي والتلوخ الفملي على انهما سواء في الفعالية .
ومن المؤكد ان هذه الطريقة مفهومة جيدا بين الالمان الذين يخفون الدور البغيض
الذي لعبوه ولا يبرحون يلمبونه في التاريخ الفعلي بأن يضعوا الاوهام التي هم اغنياء
جدا بها على قدم المساواة مع الواقع .

ولتأت الآن الى « السنتين الاخيرتين » اللتين حسم العلم الالمانى خلالهما
بصورة تامة كليا جميع القضايا بحيث لم يترك للامم الاخرى شيئا آخر سوى
تنفيذ مراسيمه .

« لم ينجز فيورباخ الا بصورة جزئية ، او بالاحرى باشر فقط ، مهمة
الانثروبولوجيا التي هي استرجاع الانسان طبيعته المعترية » (طبيعة
الانسان ام طبيعة فيورباخ ؟) ؛ « لقد دمر الوهم الديني ، التجريد
التفري ، الله - الانسان ، في حين ان هيس يبعد الوهم السياسي ،
تجريد ثروته (أ) ، فعاليته » (أكون هيس المقصود ام الانسان ؟) « هذا
يعني انه الشيء الثروة - ان عمل هيس هو الذي حرر الانسان من القوى
الآخرة الخارجة عنه ، وجعله تمينا بالنشاط الاخلاقي - ذلك ان كل
ما كانت الازمان السابقة » (قبل هيس) « تسميه نزاهة لم يكن الا
نزاهة وهمية - ورد اليه من جديد كرامته السابقة ؛ اذ هل كان
الانسان قط مقلدا من قبل » (قبل هيس) « على حقيقته فعليا ؟ الم
يكن يحكم عليه وفقا لما يملكه ؟ لقد كان المال يعطيه ثمنه (ب) » (ص :
١٧١) .

انه من الامور المميزة لجميع هذه العبارات الطنانة عن التحرير ، الخ ، ان
« الانسان » هو المحرر دائما . وبالرغم من انه يمكن ان يتبين من المزاعم المقنعة
اعلاه ان « الثروة » ، و « المال » ، وقس على ذلك ، قد زالت من الوجود ، فاننا
نعلم مع ذلك في الفقرة التالية :

« الآن وقد دمرت هذه الاوهام » (ان المال ، معتبرا من وجهة نظر
الازلية (ج) ، ليس سوى وهم في الحقيقة ، وليس الذهب الا خرافة)
« نستطيع ان نفكر في نظام جديد ، انساني ، للمجتمع . » (ص : ٧١٢) .

لكن هذا بكل تأكيد امر ناقل تماما ما دام

« للاعتراف بعباهية الانسان نتيجة ضرورية وطبيعية هي حياة انسانية
حقا . » (ص : ١٧١) .

بلوغ الشيوعية او الاشتراكية عن طريق الميثافيزياء او السياسة ، الخ ،
الخ - ان هذه العبارات الجوفاء الحبيبة الى قلوب الاشتراكيين لا تعني شيئا الا ان
هذا الكاتب او ذاك قد تمثل الافكار الشيوعية (التي بلفتة من الخارج ونشأت في
ظروف مختلفة كل الاختلاف عن ظروفه) محتفظا بمصطلحاته السابقة ووجهة

(أ) «Vermögens» يمكن ان تعني القدرة والقوة أو الثروة والملكية .

(ب) لاعب بالكلمات . ان لكلمة geld (المال) نفس الجذر الذي لكلمة geldtung

(تم ، اعتبار) .

(ج) sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاصل .

نظرة السابقة ، ومن ثم صاغها بصورة متفقة مع وجهة النظر هذه : واما ان وجهة النظر هذه أو تلك تسود في أمة ما ، وان الأفكار الشيوعية تتخذ لونا سلبيا أو ميتافيزياليا أو أي لون آخر ، فهذا أمر يتوقف ، بالطبع ، على مجمل تطور الأمة . انها لحقيقة قائمة ان أفكار معظم الشيوعيين الفرنسيين ذات لون سياسي ، لكن توجد من جهة أخرى هذه الحقيقة القائمة الأخرى ، ألا وهي ان عددا كبيرا جدا من الاشتراكيين الفرنسيين قد غضوا النظر عن السياسة كليا . وان مؤلفنا يستدل من هنا على أن الفرنسيين « توصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة » ، عن طريق تطورهم السياسي . ان هذا الاستدلال : الشائع حتى لدرجة كبيرة في ألمانيا ، لا يثبت ان مؤلفنا يعرف شيئا ما عن السياسة ، وعلى الأخص عن التطور السياسي الفرنسي ، أو عن الشيوعية ؛ انه يثبت فقط انه يعتبر السياسة ميدانا مستقلا للنشاط ، يتطور بطريقته المستقلة الخاصة ، وهو اعتقاد يسيطر فيه جميع الايديولوجيين .

وان شعارا آخر للاشتراكيين الحقيقيين هو « الملكية الحقيقية » ، « الملكية الشخصية الحقيقية » ، الملكية « الواقعية » ، « الاجتماعية » ، « الحية » ، « الطيمية » ، الخ ، الخ ، في حين أنهم يحارون بوجه خاص بأنهم يسمون الملكية الخاصة « الملكية المزعومة » . وكان أنصار سان سيمون سابقين الى اتخاذ هذا الأسلوب في التعبير ، كما سبق فأشرنا الى ذلك في المجلد الأول ؛ لكنهم لم يضيفوا عليه قط هذا المظهر الألماني الميتافيزيائي والسري ؛ ولقد كان له في الحقيقة ما يبرره في أوائل الحركة الاشتراكية في مواجهة الهتافات الطنانة التي كانت تصدر عن البورجوازيين السخفاء . وان الطريقة التي أنهى بها معظم أنصار سان سيمون حياتهم (٢٤١) تبين على أية حال بآية سهولة تتحول هذه « الملكية الحقيقية » من جديد الى « الملكية الخاصة العادية » .

واذا تخيل المرء التعارض بين الشيوعية وعالم الملكية الخاصة في شكله الأبسط ، أي في الشكل الأكثر تجريدا الذي لا تؤخذ فيه الشروط الفعلية لذلك التعارض بعين الاعتبار ، فان المرء يواجه إذن التعارض بين الملكية وانعدام الملكية . وانه ليستطيع إذن ان يتصور طريقتين من أجل الغاء هذا التعارض بالغاء هذا الحد أو ذاك ؛ فاما ان تأسى الملكية ، الأمر الذي يترتب عليه انعدام الملكية أو الاملاق العمومي ، او ان يلغى انعدام الملكية ، الأمر الذي يعني اقامة الملكية الحقيقية . وفي الواقع فان هناك أصحاب الملكية الفعلية في جانب واحد والبروليتاريين الشيوعيين الذين لا ملكية لهم في الجانب الآخر . وان هذا التعارض يحتد يوما بعد يوم ويتطور نحو أزمة . وبالتالي فاذا كان ممثلو البروليتاريا النظريون راغبين في ان يكون نشاطهم الأدبي أي تأثير ، فان من واجبهم في المحل الأول وقبل كل شيء ان يشددوا على

حذف جميع العبارات التي تضعف وعي حدة ذلك التعارض ، جميع العبارات الجوفاء التي تقنع ذلك التعارض ، بل يمكن أن تعطي البورجوازيين فرصة من أجل الاقتراب من الشيوعيين طلبا لمزيد من الامان على اساس هدياناتهم المتفائلة . ومهما يكن من أمر ، فان جميع هذه العيوب تصادف من جديد في شعارات الاشتراكيين الحقيقيين ، وبصورة أخص في « الملكية الحقيقية » . واننا لنذكر بالطبع ان الحركة الشيوعية لا يمكن ان تحرف عن خطها من قبل بعض المتحذلقين الالمان . لكن في بلد مثل ألمانيا - حيث مارست العبارات الفلسفية طوال قرون بعض السلطان ، وحيث الوعي الشيوعي ، فضلا عن ذلك ، هو على اية حال أقل حدة وحزما لان التناقضات الطبقة غير متوفرة في شكل حاد كما في الامم الاخرى - فانه من الضروري مع ذلك مقاومة جميع العبارات الجوفاء التي يمكن ان تشوش أكثر فأكثر وعي التناقض التام القائم بين الشيوعية والنظام العالمي القائم .

ان هذه النظرية عن الملكية الحقيقية تتصور الملكية الخاصة - كما وجدت بصورة فعلية حتى هذا الحين ، كمجرد وهم ، في حين انها تتصور الفكرة المستخلصة من هذه الملكية الفعلية على انها حقيقة وواقع هذا الوهم ، وبالتالي فهي ايديولوجية حتى الصميم - انها تعبر عن افكار البورجوازيين الصغار الذين تستهدف مشاريعهم الخيرية ورغباتهم التقية الفناء انعدام الملكية ايضا ، الا انها تعبر عنها بمزيد من الوضوح والدقة .

ولقد حصلنا في هذه الدراسة ايضا على مزيد من البراهين على النظرية القومية الضيقة التي تكمن خلف ما يزعم انه عمومية الالمان وكوسموبوليتهم .

ان الارض تخص الروس والفرنسيين ،
والانكليز يملكون البحر ،
اما نحن فانا نسود بلا منازع
في مملكة الاحلام الهوائية ،
ان وحدتنا كاملة هنا ،
وسلطتنا لا مرأى فيه ،
وفي هذه الاثناء مد الناس الآخرون
جلودهم في الارض الصلبة (٢٤٢) .

ان الالمان يجابهون الشعوب الاخرى ، برضا لا حدود له ، بهذه المملكة الاثريه للاحلام ، مملكة « الماهية الانسانية » ، زاعمين انها قمة وخاتمة التاريخ

العالمي بأسره ؛ أنهم ليعتبرون في كل مجال أن أوهامهم الحاملة هي الحكم النهائي وألجازم على أعمال الأمم الأخرى؛ وبما أن نصيبهم في كل مكان هو التفرج على الأحداث دون الحصول على أية مكافأة عن اتعابهم . فانهم يحسبون أنهم مدعوون لاصدار الأحكام على العالم بأسره ، ولتحويل الملايا إلى الحلبه حيث يبلغ التاريخ بأسره أغراضه الأخرى . أما ان هذه الكبرياء القومية المتنفخة الأوداج والمسرره تقابل نشاطا عمليا من أحقر الأنواع جديرا بالبقالين والحرفيين . فهذا ما لاحظناه من قبل مرات عديدة . وإذا كان التعصب القومي بفيضا في كل مكان فانه يشير الأشمزاز في ألمانيا بصورة خاصة حيث يلوح به ، جنباً إلى جنب مع الوهم بأن الألمان متفوقون على الحدود القومية وعلى كل المصالح المادية ؛ في وجه تلك الأمم التي تعترف صراحة بتحديداتها القومية وبتبميمتها لمصالح المادية . وعلى أي حال فان التعلق العنيد بوجهة النظر القومية لا تصادف في الوقت الحاضر ؛ لدى جميع الشعوب ، إلا بين البورجوازيين وكتابهم .

ب - « أحجار زاوية الاشتراكية » (١٤٢)

الحواريات [الرينانية] . ص : ١٦٥ وما يليها

يهياً القارئ قبل كل شيء ؛ في هذه المقالة ، لأصعب حقائق الاشتراكية الحقيقية بمقدمة أدبية وشعرية . وتبدأ المقدمة بتقرير أن « السعادة » هي « الهدف الأخير لجميع المطامح ؛ وجميع الحركات ، وجميع الجهود الشاقة وغير الكاملة لآلاف السنوات الماضية » . ويرسم لنا إذا جاز التعبير ، بضربات مقتضية قليلة ، تاريخ الطموح إلى السعادة :

« حين تهاوت أسس العالم القديم ، التجأ القلب الإنساني بكل ما فيه من حنين إلى العالم الآخر حيث نفل إليه سعادته » (ص : ١٥٦) .

ومن هنا كان كل الحظ العائر للعالم الأرضي . وفي الأزمان الحديثة صرف الإنسان العالم الآخر ، واشتراكينا الحقيقي يسأل الآن :

« يمكن للإنسان أن يحيي الأرض مرة أخرى على أنها أرض سعادته ؟
يعترف مرة أخرى بالأرض على أنها موطنه الأصلي ؟ لماذا يفصل اذن
بعد الحياة والسعادة ؟ لم لا يحطم الحاجز الأخير الذي يشق الحياة
الأرضية بالذات إلى تصفين متناولين ؟ » (المصدر نفسه) .

« يا أرض هناءتي ! » الخ .

وانه ليلغو « الانسان » الآن الى مرافقته في رحلة ، وهي دعوة يقبلها « الانسان » عن طيبة خاطر . ويدخل « الانسان » ميدان « الطبيعة الحرة » ، وينغمس فيما ينغمس فيه في الاعترافات الحميمة التالية لاحد الاثرائيين الحقيقيين :

« ... زهور متمددة الالوان ... اشجار السرو السامقة الفوية ... ان رضاها وسعادتها يكمنان في حياتها ، في نموها وفي تفتحها ... جمهره لا متناهية من المخلوقات الصغيرة في المروج ... طيور الغابات ... قطع متقد نشاطا من المهور ... اني ارى » (« الانسان » هو الذي يتكلم) « ان هذه المخلوقات لا هي تعرف ولا هي تريد أية سعادة اخرى غير تلك السعادة التي تستقيم بالنسبة اليها في التعبير عن حياتها والاستمتاع بها . وحين يهبط الليل تشاهد عياني جمهرة لا حصر لها من العوالم التي تدور حول بعضها بعضا في فضاء لامتناه وفقا لقوانين ازلية . واني لارى في دوراتها وحدة للحياة ، والحركة ، والسعادة . » (ص : ١٥٧) .

ان في مكنة « الانسان » ان يشاهد كمية من الاشياء الاخرى في الطبيعة ، مثلا المزاحمة الاشد حرارة بين النباتات والحيوانات ؛ انه يستطيع ان يرى على سبيل المثال في العالم النباتي ، في « غابة من اشجار السرو السامقة القوية » . كيف ان هؤلاء الراسماليين الشامخين يستهلكون غذاء الشجيرات الهزيلة التي تستطيع تماما ان تنكو هي الاخرى ؛ اننا محرومون من الارض ، والمياه ، والهواء ، والنار (أ)؛ انه يستطيع ان يشاهد النباتات الطفيلية ، ايدولوجي العالم النباتي ، كما يستطيع ان يشاهد ايضا الحرب المكشوفة بين « طيور الغابات » و « الجمهرة اللامتناحية من المخلوقات الصغيرة » ، بين اعشاب « مروج » و « القطيع المتقد نشاطا من المهور » . انه يستطيع ان يرى في « جمهرته التي لا حصر لها من العوالم » ملكية اقطاعية سماوية تامة بفلاحها واتباعها الذين يحيا بعضهم ، القمر مثلا ، حياة بائسة جدا ، محروما من الهواء والماء (ب)؛ انه نظام اقطاعي عين فيه حتى للمتردين الذين لا موطن لهم ، المدنبات ، مركزهم في الحياة ، وتشهد فيه الكويكبات المعزقة ، مثلا ، على ان مآسي مؤلمة قد وقعت من حين لآخر ، بينما النيازك ، هذه الملائكة الساقطة ، تزحف في خجل عبر « الفضاء اللامتناهي » حتى تجد اخيرا سكنا متواضعا في هذا الموقع او ذاك . وفي اليمد الاناي ، يستطيع ان يصادف التجوم الثابتة الرجعية .

(أ) terra, aqua, aere et igni interdicti ، باللاتينية في النص الاصلى .

(ب) aere et igni interdicti ، باللاتينية في النص الاصلى .

« ان جميع هذه الكائنات تجد سعادتها ، وحتى حياتها ومنتعتها ،
في ممارسة وتظاهرة القدرات الحياتية التي منحها الطبيعة اياها » .

يعني ان « الانسان » يجد في التفاعل المتبادل للاجرام الطبيعية وفي تظاهرة قواها
ان الاجرام الطبيعية تجدي هذين الامرين سعادتها . الخ .

وان « الانسان » ليتلقى التويخ الآن من اشتراكنا الحقيقي بسبب نشازد :

« الم ينبثق الانسان ايضا من العالم الادنى ، اليس هو ابنا
للطبيعة ، مثله كمثل جميع المخلوقات الاخرى ، اليس هو مركبا من
نفس العناصر ، اليس هو مزودا بنفس الطاقات والخصائص العامة التي
تحوي جميع الاشياء ؟ لماذا لا يبرح ينشد سعادته الارضية في عالم آخر
ارضي ؟ » (ص ١٥٨) .

« ان نفس الطاقات والخصائص العامة » التي يشترك الانسان فيها مع « جميع
الاشياء » هي التماسك ، وعدم قابلية النفوذ ، والحجم ، والثقالة ، الخ ، التي يمكن
ان تصادف مشروحة بكل تفصيل في الصفحة الاولى من اي كتاب عن الفيزياء . وانه
لمن العسر ان يرى كيف يمكن للمرء ان يؤول ذلك على انه سبب في ان الانسان
لا « ينشد سعادته في عالم آخر ارضي » . ومهما يكن من امر ، فانه يعظ الانسان
كما يلي :

« انظروا زنايق الحقل » .

اجل ، انظروا الزنايق في الحقل ، كيف تأكلها الماعز وكيف يزرعها « الانسان » في
عروة سترته وكيف تداس تحت وطأة العناق الدنر لعاملة اللبنة وسذائق الحماد !

« انظروا زنايق الحمل . كيف تنمو وكيف لا تصيب ولا تفزل ،

وابوكم الذي في السماء يعولها . »

هيا واحتذوا بها !

وبعد ما علمنا بهذه الطريقة بوحدة « الانسان » مع « جميع الاشياء » ، نعلم

الآن كيف يختلف عن « جميع الاشياء » .

« لكن الانسان يكتسب معرفة **الثبات** ، فهو يملك **الوعي الثباتي** .

فبينما غرائز الطبيعة وقواها تتظاهر في الكائنات الاخرى في عزلة وبصورة

لا شعورية ، فهي متحدة في الانسان وهو واع لها . . . ان طبيعته مرآة الطبيعة بأسرها ، التي تكتسب معرفة الذات فيه . حسنا ! اذا كانت الطبيعة تعرف نفسها في ، فاني اعرف نفسي اذن في الطبيعة وارى في حياتها حياتي الخاصة [. . .] وهكذا نستطيع ان نعطي تعبيراً حياً لما شربنا الطبيعة به « (ص : ١٥٨) .

ان هذه المقدمة بكاملها تشكل نموذجاً للتضليل الفلسفي الساذج . ان الاشتراكي الحقيقي ينطلق من فكرة ان انشطار الحياة والسعادة يجب ان ينتهي ، وكما ثبتت هذه الاطروحة ، فانه يستنجد بالطبيعة ويفترض انه لا وجود لهذا الانشطار فيها ؛ وانه يستخلص من ذلك انه بما ان الانسان جسم طبيعي هو الآخر وبملك جميع الخصائص العامة لمثل هذا الجسم ، فيجب الا يكون ثمة وجود لاي انشطار بالنسبة اليه هو الآخر . لقد كان لدى هوبس اسباب افضل كي يبرهن بمثال الطبيعة على نظريته *bellum omnium contra omnes* (١) . ان هيجل ، الذي تخدم انشاءه كاساس من أجل اشتراكنا الحقيقي ، يشاهد بصورة فعلية في الطبيعة الانشطار : المرحلة المضطربة للفكرة المطلقة ، بله يسمي الحيوان : الكرب الشخص الذي يحسه الله . ان اشتراكنا الحقيقي ، بعدما افا الطبيعة على هذا الفرار بالاسرار ، يلف الوعي الانساني بالاسرار ايضاً ، وذلك حين يجعله « مرآة » تلك الطبيعة المزورة . وبالطبع فانه حالما تصبح تظاهرة الوعي تعبيراً ذهنياً منسوباً الى الطبيعة بالذات ، رغبة تقية بشأن ما يجب ان يؤول اليه مركز الانهان ، فانه من المفروض منه ان الوعي لن يكون سوى المرآة التي تتأمل الطبيعة نفسها فيها . واما ان « الانسان » يجب ان يلقي الانشطار في مجاله الخاص ، هذا الانشطار الذي يفترض انه موجود في الطبيعة ، فهذا ما يتم اثباته الآن بالاسناد الى الانسان بوصفه محض مرآة منفعلة تبلغ الطبيعة الوعي الذاتي فيها ، بالضبط كما تم اثبات ذلك من قبل بالاسناد الى الانسان بوصفه محض جسم طبيعي . لكن فلنتفحص بمزيد من الدقة العبارة الاخيرة التي تلخص كل هذا اللغو .

ان الحقيقة الاولى المؤكدة هي ان الانسان يملك الوعي الذاتي . ان غرائز وطاقات الكائنات الطبيعية الفردية تحول الى غرائز وقوى « الطبيعة » ، هذه الغرائز والقوى التي « تتظاهر » اذن في عزلة ، وهذا أمر مفروغ منه ، في هذه الكائنات الفردية . ولم يكن بد من الاستمانة بهذا التضليل كيما يحقق في وقت لاحق توحيد هذه الغرائز والقوى الخاصة « بالطبيعة » في الوعي الذاتي الانساني ، وبذلك فان الوعي الذاتي للانسان يحول ، كأمر مفروغ منه ، الى الوعي الذاتي الذي تكتسبه

(١) حرب الكل ضد الكل .

الطبيعة فيه . وان هذا التزليل ينتهي الى حل كاذب : ان الانسان ينتقم من الطبيعة ، وبما ان الطبيعة تكتسب وعيها الذاتي فيه ، فانه يتشد بلوره ، في الطبيعة ، وعيه الذاتي ، وهي عملية تمكنه ، بالطبع ، من الايجاد في الطبيعة شيئاً سوى ما ينسبه اليها بواسطة التزليل المشار اليه اعلاه .

لقد وصل الاونة بسلام الى النقطة التي انطلق منها في الاصل . لقد دار على عقبيه تعاماً - وهذا هو ما يسمونه في المانيا في الوقت الحاضر . . **تطوير الفكرة** .
بعد هذه المقدمة يأتي العرض الفعلي للاشترائية الحقيقية .

حجر الزاوية الاول

ص : ١٦٠ : « قال سان سيمون لتلاميذه وهو على فراش الموت :
تلخص حياتي بأسرها في فكرة واحدة : يجب ان يضمن لجميع البشر التطور الاكثر حرية لقدراتهم الطبيعية . لقد كان سان سيمون رسولاً للاشترائية » .

ان هذه العبارة تعالج الآن وفقاً للطريقة الاشترائي الحقيقي الموصوفة اعلاه ،
بارتباط مع تلك التعمية الطبيعة التي شاهدناها في المقدمة .

« ان الطبيعة بوسفها اساساً لكل حياة هي وحدة تنطلق من ذاتها ،
وتعود الى ذاتها ، وهي تشتمل على التعدد الذي لا حصر له لظواهرها ،
وبدونها لا يوجد شيء على الاطلاق . » (ص : ١٥٨) .

ولقد رأينا كيف يسمى المرء الى تحويل الاجسام الطبيعة المختلفة وعلاقتها
المتبادلة الى « ظواهر » متعددة الاشكال للعاهية المستترة لهذه « الوحدة » المجيبة .
وان العنصر الجديد الوحيد في هذه العبارة هو ان الطبيعة تسمى اولاً « اساس كل
حياة » ، ومن ثم يقال على الفور انه بدونها لا يوجد شيء على الاطلاق ، الامر الذي
يتضمن انها تشتمل على « الحياة » ايضاً ، وبالتالي لا يمكن ان تكون مجرد اساس
لها .

بعد هذه الكلمات الصاعقة يأتي محور المقالة بكاملها :

« كل واحدة من هذه الظواهر ، كل حياة فردية ، انما توجد وتتطور
عبر تقيضتها ، صراعها مع العالم الخارجي ، وليس لها وجود الا على
اساس تفاعلها مع كلية الحياة التي ترتبط معها من جهة اخرى ، يفعل
طبيعتها ، في كل واحد ، وحدة الكون العضوية . » (ص ١٥٨ ، ١٥٩) .

وان هذه العبارة المحورية توضح اكثر كما يلي :

« تجد الحياة الفردية ، من جهة واحدة . اساسها وينبوعها وجوهرها في كلية الحياة ، ومن جهة اخرى ، فان كلية الحياة تسعى ، وهي في صراع متصل مع الحياة الفردية ، الى التهامها وامتصاصها . »
(ص ١٥٩) .

وما دام هذا التقرير ينطبق على كل حياة فردية ، فانه يمكن « بالتالي » ان يطبق على البشر ايضا ، وهو ما يتم بالفعل .

« **وبالتالي** فالانسان لا يستطيع ان يتطور الا في كلية الحياة ومن خلالها . »
(رقم ١ ، المصدر نفسه) .

ان الحياة الفردية الواعية تقارن الآن مع الحياة الفردية غير الواعية . والجنم البشري مع الحياة الطبيعية العامة ! ومن ثم فان العبارة التي استشهدنا بها أخيرا تكرر في الشكل التالي :

« بفعل طبعي لا استطيع ان اتطور ، لا استطيع ان ابلغ نصيبي من السعادة ، المتعة الواعية ذاتيا بحياتي ، الا في الجماعية مع البشر الآخرين ومن خلالها . » (رقم ٢ ، المصدر نفسه) .

ان هذا الازدهار للفرد في المجتمع يوصف لنا الآن بكل تفاصيله ، مثلما وصفت لنا اعلاه « الحياة الفردية » بصورة عامة :

« في المجتمع ايضا ، يصبح تعارض الحياة الفردية والحياة العامة شرط التطور الانساني الواعي . اني لا اتطور كي اتوصل الى حرية التصرف بذاتي ، الى الحرية التي لا سعادة بدونها ، الا من خلال الصراع المتصل ، من خلال المعارضة المتصلة للمجتمع الذي يناهضني على انه قوة تحاول تقييدي . ان حياتي عملية تحرر متواصلة ، صراع متواصل ضد العالم الخارجي الشعوري وغير الشعوري وانتصار عليه ، صراع احاول به اخضاعه واستخدامه كما استمتع بحياتي . فغريزة حفظ البقاء ، والسعي الى السعادة الشخصية ، والى الحرية ، والى ارضاء الرغبات ، هذه هي الائن تظاهرات طبيعية ، يعني عقلانية ، للحياة . » (المصدر نفسه) .

ولنتطرد :

« اني اطلب بنتيجة ذلك من المجتمع ان يوفر لي امكانية ان انتزع منه عنوة سعادتي وارضاء رغباتي ، ان يوفر ميدان قتال من اجل حميتي المولعة بالقتال ، وبالضبط كما ان كل نبتة تتطلب الارض والدفء

والشمس والهواء والمطر كي تنمو ، كي تحمل اوراقنا وازهارنا وثمرنا ؛
كذلك يرغب الانسان في ان يجد في المجتمع شروط الازدهار التام وارضاء
جميع حاجاته وميوله وقدراته . ان من واجب المجتمع ان يقدم اليه
امكانية كسب سعادته . اما كيف سوف يستخدم هذه الفرصة ، وما
سوف يصنع بنفسه ، بحياته ، فهذا ما يتوقف عليه ، على فرديته . انا
وحددي استطيع ان اقرر سعادتني الخاصة . » (ص : ٥٦ - ١٦٠)

ويعقب ذلك ، كنتيجة للحجة بكاملها ، عبارة سان سيون التي اوردناها
في مطلع هذا العرض . وهكذا فان الفكرة الفرنسية قد آسست عقلانيا من قبل العلم
الالمانى . وكيف كان ذلك ؟

لقد سبق للاشتركي الحقيقي ان نسب الى الطبيعة افكارا متنوعة يود ان
يراهها قد تحققت في المجتمع البشري . وكما جعل قبلا من الكائن الانساني الفردي
مراة الطبيعة ، فانه يجعل الآن من المجتمع ككل مثل هذه المراة . ويمكن الآن ان
ترسم انطلاقا من الافكار المنسوبة الى الطبيعة ، اذا ما مضينا بهذه المحاكمة قدما ،
نتيجة قابلة للتطبيق على المجتمع الانساني . وبما ان المؤلف لا يتخطف كي يعالج تطور
المجتمع التاريخي ويكتفي بهذه المقارنة الجديدة ، فانه يظل امرا عصيا على الفهم
ان المجتمع لم يكن بصورة دائمة انمكاسا امينا للطبيعة . وبالتالي فان العبارات
الطنانة عن المجتمع الذي يناهض الفرد في صورة قوة تحاول تقيده ، الخ ، تنطبق
على جميع اشكال المجتمع . وانه لن الطبيعي تماما ان تكون بعض التهامات قد تسالت
الى هذا التفسير للمجتمع . وهكذا فان من واجب الرء الآن ان يعترف بأن **صراعا**
يجري في الطبيعة ، بصورة متعارضة مع التناغم الوصوف في المقدمة . ان المجتمع ،
« كلية الحياة » ، لا يتصوره مؤلفنا تفاعلا بين « الحيات الفردية » التي تؤلفه ، بل
وجودا منفصلا تتم تفاعلاته مع هذه « الحيات الفردية » على صعيد آخر ، خاص
تماما . واذا كان نعمة اية اشارة الى الاوضاع الفعلية في هذا كله ، فانه الوهم
الذي يجعل من الدولة وجودا مستقلا في مواجهة الحياة الشخصية والايمان بهذا
الاستقلال الظاهري على انه شيء مطلق . لكن حقيقة الامر ان مسألة الطبيعة او
المجتمع لا تطرح على الاطلاق لا هنا ولا في أي موضع آخر من المقالة بأكملها ، بل
تقتصر المسألة بكاملها على هاتين القولتين : الفردية والعمومية ، اللتين تعطيان
اسماء متنوعة واللتي يقال انهما تشكلان قطبين متعارضين مصالحتهما امر مرغوب
فيه حتى الدرجة القصوى .

وبنتيجة تبرير « الحياة الفردية » بوصفها متعارضة مع « كلية الحياة » ،
يصبح ارضاء الحاجات ، وتطوير القدرات ، والمصلحة الشخصية ، الخ . ، « تعابير

طبيعية وعقلانية عن الحياة » . وبنتيجة تصور المجتمع على أنه انعكاس للطبيعة ، يستنتج ان تعابير الحياة هذه ، في جميع اشكال المجتمع التي وجدت حتى الوقت الحاضر ، بما فيها المجتمع الحالي ، قد بلغت نضوجها الكامل ، واعترف بشرعيتها .

لكننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ١٥٩ ، ان هذه التعابير العقلانية والطبيعية عن الحياة « في مجتمعنا الحالي » « معوقة في غالب الاحيان » و « هي تتفسخ عادة ، لهذا السبب وحده ، في افعال مضادة للطبيعة ، وعيوب تناول الجسد والنفس ، وفي الانانية والشر ، الخ . »

وبما ان المجتمع ، رغم كل شيء ، لا يقابل اذن نموذجه الاصلى ، الطبيعة ، فان الاشتراكي الحقيقي « يتطلب » منه ان ينتظم بصورة متفكرة مع الطبيعة ويسوع مطلبه بايراده مثال النبتة غير الموفق على الاطلاق . ففي المحل الاول « لا تتطلب » النبتة من الطبيعة جميع شروط الوجود الممددة اعلاه ، فهي اذا لم تجد هذه الشروط مهياة بصورة مسبقة لا تصبح نبتة في حال من الاحوال ، بل تبقى حبة بدار . وفيما عدا ذلك ، فان تركيب « الاوراق والازهار والشر » يتوقف حتى درجة كبيرة على « الارض » ، و « الدفء ، الخ . » ، الشروط المناخية والجيولوجية التي تنمو النبتة فيها . وهكذا بينما يرتد « المطلب » المنسوب الى النبتة الى تبعية تامة حيال شروط الوجود الفعلية ، فان اشتراكيينا الحقيقي يقيم على هذا المطلب المزعوم مطالبته الخاصة بتنظيم للمجتمع يتطابق مع « فرديته » . ان المطالبة بمجتمع يتطابق مع الاشتراكية الحقيقية يقوم على المطلب الوهمي الذي تقدم به شجرة نخيل الى « كلية الحياة » كي تزودها بالارض ، والدفء ، والشمس ، والهواء ، والمطر ، في القطب الشمالي .

ان هذا المطلب الذي يتوجه به الفرد الى المجتمع لا يستخلص من تطور المجتمع الفعلي ، بل من العلاقة المزعومة لهاتين الشخصيتين الميتافيزيائيتين ، الفردية والعمومية . ويكفي من اجل ذلك ان يعتبر الافراد الخاصون ممثلين للفردية ، لجسيدات لها ، والمجتمع تجسيدا للعمومية ، وبذلك تكون الحيلة قد نجحت . وفي الوقت نفسه تكون عبارة سان سيمون بشأن التطور الحر للاستعدادات الطبيعية قد وجدت تعبيرها المضبوط ، وتكتشف الحاكمة التي تقوم عليها . ان التعبير المضبوط عنها هي تلك الحجة الخيفة القائلة ان الافراد الذين يشكلون المجتمع سوف يحافظون على « فرديتهم » ، سوف يظلون كما هم ، بينما هم يطالبون المجتمع بتحويل لا يمكن ان يصير الا عن تحولهم الخاص .

حجر الزاوية الثاني

« وإذا كنت لا تعرف الخاتمة ،
فما عليك إلا أن تكرر اللازمة أبدا » (٢٤٤).

« أن العضوية العمومية هي التنوع اللامتناهي لجميع الكائنات الفردية،
الماخوذة على أنها وحدة » (ص : ١٦٠) .

وهكذا نجد أنفسنا وقد دفعنا التهمزى من جديد الى بداية المقالة ، ولا بد لنا ان نشاهد مرة ثانية كل مهزلة الحياة الفردية وكلية الحياة . اننا نطلع من جديد على السر العميق لتفاعل هاتين الحياتين . وقد حقل هذه المرة بادخال عبارة جديدة هي « العلافة القطبية » ونحول الحياة الفردية الى مجرد رمز ، « (صورة) » ، عن كلية الحياة . ان هذه المقالة ، مثلها كمثّل لوحة مشكالية ، تتركب من انعكاسات عن ذاتها ، وهي طريقة في المحاكمة مشتركة بين جميع الاثراكيين الحقيقيين . انهم يوزعون حججهم مثل بائعة الكرز التي كانت تباع سلعتها دون سعر الكلفة ، عاملة وفقا للمبدأ الاقتصادي القديم بان الكمية الباعة هي الشيء النام الوحيد . وانها لطريقة ضرورية بالنسبة الى الاثراكية الحقيقية ، ما دام كرزها قد فسد حتى قبل تضرجه .

وتعقب ذلك أمثلة قليلة على هذا الازدواج البصري :

حجر الزاوية رقم ٢ ، ص ١٦٠
- ١٦١ : « كل حياة فردية توجد
وتتطور في كلية الحياة ومن خلالها ؛
وكلية الحياة لا توجد وتتطور الا في
الحياة الفردية ومن خلالها » .
(تفاعل)

« ان الحياة الفردية تتطور ...
بوصفها جزءا من الحياة بصورة
عامة .

« ان العضوية العالمية تتألف من
جميع الافراد المزمين بالوحدة .

حجر الزاوية رقم ١ ، ص ١٥٨
- ١٥٩ : « كل حياة فردية انما
توجد وتتطور من خلال نقيضتها...
لا توجد الا على اساس تفاعلها مع
كلية الحياة .

« وعي ترتبط معها من جهة
أخرى ، بفعل طبيعتها ، لتشكل
كلا واحدا .
« وحدة الكون العضوية .

« ان الحياة الفردية ، من جهة
واحدة ، تجد أساسها ومصدرها
وجوهرها في كلية الحياة .

« التي » (كلية الحياة) « تصح
قربة وجوهر تطورها » (الحياة
الفردية) ... « بحيث تقوم الواحدة
على الاخرى » .

« بحيث تتصارعان وتجاهبان .
» يترتب على ذلك (ص : ١٦١) :
« أن الحياة الفردية الشعورية
تتحد أيضا بكلية الحياة الشعورية
و » ... (العكس بالعكس) .

« أن الكائن الانساني الفردي
لا يتطور الا في المجتمع ومن خلاله ،
والمجتمع » ، العكس بالعكس .
الخ ...

« المجتمع وحدة تفسر وتلخص
تعدد مصائر البشر الفردية » .

« من جهة اخرى ، فان كلية
الحياة تسمى ، في صراع متواصل
مع الحياة الفردية ، الى التهامها .
» وبنتيجة ذلك (ص : ١٥٩) :

« ان المجتمع الانساني هو بالنسبة
الى الحياة ... الشعورية كما
الحياة غير الشعورية العامة بالنسبة
الى الحياة الفردية غير الشعورية .

« لا أستطيع ان أتطور الا في الجماعة
مع البشر الآخرين ومن خلالها ...
وفي المجتمع ايضا ، فان تعارض
الحياة الفردية ، والحياة بصورة
عامة يصبح » ، الخ ...

« الطبيعة ... وحدة ...
تشتمل على التعدد الذي لا حصر له
لظواهرها . »

لكن مؤلفنا لا يكتفي بهذا العرض المشكالي ، بل يمضي فيكرر ملاحظاته
الخرقاء عن الفردية والعمومية في شكل آخر أيضا . انه ينصب بادىء الاسر هذه
التجريدات القاحلة على انها مبادئ مطلقة ، ويستنتج ان العلاقة نفسها يجب ان
تنشأ في العالم الواقعي . وان هذا ليمنحه بصورة مسبقة فرصة ان يقول كل
شيء مرتين (وعثره انه يصنع استنتاجات) ، في شكل مجرد بادىء الامر ، ثم في
شكل متخص كاذب كنتيجة تستخلص منه . ومهما يكن من امر فانه يعتمد الى
التلاعب بالاسماء التي اعطاها لقولته المجردتين . وهكذا تظهر العمومية على
التشالي بوصفها طبيعة ، وكلية غير شعورية للحياة ، ونسخة شعورية طبق
الاصول ، والحياة بصورة عامة ، والعضوية العالمية ، والوحدة
الجامعة ، والمجتمع الانساني ، والجماعية ، ووحدة الكون العضوية ، والسعادة
العمومية ، والرخاء العام ، الخ ، وتظهر الفردية تحت الاسماء المقابلة للحياة
الفردية غير الشعورية والشعورية . والسعادة الفردية ، ورخاء الفرد الخاص ،
الخ . ولا بد لنا ، بخصوص كل من هذه الاسماء بدوره ، ان تصفى الى نفس
العبارات الجوفاء التي سبق ان سمعناها مرارا حتى التخمة بخصوص الفردية
والعمومية .

وهكذا فإن « حجر الزاوية » الثاني لا يتضمن شيئاً لم يتضمنه من قبل حجر الزاوية الأول . لكن بما أن كلمات **المساواة والتضامن ووحدة المصالح (1)** تصادف لدى الاشتراكيين الفرنسيين ، فإن مؤلفنا يحاول أن يترجمها إلى الألمانية ، وأن يحولها بذلك إلى « احجار زاوية » لاشتراكيته الحقيقية .

« بوصفي عضواً واعياً في المجتمع أتعرف بكل عضو آخر على أنه كائن مختلف عني ، معارض لي ، مشابه لي ، وفي الوقت نفسه مفروض في الأساس الأصلي المشترك للوجود ومشترك منه . أن كل واحد من زملائي البشر يظهر لي على أنه معارض لي من جراء طبيعته الخصوصية ، ومع ذلك مشابه لي من جراء طبيعته العامة . أن الاعتراف بالمساواة الإنسانية ، بحق كل إنسان في الوجود ، يتوقف بنتيجة ذلك على الوعي بأن الطبيعة الإنسانية مشتركة بين الجميع ، وبالطريقة نفسها ، فإن الحب ، والصدقة ، والعدالة ، وجميع الفضائل الاجتماعية تقوم هي الأخرى على الشعور بالتضامن والوحدة الإنسائيتين الطبيعيين . وإذا كانت هذه الأمور قد اعتبرت حتى الوقت الراهن واجبات وفرضت على البشر ، فإنها تصبح على هذا الفرار في مجتمع مؤسس على الوعي بطبيعة الإنسان الباطنة ، أي على العقل وليس على الالتزام الخارجي ، تظاهرات حرة للحياة . في مجتمع يتطابق مع الطبيعة ، أي مع العقل ، يجب على شروط الوجود **بالتالي** أن تكون متساوية بالنسبة إلى جميع أعضائه ، أي يجب أن تتطوّر بطابع عمومي . » (ص ١٦١ - ١٦٢) .

إن المؤلف يبرهن على براعة مرموقة إذ يطرح بادئ الأمر فرضية بوصفها بديهية ومن ثم يبررها انطلاقاً من ذاتها بواسطة كلمة **بالتالي** ، أو بنتيجة ذلك ، الخ . وأنه لحاذق بصورة لا تقل عن ذلك حين يهرب بصورة عارضة إلى استنتاجاته ذات الطابع الخصوصي جداً ببيانات تقليدية اشتراكية النزعة باستخدام « إذا كان المرء » ، أو « إذا كان الأمر » ، أو « هكذا يجب عليهم » ، أو « لكنه سوف يصبح » ، الخ .

في « حجار زاوية » الأول ساهدنا الفرد من جهتها واحدة ، ومن جهة ثانية العمومية التي جابهته تحت قناع المجتمع . وإن هذا التعارض ليظهر الآن بشكل آخر ، إذ ينقسم الفرد الآن ضمن ذاته إلى طبيعة خصوصية وطبيعة عامة . وتستخلص من هذه الطبيعة العامة للفرد « المساواة الإنسانية » والمصر المشترك . وإن تلك الشروط الحياتية المشتركة بين البشر جميعاً تتراءى هنا إذن بوصفها نتاجاً « لماهية الإنسان » ، **للطبيعة** ، في حين أنها منتجات تاريخية ، مثلها كمثل وعي المساواة بالضبط . ولا

(1) égalité, solidarité, unité des intérêts ، بالفرنسية في النص الأصلي .

يكتفي المؤلف بهذا ، بل يقدم البرهان الحسي على مساواته بتقرير انها مقروسة ، محتواة : « في الاساس الاصلي للوجود » . وقد علمنا في المقدمة ص ١٥٨ ، ان الانسان « يتألف من نفس العناصر ، وهو مزود بتلك القدرات والخصائص الهامة التي تحيي جميع الاشياء » . ولقد علمنا في « حجر الزاوية » الاول ان الطبيعة هي « اساس بل الحياة » ، وبذلك فهي « الاساس الاصلي المشترك للوجود » . وهكذا فان مؤلفنا قد بز الفرنسيين حتى درجة كبيرة ، فلم يبرهن : « بوصفه عضوا واعيا في المجتمع » ، على مساواة البشر فيما بينهم فحسب ، بل على مساواتهم مع كل برغوث ، وكل عود من قش ، وكل حجر .

ولسوف نكون سعداء جدا بالاعتقاد بأن « جميع الفضائل الاجتماعية » لصاحبتنا الاشتراكي الحقيقي قائمة « على شعور التضامن والوحدة الانسانيين الطبيعيين » ، حتى اذا كان الرف الاقطاعي ، والعبودية ، والتفاوتات الاجتماعية لسائر العصور ، قد كانت قائمة كذلك على هذا « التضامن الانساني الطبيعي » . وبالمناسبة ، فان هذا « التضامن الانساني الطبيعي » نتاج تاريخي يتغير يوميا في ايدي البشر . ولقد كان على الدوام طبيعيا جدا . مهما أمكن أن يبدو لا انسانيا ومضادا للطبيعة ليس في حكم « الانسان » فحسب ، بل في حكم جيل ثوري لاحق ايضا .

ونعلم فيما بعد ، بطريق الصدفة المحضة ، أن المجتمع الحالي قائم على « الالتزام الخارجي » . ان الاشتراكيين الحقيقيين لا يقصدون من « الالتزام الخارجي » القيود التي تفرضها الشروط الحياتية المادية على أفراد معينين ، بل يقصدون الالتزام الذي تمارسه الدولة في شكل الحراب ، والشرطة ، والمدافع ، التي هي أبعد ما تكون عن كونها أساس المجتمع ، بل هي محض نتيجة لبنيته . ولقد نوقشت هذه المسألة من قبل في **العائلة المقدسة** . كما نوقشت في المجلد الاول من هذا المؤلف .

ان الاشتراكي يعارض المجتمع الحالي ، « القائم على الالتزام الخارجي » ، بالمثل الاعلى للمجتمع الحقيقي : القائم على « وعي طبيعة الانسان الباطنة » ، أي على العقل . وهذا يعني انه قائم على وعي الوعي . على فكر الفكر . ان الاشتراكي الحقيقي لا يختلف عن الفلاسفة حتى في انتقائه التعابير . انه ينسى ان « الطبيعة الباطنة » للبشر ، مثلها كمثل « وعيهم » لها : « أي » « عقلهم » . قد كانت في سائر الازمان نتاجا تاريخيا . وانه حتى اذا كان مجتمع البشر يقوم ، كما يعتقد ، « على الالتزام الخارجي » ، فان « طبيعتهم الباطنة » سوف تقابل هذا « الالتزام الخارجي » .

ونصادف من جديد في الصفحة ١٦٣ القرديّة والعمومية بموكبهما المازوف ،

في شكل الرخاء الفردي والعام . وانكم لتستطيعون ان تجدوا تفسيرات معادلة
لمعلاقتهما المتبادلة في اي كتاب عن الاقتصاد السياسي تحت عنوان المزاخمة، وكذلك في
هيفل ، حيث تعرض بصورة افضل .

مثال ذلك ، **العوليات الرناقية** ، ص : ١٦٣ :

« بتعزيز الرخاء العام أعزز رخائي الخاص ، وبتعزيز رخائي الخاص
أعزز الرخاء العام » .

راجع هيفل ، **فلسفة الحق** ، ص ٢٤٨ (١٨٣٢) :

« حين الاحق اغراضي ، اخدم المصلحة العامة التي تخدم بدورها
اغراضي » .

قارن كذلك **فلسفة الحق** ، ص ٢٢٤ وما يليها ، بخصوص علاقة المواطن
بالدولة .

« وبالتالي فان لدينا - نتيجة نهائية - الوحدة الشمولية للحياة
الخاصة والحياة العامة ، التناغم ، **(العوليات الرناقية)** ، ص :
١٦٣ .

« كنتيجة نهائية لاي شيء لا للحقيقة التالية ، الا وهي ان :

« هذه العلاقة القطبية بين الحياة الفردية والحياة العامة تستقيم في
تصارعهما تارة ، وفي كون احدهما شرط الاخرى واساسها تارة
اخرى » .

ان « النتيجة النهائية » لذلك كله هي على الاكثر تناغم اللاتناغم مع التناغم،
وان كل ما يترتب على التكرار المستمر لهذه المبارات الطنائة المألوفة جيدا هو
اعتقاد المؤلف بأن صراعه الجذب مع القولتين المجردتين للفردية والعمومية يشكل
الطريقة المناسبة من اجل حل المسائل الاجتماعية .

ويختتم المؤلف حديثه بهذا التعبير الانيق :

« ان المساواة العمومية تشكل اساس المجتمع العضوي الذي يتطور
عبر النزاعات التي تقوم بين الافراد والنظام العام كي يبلغ الاتفاق
الطليق ، وحدة السعادة الفردية والعمومية ، التناغم الاجتماعي » (!)
« الجماعي » (!) « الذي هو انعكاس للتناغم العمومي » ، (ص : ١٦٤) .

انه لمن قبيل التواضع حقا ان تسمى هذه العبارة «حجر زاوية» . انها صخرة العصور التي تقوم عليها الاشتراكية الحقيقية بكاملها .

حجر الزاوية الثالث

« هذا التعارض القطبي ، هذا التفاعل بين الحياة الخاصة والحياة العامة للطبيعة هو الذي يشكل اساس صراع الانسان ضد الطبيعة . وحين يرتدي هذا الصراع مظهرالفعالية الشعورية، فانه يسمى **العمل** . » (ص : ١٦٤) .

الم يكن حريا بنا أن نقول أن هذه الفكرة عن « التعارض القطبي » تقوم على أساس مشاهدة الصراع الذي يخوضه الانسان ضد الطبيعة لا فاولا يصنع تجريد من حقيقة قائمة : ومن ثم يقال ان هذه الحقيقة القائمة مؤسسة على ذلك التجريد . هكذا يجب ان تتصرف اذا كنت تريد ان تبدو متمكنا من العمق الالماني ومن موهبة التأمل الفلسفي .

مثال ذلك : **حقيقة قائمة** : القط يأكل الفأر .

تفكير : قط - طبيعة . فأر - طبيعة . استهلاك للفأر من قبل القط = استهلاك الطبيعة من قبل الطبيعة = استهلاك ذاتي للطبيعة .

التصور الفلسفي للحقيقة القائمة : ان التهام الفأر من قبل القط قائم على اساس الاستهلاك الذاتي للطبيعة .

وبعدما اعطى صراع الانسان ضد الطبيعة مثل هذه الصورة المضللة ، يمضي المؤلف كي يمطي فعالية الانسان الشعورية في علاقتها بالطبيعة صورة مضللة بأن يصورها **تظاهرة** هذا التجريد البسيط للصراعات الفعلية . وان كلمة **العمل** الدنسة تحنراخيرا في الموضوع نتيجة لتلك العملية من التضليل . لقد كانت هذه الكلمة على راس لسان صاحبنا الاشتراكي الحقيقي منذ البداية ، لكنه لم يجرؤ على التفوه بها قبل ان يسبح عليها صفة الشرعية بالطريقة المناسبة . ان العمل يصبح خاتمة انشاء متعلقه التصور الجرد البسيط للانسان والطبيعة ، وبذلك فانه يعرف بطريقة هي مناسبة وغير مناسبة على حد سواء لجميع مراحل تطور العمل .

« وبالتالي ، فإن العمل هو اية فعالية شعورية من جانب الانسان يحاول بها ان يحقق السيطرة على الطبيعة بمعنى روحي ومساوي ، بحيث

يستطيع ان يجعل منها أداة الاستمتاع الواعي بحياته ويستخدمها من أجل حاجاته الروحية والجسدية « (المصدر نفسه) .

ولسوف تكتفي بان نلفت الانتباه الى هذا الاستنتاج اللامع :

« عندما يظهر النزاع على انه فعالية شعورية ، فانه يسمى العمل – وبالتالي فان العمل هو أية فعالية شعورية من جانب الانسان » ، الخ .

واننا لندين بهذا الاكتشاف العميق الى « التعارض القطبي » .

وسوف يتذكر القارئ بيان سان سيمون المذكور أعلاه بخصوص التطور الحر لجميع قدرات الانسان ويتذكر في الوقت نفسه ان فوريه كان راغبا في مشاهدة العمل **الجذاب** (١) يحل مكان **العمل البقيض** (٢) . واننا لندين « للتعارض القطبي » بالتبرير والتفسير الفلسفيين التاليين لهذه الموضوعات :

« لكن بما ان » (ان « لكن » هذه يقصد بها الإشارة الى انه ليس ثمة أية رابطة بين ما يلي وما سبق) « كل **تظاهرة وممارسة** وتعبير عن قوى الحياة وامكاناتها **يجب** ان تكون بالنسبة الى **الحياة** مصدر متعة ورضا ، فانه **يتربح على ذلك** ان العمل **يجب** ان يكون هو نفسه **تظاهرة وتطورا** للقدرات الانسانية **ويجب** ان يكون مصدرا للمتعة والرضا والهناء . **وبنتيجة ذلك** ، فان العمل **يجب** هو نفسه ان يصبح **تظاهرة حسنة** من الحياة ، وبذلك مصدرا « للمتعة » . (المصدر نفسه) .

اننا نطلع هنا على ما وعدنا به في مقدمة **التحويلات الرينانوية** ، وهو « الى اي مدى يختلف العلم الاجتماعي الألماني في تطوره حتى الوقت الحاضر عن العلم الاجتماعي الفرنسي والانكليزي » وما معنى « عرض مذهب الشيوعية في شكل علمي » .

وانها لتكون عملية مطولة ومضجرة ان نعرض كل ثغرة منطقية ترد في سياق هذه الاسطر القليلة . لكن فلنأخذ أولا بعين الاعتبار الاعانات الموجهة الى **التنطق المـسـوـري** ،

(١) travail attrayant ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(٢) travail répugnant ، بالفرنسية في النص الاصلى .

انه ليفترض ضمنا ، سميا وراء البرهان على ان العمل ، تظاهرة الحياة، يجب ان يكون مصدر متعة، ان الحياة يجب ان توفر المتعة في جميع تظاهراتها، ويستنبط من ذلك هذه النتيجة، الا وهي انه ما دام العمل تظاهرة للحياة ، فانه يجب ان يكون هو الآخر مصدرا للمتعة . وان المؤلف ، الذي لا يكفي بما حققه بواسطة هذه المراوغة من تحويل المصادرة الى نتيجة ، يستخلص فضلا عن ذلك نتيجة كاذبة . انه يترتب بالنسبة اليه على كون « كل تظاهرة يجب ان تكون بالنسبة الى الحياة مصدر متعة » ان العمل ، الذي هو احدى تظاهرات الحياة هذه ، « يجب ان يكون هو نفسه تظاهرة وتطورا للقدرات الانسانية » ، يعني للحياة مرة أخرى . وفي حقيقة الامر يجب ان يكون ما هو كائنه . كيف يمكن للعمل الا يكون ، في برهنة معينة ، « تظاهرة للقدرات الانسانية » ؟ لكن هذا ليس كل شيء . فلذن العمل يجب ان يكون كذلك ، فانه « ينبغي » « نتيجة ذلك » ان يكون كذلك ، او بصورة ادق : لان العمل « يجب ان يكون تظاهرة وتطورا للقدرات الانسانية » ، فانه ينبغي بنتيجة ذلك ان يصبح شيئا ما مختلفا كل الاختلاف ، الا وهو « تظاهرة حرة للحياة » ، الامر الذي لم يكن موضوع بحث حتى الآن . وقيما كانت مصادرة العمل من حيث هو متعة قد استنتجت اعلاه من مصادرة متعة الحياة ، فان المصادرة السابقة تقدم الآن كنتيجة للمصادرة الجديدة عن « التظاهرة الحرة للحياة في العمل » .

ويقدر ما يتعلق الامر بمضمون الفقرة ، فان المرء لا يستطيع ان يتبين تماما السبب في ان العمل لم يكن على الدوام ما يجب ان يكونه ، وفي انه يجب ان يصبح الآن ما يجب ان يكونه ، ولا السبب في انه يجب ان يصبح شيئا لم يكن ملزما حتى الوقت الراهن بان يكونه . لكن من المؤكد ان من واجب المرء ان يتذكر ان ماهية الانسان والتعارض الفعلي بين الانسان والطبيعة لم يكونا قد فُرا بعد تفسيرهما كاملا حتى الوقت الراهن .

ويتلو ذلك « تبرير علمي » للمبدأ الشيوعي عن الملكية الجماعية لمنتجات العمل :

« ولكن نتاج العمل » (إن « لكن » الجديدة هذه تملك نفس المعنى الذي تملكه « لكن » السابقة) « يجب ان يخدم في نفس الوقت الواحد سعادة الفرد ، الفرد العامل ، والسعادة العامة . وان هذا ليتحقق من جراء حقيقة ان جميع الفعاليات الاجتماعية متكاملة ومتقابلة » (المصدر نفسه) .

ليست هذه العبارة سوى نسخة عن المديح الذي يكيله اي اقتصاد سياسي.

للمزاحمة وتقسيم العمل . باستثناء ما طرأ على هذه الحجّة من وهن من جراء ادخال كلمة « سعادة » .

وأخيرا نعطى تبريرا فلسفيا لتنظيم العمل لدى المؤلفين الفرنسيين :

« ان العمل من حيث هو فعالية حرة توفر المتعة والرضا وتخدم الرخاء العام في الوقت نفسه ، هو اساس تنظيم العمل . » (ص : ١٦٥) .

لكن بما ان العمل يجب مثلا ان يصبح فعالية حرة توفر المتعة ، الخ ، وبما انه يشقي ان يصبح كذلك ، وبالتالي فانه لم يصبح كذلك بعد ، فان المرء لا بد ان يتوقع ، على العكس عن ذلك ، ان يكون تنظيم العمل اساس « العمل من حيث هو فعالية توفر المتعة » ، الخ . بيد ان مفهوم العمل بوصفه فعالية حرة كاف تماما بالنسبة الى المؤلف .

وفي نهاية المقالة يحسب المؤلف انه انتهى الى « نتائج » .

ان « احجار الزاوية » و « النتائج » هذه ، بالاضافة الى تلك الجلاميد الفرانثية الاخرى التي تصادف في الاوراق الاحدى والعشرون ، وكتاب المواطن ، والفتايات غير المنشورة الجديدة (٢٤٥) ، تشكل الصخرة التي تنوي الاشتراكية الحقيقية ، الشهيرة بالفلسفة الاجتماعية الايلانية ، ان تبني كنيسة عليها .

ولسوف تسنح لنا الفرصة للاصفاء الى بعض التراويل ، الى مقاطع قليلة من النشيد العبراني الرمزي والصوفي (١) التي ترتل في هذه الكنيسة .

(١) Cantique allégorique hebraïque et mystique ، بالفرنسية في النص الاصل -

كارل غرون

«المركز الاجتماعي في فرنسا وبلجيكا» (دارمستادت ١٨٤٤)

أوكيف تكبت الإشراكية الحقيقية التاريخ

« في حقيقة الامر ، لو لم تكن المسألة هنا هي معالجة الرهط بكامله فالأرجح اننا كنا نرمي القلم جانبا والآن ، هذا هو » (كتاب موندت **تاريخ المجتمع**) « يتقدم بالعجرفة نفسها أمام حلقة القراء العريضة ، أمام ذلك الجمهور الذي ينقض بجشع على كل شيء يحمل على واجهته كلمة اجتماعي لان غريزة صادقة تخبره عن أسرار الأزمان المقبلة المخباءة في هذه الكلمة الصغيرة . ومن هنا كانت مسؤولية الكائن المزوجة وعقوبته المضاعفة ، اذا هو اندفع في مشروع ليس مؤهلا له !

« اننا لن نأخذ على الهر موندت عدم معرفته بأي شيء من الانجازات الحالية للادب الاجتماعي الفرنسي والانكليزي باستثناء ما كشفه لنا الهر ل . شتاين . ان كتاب شتاين كان يمكن أن يعتبر حين ظهر خليقا باللاحظة . اما ان نسبك في هذه الأيام العبارات الجوفاء عن سان سيمون ، وان نسمي بازار وانفانتان فرعي السان سيمونية ، وان تتبع ذلك بغوريه وبكل اللغو التافه عن برودون ، الخ ومع ذلك فقد كنا نتقاضى بكل طيبة خاطر عن ذلك لو أن تكوين الافكار الاجتماعية كان معروضا على الاقل بطريقة جديدة واصيلة . »

ان الهر غرون يبدأ ، بهذا الاعلان المتكبر والخطيق بردامانتي (٢٤٦) ، استعراض كتاب موندت **تاريخ المجتمع** (في المقالات غير المنشورة ، ص : ١٢٢ ، ١٢٣) .

وسوف يدهش القارئ للموهبة الفنية التي يتحلى بها الهر غرون الذي يقدم في واقع الامر ، تحت هذا القناع ، نقدا لكتابه الخاص الذي لم يكن قد شاهد النور بعد في ذلك الحين .

اننا نشاهد عند الهر غرون انصهارا للاشترائية الحقيقية مع الاسلوب الادبي المستلهم من المانيا الفتاة - وهو مشهد مسر حتى العرجة القصوى . ان للكتاب المذكور اعلاه شكل رسائل موجهة الى سيدة ، ومن هنا يستطيع القارئ ان يحس ان الالهة الحبلى بالافكار المميقة للاشترائية الحقيقية تنهاوى مكلفة بازهار واعواد مر « الادب الحديث » . فلتسرع ولتلقظ بعض الازهار .

« كانت الكارماتبول (1) تتردد من تلقاء نفسها في رأسي وعلى أي حال فانه امر رهيب بالنسبة الى الكارماتبول ان تتناول طعام الانطار في راس كاتب الماني ، حتى اذا لم تعتمد بصورة فعلية الى الاقامة الدائمة هناك . » (ص : ٣) .

« لو كان هيفل العجوز امامي لامسكت بخناقته : ماذا ! فالطبيعة اذن هي الاسلوب الآخر لوجود الفكر ؟ ماذا ! ايها المغفل ! » (ص : ١١) .
« ان بروكسل هي حتى درجة ما نسخة ثانية عن الجمعية الفرنسية : ان لها حزبيها للجبل والوادي . » (ص : ٢٤) .
« مستشفى مجانيين السياسة . » (ص : ٨٠) .

« يرفقات مرحة ، شاعرية ، متهافنة ، وهبية . » (ص : ٨٢) .
« ليبرالية عودة الملكية ، الصبار الذي تذهب جذوره في الهواء والذي يلتف مثل نبات طفيلي حول مقاعد مجلس النواب . » (ص : ٨٧ ، ٨٨) .

اما ان الصبار « لا تذهب جذوره في الهواء » ولا هو « نبات طفيلي » ، وان اليرقات او « الحادرات » (ب) « المرحة » ، « الشاعرية » ، او « المتهافنة » لا وجود لها ، فهذه ما لا يفسد في حال من الاحوال جمال هذه الصور المليحة :

« في ملء هذا البحر الهائج » (من الصحف والصحفيين في قاعة مطالعة مونيانسيه) (٢٤٧) « احسنني على اي حال مثل نوح ثان ، يرسل حماماته ليتأكد مما اذا كان مقدوره ان يبني مسكنا او يزرع كرما في أي

(1) Carmagnole ، نشيد فرنسي من ايام الثورة .

(ب) الحادرة ، الحشرة بين دوري اليرقة والحشرة التامة .

موضع أو يتوصل الى اتفاق مقبول مع آلهته الغاضبة . « (ص : ٢٥٩) .

مما لا ريب فيه أن الهر غرون يتحدث هنا عن نشاطه كمراسل صحفي .

« كان كاميل ديمودان رجلاً . وكانت الجمعية التأسيسية تشكل من بورجوازيين صغار . وكان روبيير ساحراً فاضلاً . وبكلمة واحدة ، فإن التاريخ الحديث هو صراع الحياة أو الموت ضد البقالين والسحرة !!! » (ص : ٣١١) .

« أن السمادة زائد ، لكن زائد مرفوع الى القوة س . « (ص : ٢٠٣) .
وفي حقيقة الامر ، فالسمادة = +^س ، وهي حقيقة لا يمكن أن تصادف الا في الرياضيات الجمالية للهر غرون .

« تنظيم العمل ، ما هو ؟ وردت الشعوب على أبي الهول بأصوات الف صحيفة ... ان فرنسا تفني المقطع الشعري ، والمانيا تفني المقطع المضاد (٢٤٨) ، المانيا الصوفية المعجوز . « (ص : ٢٥٩) .

« ان أميركا الشمالية لايقض الي من العالم القديم ، لان أنانيتها البقالية تحمل على خديها تورد الصحة الوقحة ... لان كل شيء هناك سطحي جدا ، ضحل الجذور جدا ، ويكاد يكون في امكاني ان اقول اقليمي جدا !!! انتم تسمون أميركا العالم الجديد ؟ انها أقدم جميع العوالم القديمة ، ان ثيابنا البالية أصبحت الزي هناك . « (ص : ١٠١ ، ١٢٤) .

اننا لا نعرف حتى الوقت الحاضر سوى ان الجوارب الالمانية الصنع التي لم تلبس عندنا كانت تلبس هناك ، بالرغم من أنها من نوعية سيئة جدا لا يمكن ان تصبح « زيا » .

« استقرار هذه المؤسسات المنطقي والوظيفي » (ص : ٤٦١) .

ما لم تفرح هذه الورود قلبك .

فليس لك حق في ان تكون « انسانا » ! (٢٤٩) .

يا له من ظرف داعر ، يا لها من براءة ماكرة ! يا له من صراع بطولي مع القضايا الجمالية ! ان هذه اللامبالاة وهذه الاصاله جديرتان بهائني !

لقد خدعنا القاريء . ان ملائح الهر غرون الادبية ليست زينة للعلم الاشتراكي الحقيقي ، بل ليس هذا العلم سوى حشو يملأ فجوات هذه الثرثرة الادبية ، ويشكل اذا جاز التعبير « خلفيتها الاجتماعية » .

وفي مقالة للهر غرون بعنوان « فيورباخ والاشتراكيون » يرد ما يلي (كتاب
الواطن الألماني) (ص : ٧٤) :

« عندما نلفظ اسم فيورباخ نلخص جميع المخاضات الفلسفية من يكون
أوف فيرولام حتى الوقت الراهن ، ونحدد في وقت واحد غرض الفلسفة
ومناها الأخيرين ، وتصادف الإنسان من حيث هو النتيجة الأخيرة
للتاريخ العالمي . وعندما نسلك هذه الطريق نتقدم بصورة أوثق ، لأنها
أعمق ، مما لو طرحنا على بساط البحث الأجور ، والمزاحمة ، ومسئولية
الديتاتير وانظمة الحكم . . . لقد ربحنا الإنسان ، الإنسان الذي نخلص
من الدين ، ومن الافكار المائتة ، ومن كل ما هو غريب عنه ، مع
كل ما يفترضه ذلك من التطورات في الممارسة ، لقد ربحنا الإنسان
النقي ، الجوهرى . »

ان هذه الجملة الوحيدة تكفي لتبين لنا أي صنف من « اليقين » و « العمق »
يجب أن نتوقع من الهر غرون . انه يجهل المسائل الصغرى . فاما تسليح بايمانسه
الذي لا يتزعزع بنتائج الفلسفة كما صاغها فيورباخ ، الا وهي ان « الإنسان » ،
« الإنسان النقي ، الجوهرى » ، هو الغرض الآخر للتاريخ العالمي ، وان الدين
ماهية انسانية مقتربة ، وان الماهية الانسانية هي ماهية انسانية ومقياس الأشياء
جميعا . وقد تسليح فضلا عن ذلك بالحقائق الأخرى للاشتراكية الحقيقية (انظر
أعلاه) ، الا وهي ان المال ، والعمل الأجور ، الخ ، هي كذلك ضياعات للماهية
الانسانية ، وان الاشتراكية الألمانية هي تحقيق الفلسفة الألمانية والحقيقة النظرية
للاشتراكية والشيوعية الاجنيتين ، الخ . . . فان الهر غرون يسافر الى بروكسل
وباريس بكل رضا الاشتراكي الحقيقي .

ان هذه التبريقات العظمى التي يطلقها الهر غرون اشادة بالاشتراكية
الحقيقة وبالعلم الألماني تتجاوز كل ما حققه في هذا المجال زملاؤه في الإيمان .
وبقدر ما تتعلق هذه المدائح بالاشتراكية الحقيقية فمن الواضح انها صادقة كل
الصدق . ان تواضع الهر غرون لا يسمح له بان يتفوه بعبارة واحدة لم ينطق بها
من قبل اشتراكي حقيقي آخر في الأوراق الاحدى والعشرون ، وكتاب المواطن ،
والمقالات غير المنشورة الجديدة . وفي الحقيقة انه ليس لكتابه هدف آخر سوى
تكملة موجز للحركة الاجتماعية الفرنسية رسمت خطوطه العامة في الأوراق الاحدى
والعشرون (ص ٧٤ - ٨٨) من قبل هيس ، وبذلك فانه يلبي حاجة تم التعبير عنها
في المؤلف نفسه في الصفحة ٨٨ (٢٥٠) . ولا بد أن تكون الفلسفة الألمانية مدينة له
بعمق لثنائه عليها، نظرا لضالة سلوماته عنها. ان الكبرياء القومية عند الاشتراكيين

الحقيقيين ، الفخوريين بالمانيا باعتبارها ارض « الانسان » ، ارض « الماهية الانسانية » ، في مواجهة القوميات الدنسة الاخرى ، هذه الكبرياء تبلغ اوجها عنده . وانا تقدم ادناه نماذج قليلة عنها :

« لكنني كنت اود ان اعرف ما اذا كانوا لا يريدون جميعا ان يتعلموا منا ، هؤلاء الفرنسيين ، والاتكليز ، والبلجيكين ، والاميركيين الشماليين . » (ص : ٢٨) .

وانه ليسهب الآن في هذا الامر :

« بيدر لي الاميركيون الشماليون مبتذلين كلياً ، وعلى الرغم من تشرعهم الليبرالي ، فمن المرجح انهم سوف يتعلمون منا ان يعرفوا الاشتراكية . » (ص : ١٠١) .

وعلى الاخص اذا عرفنا ان لديهم ، منذ عام ١٨٢٥ ، مبرستهم الاشتراكية والديموقراطية الخاصة التي كان اقتصاديهم كوبر يناهضها منذ عام ١٨٣٠ .

« الديموقراطيون البلجيكون ؟ هل تعتقدون انهم تقدموا نصف المسافة التي قطعناها نحن الالمان ؟ لقد دخلت في مشادة مع واحد منهم كان يعتبر ان تحقيق حرية الوجود الانساني خرافة ! » (ص : ٢٨) .

ان قومية « الانسان » ، « الماهية الانسانية » ، « حرية الوجود الانساني » ، تثبت هنا انها متفوقة حتى درجة بعيدة على القومية البلجكية .

« الفرنسيون ! دعوا هيفل في سلام حتى تفهموه . » (انا نمتقد ان نقد لرمينييه لفلسفة الحق (٢٥١) ، وهو نقد ضعيف جداً على أي حال ، يرهن على فهم لهيفل اعلمق من كل ما كبه الهر غرون باسمه او تحت الاسم المستعار « ارنست فون ديرهايد . ») « جربوا الا تشربوا قهوة او خمرة على الاطلاق لمدة سنة ، لا تنساقوا مع اي هوى مثير ؛ دعوا غيزو يحكم ودعوا الجزائر تسقط تحت سيطرة مراكش » (كيف يمكن للجزائر ان تسقط تحت حكم مراكش حتى اذا تظى الفرنسيون عنها ؟) ؛ « اجلسوا في علية وادرسوا المنطق وعلم الفلواهر . وعندما تهبطون بعد سنة ، هزلي القوام حمر الميون ، وتمضون الى الشارع وتنتشرون بمتائق او بيائع متجول في المدينة ، فلا ترتبكوا . ذلك انكم سوف تكونون قد امبجتم في هذه الاثناء رجالا كبارا واقوياء ، وسوف يكون ذهنكم اشبه بسرورة تنغدى بنسغ عجائبي » (!) ؛ « وان كل

ما سوف ترونه سوف يسلمكم نقاط ضعفه الاكثر سرية ؛ وبالرغم من كونكم ارواحا مخلوقة ، فسوف تتغلغلون مع ذلك الى قلب الطبيعة ؛ وسوف تكون نظرتكم قاضية ، وكلمتكم سوف تحرك الجبال ، وسوف يكون جوابكم احد من الشفرة الاحد . وسوف تتعلمون الى اوتيل دي فيل - فاذا البورجوازية شيء من الماضي . وسوف تخطون الى قصر بوربون - فاذا هو ينهار . ان مجلس النواب بأسره سوف يذهب هباء منثورا(1) ، ويختفي فيزرو ، ولن يكون لويس فيليب الشاحب سوى شيخ تاريخي ، بينما تنهض من جميع هذه العناصر التي محقنوها الفكرة المطلقة للمجتمع الحر ظافرة . واذا تركنا المزاج جانباً ، فانكم لن تستطيعوا ان تفهموا هيفل الا اذا اصبحتم قبسلا هيفل انتم انفسكم . وكما قلت اعلاه ، ان معشوقة مور لا يمكن ان تموت الا على يدي مور نفسه . « (ص : ١١٥ - ١١٦) .

ان الاريغ الادبي لهذه البيانات الاشتراكية الحقيقية سوف يدغدغ آناف جميع الناس . ان الهرغرون ، مثله كمثل جميع الاشتراكيين الحقيقيين ، لا ينسى ان يقدم الينا من جديد الثروة القديمة عن سطحية الفرنسيين :

« ذلك انه محكوم علي ان اجد الفكر الفرنسي قاصر وسطحي كلما احتككت به عن قرب . » (ص : ٣٧) .

ولا يخفي الهرغرون عنا حقيقة ان القصد من كتابه تمجيد الاشتراكية الالمانية من حيث هي نقد للاشتركية الفرنسية :

« ان الدهماء الادبية في المانيا المعاصرة تسمي محاولاتها الاشتراكية محاكاة للضلالات الفرنسية . ولم يجد احد حتى الآن ان مثل هذا الكلام يستحق الرد عليه . ولا بد للدهماء ان تحسن الخجل ، ان كان لديها اي احساس بالخجل على الاطلاق ، عندما تقرا هذا الكتاب . ومن المرجح انها لم تتخيل قط ان الاشتراكية الالمانية نقد للاشتركية الفرنسية ، وانها ابعد ما تكون عن اعتبار الفرنسيين مبتكري عقد اجتماعي(ب) جديد ، بل هي تطالب الاشتراكية الفرنسية بتقوم نقائصها في مدرسة العلم الالمانى . وان اصدار ترجمة كتاب فيورباخ جوهر المسيحية هو قيد التحضير حاليا في باريس . الا فليتنفع الفرنسيون ايما انتفاع من الدرمة الالمانية ! ومهما ترتب على الوضع الاقتصادي لهذه البلاد او على

(١) nihilum album ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) Contrat social ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كوكبة السياسة الحالية ، فان النظرة الانسانية وحدها سوف تجعل الوجود الانساني امرا ممكنا في المستقبل . ان الالمان ، هذا الشعب اللاسياسي ، هذا الشعب المنبوذ ، هذا الشعب الذي ليس هو شعبا ، سوف يضعون حجر الزاوية من اجل بناء المستقبل . « (ص : ٣٥٣) .
ومن المؤكد ان الاشتراكي الحقيقي ، المتفرق في الفتح مع « الماهية الانسانية » ، لا يحس حاجة الى معرفة اي شيء عما « يمكن ان يترتب على الوضع الاقتصادي والكوكبة السياسية » لبلد ما .

ان الهر غرون ، بوصفه رسولا للاشتراكية الحقيقية ، لا يكتفى ، كما هي حال الرسل الآخرين . بالباهة بالعلم الجامع لدى الالمان بالمقارنة مع جهالة الامم الاخرى . انه يفرض نفسه بكل رباطة جأش مستخدما خبرته الطويلة كأديب ، مثله كمثل عابر الكرة الارضية الشهير ، على معنلي الاحزاب الاشتراكية والديموقراطية والشيوعية المختلفة . وعندما يشتم من جميع الزوايا ، يتقدم اليهم على انه رسول الاشتراكية الحقيقية . وان كل ما يتبقى له كي يفعل هو ان يلقنهم الدروس ، ان ينقل اليهم اعمق الاكتشافات المتعلقة بالانسانية الحرة . ان تفوق الاشتراكية الحقيقية على الاحزاب الفرنسية يتخذ الآونة شكل التفوق الشخصي للهر غرون على معنلي تلك الاحزاب . واخيرا ، فان هذا لا يوفر له الفرصة لاستخدام زعماء الاحزاب الفرنسية كعواطيء قدم للهر غرون فحسب ، بل للنطق بمختلف انواع الثرثرة ايضا ، وبذلك يعوض الاقليمي الالمانى عن الجهود التي تكبدها في قراءة البيانات الاخصب للاشتراكية الحقيقية .

« لقد ارتسمت على وجه كاتس ملامح النبطة العامة عندما اكدت له رضاي التام عن خطابه » (ص : ٥٠) .

ولم يضع الهر غرون وقتا في تثقيف كاتس في موضوع الارهاب الفرنسي (٢) و « اسعدت بكسب تأييد صديقي الجديد » (ص : ٥١) . وكان تأثره على برودن هاما ايضا ، لكن بطريقة مختلفة .

« وسررت ايما سرور اذ اصبحت ، اذا جاز التعبير ، مطما خاصا (ب) للرجل الذي ربما لم يكن لفظنته مثيل منذ ليستغ وكانط . » (ص : ٤٠١) .
وليس لويس بلان الا « صديقه الشاب » (ص : ٣١٤) .

« استفرني بلهفة عظيمة ، لكن بجهل عظيم ايضا ، عن اوضاعنا . نحن الالمان » (؟) « نعرف الاوضاع الفرنسية بصورة لا تقل على وجه

(٢) مما لا ريب فيه ان المقصود عهد الارهاب .

(ب) في الالمانية Privat Dozen ، وهو استاذ الجامعة الذي يعطى دروسا خاصة في الالمانية .

التقريب عن معرفة الفرنسيين انفسهم ؛ اننا على الاقل ندرسها « (أ) »
(ص : ٢١٥) .

ونعلم عن « بابا كاييه » انه « محدود » (ص : ٢٨٢) . لقد طرح الهر غرون
عليه عددا من المسائل ، وكاييه

« اعترف بأنه لم يستطع على وجه الدقة ان يسبر غورها . اني «
(غرون) » لاحظت ذلك منذ زمن طويل ؛ ومن الطبيعي ان هذا وضع
حدا لكل مناقشة ، خاصة وقد ادركت ان مهمة كاييه انتهت منذ زمن
طويل . « (ص : ٧٨١) .

وسوف نرى فيما بعد كيف يسعى الهر غرون الى اعطاء كاييه « مهمة »
جديدة .

فلنعالج قبالا الخطوط الرئيسية والافتكار التقليدية البالية تماما التي تشكل
سقل كتاب غرون . ان هذه الافكار وتلك الخطوط منسوخة من هيس ، الذي يتحلته
الهر غرون على اية حال بالطريقة الافخم . ان القضايا التي كانت غامضة وصوفية
كليا عند هيس ، لكن التي كانت في الاصل - في الاوراق الاحدى والعشرون -
جديرة بالمعرفة ؛ ولم تصبح مضجرة ورجعية الا نتيجة ظهورها المتكرر ابدا في
المواطن و المقالات غير المنشورة الجديدة و الحويلات الرينانية ، في وقت كانت قد
باتت فيه عتيقة بالية - هذه القضايا تصبح هراء خالصا بين يدي الهر غرون .

ان هيس ينشئ مقارنة بين تطور الاشتراكية الفرنسية وتطور الفلسفة
الالمانية - سان سيمون وشيلنغ ، فورييه وهيجل ، برودون وفيورباخ ؛ انظروا
على سبيل المثال الاوراق الاحدى والعشرون ، ص : ٧٨ ، ٧٩ ، ٧٢٦ ، ٢٢٧ ؛
المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ (« المقارنة بين
فيورباخ وبرودون » ، مثلا هيس : « ان فيورباخ هو برودون الالماني » ، الخ ،
المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ٢٠٢ ، غرون : « ان برودون هو فيورباخ
الفرنسي » ، ص : ٤٠٤) . ان هذا المرض التخطيطي المستلهم من هيس هو
الشيء الوحيد الذي يعطي تماسكا باطنيا لكتاب غرون . لكن من المؤكد ان الهر غرون
لا يتوانى عن اضافة مسحة ادبية على عبارات هيس . بل الاكثر من ذلك ان اخطاء
واضحة من جانب هيس ، مثلا ان التحليلات النظرية تشكل « الخلفية النظرية »
و « الاساس النظري » للحركات الواقعية (مثلا **المقالات غير المنشورة الجديدة** ،
ص : ١٩٢) ينسخها الهر غرون بصورة امينة (مثلا : غرون ، ص :

٢٦٤ : « ان الخلفية الاجتماعية للمسألة السياسية في القرن الثامن عشر . . . كانت النتائج المتواترة لاجتهاد فلاسفة فليبين » - اتجاه الحسين واتجاه الطوليين .) وانه ليس كذلك الرأي القائل انه يكفي نقل فيورباخ الى الممارسة ، تطبيقه بكل بساطة على الحياة الاجتماعية ، كي يصنع النقد التام للمجتمع القائم . واذا اضف المرء الملاحظات النقدية التي وجهها هيس في مكان آخر الى الشيوعية والاشتراكية الفرنسيين ، مثال ذلك : « ان قوريه ، وبرودون ، الخ ، لم يعضوا الى ابعاد من مقولة العمل المأجور » (كتاب المواطن ، ص : ٤٠) ومواضع اخرى) ، و « ان قوريه ليود ان يصنع سعادة العالم بواسطة رابطات جديدة على اساس الانانية » (المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٩٦) ، وانه « حتى الشيوعيين الراديكاليين الفرنسيين لم يتخطوا بعد التعارض بين العمل والمتعة ، لم يتوصلوا بعد الى فكرة وحدة الانتاج والاستهلاك » ، الخ ، (كتاب المواطن ، ص : ٤٣) ، و « ان الفوضوية انكار مفهوم اللذة السياسية » (الاوراق الاحمدى والمشرور ، ص : ٧٧) ، الخ ، فانه يضع في جيبه نقد الهر غرون للفرنسيين بكامله ، كما كان الهر غرون قد وضع هذا النقد في جيبه قبل ذهابه الى باريس بوقت طويل . واذا يصفى الهر غرون حساباته مع الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ، فانه يحصل كذلك ، فضلا عما سبقته الاشارة اليه اعلاه ، على مساعدة كبيرة من العبارات التقليدية المختلفة الشائعة في المانيا بخصوص الدين ، والسياسة ، والقومية ، والانساني واللائساني ، الخ ، التي تناولها الاشتراكيون الحقيقيون من الفلاسفة . ان كل ما ينبغي له فعله هو ان يتصيد في كل مكان كلمتي « الانسان » و « الانساني » وان يفتاظ حين لا يجدهما . مثال ذلك : « انت سياسي ، فأنت ضيق التفكير اذن » (ص : ٢٨٣) . وان الهر غرون ليتمكن بالطريقة نفسها من الهتاف : « أنت قومي ، متدين ، تتعاطى الاقتصاد السياسي ، ان لك الها - فأنت لست انسانيا اذن ، أنت ضيق التفكير . » هذه عملية يتبعها عبر كتابه بكامله . ومن المفروغ منه ان هذا يشكل نقدا كاملا للسياسة ، والفكرة القومية ، والدين ، الخ ، وفي الوقت نفسه يوضح حتى درجة مرموقة خصائص الكتاب الذين ينقدهم وارتباطهم بالتطور الاجتماعي .

ويستطيع المرء ان يرى من هذه الامثلة ان بضاعة غرون هي حتى درجة كبيرة دون كتاب شتاين ، الذي حاول على الاقل ان يبين العلاقة بين الادب الاشتراكي والتطور الواقعي للمجتمع الفرنسي . ونكاد لا نحتاج الى الاشارة الى ان الهر غرون يتخذ ، سواء في الكتاب موضع المناقشة ام في المقالات غير المنشورة الجديدة ، اسلوبا متعاليا جدا حبال سلفه .

لكن هل نجح الهر غرون حتى في أن ينسخ بصورة مضبوطة ما أخذه من هيس وآخرين ؟ هل دمج العناصر الضرورية في إطار الخطوط الرئيسية التي تناولها ممفض العينين دون أدنى تمحيص ؟ هل أعطى عرضاً كاملاً وصحيحاً عن المؤلفين الاشتراكيين الفرادى وفقاً للمصادر ؟ من المؤكد أن هذا أقل ما يمكن للمرء أن يتطلبه من الرجل الذي ينبغي للأميركيين الشماليين والفرنسيين والاكليز والبلجيكيين أن يتعلموا منه ، الرجل الذي كان معلماً خاصاً لبرودون ، والذي يلوح أبداً بضلوعته الألمانية في وجه الفرنسيين السطحيين .

السان سيمونية

لا يملك الهر غرون أية معرفة أولية بكتاب واحد من الأدبيات السان سيمونية ، إن مصادره الرئيسية هي : **أولا لودنز (آ) شتاين** المحتر جداً ؛ وفيما عدا ذلك ، المصدر الرئيسي لشتاين ، **ل . ريبو (٢٥٢)** (واقاء ذلك فانه ينوي أن يجعل من الهر ريبو مثالا وبدعوه مرأياً ، ص : ٢٦ ؛ وانه ليزعم في نفس الصفحة أن كتاب ريبو لم يقع بمحض الصدفة بين يديه إلا بعد وقت طويل من تصفيته حساباته مع السان سيمونيين) ؛ ومن وقت لآخر **لوسى بلان** . وسوف تقدم على ذلك براهين مباشرة .

لنو بادىء الامر ما يكتبه الهر غرون عن حياة سان سيمون .

إن المصادر الرئيسية عن حياة سان سيمون هي المقتطفات من **ترجمته الذاتية** الواردة في **مؤلفات سان سيمون** التي نشرها أولاند رودريفس ، وفي عدد التاسع عشر من أيار ١٨٣٠ من **المنظم (٢٥٤)** . وهكذا فإن لدينا هنا جميع الوثائق أمامنا : ١ - المصادر الأصلية ؛ ٢ - ريبو الذي لخصها ؛ ٣ - شتاين الذي استخدم ريبو ؛ ٤ - التدفق الأدبي عند الهر غرون .

هر غرون :

« أسهم سان سيمون في الصراع الأميركي من أجل الاستقلال دون أن يكون له أي اهتمام خاص في الحرب نفسها ؛ لقد خطر له أن تامة إمكانية من أجل الربط بين **الحيطين الكبيرين** . » (ص : ٨٥) .

شتاين ، ص : ١٤٣ :

« بادىء الامر التحق بالخدمة العسكرية .. وذهب الى أميركا مع بويه .. في هذه الحرب ، التي من المؤكد انه أدرك مفزاها .. لقد

(١) في الخطوط لودليخ .

قال ان الحرب ، باعتبارها حربا ، لا تمهي بل غرض هذه الحرب فقط ، الخ . . . « بعد ان حاول عينا ان يثير اهتمام نائب الملك في مكسيكو بخطة عظيمة من اجل ربط المحيطين الكبيرين بواسطة قنال . »

ريمو ، ص : ٧٧ :

« مقاتل من اجل الاستقلال الاميركي ، خدم تحت قيادة واشنطن . . . لقد قال : ان الحرب يحد ذاتها لا تمهي ؛ لكن الهدف من الحرب كان وحده يثير في اعظم الاهتمام ، وكان هذا الاهتمام يجعلني اتحمل الاعمال دون اي تفور . » (١) .

ولا يفعل الهر غرون سوى ان ينسخ حقيقة ان سان سيمون نفسه « لم يكن له اي اهتمام خاص بالحرب نفسها » ؛ انه يحدد النقطة الرئيسية : اهتمامه بالهدف من الحرب .

وفضلا عن ذلك ، فان الهر غرون يسهو عن تقرير ان سان سيمون كان راغبا في كسب تأييد نائب الملك لمشروعه ، وبذلك يعطي الانطباع بان المشروع كان مجرد « فكرة » عرضت له . وانه ليس هو كذلك عن ذكر ان سان سيمون لم يفعل ذلك الا بعد ما تم « السلم » ، والسبب في ذلك ان شتاين يكتفي بالاشارة الى ذلك ضمنا باملاء التاريخ .

ويستطرد الهر غرون دون توقف :

« فيما بعد » (متى ؟) « رسم مشروعا من اجل حملة فرنسية - هولندية الى جزر الهند البريطانية . » (المصدر نفسه) .

شتاين :

« قصد هولندا في ١٧٨٥ كي يرسم مشروعا من اجل حملة فرنسية - هولندية مشتركة ضد المستعمرات البريطانية في الهند . » (ص: ١٤٥)

يخطيء شتاين هنا، وينسخه غرون بأمانة. وفقا لسان سيمون نفسه ، فان الدوق دي لافوغيون قد حث مجلس الطبقات الثلاث (٢٥٥) على القيام بحملة مشتركة مع فرنسا الى المستعمرات البريطانية في الهند . وفيما يخصه شخصيا ، فان كل ما يقوله هو انه « لاحق » (poursuivi) « طوال عام تنفيذ هذه الخطة . »

(١) بالفرنسية في النص الاصل .

الهر غرون :

« حين كان في اسبانيا ، اراد ان يحفر قناة من مدريد الى البحر . »
(المصغر نفسه)

لقد اراد سان سيمون ان يحفر قناة **يا للهراء !** من قبل **خطر له** ، والآن يريد .
ان غرون يحرف الحقائق هنا ليس لانه ينسخ شتاين بأمانة مفرطة كما فعل من قبل ،
بل لانه ينسخه بصورة سطحية جدا هذه المرة .

شتاين ، ص : ١٤٤ :

وبعدما عاد الى فرنسا في ١٧٨٦ ، زار اسبانيا من جديد ، في السنة
التالية بالضبط ، كي يقدم الى الحكومة مشروعا من اجل انجاز قنال
من مدريد الى البحر . «

وكان في مقدور الهر غرون ان يشتق العبارة السابقة وهو يتصفح شتاين ،
لان الامر كان يبدو على الاقل عند شتاين كما لو ان خطة البناء وفكرة المشروع
يكامله هما من سان سيمون . وحقيقة الامر ان سان سيمون لم يفعل سوى رسم
خطة من اجل التغلب على المصاعب المالية التي تعوق انشاء القنال ، هذا الانشاء
الذي كان قد بوشر به قبل وقت طويل .

ريبو :

« بعد ست سنوات اقترح على الحكومة الاسبانية خطة للقنال كان
يجب ان تنشئ خطا ملاحيا من مدريد الى البحر . » (آ) (ص : ٧٦ :
انها نفس الخطيئة التي ارتكبها شتاين .

سان سيمون ، ص :

« كانت الحكومة الاسبانية قد باشرت قنالا من المفروض ان تصل مدريد
بالبحر ؛ وكان هذا المشروع نائما لان هذه الحكومة كانت تفتقر
الى العمال والمال ؛ وتشاورت مع الكونت دي كاباروس ، وهو اليوم
وزير للمالية ، وقدمنا للحكومة المشروع التالي ، « (آ) الخ .

(٧) بالفرنسية في النص الاصلي .

الهر غرون :

« في فرنسا ضارب في الاملاك الوطنية . »

ان شتاين يرسم يادىء الامر موقف سان سيمون خلال الثورة ، ومن ثم ينتقل الى مضارته في الاملاك الوطنية ، ص : ١٤٤ وما يليها . لكن من أين حصل الهر غرون على هذا التعبير الخيف : « ضارب في الاملاك الوطنية » ، بدلا من « اتجر في الاملاك الوطنية » ، هذا ما نستطيع ان نوضحه على أفضل صورة بأن تقدم الاصل الى القارىء :

ريسو ، ص : ٧٨ :

« حين عاد الى باريس ، وجه فعاليته نحو المضاربات ، واتجر في الاملاك الوطنية » (١) .

ان الهر غرون يقدم البيان السابق فون ان يعطي اي ايضاح . انه لا يشير الى السبب في أن سان سيمون سوف يتجر في الاملاك الوطنية ، وفي أن هذه الحقيقة ، التافهة بحد ذاتها ، سوف يكون لها شأن في حياته . ذلك أن الهر غرون يجد من الناقل ان ينقل عن شتاين وريسو حقيقة أن سان سيمون كان راغبا في تأسيس مدرسة علمية ومشروع صناعي كبير يصفه التجربة ، وانه كان ينوي جمع الراسمال الضروري بواسطة الاتجار ، وهذه هي الاسباب التي يقدمها سان سيمون نفسه من اجل متاجراته (المؤلفات ، ص : XIX) .

الهر غرون :

« ويتزوج بحيث يكون في مقلوره ان يميل مضيقا للعلم ، ان ينقضى حياة البشر ويستغلهم سيكولوجيا . » (المصدر نفسه) .

ان الهر غرون هنا يقفز بصورة مفاجئة من فوق احدى اهم المراحل في حياة سان سيمون - مرحلة دراساته العلمية واسفاره لهذا الغرض ، ما معنى أن يتزوج المرء ليكون مضيقا للعلم ؟ ما معنى ان يتزوج كي يستغل سيكولوجيا البشر (الذين لا يتزوجهم المرء) ، الخ ؟ هنا هو التفسير الكامل لذلك : لقد تزوج سان سيمون بحيث يستطيع ان يقيم صالونا ويدرس فيه ، في عداد الأشخاص الآخرين ، رجال المعرفة أيضا .

ويعبّر شتاين عن ذلك كما يلي ، ص : ١٤٩ :

« يتزوج عام ١٨٠١ . . . انتفعت من حياتي الزوجية كي ادرس رجال المعرفة . » (راجع سان سيمون ، ص : ٢٢) .

ان عبارة الهر غرون السخيفة تصبح قابلة للتفسير ومفهومة الآن ، بعدما تمت مقارنتها بالاصل .

ان « الاستغلال السيكولوجي للبشر » ، هذه الكلمات الضخمة ترجع عند شتاين وعند سان سيمون نفسه الى مجرد مشاهدة رجال العلم في حياتهم الاجتماعية . لقد كان مما يتفق مع نظرة سان سيمون الاشتراكية ان يرغب في التعرف الى تأثير العلم في شخصية رجال المعرفة وفي سلوكهم في الحياة العادية . وان هذه الرغبة تنقلب بالنسبة الى الهر غرون الى نزوة غامضة ، عديمة المعنى ، لها طعم الاقصوة .

الهر غرون :

« اصبح فقيرا » (كيف ؟ بآية طريقة ؟) ، « فهو كاتب في مكتب لا قراض المال بأجرة ألف فرنك سنويا - هو الكونت ، سليل شارلمان ، ومن بعد » متى ولماذا ؟ ! « عاش على نفقة احد خدمه السابقين ؛ وفي وقت لاحق » (متى ولماذا ؟) « حاول أن يقتل نفسه بالرصاص ، وانقذه وبدأ حياة جديدة من الدراسة والدعاية . ووقتئذ فقط كتب مؤلفيه الرئيسيين . »

« اصبح » - « ومن بعد » - « وفي وقت لاحق » - « وقتئذ » - ان مثل هذه العبارات في مؤلف الهر غرون تقوم مقام التقويم وتوضح تسلسل المراحل المختلفة في حياة سان سيمون .

شتاين ، ص : ١٥٦ ، ١٥٧ :

« وقضلا عن ذلك ، ظهر عدو جديد ورهيب - الفقر الفعلي ، الذي يزداد وقعا يوما بعد يوم وبعد انتظار اليم طوال ستة أشهر . . . حصل على عمل - » (ان الهر غرون يستمر حتى هذا الخط من شتاين ، لكنه على قدر كاف من الحيلة بحيث يحشره بعد مكتب اقراض المال) « ككاتب في مكتب اقراض المال » ! ليس كما يكتب ذلك الهر غرون بحذق ، « في مكتب لا قراض المال » ، طالما انه من المعروف انه لا يوجد في باريس سوى مؤسسة واحدة من هذا النوع ، وهي مؤسسة عامة) « بأجر الف فرنك سنويا . يا لانقلاب الحظ الغريب في تلك الايام ! حفيد الجليس الشهر اللويس الرابع عشر ، وريث تاج دوقي وثروة هائلة ، احد اشراف فرنسا ونبلاء اسبانيا بالولادة - كاتب في مكتب لا قراض المال ! »

انا نرى الآن مصدر خطيئة الهر غرون بخصوص مكتب اقراض المال ؛ ان التعبير هنا ، عند شتاين ، في مكانه المناسب تماما . وان غرون ، كي يؤكد على الفارق بينه وبين شتاين ، يكتبي بأن يسمي سان سيمون « كوتتا » و « سليلا لشارلمان » . انه يستمر هذه الحقيقة الاخيرة من شتاين (ص : ١٤٢) وريسو (ص : ٧٧) ، اللذين هما بالمقابل على قدر كاف من الحكمة كي يقولوا ان سان سيمون نفسه هو الذي يزعم انه سيليل شارلمان . ويقدم شتاين حقائق ايجابية تجعل فقر سان سيمون يبدو باعثا على الدهشة في ظل حكم عودة الملكية ؛ وبدلا من ذلك فان الهر غرون لا يفعل سوى التعبير عن دهشته لان كوتتا وسليلا مزعوما لشارلمان يمكن ان يجد نفسه في ظروف قاهرة .

شتاين :

« عاش سنتين آخرين » (بعد محاولته الانتحار) « ولعله انجز خلالهما اكثر مما انجزه خلال اي عقدين سابقين في حياته . ان كتاب التعليم المسيحي للصناعيين قد اكتمل » (ان الهر غرون يحول اكمال مؤلف كان قيد التحضير منذ زمن طويل الى : « وقتئذ فقط كتب » ، الخ .) « والمسيحية الجديدة ، الخ . » (ص : ١٦٤ ، ١٦٥) .

وفي الصفحة ١٦٩ ، يسمي شتاين هذين الكتابين « المؤلفين الرئيسيين لحياته » .

وهكذا فان غرون لم ينسخ اخطاء شتاين فحسب ، بل صنع اخطاء جديدة ايضا انطلاقا من مقاطع غامضة من شتاين . وانه لينتقي ، اخفاء لانتحاله ، الحقائق البارزة فحسب ، بيد انه يجردها من طابعها بوصفها حقائق اذ ينتزعها من سياقها الزمني ويحذف لا الحوافز المتحكمة فيها فحسب ، بل حتى الحلقات الجامعة الاكثر حيوية . ان ما قدمناه اعلاه هو ، بصورة حرفية ، كل ما لدى غرون ليروي عن حياة سان سيمون . ففي روايته تصبح حياة سان سيمون النشطة والعاصفة مجرد سلسلة من الافكار والاحداث التي هي اقل اهمية من حياة اي فلاح او مزارع عاش ابان تلك الازمان العاصفة في احد الاقاليم الفرنسية . وبمقد ان يلقي على الورق بهذه القطعة الزرورية من ترجمة حياة مثالية الطابع يهتف : « هذه الحياة المليئة ، المتملئة بصورة صادقة ! » بل انه لا يتوانى عن القول (ص : ٨٥) : « ان حياة سان سيمون مرآة للسان سيمونية نفسها » - فكان « حياة » سان سيمون بقلم غرون هي مرآة اي شيء سوى طريقة الهر غرون في تجميع كتاب من رقع مبثورة .

لقد قضينا بعض الوقت في مناقشة ترجمة الحياة هذه لانها مثال كلاسيكي على طريقة الهر غرون في معالجة الاشتراكيين الفرنسيين بصورة جامعة . وكما ان الهر غرون في هذه الحالة ، كي يخفي انتحاله ، يقفز من فوق مقاطع كاملة في لا مبالاة تامة ، ويحذف حقائق ، ويזור ، ويغير مواضع الامور ، فسوف نتفرج عليه في وقت لاحق وهو يظهر جميع اعراض المتحلل الذي يتاكله ضيق باطن : اختلاط مصطنع الغاية منه جعل المقارنة عسيرة ؛ حذف عبارات وكلمات لا يفهما جيدا ، من جراء جهله بالاصل حين يستشهد بمصادره ؛ تزيين شاعري في شكل عبارات غامضة المعنى ؛ تهجمات غادرة على نفس الاشخاص الذين ينقل عنهم . وفي الحقيقة ان الهر غرون على عجلة وتهور عظيمين في انتحاله بحيث كثيرا ما يستشهد بامور لم يذكرها قط لقرائه ، لكنها موجودة في رأسه الخاص ، باعتباره احد قراء شتاين .

نتقل الآن الى العرض الذي يقلمه غرون عن مذهب سان سيمون .

١ - رسائل من احد سكان جنيف

الى معاصريه (٢٥١)

لم يفهم الهر غرون بوضوح ، حين قرأ شتاين ، العلاقة القائمة بين خطة مساعدة رجال المعرفة ، الرسومة في المؤلف الأتف الذكر ، والنظريات العجيبة التي يتضمنها ملحق الكراسية . انه يتحدث عن هذا المؤلف فكأنه يعالج بصورة رئيسية نظيما جديدا للمجتمع ويختتم كما يلي (ص : ٨٥) :

« السلطة الروحية في ايدي رجال المعرفة ، والسلطة الزمنية في ايدي اصحاب الملكية ، وحق الاختيار للجميع . » (راجع شتاين ، ص : ١٥١ ، وريبو ، ص : ٨٢) .

ان عبارة : « يجب ان تكون سلطة تسمية الافراد المعنويين الى ملء وظائف زعماء الانسانية بين ايدي جميع الناس » (١) التي يستشهد بها ريبو من سان سيمون (ص : ٤٧) والتي يترجمها شتاين بطريقة خرقاء جدا ، تؤول عند الهر غرون الى « حق الاختيار للجميع » ، الامر الذي يجردها من المغزى كلياً . ان سان سيمون يشير الى انتخاب مجلس نيومن ، والهر غرون يشير الى الاختيار عامة .

(١) بالفرنسية في النص الاصل .

ويتخلص الهر غرون من الرسائل في أربع أو خمس عبارات منسوخة عن شتاين وريبو ، لكنه يعود إليها على حين غرة بعد وقت طويل ، حين يكون قد مضى بعيدا حتى بلغ المسيحية الجديدة .

« لكن من المؤكد أن العلم المجرد لن يكون كافيا . » (وأقل من ذلك الجهل المشخص كما نلاحظ .) « من وجهة نظر العلم المجرد ، كان لا يزال هناك ، بالطبع ، انفصال بين « أصحاب الملكية » و « جميع الناس » (ص : ٨٧) .

وينسى الهر غرون أنه حتى الآن لم يأت على ذكر سوى « حق الاختيار للجميع » ولم يأت على ذكر « جميع الناس » . وبما أنه يعثر على « جميع الناس » عند شتاين وريبو فيجب أن يضع « جميع الناس » بين قوسين صغيرين . وفيما عدا ذلك ، فإنه ينسى أنه لم يستشهد بالعبارة التالية عند شتاين ، وهي العبارة التي تعلق كلمة « بالطبع » في عبارته الخاصة .

« أنه » (سان سيمون) « يميز » فيما عدا الحكماء أو رجال المعرفة ، بين أصحاب الملكية وجميع الناس . وصحيح أنه لا يوجد بعد أية حدود مرسومة بوضوح بين هؤلاء وأولئك . . . ومع ذلك فإن هذه الصورة الغامضة عن « جميع الناس » تتضمن بذرة تلك الطبقة التي قد توجهت نظريته في وقت لاحق نحو تفهيمها ، ألا وهي الطبقة الأكثر عددا والأعظم فقرا (١) ؛ وفي الحقيقة إن هذا القسم من الشعب لم يكن في ذلك الوقت حاضرا إلا بصورة كمونية » (ص : ١٥٤) .

إن شتاين يؤكد على حقيقة أن سان سيمون يميز سلفا بين « أصحاب الملكية » و « جميع الناس » ، لكنه تمييز غامض جدا بعد . ويشوه الهر غرون العبارة بحيث يبدو أنه مما يمتثل على الدهشة أن يكون سان سيمون يقيم بعد أي تمييز على الإطلاق . ومن الطبيعي أن تلك خطيئة كبيرة من جانب سان سيمون ولا يمكن تفسيرها إلا بحقيقة أن سان سيمون يتخذ في الرسائل وجهة نظر العلم المجرد . ومن المؤسف أن سان سيمون ، في الفقرة المذكورة ، لا يتحدث مطلقا عن الفوارق في نظام اجتماعي مقبل ، كما يحسب الهر غرون . أنه يتوجه ، بهدف اكتساب ، إلى كل الجنس البشري الذي

(١) بالفرنسية في النص الأصلي .

يبدو له ، في شكله الحالي ، منقسما الى ثلاث طبقات ليست هي ، كما يعتقد ستاين ، رجال المعرفة ، واصحاب الملكية ، وجميع الناس ، بل ١ - رجال المعرفة والفنانون وجميع اصحاب الافكار الليبرالية ؛ ٢ - خصوم التجديد ، اي الملاكون بقدر ما يرتبطون بالطبقة الاولى ؛ ٣ - فائض الجنس البشري الذي يتجمع حول كلمة **المساواة** . ان هذه الطبقات الثلاث هي التي تشكل « جميع الناس » . راجع سان سيمون ، **الرسائل** ، ص : ٢١ - ٢٢ . وبما ان سان سيمون ، فضلا عن ذلك ، يقول في وقت لاحق انه يعتبر توزيعه للسلطة مفيدا لجميع الطبقات ، فانه في مقدورنا ان نأخذ ذلك على ان عبارة « جميع الناس » ، في الموضوع حيث يتحدث عن ذلك التوزيع ، ص : ٤٧ : - تقابل بكل وضوح « الفائض » الذي يتجمع حول شعار « المساواة » ، دون استبعاد الطبقات الاخرى على أية حال . ان ستاين مصيب بصورة تقريبية ، على الرغم من انه لا يعير انتباها الى الفقرة الواردة في الصفحتين ٢١ ، ٢٢ . وان الهر غرون ، الذي لا يعرف شيئا من الاصل ، يتشبث بخطيئة ستاين الهزيلة وينجح في ان يجعل محاكمته هراء خالصا .

ونصادف في الحال مثالا اشد بروزا على ذلك ؛ انا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ٩٤ ، حيث لم يعد الهر غرون يتحدث عن سان سيمون ، بل عن مدرسته ؛

« يتفوه سان سيمون في أحد كتبه بهذه الكلمات **العجيبة** : « سوف تقبل النساء ، بل يمكن تسميتهن . » ان كل القدرة العملاقة الخاصة بتحرير النساء قد انبثقت من هذه الحبة نصف الجديدة » .

بالطبع ، اذا كان سان سيمون قد تحدث في هذا المؤلف أو ذاك عن قبول النساء وتسميتهن دون ان نعرف الغرض من ذلك ، فتلك سوف تكون « كلمات عجيبة » حقا . بيد ان العجب لا وجود له الا في رأس الهر غرون وحده . ليس ما يسميه « أحد كتب سان سيمون » الا **رسائل أحد سكان جنيف بالذات** . وفي هذا المؤلف ، بعدما يقرر ان كل امرئ مؤهل للاكتتاب في مجلس نيوتن أو أحد فروعها ، يستطرد قائلا : « ان النساء يقبلن للاكتتاب ، بل يمكن تسميتهن » (١) ، يعني لمركز في هذا المجلس أو أحد فروعها بالطبع . وان ستاين يستشهد بهذه الفقرة في سياق مناقشته للكتاب نفسه ويملق عليها كما يلي :

Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées. (١)

بالفرنسية في النص الاصل .

« هنا ... يجب أن تصادف بنفور آرائه اللاحقة وحتى آراء مدرسته؛
وحتى الفكرة الأولى عن تحرير النساء . » (ص : ١٥٢) .

ان شتاين يشير بصواب تام ، في هامش ، الى ان أولند رودريغس طبع هذه
الفقرة بأحرف عريضة في طبعته لعام ١٨٢٢ ، مادامت تشكل الإشارة الوحيدة التي
تحرير النساء عند سان سيمون ، وذلك لاسباب المناظرة . وان الهر غرون ، كي
بخفي انتحاله ، يشير الى هذه الفقرة في حديثه عن المدرسة السان سيمونية وليس
بخصوص الكتاب ، كما يجب ان يفعل ، الامر الذي يؤدي الى الهراء الوارد اعلاه ،
ويحول « بلرة » شتاين الى « حبة » ، ويؤمن بصورة صيانية ان هذه الفقرة هي
اصل مذهب تحرير النساء .

ويجازف الهر غرون برأي عن التناقض الذي يعتقد بوجوده بين الرسائل والتعليم
المسيحي للصناعيين ، هذا التناقض الذي يستقيم في حقيقة ان حقوق العمال مؤكدة في
التعليم المسيحي . وفي الحقيقة انه لم يكن للهر غرون بد من اكتشاف هذا التناقض
حتى يقارن الرسائل والتعليم المسيحي كما وصلا اليه عن طريق شتاين وريبو . ولو
انه قرأ سان سيمون بنفسه ، فقد كان يكتشف في الرسائل لا تناقضا ، بل « حبة »
المفاهيم التي شرحت في وقت لاحق ، وعلى الاخص في التعليم المسيحي . مثال ذلك :

« ان جميع الرجال سوف يشتغلون (٢) » (الرسائل ، ص : ٦٠)
« اذا كان نخاعه » (نخاع الرجل الفني) « غير ملائم للعمل ، فسوف
يكون مضطرا لتشغيل يديه ، ذلك انه من المؤكد ان نيوتن لن يتحرك على
هذه الكرة الارضية . . . عمالا في المشغل لا جدوى منهم بملء ارادتهم . » (ب)
(ص : ٦٤)

٢ - التعليم المسيحي السياسي للصناعيين (٢٥٧)

لما كان شتاين يستشهد عادة بهذا المؤلف معطيا اياه اسم التعليم المسيحي
للصناعيين ، فان الهر غرون لا يعرف بالطبع عنوانا آخر له . لكن بما انه يكرس عشرة
اسطر لهذا المؤلف حين يأتي الى الحديث عنه بحكم المنصب (ب) ، فان المرء يتوقع منه
على الاقل ان يعطيه عنوانه الصحيح .

(٢) بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) ex officio ، بالفرنسية في النص الاصل .

وبعد ما نقل عن شتاين حقيقة أن سان سيمون يقترح في هذا المؤلف وضع السلطة في أيدي العمل ، فهو يستطرد قائلا :

« ان العالم ينقسم الآن بالنسبة اليه الى عاطلين وصناعيين . »
(ص : ٨٠) .

يخطيء الهر غرون هنا . انه ينسب الى **التعليم المسيحي** التمييز الذي يصادفه مقرأ بعد ذلك بوقت طويل عند شتاين ، بمناسبة مدرسة سان سيمون .

شتاين ، ص : ٢٠٦ :

« لا يتألف المجتمع في الوقت الراهن الا من عاطلين وعمال » (انفانتان) .

وبدلا من هذا التقسيم المزعوم الذي لا وجود له في **التعليم المسيحي** ، نصادف في هذا الكتاب تقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات ، الطبقات الاقطاعية والمتوسطة والصناعية (أ) (٢٥٨) ، وهو التقسيم الذي لا يستطيع الهر غرون طبعاً ان يتوسع فيه دون اتحال شتاين ، طالما انه لا يعرف هو نفسه **التعليم المسيحي** .

عندئذ يكرر الهر غرون مرة أخرى أن أولوية العمل تشكل مضمون **التعليم المسيحي** ، ويختتم تقريره عن المؤلف كما يلي :

« بالضبط كما أن النزعة الجمهورية تنادي : كل شيء للشعب ، كل شيء بالشعب ، فان سان سيمون ينادي ، كل شيء للصناعة ، كل شيء بالصناعة . » (المصدر نفسه) .

شتاين : ١٦٥ :

« بما أن الصناعة هي مصدر جميع الاشياء ، فان جميع الاشياء يجب ان تخدم الصناعة ، »

ويقرر شتاين بحق (ص : ١٦٠ ، الهامش) ان مؤلفا لسان سيمون صادرا منذ عام ١٨١٧ ، **الصناعة** ، يحمل هذا الشعار : كل شيء بالصناعة ، كل شيء لها (ب) ، وبالتالي فان الهر غرون ، في سياق تقريره عن **التعليم المسيحي** ، لا يرتكب فحسب الخطيئة المذكورة اعلاه ، بل يخطيء في الاستشهاد بشعار مؤلف صادر قبل زمن طويل ، وهو لا يملك عنه اية معرفة على الاطلاق .

(أ) les classes féodale, intermédiaire et industrielle ، بالفرنسية في النص الاصل .
(ب) tout par l'industrie, tout pour elle ، بالفرنسية في النص الاصل .

ووفقا لمقاييس التعمق الألماني ، فان هذا يشكل نقدا كافيا للتعليم المسيحي
السياسي للصناعيين . بيد اننا نصادف بصورة مبشرة في أرجاء خليط (آ) غرون
حراشي منعزلة تخص هذا القسم على وجه الدقة . ان الهر غرون ، ضاحكا بينه وبين
نفسه من براعته ، يوزع المواد التي يصادفها في نقد شتاين للمؤلف ويستخدمها
بشجاعة جديرة بالاطراء . .

الهرغرون ، ص : ٨٧ :

« كانت المزاحمة الحرة مفهوما دنسا ومختلطا ، مفهوما ينطوي على
عالم جديد من النزاع والبؤس ، الصراع بين الراسمال والعمل وبؤس
العامل الحرور من رأس المال . ان سان سيمون قد طهر مفهوم الصناعة ،
لقد أرجعه الى مفهوم عالم العمال ، وصاغ حقوقه وآلام الطبقة الرابعة ،
البروليتاريا . لقد كان ملزما بان يلقي حق الوراثة لان هذا الحق قد
اصبح انكارا لحق العامل ، لحق الصناعي . هذا هو معنى التعليم
المسيحي للصناعيين .

ولقد وجد الهر غرون لدى شتاين ، بخصوص التعليم المسيحي (ص : ١٦٩) :

« ان لدينا ههنا ، اذن ، المدلول الحقيقي لسان سيمون . لقد تنبأ
بان هذا التناقض « (بين البورجوازية والشعب) » قد كان تناقضا
محتوما . »

هذا هو مصدر فكرة الهر غرون عن « مدلول » التعليم المسيحي .

شتاين :

« انه » (سان سيمون في التعليم المسيحي) « يبدأ بمفهوم العامل الصناعي » .

ويجعل الهر غرون من هذا لفوا تاما عندما يقول : ان سان سيمون ، امام
« المفهوم الدنسي » للمزاحمة الحرة ، قد « طهر مفهوم الصناعة وأرجعه الى مفهوم
عالم العمال » . ان الهر غرون يبين في كل مكان ان مفهومه عن المزاحمة الحرة الصناعية
« دنس » جدا و « مختلط » جدا في الحقيقة .

واما لم يكتف بهذا الهراء ، فان الهر غرون يجازف بكذبة مباشرة ويقرر ان سان
سيمون طالب بالقضاء على حق الوراثة .

في الصفحة ٨٨ بخبرنا ، معتمدا بعدعلى تفسيره لرواية شتاين عن التعليم المسيحي :

(١) Omnium gatherum ، باللاتينية في النص الاصل .

« لقد حدد سان سيمون حقوق البروليتاريا . لقد اطلق الشعر الجديد : ان الصناعيين ، العمال ، يجب ان يرفعوا الي مركز السلطة العليا . لقد كان هذا تحيزا ، لكن كل صراع يتضمن التحيز ، وذلك الذي ليس متحيزا لا يستطيع ان يناضل . »

بالرغم من حكمه البليغة عن التحيز ، فان الهر غرون نفسه يرتكب هذه الخطيئة المتحيزة حين يفهم شتاين بصورة منحرفة ويجعله يقول ان سان سيمون كان يريد ان « يرفع » العمال بكل معنى الكلمة ، البروليتاريين ، الي « مركز السلطة العليا » . راجع ص : ١٠٢ ، حيث يقول عن ميشيل شوفاليه :

« لا يزال السيد شوفاليه يشير الى الصناعيين بقدر كبير من التعاطف . . بيد ان الصناعيين ليسوا بعد الآن بالنسبة الي التلميذ ، كما كانوا بالنسبة الي معلمه ، البروليتاريين ؛ انه يجمع الرأسماليين (التمهدين) والعمال تحت اسم واحد ، يمتني انه يضم العاطلين الي مقولة يجب ان تشمل الطبقة الاقفر والاكثر عددا وحدها . »

وعند سان سيمون ان اصحاب الحرف اليدوية ، والتجار ، وباختصار جميع الرأسماليين الصناعيين ، يشكلون قسما من الصناعيين الي جانب العمال ، وفي الحقيقة انه يتوجه اليهم في الدرجة الاولى . ولقد كان في مقدور الهر غرون ان يجد ذلك في الصفحة الاولى بالضبط من التعليم المسيحي . بيد ان المرء يستطيع ان يرى كيف انه يلفق من السماع عبارات رائعة عن الكتاب دون ان يكون قد شاهده قط .

يقول شتاين ، في مناقشته التعليم المسيحي :

« من بعد . . . ياتي سان سيمون الي تاريخ الصناعة في علاقتها بسلطة الدولة . . . انه السباق الي الوعي بأن عوامل سياسية تكمن مخبئة في علم الصناعة . . . ومما لا ينكر انه نجح في اعطاء انطلاقة حاسمة . ذلك ان فرنسا لا تملك تاريخا للاقتصاد الا ابتداء من سان سيمون » ، الخ ، (ص : ١٦٥ : ١٧٠) .

ان شتاين نفسه غامض حتى الدرجة القصوى عندما يتحدث عن « العوامل السياسية » في « علم الصناعة » . لكنه يبين ان حدسه كان صائبا عندما يضيف ان تاريخ الدولة مرتبط بصورة وثيقة بتاريخ الاقتصاد الوطني .

لتر كيف ان الهر غرون ، في مناقشته لدرسة سان سيمون ، ينتحل هذه المقاطع من شتاين :

« لقد حاول سان سيمون أن يكتب تاريخاً للصناعة في كتابه **التعليم المسيحي للصناعيين** يؤكد على **العنصر السياسي** فيه . وبالتالي كان العلم نفسه قد عبد الطريق إلى **الاقتصاد السياسي** . » (ص : ٩٩) .

و « بالتالي » فإن الهر غرون يحول بادىء الامر **(العامل السياسي)** لشتاين إلى **(عنصر سياسي)** ، ويقبله إلى عبارة لا معنى لها من جراء حذف التفاصيل التي يعطيها شتاين . أن هذا « الحجر (أ) الذي رفعه البناؤون » قد أصبح بالفعل بالنسبة إلى الهر غرون « حجر الزاوية » **لرسماته ودرواساته** . بيد أنه أصبح كذلك بالنسبة إليه حجر عثرة . وليس هذا بكل شيء . فبينما يقول شتاين أن سان سيمون قد عبد الطريق أمام **تاريخ للاقتصاد السياسي** بتأكيد على **العامل السياسي** في علم الصناعة ، فإن الهر غرون يجعل منه رائد **الاقتصاد السياسي بالذات** . وهذه هي محاكمة الهر غرون على وجه التقريب : لقد كان العلم الاقتصادي معروفاً بصورة مسبقة قبل سان سيمون ، لكن **سان سيمون** ، كما يروى شتاين ، قد أكد على **العامل السياسي** في الصناعة ، وبذلك جعل علم الاقتصاد سياسياً - علم الاقتصاد السياسي = الاقتصاد السياسي - وبذلك عبد سان سيمون الطريق أمام **الاقتصاد السياسي** - مما لا ريب فيه أن الهر غرون يبرهن ، في تخميناته ، على روح عبقرية .

وبالضبط كما يجعل من سان سيمون رائد **الاقتصاد السياسي** ، فإنه يجعل منه رائد **الاشتراكية العلمية** :

« انها » (سان سيمون) « تتضمن . . . الاشتراكية العلمية . لان سان سيمون قد قضى حياته بأسرها يبحث عن هذا العلم الجديد » ! (ص : ٨٢) .

٣ - المسيحية الجديدة (٢٥٩)

يواصل الهر غرون ، بالمعنى المألوفة ، إعطاءنا مقتطفات من شتاين وريبو ، ويضيف إليها زخارف أدبية ويقطع أوصالها بطريقة لا تعرف للرجعة معنى . وان مثلاً **واحداً** سوف يكفي كيبيّن أنه لم يلق قط نظرة واحدة على أصل هذا الكتاب أيضاً .

« لقد استهدف سان سيمون انشاء نظرة متماسكة إلى الحياة ، متكيفة مع المراحل العضوية للتاريخ ، التي يقيم التعارض بصورة واضحة بينها وبين المراحل النقدية . ووفقاً له ، فإننا نحيا منذ لوتر في مرحلة نقدية ، وكان يفكر في استهلال مرحلة عضوية جديدة . ومن هنا كان

١ - للاص بكتابة Stein التي تعني في الالمانية حجراً .

عنوان المسيحية الجديدة . « (ص : ٨٨) .

ان سان سيمون لم يتم التعارض في أي وقت وفي أي مكان بين المراحل العضوية والنقدية من التاريخ . هذا تزوير فعلي من جانب الهر غرون . كان بلزار اول من صنع هذا التمييز . ولقد اكتشف الهر غرون عند شتاين وريبو ان سان سيمون في المسيحية الجديدة يجد نقد لوثر صالحا ، لكنه يجد منهبه الايجابي ، العقائدي ، مغلوطا . ويحفظ الهر غرون هذه المبارة مع ما يتذكر انه قيل في المصادر نفسها عن مدرسة سان سيمون ، ويخلق من كليهما التأكيد السابق .

وبعد بضع تعليقات مزخرفة عن حياة سان سيمون وعن مؤلفات انتجها الهر غرون بالطريقة التي وصفناها سابقا والتي تستخدم بصورة حصرية شتاين وكوكيه المرشد ريبو ، يختم الهر غرون بالهتاف :

« وان اولئك المرائين الاخلاقيين ، الهر ريبو وكل تلك الفوغاء من البيتاوات الالمان ، يعتقدون ان من واجبه الدفاع عن سان سيمون اذ يعلنون بحكمتهم المألوفة ان مثل هذا الانسان ومثل هذه الحياة يجب الا يقاسا بالمقاييس الملادية ؛ اخبروني هل مقاييسكم مصنوعة من خشب ؟ قولوا الحقيقة ! سوف يبرنا تماما ان تكون مصنوعة من جذع سندية صلبة . ناولوني اياها ! سوف تقبلها كهدية ثمينة ؛ ولن نحرقها ، حاشا الله ! سوف تستعملها لنقيس ظهور المرائين . « (ص : ٨٦) .

ان الهر غرون يحاول بمثل هذا التبجح المدعي ان يبرهن تفوقه على الرجال الذين ينسخهم .

مدرسة سان سيمون

بما ان الهر غرون لم يقرأ عن مدرسة سان سيمون الا ما قرأه من سان سيمون نفسه ، يعني لا شيء على الاطلاق ، فقد كان من واجبه على الاقل ان يقدم خلاصة مناسبة لشتاين وريبو ، وكان من واجبه ان يحترم الترتيب الزمني ، وكان من واجبه ان يقدم رواية متماسكة عن مجرى الاحداث ، وكان من واجبه ان يأتي على ذكر النقاط الاساسية . لكنه لا يبالي بذلك ، ويفعل العكس تماما ، يدفعه احساسه بالخطا ، فيخلط كل الاشياء قدر المستطاع ، ويسقط المواد الاكثر جوهرية ، ويسبب تشويشا اعظم من ذلك الذي شاهدناه في الفصل المكرس لسان سيمون نفسه . وسوف تكون اكثر ايجازا هنا ، لان تسجيل كل التحال وكل خطية سيتطلب منا مجلدا لا يقل ضخامة عن مجلد الهر غرون .

ولا تعطى اية معلومات عن المرحلة التي انقضت بين وفاة سان سيمون واندلاع

تورة تموز - وهي مرحلة تغطي قسما من التطور النظري الاهم للسان سيمونية . وهكذا فان النقد السان سيموني للنظام القائم ، وهو الجانب الاهم من السان سيمونية ، لا وجود له بكل بساطة بالنسبة الى الهر غرون . ومعا لا ريب فيه أنه سيكون ممن الشاق عليه أن يقول أي شيء عن ذلك النقد دون معرفة المصادر ، والصحف بصورة خاصة .

يفتح الهر غرون محاضراته عن السان سيمونية بالكلمات التالية :

« لكل حسب مقدراته ، ولكل مقدرة حسب أعمالها ، تلك هي

العقيدة العملية لانصار سان سيمون . »

ويقدم الهر غرون هذه العبارات ، مثله مثل ريبو (ص : ٩٦) ، على أنها انتقال من سان سيمون الى السان سيمونية ويستطرد :

« ان هذه العقيدة مستقاة بصورة مباشرة من كلمات سان سيمون

الاخيرة : يجب أن يضمن لسائر البشر التطور الاكثر حرية لخواصهم

الطبيعية . »

ولقد اراد الهر غرون في هذه الحالة أن يصوغ روايته بطريقة مختلفة عن ريبو الذي يربط هذه « العقيدة العملية » مع **المسيحية الجديدة** . وأنه ليعتقد أن ذلك ابتكار من صنع ريبو ولا يتردد في احلال كلمات سان سيمون الاخيرة **محل المسيحية الجديدة** . انه لا يدرك أن ريبو لا يفعل سوى الاستشهاد حرفيا بكتاب **مذهب سان سيمون ، شرح ، السنة الأولى** ، ص : ٧٠ .

ولا يستطيع الهر غرون أن يفهم السبب في أن « العقيدة العملية » تسقط هنا من السماء على حين غرة ، عند ريبو ، بعد الاستشهاد بمقتطفات عديدة متعلقة بالتراتب الديني للسان سيمونية . ويتخيل الهر غرون ان التراتب يترتب بصورة مباشرة عن هذه العبارة ، في حين أن هذه العبارة عن العقيدة العملية لا يمكن في حقيقة الامر أن تنطوي على اشارة الى تراتب جديد الا حين تؤخذ بصورة متضاربة مع الافكار الدينية **للمسيحية الجديدة** ، اما اذا فصلت عن هذه الافكار فانها لا يمكن أن تعبر الا عن الإرادة في اقامة تراتب زمني خالص للمجتمع ! ويلاحظ في الصفحة ٩١ :

« لكل حسب مقدراته ، هذا يعني جعل التراتب الكاثوليكي قانون

النظام الاجتماعي . لكل قدرة حسب أعمالها ، هذا يعني ، فضلا عن

ذلك ، تحويل المشغل الى حجرة المقدسات وجعاع الحياة المدنية الى

حكر كهنوني . »

(ب) بالفرنسية في النص الاصل .

ذلك ان الهر غرون يجد في المقتطف من الشرح المذكور اعلاه في كتاب ريبو ما يلي :

« ان الكنيسة العمومية حقا سوف تظهر ... ان الكنيسة العمومية تحكم الزماني والروحي على حد سواء ... العلم مقدس . والصناعة مقدسة ... وكل ملكية هي ملكية الكنيسة وكل حرفة هي وظيفة كنسية ، رتبة في التراتب الاجتماعي - لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدره حسب اعمالها(٢) . »

وليس على الهر غرون ، كي يحصل على عبارته الخاصة غير المفهومة على الاطلاق ، الا ان يقلب هذا القطع ويحول العبارات التي تسبق النتيجة الى نتيجة لها .

ان الصورة التي يعطينا اياها الهر غرون عن اللسان سيمونية « مشوشة وشائكة جدا » بحيث يثيق بادئ الامر في الصفحة ٩٠ « بروليتاريا روحية » من « العقيدة العملية » ، ومن ثم يصنع من البروليتاريا الروحية « تراتبا للعقول » . واخيرا فانه يصنع من تراتب العقول قمة التراتب . ولو انه قرا الشرح فقط ، فقد كان رأى كيف ان التصور الديني **للمسيحية الجديدة** ، جنبا الى جنب مع قضية كيف يتم تحديد « الفترة » ، هو الذي يؤدي الى ضرورة التراتب وقيمه .

ان هذه العبارة الوحيدة : « لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدره حسب اعمالها » ، تشكل وحدها العرض والنقد اللذين يكرسهما الهر غرون للشرح في ١٨٢٨-١٨٢٩ . وفيما عدا ذلك ، فانه يكاد لا يأتي حتى على ذكر **المنتج والمنظم** (٢١٠) . انه يتصفح ريبو ويجد في فصل « العصر الثالث للسان سيمونية » (ص : ١٢٦) شتاين (ص : ٢٠٥) :

« ... وفي الايام التالية ظهرت **الكرة الارضية** (٢١١) تحمل العنبران الصغير التالي : **صحيفة ملهيب سان سيمون** ، التي كانت ملخصة في الصفحة الاولى كما يلي :

الصناعة

الدين

العلم

الرابطة العمومية . » (٢)

ويقفز الهر غرون من العبارة التي اوردناها لتونا الى عام ١٨٣١ ، دون توقف ، مفسرا ريبو بالطريقة التالية (ص : ٩١) :

(٢) ان هذه الفترة كاملها هي بالفرنسية في النص الاصل .

« يطرح انصار سان سيمون الخلاصة التالية لنظامهم ؛ وكانت الصياغة من صنع بازار بصورة رئيسية :

الصناعة

الدين

العلم

« الرابطة العمومية . »

ويسقط الهر غرون ثلاث عبارات تصادف كذلك في الصفحة الاولى من الكرة الارضية وتعلق جميعا باصلاحات اجتماعية عملية ، وهذه المبارات تصادف ايضا عند شتاين وريبو على حد سواء . وان هذا يمكنه من تحويل ما هو مجرد دعاية للصحيفة اذا جاز التعبير الى « خلاصة » للنظام . وانه يخفي حقيقة ان هذه « الخلاصة » ظهرت على الصفحة الاولى من الكرة الارضية ، وبذلك يستطيع ان يتقدم مجمل مذهب سان سيمون ، كما هو محتوي في عنوان الصحيفة المشوه ، مشيرا بكل حصافة الى ان الدين يحتل مكان الشرف . ولقد كان في مقدوره ان يكتشف عند شتاين ان هذا ليس صحيحا على الاطلاق بخصوص الكرة الارضية . فالفكرة الارضية تتضمن نقدا مفصلا وفيما جدا للشروط القائمة ، وبصورة خاصة الشروط الاقتصادية - وهي حقيقة لا يتوقع من الهر غرون معرفتها .

وانه لمن الصعب ان تقول من اين حصل الهر غرون على الخبر الجيد والهام بان « صياغة الخلاصة » ، التي يبلغ طولها اربع كلمات ، كانت « من صنع بازار بصورة رئيسية » .

ويقفز الهر غرون القهقري الآن من كانون الثاني ١٨٣١ الى تشرين الاول ١٨٣٠ :

« بعد ثورة تعوز بوقت قصير ، خلال مرحلة بازار » (من اين جاءت هذه المرحلة ؟) « وجه انصار سان سيمون بيانا مقتضيا لكن شاملا عن معتقداتهم الى مجلس النواب ، بعدما اتهمهم السيدان دويان وموغان من على المنبر انهم يبشرون بجماعية الخيرات والنساء . »

ويتلو ذلك نص البيان مع تعليق غرون :

« ذلك كله معقول ومتزن بعد ! وان بازار هو الذي حور المذكرة الى المجلس . » (ص : ٩٢ - ٩٤) .

ويمكننا ان نلاحظ ، بخصوص هذه الملاحظة الختامية ، ان شتاين يقول في الصفحة ٥٠٣ :

« اذا حكمتنا عليها من شكلها ولهجتها ، فلن نتردد في أن ننسبها »
(الوثيقة) « كما يفعل ريبو الى بازار أكثر من انفانتان . »

ويقول ريبو في الصفحة ١٢٣ :

« من السهل ان ترى ، من شكل هذه الوثيقة ومطالبها المعتدلة جدا ،
انها تصدر عن تأثر السيد بازار بالاحرى من تأثر زميله . » (١)

ان الهر غرون ، بما يميزه من براعة واقدام ، يحول تخمين ريبو بأن بازار
بالاحرى من انفانتان كان خلف البيان الى التأكيد بأنه حرره بكامله . وان نقرة
مترجمة عن ريبو (ص : ١٢٢) هي التي تؤدي به الى الحديث عن هذه الوثيقة .

« أشار السيدان دوبان وموغان من على المنبر الى شيعة تبشر بجماعية
الخيرات وجماعية النساء . » (٢)

ويغض الهر غرون النظر عن التاريخ الذي اعطاه ريبو ويكتفي بالقول : « بعد
ثورة تموز بوقت قصير » . وعلى العموم ، فان التقويم الصارم لا يناسب طريقة
الهر غرون في التخلص من اولئك الذين وطئوا الارض قبله ، انه يتميز هنا من
شتانين بأنه يحشر في النص ما يبعده شتانين الى الهامش ، ويحذف الفقرة التي
تشكل مقدمة البيان ، ويترجم اعتمادات الانتاج (الراسمال المنتج) على انها
(الراسمال الاساسي) ، وتصنيف الافراد الاجتماعيين على أنه « رتبة الافراد الاجتماعية » .

ويمقب ذلك بعض الملاحظات الطائشة عن تاريخ مدرسة سان سيمون ، وقد
حزمت الى بعضها بعضا من مقاطع شتانين وريبو ولويس بلان بتلك البراعة الفنية
التي لاحظناها في ترجمة غرون لحياة سان سيمون . ويستطيع القارئ ان ينظر
اليها من تلقاء نفسه في الكتاب .

امام القارئ الآن كل ما لدى الهر غرون من اقوال عن السان سيمونية في
مرحلة بازار ، اي المرحلة من موت سان سيمون الى الانشقاق الاول . ان غرون
لفي مركز حاليا يمكنه من ان يوجه الضربة القاضية وان يسمي بازار « جدليا
ردبنا » . ومن ثم يستطرد :

« لكن كذلك هم الجمهوريون ، انهم لا يعرفون الا كيف يموتون ، كالنور
وبازار سواء بسواء ؛ فاذا هم لم يطمئنا انفسهم حتى الموت ، ماتوا
من اليأس » (ص : ٩٥)

(١) بالفرنسية في اليمين الاصلى .

« بعد اشهر قليلة من هذا الخصام . **تعظم قلبه** » (قلب بازار)
(شتاين ، ص : ٢١٠) .

أما ان ملاحظة الهر غرون هذه باللغة الفطنة ، فان جمهوريين من أمثال
لوفاسور ، وكارنو ، وبارير ، وبيلو فلارين ، وبيوناريتي ، وتيست ، ودارجانسون ،
... يشبثون ذلك .

ويقدم الينا الآن بعض الترهات عن انفانتان سوف تقتصر بخصوصها على
موجبه الانتباه الى الاكتشاف التالي الذي حققه الهر غرون :

« أفلا تبين هذه الظاهرة التاريخية أخيرا ان الدين ليس شيئا أخسر
سوى الحمية ، وأن المادية تستطيع بكل جراءة أن تدعي نفس الاصول
التي للمقيدة المقدسة نفسها . » (ص : ٩٧) .

ويتطلع الهر غرون حواليه راضيا : « أئمة أمرؤ آخر خطرت له هذه الفكرة ؟
أما هو ، فان هذه الفكرة ما كانت تخطر له قط لو أن **حوليات هال** لم « تخطر هذه
الفكرة » لها من قبل بخصوص الرومانسيين (٢١٢) . ولقد كان المرء يتوقع من الهر
غرون ان تكون أفكار أخرى قد خطرت له منذ ذلك الحين .

رأينا ان الهر غرون لا يعرف شيئا من كل النقد الاقتصادي لانصار سان
سيمون . ومع ذلك فانه يستغل انفانتان ليقول شيئا عن العواقب الاقتصادية لعمل
سان سيمون ، التي سبق أن كانت فريضة لبعض الهديات من جانبه . انه يجدي ريبو
(ص : ١٢٩ وما يليها) وفي شتاين (ص : ٢٠٦) مقتطفات من **الاقتصاد السياسي**
لانفانتان ، لكنه يزور الاصل هنا أيضا ، إذ جعل من الغاء الضرائب على السلع
الاکثر ضرورة - هذا الالغاء الذي يقدمه ريبو وشتاين (الذين يعتمدان في تقاريرهما
على انفانتان) بصورة صائبة على انه نتيجة للمقترحات المتعلقة بحق الارث - اجراء
عاديا ، منعزلا ، **مستقلا عن المقترحات** . وانه ليقم برهانا آخر على اصالته بتزوير
التزيب الزمني ؛ فيشير بادىء الامر الى **الكاهن انفانتان ومنيلمونتلن** (٢١٢) ، ومن
بعد الى **الاقتصادي انفانتان** ، في حين ان سلفيه يعالجان النظرية الاقتصادية
لانفانتان خلال مرحلة بازار حين يتحدثان عن **الكرة الارضية** التي كتبت تلك النظرية
لها (١٢٨) . واذا هو خطط مرحلة بازار مع مرحلة منيلمونتان هنا ، فانه سوف
يخف فيما بعد مرحلة منيلمونتان مع ما يقوله عن الاقتصاد وعن السيد شوفاليه .
ر من مناسبة ذلك هو **الكتاب الجديد** (٢١٥) ؛ وكما هي العادة فانه يحول فرضية
ريبو ، القائلة ان السيد شوفاليه هو كاتب هذا المؤلف ، الى تأكيد جازم .

لقد قدم لنا الهر غرون الآن السان سيونية في « كليتها » (ص : ٨٢) .
لقد وفي بالوعد الذي قطعه « بألا يخضع أدبياتها لتمحيص نقدي » (المصدر نفسه) ،
وبدلا من ذلك تورط بصورة لا نقدية على الإطلاق في « أدب » مختلف كل الاختلاف ،
الـ وهو أدب شتاين وريبو . وانه ليقدم الينا على سبيل التمويض بعض الحقائق
عن محاضرات السيد شيفاليه الاقتصادية لعام ١٨٤١ - ١٨٤٢ ، حين كان هذا
الاخير قد كف منذ زمن طويل عن كونه تلميذا لسان سيون . ولقد كان امام الهر
غرون ، وهو يكتب عن السان سيونية ، نقد لهذه المحاضرات في مجلة العالمين
استخدمه بنفس الطريقة التي استخدم بها شتاين وريبو ، واليك نموذجاً عن هذه
الفتنة النقدية :

« يؤكد فيه انه لا ينتج ما يكفي من الحاجات . وان هذا لتقرير جدير
بالمدرسة الاقتصادية القديمة بمستبقاتها الصدئة . . . وطالما أن
الاقتصاد السياسي لا يفهم أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فان هذا العلم
المزعوم لن يحقق أي تقدم » (ص : ١٢٠) .

ويستطيع المرء أن يتبين الامتياز السائد الذي يتمتع به الهر غرون على أي
عمل اقتصادي ، وذلك بواسطة هذه المبارات عن الاستهلاك والانتاج التي ورثها
عن الاشتراكية الحقيقية . واذا تركنا جانبا حقيقة أن أي اقتصادي يستطيع ان يخبره
أن العرض تابع للطلب أيضا ، يعني أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فاننا نصادف بالفعل
في فرنسا مدرسة اقتصادية خاصة هي مدرسة سيسموندي ترفض في جعل
الانتاج تابعا للاستهلاك بشكل يختلف عن الشكل الساري المفعول في ظل المزاحمة
الحرّة ، وهي تقف في تعارض حاد مع الاقتصاديين الذين يهاجمهم الهر غرون .
ومهما يكن من أمر ، فلا بد لنا من الانتظار حتى وقت لاحق كي نرى الهر غرون
يستخرج ربعا من هذا الراسمال الذهني الصغير الذي عهد اليه - فكرة وحدة
الانتاج والاستهلاك .

ويستحق القارئ بعض التمويض عن الضجر الذي عاناه من جراء هذه
المقتطفات القتضية ، الزورة والمفشوشة والغامضة المستقاة من شتاين وريبو .
وهكذا فانه يدعى الى هذا العرض للالعاب النارية الذي تقدمه حركة المانيا الفتاة ،
وهو عرض يتألق بالانسية والاشتراكية :

« لم يكن مذهب سان سيون ، بوصفه نظاما اجتماعيا ، أكثر من شلال
من الافكار التي تدفقت بنتائج حميدة على الارض الفرنسية . » (في
وقت سابق ، في الصفحتين ٨٢ و ٨٣ ، وصف هذا المذهب على انه
« طوفان من النور ، لكنه عماء من النور » (١) « بعد وليس وضوحا منتظما » (٢))
« لقد كان عرضا جارفا ومسليا حتى الدرجة القصوى . »

وقد مات المؤلف قبل اخراج العرض ، ومات أحد المنتجين أثناء العرض ، أما بقية المنتجين وجميع الممثلين فقد خلعوا أزياءهم ، وارتدوا ثيابهم المدنية ، ومضوا الى بيوتهم ، وتصرفوا كأن شيئا لم يحدث . لقد كان مشهدا ، مشهدا باعثا على الاهتمام ، وان يكن مضطربا قرب خاتمة ؛ وان بعض الممثلين قد أبدعوا في التمثيل - وهذا كل شيء . « (ص : ١٠٤) .

لشد ما كان هاينري على حق في تأنيبه مقلديه : « لقد زرعت اسنان التنين وحصدت براغيثا . »

ملهب فوريه

فيما عدا ترجمة لبعض المقاطع من **الحركات الاربع** (٢٦٦) في موضوع الحب، فليس ثمة شيء هنا لا يمكن ان نجده في شكل اكمل عند شتاين . وان الهر غرون ليطرد الاخلاق بعبارة تفوه بها مائة كاتب آخر قبل فوريه بوقت طويل :

« ليت الاخلاق في رأي فوريه سوى المحلولة النهجية لقمع الاهواء البشرية » (ص : ١٤٧) .

هكذا عرفت الاخلاق المسيحية نفسها على الدوام . ولا يبذل الهر غرون اية محاولة لتقصي نقد فوريه للزراعة والصناعة الراهنتين ، وبقدر ما يتلمق الامر بالشجرة يقتصر على ترجمة بعض الملاحظات العامة من المدخل الى قسم من **الحركات الاربع** (« اصل الاقتصاد السياسي والجدال التجاري » ، ص : ٣٣٢ ، ٣٣٤ من **الحركات الاربع**) . ثم تأتي بعض المقتطفات من **الحركات الاربع** ومقتطف واحد من **مبحث المشاركة** (٢٦٧) ، عن الثورة الفرنسية ، جنبا الى جنب مع الجداول عن الحضارة المعروفة من قبل عند شتاين . وهكذا فان الجانب النقدي من فوريه ، عمله الاهم ، يطرح جانبا بالطريقة الاكثر عجلة وسطحية في ثمان وعشرين صفحة من الترجمة الحرفية ؛ وفي هذه الصفحات بالذات ، مع بعض الاستثناءات النادرة، لا تناقش سوى المواضيع الاكثر عمومية وتجريدا ، فالمواضيع التافهة والهامة تلقى جنبا الى جنب بالاسلوب الاكثر فوضوية .

ويقدم لنا الهر غرون الآن عرضا عن نظام فوريه - ان شوروا (٢٦٨) ، الذي يستشهد شتاين بمؤلفه ، قد اعطانا قبيل ذلك بوقت طويل نصا افضل واكمل . ومن المؤكد ان الهر غرون يعتبر انه « من الضروري بصورة حيوية » ان يقدم تفسيرا عميقا لجمومات فوريه ؛ ومهما يكن من امر ، فانه ليس في مقلوره ان يفكر في شيء افضل من الاستشهاد الحرفي بفوريه نفسه ، وكما سوف نرى في وقت لاحق من سبك

بعض العبارات القليلة الرائجة عن الاعداد . . انه لا يفكر قط في أن يبين كيف انتهى فوريه الى التعامل مع المجموعات(٢٦٩)، وكيف بناها هو وتلامذته؛ وهو لا يكشف عن أي شيء على الاطلاق بخصوص تناقض المجموعات . فليس في الامكان نقد مثل هذه الانشاءات (وهذا ينطبق ايضا على الطريقة الهيغلية) الا بالابانة عن كيفية صنعها ، وبالتالي اثبات ان المرء يتحكم فيها .

واخيرا فان الهر غرون يهمل بصورة كلية على وجه التقريب موضوعا يخصه شتاين على اية حال ببعض الانتباه ، الا وهو التعارض بين **العمل البقيض والعمل الجذاب** .

ان المظهر الاهم من العرض بأكمله هو نقد الهر غرون لفوريه . وان القارئ يستطيع ان يتذكر ما قيل اعلاه بشأن مصادر نقد غرون ، وسوف يرى الآن من الامثلة القليلة التالية كيف يقبل الهر غرون بادئ الامر مصادر الاشتراكية الحقيقية ومن ثم يأخذ في المبالغة فيها وتشويهها . ونحن تكاد لا نحتاج الى الإشارة الى ان التمييز الذي يقيمه فوريه بين رأس المال والعمل والموهبة يوفر فرصة رائعة من اجل عرض الحصافة المدعية ؛ ان المرء ليستطيع ان يتحدث مطولا عن أبحاف هذا التمييز وعدم قابليته للتطبيق ، وعن تطبيق العمل المأجور ، الخ ، دون أن ينتقده بالإشارة الى العلاقة الفعلية بين العمل والراسمال . ولقد تحدث برودون من قبل عن هذه الامور بصورة أفضل بما لا يقاس من الهر غرون ، لكنه أخفق في الوقوع على النقطة الفاصلة الفعلية .

ان الهر غرون يبني نقده لكتاب فوريه **علم النفس** - كما يبني بالفعل نقده برمته - على « ماهية الانسان » :

« ذلك ان الماهية الانسانية هي الكل في الكل » (ص : ١٩٠) .

« ويستنجد فوريه هو الآخر بهذه الماهية الانسانية التي يكشف لنا عن لها » (١) « الباطن على طريقته الخاصة في لوحة الاهواء الاثني عشر ؛ انه يريد هو الآخر ، مثله مثل جميع المفكرين الشرفاء والعاقليين ، ان يجعل من ماهية الانسان الباطنة شيئا واقعيا ، واقعا عمليا . ان ما هو في الباطن يجب ان يكون في الظاهر ايضا ، **وبذلك فان الفارق بين الباطن والظاهر يجب ان يلغى بصورة عامة** . ان تاريخ البشرية يسج بالاشتراكيين ، اذا كانت تلك هي صفتهم الفارقة . . . وان الشيء الهام بالنسبة الى كل واحد منهم هو ما يفهمه من **ماهية الانسان** » (ص : ٩٠) .

لتقل بالاحرى ان الشيء الهام بالنسبة الى الاشتراكيين الحقيقيين هو ان ينسبوا الى كل واحد افكارا عن ماهية الانسان ، وان يحولوا مراحل الاشتراكية المختلفة الى فلسفات مختلفة عن ماهية الانسان . ان هذه الطريقة في معالجة التجريد ، التي تضرب بالتاريخ عرض الحائط ، تؤدي بالهر غرون الى المناداة بان كل تمييز بين الباطن والظاهر قد الفى ، وهو الغاء يضع كذلك حدا لانتشار الماهية الانسانية . ولكن ما الذي يحمل الامان ، على اي حال ، على التبعج بمثل هذه الصورة بمعرفتهم عن الماهية الانسانية ، ما دامت معرفتهم لا تتجاوز الصفات الثلاث العامة : العقل والعاطفة والارادة ، وهي الصفات المعروفة بصورة شائعة منذ ارسطو والروائيين . وان الهر غرون ليأخذ على فوريه من وجهة النظر هذه انه « شق » الانسان الى اثني عشر هوى .

« تكون هذه اللوحة كاملة من وجهة النظر السيكولوجية ؟ هذا ما لن اناقشه ؛ اني اعتبرها ناقصة » (وبذلك يستطيع الجمهور ان يعمم بالراحة « من وجهة النظر السيكولوجية ») . « اعطينا هذا العدد اثنا عشر أية معرفة عن ماهية الانسان ؟ ابدا . لقد كان في مقثور فوريه ايضا الا يشير سوى الى اشكال الحس الخمسة ؛ ان الانسان بأكمله محتوى فيها اذا هي فترت كما ينبغي واميط اللثام عن مضمونها الانساني » (تكأن هذا « المضمون الانساني » لا يتوقف كليا على المرحلة التي بلغها البشر في الانتاج والمبادلة) . « والاكثر من ذلك ان الانسان موجود برمته في حاسة واحدة ، **الحس** (أ) . ان الانسان لا يشعر مثل شعور الحيوان ، « الخ ، (ص : ٢٠٥) .

من الواضح ان الهر غرون يبذل بعض الجهد ، للمرة الاولى في كتابه برمته ، كي يقول شيئا ما ، اي شيء ، عن علم النفس عند فوريه من وجهة نظر فيورباخ . وانه لمن الواضح كذلك ان هذا « الانسان بأكمله » الذي هو « محتوى » في صفة وحيدة من صفات الفرد الواقعي يفرضه الفلاسفة بالاستناد اليها بشكل وهما خالصا . يجب ان يؤخذ الانسان بعين الاعتبار في فعاليته ووجوده التاريخيين الواقعيين . اي ضرب من « الانسان » يمكن ان يكون ذلك الكائن الذي يمكن انشاؤه ، بالاستقراء ، انطلاقا من شحمة اذنه او من أية صفة اخرى تميزه من الحيوان ؟ ... هذا انسان « محتوى » في ذاته ، مثله كمثل المد في وجهه . اما ان الشعور الانساني انساني وليس حيوانيا ، فان ذلك اكتشاف لا يجعل كل اختبار سيكولوجي امرا نافلا ، بل يشكل كذلك نقدا لكل علم نفس على الاطلاق .

(١) Das Gefühl تعنى الحس والاحساس في وقت واحد .

ان نقد آراء فوريه عن الحب امر يسر بالنسبة الى الهر غرون الذي يقيس النقد الذي يسلطه فوريه على علاقات الحب في المجتمع الحالي بمقياس الاوهام التي كان فوريه يحاول بها ان يصطنع صورة عن الحب الحر . وان الهر غرون ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا حقيقيا ، يحمل هذه الاوهام على محمل الجسد . وفي الحقيقة انها الشيء الوحيد الذي يحمله على محمل الجسد . واذا هو كان راقبا في معالجة هذا الجانب من النظام ، فاننا لا نرى على الاطلاق السبب في اعراضه عن آراء فوريه عن التربية التي هي افضل الآراء في هذا الموضوع والتي تشتمل على ملاحظات عبقرية حقا . وعلى اي حال ، فان الهر غرون عندما يتحدث عن الحب يفضح ، شأنه شأن اي اديب من جماعة المانيا الفتاة ، جهله المطبق بنقد فوريه . فعنده سيان انطلقنا من الغاء الزواج ام من الغاء الملكية الخاصة ، طالما ان الالغاء الواحد لا بد ان يستتبع الالغاء الاخر . لكن من قبيل الوهم الادبي الخالص السمي الى **الانطلاق** من اي شكل لانحلال الزواج غير الشكل الذي نصادفه عمليا منذ اليوم في المجتمع البورجوازي . ولو انه قرا فوريه بالذات ، فقد يرى ان فوريه ينطلق دائما وفي جميع الاحوال من تحول الانتاج .

وان الهر غرون ليعجب لان فوريه ، الذي ينطلق دائما من الميل (يجب ان نقرا ذلك : الانجذاب) ينساق مع انواع مختلفة من التراكيب « الرياضية » التي يسميه بسببها ، في الصفحة ٢٠٨ ، « الاثرائي الرياضي » . وحتى اذا تركنا أحداث حياة فوريه ، بكل ما تخبرنا عنه ، فقد كان من واجب الهر غرون ان يدرس الانجذاب بمزيد من الدقة ، وعندئذ فقد كان يكتشف عاجلا ان علاقة طبيعية من هذا النوع لا يمكن تحديدها بصورة دقيقة دون حساب رياضي . وبدلا من ذلك ، فانه يتحدث بخطبة بليغة ضد العدد ، خطبة تمتزج فيها التزويقات الادبية والذكريات الهيغلية ، ونصادف فيها فقرات من هذا النمط :

« يأخذ فوريه ذوقك الاكثر شذوذا ويحسب محتواه الجزئي » .

انها لمعجزة في الحقيقة . - وبعد قليل :

« ان الحضارة التي تعرضت لكل هذا الهجوم القاسي كانت تقوم على هذا الشيء الذي لا شعور له - لائحة فيشاغوروس . . . ليس المحدد بالشيء المحدد . . . ما هو العدد واحد ؟ ان الواحد لا يعرف الراحة ، فهو يصير اثنين ، وثلاثا ، واربعاً . »

ان مثل العدد كمثل القسيس المقيم في الريف الالمانى ، الذي « لا يعرف الراحة » هو الآخر حتى يصبح له زوج وتسعة اولاد . . .

« ان العدد يقتل كل ما هو جوهري وواقعي . امكننا ان نقسم العقل الى شطرين ، أو ان نتحدث عن تلك الحقيقة » .

ولقد كان في مقهوره ان يطرح هذا السؤال ايضا : امكننا ان نتحدث عن لوغاريتما خضراء اللون (A) ؟ ...

« عندما يتعلق الامر بالنوع العضوي ، فان العدد يصبح هراء خالصا .. »

ذلك هو المبدأ الاساسي بالنسبة الى الفيزيولوجيا والكيمياء العضوية (ص : ٢٤٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤) .

« ان ذلك الذي يجعل من العدد مقياس جميع الامور يصبح ، بل هو اناني . »

ويستطيع ان يربط بهذه العبارة تلك العبارة التي زوده بها هيس (انظر اعلاه) ، مع المبالغة بها :

« ان الخطة التنظيمية لفوريه تركز بأكملها على الانانية من دون أي شيء آخر ... ان فوريه هو التعبير الاسوأ عن الانانية المتحضرة . » (ص : ٢٠٦ ، ٢٠٨) .

ويقدم لنا في الحال البرهان على ذلك : قائلا ان افقر الناس ، في نظام فوريه العالمي ، يتذوق يوميا اربعين صنفا من الطعام ، ويتناول خمس وجبات ، وان الناس يحيون ١٤٤ عاما ، وقس على ذلك . ان فوريه يقدم هذه الصورة العملاقة للانسان ، معارضا بها في شيء من الدعاية السالجة التفاهة الحقيرة لرجال مرحلة عودة الملكية . لكن الهرغرون لا يرى في ذلك الا مناسبة لالقاء المواعظ الاخلاقية بطريقته المرائية ، بعد عزله هذا الجانب البريء من التصور الفورييري . وفيما هو يأخذ على فوريه تصوره عن الثورة الفرنسية ، يقدم لنا الهرغرون لمحة خاطفة عن طريقته الخاصة في فهم العصر الثوري :

« لو ان الرابطة عرفت قبل اربعين عاما فقط » (انه يضع هذا الكلام في فم فوريه) ، « فقد كان في الامكان تفسادي الثورة اذن . لكن كيف يحدث » (ان الهرغرون هو الذي يطرح السؤال) « ان يمتدح الوزير تورغو بحق العمل ، وان يسقط رأس لويس السادس عشر مع ذلك ؟ وعلى أي حال ، فقد كان من الايسر تسديد الدين العام بواسطة حق

(A) ثمة تلاعب بالالفاظ هنا : غرون و Grün ، اخضر .

العمل منه بواسطة بيض الدجاج . « (ص : ٢١١) .

وينسى الهر غرون حقيقة تافهة : ان هذا الحق في العمل الذي يتحدث تورغر عنه هو المزاحمة الحرة ، وان هذه المزاحمة الحرة قد كانت في حاجة بالضبط الى الثورة كي تفرض نفسها .

ان في مقدور الهر غرون ان يلخص كل نقده لفوريه في جملة واحدة : ان فوريه لم يخضع « الحضارة » « لتقد اساسي » . وما السبب في هذا التصور من جانب فوريه ؟ هذا هو السبب :

« ان تظاهرات الحضارة قد خضعت للنقد من دون اسسها . انها موضع السخرية والهزاء كما هي موجودة ، لكن جنورها لا تخضع للدراسة مطلقا . فلا السياسة ولا الدين قد تقدا امام منبر النقد ، وهذا هو السبب في ان ماهية الانسان لم تستقص بعد . » (ص : ٢٠٩) .

وهكذا فان الشروط الواقعية لحياة البشر هي هنا ، بالنسبة الى الهر غرون ، تظاهرات خرجية ، وبالمقابل فان الدين والسياسة يشكلان اساس هذه الظواهر وجنورها . واننا لنتبين من هذه العبارة الخرقاء كيف يعتمد الاشتراكيون الحقيقيون على الايديولوجية وعلى العبارات الجوفاء للفلسفة الالمانية التي يعارضونها ، منادين بها حقائق تسمو على الاوصاف الشخصية للاشتراكيين الفرنسيين ، وكيف يجهدون في الوقت نفسه كي يربطوا الموضوع الحقيقي لبحائهم الخاصة ، ماهية الانسان ، بنتائج النقد الاجتماعي الفرنسي . فاذا كان الدين والسياسة يعتبران اساس الشروط المعيشية المادية ، فان الامور جميعا تؤول : في آخر الامر ، الى دراسة ماهية الانسان ، وبعبارة اخرى الى دراسة وعي الانسان لذاته ، وهذا امر واضح كل الوضوح . وعلى اي حال ، فاننا نرى في الوقت نفسه مبلغ استخفاف الهر غرون بالامور التي ينسخها . ففي فقرة لاحقة ، وكذلك في الحوليات الرينانية ، يتحلل من جديد ما قالته الحوليات الفرنسية الالمانية عن علاقة المواطن والبورجوازي ، وهو ما يناقض على طول الخط البيان الذي تقدم به اعلاه (٢٧٠) .

احتفظنا حتى النهاية بالشروح عن الانتاج والاستهلاك التي كلفت الاشتراكية الحقيقية الهر غرون بعرضها : واننا نجد فيها مثالا بارزا على الطريقة التي يجعل بها الهر غرون من بدهيات الاشتراكية الحقيقية مقياسا يحكم به على اعمال الفرنسيين ، الامر الذي يميظ اللثام عن البلاهة التامة التي تتصف بها هذه البدهيات حالا تنتزع من غموضها العام .

النظرية وعلى صعيد **الواقع الخارجي** على حد سواء ، بيد انهما « يمكن فصل الانتاج والاستهلاك في الزمان وفي المكان ، على صعيد يشكلان في جوهرهما كلا واحدا . ليس عمل الحرفة الاكثر ابتداء ، حرفة الخباز على سبيل المثال ، انتاجا يتحول الى استهلاك بالنسبة الى مائة شخص آخر ؟ اليس هو استهلاكا بالنسبة الى الخباز نفسه مع ذلك ، هذا الخباز الذي يستهلك قمحا وماء وحلبا وبيضا ، الخ ؟ اليس استهلاك الاحذية والملابس انتاجا بالنسبة الى الحدائين والخباطين ؟ ... الست منتجا حين آكل الخبز ؟ اني انتج على نطاق هائل ، انتج طواحين ، والجران العجن ، وافرانا ، وبنتيجة ذلك محاريث ، ومساحي ، ومدقات ، واحجار طاحون ، وأعمال النجارة والبناء » («وبنتيجة ذلك» نجارين ومعماريين وفلاحين ، و « بنتيجة ذلك » ثوبهم ، و « بنتيجة ذلك » اسلافهم جميعا ، و « بنتيجة ذلك » آدم) . « الست مستهلكا حين انتج ؟ اني لكذلك على نطاق عريض ايضا . اذا قرأت كتابا ، فاني استهلك باديء الامر نتاج سنوات كاملة من العمل ؛ واذا احتفظت به او اتلفته ، فاني استهلك انتاج وفعالية مصنع الورق ، وآلة الطباعة ، ومجلد الكتب . ولكن اتراني لا انتج شيئا ؟ لعلني انتج كتابا جديدا ، وبالتالي ورقا جديدا ، وحرفا جديدا ، وحبرا جديدا للطباعة ، وادوات جديدة لتجليد الكتب ؛ اما اذا قرأته فحسب وقرأه آلاف آخرون ايضا ، فاننا نتج باستهلاكنا طبعة جديدة وبذلك كل المواد الضرورية التي يتطلبها اصدار هذه الطبعة . وان صنعة هذه الاشياء جميعا يستهلكون من جانبهم كتلة من الخامات لا بد من انتاجها وهي لا يمكن انتاجها الا من خلال وساطة الاستهلاك ... وبكلمة واحدة ، فان **الفعالية** و **المتعة** شيء واحد ، ولم يشطرهما الا عالم فاسد ويحشر ما بينهما فكرة **القيمة** و **السعر** ؛ وحين فعل ذلك ، فقد شطر الانسان . ومع الانسان المجتمع . » (ص: ١٦١) ، (١٩٢) .

في واقع الامر ان الانتاج والاستهلاك يتعارضان من وجهات نظر متعددة . لكن المرء لا يحتاج ، كيما يعيد وحدتهما ويحل التناقضات جميعا ، الا ان يفسر هذه التناقضات بصورة صحيحة ويتفهم الطبيعة الحقيقية للانتاج والاستهلاك ، وهكذا فان هذه النظرية التي هي ثمرة الايديولوجية الالمانية تناسب العالم القائم على افضل وجه ؛ ان وحدة الانتاج والاستهلاك تثبت بواسطة امثلة ممتدة من المجتمع الحالي ، وهي قائمة في ذاتها . وينجح الهرغرون في البرهان اولا على انه توجد فعليا علاقة ما بين الانتاج والاستهلاك ، ويشرح لنا انه لا يستطيع ان يرمدى

مطفا او ياكل خبزاً ما لم يتم انتاج كلي المعطف والخبز وما لم يوجد في المجتمع الحديث اناس ينتجون المعاطف والاحذية والخيزالتي يستهلكها اناس آخرون. وان هذه الفكرة هي ، في رأي الهر غرون ، فكرة جديدة . وانه ليمبر عنها بلفظه الكلاسيكية ، حيث تمتزج الابدولوجية والادب . مثال ذلك :

« يعتقد ان الاستمتاع بتناول القهوة ، واكل السكر ، الخ ، مجرد استهلاك ، لكن اليس هذا الاستهلاك ، في الوقت نفسه ، انتاجاً في المستعمرات ؟ » .

ولقد كان في مقدوره كذلك ان يسأل : افلا يجعل هذا الاستهلاك من العيب الزوج متهلكين لجلدات السياط ، وهو في الوقت نفسه انتاج للهراوات في المستعمرات ؟ ويستطيع المرء ان يرى كيف ان مثل هذه المبالغة انما تخفي دفاعاً عن الشروط القائمة . وان فكرة الهر غرون الثانية هي انه عندما ينتج فانه يستهلك الخامات ، وبصورة عامة تكاليف الانتاج ؛ وبهذا اكتشف انه لا يمكن لاي شيء ان يخرج من لا شيء ، بل لا بد له من مواد ، ولقد كان يستطيع ان يجد في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي ، في فصل « الاستهلاك المنتج » ، المرض المفصل للعلاقات المعقدة التي تتضمنها هذه التبعية المتبادلة ، بشرط الا يكتفي المرء ، كما يفعل الهر غرون ، بهذه الحقيقة المتبدلة جداً بأن الاحذية لا يمكن ان تصنع بدون جلد .

ان الهر غرون قد اقنع نفسه حتى الآن بأنه لا بد لك ان تنتج كي تستطيع ان تستهلك وان الخامات تستهلك في سياق العملية الانتاجية . وتبدأ صعوباته الفعلية حين يرغب في البرهان على انه ينتج حين يستهلك . ويبوء الهر غرون باختفاق تام حين يحاول ان يلقي بعض الثور على العلاقة المتبدلة جداً او الشائنة جداً التي تقوم بين العرض والطلب . انه ليكتشف ان استهلاكه ، يعني طلبه ، ينتج عرضاً جديداً . بيد انه ينسى ان طلبه يجب ان يكون فعالاً ، وان عليه ان يقدم معادلاً للمنتج المطلوب اذا كان لا بد لطلبه ان يؤؤل الى انتاج جديد . ان الاقتصاديين يشيرون كذلك الى تلاحم الاستهلاك والانتاج والى الهوية المطلقة للعرض والطلب حين يريدون ان يشيروا ان فرط الانتاج لا يوجد مطلقاً ؛ بيد انهم لا يقدمون مطلقاً اقوالاً على هذا القدر من السخف وفي كلمات على هذا القدر من الخرافة كما يفعل الهر غرون . وعلى اية حال ، فتلك هي الحجة التي استخدمها في جميع الازمان الارستقراطية والاكليروس واصحاب الدخل ، الخ ، كي يشيروا انتاجيتهم الخاصة . وفضلاً عن ذلك ، فان الهر غرون ينسى ان الخبز الذي يتم انتاجه اليوم بواسطة الطواحين البخارية كان ينتج في وقت سابق بواسطة الطواحين الهوائية والطواحين المائية ، وفي وقت ابكر ايضا بواسطة الطواحين اليدوية ؛ وانه لينسى ان هذه الطرق المختلفة للانتاج مستقلة كل الاستقلال عن استهلاك الخبز بكل معنى الكلمة ، وان عاملاً آخر يتدخل في الامر اذن ، الا وهو التطور التاريخي للعملية الانتاجية الذي من المؤكد ان الهر غرون - « هذا المنتج الهائل » - لا يفكر فيه مطلقاً . انه لا يملك

ادنى فكرة غامضة عن حقيقة ان هذه المراحل المختلفة من تطور الانتاج تتضمن علاقات مختلفة للانتاج بالاستهلاك ، تناقضات مختلفة لكليهما ؛ انه لا يخطر في باله انه لا بد للمرء ؛ كي يفهم هذه التناقضات ، ان يأخذ بعين الاعتبار نمط الانتاج الخاص بكل عصر الى جانب النظام الاجتماعي الذي هو أساس له وأن هذه التناقضات لا يمكن حلها الا بتغيير هذا النمط الانتاجي وهذا النظام الاجتماعي تغييرا فعليا . واذا كانت الامثلة التي يقدمها الهر غرون تثبت بسخافتها انه يتجاوز حتى اكثر الاقتصاديين المعومرين في الابتدال ، فان مثاله عن الكتاب يبين أن هؤلاء الاقتصاديين اكثر «انسانية» منه بما لا يقاس . انهم لا يطالبون بأن عليه ، حالما يستهلك كتابا ، ان ينتج كتابا آخر ! انهم يكتفون بأن ينتج ثقافته الخاصة حين يقرأ ويدلك يمارس تأثيرا نافعا على الانتاج عامة . وحين يسقط الهر غرون الحلقة الجامعة التي هي الدفع نقدا ، جاعلا من هذا الدفع امرا نافلا أو غافضا النظر عنه بكل بساطة ، في حين ان هذه الحلقة وحدها تمنح الطلب طابعه **الفعال** ، فانه يحول الاستهلاك المنتج الى قصة خرافية خالصة . انه يقرأ ، وهو بمجرد **قراءته** يمكن صانعي الحروف الطباعية وصناع الورق وعمال الطباعة من انتاج حرف جديد ، وورق جديد ، وكتب جديدة . ان مجرد استهلاكه يعرضهم عن جميع تكاليف الانتاج التي تكبدوها ، ولقد بنا بما فيه الكفاية ، وفي الصفحات السابقة ، البراعة التي ينتج بها الهر غرون كبا جديدة من الكتب القديمة بمجرد مطالعته اياها ، وبذلك ينال امتنان العالم التجاري بأسره من جراء فعالياته بوصفه منتجا لورق جديد وحرف جديد وحبر طباعي جديد وأدوات جديدة من اجل تجليد الكتب . ان الحرف الاول من كتاب الهر غرون ينتهي بهذه الكلمات : « اني على وشك الانغماس في الصناعة » . وان الهر غرون ، في كتابه بأسره ، لا يكذب مرة واحدة هذا الشعر الذي انتقاه .

الام يعود نشاطه بكامله ؟ ان الهر غرون يلتجئ ، كما يثبت البديهية التي تنادي بها الاشتراكية الحقيقية عن وحدة الانتاج والاستهلاك ، الى اكثر البيانات الاقتصادية ابتداءً بخصيص العرض والطلب ؛ وفيما عدا ذلك ، فانه يكيف هذه البيانات مع غرضه بمجرد اسقاط الطبقات الجامعة التي لا غنى عنها ، وبذلك يحولها الى اوهام خالصة . وبالتالي فان جوهر هذه الامور جميعا امثلة وهمية وجاهلة للشروط القائمة .

وفي استنتاجه الاشتراكي النزعة يتلعم بطريقة مميزة بالمباراة التي تعلمها من سابقه الالمان . ان الانتاج والاستهلاك متفصلان لان عالما فاسدا قد شطرهما . وكيف فعل هذا العالم الفاسد ذلك ؟ لقد حشر **مفهوما** فيما بينهما . وحين فصل ذلك مزق **وحدة** الانسان . ولما لم يكتف بذلك ، فقد مزق وحدة المجتمع ، اي مزق نفسه أيضا . ولقد وقعت هذه المأساة عام ١٨٢٥ .

ان الاشتراكيين الحقيقيين قد فهموا في الاصل من وحدة الانتاج والاستهلاك ان
الفعالية يجب ان تنطوي هي نفسها على المتعة (وتلك فكرة وهيبة خالصة طبعاً
بالنسبة اليهم). لكن الهر غرون يعطي هذه الوحدة معنى اكثر دقة : ان «الاستهلاك
والانتاج ، من وجهة النظر الاقتصادية ، يجب ان يتطابقا» (ص : ١٩٦) ؛ يجب الا
يكون هناك فائض من المنتجات على حاجات الاستهلاك الفورية ، الامر الذي يعني
بالطبع نهاية أية حركة اقتصادية مهما تكن . وبالتالي فانه يأخذ بكل مهابة على
قوريه انه يريد ان يعكس هذه الوحدة بفرط الانتاج . وينسى الهر غرون ان فرط
الانتاج لم يسبب الازمات الا من خلال تأثيره في القيمة التبادلية للمنتجات وان القيمة
التبادلية لم تختلف عند قوريه فحسب ، بل في افضل عوالم الهر غرون ايضاً . ان
كل ما يستطيع المرء ان يقوله عن هذا اللغو البورجوازي الصغير هو انه جدير تماماً
بالاشتراكية الحقيقية .

ويعود الهر غرون مرارا وتكرارا ، بأعظم الرضا عن الذات ، الى تعليقه على
نظرية الاشتراكية الحقيقية عن الانتاج والاستهلاك . مثال ذلك انه يخبرنا في سياق
الحديث عن برودون :

« بشروا بحرية المستهلك الاجتماعية تحصلوا على المساواة الحقيقية
في الانتاج . » (ص : ٤٣٣)

ان التبشير بذلك امر سهل ؛ وكانت الخطيئة بكل بساطة حتى الان ان

« المستهلكين لم يتم تثقيفهم وتكوينهم بحيث يستهلكون جميعاً
بطريقة انسانية . » (ص : ٤٣٢)

« ان الراي بان الاستهلاك ينظم الانتاج ، وليس العكس ، يشكل
موت كل نظرية اقتصادية حتى الوقت الراهن . » (المصدر نفسه) . « ان
التضامن الحقيقي للجنس البشري يجعل من البدهية القائلة ان استهلاك
كل واحد لا يمكن ان يترك بمعزل عن استهلاك الجميع حقيقة مقررة »
(المصدر نفسه) .

ضمن نظام المزاخمة ، لا يترك استهلاك كل واحد بمعزل عن استهلاك الجميع ،
تلك حقيقة اكثر أو اقل ثبوتاً ، الامر الذي ينطبق ايضاً على انتاج كل واحد وانتاج
الجميع . والمقصود هو فقط معرفة كيف ، بأية طريقة يتحقق ذلك . وان جواب
الهر غرون الوحيد على ذلك هو المصادرة الاخلاقية عن الاستهلاك الانساني ،
الاعتراف « بطبيعة الاستهلاك الجوهرية » (ص : ٤٣٢) . وبما انه يجهد كل
شيء عن شروط الانتاج والاستهلاك الفعلية فانه يلتجئ الى الماهية الانسانية ،
الموئل الاخير للاشتراكيين الحقيقيين . وان هذا السبب نفسه هو الذي يحمله بكل

هناد على الانطلاق من الاستهلاك بدلا من الانتاج . فاذا انطلقنا من الانتاج وجب علينا أن نهتم بشروط الانتاج الفعلية وبفعالية البشر الانتاجية . لكن اذا انطلقنا من الاستهلاك ، فانه يمكن بكل بساطة الاكتفاء بالمناداة بأن الاستهلاك ليس « انسانيا » في الوقت الحاضر ، وبالمطالبة «بالاستهلاك الانساني» ، وبالتعليم الذي يتيح الاستهلاك الحقيقي ، وبصيغ اخرى من نفس النمط ، دون النظر مطلقا الى الشروط الحياتية الفعلية للبشر او فعاليتهم .

ويجب أن نذكر في الختام أن اولئك الاقتصاديين الذين اتخنوا الاستهلاك منطلقا لهم هم بالضبط الذين تبين أنهم كانوا رجعيين وأنهم تجاهلوا العنصر الثوري في المراحة والصناعة الكبرى .

« بابا كاييه ، هذا الفكر المحدود »

والهر غرون

يختتم الهر غرون استطراده عن ريبو ومدرسة فورييه بالكلمات التالية :

« أريد أن اجعل منظمي العمل واعين لمهيتهم ، أريد أن أبين لهم تاريخيا ممن ينحطرون .. هؤلاء الكائنات الهجينة الذين لم يستخلصوا من أنفسهم أدنى فكرة . ولعلي أجد في وقت لاحق مكانا كي اجعل من الهر ريبو مثالا ، وليس الهر ريبو وحده ، بل الهر ساي أيضا . وفي الحقيقة أن الاول ليس بهذا القدر من الرداءة ، فهو مجرد ابله ؛ أما الآخر فأكثر من ابله ، فهو علامة .

« واذن » ... (ص : ٢٦٠) .

ان الموقف الصراعى الذي يتخذه الهر غرون ، وتهديداته ضد ريبو ، وازدراءه للتوسع في العلم ، ووعوده الطنانة ، هذه جميعا دلائل اكيدة على أن شيئا منقلا بالاحتمالات ينتفض في داخله . وبما أننا « واعون لمهيتته » كل الوهمي ، فاننا نستدل من هذه الاعراض أن الهر غرون على اهبة أن يتخذ ضربة انتحالية هائلة جدا . وبالنسبة الى أي امرىء اختبر تكتيكه ، فانه ليس في تبجحه ذرة من براءة ؛ انا نعرف أن ذلك موضوع حساب ماكر تماما .

يتلو ذلك فصل يحمل هذا العنوان :

« تنظيم العمل ! »

« أين نشأت هذه الفكرة ؟ - في فرنسا - لكن كيف ؟ » .
وانه ليحمل كذلك هذه اللصافة :

« استعراض للقرن الثامن عشر »

« أين نشأ هذا » الفصل للهر غرون ؟ - « في فرنسا - لكن كيف ؟ » سوف يعلم القارئ ذلك دونما تأخير . ويجب ألا يتسى أن الهر غرون يريد أن يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم بواسطة عرض تاريخي بالاسلوب الألماني العميق .

« واذن ! » :

عندما تحقق الهر غرون من أن كاييه « محدود » ومن أن « رسالته قد تحققت منذ زمن طويل » (الأمر الذي تحقق منه بالتأكيد منذ وقت طويل) ، فإن ذلك « بالطبع » لم يكن يعني نهاية كل شيء . أن الأمر على النقيض من ذلك ، فإنه بانتقائه الاعتباطي لبعض المقتطفات من كاييه وجمعها إلى بعضها بعضا قد كلف كاييه برسالة جديدة : أن يزور « بالخفية » الفرنسية التاريخ الألماني للهر غرون عن التطور الاشتراكي في القرن الثامن عشر .

كيف انصرف إلى مهمته ؟ أنه يقرأ « بصورة منتجة » .

ان الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من كتاب كاييه **رحلة إلى ايكاريا** يتضمنان مجموعة متنوعة من آراء المراجع القديمة والحديثة في مصلحة الشيوعية . وهو لا يزعم في حال من الأحوال أنه يرسم حركة تاريخية . ان البورجوازيين الفرنسيين ينظرون إلى الشيوعي على أنه شخص مشكوك فيه . ويقول كاييه : حسنا ، في هذه الحال سوف أقدم اليكم ، في مصلحة زبوني ، شهادات أناس يتمتعون بأعظم الاحترام ومن جميع العصور ؛ ويتصرف كاييه مثل المحامي على وجه الدقة ، بحيث أن الاتبات الأكثر تجريما يصبح بين يديه شهادة تخدم زبونه . ولا يستطيع المرء أن يطالب بالدقة التاريخية في دفاع قانوني . فإذا صادف أن أطلق رجل شهر ، بمناسبة ما ، كلمة ضد المال ، أو التفاوت ، أو الثروة ، أو الشرور الاجتماعية ، فإن كاييه يطبق عليها ، ويتوسل إليه أن يكررها ، ويجعل منها دستور إيمان الرجل ، ويطبعها ، ويصفق لها ، ويصيح في شيء من السخرية في وجه أصحابه البورجوازيين الناقمين : « اسمعوا ما قاله ! أفلم يكن شيوعيا ؟ » ولا يفت احد منه ، لا مونتسكيو ، ولا سايبس ، ولا لامارلين ، ولا حتى غيزو - جميعهم شيوعيون بالرغم منهم . هذا صاحب الشيوعي وقد وجدته جاهزا تماما ! (1) .

ان الهر غرون في مزاج منتج : انه يقرأ المقتطفات التي جمعها كاييه ، والتي

(1) Voilà mon communiste tout trouvé ! ، بالفرنسية في النص الاصلى .

تمثل القرن الثامن عشر ؛ وهو لايشك لحظة واحدة في صوابها الجوهرى جميعا ؛
وانه ليرتجل لقائدة القارىء رابطة صوفية بين الكتاب اللذين وردت أسماؤهم
مصادفة في احدى صفحات كاييه ، ويصب على الكل الحثالة التي حصل عليها من
اسطبلات آداب المانيا الفتاة ، ومن ثم يعطيه العنوان الذي رأيناه اعلاه .

« واذن ! » :

كاييه :

يقدم كاييه مقتطفاته بالكلمات
التالية :

« انكم تزعمون ، ياخصوم
الملكية الجماعية ، انه لا يؤيدها
الا بعض الآراء التي لا تملك رصيذا
ولا وزنا ؛ حسنا ، سوف أسال في
حضوركم التاريخ وجميع الفلاسفة:
اسمعوا ! لن اتوقف لاتحدث اليكم
عن شعوب قديمة عديدة كانت
تمارس او مارست جماعية الخيرات،
ولن اتوقف كذلك عند العبرانيين ..
ولا عند الكهنة المصريين ، ولا عند
مينوس .. وليكورغوس ،
وفيثاغوروس .. ولن اتحدث اليكم
ايضا عن كونفوشيوس او زرادشت ،
الذين ناديا ، احدهما في الصين
والآخر في ايران ، بهذا المبدأ . » (٢)
(رحلة الى ايكوليا ، الطبعة الثانية،
ص : ٤٧٠) .

الهر غرون :

يقدم الهر غرون استعراضه
بالكلمات التالية :

« ان الفكرة الاجتماعية لم تسقط
من السماء ، فهي عضوية ، اي انها
نشأت في سياق تطور تدريجي ، ولا
استطيع ان اكتب هنا تاريخها
الكامل . لا استطيع ان ابدأ بالهنود
والصينيين ، وامر ببلاد الفرس ،
ومصر ، ويهودا . لا استطيع ان
اسأل الاغريق والرومان عن وعيهم
الاجتماعي ، ولا استطيع ان أسجل
شهادة المسيحية ، والاقلاطونية
الجديدة ، وآباء الكنيسة . ولا
استطيع ان اصفي الى ما لدى
العصور الوسطى والعرب من اقوال،
كما اني لا استطيع ان ادرس الاصلاح
والفلسفة خلال مرحلة يقظتها ،
وهكذا حتى القرن الثامن عشر . »
(ص : ٢٦١)

بعد المقاطع المقدمة اعلاه ، يستقصى كاييه التاريخ الاغريقي والروماني ،
ويتناول شهادة المسيحية ، والاقلاطونية الجديدة ، وآباء الكنيسة ، والمصور
الوسطى ، والاصلاح ، والفلسفة خلال مرحلة يقظتها . راجع كاييه ، ص : ٤٧١ ،
٨٢ . وان الهر غرون يترك لآخرين « اكر صبرا منه » ان ينسخوا هذه الصفحات

(٢) بالفرنسية في النص الاصلى ، وكذلك جميع المقتطفات من كاييه الواردة في هذا الفصل .

الاحدى عشرة ، « بشرط ان تكون حلقتهم قد تركت لهم الانسية الضرورية من اجل القيام بذلك » (يعني نسخ تلك الصفحات) (غرون ، ص : ٢٦١) . ان وعي العرب الاجتماعي وحده يخص الهر غرون . واننا نتظر بلهفة الكشوف التي سيقلنها الى العالم بهذا الشأن . « يجب ان اقتصر على القرن الثامن عشر . » فلنتبع الهر غرون في القرن الثامن عشر ، مشيرين فقط الى ان غرون يؤكد على نفس الكلمات تقريبا التي يؤكد كاييه عليها .

كاييه :

« لكن هذا لوك ، فاصفوا اليه يهتف في كتابه الرائع الحكم المنفي : « ذلك الذي يملك ما يتجاوز حاجاته يظفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويستولي على ما يخص الآخرين . ان كل فائض هو اغتصاب ، ولا بد ان يثير مشهد المعوز الندم في نفس الثري . ايها الفاسدون ، انتم الذين تتقلبون في الثروات والملاذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك حقوق الانسان بصورة حقيقية . » اصفوا اليه يهتف ايضا : « ان الفس ، وسوء النية ، والخجل ، قد انتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه من جهة واحدة جميع الشرور مع الثروة ومن جهة اخرى الالام مع البؤس » (وهو ما يترجمه الهر غرون بحيث يجعل منه لغوا) . « لذا يجب على الفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احمد الابتكرات الاكثر شؤما للصناعة البشرية . » (٢٧١) (ص : ٤٨٥) .

الهر غرون :

« ان لوك ، مؤسس الحسية ، يقول : ذلك الذي تتجاوز ممتلكاته حاجاته يظفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويسرق ما يخص الآخرين . ان كل فائض هو اغتصاب ، ويجب ان يثير مشهد المعوز الندامة في نفس الثري . انتم ايها الفاسدون ، الذين تتقلبون في الترف والملاذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك حقوق الانسان بصورة حقيقية . ان الفس وسوء النية والخجل قد انتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه جميع الشرور ، من جهة واحدة مع الثروة ، ومن جهة اخرى مع الفقر المدقع . ولذا لا بد للفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد الابتكرات الاكثر شؤما للصناعة البشرية . » (ص : ٢٦٦)

ويستنتج الهر غرون من هذه المقتطفات من كاييه ان لوك كان « عدوا للنظام النقدي » (ص : ٢٦٤) و « خصما صريحا جدا للمال وكل ملكية تتجاوز حدود الحاجة » (ص : ٢٦٦) . ومن سوء الحظ ان لوك كان احد اولئك المدافعين العلميين عن النظام النقدي ، ومن اكثر اللصاة حزما لجلد المشردين المعدمين ، واحد عمداء الاقتصاد السياسي الحديث .

الهر غرون :

« ان بوسويه ، أسقف مو ، يقول في كتابه السياسة المشتقة من الكتاب المقدس : « بدون حكومات » (« بدون سياسة » - إضافة سخيفة من قبل الهر غرون) « سوف تكون الأرض مع جميع خيراتها الملكية المتاحة للبشر، مثلها مثل الهواء والتور تماما ؛ وحسب القانون البدئي للطبيعة ، فان اي انسان لا يملك حقا خصوصيا في اي شيء . »

ان جميع الأشياء تخص جميع البشر ، والملكية الخاصة انما نشأت عن الحكم للنبي . « ان كاهنا في القرن السابع عشر قد كان يملك النزاهة ليقول مثل هذه الأشياء ويعبر عن مثل هذه الآراء : وان بالفنودورف الالماني غير المعروف (اي غير المعروف من الهر غرون) « الا من خلال احدى قصائد شيللر الهجائية ، قد كان من الراي التالي: ان التفاوت الحالي في الثروات ظلم

كاييه :

« اصفوا الى البارون بالفنودورف، استاذ الحق الطبيعي في المانيا ومستشار الدولة في ستوكهولم وبرلين ، الذي يدحض في حقوقه الطبيعية والعامية مذهب هوبس وفروسوس عن الملكية المطلقة ، والذي ينادي بالمساواة الطبيعية ، والاخاء ، والجماعية البدئية للخيرات ، والذي يعترف بأن الملكية مؤسسة بشرية ، وانها تنتج عن اقسام مقبول به يستهدف ان يضمن لكل فرد ، وبصورة خاصة للشقيل ، حياة دائمة ، شائعة او خاصة ، وبالتالي ان تفاوت الثروة الحالي هو ظلم لا يتبع المظالم الاخرى » (وهو ما ترجمه الهر غرون بصورة سخيفة) « الا من جراء وقاحة الاغنياء وجبن الفقراء . وان بوسويه ، أسقف مو ، ومعلم ولي عهد فرنسا ، بوسويه الشهير، في كتابه « السياسة المشتقة من الكتاب المقدس » ، المحرور من اجل تثقيف ولي العهد، الا يعترف كذلك ان الأرض وجميع الخيرات سوف تكون ، لولا الحكومات ، مشاعة بين البشر مثلها كمثل الهواء والنور .

ووفقا لحق الطبيعة البدني لا يملك
اي امرىء اي حق خصوصي على
اي شيء كان : فكل شيء للجميع ،
وان الملكية لتتسا عن الحكم المدني .
(ص : ٤٨٦)

يمكن ان يستتبع جميع المظالم
الاخرى من جراء وقاحة الفضي
وجبن الفقيه . « (ص : ٢٧٠) .
ويضيف الهر غرون : « ولن
نستطرد ؛ فلنبق في فرنسا . »

ان ما يسميه الهر غرون انحرافا عن فرنسا ، استطرادا ، هو كاييه الذي
يستشهد برجل الماني . بل ان غرون يتهاج الاسم الالماني بالطريقة الفرنسية
المفلوطة . وفيما عدا ان ترجمته خاطئة احيانا وانه يتجاوز بعض المقاطع ، فانه
يدهشنا بما يأتي به من لمسات . فكاييه يتحدث اولا عن بافندورف ومن ثم عن
بوسويه ؛ اما الهر غرون فيتحدث اولا عن بوسويه ومن ثم عن بافندورف . ويتحدث
كاييه عن بوسويه بصفته رجلا شهيرا ؛ اما الهر غرون فيدعوه « كاهنا » . ويستشهد
كاييه ببافندورف بجميع القبه ؛ اما الهر غرون فيعترف في نوبة من الصراحة
بانه ليس معروفا الا من خلال احدي قصائد شيللر الهجائية . وانه ليعرفه الان
ايضا من احد مقتطفات كاييه ؛ ومن الواضح ان كاييه ، هذا الفرنسي المحدود ، لم
يتعمق اكثر من الهر غرون في دراسة مواطنيه فحسب ، بل في دراسة الالمان
ايضا .

يقول كاييه : « اتمجل معالجة الفلاسفة الكبار للقرن الثامن عشر ؛ وسوف
ابدا بمونتسكيو » (ص : ٤٨) . اما الهر غرون فيبدا ، بفرض الوصول الى
مونتسكيو ، بلمحة عن « المبقرية التشريعية للقرن الثامن عشر » (ص : ٢٨٢) .
قارنوا بين مقتطفات كل منهما من مونتسكيو ومايلي روسو وتورغو . ويكفي هنا
ان تقارن بين كاييه والهر غرون في موضوع روسو وتورغو . فكاييه ينطلق من
مونتسكيو الى روسو ، اما الهر غرون فيتخيّل هذا الانتقال : « كان روسو
السياسي الراديكالي ، كما كان مونتسكيو السياسي الدستوري . »

كاييه :

يشهد الهر غرون بروسو :

اصفوا الان الى روسو ، مؤلف
الكتاب الخالد « العقد
الاجتماعي » . . . اسمعوا : « ان
البشر متساوون في الحقوق . ولقد
جعلت الطبيعة جميع الخيرات
مشاعة . . . وفي حالة الاقسام ،

« لقد وقع الشر الاعظم مبقا
حين يكون هناك فقراء يجب الدفاع
عنهم واغنياء يجب كبهم ، الخ . . .
(وهو مقطع ينتهي بالكلمات
التالية) : « وانه ليرتب على ذلك
ان الحالة الاجتماعية لا تعود بالفائدة

على البشر الا اذا كانوا يملكون
 جميعا شيئا ما ولا يملك اي منهم
 قلوا كبيرا . « وحسب الهر غرون،
 فان روسو يصبح « مشوشا
 وعظيم التردد عندما يتوجب عليه
 ان يجيب عن السؤال : ما هو
 التحول الذي تعرض له الملكية
 البدئية حين يدخل الانسان البدائي
 المجتمع ، بمِ يجب ؟ انه يجب ؛ لقد
 جعلت الطبيعة جميع الخيرات
 مشاعة » . . . (وينتهي المقطع بهذه
 الكلمات) : « اذا حدث اقتسام ،
 فان نصيب كل واحد يصبح
 ملكيته . » (ص : ٢٨٤ ، ٢٨٥)

يصبح نصيب كل واحد ملكيته .
 وفي جميع الحالات ، فان المجتمع
 هو على الدوام المالك الوحيد لجميع
 الخيرات » (وهو ايضاح بالغ الاهمية
 يسقطه الهر غرون عمدا) .
 « اسمعوا ايضا : . . . » (النتيجة)
 « الامر الذي يترتب عليه ان الحالة
 الاجتماعية لا تمود بالفائدة على
 البشر الا بقدر ما يملكون جميعا
 شيئا ما ولا يملك اي منهم قدرا
 كبيرا . »
 « اسمعوا ، اسمعوا ايضا الى
 روسو في كتابه **الاقتصاد السياسي** :
 « لقد وقع الشر الاعظم سبقا حين
 يكون هناك فقراء يجب الدفاع
 عنهم واغنياء يجب كبحهم » ، الخ ،
 الخ ، (ص : ٤٨٩ ، ٤٩٠) .

ان الهر غرون يقوم بابتكارين عبقرين : اولا يصهر المقتطفين من **المقصد الاجتماعي والاقتصاد السياسي** ، وثانيا يبدأ حيث ينتهي كايه . وان كايه يسمي عنواني مؤلفي روسو اللذين يتشهد بهما ، اما الهر غرون فيحذفهما . ولعل تفسر هذا التكبك هو ان كايه يتحدث عن **الاقتصاد السياسي** لروسو الذي لا يمكن ان يعرفه الهر غرون حتى ولا من قصيدة هجائية لثيلر . وبالرغم من ان الهر غرون ملم بجميع اسرار الموسوعة (انظر ص : ٢٦٣) ، فانه يبدو انه كان يجهل ان **الاقتصاد السياسي** لروسو ليس شيئا آخر سوى مقالة الموسوعة عن الاقتصاد السياسي .

فلنتقل الى تورغو : ان الهر غرون لا يكتفي هنا بمجرد نسخ المقتطفات ، بل ينسخ فعليا اللوحة التي بقلمها كايه عن تورغو .

كايه :

الهر غرون :

« ومع ذلك ، بينما يعلن الملك انه
 هو وحده ووزيره » (تورغو) « هما في
 البلاط صديقا الشعب ، وبينما

« لقد كان عمل تورغو احدى
 المحاولات الاعظم نبلا والاكثر عبثا
 من اجل اقامة نظام جديد على اسس

النظام القديم الذي يوشك على
الانهيار في جميع جوانبه. جهد ضائع.
ان الاستقرابية قد احدثت مجاعة
مصطنعة ، ونظمت العصيانات ،
وافترت عليه حتى ان لويس
السادس عشر الطيب القلب اقال
وزيره . ولم تشأ الاستقرابية ان
تصغي الى النصائح ، فلم يكن لها يد
من التعرض للاكراه . ان التطور
الانساني ينتقم دائما بصورة رهيبة
لاولئك الملائكة الصالحين الذين يطلقون
انذارا عاجلا واخيرا قبل الكارثة .
ان الشعب الفرنسي قد بارك
تورغو ، وكان فولتير يتمنى ان يقبل
يده قبل ان يموت ، وسماه الملك
صديقا له . . . ان تورغو ، البارون
والوزير ، واحد السادة الاقطاعيين
الاخيرين ، قد كان يداعب فكرة
اختراع مطبعة منزلية اذا كان لا بد
من ضمان حرية تامة للصحافة »
(ص : ٢٨٩ - ٢٢٦) .

الشعب يغمره ببركاته ، وبينما
الفلاسفة يكبلون له الاعجاب ، وبينما
فولتير يريد قبل ان يموت ان يقبل
اليه التي وقعت كل هذه
التحسينات الشعبية ، كانت
الاستقرابية تتآمر ، بل تنظم
مجاعة كبيرة واضطرابات كي تقضي
عليه ، وقد تابرت على مؤامراتها
واقتراعاتها طويلا حتى تمكنت من
اثارة صالونات باريس ضد المصلح
والقضاء على لويس السادس عشر
نفسه باجباره على فصل الوزير
الفاضل الذي كان سينقذه . « (ص :
٤٩٧) . « لنعُد الى تورغو ، البارون
وزير لويس السادس عشر خلال
السنة الاولى من حكمه ، الذي يريد
ان يصلح المساويء ، والذي حقق عددا
كبيرا من الاصلاحات ، والذي يريد
ان ينشيء لغة جديدة ، والذي كان
يعمل بنفسه من اجل اختراع مطبعة
منزلية في سبيل ضمان حرية
الصحافة . « (ص : ٤٥٥) .

ان كاييه يلعبو تورغو بارونا ووزيرا ، والهـر غرون ينسخ ذلك عنه، لكنه على
سبيل التفوق على كاييه يحول الابن الاصغر لعمدة تجار باريس الى « احد السادة
الاقطاعيين الاقدم » (١) . ويخطيء كاييه حين ينسب المجاعة وعصيان عام ١٧٧٥ الى
مؤامرات الاستقرابية . فنحن نموزنا المعلومات عن هوية اولئك الذين كانوا اول
من تحدثوا عن المجاعة وكانوا مسؤولين عن الحركات التي اعقبت ذلك . ومهما
يكن من امر ، فقد كان للمجالس النيابية والمستبقات الشعبية شأن بها اعظم
من شأن الاستقرابية . وانه مما يناسب الهـر غرون كليا ان ينسخ هذه الخطيئة
التي وقع بها « البابا كاييه ، هذا الفكر المحدود » . انه يؤمن به كما يؤمن

(١) كتب غرون letzten ، « احد الاخيرين » وليس ältesten « الاقدم » .

بالانجيل . وانه ليحسب تورغو ، استنادا الى سلطة كاييه ، بين الشيوعيين ، تورغو الذي هو احد قادة المدرسة الفيزيوقراطية ، والنصر الاشد حرما للمراحة الحرة ، والمدافع عن الربا ، ومعلم آدم سميث . ولقد كان تورغو رجلا عظيما لانه كان يتجاوب مع متطلبات العصر الذي عاش فيه لا مع اوهام الهرغرون التي بنا من قبل كيف نشأت .

فلنتقل الآن الى رجال الثورة الفرنسية . ان كاييه يسبب ارتباكا عظيما لخصمه البورجوازي حين يعد سينيس بين رواد الشيوعية لان هذا الاخير كان يعترف بالسلواة في الحقوق وكان يخضع الملكية لتكريس الدولة (كاييه : ص ٤٩٩ - ٥٠٢) . ان الهرغرون ، « المقدر له ان يجد الفكر الفرنسي اخرق وسطحيا كلما احتك به احتكاكا وثيقا » ، ينسخ هذا دونما تردد ، ويتخيل ان زعيما قديما مثل كاييه مقدر له ان يقي « انسية » الهرغرون من « الحلقنة » . ويستطرد كاييه : « اصغوا الى ميرابو الشهير ! » (ص : ٥٠٤) . ويقول الهرغرون : « اصغوا الى ميرابو ! » (ص : ٣٩٢) ويستشهد ببعض المقاطع التي يشدد كاييه عليها ، والتي تؤيد ميرابو فيها الانتقام المتساوي للارث بين الاخوة والاخوات ، ويهتف الهرغرون : « تلك هي الشيوعية من اجل العائلة ! » (ص : ٢٩٢) . وعلى هذا المبدأ يستطيع الهرغرون ان يستعرض جميع المؤسسات البورجوازية بدون استثناء ، مصادفا في كل منها آثارا للشيوعية ، بحيث يمكن ان يقال عنها ، اذا ما اخلت بمجموعها ، انها تمثل الشيوعية الكاملة . وانه ليستطيع ان يعمد مدونة نابليون مدونة الملكية الجماعية ! وانه ليستطيع ان يكشف المستعمرات الشيوعية في المواخير ، والشكنات ، والسجون .

فلنختتم هذه المتطقات المضجرة بكوندورسيه . ان مقارنة بين الكتابين سوف تبين للقرىء بكل وضوح طريقة الهرغرون الذي يحذف مقاطع هنا ، ويصهر بينها هناك ، ويستشهد بمناوين هنا ، ويحذفها هناك ، ويتخلى عن المعطيات التاريخية ، لكنه يقنني كاييه خطوة خطوة ، حتى حين لا يحترم هذا الاخير التقويم الزمني . ولا ينتهي آخر الامر الى اكثر من تقويم ملخص لكاييه ومعه بصورة رديئة ووجلة .

كاييه :

« اصغوا الى كوندورسيه يؤكد في جوابه الى اكااديمية برلين » . . . (يعقب ذلك مقطع طويل عن كاييه ينتهي كما يلي :) « وهكذا فان

الهرغرون :

« ان كوندورسيه هو الجيروندي الراديكالي . انه يعترف باجحاف توزيع الملكية ، ويسذر الشعب الفقير . . فاذا كان الشعب سارقا

مبدئيا حتى درجة ما ، فان الذنب في ذلك يقع ، في رايه ، على كاهل المؤسسات نفسها .

« في صحيفته التعليم الاجتماعي ... يتسامح حتى مع الراسخين الكبار .

« لقد اقترح كوندورسيه على المجلس التشريعي ان يقسم المائة مليون التي كان يملكها الامراء الثلاثة الذين هاجروا الى ... ا حصة ... ولقد نظم التعليم وانشاء الاغاثة العامة »

(راجع النص الاصلي .)

« في تقريره عن التعليم العام الى المجلس التشريعي : يقول كوندورسيه : « ان هدف التعليم وواجب السلطة العامة ان يوفر لكل فرد من الجنس البشري الوسائل من اجل تلبية حاجاته ، الخ . » (يفر الهرغرون تقرير اللجنة عن مشروع كوندورسيه الى تقرير قدمه كوندورسيه نفسه) (غرون ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤) .

السبب في ان الشعب على الاغلب سارق مبدئيا حتى درجة ما هو ان المؤسسات رديئة . «

« اصفوا اليه في صحيفته التعليم الاجتماعي ... انه يتسامح حتى مع الراسخين الكبار ، الخ .

« اسمعوا احد الزعماء الجيرونديين ، الفيلسوف كوندورسيه ، في السادس من تموز ١٧٩٢ على منبر المجلس التشريعي : « ارسموا ان تباع في الحال املاك الامراء الفرنسيين الثلاثة » (لويس الثامن عشر وشلور العاشر وامير كونديه - ان الهرغرون يحذف هذا الايضاح) . « .. انها تساوي حوالي مائة مليون ، وتميضون عن ثلاثة امراء بعائة الف مواطن ... نظموا التعليم ومؤسسات الاغاثة العامة . »

لكن اصفوا الى لجنة التعليم العام تقدم الى المجلس التشريعي تقريرها عن مشروع التربية الذي حرره كوندورسيه ، في ٢٠ نيسان ١٧٩٢ : « بحيث ان يوفر التعليم العام لجميع الافراد وسائط تلبية حاجاتهم الخاصة ... ذلك يجب ان يكون الهدف الاول لتعليم وطني ، ومن وجهة النظر هذه فهو بالنسبة الى السلطة السياسية واجب عادل . » (ص : ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٩) .

بهذا الانتحال الوقح لكايه يسعى الهرغرون ، الذي يستخدم الطريقة التاريخية ، لان يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لاهيتهم ، والاكثر من ذلك

انه ينطلق وفقا لهذا المبدأ : فرق تسد . وانه لا يتردد في ان يحشر بين مقتطفاته حكمه الاخير على الاشخاص الذين تعرف عليهم قبل لحظة واحدة من مطالعة فقرة عنهم ؛ ومن بعد يحشر بعض العبارات الجوفاء عن الثورة الفرنسية ويقسم المجموع الى نصفين باستخدام بعض المقتطفات من موريللي الذي جعله فيلغارديلي الذي الشائع في باريس في لحظة مناسبة جدا للهر غرون ، والذي كانت اهم الفقرات من مؤلفه قد ترجمت في فورفارتس (٢٧٢) الباريمية قبل وقت طويل من ترجمة الهر غرون لها . وهذه امثلة قليلة بارزة عن طريقة الهر غرون المستهتر في الترجمة .

موريللي :

« المصلحة تفسد القلوب وتشر المرارة على اعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة يكرهها الأزواج عننا حين يكرهون أنفسهم . »

الهر غرون :

« المصلحة تفسد القلوب وتشر المرارة على أعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة يكرهها المتزوجون عننا ويكرهون أنفسهم فضلا عن ذلك . » (ص : ٢٧٤)

هراء مطلق .

موريللي :

« ان نفسنا . . . تصاب بمطش قاس جدا بحيث تفص في سبيل اروائه . »

الهر غرون :

« ان نفسنا تصاب بمطش قاس جدا حتى انها تختنق كما ترويه »
(المصتر نفسه) .

هراء مطلق مرة اخرى .

موريللي :

« اولئك الذين يزعمون تنظيم العادات واملاء القوانين » ، الخ .

الهرغرون :

« أولئك الذين يدعون أنهم اناس ينظمون العادات ويملون القوانين » ،
الخ . (ص : ٢٧٥) .

ان الهرغرون يرتكب هذه الاخطاء الثلاثة في سياق أربعة عشر سطرا في
ترجمته لفقرة واحدة من موريللي . وان في عرضه لموريللي عدة انتحالات أيضا من
فيلفارديلي .

ويستطيع الهرغرون ان يلخص كل معرفته بالقرن الثامن عشر والثورة في
الاسطر التالية :

« الحسية والربوبية والتوحيدية عصفت جميعا بالعالم القديم . وتهيأ
العالم القديم . وحين بني عالم جديد ، كانت الربوبية منتصرة في
الجمعية التأسيسية ، والتوحيدية في مجلس النواب ، بينما الحسية
الخالصة قطع رأسها أو أسكتت . » (ص : ٢٦٢)

وكما نرى ، فان الحيلة الفلسفية القائمة على التخلص من التاريخ بعض
المقولات العقائدية تصادف هنا من جديد عند الهرغرون في أدنى مستوى ، في
شكلها الأشد ابتدالا ، وقد أرجعت الى ابعاد العبارة الجوفاء التي تتقمص مظهر
الادب ، والتي دورها الوحيد ان توفر الزخرفة لانتحاله . انقل الى الفلاسفة ! (١) .

لن نتوقف عند ما يقوله الهرغرون عن الشيوعية . ان مذكراته التاريخية
منقولة عن كرامات كاييه ، وكتاب **الرحلة الى ايكاريا** يفئد من وجهة النظر التي
أصبحت من الآن فصاعدا تقليدية بالنسبة للاشتركية الحقيقية (راجع كتاب **المواطن
والحوليات الرينانية**) (٢٧٢) . ويبين الهرغرون معرفته بالاوضاع القائمة في فرنسا
وانكلترا على حد سواء حين يسمي كاييه « اوكونيل الشيوعي الفرنسي » (ص :
٢٨٢) ، ومن ثم يقول :

« انه سيكون قمينا بتعليقي على المشتقة لو كان يملك القمرة على ذلك

(١) Avis aux philosophes ! ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وكان يعرف ما يجول في خاطري وما اكتبه عنه . ان هؤلاء المحرضين
خطرون بالنسبة الى رجال مثلنا ، لانهم محدودون » (ص : ٢٨٣) .

برودون

« لقد اثبت الهر غرون بلاهته بطريقة غير مشكوك فيها حين عالج
برودون باستخفاف . » (راجع الاوراق الاحصى والعشرون ، ص :
١٨٤) - « ومن المؤكد ان الرء محتاج الى ما هو اكثر من الهر الهيفلي
القديم كي يتبع هذا المنطق الجسد . » (ص : ٤١١) .

ويمكن لبعض الامثلة ان تبين ان الهر غرون قد بقي مخلصا لطبيعته في هذا
القسم ايضا .

انه يترجم (في الصفحات ٤٣٧ - ٤٤٤) مقتطفات عديدة من الحجج
الاقتصادية التي يقدمها برودون للبرهان على ان الملكية امر لا يحتمل ويهتف أخيرا :

« ولا حاجة بنا ان نضيف شيئا الى هذا النقد للملكية الذي يشكل
التصفية التامة لها ! ولا نوي ان نكتب هنا نقدا جديدا يلقي بدوره
مساراة الانتاج وتشتت الكتلة العمالية الى افراد متساوين ومنعزلين .
ولقد قدمت اعلاه الملاحظات الضرورية . اما الباقي » (يعني ما لم
يبينه الهر غرون) « فسوف يأتي من تلقاء نفسه حين يعاد بناء المجتمع ،
حين تنشأ العلاقات الحقيقية للملكية . » (ص : ٤٤٤) .

هكذا يحاول الهر غرون ، وهو يتهرب من ضرورة الاستقصاء الوثيق لحجج
برودون عن الاقتصاد السياسي ، ان يتجاوزها بطريقة الخاصة . ان براهين برودون
مغلوبة برمتها ، ومهما يكن من امر ، فان ذلك سوف يتضح للهر غرون حالما يقدم
له آخرون البرهان عليه .

ان التعليقات الواردة في **العائلة المقدسة** عن برودون - وبصورة خاصة حقيقة
ان برودون ينتقد الاقتصاد السياسي من موقف رجل الاقتصاد السياسي ،
والقانون من موعف الفقيه - ينسخها الهر غرون . بيد انه لم يفهم على اي حال الا
الشيء القليل جدا عن القضية المقصودة بحيث يحذف النقطة الاساسية من
النقد ، [الا وهي] ان برودون يعارض **الاهام** التي ينطوي عليها الفقهاء والاقتصاديون
بممارستهم ؛ وانه يستعيز عن ذلك بمجموعة من [المباراة] الجوفاء الخالية من
اي معنى على الاطلاق .

ان العنصر الاهم في كتاب برودون في خلق النظام في الانسانية هي جدليته التلسلية ، محاولة انشاء منهج في الفكر يستعاض فيه بعملية التفكير نفسها عن الافكار المأخوذة على انها وحدات مستقلة . ان برودون يبحث ، من وجهة النظر الفرنسية ، عن نظام جدلي كذلك الذي زودنا به هيغل فعلا . وبالتالي فان ثمة قرابة فعلية بهيغل هنا ، لا مجرد التشابه الوهمي الخالص . وبالتالي فقد كان من اليسير القيام هنا بنقد جدلية برودون لو انه تحقق بمض النجاح في نقد الجدلية الهيغلية . بيد ان هذا امر من الصعب توقعه من الاشتراكيين الحقيقيين ، ما دام الفيلسوف فيورباخ نفسه ، الذي يدعون الانتساب اليه ، لم يعمل على القيام بمثل ذلك النقد . ويبدل الهرغرون محاولة مضحكة كي يتهرب من القضية التي من واجبه حلها ، ففي الوقت الذي كان يتوجب عليه ان يلقي فيه الى الميدان بمدفئته الالمانية الثقيلة ، ينسحب بحركة غير لائقة . انه يبدأ بان يملا صفحات عديدة بمقاطع مترجمة ، ومن ثم يعلن لبرودون ، بمحاولات ادبية متبجحة لكسب الود (1) ، ان جدليته المتسلطة انما هي ثريعة له كي يلعب دور العالم . وفي الحقيقة انه يحاول تعزيته كما يلي :

« آد ، يا صديقي العزيز ، لا تنسَ مع الاوهام بخصوص كونك رجلا عالما » او (معلما خصوصا) . « لم يكن لنا بد ان ننسى كل ما حاول معلمونا في المدرسة وكدشنا في الجامعة » (باستثناء شتاين وريبو وكابيه) « ان يعلمونا اياه بقدر كبير من العناء ويقدر كبير من الاشتمزاز المتبادل فيما بيننا . » (ص : [٥٧])

ان البرهان على ان الهرغرون لا يتطلع في الوقت الحاضر المعرفة « بقدر كبير من العناء » ، وربما بقدر من الاشتمزاز لا يقل عن ذلك ، ليقوم في انه يبدأ دراساته الاشتراكية النزعة ورسائله في باريس في السادس من تشرين الثاني ، ولا يطول المشرون من كاثون الثاني حتى يكون قد انتهى ليس دراساته فحسب ، بل يكون قد اختتم كذلك [عرض] « انطباعه العام عن المجرى الضروري والتسام الذي اتخلته الاشياء . »

(1) *captatio benevolentiae* ، باللاتينية في النسخ الاصل ، وهي ذلك المقطع من الرسالة

الذي كان الخطيب اللاتيني يحاول فيه ان يستجلب رد القضاة بواسطة التعلق .

« الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين »

أوني الاشتراكية الحقيقية

« العالم الجديد »

أو

« ملكوت الروح على الأرض »
« البشارة »

« كان ثمة حاجة الى انسان » (هكذا تقول المقدمة (٢٧٤)) « يعبر عن جميع احزاننا ، وجميع مطامحننا ، وجميع آمالنا ، وباختصار عن كل ما يضطرب به عصرنا في اعماقه . وكان لا بد ان يبرز هذا الرجل ، في ملء هذه الاختلاجات من الشكوك والامال اللاهية ، كان لا بد ان يخرج من عزلة الروح ، حاملا حل اللغز ، الذي تطوقنا رموزه الحية جميعا . ان هذا الانسان ، الذي كان عصرنا ينتظره ، هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين » .

ان اوغست بيكر ، كاتب هذه الاسطر ، قد انساق مع القناعة التي املاها عليه شخص بسيط الذهن جدا تحوم حول اخلاقه الشبهات (١) بأن أي لغز لم يحل بعد ، وبأن أي طاقة حيوية لم تستنهض في أي مكان - بأن الحركة الشيوعية ، التي انتشرت حتى الآن في جميع البلدان المتحضرة ، هي جوزة مدودة ، قوقعة فارغة ، بيضة على قياس العالم باضتها دجاجة الكون الكبرى بدون تدخل أي ديك - بأن الجوزة الحقيقية وديك القن الحقيقي هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين ! . . .

لكن هذا الذيك العمومي الكبير قد تبين انه طير مخصي عادي تغذى لفترة من الزمن على الحرفيين الالمان في سويسرا وهو لا يستطيع ان يفلت من مصيره المحتوم .

حاشا أن نعتبر الدكتور كوهلمان من هولشتان دجالا عاديا ومحتالا ماكررا لا يؤمن هو نفسه بالفعالية الشافية لاكسره الحياتي ويقتصر على تطبيق علمه الخاص باطالة الحياة على ضمان وجود شخصه الخاص - لا ، فنحن نترك جيدا ان هذا الدكتور الملهم دجال يؤمن بالروح ، محتال تقني ، داهية صوفي لا يتورع مطلقا على اي حال، مثله مثل جميع افراد نوعه، في اختيار وسائله، ما دام شخصه الخاص بتوحد بصورة وثيقة مع رسالته المقدسة . وبالفعل ، فان الرسائل المقدسة تتوحد دائما بصورة وثيقة مع الشخصيات المقدسة ، نظرا لان مثل هذه الرسائل هي من طبيعة مثالية خالصة وليس لها وجود الا في الرؤوس . ان جميع المثاليين ، الفلاسفيين والدينيين ، والقدماء والمعاصرين ، يؤمنون بالوحي ، بالاهاام ، بالمخلصين ، بصنعة المعجائب ؛ اما ما اذا كان ايمانهم يتخذ شكلا دينيا مبدئيا ام شكلا فلسفيا منقيا ، فهذا لا يتوقف الا على مستواهم الثقافي ، بالضبط كما ان درجة الطاقة التي يملكونها ، ومزاجهم ، ومركزهم الاجتماعي ، الخ ، تحدد ما اذا كان موقفهم من الايمان بالمعجزات هو موقف منفعل او فاعل ، أي ما اذا كانوا رعاة يجترحون المعجائب او خرافا فاعلية ؛ فضلا عن ذلك فانها تقرر ما اذا كانت الاهداف التي يلاحقونها نظرية او عملية .

وكوهلمان، شخص فائق النشاط في الحقيقة لا يفتقر الى الثقافة الفلسفية ؛ ان موقفه من المعجزات ليس بالموقف المنفعل في حال من الاحوال والاهداف التي يلاحقها اهداف عملية جدا .

ان كل ما يتقاسمه اوغست بيكر معه هي الآفة العقلية القومية . ان هذا الرجل الطيب « يشفق على اولئك الذين لا يستطيعون ان يحملوا انفسهم على ادراك ان ارادة عصرنا وافكاره لا يمكن ان يمبر عنها الا الافراد » . فعند المثالي ليس للحركات التي تغير وجه العالم وجود الا في راس فرد مصطفي ، ومصير العالم يتوقف على ما اذا كان هذا الراس ، الذي جعل الحكمة بأسرها ملكيته الخاصة ، قد اصيب او لم يصب بجرح قاتل بفعل بعض الاحجار الواقعية قبل ان يتوفر له الوقت من اجل انجاز وحيه . ويضيف اوغست بيكر بلهجة التحدي : « ايمن ان يكون الامر خلاف ذلك ؟ اجمعوا سائر فلاسفة العصر ولاهوتيينه ، ودعوهم يتشاوروا ويقترعوا ، وانظروا ما الذي ينتج عن ذلك ! »

ان جماع التطور التاريخي يتردد ، في رأي المثالي ، الى تلك الافكار المجردة عن التطور التاريخي كما تشكلت في « رؤوس » سائر فلاسفة العصر ولاهوتيه ، وبما انه من المحال « جمع هذه الرؤوس » جميعا وحملها على « التناور والافتراع » ، فلا بد بالضرورة ان يكون ثمة رأس مقدس واحد يتزعم جميع هذه الرؤوس الفلسفية واللاهوتية ، ورأس الحرية هذه تمثل على المستوى التاملي وحدة جميع هذه الرؤوس الحقةاء - ذلك هو المخلص (أ) .

ان هذا النظام « القحفي » قديم قدم الاهرامات المصرية التي يشاركها في العديد من اوجه الشبه ، وحديث حدائثة الملكية البروسية التي بعث مؤخرًا في عاصمتها ، وقد استعاد شبابه . ان الداليلامات المثاليين يتفاسون حتى لرجعة بعيدة مع الدالاي لاما الحقيقي الامر التالي : انهم ليودون ان يقتنعوا بأن العالم الذي يستمدون معيشتهم منه لا يمكن ان يوجد بدون برازهم المقدس . ولا يكاد هذا الجنون المثالي يوضع موضع الممارسة حتى تتضح طبيعته الخبيثة في الحال : تلهفه الرهباني الى السلطة ، وهوسه الديني ، ودجله ، ومراءاته التقوية ، وخذاعه المداهن . ان المعجزات هي جسر الجمع الذي يقود من مملكة الفكرة الى الممارسة . وان الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين هو بالضبط هذا الجسر - انه ملهم - وكلمته السحرية لا يمكن ان تخفق في تحريك اكثر الجبال استقرارا . ولشسد ما يحمل هذا من عزاء الى تلك المظوقات الصابرة التي لا تستطيع ان تستجمع ما يكفي من فقرة كي تنسف الجبل بالبارود العادي : ويا له من ينبوع ثقة بالنسبة الى الاعمى والحائر الماجرين عن رؤية الروابط المادية التي تجمع التظاهرات المتعددة المشتتة للحركة الثورية !

يقول اوفست بيكر : « كانت نقطة التجمع تموزنا حتى الآن » .

ان القديس جورج يتغلب دونما عناء على جميع العقبات العقلية بتحويل جميع الاشياء الشخصية الى افكار ، وبانشاء تأملات تجعل منه وحدة هذه الافكار ، الامر الذي يمكنه من « التحكم فيها وتنظيمها » :

« ان مجتمع الافكار هو العالم . وان وحدتها حتى التي تنظم العالم وتتحكم فيه . » (ص : ١٣٨)

Die Spitze ، الرأس ، وبالمنى المجازي القيادة
 Der Spitzkopf ، اما ، في الالمانية
 Dickkopf ، او الرأس السطح او الايبله .
 فمعناها رأس الحرية - لكن الكلمة تعني في الوقت نفسه الخبيث او الماكر ، وهي في النص تعارض كلمة

وان نبينا يسود ويحكم كما يحلو له في « مجتمع الأفكار » هذا .

« فلنضرب اذن على وجوهنا ، تقودنا فكرتنا الخاصة ، هنا وهناك ،
ونتأمل جميع الاشياء في أدق تفاصيلها ، حسب متطلبات عصرنا . »
(ص : ١٣٨)

يا لها من وحدة تأملية للحماقة !

بيد ان الورق يتحمل كل شيء ، والجمهور الالماني الذي يصور نبينا نبوءاته
له يعرف الشيء القليل جدا عن تطور الافكار الفلسفية في بلده الخاص بحيث لم
يلحظ كيف ان نبينا العظيم ، في نبوءاته التأملية ، لا يفعل سوى تكرار العبارات
الاشد تهافتا بعد تكييفها مع اغراضه الخاصة .

وكا ان صنعة المعجزات في الطب والعقارات العجائبية يعولون على الجهل
بقوانين العالم الطبيعي ، كذلك يمتد صنعة المعجزات على الصعيد الاجتماعي
والعقارات الاجتماعية العجائبية على الجهل بقوانين العالم الاجتماعي - وليس
الطبيب الساحر من هولشتاين من بين الاشتراكيين غير ذلك الراعي صانع المعجزات
من نيبديرامبيت .

ان الوحي الاول الذي يقدمه هذا الراعي صانع المعجزات الى رعيته هو
التسالي :

« ارى امامي جماعة من المختارين الذين تقفونني والذين عملوا بالكلمة
والفعل على خلاص عصرنا ، والذين قدموا الان ليسمعوا ما عشيقي من
اقوال بخصوص افراح الجنس البشري واتراحه . »

« الكثيرون تكلموا وكتبوا من قبل باسم الجنس البشري ، لكن
ايا منهم لم يعبر بعد عن الطبيعة الحقيقية لالام الانسان وآماله وتوقعاته ،
او اخبره كيف يستطيع ان يحقق رغباته . وهذا بالضبط ما سوف
اصنعه انما لكم . »

وقد آمنت به رعيته .

ليس ثمة فكرة اصيلة وحيدة في كل عمل هذا « الروح القدس » الذي يرجع
التنظريات الاشتراكية البالية الى تجريدات من النوع الاعقم والاعم . وليس ثمة
شيء اصيل حتى في الشكل او الاسلوب . ان آخرين قد قلدوا بتوفيق اعظم
الاسلوب المقدس للتوراة . ولقد اتخذ كوهلمان طريقة لامونية في الكتابة نموذجاً له ،
لكنه ليس سوى صورة كاريكاتورية للامونية ، وسوف تقدم الى قرائنا نموذجاً عن
روائع اسلوبه .

« أخبرني أولاً ما هو شعورك حين تفكر فيما ستؤول إليه في الألفية ؟
« في الحقيقة ان الكثيرين يسخرون ويقولون : ما شأني والألفية ؟
« ويفرك آخرون عيونهم ويسألون : الألفية - ما عسى أن تكون ؟
« ما هو شعورك حين تفكر في تلك الساعة التي سيبتلعك القبر فيها ؟
« وراسع أصواتاً عديدة - وفي عدادها صوت يقول :

« لقد علموا في السنوات الأخيرة ان الروح خالد ، وانه انما في الموت
ينحل مرة أخرى في الله الذي انبثق منه . بيد ان اولئك الذين يبشرون
بمثل هذه الأشياء لا يستطيعون ان يخبروني ما الذي يبقى مني اذن .
اواه ، لو اني لم أر ضياء النهار قط ! وسمع افتراض اني لا أموت
- ايه ، يا ابوي ، يا اخوتي ، يا اولادي ، ويا جميع الذين احبهم ،
هل اراكم قط مرة أخرى ؟ اواه ! لو اني لم اركم أبدا ! « الخ .
« وما هو شعورك ، فيما عدا ، ذلك ، اذا فكرت في اللانهاية ؟ ...

انك تثير عندنا الفئيان ، ايها الهر كوهلمان - ليس لانك تحملنا على التفكير في
الموت ، بل من جراء هذياناتك عن الموت ، من جراء أسلوبك ، من جراء الوسائل
البالية التي تستخدمها للتأثير في مشاعر الآخرين .

« ما هو شعورك » ، ايها القارئ العزيز ، عندما تسمع كاهنا يصور لرعبته
نيران الجحيم اللاهبة كي يخيفهم ويجميل عقولهم بالغة الترهل ، كاهنا تقتصر بلاغته
على تحريض الغند الدمعية لسامعيه وهو يقامر على جبن ابناء أبرشيته !

وبقدر ما يتعلق الامر بمضمون « البشارة » الهزيل ، فان القسم الاول ، او
المقدمة الى « العالم الجديد » . يمكن تخيصه بفكرة بسيطة : ان الهر كوهلمان
قدم من هولشتاين كي يؤسس « مملكة الروح » ، « مملكة السحوات » على
الارض ؛ ولم يعرف احد قبله على وجه الدقة ما هو الجحيم وما هي السماء -
فالجحيم هو المجتمع الماضي بينما السماء هي المجتمع الآتي ، « مملكة الروح » ،
وانه هو نفسه « الروح » القدس الذي تتوق إليه الانفس ...

هذه الافكار العظيمة ليست على وجه الدقة افكاراً اصيلة جداً للقديس
جورج ، ولم تكن به في الحقيقة حاجة لان يجهد نفسه ويأتي من هولشتاين الى
سويسرا ، ولا أن يخرج من عزلة « الروح » وينزل الى ما بين الحرفيين (A) ، ولا أن
« يكشف عن نفسه » كي يقدم هذه « الرؤيا » الى « العالم » .

ومهما يكن من أمر ، فاما ان الدكتور كوهلمان من هولشتاين هو « الروح

(A) كان للدكتور كوهلمان ويكر نفوذ على بعض المال ، وخامة الحرفيين الالمان المقيمين في سويسرا .

القدس الذي تتوق اليه الانفس » ، فتلك فكرة تخصه على وجه الحصر - والارجح انها سوف تبقى ملكيته وحده .

ووفقا « لرؤيا » القديس جورج الخاصة ، فان كتابه المقدس سوف يتخذ الآن الاتجاه التالي : انه يقول :

« سوف تفتح مملكة الروح ابوابها لكم في شكلها الارضي كي تعابنوا مجدها وتبينوا انه ليس ثمة خلاص الا في مملكة الروح . ومن جهة اخرى ، فان وادي دموعكم سوف ينكشف لكم كي تعابنوا بؤسكم وتفهموا السبب في جميع الامم . وعندئذ سوف ابين الطريق التي تؤدي من هذا الحاضر التعيس الى المستقبل المليء بالافراح . ولهذا الغرض اتبعوني بالروح الى قمة نستطيع منها ان نتأمل بملء الحرية المنظر العريض » .

وهكذا فان النبي يمكننا بادىء الامر ان نتأمل « منظره الجميل » ، ملكوته السماوي . اما نحن فلنا نرى شيئا سوى اخراج بائس لسان سيمونية التي اسيء فهمها ، في ثياب هي تقليد ساخر للاموتيه مزخرف بمقاطع من الهرشتاين .

وسوف نتشهد الآن بأهم الرؤى من **ملكوت السموات** التي تقرر النهج النبوي بصورة حاسمة . مثال ذلك في الصفحة ٣٧ :

« ان الاختيار سوف يكون حرا ومقورا بميول كل شخص على حدة . وان الميول مقورة بمواهب المرء الطبيعية . »

« اذا كان كل امرئ في المجتمع » (يتبنا القديس جورج) « يتبع ميله الخاص ، فان جميع قدرات المجتمع دونما استثناء سوف تزدهر ، **وانا كلن الامر كذلك** ، فانه سوف يتم انتاج ما يتفق مع حاجات الجميع دون استثناء ، في مجال الروح وفي مجال المادة على حد سواء. ذلك ان المجتمع يملك على الدوام من القدرات والطاقات بقدر ما يحتاجه . . . » (ان **الجاذبيات تناسب بصورة مطردة مع المصائر** » (١) . (راجع برودون ايضا) .

ان الهر كوهلمان يختلف هنا عن الاشتراكيين والشيوعيين بمجرد سوء فهم ينبغي البحث عن اسبابه في ملاحظته **الاهتاف العمليه** ومن تون ريب في افتقاره الى الذكاء ايضا . انه يخلط بين **تنوع القدرات** والمواهب وبين **تفاوت الخيرات** والتمة الذي تحدد الملكية مداه ، وبالتالي **يندد بالشيوعية** .

(١) Les attractions sont proportionnelles aux destinées ، بالفرنسية في النص الاصل .

« يجب ألا يكون لأي امرئ هناك » (يعني في ظل الشيوعية) « أي ميزة على غيره » ، هنا ما يصرح النبي به ، « ويجب ألا يملك أي امرئ أكثر من سواه أو يعيش بصورة أفضل منه . . . وإذا انطويت على شكوك بهذا الشأن وتخلقت عن الانضمام إلى جوقتهم ، فسوف ينشئون اليك ، ويدينونك ، ويضطهدونك ، ويشنقونك على مشنقة . » (ص : ١٠٠)
ولا بد للمرء من القبول بأن كوهلمان يتنبأ أحيانا بصورة صائبة .

« وفيما عدا ذلك سوف يوجد في صفوفهم جميع أولئك الذين يهتفون لتسقط التوراة ! يسقط قبل كل شيء الدين المسيحي ، ذلك أنه دين النذل والعبودية ! يسقط كل إيمان عامة ! أننا لا نعرف ما هو الله أو الخلود ! أنهما من صنع الخيال وحده ، وقد استغلا ولفقا بصورة متصلة من قبل المخاتلين والكذبة في مصلحتهم الخاصة » (يجب أن يقرأ هذا : وقد استغلا من قبل الكهنة في مصلحتهم الخاصة) . « أن ذلك الذي لا يبرح يؤمن بمثل هذه الأشياء هو أكبر الحمقى ! » .

ان كوهلمان يهاجم بمنف خاص أولئك الذين يعارضون بصورة مبدئية عقيدة **الإيمان ، والتواضع ، والتفاوت ، أي عقيدة « فوارق الظرف والمولد »** .

انه يؤسس اشتراكيته على المذهب البنيض للمبودية المقدره - الذي يذكر المرء بشدة ، كما صاغه كوهلمان ، بفرديريك روهمر - على التراتب التسلطي ، وفي المحل الاخير على شخصه القدس الخاص !

ونجد في الصفحة ٤٢ :

« كل قرع للممل يديره العامل الاحلق الذي يشارك فيه بنفسه ، وكل مجال في مملكة المتعة يديره العضو الامرح الذي يسهم هو نفسه بتصيبته المتع جميعا . لكن بما أن المجتمع غير منقسم ويملك روحا واحدة فقط ، فإن النظام بكامله سوف ينظم ويساس من قبل رجل واحد - وسوف يكون هذا الرجل الاكثر حكمة والاكثر فضيلة والاكثر غبطة » .

ونعلم في الصفحة ٣٤ :

« اذا سمى الانسان الى الفضيحة بالروح ، فانه يحرض ويحول اعضاءه اذن ويحول ويقولب ويصنع جميع الاشياء التي تمسه وتحيط به كما يطول له . واذا هو اختبر الرفاهية في الروح فانه يجب اذن ان يختبرها في جميع حركات جسده وحياته . ولنا فان الانسان يأكل ويشرب ويلتذ بذلك ، ولنا فانه يغني ، ويلعب ، ويرقص ، ويقبل ، ويبكي ، ويضحك » .

مما لا شك فيه ان التأثير الذي يمارسه **تأمل الله على القابلية** ، والذي تمارسه **القبضة الروحية** على **الفريزة الجنسية** ، ليس في حال من الاحوال فكرة تستطيع الكوهلمانية أن تزعم ملكيتها الحصرية؛ بيد انها تلقي النور على فقرات **غامضة** عديدة عند **هذا النبي** .

مثال ذلك ، في الصفحة ٣٦ :

« ان كليهما » (الملكية والتمعة) « تسترشدان بعمله » (يعني عمل الانسان) . « ان العمل هو مقياس حاجاته . » (بهذه الطريقة يشوه كوهلمان المطلب القائل ان **المجتمع** الشبوعي يملك **بمجموعه** من المواهب والقدرات بقدر ما يملك من الحاجات) . « ذلك ان العمل هو التعبير عن الافكار والفرائز ، والافكار والفرائز تشكل اساس الحاجات . ولكن بما أن مواهب البشر وحاجاتهم مختلفة دائما ومقسمة بحيث ان المواهب لا يمكن ان تنمو والحاجات لا يمكن ان تلبى الا اذا عمل كسب فرد باستمرار من اجل الجميع والا اذا تم تبادل وتقسيم ما ينتجه الجميع وفقا لاستحقاق » (٤) « كل فرد - لهذا السبب لا يتلقى كل واحد الا قيمة عمله . »

ان هذا الهراء الاجتراري بأسره سوف يكون - مثله كمثله الجمل التالية وعدد كبير من الجمل الاخرى التي نوفرها عن الفارسي - **غامض** كليا ، بالرغم من « **البساطة والوضوح الرائعين** » اللذين يشي عليهما ا - بيكر ايما ثناء في هذا « **الوحي** » ، لو لم تكن نملك **مفتاحا** من اجل دراسة **الافراض العملية** التي يتشدها النبي . ان الامور جميعا سوف تتضح في الحال .

ويستطرد النبي الناطق بضم الهـ كوهلمان :

« ان القيمة تحدد وفقا لحاجات الجميع » (٤) . « في القيمة يكون عمل كل فرد محتوى دائما ، ولقاءه » (٤) « يستطيع ان يتناول كل ما يرغب فؤاده به . »

وفي الصفحة ٣٩ يرد ما يلي :

« انظروا يا اصدقائي ، ان مجتمع البشر الحقيقيين يعتبر الحياة دائما كمدروسة ... يجب على الانسان ان يتشقف فيها - وبذلك يرد هذا المجتمع ان يبلغ **السعادة** . لكن مثل هذا الشيء » (٤) « يجب ان يتظاهر ويصبح مرتيا » (٤) « والا فانه » (٤) « يكون مستحيلا . »

ما الذي يقصده الهر جورج كوهلمان من هولشتاين حين يقول أن « مثل هذا الشيء » (الحياة أم الغبطة ؟) يجب « أن يتظاهر » و « يصبح مرئيا » . لأنه سوف « يكون » لولا ذلك « مستحيلا » - وأن « العمل » « محتوى في القيمة » - وأن المرء يستطيع أن يحصل لقاءه (لقاء ماذا) على ما يرغب فؤاده فيه - وأخيرا أن « القيمة » تتحدد وفقا « للحاجيات » ؛ أنه ليكون من المحال أن يفهم المرء هذا ما لم يأخذ مرة أخرى بعين الاعتبار نقطة الوحي برمته . **الاساس العملي** لذلك كله .

لتجرب اذن ان تقدم تفيرا عمليا .

انا نعلم من اوغست بيكر ان القديس جورج كوهلمان من هولشتاين لم يحظ بالنجاح في بلده الخاص . ولقد جاء الى سويسرا ووجد هناك « عالما جديدا » كل الجودة - الجمليات الشيوعية للحرفيين الالمان . ان هذا هو بالضبط ما يحتاجه - وفي الحال ارتبط بالشيوعية والشيوعيين . وكما يخبرنا اوغست بيكر : فانه « عمل دون هواة على تطوير مذهبه وعلى دفعا الى مستوى ذلك العصر العظيم » ، يعني اصبح شيوعيا بين الشيوعيين **لمجد الله العظيم** (1) . ولقد كانت الاشياء جميعا حتى الآن تسير على ما يرام .

لكن بين المبادئ الشيوعية مبادا حيويا يميزها من الاشتراكية الرجعية في جميع اشكالها : تلك هي الفكرة التجريبية ، القائمة على معرفة طبيعة الانسان ، بان الفوارق في **الذماغ** والقدرة الذهنية لا تشترط في حال من الاحوال الفوارق في طبيعة **المعدة والحاجات الجسدية** ؛ وبالتالي فان المبدأ الخاطئ القائم على النظام **الراهن** ، « لكل حسب امكاناته » ؛ يجب أن يتغير ، بقدر ما يتعلق بالتمتع بمعناها الاضيق ؛ الى المبدأ التالي : « لكل حسب حاجاته » ؛ وبكلام آخر ، فان **الفوارق في النشاط** ، في الاعمال ؛ لا تسوغ اي تفاوت واي امتياز على صعيد الثروة والتمتع .

وهذا ما لا يستطيع نبينا الاعتراف به ؛ ذلك أن الامتيازات ، محاسن مركزه ، الشعور بأنه مصطفى ؛ هذا هو بالضبط حافز النبي . « لكن مثل هذا الشيء يجب أن يتظاهر ويصبح مرئيا ، والافانه يكون مستحيلا » . ان النبي لن يكون نبيا البتة بدون بعض الافضليات العملية . بدون بعض **الحوافز المادية** ؟ لسوف يكون رجلا لله ليس في **الممارسة** ، بل في **النظرية** فحسب ، يعني **فيلسوف** . وبناء على ذلك يجب على

(1) ad majorem Dei gloriam ، باللاتينية في النمر الاصلي ، وهو شعار اليسوعيين .

النبي ان يفهم الشيوعيين ان الاشكال المختلفة للنشاط ، للعمل ، تسوغ الفوارق في القيمة والقيمة (او التمتع والجدارة واللذة ، فذلك كله شيء واحد) ، وبما ان كل فرد يحدد بنفسه ما يلزمه من اجل غيظته كما يحدد نوع عمله ، فانه يحق له ، هو النبي - وهذه هي نقطة الوحي العملية - ان يطالب بعياة افضل من الحرابي **السادس***

ان جميع الفقرات الغامضة تتضح بعد ما تقدم : ان « تملك » كل فرد و « متعته » يجب ان يكونا رهنا « بعمله » ؛ وان « عمل » الانسان يجب ان يكون مقياس « حاجاته » ؛ « بالتالي انه ينبغي لكل فرد ان يحصل على « قيمة » عمله ؛ وان « القيمة » تتحدد هي نفسها وفقا « للحاجة » ؛ وان عمل كل فرد « محتوي » في القيمة وانه يستطيع الحصول لقاءه على ما يرغب فيه فؤاده ؛ واخيرا ان « غبطة » المصطفى يجب ان « تصبح واضحة ومرئية » ؛ لانها تكون لولا ذلك « محالة » . ان هذا الهراء كله يصبح الآن مفهوما .

ولسنا نعرف الى اي مدى تمضي على وجه الدقة المطالب العملية التي يفرضها الدكتور كوهلمان على الحرفيين . بيد اننا نعرف ان مذهبه عقيدة اساسية لكل طموح روحي او زمني الى السلطة ؛ نقاب صوفي يستتر وراءه كل نشدان للذة عند جميع المنافقين والمكاريين ، نعرف انه الحجة التي تخفي كل عمل شائن وانه مصدر قدر كبير من الاضطراب الذهني .

ويجب الا ننسى ان نبين للقارئ الطريق الذي ، في رأي الهر كوهلمان من هولشتاين ، « يقود من هذا الحاضر الكئيب الى المستقبل الفرح » . ان هذا الطريق بهيج ونشيط مثل الربيع في مرج مزهر او مثل مرج مزهر في الربيع .

« في لطف ونعومة ، بأصابع ادقاتها الشمس ؛ يخرج براعم ، والبراعم تصبح ازهارا ، وتصعد القبرة والزهرة ، وينهض الجندب من بين العشب . فليات العالم الجديد اذن مثلما يأتي الربيع . » (ص : ١١٤ وما يليها) .

ان النبي يرسم الانتقال من العزلة الاجتماعية الراهنة الى الحياة الجماعية بانوان شاعرية حقا . ومثلما حول المجتمع الحقيقي الى مجتمع افكار ، بحيث « يستطيع ان يطوف هنا وهناك ، تقوده فكرته الخاصة ، ويتأمل كل شيء في ادق تفاصيله وفقا لمطالب

* ونظرا من ذلك ، فان النبي يعترف بذلك صراحة في محاضرة لم تنشر (ملاحظة من المؤلفين) .

عصره « ، يحول بالطريقة نفسها الحركة الاجتماعية الفعلية التي تنادي منذ الآن ، في جميع البلدان المتحضرة ، باقتراب انتفاضة اجتماعية هائلة ، الى عطية اهتمام هادىء ومسالمة ، الى حياة هائلة سوف تتيح للملاكين والحاكمين في العالم ان يهجموا في راحة ذهنية تامة . ان التجريبات النظرية المستخرجة من الاحداث الواقعية ، والتي تشكل دلالة لها على صعيد الانكار هي الواقع بالنسبة الى المثالي ، وليست الاحداث الواقعية سوى « دلائل على ان العالم القديم يسير الى حتفه . »

ان النبي يضيف في الصفحة ١١٨ :

« لماذا تسمون بكل هذا القلق خلف اشياء اللحظة الراهنة التي لا تعدو كونها دلائل على ان العالم القديم يسير الى حتفه ؛ ولماذا تبددون قواكم في جهود لا يمكن ان تحقق آمالك ومطامحك ؟ »

« لا تدمروا ولا تهدموا ما يسوق طريقكم ؛ بل دوروا حوله واتركوه جانبا . وعندما تدورون حول الحاجز وتركونه جانبا فانسه سوف يكف عن الوجود من تلقاء ذاته ؛ ذلك انه لن يجد قوتا آخر بعد الآن . »

« اذا نشدتم الحقيقة ونشرتم النور ؛ فان الكذب والظلام سوف يتلاشيان من وسطكم اذن . » (ص : ١١٦) .

« لكن سوگ يكون هناك كثيرون يقولون : كيف نشيد حياة جديدة ما دام النظام القديم سائدا وهو يعرفنا عن ذلك ؟ الا يجب تدميره قبلا ؟ ويرد الاكثر حكمة والاكثر فضيلة والاكثر سعادة : ابدا ، ابدا . اذا كنتم تقيمون مع آخرين في منزل أصبح مع الزمن متداعيا وهو ضيق جدا وغير مريح بالنسبة اليكم ، ويريد الآخرون ان يبقوا فيه ، فيجب اذن الا تهدموا وتقيموا في العراء ، بل يجب ان تبنا قبلا بيتا جديدا ، وحين يصبح جاهزا تدخلونه وتتخلون عن البيت القديم لمصيره . » (ص : ١٢٠)

ويقدم النبي الآن صفتين من القواعد التي يجب ان يتبعها المرء كي يتظفل في هذا العالم الجديد . ومن ثم يصبح عدوانيا :

« لكنه لا يكفي ان تتكاتفوا وتتخلوا عن العالم القديم . يجب ايضا ان

تحملوا السلاح ضده لتعلنوا الحرب عليه وتوسموا مملكتكم وتقووها .
وعلى أي حال ، لن يكون ذلك باستعمال العنف ، بل بالاحرى باستعمال
الاقناع الحر » .

لكن اذا وجد المرء نفسه مجبرا ، بعد كل شيء ، على ان يتناول سيفا **فعليا**
ويغامر بحياته الخاصة **فعليا** « كي يستولي على السماء بقوة السلاح » فان النبي
يعد كتابه المقدسة بخلود على الطريقة الروسية ان الروس يؤمنون بانهم
سيهضون من جديد كل في محله الخاصة اذا قاتلوا في المعركة ضد العدو) :

« واولئك الذين سيسقطون على جانب الطريق سوف يولدون من
جديد وينهضون وهم اجمل مما كانوا عليه من قبل . وبالتالي «
(بالتالي !) « لا تفكروا في حياتكم ولا تخافوا الموت . » (ص : ١٢٩)

ان النبي يطمئن كتابه المقدسة قائلا : حتى في نزاع بالاسلحة **انفعالية** ، فانكم
لا تخاطرون **فعليا** بحياتكم ، بل **تتظاهرون** فقط بانكم تخاطرون بها .

ان مذهب النبي **مهدي** بكل معنى . وبعد هذه النماذج من كتابه المقدس ، لا
يمكن للمرء ان يعجب من التصفيق الذي لقيه بين بعض **البورجوازيين المسالين**
الذين يرتدون ملابس النوم .

فريدريك أنجلز

الاشتراكيون الحقيقيون (٢٧٤)

انقضت عدة اشهر منذ كتبت الاوصاف الواردة اعلاه عن الاشتراكيين الحقيقيين . لكن الاشتراكية الحقيقية ، التي لم تظهر حتى الان الا بصورة متفرقة هنا وهناك ، قد تلقت خلال هذه المرحلة دفعا كبيرا . ووجدت ممثلين لها في جميع اجزاء الوطن ، بل بلغت بعض الاهمية بوصفها حزبا ادبيا . وفيما عدا ذلك ، فقد انقسمت في الوقت الحاضر الى فرق عديدة انفصلت بصورة حاسمة عن بعضها بعضا من جراء فردية كل منها على حدة ، وذلك بالرغم من تلاحمها الوثيق بفعل الرابطة المشتركة للشعور الالمانى والروح العلمى ، وبفعل الجهود والاهداف المشتركة . وبهذه الطريقة فان « كتلة النور العمالية » - حسب التعبير الطريف للهر غرون عن ذلك - للاشتراكية الجديدة قد انتقلت في سياق الزمان الى حالة من « التالف المتظم » ؛ لقد باتت متمركزة في كواكب وكوكبات يستطيع البورجوازي الالمانى في اشماعها اللطيف والهادىء ان يفكر مرتاح البال في مشاريعه الخاصة بصدد الحصول على ملكية صغيرة وآماله بصدد رفع الطبقات الدنيا للامة .

ولا يجوز لنا ان نستاذن من الاشتراكية الحقيقية قبل ان ندرس قبلا بمزيد من العمق على الاقل اكثر هذه الفرق تطورا . وسوف نرى كيف ان كلامها انتشر بادىء الامر في درب التبان الخاص بالحب العمومي الجنس البشرى ؛ ومن بعد ، بنتيجة حدوث التخمر الحامض ، تشكلت « الحماسة الحقيقية من اجل الجنس البشرى » (على حد تعبير الهر الدكتور لونيخ ، وهو بكل تأكيد مصلر موثوق) بوصفها رفاقة منفصلة وانفصلت عن المصل الليبرالى البورجوازي ؛ وسوف نرى كيف مثلت لفترة من الزمن على انها بقعة سديمية في السموات الاشتراكية ، وكيف ازدادت البقعة السديمية حجما وتألقا وانقسمت اخيرا ، مثل صاروخ سماوي ، الى مجموعة متألقة من الكواكب والكوكبات .

ان الفريق الاقدم الذي كان سباقا الى التطور بصورة مستقلة هو فريق الاشتراكية الوستفالية . ولقد استطاع الراي العام الالمانى ، بفضل المشاجرات الهامة بين هذا الفريق والشرطة البروسية الملكية ، ويفضل ما ابداه هؤلاء الرجال

التقدميون الويستفاليون من حماسة لاكتساب الشهرة ، ان يطالع كل تاريخ هذا الفريق في صحف كولونيا وتراير وغيرها من الصحف . ولذا فليست بنا حاجة هنا لاكثر من الاشارة الى الامور الاكثر جوهرية .

ان الاشتراكية الويستفالية هي في موطنها في اقليم بيليفلد ، في توتوبورغر والد . وكانت الصحف في ذلك الحين تشتمل على تلميحات سرية الى الطبيعة الصوفية لمرحلتها الباكورة . بيد انها سرعان ما انتقلت الى طور البقعة السديمية . . فمع العدد الاول من **المركب البخاري الويستفالي** انفتحت وكشفت للعين المذهولة عن جمهرة من الكواكب المتألقة . وانا لنجد انفسنا الى الشمال من خط الاستواء ، وعلى حد تعبير اغنية قديمة :

في الشمال يرى المرء برج الحمل وبرج الثور .
والتوأمين والمرطان والاسد والقراء ايضا .

ان « الصحافة الجيدة » قد اكدت في وقت مبكر جدا وجود « **العناري** » ؛ ولقد كان « الاسد » هو ارمينويوس الشروسكي نفسه ، الذي غادر رفاقه الاعزاء بعد وقت قصير من انفتاح البقعة السديمية الويستفالية . وهو يهز حاليا ، بوصفه خطيب الشعب (٢٧٥) ، عرقه الاثغر من اميركا . ولم تمض فترة قصيرة حتى لحق السرطان به « من جراء بعض الاعمال التجارية غير السارة » ، وعلى الرغم من ان الاشتراكية الويستفالية اصبحت ارملا بعد ذلك ، فقد استمرت مع ذلك في ادارة شؤونها . واما التوأمين ؟ فان احدهما ذهب كذلك الى اميركا ، كيما يؤسس هناك مستعمرة ؛ وفيما هو اختفى هنالك ، فان التوام الآخر اكتشف « الاقتصاد الفومي في اشكاله المقلبة » (راجع لوتينغ : **هنا كتاب يخص الشعب** ، المجلد الثاني (٢٧٦) . ومهما يكن من امر : فان جميع هذه الوجوه المتنوعة تافهة بالمقارنة . فنقل الفريق متمركز في الحمل والثور ، ذبك الكوكبين الويستفاليين الحقيقيين ، اللذين يشق **المركب التجاري الويستفالي** الامواج بكل امان تحت حمايتهما (٢٧٧) .

ان **المركب التجاري الويستفالي** قد تمسك لفترة طويلة من الزمن **بالاسلوب البسيط** (٢) للاشتراكية الحقيقية . « لم تمض ساعة واحدة من الليل » (٢٧٨) لم يلوف فيها دموعا مريرة على بؤس الانسانية المذبذبة . لقد بشر بانجيل الانسان - الانسان الحقيقي ، الانسان الواقعي الحقيقي - بكل قوته ، لكن هذه القوة لم تكن بالطبع كبيرة بصورة خاصة . لقد كان من طبيعة لينة ، وكان يفضل حلوى

(٢) mode simple ، بالفرنسيقي النمى الاملى .

دقيق الارز بالحليب على الفلفل الاسباني . ولذا فقد كانت انتقاداته من طيبة لطيفة جدا ، وكان يفضل ان يتعاون مع نقاد يضاھونه في الرحمة والمحبّة بالاحرى من تلك القسوة الباردة وعديمة الرحمة في اصدار الاحكام ، هذه القسوة التي كانت تنشق الآن طريقها الى الصفوف الاولى . ومهما يكن من امر ، فقد كان قلبه كبيرا ، لكن شجاعته كانت ضئيلة ، بحيث ان **العائلة المتقدمة** عديمة الشعور قد لاقت هي الاخرى الاستحسان عنده . واقد كان ينشر التقارير بأمانة عظمى عن الاطوار المختلفة للارباطات المحلية في بيليفلد ، ومونستر ، الخ ، من اجل رفع الطبقات الكادحة . وكان اعظم الانتباه يكرس للاحداث الهامة في متحف بيليفلد . وكما يكون البورجوازي والريفي الويستفاليان على علم بالاضعاع ، فقد كان الشاء يندفق في المجلة الشهرية عن « الاحداث العالية » (٢٧٩) ، في ختام كل عدد ، على نفس اولئك الليبراليين الذين هوجعوا في المقالات الاخرى من ذلك العدد . وبالمناسبة ، فان البورجوازي والريفي الويستفاليين قد نقلت اليهما الاخبار عن مخاض الملكة فكتورينا ، وانتشار الطاعون في مصر ، وهزيمة الروس في احدي المعارك في القوقاز .

من الواضح ان **المركب البخاري الويستفالي** كان مجلة دورية لها كل الحق في المطالبة بشكران جميع الاشخاص اصحاب النوايا الطيبة والمدبح المتدفق من قبل الهر فر . شنيك في **مرآة المجتمع** (٢٨٠) . لقد كان الثور ينجز ، راضيا مبتهما ، مقالاته عن المروج المستنقعية للاشتراكية الحقيقية . وبالرغم من ان الرقيب كان يحز في جسده أحيانا هو الآخر ، فانه لم تكن به حاجة قط لان يتأوه : « تلك كانت الفقرة الفضلى » ؛ لقد كان الثور الويستفالي حيوانا للجر لا ثورا أصيلا . وان Rheinische Be Obachter نفسها لم تأخذ قط سواء على **المركب البخاري الويستفالي** عامة أم على الدكتور اوتو لوتينغ خاصة التهجم على الاخلاق . وباختصار ، فان في مقدور المرء ان يفترض ان **المركب البخاري** ، منذ حظر عليه نهر ويزر ، لا يطوف الا على النهر الاسطوري ايريدانوس (٢٨١) المنقول الى ما بين الكواكب ا ذلك انه ليس ثمة مياه اخرى تتدفق في بيليفلد ، وان **المركب البخاري** قد بلغ الدرجة العليا من الكمال الانساني .

لكن **المركب البخاري** ، في سائر الجهود التي بذلها حتى الآن ، لم يشرح الا الطور الاوسط من الاشتراكية الحقيقية . وحوالي صيف ١٨٤٦ ترك علامة الثور واقترب من علامة الحمل ، أو بالاحرى ، كي نصوغ ذلك بصورة أصح تاريخيا ، اقترب الحمل منه . ولقد كان الحمل رجلا كثير الاسفار وعلى مستوى زمانه تماما . ولقد أوضح للثور اوضاع العالم حاليا ، وان « العلاقات الفعلية » هي الشيء الرئيسي في الوقت الحاضر ، وانه يجب بالتالي القيام بانعطاف جديد . وكان الثور متفقاً معه كل الاتفاق ،

ومنذ ذلك الحين قدم **المركب البخاري الويستفالي** مشهدا اعظم تهديبا بما لا يقاس :
الاسلوب المركب (أ) الاشتراكية الحقيقية .

ولقد ظن « الحمل والثور » انه لا يمكن ان يكون هناك طريقة من اجل تحقيق هذا الانعطاف الكريم افضل من اعادة نشر نقدنا لصحيفة **منبر الشعب** النيويوركية (٢٨٢) الذي ارسلناه مخطوطا الى الصحيفة التي قبلته . ان **المركب البخاري** ، الذي لم يعد يتردد الآن في التهجم على أسده الخاص ، الذي كان بعيدا في أميركا (ان الاسلوب المركب للاشترائية الحقيقية يظهر قدرا من الشجاعة اعظم حتى درجة بعيدة من الاسلوب البسيط) ، قد كان فضلا عن ذلك على قدر كاف من المكر بحيث ربط الملاحظة المتسامحة التالية بالنقد المذكور اعلاه : « اذا شاء اي امرئ ان يجد في المقالة اعلاه نقدا ذاتيا (!؟) **للمركب البخاري** ، فليس لدينا شيء ضد ذلك . »

وبذلك ادخل الاسلوب المركب للاشترائية الحقيقية بصورة مناسبة ، وهو الآن ينطلق حيا في المسيرة الجديدة . ان الحمل ، وهو مخلوق مقاتل بطبيعته ، لا يمكن ان يرضى بالنوع اللين السابق من النقد ؛ ان الكبش المخصي الجديد حامل الجرس للقطيع الويستفالي قد تملكه شيق القتال ، وهذا هو يندقع خافضا قرنيه قبل ان يتمكن رفاقه الاكثر حياء من منعه ، هاجما على الدكتور جورج شيرغس في هامبورغ . ومن قبل ، لم يكن مديرو الدفة في **المركب البخاري** ينظرون الى الدكتور شيرغس بمثل هذا الاستياء ، لكن الامور أصبحت مختلفة الآن . ان الدكتور شيرغس المسكين يمثل **الاسلوب البسيط** (للاشترائية الحقيقية) ، والاسلوب المركب لا يغفر له هذه البساطة التي كان يشاطرها اياها ذات يوم . وبنتيجة ذلك ، في عدد ابلول من **المركب البخاري** ، ص : ٤٠٩ - ٤١٤ ، احدث الحمل الشقوق الاشد رهبة في جلران ورشته (٢٨٢) . نستمتع بهذا المنظر لبرهة من الزمن .

ان بعض الاشتراكيين الحقيقيين والشيوعيين **الزعميين** اجا قد ترجعوا الى لفة الاخلاقية البورجوازية الالمانية هجاءات فورية الالامعة ضد شروط حياة البورجوازية ، وذلك بقدر ما علموا اي شيء عنها . ولقد اكتشفوا بهذا الصمد نظرية بؤس الاغنياء ، المعروفة من قبل لدى المستنيرين وكتاب الخرافات في القرن السابق ، وبذلك حصلوا على مواد من اجل الخطب الاخلاقية التقريرية المهمة . وان الدكتور شيرغس ، الذي لم يلقن بعد بما يكفي من العمق اسرار العقيدة الحقيقية ، لا يمد ما يكون عن المناداة بالرأي القائل ان « الاغنياء والفقراء سواء في

(١) mode com posé ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) mode simplicissimus ، باللاتينية في النص الاصل .

(ج) soi - disant ، بالفرنسية في النص الاصل .

التعاسة « . ويوجه له الكيش المخصي حامل الجرس الويستفالي صفة حاتفة لهذا السبب ، كما يستحق رجل « يمكن ان يجعله الربح في اليانصيب . . . اسعد وأرضى رجل في العالم » .

ويصح حملنا الرواقي :

« أجل ، رغم انك الدكتور شيرغس ، فانه صحيح ان الممتلكات لا تكفي لتجعل الناس سعداء ، وان قسما كبيرا جدا من الاغنياء . . . هم كل شيء ما عدا سعداء » . ا انت على حق ، ايها الحمل الشريف ، فالصحة كثر لا يمكن ان يعدله اي قدر من الذهب . ا « وعلى الرغم من انه لن يعاني من الجوع والبرد ، فإن ثمة شرورا اخرى » (مثال ذلك الامراض التناسلية ، والطقس الماطر باستمرار ، وفي المانيا احيانا وخزات الضمير ايضا) « لا يستطيع الافلات من ضغطها . » (بصورة خاصة لا دواء للموت .) « نظرة الى الحياة الداخلية لمعظم العائلات . . . كل شيء عفن متفسخ . . . ان الزوج مستغرق كليا في شؤون اليورصة والاعمال » (سعيد هو ذلك البعيد عن الاعمال (٢٨٤) - انه لمن المدهش ان الرجل المسكين يملك بعد ما يكفي من الوقت لينتج بعض الاولاد) . . . « قد انحط الى عبد للمال » (يا للرجل المسكين !) . « وقد جلت الزوجة في سيدة صالون هزيلة فارغة » (الا حين تكون حاملا) « او انشئت كي تكون سيدة بيت لا تملك اهتماما بأي شيء باستثناء الطهي والفضيل والعناية بالاطفال » (اما يزال الحمل يتحدث عن « الغني » ؟) ، « وعلى الاكثر بعض الحلقات المتاجرة بالفضائح » (يرى المرء اننا لا نزال على ارض المانية حصرا ، حيث تملك « ربة البيت الصالحة » افضل الفرص كي تكرر نفسها « لما هي معنية به » ، وتلك اسباب كافية كي تكون « تعيسة » كليا ، « وبذلك يكون كلاهما على الاغلب في حالة الحرب المستمرة ضد بعضهما بعضا . . . وحتى الرباط بين الاهلين والاولاد غالبا ما يتحطم بفعل الشروط الاجتماعية » ، الخ ، الخ .

لقد نسي مؤلفنا العذاب الاسوأ . ان اي رب عائلة الماني « غني » يستطيع ان يخبره بان الخلافات الزوجية تصبح حاجة في سياق الزمن ، وان الاولاد الفاشلين

يمكن أن يرسلوا الى بافاريا ويسوا ، لكن الخدم اللصوص والعصاة « شر » لا يطاق ، وفي شروط العنويات المتدهورة باستمرار للرجل والمرأة العامين « شر » يكاد ان يكون محتوما في الايام الراهنة .

واو ان السادة روتشيلد وفولشيرون وديكاز في باريس ، وصموئيل جونس لويد وبيرنغ ولورد ويستمنستر في لندن قرأوا هذه الوصف لتعاب « الاغنياء » ، فليشد ما كانوا يتعاطفون مع الحمل الويستفالي الوديع .

... « ومهما يكن من أمر ، فحين نثبت » (كما حدث أعلاه) « ان ضغط شروطنا » (يعني الضغط الجوي البالغ ١٥ ليبرة بالانثس المربع) « يثقل على الاغنياء ايضا ، وان لم يكن يفعل ذلك بمثل القوة التي يثقل بها على الفقراء - فاننا نحقق كمنفعة لذلك - هذه النتيجة التي تترتب على وصف شروطنا وظروفنا عامة - استنارة كل من يسمى الى التعرف اليه . » (يبدو على وجه التقريب ان « النتائج » المترتبة على الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية أقل من « النتائج » المترتبة على الاسلوب البسيط .) « **ومن المؤكد** انه لن تنهض من استياء الاغنياء أية ثورة في مصلحة البروليتاريين ، فذلك يتطلب بواعث قوية » (يعني **أقلام الكتاب**) ؛ « **وفيما عدا ذلك** ، فانها لا تتحقق بالكلمات التالية : تعاقبوا ، يا ايها الملايين : هددوا القبله الى العالم أجمع (٢٨٥) ؛ **لكنه لا ينفع شيئا** كذلك ان يعذب المرء نفسه بالترقيعات والمهدنات » (ربما محاولات المصالحة في البيت العيس السابق الذكر) « وينسى بالتالي كليا الشيء الكبير ، الاصلاحات الفعلية » (طلاق فيما يبدو) .

ان تركيب الكلمات الواردة أعلاه : « من المؤكد » مع « فيما عدا ذلك » التالية لها و « لكنه لا ينفع شيئا » يقدم لنا « بالتأكيد » مثلا بانسا على الاختلاط الذي يدخله الى ذهن الويستفالي الانتقال من الاشتراكية الحقيقية البسيطة الى المركبة ؛ « وفيما عدا ذلك » ، فان استيائنا لن يتضاءل عندما نقرأ في الصفحة التالية (ص ٤١٣) انه « يوجد في البلدان المتطورة سياسيا ... اوضاع بلا حدود » . « لكنه لا ينفع شيئا في الشهادة على المعرفة التاريخية للاشتراكية الويستفالية انه حسب الصفحة نفسها ، « في المرحلة الاشد تألقا من الثورة ، في مرحلة مجلس الشعب ، **لم تكن الانانية تعاقب حتى نادوا** » - على الأرجح بالجلد . ومهما يكن من أمر ، « فليس لدينا اسباب لتتوقع أي شيء أفضل من النشاط اللاحق « لجمعنا » ، ولذا فاننا لن نعود اليه عاجلا جدا » .

لنلق نظرة بالاحرى على الثورة . لقد كان في هذه الاثناء معنيا « بالاحداثا المالية » ، وفي الصفحة ٢١ (عدد ايلول ١٨٤٦) لا يطرح « الامائل يجب ان تطرح » ويفطس حتى اذنيه في السياسة التي اطلق عليها السيد غيزو ، متأثرا **الشاريفاري** ، لقب السياسة « الكبرى » . هنا ايضا يتضح بكل جلاء التقدم الذي تحقق بالمقارنة مع المرحلة السابقة للاشترابية البسيطة . ونجد اذنه بعض الامثلة .

لقد بلغت الشائعات ويستفاليا بأن الحكومة البروسية . من جراء المصاعب المالية التي تعانيها ، يمكن أن تجبر بكل سهولة على منح دستور ، وفي الوقت نفسه ذكرت الصحف أن المصاعب المالية تسود في بورصة برلين . ان نور الجر الويستفالي ، الذي ليس هو قويا جدا في الاقتصاد السياسي ؛ يوجد بكل **مفاجأة** المصاعب المالية **لحكومة** برلين مع المصاعب المالية المختلفة تماما لتجارها برلين ويمد الفرضية العيقة التالية :

« . . . ربما بصورة باكرة هذا العام سوف تسمى الممتلكات الاقليمية جميعا على أنها ممتلكات المملكة . ذلك أن المصاعب المالية تظل كما هي ، ويبدو ان المصرف عاجز عن ايجاد حل لها . وفي حقيقة الامر ، فحتى أعمال تمديد الخطوط الحديدية التي بوشرت والتي هي قيد الاعداد يمكن أن تتعرض للخطر الجدي من جراء ندرة المال ، وفي هذه الحال يمكن أن تعمد الدولة بكل سهولة » (اواه ، يا للباطة المقدسة! (ج)) « الى الاستيلاء على بعض الخطوط » (رالغ جدا) ، « الامر الذي لن يكون هو الآخر ممكنا بدون قرض . »

ان العبارة الاخيرة صحيحة تماما . ففي ويستفاليا المضيافة يعتقد الناس حقا انهم يحيون في ظل حكومة ابوية . وحتى اشتراكينا المتطرف المنتسب الى الاسلوب المركب يعتقد أن الحكومة البروسية على قدر كاف من السداجة بحيث تمنح دستورا لمجرد ان تتخلص من مصاعب بورصة برلين بواسطة قرض اجنبي . يا للايمان الاعمى السيد !

ومهما يكن من أمر ، فان الانف الحداد لثور الجر الويستفالي ينكشف على احده في ملاحظاته بشأن السياسة الخارجية . فقبل بضعة أشهر شم الاسلوب المركب

(١) tout bonnement ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) commerçants ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ج) O. sancta simplicitas ، باللاتينية في النص الاصل .

للاشراكية الحقيقية رائحة الاسرار البرييسية والندنية الجديدة التالية التي
نقلها هنا لتسليق قارئنا :

عدد ايلول :

فرنسا - « لقد خرجت الوزارة ظافرة من الانتخابات ، كما كان يجب
ان يتوقع » (متى توقع رجل ويستغالي أي شيء « غير » ما « كان يجب ان
يتوقع » (أ) . « وبالرغم من أنه كان في مقدورها ان تحرك جميع روافع
الفساد ، وبالرغم من أنه كن في مقدورها . . . محاولة هنري . كفى -
فان المعارضة القديمة (تيرس ، بارو) لقيت هزيمة شديدة . لكن
السيد غيزو ، أيضا ، لن يكون قادرا بعد الآن على الاعتماد على مثل هذا
الحزب الصلب والمحافظ . مصوتا للوزارة مع ذلك (آ) ، ذلك ان الحزب
المحافظ انقسم الى فئتين . الى المحافظين المحضودين (آ) ومجتاهم
ديبا و ايبوك ، والمحافظين التقدميين (ج) وصحيفتهم بريس . « كل
ما ينسأه الثور هو ان السيد غيزو نفسه . في حديثه الى ناخبيه في
ليزيو ، هو الذي كان سباقا الى استفلال عبارة « نزع المحافظة
التقدمية . » (« على العموم ») هنا يبدأ من جديد التهافت الذي
سبقت ملاحظته اعلاه لدى الحمل . « كما كان يجب ان يتوقع » .
« فان المسائل الحزبية السياسية المجردة ، التي كانت تدور فقط حول
ما اذا كان تيرس أم غيزو سيكون وزيرا » (يسمى هذا في ويستغاليا
« مسائل حزبية سياسية مجردة » ، ويعتقد الناس هناك بعد انها في
فرنسا حتى الآن « دارت حول ذلك فقط » . « سوف تدفع بالتأكيد
الى المؤخرة . ان الاقتصاديين السياسيين ، بلائكي . . . قد انتخبوا
الى المجلس ومعهم بالتأكيد » (من أجل استنارة الويستغاليين) « سوف
تطرح على المناقشة هناك أيضا مسائل من الاقتصاد السياسي » (يا لها
من فكرة لا بد ان تكون لدى الويستغاليين عن « المسائل » التي « طرحت
على المناقشة هناك » حتى الآن !) (ص : ٤٢٦ ، ٤٢٧) .

سؤال : لماذا تصر الأرستقراطية الانكليزية على جلد الجنود ؟ جواب :

« اذا ألقي الجلد ، فلا بد اذن من تنظيم نظام جديد للتمبئة ، واذا كان
ثمة جنود افضل فلا بد اذن من ضباط افضل أيضا » (١) « يدينون

-
- (أ) Quand même ، بالفرنسية في النص الاصل .
(ب) Conservateurs bornés بالفرنسية في النص الاصل .
(ج) Conservateurs progressifs ، بالفرنسية في النص الاصل .

بمركزهم للجدارة وليس لشراء المراكز أو الحظوة . ولهذا السبب
تعارض الارستقراطية « الغاء الجلد » ، لانها ستفقد بذلك متراسا
جديدا ، احتياطيا « لابنائها الاصغر » . وعلى أية حال ، فان الطبقة
الوسطى تلاحق امتيازها خطوة بخطوة وسوف تحقق النصر
هنا أيضا .

(يا لها من خرافة !) ان حملات البريطانيين في الهند وأفغانستان . الخ . . .
ثبت أنهم ليسوا في الوقت الحاضر « في حاجة الى ضباط افضل » ، والطبقة
الانكليزية المتوسطة لا ترغب في جنود افضل ، ولا في نظام مختلف للتعبئة ، كما
انها ليست معنية كثيرا بالغاء الجلد . لكن المركب البخاري لا يشاهد في انكلترا ،
لفترة من الزمان انقضت ، سوى الصراع بين الطبقة المتوسطة و الارستقراطية (ص : ٤٢٨) .

عدد تشرين الاول :

فرنسا - « خسر السيد تيرس الدستوري » وهي صحيفته طوال
سنوات ، فقد اشترها نائب محافظ ، وهي سوف تؤخذ الآن ببطء
وبصورة غير ملموسة « (في الحقيقة « بصورة ملموسة » فقط بالنسبة
الى الاسلوب المركب للاشتركية الحقيقية) « الى المسكر المحافظ . ان
السيد تيرس ، الذي سبق فهدد بأنه سيرفع قلمه القديم من جديد
في ناسيونال اذا جعت الامور مضايقة له ، قد ابتاع حاليا ناسيونال
فيما يقال » .

(من سوء الحظ ان ناسيونال لعام ١٨٣٠ كانت ناسيونال دستورية وأورليانية ،
مختلفة كل الاختلاف عن ناسيونال الجمهورية لعام ١٨٣٤ التي « يقال ان السيد
تيرس قد ابتاعها حاليا » في عام ١٨٤٦ . وبالمناسبة ، فان المركب البخاري قد
وقع ضحية عملية خداع غير مسؤولة . ان وغدا عديم المبادئ وعدوا للقضية
الصالحة قد دس بعض الاعداد من القرصلان - الابليس الى الناشر ، والمركب
البخاري ينشر الآن بكل طيبة قلب (آ) الشائعات السارية الواردة في هذه الصحيفة
على انها الحقيقة الموحى بها ، وهي شائعات لا تتحلى في حال من الاحوال بقدر كاف

(١) bona fida ، بالفرنسية في النص الاصل .

من الاخلاقية بالنسبة الى القراء الويستفاليين . وفي الحقيقة ، كيف يستطيع
الركب البخاري ان يرتاب في ان القرصان - الابليس يملك على الاقل من الحزم
الاخلاقي والوعي برسالة الصحافة الرفيعة بقدر ما يملكه هو نفسه (٤) .

« اما ما اذا كان السيد تيرس بهذه الخطوة قد انتقل الى صفوف
الجمهورية فمسألة لا تبرح قيد النظر » .

يا سيروسكوس الشريف ، انك لا تدين بهذه « ما اذا » **القرصان** ، **فرائحة**
الفبة التوتوبورجية تفوح منها على بعد فرسخ كامل (١) ! وعلى اي حال ، فانه
يسمح لنفسه من جهة ثانية بأن تظله **القرصان** التي تدعم التجارة الحرة ، بحيث
ينسب الى **المبادلة الحرة** (ب) في فرنسا نجاحا وأهمية ما أبعدها عن امتلاكها .

« ان تكلماتنا بأن جميع البلدان الصناعية يجب ان تسلك نفس الطريق
التي سلكتها انكلترا وتبلغ الهدف نفسه . . . تبدو اذن انها ليست على
هذا القدر الكبير من الخطأ ، ما دامت تتحقق الآن . وبالتالي فانه
يبدو أننا ، نحن « المنظرين غير العمليين » ، نعرف **الشروط الواقعية** «
(مرحى !) « بالضبط قدر معرفة « الرجال العمليين » ونحكم عليها
بصورة افضل منهم ، هؤلاء الذين يتباهون بعنفوان بتجربتهم ومعرفتهم
بالشروط العملية » .

يا « للمنظر » التوتوبورجي التامس ! انك لا « تعرف » حتى « الشروط
الواقعية » **للقرصان - الابليس** ! (هذه الاشياء الجميلة ترد في الصفحة ٤٧٩) .

عدد تشرين الثاني :

فرنسا - « يحطم العلماء رؤوسهم عبثا بصدد مصدر الفيضانات المتكررة
غالبا . قيل بعض الوقت ، اقتطعت بمرسوم من **الاكاديمية** الغابات
المزدهرة فوق الجبال باعتبارها سبب الشر ؛ ولقد اعيد غرسها في
وقت لاحق ، وظل الشر كما كان من قبل » (ص : ٥٢٢) .

« عبثا » سوف « يحطم العلماء رؤوسهم » بشأن اين يكمن الهراء الاعظم :
١ - هل يعتقد الويستفالي ان **الاكاديمية** في فرنسا تستطيع ان تصدر المراسيم
وتحصل على اقتطاع الغابات ؛ ٢ - هل يعتقد ان الغابات تقطع ليس من اجل
الخشب والمال الناجم من بيعه ، بل من اجل الفيضانات ؛ ٣ - هل يعتقد ان

(١) Cela sent la forêt teutoburgienne d'une liene ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) libre échange ، بالفرنسية في النص الاصل .

العلماء يحطمون رؤوسهم بشأن سبب هذه الفيضانات ؛ ٤ - هل يعتقد ان الغابات كانت تعتبر في اي زمان السبب فيها ، حين يعرف كل طفل في فرنسا ان **دملي** الغابات بالضبط هو السبب ؛ ٥ - هل يعتقد ان الغابات يعاد فرسها ، بينما لا نجد في أي مكان شكاوى اكثر مما نجد في فرنسا بشأن أهمال الغابات وبشأن القضاء على الغابات المتماظم أبدا دون أي اعتبار للتكاثر (راجع ، فضلا عن المجلات المتخصصة ، الإصلاح ، وناسيونال ، والديموقراطية السلمية ، وصحفا اخرى. تنتسب الى المعارضة خلال شهري تشرين الاول وتشرين الثاني ١٨٤٦) ، ان الثور الويستفالي سيء الحظ بكل المعاني . فهو اذا اتبع **القرصان - الابليس** وقع في مأزق ؛ وهو اذا اتبع عبقريته الخاصة وقع في مأزق أيضا .

ان الاشتراكية الحقيقية ، المرفوعة الى القوة الثانية ، قد حققت كما رأينا مآثر كبرى في مجال السياسة العليا . يا لها من حصافة ، ويا له من حدس بالمقارنة مع التقارير السابقة عن « الاحداث العالمية » ؛ يا لها من معرفة شاملة « بالشروط الواقعية » ؛ ومهما يكن من أمر ، فان « الشرط الواقعي » الاهم بالنسبة الى **المركب البخاري** هو مركز الضباط البروسيين الملكيين . ان الملازم انيكه ، الذي لم يكن ثمة سبيل الى اجتنابه في الصحافة اللورية الالمانية طوال فترة من الزمن ، والمناقشة الهامة في متحف بيليفلد عن حمل المدى وما يترتب على ذلك من الاجراءات الشرقية ، الخ ، تشكل المحتوى الرئيسي لاعداد تشرين الاول وتشرين الثاني . وانما لنعطي كذلك معلومات مثيرة للاهتمام عن **المجلة الالمانية** التي لم تشاهد النور ، ومملكة الشحاذين الفرنسية التي دالت في القرن السابع عشر ووصفها مونتيل ، وشروط اخرى لا تقل عن ذلك «واقعية» . وفي خلال ذلك تظهر من حين لآخر اشارة ضرب (٢٨١) لا تبرح تمثل تماما الاسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية وهي تكدر جميع شعاراتها ببراعة فائقة . ان النظرية الالمانية والممارسة الفرنسية يجب ان تتحدا ، ويجب ان توضع الشيوعية موضع العمل **كما** تستطيع الانسية ان توضع موضع العمل (ص : ٥٥ - ٥٨) ، الخ . ومن حين لآخر فان دليلا مماثلا يذكر بالماضي بقلت بعد من الحمل او حتى من الثور نفسه ، دون ان يعكز على اية حال ادنى تمكيد التناسق الالهي « للشروط الواقعية » .

فلندع الآن الجسم الرئيسي من الجيش الويستفالي كما نتابع منلورات فرقة منفصلة عنه اتخذت استحكاماتها في وادي فوير المبارك تحت تنورة نيمزيس عملاقة (٢٨٧) . ان الهر فر . شمال في دور **برسوس** قد رفع لفترة طويلة من الزمن درع غورغون الخاص **بمرأة المجتمع** امام الجمهور ، والحقيقة انه حقق في ذلك نجاحا باهرا ، بحيث لم يعض الجمهور وحده لينام فوق **مرأة المجتمع** ، بل ان **مرأة المجتمع**

قد مضت هي الاخرى لتنام على الجمهور . ومهما يكن من امر ، فان صاحبا
بيرسوس رجل ماجن . ذلك أنه يسجل ، بعدما بلغ هذه النتيجة التي يحسد عليها
(العدد الاخير ، الصفحة الاخيرة) : ١ - ان **مرآة المجتمع** عند دالت ؛ ٢ - انه يحسن
في المستقبل ، تفاديا لاي تأخير ، أن يوصى عليها بواسطة **البريد** . وبناء على ذلك ،
وبعدما صحح آخر أخطائه الطبيعية ، فانه يمضي خارجا .

ويستطيع المرء أن يرى سلفا من هذا الاعتماد « بشروط الفعليه » اننا نتعامل
هنا ايضا مع الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية . وعلى أية حال ، فان ثمة فارقا
هاما بين الحمل واثور وصاحبنا بيرسوس . فلا بد للمرء أن يعترف للحمل واثور
ببقائهما مخلصين قدر الامكان « للشروط الفعلية » ، ألا وهي الشروط القائمة في
ويستفائيا وفي المانيا عامة . وان الدليل على ذلك منهد الحمل المؤثر للثور أعلاه .
وان الدليل على ذلك الاوصاف الدافئة التي يقدمها الثور عن الحياة السياسية
الالمانية والتي لم يكن لنا بد من حذفها . فحين انتقلوا الى وجهة نظرهم الجديدة ،
فان ما اصطحبوه بصورة خاصة من الاسلوب البسيط هو المراءة البسيطة وغير
الزينة ، الواقع الالمانى ؛ اما تبرة الانسان ، والنظرية الالمانية ، الخ ، فقد تركت
مختلف انواع اشارات الضرب والنجوم الثانوية الاخرى . وان الامر مع **مرآة**
المجتمع على النقيض من ذلك تماما . ان قائد انجيش بيرسوس يتتري هنا قدر
الامكان من الواقع البورجوازي الصغير الذي يترك امر استقلاله لحاشيته ويرتفع ،
أما لنخرافة ، عاليا جدا في هواء النظرية الالمانية . وانه لاعظم قدرة على اظهار
بعض الاحتقار « لشروط الفعلية » لانه يتخذ موقفا أكثر تحديدا حتى درجة كبيرة .
فإذا كنت النجوم الويستقالية المباشرة تمثل الاسلوب المركب ، فان بيرسوس اذن
هو **كل ما في المانيا من اشياء أكثر تركيبا** (١) . وعلى اي حال ، فانه يتخذ دائماً
في حيايته الايديولوجية اعظم جسارة يرتفعه على « القاعدة المادية » ، وهذا الاساس
الامين يمنحه الجرأة في الصراع الذي سوف يتذكره السادة فوتزكوف واوييتز
وشتايمان وغيرهم من الاشخاص اليامين طوال السنوات القادمة . ومهما يكن من
امر ، فان « القاعدة المادية » لصاحبنا بيرسوس تتألف بصورة رئيسية مما يلي (٢٨٨) :

١ - « لن يصبح الانسان مختلفا الا مع القاء **القاعدة المادية** لمجتمعنا ،
التي هي الكسب الفردي » (العدد العاشر ، ص : ٥٣) .

لو ان الاسلوب البسيط ، الذي كثيرا ما تفوه بهذه الفكرة القديمة ، عرف
قط أن الكسب الفردي هو القاعدة المادية لمجتمعنا ، فقد كان يصير الاسلوب

(١) « tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne » ، بالفرنسية في النص الاصل .

انركب - وكان في مقدوره أن يعضي ، تحت رعاية صاحبنا بروسوس ، ليميش حياة متواضعة وهادئة بورع وشرف عظيمين . لكنه بذلك لا يملك هو نفسه أية قاعدة مادية . وقد جرت الامور مثلما كتب النبي فوته :

« واذا لم يكن يملك مؤخرة ، »

كيف يستطيع الانسان النبيل أن يقعد ؟ (٢٨٩) .
« ما يلمح هذه القاعدة - الكسب الفردي - من « المادية » : فهذا ما يمكن أن نتبينه ، فيما تبينه : من الفقرة الثانية :

« ان الانانية ، الكسب الفردي » ، وبالتالي فهما متماثلان ، واذن فان « الانانية » هي « قاعدة مادية » أيضا ، « تمزق العالم بمبدأ كل لنفسه » ، الخ . (ص : ٥٢) .

وهكذا فان « قاعدة مادية » هي التي « تمزق » ، ليس بواسطة حقائق « مادية » ، بل بواسطة « مبادئ » أيديولوجية . ان الفقر ، كما هو معروف (ان بروسوس نفسه ينسج ذلك في الوضع المذكور أعلاه لكل من ليس ذلك معروفا لديه بعد) ، هو كذلك أحد مظاهر « مجتمعا » . واننا لنعلم على أية حال انه ليست « القاعدة المادية » الكسب الفردي » ، بل على النقيض من ذلك

« التسامي هو الذي أفرق الجنس البشري في الفقر » . (ص : ٥٤ -
ان المقتطفات الثلاثة جميعا هي من مقالة واحدة) .

ألا فليحرر « التسامي » بأسرع وقت بروسوس التاعس « من الفقر الذي أضرته القاعدة المادية » فيه !

٢ - « ان الكتلة الفعلية تدفع الى الحركة لا بفعل فكرة ، بل بفعل « مصلحة مفهومه جيدا » . . . وفي الثورة الاجتماعية ، سوف تعدل انانية الحزب المحافظ بالانانية الأنبل للشعب الذي هو في حاجة الى الخلاص » (شعب « في حاجة الى الخلاص » يقوم بثورة) . . . « ان الشعب يقاتل في الحقيقة من أجل « مصلحة المفهومه جيدا » ضد المصلحة الوحشية والحصارية للأشخاص الفرديين ، تدعمه وتؤيده قوة أخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » (العدد الثاني عشر ، ص : ٨٦) .

ان « المصلحة المفهومه جيدا » لصاحبنا بروسوس « الذي هو في حاجة الى

- « الخلاص » ، والذي مما لا ريب فيه أنه « تدعوه وتؤيده قوة أخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » ، تستقيم في « تعديل » « أنانية الحزب المحافظ » بواسطة « الانانية الانبل » الخاصة بالصمت ، ذلك أنه لا « يدفع الى الحركة حتى فكرة واحدة » دون أن يمرض للشبهة في الوقت نفسه الاسلوب المركب للاشترابية الحقيقية .

٣ - « ان اليأس عاقبة للملكية ، التي هي ملكية خاصة وحصريسة بطبيعتها !! » (العدد الثاني عشر ، ص : ٧٩) .

٤ - لا يمكن تحديد أية رابطات مقصودة هنا ، وعلى اية حال ، فالذا كان المؤلف يقصد الرابطات الانانية للرأسماليين ، فقد نسي اذن الرابطات الهامة للعمال اليدويين ضد السلطة الاعتبائية لاصحاب العمل !! » (العدد الثاني عشر ، ص : ٨٠) .

ان بروسوس اسعد حظا . « فلا يمكن تحديد » أي نوع من الهراء كان يريد تأليفه ، لكنه اذا كان قد « قصد » مجرد النوع الاسلوبي ، فانه اذن لم « ينس » في حال من الاحوال الهراء المنطقي المتساوي « الالهية » . وفيما يتعلق بالرابطات ، فاننا نشر فيما عدا ذلك الى اننا نعطي المعلومات في الصفحة ٨٤ عن « رابطات بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ترفع وعي البروليتاري وتطور المعارضة العنيفة » (!) « البروليتارية » (!!) « الكلية » (!!!) « ضد الشروط القائمة » .

ولقد سبق لنا ان تحدثنا اعلاه ، بخصوص ألهر غرون ، عن عادة الاشتراكيين الحقيقيين في تمثل الشروح التي لم يفهموها ، وذلك بواسطة حفظ عبارات وشعارات متعزلة عن ظهر قلب (٣٦٠) . لا يختلف الاسلوب المركب عن الاسلوب البسيط الا بمقدار ما يتوفر بطرق ملتوية من مثل هذه العبارات الطويلة غير المهضومة ، وبالتالي المتلعة على عجلة كبيرة ، وبما يترتب على ذلك من مفص معدي رهيب . ولقد رأينا كيف أن « الشروط الواقعية » و « مسائل الاقتصاد السياسي » تبرز على نحو غير متوقع عند الويستفاليين عند كل كلمة ، وكيف يجاهد بروسوس المقدام بخصوص « القاعدة المادية » و « المصلحة المفهومة جيدا » « للمعارضة البروليتارية » . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الفارس الاخير للمرأة يستخدم على هواه « اقطاعية المال » التي كان الاخرى به ان يتركها لمبتكرها فوربه . ولقد كان فهمه لمعنى هذا الشعار ضيلا جدا بحيث يؤكد في العدد الثاني عشر ، ص : ٧٨ ، ان « ارستقراطية مالكة قد خلقت في مكان الارستقراطية الاقطاعية » بواسطة تلك الاقطاعية ، الامر الذي يترتب عليه ١ - أن « اقطاعية المال » ، يعني « الارستقراطية المالكة » « تخلق » نفسها ، ٢ - ان « الارستقراطية الاقطاعية » لم تكن اي نوع

من « الأرستقراطية المالكة » ، ومن ثم فإنه يثني على الراي القائل ، في الصفحة ٢٩ ،
ان « اقطاعية المال » (يعني المصرفيين الذين ينكل الرأسماليون والصناعيون
الإصغر أتباعا لهم ، هذا اذا اراد المرء أن يتقيد بالصورة المجازية ، واقطاعية
« الصناعة » (التي يشكل البروليتاريون أتباعا لها) هما « اقطاعية واحدة فقط » .

وان الرغبة الفعلية التالية التي يعبر عنها فارس المرأة ، وهي الرغبة التي
تذكر المرء بأمل الويستفاليين البهيج ، ترتبط كذلك بكل حرية « بالقاعدة المادية » ،
الا وهي الرغبة في أن يعهد مجلس النواب الفرنسي للاقاء سلسلة من المحاضرات في
الاقتصاد السياسي عليهم من أجل بنائهم التوتوبورغي .

« لكنه لا بد لنا من الإشارة الى أننا لم نتعلم حتى الآن ، من الاعداد
المرسلة اليانا من فولكس تريبون (النيويوركية) أي شيء على الاطلاق
عن التجارة والصناعة في أميركا . . . ان نقص المعلومات المنورة عن
الشروط الصناعية والاقتصادية في أميركا ، التي ينطلق منها دائما
(على أي حال) « حقا » ، « الإصلاح الاجتماعي » ، الخ العدد العاشر ،
ص : ٥٦ .

وهكذا فان فولكس تريبون ، وهي صحيفة تسمى الى القيام بالدعاية
المباشرة في أميركا ، هي موضع اللوم ليس لانها تقوم بعملها بصورة خاطئة ، بل
لانها تواتت عن اعطاء مرآة المجتمع « المعلومات المنورة » عن أشياء ليست لها بها أدنى
علاقة على الاطلاق ، على أي حال بالطريقة المطلوبة هنا . فعند أمسك بروسوس
« بالقاعدة المادية » ، التي لا يدري ما عساه أن يصنع بها ، فإنه يطلب من الجميع
أن يقدموا اليه المعلومات عنها .

وفضلا عن ذلك ، فان بروسوس يخبرنا دائما أن المزاحمة تجلب الدمار على
الطبقة الوسطى الصغيرة وان

« الترف في أسلوب اللباس . . . المسبب عن مواد ثقيلة . . . لباعث على
الضجر جدا » (العدد الثاني عشر ، ص : ٣٨ - المرجح أن بروسوس
يعتقد ان توبا من الحرير يضاهي في ثقله لباسا كاملا من اللدوع) ،
وقس على ذلك .

وحتى لا يراود القارئ أدنى شك بخصوص « القاعدة المادية » لا فكر بروسوس ،
فإنه يرد في الصفحة ٥٣ من العدد المباشر :

« ان الهر غوتزكوف يفعل حسنا اذا تعرف بادىء الامر الى العلم الالمانى للمجتمع بحيثلا تعترض سبيله... ذكريات عن الشيوعيين الفرنسيين المحرمين ، بابوف وكابيه . »

وفي الصفحة ٥٢ :

« تريد الشيوعية الالمانية ان تصور مجتمعا يكون فيه العمل والتمعة **أمرا واحدا** ولا يكونان بعد الان منفصلين **بمكافاة خارجية** . »

ولقد رأينا أعلاه معا يستقيم كلا « العلم الالمانى للمجتمع » والمجتمع الذي ينبغي « تصويره » ، ولم نجد بذلك أنفسنا في المجتمع الافضل على وجه اللذعة .

وبقدر ما يتعلق الامر برفاق نارس الوراة ، فانهم « بصورتي » « مجتمعا » باعنا على الضجر حتى الدرجة القصوى . ولقد اخذوا على انفسهم لفترة من الزمن ان يمثلوا دور العناية الالهية بالنسبة الى رجل المدينة والريف في ألمانيا . لسرعة قرميدة تقع من السطح أو طفل يسقط في الماء من دون معرفة وإرادة **مراة المجتمع** . ومن حسن حظ الصحيفة القروية ، التي جعلت هذه المزاحمة تشكل خطرا عليها ، ان اخوية **المراة** سرعان ما اتلعت عن هذا النشاط المتعب ، لقد مضوا الواحد لآخر الآخر يطلبون النوم من جراء الاعباء الشديد . وعبثا جربت جميع الوسائل في سبيل ايقاظهم ، في سبيل حقن دماء حياتية جديدة في الصحيفة ، ان التأثير المحجر لدرع غورغون قد اصاب المحررين أيضا . وفي الختام وقف بيرسوس هناك وحده حاملا درعه و « قاعدته المادية » - المصدر الحساس الوحيد بين الأحداث (١٩١٠) ، وان خط الخصر المستحيل لتعيين العلاقة قد انهار انقاسا ، وتوقفت **مراة المجتمع** عن الوجود .

السلام لرمادها ؛ وفي هذه الاثناء ، فلنستدر ونتطلع الى كوكبة اخرى اكثر بريقا في منطقة مجاورة من نصف الكرة الشمالي . ان الدب الاكبر ، او الماجور بيتمان الدبى المظهر ، يندفع نحونا متألقا بذيل لامع ؛ وانه يسمى كذلك الكوكبة ذات السبعة كواكب ؛ لانه يظهر على الدوام برفقة ستة آخرين كيما يكمل الاوراق المطبوعة العشرين المطلوبة (٢٩٢) . يا له من بطل مغوار ! واما ضجر من موقفه على ارجل اربع في الخريطة السماوية ، فقد نهض اخيرا على قائمته الخلفيتين ، وتسلح كما هو مكتوب : ارتد اذن بزة الخلق ونطاق القناعة ؛ ثبت الى كتفك كتافتي الكلام العطنان وضع قبة الحماسة مثلثة الزوايا ؛ زين صدرك الرجولي بصليب رتبة التضحية بالذات

من الصنف الثالث ؛ تقلد سيف كراهية الطفلة ، وضع حذاء في قدميك كي تستطيع القيام بالدعاية بأقل قدر ممكن من تكاليف الإنتاج . أن ما جورنا ، وقد نجهز على هذا القرار ، يتقدم في طبعة كتيبه ، ويستل سيفه ، ويصدر الأمر : اتبه ! وانه ليلقي الخطبة التالية :

أيها الجنود ! من أعالي تلك الناقدة لدار النشر تتطلع اليكم اربعون ليلة ذهبية ، انظروا فيما حولكم ، أيها الحماة المغاوير « للإصلاح الكلي للمجتمع » ، هل ترون الشمس ؟ انها شمس أوسترتز ، التي تبشر بانتصارنا أيها الجنود !

« ان النوعي يتنا تقابل فقط من أجل الفقراء والمحرومين ، من أجل الإنسانية والبائسين ، لبعثنا الشجاعة والاقدام على المقاومة حتى النهاية . ليس ما ندافع عنه شيئاً فاتراً على الاطلاق ، وليس ثمة شيء غير واضح » (بل بالاحرى شيء مضطرب كل الاضطراب) « فيما نسمى اليه ، وبإتالي فأننا مصممون ، وعلى الرغم من كل شيء نظل مخلصين أبداً « للشعب ، للشعب المضطهد ! » (المجلة الريمانية ، المجلد الثاني ، المقدمة) .

تكب سلاحك ! اتبه ! - قدم سلاحك ! - عاش النظام الاجتماعي الجديد ، الذي نقناه وفقاً لبابوف في ١٤ فصلاً و ٦٣ تبدأ من التضحيات الميدانية !

« ومن المؤكد أنه ليس من الأهمية بمكان في آخر الامر ما اذا كانت الامور ستسير الي ما قررناد ، لكنها ستكون مغايرة لما توهمه العدو ، مغايرة لما كانت عليه حتى هذا الحين ! ان جميع المؤسسات البغيضة ، التي نشأت عن عمل دنيء استمر طوأل ثرون من أجل دمار الامم والشعوب ، سوف تفنى ! » (المجلة الريمانية ، المجلد الثاني ، ص . ٢٤٠) .

فلتحل اللعنة على كل ذلك ! اتبه ! - انزل سلاحك ! - يسارا كر ! - تفقد سلاحك ! - استرح ! - الي الامام سر ! - لكن الدب هو بطيمته حيوان الماني حقيقي . فبعدهما انار بهذا الخطاب مرحي صاحبة علما ، وبذلك انجز ماثرة من أعظم ماثر عصرنا ، فقد قعد في داره واطلق العنان لقلبه العاشق الرقيق في قصبدة غنائية طويلة مؤثرة عن « النفاق » (المجلة الريمانية ، المجلد الثاني ، ص : ١٢٩ - ١٤٦) . ففي عصرنا الذي تفسخ وفسد باطنيا بالجسد والروح على حد سواء بفعل نودة الانانية ، نصادف - يا لسوء الحظ ! - أفرادا لا يملكون في صدورهم قلوبا دافئة خفاقة ، ولم تمتلء عيونهم قط بدمعة عطوف ، ولا يمر في جماعهم الجوفاء قط اي شعاع بلهر من الحماسة للجنس البشري . ايها القلريء ، اذا

صلافت مثل هذا المرء فلجعله يقرأ « نفاق » الدب الاكبر ، ولسوف يبكي ، ويبكي ، ويبكي ! لسوف يرى ههنا مبلغ يؤسه وشقائه وعريه ، ذلك أنه سواء أكان رجل لاهوت أم رجل قانون ، فيزيائيا أم رجل دولة ، تاجرا أم صانع مقننات أم حوذا ، فسوف يجد هنا كسفا خاصا عن النفاق الخالص الذي يعيز كل حرفة على حدا ، ولسوف يجد كيف أن النفاق يتخفى في كل مكان ، وعلى الاخص كيف أن « لعنة الحمامين لعنة ثقيلة الوطأة » ، وإذا لم يحمله هذا كله على الندم وتعديل أساليبه ، فإنه ليس أذن أهلا لأن يكون مواودا في عصر الدب الاكبر . وفي الحقيقة أنه لا بد للمرء أن يكون قبيحا شريفا ، أو « ظاهر الذيل » كما يقول الانكليز ، حتى يستشم نفاق العالم الشرير لدى كل خطوة . فحيثما تلفت الدب الاكبر يصادف النفاق ، ولقد جرى له ما جرى لسابقه في « حديقة اليلك » (٢٩٢) .

آه ! لو اني قبعث في الزاوية
واصغيت الى الاحاديث البعيدة ،
وشاهدت الهياج والارباك ،
فسوف استدير ،
وازمجر ،
واهرب الى مكان ما ،
وانطلق حواي ،
وازمجر ،
واهرب مرة اخرى الى مكان ما ،
واخيرا استدير من جديد .

طبعا ، اذ كيف للمرء ان يفلت من النفاق في مجتمعنا المتفسخ كليا ! لكن ذلك مؤس !

« كل امرئ يستطيع ان يكون مفتريا ، مغرورا ، دنيسا ، ماكرا ،
واي شيء آخر يخطر في بالك ، لان الشكل المناسب قد وجد » ! ص :
- (١٤٥) .

وان ذلك ليكفي في الحقيقة كي يبعث اليأس في المرء ، على الاخص اذا كان
الدب الاكبر !

و « آواه ! فان العائلة قد تلوثت كذلك بالاكاذيب ... وان شبكة
الاكاذيب تخترق العائلة مباشرة وتنقل بالوراثة من عضو الى آخر » .

الويل ، الويل ثلاثا لرؤساء الاسر في الوطن الالمانى !
وعندئذ يعصف الجنون دفعة واحدة ،
وتنفخ روح جبلدة من الانف ،
وتتكشف الطبيعة الباطنة المتوحشة -

وينهض الدب الاكبر على قائمته الخلفتين من جديد !

« اللعنة على الانانية ! ما ارهب تحويمك فوق رؤوس البشر ! بأجنحتك
السوداء ... بزعيقتك الحاد ... اللعنة على الانانية ! ملايين وملايين
المبيد المساكين ... يبكون وينتحبون ، ويشكون ، وينوحون
اللعنة على الانانية ! ... اللعنة على الانانية ! ... عصابة من كهنة
بعل ! ... انفاس الطاعون ... اللعنة على الانانية ! شيطان الانانية .. »

(ص : ١٤٦ - ١٤٨) .

اصلب الهلب على رقبتى

راقبا عن الخدمة .

كل شجرة صغيرة مزروعة

تسخر منى ! اولى هاربا من الخضرة اليانعة

والعشب الطري النظيف ؛

ان شجرة البقس تهز اشواكها في وجهي .

.

اعمل حتى درجة الاعياء ، واذا بلغ التعب منى أشده

استلقي عند الشلال الاصطناعي

وافكر مليا ، وابكي ، واقلق حتى اشارف على الموت .

لكن اواه ! فليس من يسمع بؤسى

الا الحوريات الزجاجية !

.

ان « النفاق » الاعظم الذي تتصف به هذه المناحة برمتها يستقيم في بيان ان مثل هذا الزمور المصنوع من عبارات أدبية بالية وذكريات من الروايات هو وصف « للنفاق » في المجتمع الراهن ، وفي التصرف فكان المرء سوف يثور بصيرة شيفة من جراء هذا المصير الباعث على القلق في سبيل الانسانية المعذبة .

ان كل امرئ يملك بعض الاطلاع على خارطة السماء يعرف ان الدب الاكبر يصادف هنالك في حوار وثيق مع شخص ذي مظهر باعث على الضجر بعسك بعدد من الكلاب مقيدة الى رسن ويدعى **العواء** . وان هذا الحوار ليورد مجدداً في سماء الاشتراكية الحقيقية في الصفحات ٢٤١ - ٢٥٦ من **المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني . وان دور العواء ليضطلع به الهر سيميج نفسه انذني سبق ان تانتشنا اعرضه لرأسه من « الاشتراكية والشيوعية والانسية » . وانا لنجد في حالته انا في **المجموعة السكسونية** التي يشكل هو كوكبها الابرز ، وهو كتب لهذا السبب مجلدا صغيرا عن **الظروف في سكسونيا** *Sächsisches Zustand* . وفي المقطع الذي اوردناه يطلق الدب الاكبر زمجرة راضية بخصوص هذا المجلد الصغير ويتلو صفحات كاملة منه « بأعظم الرضا » (٢٩٤) . وان هذه المقطوعات لكافية من اجل وسر الكتيب برعته ، وهي على الرحب والسعة ما دامت كتابات العواء لا يمكن الحصول عليها في الخارج بآية طريقة أخرى .

وعلى الرغم من ان العواء هبط في **الظروف السكسونية** من اعالي تأمله انى « الظروف الواقعية » ، فانه لا يبرح ينتمي ، مع مجموعته السكسونية بكاملها ، وكذلك اندب الاكبر ، جسدا وروحا ، الى الاسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية . وعلى العموم ، فان الاسلوب المركب قد استفد مع الويستفاليين في **أخونة الوفاة** ، وخاصة مع الحمل والثور وبيرسوس . وبلتالي فان المجموعة السكسونية وسائر المجموعات الاخرى لا تقدم لنا سوى تطورات تالية للاشتراكية الحقيقية البسيطة التي وصفناها اعلاه .

ان العواء ، بوصفه بوجوازيا وواصف للدرلة الدستورية الالمانية النموذجية ، يطلق بادىء الامر احد كلابه ضد **الليبراليين** . وليست بنا حاجة ماسة الى دراسة هذه الخطبة التقريعية الرائعة ما دامت لا تزيد ، مثلها كمثله جميع الخطب الاخرى المماثلة للاشتراكيين الحقيقيين ، عن كونها **جرمئة تافية** لنقد الموضوع نفسه من قبل الاشتراكيين الفرنسيين . ان العواء ليقف بالضبط مثل موقف الراسماليين ، واذا شئنا ان نستخدم كلماته بالذات ، فانه يملك « المنتجات المنتجة من قبل العمال » الفرنسيين وممثلهم الادبيين « **كنتيجة للامرات الاعمى الرساميل الاجنبية** » (**المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، ص : ٢٥٦) . وهو لم يفعل حتى جرمتها ، لان

آخرين قد فعلوا ذلك قبله ، (راجع الحواميات الألمانية والمجلة الثمانية ،
المجلد الاول ، الخ .) ان كل ما فعله هو توسيع هذا « الميراث الاعمرى » بنوع آخر
من « العمى » ليس هو ألمانيا فحسب ، بل **سكسونيا** بصورة خاصة . وهكذا فانه
يقول (المصدر نفسه - ص : ٢٤٣) ان البروليتاريين قد « ابتدوا الاجراءات القضائية
العامة كيما يتمكنوا من القاء تمارينهم الملائية امام مجلس القضاء » ؛ وهكذا فان
العواء ، بالرغم من حماسه الفائقة ضد البورجوازية والراسماليين ، الخ . لا يرى
في الليبراليين صورة اولئك بقدر ما يرى فيهم خدامهم المأجورين ، يعني **الحامين** .

ان نتيجة الاستقصاءات التي يقوم بها صاحبنا اعواء في الليبرالية تجديرة
بالاشارة الىها . ان الاشتراكية الحقيقية لم يسبق لها من قبل قط ان « رثت بمثل
هذا الحزم عن اتجاهها الرجعي سياسيا .

« لكن اتم . . . البروليتاريين . . . الذين سمحتم لانفسكم من قبل بان
تتحركوا بفضل هؤلاء البورجوازيين الليبراليين وبأن تحرقوا من جادة
انصواب الى اللابل افكروا في عام ١٨٣٠ : كونوا حذرين الا تؤيدوهم
في جهودهم وصراعاتهم . . . دعوهم يقاتلوا لوحدهم من أجل . . . ما بدأوا
القتال عن أجله في سبيل مصالحهم الخاصة وحدها ؛ وقيل كل شيء ،
لا تشاركوا في الثورات السياسية في أي وقت كان ؛ هذه الثورات التي
صدرت على الدوام عن اقلية ساخطة تود ، من جراء شبقها الى السلطة ،
ان تقلب السلطة الحاكمة وتنتولي على الحكم » (ص : ٢٥٤ - ٢٤٦) .

ان للعواء حقا مشروعاً حتى المدرجة القصوى في شكر الحكومة السكسونية الملكية
ان اكليل الفيجن (٢٦٥) هو اقل مكافأة يمكن ان تقدمها الحكومة اليه . واذا امكن
ان يخطر في البال ان البروليتاريا الألمانية سوف تتبع نصيحته ؛ فان وجود الدولة
الاقطاعية ، البورجوازية الصغيرة ، الفلاحية الليوقراطية النموذجية لسكسونيا
سوف يصبح مضمونا لفترة طويلة من الزمن . ان العواء يحلم في ان ما يصلح لفرنسا
وانكلترا ، حيث تحكم البورجوازية ، يجب ان يكون صالحا ايضا من اجل سكسونيا ،
حيث لا تزال البورجوازية بعيدة عن تسليم مقائيد الحكم ، وفيما عدا ذلك . فان
العواء يستطيع ان يقرأ كل يوم في الصحف البروليتارية الصادرة في فرنسا وانكلترا
كيف انه من المحال على البروليتاريا حتى في هذين البلدين ان تظل لا مبالية بالمسائل
التي لا تتعلق في حقيقة الامر الا بالمصلحة المباشرة للبورجوازية او قسم من هذه
البورجوازية . وان مثل هذه المسائل ، في عداد مسائل عديدة ، هي في انكلترا سحب
اعتراف الدولة بالكنيسة ، وما يسمى التسوية العادلة للدين الوطني ، والضرائب

المباشرة ؛ وفي فرنسا توسيع الضرائب بحيث تشمل البورجوازية الصغيرة ، والقضاء
المكوس المدينة ، الخ .

واخيرا فان كل ما ينادى به في سكسونيا من « حرية الفكر هو مجرد زبد ضائع
... صراع سُفهي » ، وليس السبب في ذلك ان شيئا لم يتحقق بفضلها وان البورجوازية
لم تتقدم خطوة واحدة ، بل ان السبب في ذلك هو انكم ، « انتم » الليبراليين ،
« لا تتمكنون بذلك من تحقيق اي علاج اساسي للمجتمع المريض » (ص : ٢٤٩)
وان قدرتهم على ذلك لتتضائل ما داموا لا يعتبرون مطلقا ان المجتمع يعاني المرض .
ولتكف بهذا القدر . في الصفحة ٢٤٨ يطلق العواء كلبا اقتصاديا آخر .

في لايبزغ ... « نهضت من جديد اقسام كاملة من المدينة » ان العواء
يعرف اقساما من المدينة « نهضت » ليس « من جديد » ، بل قديما منذ
البداية) . « وعلى اي حال ، فقد نشأ في هذا المجال تفاوت جائر فيما
يتعلق بالمباني ، بمعنى انعدام المساكن لقاء » (!) « سعر متوسط . ان
كل بان لبنت جديد لا يهين المباني ، في سبيل فائدة اعلى » (! كان
يجب ان يقول في سبيل اجر اعلى) « الا من اجل استخدامها من قبل
اسر كبيرة ؛ ومن جراء نقص الانواع الاخرى من المساكن ، فان عائلات
كثيرة تضطر ان تستاجر مباني اكبر مما تحتاج اليه او تستطيع ان تدفع
اجرا لقاءه ، وهكذا تتراكم الديون ، والحجوز ، والاعتراضات على
الكمبيالات ، وقس على ذلك ! » ان هذه (!) تستاهل (!) اخرى) .
« وباختصار ، فان الطبقة المتوسطة مقدر لها بكل وضوح ان تمتصر » .

ولا يستطيع المرء الا ان يعجب بالبساطة البدائية لهذا الكلب الاقتصادي !
ان العواء يرى ان البورجوازية الصغيرة لمدينة لايبزغ المستنيرة تعرض للدمار
بطريقة تبعث فينا قدرا كبيرا من البهجة ، « وفي ايامنا الحاضرة ، حيث طمست جميع
الفروق في النوع الانساني » (ص : ٢٥١) ، كان يجب ان تلقى هذه الظاهرة نفس
الترحيب من قبله . وعلى أية حال ؛ فان العكس هو ما يحدث ، اذ ان هذه الظاهرة
تقلقه وتحمله على البحث عن سببها . وانه ليجد هذا السبب في حيث بناء المساكن
المضارين ، الذين يسعون الى اسكان كل خياط او صانع قفازات في قصر لقاء اجر
باهظ . ان « بناء المساكن الجديدة » في لايبزغ هم - كما يشرح العواء ذلك في اللغة
السكونية الاشد خراقة وغموضا - فلا يمكن ان تسمى المانية - متفوتون على
جميع قوانين المراحة . انهم يبثون مساكن اعلى مما يتطلبه الشارون لها ، ولا
يتكيفون مع حالة السوق ، بل مع « فائدة اعلى » ؛ وفيما كان يجب ان تكون عاقبة
ذلك في كل مكان ان يؤجروا مساكنهم بسعر ادنى ، فانهم ينجحون في لايبزغ في

اخضاع السوق لهواهم ويجيرون المستأجرين على تدمير انفسهم بالاجور الاعلى ؛ ان العواء قد حسب البعوضة فيلا ، والتفاوت المؤقت بين العرض والطلب في سوق الاسكان أوضاعا دائمة، والحقيقة انه حسب السبب في افلاس البورجوازية الصغيرة . بيد ان الاشتراكية السكسونية يمكن ان تفشرف لها مثل هذه البساطة في التفكير ما دامت « تنجز عملا جديرا بالانسان ، وسوف يباركها من أجله البشر جميعا » (ص : ٢٤٢) .

اذا نعرف من قبل ان الاشتراكية الحقيقية سوداوية كبيرة ، ومهما يكن من أمر ، فان المرء يمكن ان ينطوي على الامل في ان العواء ، الذي ابان عن مثل تلك الجراءة الرائعة في الحكم في المجلد الاول من **الجلد الرينانية** ، سوف يكون بريئا من ذلك الداء . ابدأ . ان العواء يطلق ، في الصفحتين ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، الكلب النابح التالي ، وبذلك يبحث الاشراف في قلب المدب الاكبر .

« مباراة الرماية في دريسدن ... احتفال شعبي ، ولا يستطيع المرء الا بكل صعوبة ان يخطو الى المروج قبل ان يصادف المزامير النائحة التي ينفخ فيها العميان الذين لا يرضيهم الدستور ... ويشور من جراء الصيحات السوفوية التي يطلقها « الفنانون » الذين يسلمون بالتواءات اعضائهم مجتمعا بنيت ملتوية هي نفسها بصورة شيطانية وباعثة على النفور » .

(حين يقف راقص على الحبل على رأسه ، فان ذلك يعني بالنسبة الى العواء العالم الحاضر المقلوب رأسا على عقب ؛ ان المعنى الصوفي للولاب دائر هو الافلاس ؛ ان سر سباق البيضة والملقحة هو مسلك كاتب اشتراكي حقا يخطو في بعض الاحيان ، بالرغم من جميع « الالتواءات » ، خطوة فاسدة ويلطخ « قلعدته المادية » بأسرها بمح البيض ؛ وان المزمارة يعني دستورا لا يرضي ؛ وان قيثارة اليهودي تعني حرية الصحافة التي لا ترضي ؛ وان دكانا لبيع الثياب المتيقة يعني الاشتراكية الحقيقية ، التي لا ترضي هي الاخرى . وان العواء ، الغارق في هذه الرمزية ، ليضرب على وجهه متنهدا وسط الحشد وينتهي ، كما فعل بروسوس من قبله ، الى الاحساس الفخور بأنه « القلب الحساس الوحيد بين الابلسة ») .

« وهناك في الخيم يمارس اصحاب بيوتات الدعارة ... تجارتهم المخزية » (ويتلو ذلك خطبة طويلة في الموضوع) . « ايها البغاء ، ايها الشيطان التي تنفت الطاعون ، أنت الثمرة الاخيرة لاجتماعنا الراهن » (ليست الاخيرة دائما ، فلربما كان تعة ابن غير شرعي في وقت لاحق) ... « أستطيع ان اروي قصصا عن كيف رمت فتاة بنفسها عند قدمي رجل

غريب « ... (وتعقب القصة ذلك) ... « أستطيع أن أروي قصصاً،
لكن لا ، لن أفعل » (في الحقيقة انه روى القصة لتوه) . « كلا ، انه
لا يتهم الضحايا المساكين للموز والافواء ، لكنه يجز أمام مقعد القاضي
القوادين الوقحين ... لا ، لا ، حتى ليس هؤلاء ! ما الذي فعلوه غير
ما يفعله الآخرون: فهم يمارسون تجارتهم ، حيث يمارس الجميع التجارة » .
السخ .

وعكذا فان الاشتراكي الحقيقي ألقى النوم بأسره عن عائق الافراد ونقله على
عائق « المجتمع » اندي هو معصوم . **التجميع يفعلون ذلك** (٢٩١) . والمثالة هي في
آخر الامر أن نظل أصدقاء طيبين مع العانة جميعاً . ان المظهر المميز للبقاء - ألا وهو
كونه الاستثمار الأكثر حية ، الاستثمار الذي يتناول الجسد الحي ، للبروليتاريا
من قبل البورجوازية : المظهر حيث « غم العملية » (من الصفحة ٢٥٣) ،
يعاني الإفلاس مع مرق الفقر الاخلاقي الخاص به ، وحيث يبدأ الرزق . الحقد
الطبيعي المتعطل الى الأثر - هذا المظهر مجهول من الاشتراكية الحقيقية - وبدلاً من
ذلك نأتي نتفجع في العاهرات على مساعدات اليقائين المفلسين ورؤيات العوامل
الحقبات التي لا بعد يستطيع بعد الآن أن يعجب فيهن « بدمارة الإبداع » : « الوردة
المنسحقة تدور في بحر المشاعر الإقدس واللائق أيضاً ، التي **تغير المسكين !** »

ان في « الاشتراكية السكسونية » هي صحيفة اسبوعية صغيرة بعنوان **أوراق
بتفسج من أجل النقد الحديث** (٢٩١) ، يحررها وحررتها في . سلوسيل في
بأوتزن . وهكذا فان « البتفسج » هو في واقع الامر زهر الربيع الذي واز « هذه الورود
الرفيعة قد وحقت كما يلزم في هبتالة ثوبها » (٢٩٨) ، ١٢ كانون الثاني من سنة ١٩١١ من
قبل حراسه من لايزعج هو كذلك احد افراد هذا الفريق .

« يمكننا ان نحبي نقداً في **البتفسج** ، تطوراً في اوقات السكسونية . ان
هذه الصحيفة ، بالرغم من صغر سنها ، توتمن بكل حدة في الأندرسون
السياسي السكسوني القديم والنظرية الاجتماعية للاباء الحاضرة » .

ان « الفتور السكسوني القديم » ليس على ما يكفي من الفتور بالنسبة التي
هؤلاء السكسونيين الرؤساء . فلا بد لهم أن يقسموه نصفين مرة أخرى بواسطة
« توفيقه » ، ليس في ذلك « ضرر » على الإطلاق !

★ **Pauvre petit bonhomme** ، بالفرنسية في النص الاصلي .

★ ★ ان اللمعة اللاتينية من أجل زهرة الربيع هي « **Schlüsselblume** » (وحرة سلوسيل) .

ولقد، تديرنا نورا كي نطلع على واحدة فقط من هذه البنفسجات ؛ لكن :

كانت بنفسجة هيبية ؛

وان تكن محتية الرأس ومجهولة (٢٩٩) .

وفي هذا العدد - الاول لعام ١٨٤٧ - يضع العواء بعض الاشعار الصغيرة التزيينية كتقدمة عند اقدام سيدات « حديثات غير تسارات » . وانه ليتقرر هناك، فيما يتقرر :

وان شوكة حقد الطفاة .

تزون حتى قابوب النساء الرقيقة (٣٠٠) -

وتلك مقارنة لا بد ان جراتها قد « زينت » في هذه الانساء « القلب الرقيق » لصاحنا العواء « بشوكة » وخزات الضمير .

« وليس الفنج السبب الوحيد في توردها » .

تمكن للعواء : الذي « يستطيع ان يروي فصفا » في الحقيقة ، لكنه « لن » يرويدا لانه قد سبق فرواها ؛ والذي لا يتحدث عن شوكة اخرى غير شوكة « حقد الطفاة » ؛ ايكن لهذا الرجل المثقف والمحترم ان يكون قادرا حقا على جعل « الوججات الجميلة » للنساء والانسات « تتورد » بواسطة « الفنج » الفامض .

وليس الفنج السبب الوحيد في توردها .

انها تتورد من جراء غضب حب الحرية ،

متأفة مقدسة ؛ هذه الخدود الجميلة

التي تزهو جذابة مثل الورود .

ومما لا ريب فيه ان توردها « غضب حب الحرية » يجب ان يتميز بكل سهولة ، بفضل كون اكثر حياء واخلاقية « ولعانا » من توردها « الفنج » الاحمر الفامض ، وبصورة خاصة بالنسبة الى رجل مثل العواء الذي يستطيع ان يميز « شوكة حقد الطفاة » من جميع « الاشواك » الاخرى .

ان البنفسج تمطينا فرصة مباشرة للتعرف الى احدي تلك الجميلات اللاتي

« تزين شوكة حقد العنقاة قلبهن الرقيق » واللائي « تتورد خدودهن الجميلة بغضب حب الحرية ، متألقة مقدسة » ، اني افسد أندروميما السماء الاشتراكية حقا (فرولن لوز اوتو) ، المرأة الحديثة المقيدة الى صخرة الشروط غير الطبيعية والمغتسلة بزبد المستبقات القديمة ، التي تقدم « نقدا حديثا غير ضلر » للاعمال الشعرية لا لفريد مايسمر . انه لمشهد غريب ، لكنه مشهد فائن ، كيف تناضل الحماسة المتدفقة هنا ضد التواضع الرقيق عند الفتاة الالمانية ، الحماسة « للملك الشعراء » الذي يهز الاوتار الاعمق للقلب الانثوي ويستخرج منها الحانا من التكرم تحاذي المشاعر الاعمق والارق ، الحانا هي في صراحتها البريئة اروع مكافأة ينالها المغني . وان المرء ليصفي الى هذه الاعترافات المتملقة الصادرة عن نفس عذراء في كل بدائيتها الساذجة ، هذه العذراء التي تظل اشياء كثيرة في هذا العالم الشرير غامضة بالنسبة اليها. وان المرء لسمع ويتذكر ان جميع الاشياء ظاهرة عند النفس الطاهرة.

في الحقيقة ان « العاطفية العميقة التي تسود قصائد مايسمر لا يمكن الا ان يحس بها فحسب ، لكن لا يمكن في حال من الاحوال ان تعزى الى اولئك العاجزين عن الاحساس بها . ان هذه الاغاني هي الانعكاس الذهبي للنيران الالهية التي سمع لها الشاعر في قداسة قلبه ان تتأجج كذبيحة على مذبح الحرية ، انعكاس يكرنا لعانه بكلمات شيلر ؛ ان الاجيال اللاحقة سوف تفعل المؤلف الذي لم يكن اكثر من اعماله - انا نشعر هنا ان هذا الشاعر نفسه هو شيء اكثر من اغانيه الجميلة » (بكل تأكيد ، يا فرولن اندروميديا ، بكل تأكيد) ، « وان فيه شيئا لا يمكن التعبير عنه ، شيئا (فوق جميع الظاهر) : على حد تعبير هملت » . (ايه ، انت ايها الملاك المنذر ، انت ! (٢٠١)) « ان هذا الشيء هو ما يفتقر اليه العديدون من شعراء الحرية : على سبيل المثال كليا في هوفمان فون فالرسلين وبروتز » (اترك هي الحال حقا ؟) : « وجزئيا ايضا في هيرفيغ وفرابيلفراث . ان هذا الشيء ربما كان المبقرية » .

ربما كان « شوكة » العواء ، ايتها الانسة الجميلة !

وتقرر المقالة نفسها :

« ومهما يكن من شيء : فان للنقد واجبه - بيد ان النقد يتراءى لي متخسبا حتى درجة كبيرة بالقياس الى مثل هذا الشاعر » .

يا للمدرية ! من المؤكد ان نفسا نقية شابة ، نفسا تخص فتاة عذراء ، لا بد ان « تتراءى » في عيني ذاتها « متخسبة حتى درجة كبيرة » بالقياس الى شاعر يملك مثل هذا « الشيء » الرائع .

في ذاكرة كل واحد منا :
ومع ذلك فلا بد ان ذلك اليوم
سيأتي أخيرا ...

عندئذ تجلس الشموب ، متعاقدة الأيدي ،
مثل الأطفال في قاعة السموات الكبرى ،
ومرة أخرى سوف تدار الكأس ،
كأس الحب في عرس حب الشموب » .

وعندئذ فان فرولان أندروميذا سوف تستفرق في صمت بليغ ، مثل طفل
متعاقد اليدين « . فلنأخذ حذرنا من ان نعكر صفوها .

ولا بد ان قراءنا أصبحوا في لهفة بعد هذا كله الى معرفة أوثق «بملك الشعراء»
الفرد مايسنر ، و «بشيئه » . انه **الجوزاء** في السماء الاشتراكية الحقيقية ، وفي
الحقيقة انه لا يميب مركزه مطلقا . انه يتقلد سيف الشعر المتألق ، ويلتف «بمطفه
من الحزن » (ص : ٦٧ وص : ٢٦٠ من ديوان مايسنر Gedichte ، الطبعة
الثانية ، لايبزغ ١٨٤٦) ، ويلوح في قبضته القوية بمصا الغموض التي يطح أرضا
بها جميع خصوم القضية الصالحة . وعند عقبه يتأثره مثل **كلب صغير** رجل يدعى
موريتز هارتمان يطلق هو الآخر في سبيل القضية الصالحة نباحا قويا تحت عنوان
Kehel und Schwert (لايبزغ ١٨٤٥) . واذا شئنا ان نتحدث بمبارات أرضية،
فاننا دخلنا مع هذين البطلين منطقة قد قدمت لفترة طويلة من الزمن فيما مضى
مجندين اقوياء عديدين للاشتراكية الحقيقية ... تلك هي **الغابات البوهيمية** .

وكما هو معروف جيدا ، فقد كان كارل مور الاشتراكي الحقيقي الاول في
الغابات البوهيمية . ولم يحالفه النجاح في انجاز عمل التجديد حتى النهاية ؛ لم
يفهمه عصره ، وقد سلم نفسه للعدالة . ولقد تمعد مايسنر - الجوزاء الى تأثر
خطوات هذا الوجه النبيل واراد - بروحه على الاقل - ان يقرب عمله الرفيع من
هدفه . ولقد كان الى جانبه ، هو **كارل مور الثاني** ، ساعده سابق الذكر موريتز
هارتمان ، الكلب الاصفر (٢٠٢) - في دور **شوايزر المحترم** - الذي يحيي الله والملك
والوطن الام بطريقة غنائية ، ويلدرف بصورة خاصة دموع الذكرى الشاكرة عند
ضريح ذلك الانسان البسيط ، القيصر جوزيف . وفيما يتعلق ببقية الجماعة ، فاننا
سنكتفي بالإشارة الى ان ايا منهم لم يظهر بعد فيما يبدو ما يكفي من الفهم واللكاء

كي يقوم بنور شبابليغ (٢٠٢)

وانه لمن الواضح من النظرة الاولى أن كارل مور الثاني ليس بالرجل العادي .
لقد تعلم الألمانية في مدرسة كارل بيك ، وبالتالي كان أسلوبه في الحديث يتحلى
بأكثر من الإبهة الشرقية . فعنده ان الإيمان « قرأته » (ص : ١٢) والقلب « وردة »
(ص : ١٦) ، وفيما بعد « غابة المهجورة » (ص : ٢٤) ، وأخيراً « نسر » (ص : ٣١) .
وعنده ان السماء في الاماسي هي (ص : ٦٥)

حمراء مرصعة بالنجوم ، مثل محجر العسرين
دون عين ودون نساء ودون نفس .

ان ابتسامة حبيبته « طفل من أبناء الارض يداعب أبناء الله » (ص : ١٩) .

ومهما يكن من أمر ، فان ما يميزه من الفنانين العاديين اكثر من لفته المبهجة
المليئة بالصور هو سأمه الهائل من العالم . وبذلك فانه يبرهن على انه ابن حقيقي
وخليفة لكارل مور الاول ، بالضبط مثلما يبرهن في الصفحة ٦٥ على أن « السأم
العاصف من العالم » هو احد المتطلبات الاولى عند كل « مخلص للعالم » . وفي
الحقيقة ان مور - الجوزاء ، بقدر ما يتعلق الامر بالسأم من العالم ، يتجاوز جميع
سابقه ومناقبيه . فلنصغ الى ما يقوله هو نفسه :

« اما صليت بالاسي ، فقد مت » (ص : ٧) . « هذا القلب المهدي الى
الموت » (ص : ٨) . « ذهني مظلم » (ص : ١٠) . وعنده ان « العذاب
القاسم يردد عويله في غابة القلب المهجورة » (ص : ٢٤) . « انه ليكون من
الافضل ألا يكون المرء قنولاً قط ، لكن الموت ايضا يكون حسناً » (ص :
٢٥) .

في هذه الساعة الشريرة المرة ،

حين ينسلك العالم البارد ،

اعترف يا قلبي من خلال شفقتك الشاحبتين

بانك باتس بصورة لا يمكن التمييز عنها (ص : ٢٠) .

وفي الصفحة ١٠٠ « يدمى من جراح خفية عديدة » ، وفي الصفحة ١٠١ يحس

بأنه منزوع جدا من أجل الجنس البشري بحيث لا بد له أن يضغط لراعيه « بشدة مثل ملقطين . . . حول صدره الذي يهدد بالانفجار » . وفي الصفحة ٧٨ يكون طائرا كركيا قد اطلق عليه النار ، فهو لا يستطيع ان يطير الى الجنوب في الخريف مع رفاقه ، فهو يتعثر في الادغال « بقوادمه التي اخترقها الرصاص » و « يصفق بجناحيه المريضين اللطخين بالدماء » [ص : ٧٨] . من أين تصدر جميع هذه الآلام ؟ أتكون جميع هذه التفجعات مجرد آنين حب يومي على طريقة فرثر ، وقد ضاعف الاستياء منها بسبب آلام شاعرنا الشخصية ؟ ابدا . ان شاعرنا قد عانى بالفعل قدرا كبيرا من الألم ، لكنه عرف كيف يشتق مظهرا عاما من جميع الآلام ، وأنه كثيرا ما يشير ، مثلا في الصفحة ٩٤ ، الى أن النساء قد مارسن بحقه خدمات مزرعة عديدة (وذلك هو القدر المألوف للامان ، وبصورة خاصة الشعراء) ، وأنه مر بتجارب عديدة في حياته ، ولكن ذلك كله انما يبرهن له على شر العالم والحاجة الى تغيير الشروط الاجتماعية . وليس ألفريد مايسنر هو الذي تالم في شخصه ، بل الجنس البشري ، وبالتالي فانه يستخلص من جميع عداياته أن كون المرء انسانا يشكل قدرا عظيما وعبئا ثقيلا من العذاب .

ايه ايها القلب تعلم هنا (في البرية) ،

مهما تقلبت بك الاحوال ،

كيف تتحمل بكل شجاعة النير الثقيل لكونك انسانا (ص : ٦٦) .

ايه ايها الالم الملب ، ايها اللعنة المباركة ،

ايه ايها العذاب المنب للكتوتة انسانا (ص : ٩٠) .

وفي عالمنا الجاحد لا يمكن لمثل هذا الالم النبيل ان يعتمد الا على اللامبالاة والصد المهين والاستهزاء . وتلك هي تجربة كارل مور الثاني ايضا ، ولقد سبق فرأينا اعلاه ان « العالم البارد ينسأه » ، وبهذا الصدد ، فان الاخفاق الدريع هو من نصيبه حقا :

كيما اتقى سخرية البشر الباردة

بنيت لنفسي سجنا باردا مثل القبر (ص : ٢٢٧) .

وانه ليى بعد في احدى المناسبات كي يرفع من شجاعته :

انت ، ايها المنافق الشاحب ، الذي تسمى الي كي تبغضني

سم لي الالم يحز في قلبي ،

او هوى رديعا لم يلهب صجري (ص : ٢١٢) .

لكن الامر يصبح في آخر الامر شاقا جدا بالنسبة اليه ؛ انه ينسحب ، وفي الصفحة ٦٥ يمضي « الى البرية » ، وفي الصفحة ٧٠ « الى الصحراء الجبلية » ؛ مثل كارل مور الاول بالضبط . وانه ليوضح الامر هنا له بتيار متدقق من الامثلة - لان **جميع الاشياء تتألم** ، مثلا الحمل الذي يمزقه السر اربا يتألم ، والصقر يتألم ، والقصب الذي يخشخش في الريح يتألم - « ما اصفر الالام البشرية » ، وما أقل ما تبقى له في الحقيقة ، سوى « أن يفرح ويقتي » . ومهما يكن من امر ، فلما كان « الفرح » لا يتفق وذوقه كليا ، ولما كان « الفناء » لا يناسبه مطلقا فيما يبدو ، فانه ينطلق قدما كما يسمع « الاصوات في المروج » . وان نصيبه لاسوا هنا . ان ثلاثة فرسان يتجهون اليه الواحد تلو الآخر ويقدمون اليه بكلمات جافة النصيحة الطيبة بأن عليه ان يدفن نفسه :

اصغ ! ليكون من الافضل لك ...
لو دفنت نفسك تحت أوراق جافة
ومت مغطى بالعشب والارض التدية (ص : ٧٥) .

تلك قمة عذاباته . ان الكائنات البشرية تزدرية وتزدرى حزنه ؛ ويلتفت الى الطبيعة ، لكنه لا يصادف هنا ايضا سوى وجوه بقيضة واجوية قاسية . وبعدما ابرز الالم الموجه الذي ينتاب كارل مور الثاني امامنا « جناحيه العريضين المفلخين بالدم » حتى بعث قينا القرف ، نجد في الصفحة ٢١١ رباعية يعتقد الشاعر فيها ان من واجبه الدفاع عن نفسه :

... لانني اعنى بجراحي واتحمل المي
بصمت وبصورة دفينية .
لان قمي يرقص ان يشكو
ولا يستعرض المساويء الرهيبة !

لكن « مخلص العالم » لا يكفي ان يكون مبتليا بالالم ، بل يجب ان يكون متوحشا ايضا . وبالتالي فان « عاصفة متوحشة من الهوى تهب في صدره » (ص : ٢٤) ؛ وحين يحب ، فان « شموسه تلهب بحرارة » (ص : ١٧) ؛ ان « عشقه يريق صاعقة » وشعره عاصفة « (ص : ٦٨) . وسرعان ما سوف نصادف امثلة عن مقدار وحشية وحشيته .

فلنلق نظرة سريعة الى بعض التصائد الاشتراكية لمور - الجزاء .

من الصفحة ١٠٠ حتى الصفحة ١٠٦ يسطر « جناحيه العريضين الملتخين بالدماء » كما يراقب أثناء طيرانه شرور المجتمع الراهن . وانه ليركض عبر شوارع لايبزغ في صورة هائجة من « السأم المتوحش من العالم » . ان الليل فيما حوله وفي قلبه . واخيرا يتوقف ، ان شيطانا غريبا يتقدم اليه ويساله في لهجة حارس ليلي عما يفعله في الشارع في مثل هذا الوقت المتأخر . ان كارل مور الثاني ، الذي كان في تلك اللحظة بالذات مشغولا بضغط « ملقطي » ذراعيه على جوف صدره الذي كان « يهدد بالانفجار » ليحدث « بالشموس المتألقة بحرارة » في عينيه في وجه الشيطان بوحشية وينفجر اخيرا قائلا (ص : ١٦٢) :

اما استيقظت في سماء الايمان المرصعة بالنجوم ؛
فقد رأيت بكل وضوح في ضوء الروح ؛
ان ذلك الذي كان في الجلجلة
لم يحقق بعد خلاص العالم !

هذا ما يراه كارل مور الثاني « بكل وضوح » ! بحق « الصحراء المهجورة » اقلبه ، وبحق « مطف الحزن » الذي يرتديه ، وبحق النير الثقيل لكيونة المرء انسانا ، وبحق اصطفاق قوادم شاعرنا المثقبة بالرصاص وبكل شيء آخر يقدهه كارل مور الثاني . لم يكن ذلك يستحق عناء ان يركض عبر الشوارع في الليل ، وان يعرض صدره لخطر الانفجار وذات الرثة ، وان يستحضر شيطانا خاصا ، كما ينقل اليها هذا الاكتشاف آخر الامر ! لكن فلتصغ الى المزيد . ان الشيطان لم يهدأ بعد . ان كارل مور الثاني ليروي اذن كيف امسكت عاهرة شابة بيده ، وبذلك انارت في نفسه جميع انواع الافكار الايحة التي تعبر عن نفسها اخيرا في المقاطع التالية :

يا امرأة ، ان اللوم في يؤسك
يقع على عاتق المجتمع الذي لا يرحم !
أيتها الضحية الناحبة التي تؤسي رؤيتك ،
انت ذبيحة على مذبح الخطيئة الوثني (!)
بحيث ان براءة النساء الاخريات
تحفظ طاهرة في الدار ! [ص : ١٠٣] .

ان الشيطان ، الذي يتبين الآن انه بورجوازي عادي تماما ، لا يوافق على النظرية الاشتراكية الحقيقية عن البقاء المجدد في هذه الاسطر ، ويجب بدلا من ذلك بساطة تامة : كل انسان يصنع سمادته الخاصة ، و « كل انسان مسؤول

عن خطيته الخاصة » ، ومثل ذلك من العبارات البورجوازية ، وأنه ليلاحظ :
« ان المجتمع كلمة جوفاء » (مما لا ريب فيه انه قرا شترنر) ، ويطلب من كارل
مور الثاني ان يواصل تقريره . ويروي هذا الاخير كيف نظر الى المساكن البروليتارية
وسمع بكاء الاطفال :

لما كان صدر الام قد جف ،
فانه لا يمنح قطرة من الانعاش العذب ،
ويموت الولدان الابرياء تحت رعاية امهاتهم !
ومع ذلك (!!) فانها لمجزرة تبحث على اعظم الفرح
ان يستطيع صدر الام ، انطلاقا من دم على هذا القتر من الحمرة ،
ان يحمل ويعطي حليبا تاصع البياض [ص : ١٠٤] .

وانه ليعلم ان كل من شاهد هذه المعجزة يجب الا يحزن اذا لم يستطع ان يؤمن
بان المسيح حول الماء الى خمرة . ان قصة عرس قانا الجليل قد جعلت شاعرنا فيما
يبدو مؤيدا للمسيحية . ان السام من العالم يصبح هنا عميقا جدا بحيث يفقد كارل
مور الثاني كل تماسك . وان البورجوازي الشيطاني ليحاول ان يهدئه ويحمه على
مواصلة تقريره :

وشاهدت اطفالا آخرين ، نثة شاحبة ،
هناك حيث تدخن المداخن الطويلة ،
وحيث لهيب الدواليب الحامية
يقوم برقصة مضجرة على ايقاع ثقيل [ص : ١٠٥] .

اي مصنع هو ذلك ، حيث شاهد كارل مور الثاني « دواليب لاهية » ،
والاكثر من ذلك انه شاهدها « تقوم برقصة » ! لا بد انه نفس المصنع حيث تصنع
اشعار شاعرنا التي « تقوم برقصة على ايقاع ثقيل » . وبتلو ذلك شيء عن نصيب
اولاد المصنع . ويمس ذلك محافظة البورجوازي الشيطاني الذي لا بد انه صاحب مصنع
ايضا . وانه ليثور اذن هو الآخر ، ويرد بان ذلك لغو وهراء ، وبان تلك الحزمة
البالية من الاطفال البروليتاريين لا اهمية لها ، وانه ليس نمة عبقرى قد قضى بعد
من جراء مثل هذه التفاهات ، وانه ليس الاقراذ على العموم هم الهامون بل الجنس
البشري بمجموعه ، الذي سوف يتدبر امره حتى بدون ألفريد مايسر . ان الحاجة

والبؤس نصيب الكائنات البشرية ، وعلى أية حال ،

لن يصلح الإنسان قط

ما صنعه الخالق بصورة رديئة | ص : ١٠٧ | .

وعندئذ يختفي ، ويظل شاعرنا المحزون واقفا لوحده . ويهز الشاعر رأسه المضطرب ، ولا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يمضي إلى داره ويسجل ذلك كله على الورق ، كلمة كلمة ، وينشره .

وفي الصفحة ١٠٩ ترى « رجلا مسكينا » يريد أن يفرق نفسه ؛ ويرده كارل مور الثاني بكل نبل عن ذلك ويسأله عن دوافعه . ويروي الرجل المسكين أنه سافر كثيرا :

حيث مداخن انكلترا ترسل نيرانا دامية (!)

شاهدت في ألم - اصم اخرس - انواعا جديدة من الجحيم
واولئك الذين يسكنون في اللعنة .

ان الرجل المسكين قد شاهد اشياء غريبة في انكلترا حيث اظهر الميثاقيون في كل مدينة صناعية نشاطا اعظم مما قامت به جميع الاحزاب السياسية والاشتراكية والدينية مجتمعة في جميع أرجاء ألمانيا . وما لا ريب فيه أنه كان هو نفسه « اصم اخرس » .

ومن بعد ، وقد جئت الى فرنسا عبر البحر

شاهدت بعينين اعماهما الرعب والهلع ،

جماهير العمال تغلي من حولي

مثل حمم البركان اللاهبة .

لقد نظر الى ذلك « بعينين اعماهما الرعب والهلع » ، هو « الرجل المسكين » ! وهكذا فقد شاهد في كل مكان الصراع بين الفقراء والاغنياء ، وهو نفسه « واحد من العبيد » ؛ ولما كان الاغنياء يرفضون الاصفاء وكان « يوم الشعب بعيدا جدا بعد » ، فإنه لا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يلقي بنفسه في الماء . وان مايستر ، وقد اقتنع بأقواله ، يخلي سبيله : « وداعا ، لا أستطيع بعد الان ان اردك ! » .

ولقد فعل شاعرنا حسنا حين ترك بكل هدوء هذا الجبان الاحمق يفرق نفسه، هذا الذي لم يشاهد في انكثرا اي شيء على الاطلاق ، والذي لا تفعل الحركة البروليتارية في فرنسا الا أن تبعث فيه « الرعب والهلع » ، والذي كان اجين من ان ينضم الى صراع طبقته ضد مضطهديها . وعلى أي حال ، فان صاحبنا لم يكن يصلح لاي شيء آخر .

وفي الصفحة ٢٢٧ : بوجه مور - الجوزاء انشودة جديدة باله الحرب تم « الى النساء » . « الآن ، حين بزني الرجال بطريقة جبانة » ، فان بنات المانيا الشقراوات مدعوات الى النهوض والى « المناداة بكلمة الحرية » . ولم تنتظر شقراواتنا الناعمات دموته ؛ فلقد شاهد الجمهور « يعيون اعماءها الهلع والرعب » امثلة عن الاعمال الرفيعة التي تستطيع نساء المانيا القيام بها حالما يستطعن ان يلبسن البنطال ويدخنن السيجار .

وبعد هذا النقد الذي قام به شاعرنا للمجتمع ، فلنر ما هي وغياته الورعة من وجهة النظر الاجتماعية ، انا نجد في الختام « مصالحة » محررة بشر متكسر هي اكثر من مجرد محاكاة « للبعث » في نهاية مجموعة اشعار ك. بيك. وانها لتقرر فيما تقررته :

« لا يحيا الجنس البشري ويناضل لانه يعطي الفرد مولدا . ان الجنس البشري انسان واحد » . ووفقا لذلك فان شاعرنا - « الفرد » من دون ريب - « ليس انسانا » . « واسوف يحين ذلك الاوان . . . عندئذ سوف ينهض الجنس البشري ، مسيا ، الها في انتشاره . . . » لكن هذا المسي لن يأتي الا بعد « الوف عديدة من السنين ، المخلص الجديد الذي سوف يتحدث » (اما الفعل فسوف يتركه الآخرين) « عن تقسيم العمل الذي سوف يكون اخويا ومتساويا من اجل جميع ابناء الارض » . . . وعندئذ فان « حد المحراث ، رمز الارض التي تخيم الروح عليها . . . علامة الاحترام العميق . . . سوف ينهض متألقا ، متوجا بالازهور ، واجمل حتى من الصليب المسيحي القديم » .

ان ما سوف يحدث بعد « آلاف عديدة من السنين » امر لسنا نبالي به مطلقا بصورة اساسية ، اذن فليست بنا حاجة الى البحث عما اذا كان الناس الذين سوف يوجلون وقتنا سوف يتقدمون قيد انملة بفضل « حديث » المخلص الجديد ، وما اذا كانت النظرية الاخوية لهذا « المخلص » قيمة بان تتحقق ، وهي في ما من امور الافلاس . هذا ما لا « يراه » شاعرنا « بكل وضوح » هذه المرة . ان الشيء

الوحيد الجدير بالاهتمام في هذا المقطع بكامله هي حركة الانحناء التيجيلية التي يقوم بها امام قدس اقداس المستقبل ، « حد المحراث » الشاعرى . اننا لم نصادف حتى الآن في صفوف الاشتراكيين الحقيقيين سوى **الحضري وحده** ، اما هنا فنلاحظ ان كارل مور الثانى سوف يرينا كذلك **الريفى** في هندامه الاحدى . وبالفعل فاننا نشاهده في الصفحة ١٥٤ يتطلع من الجبل الى واد لطيف بهيج حيث الفلاحون والرعاة يقومون بأعمالهم اليومية بفرح تام ، وغبطة ، وايمان بالله ، و :

كانت الصرخة عالية في قلبى المغمم بالشكوك .
أواه اصفوا ! ان الفقر يعنى بغبطة فائقة ؛
ليس الفقر هنا « امرأة تبيع نفسها ، بل طفل عربي ظاهر ! »
وفهمت ان الجنس البشرى الذى عانى الكثير
سوف يصبح تقيا ، سعيدا ، وصالحا ،
عندما يجد الراحة ، وقد غمره **النسيان السعيد** ،
في العمل الصحى على صدر امانا الارض .

وفيما يعبر بمزيد من الوضوح عن رايه الجاد ، فانه يصف في الصفحة ١٥٦
الهناء العائلية لحداد ريفى ويتمنى ان اولاده

... لن يعرفوا تلك الواقدة قط
التي يضحها الاشرار او الحمقى ،
مهللين ظافرين ،
اسم الحضارة او المدنية .

ان الاشتراكية الحقيقية لا يمكن ان تعرف الراحة قبل ان يرد الاعتبار الى
الاغنية الفلاحية جنبا الى جنب مع الاغنية البورجوازية ، والى مشاهد غيسنر
الرعوية جنبا الى جنب مع روايات لافونتين . ان الاشتراكية الحقيقية ، في شخص
الفريد مايسنر ، قد تبنت موقفا كتاب روشوف **صديق الاطفال** (٢٠٤) ، واعلنت من
وجهة النظر الرفيعة هذه ان مصر الانسان هو ان يصبح مريفا . من ذا كان يتوقع
مثل هذه الصيانية من شاعر « السأم المتوحش من العالم » ، من صاحب
« الشمس الالهة بحرارة » ، ومن كارل مور الاصفر « البرق المرعد » ؟

وعلى الرغم من حنينه شبه الفلاحى الى سلام الحياة الريفية ، فانه يعلن ان
المدن الكبرى هي الميدان الصالح للنشاط . ووفقا لذلك ، فان شاعرنا يرحل الى
باريس كيما يرى هنا ايضا

... بعينين صمقهما الرعب والهلع
جواهر العمال تغلي

مثل حمم البراكين فيما حوله] ص : ١٦١ .

اواه ! لم يترتب اي شيء على ذلك . وانه ليمتن في رسالة من باريس نشرت في *Grenzboten* ان آماله قد خابت بصورة رهيبة . ان الشاعر الفاضل قد بحث في كل مكان عن هذه الجماهير الغالية من البروليتاريين ، حتى في السيرك الاولبي (٣٠٥) حيث كانت الثورة الفرنسية تمثل على أصوات الطبول والمدافع ؛ لكنه لم يجد ، في مكان أبطال الفضيلة السود والجمهوريين المتوحشين الذين كان يبحث عنهم ، سوى اناس ضاحكين ، مرحين ، لا يعكروا صفو سعادتهم شيء ، معنيين بالفتيات الجميلات أكثر حتى درجة كبيرة من عنايتهم بالقضايا الكبرى للإنسانية . ولقد بحث بالطريقة ذاتها بالضبط عن « ممثلي الشعب الفرنسي » في مجلس النواب ولم يجد الا حشدا من اصحاب الكروش السمان ، الذين يشرثون بصورة غير مفهومة على الاطلاق .

في الحقيقة انه لم يكن جديرا بالبروليتاريين الباريسيين الا يمثلوا ثورة حزيران صغيرة على شرف كارل مور الاصفر بحيث يوفرون له الفرصة ، « بعينين صمغهما الهلع والرعب » ، كي يكون عنهم راياف افضل . ان شاعرنا الفاضل يطلق صيحة جبارة من الاسى على هذه المصائب جميعا ، ويتنبأ مثله مثل يونان جديد لفظته معدة الاشتراكية الجديدة بسقوط نيثوى على السين ، كما يمكن للمرء ان يطالع بكل تفصيل في عدد [١٤] من مجلة *Grenzboten* لعام ١٨٤٧ ، تحت عنوان مراسلات « من باريس » ، حيث يحكي شاعرنا كذلك بصورة مسلية جدا كيف أخطأ فحسب احد البورجوازيين الصغار المحترمين بروليتاريا ويصف سوء التفاهم الخاص الذي نشأ من ذلك الخطأ .

سوف ندع *زوسكا* جانبا ، لانه يبحث على الضجر فعلا .

وما دمنا نتحدث عن القصائد بالضبط ، فاننا نود ان نقول كلمات قليلة عن النداءات الستة الى الثورة التي اصدرها صاحبنا فرايبغراث تحت عنوان *ça ira* ، هيريسبر ، ١٨٤٦ . ان النداء الاول منها *مارسيليز* المائة تشد قصة « قرصان جريء » « يسمى الثورة في النمسا وبروسيا على السواء » . وان الطلب الثاني ليقدّم الى هذه السفينة التي تبحر تحت رايتها الخاصة ، والتي تشكل دعما هاما للأسطول الألماني الشهر الذي لا وجود له في الحقيقة (٣٠٦) :

وجه فوهة المدفع بكل شجاعة
ضد أساطيل الثروة الفضية ،
واجعل كنوز البخل تتمفن

على سطح المحيط المتكسر [ص : ٢٩] .

وعلى أي حال ، فإن الاغنية بكاملها مكتوبة بأسلوب سلس جدا ، بحيث من الأفضل أن تغنى ، بالرغم من الوزن ، على لحن : « انهضوا أيها البحارة ، وارتفعوا الرساة » .

وان قصيدة « كيف العمل » ، يعني كيف يصنع فرايليفراث الثورة ، لذات طابع مميز حتى الدرجة القصوى . لقد قامت أيام وديئبة ، وبات الناس على العلوى ، وهم يتجولون في الاسمال : « من اين يمكن الحصول على الخبز والخباب ؟ » وفي هذه الاوضاع برز « فتى مقدم » ، يعرف ما يجب أن يعمل . انه يقود الجماهير بكاملها الى مستودعات الميليشيا ويوزع البزات التي يجدها هناك ؛ فيرتديها الناس في الحال . وتستولي الجماهير على البنادق ايضا « كتجربة » وتعتبر أنه « من قبيل المزاح » الاستيلاء عليها . وفي هذه الاوضاع يخطر في بال « الفتى المقدم » ان هذه « المزحة بالخباب ربما امكن ان تسمى ايضا عصيانا وسطوا وسرقة » ، ولذلك فان على المرء ان يكون على استعداد للقتال من اجل ثيابه . وهكذا يتم الاستيلاء ايضا على الخوذ والسيوف واحزمة اللخيرة ، ويرفع كيس شحاذ في مكان الراية . . . وانهم ليأتون الى الشوارع بهذه الطريقة . عندئذ تظهر « القوات الملكية » ، ويعطي الجنرال الامر بإطلاق النار ، لكن الجنود يعانقون بسرور الميليشيا ذات المظهر السلي . وبما أنهم اتساقوا مع الامر ، فأنهم يتقدمون « على سبيل المزاح » ، الى العاصمة ويجلبون الدعم هناك ، وهكذا بفضل « مزحة بشأن الخباب » : « ينهار العرش والتاج وتهتز الملكة على قواعدها » و « يرفع الناس ظافرين رؤوسهم التي طال انحناؤها » . ان جميع الامور تجري بسرعة فائقة ويسر عظيم بحيث من المؤكد ان فردا واحدا من « الكتيبة البروليتارية » لم يجد خلال العملية بأسرها ان غلبونه قد انطلقا . ولا بد للمرء ان يعترف بأن الثورات لم تتحقق في أي مكان يمرح أكبر أو بسهولة اعظم منها في رأس صاحبنا فرايليفراث . وفي الحقيقة انه لا بد من كل المزاج السوداوي للمجلة البروسية لاكتشاف الخيانة العظمى في مثل هذه النزهة الريفية الشاعرية البريئة .

ان الفريق الاخير من الاشتراكيين الحقيقيين الذي تلفت اليه هو فريق برلين ، وسوف نختار من هذا الفريق ايضا فردا مميزا واحدا ، الا وهو الهر ارنست دروتكه ، لانه حقق خدمة ابدية للادب الالماني باكتشافه نوعا جديدا من الكتابة الفنية . لقد كان الروائيون وكتاب القصص القصيرة في وطننا الام ، لفترة مديدة من الزمن ، معتقدين الى المواد . ابدا لم تكن مثل هذه الندرة من المواد الخام من اجل صناعتهم محسوسة من قبل . وصحيح ان المصانع الفرنسية وقرت فلوا كبيرا من الاشياء النافعة ، لكن هذه المؤونة كانت قليلة الصلاحية لتلبية الطلب لان الشيء الكثير

منها قد قدم من قبل للمستهلكين في صورة الترجمات ، وبذلك شكل منافسة خطيرة لكتاب الروايات . وعندئذ برزت الى الوجود عبقريّة الهر دورتكه ؛ ففي صورة **أوفيوكوس** ، حامل الأفعى في السماء الاشتراكية الحقيقية ، رفع الأفعى العملاقة المتلوية للتشريع البوليسي الألماني ، كما يصنع منه في كتابه **قصص بوليسية** سلسلة من الروايات القصيرة بالغة الأهمية . وبالفعل ، فإن هذا التشريع المعقد الناعم الملمس كالأفعى يحتوي على مواد ثرية جدا من أجل هذا النوع من الكتابة الفنية . أن رواية تكعن في كل فقرة ، ومأساة في كل تنظيم . وأن الهر دورتكه الذي خاض هو نفسه ، بوصفه أديبا برلينيا ، معارك قاسية ضد رئاسة الشرطة ، ليستطيع أن يتحدث هنا من تجربته الخاصة . ولن تفتقر الى الخلفاء على طول هذه الطريق التي مهدها ، فهي حقل غني . وبالمناسبة ، فإن القانون البروسي يشكل ينبوعا لا ينضب من النزاعات الحادة والنتائج الباهرة . ففي التشريع الخاص بالطلاق ، والتفذية ، واكليل العرس — اذا تركنا جانبا الفصول عن الملذات الخاصة الشاذة — تملك الصناعة الروائية الألمانية بكاملها خامات تكفي لقرون عديدة . وفيما عدا ذلك ، فليس ثمة ما هو أسهل من صياغة مثل هذه الفقرة في قالب شعري ، فالنزاع وحله جاهزان فيها ، وليس على المرء الا أن يضيف بعض المواد المحققة التي يمكن تداركها من أية رواية في تناول اليد لبولفر ودوماس وسو وتقويمها بعض الشيء ، وعندئذ تكون الرواية جاهزة . وهكذا فإنه من الوهم أن ينهي الحضري والريفى الألماني ، وكذلك المحامى الجاد أو القاضي ، لأن يمتلكوا بصورة تدريجية سلسلة من التعليقات على التشريع المعاصر تمكنهم بسهولة وانعدام تام للتحدلق من أن يصبحوا على المام تام بهذا المجال .

واننا لتبين من مثال الهر دورتكه أن توقماتنا ليست مبالغا فيها . فقد ألف من التشريع الخاص بالأحوال المدنية وحدها قصتين في احدهما (**الطلاق بوليسي**) يتزوج كاتب (أن أبطال فرسان القلم الألمان كتاب دائما) من مقاطعة هيس امرأة روسية بدون الاذن المطلوب قانونيا من مجلسه البلدي . وبنتيجة ذلك فإن امراته وأبناءه يفقدون أي حق في أن يكونوا رعايا في مقاطعة هيس ، ويترتب على ذلك طلاق الزوجين من جراء تدخل البوليس . ويثور الكاتب غضبا ، ويمبر عن استيائه من نظام الأشياء القائم ، فيدعى بسبب من ذلك الى المبارزة من قبل ملازم ، ويقتل . ولقد كانت مداخلات الشرطة كلفته نفقات دمرته ماليا من قبل . وأن زوجته ، التي فقدت مواطنتها البروسية من جراء زواجها من اجنبي ، لتعاني الآن الفاقة القصوى . وفي الرواية الثانية عن الأحوال المدنية ، ينقل انسان مسكين طوال اربعة عشر عاما من هامبورغ الى هانوفر ومن هانوفر الى هامبورغ كي يتلوق مباحج دولاب التعذيب في المكان الواحد والسجن في المكان الآخر ويختبر الجلد على كلا الضفتين من نهر الألب . وبالطريقة نفسها يعالج الكاتب هذا الشر ، الا وهو أن الشكاوى

من سوء المعاملة التي تطبقها الشرطة لا يمكن أن تقدم إلا إلى الشرطة وحدها .
ويقدم اليشا وصف مؤثر جدا عن كيفية مساعدة شرطة برلين للبقاء بواسطة نظامها
الخاص بطرد الخدم المنزليين غير المستخدمين ، وعن نزاعات مؤثرة أخرى .

لقد سمحت الاشتراكية الحقيقية للهـر درونكه بأن يقرر بها بالطريقة الأبسط .
لقد تشارلت **القصص البوليسية** ، هذه اللوحات الوصفية الدامعة عن شقاء
البورجوازي الصغير الألماني المكتوبة بلهجة **البفضاء والنعامة** (٢٠٨) ، على أنها صور
للنزاعات في المجتمع الحديث ، ولقد اعتقدت أن تلك دعاية اشتراكية ، ولم تفكر
لحظة واحدة في أن مثل هذه المشاهد التي تفتقر القلوب مستحيلة كليا في فرنسا
وانكلترا وأميركا ، حيث يسود أي شيء ما عدا الاشتراكية ، وبالتالي أن الهـر
درونكه لا يقوم بدعاية اشتراكية ، بل بدعاية **ليبرالية** . وأن الاشتراكية الحقيقية
لمنورة في ذلك نظرا لأن الهـر درونكه نفسه لم يفكر في كل ذلك هو الآخر .

ولقد كتب الهـر درونكه أيضا قصصا بعنوان **بين الناس** ، أن لدينا ههنا مرة
أخرى قصة تصف الفقر المدقع الذي يعاني منه الكتاب المحترفون بخصوص كسب
عطف الرأي العام . ويبدو أن هذه الحكاية هي التي ألهمت فرايفراث أن يكتب
القصيدة المؤثرة التي يتوسل فيها من أجل العطف على الكاتب ويهتف : « أنه
بروليتاري هو الآخر ! » (٢٠٩) . عندما تبلغ الأمور المرحلة التي يسوي فيها
البروليتاريون الألمان حساباتهم مع البورجوازية والطبقات المالكة الأخرى ، فانهم
سوف يبينون ، بواسطة أعمدة المصابيح ، لفرسان القلم ، هذه الطبقة الدنيا من
بين جميع الطبقات الفاسدة ، حتى أي مدى هم بروليتاريون . وأن القصص الأخرى
في كتاب درونكه قد جمعت بصورة خرقاء تماما . بانعدام مطلق للمخيلة وبجهالة
عظيمة للحياة الواقعية ، ولا فائدة منها سوى أن تضع أفكار الهـر درونكه الاشتراكية
في أفواه الناس الذين هم أقل صلاحية لها .

وفضلا عن ذلك ، فقد كتب الهـر درونكه كتابا عن برلين هو على المستوى
الأعلى من العلم الحديث ، يعني أنه يحتوي على خليط مرقش من الأفكار الاشتراكية
الحقيقية والشيوعية للهيفلين الشبان وبوير وفورباخ وشترنر ، كما أصبح في
التداول في الأدب في السنوات الأخيرة . وأن خلاصة ذلك كله هو أن برلين ، رغم
عن كل شيء ، هي مركز الثقافة الحديثة والذكاء ، وتظل مدينة عالمية يعد سكانها
خمسي مليون نسمة ، ولا بد لباريس ولندن أن تأخذا على عاتقهما منافستها .
بل أن في برلين **فتيات عاملات** ، لكنهن - وهذا ما تعرفه السماء - لائقات !

★ Grisetete ، بالفرنسية في النص الأصلي .

ان الحلقة البرلينية من الاشتراكيين الحقيقيين تضم ألهر فريدريك ساس ،
الذي كتب هو الآخر كتابا عن المدينة التي هي داره الروحية (٢١٠) . ولم تسع لنا
الفرصة حتى الآن للاطلاع على أكثر من قصيدة واحدة لهذا المؤلف ، مطبوعة في
الصفحة ٢٩ من مجموعة بوتمان ، وسوف نناقشها الآن بمزيد من التفصيل . ان
هذه القصيدة تفتي « مستقبل أوروبا المعجوز » على لحن « لينورا » بـرجـر بعبارات
نم يستطع مؤلفنا ان يجد ما هو أبعث منها على النفور في اللغة الالمانية بكاملها وبأكبر
قدر ممكن من الأخطاء اللغوية . ان اشتراكية ألهر ساس تنقلص الى الفكرة القائلة
ان أوروبا ، هذه « المرأة الفاسدة » ، سوف تفتي :

دودة القبر هي التي تتودد اليك .
الست تسمعين في ملء عاصفة الزواج
عصابة القوزاق والتتر
التي تحب فوق سريريك المتعفن ! . . .
ان نواويسك سوف تجد لها مكانا
على طول ضريح آسيا الفارغ –
ان الأحداث العملاقة القديمة الرمادية
تنفجر ! تفو ، عليها اللعنة) وتنهار –
مثلما انفجرت ممفيس وتدمر (!)
ان الصقر المتوحش قد بنى عشه
فوق جبهتك المتفسخة ،
ابتها البقي التي أصبحت قديمة جدا الآن !

من الواضح ان مخيلة الشاعر ولغته قد « انفجرتا » بصورة لا تقل عن مفهومه
عن التاريخ .

بهذه النظرة الى المستقبل نختم استعراضنا للكوكبات المختلفة
للاشتراكية الحقيقية . وفي الحقيقة انها مجموعة متألقة من الكوكبات قد مرت امام
مرصدنا ، وكان النصف الأشد تألقا من السماء قد شغلته الاشتراكية الحقيقية
مع جيشها ! وان هناك ، مثلها مثل قلوب التبان الذي يشتعل جميع هذه النجوم
البراقة بلمعانه العذب من الغيرة ، محطة تورير ، وهي صحيفة توحدت جسدا
ودروحا مع الاشتراكية الحقيقية . فليس ثمة حدث يمكن ان يمس الاشتراكية
الحقيقية ولو عن اقصى البعد يمكن ان يجري دون ان تتدخل فيه محطة تورير بكل

حماسة . فمن الملازم أنكه الى الكونتيسة هاتز فيلد ، ومن متحف بيلفيلد الى مدام أستون ، كافحت مجلة تريير في مصلحة الاشتراكية الحقيقية بعنفوان جعل جبهتها في هرق زبيل . ذلك بالمعنى الحرفي للكلمة درب تيان من العنان والرافة وحب البشرية ، وهو لا يقدم حليبا حامضا الا في حالات نادرة جدا . الا فليستمر في طريقه بكل هدوء وطمأنينة ، كما يناسب درب تيان حقيقيا ، مزودا البورجوازيين الايمان الشجعان بزبدة العنان وجبهة الروح البورجوازية الصغيرة ! وليس ثمة داع للخوف من ان يقشط كائن ما القشدة عنه ، فهو مائي جدا بحيث لا يمكن ان يحتوي على أية قشدة على الاطلاق .

ومهما يكن من أمر ، فكما تمكن من الاستئذان من الاشتراكية الحقيقية بسرور هادئ، فقد هيأت لنا وليمة اخيرة في صورة **الجموعة** التي نشرها هـ. بوتمان، بورنا ، قرب رايخ ، ١٨٤٢ . ان حفلة من الالعاب النارية تقام هنا تحت رعاية الدب الاكبر ، ولا يقل بريقها عن أية حفلة يمكن مشاهدتها في احتفالات عيد الفصح في روما . ان جميع الشعراء الاشتراكيين ، عن طيبة خاطر أو قسرا ، قد اسهموا بصواربيخ تصعد في السماء بحزم متألقه مهسرة ، وتنفجر في الهواء بلوي مرتفع الى مليون نجمة ، محولة بصورة سحرية ليل الشروط القائمة فيما حولنا الى نور النهار . لكن ، والسفاه ! ان المشهد الجميل لا يدوم سوى ثانية واحدة - ان الالعاب النارية تنطفئ ولا تخلف وراءها الا دخانا كثيفا يجعل الليل يبدو اشد ظلمة مما هو عليه في واقع الامر ، دخانا لا يتألق من خلاله ، كنجوم ثابتة براقه ، سوى قصائد هايني السبع التي تصادف في هذه الجمجمة بحيث تبعث فينا دهشة عظيمة وتبعث في الدب الاكبر ضيقا لا يقل عظما عن ذلك . ومهما يكن من أمر ، فان علينا الا نضطرب لذلك ، ولا نستاء لان العديد من اشياء ويرث التي يعاد هنا طبعها لا بد ان تستشعر الانزعاج في هذه الرفقة ، بل يجب علينا ان نستمتع كليا باثر هذه الالعاب النارية .

انا نجد مواضيع بالغة الاهمية تعالج هنا . ان الربيع يعني هنا ثلاث او اربع مرات بكل الجور الذي هو في استطاع الاشتراكية الحقيقية . وانه ليعرض امامنا من جميع وجهات النظر الممكنة مالا يقل عن **ثمان** فتيات مضروب بهن . وانه لفي مقدورنا ان نشاهد هنا ليس فعل التفرير فحسب ، بل نتأجه ايضا : فكل مرحلة رئيسية من الحمل تمثل بفرد واحد على الاقل . ومن بعد كما هو مناسب ، تأتي الولادة ، وفي اعقابها قتل الولد او الانتحار . وانه لما يدعو الى الاسف فحسب ان « قاتلة الطفل » لشيلر لم تقدم هنا ايضا ، ومهما يكن من أمر ، فلعل الناشر قد فكر انه يكفي ان نحصل على الصرخة الشهيرة : « يوسف ، يوسف » الخ (٣١١) . يتردد صداها عبر الكتاب بأسره . ان بيتا من الشعر - على لحن تهويده شهيرة -

يمكن ان يقدم البتا برهانا على نوعية هذه الاغاني المغوية . ان الهر لودفيغ كوهلر
يشد في الصفحة ٢٩٩ :

ايتها الام ، لا بد لك ان تبكي وتبكي !
لان ابنتك تشكو الضجر ! .
ايتها الام ، لا بد لك ان تبكي وتبكي !
وقد رايت طهارتها تزول !
ان نصيحتك : يا ابنتي حافظي على شرفك !
قد ضاعت بصورة داعرة عندها !

وعلى العموم ، فان **الجموية** تمجيد حقيقي للجريمة . فالى جانب الحالات
العديدة من قتل الابناء المذكورة اعلاه ، يعني الهر كارل ايك عن «جرم في غابة» ، كما ان
هيلر السوابي الذي قتل ابناه الخمسة يعجد في قصيدة قصيرة من نظم الهر
جوهانس شر وي قصيدة لا نهاية لها من نظم اللب الاكبر نفسه . وان المرء ليحسب
انه في سوق المانية حيث عازفو الارغن لا يتون يعزفون انغام اقاصيصهم الاجرامية :

ايها الولد القرمزي ، يا ابن الجحيم
قل ، ما وجودك هنا ؟
انت وجريعتك
جعلتما الجميع يرتعشون خوفا .
ان ستة وتسعين كائنا بشريا
سقطوا ضحايا افعاله الشريرة .
ذلك ان الوغد اتزع منهم الحياة ،
وقصف اعناقهم برعة فائقة ، الخ .

انه لمن الصعب ان يختار الانسان بين هؤلاء الشعراء الشباب وانتاجهم الذي
يفور بالدفاء الحيوي ، لانه ليس ثمة أهمية في حقيقة الامر لما اذا كان الاسم
نيودور او بتز او كارل ايك ، جوهانس شر او جوزيف شوايتزر ، فالاشياء
جميعا على قدم المساواة من الجمال . فلأخذ واحدا منهم لا على التعمين .

قبل كل شيء نصادف من جديد صديقنا العواء - سميج ، المشغول في ربيع
الربيع الى المرتفعات التاملية للاشتراكية الحقيقية (ص : ٣٥) :

استيقظوا !! استيقظوا !! فالربيع قادم -
عبر الجبال والوديان ، منطلقا بصورة عاصفة
فالحرية الطليقة تشق طريقها .

وما نوع هذه الحرية ، هذا ما نخبرنا به في الحال :

لماذا نحملق بمبودية في علامة الصليب ؟

ليس انسان حر يطوي ركبته لله ،

ذلك الاله الذي قلع سديانة الدار ،

وحمل آلهة الحرية على الفرار !

وهذا يعني حرية الغابات الالمانية البدائية التي يستطيع العواء في ظلها ان يفكر بكل طمأنينة في « الاشتراكية والشيوعية والانسية » ويرعى على هواه « شوكة حقد الطغاة » . واننا لتعلم بخصوص هذه الشوكة :

ليست وردة تزهو بلون شوكتها ،

وبنتيجة ذلك فانه يمكن ان يؤمل في ان « الوردة » المتفتحة اندروميذا سوف تجد عاجلا هي الاخرى « شوكتها » المناسبة ، وبالتالي لا « تبدو متخشبة جدا » بعد الآن في نظر نفسها كما كانت حالها من قبل . وان العواء ليتصرف كذلك في مصلحة النفسج ، التي لم يكن لها وجود حقا في ذلك الحين ، وذلك بنشره هنا قصيدة منفصلة يتألف عنوانها ولازماتها من هذه الكلمات : « اشتر بنفسجا ! اشتر بنفسجا ! اشتر بنفسجا ! » (ص : ٢٨) .

ان الهرن . ه.س . * يجهد نفسه بحمية مشكورة كي ينشئ ٣٢ صفحة من الشعر طويل النفس دون ان يقدم فكرة واحدة فيه . فثمة على سبيل المثال « اغنية بروليتارية » (ص : ١٦٦) . ان البروليتاريين يخرجون الى احضان الطبيعة — اذا شئنا ان نقول من أين يخرجون فلن تكون لذلك نهاية — وبعد مقدمات طويلة يستقر رأيهم اخيرا على النداء التالي :

ايه ايها الطبيعة ! يا ام جميع الكائنات ،

انت التي تجدد حيك كل شيء ،

وقد هيات جميع الاشياء للهناءة القصوى ،

انت عظيمة ورفيعة بصورة لا يسبر غورها !

اسمعي اذن قراراتنا الاقدس !

اسمعي ما تقسم لك عليه بكل اخلاص !

★ نوهادس .

وانت ابتها الانهار انقلي الانباء الى المحيط ،
ويا ربح الربيع ردديه عبر اشجار الصنوبر !

ان موضوعا جديدا يفتح بذلك ، وتستمر القصيدة في هذا المنحى قدرا كبيرا .
واخيرا ، في المقطوعة الرابعة عشرة ، نعلم ما الذي يريد الشعب فعليا ، لكنه
لا يستحق عناء ان نسجله هنا .

وان التعرف الى الهر جوزيف شوايتزر لامر هام ايضا :

الفكر هو الروح والفعل هو الجسد !

وشرارة النار هي الزوج والعمل زوجه .

ويضم الى ذلك بصورة غير مصطنعة ما يريد الهر شوايتزر ، الا وهو :

سوف أفرقع وسوف أتهب ، مثل نور الحرية المشتعل
في الغابة وفي السهل

حتى الوقت الذي يعمل فيه ذلك الدلو الكبير للمياه الذي يدعى الموت
على ابحار سفينتي من جديد (ص : ٢١٣) .

وتتحقق رغبته . ففي هذه القصائد « يفرقع » ما طاب له ، وهو كذلك
« سفينة » مثلما يتضح من النظرة الاولى ، لكنه « سفينة » مضحكة :

برأس مرتفعة واصابع مطبقة

اقف منتصبا ، سيدا ، حرا (ص : ٢١٦) .

ولا يد انه لا يقدر بثمن في هذه الوضعية . ومن سوء الحظ ان شغب آب
في لايبزغ (٢١٢) قد جره الى الشارع حيث شاهد اشياء مؤثرة :

امام ناظري - يا للعار والرعب - كان يرغم انساني طري

يمتص في جرعات نهمة حصته القاتلة من الدم (ص : ٢١٧) .

وان هرمان اوربيك لا يخزي ، هو الآخر ، اسمه المسيحي : انه يبدأ في
الصفحة ٢٧٢ « انشودة قتالية » معا لاريب فيه ان الشروشين في وادي توتربرغر
كانوا يرمجون بها فيما مضى :

اننا نقاتل بكل شجاعة من أجل الحرية

من اجل الوجود في صغورنا .

لعل تلك أشودة قتالية للنساء الحاملات ؟
وليس بدافع الذهب أو الأوسمة ،
ولا بدافع الشبق التافه .
اننا نقاتل من أجل الاجيال القادمة ، الخ .
ونعلم في قصيدة ثانية (ص : ٢٢٩) :
المشاعر الانسانية مقدسة جميعا .
والفكر الانقى مقدس هو الآخر .
عندما تلتقي بالفكر والشاعر ،
تزول جميع الارواح .

بالضبط كما ان مثل هذه الاشعار قيمة بأن تجعل « فكرنا ومشاعرنا »
« تزول » .

في عالمنا هذا نحب بصورة دائمة
الخير والجمال اللذين يكثران فيه .
اننا نعمل بكد ونخلق دون انقطاع .
حيث حقل الانسان الحقيقي قائم الى الابد .

وان كدنا في هذا الحقل يجازى بمحصول من الشعر الرديء العاطفي الذي
لم يكن في مقدور حتى لودفيغ البافاري ان ينتجه .

ان الهر ريتشارد اينهارت شاب هادىء ورصين . انه « يسير بكل هدوء
على طول طريق التطور الذاتى الهادىء » ويزودنا بقصيدة عيد ميلاد بعنوان :

An die junge Menschheit يكتبني فيها بأن يفني

الشمس الحبيبة للحرية الطاهرة

وضوء الحرية للحب النقى ،

والنور الودود للسلام الحبيب (ص : ٢٣٤ ، ٢٣٦) .

ان هذه الصفحات الست ترفع من معنوياتنا . ان « الحب » يرد فيها
ست عشرة مرة ، و « الضوء » سبع مرات ، و « الشمس » خمس مرات ،
و « الحرية » ثمانى مرات ، هذا اذا تركنا جانبا « النجوم » و « بعد النظر »

و «الأيام» و «الهناءات» ، و «الافراح» ، و «السلام» و «الزهور» ،
و «التران» ، و «الحقائق» ، وغير ذلك من التوايل الاضافية للوجود الانساني.
ولو أن امرءا واتاه الحظ ففتى **بهذه الطريقة** ، فإنه يستطيع حقا أن يمضي بسلام
الى القبر .

واكن لماذا نتوقف عند هؤلاء التافهين حين نستطيع ان نشاهد أساندة
من امثال الهر رودلف شويردتلاين والدب الأكبر نفسه ؟ فلندع لمصرها جميع
هذه المحاولات ، التي ربما كانت لطيفة لكنها ناقصة جدا ، ولتلتفت الى اكتمال
الشعر الاشتراكي !

ان الهر رودلف شويردتلاين يشهد :

« تقدموا بشجاعة ! »

نحن فرسان الحياة . مرحى ! (ثلاث مرات) .

الى أين تنطلقون يا فرسان الحياة ؟

انا ننتقل الى الموت . مرحى !

انا نتفخ في ابواقنا . مرحى ! (ثلاث مرات) .

لماذا تبوقون بأبواقكم ؟

انها تبوق للموت وترعد به . مرحى !

ان الجيش قد خلف يميدا في المؤخرة . مرحى ! (ثلاث مرات) .

ماذا يفعل جيشكم في المؤخرة ؟

انه يرقد رقدته الازلية . مرحى !

اصفوا ! هل تسمعون ابواق العدو ؟ مرحى ! (ثلاث مرات) .

ويلاه ، ايها البواقون المساكين !

انا ننتقل الآن الى الموت . مرحى !

[ص : ١٩٩ ، ٢٠٠] .

ويلاه ، ايها البواقون المساكين ! انا نرى ان فارس الحياة لا ينطلق بشجاعة
متهلة الى الموت فحسب ، بل ينطلق بشجاعة لا تقل عن ذلك الى الهراء الذي

ما بعده هراء ، حيث يحس القرور مثل بقعة في سجادة . وبعد صفحات قليلة
يفتح فارس الحياة « النار » :

اتنا حكماء جدا ، ونعرف ألف شيء وشيء
والتقدم الجموح قد حملنا بعيدا جدا -
ومع ذلك فحين توجه مركبك عبر الامواج ،
فان الارواح سوف تَخشخش ابدأ حول اذنيك .
[ص : ٢٠٤]

وان المرء ليتمنى ان « يخشخش حول اذني فارس الحياة » في وقت قريب
جدا ، جسم صلب حقا كما يطرد بعيدا خَشخشة الارواح .

عض في تفاحة ! خذها بين اسنانك ،
وان ثبعا سوف ينهض ويجابهك في الحال ؛
امسك بالعرف القوي لفرس اصيل ،
وان طيفا يشب قرب اذن المهر .

ان شيئا آخر « يشب » ايضا على كلا جانبي رأس فارس الحياة ، لكنه
ليس « اذن المهر » -

حوالك تنبثق الافكار مثل الضباع
فعاثق منها تلك التي يختارها قلبك .

ان حال فارس الحياة كمثل حال المحاربين الشجعان الآخرين . انه لا يخاف
الموت ، بل يخاف « الاشباح » ، و « الاطيف » و « الافكار » بصورة خاصة تجعله
يرتمش كريشة في مهب الريح . وانه ليقرر ، كما ينقل نفسه منها ، ان يحرق
العالم ، ان « يشعل نزاعا عالميا » :

المرء

دمر - ذلك هو الشعار الجبار لهذا الزمان .
دمر - تلك هي التسوية الوحيدة للنزاع .
اعمل على ان يحترق الجسد والنفس على حد سواء ،

فالطبيعة والوجود يجب أن يطهرا كليا ؛
ان العالم يجب أن يعاد تشكيله بواسطة النار ،
مثل معدن في حوقلة لاهية .
ان الشيطان يسجل بداية تاريخ العالم الجديد
بواسطة الدينونة النارية الملقاة عليه .
[ص : ٢٠٦]

ان فارس الحياة قد اصاب الرمي . ان نزاع التسوية الوحيدة في الشعر
الجبار لهذا الزمان من التطهر التام للطبيعة والوجود هو على وجه الدقة ان المعدن
في الحوقلة يحرق جسدا ونفسا ، يعني ان دمار تاريخ العالم الجديد هو التكوين
الجديد للدينونة النارية للعالم ، او بكلمات اخرى ان الشيطان يتناول العالم في
نيران البداية .

والآن الى صديقنا القديم اللب الاكبر . لقد سبق لنا ان اتينا على ذكر
قصيدة Hilleriad . ان هذه القصيدة تبدأ بحقيقة عظيمة :

انتم ايها الناس الذين تتعمون بنعمة الله
لا يمكنكم - قط - ان تتركوا كم يبنو العالم
قاسيا في نظر الصعلوك .

ان المرء لا يستطيع قط ان يتحرر [ص : ٢٥٦] .

وان اللب الاكبر . بعد ان يلزمنا بالاستماع الى قصة الحزن الكاملة بأدق
تفاصيلها ، يسقط من جديد في « النفاق » :

الويل ، الويل لك ، بها العالم الشرير القاسي القلب -
لكن ملعونا الى الابد ! وانت ايضا ، ايها الذهب اللعين !
فلقد كنت السبب في وقوع هذه الجريمة ؛
لقد لعبت دورك ، انت ايها المحفظة الشيطانية !
ان دماء الاطفال تقع على رأسك وحدك !

ان الحقيقة ينطق بها بقمي الذي هو قم شاعر ،

واني لالقي بها في وجهك ، وانتظر

ان تدق ساعة الشار المنتظر !

[ص : ٢٦٢] .

لا تحسبن أن اللب الأكبر يرتكب هنا عملا نبعت جراته على الهلع حين
« يلقي الحقائق من فمه الذي هو قم شاعر في وجوه الناس » ! وعلى أية حال ،
فليس ثمة داع للقلق ، ولا حاجة أن يرتجف المرء خوفا على كبده وعلى سلامته .
ان الاغتياء لم يسيئوا لللب الأكبر كما انه لم يسيء اليهم . لكن من واجب المرء ،
في رأيه ، اما ان يحصل على رأس هيلر العجوز مقطوعة واما :

عليك ان تنشر ارق المشب على الارض

بكل عناية تحت رأس القاتل

وهكذا - لنعمتك - بينما هو يغط في النوم

ينسى الحب الذي حرمته منه .

وعندما يستيقظ يجب ان يكون حوالبه

ماتتا قيثارة تعرف أعذب الالحان .

وهكذا فان صرخات الاطفال الذين يموتون

لن تخذش بعد الآن اذنه أو تحطم قلبه .

واكثر من ذلك من اجل الكفارة ،

هذه الكفارة التي ستكون أروع ما يمكن للحب ان يستنبطه ،

فلعل ذلك يحرك شعورك بالذنب ،

ويحقق لك وجدانا مطمئنا .

[ص : ٢٦٣] .

في الحقيقة ان تلك اسمى طبيعة جيدة بين كل الطباع الجيدة ، الحقيقة
الصميعة للاشتراكية الحقيقية ! « لنعمتك ! » « وجدان مطمئن ! » لقد اصبح
اللب الأكبر صيانيا ، وهذا هو يروي الاقاصيص للاطفال الصغار . ومهما يكن
من أمر ، فمن المعروف انه لا يبرح « ينتظر ان تدق ساعة الشار المنتظر » .

لكن « أغاني القبر » لأعظم مرحا أيضا من انشودة الهضاب . فأولا يشاهد
دفن رجل فقير ويسمع عويل أرملة ، ومن ثم دفن شاب قتل في الحرب وقد كان
العهد الوحيد لوالده المعجوز ، ومن ثم دفن طفل قتلته أمه ، وأخيرا دفن رجل
غنى . وأما شاهد ذلك كله ، فإنه يأخذ في التفكير ، ويا عجبا :

تصير رؤيائي واضحة متألمة

وينفذ شعاعها الى القبر عميقا ؛ (ص : ٢٨٥) .

ومن سوء الحظ ان هذا الشعاع لم يكن على ما يكفي من « الوضوح » كي
ينفذ الى شعره « عميقا » .

وانكشفت لي أعماق الاسرار .

ومن جهة أخرى ، فإن ما انكشف للعالم أجمع ، ألا وهو التفاهة الرهيبة
لشعره ، قد ظل بالنسبة اليه « سرا » مطلقا . ولقد شاهد الدب النافذ البصرة
كيف « تجري أعظم المعجزات في ملح البحر » ، ان اصابع الرجل الفقير قد تحولت
الى مرجان وشعره الى حرير ، وبفضل ذلك حصلت أرملة على ثروة عظيمة .
ومن قبر الجندي انطلقت السنة لهب التهمت قصر الملك ، كما ان زهرة نبتت من
قبر الطفل نفذ أريجها الى الام في سجنها . أما الغني فقد اصبح بفضل تقمص
الارواح اقمى منح الدب الاكبر نفسه رثا خاصا حين جعل ابنه الاصغر يلوسها
بقدميه ! وهكذا ، في نظر الدب الاكبر ، فاننا « سنبلغ الخلود جميعا مع ذلك » .

وفيما عدا ذلك ، فان الذي دبنا بعض الشجاعة على آية حال . ففي الصفحة
٢٧٣ ، يتحدى « مصيبتة » بلهجة راعدة ؛ انه يتحداها لانه :

في قلبي يجلس اسد جبار ،

مقدام ، قوي ، خفيف الحركة ،

ولا بد لك ان تكوني على حذار امام برائه !

في الحقيقة ان الدب الاكبر « يستشعر الحنين الى القتال » و « لا يخاف
الجراح » .

كتب بين كانون الثاني وتيسان ١٨٢٧ .

نشر للمرة الاولى من قبل مؤسسة الماركسية

الشيوعية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في

الاتحاد السوفياتي ،

باللغاية عام ١٩٢٢

وبالروسية عام ١٩٢٢

اضافات

كارل ماركس

فروض عن فيورباخ (٢١٢)

١

ان العيب الرئيسي للمادية السابقة كلها - بما فيها مادية فيورباخ - هو ان تصور الشيء ، الواقع ، العالم الحسي ، لا يتم فيها الا على صورة الموضوع أو الحس ، وليس كفاعلية انسانية حية ، كتمارسه ، ليس بصورة ذاتية . ولذا حصل ان المثالية طورت الجانب الفاعل ، بصورة متعارضة مع المادية ، لكن بصورة تجريدية فقط ، لان المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الواقعية الحسية بصفتها هذه . ان فيورباخ يريد أشياء حية ، متميزة بصورة فعلية من اغراض الفكر ، لكنه لا يعتبر الفاعلية الانسانية ذاتها كفاعلية موضوعية . ولذا يعتبر في جوهر المسيحية النشاط النظري على انه النشاط الانساني الحقيقي الوحيد ، بينما يتصور الممارسة ويحددها في تظاهرها الشحيح جدا . وهذا هو السبب في انه لا يفهم اهمية الفاعلية « الثورية » ، الفاعلية العملية النقدية .

٢

ان مسألة ما اذا كان يمكن ان تنسب حقيقة موضوعية الى الفكر البشري ليست مسألة نظرية بل عملية . فالانسان يجب ان يثبت في الممارسة حقيقة فكره ، يعني واقعية هذا الفكر وقوته في هذا العالم وفي هذا العصر . ان الجدل بشأن واقعية او لا واقعية فكر ينزل عن الممارسة مسألة هدرية مرفقة .

٢

ان المذهب المادي القائل ان البشر نتاج الظروف والتربية ، وبالتالي ان البشر المتغيرين نتاج ظروف اخرى وتربية متغيرة ، ينسى ان البشر هم الذين يغيرون الظروف وانه من الامور الاساسية تربية المربي نفسه . ولذا ينتهي هذا المذهب بالضرورة الى تقسيم المجتمع الى جزئين يعلو احدهما على المجتمع (عند روبرت أوبن على سبيل المثال) .

ان التطابق بين تغير الظروف وبين تغير الفاعلية الانسانية لا يمكن تصوره
وفهمه بصورة عقلانية الا من حيث هو ممارسة **ثورية** .

٤

ينطلق فيورباخ من حقيقة الاغتراب الذاتي الديني ، من ازدواج العالم الى
عالم ديني وهمي وعالم واقعي . وان عالمه يستقيم في أرجاع العالم الديني الى
أساسه الزمني . فهو لا يرى أنه لا بد ، وقد انجز هذا العمل ، من القيام بالشيء
الرئيسي بعد . فحقيقة ان الأساس الزمني يفصل عن ذاته ويستقر في
السحب ، مشكلا ميدانا مستقلا ، لا يمكن تفسيرها الا بالتمزق والتناقض الباطنين
لهذا الأساس الزمني . ولذا فانه من الواجب اولا فهم هذا الأساس الزمني في
تناقضه ، ومن بعد تثويره في الممارسة بحذف ذلك التناقض . وهكذا ، على سبيل
المثال ، بعد أن يتبين أن العائلة الأرضية هي سر العائلة القدسة ، فانه من الواجب
نقد تلك العائلة في النظرية وتثويرها في الممارسة .

٥

ان فيورباخ ، الذي لا يكتفي **بالفكر المجرد** ، يستنجد **بالمحس الحسي** ،
لكنه لا يعتبر العالم الحسي بمثابة فاعلية عملية حسية انسانية .

٦

يحل فيورباخ الماهية الدينية في الماهية الانسانية . لكن ماهية الانسان
ليست تجريدا لاصقا بكل فرد على حدة ، بل هي في واقعها جماع العلاقات
الاجتماعية .

وان فيورباخ ، الذي لا يقدم على نقد هذه الماهية الواقعة ، ملزم بنتيجة ذلك:

١ - ان بتجرد عن مجرى التاريخ وان يجعل من الروح الديني شيئا ثابتا ،
قائما بذاته ، مفترضا الوجود السابق لفرد انساني مجرد ، **منعزل** .

٢ - وبالتالي ان يعتبر الماهية الانسانية بمثابة « نوع » فحسب ، من حيث
هي عمومية باطنة خرساء تجمع بصورة **طبيعية** محضة بين افراد عديدين .

٧

وبنتيجة ذلك لا يرى فيورباخ ان « الروح الديني » هو نفسه نتاج اجتماعي ،
وان الفرد المجرد الذي يحلله ينتمي في واقع الامر الى شكل اجتماعي معين .

٨

ان الحياة الاجتماعية عملية بصورة جوهرية . وان جميع الاسرار التي تنحرف بالنظرية في اتجاه الصوفية تجد حلها العقلاني في الممارسة الانسانية وفي فهم هذه الممارسة .

٩

ان ارفع نقطة بلفتها المادية العنصرية ، يعني المادية التي لا تعبر نشاط الحواس بمثابة فاعلية عملية ، هي مشاهدة افراد منعزلين في «مجتمع مدني» .

٩٠

ان وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع «المتني» . اما وجهة نظر المادية الجديدة فهي المجتمع الانساني او الانسانية المشتركة .

٩١

لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة ، لكن الامر الهام هو تحويله .

كتب في ربيع ١٨٢٥ .

نشرها انجلترا للمرة الاولى عام ١٨٩٨ في ملحق

الطبعة المنفصلة لكتاب لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة

الكلاسيكية الالمانية .

وقد نشرت هنا وفقا لهذه الطبعة .

كارل ماركس

انشاء هيغل للظواهرية (٢١٤)

- ١ - الوعي الذاتي بدلا من الانسان . الذات - الموضوع .
- ٢ - ان الفوارق بين الاشياء غير هامة لان الجوهر يتصور على انه تمييز ذاتي او لان التمييز الذاتي ، القدرة على التمييز ، الفعالية الذهنية تعتبر بمثابة الشيء الاساسي . وبالتالي فان هيغل يقوم ، ضمن اطار التأمل ، بتمييزات تطبق بصورة فعلية على النقطة الحيوية .
- ٣ - الغاء الاغتراب يوحد مع الغاء الموضوعية (وهو مظهر شرحه فيورباخ بصورة خاصة) .
- ٤ - ان الغاء الموضوع التخييل ، الموضوع من حيث هو موضوع الوعي ، يوحد مع الالغاء الموضوعي الفعلي ، مع الفعل الحسي ، الممارسة والنشاط الواقعي بوصفه متميزا من التفكير . (لا بد من شرحه بعد) .

يلتزم ان هذا النص كتب في كانون الثاني ١٩٢٥ .
نشر لأول مرة بالالمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة
الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب
الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

كارل ماركس

مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة (١٨٥٠)

١ - تاريخ أصل الدولة الحديثة أو الثورة الفرنسية .

التصور الذاتي للمجال السياسي - يعتبر خطأ الدولة القديمة . موقف الثوريين من المجتمع المدني . جميع العناصر موجودة في شكل مزدوج ، بوصفها عناصر مدنية وبوصفها عناصر للدولة .

٢ - إعلان حقوق الإنسان وتشكيل الدولة . الحرية الفردية والسلطة العامة .

حرية ، مساواة ، ووحدة . سيادة الشعب .

٣ - الدولة والمجتمع المدني .

٤ - الدولة التمثيلية والميثاق .

٥ - تقسيم السلطة . السلطة التشريعية والتنفيذية .

٦ - السلطة التشريعية والهيئات التشريعية ، النوادي السياسية .

٧ - السلطة التنفيذية . المركزية والتراتب . المركزية والمدنية السياسية .

النظام الفدرالي والصناعية . إدارة الدولة والحكومة المحلية .

٨ - السلطة القضائية والقانون .

٩ - القومية والشعب .

١٠ - الأحزاب السياسية .

١١ - الاقتراع ، التضال في سبيل إلغاء الدولة والمجتمع البورجوازي .

كتب على الأرجح في كانون الثاني ١٨٤٨ .

نشر للمرة الأولى باللاتينية عام ١٩٢٢

من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة

المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي .

من دفتر ملاحظات كارل ماركس (٢١٦)

- الإنساني الإلهي في تعارضه مع الإنسان الإنساني النزعة .
- الوهم بشأن الدولة القديمة السائد خلال الثورة .
- « المفهوم » و « الجوهر » .
- التاريخ الثوري لأصل الدولة الحديثة .

كتب في ربيع ١٨٤٥ .

نشر للمرة الأولى بالإنجليزية عام ١٩٢٢ من قبل
مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية
للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

كارل ماركس

من مخطوطة « ل - فيورباخ » (١٨٤٤)

تأثير تقسيم العمل على العلم .

دور **القمع** فيما يتعلق بالدولة ، والحق ، والاخلاق ، الخ .

{ في القانون يجب أن يمنح البورجوازيون أنفسهم تعبيرا عاما بالضبط لانهم

يحكمون بوصفهم طبقة .

العلوم الطبيعية والتاريخ .

ليس ثمة تاريخ للسياسة والقانون والعلم ، الخ ، للفن ، للدين ، الخ . *

.

لذا يقلب الايديولوجيون كل شيء راسا على عقب .

رجال الدين ، والقانون ، والسياسة .

رجال القانون ، رجال السياسة (رجال الدولة بصورة عامة) ، رجال

الاخلاق ، رجال الدين .

بشأن هذا التقسيم الفرعي الايديولوجي ضمن طبقة : ا - يتخذ المنصب وجودا مستقلا بفضل تقسيم العمل . كل امرئ بحسب أن حرفته هي الحرفة الحقيقية . وان طبيعة حرفتهم بالذات تجعلهم يسقطون بصورة أسهل فريسة الاوهام المتعلقة بالملاقة بين حرفتهم والواقع . في شعورهم ، في الفقه ، في السياسة ، الخ ، تصبح العلاقات مفاهيم طالما انهم لا يرتفعون فوق هذه العلاقات ، كما أن مفاهيم العلاقات أيضا تصبح مفاهيم ثابتة في أذهانهم . ومثال ذلك أن القاضي يطبق القانون ، وبالتالي فإنه يعتبر التشريع القوة المحركة الفاعلة والفعلية . الاحترام لبضاعتهم ، لأن حرفتهم تتعامل مع الأغراض العامة .

★ | ملاحظة هامشية بقلم ماركس : | « الجملة » كما يبدو في النسخة القديمة ، في النظام الاتطامى ، وفي الملكية المطلقة ، هذا الرباط يقابله بصورة خاصة المفاهيم الدينية (الكالولجية) .

فكرة العدالة . فكرة الدولة . ان الموضوع يقرب رأسا على عقب في الوعي
المادي .

.

الدين هو منذ البداية وعي الصعود المتنامي ، [المولود] من ضرورة واقعية .

.

هذا بصورة اكثر شعبية .

.

المرف ، فيما يتعلق بالقانون ، بالدين ، الخ .

.

ان الافراد قد انطلقوا على العوام ، وهم يتعلقون على الدوام ، من انفسهم .
ان علاقاتهم هي علاقات حياتهم الواقعية . كيف يحدث ان علاقاتهم تتخذ وجودا
مستقلا ضدهم ؟ وان قوى حياتهم الخاصة تسيطر عليهم ؟

باختصار ، تقسيم العمل ، الذي يتوقف مستواه على تطور القوة الانتاجية
في أي وقت معين .

الملكية الجماعية

الملكية العقارية ، الاقطاعية ، الحديثة .

ملكية المراتب . الملكية المانيفاكنتورية . الرأسمال الصناعي .

كتب في 1845 أو 1846 .

نشر للمرة الاولى عام 1922 من قبل مؤسسة

الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية

للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

(أ) ان فلسفة فيورباخ بأسرها تعود الى : ١ - الفلسفة الطبيعية - العباداة الانفعالية للطبيعة والسجود الغتبط امام روعتها وجبروتها - ٢ - الانثروبولوجيا ، الا وهي : آ - الفيزيولوجيا ، حيث لا يضاف أي شيء جديد الى ما سبق فقالة المادي عن وحدة الجسد والروح ، لكنه يقال بصورة أقل آلية وبمزيد من الحيوية . ب - البيسكولوجيا التي ترجع الى قصائد حماسية تمجد الحب ، معاملة لعبادة الطبيعة ، وفيما عدا ذلك فلا شيء جديدا . ٣ - الاخلاق ، المطلب بالارتفاع في الحياة الى مفهوم « الانسان » ، **العجز الموضوع موضع الفعل (أ)** - قارن الفقرة ٥٤ ، ص ٨١ : « ان الموقف الخلقى والعقلاني الذي يتخذه الانسان حيال معدته يستقيم في معاملة هذه المعدة ليس على اعتبارها شيئا حيوانيا ، بل على اعتبارها شيئا انسانيا » . الفقرة ٦١ : « الانسان ... من حيث هو كائن اخلاقي » وكل الحديث عن الاخلاقية في جوهر المسيحية .

.

(ب) ان حقيقة ان البشر لا يستطيعون في المرحلة الحاضرة من التطور ان يلبوا حاجاتهم الا ضمن المجتمع ، وان البشر على اية حال ، منذ البداية ، منذ وجودهم ، قد احتاجوا بعضهم ، وما كانوا يستطيعون ان يطوروا حاجاتهم وقدراتهم الا بالتشارك فيما بينهم ، هذه الحقيقة يعبر عنها فيورباخ كما يلي :

« الانسان المنعزل بحد ذاته لا يملك جوهر الانسان في ذاته » ؛ « ان جوهر الانسان لا وجود له الا في الجماعة ، في وحدة الانسان والانسان ، وهي وحدة انما تتوقف على اية حال على واقعية الفارق بين انا وانت . ان الانسان بحد ذاته هو الانسان (بالمعنى العادي) ، أما الانسان و الانسان ، وحدة انا وانت ، فهي الله » (يعني الانسان بالمعنى فوق العادي) (الفقرتان ٦١ و ٦٢ ، ص ٨٢)

لقد بلغت الفلسفة نقطة حيث الحقيقة المتبدلة لجمعية التعامل بين الكائنات البشرية - وهي حقيقة ما كان يمكن دون معرفتها للجيل الثاني الذي شاهد النور في يوم من الايام ان يوجد قط ، حقيقة متضمنة بصورة مسبقة في الفارق الجنسي - تقلمها الفلسفة في ختام تطورها التام على اعتبارها النتيجة العظمى . والاكثر من

(n) impuissance mise en action ، بالفرنسية في النص الاصل .

ذلك انها تقدمها في الصورة السرية « لوحدة انا وانت » . ولقد كانت هذه الميارة تصبغ مستحيلة كليا لو ان فيورباخ لم يفكر بصورة رئيسية (١) في العملية الجنسية، في عملية الزواج ، في جماعية انا وانت* . ويقدر ما تصبغ جماعيته واقفا ، فانها مقصورة على العملية الجنسية وعلى التوصل الى فهم للافكار والقضايا الفلسفية، « الجدل الحقيقي » ، الفقرة ٦٤ ، الحوار ؛ على « انجاب الانسان ، الانسان الروحي والجسدي على حد سواء » (ص : ٦٧) . وليس ثمة ذكر لما يفعله في وقت لاحق هذا الانسان المنجب ، باستثناء انه « ينجب الانسان » من جديد « روحيا » و « جسديا » . ان فيورباخ لا يعرف الا التعامل بين كائنين ،

« حقيقة انه ليس ثمة كائن هو كائن حقيقي وكامل ومطلق من تلقاء ذاته ، وان الحقيقة والكمال انما هما التقاء ووحدة كائنين يكونان متساويين بصورة جوهرية » (ص : ٨٣ ، ٨٤) .

.

(ج) ان مطلع فلسفة المستقبل تبين في الخال الفارق بيننا وبينه :

الفقرة ١ : « كانت مهمة العصور الحديثة تحقيق الله وثانيه ، تحويل اللاهوت وانحلاله في الانتروبولوجيا . « هامش : ان انكار اللاهوت هو جوهر العصور الحديثة » . (فلسفة المستقبل ، ص : ٢٢) .

.

(د) ان التمييز الذي ينشئه فيورباخ بين الكاثوليكية والبروتستانتية في الفقرة ٢ - الكاثوليكية : « اللاهوت » « يعني بما هو الله في ذاته » ، وعندها « اتجاء الى التأمل والحدس » ؛ البروتستانتية مجرد علم للمسيح ، وهي تدع الله لنفسه والتأمل والحدس للفلسفة - هذا التمييز ليس سوى تقسيم للعمل نشأ من الحاجات الخاصة بعلم غير ناضج . وان فيورباخ ليفسر البروتستانتية من مجرد هذه الحاجة ضمن اللاهوت ، وبناء عليه يقب ذلك بصورة طبيعية تاريخ مستقل للفلسفة .

.

(١) باليونانية في النص الاصلى .

* ذلك انه ما دام الكائن الانساني = دماغ + قلب ، ولا بد من التين كي يتلا الكائن الانساني ، احدهما يتصرف بوصفه الدماغ ، والاخر بوصفه القلب في تعاملهما - الرجل والمرأة - والا يكون من الحال ان نغم السبب في ان شخصين اكثر انسانية من شخص واحد . لرد القديس سيمان (ملاحظة من الجذر) .

(هـ) « ليس الوجود مفهوما عاما يمكن فصله عن الاشياء . انه يشكل وحدة مع الاشياء التي توجد . . . ان الوجود موضع الماهية . ان ماهيتي هي وجودي . ان السمكة هي في الماء ، لكن ماهيتها لا يمكن ان تفصل عن هذا الوجود . بل ان اللغة نفسها توحد الوجود والماهية . ولا يفصل الوجود عن الماهية الا في الحياة الانسانية - ولكن في حالات استثنائية وبلاسة فقط ، فقد يحدث الا تكون ماهية شخص ما في المكان حيث هو موجود ، لكن نفسه لا تكون حقا ، من جراء هذا التقييم بالضبط ، في المكان حيث يكون جسده موجودا فعليا . انك لا تكون الا حيث يكون قلبك . بيد ان جميع الاشياء - فيما عدا الحالات الشاذة - هي سعيدة باز تكون في المكان حيث هي كائنة ، وهي سعيدة بان تكون ما هي كائنة عليه » (ص : ٤٧) .

ذلك مديح رائع للاوضاع القائمة . حالات استثنائية ، وفيما عدا بعض الحالات الشاذة ، فانك سعيد حين تكون في السابعة من العمر بان تصبح بوابنا في منجم للفحم وبان تظل وحيدا في الظلام اربع عشرة ساعة في اليوم ، وبما ان ذلك هو وجودك ، فانه بالتالي ماهيتك ايضا . وان الشيء نفسه ينطبق على اية قطعة من آلة ذاتية الحركة . ان « ماهيتك » ان تكون خاضعا لفرع من العمل . راجع **جوهر الايمان** (٢١٩) ، ص : ١١ ، « الجوع غير المشبع » ، هذه [. . .]

.

(و) الفقرة {٨} ، ص : ٧٢ : « الزمن هو الوسيلة الوحيدة التي تمكن دون تناقض من جمع القرارات المتعارضة او المتناقضة في كائن واحد . وينطبق هذا على الكائنات الحية في جميع الاحداث . ولا يتكسّف التناقض الا بهذه الطريقة وحدها - هنا ، مثلا ، في الانسان - ان هذا القرار ، هنا العزم ، يسودني ويشغلني ، ومن بعد قرار مختلف كل الاختلاف وعلى طريقي نقيض مع القرار السابق » .

ويصف فيورباخ هذا على انه ١ - تناقض ، ٢ - جمع بين المتناقضات ، و ٣ - يزعم ان الزمن يفعل ذلك . وبالفعل الزمن « المليء » بالاحداث ، لكن الزمن الثابت ، وليس ذلك الزمن الذي يحدث . ان الموضوعات ترجع الى تقرير ان التغيرات غير ممكنة الا في سياق الزمن .

كتب على الاصحح في تشرين الاول ١٨٤٦ .
 نشر للمرة الاولى بالالمانية عام ١٩٢٢ من قبل
 مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة
 المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

رد على النقد للعتاد

لبرونو بوير (١٧٠)

بروكسل ، ٢٠ تشرين الثاني . في مجلة **ويغان الفصلية** ، المجلد الثالث ، ص: ١٢٨ ، يتحتم برونو بوير بوضع كلمات رداعلى **العائلة المقدسة** ، أو **نقد النقد النقدي** ، ١٨٤٥ ، بقلم **انجلز وماركس** . ويعلن **برونو بوير** ، في البداية ، ان **انجلز وماركس** اساء فهمه ؛ وانه ليردد بسذاجة خرقاء عباراته القديمة المتبجحة ، التي احييت هباء منذ زمن طويل ، ويأسف لان هذين المؤلفين لا يعرفان شعاراته بشأن « النضال الدائم والنصر ، والدمار والخلق المتصلين للنقد » ، ومزاعمه بأن النقد هو « القوة التاريخية الوحيدة » وان « النقد وحده قد سحق الدين بمجموعه والدولة التاريخية الوحيدة » وان « النقد والنقد وحده قد سحق الدين بمجموعه والدولة في تظاهراتها المختلفة » ، وان « النقد قد عمل ولا يبرح يعمل » ، وغير ذلك من رده برهانا جديدا وبارزا على « **كيف عمل الناقد ولا يبرح يعمل** » . ذلك ان الناقد « الكادح » يرى انه من الافضل **لفرضه** الا يجعل الكتاب الذي حرره **ماركس وانجلز** موضوعا لهاتفاته واستشاداته ، بل **نقدا لهذا الكتاب** فانها وعلنيما نشرته مجلة **المركب البخاري الويستفالي** (عدد ايار ، ص : ٢٠٨) - وهي حيلة دنيئة يخفيها عن القارىء بحذر نقدي .

وفيما ينسخ بوير عن **المركب البخاري** ، فانه يقطع « **عمله السائل** » بمجرد هزات وحيدة المقطع ، لكن عظمة الغزى ، من كفيه . ان النقد النقدي يقتصر على هز كفيه طالما ان ليس لديه مزيد من القول : ! انه يجد الخلاص في **ثوحي الكنف** رغما عن كراهيته للحسية ، التي لا يستطيع ان يتصورها الا في صورة « **عصا** » (انظر **مجلة ويغان الفصلية** ، ص : ١٢٠) ، هذه الاداة من اجل معاينة عريه اللاهوتي .

ان الناقد الويستفالي ، في اندفاعه السطحي ، يقدم خلاصة مضحكة تغاير كليا الكتاب الذي ينتقده . وان الناقد « **الكادح** » ينسخ اختلافات الناقد الادبي ، ويلصقها بانجلز وماركس ، ويهتف ظافرا بالجمهور غير النقدي - الذي يسحقه بمين واحدة ، بينما يدعو بالعين الاخرى متملقا كي يقترب منه - **انظر** ، هؤلاء هم خصومي !

فلنضع الآن جنبا الى جنب كلمات هذه الوثائق .

ان الناقد الادبي يكتب في **المركب البخاري الويستفالي** :

« **كيما يقتل اليهود فانه** » (**برونو بوير**) يحولهم الى لاهوتيين ، ، وبحول

مشكلة التحرر السياسي الى مشكلة التحرر الانساني ؛ وكما يحق
هيغل فانه يحوله الى **الهر هترك** ؛ وكما يتخلص من الثورة الفرنسية
والشيوعية وفيورباخ فانه يهتف « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! »
ومرة اخرى « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » ويصلبه لمجد الروح
الذي هو النقد ، التجسيد الحقيقي للفكرة المطلقة في برونو من شارلو
تبورغ « **المركب البخاري الويستفالي** ، العدد الاول ، ص : ٢١٢)

وان الناقد « الكادح » يكتب ان

« ناقد النقد النقدي » يصبح « آخر الامر صيانيا » ، « ويمثل دور
المهرج على المسرح الشعبي » و « يريدنا ان نصدق » ، « مؤكدا بكل
جدية ان برونو بوير كما يقتل اليهود » ، الخ - ومن ثم يرد بصورة
حرفية كامل المقطع من **المركب البخاري الويستفالي** الذي لا جود له
في اي مكان من **العائلة المقدسة (مجلة ويغان الفصلية ، ص : ١٤٢)** .

قارن ذلك بموقف النقد النقدي من المسألة اليهودية ومن التحرر السياسي
في **العائلة المقدسة** ، بصورة متفرقة في الصفحات ١٦٣ - ١٨٥ ، وبشأن موقفه من
الثورة الفرنسية راجع الصفحات ١٨٥ - ١٩٥ ، وبشأن موقفه من الاشتراكية
والشيوعية راجع الصفحات ٢٢ - ٧٤ ، والصفحة ٢١١ وما يليها ، والصفحات
٢٤٣ - ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف أمير جيرولد
شتاين ، الصفحات ٢٥٨ - ٣٣٣ . وبشأن موقف النقد النقدي من هيغل انظر : « سر
الانشاء التألمي » والشرح التالي في الصفحة ٧٩ وما يليها ، وكذلك الصفحات ١٢١
٢٤٣ - ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف أمير جيرولد
- ٣٠٨ ؛ اما عن موقف النقد النقدي من فيورباخ فانظر الصفحات ١٩٨ - ١٤١ ،
واخيرا عن نتيجة واتجاه القتال النقدي ضد الثورة الفرنسية والمادية والاشتراكية
فانظر الصفحات ٢١٤ - ٢١٥ .

ان هذه المقاطع تبين ان الناقد الادبي الويستفالي ، الذي يشوه الحجج كليا
ويسيء فهمها بصورة تبعث على الضحك ، لا يعطي الا خلاصة متخيلة ، وان الناقد
« النقي » و « الكادح » ، برشاقة « خلاقة ومدمرة » ، يستبدل الخلاصة بالاصل .
واكثر من ذلك .

[على] « **تمجيده الثاني السخيف** » (المقصود برونو بوير) « الذي
يسمى فيه لان يثبت انه حيثما كان قيما مضى عبدا لادهام الجمهور
فان هذه العبودية لم تكن الا مجرد قناع ضروري للنقد ، يرد هاركس بعرض

تقديم **المبحث المدرسي الصغير التالي** : لماذا يجب ان يكون الهر برونو
بوير الشخص الوحيد الذي يجب ان يبرهن على حمل العذراء مريم «
(الخ ، الخ ، المركب البخاري ، ص : ٢١٢) .

الناقد « الكادح » :

« انه » (ناقد النقد النقدي) « **يريدنا ان نصدق** ، وفي النهاية يصلح
هو نفسه حيلته ، انه حيثما كان **بوير فيما مضى عبدا لاوهام الجمهور** ،
فانه يجب ان يقدم هذه العبودية على انها مجرد قناع ضروري للنقد
وليس على النقيض من ذلك على انها نتيجة التطور الضروري للنقد
وردا على هذا « التمجيد الثاني السخيف » يقدم اذن المبحث المدرسي
الصغير التالي : « لماذا يجب ان يكون الهر برونو بوير » (الخ ، الخ ،

مجلة ويفان الفصلية ، ص : ١٤٢ - ١١٢) .

لسوف يجد القارئ في **المائة المقسمة** ، ص : ١٥٠ - ١٦٣ ، قسما خاصا
عن **المدبح الذاتي لبرونو بوير** ، لكن شيئا لم يكتب هناك لنسوء الحظ عن المبحث
المدرسي الصغير الذي لم يقدم اذن ، في حال من الاحوال ، كرد على المدبح الذاتي
لبرونو بوير ، كما يكتب الناقد الادبي الويستفالي ؛ وينسخ برونو بوير عنه بكل
لهفة ذلك ، بل يحشر بعض الكلمات بين **فواصل مقلوبة** على افتراض انها مقتطفة من
المائة المقسمة . ان ذكر المبحث الصغير يرد في قسم آخر وفي سياق مختلف (انظر
المائة المقسمة ، ص : ١٦٤ و ١٦٥) . واما ما يعنيه هذا المبحث هناك ، فهذا ما
يستطيع القارئ ان يتبينه من تلقاء نفسه ويعجب مرة اخرى بالكر « النقي »
« للناقد الكادح » .

وختاماً يهتف الناقد « الكادح » :

« ان هذه » (ويقصد المقتطفات التي استعارها برونو بوير من **المركب
البخاري الويستفالي ونسبها الى مؤلفي المائة المقسمة**) « قد الزمت
طبعا برونو بوير بالصمت وردت النقد الى شموره . وعلى العكس من
ذلك ، فان **ماركس** قد قدم الينا مشهدا اذ لعب هو نفسه في اخر الامر
دور المثل الهزلي المسلي » (**مجلة ويفان الفصلية** ، ص : ١٤٣) .

وكيما يفهم المرء هذه « على العكس من ذلك » ، فلا بد له ان يعرف ان **الناقد
الادبي الويستفالي** ، الذي يعمل برونو بوير لحسابه كمنسخ ، يطلي على كتابه
النقدي والكادح :

« ان المأساة التاريخية العالمية » (يعني قتال نقد بوير ضد الجمهور)
« قد تفسخت كليا الى مجرد تمثيلية مسلية جدا » (المركب البخاري
الويستفالي ، ص : ٢١٢) .

ان الناسخ سيء الحظ يقفز هنا واقفا على قدميه : ان تدوين الحكم الصادر
ضده لامر يتجاوز قواه . وبهتف مقاطعا املاء الناقد الادبي الويستفالي : « على
العكس من ذلك . . . ان ماركس . . . هو الممثل المسلي جدا » ، ويمسح العرق
البارد عن جبينه .

ان برونو بوير ، بلجونه الى الاحتيال الاخرق ، الى الخداع الدنيء موضع الرثاء
قد اثبت في آخر تحليل حكم الاعدام الذي أصدره بحقه انجلز وماركس في العائلة
القميصة .

نشر في مرآة المجتمع

العدد السابع ، كانون الثاني ١٨٤٦ .

ملاحظات

هوامش

- ١ - بسم ماركس بالتالي موقف فيورباخ وبيرونو بوير وشترنر - ص : ١٦ .
 - ٢ - يتضمن مخطوط الأيديولوجية الألمانية مقاطع عديدة ثالفة . ولقد عمد الناشرون الروس ، كلما كان ذلك ممكناً ، الى تصويب الفقرة او الكلمة اللتين جعلهما التلف غير مقروءتين ، وفي هذه الحال وضعت هذه التصويبات بين اقواس كبيرة . وفيما عدا ذلك ، فان في المخطوط ملحوظات هامشية من المؤلفين ومقاطع مشطوبة بصورة عمودية ، وقد أوردت جميعاً في الهوامش في اسفل الصفحات - ص : ٢٠ .
 - ٣ - شتراوس ، دافيد فريدريك (١٨٠٨ - ١٨٧١) - فيلسوف الماني حمل كتابه حياة يسوع الشهرة اليه - ص : ٢١ .
 - ٤ - من المعروف ان قادة اسكندر المقدوني خاضوا ، بعد وفاته ، صراعاً محموماً في سبيل السلطة انتهى الى انقسام امبراطورية الاسكندر الى دول عديدة - ص : ٢١ .
- ان كلمة « Verkehr » نتعمل في الأيديولوجية الألمانية بمعنى واسع جداً يتناول التعامل المادي والروحي للأفراد المنفصلين والجماعات الإجتماعية والبلدان الكاملة . وقد ترجمها ماركس نفسه بكلمة التعامل (commerce) في احدى رسائله الى أينكوف . ويبين ماركس وأنجلز ان التعامل المادي ، وقبل كل شيء تعامل البشر في عملية الانتاج ، هو اساس جميع اشكال التعامل الاخرى .
- وان عبارات « Verkehrsform » « شكل التعامل » و « Verkehrsweise » (نمط التعامل) و « Verkehrsverhältnisse » (علاقات او شروط التعامل) التي نصادفها في الأيديولوجية الألمانية تعبر بالنسبة الى ماركس وأنجلز عن مفهوم « علاقات الانتاج » الذي كان يتكون في ذهنيهما في تلك الفترة - ص : ٢٥ .
- ٦ - ان عبارة « Stamm » التي نترجمها هنا بكلمة « قبيلة » قد لعبت دوراً في المؤلفات التاريخية المكتوبة في الاربعينات من القرن الماضي اعظم بما لا يقاس منه في الوقت الحاضر . وكانت تستخدم للدلالة على جماعة من الناس تنحدر من جد مشترك وتشتمل على المفهومين الحديثين « اللجانس »

د « القبيلة » . وكان لويس هنري مورغان أول من حدد وميز عذيين المفهومين في المجتمع القديم ، أو أبحاث في خطوط التقدم البشري من التوحش عبر الهجيرة الى الحضارة ، لندن ١٨٧٧ . ان هذا المالم الامركي البارز قد كان سابقا الى بيان أهمية الجانس من حيث هو نواة النظام المشاعي البدائي ، وبذلك وضع الاسس العلمية من اجل تاريخ المجتمع القديم ككل واحد . ومن المعروف أن أنجلز استخلص النتائج العامة من اكتشافات مورغان وقام بتحليل جامع لمعنى مفهومي « الجانس » و « القبيلة » في كتابه **اصل العائلة والملكية الخاصة والمولة** (١٨٨٤) - ص ٢٦ .

٧ - ليسيوس ا حوالي ٣٥ قبل عصرنا ، خطيب سمي تر مع سيكتيوس عام ٢٦٧ قوانين في معالجة العامين . وبموجب هذه النصوص لا يحق لاي مواطن روماني ان يملك أكثر من ٥٠٠ جوجر (حوالي ١٢٥ هكتارا) من ملكية المولة (*Agar Publicus*) . وبعد عام ٢٦٧ هدا « الجوع الى الارض » لدى العامين حتى درجة ما يفضل الفتوحات العسكرية . فقد تقاسعوا فيما من الاراضي التي تم الاستيلاء عليها بهذه الطريقة - ص : ٢٨ .

٨ - الاشارة الى بوهر : الذي كان يبني تزعم مدرسة فلسفة « نقدية » . - ص : ٤٢ .

٩ - (**الحوليات الالمانية الفرنسية**) - *Deutsch - Franzosische jahrbucher*

مجلة اصدرها كارل ماركس وأرنولد روج وكانت تصدر باللغة الالمانية في باريس . ولم يظهر منها الا العدد الاول ، وهو عدد مضاعف (في شباط ١٨٤٤) وكان يشتمل على مقالتين بقلم كارل ماركس - « في المسألة اليهودية » و « اسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل . مدخل » - ومقالتين بقلم فريدريك أنجلز - « موجز نقد الاقتصاد السياسي » و « مركز بريطانيا : الماضي والحاضر » بقلم توماس كارليل ، لندن ١٨٤٢ . وان هذه المؤلفات تسجل الانتقال النهائي لماركس وأنجلز الى المادية والشيوعية . وقد توقفت المجلة عن الصدور بسبب خلافات الراي بين ماركس وروج الذي كان بورجوازيا راديكاليا .

اما العائلة المقسمة ، أو نقد النقد النقدي . ضد برونو بوير وشركاه ، فهو المؤلف الاول المشترك بين كارل ماركس وفريدريك أنجلز . وقد صدرت ترجمته العربية مؤخرا عن دار دمشق . - ص : ٤٢ .

١٠ - عنوان مختصر لمجلة واحدة أصدرها الهيفليون الشباب من ١٨٢٨ حتى ١٨٤٣ في شكل ورقيات يومية . ولقد كان عنوانها من كانون الثاني ١٨٢٨ حتى حزيران ١٨٤١

Hallische Jahrbucher fur deutsche Wissenschaft und Kunst

(**حوليات هال للعلم والفن الالمانيين**) تحت ادارة ارنولد روج وتيبودور ايكتيرير . ولما تعرضت لخطر الحظر في بروسيا ، هاجرت الى الساكس واتخذت في تموز ١٨٤١ عنوان :

Deutsche Jahrbucher fur Wissenschaft und Kunst

(**الحوليات الالمانية للعلم والفن**) . لكن الحكومة حظرت في كانون الثاني ١٨٤٣ صدور المجلة ، وهو الحظر الذي شمل المانيا بكاملها بأمر البرونستاغ - ص : ٥٣ .

١١ - برونو بوير :

Geschichte der Politik, Cultur und Aufklarung des achtzehnten jahrhunderts

(**تاريخ السياسة والثقافة والانوار في القرن الثامن عشر**) .

شارلوكتنبورغ ١٨٤٣ - ١٨٤٥ ، المجلد الاول . - ص : ٥٣ .

١٢ - نشيد قومي لنقولاً بيكر . **الرايين الالمانيين** ، وقد وضع عام ١٨٤٠ ، واستغله القوميون الالمان . ولقد اثار رددين مختلفين ، أحدهما وطني متزمت من جانب بوسيه ، والآخر مسالم من جانب لامرتين - ص : ٥٣ .

١٣ - فينيدي جاكوب (١٨٠٥ - ١٨٧١) : **صحافي سياسي ألماني يساري** . - ص : ٥٣ .

١٤ - **مجلة ويفان الفصلية** ، وهي مجلة للهيفليين الشباب أصدرها في لايبزغ من عام ١٨٤٤ حتى ١٨٤٥ أونو ويفان . وقد كتب فيورباخ في المجلد الثاني منها مقالة ناظر فيها ضد شترنر وكان عنوانها (**في جوهر المسيحية بالمقارنة مع الاوحد وخاصته**) . ومن المعروف أن الكتاب الاول من تأليف فيورباخ والكتاب الثاني من تأليف شترنر . - ص : ٥٣ .

١٥ - كتاب لفيورباخ :

Grundsütze der philosophie der Zukunft

(**مبادئ فلسفة المستقبل**) ، زوربخ وونترتور ، ١٨٤٣ . - ص : ٥٤ .

١٦ - منظمة انكليزية للمبادلة الحرة تأسست في مانشستر عام ١٨٢٨ من قبل كولبرن وبرايت ، وكان غرضها إلغاء الضرائب على استيراد القمح . وكانت تناضل ضد الملاكين العقاريين الذين كانوا يناضلون من جانبهم للإبقاء على هذه الضرائب ، وكانت تخضع لتحريض بعض الصناعيين الذين كانوا يتوقعون أن يؤدي الاستيراد الحر للقمح الى انخفاض سعر الخبز والأجور . وقد حققت المنظمة مطالبها عام ١٨٤٦ - ص : ٦١ .

١٧ - قوانين اصدرها كرومويل عام ١٦٥١ ، وقد تجددت فيما بعد ، وكانت تنص على ان معظم البضائع المستوردة من أوروبا وروسيا وتركيا لا يجوز نقلها الا بواسطة سفن انكليزية أو سفن البلدان المصدرة ، كما ان المساحة على طول الشواطئ الانكليزية يجب أن تكون محصورة بالزوارق الانكليزية . وان هذه القوانين ، التي كان الغرض منها تشجيع البحرية الانكليزية ، قد كانت موجبة ضد هولندا بصورة رئيسية ، وقد ألغيت من عام ١٧٥٢ حتى ١٨٥٤ - ص : ٦٩ .

١٨ - كانت هذه الضرائب التفاضلية تفرض رسوما مختلفة على نفس البضاعة وفقا لصلرها - ص : ٦٩ .

١٩ - جون ايكين (١٧٤٧ - ١٨٢٢) : طبيب انكليزي كان مؤرخا في الوقت نفسه - ص : ٧٠ .

٢٠ - اسحق نيتو (١٧١٥ - ١٧٨٧) : تاجر واقتصادي هولندي ، والشواهد الواردة بالفرنسية في النص مأخوذة من « رسالة عن غيرة التجارة » الواردة في كتابه **مبحث التناول والائتمان** ، امستردام ، ١٧٧١ . - ص : ٧٠ .

٢١ - كان ماركس وانجلز يعرفان آدم سميث في ذلك الحين من الترجمة الفرنسية *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*

(بحث في طبيعة واسباب ثروة الأمم) ص : ٧١

٢٢ - *Du Contrat Social* ، وهو المؤلف الشهير لجان جاك روسو . - ص : ٧٧ .

٢٣ - سيموندي (١٧٧٣ - ١٨٤٢) : اقتصادي سويسري ، ناقد للراسمالية من وجهة نظر بورجوازية صغيرة . أما شربو لينر (١٧١٧ - ١٨٦٩) ، فهو احد تلامذة سيموندي ، وقد مزج افكار استاذه بأراء مستعارة من ريكاردو . - ص : ٨١ .

٢٤ - مدينة ايطالية تقع جنوبي نابولي ، وكانت في القرنين العاشر والحادي عشر مرفأً مزدهراً ، وقد تبنت ايطاليا بأسرها قانونها البحري . - ص : ٨٧ .

٢٥ - اشارة ساخرة الى ان مؤلفات « الابوين الكنائسيين » بوير وشترنر ، اللذين سيمعد ماركس وانجلز الى نقلهما من الآن فصاعداً ، قد نشرت عند ويغان في لايبزغ . ان **الايدولوجية الالمانية** ستتخذ ابتداء من هنا شكل تطبيق على النصوص ، ومن هنا كانت كثرة الاستشهادات بالقديس برونو (بوير) والقديس ماكس (شترنر) . - ص : ٨٩ .

٢٦ - لوحة شهيرة لولهلم فون كولباخ يعود تاريخها الى ١٨٣٤ - ١٨٣٧ تمثل المجابهة في الهواء بين ارواح المقاتلين الذين سقطوا في ساحات القتال الكاتالونية . - ص : ٨٩ .

٢٧ - Das Westphalische Dampfboot ، مجلة شهرية كان يصدرها « الاشتراكي الحقيقي » اولتر لونغ ، وقد صدرت من كانون الثاني ١٩٤٥ حتى كانون الاول ١٨٤٦ ، ومن ثم من كانون الثاني ١٨٤٧ حتى آذار ١٨٤٨ . وقد نشر في هذه المجلة ، عام ١٨٤٦ ، المقالة المغفلة من التوقيع التي تحمل عنوان « العائلة المقدسة او نقد النقد النقدي » ضد بوير وشركاه ، بقلم ف . انجلز و ك . ماركس ، فركفورت على المين ، ١٨٤٥ . - ص : ٨٩ .

٢٨ - اشارة الى مقالة ماكس شترنر التي ظهرت في ١٨٤٨ في مجلة ويغان ، المجلد الثالث « Recensenten Stimmer » [« نقاد شترنر »] . - ص : ٩٠ .

٢٩ - في النص Santa Casa (البيت المقدس) ، وهو اسم مركز قيادة محاكم التفتيش في مدريد . - ص : ٩٠ .

٣٠ - الدكتور غرازيانو من شخصيات المسرح الهزلي الايطالي ، وهو نموذج العالم الكاذب . وينمت ماركس وانجلز ارنولد روج بهذا النمط في مناسبات عديدة . كما يسميانه احياناً « الدكتور غرازيانو للعلم الالمانى » . - ص : ٩٠ .

٣١ - المتصود من باب السخرية بالمجلد الثاني من مؤلف برونو بوير **القضية الصالحة للحرية وقصيتي الخاصة** مقالة عنوانها « خصائص لودفيغ فيورباخ » ظهرت في مجلة ويغان الفصلية ، ١٨٤٨ ، المجلد الثالث . - ص : ٩١ .

٣٢ - انظر مقالة برونو بوير : « اودفيغ فيورباخ » ، في Norddeutsche Blätter

١٨٤٢ ، الدفتر الرابع . وقد صدرت هذه المجلة في مجلدين ، الاول في ١٨٤٤ ، والثاني في ١٨٤٥ ، تحت عنوان **اسهامات في حملة النقد** . - ص : ٩١ .

٣٣ - الاشارة الى مؤلفات فيورباخ : **تاريخ الفلسفة الحديثة** . عرض وتحليل ونقد لفلسفة لينز ، **بير بابلي** ؛ **اسهام في تاريخ الفلسفة والبشرية** ؛ **جوهر المسيحية** ؛ ومقالته « **اسهام في نقد الفلسفة الوضعية** » ، الذي نشر دون توقيع في **حوليات هال** عام ١٨٢٨ .

وتشير عبارة « **الفلسفة الوضعية** » هنا الى الاتجاه الديني والصوفي في الفلسفة الذي يمثله **ك. ه. ويس** ، والشاب **ج. غ. فخته** ، و **أ. غوتتر** ، و **ف. بادروف** . و . شيلنغ خلال السنوات الاخيرة من حياته ، وكان هذا الاتجاه ينتقد فلسفة هيجل من اليمين . وكان « **الفلاسفة الوضعيون** » يسمون الى اخضاع الفلسفة للدين ، وينكرون امكانية المعرفة العقلانية ، وينظرون الى الوحي الالهي على انه مصدر المعرفة « **الوضعية** » وكانوا يسمون جميع الانظمة القائمة على المعرفة العقلانية انظمة سلبية . - ص : ٩١ .

٣٤ - **العائلة المقدسة** ، المؤلف الذي نشره **ماركس وانجلز** في نقد فلسفة النقد لبوير وشركاه - ص : ٩٢ .

٣٥ - كانت منطقة **أوريفون** على الساحل الهاديء متنازعا عليها في ذلك الوقت بين الولايات المتحدة وبريطانيا . وقد حسم النزاع عام ١٨٤٦ ، فأعطي الجنوب الى الولايات المتحدة ، والشمال الى انكلترا ، وكان خط العرض ٤٥ هو الفاصل بينهما . - ص : ٩٢ .

٣٦ - اشارة الى مؤلفين **ليرونو بوير** : **نقد التاريخ الانجيلي للاناجيل** ، لايزغ ٨١٤١ ، **والمسيحية المنزلة** ، زورينخ ١٨٤٣ . - ص : ٩٣ .

٣٧ - **المقصود** كتاب هيجل **علم ظواهر الفكر** ، وقد صدر عام ١٨٠٧ . - ص : ٩٣ .

٣٨ - انظر الترجمة العربية لكتاب **ماركس وانجلز** ، **العائلة المقدسة** ، منشورات دار دمشق ، ص : ٩٣ .

٣٩ - انظر المصدر نفسه ، ص : ٩٣ .

- ٤٠ - إشارة الى المقالة المختلة في مجلة **ويفان الفصلية** والمعنونة «في حق الفرد المبرأ ؟» في المطالعة بنسخة عن الحكم الصادر بحقه ، ، ١٨٤٥ ، المجلد الرابع . - ص : ٩٥ .
- ٤١ - ان شلردن هو نوتي الجحيم ، وكان يتطلب رسماً لقاء نقل اشباح الموتى عبر نهر أشيرون . - ص : ٩٦ .
- ٤٢ - انظر الترجمة العربية لكتاب **العائلة المقدسة** ، دار دمشق ، ص : ٩٧ .
- ٤٣ - ان الصفات « المضطربة ، الدفاقة ، المرتعشة » غير واردة في مقالة بوير ، وقد اضافها ماركس وانجلز اللذين استعاراها من قصيدة شهيرة لشيلر : **Der Taucher ، الغواص** . - ص : ٩٦ .
- ٤٤ - إشارة الى مسرحية شيكسبير **الليلة الثانية عشرة** ، الفصل الثالث ، المشهد الثاني . وان الترجمة الالمانية لنص شيكسبير تقول **Gunst** (معروف) بدلا من **Kunst** (فن) . ص : ١٠٠ .
- ٤٥ - ان جميع الشواهد التوراتية الواردة في دفتر الثالث ، ص ٢٨ ، قد استشهد بها في **العائلة المقدسة** (انظر الصفحة ١٩٠ من الترجمة العربية) . اما **المجلة الادبية** ، وهي العنوان المختصر لمجلة **Allgemeine literatur-Zeitung** (**المجلة الادبية العامة**) ، فهي مجلة شهرية كان يصدرها الهيئلي الشاب برونو بوير في مدينة شارتسبرغ من كانون الاول ١٨٤٣ حتى تشرين الاول ١٨٤٤ . - ص : ١٠٦ .
- ٤٧ - انظر **العائلة المقدسة** ، الترجمة العربية ، دار دمشق : ص : ٨ - ١٧ . - ص : ١٠٥ .
- ٤٨ - « **المسائل الانكليزية المطية** » - عنوان مقالة لغوشر نشرت في **المجلة الادبية** . وقد كرس ماركس وانجلز الفصل الثاني من **العائلة المقدسة** لنقد لغوشر . - ص : ١٠٥ .
- ٤٩ - إشارة الى نزاع نشب بين كارل نوفيرك وكلية الفلسفة في برلين . راجع الفصل الثالث من **العائلة المقدسة** . - ص : ١٠٥ .
- ٥٠ - انظر الترجمة العربية **لعائلة المقدسة** ، ص : ١٥٠ - ١٥١ . - ص : ١٠٦ .

- ٥١ - مقتطفات من مقالة برونو التي صدرت مغلقة من التوقيع في الدفتر الرابع من **المجلة الأدبية بعنوان « أعمال حديثة عن المسألة اليهودية »** . ص : ١٠٦ .
- ٥٢ - مقتطفات من مقالة لبرونو بدون توقيع في **المجلة الأدبية بعنوان « ما هو فرض النقد حاليا ؟ »** . - ص : ١٠٦ .
- ٥٣ - صدرت **المجلة الرينانية** في كولونيا من كانون الثاني ١٨٤٢ حتى ٣١ آذار ١٨٤٣ . ومن المعروف أن ماركس ساهم ابتداء من نيسان ١٨٤٢ في تحرير هذه الصحيفة التي أسسها بورجوازيون رينانيون معارضون للحكم المطلق البروسي ، وقد أصبح رئيسا لتحريرها في تشرين الأول ١٨٤٢ . وقد دافعت عن وجهة النظر الديمقراطية بمزيد من العزم . وقد حظرت الحكومة البروسية المجلة بمرسوم صادر في ١٥ كانون الثاني ١٨٤٣ . وقد توقف ماركس عن المساهمة في تحريرها منذ ١٧ آذار ١٨٤٣ ، لمعارضته المساهمين فيها الذين كانوا يعتقدون أنه في الامكان محاباة الحكومة باتخاذ لهجة اكثر اعتدالا . - ص : ١٠٧ .
- ٥٤ - عبارة عن مأساة شيلر : **موت فالنشتاين** ، الفصل الرابع : **المشهد الثاني عشر** . - ص : ١٠٨ .
- ٥٥ - فريدريك ويلهلم هرمان هنريكس ، **هيجلي عجوز** ، استاذ في الفلسفة (١٧٥٤ - ١٨٦١) . - ص : ١٠٩ .
- ٥٦ - انظر الترجمة العربية **للمائة المقسمة** . - ص : ١٠٩ .
- ٥٧ - **الفلاسفة الاخرون** ، كتاب لوريس هيس صدر في دارمستادت عام ١٨٤٥ - ص : ١١٠ .
- ٥٨ - نشر برونو بوير مقالة في **المجلة الأدبية العلمية** ، الدفتر الاول ، بعنوان : **« هنريكس ، مطالعات سياسية »** . - ص : ١١٠ .
- ٥٩ - من المعروف ان اليهود ينكرون ان يكون يسوع المسيح هو المسي المنتظر ، فهم لا يبرحون ينتظرون مجيئه اذن . - ص : ١١١ .
- ٦٠ - المقصود هو تشارلز شيرود شتراوتون ، وهو قزم اميركي اختار لقب الجنرال عقلة الاصبع . - ص : ١١٢ .

٦١ - يورد ماركس وانجلز هنا شاهدا من رواية هايني حملات لوف ، مع تحوير بسيط . - ص : ١١٢ .

٦٢ - ان كتاب **الايوحد وخاصته** قد طبع في نهاية عام ١٨٤٤ في لايبزغ عند اوتو ويفان . وان تاريخ النشر الوارد في الكتاب هو ١٨٤٥ . ومن المعروف ان ماكس شترنر اسم مستعار لجوهان كاسبار شميدت ، وهذا هو السبب في ان ماركس وانجلز غالبا ما يضعان اسم شترنر بين قوسين صغيرين . - ص : ١١٢ .

٦٣ - اشارة الى المقالات التالية : « الاوحد وخاصته » ، وهي مقالة لشيلينا ظهرت في Norddeutsche Blätter ، المجلد التاسع ، ١٨٤٥ ، ومقالة فيورباخ (غير الموقعة) : « في موضوع جوهر المسيحية بالاشارة الى **الايوحد وخاصته** » ، وقد نشرت في مجلة ويفان الفصلية ، المجلد الثاني ، ١٨٤٥ ؛ وكراسة لهيس بعنوان « **الفلاسفة الاخرون** » . وقد رد شترنر بمقالة نشرت في مجلة ويفان الفصلية (١٨٤٥) بعنوان : « نقاد شترنر » ، مدافعا عن كتابه . وهذا النص هو ما يسميه ماركس وانجلز في **الايدولوجية الالمانية** « الشرح الدفاعي » . - ص : ١١٢ .

٦٤ - ينقل ماركس وانجلز هنا وادناه الاسطر الاولى من قصيدة غوته الشهيرة : « الفرور ! الفرور ! » :

« Ich hab' mein Sech auf Nichts gesteler. Tschhe

(« أسمت قضيتي على لا شيء .

مرحى ! ») .

وان القسم الاول من كتاب شترنر يحمل عنوان : « است قضيتي على لا شيء » . - ص : ١١٢ .

٦٥ - العذارى المنتقامات ، Eumenides ، بطلات من الميتولوجيا الاغريقية ، مكلفات بالانتقام للجرائم الرجسة . أما بوزيدون فهو آله البحر في الاساطير الاغريقية . - ص : ١١٧ .

٦٦ - Sine Beneficio Deliberandi atve inventarij (ميزة التروي

والجرد) - مبدأ قديم لقانون الارث كان يمنح الوريث وقتا ليقرر ما اذا كان يريد ان يقبل الميراث أو يرفضه . - ص : ١٢٣ .

٦٧ - ان مؤلف هينل : **موسوعة العلوم الفلسفية في شكل موجز** ، يتألف من ثلاثة أقسام ، نشرت في فواصل متباعدة ، من ١٨١٧ حتى ١٨٤٢ . ١ - «علم المنطق» ٢ - « فلسفة الطبيعة » ، ٣ - « فلسفة الروح » . - ص : ١٢٥ .

٦٨ - راجع محاضرات في فلسفة الطبيعة لهينل . - ص : ١٢٥ .

٦٩ - جاك المنفل Jacques le Bonhomme ، لقب الفلاح الفرنسي . ويطلق ماركس وانجلز هذا اللقب في **الإيديولوجية الألمانية** على ماركس شترنر للتحقير . - ص : ١٣١ .

٧٠ - قصيدة من مؤلف مجهول ، عنوانها : Jockellies . - ص : ١٢٣ .

٧١ - حملات اسطورية قام بها الفراعنة وقادتهم الى اعماق آسيا وأوروبا . - ص : ١٢٤ .

٧٢ - راجع ديوجينوس لايرتوس : **عشرة كتب عن الحياة ، او مفاهيم واقوال الفلاسفة الشهيرين** . - ص : ١٣٧ .

٧٣ - ايكورت ، أحد أبطال الاساطير الألمانية في العصر الوسيط ، وهو رمز للحارس الامين والرفيق المخلص الموثوق . - ص : ١٤٩ .

٧٤ - اراغو ، دومنيك فرنسوا (١٧٨٦ - ١٨٥٣) ، عالم فلكي وفيزيائي وعالم رياضي فرنسي . - ص : ١٥١ .

٧٥ - فلسفة اغريقية من زعمائها تاليس وانا كسيندر وهيراكليطس ، وهي مادية الاتجاه ، وجدلية من بعض وجهات النظر ، وكانت جريتها موجهة ضد المعتقدات الدينية . - ص : ١٥٤ .

٧٦ - بنات دانوس اللاتي قتلن الانواج الذين فرضوا عليهن ، وقد حكم عليهن بان يصبن الماء بصورة أولية في برميل لا قرار له ، وهو رمز للعمل المستحيل الذي لا نهاية له . - ص : ١٥٨ .

٧٧ - الشاهد مأخوذ من مقالة لودفيغ فيورباخ « موضوعات أولية عن اصلاح الفلسفة » ، التي ظهرت في الجلد الثاني من **مؤلفات فلسفة الالية حديثة**

غير منشورة وغيرها ، التي نشرها ارنولد روح في سويسرا عام ١٨٤٢ . -
ص : ١٦١ .

٧٨ - كان محظورا حتى ثورة ١٨٤٨ ، وتمت طائلة الجزاء المادي ، التدخين في شوارع برلين وحديقة تيرغارتن ، وهي حديقة كبيرة تقع في قلب المدينة . وكان الواشون يحصلون على قسم من الغرامة . - ص : ١٦٣ .

٧٩ - في الاصل الالماني *Wasser polecken* ، ومعناها الحرفي بولونيو المياه ، وهو اللقب الذي اعطي للبولونيين السيلزيين في ألمانيا ، ربما لان النوتيين الاوائل على نهر اودر كانوا في الاغلب من اصل بولوني . - ص : ١٦٥ .

٨٠ - اشارة الى حرب الافيون الاولى (١٨٣٨ - ١٨٤٢) ، وهي اول محاولة بذلها البريطانيون ليجعلوا من الصين نصف مستعمرة . وقد استخدم البريطانيون في هذه الحرب اسلحة جديدة . - ص : ١٦٨ .

٨١ - *Eece iterum Crispinus* ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهي الكلمات التي تفتح المقالة الهجائية الرابعة لحوفينال ضد كريبنوس ، وهو احد المقربين للامبراطور دوميتان . وانها تعني مجازا : الالزمة عينها مرة اخرى . - ص : ١٧٥ .

٨٢ - الجيرونديون - حزب جمهوري ابان الثورة الفرنسية ، في اواخر القرن الثامن عشر ، وقد سمي كذلك لان عددا كبيرا من زعمائه من مقاطعات جيروند . وكان هذا الحزب يمثل البورجوازية الصناعية والتجارية ، وقد تآرجح بين الثورة والثورة المضادة ، وعقد الصفقات مع النظام الملكي .

الترميبوريون - اطلق هذا الاسم على جماعة من السياسيين اشركوا في الانقلاب المضاد للثورة الذي اطاح باليعقوبيين في ٢٧ تموز عام ١٧٩٤ ، وهو يوافق التاسع من ترميدور حسب التقويم الثوري ، وقد تم القضاء فيه على روببير . - ص : ١٨٢ .

٨٣ - لوفاسور ، رونه دي لامارت : **مذكرات** ، في اربعة مجلدات ، باريس ، ١٨٢١ - ١٨٢١ . - ص : ١٨٢ .

٨٤ - نوغاريه ، بيير جان - باتيست : **تواريخ سجون باريس والمحافظات** ، وهو يحتوي على مذكرات نادرة وثمينة . وانه ليقتصد من ذلك كله ان يقدم

- تاريخاً للثورة الفرنسية ، وبخاصة طفيلان روبسبير وعملاته وشركائه .
والمؤلف مهدي الى جميع اولئك الذين اعتقلوا على انهم مشتبه بهم . باسي
١٧٩٧ ، في اربعة مجلدات . - ص : ١٨٢ .
- ٨٥ - **صديقان للحرية** - اسمان مستعاران استخدمهما كيرفيرمو وكلافلان ،
مؤلفا تاريخ ثورة ١٧٨٩ ، وهو مؤلف يقع في عدة مجلدات نشر في باريس
في اواخر القرن الثامن عشر واول القرن التاسع عشر . - ص : ١٨٢ .
- ٨٦ - **مونتغيبار** ، غايوم اونوريه : **عرض ذهني لتاريخ فرنسا** من ١٧٨٧ حتى
١٨١٨ ، باريس : ١٨٢٠ . - ص : ١٨٢ .
- ٨٧ - **رولان دي لابلايبر** ، جان - مانون . **بناء الى الاجيال القادمة غير المنحازة**،
بقلم المواطنة رولان . . . مجموعة من المقالات حررتها ابان اعتقالها في سجن
اببي وسانت بيلاجي . باريس ، ١٧٩٥ . - ص : ١٨٢ .
- ٨٨ - **لوفيه دي كوفري** ، جان - باتيست : **مذكرات** ، ١٨٢٢ . - ص : ١٨٢ .
- ٨٩ - **بوليو** ، كلود فرنسوا : **ابحاث تاريخية عن اسباب ونتائج الثورة الفرنسية**،
باريس ١٨٠١ - ١٨٠٣ . - ص : ١٨٢ .
- ٩٠ - **رينيه ديستوريه** هيوليت هو المؤلف الذي يستتر وراء الحرفين م . ر . -
ص : ١٨٢ .
- ٩١ - **مونجوا** ، فيليكس - كريستوف - لويس فاتر دي لا تولوبر : **تاريخ مؤامرة**
مكسيهليان روبسبير ، باريس ١٧٩٥ . - ص : ١٨٣ .
- ٩٢ - ان هذه الكلمات مقطع من نشيد بروتاتني . - ص : ١٨٣ .
- ٩٤ - **الثياب الزرق** - اسم اطلق على جنود جيوش الجمهورية الفرنسية بسبب
لون بزاتهم ؛ وعلى العموم ، فقد كان هذا الاسم يطلق على الجمهوريين تمييزاً
لهم من الملكيين الذين كانوا يسمون **البقيض** .
اللامتسرولون - Les Sans - Culottes ، الاسم الذي اطلق على الجماهير
الفرنسية الثورية في اواخر القرن الثامن عشر . ولقد كان الاسم يسر في
الاصل الى الشخص الذي لا يرتدي سروالا طويلا ، بل السروال القصير
الذي لا يتجاوز الركبتين ، الخاص بركوب الخيل ، وكان الارستقراطيون
والبورجوازيون الاغنياء يرتدونه . اما فقراء المدن ، الذين كانوا يرتدون
سراويل طويلة ، فقد كان الارستقراطيون يسخرون منهم ويطلقون عليهم
اسم اللامتسرولين . - ص : ١٨٣ .

٩٤ - بيدرو هنا للوهلة الاولى ان ماركس وانجلز يضعان برودون على صعيد روبسيير . والحال ان ماركس ، في رسالته الى اينتكوف بتاريخ كانون الاول ١٨٦٦ ، يعني في نفس السنة التي حررت فيها الايديولوجية الألمانية ، وفي بؤس الفلسفة بعد أشهر قليلة ، يوجه الى برودون الانتقادات الحادة التي نعرنها . - ص : ١٨٣ .

٩٥ - ج . براوننج : الاوضاع السياسية والمالية في بريطانيا العظمى : مسبق بنبذة عن سياستها الخارجية وبمعلومات احصائية وسياسية عن فرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا ، لندرا ١٨٣٤ . - ص : ١٨٦ .

٩٦ - المقصود كارل لودفيغ ميشيل ، مؤلف كتاب عنوانه تاريخ الانظمة الفلسفة الاخيرة في المانيا ، من كانط الى هيغل ، برلين ١٨٢٧ - ١٨٢٨ . - ص : ١٨٦ .

٩٧ - كارل تيودور بايروهر : فكرة وتاريخ الفلسفة ، ماربورغ ١٨٢٨ . - ص : ١٨٧ .

٩٨ - البوابة ، حيث كان الفيلسوف زينون (رواقى) يعلم عقيدته . - ص : ١٨٨ .

٩٩ - كوبرغر غراين ، اسم قناة في برلين ، وشارع باسمها ، وكان هيغل يعيش في هذا الشارع . - ص : ١٨٨ .

١٠٠ - بيتان من اغنية بعنوان « في المانيا وحدها » للشاعر هونمان فون فالرسلين ، الذي نشر هنريخ جيرستبرغ مؤلفاته الكاملة في برلين عام ١٨٩٠ . - ص : ١٨٩ .

١٠١ - من جراء الحصار القاري الذي فرضه نابليون بحيث فقدت القهوة تماما . - ص : ١٩٩ .

١٠٢ - Tugenbund جمعية سياسية سرية نشأت في بروسيا عام ١٨٠٨ ، وكان من اهدافها تسخير المشاعر الوطنية عند السكان والنضال في سبيل تحرير المانيا من الاحتلال النابليوني واقامة حكومة دستورية . وقد اصدر ملك بروسيا ، نزولا عند رغبة نابليون ، اوامره بحل هذه الجمعية عام ١٨٠٩ ، لكنها استمرت في الوجود حتى عام ١٨١٥ . - ص : ٢٠٠ .

١٠٣ - ثورة تموز عام ١٨٣٠ في فرنسا ، وقد حملت الى العرش الفرنسي لويس فيليب خليفة لشارل العاشر . - ص : ٢٠٠ .

١٠٤ - ان كتاب لويس بلون تاريخ عشر سنوات (١٨٢٠ - ١٨٤٠) قد ترجمه الى الالمانية لودفيغ بوهل ونشر في برلين في ١٨٤٤ - ١٨٢٥ . - ص : ٢٠١ .

١٠٥ - الفيزيوقراطيون - اقتصاديون فرنسيون من القرن الثالث عشر كيميني ، وميرسيه دي لاريفير ، وتورغو ، وقد كان ماركس يقدر اعمالهم تقديراً عالياً ، ففي رايه انهم وضعوا اسس « تحليل الانتاج الراسعالي » . - ص : ٢٠٢ .

١٠٦ - حلقة أسسها ممثلو الاوساط الديموقراطية ، وكانت نشيطة بصورة

خاصة منذ أوائل الثورة ، وكان فوشيه قلبها النابض . وان الحلقة الاجتماعية تحتل مكانها في تاريخ الافكار الشيوعية نظرا لان كلود فوشيه تقدم بطلبات توزيع الارض توزيعا متكافئا ، والحد من الثروات الكبيرة ، والعمل لجميع المواطنين القادرين على العمل . - ص : ٢٠٢ .

١٠٧ - المقصود هو فاليران ، الذي كان اسقف اوتون من ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ .
- ص : ٢٠٢ .

١٠٨ - كان اقتراح اسقف اوتون ينص على ان مناقشات الجمعية يجب الا تقتصر بعد الان على القضايا المدرجة في الكراسيات (انظر الهامش ١٠٦) . وكان الاقتراح ينص على ان تواصل الكراسيات تحديد الخط العام للمناقشات ، لكنه يحق للنواب ان يقدروا كل مسألة وفقا لتقديرهم الخاص . وكان فاليران يناظر بأنه يجب على النائب الا يرتبط برأي معين منذ البداية ، لانه كثيرا ما لا تتضح نظراته وتتخذ شكلها الاخير الا في سياق المناقشات . - ص : ٢٠٣ .

١٠٩ - كراسيات المظالم Cahiers de doléances - قائمة بالتكاوي والتعليمات تنظمها الطبقات الثلاث ، وهي الوكالات التي كان الناخبون يقدمونها الى نوابهم في المجلس . - ص : ٢٠٣ .

١١٠ - Lot bailliages et 431 divisions des ordres هي التواحي الانتخابية في فرنسا ما قبل الثورة . - ص : ٢٠٣ .

١١١ - لعبة التنس : في ٢٠ حزيران ١٧٨٩ التقى نواب الطبقة الثالثة ، الذين نادوا بانفسهم قبل ثلاثة ايام جمعية وطنية ، في ملعب التنس في فرساي (ذلك ان قاعة تسليات الملك الصغرى ، وهي مقر اجتماعهم الرسمي ، قد اغلقت بأمر الملك) ، واقسموا الا يتفرقوا حتى تحصل فرنسا على دستور .

سرير العدالة - المقصود اجتماع مجلس الدولة في ٢٣ حزيران ١٧٨٩ . وقد اعلن الملك في هذا الاجتماع ان القرارات التي اتخذتها الطبقة الثالثة في ١٧ حزيران ملغاة وطلب حل الجمعية فورا ، لكن نواب الطبقة الثالثة رفضوا ، بالرغم من اوامر الملك ، ان يغادروا القاعة وتابعوا مناقشاتهم . - ص : ٢٠٣ .

١١٢ - يشربون في برلين جعة خاصة ، Weissbier ، او الجعة البيضاء .
ص : ٢٠٤ .

١١٣ - عبارة مأخوذة من مقالة مغلقة من التوقيع بعنوان : بروسيا منذ تعيين ارندت حتى اقالته بومر ، وقد نشرت في : احدى وعشرين ورقة من سويسرا ، وهي مجموعة من المقالات نشرها الشاعر الالماني جورج هيرويغ في زوريخ وونترتور في عام ١٨٤٣ . - ص : ٢٠٥ .

١١٤ - جون ويد : تاريخ الطبقات المتوسطة والعاملة . - ص : ٢٠٧ .

١١٥ - العامية - La jacquerie - انتفاضة فلاحية وقعت عام ١٣٥٨ في الإقليم الواقعة الى الشمال الغربي من باريس ضد مساويء النبلاء والمصائب المسلحة ، أثناء أسر الملك جان الصالح في انكلترا ، وقد سحقها النبلاء بكل قسوة . - ص : ٢٠٨ .

١١٦ - كان وات تايلر زعيما لانتفاضة فلاحية وقعت عام ١٣٨١ . - ص : ٢٠٨ .

١١٧ - Evil May Day - هو الاسم الذي اطلق على انتفاضة قام بها سكان مدينة لندن في الاول من ايار عام ١٥١٨ ، وكانت ثورة قامت بها الطبقات الدنيا من سكان المدينة ضد التجار الاجانب الذين كانت قوتهم تتعاطم بصورة رهيبه . - ص : ٢٠٨ .

١١٨ - قاد روبرت كيت Robert Ket عام ١٥٤٩ اكبر انتفاضة فلاحية حدثت في شرقي انكلترا ، بحيث لم يكن بد من ارسال جيش لاجب مزود بالمدفعية ضد الثائرين الذين قتل ثلاثة آلاف منهم في المعركة ، ونفذ حكم الاعدام بملد اكبر منهم . وقد شنق روبرت كيت في احدى ساحات نورويتش . - ص : ٢٠٩ .

١١٩ - تفاقمت الازمة الاقتصادية في انكلترا عام ١٨٤٢ ، وانتشرت الحركة الميثاقية انتشارا عظيما . - ص : ٢٠٩ .

١٢٠ - ان انتفاضة ويلش التي اندلعت بصورة باكرة جدا عام ١٨٣٩ قد انتهت نهاية دامية . - ص : ٢٠٩ .

١٢١ - المقصود الفاء شرط البروليتاري ، يعني الفاء العمل المأجور . ويستخدم المؤلفان هنا العبارة الهيغلية Aufheben ، التي تعني الالغاء مع التجاوز . - ص : ٢١٠ .

١٢٢ - المفكرون الاحرار (Freijester) ، وقد اضفى المؤلفان على الاسم مسحة من السخرية باستخدامها تعبيراً من اللهجة العامية البرلينية ، والمقصود هم « الاحرار » ، وهو اسم استخدمته جماعة من رجال الادب الهيغليين الشبان ، وكانت تعمل في برلين في اوائل الاربعينات من القرن الماضي ، وتشكل نواتها من برونو وادغار بوير ، وادوارد ماين ، ولودفيغ بوهل ، وماكس شترتر ، وآخرين ، وقد انتقد ماركس الاحرار في رسائله منذ عام ١٨٤٢ ، ورفض ان ينشر مقالاتهم التافهة والمدعية في **المجلة الرينانية** عندما كان يصدرها . - ص : ٢١٠ .

١٢٣ - صحيفة كانت تصدر في باريس وتحمل هذا العنوان الصغير : صحيفة التنظيم الاجتماعي . - ص : ٢١١ .

١٢٤ - كانت الحركة الميثاقية الانكليزية في اوجها اذن ، وسرعان ما سوف تنفخ . - ص : ٢١٢ .

١٢٥ - انظر بصورة خاصة مقالات ماركس بصدد « المسألة اليهودية » و « اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل » ، ومقالة انجلز « موجز نقد الاقتصاد

السياسي « في التحولات الفرنسية الألمانية ، منشورات دييتز ، المجلد الاول .
- ص : ٢١٥ .

١٢٦ - في عام ١٨٤٣ ، ظهر في زوريخ مؤلف مغفل من التوقيع حمل عنوان «
الشيوعيون في سويسرا ، حسب الوثائق التي عثر عليها عند ويتلغ . نسخة طبق
الاصل عن التقرير المرفوع الى الحكومة العليا لمقاطعة زوريخ . كان مؤلف هذا الكتاب
حقوقيا رجعيًا هو الدكتور جوهان غاسبار بلونتشلي ، ومن هنا كان عنوان تقرير
بلونتشلي الذي يطلقه عليه ماركس وانجلز في سياق الكتاب . - ص : ٢١٥ .

١٢٧ - كان ج . لورنز فون شتاين استاذًا للفلسفة والحقوق في جامعة كييل
وعملًا سريًا للحكومة البروسية ، وقد نشر عام ١٨٤٢ في لايبزغ مؤلفًا بعنوان «
الاشتراكية الشيوعية في فرنسا الحالية . اسهام في التاريخ المعاصر . - ص : ٢١٥ .

١٢٨ - جون وات : حقائق واوهام الاقتصاديين السياسيين ، الخ . مانشستر
١٨٤٢ . اما جوسواه هوبسون فقد كان رئيس تحرير الصحيفة الانكليزية نورثون
ستار (نجمة الشمال) ، التي كثيرا ما يستشهد انجلز بها في كتابه اوضاع الطبقات
الكادحة في انكلترا . - ص : ٢١٧ .

١٢٩ - انظر الترجمة العربية لكتاب العائلة المقدسة - ص : ٢١٧ .

١٣٠ - جماعة نشر الايمان Congregatis di propeganda fide - منظمة
اسسها البابا من اجل نشر الكاثوليكية ومحااربة جميع انواع الهرطقة . - ص : ٢٢٠ .

١٣١ - النقد في هيئة مجلد حاذق Kritik in Buchbindermeistergestalt

- لقب ساخر اطلقه ماركس وانجلز في العائلة المقدسة على كارل رينهاردت الذي
اصدر في الدفترين الاولين من المجلة الابية الجديدة مقالة بعنوان : « كتابات عن
الاملاق » انتقد فيها ، فيما انتقده ، مقالة بقلم ا.ت. فونيكير بعنوان : « اسباب نمو
الاملاق » مقتطفة من كتابه عروض صحفية . وان هذا الكتاب هو المقصود هنا .
- ص : ٢٢٧ .

١٣٢ - عنوان الكتاب الاصلي : اوضاع الفقراء ، او تاريخ الطبقات الكادحة في
انكلترا . - ص : ٢٢٧ .

١٣٣ - صدر مؤلف غيزو عام ١٨٤٠ ؛ اما مؤلف مونتيل فيقع في عشرة
مجلدات صدرت من ١٨٢٧ حتى ١٨٤٢ ، وهي تدرس اوضاع الفرنسيين خلال « القرون
الخمس الاخيرة » . - ص : ٢٢٧ .

١٣٤ - هنود حمر كانوا يقيمون فيما مضى بين بحيرة ميشيفان وبحيرة
هوردن ، على الحدود الفاصلة بين الولايات المتحدة وكندا . - ص : ٢٣٢ .

١٣٥ - نقول اليوم : المنظرين الاشتراكيين من اصل بورجوازي ، الذين
لا يؤيدون انقراط النظام الاجتماعي بواسطة العنف . - ص : ٢٣٤ .

١٣٦ - شيكبير : **تيمون الايثي**، الفصل الرابع، **المشهد الثالث** . - ص: ٢٤١
١٣٧ - ان اسحق بيرير (١٨٠٠ - ١٨٧٥) ، اخا يعقوب بيرير ، هو مؤلف هذا الكتاب . وكلا الاخوان مصرفيان . - ص : ٢٤٢ .

١٣٨ - جزيرة وهمية سمي سانشو بانزا حاكما لها في **دون كيشوت** لسرفانتس . - ص : ٢٤٤ .

١٣٩ - في المتولوجيا الاغريقية التوامان كاستور وبولوكس ، وهما يعتبران ، في صورة كوكبة التوامين ، نصري البحارة . - ص : ٢٤٤ .

١٤٠ - الافلاس الفوضوي - **Banqueroute cochonne**: النوع الثاني والثلاثون عن اصل الانواع الستة والثلاثين لافلاس عند فوريه . وان فوريه ليصف هذا النوع من الافلاس ، في مؤلفه غير الكامل عن **الوحدات الخارجية الثلاث** ، كما يلي : « ان الافلاس الفوضوي هو افلاس الرجل البسيط الذي ، بدلا من ان يتصرف وفقا للقواعد العامة ، يجلب الدمار على زوجته ، وابنائيه ، وعلى نفسه ، وفي الوقت نفسه يعرض نفسه للخطر المزدوج : القبض عليه من قبل السلطات ، وازدراء اصدقائه التجار الذين لا يوافقون على افلاس ذلك الرجل الذي لا يعرف كيف يخلص نفسه ويتصرف وفقا للمبادئ العامة » . - ص : ٢٤٨ .

١٤١ - سلسلة جبال في اسبانيا تفصل قشطالة الجديدة عن الاندلس . - ص : ٢٥٠ .

١٤٢ - لنذكر بان ماركس يستخدم عبارة **Verkehr** ، التي نترجمها بعبارة « تعامل » ، كما يستخدمها في رسالته الى اينكوف بتاريخ كانون الاول ١٨٤٦ ، بمعنى العلاقات الاجتماعية . ويقول ماركس في هذه الرسالة : « آخذ كلمة « التعامل » بمعناها الاوسع ، كما نقول بالالمانية : **Verkehr** . مثال ذلك ان الامتياز ، ومؤسسة النقابات الحرفية والجيروندات ، والنظام التنظيمي في العصر الوسيط قد كانت علاقات اجتماعية . الخ » . - ص : ٢٥٧ .

١٤٣ - يقول التنس : **Middleman** ، ومعناها عامة وسيط ، او سمسار ، او بائع بالفرق . ولقد كان في ايرلندا مزارعون وسطاء ، او على حد تعبير انجاز **مزارعون بصفة رؤساء Fermiers en chefs** . وكانوا يستأجرون الارض من بعض الملاكين العقاريين كي يهودوا فيوجرونها ، في شكل قطع صغيرة ، بمعدل ربح أعلى . ولقد كان يوجد في ايرلندا ، فيما عدا الملاك العقاري والفلاحين الذين يستثمرون الارض ، عشرة وسطاء من هذا النمط او اكثر . - ص : ٢٦١ .

١٤٤ - حسب مناقبية بنتام ، فان اعمال الانسان الاخلاقية هي تلك الاعمال التي تكون حصيللة الافراح فيها اعظم من حصيللة الاتراح ، وان عملية تنظيم لوائح طويلة عن الافراح والاتراح ومقارنتها ببعضها البعض لتقرير مناقبية كل عمل هي ما يسميه ماركس وانجلز محاسبة بنتام . - ص : ٢٧٢ .

١٤٥ - مؤابيت وكوبيك ، ضاحيتان قديمتان لبرلين احتوتهما المدينة فيما

بعد . وبوابة هامبورغ هي بوابة المدينة عند حدودها الشمالية ، وقد تهدمت فيما بعد . - ص : ٢٧٧ .

١٤٦ - ايكستهرنات - البائع المتجول نانت : شخصية من مأساة الكاتب الألماني ك . فون هولتي مأساة برلين . وقد صنع منها المثل الهزلي الألماني ف . بكمان تمثيلية تهريجية شعبية بعنوان **استجواب البائع المتجول نانت** . وقد بات اسم نانت رمزاً للمهرج المرح الذي يتفلسف ويشترى ويتفوه بمناسبة وغير مناسبة بالفكاهات الرائجة باللهجة الشعبية البرلينية . - ص : ٢٨٤ .

١٤٧ - بلوكسبرغ - قصة السلسلة الجبلية هارز في ألمانيا الوسطى . وتجعل منها الاساطير الشعبية نقطة تجمع الساحرات اللاتي يأتين للاحتفال بعيدهن في ليلة والبورجيس (راجع **فاوست** غوته) . وان قمما عديدة اخرى في ميتلمبورغ وألمانيا الوسطى تحمل اسم بلوكسبرغ التي ترتبط بها تصورات وهمية من « الارواح الشريرة » . - ص : ٢٩٦ .

١٤٨ - اشارة الى فصل من دون كيشوت . - ص : ٢٩٦ .

١٤٩ - بروكوست قاطع طريق من الاساطير اليونانية ، وقد كان يجبر جميع الذين يقعون في قبضة يده على الاستلقاء في فراش خاص ، فاذا كانوا قصارا اطالهم بضربات المطرقة ، واذا كانوا طوالا قصرهم عنوة . وفراش بروكوست يشير الى وضع الزامي يقحم فيه شيء ما عنوة . - ص : ٢٩٩ .

١٥٠ - اسم لاتيني يستخدم في نظرية المنطق للدلالة على اي كائن انساني . مثلا : البشر جميعا قانون . وكايوس انسان ؛ فكايوس فان اذن . - ص : ٢٠١ .

١٥١ - هذه الكلمات مأخوذة من مقالة لشيليا نشرت في **المجلة الادبية الجديدة**، الكراسة السابعة : « اوجين سو : اسرار باريس » . - ص : ٣٠٩ .

١٥٢ - **ابن الصحاري** - مأساة من تأليف فريدريك هالم ، وقد مثلت للمرة الاولى عام ١٨٤٢ ، ونشرت عام ١٨٤٣ . - ص : ٣١٨ .

١٥٣ - ظهر هذا المؤلف عام ١٨٣٦ في باريس ، وفي عام ١٨٤٥ ، اصدر السيد شيفاليه في بروكسل بحث في **الاقتصاد السياسي القوي في كوليج دي فرانس** . - ص : ٣٠٩ .

١٥٤ - **سيانسو بوشو** - عقاب جسدي رهيب كان المستعمرون يطبقونه في سورينام (اميركا الجنوبية) . ويصف شارل كوت ، في كتابه **مبحث التشريع** ، هذا العقاب كما يلي : تقيد يدا المحكوم ويجبر على وضع ركبتيه بين ذراعيه ، ثم يضجع على جانبه ويحتفظ به مقيدا بصورة وثيقة على هذا الفرار ، مثل فروج معد للنسي ، بواسطة وتد مفروز في الارض ، وهو لا يستطيع في هذه الوضعية أن يتحرك اكثر مما لو كان ميتا . ثم يأتي زنجي ملح بقبضة من اعصاب الصبار العقدة ويجلده حتى ينتزع الجلد عن جسده . عندئذ يقلبه على الجانب الآخر ، ويستأنف جلده ، والدم يروي الارض من تحته . وفي نهاية العقوبة ، يغسل جسد الرجل البائس بعصير

البرتقال المزوج بمسحوق البارود ، تفاديا لموات الجسد . وعندما تنتهي هذه العملية ، يرسل الى كوخه كي يسترد عافيته ، ان كان هذا الامر ممكنا بعد بالنسبة اليه . - ص : ٣٢٤ .

١٥٥ - في عام ١٧٩١ اندلعت في جزيرة هايتي ثورة العبيد السود التي استمرت حتى عام ١٧٩٣ . وكان العصاة ، يتزعمهم توسان لوفرتور ، يقاتلون اصحاب المزارع والمستعمرين طلبا للحرية والارض والاستقلال ، ولقد انتزعوا بنضالهم الغناء العبودية . - ص : ٣٢٥ .

١٥٦ - كان المحكوم عليهم غالبا ما يلزمون بادارة الطواحين باقدامهم . - ص : ٣٢٥ .

١٥٧ - **المدرسة التاريخية** - اتجاه رجعي في العلوم التاريخية والحقوقية ظهر في المانيا في اواخر القرن الثامن عشر . **الرومانسيون** . - اتجاه ايديولوجي قريب من المدرسة التاريخية في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وقد حلل ماركس بالتفصيل هذين الاتجاهين في **البيان الفلسفي لمدرسة الحقوق التاريخية** وفي **اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل** . - ص : ٣٣١ .

١٥٨ - بيت شعري من قصيدة لشاميشو : « قصة مأسوية » . ويمكن ان تعني هذه العبارة ايضا ، انه يكرر ابدا القصة المملة ذاتها . - ص : ٣٣٦ .

١٥٩ - **الجداول العشرة** - النسخة الاصلية لقانون **الجداول الاثني عشر** وهو اقدم منصب تشريعي في الدولة الرومانية ، *Les duodocin tabularum* ، وقد اتخذ هذا القانون في ختام الصراع بين المايين والاشراف ، في ظل الجمهورية ، في اواسط القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد كان نقطة الانطلاق بالنسبة الى تطور الحق المدني الروماني . - ص : ٣٣٧ .

١٦٠ - شيهلي : صاحب مقهى في برلين اعتاد البورجوازيون من اصحاب الآراء الراديكالية ، والكتاب بصورة خاصة ، ان يلتقوا عنده في الاربعينات من القرن التاسع عشر . - ص : ٣٦٤ .

١٦١ - من المعروف ان انصار المبادلة الحرة ، وصناعيين من امثال كوبن بصورة خاصة ، قد طالبوا بالغاء الرسوم المفروضة على الحبوب التي كان يتتفع منها الملاكون العقاريون . وقد تحققت مطالبهم عام ١٨٤٦ . - ص : ٣٤٥ .

١٦٢ - حديقة في برلين . - ص : ٣٤٦ .

١٦٣ - ان الكلمات المشهد بها هي من رسالة القديس يعقوب ، **العهد الجديد** . - ص : ٣٤٨ .

١٦٤ - هذا التعبير مأخوذ عن غوته : **فاوست** ، القسم الاول ، المشهد الثاني ، حيث ورد ما يلي : « ان القانون والحق يورثان ، مثل داء ازلي » . - ص : ٣٥١ .

- ١٦٥ - فاوست ، الشهيد الاول ، على لسان ميستيفلوس : « هذا الشيء الاخرق الذي هو العالم » . - ص : ٢٥١ .
- ١٦٦ - بيتان من قصيدة هايني : اشوذة الجبل . - ص : ٣٥٥ .
- ١٦٧ - يقصد المؤلفان كتاب بوير : الاتجاهات الليبرالية في ألمانيا . - ص : ٢٥٨
- ١٦٨ - يقصد المؤلفان كتاب سكوزر : تاريخ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر حتى سقوط الامبراطورية الفرنسية . - ص : ٢٥٨ .
- ١٦٩ - يقصد المؤلفان كتاب موزيس هيس : الحكم الثلاثي الاوروبي . - ص : ٢٥٨ .
- ١٧٠ - يقصد المؤلفان الخطاب الذي القاه غيزو في جلسة مجلس اعيان باريس بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤١ . - ص : ٢٥٨ .
- ١٧١ - يقصد المؤلفان كتاب كارل تويرك : في الاسهام في الدولة . - ص : ٢٥٨
- ١٧٢ - مأساة من تأليف لينغ - ص : ٣٥٨ .
- ١٧٣ - شريعة الاهل Jus talienis - شريعة العين بالعين والسن بالسن . - ص : ٣٧٦ .
- ١٧٤ - Gewere الجرماني القدماء - السيادة الشرعية للرجل الحر على ارضه ، فهو سيدها بلا منازع ، ويضع تحت حمايته كل الاثياء والكائنات الموجودة عليها . - ص : ٣٦٧ .
- ١٧٥ - Compensatio - التكفير عن جنحة او اثم ارتكبه المرء . - ص : ٣٦٧
- ١٧٦ - Satisfactio - التمويض على الدائن باداءمختلف عن الدين المعقود . - ص : ٣٦٧ .
- ١٧٧ - Logos barbarorum - قوانين البرابرة : وقد حررت بين القرنين الخامس والتاسع ، ولم تكن في جهرها سوى لائحة بالحق المألوف عند القبائل الجرمانية المختلفة (الفرنكيين والفريزونيين وغيرهم) . - ص : ٣٦٧ .
- ١٧٨ - Consuetudines feodorum - العادات الاقطاعية : خلاصة للحق الاقطاعي الوسيط ، وقد حررت في مقاطعة بولونيا في الثلث الاخير من القرن الثاني عشر . - ص : ٣٦٧ .
- ١٧٩ - هرماندادا المقدسة - اتحاد للعدن الاسبانية اسس حوالي اواخر القرن الخامس عشر بتأييد من السلطات الملكية التي كانت تستهدف استغلال البورجوازية لمصلحتها في النضال الذي كانت تخوضه ضد الاقطاعيين الكبار ، وقد مارست القوات المسلحة لهرماندادا المقدسة ، ابتداء من القرن السادس عشر ، وظائف الشرطة .

وقد اطلق هذا الاسم في وقت لاحق على الشرطة ، بمعنى ينطوي على السخرية والاحتقار . - ص : ٣٦٨ .

١٨٠ - سياندو : في ذلك الحين قلعة تقع الى الغرب من برلين ، وكانت سجنا للموقوفين السياسيين الذين استخدموا في اعمال التحصينات . - ص : ٣٦٨ .

١٨١ - قناة تير غارتن في برلين . - ص : ٣٧٠ .

١٨٢ - شخصية من فون كيشوت . - ص : ٣٧٠ .

١٨٣ - ان مؤلف « نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء » هو البارون دي لوردوريكس (١٧٨٧ - ١٨٦٠) ، رئيس تحرير Gasette de France [مجلة فرنسا] - ص : ٣٧١ .

١٨٤ - ساران الكبير (١٧٨٩ - ١٨٤٤) هو داعية للملكية ، اما بونالد وميسنر نمفكران رجعيان وملكيان . - ص : ٣٧١ .

١٨٥ - **قوانين ايلول** - قوانين رجعية اصدرتها الحكومة الفرنسية في ايلول من عام ١٨٣٥ . ولقد تذرعت الحكومة بمحاولة اغتيال لويس فيليب التي جرت في ٢٨ تموز ، فحدثت من اختصاصات لجان الحلفين وفرضت قيودا قاسية على الصحافة ، ونصت على زيادة الكفالات بالنسبة الى الجلات الدورية ، والاعتقال والقرامات الباهظة على نشر اي مقال ضد الملكية وضد النظام السياسي القائم . - ص : ٣٧٢ .

١٨٦ - **الوثيقة الكبرى** - Magna Charta : وثيقة فرضها الاقطاعيون الإنكليز انكبار على الملك حنا الذي لا ارض له ، يدعمهم في ذلك الفرسان والمدن . ان الوثيقة التي جرى توقيعها في ١٥ حزيران عام ١٢١٥ في حقل رينعاد على ضفاف التاميز قد حدثت من امتيازات الملك في مصلحة الاقطاعيين الكبار (البارونات) بصورة رئيسية ، كما تضمنت بعض التنازلات في مصلحة الفرسان والمدن . اما كتلة السكان ، والرفيق ، فلم تعد عليهم الوثيقة بأية منفعة . - ص : ٣٨٠ .

١٨٧ - حاباكوك - أحد انبياء التوراة ، ان كتاب حاباكوك يحتوي على خليط من التصورات الاشد تنوعا ويعبر عن عجز مؤلفه عن ادراك الحقيقة القائمة . - ص : ٣٨١ .

١٨٨ - اشارة الى الحقيقة التالية ، الا وهي ان شترنر حاول في صيف عام ١٨٤٥ ان يكسب قوته باقتتاحه محلا للتجارة بالحليب بعد ان اقلس نشاطه على الصعيد الادبي . وقد استطاع ان يحصل على الحليب ، لكن احدا لم يشتروه منه ، ولم يكن له يد من طرح هذا الحليب الذي فسد . - ص : ٣٨٦ .

١٨٩ - انظر ناسو وليم سينيور : **ثلاث محاضرات عن معدل الاجور** . - ص : ٣٨٩ .

١٩٠ - **الحلف المقدس** - حلف عقدته الدول المناهضة للثورة ضد جميع الحركات التقدمية في أوروبا . وقد تأسس الحلف في ٢٦ ايلول ١٨١٥ في باريس - بمبادرة

الابديولوجية م - ٤٤

من القيصر الكسندر الاول - من روسيا والنمسا وبروسيا ، ثم انضمت اليه معظم الدول الأوروبية ، باستثناء انكلترا التي ظلت خارجة بصورة مبدئية . وان الوثيقة الأساسية للحلف ، وهي « مبادئ الحلف المقدس » ، قد صيغت بلهجة دينية وصوقية . وقد تعهدت الدول الاعضاء في الحلف المقدس على تبادل التأييد في قمع جميع الحركات الشعبية الثورية حيثما اندلعت . وقد تفكك الحلف المقدس في مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر . ص : ٣٨٩ .

١٩١ - في الاصل Pandectes ، وهي عبارة اغريقية (باللاتينية Digesta و خلاصة) تشير الى القسم الاهم من الحق الروماني ، وهي خلاصة مقتطفات المشرعين الرومان التي تمكن مصالح اصحاب الميد . وقد نشرت اثناء حكم الامبراطور جوستيان . ص : ٣٩١ .

١٩٢ - احدى شخصيات دون كيشوت . ص : ٣٩٨ .

١٩٣ - الشركة البروسية التجارية لادراء البحار - Preussische seehandlungsgesell

schaft . تأسست عام ١٧٧٢ وزودت بمجموعة من الامتيازات الهامة من قبل الدولة . وقد وضعت قروضا كبيرة تحت تصرف الحكومة ولعبت عمليا دور المصرفي والوسيط حيالها . وان مرسوم ٢٧ تشرين الاول لعام ١٨١٠ حول اسهم والتزامات الشركة الى سندات للدين العام ، وبذلك وضع حدا لنظام الشركة القديم . وان الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار قد تحولت فيما بعد الى مصرف الدولة البروسية . ص : ٤٠٤ .

١٩٤ - ذلك كان شمار المجلة الاسبوعية الثورية ثورات باريس التي صدرت في باريس من تموز ١٧٨٩ حتى شباط ١٧٩٣ . وكان النص الكامل يقول : « ان الكبار لا يبدون لنا كبارا الا لاننا نجسوا على ركبنا . فلننهض ! » . ص : ٤٠٩ .

١٩٥ - الكتاب - Phalanstères : اسم كان شارل فوريه يطلقه على « المستعمرات الاشتراكية » التي كان يطمح الى تأسيسها . ص : ٤١٠ .

١٩٦ - الرسل العرجان - Hinkende Botten : منشورات اشبه بتقويم ظهرت حوالي عام ١٥٩٠ وكانت تشكل تكملة للصحف الجديدة التي كانت تنشر اثناء سريفة جدا وزائفة في اغلب الاحيان . أما الرسل العرجان فكانت على العكس من ذلك تلخص احداث السنة السابقة وتؤكد على صحتها بالاحرى من مفزاها . وكثيرا ما كان هذا البذاء في التعليق على الاحداث بشر السخرية . مثلا نشرت صورا كاريكاتورية محفورة على الخشب تمثل كسيحا مستلقيا بصورة مقلوبة على حصان عجوز يكاد لا يقف على قوائمه ، بينما ساعي البريد يتجاوزه خيبا على جواد جموح . ص : ٤١٤ .

١٩٧ - التالير - عملة المانية قديمة تساوي ثلاثة ماركات ذهبية . ص : ٤١٦ .

١٩٨ - كانت الاضرابات تسمى « تحالفات » في فرنسا في القرن التاسع عشر . ص : ٤١٧ .

١٩٩ - انقطاع عن العمل - Turnout بالانكليزية - في ذلك الحين لم يكن
لكلمة اضراب Strebe وجود في القاموس الالمانى بعد . - ص : ٤١٩ .

٢٠٠ - كلافيلىنو - حصان خشبي اركب المايجون دون كيشوت عليه وقد
عصبوا عينيه موحين اليه انه يطير عبر النظام الشمسي . - ص : ٤١٩ .

٢٠١ - القنڊاليون Vandales - شعب جرمانى اجتاح بلاد المقول واسبانيا
وافريقيا الشمالية في القرنين الخامس والسادس ، وكان سلوكه بالغ الهمجية .
وان للكلمة في الوقت الحاضر معنى الابتزاز والتخريب . وماركس يستأنف هنا
تلميحاته السابقة الى « الجرمان في القرن السادس » . - ص : ٤٢٤ .

٢٠٢ - ان مقطوعة Requiem - انى بداها موزارت ، قد اتىها فرانز
كسافر سوسماير . - ص : ٤٢٥ .

٢٠٣ - المقصود هم الاشتراكيون الطوباويون ، وعلى الاخص فوريه وتلامذته ،
انصار خطة من اجل تحويل المجتمع بواسطة الاصلاحات ، بما يسمونه « تنظيم العمل » ،
بصورة تتعارض مع نوضى الانتاج في النظام الراسمالي . - ص : ٤٢٥ .

٢٠٤ - **الجوهر** - يقصد من هذه الكلمة في الفلسفة الكلاسيكية ما يملك ، في
كائن ما ، وجودا دائما ، مستقلا عن مظهره في هذه اللحظة او تلك . مثال ذلك ان
البنية الكيميائية لجسم ما يمكن اعتبارها « جوهر » مستقلا عن حالته السائلة او
الصلية او الغازية . وان نقيض ذلك هو « العرض » ، المظهر الطارىء والمتحول الذي
يتظاهر الجوهر به . ويسخر ماركس من الفلاسفة الذين جعلوا من هذا التمييز ،
المفيد في بعض الاحوال ، حقيقة في ذاتها . (انهم يدرسون الانسان المجرد لا البشر كما
هم في واقع الامر ، كمنتجات تاريخهم ربيتهم) . وهذا هو السبب في ان ماركس
يصفهم بأنهم شخصيات من دون كيشوت .

لقد كان دون كيشوت ، هو الآخر ، يأخذ العالم الوهمي لروايات الفروسية على
انه الواقع القائم . - ص : ٤٢٧ .

٢٠٥ - كل بحث عن الابوة ممنوع - Toute recherche de la paternité est

Interdite - البند ٣٤ من مدونة نابليون . - ص : ٤٣٢ .

٢٠٦ - ويلتهول - مدينة صغيرة في كونتية ستانفورد شاير في انكلترا ، حيث
مركز صناعة الحديد . - ص : ٤٣٤ .

٢٠٧ - اشارة الى ان شترنر اهدى كتابه الى زوجته ، ماري دانهاردت .
وان « روح عنوان كتابه » صيغة خطأ شترنر نفسه . وفي مؤلفه **الواحد وخاصته**
يطبق شترنر هذه الصيغة على بيتينا فون ارثيم تنويها بمؤلفها الذي يحمل عنوان :
هذا الكتاب يخص الملك . - ص : ٤٣٤ .

٢٠٨ - غودوين : Enquiry Concerning Political Justice' and its
Influence on Morals and Happiness .

[تحقيق عن العدالة الاجتماعية واثرها في الاخلاق والسعادة] ، لندن ١٧٩٦ ،
الطبعة الثانية ، المجلد ١ - ٢ . - ص : ٢٦ .

٢٠٩ - المنصود احدى الموضوعات الاهم لاعلان حقوق الانسان والواطن لعام
١٧٩٣ ، هذا الاعلان الذي حرره رويسبير ووافق المجلس عليه ابان المرحلة التي مارس
اليمانية السلطة فيها . ان بندا من الاعلان ينص على ما يلي : « اذا انتهكت الحكومة
حقوق الشعب ، فان المصيان هو الحق المقدس والواجب الاسمى للشعب بأمره
ولكل فرد من افراده » . - ص : ٢٧ .

٢١٠ - انظر ريكاردو : On the Principles of Political Economy and Taxation :

[مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب] : ص : ١٨١٧ . - ص : ٢٨ .

٢١١ - كانت البرلمانات في فرنسا ما قبل الثورة في اصل الحاكم . - ص : ٤٠ .

٢١٢ - انظر هايني : « اكليل من القصائد الغنائية القصيرة الى ا. و. شليفل » ،
في كتاب الاغاني . - ص : ٤١ .

٢١٣ - تلاعب لغوي بكلمتي Verein (رابطة) و Sollverein (اتحاد
جمركي) . ولقد انشئ هذا الاتحاد الجمركي للدول الالمانية عام ١٨٣٤ . باشراف
بروسيا ، من اجل الغاء التعريفات الجمركية الداخلية وتقرير تعريفات جمركية
موحدة ، وقد شمل جميع الدول الالمانية بصورة تدريجية ، باستثناء النمسا وبعض
الدول الالمانية الصغرى . ولقد كان الهدف من هذا الاتحاد الجمركي خلق سوق
داخلية موحدة ، كما اسهم في وقت لاحق في تحقيق التوحيد السياسي لالمانيا .
- ص : ٤٧ .

٢١٤ - غوته : فاوست : الجزء الاول . - ص : ٥١ .

٢١٥ - هومانوس : شخصية من قصيدة غوته الناقصة : « الاسرار » .
- ص : ٥١ .

٢١٦ - فوريه : « نظرية الوحدة العمومية » ، وهي دراسة نشرت في المجلدات
٢ - ٥ من المؤلفات الكاملة لشارل فوريه ، باريس ١٨٤١ - ١٨٤٥ ، وتشكل صياغة
جديدة لدراسة سابقة بعنوان : بحث الرابطة المنزلية الزراعية ، باريس - لندن ،
١٨٢٢ . - ص : ٢١٦ .

٢١٧ - المدرسة القورينية - اسما الفيلسوف الاغريقي ايسيبوس (حوالي
٦٠٠ ق.م) في مدينة قورينيا من اعمال ليبيا . وكان ايسيبوس ينادي بان اللذة
الحسية والروحية هي الخير الاسمى . وان كان من الواجب اخضاع هذه اللذة
للحرية الباطنة . - ص : ٤٥٢ .

٢١٨ - اشارة الى الشاعر الالماني الكبير غوته الذي قضى قسما كبيرا من حياته في بلاط الدوق دي ساكس - ويمار . - ص : ٤٦٠ .

٢١٩ - الاراميون - شعب سامي قطن شمالي سورية في القرن الثاني قبل المسيح ، وكانت لهجته منتشرة في فلسطين في مطلع عصرنا ، وقد حلت اللغة العربية في محله انطلاقا من القرن السابع . ومن المعروف ان المسيح كان يتكلم الآرامية . - ص : ٤٦٤ .

٢٢٠ - كوبفراغراين - احد فروع نهر سبيري في برلين . - ص : ٤٦٩ .

٢٢١ - غوته : **فاوست** : القسم الاول ، المشهد الثالث . - ص : ٤٧٤ .

٢٢٢ - ان المنشورات التالية التي تنتقد كتاب شترنر يستشهد بها هنا :
١ - مقالة لشيليقا بعنوان « الاوحد وخاصته » في مجلة « اوراق المانيا الشمالية » ،
٢ - مقالة فيورباخ : « في جوهر المسيحية بالنسبة الى الاوحد وخاصته » في « مجلة ريفان الفصلية » : ٣ - كراسة لهيس : **الفلاسفة الآخرون** . وقد رد شترنر على هذا النقد ودافع عن كتابه في المجلد الثالث من **مجلة ريفان الفصلية** بمقالة « شترنر وقصائمه » ، وهي المقالة التي يسميها ماركس وانجلز بسخرية « الشرح الدفاعي » في **الايديولوجية الالمانية** . - ص : ٤٨٤ .

٢٢٣ - فيما مضى كانت اللغة الالمانية تستخدم صيغة المجهول بالمفرد عند مخاطبة خادم او موظف ادنى رتبة . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٤ - كالديرون : **جسر هانتيليل** : الفصل الاول . - ص : ٤٩١ .

٢٢٥ - المخطوطة بيد انجلز . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٦ - ان هاتين العبارتين متعادلتان على وجه التقريب في هذا المؤلف ، وتشملان كل الحركة الاشتراكية ، والميثاقية ، الخ . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٧ - لورنز فون شتاين : **استاذ فلسفة وعميل سري** .

تيودور اولكوز : **الحركة الاشتراكية والشيوعية** . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٨ - تشكل حزب التوري بعد عودة آل ستورات الى عرش انكلترا عام ١٦٦٠ ، وهم يمثلون النبالة الاقطاعية وحدها ، ويناصرون في الميدان السياسي الملكية المطلقة ، وبالتالي فليس لهم فضل في انتصار الدستور البريطاني الذي كان يتفق بالاحرى مع مصالح البورجوازية الصاعدة التي تحققت انتصارها ابان الثورة بالمساهمة الفعالة الحاسمة للجماهير الشعبية . - ص : ٤٩٨ .

٢٢٩ - كانت الحركة الادبية لالمانيا الفتاة تجمع عددا من الكتاب والنقاد من اصحاب الاتجاه الليبرالي في المانيا حوالي الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، وقد

خضع هؤلاء الكتاب والنقاد لنفوذ هايني وبورن لفترة من الزمن . ان كتاب المانيا الفتاة (غوتروف ولوب وفنبلرغ وموندت وغيرهم) الذين كانوا يعكسون في مؤلفاتهم الادبية والصحفية التيارات المعارضة للبورجوازية الصغيرة قد ناضلوا في سبيل حرية الفكر والصحافة . وقد تفسخ معظمهم الى ليبراليين بورجوازيين . وتفرقت الجماعة بعد عام ١٨٤٨ . - ص : ٤٩٩ .

٢٣٠ - عنوان مقالة بقلم هرمان سينغ (١٨٢٦ - ١٨٩٧) نشرت في المجلد الاول من **الحوليات الرينانية** . - ص : ٥٠٠ .

٢٣١ - **الحوليات الرينانية بشأن قضايا الاصلاح الاجتماعي** ، وقد اصدرها هرمان بوتمان ، ولم يظهر منها سوى مجلدين ، الاول في آب ١٨٤٥ في دار مستادت والثاني في اواخر عام ١٨٤٦ في محلة صغيرة تسمى المنغر الجميل قرب كونستانس ، على الحدود الالمانية السويسرية . ولما كان ماركس وانجلز راغبين في ايجاد نقاط استناد في المانيا من اجل نشر افكارهما الشيوعية ، فقد وجدوا من الضرورة بمكان استخدام تلك المجلة لهذا الغرض . وهكذا كان المجلد الاول يتضمن خطابات انجلز في تجمعات اترفيلد في ٨ و ١٥ شباط (خطابات اترفيلد) ، والمجلد الثاني يتضمن المقالة التي تحمل عنوان « عيد الام في لندن » . وكان الاتجاه العام للحوليات محددًا على اي حال من قبل ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » الذين كانوا يسهمون في تحريرها . - ص : ٥٠٠ .

٢٣٢ - المقصود مقال لوزيس هيس « البؤس في مجتمعنا وعلاجاته » مقتطف من **كتاب المواطن الالمانى لعام ١٨٤٥** . - ص : ٢٢ - ٤٨ .

اما **كتاب المواطن الالمانى لعام ١٨٤٥** فنشره اصدرها هرمان بوتمان في دار مستادت عام ١٨٤٤ ، وكان اتجاهها العام محددًا باشتراك ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » في تحريرها . اما **كتاب المواطن الالمانى لعام ١٨٤٦** فقد ظهر في مانهايم في صيف ١٨٤٦ . - ص : ٥٠١ .

٢٣٣ - شاهد من هايني عدله ماركس ، وهذا اصله :

ان الحب البالغ الفظاظه مرفوض
والا المت بك عاهة .
ص : ٥٠٢

٢٣٤ - دعاة التسوية The Levellers : اسم اتخذته ابان الثورة الانكليزية جماعة تتألف من حرفيين وفلاحين كان لها نفوذ عظيم بين الجنود في جيش كرومويل . وكانت هذه الجماعة تنادي بأن الناس قد ولدوا احرارا ومتساوين . وتطالب بالاقتراع العام ، والغاء الملكية ، واعادة الاراضي « المسورة » الى الفلاحين . ولما كانت في الوقت نفسه مدافعة حازمة عن الملكية الخاصة ، فقد كانت تريد ان تحرم من حق الاقتراع العمال والخدم لانهم غير ملاكين . وفي اعقاب هذا الموقف الذي اتخذته دعاة التسوية ، وبنتيجة الالام التي عاناها الشعب من جراء الفقر والجوع والاضطرابات ، فقد انفصل دعاة التسوية الحقيقيون أو **الحفارون The Diggers**

عن دعاة التسوية . وكان الحقارون يتادون بأن الشعب العامل يجب ان يستثمر الاراضي البلدية دون ان يدفع اية ضريبة ، وقد احتلوا في بعض القرى ، بارادتهم الخاصة ، الاراضي المهجورة وحرثوها من اجل البذار . وعندما فرقتهم جنود كرومويل لم يبدوا اية مقاومة ، لانهم ما كانوا يريدون ان يستخدموا في نضالهم الا الوسائل السلمية ، واثقين كل الثقة من قوة الاقناع . - ص : ٥٠٢ .

٢٣٥ - انظر شاستيلو : **في الهناج العامة** (De la Félicité Publique) امستردام ، ١٧٧٢ . - ص : ٥٠٣ .

٢٣٦ - كايه : **رحلة الى ايكاريا ، رواية فلسفية واجتماعية** ، الطبعة الثانية ، باريس ١٨٤٢ . ولقد اصدر كايه الطبعة الاولى من كتابه عام ١٨٤٠ في مجلدين بعنوان : **رحلات ومغامرات اللورد وليم كاريسدال في ايكاريا** . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٧ - المقصود كتاب **نظام الطبيعة** الذي وضعه المادي الفرنسي بول هنري تيري دولباخ . وفي سبيل الافلات من الملاحقات البوليسية ، فقد رقعته باسم ج. ب. ميرابو ، سكرتير الاكاديمية الفرنسية ، المتوفى عام ١٧٦٠ . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٨ - **الديموقراطية السلمية** - صحيفة يومية كان يصدرها فكتور كونستيران ، وقد ظهرت في باريس من آب ١٨٤٣ حتى تشرين الثاني ١٨٥١ . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٩ - مقتطف من قصيدة هايني « العالم المقلوب » ، من ديوان **قصائد راهنة** . - ص : ٥١١ .

٢٤٠ - **العلوم الانسانية** (Humanités) - هي مجموع العلوم التي كان تعليمها يستهدف دراسة الثقافة الكلاسيكية القديمة . وكان الانسانيون في عصر النهضة وخلفاؤهم يعتبرون هذه العلوم اساسا للثقافة والتعليم في زمانهم . - ص : ٥١١ .

٢٤١ - ان عددا من انصار سان سيمون قد اصبحوا رجال اعمال ومصرفيين شديدى البئس (الاخوة بيرير مثلا) . - ص : ٥١٣ .

٢٤٢ - مقطوعة من قصيدة هايني « المانيا » من قصص الشتاء . ولم تكن المانيا قد حققت وحدتها بعد حين كتب هايني هذه القصيدة . - ص : ٥١٤ .

٢٤٣ - المقصود مقالة بقلم رودلف ماتاي نشرت في **الحوليات الريفانية** . - ص : ٥١٥ .

٢٤٤ - لازمة اغنية المانية للاطفال . - ص : ٥٢٣ .

٢٤٥ - المقصود مجموعة **المقالات غير المنشورة الجديدة** (New Anekdoty) التي ظهرت في دار مستادت في اواخر ايار ١٨٤٥ ، وكانت هذه المجموعة تضم مقالات بقلم موزيس هيس وكارل غرون واوتو لونغ وآخريين كانت الرقابة قد حظرت نشرها ، وكان معظمها قد كتب في النصف الاول من عام ١٨٤٤ . وقد كتب ماركس وانجلز ،

بعد صدور هذه المجموعة بوقت قصير ، سلسلة من الملاحظات النقدية عن مضمونها ، كما يتضح من رسالة وجهها الى هيس . - ص : ٥٣١ .

٢٤٦ - رادا مانتى - أحد قضاة الجحيم في الاساطير الاغريقية . - ص : ٥٣٢ .

٢٤٧ - غرفة مطالعة في باريس يتردد اليها الصحفيون . - ص : ٥٣٣ .

٢٤٨ - في المساة الاغريقية المقطع الشعري والمقطع المضاد هما مقطوعتان شعرية او اناشيد تتلوها الجوقة (يعنى تلك الجماعة من الممثلين الذين يطلقون على الاحداث الدائرة دون ان يشاركوا فيها) كأجوبة متناوبة . - ص : ٥٣٤ .

٢٤٩ - شاهد من الزمار السحور لوزارت (الفصل الثاني : نشيد ساراستروا

وقد عدله ماركس . - ص : ٥٣٤ .

٢٥٠ - المقصود مقالة هيس : الاشتراكية والشيوعية . - ص : ٥٣٥ .

٢٥١ - ليرمينيه : فلسفة الحق . - ص : ٥٣٦ .

٢٥٢ - مقطع من مساة شيلر الشهيرة اللصوص ، الفصل الخامس ، المشهد

الثاني . وان معنى هذه العبارة ، وفقا لروح المرحية ، هو انه لا بد للمرء كي يتجز أي عمل . حتى اذا كان هذا العمل رديئا وهداما ، من ان يكون جديرا به . - ص : ٥٣٧ .

٢٥٣ - لويس ريبو : دراسات في الاصلاحين او الاشتراكيين المحدثين ، باريس :

١٨٤٠ . - ص : ٥٤٠ .

٢٥٤ - المنظم : L'organisateur - صحيفة اسبوعية كان تلامذة سان

سيمون يصدرونها في باريس من ١٨٢٩ حتى ١٨٣١ . وان العدد الوارد الذكر من الصحيفة يشتمل على المقالة التالية . « الى كاثوليكي . بشأن حياة سان سيمون وخلقها » . - ص : ٥٤٠ .

٢٥٥ - الاسم الذي كان يطلق ، في فترة من الزمن ، على البرلمان ، وفي فترة

اخرى من الزمن على الحكومة الهولندية . - ص : ٥٤١ .

٢٥٦ - مؤلف لسان سيمون كتب عام ١٨٠٢ ونشر عام ١٨٠٣ دون ان يحمل

اسم المؤلف . - ص : ٥٤٧ .

٢٥٧ - ظهرت الطبعة الاولى من هذا المؤلف لسان سيمون في باريس في

١٨٢٣ - ١٨٢٤ بعنوان التعليم المسيحي للصناعيين . وان العنوان الوارد هنا هو العنوان المذكور في مؤلفات سان سيمون المنشورة في باريس عام ١٨٤١ . - ص : ٥٥٠ .

٢٥٨ - ان الطبقة الاقطاعية ، او طبقة النبالة ، هي بالنسبة الى سان سيمون

النبالة الاقطاعية القديمة . اما الطبقة المتوسطة او الوسطى فقد كانت تتألف ، قبل الثورة عام ١٧٨٩ ، من نبالة الثوب والعسكريين المنحدرين من اصل بورجوازي والملاكين

العقاريين البورجوازيين الذين يحصلون على ربع من ملكيتهم . وان هذه الطبقة المتوسطة هي التي استخدمت الشعب عام ١٧٨٩ لتصنع الثورة وفقا لمصالحها ، وهي التي تسود الشعب والدولة منذ الثورة ، دون ان تنتج أي شيء نافع من اجل المجتمع .

وينسب الى طبقة الصناعيين جميع اولئك الذين ينتجون او يحملون الآخرين على انتاج السلع المادية وجميع اولئك الذين يشتغلون في تداول هذه السلع . وانهم يشكلون ثلاث جماعات كبيرة : الفلاحين والصناعيين والتجار . وان هذه الطبقة هي الطبقة الاهم في المجتمع ، وهي الطبقة الوحيدة ذات النشاط النافع من اجل المجتمع ، ولهذا السبب يجب ان تحتل المركز الاول وتوجه شؤون الدولة . راجع بهذا الشأن كتاب سان سيمون : **التعليم المسيحي السياسي للصناعيين** . - ص : ٥٥١ .

٢٥٩ - المقصود كتاب سان سيمون **المسيحية الجديدة** . - ص : ٥٥٤ .

٢٦٠ - **المنتج** Le Producteur - أول صحيفة للمدرسة السان سيمونية ،

وقد صدرت في باريس في ١٨٢٥ - ١٨٢٦ .

النظم L'organisateur - انظر الهامش رقم ٢٥٤ . - ص : ٥٥٧ .

٢٦١ - **الكرة الارضية** Le Globe - صحيفة يومية ظهرت في باريس من

عام ١٨٢٤ حتى عام ١٨٢٢ . وكانت الصحيفة الناطقة بلسان السان سيمونية ابتداء من ١٨ كانون الثاني ١٨٢١ . - ص : ٥٥٧ .

٢٦٢ - اشارة الى مقالة بقلم كارل روز نكراتز بعنوان « لودفيغ تيبك والمدرسة

الرومانسية » نشرت في **حوليات هال** . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٣ - منيليمونتان - كانت ضاحية من ضواحي باريس وقتئذ ، وهي اليوم

الدائرة العشرون . ولقد كان انفانتان ، « الاب الاسمي » لانصار سان سيمون ، يملك هناك ملكية انسحب اليها عام ١٨٢٢ بعد نزاعه مع بازار ، يصحبه اربعون من تلامذته ، وقد جرب ان يؤسس هناك معهم مشاعة للشقيلة . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٤ - المقصود مؤلف انفانتان : **الاقتصاد السياسي والسياسة** ، الذي نشر

في مجلد في باريس عام ١٨٢٢ ، بعد ان ظهر في الاصل في صحيفة **الكرة الارضية** عام ١٨٢١ على هيئة سلسلة من المقالات . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٥ - **الكتاب الجديد** مخطوط يتضمن عرضا لمذهب السان سيمونيين يجب

ان يتحول في ذهن مؤلفه الى « الكتاب المقدس الجديد » لديانة السان سيمونيين . ولقد حرر في سياق اجتماعات فريق مدرسة السان سيمونية التي كان يديرها انفانتان . ونجد عند ريبو : **دراسات عن مصلحي الاشتراكية الحديثة** ، مقتطفات من **الكتاب الجديد** ومعلومات عن تكوينه . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٦ - ان الطبعة الاولى من مؤلف فوريه : **نظرية الحركات الاربع والمصائر العامة** قد ظهرت عام ١٨٠٨ في ليون دون ان تحمل اسم المؤلف . ص : ٥٦٢ .

٢٦٧ - انظر الهامش رقم ٢١٦ . - ص : ٥٦٢ .

٢٦٨ - انظر ا.ل. شورو. **عرض نقدي لنظرية فوريه الاجتماعية**. وان شوروا ، وليس شورو كما يكتب ماركس ، هو الاسم المستعار لاوغست لودفيغ فون درشو ، الذي صدر كتابه في برونسويك عام ١٨٤٠ . - ص : ٥٦٢ .

٢٦٩ - المجموعات نوع من المدخل الى الجماعيات التي نموذجها الاكمل جماعية فوريه المسماة **المشرك Phalanstère** . - ص : ٥٦٣ .

٢٧٠. الاشارة الى مقالة ماركس **Sur Judenfrage** المنشورة في **الحوليات الفرنسية الالمانية** . - ص : ٥٦٧ .

٢٧١ - لم يكن في الامكان تمييز شاهد كايه من لوك . ويبدو ان هذا القطع يورد بصورة غير دقيقة بعض المقاطع من بحثي لوك في **الحكومة وفي الحكومة المدنية** ، راجع خاصة الفصل الرابع من البحث الاول . - ص : ٥٧٥ .

٢٧٢ - **Vorwärts (الى الامام)** : صحيفة المانية كانت تصدر مرتين في الاسبوع في باريس ، وذلك من كانون الثاني حتى كانون الاول ١٨٤٤ ، وقد اسهم فيها كلا ماركس وانجلز ببعض المقالات . وتحت تأثير ماركس ، الذي شارك بنشاط في عملها التحريري ابتداء من صيف ١٨٤٤ ، جعلت الصحيفة تتبنى اتجاهها شيوعيا ، وانتقدت بعنف النفاق الرجعي في بروسييا . وفي كانون الثاني ١٨٤٥ ، بناء على طلب من الحكومة البروسية ، طردت وزارة غيزو ماركس وعددا آخر من اعضاء هيئة التحرير من فرنسا ، وبذلك توقفت الصحيفة عن الصدور .

وان مقالة « مقتطفات من قانون الطبيعة » لموريللي قد نشرت في العددين ٧٢ و ٧٣ من **الى الامام** ، اما مقالة « فريديريك ويلهلم الرابع وموريللي » فقد نشرت في العدد ٨٧ . - ص : ٥٨٠ .

٢٧٣ - انظر مقالتي كارل غرون « فيورباخ والاشتراكية » المنشورة في **Deutsches Bürgerbuch** لعام ١٨٤٥ و « السياسة والاشتراكية » المنشورة في **الحوليات الالمانية** لعام ١٨٤٥ ، ص : ٩٨ - ١٤٤ . - ص : ٥٨٣ .

٢٧٤ - **العالم الجديد** ، **أو ملكوت الروح على الارض** . البشارة : جيف ١٨٤٥ - مجلد يتألف من محاضرات القاها جورج كوهلمان على التجمعات المعالية من اكناع ويتلخ في سويسرا . انظر راي انجلز في هذا الكتاب في مقاله : « اسهام في تاريخ المسيحية الاولى » (١٨٩٤) .

ان مخطوطة فصل « ه - الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين ، او نبوءات الاشتراكية الحقيقية » هي بقلم ويديمير ، والهامش « م . هيس » قد كتب على

الصفحة الأخيرة منها . ويفترض ان الفصل قد حرره هيس ، ونسخه وبيديمير ، ونشره ماركس وانجلز اخيرا . - ص : ٥٨٦ .

٢٧٤ - ان عمل انجلز الاشتراكيون الحقيقيون بشكل تكلمة مباشرة للمجلد الثاني من الايديولوجية الالمانية .

ففي أوائل ١٨٤٧ ، كان نمو الاشتراكية « الحقيقية » قد ادى الى تشكل جماعات عديدة (مثلا الجماعة الوسيغالية والسكسونية والبرلينية) داخل الخط العام لهذا الاتجاه . وعندئذ قرر انجلز ان يراجع ويوسع المجلد الثاني من الايديولوجية الالمانية الذي يعالج الاشتراكية « الحقيقية » وان يمطي تقدا للجماعات الاشتراكية « الحقيقية » المختلفة . وقد وضع مسودة مشروعه في رسالة الى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني ١٨٤٧ . وان العمل في هذا المشروع ، الذي وصلنا في صورة مخطوطة الاشتراكيون الحقيقيون ، قد استمر على الاقل حتى نيسان ، ذلك ان عدد ١٠ نيسان ١٨٤٧ من صحيفة Die Grenzboten المذكور في النص . واذا حكمنا على نهاية المخطوطة ، فان العمل لم يكتمل . وقد نشر للمرة الاولى في الطبعة الالمانية للاعمال الكاملة لماركس وانجلز التي هيأتها مؤسسة الماركسية اللينينية في موسكو . - ص : ٥٩٩ .

٢٧٥ - اشارة الى حقيقة ان هرمان كريغ هو ناشر صحيفة **نير الشعب** ، وهي صحيفة اسبوعية أسسها الاشتراكيون « الحقيقيون » الالمان في نيويورك وصدرت من ٥ كانون الثاني حتى ٣١ كانون الاول ١٨٤٦ . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٦ - يشير انجلز الى مقاله حوليوس مير « الاقتصاد الوطني في شكله المقبل » المنشورة في المجلد الثاني من **هذا الكتاب يخص الشعب** ، وهو كتاب سنوي كان بصورة اوتو لونغ في بيلفيلد في عامي ١٨٤٥ و ١٨٤٦ ، وفي بادربورن في عام ١٨٤٧ . ولم يصدر منه سوى ثلاثة مجلدات . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٧ - ان اسماء الكوكبات المختلفة تستخدم هنا للدلالة الساخرة على ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » . فالاسد يدل على هرمان كريغ و « السرطان » على جوليس هيلميج ، والمرجع ان رودلف رمبل هو احد « التوامين » ، « والتوام » الاخر هو جوليوس مير . وان « الحمل » دلالة على جوزيف وبيديمير ، اما « الثور » فالمقصود به اوتو لونغ . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٨ - بيت شعر من الاغنية الشعبية الالمانية : « لو كنت عصفورا » . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٩ - ان اسهامات اوتو لونغ التي كانت تعالج الاحداث السياسية في بلدان مختلفة قد نشرت تحت عنوان « احداث عالية » في مجلة **الركب البخاري الوستفالي** عام ١٨٤٩ . - ص : ٦٠١ .

٢٨٠ - **مرآة المجتمع** - مجلة شهرية للاشتراكيين « الحقيقيين » أصدرها

موزيس هيس في البرفيلد في ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، ولم يصدر منها سوى اثني عشر عدداً . - ص : ٦٠١ .

٢٨١ - يشير انجلز الى حظر مجلة **مركب ويش البخاري** ، وهي مجلة بورجوازية صغيرة تحولت بصورة تدريجية الى نشرة للاشتراكيين « الحقيقين » ، وكانت تصدر في موندن عام ١٨٤٤ من كانون الثاني حتى تشرين الاول عام ١٨٤٤ مرتين في الاسبوع ، وفي تشرين الثاني وكانون الاول مرة في الشهر . ولقد اوقفت المجلة في نهاية عام ١٨٤٤ من قبل السلطات وعاودت الصدور بعنوان **المركب البخاري الوستفالي** ابتداء من ١٨٤٥ . وقد شارك اوتو لونغ في تحرير المجلة في تشرين الثاني ١٨٤٤ .

ايريناتوس - كوكبة في نصف الكرة السماوية الجنوبي ، وترسم على صورة نهر . - ص : ٦٠١ .

٢٨٢ - اشارة الى « رسالة ضد كريغ » بقلم ماركس وانجلز . - ص : ٦٠٢ .

٢٨٣ - يشير انجلز الى مقالة جوزيف دبديمير « الورشة » ينشرها جورج شيرغس ، المنشورة في **المركب البخاري الوستفالي** عام ١٨٤٥ .

و « الورشة » مجلة للاشتراكيين « الحقيقين » صدرت في هامبورغ من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٧ . - ص : ٦٠٣ .

٢٨٤ - « سعيد هو ذلك البعيد عن الاعمال » - هو راس . الانشودة الثانية . السطر الاول . - ص : ٦٠٣ .

٢٨٥ - من قصيدة شيلر « انشودة للفرح » . - ص : ٦٠٤ .

٢٨٧ - ان اشارة الضرب (x) كانت تستخدم كتوقيع من قبل احد المشتركين في تحرير مجلة **المركب البخاري الوستفالي** . - ص : ٦٠٥ .

٢٨٧ - ان تميزس ، آلهة الجزاء ، كانت صورتها على غلاف مجلة **مرآة المجتمع** . - ص : ٦٠٦ .

٢٨٨ - ان الشواهد التالية هي من مقالات ف. شنيك ضد غوتزكوف وشتاين واوبيتز المنشورة في **مرآة المجتمع** . - ص : ٦١٠ .

٢٨٩ - مقطوعة من قصيدة بعنوان Totalität . - ص : ٦١١ .

٢٩٠ - يقصد انجلز مقطعا من بحثه « الاشتراكية الالمانية في النثر والسعر » وهو بحث وثيق الارتباط بالجلد الثاني من **الايدولوجية الالمانية** ، (راجع رسالة الى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني ١٨٤٧) . - ص : ٦١٢ .

٢٩١ - تعديل بيت من قصيدة شيلر « الغواص » ، وقد استبدلت كلمة « Larven » (ابالسة) بكلمة « Leiche » (اجداث) . ويشهد انجلز في وقت لاحق ، في الصفحة ٦٢١ من هذا الكتاب ، بالبيت كما هو . - ص : ٦١٤ .

٢٩٢ - ان الكتب التي تضم اكثر من عشرين ورقة مطبوعة كانت معفاة من الرقابة حسب القوانين السارية المفعول في عدد من الدول الالمانية . - ص : ٦١٤ .
٢٩٣ - يستشهد انجلز بثلاثة مقاطع من قصيدة غوته « حديقة الليل » . - ص : ٦١٦ .

٢٩٤ - من كتاب غوته ، فاوست ، الجزء الاول . - ص : ٦١٨ .

٢٩٥ - « اكليل الفيجن » ، اعلى وسام في مكسونيا . - ص : ٦١٩ .

٢٩٦ - *Cosi fa tutte* (الجميع يفعلون ذلك) - شعار مبني على عنوان اوبرا هزلية لوزارت بعنوان *Cosi fa tutte* (جميع النساء يفعلن ذلك) . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٧ - **البنفسج** ، اوراق غير ضلرة من اجل النقد الحديث ، مجلة اسبوعية للاشتراكية « الحقيقية » كانت تصدر في بوتزن (سكسونيا) في عام ١٨٤٦ - ١٨٤٧ . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٨ - **مجلة تعريف** - تأسست في تعريف عام ١٧٥٧ ، وكانت تصدر بهذا الاسم اعتبارا من عام ١٨٧٥ . وكانت في اوائل الاربعينات صحيفة بورجوازية راديكالية ، لكنها وقعت في متحف الاربعينات تحت نفوذ الاشتراكيين « الحقيقيين » وتعرضت للنقد من قبل ماركس وانجلز . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٩ - مقطوعة من قصيدة غوته « البنفسج » . - ص : ٦٢٣ .

٣٠٠ - من قصيدة سيمغ « من اجل مجموعة سيده » . - ص : ٦٢٣ .

٣٠١ - من كتاب غوته فاوست ، الجزء الاول . - ص : ٦٢٤ .

٣٠٢ - الكلب الاصفر : كوكبة الى الشرق من الجوزاء . - ص : ٦٢٥ .

٣٠٣ - كارل مور وشوايزر وشيفلبرغ - شخصيات من ماساة شيلر

التصوص . - ص : ٦٢٦ .

٣٠٤ - ف. ا. روشوف : صديق الاطفال . كتاب قراءة من اجل المدارس الريفية ، براندنبرغ ولاينزغ : ١٧٧٦ . وقد تعرض انجلز لهذا الكتاب في انتي دوهرنغ ، القسم الثاني ، الفصل الخامس . - ص : ٦٣٣ .

٣٠٥ - **السر ك الاولبي** - مسرح في باريس . - ص : ٦٣٤ .

٣٠٦ - *in Partibus infidelium* ، ومعناها الحربي : في بلاد يقطنها غير المؤمنين ، ومعناها غير موجودة في واقع الامر - وان هذه الكلمات تضاف عادة الى لقب اسقف كاثوليكي يعين لكرسي اسمي في بلد غير مسيحي .

ويلمح انجلز هنا الى القصائد الوطنية التي نظمها هرفينغ ، وعلى الاخص

« الاسطول الالمانى » المنشورة عام ١٨٤١ ، و فراييفرث - « احلام عن الاسطول » و « الرايتان » ، المنشورتين عام ١٨٤٣ و ١٨٤٤ ، وفيهما يمجدان مستقبل الاسطول الالمانى الذي لم يكن له وجود بعد . - ص : ٦٣٤ .

٣٠٨ - « البغضاء والندامة » - مأساة من تأليف ا. كوتزبو . - ص : ٦٣٧ .

٣٠٩ - يشير انجلز الى قصيدة فراييفرث : « صلاة لراحة النفس » . - ص : ٦٣٧ .

٣١٠ - الاشارة الى كتاب فريدريك ساس : « تطور برلين في العصور الحديثة » . - ص : ٦٣٨ .

٣١١ - من قصيدة شيللر : « قاتلة الطفل » . - ص : ٦٣٩ .

٣١٢ - الاشارة الى الحادث الذي وقع في ١٢ آب ١٨٤٥ . حين فتحت قوات سكسونية النار على مظاهرة جماهيرية جرت في لايبزغ ، وكانت تندد باضطهاد الحكومة السكسونية للحركة « الالمانية الكاثوليكية » البورجوازية . - ص : ٦٤٢ .

٣١٣ - « فروض عن فيورباخ » كتبها ماركس في بروكسل في ربيع ١٨٤٥ ، وهي موجودة في دفاتره لاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ تحت عنوان : « ١ - بخصوص فيورباخ » . وقد نشرت هنا كما اصدرها انجلز في ختام كتابه لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية عام ١٨٨٨ . - ص : ٦٥١ .

٣١٤ - هذه الملاحظات دونها ماركس في الصفحة ١٦ من دفاتره لاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ . - ص : ٦٥٤ .

٣١٥ - هذه الملاحظات موجودة في الصفحتين ٢٣ و ٢٢ من دفاتر ماركس لاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ . اما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص : ٦٥٥ .

٣١٦ - هذه الملاحظات تسبق مباشرة « الفروض عن فيورباخ » في دفاتر ١٨٤٤ - ١٨٤٧ . اما العنوان فوضعت مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص : ٦٥٦ .

٣١٧ - هذه الملاحظات كتبها ماركس في الصفحتين الاخيرتين من الفصل الاول من المجلد الاول من مخطوط الايديولوجية الالمانية . وقد وضعت العنوان مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص : ٦٥٧ .

٣١٨ - من المرجح ان هذه الملاحظات قد خصصها انجلز في الاصل للفصل الاول

من المجلد الاول من الايديولوجية الالمانية ، وبستشهد فيها بكتاب فيورباخ فلسفة المستقبل . - ص : ٦٥٨ .

٣١٩ - ل . فيورباخ : جوهر الايمان كما يفسره لوثر . اسهام في « جوهر المسيحية » . لايزغ ، ١٨٤٤ . - ص : ٦٥٩ .

٣٢٠ - ان هذه الفقرة التي نشرت مغلقة من التوقيع هي رد على النقد المضاد لعائلة المنتسبة الوارد في مقالة لبوير في مجلة ويفان الفصلية ، المجلد الثالث ، ١٨٤٥ ، ص : ٨٦ - ١٤٦ . بعنوان Charak teristik Ludwig Feuerbach . ان قسما منه مماثل لمقطع وارد في الفصل الثاني من المجلد الاول من الايديولوجية الالمانية اما العنوان فقد وضفته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص : ٦٦ .

★ ★ ★

فهرست أسماء الاعلام

- ٢ -

- ابن سينا . (٩٨٠ - ١٠٣٧) - من أبرز فلاسفة العصور الوسطى . طبيب وشاعر وعالم .

- اراغو ، دومينيك فرانسوا (١٧٨٦ - ١٨٥٣) - فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي ، سياسي بوجوازي .

- أرجسون ، مارك رينه (١٧٧١ - ١٨٤٢) سياسي فرنسي . شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وفي حركة الجمهوريين في فرنسا خلال مرحلة عودة الملكية وفي ملكية تموز . وقد كان من أتباع بابوف .

- أرسطو . (٣٤٨ - ٣٢٢ ق.م .) - فيلسوف أغريقي قديم كبير ، تأرجح بين المادية والمثالية وكان الممثل الايديولوجي لطبقة أصحاب العبيد .

- أرندت ، أرنت موريتز (١٧٦٩ - ١٨٦٠) - كاتب ومؤرخ وعالم لغوي ألماني ، لعب دورا فعالا في حرب التحرير الشعبية الألمانية ضد حكم نابليون في ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . عضو في المجلس الوطني لمدينة فرتكفورت (الوسط اليميني) ومن انصار الملكية الدستورية .

- أرنيم ، بيتينا فون (١٧٨٥ - ١٨٥٩) - كاتب ألماني من المدرسة الرومانتيكية . نادي بالافكار الليبرالية في الأربعينات .

- ادموند ، توماس رود (١٨٠٣ - ١٨٨٩) - بوجوازي اقتصادي انكليزي ومن أتباع آدم سميث .

- ادوارد الرابع (١٥٣٧ - ١٥٥٣) - ملك انكلترا من (١٥٤٧ - ١٥٥٣) .

- استون ، لويس (١٨١٤ - ١٨٧١) - بوجوازي صغير ألماني وكاتب ديموقراطي .

- الاسكندر الكبير (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) - قائد ورجل دولة مشهور في العصور القديمة . وملك مقدونيا (٣٢٦ - ٣٢٣ ق.م) .

- افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) - فيلسوف مثالي من اليونان القديمة . ايدولوجي طبقة أصحاب العبيد والارستقراطية .

- الكيس ، ويليبالد (الاسم المستعار لجورج ويلهلم هارينغ) (١٧٦٨ - ١٨٧١) - كاتب ألماني . مؤلف عدة روايات تاريخية من بينها رواية كلياتيس .

الايديولوجية م - ٤٥:

- ٧.٥ -

- اندروميديا ، اوتولويز (١٨١٩ - ١٨٦٥) - كاتبة المانية في منتصف
الاربعينات من القرن التاسع عشر . كانت اشتراكية « حقيية » شاركت في الحركة
البورجوازية النسائية .

- انيكيه ، فريدريك (١٨١٨ - ١٨٧٢) - ضابط روسي في سلاح المدفعية
في عام (١٨٤٦) . سرح من الخدمة لارائه السياسية . عضو جماعة كولونيا في
العصبة الشيوعية . شارك في الثورة الالمانية لعام ١٨٤٨ - ١٨٤٩ وقاتل في الحرب
الاميركية الاهلية الى جانب الشمال .

- اويينز ، تيودور - كاتب الماني من الهيفيليين الشباب .

- اوتو الاول (اوتو الابن) (١٨١٥ - ١٨٦٧) - ملك اليونان من ١٨٣٢
حتى ١٨٦٢ .

- اولكيز ، هيرمان تيودور (١٨١٦ - ١٨٦٦) - كاتب الماني ديمتريطي .

- اوغسطس ، يوليوس قيصر (٦٣ ق.م - ١٤ ق.م) - امبراطور روماني .

- اوكنيل ، دانيال - محام ايرلندي وسياسي بورجوازي . قائد الجناح
الايمن من حركة التحرر الوطني الايرلندية .

- اوين ، روبرت (١٧٧١ - ١٨٥٨) - احد كبار الاشتراكيين الطوباويين
الانكليز .

- ايك - كارل غوتلب - فنان الماني ، شاعر واشتراكي « حقيقي » .

- ايدن ، مير فريدريك يورثون (١٧٦٦ - ١٨٠٩) - اقتصادي بورجوازي
انكليزي ، من تلامذة آدم سميث .

- ايفورن ، يوهان البريخت فريدريك (١٧٧٩ - ١٨٥٦) - رجل دولة بروسي
ووزير الحربية ووزير الثقافة في بروسيا .

- اينكه ، يوهان فرانز (١٧٩١ - ١٨٦٥) - فلكي الماني معروف .

- انفانتان ، بارتلمي بروسييه (١٧٩٦ - ١٨٦٤) - اشتراكي طوباوي
فرنسي ، من اتباع سان سيمون . ترأس مع بازار المدرسة سان سيمونية .

- ايبفور ، (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) - فيلسوف مادي بارز في اليونان القديمة .

- ايوالد ، يوهان لودفيغ (١٧٤٧ - ١٨٢٢) - لاهوتي الماني ، استاذ الاخلاق .

- ايويربيك ، ارغوست هيرمان (١٨١٦ - ١٨٦٠) - طبيب وكاتب الماني .

- زعيم لجان باريس لعصبة العادلين ، وقد بقي عضوا في العصبة الشيوعية حتى
سنة ١٨٥٠ .

- بابوف ، فرانسوا نويل (١٧٦٠ - ١٧٩٧) - ثوري فرنسي ومن أبرز المدافعين عن المساواة في الشيوعية الطوباوية . منظم المصبة التأميرية « للأسوياء » .
- بازار ، سان اماند (١٧٩١ - ١٨٣٢) - اشتراكي طوباوي فرنسي . قاد مع انفانتان حركة السانسيمونية .
- بارمبي ، جون غورون (١٨٢٠ - ١٨٨١) - كاهن انكليزي ، نادى بالاشتراكية المسيحية .
- بارير . دوفيوزاك برتران (١٧٥٥ - ١٨٤١) - محام فرنسي وسياسي خلال فترة الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . نائب في الجمعية الوطنية ويعقوبي ، لعب فيما بعد دورا فعلا في انقلاب التاسع من ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤) .
- بارينغ ، الكندر (٧١٧٤ - ١٨٤٨) - سياسي ومالي انكليزي من حزب التوري .
- باروت ، كميل هاياسانت اوديلون (١٧٩١ - ١٨٧٣) - سياسي بورجوازي فرنسي وزعيم المعارضة الليبرالية الملكية حتى شباط ١٨٤٨ . ومن كانون اول ١٨٤٨ حتى تشرين اول ١٨٤٩ رئيس حكومة مؤيدة من كتلة من انصار الملكية الناهضين للثورة .
- باير هوفر ، كارل نيودور (١٨١٢ - ١٨٨٨) - فيلسوف هيغلي الماني .
- بايلي ، جان سيلفان (١٧٣٦ - ١٧٩٣) - فلكي وسياسي فرنسي واحد قادة البورجوازية الليبرالية خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- بايلي ، بيير (١٦٤٧ - ١٧٠٦) - فيلسوف فرنسي ، احد نقاد الدوغمائية الدينية .
- بروتر ، روبرت ادوارد (١٨١٦ - ١٨٧٢) - شاعر الماني ومؤرخ للادب خلال ثورة ١٨٢٨ - ١٨٤٩ البورجوازية الديمقراطية .
- برودون ، بيير جوزيف (١٨٠٩ - ١٨٦٥) - كاتب فرنسي وايدولوجي البورجوازية الصغيرة ، واحد مؤسسي المذهب الفوضوي .
- بريسو ، جان بيير (١٧٥٤ - ١٧٩٣) - من أبرز سياسيي الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . وكان في بداية الثورة عضوا في نادي العاقبة ، واصبح فيما بعد زعيما لحزب الجيرونديين ومفكرا له .

- يروكلى ، فيكتور فرانسوا (١٧١٨ – ١٨٠٤) – مارشال فرنسا في بداية ثورة عام ١٧٨٩ ، قاد اتحاد جماعات الثورة المضادة في فرساي ، ثم هاجر الى ألمانيا حيث قاد المهاجرين الذين قاتلوا ضد ثوريي فرنسا .
- بطليموس – اسم احدى سلالات ملوك مصر .
- بفيستر ، يوهان كريستيان (١٧٧٢ – ١٨٣٥) – كاهن الماني ومؤرخ بورجوازي .
- بفيغل ، غوتلب كونارد (١٧٣٦ – ١٧٩٣) – من كتاب الخرافات الالمان .
- بلانتشلي ، يوهان كاسبار (١٨٠٨ – ١٨٨١) – محام سويسري ، سياسي رجعي .
- بلان ، لويس (١٨١١ – ١٨٨٢) – بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي ومؤرخ . احد قادة ثورة ١٨٤٨ – ١٨٤٩ . دافع عن سياسة التسوية مع البورجوازية .
- بلانكي ، جروم ادولف (١٧٩٨ – ١٨٤٥) – اقتصادي فرنسي وشقيق لويس اوغست بلانكي الثوري .
- بلوتارك (٤٦ – ١٢٥) – كاتب يوناني قديم . فيلسوف مثالي واخلاتي .
- بوا غيلير ، بيير نوبوزان (١٦٤٦ – ١٧١٤) – اقتصادي فرنسي . مهد لمذهب الفيزيوقراطيين ومؤسس الاقتصاد السياسي البورجوازي الكلاسيكي في فرنسا .
- بوتمان ، هيرمان (١٨١١ – ١٨٩٤) – شاعر وصحافي راديكالي الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .
- بودان ، جان (١٥٣٠ – ١٥٩٦) – بورجوازي فرنسي . عالم اجتماعي . ايدولوجي الحكم المطلق .
- بوسويه ، جاك بينين (١٦٢٧ – ١٧٠٤) – كاتب لا هوتي ركنسي فرنسي . ايدولوجي الرجعية الرومانية الكاثوليكية والحكم المطلق .
- بوشنر ، فيليب جوزيف بنجامان (١٧٩٦ – ١٨٦٥) – سياسي ومؤرخ فرنسي . بورجوازي جمهوري واحد ايدولوجي الاشتراكية المسيحية .
- بوفندورف ، صامويل فريهر فون (١٦٢٢ – ١٦٩٤) – عالم الماني ، قاض ومؤرخ . وممثل النظرية البورجوازية « لقانون الطبيعة » .
- بوليو ، كلود فرانسوا (١٧٥٤ – ١٨٢٧) – مؤرخ وناشر وملكي فرنسي .
- بونالد ، فيكونت دو لويز غابرييل امبرواز (١٧٥٤ – ١٨٤٠) – ناشر

«سياسي ملكي فرنسي . احد ايدولوجيي الارستقراطية والرجعية الكهنوتية ، في مرحلة عودة الملكية .

– يونيفاس ، وبنفريد (٦٨٠ – ٧٥٥) – كاهن من بداية العصور الوسطى
شغل منصب سفير بابوي بين القبائل الالمانية . ثم اصبح مطرانا .

– بوهل ، لودفيغ (١٨١٤ – ١٨٨٠) – ناشر الماني . وهيغلي شاب .
– بوير ، ادغار (١٨٢٠ – ١٨٨٦) – معلق الماني وهيغلي شاب وشقيق
برونو بوير .

– بوير ، برونو (١٨٠٩ – ١٨٨٢) – فيلسوف مثالي الماني من الهيغليين
الشباب ، وقد اصبح راديكاليا بورجوازيا بعد عام ١٨٦٦ .

– بيوناردوتي ، فيليب ميشيل (١٧٦١ – ١٨٣٧) – ثوري ايطالي . لعب
دورا قياديا في الحركة الثورية في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن
التاسع عشر . شيوعي طوباوي وزميل بابوف في السلاح . كتابه : « التامر من اجل
المساواة » (١٨٢٨) ساهم في احياء التقاليد البابوفية في الحركة العمالية الثورية .

– بويه ، فرانسوا كلود ارمور (١٧٣٩ – ١٨٠٠) – قائد فرنسي خلال حرب
الاستقلال الاميركية (١٧٧٥ – ٨٣) . قاتل ضد الانكليز للدفاع عن المستعمرات
الفرنسية في جزر الانتيل .

– بيتي ، سير وليام (١٦٢٣ – ١٦٨٧) – من ابرز الاقتصاديين وعلماء
الاحصاء الانكليز . مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاقتصاد المياسي البورجوازي
في انكلترا .

– بيرسياني ، فاني (١٨١٢ – ١٨٦٧) – مغنية ايطالية .

– بيريكس (٤٦٣ – ٤٢٩ ق.م) – رجل دولة اثيني . ساعد في توطيد
الديموقراطية التي تعمل بملكية العبيد في اثينا .

– بيسيل ، فريدريك ويلهلم (١٧٨٤ – ١٨٤٦) – فلكي الماني معروف .

– بنشام جريمي (١٧٤٨ – ١٨٣٢) – عالم اجتماعي بورجوازي انكليزي .
واضع نظرية المنفعة .

– بيك ، كارل (١٨١٧ – ١٨٧٩) – شاعر بورجوازي صفر الماني في منتصف
الاربعينات واشتراكي « حقيقي » .

– بيكر ، اوغست (١٨١٤ – ١٨٧١) – ناشر الماني في الاربعينات واحد قادة
ابحار وبتلغ السويسريين .

– بيلتيه ، جان فابرييل (١٧٦٥ – ١٨٢٥) – كاتب ملكي فرنسي .

– بيتو ، اسحاق ، (١٧١٥ – ١٧٨٧) – اقتصادي هولندي واحتكاري كبير .

- ت -

- تاليران ، بيريفور شارل موريس (١٧٥٤ - ١٨٣٨) - دبلوماسي فرنسي .
- اسقف من عام ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ . عاش في المنفى بين سنتي ١٧٩٢ - ١٧٩٦ .
- وزير للخارجية في ١٧٩٧ - ١٧٩٩ (تحت حكم الادارة) ، وفي ١٧٩٩ - ١٨٠٧
(في فترة حكم نابوليون القنصلي والامبراطوري) . وفي سنة ١٨١٤ - ١٨١٥
سفير في لندن .
- تايلر ، واط (توفي عام ١٣٨١) - زعيم الثورة الفلاحية الانكليزية الكبرى
لعام ١٣٨١ .
- تراجان ، ماركوس اولبيوس تراجانوس (٥٣ - ١١٧) - امبراطور روماني .
- تروتوليان ، كينتوس فلورنس تروتوليانوس (١٥٠ - ٢٢٢) - لاهوتي
مسيحي ، من دعاة التعمية . وعدو رهيب للعلوم .
- تستي ، شارل (توفي عام ١٨٤٨) - شيوعي طوباوي فرنسي . من اتباع
بابوف . لعب دورا في الحركة الجمهورية خلال ملكية تموز .
- تورغو ، آن روبرت جاك بارون (١٧٢٧ - ١٧٨١) - رجل دولة واقتصادي
فرنسي . ممثل بارز للمدرسة الفيزيوقراطية . مفتش عام للمالية من (١٧٧٤ -
١٧٧٦) . دافع عن مصالح البورجوازية .
- تيتيان ، تيزياناتو فاسيليو (١٤٧٧ - ١٥٧٦) - من ابرز رسامي عصر
النهضة الايطاليين وواحد من كبار ممثلي مدرسة البندقية .
- تيمون ، (٣٢٠ - ٢٣٠ ق.م .) - فيلسوف وقاص خرافي يوناني قديم .

- ث -

- تومبسون ، بنجامين كونت رامفورد (١٧٥٣ - ١٨١٤) - ضابط انكليزي
من اصل اميركي ، مفامر ، كان لمدة ما في خدمة الحكومة الباقارية . نظم بيوت العمل
للمعلمين وجمع الهبات من اجل حياء الفقراء المصنوع من المواد الرخيصة .
- تومبسون ، وليام (١٧٨٥ - ١٨٣٣) - اقتصادي ايرلندي توصل الى
استنتاجات اشتراكية بالاستناد الى نظرية ريكاردو . من اتباع اوين .
- تيمستوكس (٥٢٥ - ٤٦٠ ق.م .) قائد ورجل دولة افريقي من ايام
الحرب الفارسية الاغريقية وممثل النزعة الراديكالية الديمقراطية في اثينا .
- ثيرون ، ادولف (١٧٩٧ - ١٨٧٧) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي
فرنسي . رئيس وزراء من (١٨٣٦ - ١٨٤٠) ورئيس الجمهورية من (١٨٧١ -
١٨٤٠) وبلاد كومونة في باريس .

- ج -

- جان بول - الاسم المستعار ليوهان بول فريدريك ريختر (١٧٦٣-١٨٢٥) -
بورجوازي صفيّر الماني . كاتب هجائي .
- جاي انطوان (١٧٧٠ - ١٨٥٤) - ناشر فرنسي واديب . عضو في الاكاديمية
الفرنسية من سنة ١٨٣٢ .
- جوزيف الثاني (١٧٤١ - ١٧٩٠) - امبراطور روماني مقدس .
- جوسيو ، انطوان لوران (١٧٤٨ - ١٨٣٦) - عالم نبات فرنسي معروف .
- جيلرت ، كريستيان فورشتفوت (١٧١٥ - ١٧٦٩) - كاتب الماني وممثل
البورجوازية المتورة .
- جيسنر ، سالومون (١٧٣٠ - ١٧٨٨) - شاعر ورسام سويسري ، نظم
شعرا غنائيا منفصلا عن الحياة .

- د -

- دالتون ، جون (١٧٦٦ - ١٨٤٤) - عالم كيميائي وفيزيائي مشهور . قدم
النظرية الذرية للتفاعلات الكيميائية .
- دالتون ، جورج جاك (١٧٥٩ - ١٧٩٤) - زعيم مشهور من زعماء الثورة
البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . ترأس الجناح اليميني للبعاقبة .
- دانهارد ، ماري ويلهلمين (١٨١٨ - ١٩٠٢) - عضوة في « الاحرار » ، وهي
حلقة هيغلية شابة في برلين ، زوجة ماكس شترنر . (ويسمى المؤلفان ايضا دولينا
أوف ثوبوزو وماريتورنا ونورالفا وسمسترس) .
- درونك ، ارنست (١٨٢٢ - ١٨٩١) - كاتب الماني . اشتراكي « حقيقي »
باديء الامر ، ثم عضو في العصبة الشيوعية . واحد محرري المجلة الرينانية الجديدة .
هاجر بعد ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ الى انكلترا وترك السياسة .
- دوبان ، اندريه ماري جاك (١٧٨٣ - ١٨٦٥) - سياسي ومحام فرنسي
اورلياني ، رئيس الجمعية التشريعية (١٨٤٩ - ١٨٥١) . ثم اصبح بوناپرتيا .
- دوشانل ، الكونت شارل ماري ثانوي (١٨٠٣ - ١٨٦٧) - رجل دولة
فرنسي وجعي . وزير للداخلية (١٨٣٩ - ١٨٤٠) وفي شباط ١٨٤٨ . من انصار
مالتوس .
- دوثيرجيه ، دوهوران بروسير (١٧٩٨ - ١٨٨١) - كاتب وسياسي
ليبرالي فرنسي .

- دوماس . الكسندر (١٨٠٣ - ١٨٧٠) - كاتب فرنسي مشهور .
- دوغوايه ، بارثليمي شارل بيير جوزيف (١٧٨٦ - ١٨٦٢) - اقتصادي مبتدل فرنسي وسياسي بوجوازي .
- ديستوت دوتراسي ، انطون لويس كلود ، كونت (١٧٥٤ - ١٨٣٦) - اقتصادي مبتدل فرنسي ، فيلسوف المذهب الحسي . من انصار الملكية الدستورية .
- ديكارت ، رينه (١٥٩٦ - ١٦٥٠) - فيلسوف فرنسي مشهور ، رياضي وفيزيائي .
- ديكايزيس ، دوق ايلي (١٧٨٠ - ١٨٦٠) - رجل اعمال فرنسي . رجل دولة في مرحلة عودة الملكية . ملكي . حبل الاتفاق بين الملاكين الكبار والبورجوازية الكبيرة .
- ديموقريطس (٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م .) - فيلسوف مادي كبير من اليونان القديمة ، واحد مؤسسي النظرية القائلة بأن المادة تتشكل من ذرات .
- ديبولان ، لويس ساتيليس كاميل بنوا (١٧٨٦ - ١٧٩٤) - كاتب فرنسي ، لعب دورا فعلا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . من الجناح اليميني لليعاقبة . حكمت عليه محكمة الثورة بالموت على المقصلة .
- ديوجين ، ليرثيوس (القرن الثالث) - فيلسوف ومؤرخ يوناني قديم ، جمع كثيرا من الاعمال للفلسفة قديما .

- د -

- رايله ، فرانسوا (١٤٩٤ - ١٥٥٣) - كاتب انساني فرنسي كبير من عصر النهضة .
- رانكه ، ليوبولد (١٧٩٥ - ١٨٨٦) - مؤرخ الماني .
- رفايل ، (١٤٦٣ - ١٥٢٠) - رسام ايطالي واقفي كبير من عصر النهضة .
- رويسبير ، ماكسيميليان فرانسوا ماري اليزودوردي (١٧٥٨ - ١٧٩٤) - من أبرز الوجوه السياسية للثورة الفرنسية ، زعيم اليعاقبة ورئيس الحكومة الثورية من (١٧٩٣ - ١٧٩٤) .
- روتيك ، كارل فينزيسلاوس رديكر فون (١٧٧٥ - ١٨٤٠) - مؤرخ بوجوازي الماني ، وسياسي ليبرالي .
- روتبرغ ، ادولف (١٨٠٨ - ١٨٦٦) - كاتب الماني ، وهيفلي شاب . ليبرالي وطني بعد عام ١٨٦٦ .

- ٧١٢ -

– رودريغ ، بنجامين اولاند (١٧٩٤ – ١٨٥١) – ناشر ومالي فرنسي . من تلاميذ سان سيمون وأحد مؤسسي وزعماء الحركة السانسييمونية .

– روسو ، جان جاك (١٧١٢ – ١٧٧٨) – كاتب فرنسي معروف وفيلسوف حركة الانوار . صاحب المذهب الطبيعي . ديموقراطي وأحد ايدولوجيي الطبقة البورجوازية .

– روشو ، اوغست لودفيغ فون (١٨١٠ – ١٨٧٣) – مؤرخ وناشر ليبرالي الماني .

– روشوف ، فريدريك ايبرهارد (١٧٢٤ – ١٨٠٥) – معلم الماني . ومؤلف كتب اخلاقية مبتدلة للشعبية .

– روج ، ارنولد (١٨٠٢ – ١٨٨٠) – كاتب الماني وهيفلي شاب ، وبورجوازي راديكالي . اصبح ليبراليا وطنيا بعد سنة ١٨٦٦ (وكان يدعى ايضا الدكتور غرازيانو) .

– رولاند ، دولابلايير جان مانون (١٧٥٤ – ١٧٩٣) – كاتبة فرنسية لعبت دورا فعلا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . كانت من حزب الجيرونديين .

– روهمر ، فريدريك (١٨١٤ – ١٨٥٦) – فيلسوف مثالي الماني .

– ريبو ، ماري روش لويس (١٧٩٦ – ١٨٧٩) – كاتب فرنسي . واقتصادي وناشر ليبرالي .

– ريتشارد ، كارل ارنست – مجلد كتب ماهر عاش في برلين . موزع الجلة الالمانية الجديدة .

– وينيه ، ديستوربه هيبوليت – كان اسمه المستعار م.ر. (١٨٠٤ – ١٨٣٢) – مؤرخ وكاتب فرنسي .

– ريكاردو ، ديفيد (١٧٧٢ – ١٨٢٣) – اقتصادي انكليزي . واحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البورجوازي .

– ريمبل ، رودلف (١٨١٥ – ١٨٦٨) – مقاول الماني . اصبح في منتصف الاربعينات اشتراكيا « حقيقيا » .

– رينهاردت ، ريتشارد (١٨٢٩ – ١٨٩٨) – شاعر الماني هاجر الى باريس .

– ز –

– زرادشت (او زارا شوسترا) – نبي اسطوري . مجدد للديانة الفارسية القديمة .

- زينو (٣٠ - ٤٩١) - امبراطور بيزنطي .
- زينون ، من سينيوم (٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م.) - فيلسوف يوناني قديم .
- ومؤسس المدرسة الرواقية .

- س -

- ساران ، جان ريمون باسكال (١٧٨٠ - ١٨٤٤) - كاتب ملكي فرنسي .
- ساس ، فريدريك (١٨١٦ - ١٨٥٤) - كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » .
- سان جوست ، لويس انطوان ليون دي (١٧٦٧ - ١٧٩٤) - وجه لامع من وجوه الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . واحد زعماء اليسارية .
- سان سيمون ، كلود هنري دي روفري كونت دي (١٧٦٠ - ١٨٢٥) - اشتراكي طوباوي فرنسي كبير .
- سبارتاكوس . (توفي عام ٧١ - ق.م.) مصارع روماني . زعيم اكبر ثورة للعبيد في روما القديمة .
- سبيشس ، توماس (١٧٥٠ - ١٨١٤) - اشتراكي طوباوي انكليزي .
- سبينوزا ، بنديكت (١٦٣٢ - ١٦٧٧) - فيلسوف مادي هولندي معروف ، ملحد .
- سترابن ، شارلز شيرود (١٨٢٨ - ١٨٨٣) - قزم امريكي مشهور معروف باسم الجنرال « عقلة الاصبع » .
- سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م.) - فيلسوف مثالي يوناني قديم . ايدولوجي طبقة اصحاب الرقيق الاستقراطية .
- سكلوسر ، فريدريك كريستوف (١٧٧٦ - ١٨٦١) - مؤرخ بورجوازي وليبرالي الماني .
- سليمان (٩٧٠ - ٩٣٠ ق.م.) - احد ملوك اسرائيل .
- سميث ، آدم (١٧٢٣ - ١٧٩٠) - اقتصادي انكليزي واحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البورجوازي .
- سوفوكليس (٤٩٧ - ٤٠٦ ق.م.) - كاتب مسرحي معروف من اليونان القديمة ، ومؤلف العديد من الماسي الكلاسيكية .
- سوثيريل ، شارلز (١٨١٤ - ١٨٦٠) - اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين .

- مسوه ، اوجين (١٨٠٤ - ١٨٥٧) - كاتب فرنسي .
- سيسموندي . جان شارل ليونارد سيسموند دو (١٧٧٣ - ١٨٤٢) - اقتصادي سويسري ، وناقد يورجوازي صغر للراسمالية .
- ميغيسموند (١٣٦١ - ١٤٣٧) - اميراطور روماني .
- سيمينغ ، فريدريك هيرمان (١٨٢٠ - ١٨٩٧) - كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .
- سينور ، ناسو ويليام (١٧٩٠ - ١٨٦٤) - اقتصادي مبتدل انكليزي ، مدافع عن الراسمالية . ناضل ضد تخفيض ايام العمل .
- سينيس ، عمانوئيل جوزيف (١٧٤٨ - ١٨٣٦) - راهب فرنسي ، لعب دورا فعلا في الثورة الفرنسية . ممثل للبورجوازية الكبيرة .

- ش -

- شارل الخامس (١٧٥٧ - ١٨٣٦) - ملك فرنسا .
- شارلمان (شارل الكبير) (٧٤٢ - ٨١٤) ملك ثم اميراطور فرنسي .
- شتاين ، لورنز فون (١٨١٥ - ١٨٩٠) - فقيه الماني متخصص بالقوانين التشريعية . عميل سري للحكومة البروسية .
- شتاين ، هنريخ فريدريك كارل (١٧٥٧ - ١٨٣١) - رجل دولة بروسي ، شغل مناصب كبير في الحكومة في (١٨٠٤ - ١٨٠٨) .
- شتاينمن ، فريديريك ارنولد (١٨٠١ - ١٨٧٥) - كاتب الماني .
- شتراوس ، دافيد فريدريك (١٨٠٨ - ١٨٧٤) - فيلسوف وكاتب الماني وهيغلي شاب بارز . ثم أصبح بعد سنة ١٨٠٦ ليبراليا وطنيا .
- شترنر ، ماكس (الاسم المستعار ليوهان كاسبار شميدت) (١٨٠٦ - ١٨٥٦) - فيلسوف الماني ، وهيغلي شاب .
- شلوسل ، غ . - محرر وناشر الماني .
- شليفل ، اوجست ويلهلم فون (١٧٦٧ - ١٨٤٥) - شاعر الماني . مترجم ومؤرخ ادبي . ممثل للاتجاه الرجعي في الحركة الرومانسية .
- شميدت ، يوهان كاسبار ، راجع شترنر ، ماكس .
- شنيك ، فريدريك - صحفي الماني في منتصف الاربعينات اشتراكي

- « حقيقي » (يشار اليه ايضا باسم بروسوس) .
 - شوروا - راجع روشو ، أوغست لودفيغ فون .
 - شوايتزر ، جوزيف . - شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .
 - شويزر دوتلين ، رودولف - شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .
 - شير ، جوهانز (١٨١٧ - ١٨٨٦) - كاتب ومؤرخ ليبرالي الماني .
 - شيربوليز ، انطوان اليزه (١٧٩٧ - ١٨٦٦) - اقتصادي سويسري من اتباع بيسموندي ، وقد وحد نظريته مع عناصر من نظرية ريكاردو .
 - شيرجز ، جورج غوتلب (١٨١١ - ١٨٧٩) - كاتب الماني في منتصف الاربعينات ، واشتراكي « حقيقي » .
 - شيفالييه ميشيل (١٨٠٦ - ١٨٧٩) - مهندس واقتصادي وناشر فرنسي صار من اتباع سان سيمون في الثلاثينات ثم أصبح بعد ذلك ممثلا لطبقة التجار الاحرار البودجوازيين .
 - شيكسبير ، وليم (١٥٦٤ - ١٦١٦) - من كبار المؤلفين المسرحيين والشعراء الانكليز .
 - شيلد ، سيرجوزيف (١٦٣٠ - ١٦٩٩) - اقتصادي انكليزي من انصار المذهب التجاري . صاحب مصرف وتاجر .
 - شيلر ، فريدريك فون (١٧٥٩ - ١٨٠٥) - كاتب الماني كبير .
 - شيلفا (المسم المستعار لفرانز شيليفازينكين فون زيكلنسكي) (١٨١٦ - ١٩٠٠) - قائد بروسي . هيفلي شاب . ساهم في تحرير المجلة الادبية الجديدة ومجلة الرسول الشمالي . يسمى ايضا في الكتاب دون كيشوت .
 - شيلينغ ، فريدريك ويلهلم جوزيف فون (١٧٧٥ - ١٨٥٤) - ممثل للفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي موضوعي قدم فيما بعد نظريات دينية مختلفة وأصبح عدوا لدردا للعلم .

- ص -

- صاند ، جورج . (١٨٠٤ - ١٨٧٦) - كاتبة فرنسية مؤلفة لروايات عديدة تعالج المشاكل الاجتماعية ، وهي تمثل الاتجاه الديمقراطي في الادب الرومانسي .

- ع -

- عبد القادر الجزائري (١٨٠٨ - ١٨٨٣) - زعيم النضال الوطني للشعب الجزائري في سبيل التحرر من سنة ١٨٣٢ حتى ١٨٤٧ .

- ٧١٦ -

- غ -

- غروتويس - هوغو (١٥٨٣ - ١٦٤٥) - فقيه وعالم هولندي واحد مؤسس النظرية البورجوازية للقانون الطبيعي . سن القانون الدولي .
- غروسفينر ، ريتشارد (١٧٩٥ - ١٨٦٩) - ملاك انكليزي كبير مشهور بفتاه الفاحش .
- غرون ، كارل (١٨١٧ - ١٨٨٧) - كاتب وبورجوازي صغير الماني من منتصف الاربعينات . واحد الممثلين الاساسيين للاشتراكية « الحقيقية » .
- غريفس ، جيمس بير بونت (١٧٧٧ - ١٨٤٢) - عالم تربوي انكليزي . رسم خططا من اجل تنظيم عمل العمال الزراعيين .
- غريغوري السابع (هيلد براند) (١٠٢٠ - ١٠٨٥) بابا .
- غوتزكو ، كارل (١٨١١ - ١٨٧٨) - كاتب الماني ، وممثل للحركة الادبية « المانيا الفتاة » في سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ ومحرر .
- غوته ، يوهان وولفغانغ فون (١٧٤٩ - ١٨٣٢) - مفكر وكاتب الماني كبير .
- غودوين ، ويليام (١٧٥٦ - ١٨٣٦) - كاتب بورجوازي انكليزي صغير ، من انصار المذهب العقلاني واحد مؤسس النظرية الفوضوية .
- غيزو ، فرانسوا بير غيلوم (١٧٨٧ - ١٨٧٤) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي فرنسي .

- ف -

- فرانكر ، اوغست هرمان (١٦٦٣ - ١٧٢٧) - لاهوتي الماني ، متدين .
- فرنسيس الاول (١٤٩٤ - ١٥٤٧) - ملك فرنسا (١٥١٥ - ١٥٤٧) .
- فريدريك ويلهلم الرابع (١٧٩٥ - ١٨٦١) ملك بروسيا (١٨٤٠ - ١٨٦١) .
- فرايليفراث ، فرديناند (١٨١٠ - ١٨٧٦) - شاعر الماني ، كتب شعرا رومانسيا في البداية . ثم بعد ذلك أشعارا ثورية . وأصبح في عام ١٨٤٨ - ١٨٤٩ احد محرري المجلة الرينانية الجديدة . وعضوا في عصبة الشيوعيين ، انسحب من النضال الثوري في الخمسينات .
- فورييه ، فرانسوا ماري شارل (١٧٧٢ - ١٨٣٧) - اشتراكي طوباروي فرنسي بارز .
- فوشر ، جول (١٨٢٠ - ١٨٧٨) - كاتب الماني وهيفلي شاب ، واحد المدافعين عن التجارة الحرة في ألمانيا .

- فوشيه ، كلود (١٧٤٤ - ١٧٩٣) - اسقف فرنسي . لعب دورا فعلا في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . كما ناصر الجيرونديين .
- فوغويون ، بول فرانسوا . دوق (١٧٤٦ - ١٨٢٨) - دبلوماسي فرنسي . سفير في هولندا وامبانيا .
- فولتير ، فرانسوا ماري اروييه (١٦٩٤ - ١٧٧٨) - فيلسوف فرنسي طبيعي ، مؤرخ وكاتب هجاء ، معتل مشهور للبورجوازيين المتوردين في القرن الثامن عشر . ناضل ضد الحكم المطلق والكاثوليكية .
- فرجيل (٧٠ - ١٩ ق.م.) - شاعر روماني كبير .
- فرنيه ، جان هوراس (١٧٨٩ - ١٨٦٣) - رسام فرنسي لمشاهد المعارك .
- فيلغارديل ، فرانسوا (١٨١٠ - ١٨٥٦) - كاتب فرنسي ، من اتباع فورييه . وبعد ذلك شيوعي طوباوي .
- فيكتوريا (١٨١٩ - ١٩٠١) - ملكة بريطانيا العظمى وايرلنده وامبراطورة الهند منذ سنة ١٨٧٦ .
- فيثكه ، فريدريك لودفيغ ويلهلم فيليب فريهرفون (١٧٧٤ - ١٨٤٤) - رجل دولة بروسي .
- فينيدي ، جاكوب (١٨٠٥ - ١٨٧١) - سياسي وكاتب راديكالي الماني . ثم اصبح ليبراليا بعد ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ .
- فولسترون ، جان كلود (١٧٧٤ - ١٨٥٩) - سياسي فرنسي محافظا وراسمالي كبير وممثل لمصالح المالكين الارستقراطيين الكبار .
- فيثاغورس (٥٧١ - ٤٩٧ ق.م.) - فيلسوف وعالم رياضي يوناني قديم ، مثالي موضوعي وايدولوجي اصحاب طبقة العبيد الارستقراطية .
- فيخته ، يوهان غوتلب (١٧٦٢ - ١٨١٤) - ممثل طبقة الفلاسفة الالمان ، مثالي وهمي .
- فبليس ، لودفيغ (١٨١١ - ١٨٨٩) - حاخام الماني في ماكدبورغ . قاتل ليضمن المساواة لليهود .
- فيورباخ ، لودفيغ اندرياس (١٨٠٤ - ١٨٧٢) - فيلسوف مادي الماني كبير في مرحلة ما قبل الماركسية .
- فييغه ، جوزيف (١٧٦٧ - ١٨٣٩) - صحافي فرنسي رجعي .

- ق -

- فيسر - غايوس بوليوس (١٠٠ - ٤٤ ق.م.) - قائد ورجل دولة روماني شهير .

- كابرديس ، فرانسوا كونت (١٧٥٢ - ١٨١٠) - وزير مالية اسبانيا خلال حكم فرديناند السابع وجوزيف بوناپرت .
- كابه ، سلالة فرنسية ملكية (٩٨٧ - ١٣٢٨) .
- كاييه ، ايبين (١٧٨٨ - ١٨٥٦) - كاتب بورجوازي صغير فرنسي ، وممثل بارز للشوعية الطوباوية . ومؤلف كتاب : رحلة الى ايكاريا
- كاتس ، جاكوب (١٨٠٤ - ١٨٨٦) - كاتب وشقيل بلجيكي . لعب دورا فعالا في حركة طبقة الشغيلة . وكان متأثرا بالاشتراكية الطوباوية .
- كاثو ، ماركوس بورسيوس اوتيسيس (٩٥ - ٤٦ ق.م.) - رجل دولة روماني ، جمهوري ، وعدو يوليوس قيصر ، رواقى انتحر بعدما سمع بانتصار القيصر في نابس .
- كارتو ، لازار نيقولا (١٧٥٣ - ١٨٢٣) - عالم رياضي فرنسي ، سياسي وخبير عسكري ، بورجوازي جمهوري . تحالف مع اليعاقبة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر ، ثم شارك بعد ذلك في الانقلاب المضاد للثورة في التاسع عشر من ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤) .
- كالديرون ، بيدرو دولا باركا (١٦٦٠ - ١٦٨١) - كاتب مسرحي اسباني مرموق .
- كارير ، موريس (١٨٢٧ - ١٨٩٥) - فيلسوف مثالي الماني ، استاذ علم الجمال .
- كاموس (كالونيس) ، فازدو ، لويز (١٥٢٤ - ١٥٨٠) - شاعر برتغالي كبير من عصر النهضة .
- كانط ، عمانوئيل (١٧٢٤ - ١٨٠٤) - مؤسس الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي ، ايديولوجي البورجوازية الالمانية .
- كراب ، راجع هيلميش يوليوس .
- كروزوس ، ملك ليديا (٥٦٠ - ٥٤٦ ق.م.) كان يعتبر من اغنى رجال العالم القديم .
- كروماخر ، فريدريك ويلهلم (١٧٩٦ - ١٨٦٨) - كاهن كالفاني الماني ، زعيم المتدينين في وبرتال .
- كريغ ، هرمان (١٨٢٠ - ١٨٥٠) - صحافي الماني واشتراكي « حقيقي » .
- ترامس في نهاية الاربعينات جماعة الاشتراكيين « الحقيقيين » الالمان في نيويورك (ويشار اليه ايضا بالاسد) .

- كلوبسوك ، فريدريك غولب (١٧٢٤ – ١٨٠٣) – شاعر ألماني ، ومن أوائل الممثلين للبورجوازية الثورة في ألمانيا .
- كليمنز أوف الكساندريا ، نيتوس فلافيوس كليمنز (١٥٠ – ٢١٥) – لاهوتي مسيحي وفيلسوف مثالي .
- كوبيت ، ويليام (١٧٦٣ – ١٨٣٥) – كاتب وسياسي إنكليزي ، ممثل لامع للبورجوازية الصغيرة الراديكالية ناضل من أجل التحويل الديمقراطي للنظام السياسي في إنكلترا .
- كوبدن ، ريتشارد (١٨٠٤ – ١٨٦٥) – صناعي إنكليزي ورجل دولة بورجوازي ، من أنصار التجارة الحرة ، واحد مؤسسي العصبة المناهضة لقانون الحبوب .
- كوبر ، توماس (١٧٥٦ – ١٨٤٠) – عالم وسياسي أمريكي . داعية للثورة البورجوازية . وممثل بارز للاقتصاد السياسي البورجوازي في الولايات المتحدة الأمريكية .
- كوربيه ، دو ميزي ، بول لويس (١٧٧٢ – ١٨٢٥) – كاتب ولفوي فرنسي ، بورجوازي ديموقراطي وخصم للاستقراطية والرجعية الكليكية .
- كورنر ، كارل تيودور (١٧٩١ – ١٨١٣) – شاعر مسرحي ورومانسي ألماني . قتل في حرب التحرير ضد نابليون .
- كولباخ ، ويلهلم فون (١٨٠٥ – ١٨٧٤) – رسام ألماني .
- كونت ، فرانسوا شارل (١٨٨٢ – ١٨٢٧) – كاتب ليبرالي فرنسي . واقتصادي مبتدل .
- كوندورسيه ، ماري جان انطوان نيقولا ماركيزدو (١٧٤٣ – ١٧٩٤) – عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي . ممثل للمثوريين . انضم الى الجيرونديين خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- كونديه ، لويس جوزيف دوبوربون (١٧٢٦ – ١٨١٨) – أمير فرنسي اثناء الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر ، قائد الجيش الفرنسي المضاد للثورة في المنفى .
- كونرات ، فون وزربورك (١٢٨٧ – . . .) شاعر ألماني من القرون الوسطى .
- كونستانت دو ربيك ، هنري بنجامين (١٧٦٧ – ١٨٣٠) – كاتب وسياسي ليبرالي بورجوازي فرنسي . كان متخصصا في مسائل القانون التشريعي .

– كونفوشيوس (٥٥١ – ٤٧٩ ق.م.) – فيلسوف صيني مشهور ، وضع مذهباً سياسياً وأخلاقياً كان تقدماً بالنسبة لعصره .

– كوهلر ، لودفيغ (١٨١٩ – ١٨٦٢) – كاتب ألماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الأربعينات .

– كوهلمان ، جورج (ولد ١٨١٢) – عمل في خدمة الحكومة النمساوية ومشهور ادعى بأنه نبي . بشر بالاشتراكية « الحقيقية » المدثرة بعبارة دينية للعمال الحرفيين الألمان من أتباع ويتليغ المقيمين في سويسرا (يشار إليه أيضاً باسم القديس جورج) .

– كيت ، روبرت (أعدم عام ١٥٤٩) – زعيم ثورة الفلاحين في انكلترا سنة ١٥٤٩ .

– ل –

– لافاييت . ماري جوزيف بول ، ماركيز (١٧٥٧ – ١٨٣٤) – جنرال فرنسي . أحد زعماء البورجوازية الكبيرة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

– لامارتنين ، الفونس ماري لويس دو (١٧٩٠ – ١٨٦٩) – شاعر فرنسي ، مؤرخ وسياسي ، وليبرالي في الأربعينات وأحد زعماء البورجوازيين الجمهوريين المعتدلين في عام ١٨٤٨ . أصبح وزيراً للخارجية والرئيس الفعلي للحكومة المؤقتة .

– لامونيه ، فيليبته روبير دو (١٧٨٢ – ١٨٥٤) – راهب فرنسي ، كاتب وأحد أيديولوجي الاشتراكية المسيحية .

– لايتون ، ادوارد جورج إيرل لايتون ، بولفر – لايتون (١٨٠٣ – ١٨٧٣) – كاتب بورجوازي وسياسي إنكليزي .

– لوثر ، مارتين (١٤٨٣ – ١٥٤٦) – من ألمع وجوه الإصلاح ومؤسس المذهب البروتستانتي في ألمانيا (اللوثرية) . أيديولوجي البورجوازيين الألمان . وفي عام ١٥٢٥ ، خلال حرب الفلاحين في ألمانيا ، انحاز إلى جانب الأمراء ضد الفلاحين الثائرين وسكان المدن الفقراء .

– لودفيغ الأول (١٧٨٦ – ١٨٦٨) – ملك بافوليا .

– لورو ، بيير (١٧٩٧ – ١٨٧١) ناشر بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي طوباوي من أتباع سان سيمون .

– لوسيان (١٢٠ – ١٨٠) – كاتب يوناني ساخر مشهور ، ملحد .

– لوقاسور (دولا سارت) رينه (١٧٤٧ – ١٨٣٤) – طبيب . شارك في

الأيديولوجية م – ٤٦

الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . يعقوبي . مذكراته عن الثورة الفرنسية معروفة جدا .

– لوفه دكوفريه ، جان باتيست (١٧٦٠ – ١٧٩٧) – كاتب فرنسي ، شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . جيروندي .

– لوك ، جون (١٦٣٢ – ١٧٠٤) – فيلسوف انكليزي من اصحاب المذهب الثاني ومن انصار المذهب الحسي ، اقتصادي بورجوازي .

– لوكريثيوس ، تيتوس لوكريثيوس كاردس (٩٩ – ٥٥ ق.م .) – شاعر وفيلسوف روماني قديم ، مادي وملحد .

– لونيغ ، اوتو (١٨١٨ – ١٨٦٨) – طبيب وكاتب الماني . اشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات وليبرالي وطني بعد سنة ١٨٦٦ . (يشار اليه ايضا باسم الثور) .

– لويد ، صامويل جونز بارون اوفرستون (١٧٩٦ – ١٨٨٢) – اقتصادي وصاحب مصرف انكليزي . من اتباع ريكاردو .

– لويس الرابع عشر (١٦٣٨ – ١٧١٥) – ملك فرنسا (١٦٤٣ – ١٧١٥) .

– لويس السادس عشر (١٧٤٥ – ١٧٩٣) – ملك فرنسا (١٧٧٤ – ١٧٩٢) .

– لويس الثامن عشر (١٧٥٥ – ١٨٢٤) – ملك فرنسا (١٨١٤ – ١٨١٥ و ١٨٢٤ – ١٨٢٤) .

– لويس فيليب (١٧٧٣ – ١٨٥٠) – دوق اورليانز . ملك فرنسا (١٨٣٠ – ١٨٤٨) .

– لينز ، غوتفريد ويلهلم ، فريهر فون (١٦٤٦ – ١٧١٦) – عالم رياضي الماني وفيلسوف مثالي .

– ليرفينيه ، جان لويس ارجين (١٨٠٣ – ١٨٥٧) – محام فرنسي وناشر ليبرالي ، اصبح محافظا حوالي اواخر الثلاثينات .

– ليسيغ ، غوتهولد ابرام (١٧٢٩ – ١٧٨١) – كاتب الماني كبير ، فيلسوف وناقد . ممثل لامع لحركة الانوار في القرن الثامن عشر .

– ليكورغيوس ، مشرع اسبارطي اسطوري تنسب اليه اقدم القوانين المعروفة التي يعود تاريخها لسنة (٨٢٠ ق.م .) .

– ليسينيوس (غايوس ليسينيوس ستولو) – رجل دولة روماني في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، بوصفه ممثلا للشعب اصغر مع ستيلسيوس القوانين التي تحمي العامة .

– ليناوس ، كارل (فون لينه) (١٧٠٧ – ١٧٧٨) – عالم طبيعي سويدي كبير . واضع نظام لتصنيف النباتات والحيوانات .

- لينغه ، سيمون نيقولاس هنري (١٧٣٦ - ١٧٩٤) - محام فرنسي .
مؤرخ وناشر واقتصادي ، وناقد شهير للفيزيوقراطيين .
- ليوناردو دوفينشي (١٤٥٢ - ١٥١٩) - فنان ايطالي شهير من عصر النهضة ، مهندس ومحام ذو معرفة موسوعية .

- ٣ -

- مابلي ، غابرييل بونوث دو (١٧٠٩ - ١٧٨٥) - عالم اجتماعي فرنسي مشهور ، ممثل للشيوعية الطبواوي التي تنادي بالمساواة .
- ماتاي ، رودولف - ناشر الماني واشتراكي « حقيقي » .
- مارا ، جان بول (١٧٤٣ - ١٧٩٣) - كاتب فرنسي واحد الوجوه البارزين في الثورة البورجوازية في نهاية القرن الثامن عشر . واحد زعماء اليعاقبة .
- ماريتورنيا ، احدى شخصيات دون كيشوت . راجع داهنهاردت ، ماري ويلهلم .
- ماكولوخ ، جون رامزي (١٧٨٩ - ١٨٦٤) - اقتصادي وبورجوازي انكليزي . ممثل للاقتصاد السياسي المتدل .
- ماكيفيللي ، نيكولو (١٤٦٩ - ١٥٢٧) - رجل دولة ايطالي ، مؤرخ وكاتب ، واحد ايدولوجي البورجوازية الايطالية في مستهل العلاقات الرأسمالية .
- مالتوس ، توماس روبرت (١٧٦٦ - ١٨٣٤) - كاهن واقتصادي انكليزي ، ايدولوجي النبالة المتبرجة . داعية للرأسمالية وصاحب نظرية تشاؤمية عن السكان .
- محمد علي (١٧٦٩ - ١٨٤٩) - والي مصر من (١٨٠٥ - ١٨٤٩) . أدخل سلسلة من الاصلاحات التقدمية .
- مور ، سير توماس (١٤٧٨ - ١٥٣٥) - رجل دولة انكليزي ، لورد وقاضي القضاة ، وكاتب انساني من اوائل الممثلين للشيوعية الطبواوية ، مؤلف كتاب **الطبواوية** .
- مور ، كارل الثاني . راجع ميتر الفرد .
- مورغان ، جون ميسر (١٧٨٢ - ١٨٥٤) - كاتب انكليزي ، من اتباع اوين .
- موريللي ، (القرن الثامن عشر) - ممثل مشهور للشيوعية الطبواوية التي تنادي بالمساواة في فرنسا .
- موزارت ، دولفغانغ امادوس (١٧٥٦ - ١٧٩١) - مؤلف موسيقي نمساوي كبير .

- مونتيل ، امانس الكسيس (١٧٦٦ – ١٨٥٠) – مؤرخ بورجوازي فرنسي .
- مونتكيو ، شارل دو سيكونوا ، بارون دولا بريد (١٦٨٩ – ١٧٥٥) –
علم اجتماعي بورجوازي فرنسي مشهور ، اقتصادي وكاتب وممثل للبورجوازية
المتورة في القرن الثامن عشر . منظر الملكية الدستورية .
- موغان ، فرانسوا (١٧٨٥ – ١٨٥٤) – محام فرنسي . عضو في الجمعيتين
التاسية والتشريعية .
- مونجوا ، فيليكس كريستوف لويس (١٧٤٦ – ١٨١٦) – كاتب فرنسي
ملكي .
- موندت ، تيودور (١٨٠٨ – ١٨٦١) – كاتب الماني ، ممثل للحركة الادبية
« المانيا الفتاة » ، وبعد ذلك استاذ الادب والتاريخ في جامعتي بريلو وبرلين .
- مونغايار ، غيلوم اونوريه روك (١٧٧٢ – ١٨٢٥) – راهب ومؤرخ .
- ميترنيخ ، كليمانز (١٧٧٢ – ١٨٥٩) – رجل دولة ودبلوماسي نمساوي .
وزير خارجية (١٨٠٩ – ١٨٢١) وقاضي قضاة (١٨٢١ – ١٨٤٨) . رجعي
متطرف واحد مؤسسي الحلف المقدس .
- ميرابو . اونوريه غابرييل فيكتور ريكيتي ، كونيادي (١٧٤٩ – ١٧٩١) –
وجه سياسي لامع من وجوه الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن
عشر . عبر عن مصالح البورجوازية الكبيرة وعن قسم من الارستقراطيين الذين بنوا
طريقة البورجوازية في الحياة .
- مرميه ، لويس سيباستيان (١٧٤٠ – ١٨١٤) – مؤلف فرنسي من
حركة الانوار . انضم الى الجيرونديين خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية
القرن الثامن عشر .
- ميتر ، جوزيف ماري (١٧٥٣ – ١٨٢١) – كاتب فرنسي ، ملكي ،
احد ابدولوجي الارستقراطية والرجعية الاكثريكية . عدو لدود للثورة البورجوازية
الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- مينر ، الفرد (١٨٢٢ – ١٨٨٥) – كاتب الماني ، ديموقراطي ، واشتراكي
« حقيقي » في منتصف الاربعينات ومن ثم ليبرالي .
- ميشله ، كارل لودفيغ (١٨٠١ – ١٨٩٢) – فيلسوف مثالي الماني ،
هيجلي واستاذ في جامعة برلين .
- ميل ، جيمس (١٧٧٣ – ١٨٣٦) – فيلسوف واقتصادي بورجوازي
انكليزي . عم نظرية ريكاردو ، وكان داعية لنظرية المنفعة لبنام .
- مينوس – ملك اسطوري من كريت .
- مير . جولوس (توفي عام ١٨٦٦) – كاتب ومعهد ويستفالي . اشتراكي
« حقيقي » في منتصف الاربعينات .

- ن -

- نابوليون الاول (بوناپرت) (١٧٦٩ - ١٨٢١) - اميراطور فرنسا لسنة (١٨٠٤ - ١٨١٤ و ١٥) .
- نوغاريت ، بير جان باتيست (١٧٤٢ - ١٨٢٣) - كاتب ومؤرخ فرنسي .
- نوفريك ، كارل (١٨١٠ - ١٨٩١) - ناشر وسياسي الماني ، عضو في جمعية « الاحرار » ، وهي حلقة من الهيفيليين الشباب في برلين .
- نوهوس ، غوستاف رينهارد (١٨٢٣ - ١٨٩٢) - شاعر الماني واشتراكي « حقيقي » من منتصف الاربعينات .
- نيوتن ، سير اسحق (١٦٤٢ - ١٧٢٧) - عالم فيزيائي وفلكي ورياضي انكليزي كبير . مؤسس الميكانيك الكلاسيكي .

- ه -

- هاتز فيلد ، صوفيا ، كوتس . (١٨٠٥ - ١٨٨١) - صديقة ، ومؤيدة للاسال .
- هارتمان ، موريتز (١٨٢١ - ١٨٧٢) - كاتب نساوي واشتراكي « حقيقي » من منتصف الاربعينات .
- هارني ، جورج جوليان (١٨١٧ - ١٨٩٧) - وجه بارز من حركة العمال البريطانية . واحد زعماء الجناح اليساري للحركة الميثاقية . ناشر مجلة The Northern Star (نجمة الشمال) ومنشورات اخرى لهذه الحركة .
- هالم ، فريدريك (١٨٠٦ - ١٨٧١) - كاتب نساوي من المدرسة الرومانسية ، ومعبّر عن مشاعر الارستقراطيين الليبرالية .
- هامبلن ، جون (١٥٩٤ - ١٦٤٣) - شارك في الثورة البورجوازية في انكلترا . خلال القرن السابع عشر ، ممثل لمصالح البورجوازية وطبقة النبلاء التبرجين .
- هانيبال ، (٢٤٧ - ١٨٣ ق.م.) - قائد قرطاجي مشهور .
- هايني ، هنريخ (١٧٩٧ - ١٨٥٦) - شاعر ثوري الماني كبير .
- هرفيع ، جورج فريدريك (١٨١٧ - ١٨٧٥) - شاعر الماني معروف جدا ، وديموقراطي بورجوازي صغير .
- هلفيتيوس ، كلود ادريان (١٧١٥ - ١٧٧١) - فيلسوف فرنسي لامع ، وممثل للمادية الميكانيكية ، ملحد واحد ايدولوجي الثورة البورجوازية الفرنسية .

- هنري الثامن (١٤٩١ – ١٥٤٧) – ملك انكلترا في (١٥٠٩ – ٤٧) .
- هنري ، جوزيف (١٧٩٥ – ...) – رجل اعمال فرنسي ، قام في ٢٩ تموز ١٨٤٦ بمحاولة اعتداء فاشلة على حياة لويس فيليب وحكم عليه بالاشغال الشاقة المؤبدة .
- هوبز ، توماس (١٥٨٨ – ١٦٧٩) – فيلسوف انكليزي كبير ، وممثل للمادية الميكانيكية ، آراؤه الاجتماعية والسياسية كانت مناهضة للديموقراطية .
- هوبس ، جوشوا – صحافي انكليزي .
- هوراس ، كانتوس هورانيوس فلاكوس (٦٥ – ٨ ق.م.) – شاعر روماني . مؤلف اشعار ومقطوعات هجائية .
- هوفمان ، فون فالرسلبن ، أوغست هنريخ (١٧٩٨ – ١٨٧٩) – شاعر ولفوي الماني يورجوازي .
- هولباخ ، بول هنري ديتريش ، بارون (١٧٢٣ – ١٧٨٩) – فيلسوف فرنسي مشهور ، ممثل للمادية الميكانيكية ، ملحد ، واحد ايدولوجي الثورة الفرنسية .
- هيجل ، جورج ويلهلم فريدريك (١٧٧٠ – ١٨٣١) – ممثل بارز للفلسفة الكلامية الالمانية . ايدولوجي موضوعي ، اعد الجدلية المثالية بصورة جامعة ، ايدولوجي اليورجوازية الالمانية .
- هيراكليتوس ، من افسس (٥٤٠ – ٤٨٠ ق.م.) – فيلسوف يوناني قديم مشهور ، احد مؤسسي الجدلية والمادية العنوية .
- هرشيل ، سرجون فريدريك ويليام (١٧٩٢ – ١٨٧١) – عالم فلكي انكليزي ذائع الصيت .
- هيس ، موريس (١٨١٢ – ١٨٧٥) – كاتب يورجوازي صغير الماني . احد الممثلين الرئيسيين للاشتراكية « الحقيقية » في منتصف الاربعينات .
- هيلميش ، جوليوس – ناشر وناشر كتب ريستفالي . اشتراكي « حقيقي » ، (ويشار اليه ايضا باسم السرطان) .
- هنريخ الثاني والسبعون (١٧٦٧ – ١٨٥٣) – امير الدولة الالمانية القزمية . لروس لوپشتاين – ايرسدورف ، حكم من ١٨٢٢ حتى ١٨٤٨ .
- هنريخ ، هرمان فريدريك ويلهلم (١٧٩٤ – ١٨٦١) – استاذ فلسفة الماني ، هيفلي يميني .
- هيوم دافيد (١٧١١ – ١٧٧٦) – فيلسوف انكليزي ، ايدولوجي موضوعي ، مؤرخ اقتصادي واقتصادي يورجوازي ، لا ادري .

- واشنطن ، جورج (١٧٣٢ - ١٧٩٩) رجل دولة امركي معروف ، قائد القوات الاميركية الشمالية خلال حرب الاستقلال واول رئيس للولايات المتحدة الاميركية .

- واطس ، جون (١٨١٨ - ١٨٨٧) - اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين ومن ثم بورجوازي ليبرالي .

- ويتلينغ ، كريستيان ويلهلم (١٨٠٨ - ١٨٧١) - من الوجوه البارزة خلال الفترة المبكرة من حركة الطبقة العاملة في المانيا واحدا واضعي نظرية المساواة الشيوعية الطوباوية ، كانت الخياطة حرفته .

- ويد ، جون (١٧٨٨ - ١٨٧٥) - كاتب بورجوازي انكليزي . اقتصادي ومؤرخ .

- ويدبير ، جوزيف (١٨١٨ - ١٨٦٦) - احد زعماء حركة الطبقة العاملة في اميركا والمانيا ، اشتراكي « حقيقي » من سنة (١٨٤٦ - ٤٧) وتحت تاثير ماركس وانجلز اصبح تصيرا للشيوعية العلمية وعضوا في العصبة الشيوعية . شارك في ثورة (١٨٤٨ - ٤٩) في المانيا وقاتل في الحرب الاهلية الاميركية في جيش الشمال ، وهو الذي نشر الافكار الماركسية في الولايات المتحدة الاميركية . (يشار اليه ايضا باسم الحمل) .

- ويرث ، جورج (١٨٢٢ - ١٨٥٦) - شاعر وصحافي بروليتاري الماني ، عضو في العصبة الشيوعية . وفي سنة (١٨٤٨ - ٤٩) احد محرري **المجلة الرنتية الجديدة** . صديق لماركس وانجلز .

- ونستينستر - انظر غروسفيتز ، ريتشارد .

- وينان ، اوتو (١٧٩٥ - ١٨٧٠) - ناشر وبائع كتب الماني . صاحب دار نشر في لايبزغ كانت تنشر مؤلفات الكتاب الراديكاليين .



ط / ١ / ٥٠٠٠ - ١٩٧٦/١١

وافقت وزارة الاعلام - مديرية الرقابة
على طبع وتناول هذا الكتاب تحت رقم ٥٢٤٠

ان ماركس وانجلز يشدان في **الايديولوجية الالمانية** دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي : الانسان في التاريخ ، وانهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الانسان العملية ، الثورية ، التي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي . ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحي ، دراسة « العلاقات التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وافكارنا ، وليس العكس كما يحسب الايديولوجيون الذين « تصبغ الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ . . بحيث يرتد التاريخ الى تاريخ الفلسفة » ، او الى « مجرد عملية تطور الوعي » .

واما يرفضان هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصور جديد للتاريخ ، انهما « يهبطان من السماء الى الارض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخصبه القائلة ان المحرك الفعلي للتاريخ هو ، من دون الفكرة ، اتاج الحاجات الانسانية .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من عواقب تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا فان العمل : العمل المنتج ، واشكال تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار ، وتطور ، وتتعدد ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي تقوم في اصل التحولات الاجتماعية .

ولذا كانت بنية المجتمع وفقا على نمط الانتاج القائم تاريخيا . وان كل نمط للانتاج ينطوي على نمط معين للتعاون ، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية . وعلى العموم ، فان نمط الانتاج مرتبط بطبيعة القوى الانتاجية التي كونها ولورها التاريخ السابق الجنس البشري .

النشروالتوزيع في الأقطار العربية

دار دمشق : دمشق : شارع يوز سعيد هانف (٨) ١١١٠٢٨
بيروت : شارع مسوية - بناية صمدي وصالحة
التمن : ٤٠٠ ل.د

