

الإيديولوجية الألمانية

فريدريك أنجلز

مجلد 12 الكسبية
مجلد الأستاذ الدكتور
والعقيدة في كسبي بالمرس

كارل ماركس

ترجمة
الدكتور فؤاد أيوب

صادر الإشراف العلمية



مصادر الإشتراكية العلمية

كارل ماركس فريدريك أنجلز

الأيديولوجية الألمانية

ترجمة
الدكتور فؤاد أيوب



جميع الحقوق محفوظة
للطبعة العربية
لدار رشيد

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

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
الإيدولوجية الألمانية	١٥
المجلد الأول	
نقد الفلسفة الألمانية الأحدث في أشخاص ممثلها فيورباخ	١٧
وب . بوير وشرنر	
المقدمة	١٩
١ - فيورباخ : تعارض النظريتين المادية والثالية (مدخل)	٢١
٢ - الإيدولوجية عامة والإيدولوجية الألمانية خاصة	٢٢
(التاريخ)	٢٤
(٣)	٥٦
(٤)	٦٠
[ب - الأساس الواقعي للإيدولوجية]	
[١] التعامل والقوى المنتجة	٦١
[ج] الشيوعية . إنتاج شكل التعامل نفسه	٧٨
علاقات الدولة والقانون باللكية	٨٦
مجمع لايبزغ	٨٩
٢ - القديس برونو	٩١
١ - « الحملة » ضد فيورباخ	٩١
٢ - آراء القديس برونو عن الصراع بين فيورباخ وشرنر	١٠٠
٣ - القديس برونو ضد مؤلفي «المقالة المقدسة»	١٠٢
٤ - تأييد السيد هيس	١٠٩
٣ - القديس ماكس	١١٣
١ - الأوجد وخاصة	١١٤
العهد القديم : الإنسان	١١٦
١ - كتاب التكوين ، أو حياة إنسان	١١٦
٢ - اقتصاد العهد القديم	١٢٦
٣ - الأقدمون	١٣٣
٤ - المحدثون	١٤٣
١ - الروح (تاريخ الأرواح النقي)	١٤٧
٢ - المسوسون (تاريخ الأرواح الدنس)	١٥٢
٢ - الأشباح	١٥٧
ب - الهاجس	١٦١

الوصف	الصفحة
٣ - تاريخ الأرواح الدنس بدنس	١٦٤
١ - الزنوج والفولبون	١٦٤
ب - الكاثوليكية والبروتستانتية	١٧٢
د - التراب	١٧٥
٤ - « شترنر » المختبئ بمخططة	١٨٩
٥ - الإحرار	١٩٧
١ - الليبرالية السياسية	١٩٧
ب - الشيوعية	٢١٠
ح - الليبرالية الانسية	٢٤٣
المعهد الجديد : « الأنا »	٢٥١
١ - اقتصاد المعهد 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	٢١٦
٥ - المالك	٣٣٢
أ - قوى	٣٣٢
١ - الحق	٣٣٢
أ - التكريس علامة	٣٣٢
ب - التملك بالنقيضة البسيطة	٣٣٧
ح - التملك بالنقيضة المركبة	٣٤٠
٢ - القانون	٣٤٨
٣ - الجريمة	٣٥٨
١ - التطويب البسيط للجريمة والمقاب	٣٥٩
أ - الجريمة	٣٥٩
ب - العقاب	٣٦٢
ج - تملك الجريمة والمقاب بواسطة النقيضة	٣٦٣
د - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي	٣٦٧
٥ - المجتمع بوصفه المجتمع المدني	٣٧٤
٦ - العصيان	٤٠٦
أ - الرابطة	٤٢٠
١ - الملكية المقاربة	٤٢٠
٢ - تنظيم العمل	٤٢٢
٣ - المال	٤٢٨
٤ - الدولة	٤٣٣
٥ - العصيان	٤٣٧
٦ - دين الرابطة وفلسفتها	٤٣٧
أ - الملكية	٤٣٨
ب - الثروة	٤٤٢

الصفحة	الموضوع
٤٤٣	ح - الأخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال
٤٥٠	د - الدين
٤٥١	هـ - ملاحظات تكميلية عن « الرابطة »
٤٥٣	ج - متمني الذاتية
٤٦٥	٧ - نشيد الإنشاد لسليمان أو الواحد
٤٨٤	٢ - الشرح الدفاعي
٤٩٣	خالمة مجمع لايزغ
٤٩٥	المجلد الثاني : [نقد الاشتراكية الألمانية في اشخاص انبيائها المختلفين]
٤٩٧	الاشتراكية الحقيقية
٥٠٠	الحواليات الريماتية او فلسفة الاشتراكية الحقيقية
٥٠٠	٢ - « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية »
٥١٥	ب - أحجار زاوية الاشتراكية
٥١٩	حجر الزاوية الأول
٥٢٣	حجر الزاوية الثاني
٥٢٨	حجر الزاوية الثالث
٥٣٢	٤ - كارل غرون « الحركة الاجتماعية في فرنسا ، بلجيكا »
٥٤١	أو كيف تكتب الاشتراكية الحقيقية التاريخ
٥٤٧	السان سيمونية
٥٥٠	١ - رسائل من أحد سكان جنيف إلى معاصريه
٥٥٤	٢ - التعليم المسيحي السياسي للصناعيين
٥٥٥	٣ - المسيحية الجديدة
٥٦٢	٤ - مدرسة سان سيمون
٥٧٢	مذهب فوريه
٥٨٤	« بابا كابيه ، هذا الفكر المحدود » والهر غرون
٥٨٦	برودون
٥٩٧	« الدكتور جودج كولهلمان من هولشتاين » أو نبي الاشتراكية الحقيقية
٦٤٩	الاشتراكيون الحقيقيون
٦٥١	اضافات
٦٥٤	فروض عن فيورباخ
٦٥٥	انشاء هيفل للظواهرية
٦٥٦	مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة
	من دفتر ملاحظات كارل ماركس

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

مقدمة

ان هذا المجلد الضخم الذي نضمه اليوم بين أيدي القراء العرب يشتمل 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 مثلها فيرورباخ وبوير وشترنر ، ويبحث ثانيهما في نقد الاشتراكية الألمانية التي شاعت في ذلك الحين واكتسبت نفوذا على بعض الفئات المعالية فضلا عن بعض المثقفين الألمان ، والتي أطلق عليها أصحابها ، وخاصة غرون وهيس ، اسم « الاشتراكية الحقيقية » .

٢ - **الاشتراكيون الحقيقيون** ، وهي دراسة حررها انجلز في وقت لاحق ، في عام ١٨٤٧ ، ويبدو أنها لم تكتمل ، وتشكل استمرارا وتكملة للمجلد الثاني من **الأيديولوجية الألمانية** .

٣ - **الفروضى عن فيورباخ** ، وهي سابقة في وضعها **للأيديولوجية الألمانية** ، إذ يعود تاريخها الى ربيع عام ١٨٤٥ ، وكان أخرى بنا أن نضمها في مقدمة الكتاب لولا أنها لا تشكل جزءا أصيلا منه ، هذا فضلا عن فقرات ونصوص أخرى ذات صلة مباشرة **بالأيديولوجية الألمانية** .

وتنسب جميع هذه الكتابات الى مرحلة أعداد المادية التاريخية وتمثل لحظة بالغة الأهمية في تطور الأسس الفلسفية والنظرية للشيوعية 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 أنصارا كثيرين في العالم المثقف ، وبصورة خاصة في ألمانيا الغربية ، وأصبعا على اتصال متين بالبروليتاريا المنظمة كما يقول انجلز في وقت لاحق . « وكان من واجبنا أن نوفر أساسا علميا لنظرتنا ، لكنه كان لا يقل أهمية من ذلك بالنسبة إلينا أن نكتسب الى صفنا البروليتاريا الأوروبية ، وفي الحل الأول البروليتاريا الألمانية » .

وهكذا فإنه لم يكن لهما بد من النشال ضد الأيديولوجيات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة التي انتشرت ولاقت رواجاً في ذلك الحين بعد تهاوي النظام الهيجلي . ان أصل الفلسفة الهيجلية قد تطابق مع نهوض البورجوازية البروسية - الألمانية . لقد استيقظ الوعي الذاتي للطبقة البورجوازية مع نمو قوتها الاقتصادية ومناخها ، وهو الوعي الذاتي الذي تمثل وتم التعبير عنه في النظام الهيجلي . وأن الموضوعات الكلاسيكية التي طرحها هيجل : « كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلائي واقعي » ، قد تحولت الى مثل أعلى للدولة الدستورية التي خيل للبورجوازية أنها سوف تحقق المثل الأعلى الخلفي وفيما حكم العقلاني المطلق .

ولقد انقضى شقدان كاملان على اكتمال الفلسفة الهيكلية سحنت الفرصة بصورة كافية خلالهما أمام الدولة البيروقراطية والنظام الرأسمالي من أجل إثبات فصاليتهما في الممارسة . وكان من نتيجة هذا الإثبات أن الفكر والواقع ، والعقل والوجود ، برهنت على تناقضها التام . أن الحياة الواقعية لم تسبق تلك الهيكلية الفلسفية التي أرادت من الفكر والوجود أن يشكلوا وحدة متكاملة في العالم الميتافيزيائي . أما النثل الأعلى الأخلاقي الجسد في الدولة الملكية فقد دخل في نزاع متعاطف أبداً مع الحاجات الحيوية للبيروقراطية النامية التي أخذت إذن في تطوير أفكارها الخاصة المتعارضة مع الوحي الأخلاقي الذي كانت هي نفسها تنادي به . وبالرغم من أن الملكية البروسية جعلت من الهيكلية فلسفتها الرسمية ، فإنها لم تستطع أن ترفع هي نفسها إلى مركز الدولة الواقعية بالمعنى الهيكلية . وفي الوقت نفسه كانت الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي نادى بها سان سيمون ولغوبه في فرنسا وأوين في انكلترا ، والتي نشأت وانتشرت وراء الحدود الألمانية ، تجد لها أصداء متزايدة الحدة في وقائع الحياة البروسية – الألمانية .

معدلت أخذت فئة من غلامدة العلم الكبير – وكان ماركس وانجلز في عدادها – على عاتقها مهمة نقد الفلسفة الهيكلية ، وركزت جهودها في البداية – نظراً للظروف السائدة إذن في ألمانيا ، وبصورة خاصة تسلط الرقابة على المنشورات – على نقد عالم الدين . وانطلقت الشرارة الأولى من كتاب دافيد شتراوس *حياة يسوع* الذي استقبلته تلك الجماعة – وقد عرفوا باسم الهيكلين الشباب – بحماسة فائقة ، وإن اعتبرت أنه لم يكن واثياً بالنزاع المطلوب .

وهكذا تصدى برنوتو بورر للموضوع من جانبه ، وكان مدرسا في جامعة برلين ، كما كان يعتبر من ألمع الوجوه بين الهيكلين الشباب ، وعهد إلى القيام بنقد عميق ونافذ للإنجيل الأربعة ، ساعيا في الوقت نفسه إلى كشف النقاب عن أصول الدين المسيحي . بيد أن لودفيغ فيورباخ ، هذا التلميذ اللامع للمعلم الكبير ، كان قد مضى خطوة أبعد منه في هذه الاتجاه ، فنزع منذ عام ١٨٢٩ ، في كتابه *نقد الفلسفة الهيكلية* ، الأنتمة عن «الفكر المطلق» الذي نادى هيجل به ، مبينا انتمجود «شبيغينافيزيائي» ، «روح اللاهوت المراحل» ، أو «اللاهوت الذي جعل منطقا» . فإذا كان هيجل يقول أن الفكر يفتقر إلى الطبيعة ، فليس ذلك بأكثر من رداء فلسفي لتعاليم النوراة القائلة أن الله خلق العالم . وما هو الفكر المطلق ؟ ليس هو في واقع الأمر أكثر من الفكر الإنساني اللباني المحدود وقد أخذ يبعث الاعتبار بصورة مجردة . إن فيورباخ ينقلب النظام الهيكلية بلا هوادة . فليس الواقع والطبيعة عنده بعد الآن «تظاهرين» أو «تردين» للفكرة ، بل لقد أصبحا مستقلين ، كينونتين لمتكافئة قيمة خاصة بهما . وإن الإنسان ليحتل عنده مقدمة اللوحة ، فهو عنصر فاعل من الآن فصاعداً ، وإن يكن فعله مقصورا على المجال الدنيوي وحده . إن الإنسان الذي لم يكن حتى هذا الوقت سوى موضوع يصبح ذاتا ، ولذلك تنفك المادة على قنعمها ، بل تنبوا المرش الذي أنزلت التالية منه .

ولقد وفرت هذه المبادئ لفيورباخ قاعدة من أجل فلسفته الخاصة بالدين ، فهو يعبرس العلاقات التي تتداخل وتشكل لحمتها الدين ويستخلص من دراسته النتائج التالية : أن الإنسان مستقل من جميع الفلسفات . «الحقيقة هي الإنسان لا الضل الجرد ، الحقيقة هي الإنسان لا الفكر الباني على الورق ، الذي يبدى على الورق الوجود الذي يلائمه» . فالإنسان الذي هو ثمة الكائنات جميعا بشكل بداية الدين وأواسطه ومنتهاه ، وليست الأفكار سوى انكسارات للطبيعة ، كما أن الآلهة مخلوقات ابتدعتنا المخيلة الإنسانية ، وما هي سوى تجسيديات للصفات والاشاعر البشرية المسقط في السماء . وإن الدين ثلاثة عاطفية بين الإنسان والإنسان ، كما أن قاعدة كل أخلاق هي الملائة بين أنا وانت .

وحين صدر كتاب فيورباخ *جوهر المسيحية* الذي يتضمن هذه الأفكار عام ١٨٤١ كان له فعل السر الذي حطم طمس الفلسفة الهيكلية . لقد حلت التناقضات جميعا فيما يبدو ، وهؤلاء البشر قد هبطوا

من السماء ، من عالم الأفكار ، ووقفوا من جديد على الأرض اليابسة الصلبة . ويقول أنجلو : « كنا جميعا فيروباخين في ذلك الحين » .

لكن اسقاط الآلهة من عروشها وتزويق الروابط التي تقيد البشر الى عالم فوق طبيعي ما كان يمكن أن يقتصر على ميداني الدين والفلسفة . فحين يتقلب مرش الساحل المطلق في السماء ، لا بد بالضرورة أن يتربح مرش المليك المطلق على الأرض . وحين يتضح أن سيادة الفكرة مجرد مبلرة جوفاء ، فإن تلك الهالة التي تعيط بالحكام الزمنيين الذين يستمدون سلطانهم من السماء تشوب وتبتد - الآن ، وقد افصح للبشر أن في مقدورهم أن يخلقوا الآلهة ، هل يقل أن يتوانوا من العمل على خلق شروط حياتهم الاجتماعية والسياسية بأنفسهم ، ومن دون أي تكريس من فوق ؟

وهكذا أصبح الهينيليون الشباب الذين اقتصر نشاطهم حتى ذلك الحين على ميدان النظرية نشيطين في عالم الحياة الواقعية من جراء منطق التطور الفلسفي الذي اختاروه ، وقد سموا أنفسهم الآن باسم « الأحرار » . والواقع أنهم لم يستهدفوا بادئ الأمر أي نشاط نوري ، بل اقتصر فرغهم على التجديد ، على الإنعاش العضوي من الباطن . كانوا يريدون للإصلاح أن يستمر ، وللأفكار التقدمية التي برزت في الحقبة الأخيرة أن تنمو ، ولبروسيا موطنهم أن تعاشي الواقع التاريخي بحيث تحقق رسالتها في التاريخ العمومي ، ورسالتها في الكمال تحرير الفكر البشري الذي بدأ مع حركة الإصلاح واستمر مع حركة الأنوار . وكانت خيبة أمل مريرة في انظارهم في هذا المضمار . ان الآمال التي مقدوها على قيام مملكة بروسية للحرية الفكرية لم تكن أفضل نصيبا من الأحلام التي راودتهم من قبل بشأن دستور بروسي يتزعمه ملك ليبرالي . وإن ذلك التمدد الضئيل من الحرية الذي منح اثر ارفقاء ملك جديد سدة العرش ، والذي تظاهر في التخفيف من حدة الرقابة ، وأثار في حينه فرحة لا حدود لها ، قد أصبته مرحلة من الرجعية السوداء فغصت على كل اثر للحرية ولاحت الفكر والمفكرين وأجبرتهم على الفرار الى البلدان المجاورة .

فلم تكد المجلة اليرثانية والحواليات الآتية تردان من مواقع الفلسفة الخالصة وتترالان الى ميدان السياسة حتى صودتا وحظرتا . تلك كانت « مجزرة فكرية » على حد تعبير اليش ، لكن الجماهير لم تحرك ساكنا لنمها ، بل انضلت موقف اللابالاة منها . وإن برونو بوير لملي فتاعة تامة إذن بأن التقدم لا يمكن أن يتحقق في هذا الاتجاه الجديد ، اتجاه النشاط العملي ، الاجتماعي والسياسي ، بل ان الخلاص يشتمل في العودة الى حظيرة التأمل ، في الارتداد الى ميدان الفلسفة المحضة والنظرية المحضة والنقد المحض . ومما لا ريب فيه أن النقد لعب ويلعب دورا كبيرا ، وقد تحدث ماركس في كتابه *إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل* من « النقد الذي ينتزع الإزعاج الوهمية التي تسر تلك السلسلة المتينة والمؤسبة التي تقيد الإنسان ، بحيث يستطيع هذا الإنسان أن يهر السلسلة ويطلق الزهرة الحية . وإن نقد السماء يتحول الى نقد الحق ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة » . وعندك فلا بد من مواصلة الطريق ، ومن الانخراط في مهمة سياسية هدفها القضاء على التعارض القائم في وجود الإنسان . لكن بوير يعتقد أن النقد ، أو « النقد النقدي » كما يسميه ماركس ، يكفي من أجل تنفيذ كل المهمات المطروحة على بساط البحث . فحين يتم تليد السحب الأيديولوجية التي تشوش على البشر وميم ، فلن يكون من *المسر* إذن تغيير العالم . أما الجماهير فليس لها دور في هذا العمل ، كما ان حركاتها - بما في ذلك اليهودية ، والمسيحية ، والاشتراكية ، والثورة الفرنسية ، والصناعة الإنكليزية - لا تستحق من النافذ الا كل احتقار . ان الفكرة المطلقة لميا في قلب النائد ، تتجسد فيه ، وتقف على طرفي تقيض مع بقية الجنس البشري . وحين يستطيع النائد أن يقتنع الناس بطرد بعض الأفكار التي حثروها في رؤوسهم ، أو حثروها آخرون في رؤوسهم ، فلا بد إذن أن يفروا العالم القائم . ان بوير يحارب ضد أفكار ، ضد *أفصاح* ، وبذلك فهو يتصارع مع ظل الواقع .

أما ماكس شترنر فيحضي الى أبعد من ذلك ، ألا وجود هنده إلا لئلا وحدها ، وفي اعتقاده أن جميع البرامج والمثل العليا والنظريات سجون مصطنعة تأسر الفكر والروح ، وسائل لاضعاج الإرادة والألها ، أحابيل تخفي من الفرد وجود قواه الخلاقة الخاصة . وإن فاته من الواجب للمر جميع الأنظمة ، ليس لأنها رديئة أو ضارة ، بل لجرد كونها أنظمة ، وبالتالي أخطا . فالأما ما يحق ذلك أصبح في قدرة الإنسان ، وقد تخلص من قيوده في الطبعية ، أن يصبح سيد نفسه ، وأن يبلغ حجمه الحقيقي بوصفه كائنا « إنسانيا » فردا ، فهو « الأوحده » ، والعالم كله ملكية له .

وفي طرف آخر كانت جماعة 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 اشتراكيته صفة « الحقيقية » . لقد كان « الاشتراكيون الحقيقيون » يكتبون من الأوضاع القائمة ، لكن يطمون الأولوية للمثل العليا على المصالح المادية . وصحيح أنهم كانوا يؤمنون بأن ما يعاني جيلهم منه من فساد اقتصادي وضيق عاطفي يربد أسبابه الى التناقضات الاقتصادية التي لا يمكن إلغاؤها إلا بإلقاء الملكية الفردية ، لكنهم كانوا يؤمنون في الوقت نفسه بأنه ليس للفعل ما يبرره إلا العاطفة الأخلاقية وحدها ، وأن اللجوء الى القوة ، مهما تكن غاية النبيلة ، إنما يعمل على هزيمة هذه الغاية بالذات ، لأنه يجعل من الفريقين المتصارعين متوحشين ، وبذلك يجعلهما عاجزين عن المحبة الحقيقية بعد انتهاء الصراع . وهكذا فإذا كان لا بد للبشر أن يتحدوا ، فليعملوا أن يستخدما من أجل ذلك الوسائل السلمية والمتحضرة وحدها . وإن عليهم أن يفعلوا ذلك عاجلا ، قبل أن تنتشر الصناعة كثيرا ، لأن مثل هذا الانتشار للصناعة سوف يجعل الحرب الطبقة أمرا لا مفر منه ، ويجعل العنف محتما ، والعنف إنما يعزى ذاته آخر الأمر . وإن مجتمعا يقوم على حد السيف لا بد أن ينتهي الى طغيان طبقة على أخرى ، حتى إذا كان العدل الى جانبه في بداية الأمر ، وذلك الطغيان ينتهي مع المساواة الإنسانية التي ينشدها الاشتراكيون « الحقيقيون » . ولذا فقد وقف هؤلاء الاشتراكيون ضد التفصال الطبقي الصريح ، معتبرين أن مثل هذا التفصال سوف يعنى العمال من الحقوق والمثل التي يناطون من أجلها . أن اتفاق المصالح الدائم لا يمكن بلوغه إلا بمعاملة البشر على أنهم متساوون منذ البداية ، على أنهم كائنات إنسانية ، يعني بالتخلي عن العنف والاستنجاد بذلك الحس الذي يتحلون به ، حس التضامن الإنساني ، والعدالة ، والكرامة . والأهم من ذلك كله أن النمر الذي يقتل على كامل البروليتاريا في الوقت الحاضر لا يجوز نقله الى أكتاف طبقة أخرى . أما ماركس وأتباعه فيسعون الى قلب الأدوار الخاصة بالطبقات الراحنة ، وإلى انزعاج القوة من البرجوازية بفرض استعبادها من قبل الطبقة العاملة ، وهو أمر مرغوب من وجهة النظر الأخلاقية ، لأنه سيجعل الحرب الطبقة مستمرة ، وسيحقق إذن في القضاء على التناقضات القائمة ، هذه التناقضات التي لا يمكن إزالتها إلا بطريقة واحدة ، ألا وهي صهر المصالح المتناقضة في مثل أعلى مشترك .

لقد تصدى ماركس وانتجز لهذه النظريات البرجوازية والبرجوازية الصنعة ، وكشفنا عن ريلها ، في **العلامة المدمرة** بآديه الأمر ، ثم في **الأيديولوجية الألمانية** الذي يكاد أن يكون مؤلفا كتابا لنفسهما في الدرجة الأولى ، بنية توسيع موقفهما النظري بواسطة نقد المواقف التي اتبعها خصومهما ، أو رفاقهما السابقون في السلاح . وهذا ما يوضحه ماركس بعد أحد عشر عاما في مقدمة **اسهام في نقد الاقتصاد السياسي** .

« غرنا أن نعمل معا لإظهار التضاد القائم بين طريقتنا في النظر وبين التصود الأيديولوجي للفلسفة الألمانية . والحقيقة أننا قرنا أن نمضي حسابنا مع وسيلنا الفلسفي السابق » .

لقد كان الأمر الهام بالنسبة اليهما أن « يربا يوضح في نفسيهما » ، وهو ما حققاه في الإيديولوجية
الاقليمية . ولذا كان لهذا الكتاب أهمية مزدوجة ، فهو من جهة واحدة أول عرض كامل للمادية التاريخية ،
لكنه يكشف من جهة ثانية عن معالم تقدم فكر ماركس وانجلز . أنه في وقت واحد نص أساسي من نصوص
الماركسية ومرحلة بالغة الأهمية في اعداد الفكر الماركسي .

ان ماركس وانجلز ينشطان في الإيديولوجية الاقليمية دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي ، الانسان
في التاريخ . وانهما يؤكدان بلا كلل على فعالية الانسان العملية ، الثورة ، التي سوف تغير الانسان
نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وجههم
الاجتماعي . ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحي ، دراسة « العلاقات
التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا ، وليس العكس كما يحسب أولئك
الايديولوجيون الذين « تصبح الفكرة المجردة مقدم القوة الحركية للتاريخ .. بحيث يرد التاريخ الى
تاريخ الفلسفة » ، او الى « مجرد عملية تطور الوحي » .

واما برفضان هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصوير جديد للتاريخ .
انهما « يبطان من السماء الى الارض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخفية
القائقة ان الحركة الفعلية للتاريخ هو ، من دون الفكر ، انتاج الحاجات الانسانية .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من مواقف تعددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا
فان العمل ، العمل المنتج ، والشكل تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولما كانت حاجات
البشر تتغير باستمرار ، وتتطور ، وتتنوع ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي
تقوم في أصل 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 وطورها التاريخ السابق للجنس البشري .

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

ويكون البشر اسرى لعلاقات الانتاج التي سوق تطوهم الحر . ان تقسيم العمل الذي قام منذ فجر
التاريخ ، والذي يمكن ان نشاهد آلهه الاولى في العاقلة ، يفرض على كل فرد نشاطا محفودا ، مشوها ،
متحرفا . ولذا كان لا بد في سبيل انهاء هذه الاوضاع الشاذة ، وفي سبيل تمكين الفرد الانساني من تطوير
جميع قدراته الخلاقة ، من انهاء العمل ، وبالتالي انهاء تقسيم العمل والملكية الفردية ، وهو امر لا يمكن
ان يتحقق الا بفضل نشاط الافراد الفعلي لا بفضل تصوراتهم وأفكارهم . فليس المقصود ان تغير وهي
البشر اولا كي يتمكن من تغيير اوضاعهم ، بل ان تغير الواقع الاجتماعي الذي يصفو ذلك الوحي منه .

ولذا فلان ماركس وانجلز يريدان ان يصنعا الثورة ، لكنها ثورة من نمط جديد ، ثورة لن تستبدل
سيطرة طبقة واحدة بسيطرة طبقة اخرى كما فعلت جميع الثورات السابقة حتى هذا المحين ، بل سوف
تقضي على الطبقات جميعا . وبذلك فانهما يؤكدان للمرة الاولى على دور البروليتاريا التاريخي . ان كل
طبقة تناضل من أجل السيادة ، وحتى حين تفترض سيطرتها سلفا انهاء الشكل القديم للمجتمع بأكليته ،
كما هو الامر بالنسبة الى البروليتاريا ، فلا بد لها قبل من الاستيلاء على السلطة السياسية . واذا لم

يكن مبدأ دكتاتورية البروليتاريا مصاعا هنا بكل وضوح ، فانه موجود بصورة مضفية . ونحن يؤكده المؤلفان على هذه النتيجة ، يرسمان الشروط الرئيسية ، الاقتصادية والسياسية والابدولوجية ، من أجل الثورة البروليتارية ، وينتيران الى الفارق الاساسي الذي يميز هذه الثورة من جميع الثورات السابقة لها : ان الثورة البروليتارية تلغي كل استثمار ، بينما الثورات السابقة لم تفلح سوى استبدال شكل للاستثمار بشكل آخر . وفي النهاية فانها تلغي حكم جميع الطبقات كما تلغي الطبقات نفسها .

وان المؤلفين ليرسلان الضوء على الاسباب المؤدية الى قيام التناقضات بين المدينة والريف ، وبين العمل الجسدي والعمل الذهني ، وبينان ان هذه التناقضات سوف تلغي في سياق تحول المجتمع بعمل الثورة البروليتارية .

وبالرغم من ان المؤلفين لم يكونا معنيين بتحليل العلاقات الاقتصادية بصورة خاصة ، فان كتابهما يشتمل على بعض البيانات التي تفيد كمنطق للاقتصاد السياسي الماركسي . وفي رأي ماركس ان الابدولوجية الكافية كان « سببهم الجمهور الانساني لوجهة نظر اقتصاد سياسي معارض على طول الخط للملم الانساني الذي كان قائما حتى ذلك الحين » .

وانهما ليعرضان الاقتصاديين اليورجوازيين الذين يعتبرون القوانين والقوالت الاقتصادية للمجتمع اليورجوازي ازلية ثابتة لا تتبدل ، ولا يريان فيها سوى التمسير النظري عن علاقات اجتماعية مؤقتة ومحددة تاريخيا : « ان الربع والربع ، الخ ، هذه الاشكال الضمنية لوجود الملكية الخاصة ، هي علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الانتاج » .

ومن ثم يبينان ان علاقات الافراد ببعضهم بعضا فيما يتعلق بمادة العمل وادائه ونتاجه تتغير في المراحل المختلفة للتطور التاريخي ، ويميزان أربع مراحل رئيسية تقابل كل منها تناسبا جديدا بين علاقات الانتاج والقوى الانتاجية : المجتمع البدائي ، والعالم القديم ، والنظام الانطوائي ، ونمط الانتاج الرأسمالي . وانهما ليرسمان في الوقت نفسه خطوط نظرية من الدولة التي هي أداة تقع بين يدي 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 مبيدا 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 نخدم كمنطق من أجل اعداد القضايا اللغوية في منحى ماركسي . فالأولفان يبينان ان اللغة مرتبطة في الاصل ارتباطا وثيقا بحياة المجتمع المادية وما يقوم به البشر من عملية العمل ، مؤكدين في الوقت نفسه على الوحدة التي لا تنقسم مراها بين اللغة والفكر الانساني .

وانهما ليضعان ، في نقدهما للاراء الجمالية التي ينادي بها الهيبليون الشباب ، المبادئ الاساسية لملم الجمال الماركسي ، موضحين ان الفن وشخصية الفنان المبدعة وهن بحياة المجتمع الاقتصادية والسياسية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

وتنبا عدا بعض المبادئ المتعلقة بالتربية وعلم النفس ، فاننا تصادف تقديرات بالغة الاهمية للفلاسفة الماديين الاغريق القدماء ، ولاراء عدد من المفكرين من الازمنة المعاصرة ، وللأشراكية والشيوعية الطوباويتين ، وذلك كله من وجهة نظر المادية التاريخية .



أن **الأيديولوجية الألمانية** بشكل ، في عملية تكوين المادة التاريخية ، لحظة حاسمة ، انقساماً حقيقياً يسترف به ماركس بالذات . لقد كان عبوراً من شاطئه إلى شاطئه لا مودة منه لتاريخها ، العبور من الإشكال الفلسفي لشباب ماركس المرتبط بصورة وثيقة بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية كما يمثلها كانط وهيجل وفوبوباخ إلى العذب الذي سيؤدي ، بواسطة نقد الأسس الفلسفية العامة لتلك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، إلى الماركسية كما نعرفها اليوم .

وإنه في الطبيعي إلا يكون ذلك الانقسام أمراً بسيطاً . إن العبور ، مثله مثل المخاض ، عملية شاقة ، له مراحله المتعددة التي لا بد أن تستغرق ودعاً من الزمن يكفي لتضجوها ، وهو بالنسبة إلى الماركسية سنوات عديدة . وكما أنه لا يمكن الانتقال ، في التاريخ الفعلي ، من نمط للانتاج إلى نمط آخر بين ليلة وضحاها ، بمثل فقرة مفاجئة ، كذلك لا يمكن الانتقال في تلوين الأفكار من نظرية إلى أخرى بين ليلة وضحاها ، بل لا بد من وجود مراحل انتقالية ربما خيم عليها بعض الإبهام والغموض .

ومن هنا كانت بعض الصعوبات في قراءة **الأيديولوجية الألمانية** وتسلطه ، من جراء موقفه الانتقالي في تطور أفكار ماركس وانجلز . إنه نص ربما أثارت حريفته بعض الالتباس ، لأن فيه من الماضي ما يشده إليه ، وأن يكن هو ، في جوهره ، توفيق للمستقبل ، توقع جريه ، لكنه يسوره بعد ، من جراء طبيعة الأمور بالذات ، الشيء الكثير من النضوج ، والدقة ، والتناكس . إلا بقول انجلز نفسه عام ١٨٨٨ ، وهو يبيد فزادة مخطوطة **الأيديولوجية الألمانية** : « كم من المصروف في التاريخ الاقتصادي كانت نافذة وفشلناك » .

ولم يكن يد من انتظار **رأس المال** حتى تتخذ المادة التاريخية شكلها النهائي .

وإنه لما يزيد صعوبة قراءة هذا الكتاب أن التعابير الجديدة التي يستخدمها ماركس وانجلز لم تتخذ شكلها النهائي ، وهي سوف تتعرض لتعديلات كثيرة ، وعلى الأخص في موضوع الاقتصاد السياسي ، قبل أن تصل إلينا في الصورة التي نعرفها اليوم فيها .

إن مفهوم العمل غير واضح كل الوضوح بعد ، كما أن العلاقات الاجتماعية في عصر محدد يطلق عليها ماركس تعبير « التعامل » ، وهو التعبير الذي سيمتدله في وقت لاحق ، في **رأس المال** ، بمبارة « علاقات الانتاج » التي هي بكل تأكيد أعظم شسلاً .

ولنصف إلى ذلك أن **الأيديولوجية الألمانية** ، كما هو بين أيدينا اليوم ، مؤلف بسوده بعض الاضطراب . إن لدينا بداية الأمر عرضاً للمبادئ (« فيوبوباخ ») تتلوها مناظرة طويلة . وأن ذلك ليجد نفسه من وجهة نظر التاريخ . إن ماركس وانجلز يرضعان لنقد صارم كتاب شترنر **الأوحد وخاصة** ، وبعض المؤلفات الأخرى ، ولا بد لهما من أجل ذلك من إيراد مقتطفات عديدة وطويلة من أعمال نحن نجهلها الجمل كله . وبالفعل ، من ذا يعرف اليوم مؤلفات شترنر أو بوير أو فروم أو كولمان ، وهي المؤلفات التي نقوس هنا وتطل بدقة بالغة ، وفي بعض الأحيان كلمة كلمة ؟ وأنهما ليسحقان خصوصهما بسخرينهما ، فيوردان ويكرران عبارات لهؤلاء الخصوم هي في الأغلب سخيفة وعديمة المضي كلباً ، كما يطلقان عليهما **الانقلاب المختلفة المازنة** ، فهم تلو « آباء الكنيسة » ، وتلو « دون كيشوت » أو « سانشو » ، وتلو « القديس ماس » أو « القديس سانشو » ، كما يزيد من ضياعنا أسماء الكوكبات التي يستخدمها انجلز خاصة للدلالة على بعض الخصوم الذين يهاجمهم ، وأغلبهم كتاب مشهورون اليوم لعنا لا نعرفهم إلا من نقد انجلز لهم .

لكننا نمود فنقول إن لذلك ما يبرره تاريخياً . إذ يجب ألا ننسى الظروف التاريخية التي كتب فيها مؤسس الماركسية هذا المؤلف ، إذ كانا يخوضان صراعاً عنيفاً ضد الفلسفات القديمة المشتقة من النظام الهيجلي ، أو ضد بعض الأفكار الاشتراكية الطوباوية ، محاولين في ذلك خلق مبادئ جديدة يستطعان

تجميع الحركة الشيوعية في مختلف أرجاء أوروبا حولها . ولا ننس أيضا أن الإيديولوجية الألمانية تصفية حساب قام به المؤلفان مع معتقداتهما السابقة ، ولم يكن في الأصل مدعا للنشر ، وإن بدلت لذلك بعض المحاولات التي أخفقت ، بحيث كان في حالة المخطوط حتى بعد وفاة مؤلفيه يوقت طويل . وما لا ريب فيه أن ماركس وإنجلز كانا يعدلان فيه حتى درجة ما لو سمحت لهما فرصة نشره في حياتهما .

وحين يقول ماركس أنه قرر مع إنجلز أن ينظليا عن « المخطوطة لنقد الفئران القانوس » ، فيجب أن نحمل قوله هذا على محمل الجد . وبالفعل ، فإن صفحات عديدة من الكتاب تنقص هنا وهناك ، وعلى الأخص في المجلد الأول ، كما أن مقاطع عديدة قرعتها الفئران بحيث بات من المتعذر فك رموزها . وقد معدت مؤسسة الماركسية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي ، عند نشر المخطوطة ، إلى إمداد انشاء عدد من هذه العبارات الضائعة ، وقد أشير إليها في النص بأفواس كبيرة . وإن في المخطوطة فيما عدا ذلك فقرات عديدة مشطوبة ، أما لأن المؤلفين نظليا عن النصير من هذه الفكرة أو تلك ، وأما لأن ماركس قد استخدم بعض المقاطع ، كما كان يفعل كثيرا ، في مؤلفات أخرى ، وعندئذ فقد كانت المشطوط العمودية تدله على أن المقطع قد استخدم في موضع آخر . وقد وضعت جميع هذه الفقرات المشطوبة في هوامش الكتاب ، وكذلك بعض الملاحظات الهامشية لماركس وإنجلز كما هي الواردة في المخطوطة .

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

ولا بد كذلك من التنويه إلى أن الفقرات من الكتاب المقدس الواردة في الكتاب قد أخلت عن الترجمة العربية للكتاب المقدس الصادرة عن الطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٦٦ .

الدكتور فؤاد أيوب

الايديولوجية الالمانية

نقد الفلسفة الألمانية الأحدث

في أشخاص ممثليها

فيورباخ وب. بوير وشترنر

المقدمة

اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعمما يجب أن يكونوه . ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله ، والانسان العادي ، الخ . ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيئت عليهم ، فإذا هم ، الخالقون ، ينحنون أمام مخلوقاتهم . الا فلنحررهم اذن من الأوهام والأفكار والمعتقدات والكائنات الخيالية التي يزرعون تحت نيرها . الا فلنتمرد على حكم هذه الأفكار . الا فلنعلم البشر أن يستبدلوا هذه الأوهام بأفكار تقابل ماهية الانسان كما يقول أحدهم ، وأن يتخذوا منها موقفاً نقدياً كما يقول الآخر ، وأن ينزعوها من رؤوسهم كما يقول الثالث (١) ؛ و - ان الواقع القائم سوف ينهار .

ان هذه الأوهام البريئة والصبيانية تشكل لب الفلسفة الحديثة للهيغلين الشباب ، التي لا يستقبلها الرأي الألماني باحترام مشوب بالهلع فحسب ، بل يقدمها أبطالنا الفلاسفيون أنفسهم بتلك القناعة المهيبة بأن هذه الأفكار ذات الفوعة الاجرامية تشكل بالنسبة الى العالم خطراً ثورياً . ان المجلد الأول من هذا المؤلف يستهدف اماطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون أنفسهم وبحسبهم الناس ذئاباً ، ويبيان أن تفاهم لا يفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الألمانية في لفة فلسفية، وأن تبجح هؤلاء الشراح الفلاسفيين إنما يعكس حقارة الظروف العقلية في ألمانيا . ان غرضه أن يفضح هذا الصراع الفلسفي ضد ظلال الواقع ويزري به ، هذه الصراع الذي يناسب الأمة الألمانية الحالية والمشوشة الذهن .

فإن مرة تخيل امرؤ مقدام أن البشر انما يفرقون لأن فكرة **الثقالة** تمنحهم . فإذا هم انتزعوا هذه الفكرة من عقولهم ، مثلاً بالناداة بها خرافة او مفهوماً دينياً ، فسوف يصبحون من الآن فصاعداً في حسي من خطر الفرق . ولقد ناضل طوال حياته ضد وهم الثقالة

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

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ليس هناك فوارق نوعية تفصل المثالية الالمانية من
ايدولوجية جميع الشعوب الاخرى . فهذه الايدولوجية ترى هي الاخرى ان العالم تسوده الانكاد .
وان الافكار والمفاهيم هي المبادئ المقررة ، وان الانكاد المقررة هي لغز العالم المادي الذي هو في متناول
الفلسفة .

ولقد اكمل هينل المثالية الايجابية . وبالنسبة اليه ، لم يتحول العالم المادي بامره الى عالم من
الافكار ، والتفويض بامره الى تاريخ للافكار فحسب بل هو لا يقتصر على تسجيل حقائق الفكر ، وانما يسمى
ايضاً الى تحليل عملية الخلق .

ان الفلاسفة الالمان ، عندما يهزؤون ليوثقوا من عالمهم الوهمي ، يستجرون ضد الفكر الذي هم
[...] تصور [العالم] الحقيقي ، [الما] ذي ..

ان جميع النقاد الفلسفيين الالمان يؤكدون ان الافكار والصورات والمفاهيم قد سادت حتى الآن البشر الواقعيين
وسيرتهم . وان العالم الواقعي هو نتاج لعالم الافكار . ولقد كانت تلك هي الحال حتى الوقت الراهن ، لكن
من الواجب تغييرها . وانهم يختلفون عن بعضهم بعضاً في الطريقة التي ينوون بها تحرير الجنس
البشري الذي يشن في رايهم تحت قتل المكاره الناشئة الخاصة : وانهم يختلفون كذلك بخصوص ما يصفونه
بانه افكار ثابتة : وانهم يتفقون في ايمانهم بهيمنة الافكار . ويتفقون في الاعتقاد بان مما كتبتهم النقدية لابد
ان تؤدي اخيراً الى دمار الأوضاع القائمة ، سواء كانوا يتوصون ان فكرهم الفردي يكفي من اجل
تحقيق هذه النتيجة . ام كانوا يبتغون الوصول الى التسور الموسمي .

ان الاعتقاد بان العالم الواقعي هو فاج العالم المثالي ، الافكار [...] .

اما مثل الفلاسفة الالمان بكل عالم الانكاد اليفلي الذي اصبح عالمهم ، فانهم يستجرون ضد
سيطرة الافكار والصور والمفاهيم التي في رايهم ، يعني وفقاً لمفهوم الهيغلي ، انتجت حتى الآن العالم
الواقعي وفقرته وسيطرت عليه . انهم يرفضون احتجاجهم وينتون [...] .

ان الافكار والصور والمفاهيم ، وفقاً للنظام الهيغلي ، قد انتجت وقررت وسادت حياة البشر
الواقعية وعالمهم المادي وعلاقتهم الفعلية . وان لامله المصاة ليأخذون جداً [...] .

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 الهيغلية التي بدأت مع شتراوس (١) قد آلت الى اختصار عمومي انجرفت فيه « قوى الماضي » جميعاً . ولقد قامت في مله الفوضى العامة امبراطوريات جبارة سرعان ما انتهت الى الزوال ، وهب أبطال عابرون سرعان ما لقي بهم في غياهب الظلمات خصوم اشد اقداً وأصلب عوداً . كانت تلك ثورة لاتمدد الثورة الفرنسية أن تكون لعب أطفال الى جانبها ، وكان ذلك صراعاً عالمياً تبدو صراعات الأولياء (٢) 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 أعظم منه في مدى ثلاثة قرون في أماكن أخرى . وكان من المفروض أن هذه الأمور جميعاً جرت في ميدان الفكر الخالص * .

ومن المؤكد أننا نعالج هنا حدثاً مدعاة للاهتمام ، ألا وهو عملية تفسخ الفكر المطلق * : فما انطفأت آخر شرارة في حياة هذه الفضالة * * * حتى أخذت مختلف العناصر المركبة لها في الانحلال ، ودخلت في تراكيب جديدة ، وشكلت مواد جديدة . ولقد انقضت على هذه التراكيب الجديدة صناعات الفلسفة ، هؤلاء الذين عاشوا حتى ذلك الحين على

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] من الطبيعي أن العالم الخارجي المادي لم يبرف شيئاً من هذا الصراع . ذلك أن كل هذا الحدث الذي عز العالم لم يمر في طريقة الأمر الا في صيغة تفسخ الفكر المطلق .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان اللند ، هذا النظم للامراس والمالم ، ما كان يستمر بالطبع أن يكون ثابتاً . هو الذي ، بوصفه فضالة لحروب الضرر الكبرى ، . .

* Caput Mortuum ، باللاتينية في النص الأصلي ، وهو تعبير يستخدم في الكيمياء للدلالة على البقية المتخللة به التطهير . والفضالة هو المعنى 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 المزاخسة التي جرت بآدى ذي بدء بطريقة بورجوازية ورمسية باعتدال . وفيما بعد ، عندما اكتظت السوق الألمانية ، ولم يعد في الامكان تصريف البضاعة في السوق العالمية رغم جميع الجهود المبذولة ، فقد أقسدت العملية كساعي القاعدة/الوقوف في ألمانيا ، بالانتاج الرخيص والذاف ، وتدهور النوعية وغش الخامات ، وتزوير اللصاقات ، والصفات الوهمية ، وسمرة السندات ، ونظام اثنتان مجرد من أي أساس فعلي . وتحولت هذه المزاخسة الى صراع مرير هو في الوقت الحاضر موضع الإطراء والتليل على أنه ثورة تاريخية سوف تترتب عليها انضمام النجرات والنتائج .

لكن اذا شئنا ان نقيم تقييماً حقيقياً هذه الشعوذة الفلسفية التي توقظ شرارة من الكبرياء الوطنية حتى في صدر البورجوازي الألماني الشريف ، واذا شئنا أن نبين حقارة كل هذه الحركة الهيفلية الفتاة وضيقها * ، وبصورة خاصة التباين المضحك المبكي بين الأثر الفعلية لهؤلاء الأبطال وأوهامهم بشأن هذه الآثار 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 الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وروحها القوية .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ولهذا تقدم للنقد الخاص بالمثليين الفرادى لهذه الحركة بعض الملاحظات العامة التي توضح الخصائص الايديولوجية المشتركة بينهم جميعاً . وسوف تكون هذه الملاحظات كافية للدلالة على وجهة نظر نقدنا بقدر ما هو ضروري من أجل فهم النقود الفردية اللاحقة وتبريرها ، واننا نقرن هذه الملاحظات بفيودياخ على وجه الدقة لانه الوحيد الذي حقق على الاقل بعض النظم والتي تمكن دراسة مؤلفاته بنية طيبة (١) .

١ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

٢ - انا اعرف علناً واحداً فقط الا وهو علم التايوخ . ويستطيع المرء ان ينظر الى التاريخ من طرفين وان يقسمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر . وعلى كل حال ، نالطرفان غير متصلين : فتاريخ الطبيعة وتاريخ البشر يشترطان بعضهما بعضاً ما وجد البشر . وان تاريخ الطبيعة ، المسى العلوم الطبيعية ، لايعتبرا هنا ؛ لكنه لا بد لنا ان ندرس تاريخ البشر ، مادامت الايديولوجية بكاملها على وجه التقريب ترتد اما الى تفسير خاطئ للتاريخ واما تؤدي الى تمليه كليا . فليست الايديولوجية بالذات الا مظهراً واحداً من مظاهر هذا التاريخ .

(١) de Bonne Foi . بالفرنسية في النص الاصلي .

على نفسه قد نبشت بلا استثناء ، على العكس من ذلك ، من أرض نظام فلسفي معين ،
 ألا وهو النظام الهيفي . وأن ثمة تضليلا لا في الأجوبة عن هذه الأسئلة فحسب ، بل
 في الأسئلة بحد ذاتها . وأن هذه التبعية حياله هيفل هي السبب في أن أباً من هؤلاء
 النقاد المحدثين لم يتم حتى بمحاولة نقد جامع للنظام الهيفي ، بالرغم من أن كل واحد
 منهم يقسم الأيمان المخلطة على أنه تجاوز هيفل نفسه . أن مناظراتهم ضد هيفل وضد
 بعضهم بعضاً تقتصر على مايلي : أن كلا منهم يعزل جانباً من النظام الهيفلي ويحوله
 ضد النظام بكامله وضد الجوانب المزعومة من قبل الآخرين على حدة سواء . وباديء
 ذي بدء ، فقد عزلوا مقولات هيفلية خالصة غير مزورة مثل « الجوهر » و « الوعي الذاتي » ؛
 ومن بعد دنسوا هذه المقولات بأسماء أكثر دينوية ، مثل « النوع » ، و « الأوجد » ،
 و « الإنسان » ، الخ .

إن جماع النقد الفلسفي الألماني من شتراوس إلى شترنر مقتصر على نقد
 التصورات الدينية * . ولقد انطلق النقاد من الدين الحقيقي واللاهوت بالمعنى الحقيقي
 للكلمة . أما مايعنيه الوعي الديني والتصور الديني حقاً وفعلًا فقد تعين بصورة مختلفة
 بقدر ماكانوا يعضون قسماً . وكان التقدم يستقيم في تصنيف التصورات الميتافيزيائية
 والسياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها من التصورات التي تزعم السيادة لها في صنف
 التصورات الدينية أو اللاهوتية ، وكذلك في المسادة بأن الوعي السياسي والحقوق
 والأخلاقي ووعي ديني أولاهوتي ، وبأن الإنسان السياسي والحقوق والأخلاقي -
 « الإنسان » في آخر تحليل - هو إنسان ديني . كانت هيمنة الدين تعتبر أمراً مفروغاً
 منه . وبصورة تدريجية ، فإن كل علاقة سائدة قد نودي بها علاقة دينية وحولت إلى
 عبادة ، عبادة القانون ، عبادة النبوة ، الخ . كانت المسألة ، في كل حسب وصوب ،
 مسألة العقائد والأيمان بالمقائد . وكان العالم يكرس على مدى متزايد الاتساع أبداً
 حتى بات في مقدور صاحبنا الفاضل القديس ماكس أن يمنحه صفة القداسة كتلة
 واحدة * ، وبذلك يتخلص منه دفعة واحدة .

كان الهيفليون الشيوخ قد فهموا كل الأشياء فور أرجاعها إلى إحدى مقولات
 المنطق الهيفلي . أما الهيفليون الشبان فقد انتقدوا كل الأشياء باستبدالها بتصورات
 دينية أو المبادئ بها مادة لاهوتية . وأن الهيفليين الشبان لمتفقون مع الهيفليين الشيوخ في
 الأيمان ، في العالم القائم ، بسيطرة الدين ، والمفاهيم والمبادئ الصومي . سوى أن الفريق

* [إن الفقرة التالية قد صلبت في المخطوطة : ... منادياً بأنه المخلص المطلق للعالم ، وبأنه يحرمه
 من الشر . لقد كان الدين ينظر إليه دائماً على أنه العدو الأكبر . على أنه السبب الأخير لجميع العلاقات
 التي تثير غرور هؤلاء الفلاسفة . وكان يعامل على هذا الأساس .

** En Bloc ، بالفرنسية في النص الأصلي .

واحد يهاجم هذه السيادة على أنها اغتصاب ، بينما يجندها الفريق الآخر على أنها
بيادة شرعية .

وما دام الهيغليونون الشباب يعتبرون المفاهيم والأفكار والصور ، وباختصار جميع
نتجات الوعي الذي ينسبون إليه وجوداً مستقلاً ، على أنها إغلال البشر الفعلية (تماماً
ما نادى الهيغليونون الشيوع بها على أنها الروابط الحقيقية للمجتمع الانساني) ، فإن
البيهي أنه يترتب على الهيغليين الشباب أن يناضلوا فقط ضد هذه الأوهام الخاصة
لوعي * . وما دامت علاقات البشر ، وجميع أفعالهم ، وإغلالهم وقيودهم ، هي
نتجات لوعيهم وفقاً لأوهام الهيغليين الشباب ، فإن هؤلاء قد فرضوا على البشر بصورة
نظمية المصادرة الأخلاقية والداعية إلى مقايضة وعيهم الحالي بوعي انساني ، نقدي أو
إني ، والتخلص بذلك من قيودهم . وأن هذا المطلب بتغيير الوعي يرتد إلى المطالبة
بتفسير الواقع بطريقة أخرى ، يعني القبول به بواسطة تأويل مختلف * أن الابدويولوجيين
لهيغليين الشباب ، بالرغم من بياناتهم الطنانة التي يزعمون أنها « قلب العالم » ، هم
شد المحافظين صلابه . وأن أحدثهم قد وجدوا التعبير الصحيح الذي يصف نشاطهم
حين أعلنوا أنهم إنما يعاربون ضد « عبارات طنانة » . وأنهم لينسون على أي حال
نهم لا يعارضون هم أنفسهم هذه العبارات الطنانة إلا بعبارات طنانة أخرى ، وأنهم
يكافحون العالم الفعلي القائم في حال من الأحوال حين لا يفعلون سوى مكافحة العبارات
لطنانة لهذا العالم . وأن النتائج الوحيدة التي كان في مقدور هذا النقد الفلسفي أن
حققها قد كانت إيضاحات قليلة (وهي فضلاً عن ذلك خفيفة كليا) للمسيحية من وجهة
نظر التاريخ الديني ؛ وليست جميع تأكيداتهم الأخرى إلا طرقاً جديدة من أجل تزيين
زاعمهم القائلة أنهم قدموا ، في هذه الإيضاحات الناقصة 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 تقدمهم وبيئتهم المادية الخاصة .



ليست المقدمات التي ننطلق منها أساساً اعتباطية ، أو معتقدات ، بل هي أسس
واقعية لا يمكن تعليقها إلا 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 الفترة التالية قد سطبت في المخطوطة :] وان تمديداً لوعي السائد هو الهدف الذي يسعون
إلى بلوغه .

★ [ان الفترة التالية قد سطبت في المخطوطة :] ان أول عمل لوعيي ليزوال الأفراد ، العمل الذي
يعتبرونه به من الحيوانات ، ليس هو أنهم يهلكون ، بل أنهم ياشلون في إنتاج وسائل وجودهم * .

فأول حقيقة يجيب تقريرها هي إذن جبلة هؤلاء الأفراد البدنية والعلاقات التي تخلفها . لهم هذه الجبلة مع بقية الطبيعة . ونحن لانستطيع طبعاً أن نقوم هنا بدراسة عميقة لبنية الإنسان الجسدية بالذات ، ولا للشروط الطبيعية التي صادفها البشر جاهزة تماماً ، الشروط البيولوجية ، والأوروغرافية ، والهيدروغرافية ، والمناخية وغيرها * . وأن من واجب كل تاريخ أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية وما يطرأ عليها من تعديل من جراء فعل البشر في سياق التاريخ .

ويمكن تمييز البشر من الحيوانات بالوعي ، والدين ، وكل ما يحلو لنا . وأنهم ليبدؤون هم أنفسهم بتمييز أنفسهم من الحيوانات حالاً يباشرون انتاج وسائل وجودهم ، وهي خطوة الى الأمام مشروطة بتنظيمهم الجسدي . فحين ينتج البشر وسائل وجودهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات .

إن الطريقة التي ينتج البشر وسائل وجودهم بها تتوقف قبل كل شيء على طبيعة وسائل الوجود المعطاة من قبل والتي يجب عليهم تجديد انتاجها . ولا يجب اعتبار هنا النمط في الانتاج من وجهة النظر هذه وحدها ، ألا وهي أنه تجديد لانتاج وجود الأفراد الجسدي . أنه يمثل على العكس من ذلك نقطة محددًا لفعالية هؤلاء الأفراد ، طريقة محددة للتعبير عن حياتهم ، أسلوبية في الحياة معدداً . وكما يعبر الأفراد عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط ، بحيث تتطابق ماهيتهم مع انتاجهم ، سواء مع ما ينتجون أم مع الطريقة التي ينتجون بها . فماهية الأفراد تتوقف إذن على شروط انتاجهم المادية .

ولا يظهر هذا الانتاج إلا مع زيادة السكان ، وهو يفترض من طرفه تعاملاً بين الأفراد . وإن شكل هذا التعامل لمشروط بدوره بالانتاج .

إن علاقات الأمم المختلفة فيما بينها تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها كل منها فيما يتعلق بالقوى المنتجة ، وتقسيم العمل ، والعلاقات الداخلية . أن هذا المبدأ معترف به عموماً . وعلى أي حال ، فليست علاقات الأمة الواحدة مع الأمم الأخرى لحسب ، بل جماع البنية الداخلية لهذه الأمة نفسها أيضاً ، هي رهن بمستوى تطور انتاجها وعلاقاتها الداخلية والخارجية . ونحن نعرف بأوضح طريقة درجة التطور التي بلغتها القوى المنتجة لأمة ما من درجة التطور التي بلغها تقسيم العمل . وأن كل قوة إنتاجية جديدة ، بقدر ما لا تكون منعزلة امتداد كئي للقوى الانتاجية المعروفة من قبل (استصلاح الأراضي على سبيل المثال) ، يترتب عليها احكام جديد لتقسيم العمل .

* [أن الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] والحال أن هذه الأوضاع لا تشرط التنظيم الذي يصدر عن الطبيعة فحسب ، تنظيم الجسم البشري وطن الأخص غوارهم العرقية : أنها تشرط كذلك كل تطورهم أو لا تطورهم اللائق حيز المصير العالمي .

أن تقسيم العمل داخل أمة ما يؤدي باديء الأمر الى انفصال العمل الصناعي والتجاري من جهة واحدة ، والعمل الزراعي من جهة ثانية ؛ ومن جراء ذلك انفصال المدينة والريف وتعارض مصالحهما ، ويؤدي تطوره اللاحق الى انفصال العمل التجاري والعمل الصناعي . واننا لنشاهد في الوقت نفسه ، من جراء تقسيم العمل داخل الفروع المختلفة ، تقسيمات فرعية مختلفة تتطور بدورها بين الأفراد الذين يتعاونون في أعمال محددة . وإن موقع هذه التقسيمات الفرعية الخاصة بالنسبة الى بعضها بعضاً لمشروط ينشط استثمار العمل الزراعي والصناعي والتجاري (النظام البطريكي ، والعبودية ، والراتب والطبقات) . وتظهر العلاقات نفسها حين تكون المبادلات أكثر نمواً في علاقات الأمم المختلفة بعضها ببعض .

إن المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكية ؛ ويكلام آخر ، فإن كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته .

إن أول شكل للملكية هو ملكية القبيلة (٦) . وأنه ليقابل تلك المرحلة البدائية للانتاج 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 أعظم للتقسيم الطبيعي كما هو قائم في الأسرة . وتقتصر البنية الاجتماعية ، من جراء ذلك ، على اتساع الأسرة : زعماء القبيلة البطريكية ، وتحتم أفراد القبيلة ، وأخيراً العبيد . ولا تتطور العبودية الكامنة 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 هدية 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 لاطبيعياً وخاصاً للملكية المشاعة . ولا يسارس المواطنون الا بصورة جماعية سلطانهم على العبيد الذين يشتغلون ، الأمر الذي يربطهم لذن الى شكل الملكية المشاعة . إن هذا الشكل هو الملكية الخاصة الجماعية للمواطنين النشيطين ، الملتزمين تجاه عبيدهم بالمحافظة على هذا الشكل الطبيعي للرابطة . ولنا فإن كل البنية الاجتماعية القائمة على هذه الملكية المشاعة ، ومهما قوة الشعب ، تنفك بالضبط بقدر ماتنمو ، بالخاصة الملكية الخاصة غير المنقولة . إن تقسيم العمل قد أصبح اذن أكثر تطوراً . فنحن نجد

سلفاً التمازج بين المدينة والريف ، وفي وقت لاحق التمازج بين الدول التي تشمل مصالح المدن والدول التي تشمل مصالح الأرياف ، وتجد داخل المدن نفسها التمازج بين التجارة البحرية والصناعة . ان العلاقات الطبقية بين المواطنين والعبيد قد بنيت تطورها الكامل * .

ويبدو أن واقع الغزو يناقض مع مجمل هذا التصور للتاريخ . فحتى الآن جعل العنف والحرب والسلب واللصوصية ، الخ . القوة المحركة للتاريخ . ولا بد لنا هنا من الاختصار 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 النول ، والامبراطورية البيزنطية والأتراك) . ولا تبرح الحرب نفسها عند الشعب الهجمي 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 . وبالتقابل فاننا نشاهد في إيطاليا تمركزاً للملكية العقارية يتحقق بالوراثة ، وبالشراء والاستمانة أيضاً ؛ ذلك أن الانحلال الشديد الذي أصاب الأخلاق وندرة الزواج قد أدوا الى اضمحلال العائلات القديمة اضمحلالاً تدريجياً وسقوط أملاتها بين أيدي عدد قليل من الناس . وفضلاً عن ذلك ، فقد حولت هذه الملكية العقارية الى مراعى ، وهو تحول تسبب ، فيما عدا الأسباب الاقتصادية العادية التي لا تبرح صالحة في أيامنا ، عن استيراد الحبوب المسلووبة او المظنوبة كجزية ، وكذلك عما أعقب ذلك من قلة المستهلكين للقمح الإيطالي . ولقد اختفى السكان الأحرار بصورة تامة تقريباً من جراء هذه الظروف ، وكان العبيد أنفسهم يهددون بالاضمحلال دون انقطاع بحيث كان لابد من الاستماعة عنهم باستمرار . وظلت العبودية تشكل أساس الانتاج برمتها ، ولم يتوصل العاميون أبداً ، وكان موضعهم بين الأحرار والعبيد ، الى الارتفاع ما فوق 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 خطبت في المخطوطة :] نصادف عند العاصمين الرومان يادى الامر الملاكين الطائرين الضغار ومن بعد طلائع بروليتاريا لن تتطور على اية حال ، وذلك من جراء مراحلها المتوسطة بين المرائين الملاكين والعبيد .

* الترجمة الحرفية هي البروليتاريا في النسياب الرثة ، وهي عناصر بائسة متصلة وغير منقطعة من البروليتاريا الحديثة (المحرم) .

وتظهر للمرة الأولى ، مع نمو الملكية الخاصة ، علاقات سوف نصادفها من جديد الملكية الخاصة الحديثة ، لكن على نطاق أوسع . فمن جهة واحدة تركز الملكية الخاصة الذي بدأ في وقت مبكر جداً في روما ، كما يثبت ذلك قانون ليسينيوس لزراعي (v) ، وتقسيم سريعاً منذ أيام الحروب الأهلية ، وعلى الأخص في ظل إمبراطورية ؛ ومن جهة ثانية ، في ترابط مع هذه الوقائع ، تحول الفلاحين العاميين لصغار إلى بروليتاريا كان وضعها المتوسط بين المواطنين المالكين والعميد يمنعها على أي حال من تحقيق تطور مستقل .

والشكل الثالث هو الملكية القطاعية ، أو ملكية المراتب المختلفة . فبينما كانت لازمان القديمة تنطلق من المدينة ومن أرضها الصغيرة ، فقد انطلق العصر الوسيط من الريف . وإن السكان الذين كانوا قلائل في ذلك الحين ، وكانوا مبشرين على رقعة سيحة من الأرض ، ولم يزد الفزة عددهم كثيراً ، قد سببوا هذا التغيير لنقطة الانطلاق . هكذا فإن التطور القطاعي ، بصورة مخالفة لليونان وروما ، ينتشر في البدء على أرض وسع كثيراً حيث بفعل الفتوحات الرومانية وما استتبعته من اتساع للزراعة في الأصل . ن القرن الأخيرة للإمبراطورية الرومانية المنحطة وفتحها من قبل البرابرة قد محقت كتلة من القوى المنتجة : لقد تدهورت الزراعة ، وانحطت الصناعة من جراء نقص أسواق لتصريف ، واضمحلت التجارة أو علققت بفعل العنف ، ونقص عدد السكان ، الريفيين الحضريين 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 ، تتركز بدورها على جماعة ليس لعميد هم الذين يشكلون حيالها الطبقة المنتجة بصورة مباشرة كما هي الحال في النظام القديم ، بل الفلاحون الصغار المسترقون . وفيما عدا ذلك تنهض المعارضة ضد المبدن بصورة متوالية مع التطور الدائم للقطاعية . إن البنية التراتبية لملكيته المعيارية والسيادة العسكرية التي تواركها قد منحنا النبالة السلطه اللبى على الرقيق . ولقد كانت هذه البنية القطاعية ، مثلها مثل الملكية المشاعة القديمة ، اتحاداً ضد الطبقة المنتجة المسودة مع هذا الفارق الصغير ، إلا وهو أن شكل الاتحاد والعلاقات مع المنتجين كانت مختلفة بسبب من اختلاف شروط الإنتاج .

إن هذه البنية القطاعية للملكية المعيارية يقابلها في الملئ الملكية النفاية التي هي تنظيم قطاعي للحرف . فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية في عمل كل فرد : إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهائية المتحدة ، والحاجة إلى أسواق مفضاة مشتركة في وقت كان الصناعي فيه تاجراً أيضاً ، والمنافسة المتعاطلة للأقنان الذين

كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة ، والبنية الإقطاعية للبلاد بمجموعها ، ولدت جميعاً **الثقافات الحرفية Corporations** . وان الرساميل الصغيرة التي اقتصدتها شيئاً فشيئاً الحرفيون المنزليون ، وعدد هؤلاء الحرفيين الثابت بين سكا يتزايدون دون انقطاع ، قد طورت شرط العامل المياوم والمتهمن ، هذا الشرط الذي أد في المدن الى قيام تراتب شبيه بالتراتب القائم في الريف .

فالملكية الرئيسية كانت تقوم اذن أثناء المرحلة الإقطاعية في الملكية العقارية المكيه اليها عمل الاثنان من جهة واحدة ، وفي العمل الشخصي بواسطة رأسمال صغير يتبع في شغل العمال المياومين من جهة ثانية . وكانت بنية كل من هذين الشكلين مشروء بملاقات الانتاج المحدودة - الزراعة البدائية والضيقة النطاق ، والصناعة الحرفية لقد كان تقسيم العمل ضئيلاً في أوج الإقطاعية ، وكان كل بلد يحل في ذاته المأرض بين المدينة والريف . وفي الحقيقة أن التقسيم الى مراتب كان بارزاً بشدة ، لكن اذ تركنا جانباً الانفصال الى أمراء حاكمين ونبالة واكثيوس ونلاحين في الريف ، والانفصا الى معلمين ومياومين ومتهمنين ، وعاجلاً الى حشد من الشفيلة 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 أنفسهم تد الى جانبه : أما في الصناعة ، فإن العمل لم يكن مقسماً على الإطلاق داخل كل حرفة وكان تقسيمه محدداً 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 ممالك إقطاعية ضرورة بالنسبة الى النبالة الأرضية والى المدن على السواء . ولذا فقد قام ملك في كل مكان على رأس تنظيم الطبقة السائفة ، يعني النبالة .

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

★ | ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة : | في علاقات انتاج معينة .

★ | ان الفقرة التالية لم سطبت في المخطوطة : | التي تقتصر على المظلمات والواقعية وحدها .

الخاص أو تصور الغير ، بل كما هم في الواقع ، يعني كما يعملون وينتجون مادياً ، وبالتالي كما يفعلون على أسس وفي شروط وحدود معينة ومستقلة عن إرادتهم * .
إن انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادی الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر ، فهو لفة الحياة الواقعية . إن التصورات والفكر ، والتعامل الذهني بين البشر ، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكم المادي . ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يمثل في لفة السياسة ، ولفة القوانين ، والأخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، الخ ، عند شطب بكامنه . فالبشر هم منتجو تصوراتهم ، وأفكارهم *** ، الخ ، لكن البشر الواقعيون ، الفاعلون ، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الاننتاجية والعلاقات التي تقابلها ، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها . فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي **** ، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية . وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا ، في الايديولوجية بأكملها ، موضوعين رئيساً 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 الى الأرض ، فإن الصعود يتم هنا من الأرض الى السماء . وبكلام آخر ، فإن الانطلاق لا يتم ما يقوله البشر ، ويتوهمونه ، ويتصورونه ، ولا ما هم عليه في أقوال الغير وفكرهم وتخليهم وتصورهم ، كي يتم الوصول فيما بعد الى البشر الذين من لحم ودم ؛ لا ، بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية ؛ وإن تصور تطور الانمكاسات والأصداء الايديولوجية لهذا التطور الحياتي يتم انطلاقاً من تطورهم الحياتي الواقعي أيضاً .

★ | إن الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : | إن التصورات التي يصنعها هؤلاء الأفراد هي أفكار أما عن علاقاتهم مع الطبيعة ، وأما عن علاقاتهم فيما بينهم ، وأما عن طبيعتهم الخاصة . ومن البدهي أن هذه التصورات هي في جميع هذه الحالات التعبير الواعي - الواقعي أو الوهمي - عن علاقاتهم الفعلية ونشاطهم الفعلي ، عن انتابهم ، وعن تعاملهم ، وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي . وليس في الامكان إصدار الفرضية الماكسة إلا إذا افترضنا أنه يوجد ، خارج فكر الأفراد الواقعيين ، المفروطين مادياً ، فكر آخر أيضاً ، فكر خاص . وإذا كان التعبير الواعي لشروط هؤلاء الأفراد العنانية الفعلية سبباً وحيداً ، إذا هم وضوا في تصوراتهم الواقع رأساً على عقب ، فإن هذه الظاهرة هي أيضاً نتيجة لنشاطهم المادي المحدود والعلاقات الاجتماعية الضيقة الناجمة عنه .

*** (إن الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :) وإذا توخينا الدقة ، البشر كما هم مهددون بنشاط
انتاج حياتهم المادية ، وتعاملهم المادي ، وتطورهم اللاحق في البنية الاجتماعية والسياسية .

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

**** Camera Obscura باللاتينية في النص الأصلي .

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

وليست هذه الطريقة في اعتبار الاشياء مجردة عن المقدمات ، بل هي تنطلق من مقدمات واقعية ولا تتخلى عنها لحظة واحدة . والبشر هم هذه المقدمات ، لا البشر الممزولون والجامدون بأية طريقة وهمية ، بل البشر المأخوذون في عملية تطوّرهم الواقعية في شروط معينة ، وهو تطور مرئي تجريبياً . وحالما نتأمل هذه العملية للفعلية الحيوية ، يكف التاريخ عن كونه مجموعة من الحقائق التي لاحياة فيها ، كما هو الأمر عند التجريبيين الذين هم تجريديون بعد ، او النشاط الوهمي لنوات 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 ذاتياً ، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيباً للنتائج الأعم التي يمكن تجريبها من دراسة تطوّر البشر التاريخي . وليس لهذه التجريدات أدنى قيمة اذا ما أخذت بعد ذاتها ، منفصلة عن التاريخ الفعلي . ان في مقدورها على الأكثر أن تخدم في تصنيف المادة التاريخية بمزيد من السهولة ، وفي الدلالة على تعاقب تطابقاتها الخاصة . بيد أنها لا تقدم في حال من الأحوال ، مثل الفلسفة ، وصفاً أو مخططاً يمكن وفقاً له تكيف المصور التاريخي . وعلى العكس ، فان الصعوبة لا تبدأ الا حين يباشر في دراسة * هذه المادة وتصنيفها ،

★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] باعتبارهم وعي هؤلاء الأفراد الذين يتكون نشاطاً عملياً .

★ [ان الفترة التالية قد شطب في المخطوطة :] في البحث من الترابط الفعلي ، العملي ، لهذه التطابقات المختلفة .

سواء أكان المقصود عصرًا محضً وانقضى أم الزمان الحاضر ، وفي تحليلها بصورة واقعية • أن التخلص من هذه المصاعب يتوقف على المقدمات التي يستحيل علينا شرحها هنا ، ذلك أنها تنشأ عن دراسة تطور الحياة العقلية وعمل الأفراد في كل عصر • ولسوف نتناول هنا بعض هذه التجريدات التي سنستخدمها في مواجهة الأيديولوجية ونفسرها بأمننة تاريخية •

من المؤكد * أننا لن نكلف أنفسنا العناء * كي نفسر لعلمائنا الفلاسفة أنهم حين يخلون « في وعي الذات » الفلسفة واللاهوت والجوهر وكل متاع الإنسان ، حين يحررون « الإنسان » من الدكتاتورية التي لم تثقل عليه أبدًا ، لم يتقدموا خطوة واحدة « بتحرير » « الإنسان » ، وأنه لا يمكن تحقيق تحرير فعلي إلا في العالم الواقعي والا بوسائل 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 هادموًا لايتكئون من الحصول بصورة تامة على المأكل والمشرب والسكن والملبس بنوعية وكمية مناسبتين * * * أن « التحرير » فعل تاريخي وليس فعلًا ذهنيًا ، وهو

• ان النص الذي سطره الآن قد اكتشف مؤخرًا ، مع بعض النصوص الأخرى التي سوف نشرها إليها أدناه في الصلحين الأول والثالث ، ونشر للمرة الأولى عام ١٩٦٢ في المجلة الشهرية للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثالث ، القسم الأول • وان النص التالي يمثل في صفحة منطوقة ، ورقة ١ (الوجه) و ٢ (الظهر) • وتنقسم كل صفحة إلى قسمين في الاتجاه العمودي ، وقد كتب النص ذاته في الجانب الأيسر ، بينما احتفظ بالمواد الأيمن من أجل الإضافات والمذكرات والملاحظات • وان هاتين الصفحتين صممتا الصلحتان الأولتان في دفتر يضم الصياغة الأولى للفصل الأول من الأيديولوجية الآلانية • وقد رقمه ماركس من ١ إلى ٧٢ • وان المذكرات الهامشية هي بخط ماركس ، أما النص الوارد في اليسار فقد لفظه ويديسر (المترجم) •

[ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة ، قبل كلمتي « من المؤكد » :] في الحالة الفلاسفة تحدثت صوارًا وتكرارًا الفكرة القائلة أن هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين القديسين قد خلقوا • إذ كتبوا بعض الترهات من الفكر المطلق • لا ذاتية الأفراد • فكان « الفرد » ، يعني كل كائن إنساني • « يكف من كونه ذاتيًا » ، يتصل بصورة فعلية بالروح المطلق • منذ يأنه بعض أصحاب الفشل بالتقليل من التأمل يردون هذه الترهات « للفرد » ، مصدريه إلى الأمران • يتصل • في الحال وبعثا تردد • في الروح المطلق • ولناظ ان إذا كان هؤلاء القائلون قد تذكروا هم أنفسهم من الوصول إلى هذه البهلاجات الفلسفية ، فليس ذلك بسبب « تسمية الفرد ولا ذاتية » • بل بسبب يؤس الوضع الاجتماعي •

• * * * يكتب ماركس عند هذا المستوى ، في المواد الأيمن : [هيودياخ • • •]

• * * * كتب ماركس بأدى الأمر بنوعية وكيفية كالتين : وقد شطب هذا البيت واستبدله بكلمة
Vollständig

يتحقق بفضل شروط تاريخية ، [تقدم الصناعة ، والتجارة] [والتر] راحة * ...
ومن بعد ، من جراء أطوار التطور المختلفة لديهم ، [يشيرون *] هذه السخافات :
الجوهر ، والذات ، والوعي الذاتي ، والنقد الخالص ، سواء بسواء مع العبث الديني
واللاهوتي ، ثم يحذفونها من جديد عندما يبلغون مرحلة ثانية من التطور . ومن الطبيعي
أنه في بلد مثل ألمانيا ، حيث لا يجري سوى تطور تاريخي حقير ، فإن هذه التطورات
الخاصة بالأفكار ، هذه الحقاير المؤملة والمجازة ، تحل مكان التطورات التاريخية
الغالبية : إنها تتأصل ويجب محاربتها . بيد أن هذا الصراع لا يملك أهمية تاريخية عامة ،
بل يتحلل بأهمية محلية فحسب *** .

* تنتهي هنا الصفحة الأولى (الوجه) . المخطوطة تالفة . وإن الكلمات الواردة بين القوس
كبيرة قد سمحت وهي غير مقروءة في الأصل .

[ملحوظات ومذكرات في العمود الأيمن :] يستند فيورباخ ، مثله كمثل منطقيه الآخرين ، أنه تجاوز
الفلسفة . وأن النضال الذي خاضه الفرد حتى الوقت الراهن ضد السموية يخلص مطامح النقد الفلسفي
الإنساني . أما نحن فنؤكد أن هذا النضال ، كما هو دائر ، يركز هو نفسه على أوهام للسلفية . بخصوص (1)
أن السموية لم يتحقق بلوغها (2) .

التحرر الفلسفي والتحرر العملي ، الإنسان ، الأرواح ، الشروط البيولوجية والهيدروغرافية .
النخ . الجسد الإنساني [أ] حاجة و [أ] عمل (2) .

* هذه الكلمة مضافة من قبل الناشر الفرنسي .

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

[سبيلغة أخرى في المخطوطة :] هذا نضال لا يعمل نتائج جديدة إلى كتلة البشر ، ليس أكثر من النضال
الذي يجابهه الحضارة بالهجمة . نضال ألمانيا (3) .
[أن الفقرة التالية قد سقطت في المخطوطة :] سبطنا القديس برونو « خصائص لودفيغ فيورباخ » .

(1) علم الملحوظات جيتا غور مطرعة على وجه التقريب .

(2) هذه الملحوظات واردة بصورة حرفية في نسخة أخرى من المخطوطة (ص ٣٧ : ، النص
رقم ***) .

(3) أن هاتين الجملتين الأخريتين مشطوبتان في الأصل بثلاثة خطوط مائلة . أما بقية النص فمشطوب
بصورة مختلفة : « جيتا القديس » . ومع خط أفقي على عرض المصنف كإيميليا .

(التاربخ)

[... *] في الحقيقة ان التصور بالنسبة الى المادي العملي ، يعني بالنسبة الى **التشوي** ، هو تشوير العالم القائم ، مهاجمة الأوضاع القائمة كما يصادفها وتحويلها عمليا .
واذا كنا نجد عند فيورباخ أحيانا وجهات نظر من هذا النوع ، فانها لا تذهب قط أبعد من كونها حدوداً منعزلة ، وتأثيرها زهيد في مجمل تصوره العام بحيث لا يمكننا أن نرى فيها أي شيء آخر هنا سوى بنور قابلة للنمو . ان تصوره العالم الحسي لدى فيورباخ .

يعني صياغة مراجعة وصححة مقالة نشرت من قبل في *Norddeutscher Blatt* . وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الطابع القديس حيث نحن أنفسنا (١) ... يوصف فيورباخ على أنه غارس « الجوهر » بقرى أسوار « وهي الذات » البويري . وعلى أي حال ، فهذا امر عام ؛ فبعد بعض الوقت يقتصر هذا على أن يقول عن كل شيء وعن كل الناس أنهم « الجوهر » . وفي بيان هذه الاستحالة التي يتعرض لها فيورباخ يفتقر رجلنا القديس من كتابات فيورباخ بصورة مباشرة الى جوهر قضيته ماراً من فوق بايلي وليبنز ، ولا يأتي على ذكر مقال فيورباخ ضد الفلسفة الوضعية ، الذي طُهر في *Halleische Jahrbucher* (**حوليات هاله**) لهذا السبب البسيط ، ألا وهو أن فيورباخ يفتضح فيه ، في مواجهة المثقفين الوضعيين « للجوهر » ، كل علم وهي الذات المطلق في عصر كان القديس برونو يتأمل بعمق فيه في موضوع السبل بلا دنس ويمبر فيه من نفسه بوضوح أعظم كثيراً [...] مما [...] فعله قط [...] (٢) .
[ملحوظات ومذكرات في التصور (اليسن) : [صيغ جوفاء ، وحر [كة [لمالية ، أهم [بة [الصيغ بالنسبة الى (أ) [نيا [لفة [...] (٢) من لفة الو [لافع] .

[تحت الخط الأفتي : [فيورباخ ، برونو . راجع برونو من فيورباخ ، بوصفه غارس الجوهر . كان هذا الإصمال « خطية » بالنسبة الى الموضوع ، لأنه لم يكن منه به . في هذا المقالة على وجه الدقة (٣) يندرس فيورباخ الوعي الذاتي الذي لا يبرح يشغل بال برونو مثل ل .
[ابتداء من هذه المنطقة ، لا يبدو بالنسبة كونه صياغة أخرى لفقرة من الفصل الثاني (القديس برونو) ، الفقرة الثانية ، ويستطيع القاري العودة اليها] .

* ان الصفحات التي رقمها حاركي ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ مطبوعة .

* [صياغة أخرى في المخطوطة : [التصور « النظري » .

(١) مطلع الجمل مخطوب .

(١) المخطوطة تالفة .

(٢) كلمات غير مصررة .

(٣) ان عند الإضافة كالمعنى البسيط في مواجهة النص حيث تناقض مقالة فيورباخ التي ظهرت في **حوليات هاله** .

يقتصر ، من جهة واحدة ، على مجرد تأمل هذا العالم ، ومن جهة أخرى على العاطفة المجردة . أنه يقول « الإنسان » بدلاً من أن يقول « البشر التاريخيين الطبيعيين » . و « الإنسان » هو في واقع الأمر « الآلاني » ، وفي الحالة الأولى ، في تأمل العالم الحسي ، يصطدم بالضرورة بشئله هي في تناقض مع وعيه وعاطفته ، تفكر تناسق جميع أجزاء العالم الحسي الذي افترضه بصورة مسبقة ، وعلى الأخص تناسق الإنسان والطبيعة . وكما يطرح هذه الأشياء ، فإنه ملزم بالاتجاه إلى أسلوب مزدوج في النظر ، فهو يتأرجح بين أسلوب في النظر عامي لا يدرك إلا « ما هو مرئي بالعين المجردة » وأسلوب في النظر لرفع ، فلسفي ، يدرك « الناحية الحقيقية » للأشياء . أنه لا يرى أن العالم الحسي الذي يحيط به ليس موضوعاً معطى بصورة مباشرة منذ الأزل ومشابه لنفسه دون انقطاع ، بل نتاج الصناعة وحالة المجتمع ، وهذا بمعنى أنه نتاج تاريخي ، نتيجة فعالية مجموعة كاملة من الأجيال . كان كل جيل منها يرتفع على أكتاف الجيل السابق ، ويحكم صناعته وتجارته ويبدل نظامه الاجتماعي وفقاً لتحول الحاجات . إن أشياء « اليقين الحسي » الأبسط ليست هي نفسها معطاة لفيوبارخ إلا بفعل التطور الاجتماعي ، والصناعة ، والمبادلات التجارية . ومن المعروف أن شجرة الكرز ، مثلها كمثل جميع الأشجار المثمرة على وجه التقريب ، قد نقلت إلى أجوائنا بفعل التجارة ، قبل عدد قليل من القرون فقط ، وبالتالي فإنها لم تعط « لليقين الحسي » لفيوبارخ إلا بفضل هذا الفعل الذي مارسه مجتمع معين في عصر معين .

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

★ [عند هذا المستوى ، كتب أنجلز في المود الإمين :] لا تقوم خطبة فيوبارخ في أنه يخضع ما هو مرئي بالعين المجردة ، المظهر الحسي ، للواقع الحسي المقرر بفضل دراسة أعمق للأوضاع المتضمنة ، بل تقوم على العكس من ذلك في أنه لا يستطيع في آخر تحليل أن يتغلب على المادية دون أن يعتبرها « بالعين » . يعني من خلال « منظور » الفيلسوف .

★★ [سبباً أخرى في المخطوطة :] أنها في كل عصر تاريخي نتيجة فعالية مجموعة من الأجيال .

★★★ [عند هذا المستوى ، كتب ماركس في المود الإمين :] فيوبارخ .

★★★★ برونو بوير : « خصائص لودفيغ فيوبارخ » ، المجلد الثالث .

★★★★★ إشارة إلى بيت من القصيدة لمرتة (غلمة في السماء) .

إن « وحدة الإنسان الطبيعية » ، الذائفة الصيت قد وجدت منذ أقدم الأزمان في الصناعة . ومنلت بطريقة مختلفة ، في كل عصر ، وفقاً لتطور الصناعة الأعظم أو الأقل ؛ وينطبق الأمر نفسه على « فضاء » الإنسان ضد الطبيعة ، حتى تمكنت القوى الانتاجية لهذا الإنسان من التطور على أساس مناسب . أن الصناعة والتجارة ، والانتاج ومبادلة الحاجات الحيوية ، تشتترط 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 مانثستر مثلاً ، سوى مصانع وآلات حيث لم يكن هناك ، قبل قرن واحد ، سوى دواليب غزل وأنوال ، ولا يكتشف إلا مراعي ومستنقعات في الريف الروماني حيث ما كان يجد ، في عصر أوغسطس ، إلا كروماً وعزبات للرساليين الرومان . أن فيورباخ يتحدث بصورة خاصة عن تصور علم الطبيعة ، ويستحضر أسراراً لا تكتشف إلا ليميون 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 إذا توقف ، ولو لسنة واحدة ، فإن فيورباخ لن يجد فحسب تبدلاً هاملاً في العالم الطبيعي ، بل سوف يحزن سريماً أيضاً على فقدان كل العالم الإنساني 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 **بالتوالي العفوي** * . بيد أن هذا التمييز لا يملك معنى إلا بقدر ما تعتبر الإنسان مقيراً 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 إلى فيورباخ أيضاً .

ولنعترف بأن فيورباخ يملك على الماديين « الصرفين » ، الحسنة العظمى لإدراك أن الإنسان « شيء حسي » ، هو الآخر ؛ لكن فلندع جانباً حقيقة أنه يدرك بوصفه « شيئاً حسيّاً » 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 إلى البشر الذين يوجدون ويفعلون واقعياً ، بل يتمسك بتجريد « الإنسان » ، ولا يتوصل إلى الاعتراف بالإنسان « الفعلي » ، الفردي ، الذي من لحم ودم « إلا في العاطفة ؛ وبكلام آخر فإنه لا يصرف

* Generatim Acquinoca . بالإيطالية في النص الأصلي .

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

والنقطة الثانية هي أن تلبية الحاجات الأولى (عمل التلبية وإداة التلبية التي تم اكتسابها) تدفع إلى حاجات جديدة - وهذا الإنتاج لحاجات جديدة هو العمل التاريخي الأول . واننا لنتعرف هنا في الحال على المادة التي صنعت منها الحكمة التاريخية العظمى التي يتحلى الألمان بها ، هؤلاء الذين اذْ اغتفروا 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 تنتقل من هذه السخافة ولما قبل التاريخ إلى التاريخ بكل معنى الكلمة ؛ هذا بالرغم من أن تأملهم التاريخي يتشبث ، من جهة ثانية ، وبما قبل التاريخ هنا بلهفة خاصة ، متوهمين أنه في مأمن اذن من تصديات « الوقائع المفجة » ، ولأنه يستطيع هنالك أن يطلق في الوقت ذاته العنان لفريزته 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 ، يشعرون 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 المتعاطفة علاقات اجتماعية جديدة وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة . علاقة ثانوية (الا في ألمانيا) ، ونتيجة ذلك فانه يجب أن نعالج ونحلل موضوع هذه الأسرة وفقاً للوقائع التجريبية القائنة ، وليس وفقاً لمفهوم الأسرة « كما هي العادة في ألمانيا » . ومما لا ريب فيه أنه لايجوز اعتبار هذه المظاهر الثلاثة للنشاط الاجتماعي على أنها ثلاث مراحل مختلفة ، بل على أنها ثلاثة مظاهر فحسب ، لو - اذا شئنا أن نستعمل لغة واضحة بالنسبة إلى الألمان - ثلاث « لحظات » توطدت منذ فجر التاريخ ومنذ البشر الأولين ، وهي لاتبرح تنظاهر 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 . واننا نقصد بالعلاقة الاجتماعية التعاون بين أفراد عديدين كائنة ماكانت الشروط ، وبأية طريقة كانت ، ولأية غاية كانت . ويرتبط على ذلك أن نمثل ميمناً للانتاج ، أو مرحلة صناعية معينة، تتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون ، أو مرحلة اجتماعية معينة ، وهذا النمط للتعاون هو بعد ذاته « قوة منتجة » . ويرتبط على ذلك أيضاً أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية ،

وبالتالي فإن « تاريخ البشرية » يجب أن يدرس ويمالج دائماً في علاقته بتاريخ الصناعة والمبادلة . بيد أنه من الواضح أيضاً أنه من المحال في ألمانيا كتابة مثل هذا التاريخ، لأن الألمان لا يفتقرون إلى القدرة على تصوره وإلى المواد فحسب ، بل يفتقرون 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 ببعضهم بعضاً تتحدد بعاجاتهم ونمط انتاجهم ، وهي قديمة قسم البشر أنفسهم . وإن هذه الرابطة لتتخذ على الدوام أشكالاً جديدة ، وبذلك تمثل « تاريخاً » حتى دون أن يوجد بعد أي هراء سياسي أو ديني يحقق علو على ذلك التماسك بين البشر .

الآن فقط ، بعدما أخذنا بعين الاعتبار أربع لحظات ، أربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الأولية ، نجد إن الإنسان يملك « وعياً » أيضاً ؛ بيد أنه ليس على أي حال بالوعي الأصلي ، ليس بالوعي « الخالص » منذ الوهلة الأولى . فمنذ البداية تنقل لعة على « الروح » ، لعة « افعال » المادة عليها ، هذه المادة التي تتظاهر هنا في صورة طبقات مضطربة من الهواء ، وأصوات ، وباختصار في صورة اللغة . إن اللغة قديمة قسم الوعي ، فاللغة هي الوعي الفعلي ، العملي ، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين ، وبالتالي موجود إذن كذلك بصورة فعلية من أجل فقط . فاللغة إنما تنشأ ، مثلها مثل الوعي ، من الحاجة ، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين * . فهي موجودة بالنسبة إلي حيثما توجد علاقة ؛ إن الحيوان « ليس في علاقة » مع أي شيء ، لا يقيم أية علاقات على الإطلاق . فعلاقة الحيوان بالآخرين لا توجد بالنسبة إليه على أنها علاقة . وهكذا فإن الوعي ، من البداية ، نتاج اجتماعي ، وهو يبقى كذلك ما بقي البشر . ومن المفروغ منه إن الوعي هو ، بادی الأمر ، مجرد وعي البيئة الحسية الأقرب ووعي الرابطة المحدودة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يمي . وفي الوقت ذاته ، فإنه وعي الطبيعة التي تنتصب بادی 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 منذ هذا المستوى في المود الأمين :] أن البشر لديهم لأنهم أنزجوا حياهم ، وفلا عن ذلك لأن عليهم أن ينتجوا بطريقة معينة . وهذا ما يقرر تنظيمهم المدني : وأن وعيهم ليطور بالطريقة ذاتها على وجه اللغة .

[صيغة لغوية في المخطوطة :] أننا نجد أن الإنسان يملك لهما يملك « الروح » ، وإن هذا « المروح » يتظاهر « بوسله وعياً » .

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

(الدين الطبيعي *) . وإن وعي ضرورة الارتباط مع الأفراد من حوله يشكل من جهة أخرى ، بالنسبة الى الإنسان ، بداية الوعي بأنه يعيا في مجتمع . وإن هذه البداية لحيوانية بقدر الحياة الاجتماعية نفسها في هذه المرحلة . إنه وعي قطعي خالص ، ولا يمتاز الإنسان من الخوف في هذه النقطة إلا بالحقيقة التالية ، ألا وهي أن الوعي يتخذ عنده مكان الغريزة ، أو أن غريزته هي غريزة واعية . وإن هذا الوعي القطعي أو القبلي يحقق تطوره وامتداده اللاحقين من خلال الإنتاجية المتعاطية ، وازدياد الحاجات وزيادة السكان التي هي في أساس المنصرين 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 ، والطوراء ، الخ ، الخ * * . ولا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً وفعلًا إلا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني * * * . وابتداءً من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهى فضلاً بأنه شيء . يختلف عن وعي الممارسة القائمة ، وأنه يمثل فعلاً شيئاً مادون أن يمثل شيئاً فعلياً ؛ إن 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 إذا دخلت هذه النظرية ، من لاهوت ونسفة وأخلاق ، الخ ، في تناقض مع العلاقات القائمة ، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا لأن العلاقات الاجتماعية القائمة قد دخلت في تناقض مع قوى الإنتاج القائمة ؛ وإن هذا ليحتمل 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 الأمم الأخرى * * * . يعني بين الوعي الوطني والوعي العام لامة ما (كما نرى ذلك في ألمانيا حالياً) ، ويبدو إذن بالنسبة الى هذه الامة ، بالضبط لأن التناقض لايشل في الظاهر إلا بوصفه تناقضاً في أحشاء الوعي الوطني ، أن الصراع يقتصر على هذه القذارة الوطنية ، بالضبط

★ [كتب ماركس منه هذا المستوى في المصود الأبيض :] نرى في الحال أن هذا الدين الطبيعي ، أو هذه الصلاوات الخفية حيال الطبيعة ، مفروضة بشكل النجس والعكس بالعكس . لهذا ، كما هي الحال في كل مكان آخر ، تظهر حرية الإنسان والطبيعة في هذا الشكل أيضاً ، ألا وهو أن سلوك البشر المصود حيال الطبيعة يمشط سلوكهم المحدود فيما بينهم ، وإن سلوكهم المحدود فيما بينهم يمشط بدوره علاقاتهم المحدودة مع الطبيعة . بالضبط لأن الطبيعة تكاد ألا تكون قد تعرضت لأي تغيير من قبل التاريخ . ★ [ملحوظة مفترسة بعد ماركس في المصود الأبيض :] يطور البشر الوعي في إطار التطور التاريخي الفعلي .

★ ★ [كتب ماركس منه هذا المستوى في المصود الأبيض :] يتلاق مع ذلك أول هسكل للأيدريولوجيين الكهنه .

★ ★ ★ [كتب ماركس منه هذا المستوى في المصود الأبيض :] الفهم . الألمان والأيدولوجية بصفتها هذه .

لأن هذه الأمة هي التمتع في ذاته . وفيما عدا ذلك ، فلا أهمية على الإطلاق لما سوف يباشر الوعي صنعه من تلقاء ذاته ؛ أن كل مانحصل عليه من هذا اللفظ 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 افراد مختلفين يقتسونه فيما بينهم ، ولأن الامكانية الوحيدة لعدم قيام التناقض بين هذه العناصر تكمن في الغاء تقسيم العمل من جديد . وفيما عدا ذلك ، فانه من البديهي أن « الأشباح » و « الروابط » و « الكائن الأعلى » و « المفهوم » و « الأوهام » * هي مجرد تعبير ذهني مثالي ، التصور الظاهري للفرد المنعزل ، تصور قيود وتحددات تجريبية جداً يتحرك ضمنها نمط انتاج الحياة وشكل التعامل المترن به *** .

ان هذا التقسيم للعمل ، الذي تنطوي فيه جميع هذه التناقضات ، والذي يركز بدوره على تقسيم العمل الطبيعي في الأسرة وانفصال المجتمع الى أسر مفردة ومتعارضة . يتضمن بصورة متواقة توفيق العمل ومنتجاته ، وهو توزيع غير متكافئ في واقع الأمر ، كميًا وكيفيًا على حد سواء ؛ وبالتالي فانه يتضمن الملكية التي تقوم نواتها ، شكلها الأول ، في الأسرة حيث الزوجة والأولاد عبيد الرجل . ان هذه العبودية ، بالرغم من انها لاتبرح بدائية جداً وكامنة في الأسرة ، هي الملكية الأولى ، لكنها تقابل على اكمل وجه ، حتى في هذه المرحلة الباكرة ، تعريف الاقتصاديين المحدثين الذين يسونها القدرة على التصرف بقوة عمل الآخرين . وفيما عدا ذلك فان تقسيم العمل والملكية الخاصة تعبران متماثلان ، يعبر الأول فيما يتعلق بالنشاط عما يعبر الثاني عنه فيما يتعلق بنتائج 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 . والاكثر من ذلك أن هذه المصلحة الجماعية لاتوجد في المخيلة وحدها مثلاً بوصفها « المصلحة العامة » ، بل قبل كل شيء في الواقع ، من حيث هي التبنية المتبادلة للأفراد الذين يقسم العمل فيما بينهم .

★ [ان المقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] النشاط والمفكر ، يعني النشاط دون فكر والعلم دون نشاط .

★ تعابير يستعملها الفيلسوف الشيايب ، وتبرز بصورة خاصة :

★★★ [ان المقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان هذا العصر التالي من عصره الاقتصادي بالثقل ليس نظرياً خالصاً فحسب ، بل هو قائم كذلك في الوعي الصلي ، يعني أن الوعي الذي يتصور والشيء يدل في تناقض مع نمط الانتاج القائم لايشكل ديانته وفلسفته فحسب ، بل هو ايضاً .

وأخيراً ، فإن تقسيم العمل يقدم لنا في الحال المثال الأول على حقيقة التالية :
 مادام البشر باقين في المجتمع الطبيعي ، يعني مادام هناك انشقاق بين المصلحة الخاصة
 والمصلحة المشتركة ، وبالتالي مادام النشاط مقسماً ليس بصورة طوعية ، بل بصورة
 طبيعية ، فإن عمل الإنسان الخاص يتحول إلى قوة غريبة معارضة له ، تستعبده بدلا
 من أن تكون خاضعة لشرافه . ذلك أنه حالما يقوم توزيع العمل ، فإن كل امرئ يحصل
 على مجال لنشاط خاص به ومقصود عليه ، وهو مجال يفرض عليه ولا يستطيع الإفلات
 منه . أنه قناص ، أو صياد ، أو راع ، أو ناقد نقدي (هـ) ، ولا بد له أن يتأثر على ذلك
 إذا لم يكن راغباً في فقدان وسيلة معيشته . أما في المجتمع الشيوعي ، حيث لا يملك
 كل واحد مجالا واحداً للنشاط مقصوداً عليه وحده ، بل يستطيع أن يصبح ضليعا في
 أي فرع يحلو له ، فإن المجتمع ينظم الانتاج العام ، وبذلك يتيح له أن يفعل هذا الشيء
 اليوم ، وذلك الشيء الآخر غداً ؛ أن اقنص صباحاً ، وأصيد بعد الظهر ، وأرهب
 الماشية مساء ، وأمارس النقد بعد العشاء ، حسب رغبتني الخاصة ، دون أن اصبح
 قط قناصاً أو راعياً أو ناقداً . ان هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي ، هذا التجبر
 لمنهجنا الخاص في قوة موضوعية تملو 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 القائمة بصورة دائمة على الأساس الشخصي للروابط القائمة في كل
 تجمع عائلي وقبلي - كروابط اللحم والدم ، واللفة ، وتقسيم العمل على نطاق واسع ،
 وغير ذلك من المصالح ؛ واننا لنجد بصورة خاصة بين هذه المصالح ، كما سنشرح ذلك
 أدناه ، مصالح الطبقات المشروطة مسبقاً بتقسيم العمل ، هذه الطبقات التي تنفصل في
 كل تجمع من هذا النوع ، والتي تسيطر احداها على جميع الطبقات الأخرى . وترتب
 على ذلك أن جميع الصراعات داخل الدولة ، الصراع بين الديمقراطية والأرستقراطية
 والملكية ، والصراع من أجل حق الاقتراع ، النخ ، النخ ، 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 ملخص كاف إلى الموضوع في
 الحوليات الألمانية الفرنسية وفي العائلة المفصلة (١)) . وترتب على ذلك أيضاً أن كل

* [ان الفترة التالية له عطلت في المخطوطة :] وفي الملكية ، التي هي بانيه الامر مؤسسة انشعابا
 البهر انفسهم ، سرعان ما تطي المجتمع حيلة جديدة لم يردوا في حال من الاسوال صناعا الاصليون ،
 واسحة يعني كل من لم يتنشر بصورة نهائية في « الوحي » الذاتي ، أو « الأوس » .

طبقة تطمح الى السيادة ، حتى اذا كانت سيادتها تفترض ، كما هي الحال بالنسبة الى البروليتاريا ، الفلة الشكل القديم للمجتمع بكليته والفلة للسيادة بالذات . لابد ان تفوز بادية الأمر بالسلطة السياسية كما تمثل بدورها مصلحتها على أنها للمصلحة العامة ، وهو أمر لامناص لها من القيام به بادية الأمر .

ولما كان الأفراد لا يطلبون الا مصلحتهم الخاصة وحدها - التي لا تتطابق بالنسبة اليهم مع مصلحتهم الجماعية ، نظراً لأن العام ليس في آخر الأمر 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 » والوهمية في صورة الدولة 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 نوادياً ، بل نشأ بصورة طبيعية ؛ انها تظهر لهم ، على العكس من ذلك ، على أنها قوة غريبة قائمة خارجاً عنهم ، هم جاهلون بأصلها وهدفها ، وبالتالي فهم عاجزون عن التحكم فيها ، بل هي على النقيض من ذلك تجتاز سلسلة خاصة من أطوار التطور ومراحلها المستقلة جنبا عن ارادة الانسانية ومسيرتها ، بحيث تتحكم هي في الحقيقة في هذه المسيرة وتلك الارادة .

ان هذا « الاستلاب » (كي نستخدم عبارة مفهومة لدى الفلاسفة) لا يمكن طبعا الغاؤه الا بتوفر شرطين عمليين . فحتى يصبح قوة « لاتطاق » ، يعني قوة يقوم البشر بثورة ضدها ، لابد 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 عظيمة في القوة الانتاجية ، يعني مرحلة عليا لتطورها . ومن جهة أخرى ، فان هذا التطور للقوى الانتاجية (التي يتضمن سلفاً ان وجود البشر التجريبي العملي يجري على صعيد التاريخ العالمي بدلاً من أن يجري على صعيد الحياة المحلي) هو شرط عملي مطلق للضرورة ، لأن الطاقة هي التي تصبح بفعله عامة ، ولا بد مع الامتلاك من تجديد الصراع من أجل الضروريات ومن السقوط مجدداً في القمامة القديمة . وفضلا عن ذلك فانه شرط عملي لازم ، لأن التعامل العمومي بين البشر لا يمكن أن ينشأ الا بفعل هذا التطور العمومي للقوى الانتاجية ، ولانه يولد من جهة واحدة لدى جميع الأمم بصورة متوافقة ظاهرة الكتلة « المحرومة

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

وكيف يمكن لولا ذلك أن يكون للملكية عنى 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 تحكم فوق العالم ، على حد تعبير اقتصادي انكليزي ، مثل قدر الأقمعين ، وتوزع بيد خفية السعادة والتصااسة على البشر ، وتنشئه الامبراطوريات وتدمر الامبراطوريات ، وتسبب قيام الأمم وزوالها - بينما تتحلل قوة علاقة العرض والطلب وتذهب هباء منثوراً مع الفناء القاعدة التي هي الملكية الخاصة ، وقيام التنظيم الشيوعي للنتاج الذي يلغي عند الانسان ذلك الشعور بأنه يقف حيال نتاجه الخاص وكأنه يقف أمام قوة غريبة . وعندئذ يستعيد البشر السيطرة على المبادلة والانتاج ونشط العلاقة المتبادلة ما بينهم .

ليست الشيوعية بالنسبة إلينا اوضاعاً ينبغي اقامتها ، مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه . اننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الأوضاع القائمة حالياً . وأن شروط هذه الحركة * تنتج عن الخدمات الموجودة في الوقت الحاضر .

وليس هذا ذلك ، فإن كتلة الشخيلة المعطمين - وهم قوة عمل كتمية منفصلة عن رأس المال وعن أي نوع من تلبية الحاجات حتى المحدود منها - تفترض الأسواق العالمية مثلاً يفترضه اذن أيضاً ، وليس بصورة مؤقتة ، فقدان هذا العمل بالذات على اعتبارهم مصدراً مأموناً للحياة ، وهو فقدان يترتب على المزاحمة . وهكذا فإن البروليتاريا * .

☆ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يجب أن نشر عن نفسها وفقاً للواقع الذي ،
☆☆ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] نفترض المكان للتاريخ العمومي وجوداً تجريبياً فعلياً .

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



إن شكل التعامل المعلن بالقوى الانتاجية الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة ، والمعلن بدوره لهذه المراحل ، هو المجتمع المدني . وإن لهذا المجتمع المدني ، كما يتضح مما قلناه أعلاه ، مقدماته وأساسه في الأسرة البسيطة والمركبة ، ما يسمى العشيرة ، وإن العوامل المقررة الأكثر دقة لهذا المجتمع قد عُدت في ملاحظتنا أعلاه .
وإنه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية ، المسرح الحقيقي للتاريخ كله ، كما يتبين مقدار مسخف تصور التاريخ المصول به فيما مضى ، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة * .

إن المجتمع المدني يشتمل على مجمل علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة لتطور القوى الانتاجية . إنه 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 . إن عبارة « المجتمع المدني » (*Bürgerliche Gesellschaft*) **
قد برزت في القرن الثامن عشر ، حين كانت علاقات الملكية قد تخصصت من المجتمع الجماعي القديم والوسيطي . وإن المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور الا مع البورجوازية ؛ ومهما يكن من أمر ، فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الانتاج والتجارة ، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع المصور أساس الدولة وبقية البنية القوية 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 ، فإن كل جيل يواصل إذن ، من جهة واحدة ، نمط النشاط المنقول اليه ، ولكن في ظروف متغيرة

* [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] أخذنا بين الاعتبار بصورة رئيسية حتى الآن مظهرها واحداً فقط للنشاط الانساني ، ألا وهو عمل البشري الطبيعي . أما المظهر الآخر ، عمل البشر في البشر (¹)

** (*Bürgerliche Gesellschaft*) « المجتمع البورجوازي » أو « المجتمع المدني » (مخطوطة من النسخ) .

(1) [كتبها ماركس عند هذا المستوى في المخطوط الاين :] التعاون والقوة الانتاجية .

جندياً ، ومن جهة ثانية يعدل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً ؛ وإن هذه الوقائع لتتشوه حين يجعل التاريخ الأحداث هدفًا للتلوين السابق . وهكذا ينسب إلى اكتشاف أميركا ، على سبيل المثال ، الهدف التالي : مساعدة الثورة الفرنسية على الانتصار ؛ وهذه الصورة يعين للتاريخ أهدافه الخصوصية ويصير « شخصاً إلى جانب أشخاص آخرين » (لا وهم « الوعي الذاتي ، والنقد ، والأوحد » ، الخ) في حين ما يقصد بمبارات « تقرير » و « حذف » و « بذرة » و « فكرة » التاريخ المنصهر لا يعدو كونه تجريداً للتاريخ السابق ، تجريداً للتأثير الفاعل الذي يمارسه التاريخ السابق على التاريخ اللاحق * .

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

* [ملاحظة أخرى في المخطوطة :] لا شيء آخر سوى تجريد مستخرج من التاريخ اللاحق ، مستخرج من نتيجة وتنتاج الأحداث التي يبعث فيها على وجه الدقة عن هذه الأسرار .

*** [أن الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة :] . أن القديس ماركس شترنر نفسه ينتزه حطاً للتاريخ العالمي على ظهره ويشربه ويأكله يوبياً كما كان يصنع من قبل بجسد ودم سيدنا يسوع المسيح ، والتاريخ العالمي بدوره ينتج بصورة يومية ، هو الأوحد ، الذي هو نتاجه الخاص ، مادام حطراً أن يأكل ويشرب ويكسب ؛ أن الاستشهادات في الأوحد (المؤلف) ، الخ ، مثلها كمثل مناظرة القديس ماركس ضد حبس واشتصاص آخرين بعيدين ، تبين كيف ينتج ، على الصعيد الروحي أيضاً ، من قبل التاريخ العالمي . ويترتب على ذلك إذن أن الأفراد في « التاريخ العالمي » هم تماماً نفس « الملائكة » الذين تصادفهم في أية « رابطة » شترنرية من الطلاب والخيالات العرائر .

وفي الحقيقة أنه من الحقائق التجريبية في التاريخ حتى الوقت الراهن أن الأفراد المنفصلين قد استعملوا بصورة متعاضدة ، مع امتداد نشاطهم الى صعيد التاريخ العالمي ، لقوة غريبة عنهم (وهو ضغط قد حسبوه لعبة قنوة 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 تنبئ عند المنظرين الألمان هذه الحركة كلها ، سوف تلتقي بفعل قلب الحالة الاجتماعية القائمة من قبل الثورة الشيوعية (التي سيرد المزيد عنها أدناه) ، والغاء 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 نراه الفرد الفكري الحقيقي يتوقف كلياً على نراه علاقاته الفعلية . وبهذه الطريقة وحدها سوف يتحرر كل فرد بصورة خاصة من الحواجز القومية والمحلية المختلفة ، ويصبح على صلة عليا بالانتاج العالمي والفكري للعالم بأسره ، ويتكمن من كسب القدرة على الاستمتاع بالنتائج العالم بأسره في جميع الميادين (إبداعات الإنسان) . وأن التبعية العمومية ، هذا الشكل الطبيعي لتعاون الأفراد على صعيد التاريخ العالمي ، سوف تتحول بفعل هذه الثورة الشيوعية الى الإشراف والسيطرة الواعية على هذه القوى التي نشأت عن تأثير البشر ببعضهم بعضاً ، لكنها أوهبت البشر وتحكمت فيهم حتى الآن كما لو كانت قوى غريبة عنهم كلياً . وأنه يمكن الآن التعبير عن هذا الرأي بمباراة تأملية ومثالية ، يعني خيالية ، على اعتباره ، توالد النوع * الذاتي ، (المجتمع باعتباره الذات) ، وبالتالي فإن السلسلة المتعاقبة للأفراد أصحاب العلاقة المتبادلة والمتربطين ببعضهم 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 وفقاً لهرم القديس برونو * .

* [كتب ماركس عند هذا المستوى في المود الإيمن :] في لنجاح الوصي .

* بالالمانية Gattung . وترجمها « النوع » بمعنى النوع البشري .

* * * [ان المقتطفات التالية قد شطب في المخطوطة :] ومن جرام ذلك فإن « مفهوم (1) التفسيرية (2) ينفس (3) بصورة عامة (4) أنه يطرح نفسه مع حدوده » (أنه يتوصل الى ذلك بصورة مرفقة) ، وأن يلقي (5) من جديد (6) هذا التحديد الذي يطرحه (7) ، (ليس من ذاته ، ولا بصورة عامة ، وكذلك ليس بواسطة مفهومه) ، لكن يطرحه (8) العمومية (9) . باعتبار أن هذه اللاحقة ليست سوى نتيجة تاييزه الذاتي (10) الباطن (11) فضالته . ، س : ٨٧ - ٨٨ .

[كتب ماركس في المود الإيمن هذه الملاحظة المخطوطة :] (ان السيد برونو لا يصل الى الاتي عشية) .

ولا بمعنى «الأوحد» * ، أو الإنسان «المصنوع 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 ان 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 اعباء المجتمع ، دون الاستمتاع بميزاته ، وهي مطرودة من المجتمع بحيث لا بد لها أن تتخذ مكانها في المعارضة الأشد صراحة ضد جميع الطبقات الأخرى ، طبقة يشكلها غالبية أعضاء المجتمع وينشئ منها وعي ضرورة قيام ثورة جنسية ، وعي هو الوعي الشيوعي ، ومن المفروض منه أنه يمكن أن يتشكل أيضاً عند الطبقات الأخرى عندما تتبين وضع هذه الطبقة ٢٠ - ان الشروط التي يمكن فيها استخدام قوى انتاجية معينة في شروط سيطرة طبقة معينة على المجتمع*** : ان القوة الاجتماعية لهذه الطبقة ، الناجمة عما تملكه ، تجد بصورة منتظمة تعبيرها العملي في شكل مثالي في نمط الدولة الخاص ؛ وهذا هو السبب في أن كل نضال ثوري يتوجه ضد طبقة سادت حتى ذلك الحين**** ٣٠ - 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 فان 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 البنية 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 ٤٠ - يتضح أنه لا بد من تحقيق تحويل كئلي للبشر من أجل خلق هذا الوعي بصورة كئلية ، وكذلك من أجل تنفيذ الأمر نفسه ؛ والحال أن مثل هذا التحويل لا يمكن أن يحدث الا بواسطة حركة عملية ، بواسطة ثورة ؛ وهكذا فان 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 غنى النظام القديم الذي يعلق بها وأن تصبح

* ماكس شترنر .

** جزء من البنية قد شطب في المخطوطة . ابتداءً من « القديس برونو » .

*** [ملاحظة أخرى في المخطوطة :] ٢ - ان كل مرحلة في تطور القوى الانتاجية تقدم كاساس لسيطرة معينة على المجتمع .

**** [كتب مارك عند هذا المستوى في المود الابن :] بحيث أن مصلحة هؤلاء القوم ان يعاقبوا على حالة الانتاج الرامنة .

***** [ان الفقرة التالية قد شطب 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 (يعني المجتمع المدني في مراحلها المتنوعة) على اعتباره أساس التاريخ برمته ، الامر الذي يستقيم في اظهر هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة ، وكذلك في تفسير جميع المنتجات النظرية واشكال الوعي المختلفة ،

★ [ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة :] منذ وقت لا بأس به يتفق جميع الشيوعيين ، سواء في فرنسا ام في انكلترا والمانيا ، على ضرورة هذه الثورة ؛ ومع ذلك فان القديس برونو يواصل بكل سكينته حلمه ويستند ان « الانسبة الفعلية » ، يعني الشيوعية ، انما نوضع هنا « موضع الروحانية » (التي لا مكان لها على الاطلاق) ، كما تكسب مزيدا من الاحترام . وانه لبواصل حلمه : « ان يجب ان ياتي الخلاص ، ان تنزل السماء على الارض ، وان تكون الارض السماء » (ان لاهوتنا العلامة عاجز دائما عن التسليم بحرمانه من السماء) . « عندئذ سوف يتفجر ، في مله التنافسات المساوية ، الفرح والحبور الى الابد » (ص : ١٤٠) . ان الاب الكنائسي المقدس سوف يصاب بمفاجأة كبيرة عندما ينهار عليه يوم الدينونة الاخير ، اليوم الذي سنتم فيه هذه الامور جميعا - يوم سوف يكون فجره مصنوعا من انكاس المدن الملتفة على السماء ، وينتردد في اذنيه ، في مله هذه « التنافسات المساوية » ، لمن الارستيلز والكارمانيول المتوافق بهزيم المدافع ، الذي لا يد منه في هذه المناسبة ، في حين تمن القصة التفويضياتها ، بينما نزعجهم الكلمة الفاسقة *Ca Ira, Ca ira* ، وتلغى « الوعي الذاتي » بواسطة عمود الصباح (١) . ان القديس برونو يملك الحق اقل من اي امرى آخر في ان يرسم لوحة بناءة من هذا « الفرح والحبور الى الابد » . وعلى أي حال ، فان « انصار دين المحبة الفيورياني » يملكون فيما يبدو تصورا خصوصيا من هذا « الفرح » وهذا « الحبور » عندما يتحدلون من لورة تنفذ فيها جميع الاشياء الاخرى ما هذا « التنافسات المساوية » . ولن تمنع انفسنا اللذة في ان نركب قبليا كيف سيكون سلوك القديس برونو يوم الدينونة الاخرة . وانه لن الصعب ايضا ان نجزم ما اذا كان ينبغي تصور آلبرولتيريين الثائرين (٢) على انهم « جوهر » يترد ضد الوعي الذاتي ، على انهم كتلة تستهدف قلب النقد ، ام انهم « اشباع » من الروح الذي يغفر على أي حال الى الصلابة الضرورية من اجل هدم الافكار البويرية (٣) .

(١) كتاب ماركس عند هذا السنوي في المود الايس : [العائلة المفسدة .

(٢) اشارة الى لازمة اغنية *Ca ira* : « الارستقراطيون الى عمود الصباح » .

(٣) *Proletaires en Révolution* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(٤) ليس من الصبر علينا ان نفهم السبب في ان ماركس قد شطب اخيرا هذه الرؤيا القيايمية من الثورة ، بالرغم من انه لم يكن يتصور بعد ، في ذلك الحين ، الثورة الا لورة متيفة ، بل دامية . لقد كان في ذهنه اذن الثورة الفرنسية وعمد الارهاب .

من دين ، وفلسفة ، واخلاق ★ الخ ، الخ ، بواسطته ، ورسم اصوله ونموه انطلاقا من هذه المنتجات ؛ وبهذه الطريقة يمكن بكل تأكيد وصف الامر بأسره في كليته (وبالتالي دراسة الفعل المتبادل لجوابه المتعددة ★) . ولا حاجة به ، مثل التصور المثالي للتاريخ ، الى البحث عن مقولة في كل مرحلة ، بل هو يبقى باستمرار على الوضوح 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 » أو التحول الى « أطيف » و « أشباح » و « أوهام » ★ ★ ★ الخ ، بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية الشخصية التي ولد منها هذا الهراء المثالي ؛ وان الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ ، وكذلك للدين ، والفلسفة ، وكل نظرية أخرى . 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 الراسمالية ، ومن الظروف ، صحيح من جهة واحدة انها تعدل من قبل الجيل الجديد ، لكنها من جهة أخرى تعلي عليه شروطه الحياتية الخاصة وتمنحه تطورا محددا وطابعا نوعيا ؛ وبنتيجة ذلك فان الظروف تصنع البشر بالضبط بقدر ما يصنع البشر الظروف . ان هذه الحصيلة من القوى الانتاجية والارصدة الراسمالية واشكال التماثل الاجتماعية ، التي يصادفها كل فرد وكل جيل على اعتبارها معطيات قائمة ، هي الاساس المشخص لما تصوره الفلاسفة على انه « جوهر الانسان » و « ماهيته » ، وما رفعوه الى السحب وكافحوه ، وهو اساس مشخص 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 الاختلاج الشوري الذي يتكرر دوريا في التاريخ قويا بصورة كافية ام لا ليقبّل اسس النظام القائم برمته . ان العناصر المادية لثورة كاملة هي من جهة واحدة القوى المنتجة القائمة ، ومن جهة ثانية تشكل كتلة ثورية ثور لا ضد شروط خاصة للمجتمع المنصرم فحسب ،

★ [مياغة أخرى في المخطوطة :] في تفسير المجتمع المدني في ادواره المختلفة وفي انكساره العملي - الثاني ، الدولة ، وكذلك جميع المنتجات المختلفة واشكال الوعي ، من دين وفلسفة واخلاق الخ .
 ★★ [كتب ماركس منه هذا المستوى في المومد الإمين :] فيويويانخ .
 ★★★ إشارة الى نظريات بوير وشرنر . 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 تم التعبير عنها مائة مرة حتى ذلك الحين ، كما يبرهن على ذلك تاريخ الشيوعية .

ان هذا الاساس الفعلي للتاريخ إما أهمل كليا أو 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 أصل التاريخ ، بينما التاريخي حقا وفلا يبدو كأنه منفصل عن الحياة العادية ، شيئا خارج الأرض وفوقها . ومن هنا فان علاقة الإنسان بالطبيعة تنفي من التاريخ . الامر الذي يترتب عليه التعارض بين الطبيعة والتاريخ . وبنتيجة ذلك ، فان انصار هذا التصور للتاريخ لم يتمكنوا ان يروا في التاريخ الا الاحداث التاريخية والسياسية الكبرى ، والصراعات الدينية ومختلف انواع التضاللات النظرية ، ولم يكن لهم بدء بصورة خاصة ، في كل عصر تاريخي ، من **المشطرة في وهم هذا العصر** . ومثال ذلك انه اذا تخيل 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 وتميئها . وحين يؤدي الشكل البدائي الذي يمثل 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 الاصفى » ، لجعل هذه الطريقة التي يتبعها الالمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية ، ولا حتى المصالح السياسية ، بل للافكار المحضة ؛ وبالتالي فلا بدء ان يتبدى هذا التاريخ للقدس يرونو على انه سلسلة من « الافكار » التي تلتهم بعضها بعضا ، والتي تلتشى اخيرا في « الوعي الذاتي » ؛ وان مجرى التاريخ ليبدو بمزيد من المنطق ايضا ، في

✽ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] ان ما يسمى الطريقة الموضوعية في كتابة التاريخ كانت تستقيم بالضبط في معالجة الشروط التاريخية بصورة منفصلة من النشاط . طابع رجعي .

نظر القديس ماكس شترنر الذي لا يعرف شيئا على الإطلاق من التاريخ الفعلي ، على أنه مجرد رواية عن « الفرسان » واللصوص والإشباح الذين لا يستطيع طبعاً أن ينجو من رؤاهم إلا « بالزندقة » وحدها . أن هذا التصور ديني حقاً وفعل ، أنه يفترض أن الإنسان الديني هو الإنسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ بأسره ؛ وأنه يلضع في مخيلته الإنتاج الديني للاوهام في مكان الإنتاج الفعلي لوسائل المعيشة وللحياة بالذات . أن هذا التصور للتاريخ كله ، فضلاً عن انحلاله والوساوس والشكوك الناجمة عنه ، هو قضية هومية خالصة تخص الإلمان وحدهم ولا تملك إلا أهمية محلية بالنسبة إلى ألمانيا ، ومثال ذلك المسألة الهامة التي عولجت مرات عديدة مؤخراً : كيف « تنتقل من ملكوت الله إلى ملكوت الإنسان » بصورة فعلية - فكانها « ملكوت الله » هذا قد وجد في أي وقت من الأوقات في أي مكان آخر غير مخيلة البشر ، وكأنها السادة العلامون لا يعيشون باستمرار ، دون أن يموا ذلك ، في « ملكوت الإنسان » الذي يفتشون الآن عن السبيل إليه ، وكأنها هذا اللهو العلمي (ذلك أنه ليس شيئاً أكثر من ذلك) الخاص بتفسير سر هذا الإنشاء النظري في السحب لا يقوم ، على النقيض من ذلك ، في أثبات نشوئه من الشروط الفعلية على الأرض* . أن المسألة بالنسبة إلى هؤلاء الإلمان هي دائماً مجرد مسألة أرجاع الهراء الذي يصادفونه إلى نزوة ما أخرى ، يعني افتراض أن هذا العبث برمته يملك على العموم معنى خاصاً المقصود هو اكتشافه ، بينما المسألة في الحقيقة هي تفسير هذا التشدد النظري بالشروط الفعلية القائمة . أن الحل العملي الحقيقي لهذا التشدد ، استئصال هذه الأفكار من وعي البشر ، لن يتحقق كما قلنا أعلاه إلا بفعل تحول الظروف وليس بالاستدلالات النظرية . أن هذه الأفكار النظرية لا وجود لها بالنسبة إلى كتلة البشر ، يعني البروليتاريا ، وبالتالي فهي لا تتطلب أن تحذف بالنسبة إلى هذه الكتلة التي إذا كانت قد انطوت على أية تصورات نظرية في يوم من الأيام ، مثلاً الدين ، الخ ، فإن الظروف قد دمرتها منذ زمن طويل .

أن الطابع القومي الخالص لهذه المسائل وحلولها يتضح مرة أخرى في طريقة إيمان هؤلاء المنظرين بكل جدية بأن أوهاهما مثل « الله - الإنسان » ، و « الإنسان » ، الخ ، قد سيطرت على المصور المختلفة في التاريخ (بل أن القديس برونو بعضي حتى التأكيد بأن « النقد والنقد وحدهم قد صنعوا التاريخ ») ، وأنهم حين

* [صياغة أخرى في المخطوطة :] وكأننا لا يمكن أن يكون لهمو طبعاً من درجة رفيعة جداً أن نفكر ، حتى في التقاسيل ، الظاهرة القرية التي يشكلها هذا التكون للسحب النظرية انطلاقاً من العلاقات الأرضية الفعلية وتقديم البرهان على ذلك .

ينصرفون هم انفسهم الى الانشاءات التاريخية ، فانهم يقفون بأعظم السرعة من فوق جميع المراحل السابقة وينتقلون من فورهم من « الحضارة الغولية » الى التاريخ « الفني مضمونا » بكل معنى الكلمة ، يعني الى تاريخ **حوليات هال والحوليات الإلغية** (١٠) ، وبروون كيف انحلت المدرسة الميغيلة في شجار عام .

أنهم ينسون جميع الأمم الأخرى ، وجميع الأحداث الواقعية ، ويقتصر المسرح العالمي على معرض كتاب لايزغ والمناظرات المتبادلة عن « النقد » و « الإنسان » و « الأوحده » . وإذا عالج هؤلاء المنظرون بصورة فعلية موضوعات تاريخية ، القرن الثامن عشر على سبيل المثال ، فانهم يقتصرون على تقديم تاريخ لافكار ذلك الزمان ، منتزعة من الوقائع ومن التطورات العملية التي تشكل أساسها ، والأكثر من ذلك أنهم 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 الألمان من ١٨٤٠ الى ١٨٤٤ . وكما يمكن أن يكون متوقعا عندما يكون الهدف من كتابه تاريخ عصر سابق زيادة نال مجد أحد الأشخاص غير التاريخيين وتخيلائه ، فإن جميع الأحداث التاريخية الفعلية ، وحتى الفترات التاريخية الفعلية للسياسة في التاريخ ، لا يؤتى لها على ذكر . وانا لنحصل كتعويض عن ذلك على قصة لا تستند الى البحث والاستقصاء الجديين ، بل الى الانشاءات التاريخية والثرورات الأدبية ، تلك التي زودنا القديس بروون بها في تاريخه المنسي الآن عن القرن الثامن عشر (١١) . ان عطاري الفكر هؤلاء ، الملوءين صلفا والمتنفخين وقاحة ، الذين يتخيلون أنهم يسمون بصورة لا متناهية فوق جميع المستبقات القومية ، هم أكثر قومية عمليا بصورة لا تقاس من أولئك المتناقضين المذمتين على الجمة الذين يطعمون بالمانيا موحدة . أنهم يرفضون كل صفة تاريخية لأعمال الأمم الأخرى : أنهم يعيشون في المانيا ، ولا مانيا ، وفي سبيل المانيا ؛ أنهم يحولون اغنية الراين (١٢) الى نشيد ديني ويستولون على الألزاس واللورين بنهب الفلسفة الفرنسية بدلا من نهبا للغة الفرنسية ، وبجرمة الافكار الفرنسية بدلا من جرمة الأقاليم الفرنسية . ان الهر فينيدي (١٣) كوسموبوليني بالمقارنة مع القديسين بروون وماكس اللدين بنادبان بهيمنة المانيا حين ينادبان بهيمنة النظرية .

وانه لمن الجلي أيضا من هذه الحجج كم يخدع فيورباخ نفسه بفظاظة حين ينادي بنفسه شيوعيا بمقتضى صفة « الإنسان الشامي » **مجلة وغان الفلسفية** ، ١٨٤٥ ، القسم الثاني (١٤) ويحول الشيوعي

✱ Theatrum Mundi ✱ ، باللاتينية في النص الأصلي .

✱✱ الاقترع بالتتالي الى جوهر وفيورباخ وشتترن .

الى محمول « للانسان » ، وبذلك يحسب 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 ان البشر يحتاجون الى بعضهم بعضا ، وان تلك كانت الحال على الدوام . وانه ليريد ان ينشئ وعيا بهذه الحقيقة ، يعني ان ينتج فحسب ، مثله كمثل 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 هذه 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 يطبقن على هذا التصور الفيورباخي عن الشيوعي وبضعانه في مكان الشيوعي الفعلي - وهما يغلان ذلك ، جزئيا ، كما يستطيعان محاربة الشيوعية ايضا على اعتبارها « روح الروح » ، على اعتبارها مقولة فلسفية ، على اعتبارها خصما متكافئا معها - وهو ما يفعله القديس برونو من جانب ، فضلا عن ذلك ، لاسباب ذرائعية . وكما نورد مثالا عن هذا التسليم بالاوضاع القائمة وانكارها في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايرح فيورباخ بشاطرخصومنا 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 بشاطرخصومنا اياهما، نذكر بمقطع من او انساني ونمط حياتهما ونشاطهما المعين هي تلك الشروط التي تثمر « ماهيتهما » بالرضى فيها . وان كل استثناء هنا بتصور بكل وضوح على انه مصادفة تعيسة او شذوذ لا سبيل الى تبديله . وهكذا فاذا كان الملايين من البروليتاريين لا يشعرون في حال من الاحوال بالرضى عن شروطهم المعيشية ، واذا كان « وجودهم » لا يتفق على الإطلاق مع « ماهيتهم » ، فانما تلك كارثة لا مفر منها وفقا للمقطع المستشهد به ، ولا بد من تحملها بكل هدوء . ومهما يكن من امر ، فان هؤلاء الملايين من البروليتاريين يرون رابا مخالفا في هذه المسألة ، وسوف يشتون ذلك في الوقت المناسب ، عندما يجملون « وجودهم » متناغما مع « ماهيتهم » بطريقة عميقة ، 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 اهمية مطلية » هي من القاطع التي كانت مجبولة حتى الآن ، وقد نشرت للمرة الاولى ، بعد اكتشاف عدد من صفحات الابدولوجية الاثنية ، عام ١٩٦٢ في الكلمة الالهية للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثاني ، القسم الاول ، وقد سبق ذكرها . وفي هذا النص يطابق الصفحة المرقمة ٢٩ من ليل ماركس، المود الاين، اما نص المود الايسر، ليرد اذناه، من: ١١٠ «لترجم»

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 تبرهن على مثل هذه المقترحات الفيورباخية تضيق باستمرار . ان « ماهية » السمك - كي نستانف واحدة من موضوعات فيورباخ - هي « وجوده » ، الماء . وان « ماهية » سمك النهر هي مياه النهر . بيد ان هذه المياه تكف عن كونها « ماهية » السمك وتصبح وسطا وجوديا لا يلائمه حالما يوضع النهر في خدمة الصناعة ، حالما يتلوث بالاصبغة 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 المناداة بان مثل هذه التناقضات جميعا شلوذات حتمية لا تختلف جوهريا عن المزاء الذي يقدمه القديس ماكس شترنر الى المستائين ، قائلا ان هذا التناقض هو تناقضهم الخاص ، وان هذا المازق هو مازقهم الخاص ، وبالتالي ينبغي لهم اما ان يمتنعوا عن الاحتجاج ، وان ينطووا على اشمئزازهم ، واما ان يثوروا ضد مصيرهم ، لكن بطريقة خيالية ما . وان هذا « التفسير » لا يختلف اكثر من ذلك عن اللوم الذي بوجهه اليهم القديس برونو عندما يقول ان هذا المازق ناشئ عن حقيقة ان اصحاب العلاقة ظلوا غافرين 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 ، وبنتيجة 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 والاسترقابية 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 » .

اننا نصادف هنا تقسيم العمل ، الذي سبق فراينا اعلاه (ص ٤٢ - ٤٦) انه احد اشكال التاريخ الرئيسية حتى وقتنا الحاضر . وانه لينتظر 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 يجهلون من اعداد وهم الطبقة عن ذاتها المصدر الرئيسي لمعشيتهم) ، بينما موقف الآخرين حيال هذه الافكار والاهوام موقف اشد انفعالية واعظم استقبالا ؛ لانهم في واقع الامر اعضاء هذه الطبقة النشيطون ، ووقتهم اقل اتساعا من اجل صنع الاهوام والافكار عن انفسهم . ويمكن لهذا الانشقاق ضمن هذه الطبقة ان يتطور حتى يؤدي الى قدر من التعارض والعداء بين

القسمين ، وهو انشقاق يستقط 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 متبجرا 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 الأمر
(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 أن نعني بشروط انتاج
هذه الأفكار ومنتجها، إذا نحن غمضنا النظر على هذا الفرار عن الأفراد والشروط
العالمية الذين هم مصدر تلك الأفكار ، كان في استطاعتنا أن نقول على سبيل المثال
أن مفاهيم الشرف والاخلاص ، الخ ، كانت سائدة أبان سيادة الارستقراطية ،
وأن مفاهيم الحرية والمساواة ، الخ ، كانت سائدة أبان سيادة البورجوازية، الخ * .
وأن الطبقة السائدة بوجه الاجمال تتوهم أن تلك هي الحقيقة . ان هذا التصور
للتاريخ ، المشترك بين جميع المؤرخين منذ القرن الثامن عشر بصورة خاصة ،
سوف يصطدم بالضرورة بظاهرة أن الأفكار السائدة سوف تزداد تجريدا ، يعني
أنها سوف تتخذ أكثر فأكثر شكل العمومية . ذلك أن كل طبقة جديدة تحتل مكان
طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة ، ولو لمجرد تحقيق أهدافها ، الى تمثيل مصالحها
على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع ، يعني أنه ينبغي لها ، إذا شئنا
أن نعبر عن ذلك على صعيد الأفكار ، أن تعطى أفكارها شكل العمومية ، وأن تمثلها
على أنها الأفكار الوحيدة العقلانية ، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة .
ان الطبقة الثورية تمثل منذ البداية ، لمجرد أنها تعارض طبقة أخرى ، ليس على
أنها طبقة، بل على أنها ممثلة المجتمع بأسره؛ أنها تتجلى على أنها الكتلة الكاملة للمجتمع في
مواجهة الطبقة السائدة * * . وأنها لتستطيع أن تفعل ذلك، بادئ ذي بدء، لأن مصالحها
أوتق ارتباطا بعد بصورة فعلية بالمصلحة المشتركة لجميع الطبقات غير السائدة الأخرى،

* [كتب ماركس منذ هذا المستوى في العمود الأيسر :] (العمومية تقابل : ١ - الطبقة في
مواجهة النظام ، ٢ - الرأسمالية ، والتعامل على نطاق عالمي ، الخ ، ٣ - القوة العددية الكبيرة للسائدة ،
٤ - وهم جماعية المصالح . هذا الوهم صحيح في الجئانية ، ٥ - خلال الإيديولوجيين، وتقسيم العمل) .
* * [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وسطيا ، تنصور الطبقة السائدة نفسها ان
هذه المفاهيم هي التي تسود ولا تميزها عن الأفكار السائدة للمصور السابقة إلا بتقديرها على أنها حقائق
أولية ، ان هذه المفاهيم السائدة سوف تنطلي بشكل يزداد عمومية وعميما بقدر ما يلزم الطبقة السائدة
الآثر فأكثر يتمثل مصالحها على أنها مصالح جميع أعضاء 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 بقر 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 يرتفعوا 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 التمازج بين الطبقة التي تسود من الآن فصاعدا والطبقات غير السائدة يتطور بالمقابل بمزيد من الحدة والعمق في وقت لاحق . . وان كلا هذين الامرين يعبران حقيقة ان الصراع الذي يجب ان يشن ضد هذه الطبقة السائدة الجديدة يستهدف بفوره انكارا للشروط الاجتماعية السابقة اشد حسما وجبرية مما كان في قسرة جميع الطبقات السائدة التي سمت الى الحكم ان تحققه .

ان هذا الوهم باكملة ، 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 التامليون . وان هيغل نفسه ليعترف في ختام فلسفة التاريخ انه انما « اخذ بعين الاعتبار تقدم المفهوم وحده » ، ومثل في التاريخ « النيوديسيا * الحقيقة » (ص : ٤٤٦) . وان المرء ليستطيع الان

* [مياغة 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) .

ان يرجع الفقهري 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 (بسميها شترنر التراث) تقتصر على الجهود الثلاثة التالية:
١ - ينبغي فصل افكار اولئك الذين يحكمون لاسباب تجريبية ، في شروط تجريبية ، وعلى اعتبارهم أفرادا ماديين ، عن هؤلاء البشر انفسهم ، وبذلك الاعتراف بان الافكار او الاوهام 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 « اعمال لتقرير المسير من جانب المفهوم » (وهذا ممكن لان هذه الافكار مرتبطة ببعضها بعضا فعليا من جراء قاعدتها التجريبية ؛ فضلا عن ذلك فهي تصبح تفاضلات ، تمييزات يقوم الفكر نفسه بها حين يتم تصورها على انها مجرد افكار) .

٣ - يحول هذا « المفهوم » الذي يقرر ذاته ، من اجل التخلص من مظاهرة 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 بطورهم على انهم صناع التاريخ ، على انهم « مجلس الحرامس » ، على انهم الحكام* . وهكذا ، فان جملة العناصر المادية تنتزع من التاريخ ، بحيث يمكن الآن اطلاق العنان لجنود التأمل الطوم .

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

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

★ | كتب ماركس عند هذا المستوى في المسود الايمن : | الانسان = « الروح الانساني الفكر » .

★★ Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصيل .

... قد وجد * . وترتب 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 المعطاة ، من حيث هم بالذات ادوات انتاج . وهنا يظهر اذن الفرق بين ادوات الانتاج الطبيعية وادوات الانتاج التي خلقها 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 ايضا ، وهي الملكية المقاربة هنا ، على انها سيطرة مباشرة وطبيعية ؛ وفي الحالة الثانية تظهر هذه الملكية على انها سيطرة العمل ، وهو هنا العمل المتراكم ، الرأسمال . ان الحالة الاولى تفترض مسبقا ان الافراد موحدون 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 ماديا ، وتتجسد في طرف ثالث هو المال . وفي الحالة الاولى تكون الصناعة الصغرى موجودة ، لكنها خاضعة لاستخدام اداة الانتاج الطبيعية ، ومن جراء ذلك تقتصر الى توزيع العمل بين مختلف الافراد ؛ اما في الحالة الثانية ، فلا وجود للصناعة الا في تقسيم العمل ولاغراض هذا التقسيم .

* ان الملاح ، الذي كان موجودا في المدفن الذي يحل بضط لنجلز رقم ٢٢ ويخط ملوكس الترميم من ٣٦ الى ٣٩ ، ضائع . وان مجموع الصفحات العائمة يبلغ اربع صفحات . « الترجمة » .

لقد انطلقنا حتى الآن من أدوات الإنتاج وكانت ضرورة الملكية الخاصة لبعض المراحل الصناعية واضحة سلفاً في هذه الحالة . أما في الصناعة الاستخراجية * ، فإن الملكية الخاصة تتطابق كلياً بمد مع العمل ؛ لقد كانت الملكية ، في الصناعة الصغرى وفي كل الزراعة حتى الآن ، النتيجة الضرورية لآليات 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 شوطاً كبيراً من التطور كي تستطيع خلقه . ونتيجة ذلك ، فإن إلغاء قانون الملكية الخاصة غير ممكن أيضاً إلا مع إلغاء الصناعة الكبرى .

[ب . الأساس الواقعي للإيديولوجية]

[١] التماثل والقوى المتجهة

إن التقسيم الأكبر للعمل المادي والذهني هو انفصال المدينة والريف . فالتمارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية إلى الحضارة ، من التنظيم القبلي إلى الدولة ، من الأقلية إلى الأمة ، ويستمر عبر تاريخ الحضارة بأكمله حتى إيماننا الحاضرة (العصبة المناهضة لقانون الحروب) (١١) .

وإن وجود المدينة ليتضمن في الوقت ذاته ضرورة الإدارة ، والشرطة ، والضرائب ، الخ ، وباختصار ضرورة التنظيم البلدي ، وبالتالي السياسة بصورة عامة . وهناك ظهر للمرة الأولى انقسام السكان إلى طبقتين كبيرتين ، وهو انقسام يعتمد بصورة مباشرة على تقسيم العمل وعلى أدوات الإنتاج . وإن المدينة هي إذن نتيجة تركز السكان ، والراسمال ، والملذات ، والحاجات ، بينما يثبت الريف الحقيقة المضادة تماماً ، أي العزلة والتشتت . ولا يمكن أن يكون للتضاد بين المدينة والريف وجود إلا ضمن إطار الملكية الخاصة ، وهو يشكل التعبير الأشد جلاءً عن خضوع الفرد لتقسيم العمل ، خضوعه لنشاط معين مفروض عليه - وهو خضوع يجعل من الإنسان الواحد حيواناً حضرياً محدوداً ، ومن الإنسان الآخر حيواناً ريفياً محدوداً ، ويخلق من جديد ، يومياً ، النزاع بين مصالحهما . وأن العمل هو من جديد الشيء الرئيسي هنا ، السلطان على الأفراد ، ومادام لهذا السلطان وجود فلا بد من وجود الملكية الخاصة . أن إلغاء التضاد بين المدينة والريف هو أحد الشروط الأولى للحياة المشاعية ، وهو شرط يتوقف بدوره على كسالة من القدمات المادية ولا يمكن تحقيقه بالإرادة المجردة ، كما يستطيع أن يتبين

* Industrie extractive ، بالفرنسية في النص الأصلي .

كل امرئ من النظرة الاولى . (لا بدء بعد من شرح هذه الشروط) . وانه ليكن 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 الادوات الاشد ضرورة لحرفته . ان المزاخمة بين الارقاء الاقيين 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 اجل بيع بضائعهم حين كان هؤلاء الحرفيسون تجارا مايزالون ، وما ترتب على ذلك من استبعاد الاشخاص غير المؤهلين عن هذه المباني ، والنزاع بين مصالح الحرف المختلفة ، وضرورة حماية البراعة المكتسبة فيها بكل مشقة ، والتنظيم الانقطاعي للبلد باسره ، هذه جميعا قد كانت الاسباب التي دفعت العمال في كل حرفة الى الاتحاد في نقابات حرفية . وليس لنا في هذا الموضع ان نتمتع 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 اسابدهم ، يقصدون بصورة منفصلة المدن حيث كانوا يصادفون جماعة منظمة كانوا حيالها لا حول لهم ولا قوة . وكان لا بدء لهم فيها من الخضوع للوضع المعين لهم بفعل الطلب على عملهم ومصلحة 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 وفقا لمصالحهم الخاصة ؛ واما ان عملهم لم يكن يتطلب تعلما ، وبالتالي لم يكن يخضع بهينة 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 » حقيقة اقتضتها الحاجة المباشرة ، والاهتمام بتوفير الحماية للملكية ، وكانت معينة بالاكتسار من وسائل الدفاع عن اعضائها كلا على حدة . وكانت غوغاء هذه المدن مفتقرة الى القوة اطلاقا ، وهي تتربس 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 والتمهنون منظمين في كل حرفة على افضل 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 أن يصبحوا معلمين بدورهم . وهكذا فبينما قامت الفوضى على الأقل بفن ضد النظام البلدي بأسره ، وهي فتن ظلت دونها فعالية من جراء عجزها . فإن العمال الحاذقين لم يذهبوا قط الى أبعد من أعمال 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 الفردي داخل النقابات نفسها . كان لا بد لكل عامل ان يتقن دورة كاملة من المهمات ، وكان عليه ان يصنع كل ما يمكن صنعه بأنواته . وان المبادلات المحدودة والمواصلات الهزيلة بين المدن المفردة ، وتقص السكان وضيق الحاجات ، لم تشجع كذلك على قيام تقسيم اعلى من العمل . ولذا فقد كان على كل امرئ راغب في أن 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 موقف اللامبالاة .

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

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

بصورة مباشرة بعمل صاحبه الخاص ، غير منفصل عنه ، وضمن هذه الحدود
راسملا مرتبطة بطبقة .

وكان الامتداد التالي لتقسيم العمل هو انفصال الإنتاج عن التجارة ، وتشكل
طبقة خاصة من التجار ، وهو انفصال كان يشكل حقيقة مكتسبة سلفا في المدن
المختلفة من عصر سابق (مع اليهود في عداد أشياء أخرى) ، وما أسرع ما ظهر في
المدن الحديثة النشوء . ولقد أعطيت مع هذا الانفصال امكانية الاتصالات التجارية
التي تتجاوز المحيط المباشر ، وهي امكانية كان تحقيقها رهنا بوسائط المواصلات
القائمة ، وبحالة الامن العام في الأرياف ، 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 تمنع ، 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 فكل متبادل بين الإنتاج
والتجارة . ان المدن تنشئ علاقات ببعضها بعضا ، وتنجلب أدوات جديدة من
مدينة الى أخرى ، وسرعان ما يستدعي الانفصال بين الإنتاج والتجارة تقسيما
جديدا للإنتاج بين المدن المختلفة التي ما أسرع ما تستغل كل مدينة منها فرعا
متفوقا من الصناعة . وتأخذ القيود المحلية للازمان السابقة في الانحلال بصورة تدريجية .

وفي العصر الوسيط كان المواطنون في كل مدينة ملزمين بالاتحاد ضد النبالة
العقارية آنفاذا لجلودهم . وقد أدى امتداد التجارة وانشاء المواصلات بكل مدينة
الى التعرف على مدن أخرى دافعت عن ذات المصالح في النضال ضد الخصم نفسه ★★ .
ولم تنشأ الطبقة البورجوازية الا بصورة تدريجية انطلاقا من البورجوازيات المحلية
العديدة لختلف المدن . ولقد أصبحت 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 الانقطاعية ،
ولكن هذه الشروط خلقتهم بقدر ما كان يقرهم تضادهم مع النظام الانقطاعي الذي
وجدوه قائما . ومع الارتباط بين المدن المختلفة ، تحولت هذه الشروط المشتركة

★ [ان الفقرة التالية تدل على الخطوة :] نخرج من منزلها .
★★ [صياغة أخرى في الخطوة :] أدى الى اتحاد مدن متعددة ، الامر الذي فسر هوية
مسائلها حيل السادة الانقطاعيين .
★★★ [ان الفقرة التالية تدل على الخطوة :] ان اتحاد هذه الشروط الحياتية الفردية
قد أصبح الشروط الوجودية المشتركة لطبقة .

الى شروط طبقية . وأن نفس الشروط ، ونفس التناقضات ، ونفس المصالح .
 قد استندت بالضرورة ، على وجه الإجمال ، عادات متماثلة في كل مكان . وأن
 البورجوازية بالذات لا تنمو الا بصورة تدريجية في ذات الوقت مع شروطها الخاصة ،
 وتنشئ وفقا لتقسيم العمل الى فئات متعددة ، وتمتص أخيرا جميع الطبقات
 المالكة التي تصادفها قائمة * (بينما تحول غالبية الطبقات غير المالكة السابقة
 وقسما من الطبقات المالكة حتى ذلك الحين الى طبقة جديدة (هي البروليتاريا)
 بالقدر الذي تحول وفقا له كل الملكية القائمة الى رأسمال صناعي او تجاري .
 أن مختلف الافراد لا يشكلون طبقة الا بقدر ما يتوجب عليهم أن يخوضوا معركة
 مشتركة ضد طبقة أخرى ؛ وفيما عدا ذلك فهم في حالة عداة متبادل في المزاخرة .
 ومن جهة أخرى ، فإن الطبقة بدورها تحقق وجودا مستقلا ازاء الافراد . بحيث
 يجد هؤلاء الامراء ان شروط وجودهم مقرر سلفا ، وبالتالي فإن مركزهم في الحياة
 وتطورهم الشخصي معينان لهم من قبل طبقتهم ، فيصبحون مصنفين في عدادها .
 وتلك هي نفس ظاهرة خضوع الافراد المنعزلين لتقسيم العمل . ولا يمكن الخلاص
 منها الا بالغاء الملكية الخاصة والعمل (١) نفسه . ولقد اشرنا 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 كليا ما اذا كانت القوى المنتجة المحققة في
 محطة ما ، والاختراعات بصورة خاصة ، سوف تفقد او لا تفقد بالنسبة الى التطور
 اللاحق . فما دامت العلاقات التجارية التي تتجاوز الجواز المباشر معدومة ، فلا
 بد من صنع كل اختراع بصورة منفصلة في كل محطة ، بحيث أن المصادفات 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 . وكان لا بد لكل
 اختراع ، في مطلع التاريخ ، من أن يصنع من جديد يوميا وفي كل محطة على حدة .
 وأن الفينيقيين * * * الذين ضاع القسم الأكبر من اختراعاتهم لمدة طويلة من الزمن من
 جراء طرد هذه الأمة من التجارة ، واستيلاء الاسكندر عليها ، وما ترتب على ذلك

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن :] تمتص ياديه ذي بدء فروع العمل
 التي تخص الدولة بصورة مباشرة ، ومن بعد جميع + (أكثر أو أقل) الفئات الايدولوجية .
 ★★ [صياغة أخرى في المخطوطة :] تكفي لتجمل كتلة من القوى المنتجة والاختراعات المكتبة
 حتى زمن طويل ...
 ★★ [ملحوظة هامشية من ماركس :] وصناعة الزجاج في العصر الوسيط .

(٢) فيما يخص معنى عبارة « إلغاء العمل » (Aufhebung der Arbeit) فسوف ينضج
 لنا في صفحات تالية من هذا المجلد .

من انحطاطها ، يبينون لنا كيف ان القوى المنتجة العالية التطور هي في مامن ضئيل من العمار التام ، حتى اذا اعطيت تجارة بالغة الامتداد نسبيا . وذلك الامر بالنسبة الى التصوير على الزجاج مثلا في العصر الوسيط . ولا يكون بقاء العوه المنتجة المختصة مضمون الا حين تصبح التجاره عاليه وتكون الصناعة الكبيرة اساسا لها . وحين تكون الامم جميعا قد انجرفت في صراع المزاخمة .

وكانت العاقبة الاولى لتقسيم العمل بين المدن المختلفة قيام المانيفاكتورات ، هذه الفروع للانتاج التي افلنت 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 ، اكتثروا وفرنسا على سبيل المثال . اقتصرت المانيفاكتورات بادية الامر على السوق الداخلية . وعلاوة على الشروط المسبقة الآتفة الذكر . فان المانيفاكتورات مرهونة بتمركز متقدم سلفا للسكان - في الارياض بصورة خاصة - وبالاراسمال 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 انه - حتى الآلة الأكثر بدائية - سرعان ما اثبت انه العمل الأكثر قابلية للتطور . ان الحياكة ، التي كان الفلاحون يمارسونها حتى ذلك الحين في الارياض 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 الالبسة ، التالي لازدياد السكان ، وبداية التراكم والتعبئة للاراسمال 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 ونوعيا انتشلها من شكل الانتاج القائم حتى ذلك الحين . وانبثقت في المدن ، الى جانب الفلاحين الذين يهيكون لمنفعتهم الخاصة والذين استمروا ولا يبرحون مستثمرين 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 انقسم 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 الأكثر ازدهارا حقا في جميع البلدان .

ومع المانيفاكتورة المتحررة من النقابة الحرفية تبدلت علاقات الملكية سريرا ايضا . ولقد تحققت الخطوة الاولى على طريق تجلوز الراسمال البدائي المرتبط بطبقة بفضل قيام التجار الذين كان راسمالهم منقولاً منذ البداية ، وهو إذن راسمال بالمعنى الحديث بقدر ما يستطيع المرء أن يتحدث عنه اذا ما أخذت ظروف تلك الازمان 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 ، أصبحت المانيفاكتورة ملجأ للفلاحين من النقابات الحرفية التي كانت تستعبدهم أو تدفع لهم أجورا سيئة، بالضبط كما أن المدن النقابية خدمت في وقت سابق كلجأ للفلاحين من النبالة العقارية التصفية .

وقد توافقت مع بداية المانيفاكتورة مرحلة من التشرّد تسببت عن اندثار الحاشيات المسلحة الاقطاعية ، وتسريح الجيوش التي حشدت والتي كان الملوك يستخدمونها ضد الأمراء من أتباعهم ، وكذلك عن تحسن الزراعة، وتحويل مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية الى مراعى . وأنه لواضح من هذا الامر وحده مبلغ الارتباط الوثيق بين هذا التشرّد وانحلال النظام الاقطاعي . واننا لنصادف منذ القرن الثالث عشر بعض المراحل من هذا النوع ، لكن التشرّد لم يستقر بصورة عامة ودائمة الا في اواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . لقد كان هؤلاء المتشرّدون يشكلون اعدادا كبيرة جدا بحيث شق هنري الثامن ملك انكلترا ٧٢٠٠٠ واحد منهم على سبيل المثال ، ولم يكن بدّ من البؤس المدقع لحملهم على العمل ، الامر الذي لم يكن يتحقّق الا بمشقة عظيمة وبعدمقاومة طويلة . وان النهوض السريع للمانيفاكتورة، وعلى الاخص في انكلترا ، قد امتصهم بصورة تدريجية .

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

ومع قيام المانيفاكتورة تبدلت العلاقة بين العامل ورب العمل . ان العلاقة الرعوية بين العامل الحاذق والمعلم قد استمرت في النقابات الحرفية ؛ أما في المانيفاكتورة ، فقد حلت مكانها العلاقة النقدية بين العامل والراسمالي — 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 حقا وفلا .

وتلقت المانيفاكتورية وحركة 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 كتل الذهب والفضة التي دخلت التداول ، قد بدلت تبديلا كاملا مركز الطبقات حيال بعضها بعضا ، ووجهت صفة شديدة الى الملكية العقارية الاقطاعية والى الشغيلة ؛ وان حملات المفاشرين ، والاستعمار ، وفي المحل الاول اتساع الاسواق الى سوق عالمية باتت ممكنة الآن وكانت تتحول اكر فاكتر الى حقيقة واقعة كل يوم ، قد اثرت طورا جديدا من التطور التاريخي ليس لنا هنا ان نتمتع فيه على العموم . ان صراع الأمم التجاري فيما بينها قد اعطي ، بفضل استعمار البلدان المكتشفة حديثا . غذاء جديدا ، وبالتالي امتدادا اكبر وحدة اعظم .

وعجل اتساع التجارة والمانيفاكتورية في تراكم الراسمال المتقول . بينما ظل الراسمال البدائي جامدا او تعرض للتدهور ايضا في النقابات الحرفية التي لم تكن تتلقى اي تحريض من اجل 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 الانحناء امام سلطان التجار والمانيفاكتوريين الكبار * . ومن هنا كان انحطاط النقابات الحرفية حالما دخلت في احتكاك مع المانيفاكتورات .

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

★ [كتب ماركس عند هذا المستوى في المود 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 الأسواق الأوروبية ، وتطور الصناعة التدريبية ، واتساع التجارة وما ترتب عليه من نهوض البورجوازية غير النقابية وتماظم أهمية المال ، قد اعطت هذه التدابير مغزى آخر . ان الدولة ، التي كان عجزها عن تدبير الامور دون المال يتفاقم يوماً بعد يوم ، قد احتفظت بالحظر على تصدير الذهب والفضة لاعتبارات جيائية ؛ وان البورجوازيين ، الذين كان هدفهم الرئيسي الآن الاستيلاء على هذه الكتل من المال المقلوفة حديثاً في السوق ، قد كانوا راضين كل الرضى عن هذا الامر ؛ ان الامتيازات المقررة في وقت سابق قد اصبحت مصدراً 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 والملاحاة قد اتسعتا بصورة أسرع من اتساع المانيفاكتورية التي كانت تلعب دوراً ثانوياً ؛ 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 الملاحاة (٧١) والاحتكارات المستعمرية . ولقد تحقق تفادي المراحمة بين الأمم فبر الامكان بفضل التعريفات ، والموانع ، والمعاهدات ؛ وفي آخر الامر كانت الحروب (وخاصة الحروب البحرية) هي التي عملت على خوض صراع المراحمة وقررت نتيجته . وان الإمة الانكليزية ، وهي الإمة البحرية الاقوى ، قد احتفظت بالتفوق على صعيدي التجارة والمانيفاكتورية . واننا لنصادف ههنا ، منذ ذلك الحين ، التمرکز في بلد واحد .

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

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

اكتلترا) . ومن الطبيعي ان الامة المهيمنة في التجارة البحرية والقوة الاستعمارية قد ضمنت لنفسها كذلك اكبر توسع كمي وكيفي للمانيفاكتورة . ولم يكن في مقصور المانيفاكتورة الاستثناء مطلقا عن الحماية ما دام في الامكان ان تفقد سوقها وتعرض للدمار لانته تبدل يحدث في البلدان الاخرى : ذلك انه كان في الامكان ، في شروط ملائمة حتى درجة ما ، ادخالها بكل سهولة الى بلد ما ، لكنه في الامكان تدميرها بكل سهولة للسبب عينه . ولقد كانت في الوقت ذاته متداخلة حتى درجة كبيرة بالعلاقات الحية لكتلة كبيرة من الافراد ، من جراء الطريقة التي كانت مطبقة بها ، وعلى الاخص في القرن الثامن عشر ، في الريف ، بحيث لم يكن اي بلد يجزؤ على تعريض وجوده للخطر بالسماح بالمزاحمة الحرة . وهكذا فقد كان وجودها مرهونا كليا ، بقدر ما كانت تدبر امرها كي تصدر ، بانساع التجارة او ضيقها ، وكانت تعامس تأثيرا ضيلا جدا نسبيا [على هذه التجارة] . ومن هنا كانت اهميتها [الثانوية] ... * ونغوذ [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 المانيفاكتوريون ايضا بالحماية وحصلوا عليها حقا ، لكنهم كانوا طوال الوقت دون التجار في الاهمية السياسية . وان المدن التجارية ، والرافاء بصورة خاصة ، قد بلغت درجة نسبة من الحضارة واصبحت مدنا للبورجوازية الكبيرة ، بينما استمرت الروح البورجوازية الصغيرة المنطرفة قائمة في المدن الصناعية . راجع ايكن ، الخ (١٩) . لقد كان القرن الثامن عشر قرن التجارة ، وهذا ما يقوله بنتو بكل وضوح (٢٠) : « لقد أصبحت التجارة هوس العصر » (٢١) ، و « ان الاهتمام منصرف كليا ، منذ بعض الوقت ، الى التجارة والملاحية البحرية (ب) » .

كانت حركة رأس المال ، على الرغم من تسارعها الشديد ، لاتبرح بطيئة نسبيا على اية حال . ان انشطار السوق العالمية الى اقسام منعزلة تستغل كلا 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 محاكمة ، حقيرة ، شحيحة ، ظلت عالقة بجميع التجار وبكل نمط ممارسة التجارة . لقد كان التجار بكل تأكيد بورجوازيين كبارا بالقرانة مع المانيفاكتوريين ،

☆ فقرة تالفة في المخطوطة .

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

وفي المحل الاول الحرفيين ؛ وانهم ليظلون بورجوازيين صغارا 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 ، والتقدد 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 عالقا به .

ان تركز التجارة والمانيفاكتورة في بلد واحد ، انكثرا ، كما تطورت دون انقطاع في القرن السابع عشر ، قد خلق بصورة تدريجية من أجل هذا البلد سوقا عالية نسبية ، 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 استندت الى الوجود ، بانتاجها الصناعة الكبرى - استخدام القوى البدائية لأغراض صناعية ، والماكينة ، وتقسيم العمل الاشد تقدما - المرحلة الثالثة للملكية الخاصة منذ العصر الوسيط . ولقد كانت الشروط الاخرى لهذا الطور الجديد موجودة سلفا في انكثرا : حرية المراحة ضمن الامة ، وتطور الميكانيك النظري ، إلخ . (في الحقيقة ان علم الميكانيك الذي احكمه نيوتن قد كان العلم الاكثر شعبية في فرنسا وانكثرا في القرن الثامن عشر) . ان كان لابد من ثورة في كل مكان من أجل الفوز بحرية المراحة ضمن الامة - ١٦٤٠ و ١٦٨٨ في انكثرا ، ١٧٨٩ في فرنسا) . وسرعان ما اجبرت المراحة كل بلد راغب في الاحتفاظ بدوره التاريخي على حماية مانيفاكتوراته بتنظيمات ضرائبية متجددة (ان الضرائب القديمة لم تمد صالحة بعد الآن في وجه الصناعة الكبرى) وعلى ادخال الصناعة الكبرى عاجلا في ظل تصرفات الحماية . ولقد عميت الصناعة الكبرى المراحة 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 ، وأخضعت التجارة لها ، وحولت الراسمال بأسره الى راسمال صناعي ، وبذلك أدت الى التناول (تطور النظام المالي) وتركز الراسمال السريع . ولقد اجبرت جميع الافراد ، بواسطة المراحة العمومية ، على شحذ طاقتهم حتى الدرجة القصوى . ولقد دمرت بقتل الامكان الايدوبولوجية ، والدين ، والأخلاق ، إلخ ، وجعلت منها اكلدوية ملووسة حيثما لم تتوصل الى تدميرها . لقد خلقت حقا التاريخ العالمي للمرة الاولى ، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهنا بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها ، مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للامم المختلفة . لقد جعلت العلوم الطبيعية خاضعة للراسمال 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 العملاقة الحديثة التي انبثقت بين ليلة وضحاها . ولقد دمرت جيشا 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 أصبحت | الملكية | الخاصة بالنسبة اليها غلا بقدر ما كانت النقابة الحرفية مثل هذا الغل بالنسبة الى المانيفاكتورة ، والمشلل الريفي بالنسبة الى الحرفة التي في سبيل التطور . ولقد تلقت هذه القوى المنتجة ، في ظل نظام الملكية الخاصة ، تطورا وحيد الجانب فحسب ، وأضحت في غالبيتها قوى هدامة ؛ والاكثر من ذلك ان قدرا كبيرا من مثل هذه القوى لم يكن يستطيع ان يجد أي تطبيق على الإطلاق ضمن هذا النظام . وعلى العموم ، فان الصناعة الكبرى قد خلقت في كل مكان ذات العلاقات بين طبقات المجتمع ، وبذلك دمرت الفردية الخاصة للقوميات المختلفة . وأخيرا ، بينما كانت بورجوازية كل أمة تحتفظ بعد بمصالح قومية خاصة ، فقد خلقت الصناعة الكبرى طبقة تملك نفس المصلحة في جميع الأمم ، وقد ألغيت القومية سلفا بالنسبة اليها ؛ طبقة قد تخلصت بالفعل من العالم القديم برمته ، وهي تقف في الوقت ذاته في موقف المعارضة ضده . وليست العلاقات مع الرأسمالي فحسب . بل العمل نفسه أيضا . هي ما جعلته من الأمور التي لا تطاق بالنسبة الى العامل .

ومن البدهي أن الصناعة لا تبلغ ذات المستوى من الاحكام * في جميع أقاليم البلد الواحد . ومهما يكن من أمر ، فان هذا لا يؤخر حركة البروليتاريا الطبقة ، لان البروليتارين الذين خلفتهم الصناعة الكبرى يأخذون زمام القيادة في هذه الحركة ويجرفون الكتلة بأسرها معهم ، ولان العمال المبعدين من الصناعة الكبرى يوضعون من قبلها في وضعية أسوأ أيضا من وضعية الشغيلة في الصناعة الكبرى ذاتها . وان البلدان حيث تطورت الصناعة الكبرى تؤثر بطريقة مماثلة في البلدان التي تغتفر **أكثر لو اقل الى الصناعة** ، وذلك بقدر ما تنجرف هذه البلدان غير الصناعية بفعل التجارة العمومية في تيار صراع المزاخمة العمومية * *

* | ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : | في جميع البلدان ولا

* * تفعل المزاخمة الافراد من بعضهم بعضا ، ولا تفعل البورجوازيين فحسب ، بل العمال اكثر من ذلك ، بالرغم من كونها تجمع ما بينهم . ولذا فانه ينقضي وقت طويل قبل ان يتمكن هؤلاء الافراد من الاتحاد ، بغض النظر من الحقيقة التالية ، الا وهي انه لا بد للصناعة الكبرى ان تنتج قبلا لافراط هذا الاتحاد - اذا كان يجب الا يكون مطلبيا صرفا - 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 ، دون أن يعرض القاعدة للخطر على أي حال ، قد انفجر بالضرورة في ثورة في كل مناسبة ، متخذا في الوقت ذاته اشكالا ثانوية متباينة ، مثلا نزاعات شاملة ، أو صدامات الطبقات المختلفة ، أو تناقض الوعي ، أو صراع الأفكار ، الخ ، أو النزاع السياسي ، الخ . ويستطيع المرء ، من وجهة نظر ضيقة، ان يعزل احد هذه الاشكال الثانوية وان يعتبره على أنه أساس هذه الثورات ؛ وهذا امر يزداد يسرا بقدر ما ينطوي الافراد الذين باشروا الثورات على اوهام بشأن نشاطهم الخاص وفقا لمرجتهم من الثقافة ولمرحلة التطور التاريخي .



وهكذا فان أصل جميع النزاعات في التاريخ . وفقا لتصورنا . هو في التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل . ولا حاجة لهذا التناقض على أية حال ، كما يؤدي الى النزاعات في بلد ما ، أن يكون قد بلغ بالضرورة حده الأقصى في هذا البلد بالذات . ان المواجهة مع البلدان الأكثر تقدما صناعيا . المترتبة على امتداد التعامل الدولي ، كافية لانتاج تناقض مماثل حتى في بلدان ذات صناعة متخلفة (ومثال ذلك البروليتاريا الكامنة في ألمانيا التي أدت مواجهة الصناعة الانكليزية الى ظهورها) .



بناء المنازل . من المفروغ منه أن لكل أسرة : لدى التوحشين ، كهفها أو كوخها الخاص ، مثل خيمة الأسرة المنفصلة لدى البدو . وان التطور اللاحق للملكية الخاصة يزيد من ضرورة هذا الاقتصاد المنزلي المنفصل . وان الاقتصاد المنزلي الشامي مستحيل لدى الشعوب الزراعية استحالة الزراعة الشامة

ووسائل نقل رخيصة وسريعة . ولذا فان كل قوة منظمة تنتصب في وجه هؤلاء الافراد الممزولين ، الذين يعيشون في علاقات تجدد تلك العزلة يوما ، لا يمكن التعلب عليها الا بعد صراعات طويلة . وان المطالبة بعكس ذلك تضاهي المطالبة بالا بوجود المواجهة في هذا العمر المين من التاريخ ، أو ان يستأسل الافراد من اذهلهم العلاقات التي لا يملكون ، في عزلتهم ، أي اشراف عليها .

للأرض . وكان بناء المدن تقدما كبيرا . ومهما يكن من أمر ، فإن الغاء الاقتصاد الفردي الذي لم يكن يفصل في جميع المراحل السابقة عن الغاء الملكية الخاصة قد كان محالا لهذا السبب الوحيد ، ألا وهو انعدام الشروط المادية المتحركة فيه . ان اقامة اقتصاد منزلي مشاعي يفترض مسبقا تطور الآلات ، واستخدام القوى الطبيعية ، وقوى منتجة أخرى عديدة - مثلا وسائط تزويد المياه ، والإدارة الغازية ، والتدفئة البخارية ، الخ . . . والقضاء على التضاد بين المدينة والريف . وان اقتصادا مشاعا لا يمكن أن يشكل بحد ذاته قوة منتجة جديدة بدون تلك الشروط ؛ فلما كان يفتر إلى أي أساس مادي ويستند إلى قاعدة نظرية خالصة ، فانه سوف يكون مجرد ضرب من الهوس وينتهي إلى اقتصاد رهباني ليس غير . ويمكن أن نرى الأمور التي كانت ممكنة في المدن التي نشأت عن التكاثف وبناء المباني العامة لأغراض متنوعة (السجون ، البراكات ، الخ .) . أما أن الغاء الاقتصاد الفردي لا يفصل عن الغاء الأسرة ، فذلك أمر بدهي .

ان العبارة التي كثيرا ما نصادفها لدى القديس ماركس : « ان كل أمرىء هو كل ما هو عليه بفضل الدولة » ، ترجع في حقيقة الأمر إلى القول بأن البورجوازي ليس سوى نموذج للنوع البورجوازي ، وهي عبارة تفترض أن طبقة البورجوازيين لا بد أنها وجدت قبل وجود الأفراد الذين يشكلونها .



واذا ما أخذ المرء بعين الاعتبار ، من وجهة نظر فلسفية ، هذا التطور للأفراد في ★ الشروط المشتركة لوجود المراتب والطبقات ، التي تتعاقب تاريخيا ، وفي التصورات العامة المرافقة التي فرضت عليها ، فمن المؤكد أنه يستطيع حقا أن يتخيل أن النوع ، أو « الإنسان » ، قد تطور في هؤلاء الأفراد ، أو أن الأفراد قد طوروا « الإنسان » - ويستطيع المرء بهذه الطريقة أن يوجهه إلى التاريخ بضع صفحات قاسية على الأذن . ان في مستطاع المرء أن يتصور هذه المراتب والطبقات المتباعدة على أنها تخصصات للتعبير العام ، تقسيمات فرعية للنوع ، أو أطوار تطويرية « للإنسان » .

ان هذا التصنيف للأفراد في طبقات محددة لا يمكن أن يلقى ما لم تتشكل طبقة لا تملك بعد الآن أية مصلحة طبقية خاصة تؤكدها ضد الطبقة السائدة .



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

★ وضع ماركس هذه العبارة بين قوسين كبيرين وكتب في العمود الأيسر هذه الملاحظة : الوجود السابق للطبقة منذ الفلاسفة .

★ ★ [ان هذه الفقرة قد سطبت في المخطوطة :] في شروط وجودهم المطاة جزئيا أو الناتجة جزئيا من تطور هذه الشروط المطاة .

الا اذا عمد الافراد من جديد الى اخضاع هذه القوى الموضوعية والى الغاء تقسيم العمل * . وليس هذا يمكن من تون 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 ، وبقدر ما كانوا افرادا من هذه الطبقة فقط . وان الجماعة الوهمية التي تجمع فيها الافراد حتى الوقت الراهن قد اتخذت على الدوام وجودا مستقلا بقياس اليهم ، وكانت تمثل في الوقت ذاته ، من جراء انها تمثل تجمع طبقة واحدة ضد طبقة اخرى ، لا جماعة وهمية تماما فحسب ، بل فيدا جديدا ايضا . ان الافراد ، في الجماعة الحقيقية . ينالون حريتهم بصورة متوافقة مع نرابطهم ، بفضل هذا الترابط وفيه .

لقد انطلق الافراد من انفسهم دائما ، لكنهم انطلقوا طبعا من انفسهم ضمن شروطهم وعلاقاتهم التاريخية المحددة ، وليس من الفرد « المحض » بالمعنى الذي يفصده الايديولوجيون . لكن في سياق التطور التاريخي ، وعلى وجه الدقة من جراما لاستقلال الذي تتخله العلاقات الاجتماعية ، وهو الشجرة الحتمية لتقسيم العمل ، يظهر تقسيم ضمن حياة كل فرد ، وذلك بقدر ما هي حياة شخصية وبقدر ما هي خاضعة لفرع ما من فروع العمل وللشروط 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 بعد ؛ ومثال ذلك ان النبيل يظل نبيلا دائما ، **والعامي* * *** عامي ابدا ، بصورة منفصلة عن علاقائه 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 بعد ذاته ويتطور الا بفعل المزاخمة وصراع الافراد فيما بينهم . ونتيجة ذلك يبدو الافراد ، في المخيلة ، اكثر حرية تحت سيطرة البورجوازية مما كانوا عليه من قبل ، لان شروطهم الحياتية تبدو محتملة ؛ وانهم لاقبل حرية طبعا في الواقع ، لانهم اكثر خضوعا لقوة موضوعية . ان الخلاف مع المرتبة يبرز بصورة خاصة في التضاد بين البورجوازية والبروليتاريا . فحين برزت مرتبة مواطني المدن ، والنقابات الحرفية ،

* [كتب انظر منه هذا المستوى في المود الامين :] (فيورباخ : الوجود والمادية) .

*** [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ودون ما تتضمنه من تطور تام وحر للفرد .

*** Roturier . بالفرنسية في النص الاصلي .

الخ ، في تعارض مع النبالة المقاربة ، فان شروطهم الحياتية - الملكية المنقولة والعمل الحرفي ، اللذين كانا موجودين من قبل بصورة كاملة قبل انفصالهم عن الروابط القطاعية - ظهرت على انها امر ايجابي يؤكد ضد الملكية المقاربة القطاعية ، وبالتالي فقد اتخذ بادي الامر ، على طريقته الخاصة ، شكلا اقطاعيا . ومن المؤكد ان الارقاء الاقبين قد عاملوا رقمهم 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 بمنع 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 ، ومعه جميع شروط الوجود التي تتحكم في المجتمع الحديث ، قد أصبحت امرا محتملا ، شيئا لا يملكون عليه اي اشراف بوصفهم أفرادا منفصلين ، ولا يستطيع اي تنظيم اجتماعي ان يمنحهم الاشراف عليه . ان التناقض بين [100] شخصية كل بروليتاري على حدة وشروط الحياة المفروضة عليه ، يعني العمل ، يصبح واضحا في نظره بالذات بقدر ما قدم ضحية منذ شبابه ، ويقدر ما لا يملك أية فرصة ، في اطار طبقته الخاصة ، في الوصول الى الشروط التي ستنتقل به الى طبقة اخرى .

وهكذا ، فبينما كان كل ما يريده الارقاء الاقبون 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 يلغوا شرط وجودهم بالذات حتى ذلك الحين (هذا الشرط الذي كان فضلا عن ذلك شرط كل المجتمع حتى الوقت الراهن) . الا وهو العمل . * * * * *

★ ملحوظة : يجب الانسى ان حاجة الارقاء الى الوجود بالذات واستحالة الاستثمار الكبير التي أدت الى توزيع العنصر بين الارقاء ، سرعان ما أرجعت واجبت الارقاء حبال سيدهم الى متوسط من المدفوعات المينية واعمال السخرة . ولقد اتاح هذا الفريق ان يراكم الملكية المنقولة ، وبالتالي سهل اغلاله من حيازة سيده ووفر له الأمل في شق طريقه على اعتباره مواطنا في المدينة ؛ ولقد خلق ايضا تدرجات بين الارقاء ، بحيث كان الارقاء الاقبون نصف بورجوازيين سلفا . وأنه لمن الجلي ايضا ان الارقاء اللذين كانوا مطعين في حرفة بدوية كانوا يملكون الحظ الافضل في الحصول على الملكية المنقولة .

★ [ملاحظة اخرى في المخطوطة:] وهو ما لا يستطيع اي تنظيم اجتماعي ان يطبقه اي اشراف عليه . * * * * *
 ★★ فقرة نالفة في المخطوطة .
 ★★ في وقت لاحق سوف ينادي ماركس ، وهو يحدد مفهوم العمل هذا ، بالغاء العمل المأجور وحده .

يجعلون انفسهم في موقف المعارضة المباشرة للشكل الذي اختاره حتى ذلك الحين الافراد الذين يشكل المجتمع منهم من اجل التعبير عن انفسهم تعبيرا جماعيا، يعني في موقف المعارضة ضد الدولة . ولذا فانه لا بد لهم ، كي يؤكّدوا انفسهم كأفراد ، من ان يطيحوا بهذه الدولة .



ويتربّ على كل التطور التاريخي حتى إيماننا الراهنة أن العلاقات الجماعية التي انخرط فيها أفراد طبقة ما ، والتي كانت معينة على الدوام بمصالحهم المشتركة ضد طرف ثالث ، قد كانت على الدوام جماعة لم يكن هؤلاء الافراد ينتسبون اليها الا على أنهم أفراد متوسطون ، وبقدر ما كانوا يحيون ضمن الشروط الحياتية لطبقتهم - وهي علاقات اشتركوا فيها ليس على أنهم أفراد ، بل من حيث هم أعضاء في طبقة ، وبالمقابل ، فإن الامر على النقيض من ذلك تماما في جماعة البروليتاريين الثوريين ، الذين يجعلون شروط وجودهم وشروط جميع أعضاء المجتمع تحت اشرافهم ؛ فالأفراد انما يشتركون فيها على أنهم أفراد : أن الافراد يسهمون فيها من حيث أنهم أفراد . ان هذا التجمع للأفراد بشرط أن يتم تجمع الافراد طبعا في اطار القوى المنتجة التي يفترض الآن أنها قد تطورت (هو على وجه الدقة الذي يضع شروط تطور الافراد الحر وحركتهم تحت اشرافه - وهي شروط كانت فيما مضى متروكة للمصادفة ، وقد اكتسبت وجودا مستقلا في مواجهة الافراد المتفصلين بالضبط من جراء انفصالهم كأفراد ، ومن جراء ضرورة تجمعهم التي تقررت بفعل تقسيم العمل والتي أصبحت من خلال انفصالهم من حيث هم أفراد رابطة غريبة عنهم . أن 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 الافراد ضمنها أحرارا في الاستمتاع بنزوات الحظ / قارن مثلا تشكل الدولة الأمريكية الشمالية والجمهوريات الأمريكية الجنوبية) . ان هذا الحق في الاستمتاع الرخي ، ضمن بعض الشروط ، بنزوات المصادفة والحظ قد سمي حتى وقتنا الراهن حرية شخصية . ومن المؤكد أن شروط الوجود هذه ليست سوى القوى المنتجة وأنماط التعامل في كل عصر .

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

ج ١ 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 تخلقها الشيوعية هي على وجه الدقة الاساس الحقيقي الذي يجعل من المحال وجوداي شيء كان بصورة مستقلة عن الافراد ، لكن على أي حال بقدر ما لا تعمل هذه الاوضاع القائمة كونها بكل بساطة نتاجا للتعامل السابق للافراد انفسهم . وهكذا فان الشيوعيين يعالجون في الممارسة الشروط التي خلقتها الانتاج والتعامل حتى الوقت الراهن على أنها شروط غير عضوية ، دون ان يتوهوا على أية حال أنه كان من خطة الاجيال السابقة أو مصيرها أن تمنحهم المواد ، ودون أن يعتقدوا أن 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 مفرى مختلفا في ازمان مختلفة ، ومثال ذلك المرتبة من حيث هي شيء ممكن الحدوث بالنسبة الى الفرد في القرن الثامن عشر ، والاسرة أكثر أو أقل . أيضا . وليس هذا تفريقا 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 الإطلاق ، بل تحت ضغط النزاعات المادية للحياة . ان ما يظهر على أنه ممكن الحدوث بالنسبة الى العصر اللاحق في تعارضه مع العصر السابق - وهذا ما ينطبق أيضا 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 أو نشاطهم . (ومن المؤكد أن الشكل الاساسي لهذا

★ Plus ou Moins ، بالفرنسية في النص الأصلي .

★★ [كلمة مشطوبة في المخطوطة :] الفعالية الدابة .

النشاط شكل مادي يتوقف عليه كل شكل آخر ذهني ، وسياسي ، وديني ، الخ . ومن المفروغ منه أن الشكل المختلف الذي تتخذه الحياة المادية يتوقف في كل حالة على الحاجات النامية بصورة مسبقة ، وعلى انتاج هذه الحاجات ، تماما كما أن تلبية هذه الحاجات هي عملية تاريخية لا تصادف عند النجاة أو الكلب [حجة شترنر الصنيدة الرئيسية ضد الإنسلمان * التي يقف لها شعر الرأس] ، على الرغم من أن النعاج والكلاب في شكلها الراهن هي بكل تأكيد ، لكن رغما عنها * * ، منتجات عملية تاريخية . أن الشروط التي يقيم الأفراد فيها التعامل فيما بينهم هي ، ما دام التناقض الآنف الذكر معدوما ، شروط ملازمة لفرديتهم ، وليست خارجة عنهم في حال من الأحوال ؛ وهكذا فإن الشروط التي يستطيع هؤلاء الأفراد المعينون ، الذين يحيون في ظل علاقات معينة ؛ أن ينتجوا فيها وحدها حياتهم المادية وما يرتبط بها هي إذن شروط فعاليتهم الذاتية ، وتكون منتجة من قبل هذه الفعالية الذاتية * * * .

وهكذا فإن الشرط المحدد الذي ينتجون فيه يقابل ، ما دامت التناقضات لم تتدخل بعد ، واقع طبيعتهن المشروطة ، وجودهم المحدود الذي لا تتجلى محدوديته إلا عندما تدخل التناقضات إلى المسرح ، وبذلك تصبح موجودة بالنسبة إلى الجيل اللاحق . وعندئذ يظهر هذا الشرط على أنه قيد عارض ، كما أن الوعي بأنه قيد ينسب كذلك إلى العصر السابق .

إن هذه الشروط المتفاوتة ، التي تظهر بادية الأمر على أنها شروط للفعالية الذاتية ، وفي وقت لاحق على أنها قيود مفروضة عليها ، تشكل في جماع تطور التاريخ سلسلة متماسكة من أشكال التعامل يستقيم تماسكها فيما يلي : أن شكلا جديدا من التعامل يحل مكان شكل سابق قديما ، وهذا الشكل الجديد يقابل القوى المنتجة الأكثر تطورا ، وبالتالي النمط المتقدم لفعالية الأفراد الذاتية - وهو شكل يصبح بعبوره قديما ويستبدل إذن بشكل آخر . وما دامت هذه الشروط تقابل في كل مرحلة التطور المتواقت للقوى المنتجة ، فإن تاريخها هو في الوقت ذاته تاريخ القوى المنتجة النامية التي يرتها كل جيل جديد ، ومن جراء ذلك فهو تاريخ تطور قوى الأفراد أنفسهم .

وما دام هذا التطور يجري بصورة طبيعية ، يعني أنه لا يخضع لخطئة عامة للأفراد المتضامنين بصورة حرة ، فإنه ينطلق من محلات وقبائل وأمم وفروع عمل متباينة ، الخ ، يتطور كل منها بادية ذي بديء بصورة مستقلة عن البقية ولا يدخل

* Odversus Hominen ، باللاتينية في النسخ الأصلي .

★★ Malgré eux ، بالفرنسية في النسخ الأصلي .

★★★ [كتب ملوكس منذ هذا المستوى في الصود الأمين :] انتاج نمط التعامل نفسه .

في علاقات معها الا بصورة تدرجية . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يحدث الا ببطء شديد :
 ان المراحل والمصالح المتباينة لا يتم التغلب عليها بصورة تامة قط ، بل تخضع فحسب
 للمصلحة المتوقعة وتجرر الى جانبها طوال قرون بعد . ويترتب على ذلك ان للأفراد
 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 ليغسر 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 سيقوا 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 بأمثلة على ذلك . وان علاقة
 مماثلة تنشأ عن الفتح ، حين يحمل شكل للتعامل نما على ارض اخرى جاهزا الى البلد
 المفتوح ؛ فبينما كان هذا الشكل لا يبرح في وطنه مثقلا 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 النورماندي ، 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 ترتكز في قسمها الاعظم على اساس تجمعها

وعلى الجماعة فحسب . وفيما عدا ذلك ، فان الاستيلاء مشروط بالشئ المستولي عليه . فثروة المصري ، المستقيمة في أوراق نقدية ، لا يمكن الاستيلاء عليها مطلقا دون ان يصنع المستولي لشروط الانتاج والتعامل في البلد المستولي 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 لتولي عليه ، فلا بد من الانصراف الى الانتاج . ويترتب 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 المفلولين وثقافتهم وعاداتهم .

ان النظام الاقطاعي لم يحمل في حال من الاحوال جاهزا من المانيا ، بل كان اصله قائما ، بقدر ما يتعلق الامر بالفاتحين ، في التنظيم العسكري للجيش ابان الفتح الفعلي ، وقد تطور هذا التنظيم بعد الغزو 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 يبينه فشل المحاولات المبغولة من اجل فرض اشكال اخرى مستقاة من ذكريات روما القديمة (شولمان) . الخ . للبحث صلة -



في الصناعة الكبرى والمزاحمة ، تذوب جميع شروط الافراد الحياتية وتحدداتهم وقيودهم 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 لتزد حاليا الى شرطين فقط : العمل التراكم والملكية الخاصة من جهة واحدة ، والعمل الفعلي من جهة ثانية . واذا ما زال احد هذين الشرطين توقفت المبادلة . وان الاقتصاديين المحدثين أنفسهم ، سيسموندي مثلا ، وشيربوليز (٣٢) ، الخ ، يعارضون تجمع الراسمال يتجمع الافراد * . ومن جهة

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

الاسلي .

عائية ، فان الافراد انفسهم خاضعون كليا لتقسيم العمل ، وبذلك فهم في تسمية كلية حيال بعضهم بعضا . وان الملكية الخاصة ، بقدر ما تمارض ضمن العمل مع العمل ، عولد وتتطور بفعل ضرورة التراكم وتستمر بادية الامر في المحافظة على الشكل المشاعي ، كما تقترب مع ذلك أكثر فأكثر من الشكل الحديث للملكية الخاصة في سياق تطورها اللاحق . ومن الوهلة الاولى يتضمن تقسيم العمل ايضا تقسيم شروط العمل ، الادوات والخامات ، ومع هذا التقسيم تجزئة الراسمال التراكم بين ملاكين مختلفين ، وبالتالي التجزئة بين الراسمال والعمل ، وكذلك الاشكال المتنوعة للملكية بالذات . ويقدر ما يزداد تقسيم العمل احكاما بزداد التراكم ، ويتحدد هذا التجزؤ بيزيد من البروز . وان العمل نفسه لا يمكن أن يستمر في الوجود الا بشرط هذه التجزئة .



(الطاقة الشخصية للافراد من امم مختلفة - الالمان والاميركيون - وهي طاقة خائمة سلفا من جراء تصالب العروق . ومن هنا بلاهة الالمان الذين هم بلهاء حقيقيون - في فرنسا ، في انكلترا ، الخ ، شعوب اجنبية نقلت الى ارض منطوية سلفا ، والى ارض جديدة كل الجدة في امريكا ، في المانيا 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 أن الافراد التي هي قواهم مشتتون ومتناهضون ، بينما هذه القوى ، من جهة ثانية ، لا تكون قوى فعلية الا في تعامل هؤلاء الافراد وارتباطهم . وهكذا فان لدينا ، من جهة واحدة ، كلية من القوى المنتجة انتقلت في حقيقة الامر شكلا ماديا ولم تمد بعد لأن بالنسبة الى الافراد قوى الافراد انفسهم بل قوى الملكية الخاصة ، وبالتالي قوى الافراد بقدر ما يكون هؤلاء الافراد انفسهم ملاكين خاصين . ابدا لم تتخذ القوى المنتجة ، في أي عصر سابق ، شكلا على هذا القدر من الالمبالاة حيال تعامل الافراد على اعتبارهم أفرادا ، لأن تعاملهم نفسه قد كان فيما مضى تعاملًا محدودا . ومن جهة أخرى 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 ، أفرادا مجردين ، لكن هذه الحقيقة وحدها قد وضعتهم ، على أية حال ، في مركز يمكنهم من اقامة العلاقات بين بعضهم بعضا على اعتبارهم الافراد .

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

ان العمل ، وهو الرابطة الوحيدة التي لا تبحر تصلم بالقوى المنتجة ، ووجودهم الخاص ، قد فقد عندهم كل مظهر للفعالية الذاتية ، وهو لا يبقى على حياتهم إلا بانهاكها . وبينما كانت الفعالية الذاتية وانتاج الحياة المادية منفصلين في المراحل السابقة ، من جراء وقوعهما على عاتق اشخاص مختلفين ، وبينما كان انتاج الحياة المادية يعتبر ، من جراء الطابع المحدود للأفراد أنفسهم ، نمطا ثانويا للفعالية الذاتية ، فانهما يتفصلان في الوقت الحاضر انفصالا شديدا بحيث تظهر الحياة المادية على انها الهدف الاخير ، في حين ان انتاج هذه الحياة المادية ، أي العمل (الذي هو في الوقت الحاضر الشكل الوحيد الممكن ، لكن الشكل السليم للفعالية الذاتية كما نرى) يظهر على أنه الواسطة ليس غير .

وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا لا بد عنده للأفراد ان يستملكوا كلية القوى المنتجة المتوفرة ، لا في سبيل تحقيق الفعالية الذاتية فحسب ، بل قبل كل شيء من أجل 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 عومي . وهكذا فانه لا بد ان يكون لهذا الاستملاك ، من هذه الزاوية ، طابع عمومي يقابل القوى المنتجة والتعامل . وان استملاك هذه القوى لا يعدو هو نفسه ان يكون أكثر من تطوير القدرات الفردية المقابلة لأدوات الانتاج المادية . ولهذا السبب بالذات فان استملاك كلية أدوات الانتاج هو تطوير لكلية من القدرات في الأفراد أنفسهم . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الاستملاك مشروط بالاشخاص الذين يستملكون . وان بروليتاريي العصر الراهن ، المحرومين كلية من أبة 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 محدودة ؛ فالأفراد الذين كانت فعاليتهم الذاتية محدودة بفعل أداة الانتاج المحدودة وبفعل التعامل المحدود قد كانوا يستملكون هذه الاداة المحدودة للانتاج ، وبذلك لا يحققون إلا تحديدا جديدا . لقد أصبحت اداتهم الانتاجية ملكية لهم ، لكنهم كانوا يظنون هم أنفسهم خاضعين لتقسيم العمل وادائهم الانتاجية الخاصة . وفي جميع اغتصابات الملكية حتى الوقت الراهن ، كانت كتلة من الأفراد تنزل تابعة لأداة انتاجية وحيدة ؛ أما في الاستملاك من قبل البروليتاريين ،

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

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

وإن هذا الاستهلاك 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 عموميا ، ومن خلال ثورة بطاح فيها ، من جهة واحدة ، بسلطان النمط السابق للإنتاج والتعامل والتنظيم الاجتماعي ، وينمو فيها من جهة ثانية طابع البروليتاريا العمومي وطاقته 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 استهلاك القوى المنتجة الكلية من قبل الأفراد المنحدرين . وفيما كان كل شرط خاص يظهر على الدوام على أنه عرضي فيما مضى من التاريخ ، فإن عزلة الأفراد أنفسهم ، والريح 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 رسمناها على أنها عملية تطورية « للإنسان » ، بحيث كان « الإنسان » يحل في كل مرحلة تاريخية محل الأفراد الفعليين ويمثل على أنه القوة المحركة للتاريخ . وهكذا فإن العملية بأكملها قد تم تصورها على أنها عملية ضياع ذاتي « للإنسان » ، وكان السبب الجوهرى في ذلك أن الفرد المتوسط للمرحلة اللاحقة قد أحل على الدوام محل فرد المرحلة السابقة ، كما كان وعي العصر اللاحق يمزى إلى أفراد عصر سابق * . ولقد كان في الإمكان ، من خلال هذا الانقلاب ، الذي يفرض 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 منذ هذا المستوى في المود الابن :] الصباغ الداني .

من تطور القوى المنتجة . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة ، وبذلك يتجاوز الدولة والامة ، بالرغم من انه لا بد له ، على أية 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 تطلعت علاقات الملكية من الجماعة القديمة والوسيطية . ان المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور الا مع البورجوازية ؛ ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم الاجتماعي المشتق بصورة مباشرة من الانتاج والتعامل ، والذي يشكل في جميع الازمان اساس الدولة وكل البقية الباقية من البنية القومية المثالية قد سمي على الدوام بهذا الاسم نفسه .



علامات الدولة والقانون بالملكية

ان شكل الملكية الأول ، 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 حيالة *** بسيطة تقتصر مع ذلك ، مثلها مثل الملكية القبلية على اية حال ، على الملكية العقارية وحدها . ان الملكية الخاصة بالفعل تبدأ ، عند القدماء وعند الشعوب الحديثة على حد سواء ، مع الملكية المتقولة . - (المبودية والجماعة)

(ملكية المواطن الروماني الاصيل *)** . وهكذا فان الملكية القبلية ، عند الشعوب الخارجة من العصر الوسيط ، تتطور بمرورها في مراحل مختلفة - الملكية العقارية الإقطاعية ، والملكية المتقولة النقابية ، والراسمال المانيفاكتوري - حتى الراسمال الحديث ، المشروط بالصناعة الكبيرة والمزاحمة العمومية ، والذي يمثل الملكية الخاصة في حالتها النقية ، وقد تجردت من كل مظهر من مظاهر الجماعة ، واستبعدت أي فعل من جانب الدولة على تطور الملكية . وان هذه الملكية الخاصة الحديثة هي التي تقابلها الدولة الحديثة التي تحقق الملاكون الخاصون امتلاكها شيئا فشيئا بواسطة الضرائب ، والتي سقطت بين أيديهم كليا بفعل نظام الدين العام ، والتي يتوقف وجودها كليا ، من جراء لعبة ارتفاع أو سدة الدولة وهبوطها في سوق الأوراق المالية ، على الاعتماد التجاري الذي يمنحها إياه الملاكون الخاصون ، أي البورجوازيون . ان البورجوازية ملزمة ، لجرد كونها طبقة وليس هوية ، بأن تنتظم على الصعيد القومي لا على الصعيد المحلي ، وبأن تمنح مصالحها المشتركة شكلا عموميا . ولما حررت الدولة الملكية الخاصة من الجماعة ، فقد اكتسبت وجودا خاصا الى جانب المجتمع المدني وخارجا عنه ؛ بيد أن هذه الدولة ليست شيئا آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البورجوازيون بالضرورة كي يضمّنوا بصورة متبادلة ملكيتهم ومصالحهم في الخارج والداخل على حد سواء . فلا وجود اليوم لاستقلال الدولة إلا في تلك البلدان حيث لم تتوصل المراتب بعد بصورة تامة الى مرحلة الطبقات في تطورها ، فهي تلعب دورا بعد ، بينما هي قد حدثت في البلدان الأكثر تطورا ، وبالتالي في تلك البلدان حيث يقوم وضع مختلط بعد ، وحيث لا يستطيع نتيجة ذلك أي قسم من السكان أن

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

*** Possessio ، باللاتينية في النص الاصيل .

*** Dominium ex jure Quiritum ، باللاتينية في النص الاصيل .

يتوصل الى السيطرة على الاقسام الاخرى . وذلك هي الحال في المانيا على الاخص .
ان اميركا الشمالية تشكل مثال للدولة الحديثة الاكمل . وان الكتاب الفرنسيين
والانكليز والاميركيين ينتهون جميعا دونما استثناء الى المناداة بان الدولة لا توجد
الا بسبب من الملكية الخاصة ، حتى ان هذه القناعة قد تغفلت في الوجدان العام .

وهكذا لما كانت الدولة الشكل الذي يؤكد به افراد طبقة سائدة مصالحهم
المشتركة والذي يلخص فيه كل المجتمع المدني لمصر معين ، فانه يترتب على ذلك
ان جميع المؤسسات المشتركة تمر بوساطة الدولة وتتلقى شكلا سياسيا . ومن هنا
كان الوهم بان القانون يرتكز على الارادة ، والاكثر من ذلك على ارادة حرة ، منفصلة
من قاعدتها الشخصية . وبالطريقة ذاتها ، فان الحق يرد بدوره الى القانون .

ان انحلال الجماعة الطبيعية يولد الحق الخاص كما يولد الملكية الخاصة ،
وكلاهما يتطوران بصورة متواقة . وعند الرومان لم يترتب على تطور الملكية الخاصة والحق
الخاص اية نتيجة صناعية او تجارية اخرى ، لان نمط انتاجهم باسره قد ظل على
حاله * . اما عند الشعوب الحديثة التي ادت الصناعة والتجارة عندها الى حدوث
انحلال الجماعة الاقطاعية ، فان ولادة الملكية الخاصة والحق الخاص سجلت بداية
خفية جديدة قابلة لتطور لاحق . ان امالفي (١٢٢٤) ، وهي اول مدينة في العصر الوسيط
حققت تجارة بحرية واسعة ، قد كانت سباقة ايضا الى اعداد قانون بحري . ولم
تكد التجارة والصناعة تحققان تطورا اعظم للملكية الخاصة ، في ايطاليا اولا وفي بلدان
اخرى فيما بعد ، حتى تمت العودة في الحال الى الحق الخاص الذي كان الرومان
قد اعلوه من قبل ، فرفع الى رتبة المرجع الناقل للنص . وفيما بعد ، حين كانت
البورجوازية قد اكتسبت ما يكفي من لباس كي يأخذ الامراء مصالحها على عاتقهم ،
مستخدمين هذه البورجوازية اداة من اجل 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 اكلترا ، على أسس القانون الروماني .
ولم يكن بد في اكلترا من ادخال مبادئ من القانون الروماني ، (وخاصة من اجل
الملكية المنقولة) بغرض الاستمرار في احكام القانون المدني (لا ننس ان القاسون
لا يملك ، اكثر من الدين ، تاريخا خاصا به) .

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

* [كتب التجار عند هذا المستوى في العمود الابن :] (الربا ١) .
[ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وهذه التطور لم ينشأ من امتداد الصناعة والتجارة .
* * Jus utendi et Abutendi ، باللاتينية في النص الاصلي .

واحدة من حقيقة ان الملكية الخاصة قد أصبحت مستقلة كل الاستقلال من الجماعة ، ومن جهة ثانية عن الوهم بان الملكية الخاصة تركز 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 ، وحقق سوء الاستعمال ★★ معها ، ينتقلان الى ايد أخرى ؛ ذلك ان الشيء ، اذا لم يؤخذ بعين الاعتبار الا في علاقاته باراته فحسب ، ليس هو في حقيقة الامر شيئا على الإطلاق ، بل يصير في التعامل فحسب ، وبصورة مستقلة عن القانون ، شيئا او ملكية فعلية (علاقة ، او ما يسميه الفلاسفة فكرة) ★★ .

ان هذا الوهم الحقوقي ، الذي يرجع الحق الى الإرادة وحدها ، ينتهي بصورة جبرية في سياق تطور علاقات الملكية الى واقع ان امرعا ما يمكن ان يملك الحق القانوني في شيء ما دون ان يملك الشيء بصورة فعلية . فلنفترض على سبيل المثال ان ربع قطعة من الأرض قد فقد من جراء المزاومة ؛ ان ملاك هذه الأرض 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 أرضه . ان نفس هذا الوهم الذي يمانى رجال القانون منه يفسر ايضا الحقيقة التالية ، الا وهي انه يتراعى لهم كما يتراعى لكل مدونة قانونية انه من قبيل المصادفة المحضة أن أفرادا بربطون بعلاقات فيما بينهم ، بواسطة عقد على سبيل المثال ، وان علاقات من هذا النوع هي في نظرهم من تلك العلاقات التي يمكن للمرء ان يلتزم أو لا يلتزم بها على هواه ، وهي علاقات يتركز مضمونها كليا على إرادة 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 باحتوائها في اساليب اكتساب الملكية .



Abuti ★

Abutendi ★★

★★★ | كتب ماركس منذ هذا المستوى في العمود الايمن : [عند الفلاسفة العلاقة = الفكرة .
انهم لا يعرفون الا علاقة « الإنسان » 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 فطيا في المجلد الثالث من Wigand'sche Vierteljahrschrift (مجلة ويغان الفصلية) لعام ١٨٤٥ . ان ارواح الابطال القتلى الذين لم تهدأ نائرتهم حتى بمسد الموت تثير في الهواء ضجيجا صاخبا تتردد اصداؤه مثل رعود المعارك ، وصيحات الحرب ، وصليل السيوف ، وطققة الفروع والعربات الحديدية . لكن المعركة لا تدور رحاها بصدد الامور الأرضية . ان الحرب المقدسة لم تندلع حول تمرقات الحماية ، والدستور ، وآفة البطاطا ، والنظام المصرفي ، والسكك الحديدية ، بل باسم اقدس مصالح الروح ، باسم « الجوهر » ، و « الوعي الذاتي » ، و « النقد » ، و « الأوحى » ، و « الانسان الحقيقي » . اننا نحضر مجمعا لآباء الكنيسة . ولما كان هؤلاء الآباء النماذج الاخيرة من نوعهم ، ولما كان من المرجح ان المرافعة في قضية الكائن الاسمي ، بله المطلق ، تجري هنا للمرة الاخيرة ، فان الامر يستاهل ان نقرر عن الاجراءات محضرا *

هذا أولا القديس برونو الذي يسهل التعرف عليه بواسطة عصاه (« صر طبيعة حسية ، صر عصا » ، ويغان ، ص : ١٢٠) . ان رأسه متوجة بهالة من « النقد المحض » ، واما كان يطفح بالازدراء تجاه العالم ، فانه يلتف في « وعيه الذاتي » الخاص . لقد « حطم الدين بكيته والدولة في تظاهراتها » (ص : ١٢٨) ، بانتهاكه مفهوم « الجوهر » باسم الوعي الذاتي الاسمي . ان خراب الكنييسة و « انقراض » الدولة تستلقي عند قدميه ، في حين ان نظريته « تسحق » « الكتلة » وتمرغها في التراب . انه اشبه بالله ، فلا أب له ولا أم ، فهو « خليقته الخاصة ، صنيعته الخاصة » (ص : ١٣٦) . وباختصار ، فانه « نابليون » الروح ، وهو « نابليون » في الروح . ان جوهر تمازيته الروحية « استجوابه نفسه » باستمرار ، و « هو يجد في هذا الاستجواب الذاتي الحافظ الى تقرير المصير » (ص : ١٣٠) ، ومن البدهي انه ينحل وينوب كنتيجة لتسجيل محضر هذا الاستجواب الذاتي النهم . فضلا عن ذلك ، فانا سنرى انه « يستجوب » ايضا المركب البشري الويستفالي (٢٧) من حين لآخر .

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

« موضوعه وبالتالي ملكيته » ، انها « نسيج وحدها » و « لا مثيل لها » ، وانها « مصية على التعبير » (ص : ١٤٨) . انه « الصبغة » و « صاحب الصبغة » في وقت واحد ، سانشو بانزا ودون كيشوت في وقت واحد . وان تمارينه التنسكية مستقيم في الاعداد العسر لا فكلر عن الالفكر ، وفي الشكوك عبر صفحات عديدة بشأن الامور التي لا يطالها الشك ، وفي تكريس الدنس . واخيرا ، فانه لا حاجة بنا الى اكار الحديث عن فضائله ، لانه يلطف - فضلا عن جميع الصفات المزهرة اليه حتى اذ كان عددها اعظم من عدد اسماء الله عند المسلمين - فيقول لنا : ثاني الكل واكثر ايضا . انا كل هذا المدم وعدم هذا الكل . وانه ليميز بصورة مخطوطة من خصمه الملبس ببعض « الجبل » المهيّب ، و « بمرحى نقدية » يقطع بها من حين لآخر تأملاته الجدية .

ان هذين الكبيرين في محاكم التفتيش المقدسة بقاغيان فيورباخ الهرطوقي ، الذي ينبغي له ان يدافع عن نفسه ضد التهمة الخطيرة بالادرية . وان الهرطوقي فيورباخ « يتوعد » القديس برونو ، ويمسك في يده القاعة ، الجوهر ، ويرفض ان يلعبها مخافة ان يتمكن فيها وعبي اللثاني اللامتناهي . ولا بد للومي اللثاني ان يضرب على وجهه هائما مثل شيخ حتى يسترد الى ذاته جميع الاشياء التي اصلها فيه والتي تندفق الى داخله . لقد سبق فابتلع العالم كله ، باستثناء هذه القاعة ، الجوهر ، التي يحتفظ بها الادري فيورباخ اسيرة ويرفض تسليمها .

وان القديس ماكس ينهم الادري بانه يرباب في العقيدة الموحى بها بلسان القديس ماكس نفسه ، العقيدة القائلة ان « الازد والكلاب والاحصنة » : كائنات انسانية كاملة ، او - اذ كان المرء يفضل افضل التفضيل - الكائنات الانسانية الاكمل (وغان ، ص : ١٨٧ (٢٨)) . ان السابق للذكر لا يقتصر الى ادنى صفة مما يجعل الانسان انسانا . وفي الحقيقة ، فان الشيء ذاته ينطبق ايضا على الازد والكلاب والاحصنة .

وفيما عدا الاستماع الى هذه الاتهامات الهامة ، فقد لفظ الحكم ايضا في القضية المرفوعة من قبل القديسين ضد موزيس هيس وفي القضية المرفوعة من قبل القديس برونو ضد مؤلفي القاعة المقدسة . لكن لما كان هذان المتهمان مشغولين في ذلك الحين « بشؤون دنيوية » ، وبالتالي لم يظهرا امام المحكمة المقدسة (٣٩) ، فقد حكم عليهما غيابيا بالفني المؤبد من عالم الروح حتى تنتهي حياتهما الطبيعية . واخيرا فان الملمطين الكبيرين يباشران من جديد بعض المكائد القريبة مما - وكذلك الواحد ضد الآخر * .

* | ان الفترة التالية قد حُطبت في المخطوطة : [يظهر في المؤخرة الدكتور غرازينو (٢٠) ، يعني ، فرنولد دوج ، الذي يومئذ « مثل سياسي دامية بصورة رعبية » (وغان ، ص : ١٩٢) .

القديس برونو

١ - « الحملة » ضد فيورباخ

قبل أن ننصرف الى المناقشة الهيبية حيث يتنازع ومي بوير اللاتي مع نفسه ومع العالم ، يجب علينا أن نكشف عن سر واحد . اذا كان القديس برونو قد اطلق صيحة القتال واشعل شرارة الحرب ، فان السبب في ذلك انه كان لزاما عليه « حماية » نفسه ونقده الحامض والتفه ضد تكرار الجمهور ونسيانه ، ولانه كان لزاما عليه ان يبين ان النقد لا يبرح ، في الشروط النخيرة لعام ١٨٤٥ ، متكافئا مع نفسه بصورة غير معوجة دون ان يطرا عليه اي تبدل . ولقد كتب اذن المجلد الثاني من كتابه **القضية الصالحة وقضيته الخاصة** (٣١) . انه صامد في مكانه ، يقاتل عن داره ولرضه . 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 المناجلة بين فيورباخ وشترنر التي لم يرد له ذكر فيها على الاطلاق . ولهذا السبب على وجه الدقة اطبق على هذه المناجلة كي يكون قادرا على التناداة بنفسه ، بوصفه تقيض القطبين المتضادين ، وحدتهما العليا ، الروح القدس .

ويفتح القديس برونو « حملته » بشحنة من نيران المدفعية ضد فيورباخ ، يعني **Blätter** (٣٢) . ان فيورباخ يحول الى احد فرسان « **الجوهر** » كما يسلط النور بصورة افضل على « **الومي اللاتي** » لبوير . وان قدسنا ليقف دفعة واحدة ، بفضل هذه الاستحالة لفيورباخ التي يزعم ان جميع مؤلفات هذا الاخير تثبتها ، من كتابات فيورباخ من لينين وبابلي الى **جوهر المسيحية** ، مهملات القالة ضد « **الفلاسفة الومعيين** » في **حواليات هال** (٣٣) . وان هذا « **السور** » ليقع « في المكان المناسب » . ذلك ان فيورباخ يميل اللثام فيه من جماع حكمة « **الومي اللاتي** »

★ Pro Aris et Focis ، باللاتينية في النص الاسلي .
★ C'est - à - dire ، بالفرنسية في النص الاسلي .

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 التبخرن على حصانه الحربي الهيللي القديم . اصنوا الى الفقرة الاولى من مستوحياته الاخيرة من ملكوت الله :

« لقد صنع هيجل تركيباً لجوهر سبينوزا وأنا فخته في وحدة واحدة ؛ وان هذه الوحدة ، الجمع بين هذين المجالين المتعارضين ، الخ ، تشكل الاهمية الخاصة لفلسفة هيجل وضعفها في الوقت ذاته [....] ان هذا التناقض الذي يتمثل نظام هيجل فيه يجب حله وتدميره . بيد انه لم يكن يستطيع ان و **الروح المطلق** ... وكان هذا ممكناتيرقتين : فلما يجب ان يحترق الوعي الذاتي يفعل ذلك الا اذا حظر الى الابد طرح قضية العلاقات بين **الوعي الذاتي** مرة اخرى في نيران الجوهر ، يعني انه يجب عليه ان ينحل 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 تطرحه ماهيته العمومية ، لان هذه الماهية على وجه الدقة هي مجرد نتيجة تميزه **الذاتي الباطن** ، نتيجة فعاليته » (ويغان ، ص : ٨٧ - ٨٨) ★

لقد قدمت الفلسفة الهيللية في **العائلة المقدسة** (٢٤) على انها وحدة سبينوزا وفخته ، وقد أكد المؤلفان في الوقت ذاته على ما تنطوي عليه هذه الوحدة من تناقض . وان الامالة الخاصة بالقديس برونو تستقيم في انه ، خلافاً لمؤلفي **العائلة المقدسة** ، لا يعتبر مسألة علاقة الوعي الذاتي بالجوهر على انها « نقطة خلاف ضمن التأمل الفلسفي الهيللي » ، بل مسألة تتعلق بالتاريخ العالمي ، لا بل مسألة مطلقة . وذلك هو الشكل الوحيد الذي يستطيع ان يعبر به عن نزاعات العصر الحاضر . وانه ليؤمن بالفعل ان انتصار الوعي الذاتي على الجوهر سيكون له تأثير جوهرى تماماً لا على التوازن الاوروي فحسب ، بل كذلك على التطور المقبل لقضية اوربون (٢٥) . اما الى اي 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 يستشهدان بها ، مثلاً تغيير زمن الاتصال وصفية الفاعل ، وترتيب الكلمات المختلف ، وكذلك التشديد المتباين ، قد اعمت الإشارة اليها هنا .

أن هيجل يعطي عن النزاعات العقلية تعبيراً مجرداً وسديماً يشوهها به حين يضمها في السماء ، وهذا الفكر « التقيدي » يأخذ ذلك التعبير على أنه النزاع العقلي . فبرونو يرضى بالتناقض **التعالي** ويدافع عن أحد حديه ضد الحد الآخر . وعنده **ان الصلابة** ، الصياغة الفلسفية للمسألة العقلية هي المسألة العقلية بالذات . وبنتيجة ذلك : فإن لديه من جهة واحدة ، بدلا من الناس الواقعيين ووعيمهم عن علاقاتهم الاجتماعية التي تجابههم في الظاهر على أنها أمر مستقل ، عبارة مجردة خالصة ، **الوعي الذاتي** ، بالضبط كما أن لديه ، بدلا من الإنتاج الواقعي ، **الفعالية المؤقتة لهذا الوعي الذاتي** . ومن جهة ثانية فإن لديه ، بدلا من الطبيعة الواقعية والعلاقات الاجتماعية القائمة بصورة واقعية ، الخلاصة الفلسفية لجميع القولات أو التسميات الفلسفية لهذه العلاقات في هذه الصيغة الجوفاء : **الجوهر** ؛ ذلك أن برونو ، جنبا الى جنب مع سائر الفلاسفة والأيديولوجيين ، يعتبر بصورة خاطئة **الأفكار** - هذا التعبير الفكري المؤقت عن العالم القائم - على أنها أساس هذا العالم القائم . ومن البدهي أنه يستطيع بهذين التجريدين ، اللذين أفردا من كل مضمون ومعنى ، أن يقوم بمختلف أنواع الحيل دون أن يعرف أي شيء على الإطلاق عن الناس الواقعيين وعلاقاتهم (انظر من أجل مزيد من المعلومات ملاحظات فيورباخ عن الجوهر ، وكذلك ملاحظات القديس ماركس من الليبرالية الانسانية .. و « الأقدس ») . وهكذا ، فإنه لا يتخطى عن الأساس التأملي كيما يحل تناقضات التأمل ؛ أنه يناور وهو لا يبرح متمسكا بهذا الأساس ، وهو نفسه لا يبرح صامدا جدا على الأساس الهيجلي نوعيا بحيث أن علاقة « الوعي الذاتي » « بالروح المطلق » لا تكف عن افلاق راحته . وباختصار ، فإننا نجابه هنا **فلسفة الوعي الذاتي المملنة في نقد الانجيل المطور في Das entdeckte Christanthum** (٢٦) . والمعرضة لسوء الحظ قبل وقت طويل في كتاب هيجل **علم الظواهر** (٢٧) . ولقد دحضت هذه الفلسفة البويرية الجديدة بصورة كاملة في **المقالة الخامسة** في الصفحة ٢٢٠ وما يليها وفي الصفحات ٣٠٤ - ٣٠٧ (٢٨) . ومهما يكن من أمر ، فإن بوير قد نجح هنا في رسم نفسه كاريكاتوريا بادخال « الشخصية » خلسة ، كيما يكون في مقدوره ، مع شترنر ، أن يصور الفرد الواحد على أنه « عمله الخاص » ، وشترنر نفسه على أنه **عمل برونو** . وأن هذه الخطوة الى امام لتستحق ملاحظة مقتضية .

قبل كل شيء ، فليقارن القاريء هذه الصورة الكاريكاتورية بالأصل ، عرض الوعي الذاتي في **المسيحية المتزلزة** ، ص : ١١٣ ، ومن بعد فليقارن هذا العرض بعوره بأصله الحقيقي ، **علم الظواهر** لهيجل ، الصفحتين ٥٧٥ و ٥٨٣ ، وقس على ذلك . (أن كلا هذين القطعين قد أوردنا من جديد في **المقالة الخامسة** ، الصفحات ٢٢١ و ٢٢٣ و ٢٢٤ (٢٩) . ولكن فلنلفت الآن قليلا الى الصورة الكاريكاتورية ! « الشخصية بعد ذاتها » : « المفهوم » ! « الماهية العمومية » !

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

وإن النقد الذي يوجهه بوير إلى فيورباخ يقتصر ، بقدر ما يأتي بعناصر جديدة ، على أن يبسط بصورة مناققة مأخذ شترنر على فيورباخ ويؤيد على أنها مأخذ بوير على فيورباخ . إذ يأخذ على سبيل المثال التأكيد بأن « ماهية الإنسان هي الماهية المطلقة والأقدس » ، وأن « الإنسان هو اله الإنسان » ، وأن الجنس البشري هو « المطلق » ؛ إذ يأخذ عليه أنه يشطر الإنسان « إلى أنا جوهرية وأنا 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 أشد هولاً حتى درجة كبيرة من تصور فيورباخ ؛ وإذ يقول أنه يجب خوض النضال ضد « صفات الله » ، الخ . وفي مسألة الحب الذاتي والحب المنزه بعهد بوير ، في مساجلته ضد فيورباخ ، إلى نسخ شترنر بصورة حرفية على وجه التقريب طوال ثلاث صفحات (ص : ١٣٣ - ١٣٥) ، بالضبط كما ينسخ بكل خرافة مبارات شترنر الجوفاء : « كل إنسان هو خلقته الخاصة » و « الحقيقة شبح » ، وهكذا دواليك . وفضلا عن ذلك ، فإن « الخليفة » قد حولت إلى « نتاج » عند برونو . ولسوف نعود إلى هذا الاستغلال لشترنر من قبل القديس برونو .

وهكذا فإن العنصر الأول الذي تكشفه عند القديس برونو هو تبعية المستمرة حيال هيغل . ونحن لن نتوقف بالطبع أكثر من هذا عند الاعتبارات التي نسخها من هيغل ، بل سوف تقتصر على جمع بضعة فقرات أخرى تبين بكل وضوح مبلغ

إيمانه الراض بسطان الفلاسفة وحتى أبة درجة يتقاسم وإياهم إيمانهم الوهمي . بأن تعديلًا في الوعي وتوجيها 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 **ويشان الفصلية** ، ص ٣٢٧ - بأن عباراته الجوفاء الشخصية ، المملنة من قبل في العدد الثالث ، « أفكار تنور العالم » (١) .

يقول القديس برونو (**ويشان** ، ص : ٩٥) .

« لم تكن الفلسفة قط شيئا آخر سوى اللاهوت المرجع إلى شكله العام والمعطى تعبيرة الأكثر 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 سعت على الدوام الى تبعية الفرد المطلقة ، وقد حققت ذلك فعليا بباطلتها وحصولها على امتصاص الحياة الفردية في الحياة العمومية ، والعرضي في الجوهر ، والانسان في الروح المطلق » .

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

وان الواحة لتبلغ بصاحبنا الذي يخاف الله أن يوجه الى فيورباخ هذا النقد في الصفحة ١٠٥ :-

« لم يصنع فيورباخ من الفرد ، من انسان المسيحية المجرد من إنسانيته انسانا حقيقيا » (١) « فعليا » (٢) « شخصا » (٣) (!!) هذه الصفات تدين بأصلها **الملائكة القدسة** وشترنر () ، « بل انسانا عاجزا ، عبدا » ..

وعندئذ فانه ينطق ، فيما ينطق به من سخافات ، بالهرء القائل أنه يستطيع ، هو القديس برونو ، ان يصنع بشرا بواسطة **الذهن** .

ويقول بعد قليل في الفقرة ذاتها :

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

ههنا ، كما في سائر الفقرات الأخرى ، لا يحرم القديس برونو نفسه مجسد
جمل علاقات الأفراد العقلية رهنا بالتعليل الفلسفي لهذه العلاقات . أنه لا يملك
أدنى فكرة عن ترابط أفكار « الروح المطلق » الهيفلي و « الجنس » الفيورباخي مع
العالم القائم .

وفي الصفحة ١٠٤ ، يفتاظ الأب المقدس بصورة رهيبة من جراء الهرطقة
الفيورباخية التي تحول الثالث «الافندس للعقل والحب والإرادة إلى شيء ما » هو
في الأفراد و فوق الأفراد » ، فكانما كل ميل طبيعي وكل حافز وكل حاجة لا تؤكد
ذاتها في إيماننا هذه على أنها قوة « في الأفراد و فوق الأفراد » حالما تعترض الظروف
لرضاءها . ومثال ذلك أنه إذا جاع الأب المقدس دون أن تتوفر له امكانية تهدئة
جوعه ، فإن معدته سوف تصيح اذن قوة « فيه و فوقه » . وأن خطيئة فيورباخ
لا تكمن في منادائه بهذه الحقيقة ، بل في اقنمتها بطريقة مثالية بدلا من اعتبارها نتاجا
لمرحلة معينة من التطور التاريخي يمكن التغلب عليها .

ص ١١١ : « أن فيورباخ عبد وطبيعة المبودية تموقه عن انجاز عمل
انسان ، عن تمييز ماهية الدين » (يا له بالفعل من « عمل انسان » رائع !)
... « أنه لا يميز ماهية الدين لانه يجهل الجسر الذي سيؤدي به إلى
مصادر الدين » .

فلا يبرح القديس برونو يؤمن جادا بأن للدين « ماهيته » الخاصة . وأما « الجسر »
الذي « يؤدي » إلى « مصادر الدين » ، فلا يمكن أن يكون جسر الحمر هذا إلا
قناة . وفي الوقت ذاته ، فإن القديس برونو يقيم تجارة : أنه شاربون عصري مضحك ،
أحيل إلى الاستنفاد من جراء وجود الجسر ، يقوم بوظيفة مكاس (A) يطلب نصف
فلس كرسوم للمرور من كل شخص يعبر الجسر إلى مملكة الدين الشبحية (٢١) .
وفي الصفحة ١٢٠ يقدم القديس هذه الملاحظة :

« كيف يمكن أن يوجد فيورباخ إذا لم تكن الحقيقة موجودة ،
وإذا كانت الحقيقة مجرد شبح » (النجدة ، يا شترنو !) « قد تراجع
الانسان أمامه هلما حتى الوقت الحاضر ؟ » .

أن هذا « الانسان » الذي يخاف « شبح » الحقيقة ليس هو غير برونو
الفاضل نفسه . وقبل عشر صفحات ، في الصفحة ١١٠ ، انطلقت منه أمام « شبح »

* Tollkeeper ، بلاكبيرية في النص الأصلي .

الحقيقة صحيحة الرب 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 من ذلك فان هذه الحيلة تتحقق في شخصية ثالثة خارجة عنها ، على طريقة
الدودة الشريطية . تلك هي النتيجة التي نحصل عليها هنا . أما بشأن علاقات
الحب السابقة التي كانت للرجل المقدس مع الحقيقة . حين كان شابا لا يزال وكانت
شهوات الجسد قوية فيه بعد ، فانظر العائلة المقدسة . ص : ١١٥ ، وما يليها (١٢) .

أما مبلغ نقارة رجلنا القديس من جميع الشهوات الجسدية والرغبات الدنيوية
حاليا ، فامر يتضح من مساجلته العنيفة سد حسيمة فيورباخ . ولا تستهدف
هجمات برونو في حال من الأحوال للطابع المحدود جدا لاعتراف فيورباخ بدور
الحواس . ان محاولة فيورباخ الفاشلة ، حتى كمجرد محاولة للفرار من الايدولوجية ،
هي بالنسبة اليه ... خطيئة . بكل تأكيد ! ان الحسية شهوة العين ، وشهوة
الجسد وغطرسة - أمر يفيض ورجس في نظر الرب : ألا تعرفون ان التعفير في
الجسد يجعل 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 ، والفساد ،
والفحش ، والوثنية ، والسحر ، والشجاء ، والنفق ، والحسد ، والغضب ،
والمناسكة ، والفتنة ، والعصيان ، والحق ، والجريمة ، والادمان ، والشراعة ،
وما شابه ؛ لكني تنبأت لكم واتبأ لكم من جديد بان أولئك الذين يأتون مثل هذه
الافعال لن يرثوا ملكوت النقد ؛ الويل لهم لانهم يسلكون سبيل قايين وسعيهم الى
اللذة يوقعهم في خطيئة بلعام ، وسوف يغتوب في العصيان كما حدث لكوراح . ان
هؤلاء الفاسقين يحيون حياة فاجرة ، مستغلين دون خجل صدقاتكم . انهم خراف
ترعى دون راع ؛ سحب لا ماء فيها تطردها الريح ؛ اشجار عارية ، عقيمة ، قد ماتت
مرتتين واقتلعت جذورها ؛ أمواج محيط متوحشة تزيد بمارها ؛ كواكب هائمة محكوم
عليها بكتابة الظلمة الى الابد . ذلك اننا قرأنا ان أوقانا رهبة سنأتي في الايام الاخيرة ،
وسوف يظهر اناس يكرهون انفسهم جدا ، ذمامون وفاسقون يفضلون اللذة على النقد ،
اناس يتمردون ، وباختصار عبيد للجسد . ان مثل هؤلاء الناس يفيضهم القديس برونو ،
الذي تتوجه أفكاره نحو الروح والذي يطارد بكرهه غطاء الجسد الملوث ؛ ولهذا
السبب فهو يحكم على فيورباخ ، الذي يعتبره كوراح العصيان ، بالبقاء في الخارج
جنباً الى جنب مع الكلاب ، والسحرة ، والفاسقين ، والقتلة . « الحسية » - ويلاه !
ان هذه الكلمة لا تثر عند اب الكنيسة القديس اعنف الاختلاجات فحسب ، بل

تدفعه الى الفناء ايضا ، فاذا هو في الصفحة ١٢١ يعني « نشيد النهاية ونهاية التشيد » . الحية - اتعرف ايها الانسان اليائس ما الحية ؟ ان الحية ... « عصا » (ص : ١٢٠) . بل ان القديس برونو ، وهو يعاني الاختلاجات ، يتصارع مع احدى عباراته ، مثله كمثل يعقوب الطيب الذكر مع الله ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان الله خلع ورك يعقوب ، في حين ان مصروعنا المقدس لا يفعل سوى خلع جميع اطراف عبارته واربطتها ، الامر الذي يتيح له - بعدد من الامثلة الباهرة ، ان يوضح لنا هوية الذات والموضوع :

« يستطيع فيورباخ ان يقول ما يحلو له ... فهو على اي حال يدعمر » (!)
« الانسان » ... ذلك انه يحول كلمة انسان الى مجرد عبوة جوفاء ... ذلك انه لا يصنع » (!) « ولا يخلق » (!) **« الانسان في كليلته »** ، بل يرفع الجنس البشري بأسره الى المطلق ، لان عضو المطلق على اي حال ليس الجنس البشري بالنسبة اليه ، بل على العكس من ذلك الحواس ؛ انه يدمغ موضوع الحواس - الإدراك ، الحس - المحسوس ، على انه المطلق ، المعرفة الاكيدة ، اليقين القوي . وبذلك فان فيورباخ - وذلك هو رأي القديس برونو - « ربما يستطيع ان يمزج طبقات الهواء ، لكنه سيكون عاجزا عن ان يستحق تظاهرات الماهية الانسانية ، لان ماهيته الأعرق » (!) « وروحه المحيي [....] يدمران سلفا الطنين الخارجي » (!) « ليرداد الى كلمات جوفاء و صارة » (ص : ١٢١) .

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

« فكان اناني لا تملك ايضا هذا الجنس المين والفريد الذي يميزها من الآخرين جميعا ، وهذه الاعضاء الجنسية المينة والفريدة ! » .

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

« الحية ، مثل الخفاش ، تمتص كل المخ والدم من الحياة الانسانية ؛ انها الحاجز النسيج الذي لا بد للانسان ان يوجه الى ذاته عنده ضرورة فاضية » .

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 » ، تستلفت الكتابات الطائشة للهرطوقي فيورباخ انتباهه الى المرأة والجمال الانثوي . وانه ليستسلم الى الكتابة بصورة مفاجئة ؛ ان الوعي الذاتي التي قد تلوث ، وهذه

لرؤية خاطئة ، حسية ، تتراقص أمام الناقد المدور بصورة دائمة . ان الروح يقط لكن الجسد ضعيف . ويتربع برونو ، ويسقط ، وينسى أنه القوة التي « تعقل العالم وتحرره وتسوده بجبروتها » ؛ وينسى أن هذه المنتجات لمخلته هي « روح روحه » ؛ ويفقد كل « وهي ذاتي » ، ويتعلم نشوان بقصيدة مدبح يقرظ فيها جمال المرأة ، « الطافحة حنانا ورقة وأثونة » ، يقرظ فيها « الوركين اللبئيين والمدورين » ، و « الخطوط الجياشة ، المتوجة ، المضطربة ، الدافقة ، المرتعشة ، الأشبه بموج البحر » (١٢) . ومهما يكن من أمر ، فإن البراءة تنكشف دائما - حتى حيث تخطيء . فمن ذا يجهل أن « الخطوط الجياشة ، المتوجة ، الأشبه بموج البحر » ، شيء لم تقع عليه العين قط ، أو تسمعه قط ؟ وبالتالي - صه أيتها النفس الحبيبة ، فالروح سوف يسترد عاجلا سلطانه على الجسد المتمرد ويرفع « حاجزا » منيعا في وجه الشهوات المتدفقة والمضطربة التي سرعان ما سوف توجه « عنده » إلى ذاتها « الضربة القاضية » .

« ان فيورباخ » - إلى هنا ينتهي القديس أخيرا من خلال تفهمه النقدي **الماتلة المتعسفة** - « نصير للمادية المشرية بالإنسية والمفسدة بها ، يعني أن المادي عنده عاجز عن السمود ، عن الحياة على الأرض وعلى وجودها » (ان القديس برونو يعرف وجودا للأرض متميزا من الأرض ذاتها ، ويعرف كيف يجب أن يتصرف المرء كي « يصعد على وجود الأرض » ؛) « انه يريد ، على التقيض من ذلك ، أن يصبح روحا وان يصعد إلى السماء ؛ وأنه في الوقت ذاته إنسي ، لا يستطيع أن يفكر ويبنى عالما روحيا ، فيلتجئ إلى المادية باعتبارها عنصرا مخصبا » ، وهكذا دواليك (ص : ١٢٣) .

وإذا كانت الإنسية عند القديس برونو ، وفقا لما تقدم ، تستقيم في أن « يفكر » وأن « يبنى عالما روحيا » ، فإن تعريفه للمادية هو كما يلي :

« لا يسلم المادي إلا بالوجود الفعلي والواقعي ، **المادة** » (فكان الإنسان بكل خصائصه ، بما في ذلك الفكر ، ليس « وجودا فعليا وواقعيًا » و **الطبيعة** ، **المادة الفاعلة** التي تتحقق وتنتشر في التمدد » (ص : ١٢٣) .

أولا - **المادة** وجود فعلي وواقعي ، لكن في ذاتها فحسب ، بصورة سرية ؛ وحين تصبح فعالة بانتمسكها وتحققها في التمدد » (ان هذا « الوجود الفعلي والواقعي » « يتحقق » !!) ، تصير عندئذ فقط طبيعة . أولا يوجد مفهوم المادة ، الفكرة المجردة ، التصور ، الذي يتحقق فيما بعد في طبيعة واقعية . تلك هي ، بصورة حرفية ، النظرية الهيغلية عن الوجود المسبق للمقولات للخلاقة . ويصبح مفهوما من وجهة النظر هذه أيضا ان القديس برونو يأخذ بصورة خاطئة الصيغ الفلسفية للماديين بشأن المسادة على أنها اللب والمضمون الفعليان لنظرتهم عن العالم .

٢ - آراء القديس برونو عن الصراع

بين فيورباخ وشترنر

بعد أن نطق القديس برونو على هذا الفرار ببضع كلمات خطيرة ضد فيورباخ، فإنه يلقي نظرة على الصراع القائم بين فيورباخ والواحد .. وان البيئة الأولى على اهتمامه بهذا الصراع هي ابتسامة منهجية تتردد على شفاه ثلاث مرات :

« ان النافذ يواصل طريقه بصورة لا تقاوم، واثقا بالنصر، بله ظافرا . انهم يغترون 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 يمتني مثل جميع الناس ، بل يسلك مسلكا نقديا ، وينجز هذا العمل الهام وعلى شفاهه ابتسامة .

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

ولا يرفع القديس برونو نفسه اصبعها واحدة ليدحض خصمه ، فهو يعرف طريقة افضل للتخلص منهما ، فيدعما - فرق تسدا (١) - لخصومتها الخاصة . انه يجابه شترنر بانسان فيورباخ (ص : ١٢٤) . ويجابه فيورباخ باوحد شترنر (ص : ١٢٦ وما يليها) ؛ انه يعرف انهما يتبادلان السخط بقدر قطعي كيلكني في ايرلندا اللتين التهما بعضهما بعضا حتى لم يتبق منهما اخرا 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 . وكأننا ما كان غضب برونو السابق ضد الانانية، التي يبلغ الامر به ان يجعلها الرائحة النوعية (ب) للجماهير، فانه يرضى في الصفحة ١٢٩ بالانانية من شترنر ، مع هذا التحفظ الوحيد، الا وهو ان هذه الانانية يجب « الا تكون انانية ماكس شترنر » ، بل بالطبع انانية برونو بوير . وانه يسلم انانية شترنر

(١) Divide et impere ، باللاتينية في النسخ الاصلية .

(٢) Odor Specificus ، باللاتينية في النسخ الاصلية .

باسم الاخلاق ، « لان اناهُ تتطلب من اجل دعم اثنائته النفاق والكذب والمفج الجسدي » . وفيما عدا ذلك ، فانه يؤمن (انظر ص ١٢٤) بالمجزئات النقدية للقديس ماكس ويرى في تضاللات هذا الاخير (ص ١٢٦) « جهدا حقيقيا من اجل تلميع الجوهر بصورة جذرية » . 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 وفيورباخ ، مطبقا بصورة حربية تقريبا على فيورباخ وشترنر نقيضة قورها شترنر بين الناقد برونو وبوير والمقائدي (٢) .

(١) من بين الصفحات المخطوطة المكتشفة مؤخرا من الايديولوجية الثاقية والمنسورة للمرة الاولى عام ١٩٦٤ في **المجلة الاممية للتاريخ الاجتماعي** ، المجلد الثالث ، القسم ١ ، تمثل ورقة مكتوبة على الوجهين تحمل على الصفحة الاولى ، بقلم ماركس ، رقم ٢٩ . تلك هي الصفحة ٢٩ من النص الاول للنص الاول ، المرقم من قبل ماركس من ١ - ٧٢ . ونطلي هنا نص المودود الاسر ، المشطوب برمته بخط عمودي ، وهو بشكل مجرد صياغة اخرى للنص الذي قرأناه لتونا . وعلى اية حال ، فان نهاية النص بكاملها ، ابتداء من شاهد برونو وبوير « لا يجب ولا يمكن ان نقيم النقد » ، ص ١٠٣ ، حتى نهاية الشاهد من التوراة ، مماثلة للنص الحالي ، باستثناء موضعين : ففي هذا المخطوط ، في الشواهد ، ترد جميع الاسماء ، او جميعها ، على وجه التقريب ، بالرومانية ؛ وفي الشاهد التورائي ، اضاف ماركس بعد بمل ، بين قوسين ، فيورباخ .

اما النص الوارد في المودود الابن فقد اورد اعلاه .
[الصفحة الثانية المخطوطة ، الوجه ، المودود الاسر : | ... فطني كيلكني في ايرلندا اللتين التهما بعضهما بعضا بصورة تامة حتى لم يتيق في النهاية سوى الدليلين منهما . وطندل حاه القديس برونو ، الذي لفظ كلمته : « انه يقول من هذين الدليلين انهما « الجوهر » ، وبالتالي فهما مطبيان حتى الابن . واخيرا فان فكرة نهديه السيد برونو : هو ، الناقد ، لن يشكن اي نقد من بلوغه « ما دام هو نفسه الناقد » (ص : ١٢٤) .

وعندما انتهى قديسا ، بالطريقة المذكورة ، من شترنر وفيورباخ ، وفضلا عن ذلك عندما « قطع كل امكانية للتقدم » امام « الواحد » ، فانه يستدير الان نحو المواقب الزعمية لفيورباخ : الشيوعيون الالان . وكان لا بد بالطبع ان ينظر الاب القديس مناسبة مثل هذه كي يبري على حواء الشيوعية ومنطلها النظرين في ألمانيا ، وكى يشكن في الوقت ذاته من حذقهم . ولقد كان هذا بالنسبة اليه ضروريا بقدر ما نظم المضمون ادناه محضرا [...] * من عداده الفكري و [...] * في **العائلة القومية** قرر قبضة الشيوعية ، وبصورة خاصة حبال « النقد النقدي » ، الحد الاسمى للنظرية الالمانية .

وقد كان **العائلة القومية** ياديه الامر تاثير محيق في ابينا الكنسي المحترم والفرقة في كتابة خطبة ومستمعة في الوقت ذاته . وان الصنعة الوحيدة للكتاب هي انه بين « ما سوف يؤول اليه فيورباخ بالافسورة ، وكيف يمكن للفلسفة ان تمثل ، عندما تريد ان تناضل ضد النقد » (ص ١٣٩) ، لكن حقيقة الجمع بكل سهولة بين الفسورة والامكانية والارادة لا ترضى من الجوابب المؤسفة العديدة في الكتاب .

* كلمات غير واضحة .

** ان نهاية هذه الجملة ، ابتداء من « لدر قيمة » ، مشطوبة في المخطوطة .

وفيان ، ص : ١٢٨ : « يضع فيورباخ نفسه في تعارض مع ، وبالتالي » (!)
**« ينهض في تعارض مع الواحد . انه شيوعي ويريد أن يكون شيوعيا . هذا
 اتاني ويريد أن يكون أنانيا ؛ أما ذاك فهو الإلهي . . هذا هو المخلص ؛ أما
 ذاك فهو الصالح ، الله . هذا هو الشرير ، الإنسان . وكلاهما . . .
 عقائدي » .**

فالقضية معي ، بالتالي ، انه يتعمها كليهما بالجمود العقائدي .

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

٢ - القديس برونو ضد مؤلفي العائلة المقدسة

بعد أن تخلص القديس برونو من فيورباخ وشترنز بالطريقة المشار اليها « وقطع
 على الواحد طريق التقدم » ، ينصرف الآن الى « عواقب فيورباخ » المزعومة ،
 الشيوعيين الألمان ، وعلى الإخص مؤلفي **العائلة المقدسة** . وان تعبير « الأنسية المشخصة »
 الذي يصادفه في مقدمة هذه الوثيقة السجالية يزوده بالاساس الرئيسي لفرضيته .
 ومما لا ريب فيه انه تذكر فقرة من الكتاب المقدس :

« وانا ابها الاخوة ما كنت استطيع ان اتحدث اليكم كما الى روحانيين . بل
 كما الى جسديين » كان الامر في حالتنا النقيض من ذلك تماما (« بل كما
 الى اطفال في المسيح . لقد غلبتكم بالحليب وليس باللحم ؛ لانكم ما كنتم
 حتى هذا الحين قادرين 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 الاسى العميق والاسف الجدي ، كما يليق أن يصدر عن رجل صالح . ان
 الحسنة الوحيدة للكتاب هي انه :

ان احزان القديس برونو بهذا الشأن احبه ما تكون بأحزان يهوه المجلود الذي ينطلق « بأصوات انبيائه
 الاربعة الكبار والاثني عشر المفسر ، مزجرا في اعقاب اسرائيل ، شعبه المراد ، كما ينبغي أن يتخلل
 منه هذا الشجب كليا . ان المفسرة فيورباخ ، كما تفترض هنا بصورة اعتباطية تماما
 ابتداء من هنا ، حتى نهاية الشاهد من يهوه ، كما أعلاه . وتوقف الورقة المخطوطة بعد كلمة
 Regono Vasa (من المخر) .

« بين ما كان يجب أن يؤل فيورباخ اليه بالضرورة ، وكيف كان يمكن
لفلسفته أن تمثل إذا كانت تريد أن تناضل ضد النقد » (ص : ١٢٨) ،
وأنه يجمع نتيجة ذلك بطريقة سلسلة « الإرادة » مع « الإمكانية » و « الواجب » ،
لكن هذا الجانب الجيد لا يمكن أن يعوض عن الجوانب المؤسفة العديدة فيه . أن
فلسفة فيورباخ ، المقصودة هنا بصورة ساخرة ،

« لا يجب ولا تستطيع أن تفهم النقد - لا يجب ولا تستطيع أن تعرف
النقد وتسلم به في تطوره ، لا يجب ولا تستطيع أن تعرف أن النقد ،
بصورة متعارضة مع كل تعال ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق
دائمان ، المبدأ الوحيد » (!) « الخلاق والخصب . لا يجب ولا تستطيع
أن تعرف أي جهد قدمه الناقد ، ولا يزال يقدمه ، كي يفضح القوى المتعالية
التي سحقت الجنس البشري حتى الوقت الراهن ومنعته من التنفس
والعيش ، وذلك بأن تجعل » (!) « منها ما هي عليه حقاً وفعلاً ، روحاً
من روح ، قدس الاقداس ، عنصراً مألوفاً » (!) « انبثق من الترسية
الوطنية وهو مقيم فيها ، نتاج وخليقة الوعي الذاتي . لا يجب ولا
تستطيع أن تعرف أن الناقد والناقد وحده قد حطم الدين بكنيته ، واللولة
بنظائرها المتباينة ، الخ » (ص : ١٢٨ ، ١٣٩) .

اليسست هذه نسخة مضبوطة عن يوهو المجوز الراكض وراء شعبه الذي تخلي
عنه بصورة مفاجئة ووجد سرورا اعظم في الآلهة الوثنية المرحية ، هاتفا به :

« اسمعني يا اسرائيل ، ولا تسد اذنك يا يهوذا ! اليسست انا الرب إلهك ،
الذي اخرجك من ارض مصر الى الارض التي تتدفق بالحليب والعسل ؟
وهذا انت منذ شبابك الباكر قد ارتكبت الانم امام ناظري وانرت غضبي
بما صنعت يداي وادرت ظهرك لي من دون وجهك ، بينما ارشدتك انسا
على الدوام ؛ ولقد حملت المكروهات الى بيتي كي تلوته . وشيدت هيكلا
لبعل في وادي ابن حيمون لم آمر انا به ، ولم يخطر قط في بالي انسك
ترتكب مثل هذ 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 يشارك
بحمية ، لكنك لم تشأ أن تصني . لذا يقول الرب الاله : من سمع قط
بان مثل اسرائيل العفراء ترتكب مثل هذا الفحش . ذلك ان ماء المطر
لا ينفذ في التربة بمثل سرعة نسيان شعبي لي . ايه ، اينها الارض ،
اينها الارض ، اسمعي كلمة الرب ! » .

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

مفصلاً في خطابه الأخير ، الطريقة التي يحول بها القوى التي كانت تقمع حتى الآن « حياة الجنس البشري » الى « قوى متعالية » ، وهذه القوى المتعالية الى « روح الروح » ، الطريقة التي يمثل بها « النقد » على أنه الفرع الوحيد للإنتاج ، تثبت ان هذه الخطيئة المزعومة في الفهم ليست سوى فهم لم يحل له .

لقد اثبتنا ان نقد بوير هو دون كل نقد ، وبذلك أصبحنا بالضرورة عقائدين . بل انه ليمضي حتى يأخذ علينا بكل جدية جحودنا الوقع بمباراته القديمة . ان كل الميثولوجيا الخاصة بالمفاهيم المستغلة ، وعلى رأسها زوس الراعد - الوعي الذاتي - تستمرض هنا مرة أخرى على أصداء « العبارات الرنانة لجوقة انكشافية كاملة من المقولات الشائعة » . (المجلد الإثني عشر ، راجع العائلة المقدسة ، ص : ٢٣٤ (٤٦)) . وهذا في المحل الاول ، كما هو متوقع : أسطورة خليفة العالم ، يعني أسطورة « العمل » الشاق للنقاد ، هذا العمل الذي هو « المبدأ الوحيد للخلاق والتخصب ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق دائمان » ، « جهد اليوم » و « جهد الأمس » . وبالفعل ، فان الاب الفاضل يأخذ على العائلة المقدسة فهما « النقد » بنفس الطريقة التي يفهمه هو نفسه بها في رده الحالي . فبعد ان احتوى « الجوهر » من جديد و « طرحه في أرض مولده ، الوعي الذاتي ، فان الانسان الناقد و « منذ العائلة المقدسة أيضاً » « المنتقد » (ان الوعي الذاتي يلعب هنا دور حجرة سقط المتاع الايدوبولوجية) ، يستطرد :

« انها » (فلسفة فيوريخ 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 يمسكون بزمام القوة في أيديهم ، لان القوة تقوم في وعيهم ، ولأنهم يستمدون السلطان من أنفسهم ، من أعمالهم ، من النقد ، من خصومهم ، من خلافتهم ؛ 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 و النقاد هم بادئ ذي بدء ذاتان مختلفتان كل الاختلاف ، قائمتان وفاطلتان بصورة منفصلة عن بعضهما بعضاً . ان الناقد ذات مختلفة عن النقد ، والنقد ذات مختلفة عن الناقد . ان هذا النقد الشخصي ، 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 أنهم ما كانوا يستطيعون ان يفعلوا ذلك « ما داموا غير موجودين » ، كما انه من الواضح بصورة لا تقل عن ذلك أنهم « منذ وجودهم » قد « صنعوا التاريخ » على طريقتهم

الخاصة . وإخيرا فان القديس برونو يقطع شوطا بعيدا بحيث « يجب وبسطيع » أن يقدم لنا أحد الإيضاحات الأكثر عمقا عن سلطان النقد الثوري ، فيقول لنا أن « النقد والبقاد-يمسكون بزمام القوة في أيديهم » لأن (بالها من « لان » جميلة !) « القوة تقوم في وعيهم » . وأنه ليضيف أن صنعة التاريخ العظام هؤلاء « يمسكون فضلا عن ذلك بزمام القوة في أيديهم » لأنهم « يستملون السلطان من أنفسهم ومن النقد » (يعني من أنفسهم مرة أخرى) - الأمر الذي لا يبرهن من تلقاء نفسه ، لسوء الحظ ، على أن فيهم ، « في أنفسهم » ، « في النقد » ، شيئا يمكن أن « يستمد » . فوفقا لما يقوله النقد بالذات ، لا بد للمرء أن يعتقد على الأقل أنه يجب أن يكون من الصعب أن « يستمد » منه أي شيء أكثر من مقولة « الجوهر » الذي « قذفه » إليه . وإخيرا فان النقد- يستمد- كذلك « من النقد » « القوة » على النطق بنبوءة خارقة علملا . أنه يكشف لنا بالفعل عن سر كان خفيا عن آباءنا ومجهولا من أجدادنا ، ألا وهو أن « خلق الإنسان » وبالتالي خلق البشر ، لا يبدأ إلا بفعل النقد ، « بينما كان النقد معتبرا بصورة مفلوطة حتى الآن على أنه فعل يقوم به الناس الذين وجدوا سلفا يفضل أفعال ذات طبيعة مختلفة- كليا . وهكذا يترتب على ذلك أن القديس برونو جاء « الى العالم » من العالم ، والى العالم « عبر » النقد ، « يعني بالتوالد العفوي (أ) . ولعل هذا كله مجرد تفسير آخر للفقرة التالية من كتاب التكوين : وعرف آدم - يعني انتقد- زوجته حواء ، فحملت ، الخ... »

وهكذا نرى أن كل النقد النقدي ، بعلامه المألوفة التي انتقدت من قبل بما فيه الكفاية في **المالعة المقدسة** ، يواجهنا من جديد بكل حيله فكان شيئا لم يكن . ولا عجب في ذلك ، لأن القديس نفسه يشكو ، في الصفحة ١٤ ، من أن **المالعة المقدسة** « منعت النقد من أي تقدم على الإطلاق » . أن القديس برونو يأخذ على مؤلفي **المالعة المقدسة** ، وهو في أوج الاستياء ، أما انتقلا بالنقد البوري ، بواسطة عملية كيميائية ، بالاستبخار ، من حالته « المالعة » المتجانسة الى مادة « متبلورة » .

ويترتب على ذلك أن « مؤسسات التسول » و « شهادة المعمودية لسن البلوغ » و « مناطق العاطفة الجياشة والمظاهر الراجعة » ، و « التكلف المفهومي الإسلامي » (**المالعة المقدسة** ، الصفحات ٢ ، ٣ ، ٤ (٤٧)) وفقا للمجلة **الإيمية النقدية**) - هنا كله ليس هراء إلا عند تفسيره بالطريقة « المتبلورة » . والإخطاء التاريخية للبهلاء والشعاني والمشرون التي ثبت أن النقد ارتكبها في نزحته الى « المسائل الإنكليزية المحلية » (٤٨) - أليست هي أخطاء عندما تؤخذ بعين الاعتبار بطريقة « مائعة » ؟ أبصر النقد على أنه ، « من وجهة النظر المائعة ، قد تنبأ بصورة قلبية بنزاع نو فريك (٤٩) - بعد وقت طويل من حدوث ذلك أمام باصرتيه - ولم ينشئه بصورة بعدية(ب)؟ ألا يزال مصرا علم ،

(١) Generatio Aequivoca ، باللاتينية في النسخ الأصلي .

(٢) Post Festum ، باللاتينية في النسخ الأصلي .

ان كلمة **Maréchal** يمكن ان تعني « بيطرا » ، من وجهة النظر المتبلورة ، لكن لا يمكن على كل حال من وجهة النظر « المائعة » ان تعني « مشير » ؟ او أنه 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 بالتأكيد ، اذا ما اخذت بعين الاعتبار في الحالة « المائعة » ، « الطبيعة الجدلة لواطئنا الصالحين » ؟ وهل يصح ، من وجهة النظر « المائعة » ، على ان « الطفل الذي لا يصبح بدوره ابا او اما هو بثت بصورة جوهريّة » ؟ وانه يمكن لامرء ما ان يأخذ على عاتقه مهمة ان « يصور اذا جاز التعبير آخر دموع الماضي المريبة » ؟ وان مختلف البوابين ، والاسود ، والعاملات الشابات ، والمركيزات ، والاوغاد ، والابواب الخشبية في باريس ليسوا في شكلهم « المائع » باكثر من اطوار في السر « الذي يتضمن مفهومه بحد 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 وواقفا بالنصر » ، حين يؤكد بادية الامر ، عندما يصالح مسألة ما ، انه كشف عن « مغزاها الحقيقي والعام » ، ومن ثم يعترف « بأنه » لا يملك الارادة ولا الحق في تجاوز حدود النقد ، « وينتهي الى الاعتراف « بأنه كان عليه ان يقوم بخطوة اخرى ، لكن هذه الخطوة كانت مستحيلة لانها - كانت مستحيلة » (**العائلة القديمة** ، 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 القديمة** قد ارتكبا في واقع الامر عملا طائشا حين تصورا هذه البيئات ومثأت غيرها على انها بيانات تعبر عن **هراء ثابت** ، « متبلور » ... وصحيح ان المرء يجب ان يقرأ الاتاجيل بطريقة « مائعة » ، بمعنى وفقا للمعنى الذي يقصده مؤلفوها ، وليس بطريقة « متبلورة » في حال من الاحوال ، بمعنى وفقا لعصا الحقيقي ، اذا كان راغباً في بلوغ الايمان الحقيقي والاعجاب بالتناغم المنزلي للنقد .

« فانجاز وماركس لا يعرفان اذن سوى نقد **المحنة الادبية** » - وهذه كلبة مقصودة ، تثبت بآية « ميوعة » قديسنا كتابا يصف مؤلفاته الاخيرة على انها قمة كل « جهده السابق » . بيد ان ابنا الكنسي قد افتقر الى راحة البال اللازمة من اجل القراءة بطريقة متبلورة ، ذلك انه يخشى معارضيه كمنافسين

• **La Malveillance de nos Bourgeois** Juste-Milieuq) ، بالفرنسية في **الضم الاسلي** .

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 الأدبية** في حال من الاحوال ان تؤسس « المجتمع الاجتماعي » أو ان « تصور » « اذا جاز التعبير آخر الدموع اليررة » للإيدولوجية الألمانية ، كما انها لم تستهدف ان تنشيء التمازض الأشد اطلاقا بين الروح والجمهور ، ولا ان تشرح النقد النقدي في كل نقاوته وكماله ، بل استهدفت فقط - « ان تصور كل ما كانت تنصف به ليبرالية وراдикаلية عام ١٨٤٢ من ضيق وفسو وأصداءهما الأخيرة » ، وبالتالي ان تكافح « الإصداء المتخلفة » لشيء تلاشى واختفى منذ زمن طويل . **كثير من الضوضاء من أجل بيضة مقلية** (١) . وبالمناسبة ، فان مثل هذه العبارات تبين على وجه الدقة مرة أخرى تصور التاريخ الخاص في نوره « الأتقي » . ان عام ١٨٤٢ ليعتبر مرحلة أوج الليبرالية في ألمانيا . لان الفلسفة شاركت في ذلك الحين في الحياة السياسية . وان نهاية الليبرالية بالنسبة الى الناقد تتطابق مع توقف **الحوليات الألمانية** و **المجلة الرينانية**(٢) ، « الناطقتين باسم النظرية الليبرالية والراديكالية . ويقول بوير ان الليبرالية لم تخلف سوى « الإصداء » - في حين ان الليبرالية في ألمانيا لا تملك في حقيقة الامر وجودا فعليا ، وبالتالي حظا في بعض النجاح ، الا في الوقت الحاضر : اذ تحس البورجوازية الألمانية بصورة فعلية الحاجة ، الناشئة عن الشروط الاقتصادية ، الى السلطة السياسية وتسمى الى تحقيقها .

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

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

« الثقة بالحس السليم ، وفيما عدا ذلك ، على الأقل بغية مجارة الزمن والتقدم مع الظلغة ، قراءة **التقارير النقدية** للمؤلفات الفلسفية ، وكذلك

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

مقدماتها وفقراتها التصديرية عندما تسنح الفرصة ؛ ذلك ان 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 المعبود يمكن ان يسلكه المرء وهو يرتدي مبدلة؛ بيد ان الشعور السامي بالآزلي، وبالقدم، وبالالمتناهي ، يسلك طريقه في برد الكاهن الاعلى » .

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

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

وان الناقد القديس ، بعدما نقل هذه الشواهد الى مجلة ويثان الفصلية ، يقوم بتمييز أدق ويقول :

« ذاك هما الميعان و العدو اللذان اختارهما انجلز وماركس من اجل القتال » .

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

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

واما تحييص الاتهامات النقدية عن الحب ، فان الناقد الويستفالي يقتطف اولاً في الصفحة ٢٠٩ الواقعة الرئيسية (١) بصورة جزئية ، ومن ثم يقتطف من النقص بعض الجمل المفككة التي يرغب في استخدامها على انها استحسان لمعطياته الديمية، العلبة بصورة مبرورة .

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

ويهتف الناقد الويستفالي ، وقد انحني فوق جثمان الهر جوليوس فوشر : « ذلك هو معبر الجمال على هذه الارض الدنيا » (٥) .

(٦) Corpus Delicti ، باللاتينية في النص الاصلي .

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

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

وان الناقد القديس لينسخ مفتيحا ، بصورة حرفية ، كل هذا الهراء ، بما فيه سائر هتافات الويستفالي . أنه لا يملك أدنى فكرة عن أن أحدا لا يأخذ عليه ، في أي مكان عن جماع هذه المناظرة ، أنه « يحول قضية التحرر السياسي الى قضية التحرر البشري » ، وأنه « يريد أن يحق اليهود » ، وأنه « يحول اليهود الى لاهوتيين » ، وأنه « يحول هيغل الى الهر هينريكس » (٥٥) الخ . ان الناقد القديس يكرر بكل سذاجة بيانات الناقد الويستفالي القائلة أن ملوكس يتطوع في العائلة المقدسة ليقدم نوعا ما من البحث المدرسي الصغير . « ودا على التاليف الذاتي الاحق ليوير » . والحال ان كلمات « التاليف الذاتي الاحق » ، 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 « المذاع الثاني » للنقد في الصفحات ١٥٠ - ١٦٣ من العائلة المقدسة ، بل في المقطع التالي فقط في الصفحة ١٦٥ (٥٦) ، بخصوص هذه المسألة التاريخية : « لماذا كان لا بد للهر ليوير من الانخراط في السياسة ؟ » .

واخيرا فان القديس برونو يقدم في الصفحة ١٤٢ ملوكس على أنه « مهرج مسل » ، متأثرا هنا ايضا خلى 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 » ان يعرفوا كيف كان النقاد يعمل وكيف يعمل بعد » .

٤ - تاييسن « 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 الانجيليين - عالقا بصورة ثابتة جدا بأصابعه بحيث لا بد أن يجد له مكانا ، بمناسبة او 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 أنه لا شيء أكثر أو أقل من - نقد شترنر . وما السبب في أن انجلز وماركس « لم يكن بعد في مقدورهما » أن ينقدا شترنر ؟ لهذا السبب البسيط ، ألا وهو - أن كتاب شترنر لم يكن قد ظهر بعد عندما كتبنا **العائلة المقدسة** .

إن هذه الحيلة التأملية - انشاء الأشياء جميعا بصورة قبلية وإقامة علاقة سببية مزعومة بين العناصر الأشد تباينا - قد خرجت من دماغ قديسنا في الحقيقة كي تقيم في أصابعه . وحين ينساق معها يبلغ الخواء التام ، ويتخذ هيئة تهرجبية وهو يتفوه باللفظ في مظهر الخطورة . ومثال ذلك أننا نقرأ من قبل « في المجلة الأدبية العامة » :

(٥٤ ، ٥) :

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

إن « السيد هيس » ، الذي لا يتحمل انجلز وماركس أية مسؤولية على الإطلاق عن كتاباته ، يبدو ظاهرة مرموقة جدا في نظر الناقد القديس بحيث لا يستطيع إلا أن ينسخ مقتطفات طويلة من **الفلاسفة الآخرين** (٥٧) ، وإن يزعم بأن « هذا النقد لم يفهم فيورباخ في بعض النقاط أو أيضا » (باللاهوت !) « تريد الآنية أن تتمرد على الخراف » . راجع **الرسالة إلى الرومانيين** ، ٩ ، ٢٠ - ٢١ . وأما قام ناقدنا القديس مرة أخرى « بالعمل الشاق » الذي هو إيراد الشواهد ، فإنه ينتهي أخيرا إلى الاستنتاج بأن هيس ينسخ عن هيفل ما دام يستخدم كلمتي « المركب » و « التطور » . ومن المؤكد أنه لا بد للقديس برونو أن يجرب بطريقة ملتوية أن يقلب ضد فيورباخ البرهان المقرر في **العائلة المقدسة** عن تبعيته التامة حيال هيفل .

« انظروا ، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوير ! لقد حارب بكل قواه وبجميع الوسائل ضد جميع المقولات الهيفلية » . باستثناء الوعي الذاتي - على الأخص في الصراع المجيد الذي خاضته **المجلة الأدبية** ضد الهر هينريكس (٥٨) . أما كيف حاربها وانتصر عليها - فهذا ما رأيناه من قبل . وإذا شئنا المزيد من البراهين ، فلنستشهد بهذه الفقرة من **ويفان** ، صفحة ١١٠ ، حيث يؤكد أن :

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

إن هذه الأسطر الثلاثة لا تحتوي على مقولتين هيفليتين ملتبستين ، كما هو الامر

في حالة هيس، بل على اثنتي عشرة كاملة من المقولات الهيغلية «ال حقيقية»، اللامتناهية، التي لا تقاوم»، والتي تنكشف بهذه الصورة بفضل «الوحدة الحقيقية للعلاقات المنفصلة» - «انظروا، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوهر!» وإذا كان الرجل القديس يحسب 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 ١١٠ بالذات، أن نبرهن على يهوديته البارزة جدا. أنه يعلن هناك:

«ان الإنسان الحقيقي، الحي، الإنسان بلحمه ودمه، لم يولد بعد» !!!
(إيضاح جديد عن المصير المقبل «للجنس الواحد») «وأن الهجين المولود» (برونو بوهر ١٤) «لم يتمكن بعد من التحكم في جميع الصيغ المعنادية»، الخ.

وهذا يعني أن المسي^(٩٦) لم يولد بعد. وأن ابن الإنسان يجب أن يأتي إلى العالم أولا، وأن هذا العالم، مثله كمثل عالم العهد القديم، لا يبرح تحت سلطان التاموس، سلطان الصيغ المعنادية.

وكما أن القديس برونو، كما بين أعلاه، قد استخدم «انجلز وماركس» من أجل الانتقال إلى هيس، فإن هيس يخدمه كذلك الآن ليقم أخيرا علاقة سببية بين فيورباخ، بدوره، واستطراداته الخاصة بشأن شترنر، والعائلة المقدسة، والفلسفة الأخيرون.

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

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة السببية الحقيقية هي أن هذا الهاتف انتحال لفكرة من كتاب هيس الفلسفة الأخيرون موجهة ضد بوهر، في عداد أناس آخرين (المقدمة، ص: ٤).

«هكذا [...] من دون أية طريقة أخرى، كان لا بد للثروة الأخيرة للنسك المسيحيين [...] أن تستأذن من العالم».

.....

ان القديس برونو يختتم مرافقته ضد فيورباخ وشركائه المزعومين بتأييب موجه إلى فيورباخ: أنه يأخذ عليه أن كل ما كان في وسعه عمله هو أن «يقول»، «أن

ينفخ في بوق » ، بينما السيد بوير أو السيد النقد « ينفق قلما في عريته الظاهرة ويصعد انتصارات جديدة » (ص : ١٢٥) ، (كي لا نقول شيئا من ذلك » المجين الولود » ومن عمله « الهدام » المتواصل) ، و « يخلع عن العرش » (ص : ١١٩) ، و « يمحى » (ص : ١١١) ، و « يصق » (ص : ١١٥) ، و « يسحق بصورة ماحقة » (ص : ١٢٠) ، و « يحطم » (ص : ١٢١) ، ولا يسمح للطبيعة الا « بالخمول » (ص : ١٢٠) ، و « يبنى » زنانات » « أفسى » (!) (ص : ١٠٤) ، « وأخيرا » ، يبلغته الاكثريكية « الساحقة » ، يسهب في الصفحة ١٠٥ ، بغفوة الجريئة وتقواء الجذل ، من « العالم الموجود » ، الثابت والراسخ والوليد » ، ويمطر على رأس فيوريخ (ص : ١١٠) « صوانا وصخرا » ، وختاما ينقلب بهجمة جانبية على القديس ماكس أيضا ، باضافته في الصفحة ١٢٤ « التجريد الاشد تجريدا » و « القسوة الاشدد قسوة » « الى النقد النقدي » و « المجتمع الاجتماعي » و « الصوان والصخر » .

هذا كله حقيقة القديس برونو « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » ، ذلك انه « هو نفسه » ؛ والأكثر من ذلك انه « هو نفسه الاكظم دائما ويستطيع دائما ان يكون الاكظم » ، هو ويستطيع ان يكون !) « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » (ص : ١٣٦) . اوافق ! *

مما لا ريب فيه ان القديس برونو سيشكل خطرا على الجنس الضعيف — طالما انه « شخصية لا تقاوم » — لولا انه يخشى « من جهة ثانية حتى درجة مساوية الحسية على لها الحاجز الذي يوجه الانسان عنده الى نفسه بصورة محتومة الضريبة القاضية » . ولذا فانه لن يعطف على الارجح « من خلال نفسه ومع نفسه » اية ازهار بكر ، بل بالاحرى سيدعها تذبل في حنين لا متناه وشوق لاهب الى « الشخصية التي لا تقاوم » التي « تملك هذا الجنس الفريد وهذه الاعضاء الجنسية الفريدة والتميزة » *** .

★ Scla ، باللاتينية في النص الاصل .
 ★★ [ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة :]

• - القديس برونو في « عريته الظاهرة »

قبل ان نغادر ابنا الكنائس « ظافرا واثقا بالتمتع » ، فلنختلط لبرهة بذلك الحشد من التمسكين الذي يتدفق دائما عندما « يتدفق في عريته الظاهرة ويصعد انتصارات جديدة » بمثل تلك اللهجة التي يتدفق بها عندما يقدم الجنرال عقلة الاصبع (١٠) مشهدا مسلحا بجياذه الاربعة . ولا عجب اذا سمعنا ترويد يعنى اثمالي الشرع لان « مفهوم » الظفر « بعد ذاته » يتضمن ان يستقبل المرء باثمالي الشرع .

القديس ماكس

« ما الأشجار الخضر بالنسبة لي ؟ » (٦١)

ان القديس ماكس يستغل و « يستخدم » و « يستعمل » المجلس كي يلقي شرحا دفاعيا طويلا عن « الكتاب » الذي ليس هو أي كتاب لا على التعدييد ، 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 : أي Der Einzige und Sein Eigenthum (الوحيد وخاصته) . ان « الكتاب » ، كما نعلم ، قد سقط من السموات حوالي اواخر عام ١٨٤٤ ، واتخذ صورة العبد عندا . ويغان في لاينزغ (٦٢) . وبالتالي فقد كان تحت رحمة تقلبات الحياة الارضية وهوجم من قبل « الثلاثة الاوحدين » شليفا الشخصية العجيبة ، وفيورباخ الانري ، وهيس (٦٣) . ومهما يكن من امر ، فمهما تسامق القديس ماكس باستمرار ، بصفته خالقا ، فوق ذاته بصفته خليفة ، كما يفعل بالنسبة الى جميع خلقاته الاخرى ، فقد اخذته الشفقة على اية حال على خديجه الواهن ، وكما يدافع عنه ويضمن سلامته اطلق « مرجى نقدية » بأعلى صوته . وكما نسبر غور كلا هذه « المرجى النقدية » و « شخصية شليفا العجيبة » (٦٤) في كل مفزاهما ، لا بد لنا هنا ان ندرس حتى درجة ما تاريخ الكنيسة وننظر الى « الكتاب » من كتب اعظم . او ، اذا شئنا ان نستخدم لفظة القديس ماكس: يجب علينا ان نحشر « في هذا الموضع » « تأملا » عن الاوحد وخاصته هو فصل من تاريخ الكنيسة ، « لعلنا السبب الوحيد » ، الا وهو « انه يمكن في رأينا ان يسهم في ابضاح النص » .

« ارفعن ابنتها الارتاج رؤوسكن وارفعن ابنتها الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

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

« ارفعن ابنتها الارتاج رؤوسكن وارفعن ابنتها الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب الاوحد (أ) هو ملك المجد » (كتاب الزامير ، ٢٤ ،

٧ - ١٠) .

(أ) في التوراة « رب الجنود » .

١ - الأوحـد وخاصـته

ان الرجل الذي « أسس قضيته على لا شيء » (١٦) ، بوصفه رجلا المانيا صالحا ، يبدأ في الحال « مرحاه النقدية » المطولة بمرناة : « اي شيء في واقع الامر يمكن الا يكون قضيتي ؟ » (ص : ٥ من « الكتاب ») . ويستمر نالها بصورة تقطع اوصال القلب : « لا بد ان تكون الاشياء جميعا قضيته » ، وقد القيت على عاتقه « قضية الله » ، وقضية الجنس البشري ، والحقيقة والحرية ، وفضلا عن ذلك قضية شعبه ، قضية اميره « ، وآلاف من القضايا الصالحة الاخرى . يا للرجل المسكين ! ان البورجوازيين الفرنسيين والانكليز يشكون من نقص الاسواق ، ومن الازمات الاقتصادية ، ومن الافلاسات في سوق الاوراق المالية ، ومن الاوضاع السياسية السائدة في هذا الحين ، الخ ؛ وان البورجوازي 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 اكثر . يتوهم ان قضيته الخاصة وحدها هي « القضية العادلة » ، « قضية الحرية » ، والحقيقة ، والجنس البشري » الخ .

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

انه يستقصي « قضية الله » و « قضية الجنس البشري » (ص : ٦ و ٧) ويجد ان هاتين « قضيتان اثانيتان بصورة محضة » ، وان كلا الله والجنس البشري لا يعنيان الا بمصالحهما ، وان « الحقيقة والحرية والانسانية والعدالة » « معنية بدوائها فقط من دوننا ، برفاهيتها فحسب من دون رفاهيتنا » - الامر السدي يستخلص منه ان جميع هؤلاء الاشخاص « هم اذن في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » . وان الامر ليلعب به ان يحول هذه المبررات المثالية - الله ، الحقيقة ، الخ - الى بورجوازيين موسرين هم « في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » ، ويستمتعون « بانانية هريجة » . لكن فكرة هذا الامر تضابق هذا الاناني المقدس ، فيهتف : « وانا ! » .

(١) Tout Bonnement ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« أنا ، من جهتي ، استخلص من هذا درساً قافضاً بعد الآن أن أصبح أنا نفسي أنانياً ، بدلاً من الاستمرار في خدمة هؤلاء الانانيين الكبار! » (ص: ١٧) . وهكذا نرى آية حوافز نبيلة ترشد القديس ماكس في اعتناقه الانانية . ليست ميزات هذا العالم ، الكنوز التي يفسدها العفن والنسفاً ، راسمال أصحابه الاوحدين ، هي التي تصدّ النوم عن عينيه ، بل الكنز السماوي ، راسمال الله ، والحقيقة ، والحرية ، والجنس البشري ، الخ .

ولولا أنه كان متوقفاً منه أن يخدم مثل هذه القضايا الصالحة جميعاً لما اكتشف قط أن له هو الآخر قضية « الخاصة » . وبالتالي ما « انخذ » أي شيء » (يعني « الكتاب ») على أنه أساس قضية .

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

وبدلاً من ذلك . فإن قديسنا يقرر أن يدخل في مباراة مع « الله » و « الحقيقة » ، وأن يؤسس قضيته على ذاته —

« عليّ » ، على هذه الانا نفسها التي هي ، بقدر الله تماماً ، عدم كل شيء آخر ، أنا الذي أنا كلي ، أنا الذي أنا الاوحد ... أنا لست بعدم بمعنى الفراغ ، بل على النقيض من ذلك ، عدم الخلق ، عدم الذي أنا نفسي ، بصفتي خالقاً ، اخلق كل شيء انطلاقاً منه .

لقد كان في مقدور الاب الكنائسي المقدس أن يصوغ كذلك هذه الجملة الاخيرة كما يلي : أنا كل شيء في فراغ اللغو ، « بل على النقيض من ذلك » ، أنا هو الخالق التافه ، الكل الذي أنا نفسي ، بصفتي خالقاً ، ابدع عدم انطلاقاً منه .

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

إن « الكتاب » نفسه مقسم ، مثله مثل الكتاب القديم ، الى عهد قديم وعهد جديد — يعني الى التاريخ الاوحد للانسان (الناموس والانبياء) والتاريخ للانساني للاوحد (انجيل ملكوت الله) . والكتاب الاول هو التاريخ في اطار المنطق ، الكلمة المقيدة الى الماضي ؛ والكتاب الثاني هو المنطق في التاريخ ، الكلمة المحررة ، التي تناهض ضد الحاضر وتتغلب عليه بصورة طائفة .

العهد القديم : الانسان

١ - كتاب التكوين ، او حياة إنسان

يتعلل القديس ماكس هنا بأنه يكتب سريرة عدوه الميت ، « الانسان » ، لا سريرة « اوجد » او « فرد واقمي » . وانه ليمتثر من جراء ذلك في تناقضات مسلية .

وكما يليق بكل 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 يضمم للآخر « الاعتبار والاحترام » . و « هما في حالة تيقظ ابداء ، يبحثان عن نقاط الضعف عندبعضهما بعضا » . وانه ليفسر لنا فيما بعد ، في الصفحة ١٤ ، « اننا نسمى » ، بوصفنا أطفالا ، « الى سير أعمال الاشياء اوالى اكتشاف ما يكن خلفنا ؟ و بالتالي » (ليس بدافع المداوة اذن) « فاننا نترصد جميع نقاط الضعف عندها » . (ان اصبح شليفا ، بالغ الاسرار ، واضحة هنا) . وهكذا فإن الطفل يصبح منذ البداية ميتافيزيقيا يسمى الى سير « أعمال الاشياء » .

ان هذا الطفل المتأمل . الذي « طبيعة الاشياء » أعز على قلبه من دماء ، ينتج أحيانا في التغلب على « عالم الاشياء » ، فيستولي عليه ، ومن بعد يدخل طورا جديدا ، سن المراهقة ، حيث لا بد له ان يخوض « صراعا حياتيا شاقا » جديدا ، الصراع ضد العقل ، ذلك ان « أول اكتشاف ذاتي يسمى الروح » و : « نحن نتسامق فوق العالم ، نحن روح » (ص : ١٥) . ان وجهة نظر المراهق « وجهة نظر مساوية » ، فالطفل قد « تعلم » فحسب ، وهو « لم يتوقف عند قضايا منطقية او لاهوتية محضة » - بالضغط كما ان (الطفل) « بيلاطس » 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 « أفكارا مطلقة » ، يعني أفكارا ليست شيئا آخر سوى الأفكار ، افكار منطقية » . ان المراهق الذي « يتصرف » على هذا الضرار ، بدلا من ملاحظة الفتيات والاشياء الدنيوية الاخرى ، ليس سوى « شترن » المراهق ، الطالب المراهق البرليني الجتهد ، المنشغل في المنطق الهيفلي والمحدق باعجاب في ميشليه العظيم . وانه ليقال بكل حق عن هذا المراهق ، في الصفحة ١٧ : « اخراج الفكر

☆ ab ovo ، باللاتينية في النص الاصلي .

الحضى الى النور وتكريس الذات له - في هذا تقوم **فرحة المراهقة** ، وان جميع صور عالم الفكر البراقة - الحقيقة ، الحرية ، الجنس البشري ، الانسان ، الخ ، - تنبع على النفس المراهقة وتلهمها .

ومن ثم فان هذا المراهق يرمي جانبا « الموضوع » ايضا كي « يعنى » « بانفكاره » وحدها ؛ انه « يشمل تحت الاسم الحقير **للمظاهر السطحية** كل مالميس بروحاني ، واذا هو مع ذلك تملق بمثل هذه المظاهر ، مثلا عادات الطلاب ، الخ ، فذلك لا يحدث الا عندهما ولانه يكتشف الروح فيها ، يعنى حين تصبح **رموزا** بالنسبة اليه » (من ذا لا « يكتشف » شيئا هنا ؟) . يا للمراهق البرليني الشجاع ! ان جلست احتساء الجمرة في الجمعيات الطلابية لم تكن بالنسبة اليه سوى « رمز » ، واذا هو سكر في كثير جدا من الاحيان حتى تدرج 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 **إيواد** المعجوز ، الذي كتب مجلدين عن « **الشباب الفاضل** » ، ان يتخذ 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 » . فبالنسبة اليه ، « هو الانسان العقلاني ، لا وجود للعائلة على انها سلطة طبيعية ؛ انه ينكر قوته ، واخوته ، واخوانه ، الخ » . بيد ان هؤلاء جميعا يوللون من جديد « على انهم قوى روحانية ، عقلانية » ، وبفضل ذلك يوفق المراهق الصالح طاعة الوالدين والاحترام لهما مع وعيه الاخلاقي التاملي ، 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 قدبلغ قنة المناقبة في الصفحة ١٦ ، حيث « يقال في الوقت الحاضر » : « يجب على المرء ان يطيع ضميره الخاص بالاحرى من الله » . وان هذا الشعور الاخلاقي الرفيع يرفعه حتى فوق « العذارى المنتقمات » ، وحتى فوق « غضب بوزيدون » (١٥) - انه لا يخشى شيئا قدر خشيته من - « ضميره » .

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

« **ومهما يكن من امر** ، فاذا اعترف بالروح على انه الجوهري ، فلذلك يشكل فارقا بعد ، حسبما يكون الروح فقيرا ام غنيا ، و**بالتالي** » (!)
« فان المرء يجهد لان يصبح غنيا بالروح ؛ ان **الروح** يسمى 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 «
(اية طريقة هي هذه ؟) « يعني على الرغم من أنني روح ، فانا لست مع
ذلك روحا كاملا ويجب علي » (٤) « قبل كل شيء أن اتشد الروح
الكامل » (ص : ١٧) .

« ذلك يشكل فارقا » - « ذلك » ، ما هذا ؟ ما هو « ذلك » الذي يشكل
فارقا ؟ سوف نصادف في كثير من الأحيان « ذلك » المجيبة هذه عند رجئنا المقدس ،
وسوف يتبين عندئذ أنها الواحد من وجهة نظر الجوهر ، بداية المنطق « الواحد » ،
وبهذه الصفة الهوية الحقيقية « للوجود » و « المدم » الهبيلين . وبالتالي فاننا
سنلتي مسؤولية كل ما تفعله « ذلك » هذه او تقوله وتجترحه على عاتق قدسنا ،
الذي علاقته بها هي علاقة خالقتها . وقيل كل شيء ، فان « ذلك » هذه ، كما رأينا ،
تشكل فارقا بين الفقير والغني . ولماذا ؟ لان « الروح اعترف به على أنه الجوهري » .
مكنة « ذلك » ، التي ما كانت تتوصل قط بلون هذا الاعتراف الى ادراك الفارق
بين الفقير والغني ! « وبالتالي فان المرء يجهد » ، الخ . « المرء » ! ان لدينا ههنا
الشخص الا شخصي الثاني الذي يعمل ، جنباً الى جنب مع « ذلك » التي كانت
موضع البحث لتوها ، في خدمة شترنر ولا بد له ان ينجز اشد السخرات ارهاقا
من أجله . واننا لئرى يوضح هنا كيف اعتاد هذان الاثنان ان يتكافأ . فما دامت
« ذلك » تشكل فارقا فيما اذا كان الروح فقيراً ام غنياً ، فان « المرء » يجهد اذن
(ايمكن لاي امرء باستثناء خادم شترنر المخلص ان يتصور هذه الفكرة !) -
والمرء ، بالتالي ، يجهد لان يصبح غنيا بالروح . تعطي « ذلك » الإشارة ، وفي الحال
ينظم « المرء » اليها بأعلى صوته . ان تقسيم العمل ينقل حسب القواعد الكلاسيكية .

وما دام « المرء يجهد لان يصبح غنيا بالروح » ، اذن « فالروح يرغب في ان
يوسع حدوده ، في ان يقيم ملكوته » ، الخ . « والحال أنه اذا » لم يكن ذلك كله
محتاجا ، « فذلك بشكل فارقا بعد » حسبما « يريد المرء ان يصبح غنيا بالروح » ، او
ما اذا كان « الروح يرغب في ان يقيم ملكوته » . وحتى الآن لم يرغب الروح في أي
شيء كان ، لم يمثل « الروح » بعد على أنه 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 غريباً ، وفي آخر الامر
روحاً قدساً ، يستطيع ان يضعه في تعارض مع الروح الاول . الشهود رقم ١ .

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

« الكمال » روحه أو ينشد « الروح الكامل » . لقد كان يعالج قبل اسطر قليلة الروح « الفقير » أو « الفني » عامة - وهذا فارق كمي ودنس - وهذا هو يتعامل على حين غرة 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 بجوس في الارزاء . الشعوذة رقم ٢ .

ويستطرد 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 انحنى امام الروح الكامل بصفته روحا ليس خاصني ، بل يتعالى علي ، واحسُ بكل خوائي » (ص : ١٨)

ليس هذا شيئاً سوى تطوير لاحق للشعوذة رقم ٢ . فبعدما افترض « الروح الكامل » على انه كائن واقعي ووضع في تعارض مع « الروح الناقص » ، يتضح ان « الروح الناقص » ، المراهق ، بحس « خواء » بصورة اليمة حتى اعماق نفسه . ونفسايح !

« حقاً 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 اوثق 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 » ! ولنلاحظ ايضا بصورة عابرة ان « روحك » لم تطرح حتى الآن على بساط البحث مطلقاً . 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 والحقيقي » ، « المثل الأعلى » الرياضي ، 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 الصالح الآخر » ، هو رياضي في السموات ، « الله » . ان الله رياضي .

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

ويستطرد القديس ماكس في الصفحة ١٨ :

« ان ما يميز 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 جدلينا القديس يتدبر أمر الانتقال من المراهق الى الرجل ، بل كل ما نعلمه هو ان « ذلك » يجب ان تحقق هذه الخدمة و « تهيئ » المراهق من الرجل . لكن حتى « ذلك » هذه لا تكفي بحد ذاتها كي تحرك الساحنة الثقيلة لهذه الأفكار الفريدة . فبعد ان عملت « ذلك » الى « تمييز الرجل من المراهق » ، فان الرجل يستقط من جديد في حالة المراهقة على اية حال ، ويأخذ في الانشغال مجددا « في الأمور الروحانية وحدها » ، ولا يأخذ في الحركة حتى يسرع « المرء » الى مساعدته بجداد بديلة . « عندما يأخذ المرء في حب جسده الخاص ، الخ » (ص : ١٨) ، « عندئذ فقط » تتقدم الأمور جميعا برفق من جديد ، ويكتشف 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 يمتلك جسدا » (ص : ١٩) . وان هذا « الروح الذي يمتلك جسدا » ينتهي هو الآخر الى ان « يعني لا في روحه الخاص فحسب » (مثل المراهق) ، « بل في الارضاء الكلية ، في ارضاء الفرد بكامله » (عبارة في ارضاء الفرد بكامله !) - الله ينتهي الى الاستمتاع « بنفسه » وجسده ، وبالحياة التي يعيش . ان الالامي الذي هو « رجل » شترنر يصل على الدوام متأخرا جدا . لقد كان يستطيع ان يرى مئات من « المراهقين » المتأثنين بعشون الهويني على طول شوارع بريس أو في شارع ريجنت في لندن ، من أولئك الذين لم يكتشفوا بعد ان لهم « روحا تملك جسدا » ، ومع ذلك فهم يستمتعون « بأنفسهم وبالحياة التي يعيشون » ، واهتمامهم الرئيسي ينصب على « لرضاء الفرد بكامله » .

ان هذا « الاكتشاف الذاتي » الثاني يملأ جدلينا القديس بحماسة بالفئة 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 شعوة جديدة .

« كما اجد نفسي » (يجب ان نقرا : « كما يجد المراهق نفسه ») وراء الاشياء . على انني روح ، كذلك يجب بالضرورة ان اجد نفسي أيضا في وقت لاحق « (يجب ان نقرا : « الرجل يجب ان يجد نفسه ») » وراء الافكار ، بصفتي خالقها ومالكها . ففي مرحلة الارواح كانت الافكار ، على الرغم من كونها ذرية دماغي ، تبقي انا نفسي « (تبقي المراهق) » ، وتوج حوائي مثل اوهام هذيانية وتلقي في نفسي اضطرابا عظيما ، مثل قوة رابعة . لقد اتخذت الافكار هيئة جسدية ، وكانت اشباحا مثل الله ، والامبراطور ، والبابا ، والوطن الام ، الخ ؛ واذا دمرت هيئتها الجسدية اعادوا احتوائها في جسدي الخاص ، واقول : انا وحدي امك هيئة جسدية . واني لاخذ 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 اعطى الفكر بادى 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 الابتكار للاشباح ، الامر الذي يبين الطبيعة الحقيقية لهذا الانشاء التجريدي : جسمانية الرجل التي لا بد له ان « يخبر نفسه » بشأنها بادى الامر كيما يؤمن بها . بيد ان ما « يخبر نفسه به » لا « يقوله » بصورة صحيحة ايضا . وبما انه لا يوجد في راسه ، فيما عدا هذا الجسد « الاوحد » ، انواع متبانية من الاجسام المستقلة ، من النطف ، فانه يحول هذه الواقعة الى « خرافة » : انا وحدي امك هيئة جسدية . وهذه شعوة اخرى .

وفضلا عن ذلك ، فان الرجل الذي حشا راسه ، في ايام مراهقته ، بمختلف انواع السخف عن القوى والعلاقات القائمة ، مثلا الامبراطور ، والوطن الام ، والدولة ، الخ ، ولم يعرفها في تصويره الا على اعتبارها « اوهامه الهذيانية » الخاصة - هذا الرجل ، وفقا للقديس ماركس ، يدمر حقا جميع هذه القوى اذ يطرد من راسه رايه الخاطيء عنها . وعلى النقيض من ذلك ، فاما لا ينظر بعد الآن الى العالم من خلال منظار مخيلته الذي يشوه الامور ، فلا بد له ان يفكر في البنية

العملية لهذا العالم ، وأن يعمل على معرفتها وعلى الاسترشاد بها . وحين ينعمر الوجود المادي الوهمي الذي كان العالم يملكه بالنسبة إليه ، فإنه يكشف وجوده المادي الفعلي خارج مخيلته . ومع زوال الوجود الجسدي الشبهي للإمبراطور ، فليس الإمبراطور الموجود جسدياً هو الذي يزول بالنسبة إليه ، بل طابعه الشبهي فقط ، وهو يستطيع أخيراً الآن أن يقدر قوته الفعلية في كل مداها . الشموذة 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 رآه الشخص فقط في هذه المقولة ، وبعد ذلك فإن المقولة **الصالحمة عموماً** تظل باقية ، وحتى في مجال « الفكر الفلسفي » لا يبرح العمل في بدايته بعد . وعلى أية حال ، فاته يريد أن يحملنا على الاعتقاد بأنه دمر القولة نفسها لأنه دمر علاقته الشخصية المربحة التي كانت تربطه بها — مثلاً أراد أن يحملنا على الاعتقاد قبل قليل بأنه دمر سلطان الإمبراطور باستثنائه من تصوره الوهمي عنه . الشموذة 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 طريقتهما ونجاحاتها بمزيد من التأكيد والترف . ولكن ما « يأخذه » في حقيقة الأمر على أنه له ويستملكه ليس هو « العالم » بل « الأوهام الهدبانية » التي يبشرها هذا العالم فيه . إنه 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 عن الملكية ، وهذا كله يعبر عنه في هذه الجملة « الفريدة : « أي أتسب جميع الأشياء إلى ذاتي » .

فبعلمنا اعترف الرجل ، كما يقر القديس نفسه بذلك ، بأن العالم لم يكن ماهولاً إلا بالاشباح ، لأن المراهق قد ولودته الرؤى ، فإنه يجد نفسه ، بعدما زال

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

وهكذا يجب ان نقرأ 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 أنا ، كروح ، رفضت العالم الذي اكن : أعظم الاحتقار له ، فاني اذن ، كمالك ، أرفض الاشباح او الإنكار في هوة بطلانها . ليس لها سلطان علي بعد الآن ، بالضبط كما ان اية « قوة أرضية » لا تملك سلطانا على الروح » (ص : ٢٠) .

نرى هنا ان المالك ، رجل شترنر ، يستملك في الحال Sine beneficio deli- berandi atque inventraii (١٦) ميراث المراهق الذي يتألف ، كما يقول هو نفسه ، من « اوهام هذيانية » و « أشباح » 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 الإطلاق . واذا كان صحيحا انه ليس لاية قوة أرضية 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 خضع هذا الروح الكلي القدرة - اقليل هو اذن كلي القدرة تماما ؟ وانه لينسى انه لم يدمر سوى الشكل الوهمي والشبحي الذي تتخذه افكار « الوطن الام » ، الخ ، في دماغ « المراهق » ، لكنه لم يمض بعد هذه الافكار بقدر ما تمر عن العلاقات النفسية . ولما كان في منأى عن الوصول الى التحكم في الإنكار - فقد أصبح قادرا الآن فقط على الحصول عليها .

« انه لواضح الآن - وتلك ستكون خاتمة حديثنا » (ص : ١٩٩) ان رجلنا القديس قد تابع حججه الواهية عن زمر الاعمار حتى الهدف المنشود والمقتر سلفا . وانه لينقل البنا النتيجة المحققة في عبارة هي ظل شبحي سوف نقرله الآن بجسده المقسود .

المباراة الغريبة (ص : ٢٠)

« أن الطفل ، بوصفه واقعيًا ، قد ظل أسيرًا لأشياء هذا العالم ، حتى نجح شيئًا فشيئًا في اكتشاف الطبيعة الحقيقية لهذه الأشياء بالذات . وكان المراهق مثاليًا ، تلهمه الفكر ، حتى سما إلى مرتبة الرجل ، هذا الإناني ، الذي ينصرف بالأشياء والفكر كما يحلو له ويضع مصلحته الشخصية فوق جميع الأمور . وأخيرًا الشيخ ؟ إذا ما أصبحت شيخًا فسوف يحين الأوان للحديث عنه » .

مالك الظل المحرر المرافق
كان الطفل ، فعليًا ، أسيرًا للعالم
أشياءه ، حتى نجح شيئًا فشيئًا
(كي نستخدم تعبيرًا احتياليًا
عن التطور) في تجاوز هذه الأشياء
بالذات . وكان المراهق خياليًا ،
طائشًا من جراء حماسه المفرطة ،
حتى أعيد إلى أسفل من قبل
هذا الرجل ، البورجوازي الإناني ،
الذي تنصرف به الأشياء والفكر
كما يحلو لها ، لأن مصلحته
الشخصية تضع جميع الأمور
فوقه . وأخيرًا الشيخ ؟
— « ما لي ولك ، يا امرأة ؟ »

وهكذا فإن هذا التاريخ عن « حياة إنسان » يرجع — « وتلك ستكون خاتمة حديثنا » — إلى ما يلي :

١ — يعتبر شترنر مراحل الحياة المتباينة على أنها مجرد « اكتشافات ذاتية » للفرد ، وهذه « الاكتشافات الذاتية » ترتد أبداً إلى علاقة معينة للوعي . وهكذا فإن حياة الفرد هنا هي الفوارق في درجة وعيه ، ومن المؤكد أن التبدلات الفيزيولوجية والاجتماعية التي يتعرض لها الأفراد والتي تنتج درجات الوعي المختلفة لا تعني شترنر على الإطلاق . وبالتالي فعنده أن الطفل والمراهق والرجل يجدون على النوام العالم جاهزًا ، قياسًا على الطريقة التي « اكتشفوا » بها « أنفسهم » ؛ ولا يفعلون أي شيء على الإطلاق ليخلصوا إلى مصادفة أي شيء موجود . وأما علاقة الوعي بالذات ، فإنها لم تدرک هي الأخرى بصورة صحيحة ، بل بصورة مغلولة فحسب ، في الشكل التأملي وحده . ولذا كان موقف جميع هذه الأشكال من العالم فلسفيًا أيضًا — « واقعيًا عند الطفل » ، « مثاليًا عند المراهق » ، وأن الرجل لمهو الوحدة السالبة لكليهما ، على اعتباره سلبية مطلقة ، كما يتبين من العبارة الختامية الآتية الذكر . وهكذا يحاط اللثام عن سر « حياة إنسان » ، فيتضح الآن أن « الطفل » لم يكن سوى تنكر للواقعية ، وأن « المراهق » لم يكن سوى تنكر للمثالية ، وأن « الرجل » لم يكن سوى محاولة من أجل حل هذا التناقض الفلسفي . وليس هذا

الحل ، هذه « السلبية المطلقة » ، ممكنة - كما يتبين منذ الآن - إلا لان الرجل يتبنى بصورة عمياء أوهام الطفل والمراهق على حد سواء ، متوهما أنه بذلك قد سيطر على عالم الأشياء وعلى عالم الروح .

٢ - ما دام القديس ماكس لا يعبر انتباهها « لحياة » 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 « لحياة انسان » . وكيفا يرتفع فوق هذا التفكير الضيق لمعلم المدرسة المخلود ، فانه لا يحتاج لاكثر من مقارنة « مرافقه » مع اول بقال مرافق يصادفه ، مع عامل مرافق في مصنع انكليزي او مرافق من امريكا الشمالية . كي لا نأتي على ذكر الكيرجيين المراهقين .

٣ - ولا يكتفي صاحبنا القديس في سذاجته الهائلة - وذلك هو الروح الذي يتغلغل في كل كتابه - بان يعبر مرافقه ايمانا اعمى بطفله ، ورجله نفس الايمان بمرافقه . إنه يخطئ هو نفسه ، دون أن 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 قبيل في القسم الثالث من كتاب هيجل الموسوعة (١٧) وفي « تحولات متنوعة » في مواضع اخرى عند هيجل ايضا . ومن الطبيعي أنه 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 أنه عبد العالم من حوله ، لا بد لشرنر ان يجعل منه سيد هذا العالم ، الامر الذي لم يبلغه حتى في المخيلة . وكذلك يزعم القديس ماكس أنه 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 انكار يفرض نفسه في شكل مزدوج في العالم الواقعي ، كتمز وكعذب (انظر فلسفة الطبيعة (١٨) لهيجل) ، وبالتالي فان الرباعية هنا تحل محل الثلاثية . وان اسالة شرنر الوحيدة لتقوم في صهر القمر والمذنب ، الامر الذي يتيح له ان يحذف الشيخ البائس من « حياة انسان » . وان السبب في هذه الشعوذة سوف يتضح لنا عندما ندرس بصورة منفصلة بنية التاريخ الاوحد للانسان .

٢ - اقتصاد العهد القديم

لا بد هنا أن نترك ، لبرهة ، كتاب « الناموس » كي تنتقل الى كتاب « الانبياء » ، محيطين اللثام منذ الآن عن سر الاقتصاد المنزلي الاوحد في السماء وعلى الارض . ومنذ العهد القديم - حيث الناموس ، الانسان ، لا يبرح معلم مفسرة مكلفا بالاوحد (اهل غلاطية ، ٣ - ٢٦) - يتبع تاريخ مملكة الاوحد خطة حكيمة مقررة منذ الازل . لقد قدر كل شيء واعطيت الاوامر بصورة مسبقة كما يستطيع الاوحد ان يظهر في العالم ، عندما يحين الوقت ، ليفتدي الناس القديسين بتحريرهم من قداسهم .

ولذا فان الكتاب الاول ، « حياة انسان » - قد سمي كذلك كتاب التكوين ، لانه يتضمن بصورة مضيئة 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 يعودون 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 التكررات المختلفة « للطفل والمراهق والرجل » ، بالضبط كما « اكتشفنا » قبل انهم عبارة عن ثلاث مقولات متكررة .

تحدثنا اعلاه عن التصور الفلسفي الالمانى للتاريخ . وانا لنجد ههنا ، في القديس ماكس ، مثالا لامعا عليه . ان الفكرة التأملية ، التصور التجريدي ، تصبح القوة المحركة في التاريخ ، بحيث يترد التاريخ الى مجرد تاريخ الفلسفة . وفضلا عن ذلك ، فان هذا التاريخ الاخير نفسه لا يتصور كما قد جرى فعلا ، وفقصا للمصادر المتوفرة - وأقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية - بل كما تصوره الفلاسفة الالمان المحدثون ، وعلى الاخص هيجل وفيرباخ . ولا يحتفظ حتى من هذه العروض نفسها الا بالعناصر التي يمكن تكيفها مع الهدف المعلن والتي يزود التقليد قديسنا بها . وهكذا يصبح التاريخ مجرد تاريخ الافكار كما تصنعها المخيلة ، تاريخ ارواح واشباح ، في حين أن التاريخ التجريبي والفعلية الذي يشكل اساس ذلك التاريخ الشبهي لا يستخدم الا من أجل توفير الاجسام لتلك الاشباح ؛ فتمتد تسمات الاسماء المطلوبة من أجل لباس هذه الاشباح بظهور 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 سداحة والاكثر كلاسيكية . انه يشيد التاريخ كله على هذه المقولات الثلاث : الواقعية والمثالية والسلبية المطلقة على انها وحدة الاثنين (وقد عمدت هنا باسم « **الثانية** ») - وقد سبق لنا الالتقاء بها في صورة الطفل والمراهق والرجل - مزوقا اياها بلافتات تاريخية متنوعة ؛ وانها لتشكل ، مع حاشيتها المتواضعة من المقولات الملحقة ، مضمون جميع الاطوار شبه التاريخية الوهمية التي يعرضها لنا ، والتي تشكل التاريخ بالنسبة اليه . وان القديس ماركس ليقدم لنا ههنا مرة اخرى برهنا على سداخته غير المحدودة ، اذ يدفع الى حدود قصوى اعظم من اي من سابقيه الايمان بالمضمون التاملي للتاريخ ، المد من قبل الفلاسفة الالمان . وهكذا فان سر هذا الانشاء المهيب والشاق للتاريخ هو التمكين من ايجاد سلسلة فخمة من الاسماء الرنانة لثلاث مقولات قد ابتدلت جدا بحيث لا تجرؤ بعد الان على الظهور علنا باسمائها الخاصة . ولقد كان في مقدور مؤلفنا الممسوح بالزيت ان ينتغل بسهولة من « **الانسان** » (ص : ٢٠) الى « **الذات** » (ص : ٢٠١) ، او حتى الى « **الواحد** » (ص : ٤٨٥) ؛ لكن مثل هذا الانتقال سيكون اذن امرا بالغ البساطة ، والاكثر من ذلك ان المراحة 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 غراجيغو** ، « تجري بمزيد من العنف » في « **التحولات** » التالية :

الاساس :

١ - الواقعية .

٢ - المثالية .

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

١ - **الطفل** ، **رهن بالاشياء** (الواقعية) .

٢ - **المراهق** ، **رهن بالافكار** (المثالية) .

٣ - **الرجل** ، (على انه الوحدة السالبة) .

التعبير الإيجابي :

مالك الافكار والاشياء

التعبير السلبي :

طليق من الافكار والاشياء

(الانانية)

التسمية التاريخية الثانية :

- 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 - **الاقصمون** . القوزاقيون من النمط الزنجي - رجال صبيانون - وثنيون - رهن بالاشياء - واقعيون - العالم .
- الانتقل** (الطفل الذي ادرك « اشياء هذا العالم ») : الصوفيون ، الشاكون ، الشيخ .

- ٢ - **المحشون** . القوزاقيون من النمط المغولي - رجال مراهقون - مسيحيون - رهن بلافكار - مثاليون - الروح .

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

(آ) **الاطياف** ، الشبح ، الروح في الحالة الزوجانية ، من حيث هو روح مثير وشيء روحي - الماهية الموضوعية بالنسبة الى المسيحي ، الروح من حيث هو طفل .

(١) في الاصل الاناني Geistergeschichte ، يعني « قصة الشبح » (Geister بمعنى الاشباح او الارواح ، و Geschichte بمعنى القصة او التاريخ) . وترجمنا هنا على اي حال على انها « تاريخ الارواح » ، لان هذا يوضح الارتباط بالكلمات السابقة لها واللاحقة بها .

(ب) **الفتوة ، الفكرة الثابتة ، الروح في الحالة المغولية ، في الحالة**

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

— الروح من حيث هو مراقق .

ب — تاريخ الارواح الدنس بدنس (التاريخي) .

(أ) **الكاتوليكية — المصور الوسيطة (الزنجي ، الطفل ، الواقعية ، الخ)**

(ب) **البروتستانتية — الأزمان الحديثة في الزمن الحديث — (المغولي ،**

المراقق ، المثالية ، الخ) .

ويمكن اجراء تقسيمات ثانوية أخرى في اطار البروتستانتية ، مثال

ذلك :

(A) **الفلسفة الانكليزية — الواقعية ، الطفل ، الزنجي .**

(B) **الفلسفة الالمانية — المثالية . المراقق ، المغولي .**

ج — **التراتب — الوحدة السالبة لكليهما ضمن وجهة النظر المغولية — القوزاقية .**

ومثل هذه الوحدة تظهر حيث تتحول العلاقات التاريخية الى علاقات قائمة

فعليا أو حيث تمثل النقيض على انها متواجدة . وبالتالي فان لدينا هنا مرحلتين

متواجدتين :

(أ) **« الاميون » (الاشرار ، البورجوازيون ، الانانيون ، بالمعنى العادي**

للكلمة) = الزنوج ، الاطفال ، الكاتوليكيون ، الواقعيون ، الخ .

(ب) **« المثقفون » (الصالحون ، المواطنون ، الصبريون ، الكهنة ، الخ) =**

المغوليون ، المراققون ، البروتستانتيون ، المثاليون .

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

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

يصبح الاميون غير الهيفليين

ويصبح المثقفون الهيفليين ، *

الامر الذي يترتب عليه ان الهيفليين يسودون غير الهيفليين . وهذه الطريقة

يقلب شترنر التصور التأملی لسيطرة الفكرة التأملية في التاريخ الى تصور سيطرة

الفلاسفة التأمليين أنفسهم . وان تصور التاريخ كما كان يدين به حتى ذلك الحين —

* « ان الشيطان والفيلسوف التالي يرمزان الى النقطة الدنيا والنقطة العليا في سلم الانسان

الباطن ، المغولي (ص : ٤٥٥) .

سيادة الفكرة - يتحول في هذا « التراتب » الى علاقة واقعية قائمة فطريا ، ألا وهي السيطرة العالمية للأيديولوجيين . ويبين هذا الى أي مدى غاص شترنر في التأمل . وإن هذه السيطرة للفلاسفة والأيديولوجيين تنتهي أخيرا ، « ذلك أن الألوان حان لها ، الى التسميات التالية :

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

(ب) **الليبرالية الاجتماعية** ، مستقلة عن الأشياء ، رهن بالروح ، بلا موضوع - المثالية ، المراهق ، المغولي ، الإنسان الحديث ، النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، بدون ملكية .

(ج) **الليبرالية الإنسانية** ، بدون سيد ويعون ملكية ، وبنتيجة ذلك بدون إله ، ذلك أن الله هو في الوقت ذاته السيد الأسمى والخير الأسمى ، التراتب - الوحدة السالبة في مجال الليبرالية ، وبهذه الصفة السيطرة على عالم الأشياء والأفكار ؛ وفي الوقت ذاته الإناني الكامل في تجاوز الإنانية - وإن إنجاز التراتب يشكل في الوقت ذاته ال **انتقال** (المراهق السدي أدرك عالم الفكر) الى

٣ - ال « أنا » - يعني المسيحي الكامل ، الإنسان الكامل ، القوزاقي والإنساني الحق ؛ وكما أن المسيحي أصبح الروح بفعل تجاوز العالم القديم ، كذلك تصبح **Sine Beneficio** ، بقطانها ، المراهق المغولي ، الإنسان **Deliberandi Atque Inventarii** ، ميزات المثالية ، المراهق المغولي ، الإنسان الحديث ، المسيحي ، الموسس ، صاحب النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، الهبلي والليبرالي الإنسي .

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

★ نترجم بكلمة « تجاوز » العبارة الميخلة **Aufhebung** التي تعني التجاوز مع الإلغاء .

٢ - ان القديس ماكس الورع والساذج (وبعبارة أخرى **جاءه المفضل** (٢٧)) لا يملك شيئاً واقعياً ودنيوياً يقوله عن التاريخ الدنيوي ، عن التاريخ الواقعي ، سوى أنه يعارضه دائماً 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 موجوداً في ظلمة صوفية ، على الرغم من تعرضه المتواصل للدمار ، كما يعاود الظهور في اول فرصة سانحة ؛ انه لمن الأرجح أنه لما كان الاطفال والزنوج يستمرون في البقاء ، فان عالمهم أيضاً ، عالم الاشياء المزعوم ، يستمر « بكل سهولة » في البقاء . وفيما يتعلق بالانشاءات التاريخية وغير التاريخية من هذا النمط ، كتب هيفل المجوز 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 ، مثلاً الاسود » (الواقعي ، الطفولي ، الزنحي ، الخ) « والاصفر » (آ) (المثالي ، المراهق ، الطفولي ، الخ) « كما يستخدم اللون الاول من اجل رسم سطح حين يكون المطلوب امرأ تاريخياً » (« عالم الاشياء ») و « اللون الثاني حين يتطلب الامر مشهداً طبعياً » (« السماء » ، الروح ، القداسة ، الخ) (**علم الظواهر** ، ص : ٣٩) .

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

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

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

عندئذ ارسل السيد العصا

(٢) يتحدث هيفل من الاحمر والاخضر .

كي تضرب الكلب ،
لكن العصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشمر .
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 الشمر
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 الشمر
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 الشمر
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ 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 الجلال
كي يشتق الجزار ،
وشتق الجلال الجزار
وذبح الجزار الثور
وشرب الثور المياه
واطافت المياه النار
واحرقت النار العصا
وغربت العصا الكلب
وعض الكلب حنا
وحصد حنا الشعير
ورجعوا جميعا الى البيت (٧٠) .

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

٢ - الاقصون

كان يجب في الحقيقة ان نبدا هنا بالزواج ؛ لكن القديس ماكس ، الذي جلس
بصورة لاربية فيها في « مجلس الحرس » في حكمته التي لا يسير غورها ، لا يدفع
بالزواج الى خشبة المسرح الا في وقت لاحق ، وحتى وقتئذ « دون أن يزعم معالجة
الموضوع بحسب وصلاية » . وبالتالي ، فلذا نحن جعلنا الفلسفة الافريقية تتقدم

على العصر الزنجي ، يعني قبل حملات سيسوستريس (٧١) وحملة نابليون على مصر ،
فذلك لاننا وانقون من ان مؤلفنا القديس قد رتب الاشياء جميعا بحكمة .

« فلنلق اذن نظرة على نشاطات » قمعاء شترنر .

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

« بالنسبة الى الاقدمين » ، كان « عالمهم » (لا العالم) « حقيقة » - وهذه
صيغة لا تقرر بالطبع اية حقيقة عن العالم القديم ، بل تقرر فقط ان موقف الاقدمين
حيال عالمهم قد كان موقفا غير مسيحي . وحالما تفلقت اللاحقية 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 يتفلقوا 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 المغفل من العلاقة الايدولوجية السبب المادي لذلك الانهيار ،
ويوصفه ابا كنائسيا ألمانيا يقدم العالم القديم كما لو كان هو نفسه ينشد انكاره
الخاص ، المسيحية . ولم يكن له مناس من ان يحمل العالم القديم على انخاذ هذا
الموقف ، لان الاقدمين « اطفال » يحاولون التغفل ما وراء « عالم الاشياء » . وان
جاك المغفل يستطيع بالطبع « دونما مزيد من الصعوبة » . اذ يستعيز عن العالم
القديم بالوحي الذي حققه البشر في وقت لاحق عن هذا العالم ، ان يقفز في وثبة
واحدة من العالم القديم المادي الى عالم الدين ، الى المسيحية . وان « كلمة الله »
لتنبتق الآن من فورها تعارض العالم الواقعي للازمان 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 الاحاد الحديث ، وليس العكس من ذلك . ان جاك
المغفل ، مثله كمثل جميع الفلاسفة التأمليين من أشباهه ، يقبض على الاشياء جميعا
من ذيلها الفلسفي . واليك بعض الامثلة الاخرى من هذه السداجة البصائية :

« لا يستطيع المسيحي إلا أن يشعر أنه « غريب على الأرض » (الرسالة

الى العبرانيين ، ١١ ، ١٣) (ص : ٢٣ .)

وعلى النقيض من ذلك ، فإن أولئك الذين كانوا غرباء على الأرض (ولأسباب طبيعية حتى العرجة القصوى ، مثلا التمرکز العملاق للثروات في كل الامبراطورية الرومانية النخ ، الخ) ما كانوا يستطيعون إلا أن يشعروا أنهم مسيحيون . فليست مسيحياتهم هي التي جعلتهم مشردين ، بل تشردهم هو الذي جعلهم مسيحيين . وفي الصفحة ذاتها يقفز الاب القديس باستقامة من مسرحية انتيفونا لسوفوكليس والطابع القدسي الذي يتخذة دفن الموتى ، وهو ما يفسر المسرحية ، الى انجيل القديس متى ، ٨ ، ٢٢ (دعوا الموتى يدفنوا موتاهم) ، بينما يحتاط هيفل في علم الفلواهر بحيث ينتقل بصورة تدريجية من انتيفونا ، الخ ، الى الامبراطورية الرومانية . ولقد كان في مقدور القديس ماكس ان ينتقل بمثل ذلك اليسر ، دفعة واحدة ، الى المصور الوسيطة ، ومع هيفل ان يعارض الصليبيين بنفس هذه الكلمة من الكتاب المقدس ، أو ايضا - كي يبرهن على الاصلة - ان يقيم توازيا بين دفن بولينيوس من قبل انتيفونا ونقل رفات نابليون من جزيرة القديسة هيلانة الى باريس .

ونقرأ بعد 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 راسا على عقب ، يجب ان تقوّم كما يلي : ان اللا حقيقة الفعلية للروابط العائلية (انظر بهذا الشأن ، بين العديد من الاشياء الاخرى ، الوثائق المتوفرة بعد للتشريع الروماني قبل الكنسي) توصف في المسيحية على انها حقيقة حرام ، « وكذلك في جميع الامور » .

ان هذه الوثبة تبين لنا اذن بصورة بالغة الغرارة كيف ان جاك المغفل ، الذي يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من التاريخ التجريبي ، يوقف الحقائق على رؤوسها ، ويجعل من التاريخ المادي نتاجا لتاريخ الافكار ، « وكذلك في جميع الامور » . فمنذ البداية تطلع فقط على الموقف المزعوم للاقدمين حيال عالمهم ؛ انهم يجمعون ، بوصفهم عقائدين ، في تمارض مع عالمهم الخاص ، العالم القديم ، بدلا من اظهار كيف خلقوا عالمهم الخاص ؛ ان مدار البحث اذن علاقة الوعي بالموضوع ، بالحقيقة ، من دون أي 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 لهيفل وفيورباخ .

وهكذا فإن تاريخ اليونان ، بما فيه عصر بيريكليس ، يرجع إلى صراع بين تجريدات : العقل ، الروح ، القلب ، الوجود الأرضي ، الخ . هؤلاء هم الفرقاء المتجابهون في اليونان ، وفي هذا العالم الشبحي الذي يقدم على أنه العالم الإغريقي « بفعل » كذلك أشخاص مجازيون ، السيدة طهارة القلب مثلا ، وتجد صور صوفية مثل بيلاطس (الذي يجب ألا يفقد قط حيث يكون ثمة أطفال) مكانا بصورة جدية تماما جنباً إلى جنب مع تيمون الفيلوسي .

وبعد أن يقدم لنا القديس ماكس بعض الكشوف المدهلة عن السفطائيين وسقراط ، يفقر في الحال إلى الشاكنين . وأنه ليكتشف فيهم الفلاسفة الذين اكملوا العمل الذي يشره سقراط . وهكذا فإن فلسفة الإغريق الإيجابية التي تعقب السفطائيين وسقراط مباشرة ، وبصورة خاصة العلم الموسوعي لأرسطو ، لا وجود لها على الإطلاق بالنسبة إلى جاك المنفل . أنه يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من الفلاسفة الأسبقين ويتعجل الانتقال إلى « المحدثين » ، واجداً هذا الانتقال عند الشاكنين ، والرواقيين ، والإبيقوريين . فتنر ما في جعبة الأب القديس من خبايا يكشفها عنهم .

« يريد الرواقيون أن يحققوا المثل الأعلى للرجل الحكيم ... الرجل الذي يعرف فن الحياة ... ويجعلون هذا المثل الأعلى في أزدراء العالم ، في حياة يكون تطور حي ... » ، بدون تعامل ودي مع العالم ، يعني حياة العزلة [...] وليس الحياة مع العالم ؛ إن الرواقي وحده يحيا ، وكل شيء آخر ميت بالنسبة إليه . وبالمقابل ، فإن الإبيقوريين يطلبون حياة فعالة » (ص : ٣٠) .

إننا نحيل جاك المنفل - الرجل الذي يريد أن يحقق ذاته والذي يعرف فن الحياة - إلى ديوجينوس لايرتوس ، وهو واحد من كثيرين ؛ ولسوف يجد أن الرجل الحكيم ، Sophos ، ليس عنده سوى الشكل المأمثل للرواقي ، وليس الرواقي تحقيقاً للرجل الحكيم ؛ ولسوف يجد عنده أن الرجل الحكيم ليس الرواقي وحده في حال من الأحوال ، بل يصادف بصورة لا عقل من ذلك بين الإبيقوريين ، والأكاديميين الجدد ، والشاكنين . وبالنسبة ، فإن الرجل الحكيم هو الصورة الأولى التي يجابها مصعب الحكمة (١) الإغريقي بها ؛ أنه يمثل في مظهر أسطوري في الحكماء السبعة ، وفي مظهر عملي في سقراط ، وعلى أنه مثل أعلى بين الرواقيين والإبيقوريين والأكاديميين الجدد والشاكنين . ومما لا ريب فيه أن لكل مدرسة من هذه المدارس

(١) Philosophos ، باللاتينية في النص الأصلي .

حكيمها الخاص (أ) ، بالضغط كما أن للقديس برونو « جنبه الواحد » الخاص . وفي الحقيقة أن القديس ماكس يستطيع أن يجد « الحكيم » (ب) مرة أخرى في القرن الثامن عشر في فلسفة الأنوار ، وحتى في جان بول في صورة « الحكماء » مثل عمانوئيل ، الخ . وأن الحكيم الرواقى لا ينطوي في ذهنه في حال من الأحوال على « الحياة دون تطور حي » ، بل على حياة فعالة بصورة مطلقة ، الأمر الذي ينشأ عن تصويره عن الطبيعة الذي هو تصور هيراقليطس ، ديناميكي ، متطور وحي ، في حين أن ميذا تصور الطبيعة عند الابيقوريين ، كما يقول لوكريسيوس ، هو الموت الخالد (ج) ، للمرة ، كما أن الفراغ الإلهي يحل مكان الحياة الفعالة . صائرا مثلا أعلى للحياة يتعارض مع الطاقة الإلهية لارسطو .

« أن أخلاق الرواقين (وهي علمهم الوحيد . لأنهم لم يكونوا قادرين على أن يقولوا شيئا عن الروح فيما عدا الطريقة التي يجب أن تصرف بها حيال العالم ، ولم يكونوا قادرين أن يقولوا شيئا عن الطبيعة – الفيزياء – فيما عدا أنه يجب على الحكيم أن يؤكد ذاته ضدها) ليست مذهباً للروح ، بل مجرد مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » (ص : ٣٠) .

لقد كان الرواقيون قادرين على أن « يقولوا عن الطبيعة » ما يلي : أن الفيزياء هي أحد العلوم الأهم بالنسبة إلى الفيلسوف ، ونتيجة ذلك فقد بلغ بهم الأمر أن يتجشعوا عناء تطوير فيزياء هيراقليطس قديما ؛ ولقد كانوا « فيما عدا ذلك قادرين على أن يقولوا » أن الجمال المذكور (د) هو التصور الاسمى الذي يمكن حصوله عن الفرد، ولقد مجدوا الحياة المتناغمة مع الطبيعة، على الرغم من أن ذلك قادهم إلى التناقضات . وعند الرواقيين أن الفلسفة تقسم إلى ثلاثة مذاهب : « الفيزياء والأخلاق والمنطق » .

« أنهم يشبهون الفلسفة بالحيوان والهيضة : فالمنطق عظام الحيوان وأوتاره ، قشرة الهيضة الخارجية ؛ والأخلاق لحم الحيوان أو آح الهيضة ؛ والفيزياء نفس الحيوان أو مع الهيضة » . (ديوجينوس لايرتيوس ، زينون (١٧٢)) .

ويتضح من هذا وحده كم يبعد عن الصواب القول بأن « الأخلاق علم الرواقين

(أ) الكلمة واردة هنا بالانجليزية في النص الأصلي

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

(ج) « Mors Immortalis » ، باللاتينية في النص الأصلي .

(د) بالانجليزية في النص الأصلي .

الوحيد . - ويجب أن يضاف إلى ذلك أيضا أنهم كانوا ، فضلا عن أرسطو ، المؤسسين الرئيسيين للمنطق السوري وعلم مناهج البحث .

أما ان « الرواقين لم يكونوا قادرين على أن يقولوا شيئا عن الروح » فأمس أبعد ما يكون عن الصواب بحيث نشاهد لديهم **القرى الأولى** ؛ ولذا فإن أبيقور ، الذي كان يعاملهم بكل سخرية على أنهم « عجائز » ، يتخذ حيالهم صورة نصير الأنوار ، بينما استعار منهم الأفلاطونيون « الجدد » ، على النقيض من ذلك ، قسما من رواياتهم عن الأطياف . أن أصل هذه الممارسات عند الرواقين يقوم من جهة واحدة في استحالة أعداد تصور ديناميكي عن الطبيعة بدون المواد التي توفرها العلوم الطبيعية التجريبية وحدها ، ومن جهة ثانية في الجهد الذي يبذلونه من أجل تفسير العالم الاغريقي القديم وحتى الدين بطريقة تأملية وتمثيلها بالروح الفكر .

ان « أخلاق الرواقين » مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم « حتى درجة بعيدة ، بحيث كان يعد من الفضائل الرواقية على سبيل المثال أن يكون للمرء « وطن قوي وصديق أمين » ، وأن « الجميل وحده قد نودي به على أنه « الخير » ، وأن الرجل الحكيم الرواقي مسموح له أن يختلط بالعالم بمختلف الطرق ، وأن يرتكب الحرام على سبيل المثال ، الخ ، الخ . ان الحكيم الرواقي لاسر « حياة من العزلة وليس الحياة مع العالم » حتى درجة حملت زنبون على القول :

« الا لا يعجب الرجل الحكيم من أي شيء يبدو مثارا 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 أن نطالب بنشر أخلاق الرواقين البالغة التعقيد والتناقض في سبيل دحض هذه الحكمة التلميزية عند جاك المغفل .

ولا بد لجاك المغفل أن يسلم ، بصدد الرواقين ، بوجود الرومانين أيضا (ص : ٣١) ، لكنه لا يستطيع بالتأكيد أن يقول عنهم شيئا ، لانه لم تكن لهم فلسفة . وأن الشيء الوحيد الذي نسمعه عنهم هو أن هوراس (!) « لم يتجاوز حكمة الرواقين الدنيوية » (ص : ٣٢) . ذلك الذي حياته نقيه الدليل ، الظاهر من الخطيئة (١) .

وبصدد الرواقين ، 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 قديما مطولا لديموقريطس . ويتحلى هذا القديح بصفة مرموقة ، الا وهي كونه في تناقض مباشر

Integer vitae acelerisque purus ، باللاتينية في النص الاصل .

مع الوثيقة التي كانت أساسا له ، يعني مع الفقرة الآتية الذكر ، المختلطة والمترجمة بصورة مفلوطة ، وهو يلقب « طمانينة النفس » [Gemütsruhe] - (ترجمة شترنر للكلمة الاغريقية التي تعني في الالمانية الواطنة Wellmuth) الى « رفض العالم » . وواقع الامر ان شترنر يتوهم ان ديموقريطس قد كان رواقيا ، لكن رواقيا وقفا للصورة التي يتخيلها الواحد ووعيه التعليمي المبثمل . وعند شترنر ان « نشاط ديموقريطس بأسره يعود الى الجهد الذي يبذله من اجل الانفصال عن العالم » ، وبالتالي من اجل رفض هذا العالم » . وان شترنر ليستطيع بعدئذ ان يدحض الرواقيين في شخص ديموقريطس . اما ان حياة ديموقريطس الزاخرة بالاحداث وارتحالته في أرجاء العالم تشكل التكدب الاشد لدعا لهذه الفكرة عند القديس ماركس؛ واما ان المصدر الفعلي الذي يجب ان نستقي منه بشأن فلسفة ديموقريطس هو ارسطو لا بعض الاتاقيص التي يوردها ديوجينوس لايرتوس ؛ واما ان ديموقريطس ابعد ما يكون عن رفض العالم ، بل كان على النقيض من ذلك عالما طبيعيا تجربيا واول فكر موسوعي بين الاغريق ؛ واما ان اخلاقه المجهولة على وجه التقريب تقتصر على بعض الملاحظات التي كتبها فيما يقال حين اصبح رجلا عجوزا متمرسا بالاسفار ؛ واما ان تكون اعماله في مجال علوم الطبيعة لا يمكن ان تسمى فلسفة **لا تتجاوز** (١) فحسب، لان المرة بالنسبة اليه ، بصورة متعارضة مع ابيقور ، قد كانت مجرد فرضية فيزيائية ، فريضة من اجل تفسير الحقائق ، تماما كما هي في التراكيب الخلالطية للكيمياء الجديدة (دالتون وآخرون) - هذا كله لا يعني جاك المغفل . انه في حاجة الى تصور « اوجد » عن ديموقريطس ، فديموقريطس يتحدث عن سكون الروح ، واذن عن طمانينة النفس ، واذن عن الانطواء على الذات ، واذن عن رفض العالم . ان ديموقريطس رواقى ، وهو لا يختلف عن الفقير الهندي الذي بغمغم « براهما » (كان يجب ان تكون الكلمة « اوم ») الا كما تختلف الصفة عن صيغة التفضيل ، يعني « في الدرجة فقط » .

وان صاحبنا ليعرف عن الابيقوريين قدر ما يعرف عن الرواقيين بالضبط ، يعني الحد الادنى الالزامي لتلميذ المدرسة . انه يعارض « المتعة » الابيقورية « باناراكسيا » (ب) الرواقيين والشاكين ، غير عالم بان هذه « الاناراكسيا » تصادف ايضا عند ابيقور الذي يضمها فوق « المتعة » - وبنتيجة ذلك فان تقيضه برمتها تنهاوى ارضا . وانه ليخبرنا بان 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 . واخيرا فان القديس ماركس

(١) Per Abusum ، باللاتينية في النص الاسلي .

(ب) رباطة الجأش ، والاركان ، والجسارة .

يفتينا بقول ماثور جديد للإبيقوريين : « يجب أن أخدع العالم ، لأنه عدوي » . لم يكن معروفا عن الإبيقوريين حتى الآن إلا أنهم عبروا من أنفسهم بمعنى أن العالم يجب أن يحرق من الأوهام ، يعني أن يحرق من الخوف من الآلهة ، لأن العالم صغير .

وكيما نعطي قديسنا بعض الدلائل على الأساس الفعلي الذي تقوم عليه فلسفة إبيقور ، يكفي أن نشير إلى أن الفكرة القائلة أن الدولة تقوم على اتفاق متبادل بين الناس ، على عقد اجتماعي (أ) ، تصادف للمرة الأولى عند إبيقور .

وأما أن ايضاحات القديس ماكس عن الشاكن لا تخرج عن هذا الخط نفسه ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة أنه يعتبر فلسفتهم أكثر جلية من فلسفة إبيقور . لقد أرجع الشاكون العلاقة النظرية للبشر بالمالم إلى **الفهم الوهمي** ، وتركوا في الممارسة كل شيء كما كان من قبل ، مسترشدين بذلك المظهر بقدر ما كان الآخرون يسترشدون بالامر الواقع ؛ كل ما فعلوه أنهم أعطوه اسما آخر . وأما إبيقور فقد كان على العكس من ذلك النصير الراديكالي الحقيقي الوحيد للاتوار 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 إبيقور على اعتباره البطل الذي كان سببا إلى الإطاحة بالآلهة عن عروشها وإلى دروس الدين بالاقدام ؛ ولهذا السبب اشتهر إبيقور دائما بين جميع أبناء الكنيسة ، من بلوتارك إلى لوتر ، بأنه الفيلسوف الملحد بصورة ممتازة (ب) ، وقد سمي الخزير ؛ ولهذا السبب أيضا يقول كليمانس الاسكندري أن بولس الرسول حين يهاجم الفلسفة فانما يعني الفلسفة الإبيقورية وحدها (Stromatum ، الكتاب الأول [الفصل الحادي عشر] ص : ٢٩٥ ، طبعة كولونيا ، ١٦٨٨) . وأنا لنرى من هنا كل ما كان يبديه هذا الملحد الصريح من « مكر وثفاق » و « حذر » في موقفه حيال العالم ، هو الذي كان يهاجم دون لف أو دوران ديانة عصره ، بينما كان الرواقيون يستهدفون تكييف الدين القديم ، على الصعيد الفلسفي ، بصورة تناسبهم ، وتلزع الشاكون « بظلمة الوهمي » كي لا يصلحوا بشأنه أي حكم دون أن يصحبوه دائما ببعض **التحفظات الالهية** (ج) .

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

(أ) Contrat Social ، بالفرنسية واليونانية في النص الأصلي .

(ب) Par excellence ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) Rescrvation Mentalis ، باللاتينية في النص الأصلي .

« ازدواء المسالم » (ص : ٤٨٥) . ولقد عبر هينزل عن ذلك ، قبله بوقت طويل ، بهذه الطريقة : ان الرواقية والشكية والايقورية « استهدفت اذن ان تجعل الفكر لا مباليا حيال جميع الاشياء التي يمكن للواقع ان تقدمها » (Phil[osophie] der Geschichte) ، ص : ٢٢٧) .

ويكتب القديس ماكس ، ملخصا نقده لعالم الافكار القديم : « من الواضح انه كان للاقدمين افكار ، لكنهم كانوا يجهلون **الفكرة** » (ص : ٣٠) . وبهذا الصدد ، « فلنذكر ما قلنا اعلاه عن افكارنا الصيبانية » (المصدر نفسه) ، ان على تاريخ الفلسفة القديمة ان يتطابق مع مخططات شترنر . وكما يحتفظ الاغريق بالصور المعين لهم كأطفال ، فانه ينبغي الا يكون ارسطو قد عاش ، كما ينبغي الانصاف 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 عن طفولتنا » ، ان يقول بخصوص « طفولتنا » ما يلي : فليبحث القاريء عما سوف يقال ادناه عن الاقدمين والزوج وما لن يقال عن ارسطو .

وكما يقدر جاك المغفل المغزى الحقيقي للفلسفة القديمة الاخيرة اiban انحلال العالم القديم يكتفي ان ينظر الى الاوضاع الفعلية التي عاشها انصارها في ظلل الامبراطورية الرومانية . وانه ليستطيع ان يجد ، فيما يجده ، عند يوسيان وصفا مفصلا من كيف كان الناس ينظرون اليهم على انهم مخرجون عامون ، وكيف كان الراسماليون الرومان وحكام المقاطعات الخ ، يستأجرونهم على انهم ماجنون في البلاط مكلفون بتسليتهم ؛ وهكذا بعد ان يتشاجروا على المائدة مع العبيد على بضعة عظام وكسرة من خبز ، وبعد ان يعطوا خمرة مزرعة مدخرة لهم ، كان دورهم تلبية سيد الفار وضيوفه بالقاء بعض الصيغ المضحكة مثل « اناراكسيا » و « اغازيا » (١) ، و « هيدون » (ب) ، الخ * .

وفيما عدا ذلك ، فاذا كان هدف رجلنا الطيب ان يجعل تاريخ الفلسفة القديمة تاريخا للزمان القديمة ، فقد كان عليه اذن كنتيجة طبيعية لذلك ان يسرى في الافلاطونيين الجدد مال الرواقيين والايقوريين والشاكين . ذلك ان فلسفتهم لا تعدو كونها ترفييا غربيا من المذاهب الرواقي والايقوري والشاك مع مضمون فلسفة افلاطون وارسطو . وبدلا من ذلك ، فانه يدمج هذه المذاهب بصورة مباشرة

(١) الحب ، اي الامتناع من اي رأي معهود .

(ب) الفتنة .

* [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ... بالعيب مثلما اصبح الاسترطاطيون الفرنسيون ، بعد الثورة ، علمي الرقص لاوروبا بأسرها ، وسوف يجد اللوردات الانكليز مائة المكان المناسب لهم في العالم المتحضر كأجراء اصطبلات ودرجي كلاب .

بالمسيحية *

ليس « شترنر » هو الذي « تجوز » الفلسفة الاغريقية . بل الفلسفة الاغريقية هي التي تجاوزت « شترنر » (انظر ويغان ، ص : ١٨٦) . فبدلا من ان يخبرنا كيف تتوصل « الازمان القديمة » الى عالم للاشياء و « تغلب » عليه ، فان صاحبنا معلم المدرسة الجاهل يحمله يتلاشى بكل لطف في السلام الابدي بمعونة شاهدين نيمون ؛ وان هذا لينح للازمان القديمة ان « تبلغ اغراضها » بصورة طبيعية تماما بقدر ما يجد الاقدمون انفسهم « ، وفقا للقديس ماكس ، وقد « وضعتهم الطبيعة » في « الجماعة » القديمة ، وهو « امر بدهي جدا » - « وتلك سوف تكون خاتمة حديثنا » - اذا ما سميت هذه الجماعة العائلة ، الخ . اي ما يسمى « الروابط الطبيعية » (ص : ٣٢) . ان الطبيعة هي التي تخلق « عالم الاشياء » للازمان القديمة ، وتيمون وبيلاطس (ص : ٣٢) هما اللذان ذمراه . وبدلا من ان يصف لنا « عالم الاشياء » الذي يوفر القاعدة المادية للمسيحية ، فانه يفتني « عالم الاشياء » هذا ويبتله 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 اعتساد الاقتصاديون والمؤرخون ورجال العلم الفرنسيون والانكليزي ان يتصوروا الازمان القديمة على انها مرحلة المثالية ، وجابهونها بمادية وتجريبية العصور الحديثة . ويمكن بالطريقة ذاتها ان تعتبر الازمان القديمة مثالية بقدر ما يمثل الاقدمون في التاريخ « المواطن » (١) ، رجل السياسة المثالي ، في حين ان المحدثين قد انتهوا في التحليل الاخير الى « البورجوازي » ، هذا الانسان الواقعي الذي هو صديق التجزئة (ب) - ولانه يمكن من جهة ثانية وصف الازمان القديمة بالواقعية ، لان الجماعة كانت « حقيقية » بالنسبة الى الاقدمين ، بينما هي « كذبة » مثالية بالنسبة الى المحدثين . وهكذا فلن تجنى الا فائدة ضئيلة من جميع هذه المجابهات والإنشاءات التاريخية المجردة .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وبالقابل ، كان ينبغي لشترنر ان يبين لنا ان الهيكلية قد استمرت في الوجود لفترة طويلة من الزمن حتى بعد انحلال العالم الاغريقي ؛ وان الرومان حققوا بمدى السيطرة العالمية ، وما صنعوه بصورة فعلية في العالم ، وكيف تطورت الحضارة الرومانية وانحلت ، واخيرا ان الحضارتين الهيكلية والرومانية فنيا ، وقد امتصتهما المسيحية على سعيه الانكار ، والفروقات الكبرى على سعيه الوفاق المادية .

(١) « Citoyen » ، بالفرنسية في النص الاسلي .
(٢) « Ami du commerce » ، بالفرنسية في النص الاسلي .

ان « الشيء الواحد » الذي نتلمحه من كل هذه اللوحة عن الاقدمين هو ان شترنر ، لانه « يعرف » « اشياء » قليلة جدا عن العالم القديم ، فانه قد « سبرها بصورة افضل » لراجع ويغان ، ص : ١٩١ .

في الحقيقة ان شترنر هو نفس ذلك « الرجل الطفل » الذي وردت عنه في رؤيا القديس يوحنا ، ١٢ ، ٥ ، النبوة القائلة انه « يرعى جميع الامم بمصا من حديد » . ولقد رأينا كيف هاجم الوثنيين الناعسين 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 . هوذا الكل قد صار جديدا » (رسالة بولس الثانية الى اهل كورنثوس ، ٥ ، ١٧) (ص : ٢٣) .

ان العالم القديم ، بواسطة هذه الآية من التوراة ، قد « مضى » الان حقا ، او كما يريد القديس ماكس ان يقول فعلا « لم يبق له وجود » ، وهؤلاء نحن ببقرة واحدة قد دخلنا « عالم الروح » ، العالم الجديد ، المسيحي ، المراهق ، المغولاني . ولسوف نرى ان هذا العالم ايضا 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 يتفعلوا ما وراء لا حقيقتها ، وقد انتهوا الى اكتشافها » (ص : ٢٣) .

افلا 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 التفري ، والديني على وجه الخصوص . وليس لتاريخ العصور الوسيطة والازمان الحديثة ، هو الآخر ، وجود بالنسبة اليه الا على اعتباره تاريخ الدين والفلسفة ؛ وانه ليؤمن مخلصا بجميع الاوهام السائدة في هذه العصور وكذلك باوهام الفلاسفة عن هذه الاوهام . وهكذا ، فاما اسبغ القديس ماكس على تاريخ المحدثين نفس الصبغة التي اسبغها على تاريخ الاقدمين ، فليس ما يمنعه اذن عن ان « يبين » فيه « تطورا مماثلا لتطور الازمان القديمة » ، وينتقل من الدين المسيحي الى الفلسفة

اللاتية الحديثة يمثل سرعة انتقاله فيما مضى من الفلسفة القديمة الى الدين المسيحي . وفي الصفحة ٥٧ يسم هو نفسه اوهامه التاريخية حين يكشف ان « الاقدمين لسم يكن لديهم ما يقدمون لنا غير الحكمة النبوية » ، وان « المحدثين لم يتجاوزوا الالهوت قط ، اليوم والاسم على حد سواء » ، وحين يطرح هذا السؤال بكل وقار : « ما الذي يسمى 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 يستأنف بصورة امنية الطريقة التاملية التي تجعل الاولاد بنجيون آباءهم ، وتجعل اليوم علة الاسم . فمبدأ البداية يجب على المسيحيين ان « يسعوا الى اكتشاف لا حقيقة حقيقتهم » ، يجب ان يكونوا في الحال ملحدون ونقادا مستترين ، كما سبقت الإشارة اليه بشأن الاقدمين . ولكن القديس ماركس ، الذي لم يرضه ذلك ، يقدم مثالا لامعا آخر على « براعته في الفكر » (التأملي) (ص : ٢٣) .

« والآن ، بعدما نادى الليبرالية بالانسان ، يستطيع المرء ان يعلن ان هذه النتيجة ليست سوى الانجاز الامين للمسيحية ، وان المسيحية لم تتخل مهمة اخرى 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 اخرى سوى اعادة صنعهم على يد المتأخرين . ان المسيحية بالنسبة الى جاك المفل هي الذات التي تفترض ذاتها ، الروح المطلق ، الذي « في الاصل » افترض نهايته بوصفا بدايته (انظر الوسوعة لهيغل ، الخ) .

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

تنسب قيمة لا متناهية الى الانا ، كما ينجم مثلا من نظرية الخلود والمنابة التي تقفها على خلاص النفس . لا ، انها تنسب هذه القيمة الى الانسان وحده ، فالانسان وحده خالد ، ولاني انسان ، فانا لهذا السبب وحده خالد ايضا .

وبالتالي ، فاذا اتضح بما فيه الكفاية من جماع مخطط شترنر وطرحة للقضابة ان المسيحية لا تستطيع ان تضفي الخلود الا على « انسان » فيورباخ وحده ، فانتبه 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 .

« والان ، بعدما نالت الملكية المقاربة الكبيرة الحديثة ، التي نشأت عن عملية تجزئة الارض ، بحق البكر بصور عملية ، فان « المرء يستطيع ان يعلن » ان هذه النتيجة « ليست سوى الانجاز الاخير » لتجزئة الملكية المقاربة ، و « ان » هذه التجزئة « لم تتخط 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 للمساوية 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 ايضا » 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 بالضغط على انها « المهمة » التي « اتخذها التاريخ في الاصل في الحقيقة » . وبذلك تكتسب الأزمان السابقة مظهرا عجبيا لم يسبق له مثيل حتى هذا الحين . انها تحدث انطبعا بارزا ، دون ان تكلف نفقات انتاجية كبيرة . مثال ذلك انه يمكن ان يقال ان « المهمة » الفعلية التي « اتخذها في الاصل » نظام الملكية المقاربة قد كانت ابعاد الناس لاحتلال الخراف مكانهم - وهي نتيجة اتضحت مؤخرا في اسكتلندا ، الخ ، او ان قيام السلالة المالكة الكابيتية « اتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة » ارسال لويس السادس عشر الى القفلة والسيد غيزو الى الحكم . والامر الهام ان ينطق المرء بهذه الاقوال الماثورة بلهجة مهيبة ، قدسية ، كهنوتية ، فيسحب نفسا عميقا ، ثم يهتف عاليا على حين غرة : « الان ، اخيرا ، يستطيع المرء ان يعلن » .

(١) La ١١ ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ليس ما يقوله القديس ماكس عن المحدثين في القسم أعلاه (ص : ٣٢ - ٣٧) سوى المقدمة الى تاريخ الروح الذي يجب الأونة أن نتطرق اليه . وانا لنشاهد هنا أيضا كيف يحاول « التلخص بأسرع ما يمكن » من الحقائق التجريبية ويستعرض أمامنا نفس المقولات كما في حالة الإقدمين - **الذكاء ، القلب ، الروح ، الخ** - لكن بأسماء أخرى فقط . أنه يستخرج من السفسطائيين المرسيين المتحذلقين ، و « الإنسية والمكيافيلية » (من الطباعة ، العالم الجديد ، الخ ؛ راجع كتاب هينل **الفلسفة التاريخ** ، III ، ص : ١٢٨) الذين يمثلون الذكاء ؛ ويحول سقراط الى لوثر الذي يمجّد القلب (هينل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٧) ، وأما مرحلة ما بعد الإصلاح فنعلم عنها أن فحواها كانت « عاطفية فارغة » (سميت في القسم عن الإقدمين « تقاوة القلب » ، راجع هينل ، المصدر ذاته ، ص ٢٤١) . وهنا كله في الصفحة ٣٤ . وبهذه الطريقة « ثبت » القديس ماكس « في المسيحية اتجاهها للتطور مماثلا لاتجاه الأزمان القديمة » . وبعد لوثر لا يتجشم مطلقا عناء اعطاء الاسماء لـ **مقولاته** ؛ أنه بحث الخطأ في حذاء عملاق الى الفلسفة الألمانية الحديثة . ان أربعة تراكيب (« حتى لا يتبقى شيء سوى العاطفية الفارغة ، ومحبة الجنس البشري في شكلها العام ، وحب الإنسان ، ووعي الحرية ، والوعي الذاتي » ، ص : ٣٤ ، هينل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٨ ، ٢٢٩) ، أربع كلمات تكفي للـ **الهوة** التي تفصل بين لوثر وهينل ، و « بهذه الطريقة وحدها تكتمل المسيحية » . وان هذه العبارة الباردة التي تشتمل على رافعات من نمط « أخيرا » - « ومنذ ذلك الحين » - « ما دام الوجود » - « كذلك » - « من يوم الى آخر » - « حتى أخيرا » ، الخ ، تكفي للتخلص من ذلك التطور بأكمله ، وهي عبارة يستطيع القارئ أن يتحقق منها شخصا في الصفحة ٣٤ الآتفة الذكر التي باتت بعد الآن صفحة كلاسيكية .

وأخيرا يقدم إلينا القديس ماكس أيضا بعض النماذج من إيمانه ؛ أنه لبعيد جدا عن أن يحمر خجلا من الإنجيل بحيث يستطيع أن يؤكد : « اتنا نحن وحدنا **«الروح فعلية»** ويؤكد دون أن يتراجع عن رأيه مطلقا أن **«الروح»** في نهاية العالم القديم ، « بعد جهود طويلة » ، قد « تنظف من العالم » بصورة فعلية . وانه ليفضح هنا مرة أخرى سر تراكيبه التأملية حين يقول عن **«الروح المسيحي»** انه « يضع الخطط من اجل تحسين العالم أو **«انقاذه»** ، كما يفعل **«المراهقون»** . هذا كله في الصفحة ٣٦ .

« فمضى بي بالروح الى برية فرايت امرأة جالسة على وحش قرمزي ملوؤ أسماء تجديف ... وعلى جبهتها اسم مكتوب : **«السر»** ؛ بابل العظيمة ... ورايت المرأة سكرى من دم القديسين » ، الخ (**رؤيا القديس يوحنا** ، ١٧ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦) .

ان نبوة القديس يوحنا لم تصح هذه المرة . الآن اخيرا ، بعدما نادى شتوتز **جالانسان** ، يستطيع المرء ان يعلن انه كان عليه ان يصوغ نبوته كما يلي : ومضى يي الى برية الروح . ورايت رجلا جالسا على وحش قرمزي ، ملووه تجديف اسماء... . وعلى جبهته اسم مكتوب : السر ، الاوحد ... ورايت الرجل سكران من دم القديس ، الخ .

وهكذا نسقط الآن في برية الروح .

١ - الروح (تاريخ الارواح النقي)

ان اول شيء نعلمه عن الروح هو انه ليس الروح بل « ملكوت الارواح الشاسع 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 المصور الوسيطة هو انها « مرحلة طويلة من الزمن » . وبعدما افترض بصورة مسبقة وجود « ملكوت الارواح » هذا ، فانه يبرهن على وجوده بصورة تالية بواسطة عشر موضوعات .

١ - ليس الروح روحا حرا ما دام معنيا بلفاته وحدها ، ما دام « اهتمامه الوحيد » عالمه الخاص ، العالم « الروحي » (اولاً 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 تجمله روحا » .

٦ - « خلأقه هي عالمه » .

٧ - « الروح خالق عالم روحي » .

٨ - « ليس الروح روحا الا عندما يخلق الروحي » .

٩ - « ليس هو واقميا 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 انفسنا حيث كنا بالضبط في نهاية الموضوعة الاولى - ومن ثم ، في الموضوعة العاشرة ، تدخلنا « لكن » بصورة مفاجئة الى « الارواح » التي لم يقل عنها شيئا حتى الآن .

« ما دام الروح لا يوجد الا بقدر ما يخلق الروحي ، فلنبحث اذن حوالينا عن خلايقه 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 ينشا من العدم » - « يجب ان يخلق نفسه بادية الامر » - « خليقته الاولى هي ذاته ، الروح » (المصدر نفسه) . « وحين ينهي هذا العمل الخلاق يترتب على ذلك بدءا من ذلك الحين تكثر طبيعى للخلائق بالضبط كما انه ، وفقا للأسطورة : لم تكن نمة حاجة سوى الى خلق الكائنات البشرية الاولى ، وقد تكاثرت الاجيال التالية للجنس البشري من نفسها اذن » (المصدر نفسه) .

« ومهما تردد صدق ذلك بصورة صوفية ، فانه حقيقة نختبرها مع ذلك في الحياة اليومية . انتك انت نفسك شخصا مفكرا قبل ان تفكر ؟ حين تخلق ففكرتك الاولى تخلق نفسك بوصفك كلنا مفكرا ، ذلك انك لانفكر 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 تخلقه 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 كيما يمنحه فرصة الوصول الى خلايقه الروحية (التي « وفقا للأسطورة تتكاثر من تلقاء ذاتها » وتصبح ارواحا) . وحتى الآن كانت جميع هذه العبارات هي العبارات الهيغلية 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 المغفل ان يمضي الى ابعد من ذلك ، وحين يمجز « المرء » و « ذلك » عن تعويم سفينته الجانحة ، فان « شترنر » يدعو عبده الثالث ليمد له يد المعونة ، وذلك هو « انت » الذي لا يتخلى عنه في المآزق مطلقا والذي يستطيع الاعتماد عليه حتى في أحلك الازمات . وان « انت » هذا امرؤ لسنا نصادفه للمرة الاولى ، عبد وديع أمين رأيناه يتجشم المصاعب الشاقة ، عامل في كرمه سيده ،

وهو لا يخاف شيئا على الإطلاق ... وباختصار فإنه **شيليفيا*** . ونحن نكون « شترنر » في أشد المازق حرجا في عرضه بنصف : « النجدة » ، يا شيليفيا ! - فإذا بشيليفيا هذا ، مثله كمثل ابتكارت (٢٣) المخلص ، يسرع ليضع كتفه في الحال على المجلة ويخرج العربية من الوحل . وسوف نقول المزيد فيما بعد عن علاقة القديس ماكس بشيليفيا .

إن المقصود إذن روح يخلق ذاته من **العدم** . وبالتالي عدم يجمل نفسه **روحا من العدم** . هكذا يمدد القديس ماكس إلى خلق روح شيليفيا انطلاقا من شيليفيا . ومن ذا غير شيليفيا يستطيع « شترنر » أن يعتمد عليه في إحلال نفسه محل العدم بالطريقة المشار إليها أعلاه ؟ من ذا يمكن أن ينخدع بمثل هذه التعمدة غير شيليفيا الذي يسمي بأنه قد حصل على شرف رفيع إذ أتبع له أن يظهر بوصفه بطلا من **البطال القساة** (١) ؟ ولم يكن على القديس ماكس أن يبرهن على أن « أنت » ممينا ، يعني شيليفيا بالذات ، يصبح كأننا مفكرا وناطقا ومفتيا منذ اللحظة التي يبدأ فيها بالتعثر والنطق والفناء - لقد كان عليه أن يبرهن على أن **الفكر يخلق ذاته من العدم** إذ يباشر التفكير ، وأن **المعنى يخلق ذاته من العدم** إذ يباشر الفناء ، الخ . على أن الفكر والفناء ، بوصفهما موضوعين ، هما اللذان يخلقان **ذاتيهما من العدم** إذ يباشران التفكير والفناء ، وليس الفكر والمعنى في حال من الأحوال . وفيما عدا ذلك ، فإن « شترنر » لا يفعل سوى تقديم ملاحظة بسيطة جدا « ولا يتفوه إلا بموضوعة » مبتدلة جدا « (انظر **ويضان** ، ص : ١٥٦) حين يقول أن شيليفيا يطور إحدى صفاته بتطويره أباه . ومن المؤكد أنه ليس هناك شيء « يشير المعجب » على الإطلاق في أن القديس ماكس لا « يقدم » حتى بصورة مضبوطة « ملاحظات بسيطة من هذا النمط » ، بل يتفوه بها بصورة مفلوطة كما يتمكن بذلك من البرهان على موضوعات أشد خطرا أيضا بمساعدة النطق الأعظم خطرا في العالم .

إنه ليمجد عن الصواب أنني أصنع نفسي « من العدم » ، على سبيل المثال كأننا « ناطقا » ، ذلك أن العدم الذي يشكل الأساس هنا شيء متعدد الجوانب : الفرد الفعلي ، أعضاء النطق عنده ، ومرحلة معينة من التطور البدني ، واللغة واللهجات القائمة ، وأذان معينة بالسمع ، وبيئة إنسانية تصدر أصواتا مسموعة ، الخ . الخ . وبالتالي فإنه في تطور خاصية معينة يخلق شيء ما انطلاقا من شيء وبفعل شيء ما ولا يأتي في حال من الأحوال ، كما هو الأمر في المنطق الهيكلي ، من العدم عبر العدم إلى العدم .

* راجع الملاحظة القديمة أو نقد النقد النقدي حيث عرفت من قبل المائر السابقة لرجل الله هذا .
(١) Dramatis Personnae ، باللاتينية في التمس الأصلي .

والآن ، وقد أصبح شليفا الامين في تناول يد القديس ماكس ، فان الامور جميعا تتقدم بكل نشاط . وسوف نرى كيف يحول من جديد ، بواسطة « انت » الخاص به ، الروح الى المراهق ، بالضبط كما حول من قبل المراهق الى روح ، وسوف نصادف هنا من جديد كل تاريخ المراهق يتكرر كلمة فكلمة على وجه التقريب ، مع بعض التعديلات التمهيدية فحسب ، بالضبط كما ان « ملكوت الارواح التاسع الابعاد » للصفحة ٣٧ لم يكن شيئا آخر سوى « ملكوت الروح » الذي كان روح « يستهدف » تاسيسه وتوسيعه (ص : ١٧)

والضبط كما تميز انت نفسك على اية حال من الكائن المفكر والفني والناطق ، **كذلك** انت تميز نفسك بصورة لا تقل عن ذلك من الروح وتحسب ببقين تام انك شيء آخر غير الروح . ومهما يكن من امر ، **بالضبط كما** ان الرؤية والسمع يخونان بسهولة الانا المفكر في حماسة التفكير ، كذلك اخلك الروح انت ايضا ، وانت الآن تطمح بكل قواك كي تصبح روحا كلياً ومنتمجا بالروح . ان الروح مثلك الاعلى ، الهدف الذي لم يتم بلوغه ، شيء من العالم الآخر : الروح يعني - إلهك . « الله روح » ... وانت لتثور ضد نفسك ، انت الذي لا تستطيع التخلص من بقية من اللاوحي . وبدلاً من ان تقول : انا أكثر من روح ، **فانك تقول** منسحق الفؤاد : انا أقل من روح ، وكل ما أستطيعه هو تصور الروح ، الروح النقي ، أو الروح الذي ليس هو شيئاً غير روح ، لكنني لست هو ، وما دعيت لست هو ، **فهو إذن آخر** ، وهو موجود على أنه آخر ، وهذا الآخر اسميه « الله » .

بعدما شغلنا أنفسنا من قبل لزمن طويل بالحيلة التي تستقيم في استخراج شيء من العدم ، نأتي الآن على حين غرة ، « بصورة طبيعية » تماماً ، الى فرد هو شيء آخر غير الروح ، وبنتيجة ذلك فهو شيء ما ، ويريد ان يصبح روحاً نقياً ، يعني لا شيئاً . ان هذه القضية الایسر 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 المرة لاكثر من تكرار المبارات القديمة الواردة في الصفحتين ١٧ - ١٨ كي يتخلص من جميع المصاعب ، وعلى الاخص حين يكون للمرء خادم مطيع وساذج جدا مثل شليفا ، يستطيع « شترنر » 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 أن يطمح لاكتساب الروح ، يعني أن عليه الآن أن يلعب دور المراهق كما ورد في الصفحة ١٨ .

ويؤمن شيليفا بذلك ، ويطمح وفرائضه ترتد خوفا ؛ انه يطمح عندما يرعد القديس ماكس فيسه : ان الروح مثلك الاعلى - إلهك .

أفعل هذا من أجلي ، أفعل ذلك من أجلي . تلة « استيسل » ، وتارة « انكلم » ، وتارة أخرى « تستطيع ان تتصور » الخ . وحين يفرض « شترنر » عليه فكرة أن « 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 بعمه ، كلمة فكلمة . وبالنسبة ، فان الطريقة التي يصنع بها جاك المغفل كل هذا الهراء قد حلت من قبل بصورة مفصلة بخصوص المراهق . فما دمت تشعر بصورة أكيدة تماما أنك شيء آخر غير العالم الرياضي ، فأنك تطمح كي تصبح عالما رياضيا بصورة كلية ، كي تندمج في الرياضيات ، والعالم الرياضي مثلك الاعلى ، العالم الرياضي - إلهك . وأنت لتقول منسحق القواد : أنا أقل من عالم رياضي ، وكل ما أستطيعه هو تصور العالم الرياضي ، وما دمت لست هو ، فهو إذن آخر ، وهو موجود على أنه آخر ، وهذا الآخر أسميه « الله » . ان امرأ آخر في مكان شيليفا سوف يقول - أراضو (٧٤) .

« الآن ، أخيرا ، بعدما » اثبتنا ان موضوع شترنر ليست سوى تكرار « للمراهق » ، يستطيع المرء ان يعلن « أنه » في الحقيقة لم ينخد في الأصل مهمة أخرى « غير توحيد روح النسل المسيحي مع الروح عامة ، وتوحيد الظرف الروحي والطائش للقرن الثامن عشر على سبيل المثال مع العلم الروحي للمسيحية » .

وبالتالي فليست حقيقة أن « الانا والروح اسمان مختلفان لشئين مختلفين ، وأن الانا ليست الروح ، والروح ليس الانا » (ص : ٤٢) هي التي تفسر ان الروح يقيم في العالم الآخر ، يعني انه الله كما يزعم شترنر . ان التفسير هو هذه « الحماسة الروحية » المعزوة دونما 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 ألم يكن الفرض البت كيف ان الروح يبدأ بان يخلق ذاته من العدم ، كي يخلق فيما بعد **الارواح** انطلاقا من ذاته ؟ وبدلا من ذلك ، فان شيليفا هو الذي ينتج الآن الله (الروح الواحد 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 ينطق بكلمة واحدة عن كيفية قيام التصور المسيحي للروح على أنه الله ، على الرغم من أن هذا ليس بعد الآن مائة فذة : أنه يفترض وجود هذا التصور بصورة مسبقة ، ويقوم هذا الافتراض مقام التفسير عنده .

ان تلويح خلق الروح « لم يتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة أخرى » غير نقل معدة شترنر الى ما بين النجوم .

« بالضبط لاننا لنا الروح بالضبط لاننا لنا هضو
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 أنه موجود الا في الخارج من انفسنا ، ما وراءنا ،
في العالم الآخر » (ص : ٤٨) .

لقد كانت القضية اثبت 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 يقلبه على سائر وجوه بحيث يتحول بعد « مختلف أنواع التحولات » والانتواجات 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 الآن 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 - الموسوسون (تلويح الارواح النفس)

لم يفعل القديس ماكس حتى الآن ، بصورة لا شعورية ، سوى اعطائنا طريقة من اجل رؤية الارواح ، وذلك بتصوير العالمين القديم والحديث على أنهما مجرد « صورة جسدية روح » ، على أنهما ظاهرة شبحية لم يكن يرى فيها الا صراعات الارواح . وعلى أية حال ، فانه يعطينا الآن بصورة شعورية ، وعمدا (٢) ، طريقة من اجل رؤية الاشباح .

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

Exproffesso ، باللاتينية في النص الاصلي .

تحس روحا ينطلق اليك من سائر الجهات ! » . اذا استطاع المرء أن يحمل نفسه على عجيل ذلك ، فإن الأرواح سوف تتراكم في « بسهولة » اذن ، من تلقاء نفسها ، لا يرى المرء في « الزهرة » إلا « الخالق » ، ولا يرى في الجبال إلا « روح الشيوخ » ، ولا يرى في الماء إلا « روح الحنين » ، أن لم يكن حنين الروح ، والمرء يسمع كيف « تتحدث ملايين الأرواح من خلال أفواه الناس » . اذا ما بلغ المرء هذه المرحلة ، فإنه يستطيع أن يهتف مع شترنر : « أجل ، أن العالم أجمع يغص بالأشباح » ، ومن ثم « ليس من الصعب المضي قدما إلى الروح » (ص : ٩٣) حيث يند عن المرء هذا الهتاف الآخر : « يغص فقط ؟ كلا ، فالعالم نفسه شبع » (ليكن كلامكم نعم نعم ، لا لا ، لأن كل شيء آخر من الشيطان ، يعني تحولا منطقيا) . « تلك هي الاشكال الظاهرية المتنوعة التي يرتديها الروح ، أنه شبح » . وبعد ذلك ، دونما خوف ، « انظر حواليك أو مد بصرك إلى الأفق ، فانت مطوق بعالم من الاشباح ... انك ترى ارواحا » . اذا كنت شخصا عاديا يمكنك أن ترضى بذلك ، لكن اذا كنت تفكر في أن تضع نفسك في مصاف شيليفا ، فانك تستطيع اذن أن تنظر في نفسك ايضا ، وعندئذ « يجب ألا تدعش » اذا اكتشفت أيضا في هذه الظروف من اعالي الشيليفية أن « روحك أيضا شبح يسكن جسدك » وانك انت نفسك شبح « ينتظر بفارغ الصبر الخلاص ، يعني روحا » . وان هذا الاكتشاف يتيح لك الآن أن ترى « الأرواح » و « الاشباح » في « جميع » الناس ، وعندئذ فان رؤية الأرواح « تبلغ هدفها الأخير » (ص : ٤٦ ، ٤٧) .

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

وان لدى القديس ماكس ايمانا عظيما بطريقته الخاصة بحيث يتحول هو نفسه بنتيجة ذلك إلى شيليفا ، ويؤكد أنه

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

ان « شترنر » « يشاهد الأرواح » .

ان في نية القديس ماكس ان يقدم الينا ظواهرية للفكر المسيحي ، لكنه على طريقته الممهودة 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 هيجل مثلا بصواب تام في الفقرة المذكورة ، حيث يجعل كلا هذين المظهرين في علاقة متبادلة ، الامر الذي كان على القديس ماكس ان يفعله هو الآخر لو كانت لديه الرغبة في تطبيق طريقة تاريخية . وأما في معارضة اغتراب 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 جدلنا؛
 القديس مع هذا التحذير الحسن النية : « ان الآلهة ، يا عزيزي الرجل المعصري ،
 ليسوا أبواحا » (ص : ٤٧) . ان ماكس المومس لا يعترف إلا بالروح القدس وحده
 على أنه روح .

لكنه حتى اذا زودنا بعلم الظواهر هذا (وهو امر ناغل تماما بعد هيجل) ،
 فانه لن يكون على اية حال قد زودنا بأي شيء على الاطلاق . ان وجهة النظر النسيه
 تحمل الناس على القول بمثل هذه الاقاصيص عن الارواح هي بحد ذاتها وجهة نظر
 دينية ، لان الناس الذين يتخلونها مستكينين للدين ، وهم يعتبرون الدين سببا في
 ذاته * (لان كلا « الوعي الذاتي » و « الإنسان » لا يرحان هما أيضا من طبيعة
 دينية) - بدلا من تفسيره انطلاقا من الشروط التجريبية وبيان كيف أن علاقات معينة
 للصناعة والتجارة تربط بالضرورة بشكل معين للمجتمع ، وبالتالي بشكل معين
 للدولة ، وبالتالي بشكل معين للوعي الديني . ولو أن شترنر نظر الى تزيخ العصور
 الوسيطة الفعلي لكان في مكنته أن يجد لماذا اتخذ المفهوم المسيحي عن العالم هذا
 الشكل بالضبط في العصور الوسيطة ، وكيف حدث أن انتقل في وقت لاحق الى
 شكل مختلف ؛ كان في مكنته أن يكشف أنه ليس « للمسيحية » تزيخ مطلقا وان جميع
 الاشكال المتباينة التي اتخذها تصورها في أزمان مختلفة لم تكن « تقارير مصر » .
 و « تطورات لاحقة » للروح الديني ، بل نجمت عن أسباب تجريبية كلية ليست
 رهنا في حال من الاحوال بأي تأثير للروح الديني .

وما دام شترنر « لا يمضي بمثل دقة الساعة » (ص : ٤٥) ، فانه يمكن إذن
 أن يقال هنا منذ الآن ، قبل معالجة رؤية الارواح بعز يد من التفصيل ، أن « التحولات »
 المتنوعة لانسان شترنر وعاله لا تملكو كونها التاريخ العالمي الذي صب في قالب
 الفلسفة الهيجلية ، التاريخ العالمي التحول الى اشباح ليست هي « وجودا آخر »
 لا تفكر الاستاذ البرليني الا بصورة ظاهرية . ان علم الظواهر ، التوراة الهيجلية ،
 « الكتاب » ، يبدأ بأن يجمل من الأفراد « الوعي » [و] من العالم « الموضوع » ،
 وبذلك فان التنوع المتعدد الاشكال للحياة والتاريخ يرجع الى علاقات متنوعة « للوعي »
 تجاه « الموضوع » . وان هذه الاشكال الوجودية المتنوعة لتراجع 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 ، باللاتينية في النص الاصلي .

الثورة (الفرنسية) : ٣ - العلاقة الحقيقية للوعي بالحقيقة من حيث هي موضوع ، أو بالموضوع من حيث هو حقيقة (الفكر المنطقي ، الفلسفة التأملية ، الروح لثاته) .
وبهذه الطريقة تتصور هيغل العلاقة الاولى على انها الله الاب ، والعلاقة الثانية على انها المسيح ، والعلاقة الثالثة على انها الروح القدس ، الخ . ولقد استخدم شترنر من قبل هذه التحولات عند الحديث عن الطفل والمراهق ، عن القديم والحديث ، وهو يستأنفها فيما بعد بصدد الكاثوليكية والبروتستانتية ، والزنجي والمغولي ، الخ، وهذا هو الآن يتبنى بكل نية صادقة هذه السلسلة من تمويهات فكرة ، محتبرا اياها العالم الذي لا بد له ، هو « الفرد الموهوب جدا » ، ان يؤكد ذاته ضده ويحافظ عليها .

الطريقة التنقيية من اجل رؤية الأرواح . كيف السبيل الى تحويل المسالم الى شبح للحقيقة ، وتحويل الذات الى كائن مكروس 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 أشياء 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 الأكثر 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 الفناء الحقيقة ؛ في الحقيقة اؤمن ، ولذا فانا أستقمسي عميقا فيها ؛ وليس في الامكان تجاوزها ، فهي ابدية . ان الحقيقة مقدسة ، ابدية ، انها القدس ، الابدي » .

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

وهكذا ، فمتنما يدرك شليفا بصورة حقيقية موضوعا ، فان الموضوع يكف عن كونه موضوعا ويصبح « الحقيقة » . ذلك هو الإنتاج الاول للإشباح على نطاق واسع . فليس المقصود بعد الآن ادراك الموضوعات ، بل ادراك الحقيقة : فأولا يدرك الموضوعات بصورة حقيقية ، الامر الذي يعرفه على أنه حقيقة الإدراك ، فأولا يدرك بعدئذ الى ادراك الحقيقة . ان تهديدات القديس ماكس قد حملت شليفا اذن على ازتراد هذا التصور للحقيقة الشبح ، وهذا سيده المنجهم بطارده الآن ويطرح عليه هذه المشكلة الضميرية ، ما اذا كان ممثلا « في كل حين » بالحنين الى الحقيقة ، وعندئذ فان شليفا ، الذي اسقط في يده كليا ، يتمم بهذا الجواب بصورة سابقة للآوان : « عندي ان الحقيقة مقدسة » . لكنه يلاحظ خطيئته في الحال ويحاول ان يصححها ، وذلك بأن 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 الفاءها ، من حيث هي حقيقة هذه الحقائق ، بعد ان ميزها من الحقائق المزالة التمنية بالالفاء ، وبذلك فانها تصبح « ابدية » . لكنه اذا لا يكتفي بأن يضفي عليها نواتا مثل « المقدسة والابدية » ، فانه يحولها الى ذات : فهي المقدس ، والابدي . ومن الطبيعي ان القديس ماكس يستطيع بعد هذا ان يفسر لشليفا أنه بعدما صار « مليئا » بهذه القداسة فانه « يصبح هو نفسه مقدسا » ، و « يجب الا يدهش » اذا هو الآن « لم يجد شيئا آخر غير شبح » في نفسه . وعندئذ يياشر قديسنا في القاء عظة : « وان المقدس ايضا لا وجود له من أجل حواسك » ، ويستنتج بصورة منطقية تماما ، بواسطة حرف المطف « و » : « لن تحس انت حضوره قط ، بوصفك كائنا حيا » ؛ وهذا يعني أنه بعدما « تبخرت » الموضوعات الحسية « جميعا » واستبدلت « بالحقيقة » ، « الحقيقة القدسة » - « المقدس » - « على النقيض من ذلك » - هذا امر بدهي ! - « فانه موجود بالنسبة الى قفرتك على الإيمان ، أو بصورة ادق روحك » (افتتارك الى الروح) ، « لانه هو نفسه كلن روحي » (بالابدال (T)) ، « روح » (بالابدال (T)) مرة أخرى) ، « هو روح من أجل الروح » . ذلك هو فن تحويل العالم العادي ، « الموضوعات » ، بواسطة سلسلة حبايقن الابدالات ، الى « روح من أجل الروح » . ولا يسمنا هنا الا الاستمرار في الإعجاب بهذه الطريقة الجدلية التي تعمل بالابدالات - وسوف تسع لنا الفرصة فيما بعد من أجل دراستها بصورة اعمق ووصفها في كل نقائها الكلاسيكي .

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

جديد ؛ وهذا هو الجمع بين المتوالية والمعادلة . ووفقا لهذه الطريقة ، فإن « البقية الباقية » من عملية جدلية ما ، « فكرة شيء آخر » ، « يجب عليّ أن أخدمه باخلاص أكثر من نفسي » (بالابدال) ، « وهو يجب أن يكون بالنسبة إليّ أهم من كل ما عداه » (بالابدال) ، « وباختصار - شيء ما يجب أن أقشد فيه خلاصي الحقيقي » تصبح هنا (الابدال الأخير والمودة الى السلسلة الاولى) « شيئا مقدسا » (ص : ٨) . أن لدينا ههنا متوالتين متعادلتين ، الأمر الذي يوفر الامكانية من أجل عدد كبير من المعادلات المتنوعة . وسوف نعالج هذا الأمر فيما بعد . وبفضل هذه الطريقة أيضا ، فإن « المقدس » الذي لم نعرفه حتى الآن الا في صورة تحديد نظري خالص لعلاقات نظرية خالصة يكسب معنى عمليا جديدا كل الجدة على أنه « شيء ما يجب أن أقشد فيه خلاصي الحقيقي » ، الأمر الذي يسمح بجعل المقدس تقيضا للاناني . وفيما عدا ذلك ، فأننا نكاد لا نحتاج الى الإشارة الى أن هذا الحوار بكامله ، مع العظة التي تتلوها ، 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 . لأنه لا بد لنا باديء الأمر أن نعرض مخططاته في تقاوتها التامة ، خالصة من أية فواصل دخيلة ، وثانيا لان هذه الفواصل على أية حال سوف ترد من جديد في أقسام أخرى من الكتاب . ذلك أن شرنر أبعد ما يكون ، كما يزعم ، عن « الانطواء دون انقطاع على ذاته » ، بل هو على التقيض من ذلك يريق نفسه باستمرار فيما حوله . وسوف نشير فقط الى أن السؤال الذي طرح في الصفحة ٥ : « من هو هذا الكائن المتميز من « الانا » ، هذا الكائن الذي هو روح ؟ يعطى الآن الجواب بمعنى أنه القدس ، يعني ما هو غريب عن « الانا » ، وأن كل شيء غريب عن « الانا » يعتبر وفقا لذلك ودون مزيد من الضوضاء على أنه روح - وذلك بفضل بعض الابدالات غير المقررة ، الابدالات « في ذاتها » . ان الروح ، والمقدس ، والآخر ، هي افكار متعائلة يعلن الحرب عليها بنفس الطريقة ، وكلمة فكلمة على وجه التقريب ، التي انبعاثت في البداية بصدد المراهق والرجل . ونتيجة لذلك ، فأننا لم نتقدم خطوة واحدة أبعد مما كنا عليه في الصفحة ٢١ .

(٢) الاشسباح

ينصرف الآن القديس ماكس بصورة جدية الى معالجة « الارواح » التي هي « فرية الروح » (ص : ٣٩) ، والطبيعة الشبحية لجميع الكائنات (ص : ٤٧) . هذا ما يتخيله على الأقل . ومهما يكن من أمر ، فإنه لا يفعل في حقيقة الأمر سوى استبدال اسم جديد بنظرته السابقة الى التاريخ التي تنص على أن الناس هم ، بصورة قلبية ، ممثلو مفاهيم عامة . وأن هذه المفاهيم العامة تبدأ بأن تمثل هنا في الحالة الزنجانية ، يعني بوصفها ارواحا موضوعية تملك بالنسبة الى الناس طابع الموضوعات ، وهي تسمى عند هلمر المستوى الاطيف أو -

الاشباح . ان الشبح الرئيسي لهو طبعا « الانسان » نفسه ، لان الناس ، وفقا لما سبق قوله ، لا وجود لهم الوحد بالنسبة الى الآخر الا في صورة ممثلي العمومية ، الملمية ، المفهوم ، القدس ، الآخر ، الروح ، يعني في صورة كائنات شبحية ، في صورة اشباح . وانا لنعرف من قبل ان الروح ، وفقا لعلم الفواهر لهيفل (ص : ٢٥٥ وفي مواضع اخرى) ، بقدر ما يملك بالتعبية الى الانسان شكل « الشيبية » ، هو انسان آخر (انظر ادناه عن « الانسان ») .

وهكلا 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 المؤدية عن الله ، الخ ، الامجرد 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 العالمي ، يؤمن بأن « الناس اتخذوا طوال آلاف السنين هذه المهمة » ، انهم « تعذبوا سعيا الى تحقيق هذا العمل البقيض ، المستحيل ، اللامتناهي ، هذا العمل الجدير ببينات دانوس (٧٦) » . « اثبت 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 هيفل – على « كلمات طنائة وافكار بانسة » (ص : ٥٣) . « وليس ايسر » من الانتقال من الكائن الى « الكائن العمومي » . وهذا الكائن العمومي هو طبعا الى « الكائن المروع » ،

الشبح رقم ٣ : **غرور العالم** . وليس نعمة 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 ألا ندهش البتة لاننا نصادف هنا الكائن للمرة الثانية . بن مؤلفنا الشريف ، الذي يدرك « خرافته » جيدا (ويغان ، ص : ١٦٦) يكرر كل ما يقوله عدة مرات حتى لا يساء فهمه . وان أول تعريف نعطاه عن الكائن هنا هو انه يملك « ملكوتا » ، ومن بعد يقال لنا انه « الكائن » (ص : ٥٤) ، وبعدئذ يتحول بفترة 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 « **ملك جسد** » . واذا لم يكن القديس ماكس يؤمن بالمسيح ، فلنه يؤمن على الأقل « بجسده الفعلي » . ووفقا لشترنر ، فقد ادخل المسيح مصائب كبرى السى التاريخ ، ويروي لنا قديسنا العاطفي وعيناها تغصان بالدموع « ما عاناها المسيحيون الاقوى من الام حتى يفهموه » - اجل « لم يذب شبح من قبل قط النفوس بهذا القدر ، والشامان الذي يجلد نفسه كي يأخذ الروح و يبلغ حالة من الاختلاجات الصاعقة لم يعان قط الآلام التي احتملها المسيحيون من اجل هذا الشبح الأشد ابهاما » . ويلطف القديس ماكس دمة حنونا على قبر ضحايا المسيح ومن ثم ينتقل الى « الكائن المروع » ،

الشيخ رقم ٨ : **الإنسان** . ههنا ينملك « هلع » فوري كاتبتنا المقدم - « انه مدعور من نفسه » ، فهو يرى في كل انسان « شبحا رهيبا » . « شبحا مشؤوما » و « مسكونا » (ص : ٥٥ ، ٥٦) . وانه ليشعر بضيق عظيم . ان الانشقاق بين الظاهرة والوجود لا يترك له مجالا للراحة على الإطلاق . انه مثل نابال ، زوج ايجاييل ، الذي تقول التوراة عنه ان وجوده منفصل عن مظهره الظاهري : « وكان رجل في عمون 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 ، يذكر على حين غرة الافدمين 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 ، يتدف « بالروح القدس » ، والحقيقة ، والمدالة ، والقانون ، والقضية العادلة (التي لا يستطيع نسيانها بعد) ، ونصف اثني عشرة من الاشياء الاخرى التي لا تملك اي شيء مشترك على الإطلاق ، في كيس واحد - الا وهو صنف الاشياء .

وفيما عدا ذلك ، فليس في الفصل كله ما يستلفت النظر ، باستثناء ان القديس

Und sein Wesen zu Carmel (٩) . في الاعمال واملاكه في الكرمل . ولنه صا ثورية على كلمة Wesen ، لان كلمة Wesen (الكينونة) الماهية) قد استخدمت في ترجمة لوتر للتوراة

بمعناها القديم ، ملكية او املاك .

ماكس يحرك بايمانه جيلا تاريخيا ، يعني أنه يتفوه بهذا الرأي (ص : ٥٦) : « لم يكن كائن ما موضع العبادة قط إلا أكراما لكائن أسمى ، ولم يعتبر شخصا مقدسا إلا بوصفه شبحا ، يعني (يعني !) شخصا محميا ومعترفا به » . وإذا نقلنا هذا الجبل الذي يحركه الإيمان وحده ، واعدناه الى مكانه الحقيقي ، فإن « النص يقرأ » إذن : إنما أكراما لأشخاص محبين ، يعني يخلقون بأنفسهم حمايتهم الخاصة ، وأصحاب امتيازات ، يعني يستولون على الامتيازات لأنفسهم ، قد كانت كائنات أسمى موضع العبادة ، وكانت أشباح موضع التكريس . ومثال ذلك أن القديس ماكس يتخيل أنه في الأزمان القديمة ، حين كان تماسك كل شعب مضمونا بفعل العلاقات والمصالح المادية المشتركة ، مثلا العداء المتبادل بين القبائل المختلفة ، الخ ؛ وحين كان لا بد لكل امرئ ، من جراء نقص القوى المنتجة ، أن يكون إما عبدا وإما ملاكا للعبيد . الخ ، وبالتالي حين كانت « المصلحة الأكثر طبيعية » (ويفان ، ص : ١٦٢) تقتضي الانتساب الى شعب خاص - يتخيل القديس ماكس إذن أن مفهوم « الشعب بوصفه كائنا » هو وحده الذي انجب في ذلك الحين هذه المصالح « انطلاقا من ذاته » وكذلك في المصور الحديثة ، حيث تنجب المراحة الحرة والتجارة العالمية النزعة الكوسموبوليتية البورجوازية النافقة وفكرة الإنسان ، يقبل القديس ماكس الأمور ويتخيل أن الإنشاء الفلسفي اللاحق لفكرة الإنسان هو الذي أتى بهذه العلاقات على أنها « صنائع وحيه » (ص : ٥١) . وينطبق الأمر نفسه على الدين - ملكوت الماهيات الذي يعتبره الملكوت الوحيد . أما عن الكائين ، ماهية الدين ، فإنه لا يعرف شيئا ، وألا فإنه يجب عليه أن يعرف أن الدين ، من حيث هو دين ، لا يملك ماهية ولا ملكوتا . ففي الدين يحول الناس عالمهم التجريبي الى نتاج خالص للفكر ، الى تصور يتراءى لهم وأفعسا غريبا . ولا يجوز هنا أيضا تفسير هذه الحقيقة ، في حال من الأحوال ، انطلاقا من المفاهيم ، ولا انطلاقا من « الوعي الذاتي » أو أي هراء مشابه ، بل من مجمل نمط الإنتاج والتعامل الاجتماعي كما كان قائما حتى ذلك الحين ، والذي هو مستقل عن الفكرة المحضة قدر استقلال اختراع النول الآلي واستخدام الخطوط الحديدية عن الفلسفة الهغلية . وإذا كان يتمسك بالحديث عن « ماهية » الدين ، يعني عن أساس مادي لهذه اللاهامية ، فإن من واجبه إذن أن يبحث عنه لا في « ماهية الإنسان » ، ولا في صفات الله ، بل في العالم المادي الذي تصادفه أي مرحلة للتطور الديني قائما بصورة سابقة (راجع أعلاه فيورباخ) .

إن جميع الأشباح التي استعرضناها كانت تصورات . وإن هذه التصورات - إذا تركنا جانبا أساسها المادي (الذي يتركه شترنر جانبا على أي حال) - المتصورة على أنها تصورات داخل الوعي ، على أنها فكر في رؤوس الناس تشكل ، إذا ما أخرجت من حالتها كموضوعات ودمجت من جديد في الذات ، ورفعت من الجوهر الى الوعي الذاتي -

الهاجس أو الفكرة الثابتة .

وفيما يتعلق بأصل قصص الأشباح عند القديس ماركس ، انظر **القصص** ، المجلد الثاني ، ص : ٦٦ ، حيث يرد (٧٧) :

« ان اللاهوت هو الإيمان بالأشباح . وعلى أية حال ، فان لاهوت المبتلل اشباحه في المخيلة الحسية ، ولاءوت التأمل اشباحه في التجريد اللاحسي » .

وما دام القديس ماركس يقاسم جميع الفلاسفة التأمليين النقيدين للمصور الحديثة إيمانهم بأن الأفكار المستقلة عن الواقع ، الأفكار المجسدة - هذه الأشباح - قد سادت العالم ولا تزال تسوده ، وان كل التاريخ حتى يومنا الحاضر قد كان بتاريخ اللاهوت ، فليس أسهل عليه من تحويل التاريخ الى اشباح . وبالتالي فان عتريخ الأشباح عند سانشو يرتكز على الإيمان التقليدي بالأشباح عند الفلاسفة التأمليين .

(ب) الهاجس

« ايها الإنسان ، ان في رأسك أطيافا ! - ان لديك فكرة ثابتة ! » ، هذا ما يقصف القديس ماركس به وفي وجه عبده شيليفا . ولأنه ليتوعدده : « لا تحسب اني أمزح » . لا تجسر على الحسبان ان « ماركس شترنر » المهيب يمكن أن يمزح .

ان رجل الله يحتاج من جديد الى خادمه الأمين شيليفا كي ينتقل من الموضوع الى الذات ، من الطيف الى النزوة .

ان الهاجس هو التراب في الفرد الأحد ، سيطرة « الفكرة » فيه وعليه . فعندما وجد المراهق (ص : ٢٠) في مواجهته عالما ليس هو إلا عالم « أوهامه الحموية » ، عالم اشباح ، فانه يرى ، وهو فريسة الهذيان ، « الكائنات المولودة في رأسه » تتجاوز رأسه وهي لما تبحر في رأسه . ان عالم أوهامه الحموية - وهذه خطوة الى الامام قام بها - هو الآن عالم ذهنه المشوش . ولا بد بالضرورة للقديس ماركس - الرجل الذي يجابه « عالم المحدثين » في صورة المراهق فريسة الهذيان - ان يعلن ان « كل الجنس البشري على وجه التقريب يتألف من مجانين حقيقيين » ، نزلاء مصحح عقلي » (ص : ٥٧) .

ان الهاجس الذي يكتشفه القديس ماركس في رؤوس الناس ليس سوى هاجسه الخاص - حبة الجنون عند « القديس » الذي يماين العالم من وجهة نظر الأزلية (١) والذي يأخذ عبارات الناس المرائية وأوهامهم على السواء على أنها الحوافز الحقيقية لأفعالهم ؛ وهذا هو السبب في ان رجلنا البسيط الساذج ينطق بكل ثقة بالموضوعة الكبرى :

(١) sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الأصلي .

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

ان « الهاجس » « فكرة ثابتة » ، يعني « فكرة أخضعت الانسان لسلطانها » ،
او كما سوف يقول فيما بعد بطريقة أكثر شعبية - جميع أنواع الحماقات التي
« حشرها الناس في رؤوسهم » . ويصل القديس ماكس باقسي اليسر الى الاستنتاج
بان كل شيء أخضع الناس لسلطانه - ومثال ذلك الحاجة الى الإنتاج في سبيل الحياة
والعلاقات المترتبة على ذلك - هو مثل هذه « الحمافة » أو هذه « الفكرة الثابتة » .
ولما كان عالم الطفل هو « عالم الأشياء » الوحيد ، كما علمنا من أسطورة « حياة
انسان » ، فانه يترتب على ذلك ان كل الأشياء التي لا توجد « بالنسبة الى الطفل »
(وأحيانا بالنسبة الى الحيوان ايضا) هي بكل تأكيد « فكرة » و « بكل سهولة ايضا »
« فكرة ثابتة » . اتنا لا نبرح بعيدين جدا عن التخلص من المراهق والطفل .

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

في الصفحة ٥٦ يعتقد جاك المفعل ان « صفحا طافحة بالسياسة لانها في قبضة
الوهم الذي ينص على ان الانسان خلق كي يصحح » انسانا اجتماعيا (١) . وبالتالي
فان الناس في رأي جاك المفعل ينخرطون في السياسة لان صفحا طافحة بها . ولو ان
احد آباء الكنيسة التي نظرة على اخبار البورصة المنشورة في صفحا لما أمكنه ان
يصدر حكما يختلف من حكم القديس ماكس ، وكان لا بد ان يقول : ان هذه الصحف
تطغح 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 أصاب « شترنر » .

ويفسر شترنر خطر مضاجعة المحارم ونظام وحدانية الزواج انطلاقا من
« المقدس » ، « انها 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
التوعين 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 الاسلي .

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 الاشد حقارة للبورجوازي البرليني ، لكن لا يمكن مطلقا ، فيما يخصه ، ان توصفه بانها « دور للاصلاح الاخلاقي » .

وبعدا اكتشف شترنر ، بفضل « تأمل تاريخي » ، « ملرج بصفة حادثة عرض » ، انه « كان من المحتوم ان يتوصل الانسان الى اظهار طبيعته الدينية مع سائر قدراته » (ص : ٦٤) ، يجب « في الحقيقة الاندهش » - « ما دنا ، نحن ايضا - مشربين بالدين حتى اعماقنا ... لان قسم « اعضاء لجنة المحققين يحكم علينا بالموت ولان رجل الشرطة ، بوصفه مسيحيا صالحا ، يحبنا في زناينة بفضل « القسم الرسمي » - « وحين يوقفه دركي بنهمة التدخين في حديقة تييرغلرتهن (٧٨) ، فليس دركي صاحب الجلالة البروسي هو الذي ينتزع السيجار من فمه بصفتهم كفه ، بالرغم من انه يتناول اجرا ليقوم بهذا العمل ويتناول حصته من الغرامات ، بل « القسم الرسمي » هو الذي يتصرف على هذا الفرار . وان السلطة الممنوحة لبورجوازي هيئة المحققين تخضع للتحويل نفسه وتتحول بالنسبة الى شترنر - بفضل المظهر المقدس الكاذب الذي يتخذه اصفاء التجارة (١) حين يجلسون في هذه الهيئة ، الى السلطة التي يمنحها فعل القسم الى سلطة القسم ، الى « القديس » . « 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 يمتطينا 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

(٩) amis du commerce ، بالفرنسية في النص الاصل .

خصني ايضا الى صوت جسدي ، « 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 الغنى بنفس

١ - الزوج والموليون

نعود الآن الى بداية المخطط التاريخي والتسمية « الفريدة » . ان الطفل يصبح الزوجي ، والمراهق يصبح المولي . انظر « اقتصاد العهد القديم » .

« في هذا التأمل التاريخي عن حالتنا كمفولين ، الذي ادوجه هنا بمثابة حادث عرضي ، لا أزعج الشمول ، او حتى الاصاله . اني لا أفعل ذلك الا لانه يتراءى لي انه يمكن ان يسهم في ايضاح البقية » (ص : ٢٧) .

يحاول القديس ماكس ان « يوضح » لنفسه عباراته الجوفاء عن الطفل والمراهق باعطائها اسماء عالية جامعة ، ويحاول ان « يوضح » هذه الاسماء العالية الجامعة . ان النمط الزوجي يجسد الزمان . ان النمط المولي يجسد مرحلة التبعية . « في هذا التأمل التاريخي عن حالتنا كمفولين ، الذي ادوجه هنا بمثابة حادث عرضي ، لا أزعج الشمول ، او حتى الاصاله . اني لا أفعل ذلك الا لانه يتراءى لي انه يمكن ان يسهم في ايضاح البقية » (ص : ٢٧) . ان « التفكير ، العصر المسيحي » (المراهق) . « راجع اقتصاد العهد القديم » . ان الكلمات التالية محتفظ بها للمستقبل : اني مالك عالم الاشياء ، وانا مالك عالم الافكار » (ص : ٨٧ ، ٨٨) . ولقد تحقق هذا المستقبل مرة من قبل في الصفحة ٢٠ ، بصدد الانسان ، وسوف يتحقق مرة اخرى في وقت لاحق ، بدءا من الصفحة ٢٢٦ .

التأمل التاريخي الاول « الذي لا يزعم الشمول او حتى الاصاله » : ما دامت مصر تشكل قسما من افريقيا حيث يعيش الزوج ، فانه يترتب على ذلك ان « حملات سيسوستريس » التي لم تحدث قط ، و « أهمية مصر » (حتى ايام حكم البطالسة ، وحملة نابليون على مصر ، ومحمد علي ، والمسألة الشرقية ، وكراسات دوفرجه دي هوران ، الخ) ، « وشمال افريقيا عامة » (وبالتالي فرطاجه ، وحملة هاننبال على روما ، و « بسهولة أيضا » سيراكوز واسبانيا ، والغالديين ، وتيرتوليان ، والمغاربة ، والحسين ابو علي بن عبد الله بن سينا ، والدول القرصنية ، والفرنسيين في الجزائر ، وعبد القادر ، والاب انفانتان ، والعلاجية الاربعة الجدد لشاريفلوري) تشكل جزءا « (ص : ٨٨) من « العصر الزوجي » . وهكذا فان شترنر « يوضح » حملات سيسوستريس ، الخ ، بادراجها في العصر الزوجي ، بينما يوضح العصر الزوجي بان يحشره « بمثابة حادث عرضي » ومثال تاريخي ، في أفكاره « الفريدة » عن

سنوات طفولتنا .

« التامل التاريخي » الثاني : « ان حملات الهان والمغول حتى الروس تشكل جزءا من العصر المغولي » (والبولونيين في سيليزيا العليا) (٢٩) . وهكذا يجري الشيء ذاته هنا ، فحملات الهان والمغول ، وكذلك حملات الروس ، « توضح » من جراء تصنيفها في « العصر المغولي » ، بينما يوضح « العصر المغولي » بالإشارة الى أنه العصر الذي تنطبق فيه صيغة « التبعية للأفكار » التي صادفناها من قبل في سيماء المراهق .

« التامل التاريخي » الثالث :

في العصر المغولي « لا يمكن ان تقدر اناي حق قدرها لان الماس القاسي لا انا عالي السمر جدا ، وهو لا يبرح بالغ القوة واللمعة بحيث لا تستطيع اناي ابتلاعه وتمثله . وعلى النقيض من ذلك لا يفعل الناس الا ان يرحفوا 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 يطرا اي تغيير البنة ، 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 بأسره سوى نشاط نحل ووثب براغيث ... شمودة على الحبل المشدود للكائن الموضوعي » ، الخ (ص : ٨٨ ، راجع هغل ، فلسفة التاريخ ، ص : ١١٣ ، ١١٨ ، ١١٩ (الجوهر غير الموهن) ، ص : ١٤ ، الخ ، حيث تتصور الصين على انها « التجوهر ») .

وهكذا فاننا نعلم هنا ان الناس في العصر القوزاقي الحقيقي سوف يستريحون بالحكمة التي تنص على ابتلاع ، و « التهام » و « اثناء » و « امتصاص » و « تدمير » الارض و « الجوهر » و « الموضوع » و « الكائن السكوني » . وجبا الى جنب مع الارض النظام الشمسي غير المنفصل عنها . ان « شترنر » هذا الذي يتلغ العالم قد عرفنا من قبل في الصفحة ٣٦ على « الفعالية الاصلاحية والتصحيفية » للمغول على انها « خطط من اجل خلاص وتصحيح العالم » يضمها المراهق والمسيحي . وهكذا فاننا لم نتقدم بعد خطوة واحدة . وانه لما يميز جماع هذا التصور « الاوحد » للتاريخ ان المرحلة العليا لهذه «الفعالية المغولية توصف بأنها « 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 الهيفيلية .

« 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 ، لكننا تحول في مثل ملح البصر الى مكان : » ان تصرف المرء وفقا لمعادن بلده وامرأته يعني هنا « (اي في مجال الفضيلة) » ان يكون المرء فاضلا . « وبالتالي » (لا نهذا الواقع بشكل عادة في مجال الفضيلة) « فان السلوك القابل التقى في شكله البسيط يملرس في ... الصين ! » .

ان القديس ماكس قليل الحظ في انتقاء أمثله . ففي الصفحة ١١٦ ينسب بالطريقة نفسها الى الاميركيين الشماليين « دين الاستقامة » . ان اوغند شميين على ظهر البسيطة ، الصينيين الذين هم محتالون من النمط البطريركي ، واليانكيين الذين هم محتالون من النمط المتحضر ، هما في نظره اناس « متواضعون » و « فاضلون » و « مستقيمون » . ولو انه راجع أوراقه المنتحلة لوجد ان الاميركيين الشماليين مصنفون 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 تروده « و » الى « المادة » ، وبذلك تكون المواد قد هيئت من اجل تحقيق ضربة معلم في

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

« و » - وهذه نتيجة طبيعية تماما -

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

« عالما مالوفا لديه حيث يشمر هو وحده انه في بيته » ، - « وحده » . بعدما اقام بادى الامر « كما في بيته » ، بفضل « المادة » ، في « العالم » القاتم -

« 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 لتواء الخاصة التي تلوح في هيبه غريبة عنه . وانا لنعرف بقية القصة

«القديمة» . «على النقيض من ذلك» ، كي نستخدم كلمات القديس برونو ، أو «أنه لمن السهولة بكل تأكيد» ، كي نستخدم كلمات القديس ماركس ، أن تصاغ هذه العبارة بالطريقة التالية :

العبارة ذاتها بعد تنقيحها

عبارة شترنر التي لا تزعم

« في الحقيقة انه ليس مع ست - لان الصين تسمى امبراطورية السماء - ولان « شترنر » يتحدث عن الصين بالقبض - ولانه « اعتاد » بواسطة الجدل « أن يحمي نفسه من المضايقات المزعجة للأشياء والعالم . وان يؤسس عالما خاصا به . عالما مألوما 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 والأشياء » من معنى آخر سوى « كونها الجحيم » الحقيقي « للواحد » 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 يحبها بعد الآن غريبة » ؛ « وباختصار » ، « جحيم » حيث ترفض حثالات الوجود الأرضي « والتاريخ ، وحيث شترنر « لا يكشف » في « نهاية العالم » مزيدا من « النضال » - وبذلك يكون كل شيء قد قبل .

الشمول أو حتى الاصاله

« في الحقيقة انه ليس ثمة شك في أن الإنسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للأشياء والعالم ، ويؤسس عالما خاصا به ، عالما مألوما لديه حيث يشعر هو وحده انه في بيته ، الخ . أي يشيد لنفسه سماء . ذلك انه ليس « للسماء » في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي للإنسان ، حيث لا يخضع بعد «لأن لاية قوة غريبة عنه أو اية سيطرة خارجية ، ولا يجعله أي تأثير دنيوي بعد الآن مغتربا عن ذاته ، وباختصار حيث ترفض حثالات الحياة الأرضية ، وحيث لا حاجة به بعد الآن الى النضال ضد العالم ، وبالتالي حيث لا ينكر عليه في هذا العالم أي شيء بعد الآن » (ص : ٨٥) .

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

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

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

لقد استخلص القديس ماكس هذا من فلسفة التاريخ لهيغل ، الصفحتين ١١٨ و ١٢٧ ، اللتين كان لا بد له طبعا ان يضيف اليهما شيئا « أوجد » كيما يكمل فكرته كما هي واردة أعماله .

ويستطرد القديس ماكس :

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

« بنتيجة ذلك » ، أي لان هيغل يبدأ التاريخ بالصين ، ولان « الرجل الصيني لا يفقد أعصابه » ، فان « شترنر » يحول الجنس البشري الى شخص « يرتقي للدرجة 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 هدف صاحبنا المتحمس للمقدس هو تحويل هذا « السلم » الى « سلم سماوي » ، ما دامت الصين تسمى أيضا امبراطورية السماء . « وما دام الجنس البشري يتخيل : ولكن « من اين » لشترنر « المعرفة الجيدة بكل الاشياء » التي يتخيلها الجنس البشري ، انظر ويقفان (ص : ١٨٩) - هذا ما كان ينبغي لشترنر اثباته - واولا انه يحول « الحضارة » الى « سماء الحضارة » ، وثانيا انه يحول « سماء الحضارة » الى « حضارة 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 للدرجة الاولى من السلم السماوي . « وما دام يتخيل انه يرتقي للدرجة 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 الأشياء الى عالم الروح حيث ترد الصيغة البسيطة لهذا السلم السماوي للفكر « الأوجد » .

التعامل التاريخي السليم ، ص : ٩٠ . « اذا كانت المغولية » (التي تأتي مباشرة بعد السلم السماوي ، هذا السلم الذي أتاح « لشرنر » ، بفضل الفكرة المنسوبة الى الجنس البشري ، ان يقرر وجود كائن روحي ، « اذا كانت المغولية قد قررت وجود الكائنات الروحية » (بالآخرى - اذا كان « شرنر » قد نصب أوامره بشأن وجود المفلول الروحي على انها حقيقة واقعة) ، « فان القوزاق قاتلوا اثنى آلاف السنوات ضد هذه الكائنات الروحية ، كيما يستطيعوا أن يسيروا غورها » (المراهق الذي يصبح رجلا و « يسمى طوال الوقت » « لان يتغلغل خلف الأفكار » ، المسيحي الذي « يسمى طوال الوقت » « لان يستقصي اعماق الالهية ») . وما دام الصينيون قد لاحظوا وجود يعلم الله آية كائنات روحية (ان « شرنر » ، من جهته ، لا يتحقق من وجود كائن واحد ، باستثناء سلمه الالهي) - فلا بد للقوزاقين ان يتخاصموا آلاف السنوات مع « هذه الكائنات الروحية » الصينية الاصل ؛ والاكث من ذلك ان شرنر يسجل بعد سطرين انهم فعليا « اجتاحت السماء المغولية ، التين » . ويستطرد : « متى يدمرون هذه السماء ، متى يصبحون اخيرا قوزاقا حقيقيين و يطعنون انفسهم ؟ » ان لدينا هنا الوحدة السالبة ، التي ظهرت من قبل في هيئة الانسان ، وقد تجسدت الآن 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 الأعلى 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 الكئود للعرق المغولي ، شيد الناس سماء » - ذلك هو ايمان « شرنر » (ص : ٩١) ، الذي ينسى ان المغوليين الحقيقيين معنيون بالخراف أكثر بما لا يقاس من عنايتهم بالسماء (أ) - « عندما انصرف أولئك الذين من المشرق القوزاقي ، بقلر ما كان لهم شأن بالسماء ... الى مهمة اجتياح السماء » . شيعوا سماء ، عندما ... بقلر ما كان لهم ... انصرفوا . ان هذه « الفكرة عن التاريخ » يعبر عنها بكل تواضع في متكلمة (ب) لا « تدعي » هي الاخرى

(٢) تورية في الالمانية تعتمد على الكلمات Die Hämme (الخراف) و Die Himmab

(السموات) .

(ب) Consecutio Temporum ، باللاتينية في النص الاسلي . والقصد لزمنة الامال .

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

التأمل التاريخي الثامن ، الذي هو تأمل التاملات ، الالف والياء في كل التاريخ بحسب شترنر : ان جاك المغفل لا يرى في كل تطور الشعوب . كما جرى حتى الآن ، وهو ما اثبتناه من البداية ، اكثر 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 اكثر من المماحكة بشأن مفهوم الفضيلة (ص : ٩٢) ، وقد « اختصر نشاطها على هذا » (ص : ٩١) ، ولوانها انتزعت من رأسها هذه الفضيلة التاعسة ، هذا الشبح ، فلملها كانت تتوصل الى تحقيق بعض الاشياء ، وعلى ما كانت الامور ، فانها لم تتوصل الى تحقيق اي شيء ، اي شيء على الإطلاق ، ولم يكن لها بد من القبول بالقصاص الذي فرضه عليها القديس ماكس كما لو كانت تلامذة . وانه لما يتفق كل الاتفاق مع مفهومه من التاريخ ان يستحضر في النهاية (ص : ٩٢) الفلسفة التاملية كما « تجد فيها هذه الملكة السماوية ، مملكة الأرواح والاشباح ، نظامها اللائق » - وهي تصور في فقرة لاحقة على انها « ملكوت الأرواح الكامل » .

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

وبعبارة اخرى يحمل القديس ماكس جميع الاشياء على « ان تجد نظامها اللائق » ، فان في مقدوره الآن ان يهتف بكل حماسة : « ان الرغبة في كسب الحرية للروح ، تلك هي المغولية » ، 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 ان المغولية ... تمثل الالاحية واللاطبيعية » الخ - في حين كان من واجبه ان يقول : انه لمن الواضح ان المغولي ليس سوى المراهق القنوع الذي يمكن ، باعتبار انه اتكلم عالم الاشياء ، تسميته أيضا « لا طبيعية » ، و « لا حسية » ، 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 أنها ميدان الدم ، المحدود ، الانتقالي » (أي تخيلها بهذه الصفة - ووفقا 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 أيضا أن يحط الروح » (يعني في مخيلته) « الى هذه الدرجة ذاتها من القدمية » (وبالتالي المسيحي أيضا ، الخ) . ويهتف « شترنر » كلا ، عامدا الى ذات الحيلة التي طبقها في الصفحات ١٠ - ٢٠ بصدد الرجل) ، « يستطيع ان يفعل ذلك ، وكل واحد منكم يعمل ويتصرف بوصفه الانا غير المحدودة يستطيع ان يفعل ذلك » (ص : ٩٣) ، أي الانسان ، القوزاقي ، الذي هو بالتالي المسيحي الكامل ، المسيحي الحقيقي ، القديس ، تجسيد القدس .

وقبل أن نعالج المصطلحات اللاحقة ، نحن أيضا « نحب عند هذه النقطة » أن ندرج « تأملا تاريخيا » عن أصل « تأمل شترنر التاريخي عن مغولييتنا » ، وتفكيرنا يختلف على أي حال عن تفكير شترنر في أنه « يزعم حقا الشعور والاحالة » بصورة جائزة . ان جميع تأملاته في التاريخ ، وكذلك تأمله بشأن « الاقدمين » ، هي مزيج استمدت عناصره من هيفل .

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

« أفريقيا هي بلطفولة التاريخ . » حين نعرف الروح الأفريقي « (الزنجي) » لا بد أن نتخلى كليا عن **مفولة المصومية** » (ص : ٩٠) - أي على الرغم من أن الطفل أو الزنجي أفكرا ، فانهما لا يملكان **الفكرة** بعد . « عند الزوج لم يبلغ الوعي بعد موضوعية ثابتة ، مثلا الله ، والحقون ، حيث يملك الانسان **حمسى ماهيته** » . . . الامر الذي يترتب عليه ان معرفة **الماهية المطلقة** معدومة هنا كليا . ان الزنجي يمثل الانسان الطبيعي في كل انتقاره الى التقيد » (ص : ٩٠) . « على الرغم من أنه لا بد أن يكونوا واعين لتبعيةهم للعوامل الطبيعية » (للاشياء كما يقول « شترنر ») « فان هذا الشعور لا يؤدي بهم على أية حال الى وعي كائن أعلى » « ص : ٩١ » .

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

لقد وجد أيضا المغول ، والصينيين بصورة خاصة ، عند هيفل الذي يرى فيهم بداية التاريخ ، وما دام التاريخ عند هيفل أيضا هو تاريخ أرواح (لكن ليس بذلك القدر من الصبائية الذي نصادفه عند « شترنر ») ، فانه من البدهي ان المغول هم

الذين ادخلوا الروح الى التلويح وهم المثلون الاصليون لكل شيء « مقدس » . وبصورة خاصة يصف هيفل في الصفحة ١١٠ « المملكة المغولية » (للدلاي لاما) على انه « المملكة الروحية » ، على انها « مملكة الحكم الثيوقراطي » ، مملكة الروح والدين — بصورة متعارضة مع مملكة الصينيين الدنيوية . وبالطبع فانه لا بد « لشترنر » ان يوحد الصين مع المغول . وانه ليرد في هيفل ، في الصفحة ١٤٠ ، كلمتا « **الابدا المغولي** » . اللتان اشتق « شترنر » منهما « **مغوليته** » . وعلى اي حال ، فلو انه اراد حقا ان يرجع المغول الى مقولة « **الثالية** » ، فقد كان في مقدوره ان يجد في نظام الدلاي لاما والبوذية « ماهيات روحية مقورة » مختلفة الاختلاف كله عن « سلمه الروحي » . الهش . بيد ان الوقت لم يتسع له حتى للنظر بصورة لائقة في **فلسفة التلويح** لهيفل . ان خاصية موقف شترنر من التاريخ وفرادته تستقيمان في ان الاناني عنده يتحول الى ناسخ « اخرق » لهيفل .

ب - الكاثوليكية والبروتستانتية

(راجع « **الاقتصاد العهد القديم** »)

ان ما نسميه الكاثوليكية هنا بسميه « شترنر » « **العصر الوسيط** » ، لكن بما انه يخطئ (كما « في جميع الاشياء ») المضمون الديني القدس للعصر الوسيط ، ديانة العصر الوسيط ، مع العصر الوسيط الفعلي ، الدنيوي ، بلحمه ودمه ، فائسا تفضل ان نعطي المسألة اسما الصحيح في الحال .

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

يعرف هيفل علاقة الانسان بالاله في الكنيسة الكاثوليكية كما يلي :

« علاقة بالمطلق المرجع الى شيء خارجي خالص » (المسيحية في شكل الوجود الخارجي) (**تلويح الفلسفة** ، III ، ص : ١٢٨ ، وفي مواضع اخرى) . صحيح انه يجب على الفرد ان ينظر كي يتناول الحقيقة ، لكن « هذا يجري ايضا بطريقة خارجية : الفجرات مدفوعة الثمن ، والصوم ، وتعليب الذات ، وزيارة الاماكن المقدسة ، والصح » (**المصدر ذاته** ، ص : ١٤٠) .

ويقوم « شترنر » بهذا الانتقال بقوله

« كما يجب على التالي أن يجهدوا عيونهم كي يشاهدوا شيئا بعيدا ..
كذلك كانوا يملكون الجسد » ، الخ .

وبما أن العصر الوسيط يتوحد مع الكاثوليكية بالنسبة إلى « شترنر » ، فمن
الطبعي أن ينتهي مع لوثر (ص : ١٠٩) ، وإن لوثر نفسه ليرجع إلى التعريف
المفهومي التالي الذي سبقته مصادفته بصدد المراهق ، في الحوار مع شليفا وفي
مواضع أخرى :

« إن الإنسان ، إذا أراد أن يبلغ الحقيقة ، يجب أن يصع حقيقيا مثل
الحقيقة بالذات . أن ذلك الذي يملك الحقيقة بصورة مسبقة في
الإيمان يستطيع وحده المشاركة فيها » .

ويقول هيفل فيما يتعلق باللوثرية :

« ليس ثمة حقيقة للإنجيل [...] إلا في العلاقة الحقيقية التي تربط
الفرد بهذا الإنجيل نفسه ... أن العلاقة الجوهرية للروح توجد بالنسبة
إلى الروح فقط ... ومن هنا كانت علاقة الروح بهذا المضمون كما يلي :
أن المضمون جوهرى طبعيا ، لكن ما لا يقل جوهرية عن ذلك أن الروح
المقدس والتكريسي يجب أن يملك علاقة به » . (تاريخ الفلسفة ، III -
ص : ٢٥٤) . « والحال أن هذا هو الإيمان اللوثرى - أنه يطلب منه (أي
من الإنسان) « إيمان هو وحده يمكن أن يؤخذ حقا بصين الاعتبار »
(المصدر ذاته ، ص : ٢٣٠) . « أن لوثر ... يؤكد أن الإلهي لا يكون
إلهيا إلا بقدر ما يترك في هذه الروحانية الدائمة للإيمان » (المصدر ذاته ،
ص : ١٣٨) . « أن عقيدة الكنيسة » (الكاثوليكية) « هي الحقيقة على
أنها حقيقة كائنة » (فلسفة الدين ، II ، ص : ٢٣١) .

ويستطرد « شترنر » :

« وفقا لذلك ، تنشأ عند لوثر المعرفة بأن الحقيقة ، لأنها فكر ، لا توجد
إلا بالنسبة إلى الإنسان المفكر ، وهذا يعني أن على الإنسان أن يتبنى
وجهة نظر مغايرة بصورة جلية ، وجهة نظر الإيمان » (بالابديال) « وجهة
النظر العلمية ، أو أيضا وجهة نظر الفكر تجاه موضوعه ، الفكرة »
(ص : ١١٠) .

وإذا تركنا التكرار الذي « يحشره » « شترنر » هنا مرة ثانية ، فإن الانتقال

من الإيمان الى الفكر يستأهل وحده الانتباه . ويقوم هيفل بهذا الانتقال على الوجه التالي :

« بيد ان هذا الروح » (ألا وهو الروح المقدس والتكريسي) « هو ثانيا ، لكن بصورة جوهرية أيضا ، روح مفكر . وان الفكر ، من حيث هو فكري ، يجب ان يكون له تطوره فيه » ، الخ ، (ص : ٢٢٤) .

ويستطرد شترنر :

« ان هذه الفكرة » (« انني روح ، وروح فقط ») « تتخلل تاريخ الإصلاح حتى يومنا الحاضر » (ص : ١١١) .

فانطلاقا من القرن السادس عشر ، لا وجود بالنسبة الى « شترنر » لأي تاريخ آخر غير تاريخ الإصلاح – فضلا عن ذلك فهو لا يملك عن هذا التاريخ الا التصور الهيفلي وحده .

لقد قدم القديس ماكس مرة أخرى البرهان على إيمانه المملاق . لقد أخذ مرة أخرى جميع اوهام الفلسفة التأملية الألمانية على أنها حقيقة حرفية ؛ والحقيقة أنه جعلها أكثر تأملية وأكثر تجريدا أيضا . فلا وجود بالنسبة اليه الا لتاريخ الدين والفلسفة – وهذا التاريخ لا وجود له عنده الا من خلال وساطة هيفل ، الذي أصبح مع مرور الزمن الملود «المعمومي» ، المرجع بالنسبة الى جميع الامان الذين ينخرطون في الوقت الحاضر في التأمل بشأن المبادئ وفي صناعة الانظمة ،

الكاثوليكية = العلاقة بالحقيقة من حيث هي موضوع ، الطفل ، الزنجي ، « الإقدمون » .

البروتستانتية = العلاقة بالحقيقة في الروح ، المراهق ، المغولي ، « المحدثون » .

وكان المخطط نافلا 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 هيفل من جديد ، الذي يظهر في هذا الموضع ، كما في أماكن أخرى عديدة من « الكتاب » ، على أنه « المرء » .

« طرد المرء » – اي هيفل – سيكون من مملكة الفلسفة . « وفي الحقيقة ان ما يسمى الفلسفة الانكليزية لم تمض فيما يبدو الى أبعد من

الاكتشافات التي حققها مفكرون نيثرون فيما يقال من أمثال بيكون وهيوم « (ص : ١١٢) .

ويصير هينل عن هذا كما يلي :

« إن يكون هو في الحقيقة الزعيم الحقيقي والممثل الفعلي لما يسمى الفلسفة في انكلترا ، ولم يتجاوز الانكليز بعد في حال من الأحوال »

(تاريخ الفلسفة ، ١١٤ ، ص : ٢٥٤) .

إن الناس الذين يسميهم « شترنر » « مفكرين نيثرين » يسميهم هينل (المصدر ذاته ، ص : ٢٥٥) « الرجال المتقنين في العالم » ، الذين يحولهم «تقدس ماركس في إحدى المناسبات إلى « سلطة الطبيعة الطفولية » ، ذلك أنه يجب على الفلاسفة الانكليز أن يمشوا الطفل . وإن يكون ليحظر عليه ، لهذا السبب السخيف ذاته ، أن يكون قد « عني بقضايا اللاهوت ومسائله الرئيسية » ، كائنة ما كانت شهادة مؤلفاته (وعلى الإخص De Dignitate et Augmentis Scientiarum

و Novum Organum . والنراسمات) . وبالمقابل ، فإن « الفكر الألماني ... هو الذي يكتشف في الحل الأول الحياة في ... المعرفة بالذات » (ص : ١١٢) ، ذلك أنه المراهق . وهذا كريستينوس من جديد (١) !

أما كيف تحول شترنر ديكرت إلى فيلسوف ألماني : فيستطيع القارئ أن يرى ذلك بنفسه في « الكتاب » ، ص : ١١٢ .

د - التراتيب

لم يرَ جاك المفضل في التاريخ ، في كل عرضه السابق ، الإنتاج الأفكار المجردة - أو بالأحرى نتاج أفكاره الخاصة عن هذه الأفكار المجردة - أن التاريخ بالنسبة إليه مسير بهذه الأفكار التي تنحل جميعا ، في آخر تحليل ، في « المقدس » . وإن هذه السيطرة « للمقدس » ، للفكر ، للفكرة المطلقة الهيكلية ، على العالم التجريبي هي التي سيمعد الآن إلى وصفها ، مثلما يابها على أنها علاقة تاريخية قائمة في الوقت الحاضر ، على أنها سيطرة القديسين ، سيطرة الأيدولوجيين على العالم المبتدل - ذلك هو التراتيب . وأنتا لتجد في هذا التراتيب أن ما كان من قبل متعالية يصبح الآن متوافقا ، بحيث أن أحد لمشكلين المتواجدين للتطور يسود الشكل الآخر . وهكذا فإن المراهق يسود الطفل ، و المخولي يسود الزنحي ، والحدث يسود القديم ، والإناني الذي يضحي بنفسه (المواطن) يسود الإناني بالمعنى المادي للكلمة (البورجوازي (ب)) ،

(١) Citoyen ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) Bourgeois ، بالفرنسية في النص الأصلي .

الخ - انظر « اقتصاد العهد القديم » . من قبل كان « عالم الافكار » « بدمر » « عالم الاشياء » ؛ أما هنا فان « عالم الافكار » يسود « عالم الاشياء » . ومن الطبيعي أن الحصلة لا بد أن تكون أن السيطرة التي يمارسها « عالم الافكار » منذ البداية في التاريخ تمثل كذلك في نهاية هذا التاريخ على أنها سيطرة المفكرين الحقيقية - وفي آخر تحليل ، كما سيتبين لنا ، سيطرة الفلاسفة التامليين - على عالم الاشياء ، بحيث لا يتبقى أمام القديس ماكس إلا أن يقاتل ضد أفكار الأيديولوجيين 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 لنير أولئك الذين يعتمدون على الافكار ، والافكار » - من ذا لم يلاحظ ذلك منذ زمن طويل ؟ - « هي القدس » (ص : ٩٧) . (لقد حاول شترنر أن ينفي هذه التهمة بأنه لم ينتج في كتابه برمته سوى « الافكار » ، أي « القدس » ، بعدم انتاجه فعليا أية افكار في أي موضع منه على الاطلاق . وصحيح أنه ينسب الى نفسه في **محطة** و**فنان** **الفصلية** « البرهنة في التفكير » ، أي حسب تفسيره الخاص البراعة في صنع « القدس » - وهذا ما نعترف له به) - « أن التراتب هو السيطرة **الاسمي للروح** » (ص : ٤٧) . - « لم يكن التراتب في العصر الوسيط إلا تراتبا ضعيفا ، ذلك أنه كان ملزما بأن يسمح لهمجية العالم الدنس بالتواجد معه دونما قيد في جميع اشكالها » (سوف نرى أجلا « 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 أن « شترنر » يحسب أن « سيطرة الارواح لم تكن من قبل قط على هسلر القدر من الشمول والقدرة الكلية » كما هي الحال بعد الاصلاح ؛ أنه يحسب أن هذه السيطرة للارواح « بدلا من أن تفصل الفن والمولة والعالم عن المبادئ الدينية قد أخرجتها من الواقع كليا ورفعتها الى ملكوت الروح بفضل تشريبها بالدين » .

ان هذه النظرة الى التاريخ الحديث لا تفعل سوى أن تكرر باسهاب (آ) الزوم القديم للفلسفة التاملية بشأن سيطرة الروح في التاريخ . وفي الحقيقة أن هذه الفقرة تبين أيضا بآي إيمان أعمى يأخذ جاك المغفل الساذج النظرة الى العالم المستمدة من هيغل ، التي باتت تقليدية بالنسبة اليه ، على أنها **الصالح الواقعي** ،

(١). in extenso : باللاتينية في النص الاسلي .

و « يناور » على هذا الأساس . وإن كل ما يمكن أن يتراعى على أنه « خاصته » و « لوحد » في هذه الفترة إنما هو هذا الترتاب الذي يشكل تصويره الشخصي عن سيطرة الأرواح - وههنا أيضا سوف « ندرج » « تأملا » تاريخيا مقتضبا عن أصل « الترتاب عند شترنر » .

يقول هيجل آراءه عن فلسفة الترتاب « بالأشكال » التالية :

« شاهدنا في جمهورية أفلاطون الفكرة بأن على انفلاسة أن يحكموا العالم؛ وإن هذه البرهة من التاريخ » (المصور الوسيطة الكاثوليكية) « هي العصر الذي يتم التأكيد فيه على أن الروحي يجب أن يسيطر ؛ بيد أن الروحي اكتسب معنى دقيقا : السلطة الكاثوليكية (أ) - رجال الكليروس ، هم الذين يجب أن يسيطروا . وهكذا فإن الروحي قد جعل كأننا خصوصيا ، فردا » . « تاريخ الفلسفة » ، I : ص : ١٢٢ - « وبذلك فإن الواقع ، الحياة الأرضية ، قد نبذهما الله ... فبعض الأشخاص الغرادى وحدهم مغمسون ، والآخرون دنويون » (المصدر ذاته - ص : ١٢٨) . « وأنه ليحدد بصورة أدق « النبذ الإلهي » كما يلي : « أن جميع هذه الأشكال » (العائلة، العمل ، الحياة العاملة - الخ) « تعتبر باطلة ، دنوية » (فلسفة الدين ، II ، ص : ٣٤٢ . « أن هذه الأشكال اتحاد مع الدنيوية الشرسه . الدنيوية في ذاتها . في الحالة الخام » (يستخدم هيجل لها في مكان آخر كلمة « ممتجة » ؛ راجع مثلا تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٢٨) ، « وهذه الدنيوية ، في الحالة الخام ، لا يمكن إلا أن تكون مسودة » (فلسفة الدين ، II ، ص : ٣٤٢ ، ٣٤٣) . « وبالتالي فإن هذه السيطرة » (ترتاب الكنيسة الكاثوليكية) « هي سيطرة الهوى ، على الرغم من ادعائها بأنها سيطرة الروحي » (تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٣٤) . « « والحال أن سيطرة الروح الحقيقية لا يمكن أن تكون سيطرة حيث العصر المضاد في حالة الخضوع أبدا » (المصدر ذاته ، ص : ١٣١) . « أن المعنى الحقيقي هو أن الروحي بصفته هذه » (« القدس » حسب « شترنر ») « يجب أن يكون المنصر الحاسم ، وهذا هو ما جرى حتى زماننا ؛ وهكذا فأننا نرى في الثورة الفرنسية » (وهذا ما يراه « شترنر » وهو يتأثر خطي هيجل) « أن الفكرة المجردة يجب أن تسيطر : فهي التي يجب أن تقرر دساتير الدولة وقوانينها ؛ وهي التي يجب أن تشكل الرابطة بين الناس ، ويجب أن يكون الناس واعين لأن القيم القائمة فيما بينهم هي أفكار مجردة ، الحرية ، المساواة ، الخ » (تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ١٣٢) . ويحدد

(١) أن المبرلين متقاربتان في اللاتينية Das Geistige (الروحي) و Das Geissliche (اللاهوتي).

هيفل سيطرة الروح الحقيقية كما أتت البروتستانتية بها ، بصورة متعارضة مع شكلها الناقص في التراتب الكاثوليكي ، بالعبارات 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 والدينونة » ينحل في الحياة الاخلاقية » (فلسفة الدين ، II ص : ٣٤٣) ، « ان المؤسسات الاخلاقية » (الزواج ، العائلة ، الدولة ، النشاط الحربي ، 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 نعرف من مؤلفاته الاخرى) ، « هذه جميعا هي العنصر الديني ... مينا نفسه في شكل المحدود » (تاريخ الفلسفة ، III ص : ١٨٥) . واخيرا فان هذه السيطرة للعنصر الديني ، الروحي ، الخ ، يعبر عنها على أنها 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 محمودا وناقضا لهذه السيطرة الروح التي تشكل البروتستانتية وما يزعم انه تطورها اللاحق فروتها . ومهما يمكن ان تكون وجهة النظر هذه مناقضة للتاريخ ، فان هيفل ليتخطى على اية حال بقدر كاف من الذهنية التاريخية بحيث لا يتمادى في بسط عبارة « التراتب » ما وراء حدود المصور 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 نافضة 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 المصور الوسيطة لا بد ان يكون « ضعيفا » ، وكان من الايسر على شترنر ان يثبت ذلك بقدر ما كان هيفل يصف نقصان سيطرة الروح في المصور الوسيطة في الفقرة الموردة اعلاه وفي مئات الفقرات الاخرى . ولم تكن به حاجة لاكثر من ان ينسخ هذه الفقرات جميعا ، فجمعام عمله « الخاص » يستقيم في استبدال كلمة « تراتب »

« بسيطرة الروح » . ولم تكن به حاجة حتى الى صياغة الحجة البسيطة التي تمكن سيطرة الروح من التحول دون مزيد من الضوضاء الى ترانب . ألم يكن رايانا شاملا بين المنظرين الايمان 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 التاميلية ووحداية الوجود عند شتراوس، انخ - وهي حيلة سادت بصورة خاصة عام ١٨٤٢ . وانه ليترتب كذلك على الفقرات الموردة اعلاه ان هيغل : ١ - يعتبر الثورة الفرنسية طورا جديدا واكثر 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 الرواج والعائلة والعولة والنشاط الحر في النظام المدني والملكية ، انخ ، تعتبر بصورة مسيئة « الهية ومقدسة » بوصفها « **النصر الديني** » ؛ ٥ - انه يقدم **الاخلاق** ، بوصفها القداسة الدنيوية او الدنيوية المقدسة ، على انها الشكل الاعلى والاخير لسيطرة الروح على العالم - وهي جميعا امور تكرر **كلمة فكلمة** عند « شترنر » .

ووفقا لذلك : فليس نعمة حاجة الى قول المزيد او اثباته بشأن ترانب شترنر - باستثناء السبب في ان القديس ماكس نسخ 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 افلوا الجو البرليني جيدا . اما كيف نشأت الفكرة الهيغلية عن سيطرة الروح - فتلك مسألة اخرى ، وبهذا الشأن انظر ما قيل اعلاه .

ان السبب في ان القديس ماكس يتبنى الفكرة الهيغلية عن سيطرة الفلاسفة على العالم ويحولها الى ترانب يكمن في الانعدام المطلق للفكر النقدي لدى قديسنا وفي سداجته ، وكذلك في جهالته « المقدسة » او المعضالة (١) : انه يكفي بالقائه 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 « الالفاء بواسطة الحل » (ص : ٩٦) ، وانه سوف يبقى اذن يتخبط في « نشاط الحشرة الصاخب » - وهو سبب كاف كي لا يعتمد الى « الفاء » جهالته الخاصة « بواسطة حلها » .

ان ذلك الذي ينصرف للمرة الاولى ، مثل هيغل ، الى انشاء مثل هذا المخطط

(١) تورية لفظية تصمم ترجمتها : مقدسة (Heilig) . ومعناه (Heillo) .
(٢) تورية 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 والغول ، 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 يقطع عندما يقفز المرء من الماضي إلى قلب الحاضر المباشر ، وقد شاهدنا من قبل أمثلة على ذلك بخصوص « الهاجس » .

وأما بالنسبة إلى الترتاب الفعلي في العصر الوسيط ، فسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى أنه لم يكن له وجود على الإطلاق بالنسبة إلى الشعب ، إلى الجمهرة الكبرى من الكائنات البشرية . فبالنسبة إلى الكتلة الكبرى من البشر لم يكن نعمة وجود سوى للاقطاعية ، ولم يكن الترتاب موجودا إلا بقدر ما كان هو نفسه اقطاعيا أو ضد اقطاعي (ضمن إطار الاقطاعية) . ولقد كان للاقطاعية نفسها علاقات تجريبية كليا بأساسها . وليس الترتاب ونضالاته ضد الاقطاعية (نضالات إيديولوجية طبقية ضد هذه الطبقة بالذات) سوى التعبير الإيديولوجي للاقطاعية والنضالات النامية ضمن الاقطاعية بالذات - وهي تشمل أيضا على النضالات المحتدمة بين الأمم المنظمة اقطاعيا . إن الترتاب هو الشكل المثالي للاقطاعية ؛ والاقطاعية هي الشكل السياسي لعلاقات الإنتاج والمبادلة السائدة في العصر الوسيط . ونتيجة ذلك ، فإنه لا يمكن تفسير نضال الاقطاعية ضد الترتاب إلا بتحليل هذه العلاقات المادية العملية . وإن هذا التحليل ليضع من تلقاء ذاته حدا لتصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن ، الذي كان يأخذ أوهام العصر الوسيط على عهدها ، وعلى الأخص تلك الأوهام التي عمل الإمبراطور والبابا على نشرها في نضالهما ضد بعضهما بعضا .

وما دام القديس ماركس لا يفعل سوى إرجاع التجريدات الهيغلية عن العصر الوسيط والتراتب إلى « كلمات طنانة وأفكار تافهة » ، فليس هناك حافز لدراسة الترتاب الفعلي ، الترتاب التاريخي ، بمزيد من التفصيل .

وإنه ليتضح الآن مما سبق أن الخدمة يمكن قلبها أيضا ، فتعتبر الكاثوليكية ليس على أنها مرحلة أولية فحسب ، بل على أنها انكار الترتاب الحقيقي أيضا ؛ وهكذا فإن الكاثوليكية = انكار الروح ، اللاروح ، الحية ، ويستغل جاك المفغل هذه الفرصة ليقذفنا بموضوعه العظيم عن اليسوعيين الذين « اتقدونا من استغلال الحسية 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 « نتقنا » من « اضمحلال » الحسية ، بل على النقيض من ذلك اعطت هذه « الحسية » اشكالا اكثر تطورا حتى درجة عظيمة ، لا وجود لها بالنسبة الى « شترنر » - ان اليسوعيين هم الذين فعلوا ذلك كله . وعلى اي حال ، قارن مع **فلسفة التاريخ** لهيغل ، ص : ٤٢٥ .

واما نقل القديس ماكس السيطرة القديمة للاكليريكيين الى العصور الحديثة ، فانه ينتهي الى تعريف هذه العصور الحديثة على انها « **الاكليريكية** » ؛ ومن بعد . اذ يعين من جديد الفارق الذي يفصل بين هذه السيطرة للاكليريكيين المنقولة الى العصور الحديثة عن سيطرة الكهنة في العصر الوسيط . فانه يعورها على انها سيطرة الايدولوجيين ، على انها « **المترسية** » . وهكذا فان الاكليريكية = التراتب من حيث هو سيطرة الروح . والمترسية = سيطرة الروح من حيث هي التراتب .

ويحقق « شترنر » هذا الانتقال البسيط الى الاكليريكية - الذي ليس هو انتقالا على الاطلاق - بواسطة ثلاثة تحولات جسيمة .

اولا ، ان « لديه » مفهوم الاكليريكية « في ايم امرى » يحيا من اجل فكرة عظيمة ، من اجل قضية صالحة « (القضية الصالحة بعد !) » ، من اجل عقيدة . **السخ** .

ثانيا ، ان شترنر 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 » ، **السخ** .

ثالثا ، تلك هي « سيطرة الفكرة » ، يعني الاكليريكية « ، ذلك ان « روبسبير على سبيل المثال » على سبيل المثال !) . « وسان جوست » وهكذا دواليك « (هكذا دواليك !) » قد كانوا كهنة حتى الصميم » ، **السخ** . ان هذه التحولات الثلاثة حيث « تكتشف » الاكليريكية ، و « تسبر » ، و « تستحضر » (هكذا كله في الصفحة ١٠٠) ، لا تعبر بالتالي عن اي شيء اكثر مما اخبرنا به القديس ماكس من قبل عدة مرات ، « لا وهو سيطرة الروح ، الفكرة ، القدس ، على « الحياة » (المصدر ذاته) .

وبعدما تفرض « سيطرة الفكرة او الاكليريكية » كأساس على التاريخ بهذه الصورة ، فان في مقدور القديس ماكس طبعا ، 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 انوسان الثالث وغريغوريوس السابع ، بحيث ان كل الاحادية تتلاشى في مواجهة الاوحد . اليسوا جميعا ، بمعنى الكلمة الصحيح ، مجرد أسماء مختلفة ، أقنعة مختلفة لشخص واحد ، « الاكيريكية » التي صنعت التاريخ كله منذ اوائل المسيحية ؟ اما كيف « تصبح القطط جميعا رمادية اللون » في هذه الطريقة لتصور التاريخ ، ما دامت جميع الفوارق التاريخية قد « الفيت » و « حلت » في « فكرة الاكيريكية » - فسان القديس ماكس يطينا في الحال مثالا باهرا عنه في « روبسبير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » . انه يبدأ هنا بايراد روبسبير بادىء الامر على انه « مثال » عن سان جوست ، ومن بعد سان جوست - على انه « وهكذا دواليك » لروبسبير . ومن ثم يضيف : « ان هؤلاء المثليين للمصالح المقدسة يجابهون عالما من المصالح « الشخصية » ، « الدنيوية » ، « التي لا حصر لها » . وبالفعل ، من كان يجابههم ؟ الجيرننديون والترميدوريون (٨٢) الذين كانوا يأخذون باستمرار على هؤلاء المثليين الحقيقيين للقوى الثورية ، اي للطبقة التي كانت وحدها ثورية حقا ! الكتلة « التي لا حصر لها » (انظر « على سبيل المثال » مذكرات ر . لوفاسور (٨٢)) ، « وهكذا دواليك » ، « اي « تاريخ السجون لتوغاربه (٨٤) ، وصديقان الحرية (والتجارة (٨٥)) نبارير (٨٥) ، « وتاريخ فرنسا لوفنايار (٨٦) ، ونسباء الى الاجيال القادمة (٨٧) لدام رولان ، ومذكرات ج . ب . لوفيه (٨٨) : وحتى الابحاث التاريخية المنفردة لبوليو (٨٩) ، الخ ، وكذلك جميع محاضرات 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 اتهموهم بانتهاك جميع البنود الرئيسية والثانوية لكتاب التعليم المسيحي الديني والخلقي (انظر « على سبيل المثال » تاريخ اكليروس فرنسا اثناء الثورة ، بقلم م . ر . (٩٠) بريس ، كتيبي 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

(أ)	et du commerce	، بالفراسية في النص الاصل
(ب)	sainte propriété	، بالفراسية في النص الاصل
(ج)	régne du terreur	، بالفراسية في النص الاصل
(د)	honnêtes gens	، بالفراسية في النص الاصل

المديدة للاذاج السيد بيلتييه ، مؤامرة روبسبير بقلم مونجوا (٩١) ، « وهكذا دواليك » يستأنف القديس ماكس الذي يعطيه التحول التالي : « لما كان الكهننة والمؤدبون الثوريون يخدمون الإنسان ، فقد قطعوا اعناق الناس » . وان هذا ليوفر عن القديس ماكس بالطبع عبء اضاءة حتى كلمة صغيرة « وحذاء » عن الاسباب التجريبية الفعلية الداعية الى قطع الرؤوس - وهي اسباب قائمة على مصالح دينوية حتى الدرجة القصوى ، وان لم تكن بالطبع مصالح المضاربين في سوق الاوراق المالية (٩٢) ، بل مصالح الكتلة « التي لا حصر لها » . وان « كاهنا » سابقا ، سبينوزا ، قد وجد في القرن السابع عشر الوقاحة على ان يلعب دور « الناقد الصارم » المترفع للقديس ماكس حين قال : « ليست الجهالة حجة » . ومن هنا كان الحقد العظيم الذي يضمه القديس ماكس لسبينوزا الكاهن بحيث يبنى الكاهن ليمتتر على انه التقيض الاكثريكي لسبينوزا ويجد « اسبابا كافية » لجميع تلك الظواهر الغريبة كالارهاب « على سبيل المثال » - والمقصلة ، « وهكذا دواليك » ، الا وهي ان الناس الروحانيين حشوا يؤسهم بشيء من هذا القبيل (ص : ٩٨) .

بالمكس السعيد الذي يجد اسبابا كافية لجميع الامور (« لقد وجدت الاونة القاع الذي ستروسو فيه مرساتي الى الابد ») (٩٣) . وابن يمكن ان يكون هذا القاع ان لم يكن في الفكرة ، « على سبيل المثال » في « الاكثريكية » ، « وهكذا دواليك » « لروبسبير ، على سبيل المثال ، وسان جوست وهكذا دواليك » ، وجورج صاند ، وبرودون (٩٤) ، فضلا عن الخياطة البرلينية المغيفة ، الخ) - ان ماكس السعيد اذن « لا يأخذ على طبقة البورجوازية انها استشارت انانيتها الخاصة لتعرف حتى اي مدى يمكن ان تفصح المجال للفكرة الثورية » . فعند القديس ماكس ان « الفكرة الثورية » التي اهتمت الثياب الزرق (ب) والقوم الشرفاء (ج) لعام ١٧٨٩ هي نفس « الفكرة » التي كانت تلمهم اللا متروولين (٩٤) في عام ١٧٩٣ ، نفس الفكرة التي يتساءل بشأنها ما اذا كان يجب « افساح المجال » لها - لكن لا يمكن « افساح المجال » بعد الآن لاية « فكرة » مهما كانت استنادا الى تلك التأكيدات .

نأتي الآن الى تراتب اليوم الحاضر ، الى سيطرة الفكرة في الحياة المعادية . ان جماع القسم الثاني من « الكتاب » غاص بالتفصال ضد هذا « التراتب » ، ولذا فسوف

-
(١)	agioteurs	، بالفرنسية في النص الاصل .
(ب)	habits bleus	، بالفرنسية في النص الاصل .
(ج)	honnêtes gens	، بالفرنسية في النص الاصل .

نعالجه مفصلا حين نصل الى هذا القسم الثاني . لكن ما دام القديس ماكس يفتبط ، كما هو الامر في الفصل عن « الهاجس » ، في أن يستيق افكاره هنا ويقول في البداية ما لن يرد الا لاحقا ، كما يكرر لاحقا ما سبق أن قاله في البداية ، فالتنا ملزمون بأن نسجل منذ الآن بعض النماذج عن تراثه . ان طريقته في تأليف كتاب لا تذهب ما وراء « الإنانية » التي تصادف في الكتاب برمته . وان غبطة شترنر الذاتية وسرور القارئ لفي تناسب عكسي .

ان البورجوازيين الذين يطالبون بالحب من أجل **ملكهم** ، من أجل نظامهم (١) ، يربون ، وفقا لجاك المغفل ، أن « يشيدوا مملكة الحب على الأرض » (ص : ٩٨) . وانهم ليطالبون الناس باحترام سيطرتهم والشروط التي تمارس هذه السيطرة فيها ، ويربون اذن أن يفتصبوا السيطرة على الاحترام ، الامر الذي ينتج 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 المغفل ، بابامانه الذي يزحج الجبال ، يأخذ على أنه الأساس الأرضي والفعل للالم البورجوازي ذلك الشكل المشوه الذي تجاهر فيه ايدولوجية البورجوازيين المناققة والكاذبة بمصالحهم الخاصة جدا على أنها مصالح عامة . اما لماذا يتخذ هذا الوهم الايدولوجي هذا الشكل بالضبط عند قديسنا ، فهذا ما سوف نراه بصد « الليبرالية السياسية » .

وبعطينا القديس ماكس مثلاً جديداً في الصفحة ١١٥ ، حين يتحدث عن العائلة . انه ليعلم : مما لا شك فيه انه من السهولة البالغة ان يتحرر المرء من سيطرة عائلته الخاصة ، لكن « رفض الولاء بشئ بكل سهولة وخزات الضمير » ، ولذا يتمسك الناس بحب العائلة ، وبمفهوم العائلة ، وهكذا يحصلون على « تصور العائلة المقدس » ، على « المقدس » (ص : ١١٦) .

ان رجلا 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 يعدون ، في كتلة واحدة وفي نفس الوقت ، الى انتهاك المؤسسات البورجوازية ، فانهم سيكونون عن كونهم بورجوازيين - وهو سلوك من المؤكد انه لا يخطر في بالهم مطلقا ولا يتوقف في حال من الاحوال على رغبتهم 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 .

الملكبة بواسطة المضاربة ، والا فلاس ، الخ ؛ وأن البورجوازي الشاب يستقل عن عائلته الخاصة ، إذا استطاع في الممارسة - ملغيا الروابط العائلية لمصلحته الخاصة . بيد أن الزواج والملكية والعائلة تظل نظريا أمورا حصرية ، لأنها الاسس لعملية التسي أقامت البورجوازية سيطرتها عليها ، ولأنها في شكلها البورجوازي الشروط التي تجعل من البورجوازي بورجوازيا ، بالضبط كما أن التاموس المنتهك أبدا يجعل من اليهودي المتدين يهوديا متدينا . أن الاخلاق البورجوازية تشكل أحد المظاهر العامة لهذا الموقف الذي يتخلده البورجوازي حيال شروط وجوده . فالمرء لا يستطيع عموما أن يتحدث عن العائلة « بصفتها هذه » . أن التاريخ يبين أن البورجوازية تسيخ على العائلة طابع العائلة البورجوازية حيث المال والمال يشكلان الرابطة الوحيدة ، وهو الطابع الذي يتضمن أيضا الانحلال البورجوازي للعائلة ، الأمر الذي لا يمنع العائلة نفسها من الاستمرار في الوجود دائما . أن البورجوازي يعيش نمط الحياة يمتد على القرف ، يقابله في التشديد الرسمي والمراعاة العمومية المفهوم المقدس ، وحين تنحل العائلة فعليا ، كما هو الأمر بالنسبة إلى البروليتاريا ، فإن ما يجري هو نقبض ما يحسبه « شترنر » بالضبط . فهناك لا وجود لمفهوم العائلة على الإطلاق ، لكن من المؤكد أننا نصادف هناك ميلا إلى الحياة العائلية يقوم على علاقات واقعية كلية . وفي القرن الثامن عشر انحل مفهوم العائلة بفعل هجمات الفلاسفة ، لأن العائلة الفعلية كانت قد دخلت مسبقا عملية الانحلال في الدوائر العليا للمجتمع المتحضر . أن الرابطة العائلية الداخلية قد انطقت ، والعناصر المنفصلة التي تشكل مفهوم العائلة قد انطقت ، ومثال ذلك الطاعة ، والولاء للأسرة ، والاخلاص في الزواج ، الخ ؛ لكن جسد العائلة الفعلي ، وشروط الملكية ، وحق العائلة المتمصر عليها بالنسبة إلى العائلات الأخرى ، والتساكن الإلزامي - وهي علاقات ناجمة عن وجود الأولاد ، وبنية المدن الحديثة ، وتشكل رأس المال ، الخ - قد استمرت في الوجود جميعا ، وأن تكن تعديلات عديدة قد طرأت عليها ، لأن وجود العائلة قد جعل ضروريا من جراء الأواصر التي تربطها بنمط الإنتاج القائم بصورة مستقلة عن إرادة المجتمع البورجوازي . ولقد اضمح هذا الطابع الضروري على أبرز 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 أن عملية انحلالها أصبحت أكثر شمولا ، لا من جراء المفهوم ، بل من جراء تطور الصناعة والمزاحمة ولا يبرح العائلة موجودة بالرغم من أن الاشتراكيين الفرنسيين والإنكليز قد أعلنوا انحلالها منذ زمن طويل ، ومن أن الروايات الفرنسية قد انتهت إلى تعريف آباء الكنيسة الألمان بهذه الحقيقة .

ومثل آخر على سيطرة الفكرة في الحياة اليومية . فقد يحدث أن يمرى معلمو المدارس عن أجورهم الهزيلة بالحديث عن قداسة القضية التي يخدمونها (الأمر الذي لا يمكن أن يحدث إلا في ألمانيا) ، لكن جاك الغفل يعتقد فعليا أن هذا اللغو هو السبب

في أجورهم المنخفضة (ص : ١٠٠) . أنه يعتقد أن « القدس » في العالم البورجوازي الحالي يملك قيمة نقدية فعلية ، ويعتقد أن الاعتمادات الهائلة للدولة الروسية (انظر براوننغ في هذا الموضوع (٩٥)) سوف تزداد حتى درجة كبيرة من جراء الفناء « القدس » بحيث أن كل معلم مدرسة في أبة قرية يمكن أن يتناول على حين غرة مرتب وزير .

هذا هو الترتيب السخف .

أن « حجر زاوية » الترتيب ، « هذه الكاندرائية 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 ، بقدر ما كانوا جديرين باسمهم ، قد عنوا بالأفكار ، بالروح . لقد « سيطروا » في العصر بعد المسيحي وطالبوا ... بالاحترام لأفكارهم » . ان الاميين (الحيوان ، الطفل ، الزنجمي) « عاجزون » في مواجهة الأفكار و « خاضعون » لها . هذا هو معنى الترتيب » .

وبالتالي فإن « المثقفين » (المراهق ، المفولي ، الحديث) هم مرة أخرى مضميون فقط « بالروح » ، بالفكر المحض ، الخ ؛ انهم ميتافيزيائيون بحكم مهنتهم ، وفي آخر تحليل هيفليون . و « من هنا » ، فإن « الاميين » هم غير الهيفليين . ومما لا ريب فيه ان هيفل قد كان الهيفلي الأكثر ثقافة ، وبالتالي فلا بد في حالته أن « يتضح الحنين العظيم الى الأشياء الذي يحسه على وجه الدقة الإنسان الأكثر ثقافة » . والنقطة الأساسية هي أن « المثقف » و « الأمي » يتصادمان الواحد في الآخر ؛ وفي الحقيقة أن « الأمي » هو في كل انسان في نزاع مع « المثقف » . وما دام الحنين الأعظم الى الأشياء ، وهو الحنين الذي يدفعه اذن نحو ما يخص « الاميين » ، يتضح في هيفل ، فانه يتضح كذلك هنا ان الانسان « الأكثر ثقافة » هو في الوقت ذاته الانسان « الأكثر أمية » . « هناك » (في هيفل) « يجب أن يقابل الواقع الفكر بصورة مطلقة والا يكون أي مفهوم دون واقع » . ويجب أن يقرأ هذا كما يلي : هناك يجب أن تجد الفكرة العادة عن الواقع التعبير الفلسفي الدقيق عنها ؛ والحال ان هيفل يتوهم ، على النقيض من ذلك ، ان كل تعبير فلسفي يخلق « بنتيجة ذلك » الواقع الذي يقابله . ان جاك المنغل يأخذ وهم هيفل عن فلسفته الخاصة على انه النقد الحقيقي للفلسفة الهيفلية .

ان الفلسفة الهيفلية التي تنوج هذا الترتيب في شكل سيطرة الهيفليين على غير الهيفليين تستولي الآن على الامراطورية المالية الاخيرة .

« لقد كان نظام هيفل الاستبداد والائتلافية الاسمين للفكر ، سيادة الروح المطلقة وجبروته » (ص : ٩٧) .

وبالتالي فاننا نجد انفسنا هنا في المملكة الروحية للظفة الهيفية التي تمتد من برلين حتى هال وتوبنجن ، مملكة الارواح التي كتب تاريخها الهر بايروهووفر (١٧) والتي جمع لها ميشليه العظيم المعطيات الاحصائية .

وكانت الثورة الفرنسية قد مهدت لمملكة الارواح هذه ، تلك الثورة التي « لم تفعل شيئا سوى تحويل الاشياء الى افكار عن الاشياء » (ص : ١١٥) ، راجع اعلاه ما يقوله هيجل عن الثورة ، ص : [١٨٥] . « وهكذا بقي الناس مواطنين » (من المؤكد ان « شترنر » يقول هذا في وقت ابكر ، لكن « ما يقوله شترنر ليس هو ما يفكر فيه ، وما يفكر فيه لا يمكن ان يقال » ، ويفطن ، ص : ١٤٩) . و « عاشوا في التنفيم » ، اذ كان لديهم موضوع يفكرون فيه ، وكانوا امامه « (بالابدال) » يحسون الروح والرهبة . « يقول « شترنر » في فقرة الصفحة ٩٨ : « ان الطريق الى الجحيم معبدة بالنوايا الحسنة » . لكننا نقول : ان الطريق الى الاوحد معبدة بالمبارات الختامية السيئة ، بالابدالات . التي هي « سلمه السماوي » المستعار من الصينيين و « جبل الموضوعي » عنده (ص : ٨٨) ، هذا الجبل الذي يقوم عليه « بوتياته البرغوثية » . ووفقا لذلك ، فانه من السهل بالنسبة الى « الفلسفة الحديثة او اذا شئنا الأزمان الحديثة » - فالحقيقة ان الأزمان الحديثة ليست منذ قيام مملكة الارواح شيئا آخر سوى الفلسفة الحديثة - « تحويل الموضوعات القائمة الى افكار عن الموضوعات ، أي الى مفاهيم » ، ص : ١١٤ ، وهو عمل يواصله القديس ماكس .

لقد رأينا من قبل فارسنا الفاجع المحيا ، حتى « قبل قيام الجبال » التي نقلها بايمانها في وقت لاحق ، في بداية كتابه بالضغط ، بتدفع بعبان مطلق نحو النتيجة العظمى « لكائناتيتها النافثة » . لكن « حماره » ، الابدال ، ما كان يستطيع ان يعدو بالسرعة التي تروقه ؛ وهذا هو الآن ، في الصفحة ١١٤ ، قد بلغ هدفه وحول بواسطة « او » جبرة 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 » . واتنا لنستطيع الآن ان نعطى اللثام عن السبب الذي حدا بالقديس ماكس الى اعطاء عنوان « الانسان » الى كل القسم الاول من كتابه والى جعل اقاصيله من السحرة والاشباح والفرسان تاريخا « للانسان » . ان افكار وآراء الناس قد كانت ، بكل تأكيد ، افكارا وآراء تراودهم عن انفسهم وعن شروط وجودهم ؛ لقد كانت الرمي الذي حصلوا عليه عن انفسهم 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 اطرها ، وأشكال المبادلة المرتبطة بها بالضرورة ، وما تتضمنه من العلاقات الشخصية

والاجتماعية ، لا بد ان نتخذ - بقدر ما يتم التعبير عنها في افكار - شكل شروط مثالية وعلاقات ضرورية ، اي 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 المفاهيمية الأكثر دقة . لقد أكد الايديولوجيون أن الافكار والآراء سادت التاريخ حتى اليوم الحاضر ، وأن تاريخ هذه الافكار والآراء يشكل كل التاريخ حتى اليوم الحاضر ؛ ولقد توهموا أن العلاقات الفعلية تطابقت مع الانسان بصفته هذه ومع علاقاته المثالية ، يعني تحديدهاته المفاهيمية ؛ ولقد اتخذوا تاريخ وعي الناس لانفسهم اساسا لتاريخهم الفعلي . وبعد هذا كله ليس اسر من أن نسمي تاريخ الوعي ، والافكار ، والمقدس ، والتصورات الجامدة تاريخ « الانسان » وأن نحل محل التاريخ الفعلي . وأن الفارق الوحيد بين القديس ماكس وجميع السابقين له هو أنه لا يعرف شيئاً عن هذه الافكار - حتى حين تفصل بصورة اعتباطية عن الحياة الواقعية التي هي منتجات لها - وأنه يقصر مطلوبه ، الذي لا وجود له على أية حال ، على انتحال للايديولوجية الهيغلية بشهد على مبلغ جهله بما ينتحله . وأنه لمن الجلي سلفاً مما تقدم كيف يستطيع أن يجابه هذا التصور الوهمي للتاريخ الانساني بتاريخ الفرد الواقعي الذي سوف يكون تاريخ **الأوحد** .

ان التاريخ الأوحد قد جرى في البداية عند ستويا أثينا (١٨) ، وفي وقت لاحق في ألمانيا بصورة كلية على وجه التقريب ، وأخيراً في كوبرغراين (١٩) في برلين حيث طاغية « الفلسفة » او إذا شئنا الأزمان الحديثة . قد بنى قصره . وأن هذا ليبين سلفاً الطابع القومي والمحلي على وجه الحصر الذي تنحلي به المادة المعالجة . فبدلاً من أن يتحدث عن التاريخ العالمي : يقدم لنا القديس ماكس شروطاً قليلة ، والأكثر من ذلك أنها شروح خاطئة وهزيلة حتى الدرجة القصوى ، عن تاريخ اللاهوت والفلسفة الألمانية . وإذا غادرنا ألمانيا صدمة ، بصورة شكلية ، فما ذلك الا كي نمكن أعمال وأفكار الشعوب الأخرى ، الثورة الفرنسية مثلاً ، من « بلوغ هدفها الأخير » في ألمانيا ؛ وبصورة أدق في كوبرغراين . ان الحقائق الألمانية القومية هي وحدها المعطاة ، وإنما لتعالج وتغر من وجهة نظر ألمانية قومية ، والنتيجة لا تتجاوز الإطار الألماني القومي . لكن حتى هذا ليس كافياً . أن تصورات قديسنا وثقافته ليست ألمانية فحسب ، بل هي من طبيعة برلينية مائة بالمائة . أن الدور المسند الى الفلسفة الهيغلية هو ذات الدور الذي تلعبه في برلين ، وشتترنر يخلط برلين مع العالم والتاريخ العالمي . ان « المراهق » برليني ، والهورجوازيين الطيبين الذين نصادفهم عبر الكتاب برمنه هم بورجوازيون برلينيون من شاربى الجعة البيضاء . وإذا كانت مثل هذه المقدمات هي المنطلق ، فمن الطبيعي أن تكون النتيجة التي يتم الوصول اليها مجرد نتيجة محصورة ضمن الإطار القومي والمحلي .

إن « شترنر » وأخوته الفلسفة بكاملها ، وهو فيها العضو الأشد ضعفاً والاعظم جهلاً ، يشكلون تعليقاً عملياً على الأساطير الجريئة التي كتبها المقدام هوفمان فون فالرسلين :

« في المانيا وحدها ، في المانيا وحدها ،

هناك أود أن أحيا إلى الأبد » (١٠٠) .

إن النتيجة المحلية التي حصل عليها قديسنا المقدام في برلين ، ألا وهي أن العالم قد ابتلعته بأسره الفلسفة الهيفلية - سوف تتيح له الآونة دونما نفقات كبيرة أن يؤسس امبراطورية عمومية « خاصة » به . أن الفلسفة الهيفلية قد حولت جميع الأمور إلى أفكار ، إلى مقدس ، إلى أطيفاف ، إلى روح ، إلى أرواح ، إلى أشباح . وسوف يقاتل « شترنر » ضدها ، وسوف يهزمها في مخيلته الخاصة ، وسوف يرفع على أجسادها الميتة امبراطوريته « الخاصة » ، « الفريدة » ، « الجسدية » ، امبراطورية « الفرد بكامله » .

« فإن مصارعنا ليست من لحم ودم . بل مع الرؤساء ، مع السلاطين ، مع

ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر . مع اجتاد الشر الروحية في السماوات »

(الرسالة إلى أهل أفسس ، ٦ - ١٢) .

إن « شترنر » الآن قد « شرع من ساعديه ناهياً » لخوض النضال ضد الأفكار ، ولا حاجة به أولاً لأن « يتناول درع الإيمان » ، ذلك أنه لم يخلع هذا الدرع قط . إنه يمضي إلى المعركة مسلحاً « بخوذة » الكارثة و « سيف » التفاهة (أنظر المصدر ذاته) . « وأعطي أن يصنع حرباً مع المقدس » ، لكن لم يُعطَ « أن يغلبه » . (رؤيا يوحنا ، ١٢ ، ٧) .

٥ - « شترنر » المتعبط بمخطئه

لقد بلغنا مرة أخرى بالضبط حيث كنا في الصفحة ١٩ بصدد المراهق الذي أصبح بطلاً ، وفي الصفحة ٩٠ بصدد القوزاقي المغولي الذي تحول إلى القوزاقي القوزاقي و « وجد نفسه » . وبالتالي فإننا عند الاكتشاف الذاتي الثالث لذلك الفرد العجيب الذي يصف لنا القديس ماكس « صراعه الشاق من أجل الحياة » . لكننا بلغنا الآن نهاية هذه القصة برمتها ، ونظراً للمواد الكثيفة التي اشتغلنا بها فلا بد أن نلقي نظرة راجعة على الحدث العملاق للإنسان الهالك .

وإذا كان القديس ماكس يؤكد في صفحة لاحقة ، وقد نسي قصته منذ زمن طويل ، أنه « من المسلم به منذ زمن طويل أن العبقرية هي التي تخلق إبداعات تاريخية عالمية جديدة » (ص : ٢٧٤) ، فقد رأينا من قبل أن الد أعدائه بالذات لا يستطيعون أن يأخذوا شيئاً على قلوبهم في هذا المضمار ، ما دام أبطاله ليسوا أشخاصاً ، فكم بالحري

عبارة ، بل مجرد أفكار متعظمة ، مقعدة ، وتصورات خاطئة هيفلية .

ان التكرار ام المعرفة (١) . ان القديس ماكس . الذي لم ينتج كل تاريخه عن العسفة ، او عن العصر اذا شئنا ، الا كي يجد الفرصة ليعرأ مرءء عاجله هيميل ، يكرر اخيرا مرة اخرى تاريخه الاوحد برمته . ومهما يكن من امر ، فانه يعمل ذلك مع لمح علمية طبيعية ، مقدما الينا 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 بمجزء . انه لا يستقصي علاقة الانسان العملية بالطبيعة . المعينة بالصناعة والعلم الطبيعي ، بل ينادي بملاقة وحمية للانسان بالطبيعة . « ما اضال قوة الانسان ! ان الشمس ترسم مسيرتها . والبحر يدرج امواجه . والجبال تتساق الى السماء . والانسان لا يستطيع شيئا ضد ذلك » . (ص : ١٢٢) . ان القديس ماكس 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 أن تتساق الى السماء . وعلى الرغم من ان العالم يصبح مسبقا ، في الصفحة ١٢٤ . « عتيقا » منذ نهاية الزمان العديمه . فانه لا يبرح بالنسبة الى قديسنا شاعريا حتى درجة رفيعة . وعنده ان « الشمس » لا الارض هي التي لا تبحر نجتاز محركها . ويحزن انه لا يستطيع على طريقة اشعيا ان يامر الشمس بان تقف ساكنة . وفي الصفحة ١٢٣ يكشف شترنر ان « الروح » في نهاية العالم القديم قد « ارغى وازيد من جديد بصورة لا تقاوم لان غلازات » (ارواحا) « قد نشأت في باطنه ، وبعدما فقدت الصلصة الميكانيكية الآتية من الخارج فعاليتها جعلت التورات ذات الطبيعة الكيميائية التي هاجت في الباطن تلمب لمبا رانما » .

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 « العنصر الذي لا يفلب » . ان الفيزياء الارضية لا تعرف شيئا عن الصلصة الميكانيكية التي تفقد فعاليتها - ان الفضل في اكتشافها يعود الى الفيزياء الوجداء وحدها . وان الكيمياء الارضية لا تعرف « غازات » تحرض « تورات من طبيعة كيميائية » ، فضلا عن ذلك « في الباطن » . ان الغازات التي تدخل في تركيبات جديدة ، في علاقات كيميائية جديدة ، لا تحرض اية « تورات » ، بل تقود على الاكثر الى انخفاض في التوتر ، وذلك بقدر ما تنتقل الى حالة مائعة من التجمع ، وبذلك ينقص حجمها الى ما هو دون جزء من ألف جزء من حجمها السابق . واذا كان القديس ماكس يحس « تورات » « في » « باطنه » الخاص من جراء وجود « غازات » ، فان هذه الغازات « صدمات ميكانيكية » على الاكثر ، وليست « تورات من طبيعة

(١) Repetitio est mater studierum ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كيميائية « في حال من الاحوال . انها تنتج عن تحول كيميائي - مسبب عن اسباب فيزيولوجية ، لبعض التركيبات الى تركيبات اخرى ، بحيث ان فقسا من مركبات المزيج 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 المور الذي تلعبه في العلم الطبيعي « الاوحد » . وبالمناسبة - 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 المعدة 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 التأكيد بأن الاقدمين جميعا - في حتام العالم القديم ، قد تحولوا الى رواقين « لا يستطيع اي انهيار للعالم » (كم من مرة ينهار العالم اذن ؟) « ان يخرجهم عن طورهم » (ص : ١٢٢) . وهكذا يصبح الاقدمون صينيين هم ايضا « لا يمكن ان يسفطوا من سموات طمانينتهم بفعل اي حدث غير متوقع » (او آية نزوة من شترنر (١)) (ص : ٨٨) . وفي الحقيقة ان جاك المغفل يؤمن جديدا بان « الصدمة الميكانيكية الانية من الخارج تفقد فعاليتها في الاقدمين الآخرين . اما الى اي 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 العطفلة (ب) - فاننا نستطيع ان نرجع في هذه النقطة الى لوسيان وغيره . ان الصدمات الميكانيكية الجبارة التي تعرضت لها الامبراطورية الرومانية بنتيجة انقسامها بين قياصرة شنوا الحرب ضد بعضهم بعضا ، وبنتيجة التمرکز الهائل للملكية ، وعلى الاخص الملكية المقاربة ، في روما ، والانخفاض الناجم عن ذلك في عدد سكان ايطاليا ، واخيرا بنتيجة 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

(١) في النسخ اللاتني : « Einfeld » ، وهي يمكن ان تعني فترة مفاجئة ، او نزوة ، او

انهيارا .

(٢) vis intertia ، باللاتينية في النسخ الاصلية .

التي أدت الى انهيار الامبراطورية الرومانية . ان الهزات الارضية الكبرى [في الغرب] والشرق ، بما فيها تلك الهزات التي دفتت بفعل « الصدمات الميكانيكية » منسآت الاولوف من الناس تحت [خرائب] مدنها 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 » أو انها كانت « توترات من طبيعته كيميائية » . و (الفعل) (١) « فان نتيجة التاريخ القديم هي ما يلي : انني جعلت العالم ملكي » - الامر الذي يشبه القول التوراتي : « ان جميع الاشياء قد اعطيت لي » (اي المسيح) « من قبل أبي » . وبالتالي فان أنا = المسيح هنا . وبهذا الشأن ، مانه لا بد طبيعا لجلالك الفعل ان يصدق المسيحي عندما يقول انه يستطيع ان ينقل الجبال ، الخ . اذا هو « اراد ذلك فقط » . ويوصفه مسيحيًا ، فانه ينادي بنفسه سيدا للعالم . لكنه ليس بهذا السيد الا على اعتباره مسيحيًا ؛ وانه لينادي بنفسه « مالكا للعالم » : « اذ رفعت اني الى مرتبة مالكة للعالم » ، فقد ربيحت الانانية انتصارها التام الاول . (ص : ١٢٤) . وليس على أنا شترنر ، كما ترتفع الى مرتبة المسيحي الكامل ، سوى ان تخوض الصراع كي تصبح مسكنة بالروح ايضا (وهو ما نجح في القيام به حتى قبل ان تنهض الجبال) . « طوبى للمساكين بالروح لان لهم ملكوت السموات » . لقد مضى القديس ماكس حتى نهاية المسكنة بالروح ، بل هو يتباهى بذلك . في فرحته العظمى ، أمام الرب .

ان القديس ماكس ، المسكن بالروح ، يؤمن بالاصدارات الغازية « الحيلية » اني انتجها المسيحيون ابان تفسخ العالم القديم . لم يكن المسيحي البدائي يملك شيئا في هذا العالم ، وبالتالي فقد كان راضيا بملكه السماوي الوهمي وبعنه الاله في الملكيه . وبدلا من ان يجعل العالم ملكية الشعب ، فقد نادى بنفسه وباخوته من الجماعة « ملكيه الله الخاصة » (وسلسلة بطرس الاولى ٩٠٢٠) . 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 يحدهم بعد الآن العالم [الخارجي] ، لا تدفعهم فلما بعد الآن الصلعة الميكانيكية الخاصة بضرورة الانتاج ، وما دامت الصلعة الميكانيكية على العموم ، ومعها الاتصال الجنسي ايضا ، قد توقفت عن العمل ، فان المرء يتساءل كيف يمكنهم الاستمرار في الوجود الا بفضل معجزة . ومن التوكد انهم الايسر حتى درجة 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 بدلات 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 المالكين ؛ لقد كان عبداً وكان في الامكان يبعه في السوق . بيد ان « شترنر » ، المتعطش بمخططة ، لا يبنى بهتل مع ذلك :

« ان الملكية الاولى . المجد الاول ، قد تم اكتسابه ! » (ص : ١٢٤) .

وتواصل انا شترنر 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 اصبح مبتذلاً . لقد اصبح ملكيني التي انتصرف بها كما يحلو لي (يعني كما يحلو للروح) » (ص : ١٢٤) .

وهذا يعني بالفعل : لقد فقد العالم طليعة الالهي . وبالتالي فقد تحرر من اوهام وعبي الخاص ؛ لقد اصبح مبتذلاً ، وبنتيجة ذلك فان علاقته بي مبتذلة . وهو يتصرف بي بالطريقة المبتذلة التي تحلو له . وليس كما يحلو لي في حال من الاحوال . وفيما عدا كون « شترنر » يحسب هنا عملياً ان العالم المبتذل في الازمان القديمة لم يكن له وجود وان المبدأ الالهي كان يملك السيطرة في العالم ، فانه يزور ايضا تصور المسيحي الذي يأسى باستمرار لمجزه 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 مفدورها ان تتخيل نفسها مالكة العالم . ان القديس ماكس يقيم بين المسيحي والعالم القديم نفس العلاقة الكاذبة التي يقيمها بين المراهق و « عالم الطفل » ؛ انه يقيم بين الاناني وعالم المسيحي العلاقة التي يقيمها بين الرجل وعالم المراهق .

وليس للمسيحي الآن ما يفعله اكثر من ان يصبح مسكيناً بالروح بأسرع وقت ممكن ويعترف ببطلان عالم الروح بالضبط كما فعل بالنسبة الى عالم الاشياء كيما يكون في مقدوره ان « يتصرف كما يحلو له » بعالم الروح ايضا . وبذلك يصبح مسيحياً كاملاً ، انانياً . ان موقف المسيحي من العالم القديم يخدم اذن كمقياس لموقف الاناني من العالم الحديث . وان التهيئة لهذه المسكنة الروحية تشكل محتوى حياة « انقضى عليها قرابة الفين من السنوات » - وهي حياة جرت عصورها الرئيسية في ألمانيا وحدها طبعا .

« بعدما اتخذ أشكالاً متنوعة ، أصبح الروح القدس في سبيل الرسلان
الفكرة المطلقة التي انشطرت من جديد في انكسارات متعددة الاشكال الى
افكار متنوعة عن محبة الجنس البشري ، والفضيلة المدنية ، والمقلانية ،
الخ . » (ص : ١٢٥ ، ١٢٦) .

ان مقعدنا الالمانى يقلب الامر من جديد رأسا على عقب . ان افكر محبة الجنس
البشري . الخوهي نقود قد امحت نقوشها سلفا بصورة كلية ، وعلى الاخص من جراء
تداولها الكبير في القرن الثامن عشر - قد سبكت من جديد وضعت من قبل هيفل
الذي جعل منها الفكرة المطلقة ، لكنها ظلت بعد هذا السك الجديد عاجزة عن الاحتفاظ
بقيمتها في الخارج قدر عجز الاوراق النقدية البروسية .

ان الاستنتاج المنطقي - الذي صودف من قبل مرارا وتكرارا - لنظرة شترنر
الى التاريخ هو كما يلي : « يجب ان تلعب المفاهيم الدور الحاسم في كل مكان ،
يجب ان تنظم المفاهيم الحياة ، يجب ان تسود المفاهيم . ذلك هو العالم الديني
الذي اعطاه هيفل التعبير المنهجي » (ص : ١٢٦) ، والذي يخلط صاحبنا الطيب
حتى درجة كبير بينه وبين العالم الفعلي بحيث يمضي الى القول في الصفحة التالية
١٢٧ : « لا يسود العالم شيء حاليا الا الروح » . واما غاص جواده في هذا العالم
الوهمي ، فانه يستطيع (في الصفحة ١٢٨) ان يبني اول الامر « مذبحا » ، ومن ثم
« يشيد كنيسة » « حول هذا المذبح » . كنيسة تملك « جدرانها » ارجلا كي تقدم
و « تمضي ابعد فأبعد » . و « سرعان ما احاطت هذه الكنيسة بالعالم بأسره » .
وانه ، هو الاوحد : وشليفا خادمه . يقفان خارجا . « يطوفان حول هذه الجدران ،
ويدفمان حتى الحد الأقصى » . وان القديس ماكس ، « وهو يطلق صيحات صادرة
عن جوع قاتل » ، يهتف في خادمه : « خطوة أخرى وينتشر عالم المقدس » . بيد ان
شليفا على حين غرة « يهوي في الهاوية الأبعد » التي تقوم فوقه - معجزة ادبية !
وبالفعل ، فقد كانت الارض كرة ، وحالما تحوط الكنيسة بالارض اجمع ، فسان
الهاوية لا يمكن ان توجد الا فوق شليفا . وهكذا فانه يقلب قوانين الثقالة ، ويرتفع
هبوطا الى السماء ، وبذلك يمجّد 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 او أسلوبه في
اقامة العلاقة » ؛ وعلى اية حال ، فان « العلاقة التي تربط » شليفا بالثقالة ، وهي
أبعد من أن تكون « رهنا » بطبيعة الثقالة او بالباب الذي « يصنفها الآخرون فيه » ،
العلماء الطبيعيون على سبيل المثال ، هي نفسها علاقة « وحداء » من جراء « وحدانية »
شليفا . واخيرا فان « شترنر » يصر على انه لا يجوز للمرء ان « يفصل » « معالجة »
شليفا عن شليفا « الفعلي » ولا « يقدره بمقياس القيم البشرية » .

وأما رب الأمور على هذا المتوال بحيث يؤمن الراحة اللائقة في السماء لخادمه الأمين ، فإن القديس ماكس ينحرف في طريقه الخاص إلى الجلجلة . وإنه ليكتشف في الصفحة ٩٥ أن « المشتقة » نفسها « لون القدس » ؛ أن « الناس يرتمشون لدى ملامتها » ، ففيها شيء مشؤوم ، يعني شيئاً غريباً ، غير مألوف . وفي سبيل التخلص من غرابة المشتقة هذه ، فإنه يحولها إلى مشتقة الخاصة : الأمر الذي لن ينجح فيه إلا إذا شئنا نفسه عليها . أن أسد يهودا يقدم هذه التضحية القصوى إلى الانانية . أن يسوع المسيح ، المخلص القديس ، قد رضي بأن يسمر على الصليب ، لا ابتغاء خلاص الصليب ، بل ابتغاء للبشر من كفرهم ؛ وأن مسيحنا الذي لا شفاء له ليستق نفسه على المشتقة ابتغاء انقاذ المشتقة من طابعها المقدس أو ابتغاء انقاذ نفسه من غرابة المشتقة .

.

« أن المجد الأول – الملكية الأولى قد تم اكتسابها وتحقق النصر التام الأول! » .
 أن بطلنا القديس قد انتصر الآن على التاريخ ، وحوله إلى أفكار ، أفكار خالصة ، ليست هي شيئاً آخر سوى أفكار – وفي ختام الزمن لا تجابهه إلا عصابة من الأفكار . وهكذا فإن القديس ماكس ، وقد حمل « مشتقته » على ظهره مثلما يحمل الحمار صليبا ، وخادمه شيليفا الذي استقبل في السماء بركة قدم وعاد إلى معلمه مطاطيء الرأس . قد خرجا يقاتلان هذه العصابة من الأفكار ، أو بالأحرى يقاتلان مجرد هالة هذه الأفكار . وأن سانشو بانزا ، المليء بالأتوال والحكم والأمثال الأخلاقية . هو الذي يأخذ على نفسه هذه المرة النضال ضد القدس ، بينما يلعب دون كيشوت دور خادمه المطيع والأمين . وأن سانشو الشريف ليقاقل بمثل الشجاعة التي قاتل بها فارس المقتول (١) في الأيام القديمة ، ويخطئ مثله فيأخذ أكثر من مرة قطيعا من الخرفان المغولية على أنه جماعة من الأشباح . أن مارييتورنا (ب) السمينية قد تحولت « في سياق الزمن ، بعد تحولات متنوعة وفي أعقاب انكسارات متعددة الأشكال » ، إلى 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 : « أن أول أسلحة الجندي محرر العالم فتحة بنطاله » .

أن سانشو بانزا يحقق مآثره البطولية لأنه يعرف أن جماعة الأفكار التي تواجهه تافهة وباطلة . أن مآثره العظمى بكاملها لا تتجاوز أذن مجرد الإدراك الذي يشترك حتى نهاية العصور كل شيء قائما كما كان من قبل ، ويقتصر على تعديل تصوره ، لا تصوره عن الأشياء ، بل عن العبارات الفلسفية عن الأشياء .

(١) Caballero Manehêgo ، بالإسبانية في النص الأصلي .

(ب) Mariturna ، ويقصد بها امرأة غلرة .

وهكذا فبعدما وجد الاقدمون في مظاهر الطفل ، والزنجي ، والقوزاقي الزنجي ، والحيوان ، والكانوليكيين ، والفلسفة الانكليزية ، والاميين ، واللاهيطيين ، وعالم الاشياء ، والواقعية ، والمحدثون في مظاهر المراهق ، والمغولي ، والقوزاقي المغولي ، والرجل ، والبروستانتين ، والفلسفة الالمانية ، والمتقنين ، والهيغلين ، وعالم الافكار ، والمثالية ؛ بعدما نمت جميع الامور التي تفردت منذ الازل في مجلس الحرس : ان الاوان اخيرا . ان الوحدة السالبة لكلا القديم والحديث - التي « تنظر في مرآة على سبيل اللغز » (الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، ١٣ : ١٢) - التي مثلت من قبل في مظاهر الرجل ، والقوزاقي ، والقوزاقي القوزاقي ، والمسيحي الكامل ، وفي ثياب خادم - هذه الوحدة السالبة يمكن الآن ، بعد الام شترنر وموته على المشنقة وصعود شيليما الى السماء في حالة من نور ، بفعل العودة الى ابسط المصطلحات - ان تظهر في سحب السماء متمتعة بسلطة ومهابة عظيمتين . « وهكذا قيل » : ان ما كان « المرء » من قبل (انظر « اقتصاد العهد القديم ») قد أصبح « الانا » - الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، لعالم الاشياء وعالم الروح . ويسمى شيلينغ هذه الوحدة السالبة للواقعية والمثالية « لا ميلا » ، او اذا ارجعت الى اللهجة البرلينسية « Gleichgultigkeit » (١) ؛ انما تصبح عند هيفل الوحدة السالبة التي يتم فيها احتواء وتجاوز للفتن جيمعا . وان القديس ماكس ، الذي تمنعه « وحدة الانحداد » من النوم ، هو النصير المخلص للفلسفة الالمانية التاملية ، لا يرضى بذلك ؛ انه يريد ان تكون هذه الوحدة منظورة بالنسبة اليه في شكل « كائن جسدي » . في « فرد كامل » ، الامر الذي ساعده فيوريخ فيه بواسطة مؤلفه *Philosophie der Zukunft* (فلسفة المستقبل) *Anekdoten* . ان « انا » شترنر هذه ، التي هي النتيجة الاخيرة لكل التاريخ السابق - ليست هي اذن « فردا جسديا » ، بل مقولة منشأة على الطريقة الهيغلية ومدعومة بالابدالات ، وسوف نأثر « ففزانها البرغولية » التالية في العهد الجديد . سوف تقتصر هنا على الملاحظة بان الانا ترى النور في آخر تحليل لانها تملك نفس الارهام عن عالم المسيحي التي يملكها المسيحي عن عالم الاشياء . وكما ان المسيحي يمتلك عالم الاشياء بفعل هذا الهراء الوهمي الذي « يحشو رأسه به » ، كذلك تمتلك « 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 مجرية ، ويكرهها من بعده بسلامة نية .

« اذن لانا نحسب الانسان انما يشبرر بالايمان بدون الاعمال . رسالة بولس الى اهل رومية : ٣ ، ٢٨ » .

(١) ترجمة صوبية في اللهجة البرلينسية لكلمة Gleichgultigkeit ، اي لا ميلا .

ان هيفل ، الذي اتحل العالم الحديث بالنسبة اليه في عالم الافكار المجردة ايضا ، يعرف مهمة الفيلسوف الحديث ، بصورة مناصرة مع مهمة الفيلسوف القديم ، كما يلي : بدلا من أن يتحور ، مثل القدماء ، من « الوعي الطبيعي » و « يظهر الفرد من طريقة المباشرة الحسية ليجعل منه مادة متصورة ومفكرة » (روحا)، 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 هيفل في أنه يتوصل الى النتيجة ذاتها دونما جدل على الاطلاق .

٦ - الاحرار

ان الدور الذي يجب على « الاحرار » ان يلعبوه هنا مقرر في « اقتصاد المهد القديم » . ولا حيلة لنا اذا كانت الانا ، التي اقترينا منها حتى درجة كبيرة ، تفهقر من جديد عنا في المتأخر السديمي . وليس اللذنب ذنبنا في حال من الاحوال اذا كنا لم نتقل في الحال . ابتداء من الصفحة ٢٠ من « الكتاب » . الى الانا .

٢ - الليبرالية السياسية

ان المفتاح الذي يقدمه القديس ماكس واسلافه من أجل نقد الليبرالية هو تاريخ البورجوازية الالمانية . فلنقدم 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 وتغزو القارة الاوروبية ، وبينما كانت البورجوازية الانكليزية التي سبق ان تحررت سياسيا ثور الصناعة وتخضع الهند سياسيا . وتخضع بقية العالم تجاريا ، لم يذهب البورجوازيون الالمان . في عجزهم . الى ابعاد من « الإرادة الطيبة » . كان كانط راضيا « بالإرادة الطيبة » وحدها . حتى اذا بقيت دونما نتيجة على الاطلاق، وقد نقل تحقيق هذه الإرادة الطيبة . والتناغم بينهما وبين حاجات الافراد وحواضرهم ، الى العالم الآخر . ان ارادة كانط الطيبة هي الانعكاس الشام للمعجز والهمود والمسكنة لدى البورجوازيين الالمان الذين لم تكن مصالحهم الحقيقية قادرة قط على التطور بحيث تجسد المصالح القومية المشتركة بين طبقة ، الامر الذي قادم الى أن يكونوا مستثمرين باستمرار من قبل بورجوازيي جميع الامم الاخرى . وان هذه المصالح المحلية الحقيرة قد كان لها نظيرها ، من جهة واحدة ، في الضيق الذهني الاقليمي والمحلي حقا وفعلما لدى البورجوازيين الالمان ، ومن جهة ثانية في بلاهتهم الكوسموبوليتية المنتفخة الاوداج . وعلى العموم ، فان التطور الالمان قد اتسم في جميع الميادين ، منذ أيام الاصلاح ، بطابع بورجوازي صغير كليا . ان الارستقراطية الانطاكية القديمة قد قضت بمعظمها 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 مدتهم الصغيرة ، واما اصحاب املاك ضئيلة ، قد بدد بعضهم ثروته الهزيلة في البلاطات الإقليمية ليكبوا من بعد معيشتهم من مراكز حقيرة في الجيوش الدمي او الإدارات الحكومية - وبقي بعضهم الآخر فرسانا اقطاعيين من المناطق النائية يعيشون حياة يخلج منها اكثر الملاكين الانتكيز 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 نشطة من جهة واحدة ، ونظرا لانعدام البورجوازية الثورية المقابلة لمثل هذه الطبقة الفلاحية من جهة ثانية .

وأما فيما يتعلق بالبورجوازية ، فالتة نستطيع هنا سوى التشديد على بعض العوامل المميزة . انه لمن الأمور ذات المغزى ان صناعة الكتان الحرفية ، يعني الصناعة القائمة على الغزل اليدوي والتول اليدوي، قد بلغت بعض الأهمية في ألمانيا بالقبض حين كانت هذه الأدوات المزججة قد نحتت جانبا من قبل الآلات . وان أعظم الأمور مغزى هنا هو موقف البورجوازيين الألمان حيال هولندا . ان هولندا ، وهي القسم الوحيد من العصبة الهاتسية الذي اكتسب أهمية تجارية ، قد انفصلت عن هذه العصبة طلبا للحرية ، وقطعت ألمانيا عن التجارة العالمية باستثناء مينائي (هامبورغ وبريمن) ، واستطاعت منذ ذلك الحين أن تسيطر على التجارة الألمانية بأسرها . وكان البورجوازيون الألمان أعجز من أن يضموا حدا لاستغلالهم من قبل الهولنديين . ان بورجوازية هولندا الصغيرة ، بمصالحها الطبقة النامية جيدا ، قد كانت أقوى من البورجوازية الألمانية التي تتفوق عليها عددا حتى درجة بعيدة بمطالباتها ومصالحها الحقةرة النقص . كان اقسام المصالح يقابل اقسام التنظيم السياسي الى امارات صغيرة ومدن امبراطورية حرة . كيف يمكن للتمركز السياسي أن 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 الأكثر عن مراتب زائفة وطبقات لم تولد بعد) لم يكن يتيح لأي مجال منها الاستيلاء على السلطة التامة . وكانت العقابة المحتومة أن المجال الخاص الذي كان مسؤولا ، من جراء تقسيم العمل ، عن إدارة المصالح العامة قد اكتسب أثناء مرحلة الملكية المطلقة (وهو النظام الذي ظهر في ألمانيا في شكل ضامر جدا ونصف بطريركي) استقلالا شادا جاءت البيروقراطية الحديثة تضاعف منه . وهكذا تشكلت الدولة في قوة مستقلة ظاهريا ، وقد حافظت في ألمانيا

حتى إيماننا الراهنة على هذا المركز الذي لم يكن إلا مركزا انتقاليا في البلدان الأخرى - مجرد مرحلة انتقالية . وإن هذا الوضع الذي كانت الدولة فيه هو الذي يفسر إخلاص الموظفين ووجدانهم المسلكي للدين لا تصادفهما إلا عند الألمان ، وكذلك جميع الإرهام 'لشاعة في ألمانيا بخصوص الدولة ، والاستقلال الظاهري للمنظرين الألمان بالقياس إلى البورجوازيين - التناقض الظاهري بين الشكل الذي يعبر فيه هؤلاء المنظرون عن مصالح البورجوازيين وهذه المصالح نفسها .

إننا نجد مرة أخرى لدى كائط الشكل المميز الذي اتخذته في ألمانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية - ولم يلاحظ كائط ولا البورجوازيون الألمان الذين كان الناطق الموهو باسمهم أن هذه الأفكار النظرية للبورجوازية تقوم على أساس مصالح مادية وإرادة مشروطة ومعيّنة بطلاقات الإنتاج المادية . وهذا هو السبب في أن كائط عزل هذا التعبير النظري عن المصالح التي يعبر عنها ؛ لقد جعل من إرادة البورجوازيين الفرنسيين وتحديداتها المشروطة بالأوضاع المادية تحدييدات ذاتية محضة « **للإرادة الحرة** » ، للإرادة في ذاتها ولذاتها ، للإرادة البشرية ، وبذلك حولها إلى تحدييدات مفهومية أيديولوجية محضة ومصادرات أخلاقية . ولذا فإن البورجوازيين الألمان المحقرين قد ارتدوا في هلع عن ممارسة هذه الليبرالية البورجوازية النشطة حالما تظاهرت هذه الممارسة سواء في حكم الإرهاب أم في طلب الربح الذي لا يقسم للشرف معنسى .

وفي ظل حكم نابليون ، استمر البورجوازيون الألمان أكثر من ذي قبل في الانصراف إلى تجارتهم الحقيرة وفي الانسياق مع أوهامهم العظمى . وفيما يتعلق بالروح التجارية الحقيرة التي سادت في ألمانيا في ذلك الحين ، يستطيع القديس سانشو أن يستجد بجان بول وسواه ، هذا كي لا نسمي له سوى مصادر أدبية في متناول يده . أن البورجوازيين الألمان ، الذين كانوا يرغبون ويزبدون ضد نابليون لأنه أكرهم على شرب عصير الهندباء (١٠١) ولأنه عكر صفوهم بأيواء الجنود في منازلهم وبالتجنيد ، قد اغدقوا عليه كل حقدهم كما اغدقوا على انكلترا كل أعجابهم ، في حين كان نابليون يقدم اليهم أعظم الخدمات بتنظيف الأسطيلات الإيجية الألمانية وإنشاء وسائل مواصلات جديدة ببلد متحضر ، فيما لم تفعل انكلترا سوى تحين الفرصة لاستغلالهم **بلا هوادة** (١) . ولقد كان الإمرأ الألمان يتوهمون ، بالروح البورجوازية الصغيرة حينها ، أنهم يقاتلون في سبيل مبدأ الشرعية ضد الثورة ، في حين لم يكونوا سوى المرتزقة المأجورين للبورجوازية الإنكليزية . وفي جو هذه الأوهام العمومية كان من طبيعة الأمور ، تماما أن المراتب التي تحتكر امتياز الوهم - الأيديولوجيين ، ومعلمي المدارس ،

(١) . a tort et à travers ، بالفرنسية في النص الأصلي .

والطلبة ، وأعضاء **عصبة الفصيلة** (١٠٢) - كانت تحدث بكلمات فخمة وتمطي تعبيرا
طنانا ملأها للمزاج العمومي الغائم على الوهم واللامبالاة .

وان ثورة تموز (١٠٢) - اننا لا نأتي سوى على ذكر بعض النقاط الرئيسية
وبالتالي نسقط المرحلة المتوسطة - قد فرضت على الألمان من الخارج البنى
السياسية القابلة لبورجوازية متطورة . ولما كانت العلاقات الاقتصادية الألمانية
لم تبلغ في حال من الأحوال مستوى التطور الذي تقابله تلك البنى السياسية،
فان البورجوازية لم تتبناها الا في شكل افكار مجردة ، مبادئ صالحة في ذاتها
ولذاتها ، رغبات نقية وعبارات جوفاء ، تحديدات ذاتية كانتليسة للارادة وللناس
كما يجب ان يكونوا . وبالتالي فقد كان موقفها من هذه البنى أكثر اخلاقية ولا
مبالاة حتى درجة كبيرة من موقف الأمم الأخرى ، اي أنها اظهرت ضيقا في التفكير
قربدا حتى درجة عالية ، ولم تؤد جميع جهود البورجوازيين الألمان الى ادنى نتيجة
على الإطلاق .

وأخيرا فان الضغط المتعاظم ابدا للمزاحمة الأجنبية والتجارة العالمية ، الذي
كانت امكانية التهرب منه تضائل أكثر فأكثر بالنسبة الى ألمانيا - قد ألزم المصالح
المحلية البشرية للألمان بالاتحاد في نوع ما من التناغم . وجعل البورجوازيون الألمان،
وعلى الأخص منذ عام ١٨٤٠ ، يفكرون في الحفاظ على هذه المصالح المشتركة ،
وأصبح موقفهم قوميا وليبراليا ، وأخلوا بطالبون بتعريفات الحماية والداستير .
وهكذا فقد بلغوا في الوقت الحاضر ، على وجه التقريب ، المرحلة التي وصلت
اليها البورجوازية الفرنسية في عام ١٨٧٩ .

واذا أراد المرء أن يحكم ، على طريقة الايديولوجيين البرلينيين ، على
الليبرالية والدولة ضمن اطار تظاهراتهما المحلية في ألمانيا ، أو قصر نفسه على
مجرد نقد الاوهام البورجوازية الألمانية عن الليبرالية ، بدلا من أن يفرسها في
رُتباطاتها بالمصالح الفعلية التي صدرت عنها والتي لا ينفصل عنها وجودها الفعلي -
فانه ينتهي بكل تأكيد الى أشد الاستنتاجات ابتذالا . ليست هذه الليبرالية
الألمانية كما رأينا ، حتى في شكلها الشعبي ، كما كانت تعبر بعد عن نفسها حتى
تاريخ قريب ، سوى هذيان حالم ، سوى الانمكاس الايديولوجي لليبرالية الفطية .
لشد ما يصبح من اليسر إذن تحويل مضمونها كليا الى فلسفة ، الى تعميمات
مفهومية محضة ، الى « معرفة عقلانية » ! وهكذا فإذا كان المرء على درجة كبيرة
من النعاسة حقا بحيث لا يعرف حتى هذه الليبرالية على الأسلوب البورجوازي
الا في الشكل المثالي الذي أمطاه إياه هينل ومعلمو المدارس الرثيون به ، فانه
ينتهي بكل تأكيد الى الاستنتاجات التي تخص على وجه الحصر مجال القدس .

وإن سانشو سوف يزودنا بمثال بالأس على ذلك .

« لقد قيل الشيء الكثير مؤخرًا » في الدوائر النشطة عن حكم البورجوازيين ، بحيث ليس مما يبعث على الدهشة أن أنباء عنه « - ولو عن طريق ل . بلان الذي ترجمه البرليني بوهل (١٠٤) الخ - » قد تسربت حتى إلى برلين » واجتذبت هنالك انتباه معلمي المدارس المتساهلين (ويغان ، ص : ١٩٠) . وعلى أي حال ، فإنه لا يمكن أن يقال أن « شترنر » ، بطريقته في تملك الأفكار الرائجة ، قد « بنى طريقة جديدة مريحة ومفيدة بصورة خاصة » (ويغان ، الصفحة ذاتها) . أن طريقته في نهب هيغل قد فضحته ، وهو ما سوف يرد مزيد من الأمثلة عليه فيما يلي .

ولم يفت صاحبنا معلم المدرسة أن يسجل ما تم مؤخرًا من خلط بين الليبراليين والبورجوازية . وبما أن القديس ماكس يخطط البورجوازية مسح المواطنين الصالحين ، مع البورجوازيين الصغار الألمان ، فإنه لا يفهم الحقائق التي نقلت إليه حسب مفزاهها الفعلي ، « المطابق لما قاله عنها جميع المؤلفين الكثرين - يعني بحيث يميز في الصيغ الليبرالية التعبير المثالي عن مصالح البورجوازية الفعلية - بل على العكس من ذلك ، ففي رأيه أن هدف البورجوازي الأخير هو أن يصبح ليبراليا كاملا ، مواطنًا في الدولة . فعند القديس ماكس ليس البورجوازي حقيقة المواطن ، بل المواطن حقيقة البورجوازي . وإن هذا التصور ، الذي هو مقدس بقدر ما هو الماني . ليمضي بعيدًا بحيث يحول « الوطنية » إلى « يجب أن نقرأ : سيطرة البورجوازية » في الصفحة ١٣٠ إلى « فسكرة » ، ولا شيء سوى فكرة » ، ويعطي الدولة دور « الرجل الحقيقي » الذي يمنح في « حقوق الإنسان » لكل بورجوازي فرد حقوق « الإنسان » ، وبذلك يضمن عليه التكريس الحقيقي . وإن هذه الأمور جميعًا تحدث بعدما فضحت الإوهام عن الدولة وحقوق الإنسان بصورة كافية في **العهوديات الألمانية الفرنسية** * . وهي حقيقة بلا حيلة القديس ماكس أخيرًا في « شرحه الدفاعي » لعام ١٨٤٥ . وهكذا فإنه يستطيع أن يحول البورجوازي - وقد فصل البورجوازي بوصفه ليبراليا عن نفسه بوصفه بورجوازيًا تجريبيًا - إلى ليبرالي مقدس ، تمامًا مثلما يحول الدولة إلى « المقدس » ، وعلاقة البورجوازي

★ تم هذا في **العهوديات الألمانية - الفرنسية** ، بالنظر إلى سياق الموضوع ، فيما يتعلق بحقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية فقط . وفيما هذا ذلك ، فإن هذا التصور للمزاحمة على أنها « حقوق الإنسان » يمكن أن يصادف قبل قرن من الزمان عند الناطقيين باسم البورجوازية (جسون هاسدن ، بيتي ، بوانيلوير ، تشلد ، الخ) . وفيما يتعلق بمفارقة نظرية الليبرالية للبورجوازيين ، فإن ما قبل حلول من علاقة أيديولوجية طبقية ما يجده الطبقة بالذات .

بالدولة الحديثة الى علاقة مقدسة ، الى عبادة (ص : ١٢١) - وبذلك يختتم فعلا نقده للبريالية السياسية . لقد حولها الى « المقدس » ★ .

وهذه الآن بعض الامثلة عن طريقة القديس ماكس في تزيين هذه الملكية الخاصة به بنقوش عربية تاريخية . وانه ليستخدّم لهذا الغرض الثورة الفرنسية التي ضمن سمساره التاريخي ، القديس برونو ، عقدا صغيرا لتزويده ببعض المعطيات المتعلقة بها .

على اساس كلمات قليلة من بابي ، والاكثر من ذلك انها مأخوذة عن Den Kwürdigkeiten (الاحداث الثورية) للقديس برونو ، تتيح دعوة مجلس الطبقات الثلاث « لاولئك الذين كانوا رعايا حتى ذلك الحين ان يتوصلوا الى الوعي بانهم ملاكون » (ص : ١٢٢) . على العكس من ذلك ، يا صاحبي (١) ! ان اولئك الذين كانوا ملاكين حتى ذلك الحين يبرهنون ، من خلال دعوة 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 لينغه ضد البورجوازيين نظرية القوانين المغنية (١٧٦٧) ، وفي كتابات ميرسيه ومابلي . وعلى العموم في الكتابات الموجهة ضد الفيزيوقراطيين . وعلى اي حال فقد تم الاعتراف بأهمية هذه المؤلفات منلمطلع الثورة - مثلاً من قبل بريسو ، وفوشيه ، ومارا ، وفي الحقبة الاجتماعية (١٠٦) ، ومن قبل جميع خصوم لافايتة الديمقراطيين . ولو ان القديس ماكس فهم الموضوع كما حدث ، بصورة مستقلة عن سمساره التاريخي ، فانه ما كان يدهش لان « كلمات بابي تون بكل تأكيد (ب) | كما لو ان كل انسان بات ملاكا في الوقت الحاضر » وان | البورجوازيين | ... | حكم الملاكين | ... | ان | ... الملاكين | ... | أصبحوا حاليا البورجوازيين المختارين (ج) ، وهو المأخذ الذي أخذ عليهم حتى قبل الثورة | ... | .

[...] « منذ الثامن من تموز ١٧٨٩ | ... | بيان الاسقف | أوتون | (١٠٧) »

★ | ان الفقرة التالية قد حُطبت في المخطوطة : | وبذلك فان النقد ككل « يحقق هدفه الاخر » بالنسبة اليه وتقلب جميع القطع وماداة اللون ، وبذلك فهو ايضا يتصرف بجعله بالاساس اللطيف والحسن الضلي لسيطرة البورجوازية .

(١) mon brave ، بالانكليزية في النص الاسلي .

فيما ان الفقرة التالية ، حتى هذه الكلمات : « ... وذلك من جراء الحواجز الجمركية ... » هي من القطع التي كانت حتى الآن مجعولة ، وهي تنشر هنا للمرة الاولى .
وجه par excellence ، بالفرنسية في النص الاسلي .

وباربر | بدد | الوهم بأن | لكل انسان | ، الفرد ، أهمية في التشريع ، لقد | أثبت |
 هجر الموكلين التام . ان اقلية النواب أصبحت سائدة | ص : ١٢٢ ، و | .

ان « بيان استقف أو تون وباربر » اقتراح (١٠٨) وضعه الاستقف في جدول الاعمال
 في الرابع من تموز (لا أنتمز منه) وبس لباربر علاقة به سوى انه أبدته في الثامن من
 تموز مع كثيرين غيره . ولقد أقر في التاسع من تموز ، بحيث ليس من الواضح على
 الإطلاق 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
 النى التوفيق للزم للكراسات (١٠٩) الملقى الى النواب ، يعني نفوذ و « أهمية »
 لا « كل انسان ، الفرد » ، بل المحاكم المائة والسبع والسبعين والدوائر
 اقليمية والاحدى والاربعين (١١٠) ؛ وحين أقرت الجمعية الاقتراح ، فقد طرحت
 طابع الاحوال العامة (١) الانطاعي القديم . وعلاوة على ذلك : فلم تكن المسألة في ذلك
 الحين ، في حال من الاحوال ، مسألة النظرية الصحيحة للتمثيل القومي ، بل مسألة
 قضايا جوهرية ، عملية حتى درجة رفيعة . كان جيش برولي يهدد باريس ويقتررب
 أكثر فأكثر 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 كلة الارستقراطية والاكليروس ضد الجمعية الوطنية ؛ واخيرا ،
 فقد كانت معظم الاقاليم في قبضة المجاعة ، وكان النقد نادرا جدا ، وذلك من جراء
 الحواجز الجمركية الاقليمية الاقليمية القائمة بعد ، كنتيجة للنظام الزراعي الانطاعي
 بمجموعه . وكانت المسألة في ذلك الحين مسألة جمعية نشيطة بصورة جوهرية (ب) ،
 على حد تعبير تاليران نفسه (وكانت الكراسات التي تحت جميعا على وجها لتقريب على
 ابقاء الامتيازات المائدة للثقابات الحرفية والنبالة مستجمد نشاط الجمعية) ، بينما
 كانت الكراسات | الخاصة | بالارستقراطية والجماعات الرجعية الاخرى لرواد البلاط
 بفرصة من اجل اعلان قرار الجمعية | باطلا بالاستناد | الى رغبات التخخين . وأعلنت
 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 الساسي وباللجوء الى نظريات روسو القائمة ، الخ . | راجع يزوغ النهار ،
 بقلم بلربري دي فيوزاك ، ١٧٨٩ ، العددان ١٥ و ١٧ . ولم يكن بد للجمعية الوطنية
 من اتخاذ هذه الخطوة تحت ضغط الجماهير الفقيرة الواقعة خلفها . وحين فعلت ذلك
 لم تتحول في حال من الاحوال الى « مجلس اناني كلياً » منفصل تماماً عن الحبل
 انسري وقاس لا يرحم | ص : ١٢٧ | ؛ ان الامر على النقيض من ذلك . اذ تحولت

(١) états généraux ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) assemblée essentiellement active ، بالفرنسية في النص الاسلي .

بذلك فعليا الى **الاداة الحقيقية** للغالبية العظمى من الفرنسيين الذين كان في مقبورهم لولا ذلك ان يدوسوها بالاقدام ، وهو ما حدث بالفعل في وقت لاحق لاولئك النواب **« الاتانيين كليا »** الذين **« انفصلوا تماما عن الجبل السري »** . بيد ان القديس ماركس ، بمساعدة سمسره التاريخي ، ولا يرى هنا اكثر من جسم لمسألة نظرية؛ انه لا يرى في **الجمعية التأسيسية** ، قبل ستة ايام من الاستيلاء على الباستيل ، سوى مجلس **لاباء الكنيسة** يناقش أحد بنود العقيدة ! وفيما عدا ذلك ، فان المسألة المتعلقة « باهمية 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 لاسباب تجريبية محضة كما هي حال **الكراسات** في وقت سابق . (لكن بما ان شترنر لا يتطرق الى هذه المسألة ، فليست بنا حاجة كذلك الى الحديث عنها منفصلا) . ان القضية التي حسمتها الجمعية التأسيسية من وجهة نظرية هي ايضا التمييز بين الهيئة التمثيلية **للطبقة** سائدة والهيئة التمثيلية ل**طبقة** سائدة ؛ وان هذه السيادة السياسية **للطبقة** البورجوازية كانت مشروطة باوضاع كل فرد ، لانها كانت مشروطة بملكات الانتاج السائدة في ذلك الحين . ان النظام التمثيلي نتاج نوعي جليا للمجتمع البورجوازي الحديث وهو لاصق بهذا المجتمع قدر التصاق الفرد المنزل للازمان الحديثة به .

وكما ان القديس ماركس يعتبر هنا **الحاكم الملة والسبع والسبعين والنواثر الاربعاء والاحدى والثلاثين** على انها « افراد » ، كذلك يرى فيما بعد في **الملك المطلق** وعبارته **« ذلك ان تك هي رغبتنا (M) »** ، حكم « الفرد » المناهض للملك الدستوري ، **« حكم الشعب »** [ص : ١٤١) ، ويرى من جديد في الارستقراطي وعضو النقابة الحرفية « الفرد » بصورة متعارضة مع المواطن (ص : ١٣٧) .

« لم تكن الثورة موجبة ضد الواقع ، لكن ضد هذا الواقع ، ضد هذه الأوضاع المهيمنة (ب) » (ص : ١٤٥) . وبالتالي لم تكن موجبة ضد النظام القائم فعليا للملكية العقارية ، والضرائب ، والرسوم الجمركية التي كانت تعمق التجارة لدى كل منقطع ، و [ص : ١٠٠٠] .

[(ج) بحسب « شترنر »] انه يستوي [« بالنسبة الى البورجوازيين الطبيعيين » ان يدافع عنهم] ، هم ومبادئهم ، ملك مطلق أو ملك دستوري أو جمهورية ، الخ . « . مما لا ريب فيه ان هذا « يستوي » بالنسبة الى «البورجوازيين الطبيعيين » الذين يشربون جعتهم البيضاء (١٧٧) في حانة برلينية ؛ بيد ان هذا الامر ليس في حال من

(١) car tel est notre plaisir ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) عند شترنر Der Einzige und sein Eigentum ، ص : ١٤٥ : « ... ضد وجود معدود » .

(ج) فجوة في المخطوطة .

الأحوال موضوع لا مبالاة بالنسبة إلى البورجوازيين التاريخيين . ان « البورجوازي الصالح » « شترنر » يتخيل هنا من جديد - كما يفعل في هذا الفصل بأسره - ان البورجوازي الفرنسي والأميركي والإنكليزي هم بورجوازيون صفار برلينيون طيبون من شاربي «لجعة البيضاء» . وإذا ترجم المرء العبارة الواردة أعلاه من لغة الوهم السياسي إلى الألمانية الصالحة فإنها تعني : بالنسبة إلى البورجوازيين « يستوي » ان يملكوا زمام السلطة المطلقة أو ان تصمد طبقات أخرى سلطتهم السياسية والاقتصادية . ويعتقد القديس ماكس أن مليكا مطلقا ، أو أي واحد غيره ، يستطيع ان يدافع عن البورجوازية بال ضبط بمثل النجاح الذي تدافع به عن نفسها . والاكثر من ذلك ان يدافع عن « مبادئها » التي تستقيم في اخضاع سلطة الدولة لمبدأ « كل واحد لذاته وكل واحد في داره » (١) واستغلالها لهذا الغرض - كيف يستطيع « ملك مطلق » ان يعمل ذلك ؟ فليس القديس ماكس لنا بلدا واحدا تعهد البورجوازية فيه ، في شروط متطورة للتجارة والصناعة ، وفي مواجهة المواجهة القوية ، بالدفاع عنها إلى « ملك مطلق » ؟

بعد هذا التحويل للبورجوازيين التاريخيين إلى بورجوازيين صفار الممان خلع التاريخ ، فمن المؤكد أنه ليست « لشترنر » حاجة بعد الآن إلى معرفة أية بورجوازية أخرى خلاف « البورجوازيين الناعمين والموظفين الشرفاء » (!!) - شبحان لا يجسرن على الظهور إلا فوق الأرض الألمانية « المقدسة » - الأمر الذي يتيح له أن يكون هذه الطبقة برمتها تحت عبارة « خدم مطعمين » (ص : ١٣٦) . إلا فليلق نظرة واحدة على هؤلاء الخدم المطعمين في سوق الأوراق المالية في لندن ، ومانشستر ، ونيويورك ، وباريس . وما دام القديس ماكس مانشبا قدما في سبيله ، فإنه يستطيع ان يقطع المسافة بكاملها (ب) ، وان يصدق أحد المنظرين الضيقين التفكير من الوريقات الاحدى والعشرين (Einundzwanzig Bogen) عندما يقول ان « الليبرالية هي معرفة عقلانية مطبقة على ظروفنا القائمة » (١١٣) ، وان يعلن ان « الليبراليين مقاتلون في سبيل العقل » . وأنه لمن الواضح من هذه [...] العبارات كيف ان الالمان لم يشعوا الا قليلا جدا [من] أوهامهم الأصلية الليبرالية . ان ابرهيم « 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 ان يدافعوا بشجع ، وبذلك تتزود بخدم تشكل منهم قوة - الشرطة -

(١) chacun pour soi, chacun chez soi ، بلفرنسية في النص الاصلي .

(ب) the whole hog ، بالانكليزية في النص الاصلي .

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 نقرأ هذا كما يلي : أن البورجوازيين يدفعون جيда لدولتهم ويحملون الامة على أن تتحمل نفقاتها كيما يكون في مقدورهم بكل طمأنينة أن يدفعوا بشعر ؛ وبالنوعات الجيدة يضمنون أن تكون لهم بين خدم الدولة قوة تحميمهم - الشرطة ، 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 أنها خصصيات من الاجور) . - أن « شترنر » يحقق هنا هذا الاكتشاف الاقتصادي الجديد : أن الاجور جزية - ضريبة ، يدفعها البورجوازي الى البروليتاري؛ في حين أن الاقتصاديين الآخرين - الدنيويين - يعتبرون الضرائب جزية يدفعها البروليتاري الى البورجوازي .

وينتمل الاب القديس الآن من البورجوازية المقدسة الى بروليتاريا شترنر « الوجداء » (ص : ١٤٨) . أن هذه البروليتاريا تتألف من « اوغاد - وعاهرات ، ولصوص ، وقطاعي طرق ، وقتلة - ومقامرين ، وأناس لا ملكية لهم ولا عمل - وأفراد عابثين » المصدر ذاته . - انهم يشكلون « البروليتاريا الخطيرة » . ويرجمهم « شترنر » لبرهة من الزمن الى « صياحين منزلين » ، ومن بعد أخيرا الى « مشردين » خلاصتهم « المشردون بالروح » الذين يرفضون البقاء « ضمن حدود فكر معتدل » ... ذلك هو **المضى العريض** لما يسمى البروليتاريا أو « **بالابندال** » « الإملاق ! » (ص : ١٤٩) .

وفي الصفحة ١٥١ ، [« من جهة أخرى] تمتص الدولة دماء « البروليتاريا . وبالتالي فإن البروليتاريا باكملها تتألف من بورجوازيين مفلسين وبروليتاريين مملكين ، من مجموعة من **الصعاليك** الذين وجدوا في كل عصر والذين سبق وجودهم **الكتلي** بعد انحطاط العصور الوسيطة . التكون الكتلي للبروليتاريا العادية ، وهو ما يستطيع القديس ماكس أن يتأكد منه بمراجعة التشريع والادب في انكلترا وفرنسا . أن قديسا يملك عن البروليتاريا بالفضبط ذات الفكرة التي يملكها « الجورجوازيون الطيبون الناعمون » ، وعلى الاخص « الموظفين الثرفاء » . وأنه لمنطقي مع نفسه أيضا حين يوحد البروليتاريا مع الإملاق ، في حين أن الإملاق هو حالة البروليتاريا المعلقة وحدها . المستوى الأحمق الذي يهوي إليه البروليتاري الذي أصبح عاجزا عن مقاومة ضغط البورجوازية ، وأن البروليتاري الذي فقد طاقته باكملها هو

وحده المطلق (أ) (راجع سيسموني ، وويد (١١) ، الخ .) . ومثال ذلك أن « شترنر » واشباحه يمكن أن يعدوا ملغين في نظر البروليتاريين في بعض الظروف ، لكن لا يمكن أن يعدوا بروليتاريين أبدا .

تلك هي آراء القديس ماركس « الخاصة » عن البورجوازية والبروليتاريا . لكن ما دامت هذه التخيلات عن الليبرالية - والمواطنيين الطيبين ، والمتردين ، لا تؤدي به بالتأكيد إلى أي مكان على الإطلاق - فإنه يجد نفسه ملزما ، كيما يقوم بالانتقال إلى الشيوعية . بأن يأتي بالبورجوازيين والبروليتاريين العاديين والعلميين بفكر ما يعرف عنهم شيئا عن طريق السمع . ويحدث هذا في الصفحتين ١٥١ و ١٥٢ ، حيث تحول البروليتاريا إليه إلى « شعبه » ، إلى البروليتاريا الدنسة ، في حين أن البورجوازيين « في سيف الزمن » يرون أحيانا « بسلسلة من » الطفرات المتنوعة « و » الإنكسارات متعددة الأشكال » . وفرا في أحد الأسطر : « **إن المالكين يعرضون على زمام السلطة** » - يعني البورجوازيين الدنسين ؛ ونقرأ بعد ستة أسطر : « أن البورجوازي هو ما هو بعمقه الدولة » - يعني البورجوازيين الدنسين ؛ ومع ذلك ، بعد ستة أسطر : « أن الدولة هي نظام البورجوازية الأساسي » ، يعني البورجوازيين الدنسين . وهي صيغة تعبر لنا بالمتأداه بأن « الدولة تعطي المالكين » « أملاهم في شكل الإقطاعات » وأن « مال الرأسماليين وملكيتهن » هما أحدي « هذه الملكيات الخاصة بالدولة » التي تنازلت عنها الدولة في شكل « إقطاعات » - يعني البورجوازيين الدنسين . وأخيرا فإن هذه الدولة الكلية الغدرة تحول من جديد إلى « دولة المالكين » ، يعني البورجوازيين الدنسين ، وهي صيغة يقابلها مقطع لاحق : « بفضل الثورة أصبحت البورجوازية مهيمنة » (ص : ١٥٦) . أن القديس ماركس نفسه ما كان يستطيع قط أن يحق هذه التناقضات « الزهية » و « الموجعة » ، على الأقل ما كان يجسر قط على إذاعتها . نولا مساعدة الكلمة الألمانية « **Bürger** » « ساكن المدينة » التي يفسرها كما يحلو له بمعنى « المواطن » أو بمعنى « بورجوازي » أو بمعنى « البورجوازي الطيب » الألماني .

وقبل أن نمضي قدما ، يجب أن نسجل اكتشافين سياسيين اقتصاديين عظيمين آخرين « يكشفهما » صاحبنا المغفل « في أعماق قلبه » وبملاك شئنا مشتركا مع « فرحة المراهق » في الصفحة ١٧ : أنهما « فكرتان نقيتان » أيضا .

ففي الصفحة ١٥٠ ترجع كل شروط العلاقات الاجتماعية القائمة إلى حقيقة أن « البورجوازيين والعمال يؤمنون » بحقيقة « المال » . أن جاك المغفل يخيل أن في مقفول « البورجوازيين » و « العمال » المتبثرين بين جميع دول العالم المتحضرة أن يسجلوا على حين غرة ، ذات صباح رائع ، « كفرهم » « بحقيقة المال » ؛ وحتى إذا

(١) Paper ، بالانجليزية في النص الأصلي .

افترضنا ان هذا السخف ممكن ، فانه يمتد انه سيحقق تغييرا ما . انه يمتد ان في مكانة اي رجل ادب برليني ان يبطل « حقيقة المال » بمثل السهولة التي يبطل بها في ذهنه « حقيقة » الله أو الفلسفة الهيجلية . اما ان المال هو النتائج الضروري لملاقات محددة للانتاج والمبادلة ، وانه يبقى « حقيقة » ما استمرت هذه العلاقات قائمة - فمن المؤكد ان هذا الامر لا يعني البتة انسانا قديسا مثل القديس ماكس الذي يرفع يمينه صوب السماء ويدبر قفاه الدنس الى العالم الدنس .

ويتم الاكتشاف الثاني في الصفحة ١٥٢ : ان « العامل لا يستطيع ان يحول عمله الى ربح » لانه « سقط في ايدي أولئك الذين » حصلوا على « نوع ما من الملكية العامة » « في شكل اقطاع » . وان هذا المجرد تفسير للمعبارة الواردة في الصفحة ١٥١ والموردة 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 الا بشير 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 ، فقله كان يوفر عن نفسه عناء إنشاء مخططة عن البورجوازية « المقدسة » اذ كان لا بد له اذن ان يتبين منها طبيعة العلاقة القائمة بين المالكين والمولة الحديثة .

ان التعارض بين البورجوازية والبروليتاريا - ان « شترنر » نفسه يعرف ذلك - يعهد السبيل للوصول الى الشيوعية . لكن كيف يتوصل المرء اليها . هذا ما يعرفه « شترنر » وحده .

« ان العمال يملكون بين ايديهم السلطة الأضخم ... ما عليهم سوى ان يتوقفوا عن العمل ويعتبروا نتاج عملهم ملكيتهم ويستمتعوا به . هذا هو معنى الاضطرابات المالية المتفجرة هنا وهناك » (ص : ١٥٥) .

ان الاضطرابات المالية التي كانت ، في ايام حكم الامبراطور البيزنطي زينو ، سببا في صدور قانون (زينو ، مرسوم عن الاعمال الجديدة (أ)) ، والتي « تفجرت » في القرن الرابع عشر في صورة العامة (١١٥) وعصيان وات تايلور (١١٨) ، وفي ١٥١٨ في يوم ايلر المشؤوم (١١٧) في لندن ، وفي شكل الانتفاضة العظيمة للديباغ كيت (١١٨) ، وكانت السبب في المرسومين الثاني والثالث اللذين اصدرهما ادوارد السادس ، وفي المرسوم رقم ١٥ ، ومجموعة من القوانين البرلمانية المعاللة بالاضطرابات التي سرعان ما حدثت في وقت لاحق ، في ١٦٤٠ و ١٦٥٩ (ثمانية انتفاضات في سنة واحدة) في برلرس والتي لا بد انها كانت متواترة من قبل منذ القرن الرابع عشر في فرنسا وانكلترا اذنا ما اخذنا بعين الاعتبار تشريع تلك الايام ، والحرب المستمرة التي خاضها العمال بقوة وذكاء منذ عام ١٧٧٠ في انكلترا ومنذ الثورة في فرنسا

(١) de novis operibus constitutiui ، باللاتينية في النص الاصلي .

ضد البورجوازية - هذه الأمور جميعا لا وجود لها بالنسبة إلى القديس ماركس إلا « هنا وهناك » ، في سيليزيا ، وبوزنان ، وماغديبورغ ، وبرلين ، « حسب المعلومات المنشورة في الصحف الألمانية » .

إن جاك المغفل يتخيل أن إنتاج العمل - بوصفه موضوع « اعتبار » و « متعة » ، سوف يستمر في الوجود ويعاد إنتاجه حتى إذا « توقف عن العمل » المنتجون .

وكما فعل أعلاه بخصوص المال - فإن صاحبنا البورجوازي الطيب يحول من جديد « العمال » ، المبشرين في أرجاء العالم المتحضر ، إلى رابطة متماسكة من الأفراد ليس عليها إلا أن تتخذ مראرا كيما تتخلص من جميع المصائب . ومن المؤكد أن القديس ماركس يجهل أن خمسين محاولة على الأقل جرت في انكلترا منذ عام ١٨٢٠ فقط ، وثمة محاولة أخرى تجري في الوقت الحاضر ، في سبيل جمع العمال جميعا ، في انكلترا وحدها ، في رابطة واحدة . وإن أسبابا تجريبية حتى درجة كبيرة قد عطلت نجاح جميع هذه المشروعات . وهو يجهل أنه حتى أقلية من العمال ، إذا اتحدوا للتوقف عن العمل ، سوف يجعلون أنفسهم عاجلا جدا ملزمين باتخاذ موقف ثوري - وهي حقيقة كان يستطيع الإطلاع عليها من انتفاضة عام ١٨٤٢ في انكلترا (١١٩) . ومن انتفاضة ويلش السابقة لها في عام ١٨٢٩ (١٢٠) . وهي السنة التي بلغ فيها الغوران الثوري بين العمال للمرة الأولى نسبة عالية ، ابتداء من « الشهر المقدس » ، الذي أعلن بصورة متوافقة مع تليح الشعب العلم . وإنما لنجد هنا من جديد كيف يحاول القديس ماركس باستمرار أن يجد إنسانا يقنعهم بأن لهرائه « المعنى » : الحقائق التاريخية ، وهي عملية ينتج فيها على الأكثر مع صاحبه « المرء » غير « الشخصي » - حقائق تاريخية « ينسب إليها معناه الخاص ، بحيث لا بد بذلك أن تنتهي إلى الهراء » ، ويفضل ، ص : ١٩٤) . وفيما عدا ذلك ، فإنه لا يمكن قط أن يخطر في بال أي بروتري أن يستشير القديس ماركس طبعا بشأن « معنى » الحركات البروليتارية لو ما يجب فعله في الوقت الحاضر ضد البورجوازية .

وبعد مثل هذه الحملة الكبرى - يعود قدينا سانشو إلى صاحبه ماريتورنا بالجمجمة التالية :

« تقوم الدولة على عبودية العمل . فإذا ما أصبح العمل حرا ، ضاعت الدولة » (ص : ١٥٣) .

إن الدولة الحديثة ، حكم البورجوازية ، تقوم على حرية العمل . إن القديس ماركس نفسه - أكثر من مرة واحدة ! وطبعيا في شكل كلريكتوري جدا ! - قد استخلص من **الحويلات الألمانية الفرنسية** الفكرة القائلة أنه جنباً إلى جنب مع حرية الدين ، والدولة ، والفكر ، الخ ، وبالتالي « أحيانا » ، « أيضا » ، « ربما » ، مع حرية العمل ، لا أصبح أنا حراً ، بل واحد فقط . من الطغاة الذين يستعبدونني . إن حرية العمل هي حرية العمال في المزاومة فيما بينهم . إن للقديس ماركس لتألم الحظ جيدا في

الاقتصادي السياسي كما في المجالات الأخرى جميعا . ان العمل حر في جميع البلدان المتحضرة ؛ فليس المقصود تحرير العمل ، بل الفاؤه (٢١١) .

ب - الشيوعية

يسمى القديس ماكس الشيوعية « الليبرالية الاجتماعية » . لانه يعرف جيدا السعنة السيئة التي كانت تنصفها كلمة ليبرالية في عام ١٨٤٢ بين الراديكاليين واكثر « المفكرين الاحرار » البرلننيين تقديما (١٢٢) . وان هذا التحويل ليمنحه بصورة متوافقة الفرصة والشجاعة ليضع في اعواء هؤلاء « الليبراليين الاجتماعيين » مختلف انواع الاشياء التي لم ينطق بها انسان قط قبل « شترنر » والتي يقصد ان يكون دحضها دحفا للشيوعية في الوقت ذاته . وينطق هذا النصر على الشيوعية بواسطة سلسلة من الانشاءات بعضها منطقي وبعضها تاريخي .

الانشاء المنطقي الاول :

لانا « نجد انفسنا نحول الى خدم للانانيين » ، « يجب » الا « نصبح انانيين » انفسنا ... بل يجب بالاحرى ان نجعل الانانيين مستحيلين . يجب ان نحولهم جميعا الى مصالح ، فلا يملك اي منهم شيئا ، كيما يكونون « جميعا » ملاكين - هذا ما يفوله الليبراليون الاجتماعيون . من هو هذا الشخص الذي تسمونه « جميعا » ؟ انه « المجتمع » (ص : ١٥٢) .

ان سانشو يحول هنا بمعونة بعض علامات الاستشهاد « الجميع » الى شخص المجتمع على انه شخص ، على انه ذات = المجتمع المقدس . المقدس . وان قدسنا ليحرف الآن ما يقصده ، ويستطيع ان يطلق العنان لكل تيار غضبه اللاهب ضد « المقدس » ، الامر الذي يترتب عليه ، بالطبع ، محق الشيوعية .

اما ان القديس ماكس يضع هنا من جديد هراءه الخاص في فم « الليبراليين الاجتماعيين » على انه معنى كلماتهم . فليس ذلك بالامر « الذي يبعث على الدهشة » . انه يوحد بادى الامر « التملك » من حيث هو ملاك خاص « بالتملك » عموما . وبدلا من ان يدرس العلاقات المحددة للملكية الخاصة بالانتاج ، بدلا من ان يدرس « التملك » من حيث هو ملاك عقاري ، من حيث هو صاحب ريع (١) ، من حيث هو تاجر (ب) ، من حيث هو صاحب مصنع ، من حيث هو عامل - وبذلك يتضح ان « التملك » تملك خصوصي كليا ، الحق في التصرف بعمل الناس الآخرين - فانه يحول جميع هذه العلاقات الى « التملك بصفته هذه » (ج) [...] .

(١) Rentier ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) Commerçant ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ج) ان اربع صفحات من المخطوطة هنا مفقودة ، اي نهاية « الانشاء المنطقي الاول » وبداية « الانشاء المنطقي الثاني » .

[الإنشاء المنطقي الثاني ..]

الليبرالية السياسية التي جعلت « الأمة » المالك الاسمي . وهكذا فليس على الشيوعية بعد الآن أن « تفي » أية « ملكية شخصية » ، بل على الأكثر أن تجعل توزيع « الأقطاعات » متساويا وأن تدخل اليه المساواة (أ) . وبصدد المجتمع بوصفه « المالك الاسمي » وبصدد « الصلوك » ، يجب على القديس ماكس أن يراجع ، فيما يراجع ، L'Égalitaire (١٣٣) لعام ١٨٤٠ :

« ان الملكية الاجتماعية تناقض . لكن الثروة الاجتماعية عاقبة للشيوعية . ان فوربه . 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 يسلم الانتباه ايضا الى « فقر الاغنياء » في الصناعة الزائفة : باريس ١٨٣٥ . ص : ٤١٠ .

وكذلك فبعد عام ١٨٣٩ — وبالتالي قبل كتاب وينتغ [*Der harmonie und Freiheit*] (ضمانات التناسق والحرية) — ورد في مجلة شيوعية المانية *Die Stimme des Volks* (صوت الشعب . العدد الثاني . ص : ١٤) تصدر في برلين :

« ان الملكية الخاصة . « الربح الخاص » البصري . الوافي . الكفود ، الممتدح جدا . يسمى بصورة جلية الى ثروة الوجود » .

ان القديس سانشو يخلط هنا بين الشيوعية وبين المفهوم الذي شكله عنهما بعض الليبراليين المائلين الى الشيوعية ، ومصطلحات بعض الشيوعيين الذين يعبرون عن انفسهم ، لاسباب عملية جدا ، في شكل سياسي .

وبعدما نقل « شرترن » 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 أجل رفع كلمة Lump (ب) الى مرتبة التخاطب الفخري . بالنسبة كما فعلت الثورة بكلمة « مواطن » — لمثل بارز على طريقته في الخلط بين الشيوعية وبين شيء انقضى منذ زمن طويل . ان الثورة

(أ) ، *Egalité* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) صلوك .

« قد رفعت الى مرتبة الخطاب الفخري » حتى كلمة اللاتسول ، 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 آلاف والثلاثمائة التي لا بد ان يوجهها الانسان الذي سيأتي الى نفسه :

« يجب ان ينال حامل سلاحك سانشو بانزا ،

بثلاثة آلاف وثلاثمائة جلدة

على وركيه المريض جنة ،

وهما عاريان تماما بحيث يشابه من جراء ذلك

الم لاسع ، مرير . فيثور غضبه ايما نورة » (ب)

(دون كيشوت ، المجلد الثاني . ص : ٢٥)

ويسجل القديس سانشو ان « ارتفاع المجتمع الى مرتبة المالك الاسمي » سرفة ثانية للملكية الخاصة في مصلحة الانسانية . بينما الشيوعية مجرد « سرفة الملكية الخاصة » وقد رفعت الى مرتبة « الانجاز التام » . و « لما كان يعتبر المرقعة أمرا بفيضا بصورة لا جدال فيها » . فان القديس سانشو « يعتقد على سبيل المثال » « انه قد وسم « الشيوعية » سلفا بالاقتراح « الوارد اعلاه . (« الكتاب » - ص ١٠٢) واذا كان صحيحا ان « شترنر » قد « استنسم » في الشيوعية « السرفة الخالصة » ، « فكيف يمكنه الا يستشعر حيالها « الاشترازم العميق » « والاستياء العادل » ؟ ! (ويقان ، ص : ١٥٦) . اننا نتحدى « شترنر » لأن أن يسمي لنا بورجوازيا واحدا كتب عن الشيوعية (لو الميثاقية ١٢٤) ولم يسترسل في مثل هذه الخفافات بما لا يقل عن ذلك من تسمدق . ومن المؤكد ان الشيوعية سوف « تسرق » ما يعتبره البورجوازي « ملكية شخصية » .

النتيجة الاولى :

ص : ٢٤٩ : « حلت المهيبرالية محلنا في الحال ان ملعية الانسان هي الا يكون ملكية ، بل صاحب ملكية . ولما كان الانسان هو المقصود هنا ، لا الفرد ، فان مسألة المقتل ، التي كانت تشكل على وجه الدقة مصلحة

(١) Honuètes Gens ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) الابيات وارادة بالاسبانية في النص الاصل .

الأفراد الخاصة ، قد تركت لحرية تصرفهم . وهكذا ، فقد احتفظت
أغلبية الأفراد بحرية العمل النامة في مسألة هذا « المقدار » ، وانصرفت الى
مزاحمة لا تكل ولا تنعب .

وهذا يعني : ان الليبرالية - أي الملاكين الخاصين الليبراليين ، قد أعطوا
الملكية الخاصة في مطلع الثورة الفرنسية مظهرها ليبراليا حين نادوا بها أحد حقوق
الإنسان . ولقد كانوا ملزمين بأن يفعلوا ذلك ولو من جراء مركزهم كحزب ثوري ؛
بل لقد كانوا مكرهين أن يعطوا كتلة السكان [« الريفيين » الفرنسيين] الحق في الملكية
فحسب ، بل [أيضا] أن يتيحوا لها الاستيلاء على الملكيات الملكية ، وقد كان في
مقدورهم أن يفضلوا ذلك كله لأن « مقدارهم » الخاص ، الذي كانوا يمنون به قبل أي
شيء آخر ، ظل سليما ، بل بات مضمونا . وإنا لنجد هنا فضلا على ذلك أن المزاحمة
بالنسبة الى القديس ملاكس تصير عن الليبرالية ، وهي صفة يوجهها الى التاريخ
!تقاما للصغفات التي كان عليه أن يوجهها الى نفسه اعلاه . أن « تفسيراً أدق »
ثيان الذي ساعد الليبرالية في رايه على أن « تمثل في الحال » نجده عند هيفل ، الذي
عبر عن نفسه عام ١٨٢٠ كما يلي :

« باعتبار الأشياء الخارجية فانه من العقلاني » أي بناسيني بوصفي
عقلا ، بوصفي إنسانا » أن أحرز ملكية ... وانطلاقا من ذلك فان مسا
ملكه ومقداره مسألة امكانية قانونية » (فلسفة الحق ، الفقرة ٤٩) .

انه لما يميز هيفل انه يجعل من عبارة البورجوازي المفهوم الحقيقي للملكية ،
ماهيتها ، وهو ما يقلده « شترنر » فيه بكل اخلاص . ويستطيع القديس ملاكس
الآن ، على أساس التحليل الوارد اعلاه ، 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 لثانيته أن ترضى بذلك ! ...
كلا ، إذ يجب عليّ بالاحرى أن أحصل على القدر الذي يمكنني أن أعطه » .
(ص : ٣٤٩) .

ويجب أن يلاحظ بادی الامر هنا أن الشيوعية لم تنشأ في حال من الاحوال
من الفقرة ٤٩ من فلسفة الحق لهيفل وما ورد فيها من « ما و كم » . ثانيا لا ترتني
« الشيوعية » انها تريد اعطاء « الإنسان » شيئا ما ، ذلك ان « الشيوعية » لا ترتني
أن « الإنسان » « يحتاج » أي شيء فيما عدا ايضاحا تقديما مقتضبا . ثالثا ينسب

شترنر الى الشيوعية مفهوم « الحاجات » الذي ينادي به البورجوازيون الحاليون ؛ وبالتالي فانه يدخل تمييزا لا يمكن ان تكون له أهمية - من جراء تجاهلته - الا في المجتمع الحالي وصورته الفكرانية - الرابطة الشترنرية « للصياحين الفرديين » والخيالات الحرائر . لقد حقق « شترنر » مرة اخرى « نغوذا » عظيما الى ماهية الشيوعية . واخيرا فان القديس ماكس ، في مطلبه بالحصول على القدر الذي يمكنه تملكه (ان لم ترند هذه الصيغة الى تأكيد البورجوازيين المتبذل بأنه يجب على كل امرئ ان يحصل على القدر الذي تنتجه له كفاءته [Vermögen (1)] ، بمعنى الحق في تحقيق الكسب الحر) ، يفترض ان الشيوعية قد تحققت كما يكون قادرا بملء الحرية على تطوير « كفاءته » ووضمها موضع العمل ، الامر الذي لا يتوقف عليه وحده في حال من الاحوال ، اكثر مما يتوقف عليه « كفاءته » بالذات ، بل يتوقف ايضا على علاقات الانتاج والمبادلة التي يحيا فيها . (راجع ادناه الفصل الخاص بالرابطة) . وعلى اي حال ، فان القديس ماكس نفسه لا يتصرف وفقا لعقيده الخاصة ، لانه في مجرى « كتابه » بكامله يستخدم ويسيء استخدام اشياء لم يكن « قادرا على تملكها » .

النتيجة الثانية :

« لكن المصلحين الاجتماعيين ييشرونا بحق اجتماعي . وهذا ما يجعل من الفرد عبدا للمجتمع » (ص : ٢٤٦) . « في رأي الشيوعيين انسه يجب على كل امرئ ان يتمتع بحقوق الانسان الابدية » (ص : ٢٣٨) .

اننا 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 والخاص ، ام في الشكل الاعم لحقوق الانسان . انظر **الحوليات الالمانية الفرنسية** حيث امتياز الحق الخصوصي ، يعتبر مقابلا للملكية الخاصة المرتبطة بطبقة ، والحق مقابلا لشروط المزاومة ، الملكية الخاصة الحرة (ص : ٢٠٦ ومواضع اخرى) ؛ وكذلك فان حقوق الانسان نفسها تدرس على اعتبارها امتياز ، والملكية الخاصة على اعتبارها

(١) ان الكلمة الالمانية **Vermögen** تعني الكفاءة او القدرة فحسب ، بل كذلك البروة .

والفني ، والملكية .

(ب) المجلد الثاني من **الأيديولوجية الثانية** ، وقد نشر هذا مع المجلد الاول في كتاب واحد .

احتكارا . وفيما عفا ذلك ، فان نقد الحق مرتبط بالفلسفة الالمانية ومقدم على انه عاقبة نقد الدين (ص : ٧٢) ؛ وفضلا 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) (١٢٥) .

وفيما عدا ذلك ، فان استخدام العبارة الموردة اعلاه ضد بابوف واعتباره المثل 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 نفترض

« 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 البابوفي برمته (انظر Die Kommunisten in der Schweiz Kommissionsalbe Richt الشيوعيون في سويسرا ، تقرير اللجنة (١٩٢٦) ، ص : ٣) يرتكز على نظرة دينية خاطئة .

ان يانكي ياتي الى اكلتيرا ، فيمنعه قاضي الصلح من جلد عبده ، فيهتف سناء : « اسمون هذا بلد الحرية حيث يمنع الرجل من جلد زوجته » (١) .

ان القديس سانشو يرتكب هنا خطيئة مزدوجة . فاولا يرى الفاء « 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 ستعرف بحق العائلة . وهكذا فان ما يقدمه من جهة واحدة على انه حق خصوصي (حق العائلة) يشمل من جهة ثانية في مقولة « حقوق البشر المتساوية بفعل الطبيعة » . واحيرا فانه يقر لنا بانه لا يعرف بابوف الا من تقرير بلونتشلي . في حين ان هذا التقرير يقر بدوره (ص : ٣) بانه 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 ؟ بالانجليزية في النص الاصلي .

الأوضاع ، إذا ما عمد صاحبنا الذي هو كلمة الله الساذجة ، بعد بضعة أسطر ، إلى إرجاع أخوة (أ) الثورة [الفرنسية] إلى « مساواة أبناء الله » (أين نجد حديثاً عن المساواة (ب) في أية عقيدة مسيحية ؟) .

النتيجة الثالثة :

ص : ١٤ : « 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 ، يشق هنا الشيوعية التي تبقى إذن ، بالطبع ، شيوعية شترنرية محضة . إن القديس سانشو لا يعرف من جهة واحدة إلا الإنانية ، ومن جهة ثانية الإدعاء في الحصول على خدمات التامس الفردية وشقتهم وصدقاتهم . وليس لأي شيء وجود على الإطلاق بالنسبة إليه خارج هذا اللفز وفوقه .

الإنشاء المتطابق الثالث :

« لما كانت افدح الميوب تتظاهر في المجتمع ، فإن « المظلومين » (أ) « بصورة خصوصية » (أ) « 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 القديس . 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 الانتاجية القائمة . وإذا تظاهرت « ميوب فادحة » في آلة على سبيل المثال ، لأنها ترفض العمل مثلاً ، ووجد أولئك الذين يحتاجون الآلة (كيما يربحوا مثلاً على سبيل المثال) الميوب في الآلة وحاولوا أن يبدلوها ، الخ — ففي رأي القديس سانشو أنهم لا يأخذون إذن على أنفسهم مهمة ملاحظة الآلة مع حاجاتهم ، بل اكتشاف الآلة العادلة ، الآلة المقدسة . الآلة على أنها تجسيد القديس ، القديس على أنه آلة ، الآلة في السموات . وينصحهم « شترنر » أن يبحثوا عن اللذبة في ذلك « في أنفسهم » . ليس ذنبهم على سبيل

(١) Fraternité ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(٢) Egalité ، بالفرنسية في النص الأصلي .

المثال أنهم يحتاجون صزقة ومحراثا ؟ أمّا كانوا يستطيعون أن يزرعوا البطاطا في التربة بأيديهم العارية ثم ينشوها في هذه التربة فيما بعد ؟ ان القديس ، في الصفحة ١٥٨ ، معظم كما يلي :

« هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا ان المرء يسمى قبل كل شيء الى التفتيش عن الذنب في أي مكان عدا نفسه - وبالتالي في الدولة ، في اثنائية الاثراء ، بينما الذنب في حقيقة الامر ذنبنا 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 بان يجد « الذنب » في « اثنائية الاثراء » ليس هو مرة أخرى سوى جاك المغفل نفسه . وفيما يتعلق بغيره من المظلومين - فقد كان في حقائق واوهام لجون واتس - الخياط والدكتور في الفلسفة - وفي رفيق الانسان المسكين لوبسوت (١٧٨) ، انخ . ما يبدد اوهامه . وثالثا من هو الشخص الذي يقع « الذنب » على كاهله ؟ لعله الطفل البروليتاري الذي جاء الى العالم مصابا بداء الخنازير ، والذي ربي على الايفون وارسل الى العمل وهو في السابعة من العمر - او لعله العامل المنعزل الذي يتوقع منه ان « يثور » ضد السوق المالية بقبضتيه وحدهما ؟ او لعلها الفتاة التي لا بد لها اما ان تموت جوعا واما ان تمارس العهر ؟ كلا ، ليس هؤلاء ، بل ذلك الذي يفتش « في ذاته » عن « الذنب كله » ، يعني « ذنب » حالة العالم الراهنة بكاملها ، يعني مرة أخرى جاك المغفل من دون أي امرئ سواه . « هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا » للطريقة المسيحية في انسحاق القلب وفعل الندامة في شكل تأملٍ لاني ، موقف التشويق المثالي ، الذي ينص على انني ، انا الانسان الفعلي ، لا ينبغي لي ان ابدل الواقع القائم الذي لا يستطيع ان ابدله الا متعاضدا مع الآخرين ، بل ينبغي لي ان ابدل نفسي ، في أعماق نفسي . « انه الصراع الباطن للكاتب مع نفسه » (العائلة المقصدة ، ص : ١٢٢ . راجع الصفحات ٧٢ و ١٢١ و ٢٠٥ (١٢٩) .

وهكنا ، وفقا للقديس سانشو ، فان اولئك الذين يظلمهم المجتمع يبحثون عن المجتمع العادل . ولو أنه كان صادقا مع نفسه ، فقد كان من واجبه ان يقول عن اولئك الذين « يبحثون عن الذنب في الدولة » - ووفقا له فهم نفس الأشخاص - أنهم يسعون الى الدولة العادلة . بيد أنه لا يستطيع ان يفعل ذلك ، لانه سمع ان الشيوعيين يريدون ان يلغوا الدولة ، فطيه الآن ان ينشئ بصورة تجريدية هذا

الإلغاء للدولة ، وهو ما يحققه قديسنا سانشو مرة أخرى بفضل «حملته» ، الإبدال ، بطريقة « تبدو بسيطة جدا » .

« لما كان الحال في حالة الضيق » [Notstand] « فان الحالة القائمة »

(Stand der Dinge) (h) ، « أي الدولة » [Staat] (= Staus)

[Stand] « يجب التاؤها » (المصدر ذاته) .

وهكذا :

حالة الضيق	=	الحالة القائمة .
الحالة القائمة	=	الحالة [Stand] (h) .
الحالة [Stand]	=	الوضع القانوني [Stantus] .
الوضع القانوني	=	الدولة
النتيجة : حالة الضيق	=	الدولة

ما الذي يمكن ان « يبدو ايسر » من ذلك ؟ انه لما بيعت على الدهشة فعدت « ان البورجوازي الانكليزي في عام ١٦٨٨ والبورجوازي الفرنسي في عام ١٧٨٩ لم يقدموا نفس « الافكار البسيطة » ولم يضعوا ذات المعادلات بالرغم من ان معادلة الحاللة [Stand] = الوضع القانوني = الدولة [der Staat] كانت تنطلق على عصرهما اكثر مما تنطبق على الوقت الراهن . ويترب على ذلك انه اينما قامت « حالة ضيق » ، فان « الدولة » : التي يعرف جميع الناس انها واحدة في بروسيا واميركا الشمالية . يجب ان تفي .

وكما هي عادته ، فان القديس سانشو يقدم لنا الآن بعض حكم سليمان .

الحكمة رقم ١ لسليمان :

ص : ١٦٣ : « ان المجتمع ليس انا قادرة على العطاء . الخ . بل اداة نرغب في استئثار الربح منها ؛ وانه ليست لنا واجبات اجتماعية ، بل مصالح فقط ؛ واننا لا ندين باية تضحيات للمجتمع ، بل اذا كنا نضحي بشيء

(١) معنى الكلمة اللاتينية « Stand » المركز ، والطرف ، والرجية (مثلا الراتب الثلاث) - وقد لفت

منا على الالاب بحالة (حالة الضيق ، الحالة للقالة ، الخ) .

ما فانا نضحى به من أجل أنفسنا - هذا كله يغيب 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 « أنا » ، 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 أداة يريد ان يستدر الفائدة منها ، دون ان يعمد هو والناس الآخرون ، بفعل علاقاتهم الاجتماعية المتبادلة ، الى خلق مجتمع ، وبالتالي تلك « الأداة » .

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 بحشر على الدوام حدا ثالثا بينه وبين نمط عمله - وهي عملية تتخذ شكلا كلاسيكيا حقا عند بننام الذي لا بد ان يكون لانفه مصلحة ما قبل ان يقرر ان يشم اي شيء كثر . 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 بانضالهم نضال مشتركين لجميع الناس الذين تجلوزوا النظام البورجوازي .

٦ - ان الليبراليين الاجتماعيين أسرى المبدأ الديني و

٧ - انهم يشعلون مجتمعا مقدسا . ولقد عالجتنا هذا التأكيد اعلاه . لقد رأينا بآية « حمية » « ينشد » القديس سانشو « مجتمعا مقدسا » ، بحيث يكون في مقدوره دحض الشيوعية بواسطة .

الحكمة رقم ٢ لسليمان :

ص : ٢٧٧ : « لو ان الاهتمام بالقضية الاجتماعية كان اقل هوى وعى ، فان المرء ... سيوافق على انه لا يمكن الحصول على مجتمع جديد ما دام

أولئك الذين يتألف منهم و الذين يشكلونهم كما كانوا فيما مضى .
يعتقد « شترنر » أن البروليتاريين الشيوعيين الذين يتوزعون المجتمع
ويضعون علاقات الإنتاج وشكل التعامل على أساس جديد - أي على أنفسهم باعتبارهم
إناسا جديدا ، على نمط حياتهم الجديد - أن هؤلاء البروليتاريين ، والمناقشات
التي ينظمونها فيما بينهم بصورة يومية ، تثبت بصورة كافية مبلغ عدم رغبتهم في
البقاء « كما كانوا فيما مضى » ومبلغ عدم رغبتهم في بقاء الناس على المصوم « كما
كانوا فيما مضى » . لقد كانوا يقولون « كما كانوا فيما مضى » لو أنهم ، مع سانشو ،
بحثوا عن اللذبة في أنفسهم ؛ بيد أنهم يعرفون أفضل المعرفة أنهم لن يكفوا عن
كونهم « كما كانوا فيما مضى » إلا حين تتغير الظروف ، وبالتالي فهم عازمون على تغيير
هذه الظروف في أول فرصة . ففي النشاط الثوري يتفق تغيير المراء للذاته مع تغيير
الظروف - أن هذه الحكمة العظيمة تفسر بواسطة مثال يضاهيها في العظمة مأخوذ من
جديد ، طبعا ، من عالم « المقدس » .

« لو أنه قامت على سبيل المثال من الشعب اليهودي جمعية تنشر إيماننا
جديدا في أرجاء العالم ، فإن هؤلاء الرسل لا يمكن إذن أن يظلوا فريسيين » .

المسيحيون الأولون = جمعية من أجل نشر الإيمان
(تأسست سنة (1) ١)

= جملة نشر الإيمان

(تأسست سنة (٢) ١٦٤٠)

سنة ١ = سنة ١٦٤٠

الجمعية التي يجب أن تقوم = هؤلاء الرسل .

هؤلاء الرسل = غير اليهود .

الشعب اليهودي = الفريسيون .

المسيحيون = غير الفريسيين .

= لا الشعب اليهودي

ما الذي يمكن أن يبدو أبسط من ذلك ؟

وإما شئت هذه المادلات من عزيمته القديس ماركس ، فإنه يتفوه بهلوه بالكلمة
التاريخية العظمى التالية :

« andro » ، باللاتينية في النص الأصلي .

« ان البشر ، وليس في نيتهم في حال من الاحوال ان ينساقوا مع تطورهم الخاص ، قد ارادوا دائما ان يشكّلوا 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 عيار صاحبنا سانشو ان يفصل تطور « البشر » عن تطور « المجتمع » الذي يعيش فيه اولئك البشر ، وان يواصل بعدئذ هذياناته على هذا الاساس الخيالي . وعلى اي حال ، فقد نسي عبارته التي اوحاها اليه القديس برونو . والتي مرض فيها على الناس قبل بضعة اسطر المطلب الاخلاقي الخاص بتغيير انفسهم ، وبذلك تغيير مجتمعتهم - وبنتيجة ذلك كان يوحد تطور الناس مع تطور مجتمعتهم .

الانشاء المنطقي الرابع

الصفحة ١٥٦ : حين يجعل 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 . اننا متساوون جميعا في هذه النقطة : اننا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا ، وكل منا يعمل من اجل الغير ، كل واحد منا عامل » . ويبلغ الامر به ان يفترض ان « الوجود بصفة العامل » = « وجود كل واحد منا من اجل الغير فقط » ، بحيث ان الغير « على سبيل المثال يعمل كي يلبسني » . وانا كي اليي 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 لعملنا ؟ ادنى قيمة ممكنة . . . ما الذي تستطيعون ان تعارضونا به ؟ لا شيء سوى العمل ايضا ! « اننا لا ندين لكم بمكافأة (٣) الا من اجل العمل وحده » ؛ « ليس لكم اي حق علينا » « الا بقدر ما تنتجون اشياء تكون نافعة لنا » . « اننا نريد ان تكون جدارتنا في نظركم مساوية لما ننتجه لكم ؛ لكننا سنطبق عليكم نفس المقياس بالضبط » . « ان الاعمال التي تحظى ببعض القيمة في نظرنا ، اي العمل النافع عموما ، تحدد القيمة . . . ان ذلك الذي يصنع شيئا نافعا لا يتقدم عليه أحد من الناس ، او - ان جميع

(١) Récompense ، بالفرنسية في النص الاصلي .

العمال (العاملين المصلحة العامة) متساوون . لكن لما كان العامل يساوي أجرته ، فلتكن جميع الاجور متساوية أيضا » (ص : ١٥٧ ، ١٥٨) .

عند « شترنر » تبدأ « الشيوعية » بالبحث عن « **الماهية** » ؛ ان غرضه مرة أخرى ، 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 المنابا وحدها ، في مواجهة الفلاسفة الالمان - فهذا لا يعني طبعاً قديسنا في حال من الاحوال . ان هذه « الشيوعية » الشترنرية التي تنوق بهذا القدر الى « الماهية » لا تتجاوز من جراء ذلك مستوى مقولة فلسفة بسيطة ، « الايثار » ، التي تقترب بعدئذ من العالم المادي بواسطة بعض المادلات المتكلفة . :

الايثار = 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 الشيوعية الانكليزية ، يمكن ان يجسد « الشيوعية » بصورة مساوية مثلا لغير الشيوعي **برودون**) الذي استخلص شترنر من كتاباته القسم الاكبر من العبارات الواردة اعلاه ، ممدلا ايهاها على طبيعته الخاصة ؛ - وعلى اي حال ، فانه لا حاجة بنا الى العودة القهقري 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 وتافه من عملية الانتاج الواسعة الجبارة ؛ والحال ان الدين والاخلاق لا يشرفان باسم **العمل** الا ذلك القسم من الانتاج الباعث على النفور والمحفور بالخطر ، وبالإضافة الى ذلك يجدان الجراءة على تزوين مثل هذا العمل بمختلف أنواع الحكم - كما لو كانت كلمات تبريك حقيقية (الا اذا كان المقصود ميفغا سحرية) ؛

★ [ان هذا الهامش قد شطب من المخطوطة :] **برودون** الذي انتقدته بقوة الصحافة الممالية الشيوعية الاخوة منذ عام ١٨٤١ لوضوعاته من الاجور المتساوية ، وصفه الشغل بصورة عامة ، وكذلك المستشفيات الاقتصادية الاخرى التي تكن معادتها في اعمال هذا المؤلف السارز ، والذي لم يتبن الشيوعيون منه اي شيء على الاطلاق ، باستثناء نقده الملكية .

« أعمل بمرق جيبك » - بحيث يصبح العمل محنة فرضها الله ؛ « العمل علوية الحياة » ، وهي صيغة للتشجيع ، الخ . ان اخلاق المالم الذي نعيش فيه تمتنع بكل حكمة عن أن نسمي ايضاً عملاً المظاهر الجنبية والطليقة للتعامل بين البشر . انها تحتقر مثل هذه المظاهر ، بالرغم من انها تشكل هي الاخرى قسماً من الإنتاج . ان الاخلاق تحب ان تصفه بكل احتقار على انه غرور ، ولذة باطله ، وتهوانية . ولقد فضحت الشيوعية من جانبها هذه الاخلاق الحقيرة التي تلقي على الناس المواعظ المتناقضة .

ان القديس ماكس يرجع الشيوعية بأسرها ، على اعتبارها المشاركة العمومية في العمل ، الى أجور متساوية - وهو اكتشاف يكرره في « الإنكسارات » الثلاثة التالية ، في الصفحة ١٥٦ : « ضد المزاحمة ينهض مبدأ مجتمع الصماليك - التقاسم . أمن الممكن اذن انني ، انا المؤهل جداً » . لا أملك اي فضل على ذلك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعاً » . وفيما بعد ، في الصفحة ٣٦٢ ، يتحدث عن « ضربة عمومية على النشاط البشري في المجتمع انشيوغي » . واخيراً ، في الصفحة ٣٥٠ ، يعزو الى الشيوعيين الرأي بأن « العمل » هو « الملكية الوحيدة » للإنسان . وهكذا فان القديس ماكس يدخل من جديد الى الشيوعية الملكية الخاصة في شكلها المزوج - التوزيع والعمل المأجور . وكما كان الامر من قبل بصدد « السرقة » ، فان القديس ماكس يبرهن هنا من جديد على أن « نظرائه النافذة » « الخاصة » الى الشيوعية ليست سوى الافكار الأشد ابتذالاً والاعظم ضيقاً التي تنطوي عليها البورجوازية بشأنها . انه يثبت كل جدارته بشرف كونه تلميذاً لبولنتسلي . ولما كان بورجوازيًا صغيراً حقيقياً ، فانه يخشى كذلك ، هو « المؤهل جداً » ، « الا يملك اي فضل على ذلك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعاً » - بالرغم من ان كل ما يمكنه ان يخافه انما هو الانسياق مع « مؤهلاته » الخاصة .

وفيما عدا ذلك ، فان صاحبنا « المؤهل جداً » يتوهم ان المواطنة هي موضع اللامبالاة بالنسبة الى البروليتاريين ، بعدما افترض قبلاً انهم يطكونها مفعلياً ، 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 يطكونها ، في امريكا على سبيل المثال ، « يفقدون » منها ، وحيث لا يطكونها يناضلون في سبيل الحصول عليها . قارن مفاوضات عمال امريكا الشمالية في اجتماعات لا

Der Vialvermögende

(١) يتلاعب بقرار بالمضى المزوج كلمة Vermögen (الخبرات المادية ، المؤهلات) .

حمر لها ، وتلرخ البشاقبة الكليزية بكلمها ، والشبوعية والإصلاحية في فرنسا .

النتيجة الأولى

« لما كان العامل يمي أن الشغل هو الشيء الجوهرى فيه ، فانه يتقى الانانية ويخضع لسيادة مجتمع عمالى ، تماما مثلما يتمك البورجوازي باخلاص » (١) « بالعودة القائمة على المراحة » (ص : ١٦٢) .

إذا كان العامل يمي شيئا ما . فانه يمي على الأكثر أن الشغل هو الشيء الجوهرى فيه بالنسبة الى البورجوازي . ولذا فانه يستطيع أن يؤكد نفسه بهذه الصفة في مواجهة البورجوازي . وأن كلا اكتشافى الفيدس سانشو . « اخلاص البورجوازي » و « العودة القائمة على المراحة » . يمكن أن يسجلا كبرهاتين جديدين على « اهلية » صاحبنا « المؤهل جدا » .

النتيجة الثانية

« يجب على الشيوعية أن تستهدف « رخاء الجميع » . وفي الحقيقة **فانه يقال في هذه الحالة انه لا حاجة لاي امرى لان يتخلف عن الركب .** لكن ما عسى أن يكون هذا ؟ الرخاء إذن ؟ هل للجميع ذات الرخاء الواحد ؟ هل يتمتع جميع الناس برخاء متساو في ذات الظروف الواحدة ؟ ... إذا كان الأمر كذلك ، فالمسألة هي إذن مسألة « رخاء حقيقى » . أفلسنا نصل بذلك بالضبط الى النقطة حيث بدأ طميان الدين ؟ ... لقد رسم المجتمع أن رخاء معين هو « الرخاء الحقيقى » . ولنفترض أن هذا الرخاء : على سبيل المثال ، هو **التمة المكتسبة بصورة شريفة بولسطة العمل** ، وأنك تفضل . من جانبك ، اللذات العديدة التي يوفرها الكسل ؛ إذن فالمجتمع ... سوف يتمتع بكل حذر عن اتخاذ الترتيبات من أجل ما يملك أنت . أن الشيوعية ، إذ تنادي بالرخاء للجميع ، تدمر في الوقت ذاته رخاء أولئك الذين عاشوا حتى الآن على ربوعهم » الخ . . (ص : ٤١١ ، ٤١٢) .

« وإذا كان الأمر كذلك » ، فإن المعادلات التالية ترتب عليه :

رخاء الجميع = الشيوعية

= إذا كان الأمر كذلك

= نفس الرخاء الواحد للجميع

= الرخاء المتساوي للجميع في ذات الظروف الواحدة

= الرخاء الحقيقى

= [الرخاء المقدس ، حكم المقدس ، التراتب] (أ)

= طغيان الدين .

الشيعية = 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 « تغفل » اليه قديسنا في ماهية الشيوعية يتضح كذلك من الحقيقة التالية ، الا وهي انه ينسب 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 والخياطين البرلينيين ! والاكثر من ذلك انه يضع مثل هذه العبارات في فم الشيوعيين الذين يسقط عندهم اساس كل هذا التعارض بين العمل والمتعة . الا فليطمئن اخلاطينا 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 « الملذات العديدة » التي يوفرها الكسل « تنتسب كذلك كليا الى المفاهيم البورجوازية الاشد ابتذالا . بيد ان ذروة الفقرة بكاملها هي تلك الملاحظة المأكرة التي يوجهها ضد الشيوعيين : انهم يريدون ان يلغوا « رخاء » اصحاب الريع ومع ذلك يتحدثون عن « رخاء الجميع » . وبنتيجة ذلك ، فانه يعتقد انه سوف يكون هناك بعد في المجتمع الشيوعي اصحاب ريع لا بد من الفناء « رخائهم » . وانه ليؤكد ان « رخاء » صاحب الريع بصفته صاحب ريع لاصق بالافراد الذين هم اصحاب ريع في الوقت الحاضر ، وانه غير منفصل عن فرديتهم . وانه ليتوهم انه لا يمكن ان يوجد بالنسبة الى هؤلاء الافراد اي « رخاء » غير ذلك الذي يقرره وجودهم من حيث هم اصحاب ريع . وانه ييعتقد فيما عدا ذلك ان المجتمع قد نظم سلغاب طريقة شيوعية هو مضطربعد لان يخوض الصراع ضد اصحاب الريع واشباههم * . وصحيح ان الشيوعيين لن يتناهبم اي

(أ) ان القوسين الضلعين هنا هما من وضع ملركس نفسه .

* [ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة :] من يستطيع ، باستثناء شترنر ، ان يضع مثل هذه الصفات الاخلاقية في افواه البروليتاريين التوديين الاخلاقيين ، الذين يعرف العالم المتحضر باسمه (وصحيح ان برلين لا تنسب الى العالم المتحضر ؟) للانسان في برلين متقف فحسب) انهم ينظرون على النية الشريرة لا في « كسب لذتهم بصورة شريفة » ، « بواسطة العمل » ، بل في « الاستيلاء ملجأ حنوة !

* [ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة :] وأخيرا يتقدم الى الشيوعيين بالطلب الاخلاقي التالي : انه يتوقع منهم الاستمرار الى الابد بالسماح لاصحاب المداخل والتجار والصانعين ، الخ ، باستغلالهم بكل طائفة ، لانهم لا يستطيعون الفناء الاستغلال دون ان يدمروا في الوقت ذاته « رخاء » هؤلاء السادة . ان جهه الخلل ، اذ يتنادي بنفسه الآونة مداها من البورجوازيين الكبار ، يستطيع ان

الايدولوجية م - ١٥

مردد بشأن قلب حكم البورجوازية والغاء « رخائها » حالما يصبح ذلك في مقدورهم * وهم لا يأنهون مطلقا لما اذا كان هذا « الرخاء » المشترك لاعدائهم ، المحدد بالعلاقات الطبقية ، يستتجد كذلك ، في شكل « الرخاء » الشخصي ، بماطنية يفترض وجودها بكل بلاهة .

النتيجة الثالثة

في الصفحة ١٩٠ : في المجتمع الشيوعي « ينبعث القلق في شكل العمل » . ان البورجوازي الطيب « شترنر » ، الذي يفتبط سلفا لانه سيصادف مسر جديد « قلقه » المفضل في الشيوعية ، قد اخطأ التقدير مع ذلك هذه المرة . ليس « القلق » شيئا آخر سوى ذلك الشعور من الضيق والغم الذي يشكل في الظروف البورجوازية الرفيق الضروري للعمل . هذا النشاط الحقر من أجل كسب الرزق بكل عناء . وان « القلق » ليزدهر في شكله الاقنى بين البورجوازيين :الامان الطيبين ، حيث هو مزمن و « متماثل مع ذاته في كل الاوقات » ، حقيقر وباعث على الغور : في حين ان يؤس 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 ويؤس البروليتاري على حد سواء . فمن المفروغ منه أنها لا تستطيع ان تفعل ذلك دون الغاء سبب هذا وذلك . اي « العمل » .

ونصل الان الى الانشاءات التاريخية للشيوعية .

الانشاء التاريخي الاول

« طالما كان الايمان كافيا من أجل شرف الانسان وكرامته فانه ما كان في الامكان رفع أي اعتراض ضد أي عمل . حتى العمل الاشق » - « لم يكن في مقدور الطبقات المضطهدة ان تتحمل يؤسها 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 تقف خلفهم تلوح بالعصا) « لم تكن تتيح لتدميرهم واستيائهم ان

يوفر من نفسه عناء القاء المواظف الاخلاقية على الشيوعيين ، الذين يستطيعون في كل يوم ان يستمعوا الى مواظف افضل كثيرا من افواه هؤلاء « البورجوازيين الطيبين » .

✽ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وان يكون لديهم اوهام بهذا الشأن بالضبط لان « رخاء الجميع » من حيث هم « افراد من لحم ودم » هو بالنسبة اليهم اهم من « رخاء » الطبقات الاجتماعية العالية . ان « الرخاء » الذي يستمتع به صاحب الربع نصفه صاحب ريع ليس هو « رخاء » الفرد من حيث هو فرد بل رخاء صاحب الريع ، ليس هو رخاء فردي ، بل رخاء عمومي ضمن اطار الطبقة .

يحرزا تقدما « (ص : ١٥٨) .

أما « كيف يعرف شترنر جيدا » ما كان في مقدور الطبقات المضطهدة ان تفعله ، فهذا ما نعرفه عندما نقرأ الدفتر الاول من **المجلة الابمية الجديدة** ، حيث « النقد في هيئة مجلد حاذق » (١٢١) يستشهد بالفقرة التالية من كتاب تافه :

« ان الاملاق الحديث قد اتخذ طابعا سياسيا ؛ فبينما كان التسول القديم يتحمل مصيره بكل استسلام معتبرا اياه **ارادة الله** ، فان **الصلوك** الحديث يسأل ما اذا كان ملزما بأن يحيا حياة بائسة بمجرد أن الصدفة شاءت أن يولد في الاسمال » .

وبفضل هذه القوة التي تملكها المسيحية . فان الصراعات الأكثر دموية ومرارة التي قامت أبان تحرير الإقنان قد كانت على وجه الدقة تلك الصراعات التي جبرت **ضد الأكرميكيين** الإقطاعيين ؛ وقد تحقق تحرير الإقنان بالرغم من كل احتجاجات وثورات المسيحية كما كانت مجسدة في أولئك الكهنة (راجع إيدن: **تاريخ الفقراء** (١٣٣) ، الكتاب الاول ؛ وغيزو : **تاريخ الحضارة في فرنسا** ؛ ومونتيل : **تاريخ الفرنسيين من مختلف الطبقات** (١٣٢) ، الخ) ، في حين كان الكهنة الصغار من جهة أخرى ، وعلى الاخص في مطلع العصر الوسيط ، يحرضون الإقنان على « الاحتجاج » و « الثورة » ضد السادة الإقطاعيين العلمانيين (راجع على الاخص مجموعة التشريعات الشهيرة لشارلمان) . راجع كذلك ما كتب أعلاه بشأن « الطبقات المضطهدة » وثوراتها في القرن الرابع عشر بصدد « الاضطرابات العمالية التي اندلعت هنا وهناك » .

ان الاشكال الباكورة 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 **الصغيرة** الى الطبقات **المضطهدة الكبيرة** .

« الآن ، حين يجب على كل امرئ ان يتشف ك**ي يصبح انسانا** » (« كيف » ، على سبيل المثال ، « يعرف » العمال الكاثاليونيون انه « يجب على كل امرئ ان يتشف ك**ي يصبح انسانا** » ؟) ، « يتطابق الزام الإنسان بالعمل الإلهي مع المبودية » (ص : ١٥٨) .

وبالتالي ، فقبل سبارتاكوس وانتفاضة المبيد ، كانت المسيحية هي التي منعت « الزام الإنسان بالعمل الإلهي » من « التطابق مع المبودية » ؛ وفي أيام

سبارتاكوس ، فان فكرة « الانسان » وحدها هي التي ألقت هذه العلاقة واتت بالصودية - « أو لعل » شترنر سمع « حتى » شيئاً ما عن العلاقة بين الانتفاضات العمالية الحديثة والإنتاج الآلي وأراد أن يلوح 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 . « وإذا كان الامر كذلك ، فانه « في الحقيقة ليقال إذن » ان لدينا هنا تاريخاً « أوحده » للحركات العمالية .

الإنشاء التاريخي الثاني

« لقد بشرت البورجوازية بانجيل المتعة للمادية ، وهي تدهش الآن لان هذا المذهب يجد مؤيدين له بينما ، نحن البروليتاريين » (ص : ١٥٩) .

لقد كان العمال راغبين 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 ردفه العرضيين (أ) - وتصيب الصفحة الثانية تاريخ شترنر . التاريخ المقدس . وحسب التاريخ المادي . فان الارستقراطية هي التي كانت سبابة الى وضع انجيل المتعة الدنيوية في مكان متعة الانجيل ؛ وان « البورجوازيين الواقعيين قد كرسوا انفسهم بادى ذي بدء للعمل من أجلها ، متخليين لها بكل خبث عن المبادئ التي حرموا هم انفسهم منها بفعل قوانين مناسبة (وبذلك فان قوة الارستقراطية انتقلت ، في شكل المال ، الى جيوب البورجوازيين) .

وحسب تاريخ شترنر ، فقد اقتضت البورجوازية راضية على السمي الى « المقدس » ، على الخلود الى عبادة اللولة وعلى « تحويل جميع الاشياء الموجودة الى اشياء وهمية » ، ولم يكن بد من اليسوعيين من أجل « انقاذ الحسية من الانحطاط التام » . ووفقاً لهذا التاريخ الشترنري ذاته ، فان البورجوازية 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 « الأفكار وحدها تسود في العالم » . وهكذا يجد ترائب شترنر نفسه « بين ردفه » (ب) .

(١) ambas sud valientes posaderas ، بالإسبانية في النص الاصل .

(ب) ambas posaderas ، بالإسبانية في النص الاصل .

الإنشاء التاريخي الثالث

ص : ١٥٩ : « بعدما حررت البورجوازية البشر من استبداد وتمسف هذا المرء أو ذاك ، يبقى ذلك النمط من التعسف الذي نشأ من وضعية العلاقات التي يمكن أن تسمى مصادقة الظروف . تبقى - السعادة وأولئك الذين وافتهم السعادة (١) .

ومن ثم يجعل القديس سانشو الشيوعيين « يكتشفون قانونا ونظاما بضمان حدا لهذه التذبذبات » (التذبذبات من هذا النمط) ؛ وأن كل ما يعرفه في ههنا الشأن هو أنه ينبغي على الشيوعيين أن ينادوا الآن : « فليكن هذا النظام مقدسا من الآن فصاعدا ! » (بينما كان ينبغي له بالأحرى أن ينادي الآن : فليكن اضطراب نوهامي نظام الشيوعيين المقدس) . « هنا الحكمة » (رؤيا القديس يوحنا ، ١٣ ، ١٨) . « من له فهم فليحسب عدد » السخافات التي يحشرها شترنر هنا - وهو بالغ الاطناب عادة ويكرر نفسه دائما - في أسطر قليلة .

إن العبارة الأولى ، في شكلها الأعم ، تقرر ما يلي : بعدما الفت البورجوازية الاقطاعية ، 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 للمبتدئ بل لا بد لها أن تحوله إلى الأسلوب المركب الثاني التركيب (ج) للمبتدئ . ذلك أن القديس ماركس ، أولا ، يصدق البورجوازيين الذين يتحررون حين يقولون أنهم ، « إذ تحرروا من استبداد وتمسف هذا المرء أو ذاك ، قد حرروا كتلة المجتمع بصفته كلاً من هذه الشرور . ثانياً ، في الحقيقة أنهم لم يتحرروا من « استبداد الأفراد وتمسفهم » ، بل من طغيان النقابة الحرفية ، والهيئة الحرفية ، والمرتبة ، وبالتالي كانوا الآن للمرة الأولى ، بصفتهم بورجوازيين فرديين فطليين ، في مركز يفرضون منه « التعسف والاستبداد » على العمال . ثالثاً ، أنهم لم يلقوا سوى المظهر الأكثر أو أقل مثالية لتعسف الأفراد واستبدادهم السابقين ، كما يقيموا في مكانهما هذا التعسف وهذا الاستبداد الجديدين في كل قسوتهم المادية . لم يكن يريد ، هو البورجوازي ، أن يكون « تصفه واستبداده » مقيد بعد الآن « بالتعسف والاستبداد » الخاصين بالسلطة السياسية السابقة المركزة في الملكية والنبالة

(١) إن المؤلفين قد عدوا قليلا في هذه الاستشهاد من شترنر .

(ب) mode simple ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) mode composé et bicomposé ، بالفرنسية في النص الأصلي .

والنقابات الحرفية ، بل مقيدین على الأكثر بالمصالح العامة فقط للطبقة البورجوازية بأكملها كما يعبر عنها في التشريع البورجوازي . أنه لم يفعل شيئاً أكثر من الفناء التمسف والاستبداد اللذين يقفان حجزاً عثرة في وجه تمسف واستبداد البورجوازيين العردين (انظر « الليبرالية السياسية ») .

فبدلاً من أن يقوم القديس سانشو بتحليل واقعي لحالة العلاقات التي أصبحت ، مع حكم البورجوازية ، حالة مختلفة كل الاختلاف لعلاقات مختلفة كل الاختلاف ، يتركها قائمة في شكل المقولة العامة « حالة » ، « الخ » ، ويسبغ عليها الاسم الأكثر غموضاً « لمصادفة الظروف » ، فكان « تمسف واستبداد هذا الفرد أو ذاك » ليساً بحد ذاتهما « حالة من العلاقات » . وأما تخلص هكذا من القاعدة الواقعية للشيوعية ، أي الحالة المحددة للعلاقات في ظل النظام البورجوازي ، فإنه يستطيع الآونة أيضاً أن يحول هذه الشيوعية الهوائية الى شيوعية مقدسة . « في الحقيقة أنه يقال » ان « شترنر » هو « انسان ثروته » التاريخية « مثالية خالصة » ، وهمية – « **الصلوة الكامل** » (انظر « الكتاب » ، ص : ٣٦٢) .

ان هذا الانشاء العظيم ، او بالأحرى مقدماته ، يكرر مرة أخرى في الصفحة ١٨٩ بتأكيد كبير في الشكل التالي :

« ان الليبرالية السياسية قد الفت التفاوت بين السادة والخدم ؛ لقد انتجت **انعدام السلطة** ، الفوضى » (٩) ؛ « ان السيد قد فصل عن الفرد . عن الإنساني . كي يصبح **شبحاً** ، 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 فإنه يمكن اعتبار الشيوعية . بتبرير مساو . على أنها التحرر من سيطرة هؤلاء السادة العديدين . وعلى أي حال ، فان هذا ما لا يستطيع القديس سانشو أن يسمح به ، لان انشاءاته المنطقية للشيوعية وكسل نظامه عن « الاحرار » سوف تضطرب اذن . لكن تلك هي الحال عبر « الكتاب » برمته . ان نتيجة واحدة من مقدمات قديسنا الخاصة ، حقيقة تاريخية واحدة ، تكفي من أجل اسقاط سلسلة كاملة من النظرات النافذة والنتائج .

الانشاء التاريخي الرابع

في الصفحة ٣٥٠ يشتق القديس سانشو الشيوعية بصورة مباشرة من الفناء القناسة .

١ - الموضوع الرئيسية

« لقد تحقق تقدم فائق عندما فرض الناس أن يعتبروا » (١) « ملاكين .
وبذلك ألغيت العبودية الانقطاعية . وجميع الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين
سوى ملكية أصبحوا من الآن فصاعداً أسلداً » .

(أن هذا العبث ، وفقاً للأسلوب البسيط ، يعني ما يلي : لقد ألغى الرق حالماً
تم الغاؤه) . وأن هذا العبث ، وفقاً للأسلوب المركب ، هو أن القديس سانشو يعتقد
أن الناس أصبحوا « ملاكين » بفضل التأمل المقدس ، بفعل « الاعتبار » ، من جراء
« أنهم يعتبرون » ، في حين أن الصعوبة كانت تستقيم في التحول إلى « ملاكين » ، ثم
جاء الاعتبار من تلقاء ذاته في وقت لاحق ؛ أما الأسلوب الثاني التركيب أخيراً : حين
بدأ إلغاء الرق ، الذي كان محلياً بعد بادي الأمر ، في تطوير عواقبه ، وبذلك أصبح
عمومياً ، توقف الناس عن القدرة على فرض « الاعتبار » بأن التملك جدير بالاعتناء
. بالنسبة إلى الملك أصبح أولئك الذين يملكهم باهظي التكليف (؛ وبنتيجة ذلك فإن
الكتلة العريضة لأولئك « الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين سوى ملكية » ، أي عمال
اجباريين ، « قد أصبحوا من جراء ذلك لا « سادة » بل عمالاً أحراراً » .

٢ - الموضوع التاريخية الصغرى ، التي تشمل حوالي ثمانية قرون . والتي
من المؤكد أن المرء « لن يدرك مبلغ خطورتها » (راجع ويفان ، ص : ١٥٤) .

« وعلى أية حال ، فمن الآن فصاعداً ملكيتك Dein haben وما تملكه
Deine haben ! لا يكتفيان بعد الآن ، ولا يعترف بهما بعد الآن ؛ ومن
جهة أخرى ، فإن قدرتك على العمل وملكك يزدادان قيمة . اننا الآن نأخذ
في الحساب سيادتك على الأشياء كما من قبل » (١) « ملكيتك لها » . أن
عملك ثروتك . أنك الآن سيد أو مالك ما تبذعه بملكك وليس ما تحصل
عليه بالآرث » (المصدر ذاته) .

« من الآن فصاعداً » - « بعد الآن » - « من جهة أخرى » - « الآن » « كما من
قبل » - « الآن » - « أو » - « ليس » - ذلك هو مضمون هذه الموضوع .
وعلى الرغم من أن « شترنر » توصل « الآن » إلى حيث أنك (يعني شليفا)
سيد ما تبذعه بملكك وليس ما تحصل عليه بالآرث ، فإنه يخطر « الآن » له على حين
غرة أن العكس بالضبط هو ما يحدث - وبذلك يجعل الشيوعية تولد كمنسوخ من
زواج هاتين القدمتين المشوهتين .

٣ - النتيجة الشيوعية

« لكن بما أن جميع الأشياء يتم الحصول عليها الآن بالآرث وكل فلس تملكه

يحمل لا طابع العمل، بل طابع الارث » (أوج العبث) « فانه من الواجب
الآن إعادة سهر جميع الامور » .

وعلى هذا الاساس ، فانه في مقنور شليفا ان يتوهم انه قد توصل الى كسلا
نهوض وسقوط الكومونات الوسيطية 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 ٢١ كيف
ينشيء 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 تتلقى شيئا ما ، الوسطة
التي تخدمنا في الحصول عليه . والان ، في الختام ، سوف لا نعالج بالإضافة الى ذلك
سوى بعض « النظرات النافذة » الى « ماهية » الشيوعية ، التي تترتب على المقدمات
المعطاة اعلاه .

وقبل كل شيء ، يزودنا « شترنر » بنظرية الاستغلال جديدة تستقيم فيمايلي :

« ان العامل في مصنع للدبابيس لا ينجز الا قطعة واحدة من العمل ، فهو
لا يعمل الا لكي يهيء عمل رجل آخر يستخدمه الآن ويستغله »
(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 بداه اطلاقا ، لا يستطيع اذن ان يستغل العمال . ويقدم « شترنر »
هنا مثالا بارزا على الوضع المحزن الذي وضعت الشيوعية المتطرفين الالمان فيه . ان
عليهم الآن ان يصنوا كذلك بالامور الدنيوية مثل مصانع الدبابيس ، الخ ، التي
يتصرفون حيالها مثل برايرة فعليين ، مثل هنسود أوجيويو (١٢٢) والزيبلنديين
البدايين .

« وعلى النقيض من ذلك » ، فان الشيوعية الشترنرية « تنادي » (المصدر
ذاته) :

« كل عمل يجب ان يستهدف ارضاء « الانسان » ، وبالتالي فانه »

(« الإنسان ») « يجب أن يصبح سيّدا في عمله أيضا ، يعني أن يكون قادرا على خلقه بصفته كلية » .

يجب أن يصبح « الإنسان » سيّدا ! - أن « الإنسان » باق صانع رؤوس دبابيس ، لكنه بطك عزاء معرفة أن رأس الدبوس جزء من الدبوس وأنه يستطيع أن يصنع الدبوس بكامله . وإن التعب والقرص المسببين عن صنع رؤوس الدبابيس بصورة متكررة إلى الأبد يتحولان ، بفضل هذه المعرفة ، إلى « أرضاء الإنسان » .
[أوام ، يا] برودون !

وهذه نظرة نافذة أخرى :

« بما أن الشيوعيين يعلنون أن **الفعالية الحرة** هي وحدها ماهية «
(iterum Crispinus) (٦) « الإنسان » فهم مثل أي **مذهب مؤسس**
على أيام العمل يحتاجون يوم أحد : وقتا للتمجيد والمعبادة إلى جانب
عملهم الذي لا روح فيه » .

فلندع جانبا « ماهية الإنسان » التي حشرت هنا بالقوة . أن سانشو البائس ملزم فيها عدا ذلك بأن يحول « الفعالية الحرة » ، يعني ما يسميه الشيوعيون الوجود الخلاق كما ينشأ عن التطور الحر بجميع الإمكانيات 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 يحول الشيوعيون إلى « مذهب مؤسس على أيام العمل » . وبما أن يوم عمل المواطن يصادف هنا ، فمن الطبيعي عندئذ أن يصادف يوم أحده في الشيوعية من جديد .

ص : ١٦١ - « أن المظهر الاحدي للشيوعية يستقيم في أن الشيوعي يشاهد فيك الإنسان ، الآخر » .

وهكذا يظهر الشيوعي هنا بصفته « انسلطان » وبصفته « عاملا » . وهذا ما يسميه القديس سانشو (المصدر ذاته) « وظيفة مزدوجة يسندها الشيوعيون إلى الإنسان - وظيفة كسب مادي ووظيفة كسب أخلاقي » .

وهذا هو يدخل إلى الشيوعية حتى « الكسب » والبيروقراطية : وأن الشيوعية

(٦) هذا كريسبينوس من جديد ، والقصد هما الالامة .

« بلغ هدفها الاخير » بذلك طبعاً ، اذ تكف عن كونها شيوعية . وعلى اي حال ، فان شترنر ملزم بهذا التصرف لان كل فرد يعطى في « رابطته » ، التي سوف ينشئها في وقت لاحق ، « وظيفة مزدوجة » - بصفته « انساناً وبصفته « الواحد » - وكقدمة لذلك ، فانه يبرز هذه الازدواجية بان ينسبها الى الشيوعية ، وهي طريقة سوف نصادفها من جديد في نظريته عن الاقطاعية وعن الانتفاع .

ويعتقد « شترنر » في الصفحة ٣٤٤ ان « الشيوعيين » يريدون « ان يسودوا بصورة ودية مسألة الملكية » ، بل يجعلهم في الصفحة ٤١٣ 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 ماكس ان يكشف وجهة النظر الشيوعية عن « الاستعداد لتكران الذات عند الفني » و « تفاني البشر » من مقاطع قليلة عند كايه ، وهو بالضبط الشيوعي الذي يعطى اكثر من اي شيوعي آخر الانطباع بانه 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 المجرّد من شكله الكاثوليكي ، لانه مما لا ريب فيه ان السيد بوشيه يخشى ان تنفر كاثوليكيته كتلة العمال وتصدهم عنه . ويقول بوشيه (أ) : « كيما ينجز المرء واجبه (ب) (devoir) بجدارة : لا بد من التفاني (dévouement) » - فليفهم من يستطيع ! وليعيز من

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] « هنا يدمي القديس ماكس من جديد حكمة الاستيلاء على قلوب الناس والاخذ بالبابهم ، فكان كل حديثه من البروليتاريا المنردة لم يكن سوى تزييف قاسل لوتنتج وبروليتارياه الموصوبة - ان وينتج هو واحد من الشيوعيين القلائل الذين يرفعهم بسمة بلونتشلي .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان جميع الشيوعيين في فرنسا ياحدون على اتباع سان سيمون ولوربه نزعهم السلمية ويختلفون منهم في انهم يخطوا كلها من اي امل في « سوية ودية » ، بالضبط كما ان المقياس ذاته يميز في يربطها بصورة رئيسية البنابيين من الاشتراكيين .

(أ) يحدث ان يدخل ماركس بعض التعميمات اثناء الترجمة ، وهي على أية حال تعديلات طفيفة لا تغير في المعنى مطلقاً . مثلاً يكتب هنا : « ويقول بوشيه » حيث في الاصل (تقول الورشة) . وقد اسقط جزءاً من الجملة : « كي لا يسيء استخدام حقّه » . وقد ترجم قبل قليل فحصل rebuter ضد كايه بظلمين : نفر ، 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 أجل الوحدة الوطنية الكبرى أم من أجل الرابطة العمالية ... يجب أن نكون متحدين دائما ، متفانين (dévoués) دائما لبعضنا بعضا » - يجب ، يجب ! من السهل أن يقال ذلك ، والناس يقولونه منذ زمن طويل ، وسوف يقولونه بعد لفترة طويلة من الزمن ، دون أي مزيد من النجاح : إذا لم يستطيعوا أن يجدوا علاجا آخر ! ان بوشيه (١) يشكو من اتانية الاغنياء ، لكن ما جدوى مثل هذه الشكاوى؟ وان بوشيه (١) ليعلم ان جميع الذين يرفضون التفاني هم اعداء .

ويقول (ب) : « اذا رفض انسان، تحده الانانية . ان يتفاني للآخرين [...] فما العمل لا اننا لا نتردد لحظة واحدة (ج) ، في الجواب : ان المجتمع يملك الحق دائما في ان يأخذ منا ما يفرض علينا واجبتنا ان نضحي به من أجله ... ان التفاني هو الوسيلة الوحيدة من أجل انجاز الواجب . ويجب على كل واحد منا ان يتفاني ، دائما وفي كل مكان . وان ذلك الذي يفرض بدافع الانانية ان ينجز واجبه في التفاني يجب ان يكره على القيام به » - هكذا بهتف بوشيه (د) بالجميع : تفانوا ، تفانوا ، ضحوا بانفسكم ! لا تفكروا الا في التضحية بانفسكم ! افلا يعني هذا اساءة فهم الطبيعة البشرية ودوسها بالافدام ؟ [...] اليست هذه ... نظرة خاطئة : بل تكاد نقول - نظرة صهيانية مضحكة ، حماقة (هـ) « كايه : دحض مفاهيم الورشة » ص : ١٩ : ٢٠ . - وان كايه ليبرهن اذن ، في الصفحة ٢٢ ، للجمهوري بوشيه انه ينتهي بالضرورة الى « اراستقراطية 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 أجل بلوغ أعلى قمم التراتب ا و ؟ » ان مثل

ذلك الحين . كذلك الامر بالنسبة الى pflicht (واجب) . وفي هذه الفقرة من دحض مفاهيم الورشة لكايه ، الصادر في بلويس عام ١٨٤٢ ، لم يستخدم ماركس الاحرف المائلة او الكنية كما وردت جميعا في الاصل .

(١) 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 أجل ...

ن

هذا النظام يمكن أن ينشأ (أ) في ذهن رجل يود أن يصبح البابا أو كاردينالا ! - لكن في أذهان العمال !! « - « ان السيد بوشيه (ب) لا يريد أن يصبح العمل تسليية سارة ، ولا أن يعمل الإنسان من أجل رضائه الخاص ويخلق ملذات جديدة لنفسه . انه يؤكد ... « ان الإنسان موجود على الأرض كي ينجز وظيفة فقط ، واجبا (une fonction, un devoir) وأنه يبشر الشيوخين قائلا : « لا ، ان الإنسان ، هذه القوة العظمى ، لم يخلق من أجل نفسه (n'a point été fait pour lui-même) ... تلك فكرة فظة . ان الإنسان عامل (ouvrier) في العالم ، ويجب عليه أن ينجز العمل (œuvre) الذي تفرضه الاخلاقية على فعالته : ذلك هو واجبه ... الا لا يغيب عن انظارنا حقيقة ان علينا أن 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 سترنر يترجمه كما يلي : من أين لبوشيه أن يعرف مثل هذه المعرفة الجيدة ما ينبغي للإنسان أن يصنعه ؟ [...] وعلى أي حال فليفهم من يستطيع الفهم (ج) . ويستطرد بوشيه (ب) : « ماذا ! اكان على الإنسان أن ينتظر آلاف القرون كيما يتعلم منكم انتم الشيوخين انه قد خلق من أجل نفسه وأنه لا هدف آخر له سوى ان يحيا في جميع المرات 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 suffisante vie) أي الرخاء الذي يكفي كيما ننجز دعوتنا بصورة مناسبة . وكل شيء يتجاوز هذه الحدود [...] سخيف وخطر » . لكن برهن على ذلك ، برهن ولا تكف بالتاكيد والبت مثل نبي ! فمند البداية تحدثت عن آلاف القرون (د) ! ومن بعد . من ذا يؤكد انهم انتظرونا في جميع القرون (هـ) ؟ لكن انت ، لعلهم انتظروك مع جميع

(أ) في الاصل : يمكن أن يقل .

(ب) في الاصل : الورشة .

(ج) Du reste, comprenez qui pourra ، بالفرنسية في النص الاصيل .

(د) في الاصل : وقبل شيء ، لذا نتحدث عن آلاف القرون ؟

هاتان الكلمتان اضافة من ملوكس .

(هـ) في الاصل : لم ينتظرونا ليقولوا ذلك في جميع الازمان .

نظرياتك عن *nationalité française* و *devoir* و *devoûment* و *association ouvrière* (أ) ؟ ويقول بوشيه (ب) : « ختاماً ، نسالكم الا تستأؤوا مما قلناه » ، [١٠٠٠] انا فرنسيون مؤدبون مثلكم تماماً ونسالكم ايضاً الا تستأؤوا (ج) « (ص : ٣١) ويقول بوشيه (ب) : « **صدقونا** ، ان هناك **جماعة** (د) انشئت منذ زمن طويل وانتم اعضاء فيها ايضاً » . ويختم كتابه قائلاً : « يا بوشيه صدقنا ، صر شيوعياً (هـ) » .

« التفاني » ، « الواجب » ، « الالتزام الاجتماعي » ، « حق المجتمع » ، « الدعوة : مصر الإنسان » ، « العمل ، دعوة الإنسان » ، « العمل الاخلاقي » ، « الرابطة العمالية » ، « خلق ما لا غنى عنه من أجل الحياة » - ليست تلك هي الاشياء التي يلوم القديس سانشو الشيوعيين عليها ، والتي يلوم السيد بوشيه الشيوعيين على **تجاهلها** ، وهو اللوم المريب الذي يسخر كايه بدوره منه ؟ اقلنا تصادف هنا حتى « تراتب » شترنر ؟

وفي الختام ، يوجه القديس سانشو الى الشيوعية **الضربة القاضية** (و) في الصفحة ١٦٩ ، اذ يتفوه بالعبارة التالية :

« ان الاشتراكيين ، اذ ينزعون ايضاً **الملكية** » (١) « لا يأخذون في حسابهم ان هذه الملكية تستمر في الوجود في طبيعة الناس بالذات . ايكون المال والاشياء ملكية وحدها . ام ان كل راي هو لي هو شيء . املكه انا ؟ **وبالتالي** ، فان كل راي يجب ان يبطل أو يجعل لا شخصياً » .

اوهل راي القديس سانشو ، بقدر ما لا يصبح راي الآخرين ايضاً ، يملك سلطاناً على اي شيء كان ، حتى على راي انسان آخر ؟ واذا يدفع القديس ماكس الى الميدان براسمال رايه ضد الشيوعية ، فانه لا يفعل من جديد أكثر من ان يستأنف ضدها الاعتراضات البورجوازية المعتق والاكثر تفاعلاً ، وهو بحسب أنه قال شيئاً جديداً

(١) التفاني ، الواجب ، القومية الفرنسية ، الرابطة العمالية ، بالفرنسية في النص الاسلي . انطلاقاً من هنا ، العبارة بالفرنسية في النص الالماني . والعبارة من ماركس . فالاصل يقول : « واخيراً ، لقد انتظروكم جيداً ، انتم ، كي يطمعوا منكم ما هي القومية الفرنسية ، انغ ، انغ » .

(ب) كلمتا « ويقول بوشيه » مضافتان من ماركس .

(ج) في الاصل « ونحن ايضاً ! واننا لنود الا نسيء الى اي انسان ا » .

(د) *communauté* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(هـ) ان كلمتا : « ويختم كتابه قائلاً : يا بوشيه » ، اضافة من ماركس .

(و) *coup de grace* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

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 ، فكانه يتوقف علينا ان كانت الملكية او لم تكن في هذا العالم ؛ الامر الذي يعني ، على اية حال ، اساءة فهم طبيعتنا بصورة كلية (مبحث الإرادة (1) ، باريس ، ١٨٢٦ ، ص : ١٨) :

ومن ثم يعمد السيد دستوت دي تراسي الى البرهان على ان الملكية والفردية والشخصية (ب) متماثلة ، وان « الانا » | moi | تتضمن « لي » | mien | ، ويجد كقاعدة طبيعة للملكية الخاصة ان

« الطبيعة وهبت | الانسان | ملكية حتمية وغير قابلة للنقل ، ملكية في شكل فرديته الخاصة » . (ص : ١٧) - ان الفرد « يرى بوضوح ان هذه الانا هي المالك الاوحد للجسد الذي تحببه ، والاعضاء التي تحركها ، وجميع امكاناتها ، وجميع قواها - وجميع الآثار التي تنتجها ، وجميع أهوائها وأفعالها ؛ 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 يستفيع بهذه الادوات نفسها 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 متماثلتين على هذه الصورة . فان دستوت دي تراسي - متلاعبا 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 :

- (١) Traité de la volonté ، بالفرنسية في النص الاسلي .
- (ب) propriété, individualité et personnalité ، بالفرنسية في النص الاسلي .
- (ج) ملكية وخاص .
- (د) لي .
- (هـ) رأي ، نظرة .
- (و) ملكية .
- (ز) فردية .

« وبالتالي فإنه من المبعث كليا المناقشة فيما إذا كان من الأفضل لأي منا
 ألا 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 المرجح فيه بالنسبة إلينا أن
 تكون مغايرين تماما لما نحن عليه ، وحتى البحث فيما إذا لن يكون من
 الأفضل لنا ألا نوجد مطلقا » (ص : ٢٢) .

« تلك » اعتراضات على الشيوعية « شائمة 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 : « اذ تلفون الملكية،
 أي وجودي كراسمالي ، كملك عقاري ، كصناعي ، ووجودكم كعمال (أ) . فانكم
 تلفون فرديتي وفرديتكم ؛ اذ تمنعونني من استغلالكم . أنتم العمال ، ومن تحصيل
 «رباحي وفوائدي ومداخلتي ، فانكم تمنعونني من الوجود كفرد . وبالتالي فإذا كان
 البورجوازي يعلن للشيوعيين : اذ 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 منظرو البورجوازية يتدخلون كي يعطوا تعجرا عاما
 لهذا التأكيد ، راغبين في أن يوحدهوا على الصعيد النظري ملكية البورجوازية والفردية
 وأن يبرزوا منطقيا هذا التوحيد . حتى يأخذ هذا الهراء إذن في الصيرورة مهيبا
 ومقدسا .

لقد دحض « شترنر » أعلاه الإلغاء الشيوعي للملكية الخاصة بتحويله أولا للملكية
 الخاصة إلى « تملك » ، ومن ثم اعلانه فعل « تملك » كلمة لا غنى عنها ، حقيقة
 أزلية ، لأنه حتى في المجتمع الشيوعي يمكن أن يحدث أن « يملك » شترنر ألم في
 المعدة . وبالطريقة ذاتها بالضبط يؤسس خلود الملكية الخاصة بتحويلها إلى مفهوم
 الملكية ، وذلك باستثماره الرابطة اللغوية بين كلمتي Eigen , Eigentum (ب)
 وإعلانه أن كلمة Eigen (خاص) تشكل حقيقة أزلية . لأنه حتى في ظل النظام
 الشيوعي يمكن أن يحدث أن يكون ألم في المعدة خاصا به . أن هذا الهراء النظري كله،
 الذي يبحث عن ملجأ له في الاتيمولوجيا ، ليكون محالا لو أن الملكية الخاصة الفعلية
 التي يريد الشيوعيون إلغاؤها لم تحول إلى هذه الفكرة المجردة : « الملكية » . أن هذا
 التحويل يوفر على المرء من جهة واحدة عناء الاضطراب 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 قصده فيقول : « مال ماجورون .

(ب) ملكية وخاص .

من السهل اكتشاف تناقض في الشيوعية طالما أنه من اليسير طبعا ، بعد الغناء الملكية (الفعلية) ، أن يكتشف بعد مختلف أنواع الأشياء التي يمكن تصنيفها في صنف « الملكية » . ومن المؤكد أن ما يجري في الواقع هو العكس من ذلك تماما * . ففي واقع الأمر أنني لا أملك الملكية الخاصة إلا بقدر ما أملك شيئا قابلا للبيع ، في حين أن فرديتي [Meine Eigenheit] قد لا تكون قابلة للبيع على الإطلاق . ليس معطفي ملكية خاصة لي إلا بقدر ما أستطيع مقابضته أو رهنه أو بيعه ، بقدر [ما] هو [قابل للتسويق] . أما إذا هو فقد هذه الخاصة ، لذا أصبح باليا ، فقد يمكن أن يحتفظ بعد بعدد من الصفات التي تجعله ذا قيمة بالنسبة لي ، بل يمكن أيضا أن يصبح صفة لي ، وأن يحولني إلى شخص في الأسفل . بيد أنه ليس نمة رجل اقتصاد واحد يمكن أن يفكر في تصنيفه على أنه ملكيتي الخاصة ، طالما أنه لا يمكنني من التحكم في أي قدر من عمل الناس الآخرين ، مهما يكن هذا القدر ضئيلا . إن محاميسا ، ايدولوجيا للملكية الخاصة ، ربما يستطيع بعد أن يخرط في مثل هذا الهذر . إن الملكية الخاصة لاتضيع فردية الناس فحسب ، بل فردية الأشياء أيضا . ليس للأرض صلة بالريع العقاري، وليس للالة صلة بالريع . وبالنسبة إلى الملك العقاري ، فليس للأرض إلا معنى واحد : الريع العقاري ؛ أنه يؤجر أملاكه العقارية ويتلقى ريعا ؛ وإن هذا الريع صفة يمكن للأرض أن تفقدها دون أن تفقد صفة واحدة من صفاتها الأصلية ، مثلا دون أن تفقد أي جزء من خصوصيتها ؛ تلك صفة يتوقف مداها وحتى وجودها على العلاقات الاقتصادية التي تنشأ وتضمحل دون أي أسهام فعال من جانب الملاكين العقاريين الفرادى . وينطبق الأمر ذاته على الآلات . أما إن الرابطة القائمة بين المال، وهو الشكل الأعم للملكية ، والخصائص الشخصية ضئيلة جدا، وأما أنهما متعارضان بصورة مباشرة حتى درجة كبيرة ، فهذا ما عرفه شيكسبير من قبل بصورة أفضل من بورجوازيينا الصغار المولعين بالنظرية :

إن قدرا كبيرا من هذا سوف يجعل من الأسود أبيض ،
ومن القبح وسيفا ، ومن الخطأ صولبا ، ومن الدنيء نبلا ،
ومن الشيخ فتى ، ومن الرعديد شجاعا .
هذا العبد الأصفر ...
سوف يكرس الجلوم ...
هذا هو ما يجعل الأملة البالية تتزوج من جديد ،
فهي التي يتقبأ المرء لدى مشاهدة منزلها القلر
وقروحها المتورمة ، يضحكها هذا ويطيها ،

★ [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] إن الملكية المفهامة الفعلية شيء عام حتى الدوغة القصوى وليس له صلة على الإطلاق بالفردية ، بل هو في حقيقة الأمر يظل الفردية بصورة مباشرة .
فأنا لست فردا إلا بقدر ما لا أكون ملكا خاصا . وهي المادة يؤيدها في كل يوم زيجبات المال .

من أجل يوم المرس الجديد . . .

إيه إيه الإله المنظور
الذي تسبك لحمة المستحيلات ،
وتجعلها في عناق وثيق ! (١٢١)

وبكلمة واحدة ، فإن الربيع العقاري ، والربيع ، الخ ، هذه الاشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الإنتاج ، وليست علاقات « فردية » إلا بقدر ما لم تصبح أغلالا تقيد القوى المنتجة القائمة .

ووفقا لدستوت دي تراسي ، لا بد 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 الأسر جدا عليه أن يبرهن ، مستخدما اللغة الخاصة به ، على هوية العلاقات التجارية والفردية . بل العلاقات الإنسانية على العموم ، ما دامت هذه اللغة هي نفسها نتاجا 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 (أ) : **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 جميعا تعابير تستخدم سواء للعلاقات التجارية أم للصفات والعلاقات المتبادلة للأفراد من حيث هم أفراد . وتلك هي الحال أيضا في اللغات الحديثة الأخرى . وإذا انكب القديس ماكس بصورة جديّة على استغلال هذا الالتباس اللغوي ، فإنه يستطيع أن يتجسس بكل سر في التوصل إلى سلسلة براقعة من الاكتشافات الاقتصادية الجديدة ، دون أن يعرف شيئا عن الاقتصاد السياسي ؛ ذلك أن حقائقه الاقتصادية الجديدة تقع كلها في حقيقة الأمر ، كما سنرى في وقت لاحق ، في إطار هذا الترادف .

(أ) **Property** ، بالانكليزية في النص الأصلي .

(ب) جدارة ، قيمة .

(ج) التعامل ، التجارة ، المواصلات .

(د) مبادلة ، مقايضة .

ان صاحبنا جاك الطيب ، الساذج ، يتناول التلاعب البورجوازي بكلمتي Eigentum | ملكية | و Eigenschaft | صفة | بصورة حرفية جدا و بلهفة مقدسة فائقة ، بحيث يجازف بأن يملك سلوك ملاك خاص حيال صفاته الخلقية الخاصة ، كما سنرى فيما بعد .

واخيرا ، في الصفحة ٤٢١ ، بلقن « شترنر » الشيوعية ما يلي :

« في الحقيقة انها » (يعني الشيوعية) « لا تهاجم الملكية ، بل ضياع الملكية » .

ولا يفعل القديس ماركس ، في هذا الكشف الجديد له . الا ان يكرر قولاً ماثورا قديما استخدمه من قبل مرارا وتكرارا اتباع سان سيمون على سبيل المثال . راجع مثلا دروس عن الصناعة والمالية ، باريس ، ١٨٤٢ (١٢٧) ، حيث نستطيع ان نقرأ فيما نقرأه :

« ليست الملكية هي التي ألقيت 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 بيير لورو . قد تناولها بسرور عظيم الاشتراكيون الالمان المولعون بالتأمل ، واستخدموها من اجل مزيد من التأمل . حتى انتهت أخيرا الى افصاح المجال للمناورات الرجعية . وفي الممارسة للمعطيات المالية الدنيئة ، فاننا لن نعالجها هنا حيث لا نقول شيئا ، لكن في وقت لاحق ، بصدد الاشتراكية الحقيقية .

ان القديس سانشو . [متبعاً] مثال فونيفر ، الذي [استفله] ريخاردت . يفتبط بتحويل البروليتاريين . [واذن] الشيوعيين أيضا ، الى « صعايك » . وانه ليعترف « صعلوكه » في الصفحة ٣٦٢ كما يلي : « انسان ثروته مثالية محضة » . واذا اسس « صعايك » شترنر مملكة للصعايك يوما ، كما فعل منسولو باريس في القرن الخامس عشر . فان القديس سانشو سوف يكون ملك الصعايك اذن ، لانه « الصعلوك » الكامل . الانسان الذي لا يملك حتى الثروة المثالية المحضة ، وبالتالي يحيا على فائدة رأسمال رايه .

٥ - الليبرالية الانسية

بعدما رتب القديس ماكس الليبرالية والشيوعية على هواه وجعل منهما نمطين ناقصين لوجود « الإنسان » الفلسفي ، وكذلك للفلسفة الالمانية الحديثة على العموم ، وقد كان له بمعنى ما الحق في ذلك : فقد اتخذت الشيوعية ، فضلا عن الليبرالية ، في المانيا شكلا بورجوازيا 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 ملية جدا (راجع ايضا « اقتصاد العهد القديم ») :

١ - ليس الفرد المنفصل الانسان ، وبالتالي لا قيمة له - انه لا يملك الإرادة الشخصية ، ولا القوة على الامر والنهي - « الذي أسمه سوف يسمى » : « بدون سيد » - الليبرالية السياسية ، التي عالجناها أعلاه .

٢ - لا يملك الفرد المنفصل شيئا انسانيا ، وبالتالي لا يساوي ما لي أو لك أو أي ملكية : « معدم » - تلك هي الشيوعية ، والتي عالجناها كذلك من قبل .

٣ - في النقد يجب على الفرد المنفصل أن يخلي المكان للانسان ، الذي اكتشف الآن للمرة الأولى : « بدون اله » - هوية « بدون سيد » و « معدم » - تلك هي الليبرالية الانسانية (ص : ١٨٠ ، ١٨١) - وفي عرض أكثر تفصيلا لهذه الوحدة السلبية الأخيرة ، تبلغ سذاجة جاك الراسخة القعة التالية (ص : ١٨٩) :

« ان أنانية الملكية فقدت ملكيتها الأخيرة حتى اذا كانت كلمة « الهى » قد فقدت كل معنى ، ذلك » (يا لها من « ذلك » سامية !) « ان الله لا يوجد الا اذا كان ينطوي على خلاص كل فرد ، بالضغط كما يسعى الفرد الى خلاصه في الله » .

وفقا لذلك ، فان البورجوازي الفرنسي سوف « يفقد » ملكيته « الأخيرة » حالما تلقى كلمة adieu (١) من اللغة . وبصورة متفقة كليا مع الانشاءات السابقة ، فان الملكية في الله ، الملكية المقدسة في السماء ، ملكية الوهم ، وهم الملكية ، ينادى

(١) وداعا . لغة تلاعب باللفاظ هنا : الله Dieu ، وداعا adieu .

بها هنا الملكية الاسمى وملاذ الملكية الاخير .

وانطلاقا من هذه الادهام الثلاثة عن الليبرالية والشيعية والفلسفة الالمانية ،
يلقى الآن انتقاله الجديد - والاخير هذه المرة ، شكرا « للمقدس » - الى « الإنا » .
وقبل أن نتأثره في هذا الدرب ، فلنلق نظرة أخيرة على « نضاله » الحياتي « الشاق »
الاخير ضد « الليبرالية الانسية » .

بعدما اجتاز صاحبنا الفاضل سانشو التاريخ بأسره في دوره الجديد كفارس
ثامه(أ)، وبصورة ادق الفارس الفاجع اللامع(ب)، مقابلا في كل مكان الأرواح والاشباح ،
و « بنات أوى وبنات النعام ، والفغاريت والفيلان ، ووحوش القفر والطيور
الجارحة ، والقوق والقنفذ » (راجع أسعيا ، ٣٤ ، ١١ - ١٤ ، « ومطيفا بها » ،
لشد ما سوف يكون سميدا الآن ، بمد مناهاته عبر جميع هذه الأراضي المختلفة ،
اذ يبلغ أخيرا جزيرته العزيزة باراتاريا (١٢٨) ، « الأرض » في ذاتها ، حيث ينتقل
« الإنسان » في الحالة الطبيعية الخاصة(ج) ! فلنتذكر مرة أخرى عبارته الكجرى ،
المنقيدة المفروضة عليه ، التي يرتكر عليها كل انشائه التاريخي ، والتي معناها أن :

« الحقائق التي تنشأ عن مفهوم الإنسان تبجل بوصفها الهامات ...
مقدسة لهذا المفهوم بالذات » : « أن الهامات هذا المفهوم المقدس » :
حتى « مع الغاء 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 وتوسّع من قِبَل الناس على اعتبارها
الهامات لمفهوم « الإنسان » ، ويمكن للمرء أن يتذكر أيضا « ترانب » القديس ماكس .
والآن هيا الى الليبرالية الانسية .

في الصفحة ٤٤ ، حيث القديس ماكس « باختصار » « يجابه وجهته نظر
فيورباخ اللاهوتية بوجهة نظرونا » : لا نعلم فيورباخ في أول الامر الا بمجرد
عبارات . وكما رأينا من قبل بصدد صناعة الأرواح ، حيث يضع « شترنز » معدته
في عالم النجوم (ديوسكوروس ١٢٩) الثالث ، النصير ، النجد ضد داء البحر) ،
لانه هو ومعدته « اسمان مختلفان لشيئين مختلفين كل الاختلاف » (ص : ٤٢) ،

(١) Caballero andante ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) Caballero de la tristisima figura ، بالاسبانية في النص الاصلي .

وكذلك هنا أيضا تتراءى الماهية (Wesen) (٢) 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 ، فإنه لا يفارق على الإطلاق ما اذا
رأينا هذه الماهية خارج الإنسان بوصفها « الله » أو وجدناها في
« الإنسان » وسمناها « ماهية الإنسان » أو « الإنسان » ؛ أنا لست
الله ولا الإنسان ؛ لست الوجود الاسمي ولا ماهيتي - وبالتالي فإنه
لا يفارق ، على الاغلب ، ما اذا فكرت بهذه الماهية على أنها في باطني أو
في خارجي » .

وهكذا فإن « ماهية الإنسان » تفترض بصورة مسبقة هنا على أنها شيء
موجود ، فهي « الوجود الاسمي » ، وهي ليست « الانا » . وبدلاً من أن يقول القديس
ماكس شتاين عن « الماهية » يقتصر على البيان البسيط بأنه لا يفارق « ما اذا فكرت
بها على أنها في باطني أو في خارجي » ، في هذه المحلة أو تلك . أما أن هذه الالمهارة
بالماهية ليست مجرد أعمال انشائي . فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أنه يميز هو
نفسه بين الجوهرى واللا جوهرى ، وأنا نستطيع أن نجد عنده حتى « الماهية النبيلة
للانثية » (ص : ٧٢) . وفيما عدا ذلك ، فإن كل ما قاله المنظرون الالمان حتى الآن
عن الماهية واللاماهية بصادف برمتها سلفاً . وبصورة أفضل حتى درجة بعيدة :
عند هيجل في كتابه « المنطق » .

وان « شترنر » ليتقاسم ، بحس غير مخلود من الاستقامة ، أوهام الفلسفة
الالمانية : وتضع حدة هذا الوهم في استبداله التاريخ « بالإنسان » . أنه يجعل من
الإنسان الشخصية الفاعلة (ب) الوحيدة ويعتقد أن « الإنسان » قد صنع التاريخ .
ولسوف تصادف من جديد هذا التصور عند فيورباخ الذي يقبل « شترنر » أوهامه
مغمض العينين كما يبني المزيد على أسسها .

ص : ٧٧ : « على العموم لا يفعل فيورباخ سوى قلب المسند اليه والمسند،
مفضلاً الآخر بينهما . لكن بما أنه يقول هو نفسه : « ليس الحب مقدساً
لأنه من صفات الله (ولا اعتبره بالناس قط مقدساً لهذا السبب) ، لكنه
من صفات الله لأنه الهى بنفسه ولتفقه » ، فقد كان في مقدوره أن

(٢) « Wesen » يمكن أن تعني اما الماهية أو الوجود .

(ب) Dramatis persona ، باللاتينية في النص الاصلى .

يستنتج انه من الواجب خوض النضال ضد المستندات نفسها ، ضد الحب وكل ما هو مقدس . إيان له أن يأمل في تحويل الناس بعيدا عن الله اذا ترك الاصلي لهم ؟ واذا كان الشيء الرئيسي بالنسبة الى الناس ، كما يقول فيورباخ ، لم يكن الله قط ، بل صفاته فحسب . فقد كان في مقدوره أن يستمر في ترك هذا البهرجان لهم ، ما دامت الدمية ، يعني اللب الفعلي ، باقية بمد .

وبالتالي ، فما دام فيورباخ نفسه يقول هذا ، فان هذا السبب كاف لجاءك المتفل كي يصقل ان الناس قدروا 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 لسانشو بالضبط ما حدث له قبلا عند سرفانتس ، حين وضعت اربع أرجل خشبية تحت سرجه أثناء رقاذه واختطف حماره من تحته .

وبإشر سانشو ، 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 الممثلين المتنكرين الذين يحملون جدث العالم الى القبر ، لكنهم يمتعون بانوابهم واكفانهم التي تقيد حركتهم ، وبذلك يسهلون على هيدلجنا أن يقلبهم بضربة من رمحه وان يجلدهم جلدا عنيفا . وان المحاولة الاخيرة من أجل الاستمرار في هذا النقد للدين المعتبر مجالا مستقلا (وهو نقد بلغ حد الانهالك) ، المحاولة الاخيرة من أجل البقاء في اطار مقدمات النظرية الالمانية والتظاهر في الوقت ذاته بتجاوزها . المحاولة الاخيرة لاستخراج مادة من هذه العقلمة المجرومة لصنع حساء مائع من أجل « الكتاب » - هذه المحاولة الاخيرة استقامت في مكافحة الشروط المادية . لا في شكلها الفعلي ، ولا حتى في سيماء الاوهام الدنيوية التي يشارك بعد فيها أولئك الذين يرسفون عمليا في أغلال العالم الراهن . بل مكافحتها في الخلاصة السماوية لشكلها الدنيوي على اعتبارها مستندات ، انبثاقات من الله ، على اعتبارها ملائكة . وهكذا فان السماء قد أهلت من جديد وخلق مواد جديدة غزيرة من أجل الطريقة القديمة لاستغلال هذه الملكة السماوية . وهكذا فان النضال ضد الاوهام الدينية - ضد الله - قد أحل من جديد محل الصراع الفعلي . ان القديس برونو ،

(١) engenioso hidelgo ، بالاسبانية في النص الاصلي . والهيدلج هو احسد

النيلاء الاسبان من الطبقة الفقيرة .

الذي يكسب خبزه بالاوهوت ، يقوم في « نضاله الحيائي الشاق » ضد الجوهر بالمحاولة ذاتها لمصلحته الخاصة (أ) كي يخرج بصفته لاهوتيا من حدود اللاهوت . ليس « جوهره » شيئا آخر سوى صفات الله المكثفة في اسم واحد ؛ وإذا استثنينا « الشخصية » التي يحتفظ بها لنفسه - فليست صفات الله هذه بدورها سوى أسماء مؤلمة لافكار البشر عن علاقاتهم التجريبية المحددة . وهي افكار يتلقون 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 . وجين برهن فيورباخ على ان العالم الديني ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الارضي الذي لا يظهر عنده الا في صورة صيغة مجردة فحسب . فان النظرية الالمانية قد جوبهت بصورة عفوية بالسؤال الذي بقي دون جواب : كيف حدث ان الناس « حشروا في رؤوسهم » هذه الاوهام ؟ وحتى بالنسبة الى المنظرين الالمان ، فان هذا السؤال قد عبد الطريق الى النظرة المادية الى العالم ، وهي نظرة لا تتجرد عن القناعات ، لكنها تنقيد تجريبيها بالمقدمات المادية الفعلية بعفتها هذه ، ولهذا السبب كانت ، للمرة الاولى - نظرة نقدية الى العالم بصورة فعلية . ولقد اشير الى هذا التطور من قبل في الحويلات الالمانية الفرنسية - في Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie | مدخل الى نقد فلسفة الحق عند هيجل | وفي Zur Judenfrage | المسألة اليهودية | . لكن بما ان هذه الإشارة تمت بواسطة الاسلوب الفلسفي التقليدي - فان التمايز الفلسفية التقليدية التي تسربت الى هذين المؤلفين ، من نمط « الماهية الانسانية » و « الجنس » : الخ - قد أعطت المنظرين الالمان الحجة اللازمة من أجل اساءة فهم منحى التطور الفعلي والاعتقاد بأن المقصود في هذه الحال انما هو مرة أخرى اعطاء صيغة جديدة لكوتهم النظرية المهترئة - بالضبط كما ان الدكتور ارنولد روج ، الدكتور غوازيانو (ب) للفلسفة الالمانية ، قد توهم ان في مقدوره الاستمرار كما كانت الحال من قبل في التلويح فيما حوله بتراعيه الاخرين واظهار قناعه المتخلف 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 ان يتخلص منها نفزة واحدة ويكرس نفسه كرجل عادي للدراسة الواقعية الفعلية . هذه الدراسة التي تتوفر لها ايضا مقادير هائلة من المواد الادبية . المجعولة طبعا من الفلاسفة . وحين يصادف المرء بعد ذلك ، من جديد ، اناسا من طراز كروماخر او « شترنر » ، فانه يكتشف انه قد خلفهم منذ زمن طويل « وراءه » وتحت . ان الفلسفة بالنسبة الى دراسة العالم الواقعي كالاستمناء بالنسبة الى الحب الجنسي . ان القديس سانشو

(أ) Pro aris et focis ، باللاتينية في النص الاسلي .

(ب) Dottore Graziano ، بالإيطالية في النص الاسلي .

الذي يظل متمسكا بحزم بمالم الافكار الخالصة بالرغم من انعدام الفكر عنده - وهو ما اشرنا اليه بكل صبر وأشار هو اليه بكل تشديد - لا يستطيع بالطبع ان يخرج منه الا بواسطة مصادرة اخلاقية ، مصادرة « انعدام الفكر » (ص : ١٦٦ من « الكتاب ») . انه البورجوازي يفلت من التجارة بواسطة **الافلاس الفوضوي** (١٤٠) ، الامر الذي لا يجعل منه بروليتياريا بالطبع ، بل بورجوازيا مفلسا لا يملك شروى تقير . انه لا يصبح رجلا من العالم ، بل فيلسوفا مفلسا بدون افكار .

ان صفات الله المتقولة عن فيوربارخ الذي يجعل منها قوى واقعية تسود البشر ، كهنة كبار ، هي نفس الهولة التي يكشف « شترنو » وجودها والتي استبدلت بالعالم التجريبي . وانه لصحيح جدا ان « فرديته الخاصة » بكاملها لا تقوم الا على ما « حشر في راسه » . واذا كان « شترنو » (انظر ايضا ص : ٦٣) ياخذ على فيوربارخ انه لم يتوصل الى اية نتيجة لانه ، كما يقول شترنو ، يجعل من المسند مسندا اليه والعكس بالعكس ، فهو نفسه اعجز حتى درجة كبيرة من التوصل الى اي شيء ، [لانه] يقبل مفضض المينين بهذه المسندات الفيورباخية ، المحولة الى مسندات اليها ، معتبرا اياها شخصيات تسود [العالم] ، يقبل مفضض المينين 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 ياخذه على فيوربارخ . والان ، بعد ان يتخلص كليا على هذا الفرار من المضمون الفعلي الذي كان موضوع البحث ، بمقايضته لقاء « المقدس » الذي يبقى بالطبع ازليا وثابتا ، فانه ينخرط في نضاله ، اي يكشف عن « نقوره » . ان فيوربارخ يملك بعد الوعي « بان المقصود بالنسبة اليه تدمير وهم ليس غير » - وهذا ما ياخذه عليه القديس ماكس (ص : ٧٧ من « الكتاب ») - بالرغم من ان فيوربارخ يعلق بعد اهمية كبيرة جدا على النضال ضد هذا الوهم . وعند « شترنو » « رحل » هذا الوعي ايضا بصورة نهائية ، فهو يؤمن فعليا بسيطرة الافكار المجردة للايديولوجية في العالم الحالي ؛ وانه ليعتقد - في نضاله ضد « المسندات » ، ضد المفاهيم ، انه لا يهاجم وهما بعد الآن - بل القوى التي تتحكم في العالم بصورة فعلية . ومن هنا كانت طريفته في قلب جميع الاشياء راسا على عقب ، ومن هنا كانت السداجة الهائلة التي تجعله ياخذ جميع الاحوام المناققة ، وجميع رفاعات البورجوازية ، على انها نقد حقيقي . وفيما عدا ذلك ، فانه يتنفع من مقال « شترنو » و « دميته » الخاصة . « الكتاب » ، ان هذه « الدمية » ابعد 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 تمد (٩١) صفحة تكاد لا تستحق حتى اسم « البهرجان » . - وعلى اية حال ، فاذا كان يجب ان نكشف نوعا ما من « اللب » فيه ، فهذا اللب هو اذن **البورجوازي الصغير الاتقي** .

وعلى أي حال ، فإن القديس ماكس في «الشرح الدفاعي» ينيرنا بكل سداجة عن أصول حقه على «المسندات» . أنه يستشهد بالفقرة التالية من **جوهري** المسيحية (ص : ٣١) : « أن ذلك المراء الذي لا تشكل مسندات الكائن الإلهي ، أي الحب والحكمة والمدالة ، شيئا بالنسبة إليه هو وحده الملحد الحقيقي ، من دون ذلك المراء الذي المستند إليه لهذه المسندات هو وحده لا شيء بالنسبة إليه » - ومن ثم يهتف ظافرا : « **لا ينطبق هذا على شترنر ؟** » - « هنا حكمة » . أن القديس ماكس يجد في الفقرة الواردة أعلاه تنويعا عن الكيفية التي يجب أن يتصرف المراء بها كي يذهب « أبعد من الجميع » . وأنه ليصدق فيورباخ ، معتقدا أن ما قاله هنا الأخير لتوه يكشف عن « ماهية » « **الملحد الحقيقي** » ، ويترك لفيورباخ أن يكلفه بهذه « المهمة » : أن يصبح « **الملحد الحقيقي** » . أن « **الأوحد** » هو « **الملحد الحقيقي** » .

وأنه « يعالج » الأمور بصدد القديس برونو أو « النقد » بسداجة أعظم منه بصدد فيورباخ . وسوف نرى بصورة تدريجية جميع الأمور التي يسمح « للنقد » بأن يفرضها عليه ، وكيف يضع نفسه تحت رقابته البوليسية ، وكيف يترك له أن يعطي عليه أسلوبه في الحياة ، « دعوته » . ويكفي حاليا أن نذكر كنموذج عن إيمانه بالنقد أنه يعامل في الصفحة ١٨٦ « النقد » و « الجمهور » على أنهما شخصان يتقاتلان و « ويسعيان » إلى التحرر من الإلانية : بينما في الصفحة ١٨٧ « يأخذهما » كليهما » كما ... يعتبران نفسيهما » .

ومع النضال ضد الليبرالية الإنسية ينتهي النضال الطويل للعهد القديم ، حين كان الإنسان مؤدبا للأوحد ! لقد اكتمل الزمان ، وهذا أنجيل النعمة والمباعدة نبشر به الإنسانية الخاطئة .

.

إن الصراع على « الإنسان » هو تحقيق الكلمة ، كما هو مكتوب عند سرفانتس في الفصل الحادي والعشرين الذي يعالج « الفامرات النبيلة والشمع المالي لخوذة مامبرينو » . أن صاحبنا سانشو ، الذي يقلد في كل شيء سيده السابق الذي أصبح خادمه حاليا ، « قد أقسم أن يستولي على خوذة مامبرينو » - الإنسان . وبعدما بحث عبثا ، في « حملاته » (أ) المختلفة ، عن الخوذة المرغوبة عند الإقدمين والمحدثين . والليبراليين والشيعيين ، « وقع بصره على رجل يمتطي جوادا يحمل على رأسه شيئا يتألق مثل الذهب » . وخاطب دون كيشوت - شيليفا كما يلي : « إذا لم أكن مخطئا ، فإن هناك امرأة يقترب منا ، يحمل على رأسه تلك الخوذة التي تخص مامبرينو التي أقسمت بشأنها القسم الذي تعرفه » . ورد عليه دون كيشوت ، الذي اكتسب في هذه الأثناء مزيدا من الحكمة : « احترس جيدا مما تقول ، يا صاحب السعادة ، واحترس أكثر أيضا مما تفعل » . « قل لي ، ألا تستطيع أن

(أ) الكلمة الأصلية « **Auszuge** » المستخرجة في النص يمكن أن تعني رحلات ، وحملات ، كما

يمكن أن تعني مقتطفات .

ترى ذلك الفارس القادم نحونا على جواد رمادي لرقش وعلى رأسه خوذة ذهبية . ويرد دون كيشوت : « كل ما أراه وأبينه رجل على حمار أغبر مثل حمارك وعلى رأسه شيء بلع » . ويقول سانشو : « حسنا ، تلك هي خوذة مامبرينو » .

ويقرب منه في هذه الأثناء ، بخب خبيا ويبدأ ، الحلاق المقدس برونو على حماره ، النقد وعلى رأسه طست الحلاق . ويندفع القديس سانشو نحوه موجها إليه رمحه ، فيقفز القديس برونو عن حماره ، ويلقي بالطست من يده (ولقد شاهدناه بالفعل يظهر بدونه هنا ، في المجمع) وينطلق عبر الحقول ، « ذلك أنه هو النقد نفسه » . ويلتقط القديس سانشو بضربة عظيمة خوذة مامبرينو ، وحين يشير دون كيشوت الى أنها تشبه طست حلاق كل الشبه يرد عليه قائلا : « 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 ! » .

« الآن ، وقد استولى على خوذته ، « الانسان » ، فإنه يضع نفسه في مواجهته ، يتصرف حياله كما يتصرف حيال « الد أعدائه » . ويعلم بكل صراحة (وسوف نرى فيما بعد السبب في ذلك) أنه هو (القديس سانشو) ليس « بالإنسان » بل « اللا إنسان » . وفي قنّاع هذا « اللا انساني » يتسلق سيرا مورينا (١٨) ، كيما يتهيأ بأعمال التكفير من أجل اشراق المهسد الجديد . وهناك يجرد نفسه من ثيابه ليصبح « عاريا تماما » (ص : ١٨٤) كيما يتوصل الى فرديته الخاصة ويتخطى ما يفعله سلفه في الفصل الخامس والعشرين من سرفانتس : « وأما نزع بنطاله على وجه السرعة ، فقد ظل نصف عار ، في سرواله . ومن ثم . دون مزيد من التفكير ، قفز في الهواء مرتين مثل عنزة ، « جاعلا رأسه في الأسفل وقدميه في الأعلى : مظهر ابذل الأشياء دفعت حامل درعه الامين ان يدبر حماره روسينات جانبا ، بحيث لا يرى تلك الأشياء » . ان « اللا انساني » قد تجاوز نموذجه الديوي حتى درجة بعيدة . انه « يدبر بحزم ظهره لنفسه وبذلك يستدير أيضا عن الناقد المزج » . و « يتركه جانبا » . ومن ثم يدخل « اللا انساني » في جدال مع النقد الذي « ترك جانبا » ، « انه « يحتقر نفسه » ، و « يتصور نفسه بالمقارنة مع الغير » . و « يأمر الله » . و « يبحث عن ذاته الفضلى خارج ذاته » ، ويكفر عن ذنبه لانه لم يصر الاوحد بعد ، وينادي بنفسه الاوحد ، « الاناني والاوحد » - على الرغم من انه لم تكن به حاجة على وجه التقريب الى تقرير ذلك بعدما أدار هو نفسه بكل حزم ظهره لنفسه . وان هذه الآثار جميعا قد حققها « اللا انساني » بجهوده الخاصة : انظر بليستر (Geschichte der Deutschen) [تاريخ الألمان] ، وهذا هو الآن على حماره ، تقيا وظائرا ، يدخل راكبا الى مملكة الاوحد .

نهاية المهسد القديم

العهد الجديد : « الانا »

١ - اقتصاد العهد الجديد

بينما كان موضوع نهدينا في العهد القديم المنطق « الواحد » في اطار الماضي ، فاننا نواجه الان الحاضر في اطار المنطق « الواحد » . ولقد القينا سابقا ما يكفى من الضوء على « الواحد » في « انكساراته » المتعددة السابقة للطوفان - بصفته رجلا ، وقوزاقيا ، ومسيحيا كاملا . وحقبة الليبرالية الانسية . والوحدة السلبية للواقعية والمثالية ، الخ ، الخ . وان « الانا » نفسها تنهار مع انهيار انشائها التاريخي . ان هذه « الانا » ، وهي الحد الاخير للانشاء التاريخي . ليست انا « جذبة » ، مولودة من جسد رجل وامراة ، وفي غنى عن اي انشاء من اجل 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 حربية على قدر مسلوب من الحكمة في اقتصاده . يعني على الاقتصاد نفسه مع « تحولات متنوعة » ، كما يتضح من اللائحة التالية :

١ - **الفردية الخاصة** - الاقدمون ، الطفل ، الزوجي . الخ ، في حقيقتهم ، اي الخروج من « عالم الاشياء » في سبيل التوصل الى حدس « خاص » والى تملك « خاص » لهذا العالم . وانه ليرتبط 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 السروح ؛ ومن هنا المحدثون ، طور المسيحية في اطار التطور المنطقي : **المراق** ، المغولي . - وكما ان المحدثين ينقسمون حسب تحديدهم الى ثلاثة انواع من الاحرار ، كذلك ينقسم المالك الى ثلاثة تحديدات جديدة :

٢ - قوتي ، المقابلة لليبرالية السياسية ، حيث تبين **حقيقة الحق** ، وحيث

الحق ، قوة « الإنسان » ، ينحل في القوة بصفتها حق « الانا » . الصراع ضد
القوة من حيث هي دولة .

ب - تماثلي : المقابل للشيوعية ، حيث تبين حقيقة المجتمع ، وحيث المجتمع
صفته تماثلا وبسطه « الإنسان » (في اشكاله الخاصة بالمجتمع الاصلاحى
والعائلة والدولة والمجتمع المدني ، الخ) ينحل في تماثل « الانا » .

ج - متعتي الذاتية ، المقابلة للانسانية الليبرالية ، النقد ، حيث تبين حقيقة
النقد ، استهلاك الوعي الذاتى المطلق وانحلاله وحقيقته ، من حيث هي استهلاك
ذاتي . وحيث يتحول النقد ، على اعتباره انحلالا في مصلحة الانسان ، الى الانحلال
في مصلحة « الانا » .

ان خاصية الافراد قد انحلت ، كما رأينا ، في المقولة العمومية للفردية
الخاصة . التي كانت انكار التجرد ، انكار الحرية عامة . وبالتالي فان وصفا لصفات
الفرد النوعية لا يمكن ، مرة أخرى ، ان يستقيم الا في انكار هذه « الحرية » في
« انكسارها » 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 تلك لكلي هذين العالمين ؛ كذلك
من المفروغ منه هنا ايضا ان هذه الفردية الخاصة أو تلك الاشياء والافكار تمثل
بدورها على انها تجرد كامل .

ان « الانا » مع ما تملكه ، عالمها ، المستقيم في الصفات « المشار اليها » توا ، هي
مالك . ولما كانت تستمتع بذاتها وتلتهم ذاتها ، فهي « الانا » مرفوعة الى القوة
الثانية ، مالك المالك الذي تجرد منه بقدر ما تنتسب اليه ؛ ونتيجة ذلك فهي
« سلبية مطلقة » في تحديدها المزدوج 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 الذاتي وهذا التملك الذاتي . ان الانا ،
المحددة على هذا الفرار ، هي -

٣ - الأوحد الذي لا يملك اذن ، هو الآخر ، مضمونا غير مضمون المالك زائدا
التحديد الفلسفي « للعلاقة السالبة بنفسه » . ان جاك العميق يتظاهر بأنه لا يملك
ما يقوله عن هذا الاوحد ، لانه فرد جسدي لا يمكن انشاءه بصورة تجريدية . بيد
ان المسالة هنا مثلها في حالة فكرة هيغل المطلقة في ختام المنطق أو الشخصية المطلقة
في ختام الموسوعة ، 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 هيفل هذا الامر جيدا ولا يضايقه الاعتراف به ، في حين ان شترنر يصر بكل مراعاة على ان « لوحده » شيء آخر غير الواحد المنشأ بصسورة تجريدية ، شيء لا يمكن التعبير عنه ، يعني فردا من لحم ودم . وان هذا المظهر المتناقض يتلاشى اذا ما قلب الامر ، اذا حدد الواحد على انه مالك ، وقيل عن المالك انه يملك المقولة العمومية للفردية الخاصة على انها تحديده العمومي . ولا يستنفذ هذا « كل ما يمكن ان يقال » عن الواحد فحسب ، بل كذلك « ماهيته » في حقيقة الامر - ناقصا فكرة جاك المفل عنده .

« ايه ، يا لها من ثروة عميقة من الحكمة ومعرفة الواحد على حد سواء ! ما أصعب غور افكاره وما أشد غموض طريقه ! » .

« تلك أدنى طريقه ، وهمس خفيف نسمة من كلامه ! » (سفر ايوب ١٤ ، ٢٦) .

٢ - ظواهرية الاناني المتفق مع نفسه

او نظرية التبرير

كما رأينا من قبل في « اقتصاد العهد القديم » وفيما بعد ، يجب الا نخلط في حال من الاحوال بين الاناني الحقيقي للقديس سانشو ، الاناني المتفق مع نفسه ، وبين الاناني اليومي المبتذل : « **الاناني بالمعنى العادي** » . ان هذا الاخر (الذي هو اسير عالم الاشياء : الطفل ، الزوجي ، القديم ، الخ) ، والاناني المتفاني (الذي هو اسير عالم الافكار ، المراهق ، المغولي ، الحديث ، الخ) ، لبا على التقيض من ذلك سوى مقدمة له . ومهما يكن من امر ، فانه من طبيعة اسرار الواحد ان هذا التعارض والوحدة السالبة التي تترتب عليه - « **الاناني المتفق مع نفسه** » - لا يمكن ان يؤخذ بيمين الاعتبار الا هنا ، في العهد الجديد .

وبما ان القديس ماكس ينوي ان يقدم لنا « **الاناني الحقيقي** » على انه شيء جديد كل الجدة ، على انه مال كل التاريخ السابق ، فلا بد له ، من جهة واحدة ، ان يثبت للمتفانين ، رسل **التفاني** Dévouement ، انهم انانيون رغما عنهم ، ومن جهة ثانية . للانانيين بالمعنى العادي انهم يملكون روح **التفاني** ، انهم ليسوا انانيين حقيقيين ، انانيين مقدسين - فلبسدا بالاولين ، أولئك الذين يملكون روح **التفاني** .

ولقد رأينا من قبل مرات لا حصر لها ان كل امرىء في عالم جاك المفل مشغوف بالقدس . « وعلى أية حال فان ثمة فارقا » بين ان يكون « المرء مثقفا أو أميا » .

ان المثقفين المعنيين بالفكر الخالص يظهرون هنا على انهم « المشغوفون » بالقدس **على الوجه الكامل (١)** . وانهم ليسلكون في الممارسة « أولئك الذين يملكون روح التفاني » .

« من هو التفاني اذن؟ بالتعام (٢) » « ليس كذلك (٣) » « من دون ريب (٤) ! »
 « 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 المثقفين ليسوا انانيين ؟ بما انهم لا يملكون سوى هوى وحيد يتحكم فيهم ، فهم معتنون باشباع رغبة وحيدة فقط . لكنهم يسعون اليها لهذا السبب بمزيد من الحمية . ان جميع أعمالهم وأفعالهم انانية . لكنها انانية وحيدة الجانب ، مغلقة ، ضيقة ؛ انها مس (ص : ٩٩) .

وبالتالي . وفقا للقديس سانشو ، فانهم لا يملكون الا هوى وحيدا يتحكم فيهم ؛ يجب عليهم ان يمنوا ايضا بالاهواء التي لا يملكونها هم . بل الآخرون ، كما يرتفعون الى انانية جامعة - منفتحة - غير مقيدة ، كما يستجيبون لهذا المقياس القريب للانانية « المقدسة » ؟

وبالنسبة . يورد في هذه الفقرة ايضا « الشحيح » و « الفاسق » (على الأرجح لان شترنر يحسب انه يطلب « اللذة » لذاتها ، اللذة المقدسة ، لا اللذة الفعلية من مختلف الانواع) . وكذلك « روبسبير » على سبيل المثال . وسان جوست . وقس على ذلك « ص : ١٠٠ » على انهم امثلة عن « الانانيين المشغوفين الذين يملكون روح التفاني » . من وجهة نظر اخلاقية معينة يجري الجدل « (يعني ان صاحبنا المقدس « الاناني المثقف 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 بنفسي من جراء ذلك لهذا الهوى . ولا اضحي بأي شيء اكون حقا انا نفسي بغضله » (ص : ٢٨٦) .

ان القديس ماكس مكره بفعل هاتين الموضوعتين « المتخالفتين » على اجراء هذا التمييز « النافه » : 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 نيفيا في حال من الاحوال . ومن المؤكد انه لا روبسبير ولا سان جوست كان « حقا هو نفسه » ، كما ان ايا منهما لم يكن

(١) par excellence ، بالفرنسية في النص الاصلي .

حقا « الإنسان » ، بل كان حقا روبيبير وسان جوست ، ذبك الفردين الاوحدين ،
الذين لا مثيل لهما .

ان الخديعة التي تقوم في البرهان لاولئك « المتفانين » على أنهم مجرد انانيين
حيلة قديمة استغلها من قبل على نطاق واسع هيلفيوس وبنتام . ان اصالة
القديس سانشو تستقيم في تحويل « الانانيين بالمعنى العادي » ، « البورجوازيين »
الى غير انانيين . وعلى أية حال . فان هيلفيوس وبنتام يبرهنا للبورجوازيين
على أنهم يسئون الى أنفسهم في **الممارسة** من جراء ضيق تفكيرهم ، لكن حيلة
القديس ماكس « الخاصة » تستقيم في البرهان على أنهم 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
الاملائي » . ونشر بالنسبة الى أنه بينما يمثل « الشحج » 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 النطق ، وعن الحماسة ؛
انهم **انانيون بالمعنى العادي** ، اصحاب مصلحة ، لا يفكرون الا بمصالحهم
الخاصة ، مقتصدون ، ماكرون ، الخ » .

وبما ان « الكتاب » لا يتبع خطا صارما ، فقد سنحت لنا الفرصة من قبل ،
بصدد « 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 يعترض على هذا » (اي وهم شترنر عن
النزعة) ، ولكنه لم يكن له بد خلال هذا الصراع المستمر منذ آلاف السنين
ان يسلم على الاقل بحيث يحني رقبته العنيدة ويمجد قوى أعلى » (ص :
١٠٤) . ان الانانيين بالمعنى العادي « يتصرفون بصورة نصف الكيريكية
ونصف دنيوية ، فهم يخدمون الله وامامون على حد سواء » (ص : ١٠٥) .

ونعلم في الصفحة ٧٨ : « ان امامون السماء واله الارض يتطلبان على وجه
الدقة ذات الدرجة من **التكرار الذات** ، وبذلك فانه من المحال ان نفهم كيف يمكن مجابهة

اتكار الذات حيال مامون باتكار الذات حيال الله بوصفهما انهما « دنيويان »
و « اكثريكيان » .

وفي الصفحة | ١٠٥ | ١٠٦ ، يسأل جاك المغفل نفسه :

« كيف يحدث اذن ان انانية اولئك الذين يؤكدون مصلحةهم الشخصية
في جميع الاوقات يستسلمون مع ذلك بصورة دائمة لمصلحة الكليريكية او
تربوية ، أي مثالية ؟ » .

(هنا ، بالنسبة ، يجب علينا ان « نشير » الى ان البورجوازيين في هذه الفقرة
يوصفون بممثلي المصالح الشخصية) . والجواب هو :

« ان شخصيتهم تتراءى لهم ضئيلة جدا ، تافهة حتى درجة بالغة - كما
هي في واقع الامر - كما تدعي الحق في كل شيء وتكون قادرة على فرض
نفسها كليا . وان دلالة اكدية 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 سانشو 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 يفتقر الى الاسباب الموجبة . فقبل ان يصبح
الدبك مرتين - سيكون القديس يعقوب (جاك المغفل) قد « أفكر » نفسه ثلاث مرات .

انه يكشف - وهذا ما يشير فيه اعظم الاستياء - ان الجانبين البارزين في التاريخ،
مصلحة الافراد الخاصة وما يسمى المصلحة العامة - يتوافقان بصورة دائمة . وكما
هي العادة ، فانه يكشف ذلك في شكل كاذب ، في شكله المقدس . في منظور المصالح
المثالية ، منظور القدس والوهم . وانه ليسال كيف يحدث ان الانانيين العاديين ،
ممثلي المصالح الشخصية - يرضون في الوقت ذاته بسيطرة المصالح العامة - سيطرة
معلمي المدارس - وبان يكونوا تحت حكم التراتب ؟ وانه ليرد على ذلك بان
البورجوازيين - الخ ، « يتراعون لانفسهم ضئيلين جدا » ، ويعتبر ان من « الدلائل
الاكيدة » على ذلك سلوكهم الديني ، انقسامهم الى شخصين ، زمني وازلي ، يعني
انه يفسر سلوكهم الديني بسلوكهم الديني ، بعد ان يحول بادئ 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 ، فإنه « يعطينا
اذن » :

كيف يحدث أن المصالح الشخصية تتحول على الدوام ، بالرغم من ارادة
الأفراد ، الى مصالح طبقية ، الى مصالح مشتركة تكتسب وجودا مستقلا حبال
الأشخاص الفرادي . وتتخذ في مظهرها المستقل شكل المصالح العامة ؟ كيف يحدث
أنها تدخل ، بصفتها هذه ، في تناقض مع الأفراد الفعليين ، وهي في هذا التناقض
الذي تحدد به على أنها مصالح عامة يمكن أن تتخذ بالنسبة الى الوعي شكل مصالح
مثالية ، بل دينية ومقدسة ؟ كيف يحدث أن سلوك الفرد الشخصي ، في اطار هذه
العملية حيث تكتسب المصالح الخاصة وجودا مستقلا يتحولها الى مصالح طبقية ،
لا بد أن يجتاز التحول والضباع ، وأن يوجد في الوقت ذاته خارج الفرد على انه
قوة مستقلة عنه ، يخلقها (١٤٢) التعامل بين البشر ؟ كيف يحدث أن يتحول هذا
السلوك الى علاقات اجتماعية ، الى مجموعة من القوى التي تحدد الفرد وتخضعه ،
وتتخذ في مخيلته مظهر قوى « مقدسة » ؟ لو أن سانشو فهم بعض الفهم الحقيقة
النالية . الا وهي أنه في اطار بعض انماط الإنتاج المستقلة بصورة طبيعية عن ارادة
البشر ، تتقدم قوى عالية غريبة ، مستقلة لا عن الأفراد المنفصلين فحسب . بل
مستقلة عن كليتهم أيضا ، لتعلو على البشر — فلقد كان في مقدوره اذن أن يكون
لا مباليا تماما بشأن ما اذا كانت هذه الحقيقة تمثل في شكل ديني في تصور البشر
أو تشوّه في مخيلة الاناني ، الذي تعلو في تصوره جميع الأشياء عليه ، فيستقي منها
الوهم بأن ليس ثمة شيء يعلو عليه . وعندئذ كان سانشو يهبط من مملكة التأمل
الى مملكة الواقع ، وينتقل مما يتوهم البشر أنه ماهيتهم الى ماهيتهم حقا وفعلًا :
مما يخطر في فكرهم الى ما يفعلونه فعليا وما لا بد لهم أن يفعلوه في ظروف معينة .
ولقد كان يفهم اذن أن ما يبدو في نظره نتاجا للفكر إنما هو نتاج للحياة . وعندئذ فلن
ينتهي به الامر الى الصب الجذريه — تفسر الانقسام بين المصالح الشخصية والعامة بحقيقة
أن البشر يصورون هذه الانقسام بطريقة دينية أيضا ويمدون لانفسهم بهذه الطريقة
أو تلك ، وهو ما لا يشكل الا أسلوبا آخر للقول « يصنعون هذا التصور أو ذاك » .

وعلى أية حال ، فحتى في الشكل المبث للبورجوازي الصغير الالاماني الذي
يدرك فيه سانشو التناقض بين المصالح الشخصية والمصلحة العامة كان لا بد أن
يتحقق من أن الأفراد قد انطلقوا على الدوام من انفسهم ، وما كان في وسعهم أن
يفعلوا غير ذلك ، وبالتالي أن كلا المظهرين اللذين يقررها وجهان لتطور الأفراد
الشخصي ناجمان على حد سواء عن ذات الشروط التجريبية للحياة ، وكلاهما مجرد
تعبيرين مختلفين عن ذات تطور البشر الشخصي ، وبالتالي فإن التناقض بينهما

تناقض ظاهري ليس غير . واما بخصوص المركز الذي يؤول الى الفرد بفعل ظروف تطوره الخاصة وبفعل اقسام العمل ، ما اذا كان يجسد بالاحرى هذا المظهر أو ذاك من التناقض ، وما اذا كان يتخذ ملامح الاناني بالاحرى من ملامح رجل التفاني — فقد كانت تلك مسألة ثانوية تماما ما كان يمكن ان تكتسب اية أهمية على الإطلاق الا اذا طرحت بالنسبة الى افراد معينين في اطر تاريخي معين . والا فان هذه المسألة لا يمكن ان تؤدي الا الى عبارات جوفاء ، الى كلام تهذيبي موصول . بيد ان سانشو العقائدي يقع في الخطأ هنا ولا يجد مخرجا آخر غير المناداة بأن سانشو بانزا ودون كيشوت قد خلقا على هذا الفرار ، وان أمثال سانشو يرضون ان تحشى رؤوسهم بمختلف أنواع الهراء من قبل أمثال دون كيشوت ؛ انه يتناول ، بصفته عقائديا صالحا ، مظهرا واحدا يتصوره على طريقة معلم المدرسة ، ويطعن انه يخص الافراد من حيث هم افراد ، ويعبر عن نفوره من المظهر الآخر . وعندئذ فانه لا يرى في هذا المظهر الآخر ، باعتباره عقائديا صالحا ، الا مجرد حالة ذهنية ، تفنن ، أو أيضا مجرد « مبدأ » ، لا علاقة تنشأ بالضرورة عن جماع النمط الطبيعي السابق لحياة الافراد . وبالتالي فليس على المرء الا ان « يخرج هذا المبدأ من رأسه » ، بالرغم من انه يخطئ ، وفقا لايديولوجية سانشو ، مختلف انواع الاشياء المادية . وهكذا على سبيل المثال ، في الصفحة ١٨٠ ، فان « مبدأ الحياة أو 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 يقيمون الانانية ضد التفاني او التفاني ضد الانانية ، كما انهم لا يعبرون عن هذا التناقض نظريا سواء في شكله العاطفي أو في شكله الايديولوجي الطنان ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، اذ هم يبينون اساسه المادي ، بحيث يتلاشى من لقاء نفسه . ان الشيوعيين لا يبشرون 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 ماركس ، وكما يردد صاحبه المخلص الدكتور غرازبانو (أرنولد روج) بعده (ولدا بسميه القديس ماركس) «ذهنا سياسيا وماركا بصورة فاتكة » ، ويقفان ، ص : ١٩٢) ، ان يلقوا « 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 الاخلاقية** . ان المنظرين الشيوعيين ، الوحيدين الذين يملكون وقتا يكرسونه لدراسة 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 الأخيرة في حال من الأحوال 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 للأفراد ، المشروط ماديا ، وهو تلاشي يؤدي الى زوال هذا التناقض وتجاوزه في وقت واحد .

وهكذا نرى كيف ان « الاناني المتفق مع نفسه » ، بوصفه معارضا « للاناني بالمعنى المادي » 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 المادي » الا بسبب تعارضه الضروري مع المصلحة المشتركة التي أصبحت مستقلة والتي اتخذت في اطار نمط الإنتاج 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 المادي » يتطابقان في التطييل
 « لآخر في انكار الذات » .

ص : ٧٨ : « وهكذا فان انكار الذات مشترك بين كلي القديس وغير القديس ، والظاهر والنجس : فالنجس يتكو جميع المشاعر الرفيعة ، وكل حياة ، وحتى الخجل الطبيعي ، ولا ينبع الا الاهواء التي تحكم فيه . ان الظاهر ينكر علاقته الطبيعية بالعالم ... ان البخل يتكرر ، بدافع من التعطش الى المال ، جميع حوافز الوجدان ، وكل احساس بالشرف ، وكل رقة في القلب وشفقة ؛ انه اعمى عن جميع الاعتبارات ، وهواه يسوقه قلما . ويتصرف القديس بصورة معاكسة ؛ انه يجعل من نفسه أضحوكة في نظر العالم ، وهو « قاسي القواد » و « عدائه حازمة » لان مطامحه تجرفه » .

ان « البخل » ، الذي يظهر هنا في سيماء « الاناني النجس » ، غير القديس ، وبالتالي « الاناني بالمعنى المادي » ، ليس أكثر من صورة تصادف كثيرا في الروايات

وكتب المطالبة الاخلاقية للأطفال ، وبالمقابل فهي صورة لا طبيعية تعاما في الواقع ، ولا يمكن في حال من الاحوال ان تجسد البورجوازيين البخلاء . ان هؤلاء الآخرين ، 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 اعماق من ذلك في هذا الموضوع ، فلنلتفت في الحال الى « الانكار الذاتي » لشرنر .

ان القديس ماكس يستبدل هنا الذات التي تنكر ذاتها بلذات اخرى لا وجود لها ، لا في مخيلته وحدها . انه يجعل « النجس » يضحى بصفات عامة مثل « المشاعر الرفيعة » 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 تقرر هذه الحقيقة فقط - المسوغة حتى في اطار اخلاق « متفقة مع ذاتها » - الا وهي ان اهواء متعددة يضحى بها على مذبح هوى واحد . واخيرا ، وفقا لهذه النظرية ، فان كل ما يفعله القديس سانشو او لا يفعله هو « انكار الذات » . وليفعل ذلك بهذه الطريقة او تلك [...] *

★ [لفة فجوة هنا . ان صفحة كبيرة قد شطبت وأفسدتا القتران حتى درجة كبيرة ، تتضمن ما يلي : [... انه انقي ، انكره الذاتي الخاص . اذا بحث عن مصلحة ، فانه ينكر الامالة حبال هذه المصلحة ، واذا عمل شيئا ، فانه ينكر حقيقة انه لا يفعل شيئا . لا شيء اسهل [...] على سانشو من ان يبرهن « **الثاني بالثاني المعدي** » - حجر العنزة الدائم بالنسبة اليه - انه لا يكف عن انكار ذاته ، لانه ينكر دائما مكس ما يفعله ولا ينكر قط مصلحته الفعلية . وفي اتفاق مع نظرية الانكار الذاتي هذه يستطيع سانشو ان يهتف في الصفحة ٨٠ : « لمسل النزاهة غير واقعية ولا وجود لها في أي مكان ؟ على النقيض من ذلك ، فليس ما هو أكثر شجوعا منها ! »

اتنا في واقع الامر سعداء جدا [بشأن « النزاهة »] لوجدان [البورجوازي] الصغير اللاني...
وانه ليمضي في الحال مثالا جيدا عن هذه النزاهة : [الاستشهاد بشخص يدعى فرائك ، مؤسس دار للايتام -] او كونيل ، القديس يونيفاس ، روبسبير ، تيودور كورنر [...]

وعلى الرغم * من أن القديس ماكس يقول الآن في الصفحة ٤٢٠ :
 لم تكتب على بوابة [عصرنا] الكلمات التالية ... « اعرف نفسك » ،
 [لكن] « انتفع بقدراتك » (verwerde Dicho)
 (ان صاحبنا معطى المرسى يحول هنا مرة أخرى حقيقة معطاة : كل امرئ
 ينتفع بقدراته ، الى الزام اخلاقي بذلك) . ومع ذلك ، فان « الحكمة الإبولونية
 الشهيرة [تخاطب « الاناني بالمعنى العادي » وليس « الاناني المتفاني » كما كانت
 الحال حتى الوقت الراهن .

« اعرف نفسك ادن . ادرك ماهيتك فعليا وتخل عن محولتك القبيحة
 لان تكون شيئا مختلفا عما أنت عليه ! » .
 [ذلك] :

« ان هذا يؤدي الى ظاهرة **الانانية الموضوعة** ، التي لا ارضى فيها نفسي ،
 بل احدى رغبتي فقط . مثلا التمتعش الى الفطنة . ان جميع افعالكم
 انانية مكتومة ، مفتنة ... **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 الاحص في
 برلين . لا يزال من الممكن تخيل ان اوكونيل « منزه » . اوكونيل ، الذي « يعمل بلا كلل » كسي
 يوفيه «ولادة غير الشرعيين وكى بكثير بروته » والذي لم يبدل عمله المربع كمحام (١٠٠٠٠ جنيهه
 سنويا) بعمل اللعباة الاكثر دبحا (٢٠٠٠٠ - ٣٠٠٠٠ جنيه سنويا) (بصورة خاصة في ابرلندا ،
 حيث لا منافس له) ؛ اوكونيل الذي يستغل « بقلب ملد » انفلاجن الايرلنديين ، عاملا كوسيط (١١٢) ،
 جامعا اياهم يحيون مع خنازيرهم ، بينما هو ، الملك دان ، يقيم بلاطه الاميري في قصره في ميربون
 سكوير دون ان يكف في الوقت ذاته عن الاسى بشأن يؤس هؤلاء الفلاحين ، « ذلك ان مطامحه نجرفه » ؛
 اوكونيل ، الذي لا يدفع الحركة قط الا بقدر ما هو ضروري من اجل ضمان جزئته الوطنية ومركزه
 كريم . متخليا في كل سنة ، بعد ان يجمع جزئته ، من كل تحريض كلما يعفي ويشجع وغبائه في
 ملكيته في ديرينان . وبسبب من شمولته القانونية المقررة طوال سنوات واستغلاله المصفيق حتى
 درجة كبيرة لكل حركة اسهم فيها ، فقد استحق اوكونيل احتفال البودجوازيين الانكليز انفسهم ،
 حتى اذا كانوا يرون فيه اداة يستفهمون بها في مواضع أخرى .

وانه لم الواضع فصلا من ذلك ان القديس ماكس ، مكشف **الانانية الحققة** ، مني كل العناية
 بالبرهان على ان النزاعة قد تحكمت في التاريخ السابق برمته . وبالتالي فانه يقرر **الموضوعة الكبيرة**
 الثالثة (وبقا) ، ص : ١٦٥) ، لا وهي ان العالم « لم يكن انقيا لقرون خلت » . وعلى الاكثر
 فانه يقبل بان « **الاناني** » قد ظهر من حين لاخر على انه تلذير شترنر كي « بقود الامم الى خرابها » .

* [سجل ماركس الملاحظة التالية في هذه الصفحة : III - الومي .

« ليس ثمة خروف ، أو كلب ، يحلول ان يصير انانيا حقا » (ص : ٤٤٣) ؛
 « ليس ثمة حيوان يستنجد بالآخرين : لكن اعرفوا انفسكم اذن ، ادركوا ماهيتكم
 فعليا . » ان من طبيعتكم ان تكونوا « انانيين ، انتم طبائع « انانية ، « اي »
 انانيون . « لكن بالضبط لانكم انانيون مسبقا ، فلا حاجة بكم بادىء الامر لان
 تصبحوا كذلك » (المصدر ذاته) . وان وعيكم يشكل جزءا من ماهيتكم ، وما دمن
 انانيين فانكم تملكون ايضا الوعي الذي يساير انانيتكم ، وبالتالي فليس ثمة اساس
 مطلقا لاعتركم ادنى اهتمام الى ما يبشر به شترنر من وعظ اخلاقي بان تنظروا الى
 قلوبكم وان تتوبوا .

ان شترنر يستغل هنا مرة اخرى الحيلة الفلسفية القديمة التي سوف نمود
 اليها في وقت لاحق . ان الفيلسوف لا يقول بصورة مباشرة : انتم لستم بشرا . لقد
 كنتم بشرا على الدوام ، لكن كنتم تفتقرون 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 بان بشرا معينين وظروفا معينة ايضا يقابلون وعيا معيناً . 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 بالطبع شيئا آخر سوى [وعي] متغير . -
 كذلك الامر بالنسبة الى [الوعي الذي سراً اليه] تتوقون ؛ [فقيه] انتم انانيون
 [مكتومون ، غير واعين] - يعني انكم انانيون فعلا ، بقدر ما انتم غير واعين ، لكنكم
 غير انانيين ، بقدر ما انتم واعون . او : في جنس [وعيكم] الراهن [يكنم] وجسود
 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 بان اناني المجتمع البورجوازي الراهن لا يملك الوعي المقابل
 لانانيته ، مجرد بدعة فلسفية قديمة يقلبها جاك المفعل وينسخها بكل بلاهة هنا * .

✱ ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : [تبين هذه البدعة على اعظم قدر من السحق
 في التاريخ حيث وعي العصر اللاحق من العصر السابق يختلف بصورة طبيعية عن الوعي الذي يملكه
 هذا العصر الاخر من نفسه ؛ ومثال ذلك ان الافريق شاهدوا انفسهم من خلال عين الافريق وليس كما
 نراهم نحن حاليا ؛ اما ان نلومهم لانهم لم يروا انفسهم من خلال آبننا - اي « لانهم لم يروا انفسهم كما
 هم فعليا » - فان هذا يضاهي ملائمتهم لانهم كانوا افريقا .

فلنعالج « المثال المؤثر » لشترنز عن البخيل . انه يريد ان يفتن هذا البخيل الذي ليس هو « البخيل » عامة ، بل « زيدا او عمرا او خالدا » بخيلا ، بخيلا فرديا تماما ، محددا و « اوحده » ، ليس بنظرة القولة « البخل » (مفهوم مجرد ينقل اليه القديس ماكس سلوكا حيا ، متعدد الاشكال ، مقيدا و « اوحده ») و « لا يتوقف على العنوان الذي يصنفه تحته الناس الآخرون » (القديس ماكس على سبيل المثال) — ان القديس ماكس يريد ان يلقن هذا البخيل انه « لا يرضى نفسه بل احدى 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 انيا » ، سلطة اعلى بصورة مطلقة | مثلا المال . اما ما اذا | كان المال « بالنسبة اليك » | متعة اعلى ام | لا ، ما اذا كان بالنسبة اليك | سلطة « اعلى بصورة مطلقة » | ... | (1) | لطني | « انكر » نفسي ؟ — انه | يجد ان | البخل | يملكني ليل نهار ، | لكنه | لا يفصل ذلك | في تفكيره فقط . انه هو الذي يجعل « الليل والنهار » من جميع البرهات التي اكون فيها دائما الكائن الموجود انيا ، 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 يملن القديس ماكس اني ارضى واحدة من رغباتي فقط ولا ارضى نفسي ، فانه يضمني من حيث انني كائن كامل وكلني في تعارض مع نفسي بالذات . « وفيه يستقيم هذا الكائن الكامل والكلني ؟ من المؤكد انه ليس في وجودك الآتي ، ليس في ماهيتك في لحظة معينة » — وبالتالي فانه يستقيم ، وفقا للقديس ماكس نفسه ، في « الكائن » القدس . (**ويفان** ، ص : ١٧١) . وحين يقول « شترنز » ان علي ان اغير عيبي ، فاني اعرف اذن من جهتي ان عيبي الآتي ينتسب ايضا الى وجودي الآتي ، وحين يتنازع في امتلاكه هذا الوعي ، فان القديس ماكس ، الاخلاقي المتعصب ، يتهم على وجودي بأسره . وعندئذ — « الست موجودا اذن الا حين تفكر في نفسك ، الست موجودا اذن الا بفضل وعيك انك انت ؟ » (**ويفان** ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨) . ايان لي ان اكون اي شيء الا انا انيا ؟ ايان لشترنز على سبيل المثال ان يكون اي شيء الا انا انيا سواء اكرر الانانية ام لم يكرها ؟ « انتم انايون وانتم غير انايين ، بقدر ما تنكرون الانانية » ، هذا ما تبشر به .

ايها المعلم البرهي ، « المخلوع » ، « المتكلم » ! ان الامور على العكس من ذلك تماما . نحن الانانيين بالمعنى العادي ، او البورجوازيين ، نعرف جيدا ان **الاقربين اولى بالعرف** (ب) ، وقد وجدنا منذ زمن طويل تفسيرا لشعارنا : احب قريبك

★ [يكرر ماكس ها الملاحظة :] III (الومي) .

(1) الفقرة التالية باللغة .

(ب) *Charité bien ordonnée commence par soi-même* ، بالفرنسية النص الاصلي

كتفك ، بمعنى ان كل امرئ قريب نفسه . بيد اننا ننكر ان نكون انانيين قساة ، مستغلين ، انانيين عاديين ، لا يمكن ان ترتفع قلوبهم الى المشاعر النبيلة التي تجمل من مصالح اشباههم البشر مصالحهم الخاصة - الامر الذي لا يعني - ونقل ذلك فيما بيننا - سوى اننا تؤكد بان مصالحنا هي مصالح اشباهنا البشر . انت تنكر [الانانية] العادية للاناني الاوحد [لمجرد] انك [« تنكر »] علاقتك « الطبيعية » مع [العالم] . ولذا فانك لا تفهم لماذا تبلغ بالانانية العملية حد الكمال بانكارنا على وجه الدقة صيغة الانانية - نحن المعنيين بتحقيق المصالح الانانية الفعلية وحدها من دون المصلحة القدسة للانانية . وعلى اي حال فقد كان من المقرر - وهنا يدير اليورجوازي ظهره بكل برود للقديس ماكس - انكم اذا تصديتم مرة للدفاع عن الانانية ، انتم مطعمي المدارس الالمان ، فسوف تناهون ليس بالانانية الفعلية . « الدنيوية والتي في متناول اليد » (« الكتاب » ، ص : ٥٥) ، يعني « ليس ما يسمى » الانانية اذن ، بل بالانانية بالمعنى فوق العادي ، بالمعنى الذي يقصده معلم المدرسة ، الانانية الفلسفية او انانية الصعاليك .

وهكذا فان الاناني بالمعنى فوق العادي « يتكشف أخيراً » . « فلنفرس اذن هذا الاكتشاف الجديد بعز يد من الدقة » (ص : ١٣) .

مما سبق قوله للتو واللحظة يتبين مسبقاً انه ليس على الانانيين الموجودين سوى ان يغفروا وعيهم كيما يصبحوا انانيين بالمعنى فوق العادي ، وبالتالي ان الاناني المتفق مع نفسه لا يتميز من الانانيين السابقين الا بالوعي وحده ، اي بالمرسنة على اعتباره فيلسوفاً . وانه ليرتّب كذلك على النظرة التاريخية الاجمالية للقديس ماكس انه لما كان الانانيون قد خضعوا حتى الآن لسلطان « 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 آتم 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 المراجعة اذن . فقد امكنه ان يقول في « الكتاب » ان الملكية الخاصة تعتبر في نظره (ص : ١٥٥) على انها [... الشخصية » ، [... الكبيرة » ، [... الانانية [المتفانية] ، [... الجوهرية وغير المفلوبة ، التي لا يمكن مكافئتها الا بتحويلها الى « مقدسات » ، ومن بعد يؤكد انه يحلّ هذا الطابع القدس فيها ، يعني فكرته

القدسة عنها ، يعني انما يطلها بقدر ما هي موجودة فيه ، هو الكائن القديس (أ) .

ص : ٥٠ : * « كما انت في كل لحظة تكون خليقتك ، وفي هذه اللحظة بالضبط ، انت الخالق لن تضيع نفسك . وبالمقارنة مع نفسك انت نفسك كائن أعلى ، اي انك لست خليفة فحسب ، بل الخالق بصورة لا تقل عن ذلك ، وهذا هو ما تغض 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 انواعا 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 » .

وبأخذ شترنر في الحال ، فيما يتعلق بهذه الصبغ التي هي « خلائجه » ، يتصرف على انه « خالق » . « لا يضيع نفسه فيها في حال من الاحوال » :

وانما انت انت للحظة واحدة ، وانت لا توجد فعليا الا على انك كائن اني ... في كل برهة انا كليا ما هو انا ... ان ما يتميز عنك ، الكائن الانبي ، هو « شيء اسمى بصورة مطلقة » ... (ويغان . ص : ١٧٠) ؛ وفي الصفحة ١٧١ ، المصدر ذاته ، « ان وجودك » محدد على انه « وجودك الانبي » .

وفيما يقول القديس ماكس في « الكتاب » انه يملك ، الى جانب الوجود الانبي ، وجودا آخر واسمى ، فان « الوجود الانبي » لغده يوجد في « الشرح الدفاعي » مع « وجوده » الكامل « والكلي » ، ويحول كل « وجود » على انه « وجود انبي » الى « وجود اسمى بصورة مطلقة » . ويترب على ذلك انه في « الكتاب » ، في كل لحظة ، وجود اسمى مما هو عليه في اللحظة الراهنة ، في حين نجد في « الشرح » ان

* كـ بـ مـ اـ كـ سـ في قمة هذه الصفحة : II (الخالق والخليقة) .

(أ) ان هذه الفقرة قد تعرضت لقدر كبير من التلف .

ما ليس هو بصورة فورية في هذه اللحظة هو « وجود اسمى بصورة مطلقة » ،
وجود مقدس . - وهؤلاء نحن نقرأ ، بصورة منافية لكل هذه الفوارق ، في الصفحة
٢٠٠ من « الكتاب » :

« لا أعلم شيئا عن انقسام الى انا « ناقصة » و انا « كاملة » .

ليس ما يدعو بعد الآن « الاتاني المتفق مع نفسه » لان بضحي بذاته لوجود
اسمى لانه هو نفسه هذا الوجود الاسمى ، وقد تنقل الى ذاته هذا الانشقاق بين « أعلى » و
« أدنى » . وهكذا ، في واقع الامر (القديس سانشو ضد فيورباخ ، « الكتاب » ، ص : ٣٠٢) ، فان
« الكائن الاسمى لم يجتز سوى تحول واحد » . ان الانانية الحقيقية للقديس ماركس
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 ماركس
يوصفه خليفة اناني بالمعنى المادي ؛ ويوصفه خالقا اناني متفان . - وسوف نتعرف
كذلك الى « المظهر المضاد » ، ذلك ان كلا هذين المظهرين مشروعان على انهما تحديديان
حقيقيان منعكسان باعتبار انهما يتجاوزان البعد المطلق حيث كل منهما يقضي ذاته .

وقبل ان نتغلغل الى اعماق من ذلك في هذا اللفز في شكله السري ، فسوف
ندرس 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] تحررنا من التحديدات الطبيعية
(التحديدات بفعل الطبيعة) ، ومن حوافز رغباتنا ، وبنتيجة ذلك
فقد كان غرضها الا [يتساق] الانسان مع رغباته . ولا يعني هذا انه
يجب [الا] تكون له أية رغبات [، بل ان] الرغبات [يجب] الا تحكم
فيه ، وانها يجب الا تصعب ثابتة ، منيعة ، لا تتناصل شأفتها . **الا يمكننا**
الآن ان نحول ما دبرته المسيحية ضد الرغبات ضد مبدئها الخاص
الذي ينص على ان الروح يجب ان يحدونا ... ؟ ... 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 اجسادهم مع الآلام والشهوات** » (**رسالة القديس بولس الى اهل غلاطيه ٥٢ ، ٢٤**) - انه ليتبين انهم ، في رأي شترنر ، يتعاملون مع الآلام وشهواتهم « **المصوبة مثل مالكن حقيقتين** . انه يقبل المسيحية بالاقساط ، 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 « **خوافز الرغبات** » هو انها تعتبر جسدنا ورغباتنا امورا غريبة عنا ؛ وهي انما ارادت ان تحررنا من التحديد بالطبيعة لانها كانت تعتبر ان طبيعتنا « **الخاسرة** » 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 بالمسيحية « **بالطبيعة الخارجية** » - يتراءى في نظري تحديدا غريبا ، فيدا ، « **الزمام مطبقا علي** » ، **اكرهاها بالتعارض مع استقلال الروح** . ويقبل شترنر هذه الجدلية المسيحية منفض العينين ، ومن ثم يطبقها على فكرنا بالذات . وعلى اي حال ، فان المسيحية لم تنجح قط في حقيقة الامر في تحريرنا من سيطرة الرغبات ، حتى بمعنى الوسط المعتدل الذي ينسبه اليها القديس ماكس بصورة اعتباطية . انها لا تذهب الى ابد من وصايا اخلاقية نظل عديمة الفعالية في الحياة العملية . ياخذ شترنر الوصايا الاخلاقية على انها سلوك واقعي ويزودها بهذا الامر الحازم الاخير : « **لا بد لنا بالتاكيد ان نمتلك الروح ، لكن يجب الا يبتلكنا الروح** » - ونتيجة ذلك فان كل انانيته المتنفعة مع ذاتها ترجع « **لدى التمهيص الادق** » ، كما كان هيجل يقول ، الى فلسفة اخلاقية سارة بقصر ما هي بناء وتأملية .

أما ما اذا كانت رغبة ما تصبح ثابتة - اي ما اذا كانت | تسلط علينا | على وجه الحصر ، الامر الذي [لا] ينفي على اي 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 أخرى . وان هذه المجموعة الاخيرة لتتوقف بدورها على ما اذا كنا نحيا في ظروف تتيح لنا الفعالية الشاملة ام لا ، وبالتالي النمو التام لجميع امكاناتنا الكامنة . ويتوقف على الشروط الفعلية ايضا ، وامكانية التطور التي تمنحها لكل فرد ، ما اذا كانت افكاره تصبح ثابتة ام لا - بالضبط مثلا كما ان الافكار الثابتة للفلاسفة الالمان ، « **صحبايا للجنم** » هؤلاء الذين يشرّون شفقتنا (١) ، لا تنفصل عن الشروط القائمة في المانيا . وعلى اي 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 pitie* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

« ليس البخيل مالكا ، بل خادما . وهو لا يستطيع أن يفعل شيئا لمصلحته الخاصة دون أن يفعله في الوقت ذاته لمصلحة سيده »
(ص : ١٠٠) .

ليس في مكنة اي 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 للفصلين عن الليبرالية السياسية والشيوعية) . لا يستطيع شترنر ان يأكل دون ان يأكل في الوقت ذاته لمصلحة ممدته . واذا كانت اوضاع العالم تمنعه من ارضاء ممدته - فان ممدته تتسلط عليه اذن ، وتصبح الرغبة في الطعام رغبة ثابتة ، وفكرة الأكل فكرة ثابتة - الامر الذي يعطيه في الوقت نفسه مثالا جيدا على تأثير الشروط العالية 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 الصغير ابتداءً * .

★ [ان العقرة التالية قد شطبت في المخطوطة] : بما ان الشيوعيين يهاجمون الاساس المادي الذي يرتكز عليه الشات الحتمي حتى الآن للرغبات والافكار ، فانهم الناس الوحيدون الذين ردت حقاً فماليتب التاريخية هذه الافكار والرغبات الثابتة الى ميومتها الطبيعية . ان هذه الحركة التي تنصف بها الرغبات تكاف بفضلهم عن كونها وصية اخلاقية عاجزة ، كما كان الامر حتى الوقت الحاضر عند الاخلاقيين « حتى » شترنر . ان للتنظيم الشيوعي نظرا مزدوجا في الرغبات الناشئة في الفرد بفعل الشروط القائمة : ا ب نمسا من هذه الرغبات - الا وهي تلك الرغبات المتوفرة في جميع الشروط ، والتي تغير شكلها واجاها فقط في ظل شروط اجتماعية مختلفة - لا تتبدل في هذا النظام الاجسامي الشيوعي الا لانها تمنح الفرصة من اجل التطور بصورة طبيعية ؛ ومهما يكن من امر ، فان رغبات اخرى - الا وهي تلك الرغبات الناجمة من نية اجتماعية معينة ، في ظل شروط معينة [لانتاج] والمبادلة - تحرم بصورة جلدية من شروطها البورجوازية . اما اي [من الرغبات] سوف تتبدل فحسب و [اي منها سوف تفضل] في [مجتمع] شيوعي ، فهذا ما لا يمكن [الحكم عليه الا] بالوسائل [العملية] ، بفعل [تغير الرغبات الواقعية] . العملية ، [وليس بالمقارنة مع بنى مغربية سابقة] .

ان التمييز : « ثابتة » و « رغبات » [، اللذين] استخدمناهما لتونا كي نتمكن [من دحض] هذه الحقيقة « الوجداء » [لشترنر] بما بكل تأكيد [غير مناسب على الإطلاق] . 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 ذلك هي الحال اكثر او اقل مع جميع الافراد في العالم اليوم ، الامر

وهكذا فانه يقاوم 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 ، ان يصبحا مستقلين عنه ، هو خالقهما . أما كيف يدبر قدسنا هذا الصراع - كيف يتصرف على انه خالق حيال خليقته ، فهذا م 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 امر ، فاني لا أستطيع أن احطم طفلان الروح الا بواسطة « الجسد » : لان الانسان لا يفهم نفسه كليا الا حين يفهم جسده ايضا ، ولا يصبح قادرا على الفهم او عقلانيا الا حين يفهم نفسه كليا ... لكنه حالما يتكلم الجسد بلهجة متقدمة - كما لا يمكن أن يكون الامر خلاف ذلك ... فانه (المسيحي البسيط) « يعتقد أنه يسمع أصوات الشيطان ، أصواتا ضد الروح ... فيثور عليها وإلى جانبه الحق كله . انه لن يكون مسيحيا اذا أصغى إليها دون معارضة » (ص : ٨٣) .

وهكذا فحين يريد روحه أن يتحرر في مواجهته ، يستنجد القديس ماكس بجسده ، وحين يتمرد جسده بتذكر انه 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 مستحيلا - هذه الحقيقة يعبّر عنها شترنر ، الذي يجعل كل شيء من العلاقة التجريبية القائمة بين هذه الأوضاع ونظام العالم كما هو قائم ، كما يلي : « نصح الرهبان ثابتة » عند الاناني غير السلف مع نفسه . ان الرغبة تصبح بصورة مسبقة ، بفعل وجودها وحده ، شيئا « ثابتا » ، ولا يمكن أن يخطر الا في بال القديس ماكس واشباهه فقط ألا يسمح لفرشته الجنسية على سبيل المثال أن تصبح « ثابتة » ، أي انها ثابتة سلفا . ولن تكف عن كونها ثابتة الا نتيجة الضمي أو العانة . ان كل حاجة تقوم في أساس « رغبة » هي كذلك شيء « ثابت » ، ومهما حاول القديس ماكس فانه لن يستطيع ان يبطل هذا « الثبات » وان ينتهي مثلا الى النحر من ضرورة تناول الطعام ضمن فترات زمنية « ثابتة » . وليس لدى التسبوعيين أية ثبة في الفاء ثابت رغباتهم وحاجاتهم ، وهي ثبة يمزوها شترنر ، الصارق في عالمه الوهمي ، اليهم وإلى جميع البشر الآخرين في أنهم يسمون فقط الى تحقيق تنظيم للنجاح والمبادلات يتضمن لهم الارضاء الطبيعي لجميع الحاجات ، يعني فضاء لا يحده الا الحاجات نفسها .

(أ) « chrétien simple » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) « chrétien composé » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

هنا ، في هذا المثال ، لا يظهر القديس ماكس ، الروح ، على انه الروح خالق جسده ولا العكس بالعكس ؛ انه لا يفعل سوى التحقق من ان له جسدا وروحاً حاضرين معا ، وحين يثور الطرف الواحد يتذكر اذن ان الطرف الآخر تحت تصرفه ايضا ، وينادي هذا الطرف الآخر ، انا الحقيقة ، للملء شدة . وبالتالي ليس القديس ماكس خالقا هنا الا بقدر ما هو كائن « **معهد بصورة مفارقة أيضا** » ، بقدر ما يملك بعد صفة أخرى الى جانب تلك الصفة التي يحلو له ، في تلك اللحظة بالذات : ان يصنفها في مقولة « **الخطيئة** » . ان فعاليته الخلاقة يأكملها تلخص هنا في النية الحميدة بأن يدرك نفسه ، وفي الحقيقة ان يدرك نفسه **كلها** ايضا او ان يكون **عاطلا** ، ان يدرك نفسه على انه « **كائن كامل وكلي** » ، على انه كائن مختلف عن « **كائنه الآني** » ، بله في تناقض جفري مع ذلك النوع من الكائن الذي هو « **آنيا** » .

[فلنلتفت 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 [المدو الالد] لها ، اظل [قاضيهما] لاني [مالكها] .

[اذا كانت لدى المرء رغبة في أن] يضي [معنى] على ما يقوله القديس [سانشو] عن نفسه . فهو ان فعاليته الخلاقة تقتصر هنا على احتفاظه في اوار حميته بوعي هذه الحمية . على التفكير فيها ، على اتخاذ موقف الأنا المفكرة حيال نفسه على اعتباره الأنا الواقعية . انه يمنح الوعي بصورة اعتباطية 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 أن القديس سانشو لا يمكن ان يسامح « **سلوانه** » عن هذا الامر ، وبالتالي « **يظل في الوقت ذاته عدوه الألد** » .

★ وبالتالي فان القديس ماكس يبرر هنا بصورة تامة « **المثال المؤثر** » لغيبورباخ عن العاهرة للسنينة . ففي الحالة الأولى لا « **يدرك** » الرجل الا جسده **الطبيعي** او جسدهما ، 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 ؛ او ان القديس ماكس الحقيقي يضطرم حمية ، بينما القديس ماكس المفكر يتوهم انه تجاوز هذه الحمية . ان هذا التجاوز بالتفكير لما هو كائن فعليا بوصف حاليا بصورة مسلية وجسورة بعبارة 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 » . ويقدّر 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 . فيقدر ما يضطرم حمية لا يكون مالك هذه الحمية ، وحالما يصبح هذا المالك يكف عن الاضطرام حمية . وبما انه مركب معقد . فهو في كل لحظة يملك فترة الخالق والمالك ، ويكون حصيلة جميع صفاته ، باستثناء الصفة الواحدة التي يجعلها في تعارض مع نفسه التي هي حصيلة جميع الصفات الاخرى ، بحيث يجعل منها خليقته وملكيته - بحيث أن تلك الصفة الغريبة عنه هي بالضبط الصفة التي يؤكد عليها على اعتبارها خاصته .

ومهما ترددت اصداة قصة القديس ماكس الحقيقية عن مآثره البطولية ضمن ذاته ، في وعيه الخاص ، بالغة التطرف والنهور ، فانها حقيقة شهيرة على أي حال انه يوجد افراد مفكرون يتوهمون انهم قد تجاوزوا بالفكر ومن خلاله جميع الاشياء ، لانهم 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 بالتحولات المرادة على أية صفة تختارها . ومثال ذلك اني قد لا اظهر مبالاة دون لا مبالاة اكثر الاشخاص شجرا (أ) ، لكني اظل في الوقت ذاته حيالها انضغ حمية ، متشككا ، وعدوها الالذ .

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] هذا كله في حقيقة الامر مجرد وصف ظنان لسلوك البورجوازي الذي يتحكم في كل من مواطنه بحيث لا يسير اليه ، ومن جهة ثانية يتفاخر بصفات متعددة ، مثلا الحمية المتفائلة التي يجبه ان يظل حيالها « باردا مثل الجليد ، متشككا ، وعدوها الالذ » ، كيانا لا يفقد نفسه فيها على انه مالك حميته المتفائلة ، بل كي يبقى مالك التفتؤل . وبينما لا يضيي البورجوازي بعبوله وريائه قط الا على مذبح مصلحة واقمية معينة ، فان القديس ماكس يضيي على أية حال بالصفة التي يتخذ حيالها موقف « العدو الالذ » في مصلحة اناء المفكرة ، في مصلحة تفكيره .

(1) **class** ، بالفرنسية في النص الاسلي .

[ويجب [ألا 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 ، [فنتي [حولها [إلى آتاه حين [أبرز ، بدلا من [المركب [الكلي ، [الصفة [المفكرة وحدها ، معارضا كلا من صفاته [وكذلك [حصيلة هذه الصفات [بهذه [الصفة [الواحدة للتفكير ، التي أصبحت «آتا» ، ومعارضا نفسه على اعتباره الأنا التجريدية .

ان هذا الموقف العدائي حيال نفسه ، هذا الانتحال المهيب لاسلوب بننام في ادراج حسابات (١٤٤) مصالحه الخاصة وصفاته الخاصة ، يعرضه شترنر الآن شخصيا كما يلي :

ص : ١٨٨ : « مهما تكن الغاية التي تتوجه نحوها مصلحة ما ، فانهما س تطعنني عبدا لها اذا لم اكن قادرا على التخلص منها ؛ ليست هي بعد الآن ملكيتي ، بل انا ملكيتها . فلنقبل اذن ايعاز النقد بأن من واجبا نحن الا نشعر بالسعادة الا في التمرد فقط » .

« نحن » ! - من هم « نحن » ؟ اما « 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 [» . « الطفيان المباشر «الذين» .

ان اهتمامه ، بالمعنى فوق العادي ، يتخذ هنا مظهر لا مبالاة سماوية .

وعلى اي حال ، فلا حاجة بنا هنا الى معالجة مطولة للحقيقة التالية ، الا 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 شئت المصالح من خلال تقسيم العمل والعلاقات الطبقة لاشد وضوحا حتى درجة بعيدة من « تثبيت الرغبات » و « الافكار » .

وكما يزايد على النقد النقدي ، كان يجب على قديسنا على الاقل ان يعضى 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 انه اراد ان يكون حازما في المثال المعطى اعلاه ، [فقد كان يجب [عليه [ان يرى

في حميته ضد | « حميته الخاصة | « مصلحة » ، ويتخذ منها موقف « العدو | الالء .
| لكنه كان يجب عليه أيضا أن يعتبر | لا مبالاة « الباردة كالجليد » في ارتباط مع
| حميته « الباردة كالجليد » | ويصبح هو نفسه | « باردا كالجليد » بصورة لا تقل
عن ذلك | - وبذلك | كان يوفر بكل وضوح | على نفسه وعلى | « مصلحته » | الأصلية
« الاهتمام » بأن يبور | في دائرة | على | عقي | التأمل . - وبدلا من ذلك فإنه
سقطرد بكل طمانينة | المصير ذاته | :

« لذا لن أعتى إلا بالحفاظ على ملكيتي الخاصة لنفسي » (أي الحفاظ
على نفسي من ملكيتي) « وكما أحافظ عليها استرجعها 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 » . وإنه
يؤكد أنه سوف يتلع في الحال هذه « المهمة » اذ يقول في الصفحة ١٨٩ :

« ومهما يكن من أمر ، فاني لا أفعل ذلك استجابة لمهمتي الإنسانية . بل
لاني اعطى نفسي هذه المهمة شخصا » .

وإذا لم اعط نفسي هذه المهمة فانا ، كما سمعنا لتونا . عبد ، ولست مالكا ،
ولا أنانيا حقيقيا . اني لا أنصرف بحال نفسي بصفتي خالقا ، كما كان يجب أن أفعل
بوصفي أنانيا حقيقيا ؛ وبالتالي فإذا كنت تريد أن تصبح أنانيا حقيقيا . فان من
واجبك أن تعني 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 بلوغه . لان (ص : ٥٤) « الأذهان
البليدة فطريا تؤلف بصورة لا يتطرق الشك اليها الطبقة الأكثر عددا من الجنس
البشري » - وكيف يمكن لهذه « الأذهان البليدة » أن تكون قادرة على النفوذ إلى
سر الابتلاع غير المحدود للذات والعالم - وبالمناسبة فان جميع هذه التعابير الرهيبة -
التدمير . الابتلاع . الخ - ليست سوى صيغة جديدة « للعدو | الالء ، البارد كالجليد » ،
الذي صادفناه أعلاه . وهؤلاء نحن : اخيرا ، في موقف نحصل منه على بعض الاستبطان
لاعتراضات شترنر ضد الشيوعية . لم تكن هذه الاعتراضات شيئا سوى تسويغ
مؤقت ومستتر لانانيته المتفعة مع نفسها حيث تبتث الى الحياة في الجسد . ان « الرخاء

التسلوي لكل واحد « يبعث في المطلب بأن « علينا ألا نشعر بالسعادة الا في التجرد » .
ان « القلق » ينبعث في شكل « القلق » الاوحد بشأن الحفاظ [على ملكية اناه] .
 لكن « مع مرور الزمن » ينهض من جديد « القلق » بخصوص « كيف يستطيع
 المرء ان 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 المنفقة مع نفسها تريد فعليا ان تحول كل انسان الى
 « شرطي حكومي سري » . ان « التفكير » الجاسوس والعميل السري يراقب كل
 حركة للروح والجسد ، وكل عمل وكل فكرة ، وكل نظاهرة للحياة هي بالنسبة اليه
 موضوع للتفكير : اي قضية بوليسية . وفي هذه التجزئة للانسان الى « غريزة
 طبيعية » و « تفكير » (العامة الباطنة - الخلقة ، والشرطي الداخلي - الخالق)
 نستقيم ماهية الاناني المنفق 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 الغوام - يجب الا
 يصبح قط معنيا بأي امر كان بحيث يكرس نفسه كليا لموضوعه المفضل ،
 وقس على ذلك .

وان القديس ماكس « بغوض نفسه » ليرد كما يلي :

حين « يقول هيس عن شترنر انه بصورة دائمة ، الخ - ماذا يعني هذا
 سوى انه حين ينقد لا يريد ان ينقد كيفما اتفق » (اي بهذه المناسبة :
 بالاسلوب « الاوحد ») « ولا ان ينطق ههنا ، بل ينقد بصورة فعلية ؟ »
 (يعني انانية) .

« ان ما يعنيه » هيس حين يتحدث عن الشرطة السرية ، الخ ، واضح كل
 الوضوح من الفقرة المتقطعة هيس اعلاه بحيث ان « المعنى » الاوحد الذي يشفيه القديس

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] وعلى اي حال ، اذا حمل القديس ماكس
 « شابطا بروسيا ذا رتبة عالية » على ان يقول : « ان كل بروسى يعمل دركيه في صدره » ، فانه
 يجب ان نفهم من ذلك : دركي الملك ، لان « الاناني المنفق مع نفسه » هو وحده الذي يعمل دركيه
 الخاص في صدره .

ماكس عليها لا يمكن ان يفسر الا على اعتباره سوء فهم مقصودا . ان « براعته الفكرية » تحول هنا الى براعة في الكذب لسنا نلومه عليها ما دامت السبيل الوحيد امامه للخلاص - لكنها لا تتفق الا بكل صعوبة مع تلك الفوارق الصغيرة الدقيقة عن حق الكذب التي ينشئها في موضع آخر من « الكتاب » . وعلى اي 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 حبال نفسه كخلقة قد حدد باديء ذي بدء بالطريقة التالية : في تعارض مع تحديد ثبت فيه نفسه على انه خليفة - مثال ذلك في تعارض مع نفسه على انه كائن مفكر ، على انه روح - يؤكد نفسه على انه كائن « محدد بصورة متغيرة ايضا » ؛ يؤكد نفسه على انه جسد . وفي وقت لاحق لا يؤكد نفسه البتة على انه « محدد بصورة متغيرة ايضا » فعليا ، بل على انه مجرد تصور كونه محدد بصورة متغيرة ايضا عامة - وبالتالي في المثال المذكور اعلاه يؤكد نفسه على انه كائن غير مفكر ايضا ؛ عديم التفكير او لا مبالٍ حبال الفكر ؛ وهي فكرة سخيفة يتخلى عنها من جديد حالما يتضح عنها . انظر اعلاه بشأن الدوران على عقبي التامل . وهكذا فقد كانت فعاليتيه الخلاقة تستقيم في التفكير بان صفة معينة ، التفكير هنا ، يمكن كذلك ان يكون موضع الالمالة بالنسبة اليه ، اي انه يستقيم في فعل التفكير عامة ، الامر الذي يترتب عليه بكل تأكيد انه لا يخلق بعد الآن سوى تحديدات تفكيرية ، اذا هو خلق اي شيء كان (مثلا فكرة التناقض ، التي تقنع بنيتها البسيطة بمختلف انواع الزخارف النارية) .

اما بشأن المضمون ذاته بوصفه خليفة ، فقد شاهدنا انه لا يخلق في اي مكان على الاطلاق هذا المضمون ، هذه الصفات المحددة ، مثلا فكره ، حميته ، الخ ، بل فقط التحديد الانعكاسي لهذا المضمون بوصفه خليفة ، الفكرة بان هذه الصفات المعينة هي مخلوقاته . ان جميع صفاته موجودة فيه ، وهو لا يابه 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 انه ليست به حاجة لان يقلق بخصوص الشروط المادية التي تتوقف عليها ، في الواقع ، القرص المتوفرة للفرد من اجل التطور .

في الحقيقة ان شترنر لا يعرف ان يتخلص من صفة واحدة الا بفصل صفة اخرى (اي من السيطرة التي تمارسها على صفاته الاخرى هذه الصفة « الاخرى ») . ولكن هذا ليس ممكنا في الممارسة ، كما [شاهدنا من قبل] الا بقدر ما لا تبقى هذه

الصفة الأخرى مجرد استعداد ، بل تكون تطورت بملء الحرية ، وعلى الأخص بقدر ما أتاحت الشروط المادية له ، هو شترنر ، أن يعبر بمقدار متساو كلية من الصفات [يعني بالتالي] بفضل تقسيم [العمل] ، وبذلك [يتوفر له الإنسياق مع] هوى وحيد ، مثلا [هوى] تأليف [الكتب] .

[وعلى العموم] ، فإنه [من السخف أن] نفترض ، كما [يفعل ماكس] القديس . أن المرء يستطيع أن يرضى [هوى] منفصلا عن جميع الأهواء الأخرى . أن المرء يستطيع أن يرضيه بدون أن يرضى في الوقت ذاته ذاته ، الفرد الحي بأكمله . وإذا اتخذ هذا الهوى طابعا مجردا ، منفصلا ، إذ هو جابهني في صورة قوة غريبة ، وإذا بدأ بالتالي إرضاء الفرد على أنه الإرضاء المقصور على هوى وحيد — فليس الذنب في ذلك في حال من الأحوال ذنب الوعي أو « الإرادة الطيبة » ، وأقل من أي 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 ؛ أنه يتوقف على تطور الفرد وسلوكه التجريبيين ، اللذين يتوقفان بدورهما على الشروط السائدة في العالم . فإذا كانت الظروف التي يحيا المرء فيها لا تتيح له إلا التطور [الوحيد] الجانب لصفة وحيدة على حساب جميع الصفات الباقية ، إذا لم تزوده إلا بالمواد والوقت ليطور تلك الصفة فقط ، فإن هذا الفرد لا يحقق إذن سوى تطور مشوه ، وحيد الجانب . ولا ينفع هنا أي وعظ أخلاقي . وأن الطريقة التي تتطور بها هذه الصفة المميزة تتوقف بدورها على المواد المتوفرة من أجل تشكيلها من جهة واحدة ، وعلى درجة وطريقة كبح جميع الصفات الأخرى من جهة ثانية . وبالبسيط لأن الفكر ، على سبيل المثال ، هو فكر فرد خاص معين ، فإنه يظل فكره المعين ، المحدد بفعل فرديته والشروط التي يحيا فيها ؛ ومن هنا فإن الفرد المفكر لا يحتاج لأن يلجأ إلى التفكير الطويل بشأن الفكر في ذاته كيما يعلن أن فكره هو بالفعل فكره الخاص ، ملكيته ؛ أنه خاصته منذ البداية ، فكر محدد بصورة خصوصية ؛ ولكن الفردية الخاصة [في حالة القديس] سانشو قد [تبينت أنها] « تقيض » 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 أية ظاهرة أخرى لحياته . وينتج ذلك ، فإنه لا يصبح ثابتا في شكل الفكر المجرد ، ولا يحتاج ذلك الفرد إلى حيل التفكير المعقدة حين ينتقل من الفكر إلى ظاهرة أخرى للحياة . أن الفكر منذ البداية عامل في حياة الفرد الكلية بصورة دائما ، عامل يزول ويتجدد حسب المطلوب .

وعلى أية حال ، ففي حالة معلم مدرسة أو 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 (١٩٥٥)، فكان المناريس تنهض في وجهه ، وترجع علاقته بالعالم الى حد أدنى يفعل أحواله 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 مسن الزمن من « عالة الرديء » ، والاستمتاع بلذة مؤقتة . وفي حالة مثل هذا الفرد فان الرغبات القليلة الباقية ، التي لا تنشأ عن التعامل مع البشر بقدر نشوئها عن البنية الجسدية . لا تتظاهر الا من خلال الترجيع . اي انها تتخذ في تطورها الضيق ذات الطابع الوحيد الجانب والقاسي الذي يتخذه فكره ، ولا تظهر الا في فواصل طويلة فقط . بحرها الفيض البالغ للرغبة السائدة (التي تقويها اسباب طبيعية مباشرة ، مثلا تشنج المعدة) ؛ وتنتظر عندئذ بصورة عاصفة وعنيفة ، كاسحة باقصى العنف الرغبة (الطبيعية) العادية ؛ التي تؤدي الى مزيد من السيطرة على (الفكر) . ومن المفروغ منه ان معلم المدرسة (يعكس فكره ويطور الاوهام عن هذه الحقيقة) التجريبية بأسلوب معلمى المدارس .

لكن مجرد تقرير ان شترنر على العموم « يخلق » هذه الصفات لا يكفي كى | يعبر | تطورها النوعي . اما مدى تطور هذه الصفات على النطاق العمومي أو المحلي . مدى تسامحها على الحدود المحلية أو بقائها في قبضتها ، فهذا ما لا يتوقف على شترنر ، بل على تطور التعامل العالمى وعلى الدور الذي يلعبه فيه هو والمحنة حيث يعيش . اما ان بعض الافراد قادرين في ظروف ملائمة على التخلص من ضيق تفكيرهم المحلي فليس السبب فيه في حال من الاحوال ان هؤلاء الافراد يتوهمون في تفكيرهم انهم تخلصوا أو يتوون ان يتخلصوا من ضيق التفكير المحلي هذا ؛ ان السبب في ذلك انهم توصلوا ؛ في واقعهم التجريبي ، ومن جراء حاجات تجريبية ، لان ينشؤا نظاما للمبادلات على نطاق عالمي * .

★ | ان الفقرة التالية مد شطب في المخطوطة : | يصرف القديس ماكس في فترة دينوية لاحقة بان الانا تتلقى « حافزا » (بمعنى فخته) من العالم . اما ان الشيوعيين يتوون ان يحققوا التحكم في هذا « الحافز » الذي يصبح في واقع الامر حافزا بالغ التقيد ويمتد الانواع حتى الدرجة القصوى اذا لم يكن المرء بالعبادة المجردة — فذلك ما يشكل طبعا بالنسبة الى القديس ماكس فكرة فائقة الجسارة بحيث لا سبيل الى الانحراف 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 يطلق نفسه الا بوصفه خليفة . اي يقتصر على الانضواء في مقولة الخليفة هذه . ان نشاطه [بوصفه] خالفا يستقيم في اعتبار نفسه كخليفة ، وهو لا يمضي حتى الفاء هذا الانقسام الذي طرا 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 الاخر في كل] برهة خارجا منه ومن تفكيره ، فانه يجهد [عبثا ان] يقدم هذا التفكير على انه [جوهرى] .

« لكن بما ان [هذا العدو] (يعني الاناني الحقيقي بوصفه خليفة ،) «نجب نفسه في الهزيمة ، وبما ان الوعي ، اذ يصبح مثبنا 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 الحقة » انعدام فعاليتها) : « تتأمل في نفسها ، نعيصة بقدر ما هي باقسة » (هيتل) .

ان ما قلنا حتى الآن عن انقسام سانشو اليه 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 [لانه] وضعه الى الانا الواضعة 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 يحسد عليه !) . « اني أفلدى بافتراضي هذا وحده ، ولا أوجد 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 طالا » (يا لها من « طالا » عظيمة !) « اني الاوحد » (فلنفهم من ذلك الاناني الحقيقي المتفق مع نفسه) « فاني لا أعرف بالتالي

شيئا عن ازدواجية أنا مفترضة ومفترضة من أنا، أو إنسان، ناقصة وأنا كاملة» - يجب أن نقرأ ذلك كما يلي : أن كمال أناي يستقيم في هذه الحقيقة وحدها ، ألا وهي أنا في كل برهة أعرف نفسي بوصفي أنا ناقصة، بوصفي خليفة - « **لكن** » (يا لها من « **لكن** » رائعة !) « حقيقة أنسي استهلك نفسي تعني فقط أنني كائن » يجب أن نقرأ : أن حقيقة أنسي كائن تعني هنا فقط أنا في ذاتي استهلك ، في المخيلة ، مقولة المفترض . « أنا لا أفترض نفسي ، لأنني في كل برهة لا أقبل على العموم إلا أن أضع أو أخلق نفسي فقط » (يعني أضع وأخلق نفسي بوصفي المفترض والموضوع والمخلوق) « وأنا كائن لأنني لم أفترض موقودا بصورة سابقة لحقيقة كوني موضوعا » « ومن جديد أنا موضوع في اللحظة التي أضع نفسي بها فقط ، يعني أنا خالق وخليفة في شخص واحد » .

أن شترنر « إنسان موضوع » (آ) طالما أنه أنا موضوع على الدوام ، وإنه هي « إنسان أيضا » . (**ويفان** ، ص : ١٨٣) . « **لهذا السبب** » هو إنسان موضوع ؛ « **ذلك أنه طالما** » لا تتجاوز به أهوائه الحدود ، فهو « **بالتالي** » ما يسميه البورجوازيون إنسانا رصينا ، « **لكن** » حقيقة كونه إنسانا رصينا تعني فقط « أنه يحتفظ على الدوام بمحاسبة وثيقة عن تحولاته وانكساراته الخاصة » .

أن ما لم يكن حتى الآن صالحا إلا « لنا » وحدنا - كي نستخدم نحن أيضا، كما يفعل شترنر ، لغة هيجل - ألا وهو أن فعاليتيه الخلاقة برمتها لا تملك أي مضمون آخر سوى تحديدات تجريدية عامة ، هذا شترنر نفسه « يضعه » الآن . أن نضال القديس ماكس ضد « **الماهية** » يبلغ هنا « هدفه الأخير » في أنه يوجد نفسه مع الماهية ، وفي الحقيقة مع الماهية التأملية الخالصة . أن علاقة الخالق والخلقة تتحول إلى تفسير لفعل **الفترض الذاتي** ، أي أن شترنر يحول إلى فكرة « خرقاء » ومشوشة حتى الدرجة القصوى ما يقول هيجل عن التفكير في « نظرية الماهية » . « وما أن القديس ماكس يتناول لحظة واحدة من تفكيره ، لحظة التفكير الذي يضع ، فإن أهامه تصبح « سلبية » ، لأنه يتحول إذن هو نفسه إلى « افتراض ذاتي » ، الخ ، إذ يميز بين نفسه على اعتباره واضعا ونفسه على اعتباره موضوعا ، أو يتحول التفكير إلى النقيضة للصوفية للخالق والخلقة . ويجب أن نلاحظ ، بالمناسبة ، أن هيجل يحلل ، في هذا القسم من **المنطق** ، « آليات »

« Gesetzer man »

(١) في الأصل الألماني تلام بالانط : فني الإنشائية يمكن لمادة

أن تعني « الإنسان الرصين » أو « الإنسان 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 هيفل للافتراض الذاتي بمقارنتها مع اباحات القديس ماركس . لكن لما كان هيفل لا يكتب بمثل هذا التفسير من التشوش و « كيفما اتفق » مثل جاك المفعل ، فلا بد لنا ان نجتمع هذه الفقرات من صفحات مختلفة من **النطق** كيما 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 اي 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) . (هيفل ، **النطق** ، المجلد الثاني ، ص : ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢) .

ولقد كان المرء يتوقع من « براعة الفكر » لدى شترنر ان يعضي الى ابعد من ذلك في اباحته في **منطق** هيفل . لكنه امتنع بحكمة عن القيام بذلك . لانه لو فعل لوجد انه - بوصفه مجرد انا « موضوعة » ، اي بغير ما يملك وجودا . لا يعدو كونه انا **ظاهرة** ، ولا يصبح « ماهية » ، **خالقا** ، الا بغير 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 يمثل على نفسه ، لا شيء سوى « حيل لاجب على الحيل المشدود للموضوعي » . ان انا هو على الدوام « انا » خرساء ومختبئة ، مختبئة في اناها الاخرى المتصورة على **انها ماهية** .

وبالتالي فما دام الاناني الحقيقي في نشاطه الخلاق مجرد صياغة جديدة للتفكير التأملي او الماهية الخالصة ، فانه يترتب على ذلك ، « وفقا للاسطورة » ، « بفعل التكاثر الطبيعي » . كما سبق الكشف عنه عند دراسة « المعارك الحياتية الشاقة » ، للاناني الحقيقي ، ان خليقاته متصورة ، على ابط التحديدات الفكرية ، مثل الهوية ، والفارق . والمساواة ، والتفاوت ، والتعارض ، الخ . - تحديدات فكرية يحاول ايضاحها في « **نفسه** » ، وقد « بلغت اصدائها حتى [برلين] » . وفيما يتعلق [باناه] **الجردة عن الافتراض** ، [سوف] تمنح لنا الفرصة كي « نسمع كلمة [صغرة] عنها في وقت لاحق . انظر « **الواحد** » وغير ذلك .

وكما هي الحال في الانشاء التاريخي لدى سانشو ، فان الاحداث التاريخية

المتأخرة تتحول ، حسب الطريقة الهيجلية : 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 لغته ، هو خليفة شترنر الامس . وصحيح ان 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 **خلفيات** فكره .

ص : ٢١٦ : « لا تبحثوا في » انكار الذات « عن الحرية . التي تقتلكم انتم انفسكم فعليا . بل ابحثوا عن انفسكم » (اي ابحثوا عن انفسكم في انكار الذات .) « **اصبحوا اثنائين** . وكل منكم سوف يصبح **انا كلية القدرة** ! » .

بعدها سبق يجب الان ندهش اذا كان موقف القديس ماكس من هذه الصيغة هو من جديد . في وقت لاحق ، موقف الخالق والمعو الالد ، وهو « يحل » مصادره الاخلاقية الرفيعة : « اصبح **انا كلية القدرة** » في الصيغة التالية : ان كل امرئ . في اية حالة ، يفعل ما يستطيع ، ويستطيع ما يفعل ، وبالتالي فهو طبعاً ، بالنسبة الى القديس ماكس ، « **كلي القدرة** » . وعلى اي حال ، فان هراء الانساني المتفق مع نفسه يتلخص 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 انانيا ، وهذا الاناني يعرف على انه « **انا كلية القدرة** » ، حيث الامكانات الفعلية لكل فرد تصعدت متحولة الى الانا . الى القدرة الكلية : الى وهم الامكانات . وبالتالي فان البحث عن الذات بضاهي الصيرورة شيئاً مختلفاً عن ماهية المراء ، **الصيرورة كلي القدرة** ، أي لا شيئاً ، شيئاً لا وجود له ، وهما خالصا .

.

لقد تقدمنا الآن بعيداً 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 شيلفا ؟ منذ ظهور **الرجلة الادبية** النقدية (انظر **المائلة المقننة**) طرح هذا السؤال جميع أولئك الذين تتبعوا تطور الفلسفة الالمانية : من هو شيلفا ؟ ان كل امرئ يسأل ، وكل امرئ يصني بكل انتباه الى الصدى الهمجي لهذا الاسم - لكن ليس من يجب .

من هو شيلفا ؟ ان القديس ماكس يعطينا مفتاح « سر الاسرار » هذا .

ان شيلفا هو شترنر بوصفه خليفة ، وشرنر هو شيلفا بوصفه خالقا . ان شترنر هو « الإنا » ، وشيلفا « الإنت » ، في « الكتاب » . ومن هنا فان شترنر ، الخالق ، يتصرف حيال شيلفا ، خليقته ، كما لو أنه « عدوه الإله » . فلا يكاد شيلفا يرغب في التحرر وتحقيق استقلاله حيال شترنر - لقد قام بمحاولة بالسة في هذا الاتجاه في Nord - deutsche Blätter - حتى « يسترده القديس ماكس الى نفسه » في الحال ، وهي تجربة كيميائية حقيقية جرت في الصفحات ١٧٦ - ١٧٩ من « الشرح الدفاعي » في **ويغان** ، ووضعت حدا نهائيا لمحاولة شيلفا.

ان نضال الخالق ضد الخليقة ، شترنر ضد شيلفا ، ليس على اية حال سوى صراع ظاهري . وهذا شيلفا يلوح « الآن » ضد خالقه بعبارات هذا « الخالق نفسه » - مثلا التأكيد « بان مجرد الجسم العادي انعدام الفكر » . « **ويغان** » ص : ١٢٨ . ولقد كان القديس ماكس ، كما رأينا ، يتخيل « الجسد العاري » الجسد قبل تكوينه ، وقد عرفه بهذه المناسبة « على أنه « المنصر 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 التعويضين يتوحدان « يستطيع ان ينقذه من الافكار » ص : ١٩٦ - ونجد اثباتا أبرز على هذه الرابطة السرية بين شترنر وشيلفا في **ويغان** . لقد شاهدنا من قبل في الصفحة ٧ من « الكتاب » ان « الإنا » ، أي شترنر ، هو « **الأوحد** » . وفي الصفحة ١٥٣ من « الشرح » يخاطب « **أنته** » : « **أنت** ... **مضمون هذه الصيغ الجوفاء** » ، يعني مضمون « **الأوحد** » ، وفي الصفحة ذاتها يرد ما يلي : « لقد غش النظر عن حقيقة أنه هو نفسه ، **شيلفا** ، **مضمون هذه الصيغ** » . ان « **الأوحد** » هو الصيغة الجوفاء ، كما يقول القديس ماكس بصورة حرفية . واذا اخذ بعين الاعتبار على أنه « **الإنا** » ، أي على أنه **خالق** ، فهو **مالك الصيغة** - هذا هو **القديس ماكس** . واذا اخذ بعين الاعتبار على أنه « **أنت** » ، أي على أنه **خليقة** ، فانه **مضمون الصيغة** - يعني **شيلفا** ، وكما أخبرنا لتونا ، ان شيلفا الخليقة يظهر في صورة **الاناني المتفاني** ؛ في صورة دون كيشوت منحل ؛ وان شترنر الخالق هو **الاناني بالمعنى العادي** ؛ على أنه 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 بالمعنى العادي** ، ينتصر على دون كيشوت شيلفا ، **الاناني المتفاني والوهمي** ، ينتصر عليه بالضبط **بوصفه** دون كيشوت ، بفضل إيمانه بالسيطرة العالمية للمقدس . من كان

حقاً إنني شترنر بالمعنى العادي أن لم يكن سانشو بانزا ، ومن إنانيه المتفاني
 أن لم يكن دون كيشوت ، وماذا كانت علاقتهما المتبادلة في الشكل الذي
 وجدت فيه حتى الآن أن لم تكن علاقة سانشو بانزا شترنر بدون كيشوت
 شليفاً ؟ ذلك أنه ليس الآن أمام سانشو بانزا شترنر أن يكون سانشو
 كي يحمل شليفاً بوصفه دون كيشوت على الاعتقاد بأنه يتجاوز في اللون
 كيشوتية ، لا يتخذ أية خطوات ضد دون كيشوتية سيده السابق ، الذي
 يقسم على الولاء له بكل الاخلاص الحار الذي يتطلى به الخادم ، وبذلك يبرهن على
 المكر الذي وصفه سرفانتس من قبل . وبالتالي فانه ، اذا اخذنا المضمون الفعلي
 بعين الاعتبار ، المدافع عن البورجوازي الصغير العملي ، مكافئ 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 .

وهكذا فان دون كيشوت الآن ، في ملامح شليفا ، يقوم بوظيفة الخادم أمام
 حامل سلاحه السابق .

اما حتى اي قدر احتفظ سانشو في « تحوله » الجديد بعادته القديمة . فهو
 ما نستطيع ان ننبينه في كل صفحة . ان « الابتلاع » و « الاستهلاك » يشكلان على
 الدوام احدى صفاته الرئيسية . و « حياة الطبيعي » لا يبرح يتحكم فيه بحيث ان
 ملك بروسيا والامير هنريخ الثاني والسبعين يتحولان في نظره الى «باطرة صينيين» ،
 او « سلاطين » ، وهو لا يفامر بالحديث الا عن المجالس الا « . . . » ، انه ينشر
 بعد حواله الاشغال والحكم الاخلاقية من مزودته ، ولا يكف عن الخوف من «الاشباح» ،
 بل يؤكد انها الشيء الوحيد الذي يجب ان يخشى جانيه ؛ وان الفارق الوحيد هو
 ان سانشو قد خدع في حالته غير المقدسة من قبل الفلاحين في الحانة . بينما هو الآن ،
 وقد أصبح في حالة القداسة ، يخدع نفسه بصورة متصلة .

لكن فلنعد الى شليفا . من ذا لم يتبين منذ زمن بعيد أصبح شليفا في جميع
 « الصيغ » التي يضعها القديس سانشو في فم « انته » ؟ وانه لمن الممكن على الدوام
 اكتشاف آثار لشليفا ليس في صيغ هذه « الانت » فحسب ، بل كذلك في الصيغ
 التي يظهر شليفا فيها كخالق ، اي بوصفه شترنر . لكن بما ان شليفا خليفة ، فانه
 ما كان يمكن أن يمثل في **العائلة المقدسة** الا على انه « **لفز** » . وكان كشف هذا اللفز
 مهمة شترنر الخالق . اما نحن ، فقد كنا نستشعر طبعاً أنه كان في اساس هذا الامر
 كله مفامرة مقدسة عظمى . ولم يجب املنا . ان المفامرة الفريدة في الواقع لم تشهد
 قط او يسمع بها قط وهي تتجاوز المفامرة مع الطواحين الهوائية في الفصل العشرين
 من كتاب سرفانتس .

(١) الانانية .

٢ - رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي ،

او « منطق الحكمة الجديدة » .

في البدء كان الكلمة ، اللوغوس . فيه كانت الحياة ، والحياة كانت نور البشر . ولقد أضاء النور في الظلمة . والظلمة لم تفكره . كان النور الحقيقي . وكان في العالم ، والعالم لم يعرفه . لقد جاء الى خاصته ، وخاصته لم تقبله . لكن أولئك الذين قبلوه أعطاهم 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 يكتفى بكل ما] دمره [من قبل .

[بالنسبة الى] مؤلفنا « الاوحد » ، من المفروض منه [بالطبع ان] اساس [عبقريته يقوم] في [المجموعة] المتألفة من الفضائل [الشخصية التي تؤلف براءته] الفكرية الخاصة . [وما دامت] جميع هذه الفضائل قد اثبتت من قبل بصورة وافية ، فانه يكفي هنا ان نعطي خلاصة مقتضبة لاهمها : المجون الفكري - الاضطراب - الشوش - الخرافة المعترف بها - التكرارات التي لا تنتهي - التناقض المتصل مع نفسه - المقارنات التي لا نظير لها - محاولات الاستعمال الاخرق لمبارات العطف : من اجل ، بالتالي ، لهذا السبب ، لان ، وفقا لذلك ، لكن ، الخ . - الجهل - التاكيدات الخرقاء - الطيش المهيب - المبررات الثورية الرصينة - البلاغة المنبجحة - الابتذال الطنان والعمث بالبذاءة الرخيصة - الارتفاع بحكم بايكستنهر نانت (١٩٦) الى مرتبة المفاهيم المطلقة - التبعية الفكرية للتقاليد الهيغلية والشعارات البرلينية الشائنة - وباختصار الصناعة الكاملة للحساء الشعبي الزريق (٤٩١ صفحة منه) على طريقة رومفورد .

ان مجموعة كاملة من **الانتقالات** تسبح مثل العظام في هذا الحساء الشعبي ، وسوف تقدم الآن بعض النماذج منها لتسلية الجمهور الالاني الذي تتنابه الكتابة :

« أفلسنا نستطيع - والحال انه من الواجب - يشاطر المرء أحيانا - يستطيع المرء اذن - من اجل فعالية ... ينسب الى ذلك على الاخص ما...
يسمع المرء نداءه على الاغلب - وهذا يعني - ختما - يمكن ان يكون واضحا الآن - في غضون ذلك - وهذا يمكن ، بالنسبة ، 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 الفراز
تقريبا - مثال ذلك ، الخ ، الخ ، و « يستقيم فيه » في جميع « التحولات »
الممكنة » .

يمكننا في الحال ان نأتي هنا على ذكر حيلة منطقية [من المحال] بشأنها تفهيم
ما اذا كانت تدبر بوجود [ها] الى قوة سانشو [الشهيرة] [او الى] العجز الذي
تعاني منه [افكاره] . ان هذه [الحيلة تستقيم] في الاطباق على [مظهر واحد] من
فكرة [أو] مفهوم [يملك عدة] مظاهر محددة جيدا لتحويله الى المظهر الواحد
[والواحد] ، ومن بعد احلاله محل [المفهوم نفسه بوصفه] **تصديده الأوحده** ، ومن
ثم معارضته [بأي مظهر آخر] تحت [اسم جديد ، على انه] شيء اصلي . ذلك هو
شأننا ، كما [سوف نرى في وقت لاحق ، مع مفهومي الحرية والخصوصية] .

من بين المقولات التي لا تدبر بأصلها لشخصية سانشو بقدر ما تدبر للحمنة
العامة التي يعاني منها المنظرون الالمان في الوقت الحاضر ، يحتل المكانة الاولى **التمييز**
التافه ، الذي هو كمال التفاعلة حقا . ولما كان قديسنا متفهما في تناقضات [مغربة
النفس] مثل الفردي والعمومي ، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة . والانانية
العادية وانكار الذات ، الخ ، فانه ينتهي في آخر تطيل الى التنازلات والتعاقدات
المبادلة الاشد تفاعلة بين المظهرين ، التي تستند بدورها الى اشد التمييزات دقة -
التمييزات التي يعبر عن تواجد حلودها بكلمة « **كذلك** » والتي يحافظ من بعد على
ازدواجيتها بواسطة « **يقدر ما** » بلفظة . وهذه امثلة عن هذه التمييزات التافهة :
كيف يستغل الناس بعضهم بعضا ، لكن احدا لا يفعل ذلك على حساب **الآخر** ؛ حتى
اي مدى يكون شيء ما في **خاصا بي او موحى به من الغير** ؛ انشاء عمل انساني وعمل
اوحده تالمن جنبا الى جنب ؛ ماهو لا غنى عنه من اجل حياة انسانية وما هو لا غنى
عنه من اجل حياة وحده ؛ ما يشكل جزءا من الشخصية الخالصة وما هو عرضي
موضوعيا ؛ الامر الذي لا يملك القديس ماكس من اجل تقريره اي مقياس من وجهة
نظره الخاصة ؛ ما يخص **الخرق والاسمال** وما يخص **جد الفرد** ؛ ما **يتملكه** **لي**
ما يتخطى منه نهائيا بالانكار ؛ حتى اي مدى يضحي بمجرد حرته او بمجرد فرديته
الخاصة ؛ وفي هذه الحالة فان ثمة تضحية ايضا ، لكن فقط **يقدر ما لا يضحي** 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 الاقل - لا تملك اي معنى او اساس . ويستطيع المرء ان يعتبر
قمة هذه التمييزات التافهة ذلك التمييز بين **خليفة العالم** من قبل الفرد **والزخم**
الذي يلتقيه هنا الفرد من العالم . فاذا تعمق هنا في هذا الزخم ، في كل مدى وتمدد
تأثيراته فيه ، فلا بد ان يكشف آخر الامر التناقض بانه [**وهو**] العالم بصورة عميقة

بقدر ما هو خالفه [بصورة انانية] وبصورة ايديولوجية . (انظر : « متعمق الذاتية ») . وانه [ان يضع عندئذ] جنباً الى جنب « كلكك » و « بقدر ما » ، [اكثر مما يضع] العمل [الانساني] والعمل « الأوحـد » ؛ انه لن يجروا 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] لأي شيء كان - لانه كان من البدء نقطة الانطلاق .

ان هذه اللعبة التافهة بالتمييزات تجتاز « الكتاب » بأسره ؛ وانها لتشكل فيما عدا ذلك الرافعة الرئيسية للحيل المنطقية الأخرى وتتخذ بصورة خاصة شكل ذمامة (١) مفرورة بنفسها بقدر ما هي رخيصة بصورة تبعث على السخرية . وهكذا يتضح لنا بواسطة الأمثلة الى أي مدى يحق للاناني الحقيقي ان يروي الأكاذيب والى أي مدى لا يملك مثل هذا الحق ؛ الى أي مدى تكون خيانة الثقة « بغية » والى أي حد لا تكون كذلك ؛ الى أي مدى يملك الامبراطور سيجيسموند والملك الفرنسي فرنسوا الاول الحق في الحنث بايمانهما والى أي حد كان سلوكهما في هذا المجال « مخرباً » ، وبعض الأمثلة التاريخية البارعة الأخرى من النمط ذاته . وبعد كل هذه التمييزات المكثورة والمسائل الحيرة يتخذ صاحبنا سانشو مظهراً رفيعاً حقاً 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 تتخلف 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 اللامع عنه في الإبدالات .

عانق « حمارك » با سانشو ، فقد وجدته من جديد هنا ! انه بخب بكل مرح للافتاك ؛ دون ان يابه البتة للرفسات التي تلقاها ؛ وبحيـك بصوته الرنان . اركع امامه ، عانق عنقه ، وانجز المهمة التي دعاك اليها سرفانتس في الفصل الثلاثين !

ان الإبدال حمار القديس سانشو ، قاطرته المنطقية والتاريخية ، القوة المحركة « للكتاب » وقد ارجعت الى تمبيرها الأبسط والأشد اختصاراً . وفي سبيل تحويل الفكرة الواحدة الى الأخرى ، أو البرهان على هوية شيئين مختلفين كل الاختلاف ، فانه لا بد من بعض الطبقات المتوسطة التي يمكن استخدامها ، بمعناها جزئياً ، وباستقافها اللغوي جزئياً ، وبصداها جزئياً ، في سبيل اقامة رابطة ظاهرية بين

(١) casuistique ، او علم فضايا اللعبة والضمير .

فكرتين أساسيتين . ومن ثم تلحق هذه الحلقات بالفكرة الاولى في شكل ابدال ، وبطريقة بعضي المرء معها ابدء فابعد عن نقطة الانطلاق ويقترب أكثر فأكثر من الهدف المرجو . وإذا كانت سلسلة الإبدالات قد مضت بعيدا جدا بحيث يستطيع المرء ان يخطئ الى نتيجة دون ايعا خطر ، ألحق الفكرة الأخيرة أيضا في شكل ابدال بواسطة خط ، وبذلك تكون الحلقة قد نمت . هذه طريقة يوصى بها تماما في تهريب الافكار القائم على الشعوذة ، وتشتد فاعليتها بقدر ما تجعل رافعة الحجج الرئيسية . وعندما تستخدم هذه الخدعة بنجاح مرات عديدة ، فان في مكنة المرء ، على طريقة سانشو : ان يحذف بصورة تدريجية بعض الحلقات المتوسطة ويرجع آخر الامر سلسلة الإبدالات الى بعض الافواس الضرورية بصورة مطلقة .

ويمكن ان يقلب الإبدال أيضا: كما رأينا أعلاه. وبذلك يؤدي الى خدع جديدة اشد تعقيدا . بل الى نتائج أبعد على الدهشة . ولقد شاهدنا هناك أيضا ان الإبدال هو الشكل المنطقي للسلسلة غير المنتهية في الرياضيات .

ويستخدم القديس سانشو الإبدال بطريقتين : من جهة واحدة على صعيد المنطق الخالص ، في تكريس العالم : حيث يمكنه من تحويل أي شيء دنيوي الى « المقدس » ، ومن جهة أخرى على صعيد التاريخ ، في شرح الرابطة بين عصور مختلفة وفي تلخيص هذه العصور ، اذ تختصر كل مرحلة تاريخية في كلمة وحيدة ، وتكون النتيجة النهائية ان الحلقة الأخيرة للسلسلة التاريخية لم تتقدم بنا شعرة واحدة ابدء من الحلقة الاولى . وفي النهاية تلخص عصور السلسلة جميعا في مقولة مجردة وحيدة مثل المثالية . والتبعية للافكار ، إلخ . وإذا كان لا بد من اعطاء السلسلة التاريخية للابدالات مظهر التقدم ، فان هذا الامر يتحقق باعطاء العبارة الختامية معنى اكتمال العصر البدئي للسلسلة ، والحلقات المتوسطة معنى المراحل الصاعدة للتطور المؤدي الى العبارة الأخيرة القمية .

وان لدينا **التراذف** جنباً الى جنب مع الإبدال ، يستفله سانشو بكل طريقة ممكنة . فاذا كان ثمة علاقة لغوية بين كلمتين أو كانتا متشابهتين صوتاً فقط ، جعلنا في الحال مسؤولتين عن بعضهما بعضاً ، أو اذا كان للكلمة الواحدة معنى مختلف ، فانها تستخدم اذن ، حسب الحاجة ، بمعنى واحد أولاً ، ومن ثم بمعنى آخر ، بينما يتظاهر القديس سانشو بأنه يتحدث عن نفس الشيء الواحد في « اكساراته » المختلفة . وفيما عدا ذلك ، فان فرعا خاصا من التراذف يستقيم في الترجمة ، حيث يستعاض عن تعبير فرنسي أو لاتيني بتعبير ألماني لا يعبر عنه الا بصورة نصفية ، أو هو يعني شيئا مختلفا كل الاختلاف ؛ مثال ذلك ، كما رأينا أصلا ، حين ترجمت كلمة « Respektieren » كما يلي : « الاحساس بالتبجيل والوجل » ، وقس على ذلك . فلنذكر كلمات Staat ، و Status ، و Stand ، و Notstand ، إلخ .

وفي القسم عن الشيوعية ساحت لنا الفرصة لملاحظة امثلة عديدة عن استخدام هذه المتبسة . فلندرس باقتضاب مثالا عن هذا الترادف اللغوي :

« ان كلمة Gesellschaft (١) 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 ويعبرون عن انفسهم بالمبارات الصالونية شائعة الاستعمال . وحين يتم الوصول الى التعامل الحقيقي ، فيجب ان يؤخذ بعين الاعتبار على انه مستقل عن المجتمع » (ص : ٢٨٦) .

ما دامت « كلمة Gesellschaft مشتقة من Sal » ولتقل بالنسبة ان ذلك غير صحيح لان الجذور الاصلية لجميع الكلمات هي (الافعال) ، فان Sal يجب اذن ان تعادل Saal . لكن Sal في الالمانية العليا القديمة تعني بناء . وان Kisells, Geselle التي اشتقت Gesellschaft منها - تعني رفيقا منزليا ؛ وهكذا شأن للكلمة Saal هنا . لكن ليس لهذا الامر كبراهمية : ان Saal تحول فوراً الى Salon ، فكان ليس هناك هوة تبلغ حوالي الف سنة ومسافة تبلغ مئات الاميال بين الكلمة الالمانية العليا القديمة Saal والكلمة الفرنسية الجديدة Salon . وهكذا تحول المجتمع الى مجتمع صالوني لا يمكن ان تقوم فيه ، وفقا للفكرة البورجوازية الصغيرة عنه . سوى علاقات شفهية خالصة ، ويستبعد منه كل تعامل فعلي . - وعلى أي حال . فما دام القديس ماكس لا يستهدف الا تحويل المجتمع الى «المقدس» . فقد كان في وسعه بلوغ ذلك من سبيل اقصر جدا لو انه قام بدراسة اعمق نوعا ما لفقه اللغة واستشار أي قاموس لجذور الكلمات . وبلاها من لقية بالنسبة اليه اذن لو انه اكتشف هناك الرابطة اللغوية بين كلمتي Gesellschaft و Selig (ج) ؛ Heilig - das Heilig - Selig - Gesellschaft (د) ائمة ما يمكن ان يبدو ابسط من ذلك ؟

لو ان الترادف اللغوي « لشرنر » كان صحيحا ، فان الشيوعيين اذن يسمون الى الكونية الحقيقية ، الكونية بوصفها المقدس . فكما ان Gesellschaft [مجتمع] تصدر عن Sal [بناء] ، فان كلمة Graf (هـ) (بالقوبلية (Garávje)

(١) المجتمع .

(ب) ماعة ، صالون .

(ج) مبارك .

(د) مجتمع مبارك - مقدس - المقدس .

(هـ) كونونية .

تصدر كذلك عن الكلمة الفوطية Râvo [منزل] . Sal البناء = Râvo ، المنزل
 اذن ؛ وبنتيجة ذلك فان Gesellschaft = مجتمع ، Grefschafft [كونتية] .
 ان الجدور في اول الكلمتين وآخرهما هي نفسها ، ومقاطع الجذور تملك المعنى ذاته -
 وبالتالي فان المجتمع المقدس للشيوخين هو الكونتية المقدسة ، الكونتية بوصفها المقدس -
 ائمة ما يمكن ان يبدو أبسط من ذلك ؟ ولقد كان القديس سانشو يستشعر ذلك
 عندما رأى في الشبوعية اكمال 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 بمعنىهما التأملي وحده ، متفوها بعبارة قليلة عن هذا المبنى التأملي . زاعما
 من بعدائه قد انتقد بذلك العلاقات الفعلية التي تفيد هذه الكلمة ايضا في الدلالة عليها .
 وانه يفعل ذلك بكلمة تأمل . ففي الصفحة ٤٠٦ « يظهر » « التأمل » في مظهرين
 بوصفه وجودا اوحدا يملك « ظاهرة مزدوجة » - ايه ، يا شيلينا ! انه برعد ضد
 التأمل الفلسفي ويظهر انه بذلك صفي حساباته مع المضاربة التجارية (٦) انني يجهل
 كل شيء عنها . - ومن جهة ثانية ، فان هذا الترادف يخدمه ، هو البورجوازي
 الصغير المقنع . في تحويل العلاقات التجارية (انظر ما قبل اعلاه في معالجة
 « الشبوعية » 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 اللغوية بين
 Geld (ب) و Goltung (ج) ، Vermôgon (د) و Vermôgen (هـ) الخ .

ان الترادف - متحدا مع الابدال - يشكل الرافعة الرئيسية لحيث السحرية
 التي سبق لنا عرضها في مناسبات عديدة . وكما تقدم مثالا على السهولة الكبيرة لهذا
 الفن ، فلنتخذ كذلك حيلة سرية على طريقة سانشو .

-
- (٦) : ثلاثة تلاعب بالكلمات هنا . فلكمة speculation تعني في الوقت ذاته التأمل في الفلسفة
 والمضاربة في التجارة .
 (ب) النقد .
 (ج) قيمة ، صلاحية .
 (د) ثروة ، ملكية ، فدية ، امكانية .
 (هـ) ان يكون قادرا .

ان Wechsel (١) ، بوصفه تغيراً ، هو قانون الظواهر كما يقول هينل . ويستطيع « شترنر » أن يستطرد : ومن هنا كانت ظاهرة شدة القانون المناهض للكمبيالات (Wechsel) المزورة ، لاننا نجد هنا القانون التسامي على الظواهر ، القانون من حيث هو قانون ، القانون المقدس ، القانون على انه المقدس ، المقدس نفسه ، الذي هو ضحية التدنيس والذي يثار له في العقاب . وبكلام آخر : ان Wechsel في « نظائره المزدوجة » ، بوصفه كمبيالة (lettre de change) وبوصفه تغيراً (changement) يؤدي الى Verfall (ب) (échéance) و (décadance) . ان الانطاط 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 لزمنا الحاضر » يتم دونما صعوبة ، وهو يفسر كذلك السبب في كون الازمات التجارية مشروطة دائماً باستحقاق الكمبيالات .

أو انه يستطيع ، كما هي حال عبارتي « الملكية » و « النقد » ، ان يبرر كلمة « الكمبيالية » لغوياً بأن « يجادل ، من وجهة نظر معينة ، كما يلي على وجه التقريب » : ان الشيوعيين يريدون فيما يريدونه ان يلفوا Wechsel (الكمبيالية) . لكن ، أفلا تقوم لذة العالم الرئيسية على وجه الدقة في Wechsel (التغير) ؟ وبالتالي فهم يريدون ما هو ماث : ما هو جامد ، الصين — وهذا يعني ان الصيني الكامل شيوعي . « ومن هنا » كانت البيانات الشيوعية المناهضة ل Wechselbrief (ج) و Wechsler (د) . فكان كل رسالة ليست Wechselbrief رسالة تغير ، رسالة تسجل تغيراً ، وكل انسان ليس Wechselnder (هـ) ، Wechsler .

(١) تغير ، كمبيالة .

(ب) استحقاق الكمبيالية ؛ انطاط ، نفس .

(ج) كمبياليسك .

(د) صراف ، وسيط مرافقة .

(هـ) شخص متغير .

ولا بد للقدّيس سانشو . كي يصفى مظهر التنوع العظيم على بساطة انشائه وحيله المنطقية ، من **الحديث العرضي** . فهو يحشر من وقت لآخر « بصورة عرضية » فقرة تنسب الى قسم آخر من الكتاب ، أو كان يمكن اجمالها كليا ، فيقطع بذلك مرة أخرى خيط ما يسمى حجته ، هذا الخيط الذي انتقع من قبل مائة مرة . وانه ليعطي عن ذلك اذن هذا التفسير الساذج : « اننا » « لا نسير مثل الساعة » ، ويشير مع الوقت عند القارئ ، الذي صادف من قبل هذه العملية عدة مرات . بعض اللاهسية حتى حبال التشوش الاعظم . وحين يقرأ المرء « الكتاب » : فانه يفتاد كل شيء . بل ينتهي اخيرا الى قبول اسوأ الامور بكل طيبة خاطر . وعلى اي حال ، فان هذه الاحداث العرضية ، (كما كان يجب) ان يتوقع من القدّيس سانشو ، انما هي وهمية فقط ومجرد تكرارات تحت [اقنعة أخرى] من العبارات التي قرئت [من قبل مئات المرات] .

وبعدما عمل القدّيس ماكس [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] ، فاننا [ننتهي] الى [القمة الحقيقية وكمال المنطق] ، « المفهوم » .

المفهوم هو « **الانا** » (انظر **المنطق** لميقل ، 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 [القدّيس اليها المفاهيم] الدنيوية . ولقد سبق ان [بينا] اعلاه كيف « يسمى » 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 انكار الشعب ، والشعب ينحل في اناي .

ويمكن التعبير كذلك عن المعادلة الثانية بالمعادلة للحقة 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 أولا إلى المسند اليه ومن بعد إلى المحمول ؛ ٢ - أن الإنكار ، « الغير » ، يتخذ حسب الحاجة معنى الغيرية ، أو الفارق ، أو التعارض ، أو الانحلال المباشر . وأنه ليعتبر 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 سانشو 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 المنطق الإنساني ، فإنه يكفي أن يلصق بالشعب و « بالانا » ، من الخارج ، أي نوع من التحديد التافه ، المأخوذ من التجربة اليومية ، الأمر الذي يعيى لقيام معادلات جديدة . وأن المرء ليتخذ في الوقت ذاته مظهر نقدٍ تحديدات مختلفة بأسلوب مختلف . ولسوف نشاهد الآن تأملاً فلسفياً من هذا النمط بخصوص الحرية والسعادة والشرورة :

المعادلات الأساسية : الشعب = غير الأنا

المعادلة رقم ١ : حرية الشعب = غير حرיתי .

حرية الشعب = لا حرיתי .

حرية الشعب = عبوديتي .

١ ولكننا نستطيع أن نقرب هذا أيضاً ، فننتهي إلى الصيغة الكبرى : عبوديتي = استرقاقي هو حرية الشعب) .

المعادلة رقم ٢ : سعادة الشعب = غير سعادتني .

سعادة الشعب = لا سعادي .

سعادة الناس = تعاسي .

(المعادلة المقلوبة : تعاسي ، بؤسي . هو سعادة الشعب) .

المعادلة رقم ٣ : ثروة الشعب = غير ثروتي .

ثروة الشعب = لا ثروتي .

ثروة الشعب = فقري .

(المعادلة المقلوبة : فقري هو ثروة الشعب) .

ويمكن الاستمرار في هذا على هوى المرء (أ) وتوسيعه بحيث يشمل تحديدات أخرى .

وكل ما هو مطلوب من أجل تشكيل مثل هذه المعادلات ، فيما عدا الالمام العام جداً بمثل تلك الأفكار التي يستطيع شترنر أن يصنع منها كلمة مركبة مع كلمة « انسعب » - هي معرفة التعبير الايجابي للنتيجة الحاصلة في شكلها السلبي ، مثلاً « العفر » من أجل « لا الثروة » . الخ . وهذا يعني ان ذلك القدر من المعرفة باللغة الذي يتطلبه المرء في الحياة اليومية كاف تماماً من أجل الوصول بهذه الطريقة الى الاكتشافات الأبعث على الدهول .

وهكذا فان الحيلة بأكملها هنا تكمن في ان غير ثروتي وغير سعادي وغير حريتي تتحول الى لا ثروتي ولا سعادي ولا حريتي . ان « غير » التي هي في المعادلة الاولى انكار عام يمكن أن يعبر عن جميع أشكال الخلاف ، مثلاً ينطوي بكل بساطة على فكرة ان تلك ثروتنا المشتركة ، وليست ثروتي على سبيل الحصر - تتحول في المعادلة [الثانية] الى انكار ثروتي ، سعادي ، الخ ، وتنسب الى [لا السعادة] ، التعاسة ، العبودية . [وطالما] ينكر عليّ شكل معين من الثروة ، ثروة [الشعب] ، لكن لا [الثروة] عامة في حال من الاحوال ، فاننا [سانشو] يعتقد ان الفقر [يجب] ان يكون من نصيبي . وان هذا [يتحقق] من جراء ان لا حريتي تتخذ [هي الاخرى] شكلاً ايجابياً وبذلك تتحول الى [« عبوديتي »] . بيد ان [لا حريتي] يمكن طبعاً ان تعني

(٦) ad libitum ، باللاتينية في النص الاسنى .

كذلك مئة شيء آخر | غير هذه المبودية | . مثلا يمكن أن تكون | « عبوديتي » | غير حرية جسدي ، الخ .

لقد انطلقنا لتونا من المعادلة الثانية : الشعب = غير الانا . ولقد كان في مقدورنا كذلك ان نطلق من المعادلة الثالثة : الانا = غير الشعب ، وعندئذ ، في حالة الثروة على سبيل المثال ، وفقا لالاسلوب ذاته ، يتقرر في نهاية الامر ان « ثروتي هي فقر الشعب » . ومهما يكن من امر ، فان القديس سانشو لن يعرض 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 باي اعتبار تصرف القديس سانشو عندما حول غير الثروة الى الفقر . وان قديسنا يطبق هذه الطرق المختلفة خبط عشواء ويستغل الانكار بالمعنى الواحد اولا وبالمعنى الآخر ثانيا . وان الاضطراب الذي يترتب على ذلك « يستطيع ان يراه » حتى « من لم يقرأ كتاب شترنر » . اويغان ، ص ١٩١ .

و « تعمل » « الانا » بالطريقة عينها ضد الدولة .

انا لست الدولة .

الدولة = غير الانا .

انا = ليس من الدولة .

عدم الدولة = انا .

او بكلام آخر : انني « العدم الخلاق » الذي تلتفي الدولة فيه .

وان هذا اللحن البسيط يمكن انشاؤه في أي موضوع .

وان القضية الكبرى التي تشكل اساس جميع هذه المعادلات هي : انا لست غير الانا . وان غير الانا هذه تعطي اسما متوعة يمكن ان تكون منطقية خالصة من جهة واحدة . مثلا الوجود في ذاته . الوجود الآخر ، او من جهة اخرى اسما 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 الإبدالات ، الى غير الانا التي كانت في الواقع أساسا لها منذ البداية . ولما كانت العلاقات الفعلية المدخلة على هذا الفرار تمثل على اعتبارها مجرد تعديلات متوعة لغير الانا - ومجرد تعديلات اسمية فضلا عن ذلك - فلا حاجة على الاطلاق

لان يقال أي شيء عن هذه العلاقات الفعلية نفسها . وان هذا ليمتد 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 « الغالبية العظمى للآذان البليدة فطريا » ان تتمثل الحيلة في أقل من عشر دقائق . وان هذا ليعطينا في الوقت ذاته المقياس الفعلي « لآوحدية » القديس سانشو .

ويعترف القديس سانشو فيما بعد غير الانا المناهضة لانا 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 'ي موضوع أو 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 جانباً بادئ ذي بدء الطريقة الاعتباطية التي يقدم بها ، او لا يقدم ، اية 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 الفعلين ، [مغتربين] (كي نحفظ مؤقتاً بهذا [التعبير] الفلسفي) ، كي يحولهم [الى عبارة الاغتراب] المجردة [كلياً . وهكذا] فبدلاً من أن يأخذ على عاتقه مهمة وصف الافراد [الفعلين] 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 **القدس** ، محل تطور جميع العلاقات التجريبية الخالصة] . ان احلال **مقولة** الاغتراب [التي هي من جديد تحديد فكري يمكن اعتباره بمعنى التناقض ، او الفارق ، او اللاهوية ، الخ] يجد تعبيره الاخير والاعلى في كون « الآخر » يتحول مرة أخرى الى « **القدس** » ، والاغتراب الى علاقة الانا بأي شيء كان مأخوذ 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 ايضاً بمعنى ما يملك الاستقلال من جراء تبعيتي . بحيث يستطيع القديس سانشو ان يصف كل ما هو

موجود بصورة مستقلة عنه على أنه المقدس ، مثلا بلوكسبرغ (١٤٧) .

ولما كان المقدس شيئا غريبا ، فإن كل ما هو غريب يتحول الى المقدس ؛ ولما كان كل مقدس رباطا ، قيذا ، فإن جميع القيود وجميع الروابط تتحول الى المقدس . ولقد حصل القديس سانشو من قبل بهذه الطريقة على أن كل ما هو غريب قد أصبح بالنسبة اليه **مظهرا** خالصا ، **فكرة** خالصة يتحرر منها بمجرد انكارها والمناداة بأنه لا يملك هذه الفكرة . وكما رأينا لتونا بخصوص الاناني غير المتفق مع نفسه : يكفي أن يغير الناس وعيهم كي يصبح كل ما في العالم على خير ما يرام (١) .

ان عرضنا بكامله قد بين كيف ينقد القديس سانشو جميع الشروط الفعلية بتحويلها الى « المقدس » ، ويكافحها بمكافحة فكرته المقدسة عنها . ان هذه الحيلة البالغة البساطة ، القائمة على تحويل الاشياء جميعا الى المقدس ، قد تحققت . كما رأينا أعلاه بصورة مفصلة ، من جراء قبول جاك المغفل لادهام الفلسفة بكل خلوص نية . من جراء اعتباره التعبير التأملي الايدولوجي عن الواقع ، المنفصل عن أساسه التجريبي على أنه الواقع بالذات ، بالضبط كما اعتبر ادهام [البورجوازي] الصغير [بشان] [البورجوازية على أنها] « الماهية المقدسة » [البورجوازية] ، وبالتالي كان في مقدوره أن يتوهم أنه لا يعالج سوى أفكار وتصورات ليس غير . ولقد تحول البشر أيضا الى « مقدسين » بما لا يقل عن ذلك سراً ، لأنه بعد فصل أفكارهم عنهم وعن شروط وجودهم التجريبية ، فقد صار في الامكان اعتبارهم مجرد آنية لهذه الأفكار؛ وبذلك تحول البورجوازي على سبيل المثال الى الليبرالي المقدس .

ان العلاقة الإيجابية لسانشو - الذي هو في آخر تحليل [كائن مؤمن جدا] - بالمقدس ، (وهي علاقة يسميها **احتراما**) تمثل كذلك [تحت اسم « الحب » . ان « الحب » علاقة تعترف [بالإنسان] ، بالمقدس ، بالمثل الأعلى ، بالكائن الاسمي ، أو يمثل هذه العلاقة الانسانية : المقدسة ، المثالية ، الأساسية . وان أي شيء يعبر عادة عن وجود المقدس ، مثلا الدولة ، السجون ، التعذيب ، الشرطة ، التجارة ، المقايضة وتقليباتها الخ ، يستطيع سانشو أن يعتبره « مثالا آخر » عن « الحب » . وان 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 لعنات الراهبة تورالفا (١٤٨) التي ينخدع بها الآن هو وجمهوره في سياق الكتاب بأسره ، كما خدع بها سيده من قبل ، لكن دون أن يضع لها حدا يمثل ذلك

(١) all right ، بالانكليزية في النص الاصل .

الدهاء الذي اظهره في تلك الايام ، حيث كان لا يزال حامل دروع دنيويا . وعلى العموم ، فان سانشو قدّم منذ تكريسه كل دهائه الاصلي .

ويبدو أن الصعوبة الاولى تنشأ من أن هذا المقدس هو بحد ذاته شديد التنوع ، بحيث لا بد للمرء ، في نقد شيء مقدس معين ، أن ينقد المضمون المعين نفسه دونما اعتبار لطابعه المقدس . ويتفادى القديس سانشو الجنوح على هذه الصخرة بأن يجعل من كل الأشياء المعينة التي يأتي على ذكرها مجرد « مثال » على المقدس ، بالضبط كما أنه ليس يذّي بال في منطلق هيغل ما إذا أوردت الفرقة أو الشخصية من أجل تفسير « الوجود لذاته » . أو النظام الشمسي والمفناطيسية أو الحب الجنسي كمثال على الجاذبية . وبالتالي فإذا كان « الكتاب » يغور 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 أحداث مظهر لنوع ما من المضمون ، الذي يمكن أن تصادف نموذجه في سرفانتس ، حيث يتحدث سانشو : هو الآخر ، بالأمثلة طوال الوقت . وهكذا فان في مقدور سانشو أن يقول : « مثال آخر على المقدس » (غير الباعث على الاهتمام) « هو العمل » . ولقد كان في مقوره أن يستطرد : ومثال آخر هو الدولة ، ومثال آخر هو العائلة ، ومثال آخر هو الربيع العقاري ، ومثال آخر هو القديس يعقوب (القديس جاك المغفل) ، ومثال آخر هي القديسة أورسولا وعذراواتها الاحد عشر الفا . وفي الحقيقة ، فان جميع هذه الامور ، في مخيلته ، تلك هذا الشيء المشترك : انها تجسيد « المقدس » . بيد انها متغايرة بصورة جفرية 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] الربيع العقاري ، وليس [الربيع العقاري] الدولة ؛ وبالتالي فان الامر الهام هو أن يعين [حتى أية درجة] توجد الدولة والربيع العقاري والعمل [بصورة مستقلة] عن فكرة المرء عن طابعها المقدس . وأن [القديس] ماكس يحق ذلك بالطريقة التالية . [انه يزعم أنه] يتحدث عن الدولة ، و [العمل] ، الخ ، ومن ثم يعرف [« الدولة »] على اعتبارها واقع [فكرة ما] - الحب ، [التضامن] ، الوجود ، السلطة على [الأفراد] ، و - بواسطة فقرة سريعة - واقع « المقدس » ، وهي نتيجة [كان في مقوره] استخلاصها [منذ] البداية . أو أنه [يقول] عن العمل انه يعتبر مهمة حياتية ، [دعوة] ، رسالة - « المقدس » ! وهذا يعني ان الدولة والعمل بصنفان بادى 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 . وأن اللقمة نفسها يمكن عندئذ اجتراحها من جديد في أية فرصة ملائمة ، لأن كل شيء هو في الظاهر موضوع للنقد يخدم صاحبنا سانشو كمجرد ذريعة من أجل المناداة بأن الأفكار المجردة والمحولات المحولة إلى مسندات إليها (التي ليست شيئا سوى حلي للقدس ، وفي الاحتياطي مخزون كاف منها بصورة دائمة) هي ما جعلها أباه منذ البداية ، يعني المقدس . وفي الحقيقة أنه أرجع كل شيء إلى تعبيره الكلاسيكي الجامع حين قال عنه أنه « مثال آخر على المقدس » . أن التعريفات التي التقطها سماعا ، والتي يفترض أنها مضافة إلى المضمون ، نافلة كليا ، ويتبين كذلك عند دراستها عن كثب أنها لا تأتي بأي تعريف أو مضمون ، وأنها لا تعدو كونها مبتذلات جاهلة . وطبيعي أن أي امرئ يستطيع أن يتقن هذه « البراعة الفكرية » الرخيصة التي تتخلص عاجلا من أي موضوع كائنا ما كان حتى قبل أن تعرف أي شيء عنه ، لا في عشر دقائق هذه المرة كما قيل أعلاه ، بل في خمس دقائق فقط . ويهددنا القديس سانشو في « شرحه » « بالابحاث » 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 (١) .

إن الصخرة الثانية التي كان لا بد للقديس سانشو ، لو فكر قليلا ، من الجنوح بعركيه عليها بصورة محتومة هي مصادره الخاصة بأن كل فرد متميز كليا من أي فرد آخر ، شيء ما أوحده . ولما كان كل فرد مختلفا كليا عن أي فرد آخر ، لما كان الآخر ، فانه ليس من الضروري في حال من الأحوال أن يكون ما هو غريب ، مقدس ، بالنسبة إلى الفرد الواحد ، غريبا ومقدسا بالنسبة إلى الفرد الآخر ؛ بل إنه لا يمكن أن يكون كذلك . وأن الأسماء المشتركة : اللولة ، والدين ، والأخلاقية ، الخ ، يجب ألا نفضلها ، لأن هذه الأسماء ليست سوى تجريدات انطلاقا من الموقف الفعلي لأفراد

(١) ad infinitum ، باللاتينية في النص الأصلي .

منفصلين ، وإن هذه الموضوعات لا تصبح موضوعات **وحداء** بالنسبة الى كل واحد من هؤلاء الافراد الا بنتيجة الموقف المختلف كليا حيالها للافراد الازدين ، وبالتالي موضوعات مختلفة كليا لا تملك شيئا مشتركا باستثناء اسمها . وبنتيجة ذلك فقد كان القديس سانشو يملك على الاكثر الحق في ان يقول : بالنسبة الي ، انا القديس سانشو . فان الدولة ، والدين ، الخ : هي الغريب ، القدس : وبدلا من ذلك فان عليه ان يجعلها المقدس المطلق ، القدس من اجل جميع الافراد . والا كيف كان يستطيع ان يصنع اياه المنشأة : اثنائية المتفق مع نفسه . الخ . والا كيف كان يستطيع ان يكتب « كتابه » بأكمله ؟ اما انه لا يخطر في باله لحظة واحدة ان يجعل كسل « اوجد » مقياسا « لاولديته » الخاصة ، واما مقدار ما يستخدم « اولديته » الخاصة كمقياس ، كقاعدة اخلاقية يجب ان تطبق على جميع الافراد الآخرين الذين يتقهمهم ، هو الداعية الصالح للأخلاق ، في فراش بروكست (١٤٨) الخاص به ، فهذا ما يتضح سلفا ، فيما يتضح منه ، من حكمه على كلوبستوك الراحل الذي طواه النسيان . انه يعارض كلوبستوك 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 وابتلاع الدين » (ص : ٨٥) . وبالتالي الى نتيجة عمومية بدلا من النتيجة الشخصية الوحداء . فكان كلوبستوك لم يحصل من جانبه على « انحلال وابتلاع الدين » ، وهو في الحقيقة انحلال شخصي واوحد كليا : بحيث ان كلوبستوك الاوحد هذا يستطيع وحده ان « يحققه » ، انحلال كان في مقدور « شترنر » ان يقيس اولديته بكل سهولة من التقاليدات العديدة الفاشلة له . وفي رأيه ان موقف كلوبستوك من الدين لم يكن « شخصيا » : بالرغم من انه كان خصوصا كليا ، وقد جعل منه ، هو كلوبستوك . كلوبستوك الذي نعرفه . ما كان يمكن لهذا الموقف من الدين ان يكون « شخصيا » بالنسبة الى شترنر الا اذا تصرف الشاعر حياله ليس بوصفه كلوبستوك ، بل بوصفه فيلسوفا ألمانيا حديثا .

ان « الاناني بالمعنى العادي » ، الذي ليس طبعيا بقدر شليفا والذي سبق ان طرح اعلاه جميع انواع الاعتراضات ، يقدم هنا الرد التالي ضد قديسنا : ليس لي من هدف في الواقع ، واني لمتأكد من ذلك - **لا شيء في سبيل المجد**(١) - سوى مصلحتي الخاصة ولا شيء آخر . وفيما عدا ذلك فاني استمتع بالتفكير بأنني خالد وبممكن ان تكون لي مصلحة في السماء ايضا . اينبغي لي ان اضحي بهذه **الافكار الانانية**

(١) rien pour le gloire ، بالفرنسية في النص الاصلي .

في مصلحة الاناني المتفق مع نفسه وفي مصلحة وعيه فقط ، الامر الذي لا يبرر عليّ فلما واحدا ؟ يقول لي الفلاسفة : هذا لا انساني . ماذا يعني ؟ السمت كائننا انسانيا ؟ ليس كل ما افعله انسانيا ، وانسانيا لانني افعله ، وهل يعني « تحت أي عنوان » يصنف « الآخرون » افعالي ؟ انت : يا سانشو ، وانت فيلسوف بكل تأكيد . لكن فيلسوف مغلس - وانت لا تستحق بسبب فلسفتك أي اعتماد مالي . ولا تستحق بسبب افلاسك أي اعتماد ابدوي او جوي - تقول لي اني لا املك موقفا شخصيا من الدين . وبالتالي فان ما تقوله هو نفس ما يقوله لي الفلاسفة الآخرون ، لكنه يفقد في حالتك كل معنى كما هي العادة ، ما دمت تسمى « شخصا » ما يسمونه هم « انسانيا » . ايمتك بدون ذلك ان تتحدث عن ابيه « فردية » اخرى غير فرديتك الخاصة وتحول من بعد هذا الموقف الشخصي الى موقف عمومي ؟ اني املك انسا الآخر . اذا شئت ، على طريقتي الخاصة موقفي من الدين ، وهو موقف تقدي ايضا . اولاً لا اتردد مطلقاً في التضحية به حالاً يسمى الى التدخل في تجارتي وعرفلتها ؛ ثانياً ، انه لما يتفهمني في اعمالي ان اعتبر متدينا كما ينفع صاحبي البروليتاري ان يأكل على الاقل في السماء الفطيرة التي آكلها في هذه الارض الدنيا ؛ و أخيراً ، اني احول السماء الى ملكيتي . ان السماء ملكية مضادة الى الملكية (١) : بالرغم من ان موتسكيو ، الذي كان على أية حال نمطاً مختلفاً كلياً من الرجال عنك : قد حاول ان يقتنعي بانها اوهاب مضاف الى الإرهاب (٢) . ان موقفي من السماء لا يشبه موقف أي شخص آخر ، وبفعل الموقف الاوحد الذي اتخذته حيالها : هذا العقد الذي أبرمه معها : فهي موضوع اوحد ، سماء وحدها . وهكذا فانت تنقد على الاكثر فكرتك عن سمائي . لكن لا تنقد سمائي . والان الخلود : انت تصبح هنا مضحكا بكل بساطة . اني انكر انانيتي - كما تؤكد كي تسر الفلاسفة - لانني اخذتها واعلن ان قوانين الطبيعة والفكر لاغية وجوفاء حالما تريد ان تفرض على وجودي تحديدا لا يصدر عني ذاتيا وهو ضابقتي حتى درجة فائقة ، الا وهو الموت . انك تسمى الخلود « استقرارا بانسا » - فكأنني لا استطيع ان احيا باستمرار حياة « زاهرة بالاحداث » ما دام الاعمال مزدهرة في هذا العالم او العالم الآخر واستطيع ان اناجر بأشياء اخرى غير « كتابك » . وما الذي يمكن ان يكون « اكثر استقرارا » من الموت ، الذي يضع حدا لحركتي رغما عن ارادتي ويفرقني في العمومي ، في الطبيعة ، في النوع - في - المقدس : والان لنتحدث عن الدولة ، والقانون ، والشرطة ! لعلها تظهر في نظر عدد لا يحصى من « الانا » قوى غريبة ، اما انا فاعرف انها قواي الخاصة . وعلى أي حال - وعند

١) propriété ajoutée à la propriété ، بالفرنسية في النص الاسلي .

٢) terreur ajoutée à la terreur ، بالفرنسية في النص الاسلي .

هذه النقطة يدير صاحبنا البورجوازي ظهوره من جديد الى صاحبنا القديس . وذلك بحركة لطيفة من راسه هذه المرة - بقدر ما يتعلق الامر بي - فانك تستطيع اذا كان الامر يحلو لك ان تواصل وعيدك ضد الدين ، والسماء - والله ، وهكذا دواليك ، فاني اعرف في واقع الامر انك في جميع الامور التي تهمني - الملكية الخاصة ، والقيمة ، والسمير ، والنقد ، والبيع والشراء - سوف تجد على الدوام ما هو « خاص » بي .

لقد رأينا لتونا كيف يختلف الافراد الواحد عن الآخر . لكن كل فرد هو بدوره متنوع في ذاته . وهكذا يستطيع القديس سانشو ، اذ يعكس نفسه في إحدى هذه الصفات ، أي اذ يفهم نفسه ، يحدد « آناه » من خلال احد هذه التحديدات : ان يحدد بذلك موضوع الصفات الأخرى وهذه الصفات بالذات على انها الغريب والقدس ؛ وكذلك الامر بالنسبة الى جميع الصفات الأخرى . هكذا فان ما هو موضوع لجسده مثلا يصبح المقدس لروحه - او ما هو موضوع لحاجته الى الراحة يصبح المقدس لحاجته الى الحركة . ان ما وصف اعلاه من تحويله لكل ما يمكن وما لا يمكن فعله الى انكار للذات قائم على هذه الحيلة . والاكثر من ذلك ان آناه ليست انا فعلية ، بل انا المعادلات السابقة فحسب ، نفس الانا التي تمثل في المنطق السوري : في نظرية الاحكام . تحت اسم **كاويوس** (١٥٠) .

« ومثال آخر » ، الا وهو مثال أعم على تكريس العالم ، هو تحويل النزاعات العملية ، أي النزاعات بين الافراد وشروطهم الحياتية الفعلية ، الى نزاعات مثالية ، أي نزاعات بين هؤلاء الافراد والافكار التي يشكلونها او يقحمونها في رؤوسهم . وان هذه الحيلة لبسطة حتى الدرجة القصوى ايضا . فكما جعل القديس سانشو من قبل افكار الافراد شيئا قائما بصورة مستقلة ، كذلك بفصل هنا الانعكاس المثالي للنزاعات الفعلية عن هذه النزاعات نفسها وبمنحها وجودا مستقلا ، ان التناقضات الفعلية التي هي تناقضات الفرد نفسه تتحول الى تناقضات بين الفرد وفكرته الخاصة ، او كما يعبر القديس سانشو عن ذلك بعزيم من البساطة الى تناقضات مع الفكرة بصفتها هذه ، مع المقدس . وهكذا نجح في تحويل النزاع الفعلي ، المصدر الاصلي لانعكاسه المثالي ، الى نتيجة لهذا المظهر الايدولوجي . وهذا هو ينتهي بهذه الطريقة الى النتيجة التالية : ليس المقصود الالغاء 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 ويعلم ان المقدس شبح . ان هذه الشعوذة المنطقية التي يمارسها الفرد بحق نفسه يعتبرها قدسنا 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 بان جميع النزاعات والحركات الحادثة تاريخيا ثانوية ، وذلك دون معرفة اي شيء عنها . ولا يحتاج المرء في سبيل ذلك لاكثر من ان يستخلص بعضا من الصيغ المعتمة عادة في مثل هذه الحالات ، وان يحولها بالطريقة المبينة الى «المقدس» ، وان يصف الافراد على أنهم عبيد لهذا المقدس ، وأخيرا ان يؤكد نفسه على أنه امرؤ يحترق « المقدس في ذاته » .

وان فرما آخر لهذه الحيلة المنطقية ، وهي في الحقيقة مناوراة قدسنا المفضلة ، هو استغلال كلمات الرسالة ، والدعوة ، والواجب ، الخ ، الذي يسهل عليه بصورة لا متناهية تحويل كل ما يحلو له الى المقدس . وبالفعل : فان الفرد يظهر في الدعوة ، والرسالة ، والواجب ، الخ ، في مخيلته الخاصة على أنه شيء مختلف عما هو في حقيقة الامر . على أنه الغريب ، وبالتالي على أنه المقدس . وهو يفرض حبال وضد وجوده الخاص فكرته عما يجب ان يكون ، ويمنحها الشرعية ، ويجعل منها المثل الأعلى ، المقدس . وهكذا يستطيع القديس سانشو . حين يكون ذلك ضروريا له ، ان يحول أي شيء الى المقدس بواسطة السلسلة التالية من الابدالات : ان يعد المرء نفسه ، اي يختار مصيرا (انجم هنا أي مضمون يطولك) لنفسه ؛ ان يختار هذا المصير من حيث هو مصير . ان يختار مصيرا مقدسا ، ان يختار المصير بوصفه المقدس ، اي ان يختار المقدس بوصفه مصيرا . أو : 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 .

والان لا يتبقى له طمعا الا أن يستحث الناس بكل حمية كي يختاروا لانفسهم مصير انعدام اي مصير : دعوة انعدام اي دعوة ، واجب انعدام اي واجب — بالرغم من أنه لا يفعل شيئا عبر « الكتاب » بأسره ، « حتى وبما فيه » ، « الشرح » ، الا أن يختار المصائر للناس ، ويكلفهم بواجبات متنوعة ، ويدعوهم مثله كممثل رسول جديد في البرية الى انجيل الاناتية الحقيقية الذي صرح عنه القول المأثور : ان المدعوين كثرة ، لكن واحدا — **ايه ، يا كونييل — منصطفى .**

لقد سبق لنا أن رأينا أعلاه كيف يفصل القديس سانشو أفكار الأفراد عن شروطهم الحياتية . عن نزاعاتهم وتناقضاتهم العملية ، كي يحولها بعدئذ إلى القديس . ولذا تتخذ هذه الأفكار هنا شكل **المعسر والدعوة والواجب** . وأن الدعوة عند القديس سانشو مظهراً مزدوجاً : فهي أولاً الدعوة التي يختارها آخرون لي - وقد حصلنا من قبل على أمثلة عليها بخصوص الصحف المألى بالسياسة والسجون التي أخطأ قديسنا بشأنها فظننا بيوتنا للإصلاح الأخلاقي * . ومن بعد فإن الدعوة تظهر على أنها دعوة يؤمن الفرد نفسه بها . وإذا كانت الأنا منفصلة عن جميع شروطها الحياتية التجريبية . عن فعاليتها ، عن شروط وجودها ، إذا كانت منفصلة عن العالم الذي يشكل أساسها وعن جسدتها الخاص ، فإنه ليس لها إذن ، بكل تأكيد ، أية دعوة أخرى سوى أن تمثل دور كايوس الأحكام المنطقية . الأمر الذي ينبع للقديس سانشو أن يضع المعادلات المعطاة أعلاه . وفي العالم الواقعي ، من جهة أخرى ، حيث للأفراد حاجات . فإن لديهم نتيجة ذلك ، بصورة مسبقة . **دعوة وواجب** ، ولا أهمية بأىء الأمر لما إذا كانت تظهر في مخيلتهم كذلك على أنها دعوتهم . وعلى أية حال ، فإنه من المفروغ منه أن الأفراد : لأنهم يملكون وعياً . يشكلون فكرة عن هذه الدعوة التي اعطاهم أباهما وجودهم التجريبي ، وبذلك يوفران للقديس سانشو فرصة التشبث بكلمة « دعوة » . يعني التعبير الذهني لشروط الحياة الفعلية ، وغض النظر عن هذه الشروط الحياتية الفعلية بالذات . ومثال ذلك أن 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 ١٤ ساعة يومياً إلى مستوى حيوان الجر ، والذي تجعل المراحة منه شيئاً وسلعة تجارية ، والذي يطرد من مركزه كمجرد قوة انتاجية ، وهو المركز الوحيد الباقي له ، من قبل القوى الانتاجية الأخرى الأشد بأساً منه - هذا البروليتاري يواجه ، من جراء هذه الأسباب وحدها ، الواجب الفعلي الذي يفرض عليه قلب شروط وجوده . ومن المؤكد أنه يستطيع أن يتخيل هذا الواجب على أنه « دعوته » ، ويستطيع كذلك ، إذا شاء أن ينخرط في الدعاية ، أن يعبر عن « دعوته » بالقول دعوة البروليتاري الإنسانية هي أن يفعل هذا الأمر أو ذاك ، وبالأحرى ما دام مركزه لا يتيح له حتى لتلبية الحاجات الناجمة عن طبيعته الإنسانية المباشرة . أن القديس سانشو لا يعني بالواقع الذي تقوم عليه هذه الفكرة ، ولا بالهدف العملي للبروليتاري - أنه يتشبث بحزم بكلمة « دعوة » وينادي بها على أنها القديس ، وبالبروليتاري على أنه عبد للعقدس - وهي

* [أن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] لقد سبق لنا من قبل أن ناقشنا مطولاً هذا

النوع من الدعوة ، حيث ينتهي واحد من شروط حياة طبقة ما من قبل الأفراد الذين يشكلون هذه الطبقة ويظهر على أنه مطلب عام قابل للتطبيق على جميع البشر ، حيث يصنع البروجوازي من السياسة والأخلاق ، التي لا تفي من وجودها بالنسبة إليه ، دعوة جميع البشر .

الطريقة الأسهل من أجل الاحساس بالتفوق و « الاستطراء قدما » .

وعلى الإخص 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 نظير كل واحد من أفرادها على أنه واجب **عمومي** ، وحين لم يكن في مقدور كل طبقة أن تطيح فعليا بالطبقة السابقة لها إلا بتحرير أفراد **جميع** الطبقات من الأغلال الخصوصية التي كانت تقيدهم حتى ذلك الحين - في ظل هذه الظروف كان من الأمور الجوهرية أن يوصف واجب الأعضاء الفرادي لطبقة تسمى إلى السيطرة على أنه واجب مشروع لجميع البشر .

وعلى أي حال ، فحين يؤكد البروجوازي البروليتاري على سبيل المثال أن واجبه الإنساني ، هو البروليتاري ، هو أن يشتغل أربع عشرة ساعة يوميا . فإن البروليتاري على حق تام إذن في الرد بنفس اللغة أن واجبه على النقيض من ذلك هو أن يطيح بالنظام البروجوازي 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 ، ألا وهو واجب الإنانية 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 التافه التالي ؟

ص ٤٦٦ : « ما إذا كنت تريد أن تستمر في طريق التفكير هو من شأنك الخاص . **أنا** أردت أن أتوصل ، أنت ، إلى أي شيء هام في طريق التفكير . إذن » (أن الشروط والقيود تبدأ بالنسبة اليك) « إذن ... أي أمرى يريد أن يفكر يملك واجبا بكل تأكيد ، هو يحدده لنفسه إذن ، بصورة شعورية أو غير شعورية : لكن احدا لا يملك واجب التفكير عامة » .

أولا ، إذا تركنا جانبا أي مضمون آخر لهذه العبارة ، فإنها مغلوطه حتى من وجهة نظر القديس سانشو الخاصة ، بمعنى أن الإناني المتفق مع نفسه : سواء أراد ذلك أم رفضه ، يملك « واجب » التفكير بصورة لا يبالغها الشك . فلا بد له أن يفكر : من جهة واحدة كي يلجم الجسد الذي لا يمكن أن يروض إلا من خلال الروح ، من خلال الفكر ، ومن جهة ثانية كي يكون قادرا على تلبية تحديده الفكري بوصفه خالقا وخليقة . ونتيجة ذلك ، فإنه يحدد لجماع عالم الإنانيين المخدوعين

« واجب » وفي ذواتهم - وهو « واجب » لا شك ان انجازه غير ممكن دون عناية التفكير .

وكيما يحول المرء هذه الصيغة من شكل التميز النافه الى موضوع منطقية لا بد له بادی الامر ان يتخلص من كلمة « هام » . ان الشيء « الهام » الذي يسمى كل شخص الى تحقيقه في الفكر يختلف وفقا لدرجة ثقافته ، وشروط حياته ، وهدفه في حينه . وبالتالي فان القديس ماكس لا يعطينا هنا اي مقياس حازم من اجل تقرير هني يصبح فعل التفكير واجبا يفرضه المرء على نفسه والى اي مدى يستطيع المرء ان يمتضي في الفكر دون ان يفرض على نفسه اي واجب - انه يقصر نفسه على التعبير النسبي « هام » . بيد ان كل شيء يكون « هاما » بالنسبة الي - اذا كان يلتصق مني التفكير ، وكل شيء افكر فيه يكون « هاما » . وبالتالي فبدلا من « اذا اردت ان تحصل انت الى اي شيء هام في طريق التفكير » ، يجب ان يقال : « اذا اردت ان تفكر بكل بساطة » . ومهما يكن من امر ، فان هذا لا يتوقف في حال من الاحوال على رغبتك او انعدام رغبتك ، لانك تملك شعورا ولا تستطيع ان تلبى حاجتك 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 قبلية « 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 النافه واللفظ الابهي الا في سبيل تغطية المضمون : بوصفك كائننا محددا ، فعليا ، فان لك تحديدا ، 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 بلرادتك . وانه ليخشى ان يكف التحدد لولا ذلك عن ان يكون تحددك الذاتي . وحين توحد نفسك مع تفكيرك ، او حسب الحاجة مع ارادتك ، فانه من المفروغ منه اذن ان كل شيء في هذا التجريد لا يطرحه تفكيرك او ارادتك ليس هو تحديدا ذاتيا - وكذلك بالتالي ، على سبيل المثال : تنفسك ، ودورانك الدموي ، وفكرتك ، وحياتك ، الخ . وعلى آية حال ، فعند القديس سانشو ان التحدد الذاتي لا يستقيم حتى في الإرادة ، بل كما رأينا سابقا يشن الاناني الحقيقي في التحفظ الذهني(١) من اللامبالاة حيال اي نوع من التحدد - وهي

★ | ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : [انت لا تستطيع ان تعيش وتلكل وننام . انت لا تستطيع ان تتحرك او تصنع اي شيء كان دون ان تفرض على نفسك في الوقت ذاته واجبا ، تحديدا - وبالتالي فهذه نظرية بدلا من ان تتخلص كما تزم من تحديد الواجبات والدعوات ، الخ ، تحمل من النقيض من ذلك من كل ظاهرة للحياة ، وحتى من الحياة نفسها ، « دعوة » .

(١) *reservatio mentalis* ، باللاتينية في النص الاصلي .

لا مبالاة نصادفها من جديد هنا في صورة انعدام التحدد . وان هذا يجب ان يتخذ ، حسب طريقته « الشخصية » تعاما في العمل بالإبدالات ، الشكل التالي : انه يطرح في مواجهة كل تحدد فعلي انعدام التحدد على انه تحدد ، ويرسم في كل برهة تمييزا 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 : المتقرر الى التحدد ، العمومي ، العادي (1) - الصعلوك .

واذا كان القديس سانشو ينجو من التحدد بواسطة وثبة الى انعدام التحدد (الذي هو تحديد أيضا ، وفي الحقيقة أسوأ التحديدات على الإطلاق) ، فان المضمون العملي ، الأخلاقي ، 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 أكد العمال في دعابتهم الشيوعية ان دعوة ومصر وواجب كل شخص هو ان يحقق التطور الشامل لجميع قراراته ، 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 ينحاز ، ضد حاجة هذا العامل الخاصة الى تغيير شروط حياته ، وهي الحاجة الملنة او المميزة التي تلدى بها الآخرون على أنها دعوته ، الى جانب الفرد كما أصبح ، على حساب قدراته الخاصة مشوها ومخضعا لدعوة ضيقة بفعل تقسيم العمل . ان ما يؤكد هنا في شكل دعوة ومصر هو على وجه الدقة انكار الدعوة التي نشأت حتى الآن في الممارسة من تقسيم العمل ، أي الدعوة الوحيدة الموجودة بصورة فعلية - وبالتالي انكار الدعوة بـ كليا . ان التحقيق الكامل للفرد لن يكف عن الظهور بوصفه مثلا أعلى ، بوصفه دعوة ، الخ ، الا حين ينتقل الحافز الدينيوي الذي يحرض التطور الفعلي لقدرات الفرد الى اشراف الافراد انفسهم ، وهو ما يرغب الشيوعيون فيه .

واخيرا فان كل الهذر من الدعوة لا يستهدف ، في المنطق الاناني ، الا تمكين صاحبنا القديس من النظر الى اعماق الأشياء ومن بعد تدميرها دون الحاجة الى المساس بها . هكذا ، على سبيل المثال ، يعتبر هذا الشخص أو ذاك العمل ، والأعمال التجارية ، الخ ، على أنها دعوته ، وبذلك فانها تصبح عملا مقدسا ، أعمالا تجارية مقدسة ، المقدس . وان الاناني الحقيقي لا يعتبرها بوصفها دعوته ؛ وبذلك فان العمل المقدس ، الأعمال التجارية المقدسة ، تلقى دفعة واحدة . والحال أنها ما برحت كما كانت عليه ، ولم

(1) انه لم يسل لغويا ، في الألمانية ، الانتقال من « العمومي » (Allgemein) الى « العادي » (Gemein) .

وبما ان كلمة bereif التي نترجمها هنا بكلمة « دعوة » تعني أيضا ممارسة الدعوة ، او العرفة .

يبرح هو نفسه على ما كان عليه . ولا يخطر في باله أن يتقصى ما إذا كان العمل ، والأعمال التجارية ، الخ ، هذه الانماط لوجود الافراد ، بعضهموا الواقعي وعملية تطورها ، تؤدي بالضرورة الى تلك الافكار الايديولوجية التي يحاربها هو ، يعني يكرسها ، على انها كانت 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 والمصير والواجب الاكي » يقدمها من جديد في كتابه في صورة **أوامر جازمة** . فابان نشأت المصاعب شق القديس سانشو طريقه عبرها بواسطة امر جازم من هذا النوع : « استغل مواهبك » ، « اعرف نفسك » ، « فليصبح كل واحد انا كلية القدرة » ، الخ . بخصوص الامر الجازم ، انظر القسم عن « الرابطة » ؛ وبخصوص « الدعوة » ، الخ ، انظر القسم عن « المتعة الذاتية » .

لقد استعرضنا هذه المرة الحبل المنطقية الرئيسية التي يستخدمها القديس سانشو كي يكرس العالم القائم وبذلك ينقذه ويلتهمه . ومهما يكن من امر ، فانه لا يلتهم فعليا من هذا العالم الا القديس ، دون ان يمس شعرة واحدة من العالم نفسه . وهكذا فانه من الطبيعي ان يكون سلوكه العملي محافظا تماما . واذا اراد ان ينقذ حقاً ، فان النقد الدنيوي سوف يبدأ اذن بالضبط حيث تسقط الهالة المقدسة المزعومة . فيقدر ما يزداد 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 ينأى أكثر فأكثر عن الحقيقة (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 بعزidium من الحزم ، كما ان لغة هذا المجتمع العادي تصبح مناقضة وأخلاقية ومقدسة أكثر فأكثر . ويقدر ما يزداد هذا المجتمع نفاقاً ، تتعاظم السهولة بالنسبة الى مثل هذا الانسان الساذج الذي هو سانشو في اكتشاف فكرة القديس والمثالي في كل مكان . وانه ليستطيع هو الساذج ان يستخلص ، من نفاق المجتمع العام ، الايمان العام بالقديس ، بسيطرة القديس ، بل يستطيع ان يأخذ هذا القديس على أنه 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 الفعالة التي يضعها في أساس كل التاريخ حتى أيامنا 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 الشخص هو « الانسان » الذي ليس بالنسبة الى سانشو الا اسما آخر للمفهوم ، للفكرة . ان مفاهيم الناس وافكارهم ، المنفصلة عن الاشياء الفعلية ، لا حاجة بها الى الافراد الفعليين كأساس لها ، بل الى فرد التصور الظني ، الفرد المنفصل عن واقعته ، والمتصور في الفكر وحده ، « الانسان » في ذاته ، فكرة الانسان . وبهذا فان إيماننا بالفلسفة يبلغ قمته .

الآن وقد تحول كل شيء الى « المقدس » أو الى ما يخص « الانسان » ، فان قديسنا يملك القدرة على الذهاب قدما الى مرحلة **التملك** بواسطة التخلي عن فكرة « المقدس » أو « 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 مسبقا في المعادلات المطاة اعلاه .

وكما رأينا ، فان القديس سانشو قد أصبح سلفا سيدا لصفاته بوصفه الاناني المتفق مع نفسه . وكما يصبح سيدا للعالم ، فان كل ما ينفي 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 أنها صفته 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 : ٣٨٧) وذلك بالوعي الاناني التام ، لان « الحب يسعده » . وحين يملك المرء مثل هذه الطبيعة الهنية ، فمما لا شك فيه انه ينتسب الى اولئك الذين قيل عنهم : الويل لكم اذا أسأتم الى واحد من هؤلاء الصغار !

وتستقيم الطريقة الثانية بالنسبة الى القديس سانشو في محاولته الاحتفاظ ، على أنها 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 تصبح الصفة ، المنفصلة عن العلاقة بالعالم الذي تتحقق من خلاله ، سخيقة بصورة جفرية . هكذا يريد على سبيل المثال ، في الصفحة ٣٢٢ ، ان يحافظ على الكبرياء القومية بالناداة بان « القومية هي احدى صفاته الخاصة » بينما الامة **مالكته** وسيدته « . وكان في مقدوره ان يستطرد على هذا الفرار : ان **الذهنية العنيفة** صفة من صفاتي ، وليس في نيتي التخلي عنها من حيث هي احدى صفاتي . اما الدين فهو سيدي ، انه المقدس . ان الحب المائلي صفة من صفاتي ، والمائلة سيدي . ان العدالة صفة من صفاتي ، والحق سيدي ؛ ان السياسة صفة من صفاتي ، والدولة سيدي .

وتستخدم الطريقة الثالثة للتملك حين يرفض بصورة جفرية ، من حيث هي مقدس ، سلطة غريبة يختبر قوتها في الممارسة دون ان يتملكها . وفي هذه الحالة يفضل ان يرى عجزه الخاص في السلطة القريبة ويعترف بهذا العجز على انه صفته ، خليفته ، يتجاوزها في كل حين بوصفه خالقا . تلك هي الحال على سبيل المثال مع الدولة . وانه ليسمفه الحظ هنا أيضا اذ لا يضطر الى التعامل مع عالم غريب ، بل مع صفة من صفاته فقط ، لا يحتاج الا ان يضع نفسه حيالها بوصفه خالقا كيما يتقلب عليها . وهكذا فان انعدام صفة ما يمكن ان 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 عنقه ، فلا يحدث ذلك لان قوة الثقالة تدفعه الى الاسفل ، بل لان انعدام الاجنحة ، عدم القدرة على الطيران ، صفة من صفاته الشخصية .

وان الطريقة الرابعة التي يستخدمها باعظم النجاح لتستقيم في الناداة بان كل ما هو موضوع احدى صفاته الخاصة هو موضوعه الخاص ، ملكيته ، لانه ينتسب اليه بفعل احدى صفاته ، دونما اي اعتبار لطبيعة هذه العلاقة . وهكذا فان ما سمي حتى الوقت الراهن الرؤية والسمع والحن ، الخ ، يسميه هذا المستأثر دون خبث : اكتساب الملكية . ان المخزن الذي انظر اليه هو ، على اعتباره شيئا مريئا مني ، موضوع عيني ، وانمكاسه على شبكيتي ملكية عيني . والان فان المخزن ، بصورة خارجة عن علاقته بالعين ، يصبح ملكيته وليس ملكية عينه فحسب - ملكيته المقلوبة بقدر انقلاب صورة المخزن على شبكيتي . وعندما ينزل صاحب المخزن الفلق (او على حد تعبير شليفا « المصاريع والمستأثر » (١٥١)) ، فان ملكيته تختفي فلا بملك ، مثله مثل بورجوازي مفلس ، سوى الذكري الاليفة لمر منلائش . واذا مر « شترنر » بالطبخ الملكي ، فمما لا ريب فيه انه سيكتسب ملكية رائحة الفراخ المشوية هناك ، واما الفراخ فلن يرى لها ظلا على الاطلاق . وان الملكية الباقية الوحيدة

التي تقع من نصيبه هي قرعة أكثر أو أقل صراخا في معدته . وعلى أي حال ، فإن ما يعرض على باصريه ، كما وكيفا ، 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 حطر عليه أشياء كثيرة ، مهما كانت عيناه وأذناه جشعة الى 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 تصويره لهذا الموضوع أو ذاك ، هو فكرته ، يعني ملكيته (وينطبق الشيء ذاته على النظر الى شيء ما ، الخ) ، فإنه ما كان يمكن لنا إلا أن نعجب للسذاجة الصيانية عند رجل يعتقد أنه حقق اكتشافا واكتسب ثروة يمثل هذا الابتغال . لكن حقيقة أنه يلزم هذه الملكية الميتافيزيائية بصفة الملكية الخالصة والبسيطة كان لا بد طبعاً أن تسبب انطبعا سحرى على الأيدولوجيين الألمان الملقين .

أن كل انسان يقع في متناوله هو أيضاً موضوع له ، و « من حيث هو موضوعه — ملكيته » ، خليقته . أن كل أنا تقول للأخرى (انظر ص : ١٨٤) : « أنت لست في نظري إلا أنا أنت بالنسبة لي » (مثلاً مستظلي (آ)) ، يعني موضوعي ، ولأنك موضوعي فأنت ملكيتي . وبالتالي خليقتي كذلك ، التي أستطيع في أية لحظة بوصفي خالفاً أن التهمها وأردتها الى 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 مفترية عن نفسها . « فلنأخذهما إذن كلناهما 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 ليسنا صاحبتى ملكية (انظر ص : ١٨٧) . لكن الشيء الهام بالنسبة الى 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 الى « الأنا » هو في الوقت ذاته ، بفضل هذه أو تلك من صفاته ، موضوعه كذلك ، يعني ملكيته — كذا على سبيل المثال الطلقات التي تلقاها على أنها موضوع أعضائه ، ومشاعره وذهنه ، 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

exploiteur (١) ، بالفرنسية في النص الأصلي .

بنفسه مالكا له - ولو أن هذا العالم أساء معاملته أيما أساءة وحط من قدره إلى مستوى « الصعلوك » ، الرجل الذي لا يملك إلا ثروة مثالية » . ومن جهة أخرى ، فما دام كل موضوع بالنسبة إلى « الانا » ليس بموضوع في فحسب ، بل موضوعي أيضا ، فإنه يستطيع أن ينادي بأي موضوع ، بنفس اللامبالاة حيال مضمونه ، على أنه اللاشخصي ، الغريب ، القدس . أن نفس الموضوع الواحد ونفس العلاقة الواحدة يمكن إذن ، بسهولة متساوية ونجاح متساو ، أن ينادي بهما على أنهما القدس وملكتي . أن جميع الأمور تتوقف على ما إذا كان التأكيد يقع على كلمة « لي » أو تلمة « موضوع » . وليست طريقتا التملك والتكريس إلا « اتكسارين » مختلفين لتحول واحد » .

ليست جميع هذه الطرق إلا التعبير الإيجابي عن انكار ما طرح على أنه الغريب عن « الانا » في المادلات الواردة أعلاه ، باستثناء أن الإنكار سيؤخذ من جديد ، كما هي الحال أعلاه ، في تحدييدات متنوعة . فلا إنكار 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 تبدله على إضافة وعي اللامبالاة . أو أن المجال الكللي للموضوع أو المحمول ، المضمون الكللي ، يمكن أن ينكر كما هي حال الدين والدولة . أو ثالثا الصلة وحدها ، علاقتي القريبة حتى الآن بالمحمول ، هي التي تنكر ويوضع التأكيد على كلمة « لي » بحيث يكون موقعي 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 يفقد كل معنى . أن كل صفة من صفات الإنسان ، إذ ترد إلى ذاتي ، تمتص بذلك في أنائي . 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 تحديد 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 ، بالقبض مثلا كما يختلف مخزن الصائغ الاختلاف كله عن مخزن بائع القناتق ، 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 التحدد المقضي عليه بنهت لحسن الحظ ، وبقدر ما تتوفر الإمكانية للتعبير عنه في كلمات ، فإنه يجب كذلك تجديده في الصبغ القديمة . (وفيما عدا ذلك ، فسوف نسمع المزيد بعد فيما يتعلق بأوهام القديس سانسو غير اللغوية عن اللغة) .

ان المعادلة البسيطة المصادفة اعلاه تستبدل هنا بالنقيضة التي سيكون شكلها
الابسط كما يلي :

فكر الانسان - فكري ، الفكر الاناني ،

حيث ضمير المتكلم « الباء » لا يعني سوى ان المؤلف يستطيع كذلك ان يكون
دون افكار ، بحيث ان الضمير « الباء » يلقي الفكر . وان النقيضة لتتعمد في المثال
النسالي :

النقد من حيث هو وسيلة المبادلة } - { النقد من سكي الخاص من حيث هو
عند الانسان } - { وسيلة المبادلة عند الاناني ،

حيث ينكشف العبث دون قناع . وتزداد النقيضة تعقيدا اكثر فاكثر عندما يدخل
القديس ماكس تحديدًا ويتظاهر بأنه يوسع شرحه . عندئذ تتحول النقيضة البسيطة
الى مجموعة من التناقض . 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 بآية كلمة اخرى ، ما دامت لا تملك بعد الآن ، على
نحو لا يمكن انكاره ، اي معنى . وعلى الرغم من ان هذا الهراء يتكرر باستمرار في
سياق البحث ، فانه لم يكن له بد ، كيما 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 اكسب تحديدا آخر يحتفظ به في النقيضة ، فان هذه
النقيضة تستطيع ان تقدم مضمونا ما . اننا نحصل الآن على ما يلي :

الحق - قوة الانسان } - { القوة - حق ،

الذي يرجع من جديد بكل بساطة الى ما يلي :

القوة من حيث هي حق = قوتي

(١) يقول النص الألماني : was mir Recht ، ويمكن ان ترجم ايضا كما يلي :
« ما بلانتي » .

ليست هذه التناقض سوى الانقلابات الإيجابية للمعادلات السلبية آنفة الذكر ، حيث يتبين على الدوام أن النقيضة متضمنة مسبقا في النتيجة . إلا أنها تتجاوز تلك المعادلات في عظمتها البسيطة وفي بساطتها العظيمة .

وكما كان في مقدور القديس سانشو قبل 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 فترة الإناني المتفق مع نفسه ، وهي عملية لا جنوى من تكرارها هنا . وبهذه الطريقة فإن صاحبنا معلم المدرسة البرليني يصبح سيد العالم المطلق - « صحيح أن تلك هي حالة أبة أوزة ، وأي كلب ، وأي حصان » (ويشمان ، ص : ١٨٧) .

إن التجربة المنطقية الحقيقية التي تشكل أساس جميع أشكال التملك هذه ليست سوى شكل **اللفظي** ، ألا وهو **الإسهاب** الذي يصف العلاقة الواحدة على أنها تعبير 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 مثالا على علاقة الحب ، والقوة ، والاستغلال ، الخ . ويجد القديس هذه الطريقة الخاصة بالإسهاب جاهزة في التأمل الفلسفي حيث تلعب دورا رئيسيا . انظر أدناه « نظرية الاستغلال » .

إن المقولات المنقولة للتملك تصبح مقولات عاطفية حالما يراد إدخال مظهر للممارسة ويكون من الواجب أخذ التملك جديا . إن الشكل العاطفي لتأكيد الإناء حيال القريب ، حيال المقدس ، حيال عالم « الإنسان » ، هو **التبجح** . إن 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 مأثرة ، وهي مأثرة تلعب أبعد على السخرية لأن سانشو يقاوم طوال الوقت ضد شبح 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 المترقب على إعلانه للعالم بأنه ما كان ليتوصل إلى السلطة عليه إلا كي يعامله دون أي تبجيل . إن هذا الوعيد ، بذهنيته المحافظة المنلرة بالكوارث العالمية ، يبلغ بالجانب الهزلي أوجه . وينتسب إلى هذه المقولة الأولى من التبجح صيغ القديس سانشو في الصفحة ١٦ : « لا أخشى غضب بوزيغون ، ولا انتقام الجنائيات المنقنات » ، و ص : ٥٨ : « لا أخشى اللعنة » ، و صفحة ٢٤٢ : « لا أريد

ففرانا « الخ ، وتأكيده الأخير 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
ترهبني في حال من الاحوال . اني لا استسلم لك ، لكنني انتظر الفرصة
الملائمة فقط . وحتى اذا كنت في الوقت الحاضر امتنع عن اشمار المكائد
لك ، فاني لا أبرح انطوي على ضغينة ضدك » -

وهي مناجاة يهوي قديسنا فيها دون مستوى الكلب النافق في الخندق في
خرافة بفيل . وكذلك الامر في الصفحة ٢٤٥ ، حيث « لا يتخطى عن السلطان على
الحياة والموت » ، الخ .

وأخيرا 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 يتجزها قط ، محاولا [في الوقت ذاته] بواسطة صيغ طنانة ان يهرب
تقاهات تقليدية [على انها] خليقاته الاصلية . وفي واقع الامر ان هذا ينطبق على
الكتاب بكامله ، وعلى الاخص انشاءه التاريخي - الذي يفرض علينا على اعتباره عرضا
لفكره ، بينما ليس هو اكثر من عمل منسوخ رديء - كما ينطبق على التأكيد بان
« الكتاب » « كتب فيما يبدو ضد الانسان » (**ويغلن** ، ص : ١٦٨) ، ومجموعة من
التأكيدات المنفصلة ، مثل : « بنعمة واحدة من اثنائي الحية اطيح بشعوب كاملة »
(ص : ٢١٩ من « الكتاب ») ، « انصرفت بجراة الى العمل » (ص : ٢٥٤) ،
« لقد مات الشعب » (ص : ١٢٨٥) ، وفيما بعد الادعاء المهيب بأنه « يتعب في أحشاء
الحق » (ص : ٢٧٥) ، وأخيرا التحدي المزخرف بالاستشهادات والاقتوال المأثورة
والموجه ضد « خصم من لحم ودم » (ص : ٢٨٠) .

ان التبجح بجد ذاته عاطفي سلفا . لكن **المطابقة** ، فضلا عن ذلك . ترد في
« الكتاب » على انها مقولة خاصة تلمب دورا محددا في التملك الإيجابي الذي يتجاوزوه
بعد الان تأكيد الذات ضد الغريب . ومهما تكن طرق التملك التي درست حتى الان
بسيطة ، فلا بد على الاقل مع تقدم العرض من اعطاء المظهر بان الانا تكتسب بذلك
ملكية « بالمعنى المادي » أيضا ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه الا بفتح هذه الانا بصورة
اصطناعية ، وباحاطة نفسه بصفات « الانسان » على أنها خاصته - عندما يؤكد

على سبيل المثال انه « يحب » « جميع الناس » بدافع الانانية - وذلك يضي على صفاته طيننا ضخما . وهكذا يجعل في الصفحة ٣٥١ من « ابتسامة الطفل » ملكيته » ويصور لنا بأشد التمايز تأثيرا ، في الفقرة ذاتها ، مرحلة الحضارة التي لم يعد الشيوخ يقتلون فيها على أنها ماثرة هؤلاء الشيوخ انفسهم ، الخ . وان موقفه من ماريتورنا يثائر 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 النعمة ، فهو عاطفية . انه التعبير النوعي عن الاستياء العاجز لدى البورجوازي الصغير . انه يزيد استياء ضد فكرة الالحاد ، والارهاب ، والشيعية ، وقتل الملوك ، الخ . ان موضوع تمرد القديس سانشو هو **القميس** ؛ ولذا كان العصيان ، الذي يعطى أيضا ، 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 « بان ينتزع من رأسه » « ماهية المقدس » او « روح الاغتراب » كيما ينجز على خير وجه تملكه الايدولوجي . لكنه كما ان الحاضر والمستقبل مختلطان معا في رأسه ، هو الذي يؤكد تلوثة انه قد تملك سلفا جميع الاشياء ، وتارة اخرى ان عليه بعد ان يستأثر بكل شيء ، كذلك يخطر له أحيانا بصورة عارضة تماما ، في حالة العصيان : انه لا يبرح يواجه **الغريب الموجود فعليا** حتى بعدما قضى على المألة المقدسة التي تلف كل ما هو غريب . وفي هذه الحال ، او بالأحرى في حالة هذه الفكرة المباغتة ، يتحول العصيان الى فعل وهمي ، والانا الى « نحن » . ولسوف ندرس هنا بعزيد من التفصيل في وقت لاحق (انظر القسم عن « **العصيان** ») .

ان الاناني الحقيقي الذي يبرهن الوصف المعطى حتى الآن على انه اعظم المحافظين يجمع أخيرا فئات « عالم الانسان » في اثنتي عشرة سلة مليئة ؛ ذلك انه « خنار ان يكون أي شيء قد ضاع ! » وبما ان فعالتيته بأسرها تقتصر على تجربة بعض الحيل المبتذلة على عالم الأفكار التي يزوده بها التقليد الفلسفي ، فانه مسن القوروغ منه ان العالم الواقعي لا يوجد بالنسبة إليه البتة ، الامر الذي لا يمتعه من الوجود كما كانت الحال من قبل . وان مضمون العهد الجديد سوف يزودنا ببراهين أكثر تفصيلا على ذلك .

وهكذا « نظهر عند عتبة وضعنا وينادي بنا راشدين » (ص : ٨٦) .

٤ - الفردية الخاصة

« أن يؤسس المرء عياله الخاص ، هذا يعني تشييد سماء لنفسه »
(ص : ٨٩ من « الكتاب ») * .

لقد سبق لنا أن « تفلطنا » الى اعماق اعماق هيكل هذه السماء ، وسوف نحاول الآن أن نتعلم « مزيداً من الأشياء » عنها . والحال أننا سوف نصادف من جديد في العهد الجديد نفس التناقض الذي تشرب العهد القديم به . وكما أن المعطيات التاريخية في هذا العهد كانت مجرد تنوين لبضع مقولات بسيطة جداً ، كذلك ليست جميع العلاقات الدنيوية في العهد الجديد أيضاً سوى تسميات مجازية للمضمون أنهزيل الذي سلطنا الضوء عليه في « علم الظواهر » و « المنطق » . ولا يتحدث القديس سانشو قط ، متظاهراً بالحديث عن العالم الواقعي ، الا عن هذه المقولات الهزيلة .

« ليس مما تريده حرية تملك جميع هذه الأشياء الجيدة الرائنة ... بل تملكها بالذات بصورة فعلية ... أن تحصل عليها بوصفها ملكيتك ... انه يتعين عليك أن تكون ليس شخصاً حراً فحسب ، بل مالكاً ايضاً »
(ص : ٢٠٥) .

ان احدى الصيغ الاقدم التي توصلت اليها الحركة الاجتماعية في اوائلها - التناقض بين الاشتراكية الاكثر بدائية والليبرالية - ترفع هنا الى مرتبة دستور ايمان : « الاناني المتفق مع نفسه » . اما أن هذا التناقض قديم جداً حتى بالنسبة الى برلين : فهذا ما كان في مقدور رجلنا القديس أن يتحقق منه ولو من قراءة كتاب رانك Historisch Politische Zeitschrift [الاستعراض التاريخي السياسي] ، برلين ١٨٣١ ، حيث برد ذكره في هلع :

« ان انتفاعي بها » (الحرية) « رهن بفرديتي » (ص : ٢٠٥) .

ويستطيع الجدلي الكبير ان يقلب هذه الصيغة ويقول : « ان انتفاعي بفرديتي

★ [ان الفترة 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 الماديين ؛ ومن جهة أخرى على أنها تقرير للمصير ، انفصال عن العالم الواقعي ، على أنها مجرد حرية وهمية للروح - من قبل جميع المثاليين ، وعلى الاخص الامكان - وبعبارة أخرى في « علم الظواهر » أعلاه كيف أن الاتاني الحقيقي للقديس ماكس ينشد انانيته في الانحلال ، في تحقيق الانفصال ، تحقيق الحرية المثالية ، فانه يدعو غريباً جداً أن نراه يدافع في الفصل من « الفردية الخاصة » عن التعريف الآخر ، أي السيطرة على الظروف التي تعدده ، الحرية المادية ، ضد « الانفصال » .

رهن بحريتي « - ومن ثم يستطرد :

« حر - ولكن مم ؟ » .

هذه الحرية تتحول اذن، بواسطة خطأ، الى الحرية من شيء ما ، وبالإبدال الحرية من « كل شيء » . وعلى أية حال ، فان الإبدال يتخذ في هذه الحال شكل عبارة توغر تحديدا أدق في الظاهر . وأما حقق سانشو هذه النتيجة الكبرى ، فانه يصبح عاطفيا .

« آواه ، ماكثر الاشياء التي يمكن نبذها ! » أولا « نير العبودية » ، ومن ثم مجموعة كاملة من الانيار الأخرى التي تؤدي بالمرء بصورة غير محسوسة الى ألا يرى « في الانتكار الذاتي الاكمل 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 الاطاحة بحاجز مادي معين ، يوحد هنا مع حرية تسبقه بوقت طويل ، الحرية المسيحية المثالية التي تتحدث عنها **الرسالتان الى الرومانيين واهل كورنثوس** : ان الحرية في ذاتها تتحول الى انتكار الذات . ولذلك يكون حسابها قد سوي ما دامت شكلا من « المقدس » لا جدال فيه . ان القديس ماكس يحول عملا تاريخيا محددا 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 انتكار للذات .

وبياشر سانشو الآن ، كي يجعل نظريته عن الحرية واضحة مثل شمس النهار بالنسبة الى البورجوازي الألماني ، الخطابة بلغة البورجوازي الخاصة ، وعلى الاخص لغة البورجوازي البرليني .

« لكن بقدر ما ازداد حرية ، فان الالتزام يتراكم أكثر فاكتر امام عيني ، ويزداد احساسني بالعجز . ان ابن المناطق المتوحشة غير حر ، لكنه لا يستشعر كذلك أبنا من القيود التي تثقل على الإنسان « المتحضر » ، وهو بحسب نفسه أكثر حرية من هذا الأخير . وتقدر ما أحقق حريتي ، ابتدع لنفسي حدودا جديدة وواجبات جديدة ؛ فما كنت أخترع الخطوط الحديدية حتى أحسستني ضعيفا من جديد لاني لا أستطيع بعد أن أبحر

عبر الهواء مثل عصفور ، ولا اكاد احل قضية كانت تقلق ذهني حتى
تكون قضايا أخرى لا حصر لها في انتظاري « الخ (ص : ٢٠٥ ، ٢٦٠) .

أيه ، أيها القصاص « الأخرق » من أجل الحضريين والقرويين !

ليس « ابن المناطق المتوحشة » هو الذي يحسب نفسه غير حر ، بل « الناس
المتحضرون » هم الذين « يحسبون » الهمجى أكثر حرية من الإنسان المتحضر . أما
أن « ابن المناطق المتوحشة » (الذي جاء به ف . هالم الى المرح (١٩٢)) جاهل بقيود
الإنسان المتحضر لأنه لا يستطيع اختيارها ، فهذا واضح تماما بقدر كون البورجوازي
البرليني « المتحضر » الذي لا يعرف « ابن المناطق المتوحشة » الا من المرح لا يعرف
شيئا عن قيود الهمجى . أن الامر لفي غاية البساطة . أن قيود الهمجى ليست بقيود
الإنسان المتحضر . أن المقارنة التي يرسمها قديسنا بينهما ليست سوى المقارنة
الوهمية لبرليني « متحضر » تستقيم ثقافته كلها في عدم معرفة أي شيء عن كليهما .
أما أنه لا يعرف شيئا عن قيود الهمجى ، فهذا ما يمكن تفسيره . بالرغم من أنه
ليس نعمة حاجة الى براعة كبرى لمعرفة بعض الأشياء عنها بعد هذا العدد الكبير من
كتب الرحلات الجديدة ؛ لكن كونه جاهلا أيضا بقيود الإنسان المتحضر ، فهذا ما يثبت
مثاله عن الخطوط الحديدية والطيران . أن البورجوازي الصغير العاطل الذي سقطت
الخطوط الحديدية من السماء بالنسبة اليه ، والذي يتوهم لهذا السبب عينه أنه
قد اخترعها بنفسه ، يحلم في الحال في السفر عبر الهواء حالما يسافر مرة واحدة
بالخطوط الحديدية . والحقيقة الواقعة أن المتطاد سبق الخطوط الحديدية . لكنه
لم يكن بد للقديس سانشو أن يقلب الامور ، والا تبين للناس جميعا أن اختراع المتطاد
لم يكن في حال من الاحوال شرطا مسبقا لاختراع الخطوط الحديدية ، في حين أن
العكس يسهل تخيله . وعلى العموم يقلب سانشو العلاقات التجريبية رأسا على
عقب . وحين لم تعد العربات والطناير التي تجرها الدواب كافية من أجل حاجات
النقل المتعاظمة ، وحين تطلبت مركزة الانتاج الناشئة عن الصناعة الكبرى ، في عداد
أمور أخرى ، وسائل جديدة من أجل تصجيل وتوسيع نقل كلتها من المنتجات ، فإن
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 ؛ أن امكانية هذا الاختراع ، بل ضرورته المطلقة ، تقوم في
الشروط المادية . وأن تطبيق الاختراع الجديد في البلدان المختلفة كان رهنا بالشروط
المادية المختلفة ؛ في أميركا مثلا بالحاجة الى توحيد الولايات المفردة تلك المنطقة
الشاسعة وربط النواحي نصف المتحضرة في الداخل بالبحر وبالسوداعات الخاصة
بمنتجاتها . (انظر ، من بين مؤلفات عديدة ، السيد شيفالييه ، وسائل عن أميركا

الشمالية (١٥٣) . وفي بلدان أخرى ، ألمانيا مثلا ، حيث كل اختراع جديد يحمل الناس على الأسف لأنه ليس الاختراع الأخير - في مثل هذه البلدان ، بالرغم من كل الثغور الذي تثيره هذه الخطوط الحديدية البغيضة التي لا تستطيع أن تزودهم بالاجنحة ، فان الناس ملزمون أخيرا باتخاذها من جراء المراحة والاستثناء عن العربات والطناير التي تجرها الاحصنة ، كما فعلوا بدولاب الفول الذي كان موضع الاحترام الطويل . وإن انعدام أي توظيف آخر للرأسمال يدر الربح قد جعل من بناء الخطوط الحديدية الفرع السائد للصناعة في ألمانيا . إن تطور بناء خطوطها الحديدية قد سار جنبا إلى جنب مع انتكاساتها في السوق العالمية . لكن الخطوط الحديدية لا تبنى في أي مكان حيا بمقولة « الحرية من شيء ما » ، الأمر الذي كان القديس ماركس يستطيع أن يتحقق منه حين يرى أن احدا لا يشيد الخطوط الحديدية كيما يصبح حرا من محفظة نقوده الخاصة . أن الأساس الإيجابي للازدراء الأيديولوجي السذي يضره البرجوازي للخطوط الحديدية ، الناجم عن حنينه إلى التحليق في الهواء مثل الطير ، يصادف في تفضيله لعربات الجر ، والسفر بالعربات ، والطرق الريفية . إن سانشو يحن إلى « عالمه الخاص » الذي هو السماء كما رأينا أعلاه . ولذا فإنه يريد أن يستعاض عن القاطرة بعربة النبي الياس النارية التي سوف تحطه صوب السماء .

بعدما حول الالغاء الفعلي للحواجز ، الذي يشكل في الوقت ذاته تطورا إيجابيا جدا للقوى الإنتاجية ، وطاقاة فعلية ، وتلبية للحاجات الملحة ، وبالتالي امتدادا لقوى الأفراد - بعدما حول هذا الالغاء في انظار المشاهد المنفعل والجاهل إلى مجرد تحرر من قيد - وهو ما يستطيع تكييفه منطقيا في مصادرة عن التحرر من كل قيد - ، نصادف في ختام العرض بكامله ما كان يشكل منذ البداية مقدمته الأساسية .

« أن يكون المرء حرا من شيء ما لا يعني إلا أن يكون خالسا من شيء ما أو يتخلص منه » (ص : ٢٠٦) .

وإنه ليقدم في الحال مثلا بانسا حتى الدرجة القصوى : « أن يكون حرا من الصداق يضاهي القول : أنه تخلص منه » ؛ فكان هذا « الخلاص » من الصداق لم يكن يعني القدرة الإيجابية كليا على التصرف براسي ، حق الملكية على راسي ، في حين أنني ما دمت أشكو الصداق فأنني أنا الذي كنت ملكية راسي المريض .

« مع فكرة « الخلاص » هذه تكمل الحرية التي توصي بها المسيحية - إذ نتخلص من الخطيئة ، من الله ، من الاخلاق ، الخ » (ص : ٢٠٦) .

وهكذا ، فان « مسيحينا الكامل » لا يجد فرديته أيضا إلا في « الخلاص » من « الفكر » ، من « التحدد » ، من « الدعوة » ، من « القانون » ، الخ ، ويدعو اخوته في المسيح الى « الشعور بالسعادة في الانحلال فقط » ، أي في انجاز « الخلاص » و « الحرية المسيحية » « الكاملة » .

ويستطرد :

« ايجب ان نتخلى عن الحرية لانه يتبين انها مثل أعلى مسيحي ؟ كلا ، يجب ألا نترك شيئا يصيح منا » (هذا صاحبنا المحافظ قد وجد كليا (أ))
« بما في ذلك الحرية ، بل يجب أن 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 الأعلى المسيحي عن الحرية ، يعني بفضل وهم الحرية ، « مالكن » « لعالم الأشياء » ؛ وأنه لينسى أيضا أنه ليس علينا ، وفقا لذلك ، الا ان نتخلص من « عالم الافكار » كي نصبح « مالكن » لذلك العالم أيضا ، وان « الفردية » الخاصة كانت اذن بالنسبة اليه نتيجة للحرية « للخلاص » .

وان قديسنا يستطيع ، وقد كيفت الحرية مع الحرية من شيء ما ، وهذه الحرية بلورها مع « الخلاص » ، وهذا بدوره مع المثل الأعلى المسيحي عن الحرية : وبذلك المثل الأعلى لحرية « الانسان » عامة ، ان يلقي ، بالمواد الهياة 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 كلا هاتين النقيضتين ، مع حاشية عديدة من الخطابات ، تجتازان كل الفصل عن الفردية ، لكن صاحبنا سانشو الفاتح لن يستطيع ، بمساعدتهما وحدهما ، ان يبلغ الا القليل جدا ، بل انه لن يبلغ حتى جزيرة بلرانتاريا . وفي وقت أبكر ، حين

(أ) voilà notre conservateur tout trouvé ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) toujours et partout ، بالفرنسية في النص الأصلي .

كان يلاحظ سلوك البشر من « عالمه الخاص » ، من علية « سمائه » ، فقد وضع جانباً ، وهو يضع تجريده عن الحرية ، عاملين للتحرر الفعلي . وكان العامل الأول أن الأفراد في تحررهم الذاتي يلبون حاجة معينة يختبرونها بصورة فعلية . وأن التخلي عن هذا المنظور المشخص قد أدى إلى إحلال « الإنسان » محل الأفراد الفعليين ، وإحلال السعي إلى مثل أعلى وهمي ، الطموح إلى الحرية في ذاتها ، إلى « حرية الإنسان » ، محل تلبية الحاجات الفعلية .

وأما العامل الثاني فهو أن قدرة لم يكن لها وجود حتى ذلك الحين إلا بالقوة تتخذ عند الأفراد الذين هم في سبيل تحرير أنفسهم فعالية قوة فعلية ، أو أن قوة كانت قائمة من قبل تنمو من جراء حذف قيدها . ومن المؤكد أن حذف القيد الذي هو مجرد نتيجة لهذه القوة الجديدة ، يمكن أن يعتبر الشيء الرئيسي . بيد أن هذا الوهم لا ينشأ إلا إذا أخذ المرء السياسة على أنها أساس التاريخ التجريبي ، أو إذا جرب المرء ، مثله كمثمل هيفل ، أن يبرهن في كل مكان على إنكار الإنكار ، أو إذا شرع المرء أخيراً — بعد أن تكون القوة الجديدة قد خلقت — يفكر مثل بورجوازي برلينسي طيب وجاهل في الخليقة الجديدة . وأما يضع القديس سانشو هذا العامل الثاني جانباً لاستخدامه الخاص ، فإنه يملك في متناول يده تحديداً يستطيع أن يجابه به الفضالة (T) التجريدية « للحرية » . وهكذا ، فإنه يصل إلى التناقض الجديدة التالية:

الحرية ، النبذ الاجوف	{ — }	الفردية ، التملك الفعلي
لقوة غريبة		لقوة المرء الخاصة .

أو كذلك :

رد فعل دفاعي ضد القوة	{ — }	الفردية ، تملك
الفريبة		قوتي الخاصة .

وكي نبين إلى أي مدى تلاعب القديس سانشو بهذه « القوة » الخاصة ، التي يجابه بها الحرية هنا ، مستخرجاً إياها من هذه الحرية بالذات ومتحمساً إياها في ذاته، فإننا لاننوي أن نحيله على الماديين أو الشيوعيين ، بل على قاموس الأكاديمية (ب)

(١) caput mortuum ، باللاتينية في النص الأصلي .

(ب) Dictionnaire de l'académie ، بالفرنسية في النص الأصلي .

حيث سوف يجد أن كلمة حرية (٢) غالبا ما تستخدم بمعنى قوة (ب). وإذا كان القديس سانشو يريد على أية حال أن يؤكد أنه لا يكافح « *Liberté* » ، بل « *Preliberté* » (ج) فإن عليه إذن أن يستشر هيفل طالبا منه النصح بشأن الحرية السلبية والحرية الإيجابية . ولا بد أن يستمتع ، بوصفه بورجوازيا صغيرا ألمانيا ، بالملاحظة الختامية في هذا الفصل .

ويمكن التعبير كذلك عن النقيضة كما يلي :

الحرية - السعي المثالي إلى الخلاص والنضال ضد الكائن الآخر	-	الفردية - الخلاص الفعلي والاستمناع بوجودي الخاص

وبعد أن هيئ 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 التناقض القليلة العامة ، وأن الفردية « بالمعنى العادي » تستمر بصورة أبعد ما تكون على السخوية في التسلسل في سياق الكتاب بأكمله جنباً إلى جنب مع هذا التعريف للفردية .

« يستطيع المرء أن يكون حراً باطنياً بالرغم من حالة العبودية ، وأن يكن بكل تأكيد ، حيال أشياء متنوعة ، لكن ليس حيال جميع الأشياء ؛ بيد أن العبد لا يستطيع أن يكون حراً حيال السوط ، حيال المزاج الاستبدادي لسيده ، الخ » .

« ومن جهة أخرى ، فإن الفردية هي ماهيتي ووجودي الكاملان ؛ هي أنا نفسي . أتحرر مما تظلمت منه ؛ وأني مالك ما هو في قبضتي أو ما أنصرف به . أتحرر خاصتي في جميع الأوقات وفي جميع الظروف ؛ إذا كنت فقط أعرف كيف أكون لنفسي ولا أخطئ عن نفسي للآخرين . أتحرر »

(٢) *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 أعلى، شبحا . ان قيود الواقع تمزق جسدي عميقا في كل لحظة . بيد انني اظل ملكيتي الخاصة . واذا كنت اخص سيدا ما بوصفي قنا ، فاني لا افكر الا في نفسي ، وفي مصلحتي الخاصة ؛ وصحيح ان ضرباته تصيبني : فانا لست حرا منها ؛ بيد انني لا ائجلها الا في مصلحتي الخاصة ، اما كي اخذعه بمظهر الصبر واهدده بحيث يأمن ، واما ايضا كي لا اطلب على نفسي بمقاومتي معاملة أسوأ . لكنني ما دمت اضع في ذهني بصورة دائمة ذاتي ومصلحتي الخاصة « بينما الضربات تحتفظ بسلطانها عليه وعلى قناه » فاني انتهر اول فرصة سانحة « يعني « يرغب » ، « بطمع » الى اول فرصة سانحة تظل على اية حال « مثلا أعلى ، شبحا » (كي اسحق صاحب العيد . اما اني اصبح بمدئذ حرا منه واتخلص من سوطه . فذلك ان تكون الا نتيجة لانانيتي السابقة . ولعله يقال لي انني كنت حرا حتى في حالة العبودية ، حرا « في ذاتي » او « باطنيا » ؛ ومن سوء الحظ ان « حرية المرء في ذاته » ليست « الحرية فعليا » ، كما ان « باطنيا » ليس « خارجيا » . ومن جهة أخرى ، فقد كنت ذاتي ، خاصتي كليا وبصورة تامة ، باطنيا وخارجيا على حد سواء . وليس جسدي « حرا » من الآلام التعذيب ولسعات السوط تحت سيطرة سيد فاس ؛ بيد ان عظامي هي التي تنطق تحت التعذيب ، وعصلاي هي التي تنتفض تحت الضربات ، وانا الذي اتلوه لان جسدي يتالم . ان حقيقة اني اتهد وارتعف تبين اني ما زلت اخص ذاتي ، اني ملكيتي الخاصة » . (ص : ٢٠٧ ، ٢٠٨) .

ان صاحبنا سانشو، الذي يمثل هنا مرة أخرى دور القاص من اجل البورجوازيين النصارى والقرويين ، يثبت هنا انه ظل على الدوام ، بالرغم من جميع الجلدات 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 ورنه بذكائه ، وهي عبارة يقصد منها ذمالة قمينة بالعبيد . وان هذا الذكاء ليصبح في وقت لاحق الفكر عندما يباشر « التفكير » في ذاته وفي « مصلحته » - هذا التفكير وهذه « المصلحة » الوهمية اللذين هما « ملكيته » الوهمية من الآن فصاعدا . وان هذا الذكاء ليستقيم فيما عدا ذلك في تحمل الضربات « في مصلحته الخاصة » ، حيث تكمن الفردية مرة أخرى في فكرة « المصلحة » ، وحيث لا يتحمل « الشر الا كيلا يصبح

« مالك » « الأسوا » . وإن مظهرنا ثانيا لهذا الذكاء هو « ملكية » الاحتفاظ « بالفرصة السانحة الأولى » ، وبالتالي مجرد **تخلف ذهني** (أ) ، والمظهر الآخر هو « سحق » صاحب العبيد » بواسطة توقع ذهني ، وفي هذه الحالة فإنه « مالك » هذا التوقع ، في حين أن صاحب العبيد هو الذي يسحقه بالفعل في الوقت الحاضر . وبالتالي فبينما هو يوحد نفسه هنا مع وعيه ، الذي يسمى إلى الاطمئنان بواسطة مختلف الحكم الحسية ، فإنه يوحد نفسه في النهاية مع جسده ، بحيث يكون « ملكيته الخاصة » كلياً ، خارجياً وباطنياً على حد سواء ، ما احتفظ بشرة من حياة ، حتى إذا كانت حياة لا شعورية خالصة . إن ظواهر من نمط قطعة « عظامه » وارتشاش عضلاته . الخ ، وهي ظواهر نقلت من لغة العلم الطبيعى **الأوحد** إلى لغة الأمراض ، وتمكن آثارها بواسطة الغالغانية في جسده المنزل حديثاً عن المشتقة حيث شققت نفسه ، كما رأينا أعلاه ، أو حتى في جسد ضفدع ميت — هذه الظواهر تشكل هنا في نظره برهانا على أنه لا يبرح « ملكيته الخاصة » « كلياً وبصورة كاملة » ، « باطنياً وخارجياً على حد سواء » ، وأنه لا يبرح بذلك زمام نفسه . إن نفس الحقيقة التي تثبت قوة وفردية صاحب العبيد ، ألا وهي أنه هو بالضبط من يجلد وليس شخصاً آخر ، إن عظامه هو بالضبط التي « تنطق » ، وعضلاته هو هي التي ترتعش ، دون أن يكون في مقدوره أن يفعل شيئاً — هذه الحقيقة بالذات تثبت لقديسنا هنا فرديته الخاصة وقوته الخاصة . وهكذا فإنه حين يقيد إلى عذاب سبانسو بوشو(١٥٤) لسورينام ، حيث يمحى عن تحريك يده أو قدمه ، أو أي عضو آخر من أعضائه ، ولا بد له أن يتحمل كل ما يصنع له دون مقاومة ، في مثل هذه الظروف لا تستقيم فرديته وقوته في كونه قادراً على استخدام أعضائه ، بل في حقيقة كونها **أعضائه بالذات** . لقد انقذ هنا مرة أخرى فرديته باعتباره نفسه بصورته **دائمة** على أنه معين بصورة مفارقة — أحياناً وعياً خالصاً ، وأحياناً جسداً لا شعورياً (أنظر « علم الظواهر ») .

وعلى أية حال ، فإن القديس سانشو « يتحمل » نصيبه من الضربات بمزيد من الكرامة بالمقارنة مع العبيد الفعلين . ففهما أخبر المرسلون العبيد ، في مصلحة أصحاب العبيد ، بأن من واجبه أن « يتحملوا » الضربات « في مصلحتهم الخاصة » ، فإن العبيد لا يتخضعون بمثل هذا الهراء . أنهم لا يفكرون بكل برود وجبن بأنهم لولا ذلك « سيجرون على أنفسهم معاملة أسوأ » ، كما أنهم لا يتوهمون أنهم « يخدعون صاحب العبيد بمظهر الصبر » — على النقيض من ذلك ، فهم يسخرون من جلاذيتهم ، ويهزلون من عجزهم ، هذا العجز الذي لا يستطيع حتى أن يجبرهم على اذلال أنفسهم ،

(١) reservatio mentalis ، باللاتينية في النص الاصلى .

وهم يكتبون كل « ثاوه » ، 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 ، ألا وهي انهم احرار « باطنيا » من الاذلال الذاتي ، وهو ما يشبثونه « خارجيا » ايضا . وبقدر ما يتعرض « شترنز » 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 هويته عند « الفرصة السانحة الاولى » ، ولا يرى في « التحرر » الذي يتم الحصول عليه بذلك الا « نتيجة انانيته السابقة » (انانيته الخاصة ، أي الإنانية المتفقة مع نفسها) ؛ ويترتب على ذلك انه يتوهم ان الزوج الثالين في هاييتي (١٥٥) والزوج الاقبن 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 المبودية تشكل « فرديته » . يجب ان يكون « **حرا** » من هذه « **الفردية** » . ومهما يكن من امر ، فان « **الفردية** » بالنسبة الى مثل هذا الفرد يمكن ان تستقيم في « **تحقيق** » 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 العبد ، بالمعبارات التالية :

« ليست ساقى « حرة » من عصا السيد ، لكنها ساقى ، ولا يمكن انتزاعها منى . فلينزعها منى وبر 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 ، « **فليز** » — هو سانشو الذي يحسب هنا ان صاحب العبد يريد ان يحصل على ساقه **الحية** ، على الأرجح لاستعماله الخاص — « **فليز** » 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 لعانى ساعات يوميا (١٥٦) ، فانه هو الذي سيصبح في سياق الزمن اطبا ، وسوف تكون **البلاهة « ملكيته »** اذن . و « **ليز** » 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 ا

وبعدما أماط قديسنا اللثام ، بواسطة هذه الامثلة القمينة بناسك ، ويمدد كبير من الادب ، عن الفارق بين الحرية والفردية ، فانه يعطى بصورة مبالغتة تامة في الصفحة ٢٠٩ أن

« بين الفردية والحرية هوة اعقق ايضا من هذا الفارق الشفهي البسيط » .

ان هذه « الهوة الاعمق » تستقيم في استثناف التعريف الوارد 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 الفطرية 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 الوطنية » ، 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 نعلم 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 مما « 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 غابرة 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 تعاملون معهم ؟ » (ص : ٢١٣ ، ٢١٤) . بيد ان طبيعتي ليست هي التي يجب ان تعددني ، بل انا الذي يجب ان احدد طبيعتي . هكذا يتكلم الاناني المتفق مع نفسه . وان وعيي هو كذلك « صوت الطبيعة » .

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 « الهوة الاعمق » الأنفة الذكر بين الفردية والحرية بتكرار مشهد الجلد بالعصا ، وهو يعبر هذه المرة عن نفسه بوضوح أعظم بشأن الفردية :

« حتى إذا لم أكن حراً ، وحتى إذا كنت مقيداً بالف غلر ، فاني موجود مع ذلك ، وأنا لا أوجد في مستقبل ما أو رجاء أمر ما ، كالحرية ، كلا ، بل أنا حاضر — حتى في جلد العبد الأكثر حقارة » (ص : ٢١٥) .

وبالتالي فإنه يقابل هنا بين نفسه و « الحرية » على انهما شخصان مختلفان ، وتصبح الفردية مجرد الوجود الراهن ، الحاضر ، وفي الحقيقة الحاضر « الأكثر حقارة » . ان الفردية هنا تسجيل بسيط للهوية الشخصية . ان شترنر ، 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 أن « يمتزل » 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 الأكثر « حقارة » او « خنوعا » . واليس العبد « الأكثر حقارة » هو العبد « الأكثر خنوعا » ؟ وفقا لاحد الاوصاف السابقة للفردية ، لا يستطيع المرء أن « يمتزلها » 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 أن « تدغم » لشروط العالم) ، الخ ، « ذلك ان الوسائل التي استعملها تتحدد بماهيتي » . ولقد رأينا من قبل ان بين هذه الوسائل يلعب انعدام اية وسيلة دورا رئيسيا ، كما اتضح كذلك من قبل من اجراءاته ضد القعر (انظر أملاه « المنطق ») . ومن ثم ، طلبا للتغيير ، تقدم البنا الحرية على اعتبارها « تحررا ذاتيا » « يعني انني لا أستطيع أن أتزود من الحرية الا بالقدر الذي تزودني به فرديتي » ، وهي صيغة تصادف فيها من جديد تعريف الحرية على أنها تقرير المصير . على أنها فردية ، وهو التعريف الذي يرد عند جميع الايديولوجيين ، وعلى الاخص الايديولوجيين الامان . وان هذا ليبرهن لنا بتقرير أن « 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 الأكثر ابتذالا عن الحرية المنوحة ،

والمعنى ، وفعل التحرر الذاتي ، الخ ، (ص : ٢٢٠ ، ٢٢١) . ويلي ذلك تصور شاعري للتضاد بين الحرية بوصفها خلاصا والفردية بوصفها انكار هذا الخلاص :

« تثير الحرية غضبك ضد جميع الاشياء التي لست اباهها » (وبالتالي فهي فردية غامضة ، أو أن الطبائع الصفراوية ، غيزو مثلا ، لا تملك « فردية » في رأي القديس سانشو ؟ وهل أنا لا استمتع بذاتي في غضبي ضد الآخرين ؟) ، « والانانية تدعوك الى الفرح بنفسك ، الى المتعة الذاتية » (واذن فالانانية هي الحرية السعيدة ؛ وعلى أي حال ، فقد سبق لنا أن اخترنا الفرح والمتعة الذاتية للاناني المتفق مع نفسه) . « ان الحرية هي وتبقى حنيئا » (فكان الحنين لم يكن كذلك سمة مميزة . المتعة الذاتية لأفراد من تكوين خاص ، وعلى الاخص التكوين المسيحي – الالمانى – وهل يجب أن « نضيع » مثل هذا الحنين ؟) « ان الفردية حقيقة تبطل من ذاتها كل الازام الذي يمكن أن يكون عقبة في طريقك الشخصي » (وفي هذه الحالة إذن ، حتى إلغاء الازام ، كانت فرديتي فردية مسدودة . وانه لما يميز مرة أخرى البورجوازي الصغير الالمانى أن جميع العوائق والحواجز تسقط بالنسبة اليه « من تلقاء ذاتها » ، ما دام هو نفسه لا يحرك أصعبا صغيرة قط ، وبقوة المادة يحول تلك العقبات التي لا تسقط « من تلقاء ذاتها » الى فرديته الخاصة . ويمكن أن نلاحظ بصورة عابرة ان الفردية تظهر هنا بوصفها شخصا فاعلا ، بالرغم من أنها تنردى درجة فيما بعد الى مرتبة الوصف البسيط للمالك) (ص : ٢١٥) .

وتظهر النقيضة نفسها مرة أخرى في الشكل التالي :

« باعتبارك مالكا ، فاتك حر فعليا من كل شيء » ، وما بقي عالقا بك قد قبلته أنت نفسك ، بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر . ان المالك انسان مولود حرا ، اما الانسان الحر ، من جهة أخرى ، فليس سوى انسان راغب في الحرية » .

وعلى أية حال ، فان القديس سانشو « يعترف » في الصفحة ٢٥٢ « ان كل امرئ يولد انسانا ، 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 ترد هنا الى الفكرة الوهمية بأن القديس سانشو 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 ، والمرج ، والزام التفلسف 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 لبرهة واحدة . الا الاختيار بين امور محددة موجودة في مجال وجوده ؛ ولم تنشئها 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 المستشهد 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 » .

اليس الشعور المقبول منه شعور امغروسا فيه ايضا؟ اولنا نعلم منذ الصفحتين ٨٤ و ٨٥ ان المشاعر « المغروسة » ليست في حال من الاحوال مشاعر « شخصية » ؟ وفيما عدا ذلك ، فانه يتبين هنا ، كما رأينا من قبل بخصوص كلويستوك (الذي يورد كمثال) ، ان السلوك « الشخصي » لا يتفق في حال من الاحوال مع السلوك الفردي ، بالرغم من ان المسيحية قد « وافقت » كلويستوك 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 الصيبانية الساذجة ، فانه مع ذلك يعمل سلفا كي « يتحرر من هذا السلطان » .

وهكذا فان المالك الذي لا يحتاج لان يتحرر يعمل سلفا ، منذ طفولته ، كي يتحرر ، وهذا كله ، كما رأينا ، لانه انسان «مولود حرا» . «وتحت سلطان احتراماته الصيبانية » 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 طفل ممجزة هو الاتاني المتفق مع نفسه .

« تعمل الفردية في أحشاء الأناني الصغير وتزوده بما يرغب فيه ، « الحرية » .

ليس شترنر هو الذي يحيا ، بل « الفردية » هي التي تحيا ، و « تعمل » ، و « تزود » في باطنه . وانا لرى هنا ان الفردية ليست وصفا للمالك ، بل المالك هو اسباب الفردية .

وكما رأينا ، فقد كان « الخلاص » في أوجه خلاصا من الذات ، انكارا للذات . ورأينا كذلك من جهة أخرى انه عارضه « بالفردية » بوصفها تأكيداً للذات ، بوصفها مصلحة شخصية . بيد اننا رأينا كذلك ان هذه المصلحة الشخصية لم تكن بغورها الا انكارا للذات .

ولقد شعرنا بصورة الية طوال فترة من الزمن ان « المقدس » مفتقد . بيد اننا نكتشفه مجددا بصورة مباغتة ، وهو في حالة شديدة من الاضطراب ، في الصفحة ٢٢٤ ، في نهاية القسم عن الفردية ، حيث يثبت هويته بهذه الصيغة الجديدة .

« ان موقعي من امر انا معنى به بصورة ثنائية » (او غير معنى على الاطلاق) « يختلف عن موقعي من امر انا اخدعه » (او انا معنى به) « بصورة منزهة » .

بيد ان القديس ماكس غير راض عن هذه القطعة المرموقة من اللغو التي « قبلها » بمحض اختياره وبكل طيبة خاطر . « ان « المرء » الذي طواه النسيان طويلا يعاود ظهوره بصورة مباغتة على المسرح في هيئة الحارس الليلي المكلف بالتحقق من هوية المقدس ، ويعلن انه

« يستطيع ان يقدم العلامة المميزة التالية : حيال الاول يستطيع ان اخطيء او ارتكب خطيئة » (يا له من لغو مرموق !) « اما الآخر فلا يستطيع سوى ان ابهده ، اردده ، احرم نفسي منه ، يعني افعل شيئا سخيفا » (يترب على ذلك انه يمكن بذلك ان يبدد نفسه ، يمكن ان يحرم نفسه من نفسه ، يمكن ان يحرم من نفسه - يمكن ان يحرم من الحياة) . « ان كلا هذين المنظورين يمكن أن يطبقا على حرية التجربة » نظرا لانها تعتبر تارة على انها المقدس وتارة لا تعتبر على هذا الفرار ، أو كي نستأنف تعابير القديس سانشو الأكثر تعقيدا « لانها تعتبر جزئيا على انها حرية يمكن منحها أو سحبها وفقا للظروف ، وجزئيا على انها حرية مقدسة في جميع الظروف » (ص : ٢٢٤ ، ٢٢٥) .

ان سانشو يثبت هنا مرة أخرى « تفهمه » « الشخصي » في مسألة حرية التجارة ورسوم الحماية . وان هذا يلقي على عاتقه « رسالة » إيراد حالة وحيدة اعتبرت حرية التجارة فيها « مقدسة » (١) لأنها « حرية » ، و (٢) « في جميع الظروف » . ان المقدس لنافع لجميع الأغراض .

وبعدما انشئت الفردية بصورة مصطنعة كما رأينا سابقا ، بواسطة نقائض منطقية والحيلة الظاهرية عن « التحدد بصورة مفارقة » ، انطلاقا من « حرية » نسجت سابقا من أجل هذه الغاية - وبهذه المناسبة فان القديس سانشو « طرح » في الفردية جميع الأشياء التي ناسبته (الجلدات مثلا) ، وفي الحرية جميع الأشياء التي لم تناسبه - نعلم أخيرا ان هذا كله ليس الفردية الحقيقية بعد .

انه ليقرر في الصفحة ٢٢٥ :

« ليست الفردية فكرة في حال من الأحوال ، 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 إليها - الليبرالية والشيوعية والانسية - متفهما إياها في حقيقتها ، ومن بعد مسميا هذه الحاكمة ، البسيطة جدا وفقا لقواعدها المنطقية ، وصف الإن الحقيقية .

.....

ان كل الفصل عن الفردية الخاصة يتقلص الى مجموعة من التعريفات الذاتية الأشد تفاعلة التي يعزى اليها البورجوازي الصغير الألماني نفسه بها عن عجزه الخاص . وانه ليفكر ، مثله كمثل سانشو بالضبط ، ان جميع الأشياء في صراع المصالح البورجوازية ضد بقايا الاقطاعية والملكية المطلقة في البلدان الأخرى لا تدور الا حول مسألة مبدأية: هم يجب ان يتحرر «الإنسان»؟ (انظر أعلاه « الليبرالية السياسية »). وبالتالي فانه لا يرى في حرية التجارة الا حرية بين الحريات : ويسهب في الحديث على طريقة سانشو بقدر عظيم من الإبهة عما اذا كان ينبغي « للإنسان » ان يستمتع بحرية التجارة « في جميع الظروف » أو لا . وحين تعرض مطاعمه الى الحربسة لانقيار يائس ، كما هو محتوم في مثل هذه الشروط ، فانه يعزى نفسه اذن ، مثل سانشو ايضا ، بان « الإنسان » ، أو هو نفسه ، لا يستطيع « ان يصبح حرا من جميع الأشياء » ، وان الحرية تصور مبهم حتى الدرجة القصوى ، وانه حتى مترنخ وشارل العاشر استطاعا ان يستنجدا « بالحرية الحقيقية » ا ص : ٢١٠ من « الكتاب » ؛ ويكفي ان يشار هنا الى أن الرجعيين بالضبط ، وعلى الإخص المدرسة التاريخية والرومانسيين (١٥٧) - مرة أخرى 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 والارانب الاجتماعية ؛ . - وان البورجوازي الصغير ليعزي نفسه كذلك بانه سوف يعوض ، بوصفه المانيا ، حتى اذا لم يكن حرا ، عن جميع الآلام بفرديته الخاصة التي لا جدال فيها . ومرة أخرى مثل سانشو لا يرى في الحرية قوة يمكنه الحصول عليها ، وبالتالي يجعل من عجزه الخاص قوته الوحيدة .

ان ما يهوس به البورجوازي الصغير الالمانى في اعماق نفسه الهادئة كي يحصل على العزاء يوفق به صاحبنا البرليني بصوت مرتفع على انه لفنة فكرية عبقرية . انه فخور بفرديته الخاصة النافهة وبفاهته الخاصة .

٥ - الملك

بشان « انكسارات » الملك الثلاثة : « قوتي » ، و « تعاملي » ، و « منعني اللاتية » ، انظر « اقتصاد المهد الجديد » . سوف ننتقل مباشرة الى اول هذه الانكسارات .

٢ - قوتي

١ - ان للفصل عن القوة ، بدوره ، بنية ثلاثية الاجزاء : حيث يعالج : ١ - الحق ، ٢ - القانون ، ٣ - الجريمة . وكيفا يخفي هذه الطبيعة الثلاثية الاجزاء ، يلجأ سانشو على الاغلب ، في كثير من المعاناة ، الى « الحدث العرضي » . وانا تقدم هنا المضمون الكامل في شكل جدول ، مع الإدراجات العرضية الضرورية .

١ - الحق

١ - التكريس عامة

مثال آخر على المقدس هو الحق .

الحق ليس انسا

ليس حتى

حق الغير

حقا قائما

حق الغير

حقا صادرا عن الآخرين (ليس عني)

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 الأول المتعلق بالطرف الثاني من المعادلة رقم ٣ . بحيث يظهر في مكان « الحق » بصورة مفاجئة ، في الطرف الأول ، « كل حق قائم » . ويقصد القديس سانشو من ذلك التظاهر بأنه يتحدث عن الحق القائم **الفعلي** ، بينما هو لا يفكر في ذلك في حال من الأحوال . انه لا يتحدث عن الحق الا بقدر ما هو مائل على أنه « محمول » مقدس .

ملاحظة رقم ٢ - بعدما حدد الحق على أنه « حق الغير » ، يمكن أن يعطى الاسماء التي تطولك مثل « حق السلطان » ، « حق الشعب » ، الخ ، وفقا لرغبة القديس سانشو في تحديد الغريب الذي يتلقى منه الحق موضع البحث . ويتيح هذا لسانشو أن يمضي الى القول ان « الحق الغريب منوح من الطبيعة ، من الله ، من الاقتراع الشعبي ، الخ » (ص : ٢٥٠) ، وبالتالي « ليس مني » . وان السداجة الوحيدة في كل ذلك هي الطريقة التي يحاول قديسنا بها، من خلال استخدام الترادف، ان يعطي بعض مظاهر التطور للمعادلات الواردة أعلاه .

« فليعتبرني بعض الحمقى على حق » (ماذا لو كان هو نفسه الاحمق الذي يعتبر نفسه على حق ؟) ، « فاذا حتي يصيح 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 أمر ، فانا حتى الآن قد سعينا الى **هذا الحق** (١) . اننا ننشد الحق ، ولهذه الغاية نتوجه الى **الحكمة** ... لكن ما الذي اطلبه من المحكمة العليا للرقابة ، حق الرقابة » (ص : ٢٤٤ ، ٢٤٥) .

لا بد للمرء ان يعجب بالاستخدام الماكر للترادف في هذه الجملة البارعة . ان الاعتراف بالحق بالمعنى الحوارى المادي يوجد مع الاعتراف بالحق بالمعنى القضائي . وان ما هو اكثر اعلالا للاعجاب الايمان القادر على نقل الجبال في الفكرة بأن المرء « يتوجه الى المحكمة » طلبا للذة اثبات حقه - وهو ايمان يفسر المحاكم بهوس

(١) باللاتينية تعني كلمة **recht** « الحق » - لكن **recht haben** تعني «على صواب» . ويستخدم شترنر في هذه الفقرة بأسرها كلمة **recht** بالمعنيين .

المقاضاة *

وأخيرا فانه مما يسترعى الانتباه ايضا البراعة التي يهرّب بها سانشو بلادي
الامر - كما هي الحال في المعادلة رقم ٥ اعلاه - الاسم الاكثر تشخيصا ، « حق
السلطان » في هذه الحال ، كما يكون قادرا بمزيد من الحسم فيما بعد على افحام
مقولته المعموية « حق الغير » .

الحق الغريب	=	ليس حتي
ان يكون لي حتي الغريب	=	الا اكون على حق ا صواب
	=	الا يكون لي اي نوع من الحق
	=	ان اكون عديم الحق . ا ص : ٢٤٧
حفي	=	ليس حقتك
	=	بمقتك
حقتك	=	باطلي .

ملاحظة : « انك ترغب في ان 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 « حقم » .
لسوف « يعتبرونك » بصورة دائمة « على باطل » ... اذا تمسكت بمبادئ
الحق ، فانك لن تفلت اذن من ... المنازعات القضائية » ا ص : ٢٤٨ ، ٢٥٣ .

✱ [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة :] ان الفكرة التي يملكها القديس جاك المفعل
عامة عن الحكمة يمكن استخلاصها من حقيقة أنه يستشهد بالحكمة العليا للرقابة كمثل ، وهي التي
لا يمكن على الاكثر الا لذهن بروسي ان يعتبرها محكمة حقيقية - محكمة لا تستطيع ان تتخذ سوى
الاجراءات الادارية ، لكنها عاجزة سواء عن ازالة العقوبات او عن تسوية الدعاوي المدنية . وماذا
يهم قديسا الذي لا ينى قط بالافراد **الوالسين** ان يكون القضاء والادارة ، المممثلان او المتطابقان
على نمط رموي ، مقابلين لمرحلتين الانتاج مختلفتين كل الاختلاف بالنسبة الى الافراد .
ان المعادلات المذكورة اعلاه تحول هنا الى « دعوة » و « رسالة » و « واجب » ، وهي الوسايا
الاخلاقية التي فرضها القديس ماكس في الضمير القلق لخادمه الامين شيليفا . ومنه مثل ضابط
صف بروسي (ان « دوكيه » الخاص ينطق بقمه) ، يخاطب القديس ماكس شيليفا بصفة الغائب :
انه سيهتم بان يظل حقه في الاكل غير منقوص الخ . ان حق البروليتاريين في الاكل لم « ينقص » قط ،
ومع ذلك فانه يحدث « بصورة طبيعية تماما » ان يكونوا على الاغلب عاجزين عن « ملوسة » هذا الحق .

« فلندرس في هذه الاثناء الموضوع من زاوية أخرى » . ان في مقدور القديس سانشو الآن : وقد قدم على هذا الضرار اثباتا بينا على معرفته بالحق ، ان يقتصر على تعريف الحق مرة أخرى على انه المقدس ، ويستأنف بهذه المناسبة بعض النعوت المعطاة للمقدس 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 الأزلية « - القدس » (ص : ٢٧٠) .

« انك ترد في هلع امام الآخرين لانك تحسب انك ترى شبح الحق ينتصب الى جانبهم ! » (ص : ٢٥٣) .

« انك تزحف كيما 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 أخرى ما أوضحه 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 » (!) « يملك اصله في » . لكن حالما انبثقت مني » (في الحديث الشائع اقلت من بين أصامي) ، « حالما تكون الكلمة » قد لفظت ، فان الكلمة تصبح جيدا اذن » (ويستطيع القديس سانشو ان يأكل منه حتى الشبح) ، « فكرة ثابتة » - (ولهذا السبب فان كتاب شترنر يتشكل من « أفكار ثابتة » « انبثقت » منه » ،

لكننا أمسكنا نحن بها وأوقفناها في « دار الإصلاح » الدائمة الصيت) .
« عتيد » (بعدما انفصل الفكر عنه) « لا أستطيع الانفصال عنه ؛ فمعها
 تلويت وتلفت ، فانه ينتصب أمامي » (ان الضفيرة ذاتها تتدلى خلف
 ظهره) (١٩٨) . **« وهكذا كان الناس عاجزين عن استعادة التحكم في هذه
 الفكرة عن « الحق » التي خلقوها بأنفسهم . أن خليقتهم قد جمحت .
 ذلك هو الحق المطلق ، الذي حل رباطه » (يا للترادف !)
 « وفصل عني . وما دمنا نبجله على انه مطلق ، فاننا لا نستطيع ان نلتهمه
 من جديد ، وهو يجرDNA من قوتنا الخلاقة ؛ ان الخليقة أكثر من الخالق .
 وهي توجد في ذاتها ولاجل ذاتها . لا تسمحوا للحق ان يذهب حرا بمد
 الآن ... » .**

(سوف نتبع هذه النصيحة في الحال ونقيد هذه العبارة حتى اشعار
 آخر) (ص : ٢٧٠) .

واما جر القديس سانشو الحق على هذا الفرار عبر جميع المحن الممكنة
 للتقديس بالنار والماء ، اما كرسه ، فقد دمره في الوقت ذاته .

« مع الحق المطلق ، يزول الحق نفسه ، وفي الوقت ذاته تلى سيطرة
 مفهوم الحق » (التراب) ، « ذلك انه يجب ألا ينسى ان المفاهيم والانكار
 والمبادئ قد سادت علينا حتى الآن ، وان يبين هؤلاء السادة لعب مفهوم
 الحق او مفهوم العدالة أحد الادوار الرئيسية » (ص : ٢٧٦) .

اما ان الحقائق الحقوقية تتخذ هنا مرة أخرى مظهر سيطرة مفهوم الحق وان
 شترنر يقتضي على الحق سلفا حين يجعل منه مفهوما ، وبالتالي المقدس ، فذلك امر
 قد اعتدناه من قبل . انظر بهذا الشأن « التراب » . وعند شترنر ان الحق لا ينشأ
 عن الشروط المادية التي يحيا البشر فيها وما ينجم عن ذلك من نزاعات ، بل عن
 صراهم ضد مفهومهم الخاص الذي يجب ان « ينزعه » من رؤوسهم » . انظر القسم
 عن « المنطق » .

ان هذا الشكل الاخير لتكريس الحق يتضمن كذلك الملاحظات الثلاث التالية :

الملاحظة الاولى :

« ما دام هذا الحق القريب يتطابق مع حقي ، فمن الطبيعي اني أجسد
 هذا الاخير فيه أيضا » (ص : ٢٤٥) .

ولندع 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 المدعى على أكمل وجه » (ص: ٢٧٨).

ووفقا لذلك ، فلا بد أن المجتمع الروماني كان من البداية مجتمعا رومانيا
فلسفيا ، مادامت المصلحة الانانية واضحة في « الجداول العشرة » (١٥٦) بصورة أكثر
حدة مما هي عليه في « القانون المدني المدعى على أكمل وجه » للمصير الامير « زري » .
وهكذا فإن القانون المدني ، في هذه الذكرى التاسعة 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 (Privateigentum)
وما يتضمنه فضلا عن ذلك من العلاقات الحقوقية المعقدة الأخرى (راجع الملكية
الخاصة والدولة والحق) التي لا يملك القديس ماكس ما يقوله عنها سوى أنها
المقدس .

الملاحظة الثالثة :

« على الرغم من أن الحق مشتق من المفهوم ، فانه مع ذلك لا يأتي الى
الوجود الا لانه يضم حاجتنا » .

هذا ما يقوله هيجل (فلسفة الحق ، الفقرة : ٢٠٩ ، الملحق) الذي ورث عنه
قديسنا تراتب المفاهيم في العالم الحديث . وهكذا فإن هيجل يفسر وجود الحق
بالحاجات التجريبية للأفراد ولا ينقذ المفهوم الا بواسطة تأكيد بسيط . وان المرء
فيستطيع أن يرى كيف أن هيجل يتقدم بصورة أكثر مادية بصورة لا متناهية من
القديس سانشو ، هذه « الانا من لحم ودم » .

ب - التملك بالنقيضة البسيطة

١) حق الانسان	-	حفي
ب) الحق الانساني	-	الحق الانساني
ج) حق الغير = الحصول على الحق من الآخرين	-	حقي = الحصول على حفي من نفسي

(د) الحق هو ما بمعتبرة } - { الحق هو ما اعتبره
الإنسان صالحا } أنا صالحا

« هذا هو الحق الاناني : هذا صالح لي ، وبالتالي فان هذا هو الحق
(في مواضيع مختلفة ، والمباراة الأخيرة واردة في الصفحة ٢٥١) .

الملاحظة الاولى :

« اما أنا فاني اعطي نفسي الحق في القتل ما دمت لا احظر على نفسي
الجريمة : ولا اراجع امامها كما لو كانت باطلا » (ص : ٢٤٩) .

ويجب أن بقرا هذا : اني اقتل ما دمت لا احظر على نفسي هذا الفعل، ما
دمت لا اراجع أمام الجريمة . وان هذه العبارة بأكملها 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 هو
خارجا منا ... بالضبط لاننا لسنا الروح الذي يسكن فينا ، لهذا
السبب بالذات يجب علينا أن نستقله **خارجا منا** ... تفكر به على أنه
موجود **خارجا منا** .. في العالم الآخر » (ص : ٢٤٩) .

وهكذا ، وفقا لصيغته الخاصة في الصفحة ٤٣ : لا بد للقديس سانشو أن
يسقط مرة أخرى الحق الذي كان « فيه » « خارجا منه » ، وفي الحقيقة « في العالم
الآخر » . لكن اذا ما اراد مرة أن يملك الاشياء بهذه الطريقة ، فانه يستطيع اذن
أن يسقط « في ذاته » الاخلاق والدين وكل شيء « مقدس » ، ويقرر ما اذا كان
ذلك « فيه » الاخلاقي والديني والمقدس - « خارجا منه لا وجود لاي » اخلاق أو دين
أو قداسة - كيما 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 : أن ما اعتبره صالحا لي حق بالنسبة الي ، لكنه ليس لهذا السبب حقا بالنسبة الى الآخرين . ولقد صار لدينا حاليا ما يكفي من الأمثلة على « وثبات البرغوث » الترادفية التي يقوم بها القديس سانشو بكلمة « حق » . الحق والصواب ، و « الحق » الحقوقي ، وما هو « حق » أخلاقيا ، وما يعتبره ، « حقا » ، الخ ، - هذا كله يستخدم خبط مشواء ، مثلما يلائمه . فليجرب القديس سانشو أن يترجم فرضياته عن الحق الى أية لغة أخرى : فيتضح لغوه كل الوضوح في الحال . وما دام هذا الترادف قد وُلج بصورة وافية في القسم عن « المنطق » ، فإنه يكفي هنا أن نحيل القارئ اليه .

ان الصيغة المذكورة أعلاه تقدم كذلك البناي « التحولات » الثلاثة التالية :

أ - « ما اذا كنت على حق أم لا ، هذا ما لا يمكن أن يكون عليه حكم آخر سواي . ان كل ما يستطيع الآخرون أن يقرروه هو ما اذا كانوا يوافقون على حقي ، وما اذا كان يملك قيمة بالنسبة اليهم ايضا » . (ص : ٢٤٦) .

ب - « مما لا ريب فيه أن المجتمع يريد أن يبلغ كل شخص حقه ، لكن الحق المكرس من المجتمع فقط . الحق الاجتماعي ، ليس الحق الخاص بكل شخص » (يجب أن يقرأ هذا : « ملكية كل شخص » - فكلمة « حق » لا معنى لها على الإطلاق هنا . ومن بعد يستطرد بكل تبجح :) « أنا ، على أية حال ، أمنح نفسي الحق أو أستولي عليه من سلطتي المطلقة الصلاحية ... مالك وخالق حقي » (« خالق » بقر ما يعلن أولا الحق على أنه فكرة ومن بعد يزعم أنه 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 فقط في واقع الامر الامتناع ، يعني تناقلا يقدمه البشر لبعضهم بعضا »

(ص : ٢٥١) .

ومن جهة أخرى ، فإن الحق الانائي هو الحق الذي امتنحه لنفسه أو استولي عليه .

ومهما يكن من امر ، « لنقل في الختام انه يمكن ان يتبين » انه في العصر الانفي لسانشو - ليس الحق الانائي الذي يتفق الناس بشأنهم بعضا مختلفا اختلافا كبيرا عن ذلك الحق الذي « يمنحه » الناس أو « يتسامحون به » الواحد الى الآخر .

الملاحظة الرابعة :

« ختاماً بقي لي أن أمتنع هذا التعبير الهجين الذي لم أشتأ استخدامه إلا حين كنت أنقب في أحشاء الحق ولم أتمكن إلا أن أسمع على الأقل للكلمة بالبقاء . ومهما يكن من أمر ، فإن الكلمة تنفد في الواقع معناها جنباً الى جنب مع المفهوم . أن ما سمعته حتى ليس بعد الآن حقاً على الإطلاق » (ص : ٢٧٥) .

يمكن لأي امرئ أن يرى من أول نظرة السبب في أن القديس سانشو سمح « لكلمة » الحق بالبقاء في التفاضل الواردة أعلاه . فما دام لا يعالج مطلقاً مضمون الحق ، وبالأحرى أن ينقده ، فإنه لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يتحدث عن الحق إلا إذا احتفظ على الأقل بكلمة حق . ولو أن كلمة حق حذفت من النقيضة ، فإن كل ما سيمى إذن هو « أنا » و « لي » ، والأشكال الصرفية الأخرى لصير المتكلم . وعلى أي حال ، فقد كانت الأمثلة وحدها تدخل في كل مرة نوعاً من المضمون الذي لم يكن كما رأينا ، سوى لغو خالص من نمط : إذا كانت فاني أقتل إذن ، الخ ، حيث لا يمكن للكلمات « حق » و « على حق » ، الخ ، ألا بهدف إخفاء اللغو الخالص وإعطائه نوعاً من الارتباط بالنقيضة . ولقد كان الترادف لا يستهدف منه أيضاً إلا خلق مظهر معالجة نوع ما من المضمون . وعلى أي حال ، فإن المرء يستطيع أن يرى في الحال المصدر الثر للتبجح الذي توفره هذه الثروة الجوفاء عن الحق .

وهكذا فإن كل « التنقيب في أحشاء الحق » يرتد بالنسبة الى القديس سانشو الى « استخدام التعبير الهجين » و « السماح على الأقل للكلمة بالبقاء » ، لأنه كان عاجزاً عن قول أي شيء عن الموضوع ذاته . وإذا كان لا بد أن يكون للنقيضة أي معنى ، يعني أنه إذا أراد « شترنر » بكل بساطة أن يبرهن فيها على تفوره من الحق ، فإن على المرء أن يقول إذن بالأحرى أنه ليس هو الذي « نقب في أحشاء الحق » ، بل أن الحق « نقب » في أحشائه وأنه لم يفعل سوى تسجيل الحقيقة التالية ، ألا وهي أن الحق ليس على هواه . احتفظ بهذا الحق كاملاً غير منقوص ، يا جاك المغفل !

ولم يكن للقديس سانشو بد ، كي يدخل نوعاً من المضمون الى هذا الفراغ ، من أن يقوم بمناورة منطقية أخرى يشوشها بقدر كبير من « البراعة » العظيمة اذ يخلطها مع التطويب والنقيضة البسيطة ، مقتناً كل شيء بفصول عديدة بحيث لا يستطيع الجمهور الألماني ولا الفلاسفة الألمان أن يروا شيئاً من خلاله .

ج - التملك بالنقيضة المركبة

لا بد « لشترنر » الآن أن يدخل تعريفاً تجريبياً للحق يستطيع أن يبرره في نظر الفرد ، أي لا بد له أن يمتزق في الحق بشيء آخر الى جانب القداسة . وبهذا

الشان فقد كان في وسعه ان يوفر على نفسه كل هذه الحيل الخرقاء ما دامت القوة قد مثلت على اعتبارها اساس الحق منذ ماكيافيلي وهوبس وسبينوزا وبودينوس وآخرين من المصور الحديثة ، هذا اذا اغضضنا عن ذكر المصور الاسبق . 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 ، ارجع 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** ويفسرهما 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 بانها قائمة على الحق ، أي هي الحق » . (ص : ٢٥٩ ، ٢٦٠) .

ان قديسنا يتوصل بفضل « عادتنا » الى قوته التي طال حنينه اليها ويستطيع الان ان « يعنى » بنفسه من جديد (٢) .

الحق ، قوة الانسان - القوة ، حقي .
المعادلات المتوسطة :

ان يكون له الحق = ان تكون له السلطة .

ان يخول نفسه الحق = ان يمنح نفسه السلطة .
التقيضة :

ان يخول الحق من قبل الانسان - ان يتلقى السلطة من قبلي .
التقيضة الاولى :

الحق ، قوة الانسان - القوة ، حقي .

(١) في الاصل الالمانى للاعب لنغز بكلمة « pflegen » التي يمكن ان تعني الاهتمام كما يمكن ان تعني الاهتمام والعناية .

تنقلب الآن الى :

حق الإنسان - } قوة مني قوتي

ما دام للحق والقوة هوية واحدة في القضية ، ولا بدء من « امتصاص »
« التعبير الهجين » في النقيضة ، نظرا لان الحق ، كما رأينا ، قد « فقد كل معنى » .
الملاحظة الاولى : امثلة على الاسهابات الطنانة والمتبجحة للتناقض 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 ليست
بي حاجة الى الاعتراف بأي حق . ان ما استطيع ان احصل عليه
عنة ، احصل عليه عنة ، وما لا استطيع الحصول عليه عنة . 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 أو 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 « Vockphilosophie » **الفلسفة
الشمسية** [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 حقت
اذن ؛ اما من جهة اخرى اذا طمحت اليها فقط ، دون ان تأخذها ، فانها
سوف تبقى كما كانت من قبل « الحق المكتسب » لا تلك الذين يملكون
امتياز المتعة . انها حقهم ، بالضبط كما انها سوف تصبح حقتك اذا
استوليت عليها » . (ص : ٢٥٠) .

فانونا ما وضع هنا على افواه الشيوعيين مع ما قيل من قبل في فصل
« الشيوعية » . ان القديس سانشو يرى هنا مرة اخرى في البروليتارين « 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 مناشدة حقهم دورها أيضا . وعلى أي حال : فان هذه المناشدة لحقهم انما هي وسيلة لتحويلهم الى « انفسهم » ، لجعلهم طبقة نورية موحدة . - اما بخصوص الصيغة الواردة اعلاه بالذات ، فانها تشكل من اولها الى آخرها مثالا لامعا على اللغو ، كما يتضح في الحال اذا حذف المرء عبارتي القوة والحق على السواء ، الامر الذي يمكن القيام به دون الحاق أي اذي بالضمون . ثانيا ، ان القديس سانشو نفسه يميز بين القدرة الشخصية والقدرة الموضوعية (A) ، وبالتالي يميز بين الاستمتاع والقوة على الاستمتاع . قد يكون لى قوة (قدرة) شخصية كبيرة على الاستمتاع دون ان املك بالضرورة ما يقابل ذلك من قوة موضوعية (المال ، الخ) . وهكذا فان متعني الفعلية تظل شرطية دائما .

ويستطرد صاحبنا معلم المدرسة ، مستخدما أمثلة ثلاث كتب الاطفال على الاكسر :

« اما ان ابن الملك يضع نفسه فوق الاولاد الآخرين ، فذلك فعله بصورة مسيئة ، فعل يضمن تفوقه على الآخرين ! واما ان الاولاد الآخرين 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 الآخرين على انها القوة ، وفي الحقيقة على انها القوة الشخصية لابن الملك هذا حيال عجز الاولاد الآخرين . واذا كانت حقيقة ان الاولاد الآخرين يسمحون لانفسهم بان ياتمروا بأوامر ابن الملك التي تعتبر على انها « فصل » الاولاد الآخرين ، فان هذا يشهد على الاكثر انهم انانيون . « ان الفردية تنشط في الانانيين الصغار » وتلهمهم ان يستغلوا ابن الملك ، ان ينتزعوا منه بعض الميزات .

« يقال » (اي يقول هيجل) « ان العقوبة هي حق الجرم . لكن الافلات من العقوبة حقه ايضا بصورة لا تقل عن ذلك . فاذا هو نجح في مشروعيته ، 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 تطلب على الخطر ، اي اذا ظهرت قوته عليه ، فانه يظهر انه كان على حق في المخاطرة . اذا لعب

(١) في الاصل الالمانى يمكن ان تعني كلمة « Vermögen » القدرة والمال والنفقة ، كما تعني الثروة او الملكية .

صبي يموسى وجرح نفسه ، فانه يستحق ذلك ؛ واذا لم يجرح نفسه .
فان ذلك حق ايضا . وبالتالي فان الجرم يستحق ما يلقاه اذا ما عانى
العقوبة التي خاطر بها : لماذا خاطر ، وهو يعرف العواقب التي يمكن
ان تترتب على عمله ؟ (ص : ٢٥٥) .

في الكلمات الختامية للعبارة 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
افعالنا في المثال الاول ، والعلاقات الاجتماعية المستقلة عني في المثال الثاني ، والمصادفة
في المثال الثالث ، هي « قوتي » . غير اننا صادفنا من قبل هذه التمرينات المتناقضة
بشأن الفردية .

ويحشر القديس سانشو بين هذه الامثلة الجديرة بكتاب مزين بالرسوم
للاطفال ، هذا الفاصل الصغير المسلي :

« والا كان الحق خديعة . ان النمر الذي يهاجمني على حق ، وانا الذي
ارديه على حق ايضا . اني لا احمي ضده حقى ، بل نفسي » . (ص : ٢٥١) .

في القسم الاول من هذه الفقرة ، يضع القديس سانشو نفسه في علاقة حقوقية
مع النمر ؛ لكن يخطر له في القسم الثاني منها انه لا وجود هنا لاية علاقة حقوقية
بصورة اساسية على الاطلاق . ولهذا السبب فان « الحق » « خديعة » . ان حق
« الانسان » ينحل في حق « النمر » .

وهكذا ينتهي نقد الحق . ان مئات الكتاب السابقين قد اخبرونا منذ زمن
طويل ان الحق يصدر عن القوة ، وهذا القديس سانشو يخبرنا الان ان « الحق »
« قوة الانسان » . وبذلك فقد حذف بكل هذالة جميع المشاكل بشأن الرابطة بين
الحق والناس القاطنين ونمط حياتهم ، وانشأ نقيضه . انه ليكنه ان يلغى الحق كما
طرحه هو نفسه ، يعني على انه المقدس ، الامر الذي يعود الى الغاء المقدس دون
المساس بالحق .

وفيما عدا ذلك ، فان هذا النقد للحق يزخر بجمهرة من الفصول - مختلف
اصناف الامور التي اعتاد الناس مناقشتها عند ستيهيلي (١١٠) بين الساعة الثانية
والرابعة بعد الظهر .

الفصل الاول . « حق الانسان » و « الحق المقرر » .

« عندما دعت الثورة « المساواة » بخاتم « الحق » ، ألجأتها الى المجال الديني ، الى مجال القدس ، المثل الأعلى . 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 الأزلي ؛ حق ضد حق ، وكل من هذين الحقين يدين الآخر طبعاً 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 مقدساً بالنسبة اليه ، يعني غربياً .

وبما ان « حق الانسان » و « الحق المقرر » حقان على قدم المساواة ، فانهما « مسوغان 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 شيئاً البتة عن الموضوع الذي يتحدث عنه . وهكذا يمكن على سبيل المثال ان يلخص الصراع بشأن قوانين الحبوب في انكلترا كما يلي : « بصورة طبيعية تماماً وبمبررات متساوية » جعل الربيع ، الذي هو كذلك ربيع (كسب) ، في تعارض مع ربيع (كسب) الصناعيين ، ربيع ضد ربيع ، و « كل من هذين الربيعين يدين الآخر طبعاً . وذلك هو كل الصراع » بشأن قوانين الحبوب في انكلترا منذ ١٨١٥ (١١١) . وعلى أي حال ، فقد كان في وسع شتورن ان يقول منذ البداية : الحق القائم هو حق الانسان ، الحق الانساني . ولقد « اعتاد » بعض المؤلفين ان يسموه ايضا « الحق المقرر » . اين هو اذن الفرق بين « حق الانسان » و « الحق المقرر » ؟

واننا لنعرف من قبل ان الحق الغريب ، المقدس ، هو ما أعطيته من قبل الآخرين . لكن ما دامت حقوق الانسان تسمى كذلك حقوقاً طبيعية وفطرية ، وما دام الاسم بالنسبة الى القديس سانشو يعادل الشيء بالذات ، فانه يترتب على ذلك انها كذلك الحقوق المطعاة لي من قبل الطبيعة — أي من قبل الولادة . لكن

« الحقوق المقررة تساوي الشيء ذاته ، بمعنى الطبيعة ، التي تمنحتني حقاً ، أي ولادة ، ومن بعد ميراثاً » وقس على ذلك . « اني مولود انساناً

يضاهي القول : اني مولود ابنا لملك .

يرد هذا في الصفحتين ٢٤٩ و ٢٥٠ ، حيث يؤخذ على بابوف افتقاره الى هذه الموهبة الجدلية من أجل 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 بشيبر غارتن برلين (١١٢) ، 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 منطق ، فقد « كان يجب ان يقال هنا » : بعدما حلت ، في رأبي ، مفهوم الحق بالطريقة التي « درجت » عليها عامة في حل المفاهيم ، فان الصراع بشأن هدير الحقين الخصوميين يصبح صراعا ضمن مفهوم قد حل من قبلي ، في رأبي ، و « بالتالي » لا حاجة الى التنطرق اليه بعد الان من قبلي على الاطلاق .

ولقد كان في مقدور القديس سانشو ، طلبا لمزيد من الكمال ، ان يضيف طريقة التعبير الجديدة التالية : ان حق الانسان مكتسب هو الآخر ، وبالتالي مكتسب جيفا ، والحق المكتسب جيفا (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 انضج من قبل بصورة مفصلة عند هيفل الذي كان استخدامه لهذه الطريقة مسوغا في مواجهة الايدولوجيين التجريبيين . 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 شيء صراعا قائما بصورة فعلية ، لكن خارج ذهنه ، في التاريخ . وان قديسنا ليبرهن الان على انه حصيف في رسم التمييزات بقر ما هو كلى القوة في تكويم الاشياء وخلطها ، فيخترع صراعا رهيبا جديدا في « العدم الخلاق » لدماعه .

« اني مستعد كذلك للاعتراف » (يا لسانشو الشهم !) « بان كل امرئ قد ولد انسانا » (وبالتالي ، وفقا للمأخذ المذكور املاء على بابوف ،

« ابننا ملك ») ، « وبنتيجة ذلك فان الولدان متساوون في هذا الاعتبار ... لهذا السبب الوحيد . الا وهو انهم لا يكتشفون بعد عن انفسهم ويتصرفون الا بوصفهم ابناء بشر ، كائنات بشرية صغيرة مربية » . ومن جهة اخرى ، فان الراشدين « ابناء فعاليتهم الخلاقة الخاصة » . انهم « يملكون اكثر من مجرد حقوق فطرية ، انهم يملكون حقوقا مكتسبة » .

(ايمتقد 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 « اوجد » ؟) .

« 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 رضعان !

وفيما عدا ذلك ، فان القديس سانشو لا يتهم على حقوق الانسان الا لانه قد اصبح من « المألوف » 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 بعد وجودا بالنسبة اليه ، لكنه يوجد هو ، سلفا ، من اجله . واخيرا ، فان « شترنر » ينتهي الى الحديث عن « الازهان المحدودة فطريا » ، و « السعراء الفطريين » ، و « الموسيقيين الفطريين » ، الخ . وما دامت القوة (القوة الموسيقية او الشعرية او المحدودة) فطرية هنا وما دام الحق = القوة ، فان المرء يتبين كيف بنادي « شترنر » « لانا » بحقوق الانسان الفطرية ، حتى اذا كانت المساواة لا تمثل هذه المرة بين هذه الحقوق .

الفصل الثاني . الامتياز والحقوق التساوية . ان صاحبنا سانشو يحول قبل كل شيء الصراع على الامتيازات والمساواة في الحقوق الى صراع حول « المفهومين » البسيطين : الامتياز والحق التساوي . 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 التساوي ، التعبير عنه ، او عن العلاقة بين هذين النمطين للانتاج بالعلاقات الحقوقية التي تقابلهما . بل انه يستطيع ان يرجع كلا « المفهومين » المذكورين اعلاه الى تعبيرهما البسط : التساوي

والمتفاوت، وأن يثبت أن علاقة المرء بالشئ ذاته (مثلا الناس الآخرين ، أو كلب ، الخ) يمكن أن تكون ، وفقا للظروف ، لا مبالية – اي متساوية ، او غير لا مبالية ، أي مختلفة ، متفاوتة ، تفضيلية ، الخ ، الخ .

٢ - القانون

ليفخر الاخ المتواضع بعلوه « (القديس جاك المفعل (١٣) .] رسالة القديس يعقوب [، ، ، ١ ، ٩) .

يجب أن نكشف هنا للقارئ عن سر عظيم لرجلنا القديس ، ألا وهو أنه يبدأ بحثه بأكمله عن الحق بتعريف عام للحق «يفلت» منه مادام يتحدث عن الحق ، ولا يستطيع أن يمسك به من جديد إلا حين يباشر الحديث عن موضوع مختلف الاختلاف كله ، ألا وهو القانون . وفي ذلك الحين ناشد الإنجيل قديسنا : لا تدبئوا كي لا تدانوا – وفتح قديسنا فمه ، وعلم ، قائلا :

« ان الحق روح المجتمع » (وعلى اية حال ، فالمجتمع هو المقدس) .
« اذا كان للمجتمع ارادة ، إذن 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) ، « ألا وهي انه يمارس سيطرته على الافراد ، فانه يترتب على ذلك ان الحق ارادته المسيطرة » (ص : ٢٤٤) .

وهذا يعني : « الحق ... هو ... كان ... إذن ... على وجه الدقة ... لا يوجد الا ... مادام ... لا يوجد الا بفضل الحقيقة ... ألا وهي ان ... يترتب على ذلك ... ارادة مسيطرة » . ان سائنو بأكمله هو في هذه الفقرة .

وقد « أغلقت » هذه الفقرة في ذلك الحين من قديسنا لأنها لم تكن ملائمة لموضوعاته ، وقد استمدت هنا من جديد بصورة جزئية لأنها باتت الآن ملائمة بصورة جزئية .

« تقوم الدول ما قامت ارادة مسيطرة، وما اعتبرت هذه الارادة المسيطرة معادلة لارادة المرء الخاصة. ان ارادة السيد هي القانون » . (ص : ٢٥٦) .

ارادة المجتمع المسيطرة = الحق .
الارادة المسيطرة = القانون .
الحق = القانون .

« من حين الى حين » ، بمثابة علامة مسجلة « لبحته » عن القانون ، سوف يبرز مع ذلك تمييز بين الحق والقانون ، وهو تمييز يكاد - بصورة تدعو الى الدهشة - لا تكون له « ببحته » عن القانون الا علاقة ضئيلة بقدر علاقة تعريف الحق الذي « افلت » منه « بالمبحث » عن « الحق » .

« والحال ان ما هو حق في مجتمع ، ما هو مشروع ، يجد كذلك تعبيرا 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 اليسير جدا ان نفهم لماذا كان على القديس سانشو ان يستبعد مفهوم الحق على اعتباره « الإرادة » او « الإرادة 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 أن يتشبث بحزم بالتعريف المادي « للقوة » ويترك التعريف المثالي « للإرادة » « افلت » منه . اما لماذا يسترد « الإرادة » 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 الإرادة اساسا للحق - وهو تناقض كان يمكن ان يكون أيضا بالنسبة للقديس سانشو التناقض بين الواقعية (الطفل ، القديم ، الزنحي ، الخ) ، والمثالية (المراهق ، الحديث ، المغولي ، الخ) . واذا اتخلت القوة اساسا للحق ، كما يفعل هوبس وآخرون ، فلن يكون الحق والقانون ، الخ ، الا عرضا ، التعبير عن علاقات أخرى 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 تخلفها قوة

الدولة في حال من الاحوال ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، فانها هي التي تخلق تلك القوة . وان الافراد الذين يملسون السلطة في هذه الشروط ، فيما عدا اضطرابهم الى انشاء قوتهم في شكل **القوة** ، لا بد لهم ان يعطوا ارادتهم ، التي تتحدد بفعل هذه الشروط المعينة . التعبير العام لارادة الدولة ، للقانون - وهو تعبير بتعدد مضمونه على الدوام بملاقات طبيقتهم ، كما يتضح بجلاء تام من دراسة القانون المدني وقانون العقوبات . وكما ان نقل اجسادهم ليس رهنا بلرادتهم المثالية او اهوائهم المثقلة ، كذلك حقيقة انهم يفرضون ارادتهم الخاصة في شكل القانون ، ويجعلونها في الوقت ذاته مستقلة عن الاهواء الشخصية المثقلة لكل واحد منهم على انفراد ، ليست رهنا بهم في حال من الاحوال . ان سيطرتهم الشخصية لا يمكن الا ان تتشكل في الوقت ذاته على اعتبارها السيطرة الوسطية . وان سيطرتهم الشخصية تعتمد على شروط حياتية مشتركة بين عدد كبير من الناس . ولا بد لهم ، بوصفهم افرادا حاكمين ، من المحافظة على استمرارها ضد انماط 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 انايا 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 والقوة . ومثال ذلك انه ما دامت القوى الانتاجية لم تبلغ ذلك الحد من التطور الذي يجعل المزاخرة نافلة . وبالتالي لا بد لها ان تسبب في قيام المزاخرة مرارا وتكرارا ، فان الطبقات المحكومة سوف تظل طوال هذا الوقت راغبة في المستحيل اذا كانت تملك « الارادة » في الغاء المزاخرة ، ومع المزاخرة 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 اعتبارية خالصة . وبالتالي على انها قابلة للتصور في جميع الاوقات وفي سائر الظروف .

وان الجريمة ، يعني صراع الفرد المنزل 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 الحالين الذين يرون في الحق والقانون سيطرة ارادة عامة قائمة بصورة مستقلة يستطيعون وحدهم ان يروا في الجريمة مجرد انتهاك للحق والقانون . والحال ان الدولة لا توجد بفضل الارادة

السائدة ، لكن العولة التي تنشأ من النمط المادي لحياة الافراد هي التي تتخذ ايضا شكل ارادة سائدة . واذا فقدت هذه الاخيرة سلطتها ، فليست الارادة وحدها هي التي تتغير ، بل الوجود المادي للأفراد وحياتهم تتغيران 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 ينهض 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 خليقاتها التي هي مجموعات القوانين . ومن جراء ذلك ، فان التاريخ السياسي والمدني ينصهر ايدولوجيا في تاريخ خاص يسيطر على القوانين المتعاقبة . وهذا هو الوهم النوعي للفقهاء والسياسيين الذي يتبناه جاك المغفل بلا كلغة (١) . انه يستسلم لذات الوهم الذي ينساق معه على سبيل المثال فريدريك ولهم الرابع الذي كان يعتبر هو الآخر القوانين تعبيراً خالصاً عن الإرادة السائدة ، ومن ثم يعجب لانها تخفق ابداً اذ تصطدم بهذا « الشيء الآخر » (١٦٥) الذي هو العالم . ان [ايأ] من نزواته العذبة الضرر تماماً لم يبلغ على وجه التقريب مرحلة من الانجاز ابعد من مراسيم الوزارة . فليصدر امراً بقرض خمسة وعشرون مليوناً ، اي جزء واحد من مائة وعشرة اجزاء من الدين الوطني الانكليزي ، وسوف يرى من اين تصدر الإرادة السائدة . وعلى اي حال ، فسوف 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 . ولسوف يسبب لنا هذا دهشة اقل ما دام حتى شبح *Vossisch Zeitung* « بمرض » عليه شيئاً ما بصورة متكررة ، مثلاً الدولة الدستورية : ان الدراسة الأكثر سطحية للتشريع - مثلاً قوانين الفقراء في جميع البلدان ، تبين الى اي مدى مضى الحكم حين توهوا ان في مقدورهم تحقيق شيء ما بواسطة « ارادتهم السائدة » وحدها ، أي بفعل ارادتهم وحدها . وعلى اي حال ، فانه لم يكن بد للقديس سانشو من ان يقبل وهم الفقهاء والسياسيين بشأن الإرادة السائدة كيما يتيح لارادته الخاصة ان تنكشف بصورة رائعة في المعادلات والنقائض التي سوف ينتج بها في الحال . وكما يتوصل اخيراً الى تنظيف رأسه من اية فكرة حشرها فيه .

« احتسبوا كل سرور ايها الاخوة ان تمعوا في تجارب مختلفة » (القديس
 جاك المفعل [رسالة القديس يعقوب] ١ ، ٢) .
 القانون = الارادة السائدة للدولة ،
 = ارادة الدولة .

نقائض :

- ارادة الدولة ، الارادة الغريبة - ارادتي ، الارادة الخاصة .
- الارادة السائدة للدولة - ارادتي الخاصة .
- ارادتي اللاتية -
- رعايا الدولة الذين - رعايا انفسهم (الاوحدون)
- ينفذون قانون الدولة - الذين يحلون قانونهم الخاص
- في انفسهم . (ص : ٢٦٨) .

مصادلات :

- ١ (ارادة الدولة = لا ارادتي
- ب (ارادتي = لا ارادة الدولة .
- ج (الارادة = الرغبة
- د (ارادتي = لا ارادة الدولة .
- = ارادة ضد الدولة .
- = ارادة سيئة جبال الدولة .
- = الارادة اللاتية .
- = ارادة لا الدولة
- = الارادة اللاتية
- و (ارادة الدولة = عدم ارادة في الدولة .
- = عدم ارادتي .
- = افتقاري الى الارادة .
- ز (افتقاري الى الارادة = وجود ارادة الدولة .
- (نعرف سلفا مما سبق ان وجود ارادة الدولة يساوي وجود الدولة ، الامر
 الذي تترتب عليه المصادلات الجديدة التالية :)
- ح (افتقاري الى الارادة = وجود الدولة .
- ط (انكار افتقاري الى الارادة = لا وجود الدولة .
- ي (الارادة اللاتية = عدم الدولة .
- ك (ارادتي = لا وجود الدولة .

الملاحظة الأولى .

وفقاً للصيغة الأنفة الذكر في الصفحة ٢٥٦ :

« تقوم الدول ما اعتبرت الإرادة المسيطرة معادلة لإرادة المرء الخاصة » .

الملاحظة الثانية .

« ان ذلك الذي كي يوجد » (هذا موجه الى وعي الدولة) « يكون ملزماً بالاعتماد على الافتقار الى الإرادة عند الغير هو خليفة للآخرين ، 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 الإرادة الخاصة والدولة قوتان ههما عدوتان مبيتتان يستحيل قيام السلام الاولي بينهما » . (ص : ٢٥٧) .
« ولذا فان الدولة تراقب الجميع حقاً ، لانها ترى انانياً في كل امرىء » .
(الإرادة الانانية) « وهي تخاف الاناني » . (ص : ٢٦٥) . « ان الدولة ... تعارض البارزة ... بل ان اي شجار يعاقب » (حتى اذا لم تستدع الشرطة) (ص : ٢٤٥) .

الملاحظة الرابعة .

« بالنسبة اليها ، بالنسبة الى الدولة ، من الاساسي بصورة مطلقة الا يكون لاي امرىء ارادتها الخاصة ؛ اذا كان لاي امرىء مثل هذه الإرادة ، 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 نفع 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 الاتعياطي ، او الإيحاء ... ومما يكن من امر ، فان كل قانون ينظم الانمال البشرية ... هو اعلان ارادة ، وبالتالي امر (ايماز) (ص : ٢٥٦) ... يستطيع امرؤ ما ، طبعاً ، ان يعلن ان هذا الشيء يناسبه ، ونتيجة ذلك يحظر بقول قانون ان يفرض المكس عليه ، ملئنا انه سوف يماثل كمدو كل من ينتهك هذا القانون ... اني مجبر على التكيف مع حقيقة انه يماثلني كمدو ، لكن ان اسمح له قط بان يماثلني

الملاحظة الخامسة .

النيضة البسيطة : « ارادة الدولة - ارادتي » تتلقى تمليلا ظاهريا في
الفقرة التالية : « حتى اذا توهم المرء حالة يعبر فيها كل فرد في الامة
عن نفس الارادة ، وبذلك فان **ارادة عامة** » (١) « كاملة ترى النور ، فان
الامور ستظل بعد على حالها . اقلن اكون اليوم وفيما بعد مرتبطا بارادتي
بالامس ؟ ... ان فعل ارادة محددا ، يعني صنيعتي ، سيصبح سيدي ،
لكني انا ... الخالق ، سوف اعوق في مسيرتي وفي انحلاي ... 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 يعارسون 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 الظاهرية عن الخالق والخليفة . والحال
ان نظرية الخالق والخليفة تنتزع من هذا المبدأ كل معنى . ووفقا لهذه النظرية
الخاصة به ، فليس القديس سانشو بدون ارادة اليوم اذا هو غير ارادته بالامس ،
واذا عمد اليوم ، اذ هو بملك ارادة معينة بصورة مختلفة ، لان يفرض على هذه الارادة
الراهنه ، الاكثر استنارة ، نقل والزام للحماقات التي مجدها البارحة فجعل منها
قانونا لانها كانت اذن تعبيرا عن ارادته . وعلى العكس من ذلك ، وفقا لنظريته ،
فان ارادته اليوم يجب ان تكون انكارا لارادته بالامس ، لانه ملزم بوصفه خالقا بان
يلغي ارادته بالامس . انه ليس خالقا الا بقدر ما هو « **بلا ارادة** » ، اما بوصفه
كائنا قادرا على الارادة فعليا فانه الخليفة على الدوام . (انظر علم الظواهر) .
ومهما يكن من امر ، فانه لا يترتب مطلقا في هذه الحال انه « بلا ارادة » اليوم « لانه

فكأنني صنيحتي وأن يفرض حجتة أو ربما جهلته قاعدة اتقيده بها » (ص : ٢٥٦) . وهكذا لا يرفع
القديس سانشو أية اعتراضات ضد القانون بشرط أن يعامل هذا القانون كعقول كل من ينتهكه . ان عدائته
حيال القانون لا تستهدف الا الشكل وحده وليس المضمون . انه أي قانون قمي يعده بالوت والمذاب
مقبول عنده اذا كان في مقدوره ان يرى فيه املانا للحرب . ان القديس سانشو يرشى بشرف اعتباره
مدوا لا صنيحة . وفي الحقيقة انه في العمل الاحوال هو « الانسان » ، لكن صنيحة الاوضاع القائمة برلين .

امتلك الإرادة ، بالأمس » ، بل بالأحرى انه ينطوي على اوافة سيئة حيال ارادته بالأمس ، سواء اتخلت هذه الإرادة الأخيرة شكل القانون أم لا . وفي كلتا الحالتين يستطيع أن يلفيها كما اعتاد أن يفعل على العموم ، يعني بوصفها ارادته . وبذلك يكون قد أعطى الانانية المتفقة مع نفسها حقها الكامل . وعلى أي حال ، فإن الأمر سيان هنا ما اذا كانت ارادته بالأمس قد اتخلت أو لم تتخذ ، خارج رأسه ، شكلا للوجود بوصفها قانوناً ، على الاخص اذا تذكرنا أن « الكلمة التي أفلتت منه » قد تصرفت حياله من قبل بما لا يقلّ عن التمرد . وفي الصيغة الواردة الذكر أعلاه ، يرغب القديس سانشو فضلاً عن ذلك في الحفاظ ليس على نزوهه ، على ارادته الخاصة حقاً ، بل على ارادته الحرة ، حرية ارادته، حرته التي هي اهانة خطيرة بحق القانون الاخلاقي للاناني المتفق مع نفسه . واذا يرتكب القديس سانشو هذه الاهانة ، فإنه يمضي بعيداً جداً بحيث يجعل من الحرية الباطنية التي ما أشد ما أدبت أعلاه ، حرية الانطواء على الإرادة السيئة ، الفردية الحقيقية .

ويهدف سانشو :

« كيف يمكن تفسير هذا ؟ بطريقة واحدة فقط ، بعدم الاعتراف بأي واجب ، أي عدم الارتباط وعدم السماح لنفسه بالارتباط . - ومهما يكن من أمر ، فسوف يربطوني ! لا يستطيع احد أن يقيد ارادتي ، وسوف تظل ارادتي السيئة حرة ابداً . » (ص : ٢٥٨) .
« الطبول والابواق تحيي ! »

« سناء الربيعي ! » (١٦٦) .

وينسى القديس سانشو هنا « أن يقوم بهذا التفكير البسيط » ، الا وهو أن « ارادته هي حقاً » مقيدة بقدر ما هي ، بصورة منافية لارادته ، « ارادة سيئة » .

أن الصيغة الواردة أعلاه عن الالتزام المطبق على الإرادة الفردية من قبل الإرادة العامة المعبر عنها في شكل القانون تكمل ، على أي حال ، الطريقة المثالية في النظر الى الدولة ، التي تنص على أن المسألة مسألة ارادة فقط ، والتي قادت الكتاب الفرنسيين والألمان الى التفلسف الأكثر حلقاً . *

★ [أن الفترة التالية قد شطبت من المخطوطة :] ما اذا كانت الإرادة الشخصية لفرد ما تستمر أو لا تستمر غداً بأنها مخططة من قبل القانون الذي اسم هو نفسه بالاسم في منحه ، فهذا يتوقف على تدخل ظروف جديدة : أن مصالحه يمكن أن تكون قد تغيرت حتى درجة كبيرة بحيث لم يعد قانون الاسم يقابلها مطلقاً . اذا كانت الظروف الجديدة تؤثر في مصالح الطبقة الحاكمة ككل ، فإن الطبقة سوف تضرب

وعلى أي حال ، فإذا كان المقصود مجرد « رغبة » وليس « قسرة » ، وفي أسوأ الأحوال مجرد « إرادة الرفض » ، فإننا لا نرى السبب في أن القديس سانشو يريد أن يلقي كلباً هذا الموضوع الذي لا ينضب « للإرادة » و « الرفض » الذي هو قانون الدولة .

« القانون عامة ، الخ . - تلك هي المرحلة التي بلغناها اليوم » .
(ص : ٢٥٦) .

أهانك شيء لا يصدقك جاك المغفل ؟

.....

إن المعادلات التي درسناها حتى الآن كانت تستهدف الهدم الخالص للدولة والقانون . ولم يكن للأناني الحقيقي بقعة من أن يتخذ موقفاً خالصاً من كليهما . لقد أسفنا لأنه لم يملكهما ، ومن جهة أخرى فرحنا بمشاهدة القديس سانشو يحقق مانعة تدمير الدولة بمجرد تغيير للإرادة - وهو تغيير يتوقف بدوره ، طبعاً - على مجرد الإرادة . ومهما يكن من أمر ، فإن التملك غير معتقد هنا أيضاً ، بالرغم من أنه يتبع مجراه في الظل تماماً ، ولا يمكنه أن يحقق نتائج إلا في وقت لاحق ، « من حين إلى حين » . أن التقيضتين السابقتين :

إرادة الدولة ، الإرادة الغريبة - إرادتي ، الإرادة الخاصة .

الإرادة السائدة للدولة - إرادتي الخاصة .

يمكن تلخيصها كذلك كما يلي :

سيادة الإرادة الغريبة - سيادة الإرادة الخاصة .

وفي هذه التقيضة الجديدة ، التي كانت تشكل على أي حال ، طوال الوقت ، الأساس الخفي لتهديمه الدولة بالإرادة الخاصة ، يتركز الوجود السياسي بشأن

القانون ؟ وإذا اترت في المراد فلال فقط ، فإن الغالبية بالطبع سوف تنفض النظر عن إرادتهم السبئية . إن سانشو يستطيع الآن ، مسلماً بحرية انرفض هذه ، أن يقيم من جديد القيد المفروض على إرادة الشخص الواحد من قبل إرادة الآخرين ، وهو بالطبع ما يشكل أساس تصور الدولة التالي المذكور أعلاه . « إن كل شيء سينقلب رأساً على عقب إذا كان في وسع كل امرئ أن يفعل ما يحلو له .. لكن متى يقول أن كل امرئ يستطيع أن يفعل أي شيء ؟ » (أن « ما يحلو له » محطوف هنا بكل حذراً . « فليصبح كل واحد منكم أنا كلية القدرة ! » ، هذا ما أعلنه الأناني المنفق مع نفسه .

ويستطرد : « لماذا أنت موجود هناك ، وما حاجتك التي تحمل جميع الأشياء ؟ دافع من نفسك ، وعندئذ لن يؤذيك أحد » (ص : ٢٥٦) . وفي سحر آخر مظهر للخلاف يترك « بضعة ملايين » يتقنون كحمابة « خلف الواحد » أنت ، بحيث أن المنافسة بأسرها يمكن أن تقدم جيلاً كبدية « خرقاء » لنظرية من الدولة من وحى روسو .

حكم الهوى المتقلب ، المشيئة الايديولوجية . ولقد كان في وسعه أيضاً ان يعبر عن ذلك كما يلي :

اعتباطية القانون - قانون الاعتباطية .

وعلى اي 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 اكثر مباشرة ايضاً في النقيضة التالية :

$$\left. \begin{array}{l} \text{القانون ، اعلان} \\ \text{ارادة الدولة .} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{القانون - اعلاني ارادي ،} \\ \text{اعلاني للارادة} \end{array} \right.$$

« 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 اجل القسم الخاص بالجريمة .

فصول . اخبرنا في الصفحة ٢٥٦ انه ليس ثمة فارق بين « القانون » و « الامر الاعتباطي : الایماز » ، لان كليهما - « اعلان ارادة » ، وبنتيجة ذلك « امر » . وتحت قناع التحدث عن « **الدولة** » ، في الصفحات ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٦٠ و ٢٦٣ ، يتحدث شترنر عن الدولة البروسية وبمعالج مسائل ذات أهمية عظمى بالنسبة الى *Vassische Zeitung* ، مثل الدولة الدستورية ، وامكانية استدعاء الموظفين ، والقطرسة البيروقراطية ، وموضوعات سخيفة مماثلة . وان الشيء الهام الوحيد هنا هو اكتشاف ان البرلمان الفرنسية القديمة اصرت على حقها في تسجيل المراسيم الملكية **لانها** ارادت ان « تقضي وفقاً لحقها الخاص » . ان تسجيل القوانين من قبل البرلمان الفرنسية شاهد الوجود ابان صعود البورجوازية وبالتالي الضرورة التي وجد الملوك أنفسهم فيها ، وقد اصبحوا في الوقت ذاته ملوكاً مطلقى السلطة ، كي يتدفعوا 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 من ذلك من تاريخ محبوبه فرانسوا الاول ؛ وفيما عدا ذلك فان في مقفوره ، قبل ان يتحدث عن هذه المسألة مرة اخرى ، ان يستشير المجلدات الاربعة عشر لكتاب *Des Etats généraux et autres*

assemblées nationales ، باريس ١٧٨٨ ، بشأن ما أرادته البرلمانات الفرنسية وما لم ترده وما كانت تمثله . وعلى العموم ، فإنه من المناسب ان ننشر هنا فصلا قصيرا عن **مطالعات** قديسنا التواق جدا الى الفتوحات . ففيما عدا المؤلفات النظرية مثل كتابات فيورباخ و ب . بوير ، وكذلك التقليد الهيفلي الذي يشكل مصدره الرئيسي ، فيما عدا هذه المصادر النظرية المقتصرة على الحد الأدنى ، يستخدم صاحبنا سانشو ويستشهد بالمصادر التاريخية التالية : بخصوص الثورة الفرنسية كتاب روتنبرغ **Politische Reder** | **مقالات سياسية** | . وكتاب بوير **Denkwürdigkeiten** | **مذكرات** | ؛ وبخصوص الشيوعية - برودون ، وكتاب . بيكر **Einundzwanzig Bogen, Volks Philosophie** | **فلسفة الشعب** | وتقرير بلونشلي ؛ وبخصوص الليبرالية - **Vossische Zeitung** و **Vaterlandsblätter** | **الصحافة الوطنية** | السكونية ، وبروتوكولات مجلس بادن ، و **Einunpzwangig Bogen** | **الاوراق الاحدى والعشرون** | مرة اخرى وكتاب بوير الدائع الصيت (١٧٧) ، وبالإضافة الى ذلك ، هنا وهناك ، كمراجع تاريخية ، يستشهد كذلك بالتوراة ، وكتاب سكلوزر **Islahundert** | **القرن الثامن عشر** | (١٧٨) ، 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 هنس **Triarchie** (١٧٩) ، و**الحويلات الالمانية الفرنسية** ، و **Anekdeten** | **حكايات** | زوربخ ، ومورينر كاريير - بخصوص كاتدرائية كولونيا ، وجلسة مجلس باريس للاعيان بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤٤ (١٧٠) ، وكارل نويسكر (١٧١) **Emilia Saletti** (١٧٢) ، و**التسوية** ، وباختصار قاعة مطالعة برلين بأكملها بالإضافة الى صاحبها ، ويليالك الكيس كايانيس . وبعد هذه المسطرة عن دراسات سانشو العميقة ، نستطيع المرء ان يفهم كل سهولة لماذا يجد بعد ، في هذه الارض الدنيا ، اشياء غريبة ، هني مقدسة ، بصورة لا حصر لها .

٣ - الجريمة

الملاحظة الاولى :

« اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فإنه يملك اذن بصورة

مساوية ان تقبل بأن يعتبرك على باطل . واذا حصلت منه على الاستحسان والمكافأة ، فتوقع اذن الاتهام والعقاب منه . ان الحق يتراق بالباطل ، والشرعية بالجريمة . من - انت ؟ انت - مجرم ! » (ص : ٢٦٢) .

أن القانون المدني يترافق بقانون العقوبات ، وقانون العقوبات بقانون التجارة . من انت ؟ انت تاجر !

ولقد كان في وسع القديس سانشو ان يوفر علينا هذه المفاجأة وهذه الصدمة . وليس لهذه الصفة : « اذا 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 أن تعتبر على باطل .

٢ - 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 والمعادلات المعطاة سابقا بشأن امثلة على المقدس (الدولة ، الحق ، القانون) ، كان في الامكان اطلاق اسم الجريمة على العلاقة السلبية لانا بهذه المقدسات ، او بصلة الوصل ؛ بالضبط كما في المنطق الهيفلي - الذي هو أيضا مثال على المقدس ، يستطيع القديس سانشو ان يقول أيضا : انا لست المنطق الهيفلي ، انا خاطيء ضد المنطق الهيفلي . وما دام يتحدث من الحق ، والدولة ، الخ ، فقد كان من واجبه هذه المرة ان يستطرد : مثال آخر على الخطيئة او الجريمة هو ما يسمى الجرائم **الحقوقية** او **السياسية** . وبدلا 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 : ٢١٨) .

« تنشأ الجرائم من الفكرة الثابتة » . (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 امرءاً ما يرتكب جريمة ضدي » (ان هذا

يستهدف معارضة موقف الشعب الفرنسي والتأكيد على ان تلك كانت

الحال بالنسبة الى الثورة) ، « دون الافتراض ايضا بان عليه ان يتصرف

كما اعتبر انه حق ؟ وان افعلنا من هذا النوع اسميها الحق ، والخير ،

الخ ، واسمي جريمة تلك الافعال التي تنحرف عن ذلك . وبالتالي فاني

أفكس بان على الآخرين ان ينشدوا نفس الهدف الذي انشده ...

يوصفهم كائنات يجب ان تطيع نوعاً من القانون « العقلاني » . (الدعوة !

المصير ! الواجب ! المقدس ...) « اني اقرر ما معنى الانسان وما معنى

السلوك الانساني حقاً ، 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 يعرف دمة 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 والجنح السياسية » الممهودة سوف تسبب عن هذا المفهوم عن الإنسان . (كان يجب عليه ان يقول : هذا المفهوم ، الخ ، يسبب من تلقاء نفسه الجرائم الممهودة .) (ص : ٢٦٨) .

ان السذاجة هي صفة سانشو الرئيسية في الفصل عن الجريمة . وان لدبنا على ذلك مثالا لامعا في تحويله لا متروولي الشورة الى « مواطنين صالحين » برلينيين ، وذلك بفعل اساءة استعمال ترادفية لكلمة مواطن . فعند القديس ماكس ان « المواطنين الصالحين والموظفين المخلصين » مبارتان غير قابلتين للانفصال . وبالتالي فان « روبيسير ، على سبيل المثال ، وسان جوست ، وهلم جرا » سوف يكونون « الموظفين المخلصين » ، في حين كان دانتون مسؤولا عن عجز مالي وقد بذر أموال الدولة . لقد بدا القديس سانشو بذلك بداية جيدة من اجل وضع تاريخ للثورة لاستعمال الهورجوازي والزراع البروسيين .

الملاحظة الثانية .

بعلمنا وصف لنا على هذا الفرار الجريمة السياسية الحقوقية على انها مثال على الجريمة عامة - يعني مقولته عن الجريمة ، والخطيئة ، والانكار ، والمداوة ، وانتهاك المقدس واحتقاره ، والسلوك الشائن حيال المقدس - يستطيع القديس سانشو ان يعلن الان بكل ثقة :

« في الجريمة ، اكد الاناني نفسه حتى الان وسخر من المقدس » .
(ص : ٣١٩) .

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 سانشو يعتقد ان جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الان لم يكن لها سبب الا السخرية من « المقدس » وتأكيد الدات ليس ضد الاشياء ، بل ضد المقدس في الاشياء . ولما كانت السرقة التي يرتكبها مسكين بانس يتلك فلسا يخص امرأ 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 المففل ، في فقرة سابقة ، ان القوانين لم تعمل واللصوص لم يسجنوا الا اكراما للمقدس .

ب - العقاب

ما دمتا نعالج الجرائم الحقوقية والسياسية على وجه الدقة ، فاننا نعلم بهذا الشأن ان مثل هذه الجرائم « بالمعنى العادي » تتضمن عقاباً عادة : (أو 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 يبدونونه .

الملاحظة الأولى :

« ليس للعقاب معنى الا حين يكون تكفيراً عن انتهاك شيء مالمقدس » .
(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 الخلط بين » الانسان « و » الاوحدين « ، « الانوات الخاصة » : الخ)
(ص : ٣١٨) .

الملاحظة الثانية :

« ان قانون العقوبات لا يوجد الا بفضل المقدس ويزول من تلقاء ذاته حين ينتحى 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 ، واليس » العقاب الذي لا يوجد الا بفعل قانون العقوبات « هراء خالصا ايضا » ؟ (سانشو ضد هيس ، ويفان ، ص : ١٨٦) . ان سانشو هنا يخطئ فيأخذ قانون العقوبات على انه مبحث في الاخلاق اللاهوتية .

الملاحظة الثالثة :

هذا مثال على كيفية نشوء الجريمة من الفكرة الثابتة :

« ان فحاسة الزواج فكرة ثلثية . وعلى القداسة يترتب ان الخيانة الزوجية جريمة ، وبالتالي فان قانونا معيناً عن الزواج » (الامر الذي يثير ضجرا عظيما لدى « المجلسين الا... » (١) و « امبراطور

جميع الر... (ب) « ، هذا اذا تركنا جانباً » امبراطور اليابان « و
 « امبراطور الصين » ، وبصورة خاصة « السلطان » « بغرض على
 الزنا عقوبة تطول مدتها او تقصر » . (ص : ٢٦٩) .

ان فريديريك ويلهم الرابع ، الذي يحسب انه قادر على اصدار القوانين
 المتفقة مع المقدس ، وبالتالي فهو في خصام على الدوام مع العالم كله ، يستطيع
 ان يعزى نفسه بفكرة انه وجد في صاحبنا سانشو على الاقل رجلاً واحداً مشرباً
 بالايمان بالعقوبة . فليقارن القديس سانشو قانون الزواج البروسي ، الذي لا
 وجود له الا في راس مؤلفه ، مع فقرات القانون المدني سارية المفعول في الممارسة ،
 وسوف يكون في مقدوره ان يكتشف الفارق بين قوانين الزواج المقدسة والدينية .
 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 باللكية .

ب - تلك الجريمة والعقاب

بواسطة التقيضة

انتهاك قانون الانسان . (انتهاك اعلان ارادة الدولة ، انتهاك سلطة الدولة) (ص : ٢٥٩ وما يليها) .	}	=	{	الجريمة بمعنى الانسان
انتهاك قانوني (انتهاك اعلان ارادتي ، انتهاك سلطتي) (ص : ٢٥٦ ، وفي مواضع اخرى) .				

ان هاتين المعادلتين تقيضتان وتشتقان بكل بساطة من التناقض بين « الانسان »
 و « الانا » ، وهما مجرد خلاصة لما سبق قوله . المقدس يعاقب « الانا » - « انا
 اعاقب « الانا » .

المعاودة = جريمة ضد قانوني	}	=	{	الجريمة = المعاودة لقانون الانسان (المقدس)

(١) يقصد الالمانيين .

(ب) يقصد الروس .

$$\begin{aligned}
& \left. \begin{array}{l} \text{المعدو أو الخصم} = \text{مجرم} \\ \text{ضد « الأنا » المجردة بجسد} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{المجرم} = \text{عدو أو خصم المقدس} \\ \text{(المقدس على أنه شخص معنوي)} \end{array} \right. \\
& \left. \begin{array}{l} \text{دفاعي الذاتي} = \text{عقاب الأنا} \\ \text{« للأنا »} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{المعقاب - الدفاع الذاتي} \\ \text{المقدس ضد « الأنا »} \end{array} \right. \\
& \left. \begin{array}{l} \text{التكفير (الثأر)} = \\ \text{عقاب الأنا « للأنا »} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{المعقاب} = \text{تكفير (ثأر)} \\ \text{الإنسان حيال « الأنا »} \end{array} \right.
\end{aligned}$$

في النقيضة الأخيرة ، يمكن أن يسمى التكفير أيضا التكفير الذاتي طالما أنه تكفيري أنا ، في تعارض مع تكفير الإنسان .

وإذا لم نأخذ في حسابنا سوى الطرف الأول في المعادلات النقيضية الواردة الذكر أعلاه ، فإن المرء يحصل إذن على السلسلة التالية من التناقض حيث القضية تتضمن على الدوام الاسم المقدس ، والعمومي ، والغريب ، في حين تتضمن النقيضة على الدوام الاسم الديني ، والشخصي ، والمناسب .

الجريمة - المعداوة
المجرم - المعدو أو الخصم
المعقاب - دفاعي
المعقاب - تكفير ، ثأر ، تكفير ، ذاتي .

وسوف نقول في الحال كلمات قليلة عن هذه المعادلات والتناقض التي هي بحد ذاتها بالغة البساطة بحيث يستطيع حتى « المولود أبلها » (ص : ٢٤) أن يتقن هذه الطريقة « الوحداء » في التفكير خلال خمس دقائق . لكننا سوف نستشهد قبل ذلك ببعض الفقرات ذات الدلالة بالإضافة إلى الفقرات الواردة أعلاه .

الملاحظة الأولى .

« بالنسبة الي لا يمكنك قط أن تكون مجرما ، بل خصما فحسب » (ص : ٢٦٨) ، و « عدوا » بالمعنى ذاته (ص : ٢٥٦) - وأن الجريمة على اعتبارها معداوة الإنسان يستشهد عليها في الصفحة ٢٦٨ بمثال « أعداء الوطن الأم » . - « المعقاب يجب » (مصادرة أخلاقية) « أن يستبدل

بالتكفير ، الذي بدوره لا يمكن ان يستهدف وفاء الحق أو العدالة ، بل اعطاء التعويض لنا » (ص : ٣١٩) .

الملاحظة الثانية .

بينما يهاجم القديس سانشو هالة (طاحونة) السلطة القائمة ، لا يستحصل حتى على معرفة بهذه السلطة ، فكم بالحري ان يهاجمها ؛ انه يقتصر على صياغة المطلب الاخلاقي بوجود ان تشير سوريا علاقة « الانا » بها . (انظر « المنطق ») .

« أنا 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 الموجه » ، (ص : ٢٥٦ ، حيث لا يترك للسيد سانشو الا حرية محدودة جدا ، الا وهي الاختيار بين التهاون بأن يعامل على انه صنيعة او تحمل الجلادات الثلاثة آلاف والثلاثمائة التي وجهها ميرلين الى ردفه (أ) . وان هذه الحرية لينحس ايها اي قانون عقوبات ، من دون ان يساله بصورة مسبقة ، بآية طريقة ينبغي له ان يعلن عن عداوته له) . — « لكن حتى اذا ارهبت خصمك بفضل قوتك » (اذا كنت بالنسبة اليه « قوة مرهوبة ») ، « فانك لا تصبح من جراء ذلك سلطة مقدسة ، الا اذا كان لعا . انه لا بد من لك بالاحترام أو التبجيل ، حتى اذا كان لا بد له ان يكون على حذر حيالك وحيال سلطانك . » (ص : ٢٥٨) .

ان القديس سانشو هو الذي يظهر هنا على انه « لص » (ب) يباحك بقدر كبير من الجلد بشأن الفارق بين « ارهب » و « كان موضع التمجيل » ، « كان على حذر » و « انتبه » — وهو فارق يبلغ على الاكثر جزءاً من ستة عشر جزءاً . حين يكون القديس سانشو « على حذر » حيال امرى ما ، فانه « يستسلم للتفكير ، ويكون لديه موضوع يفكر فيه ، وهو موضوع يوحي اليه بالاحترام ويستشعر حياله الانتباض والخوف » . (ص : ١١٥) .

(١) posaderas ، بالاسبانية في النص الاسلي .

(ب) لمة تلاعب بالانفاط هنا . ففي الاصل الالمانى لعني كلمة « schacher » التي يستخدمها شترنر في الفقرة الواردة الذكر « بالسا » أو « لعا » ، هذا في حين ان كلمة « schächer » لعني المساومة والمحاكة .

وفي المعادلات اعلاه ، وصف العقاب ، والثأر ، والتكفير ، الخ ، فكانها صادرة من الأنا فقط ؛ وبقد ما يكون القديس سانشو موضوعا للتكفير يمكن قلب النقيضة ؛ وعندئذ يحول التكفير الذاتي الى ارضاء الغير على حسابي من قبل امرئ آخر او الى اساءة الى تعويضي .

الملاحظة الثالثة .

ان الايديولوجيين الذين امكن ان يتخيلوا ان الحق والقانون والدولة ، الخ ، نشأ من مفهوم عام ، مثلاً 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 شيئاً آخر سوى السخرية من المفاهيم ، واذا هي عوقبت فما ذلك الا مجرد 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 القارئ عليه . وفي النقائض آنفة الذكر تعارض التعريفات الطوبى - جريمة ، عقاب ، - باسم تعريف آخر يستخرجه القديس سانشو بطريقته المفضلة من هذه التعريفات الاولى ويستملكه . وان هذا التعريف الجديد الذي لا يمثل هنا ، كما قلنا، الا بوصفه اسماً خالصاً ، يفترض فيه ، بوصفه اسماً دنيوياً ، 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 العصور الباكرا 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 عومية . وفي الوقت ذاته ، وضع تقسيم العمل حماية المصالح المتنازعة للانفراد المنفصلين في ايدي 'شخصا قلائل' ؛ وبذلك تلاشى النمط الهيجي في تقرير الحق . ان نقد القديس سانشو للحق في النقائض الواردة الذكر اعلاه يقتصر . بمحمله على المناداة بان التعبير المتحضر عن علاقات الحق وهذا التقسيم للعمل ثمرة « الفكرة الثابتة » للمقدس ، ومن جهة ثانية الادعاء لنفسه بالتعبير الهيجي عن علاقات الحق والطريقة الهيجية في تسوية النزاعات . فعنده ان المسألة مسألة اسماء ليس غير ؛ اما الشيء بالذات فلا يمس على الإطلاق ؛ وبالفعل فانه لا يعرف شيئاً من العلاقات الفعلية التي تقوم عليها هذه الاشكال المختلفة للحق ، ولا يتبين من جديد في التعبير الحقوقي عن العلاقات الطبقية الا الاسماء الممثلة لهذه العلاقات الهيجية القديمة . وهكذا فاننا نكتشف من جديد الضغينة في اعلان الارادة الشترنبرية ، والدفاع الذاتي في المداواة، الخ، ونسخة رديئة عن قانون الاقوى وممارسة اسلوب الحياة

الاقطاعي القديم، في الثار وفي التكفير، الخ *Jus Talianis* ، **شريعة القصاص** (١٧٦) ، 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 استملكهما القديس سانشو ليس من المكتبات بل من اقصيص معلمه القديم اما ديس الفولي واقتن بها ايما افتنان . وهكذا فان القديس سانشو ينهي في آخر تحليل الى وصية اخلاقية عديمة الفعالية بان 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 مونتييل ، المؤلف المذكور ، القرنان الرابع عشر والخامس عشر) . ولقد جعلت سلطة المحاكم تزداد اهمية بالضبط في هذا العصر المتوسط بين حكم الاستقرابية وحكم البورجوازية ، حين تصادمت مصالح الطبقتين ، وحين جعلت التجارة بين الامم الأوروبية تسع أكثر فاكثر ، وبالتالي اتخلت العلاقات الاممية نفسها طابعاً بورجوازيًا . ولقد بلغت سلطة المحاكم ثروتها تحت حكم البورجوازية ، حين أصبح هذا التقسيم الكامل للعمل امراً لا مفر منه . أما ما يتوهمه في هذا الشأن القضاة ، هؤلاء الخدام لتقسيم العمل ، وبالأحرى اسانفة التشريع (١) ، فتلك مسألة عديمة الاهمية تماماً .

ج - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي

رأينا أعلاه ان الجريمة بالمعنى العادي قد وضعت بواسطة تزوير في « حساب الدائن » للاناني بالمعنى فوق العادي . ان هذا التزوير ليصبح بينا للعيان الآن . وان الاناني فوق العادي يجد الآن انه لا يركب الاجرائم فوق عادية يجب أن يؤكد تفوقها على الجرائم العادية . وهكذا فاننا نسجل في حساب الاناني المذكور أعلاه 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 الاسلي .

١ بالرغم من أن هذا ينطبق على أي منافس) :

انهم - « يشدون خيرات القديس » (ص : ٢٦٥) :

يشدون خيرات مقدسة ،

يشدون القديس ، الذي بفضلته يتحول المجرم العادي الى

« مؤمن » . (ص : ٢٦٥) .

لكن هذا اللوم الذي يوجهه الاناني 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 الاناني في الحقيقة . ان ما يأخذه بالفعل على المجرم ليس السعي الى « القديس » ، بل السعي الى « الخيرات » .

وبعدما يبنى القديس سانشو « عالما شخصيا ، سماء » ، وهو في هذه المرة عالم وهمي من الضغائن 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 « الأبالسة والشياطين والجنيات » ، ضد « الاشباح والاطياف والافكار الثابتة » . ان خادمه الامين ، شيلفا ، يخبئ خلفه بكل تجليل . لكن بينما هما ماضيان في طريقهما تقع المغامرة المدهشة لأولئك البائسين الذين كانوا يجرون الى موضع ليست بهم رغبة في الذهب اليه ، كما هو موصوف في الفصل الثاني والعشرين عند سرفانتس . ذلك انه بينما كان فارسنا الهائم وخادمه دون كيشوت يعموان عدواً وثيلاً في سبيلهما ، رفع سانشو عينيه ورأى حوالي اثني عشر رجلاً يتقدمون نحوهما راجلين ، وقد صفدت ايديهم وقيدوا الى بعضهم بعضاً بسلسلة طويلة ، يرافقهم ضابط وأربعة دركيين ينتسبون الى هرماندادا المقدسة (١٧٩) ، الى هرماندادا المقدس ، الى القديس بالذات . وحين اقتربوا جداً سأل القديس سانشو الحرس بكل أدب أن يخلطوا فيخبروه عن السبب الذي سبق من أحله هؤلاء الناس في الإغلال . « انهم محكومون من قبل صاحب الجلالة ، في الطريق الى سبانو (١٨٠) ، ولا حاجة بك لمعرفة المزيد » . فصاح القديس سانشو : « كيف ، ثمة بشر مكروهون ؟ ايمن أن يمارس الملك العنف ضد « الانا الخاصة » لأي إنسان ؟ في هذه الحال آخذ على نفسي رسالة وضع حد لهذا العنف . » « ان سلوك اللولة هو العنف الذي تسميه حقاً . اما العنف الذي يرتكبه الفرد فتسميه جريمة » . وبناء على ذلك فقد أخذ القديس سانشو بادی الامر في وعظ المجرمين ، قائلاً انه يجب عليهم ألا يحزنوا ، وانه على الرغم من كونهم « غير أحرار » ، فانهم لا يبرحون « خاصتهم » ، وانه على الرغم من ان « عظامهم » ربما « طعنت »

تحت جللات السوط ، وانه ربما حدث ان « انتزعت منهم ساق واحدة » ، لكن
 فيما قال سوف تنتصرون على هذا كله ، لانه « ليس امرؤ يستطيع ان يقيد ارادكم » .
 « واني لواتي انه ليس في العالم سحر يستطيع ان يوجه او يقهر ارادكم ، كما يتصور
 بعض السذج . ذلك ان الإرادة عملنا الكيفي الحن ، وليس نمة شنب سحري او
 رقية يستطيعان قسرها ! » « اجل ، ليس من يستطيع ان يقيد ارادكم ولسوف
 تظل ارادة الرفض عندكم طليقة ! » .

لكن بما ان هذه الوعظة لم تهدىء المحكومين ، الذين أخذوا يروون كل بدوره
 كيف ادبوا ظلما ، فقد قال سانشو : « ايها الاخوة الاحياء ، لقد بات واضحا لي
 مما رويتم انه على الرغم من انكم عوقبتهم على جرائمكم ، فان العقاب الذي سوف تتحملون
 لا يمنحكم مع ذلك الا تعويضا ضئيلا ؛ وبالتالي انكم تتحطلونه بفقر كبير من النفور
 ودون اي فرح . وانه لمن الممكن حتى درجة كبيرة ان يكون سبب دماركم ضعف النفس
 امام الالم الشديد في الحالة الواحدة ، والفقر في الحالة الثانية ، وانعدام الحماية في
 الحالة الثالثة ، واخيرا تحييز القاضي ، وانكم لم تصطروا العدالة التي كانت من حلكم .
 وان هذا كله ليَجبرني 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 والركيين اطلاق سراحكم والسماح
 لكم بان تذهبوا كل في سبيله . وفيما عدا ذلك ، يا احباي الركيين ، فان هؤلاء
 البائسين لم يسببوا لكم اي ضرر . انه لا ينبغي للاناني المتفق مع نفسه ان يصيح
 جلال الاوحدين الآخرين الذين لم يسببوا له اي ضرر . ومن المؤكد ان « مقولة الشيء
 المسروق تحتل المكانة الاولى » بالنسبة اليكم . لماذا انتم على هذه العرجة من
 « الحماسة » ضد الحرية ؟ « الحق الحق اقول لكم انكم متحمسون من اجل
 الاخلاق ، انتم مليون بفكرة الاخلاق » . « انكم تضطهدون كل ما هو معاد لها » .
 « ونظرا لقسمكم كموظفين » ، فانكم « تسوقون هؤلاء المحكومين المساكين 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 اخاف حتى من القمر » .

وهنت الضابط : « في الحقيقة ان تلك وقاحة رائمة ! انه لمن الافضل لك ان
 تضع هذا الطلت 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 القى به ارضا في الحال .
 وتلا ذلك فوضى عامة تحرر المحكومون خلالها من قيودهم ، والقى دركي بسلون

كيشوت - شيليفا في قناة لانغريهر (١٨١) أو حفرة الخرفان ، بينما كان القديس سانشو ينجر أعظم الأثر بطولة في الصراع ضد القدس . ولم تمض دقائق حتى كان رجال الفرار قد تفرقوا ، وشيليفا قد زحف خارجا من حفرة ، والقدس قد صفى بصورة مؤقتة .

عندئذ جمع القديس سانشو حوله الحكوميين المحررين وخاطبهم كما يلي (ص : ٢٦٥ ، ٢٦٦ من « الكتاب ») .

« ما المجرم العادي » (المجرم بالمعنى العادي) « ان لم يكن انسانا ارتكب الخطيئة الميتة » (يا له من قاصص مميته من أجل سكان المدن والارياف) « التي هي الطموح الى ما يخص الناس بدلا من نشدان ما هو خاص به ؟ لقد مدّ يده الى الخيرات البقيضة » (متممة عامة بين الحكوميين ضد هذا الحكم الاخلاقي) « التي تخصّ الفهم » ، 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 بعمله ما تعتبره الدولة مقدسا ؛ ملكية الدولة . التي تتضمن كذلك حياة رعايا هذه الدولة . الم يكن احرى به ان يفهمه انه لطخ سمعته » (ضحك مكبوت بين الحكوميين على هذا التملك الاناني للفرد الاكثريكي المبطل) « حين لم يحترق ملكية الفهم بل اعتبرها جديرة بان تسرق » (همس بين الحكوميين) . « لقد كان في وسعه ان يفعل ذلك لو لم يكن كاهنا » (احد الحكوميين : « بالمعنى العادي » !) . وعلى اية حال ، فانا « اتحدث مع المجرم كما اتحدث مع اناني وسوف يعتربه الخجل » (هتافات عالية لا حياء فيها من جانب المجرمين الذين لا يستشعرون مطلقا الدعوة الى الخجل) : « ليس لانه ارتكب جريمة ضد قوانينكم وخيراتكم ، بل لانه ارأى ان قوانينكم جديرة بان يحتال عليها » (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 يشتهيها » (هتافات جديدة) . « لسوف يعتربه الخجل ... » .

وهتف جينيس دي باسامونتي (١٨٢) ، زعيم النصايين ، الذي لم يكن عامة على هذا القدر من الصبر : « ان تفعل اذن شيئا آخر سوى الاصل بالـخجل ، والخنوع حين « بعضنا » كاهن بالمعنى فوق العادي ؟ » .

وبستطرد سانشو :

« سوف يعتربه الخجل لانه لم يحترقكم ، انتم وما تملكون ، لانه كان

على درجة ضئيلة من الانانية » (ان سانشو يطبق هنا مقياسا غريبا على انانية المجرم ، الامر الذي يفجر زليلا عاما بين الحكوميين ؛ ويفر سانشو لهجته في شيء من الاضطراب ، مستديرا بحركة بلاغية ضد « المواطنين الصالحين » الفاتحين) . « لكنكم لا تستطيعون ان تتحدثوا اليه بانانية ، لانكم لا تضاهون المجرم ، انتم الذين ... لم تتركبوا اية جرائم » .

ويقاطعه جينيس من جديد : « يا لها من سذاجة ، ايها الرجل الطيب ! ان حراس سجننا يرتكبون مختلف انواع الجرائم ، فهم يختلسون ، ويقشون ، ويفتصبون [...] (١) » .

[...] لا يكشف من جديد الا عن سذاجته . لقد كان الرجعيون يعرفون سلفا ان البورجوازيين يبطلون بالدستور الدولة الطبيعية وقيمون ويصنعون دولة خاصة بهم ، وان « السلطة الدستورية التي تجسدت في سياق الزمن » (بصورة عفوية) « قد انتقلت الى الارادة البشرية » ، وان « هذه الدولة المستعصمة قد كانت مثل شجرة ملونة اصطناعية » ، الخ . (انظر فينيه Correspondance politique et administrative [مراسلات سياسية وإدارية] ، باريس : ١٨١٥ ، Appel à la France contre la division des opinions [نداء إلى فرنسا ضد تقسيم الآراء] ، ١٨١٢) ، وساران الكبير Le Drapeau blanc [الراية البيضاء] ، ومجلة Gazette de France في عصر عودة الملكية ، والمؤلفات السابقة لبونالد ، وميستر ، (١٨) ، 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 عملة (ب) (بنجامين كونستان De l'esprit des conquêtes [في روح الفتوحات] ، باريس ، ١٨١٤ ، ص : ٤٧) ، في حين ان الرجعيين يهتمون البورجوازيين على اساس ان ايدولوجيتهم السياسية ليست سوى « خديعة تفصل بها الطبقة اليسورة تلك الطبقات غير اليسورة » (ج) (مجلة فرنسا ، ١٨١٣ ، شباط) . وفي الصفحة ٢٩٥ يعلن القديس سانشو ان الدولة « مؤسسة تستهدف

(١) ان التثنية مشفرة صفحة من المخطوطة ناقصة هنا .

une passion, factice envers un être abstrait, une idée générale (ب)

« بالفرنسية في النص الاصلي .

une mystification que le classé aisé fait subir à celles qui ne le (ج)

sont pas « بالفرنسية في النص الاصلي .

تنصير الشعب » . وكل ما يستطيع قوله عن أساس الدولة هو ان «تماسكها» ينشا عن « اسمنت » « احترام القانون » ، او ان « تماسك » المقدس ينشا 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 حقا للانسان ، لكنها تطالب بضمانة من الفرد على انه كلن بشري حقا » . (يا له من مغفل (أ) . ان جاك المغفل « مدعو » لدراسة قوانين ايلول (١٨٥١) / . (ص : ٣٨٠)

الملاحظة الخامسة .

نصادف هنا أعمق الاستنتاجات عن الاشكال المتنوعة للدولة . التي يجعلها جاك المغفل مفاهيم مستقلة والتي لا يرى فيها الا محاولات مختلفة من اجل تحقيق الدولة الحقيقية .

« ليست الجمهورية على وجه الدقة شيئا آخر سوى الملكية المطلقة ، ذلك انه لا فارق بين ان يدعى العاهل ملكا او شعبا ، طالما ان كلاهما جلالتان » (المقدس) . « ان النزعة الدستورية تمضي خطوة ابعد من الجمهورية ، ذلك انها الدولة في طريق الانحلال » . ويفسر هذا الانحلال كما يلي : « في الدولة الدستورية ... تريد الحكومة ان تكون مغلقة ، ويريد الشعب ان يكون مطلقا . ان هذين المطلقين » (اي المقدسين) « سوف يدمران بعضهما بعضا » (ص : ٣٠٢) « انا لست الدولة ، انا اعدم الخلاق للدولة » ؛ « وبذلك فان جميع القضايا » (عن الدستور ، الخ) ، « تفوض في عديمها الحقيقي » . (ص : ٣٦٠) .

ولقد كان في وسعه ان يضيف ايضا ان جميع القضايا المذكورة اعلاه عن اشكال الدولة ليست سوى اسهاب لهذا « المدم » الذي خليقته الوحيدة هي الصيغة المعطاة آنفا : 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 .

اما ان النزاعات الطبقية في دولة ديمقراطية تمثيلية مثل اميركا الشمالية قد بلغت منذ الآن شكلا تنجيه اليه حاليا ، بالقوة ، الملكيات الدستورية — فمن المؤكد انه لا يعرف

(٢) quel bonhomme ، بالفرنسية في النص الاصلى .

شيئا عن هذا . ان ثورته عن الملكية الدستورية ثبت انه منذ ١٨٤٢ حسب التقويم البرليني لم يتعلم شيئا ولم ينس شيئا .

الملاحظة السادسة .

« اما تدوين الدولة بوجودها للازراء الذي اقابل به ذاتي » ، و « مع زوال هذا الازدراء سوف تضمحل كليا » . (يعني ان الامر يتوقف على سانشو وحده بشأن السرعة التي سوف « تضمحل » بها جميع الدول الموجودة على ظهر الارض . تكرار للملاحظة الثالثة في معادلة مقلوبة ، انظر « المنطق » :
« انها لا توجد الا حين تكون فوقني » ، الا على انها قوة [macht] والقوي [machtig] او « وبا لها من او مرموقة تبرهن بالضبط على العكس من المتوي البرهان عليه » هل يمكن تصور دولة سكانها بمجموعهم كله « (فترة من « أنا » الى « نحن ») « يمكن الا يقيموا وزنا لها ! nichts aus ihm Machen » (ص : ٢٧٧) .

ولا حاجة الى الوقوف عند «ترادف الكلمات» «macht» [قوة] و «machtiges» [قوي]^١ «Machen» | هنا : يقيمون وزنا | .

فمن حقيقة ان ثمة اناسا في كل دولة يقيمون لها وزنا ، يعني انهم في الدولة وبفضلها يصنعون من انفسهم شيئا ذا وزن ، يستنتج سانشو ان الدولة سلطة تسيطر على هؤلاء الناس . ومرة اخرى ليس المقصود هنا سوى انتزاع الفكرة الثابتة عن الدولة من ذهن المرء . ويستمر جاك المغفل يتوهم ان الدولة فكرة خالصة ويؤمن بالقوة المستقلة لهذه الفكرة عن الدولة . انه « هو في الحقيقة المخلص للدولة ، المفتون بالدولة ، السياسي » (ص : ٣٠٩) . لقد كان هيجل يؤمثل تصور الدولة الذي ينادي به الايديولوجيون السياسيون الذين كانوا لا يبرحون ينطلقون من الافراد الخاصين . وان يكن من اوافاة هؤلاء الافراد فقط ؛ فهيجل يحول الارادة المشتركة لهؤلاء الافراد الى الارادة المطلقة ، وذاك المغفل يأخذ بكل خلوص نية (١) هذه الامثلة للايديولوجية على انها النظرة الصحيحة الى الدولة ، وانطلاقا من هذا الاعتقاد ينتقدها بان يفضل المطلق على اعتباره المطلق .

(١) bona fide ، باللاتينية في النص الاصل .

• - المجتمع بوصفه المجتمع المدني

سوف ننفق زمنا أطول نوعا ما على هذا الفصل ، لانه ليس من قبيل المصادفة المحضة انه الفصل الأشد تشوشا بين جميع الفصول المشوشة في « الكتاب » ، ولانه في الوقت ذاته يثبت بطريقة لامعة جدا مبلغ عجز قديسنا عن التوصل الى معرفة الأشياء في هيئتها الدنيوية . فبدلا من ان يجعلها دنيوية بقدسها اذ لا « يفيد » القارئ الا من تصوره القدس فحسب . وقيل ان نصل الى المجتمع المدني خاصة سوف نستمتع الى بعض الإيضاحات الجديدة عن الملكية عامة وعن علاقتها بالدولة . وان هذه الإيضاحات لتظهر أجداً لانها تغطي القديس سانشو الفرصة كي يطرح من جديد معادلته المفضلة عن الحق والدولة ، وبذلك يغطي « عرضه » « اكسارات » و « تحولات ممتدة » . 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 القدسة
 = ملكية الغير
 = الملكية المحترمة او احترام
 ملكية الغير
 = ملكية الإنسان . (ص : ٣٢٧ ، ٣٦٦) .

ويحصل المرء في الحال من هذه المعادلات على النقائض التالية :

الملكية بالمعنى	/	الملكية بالمعنى
البورجوازي	—	الاناني (ص : ٣٢٧) .
« ملكية الإنسان »	—	« ملكيتي »
« الخيرات الإنسانية »	—	« خيراتي » (ص : ٣٢٤) .

معادلات :

الانسان = الحق
 = سلطة الدولة

الملكية الخاصة او { — { الملكية الشرعية
الملكية البورجوازية } (ص : ٣٢٤) .

- = ملكيتي بفعل الحق (ص : ٣٣٢) .
= الملكية المضمونة ،
= ملكية الغير ،
= ملكية تخص الغير ،
= 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 الدولة . الحق
= الملكية في سلطة الدولة . الملكية الخاصة
= ملكية الدولة ، او ايضا
= ملكية الدولة . الملكية
= غير ملكيتي . ملكية الدولة
= المالك الوحيد . (ص : ٣٣٩ ، ٣٢٤) . الدولة

وناتي الان الى النقائص :

الملكية الخاصة - الملكية الانانية

ملكية بموجب الحق
(حق الدولة ، حق
الانسان)
- ملكية بموجب
كامل سلطاني
(ص : ٣٣٩) .

ملكيته بفعل الحق - ملكيته بفعل سلطاني
او قوتي (ص : ٣٣٢) .

ملكية معطاة من الغير - ملكية مأخوذة من قبلي (ص : ٣٣٩) .
ملكية شرعية للغير - الملكية الشرعية للغير هي ما

اعتبره صالحا . (ص : ٣٣٩) ؛

التي يمكن ان تكرر 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 / ملكيته = ملكية
جميعا . - الآخرين جميعا .

او ايضا :

ملكية بعض
الاشياء = ملكية جميع
الاشياء (ص : ٣٤٣) .

وان الاغتراب الذي يمثل بوصفه علاقة او صلة في المعادلات اعلاه يمكن ان يعبر
عنه كذلك في التقاض التالية :

الملكية الخاصة	-	الملكية الانانية
« السلوك حيال الملكية كما حيال المقدس ، الشبح » ، « احترامها » ، « الانطواء على احترام الملكية » (ص : ٣٢٤)	-	« 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 : ٣٦٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣) .

ان انماط التملك المخنوء في المعادلات والتناقض الآتفة الذكر لن تكتمل بصورة نهائية الا حين ناتي الى فصل « الرابطة » ؛ لكن بما اننا لا نبرح في الوقت الحاضر في « المجتمع القدس » ، فاننا لن نعنى هنا الا بالتطويب .

ملاحظة . عرضنا من قبل في الفصل عن « التراب » كيف يستطيع الايدولوجيون ان ينظروا الى علاقة الملكية على انها علاقة « الانسان » ، التي تتقرر اشكالها المختلفة في المصور المختلفة وفقا لفكرة الافراد عن « الانسان » . وكنفينا هنا ان نحيل القاريء الى ذلك التحليل .

العرض الاول . عن تجزئة الملكية المقاربة ، وافتداء الالتزامات القطاعية ، وابتلاع الملكية المقاربة الصغيرة من قبل الملكية المقاربة الكبيرة .

هذه الاشياء جميعا مستخلصة من الملكية المقدسة والمعادلة : الملكية البورجوازية = احترام القدس .

١ . « ان الملكية بالمعنى البورجوازي تعني الملكية المقدسة ، بحيث يشعش علي " ان احترام ملكيتك . » احترام الملكية ! » وبالتالي فان السياسيين سيددون ان يمتلك كل امرئ قطعة صغيرة من الملكية وقد تسببوا جزئيا ، بفعل هذا الاتجاه ، في تجزئة لا تصدق » . (ص : ٣٢٧ ، ٣٢٨) .

٢ . « يهتم السياسيون الليبراليون بان تغتدى جميع الالتزامات القطاعية باقصى 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 اهمية لفضائلها ، بشرط ان تكون خاصة بالمرء ، اي ملكية محترمة . ويقدر ما يكثر مثل هؤلاء المالكين يكون لدى الدولة 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 تتنازع من جديد بصورة مكثفة من قبل المالكين الاكبر ، و « الاناس الاحرار » يتحولون الى شغيلة ميأومين . وبالمقابل ، فلو ان « المالكين الصغار » فكروا ان الملكية الكبيرة تخصهم كذلك ، فانهم ما كانوا يعددون انفسهم عنها باحترام وما كانوا يطردون » (ص : ٣٢٨) .

١ . وهكذا تفسر لنا قبل كل شيء كل حركة التجزئة التي لا يعرف القديس سانشو عنها سوى انها المقدس انطلاقا من فكرة بسيطة « حشرها السياسيون في رؤوسهم » . لأن « السياسيين » يطالبون « باحترام الملكية » ، فانهم الذين « سيودون » التجزئة ، التي نفلت فيما عدا ذلك في كل مكان من جراء عدم احترام ملكية الآخرين ! ان « السياسيين » بالفعل قد « تسببوا 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 وجزريا في بلاد الغال ، وانعدم الراسمال وجميع الشروط الاخرى من أجل الزراعة الكبرى . وعلى أي حال ، فان القديس سانشو يستطيع ان يتبين عدد « السياسيين » الذين « سيودون » اليوم ان ينفلوا التجزئة من حقيقة ان جميع البورجوازيين الفرنسيين ساطلون على التجزئة ، سواء لانها تضعف المزاخمة بين العمال ام لاعتبارات سياسية ايضا ؛ وفيما عدا ذلك من حقيقة ان جميع الرجبين (وهو ما يستطيع القديس سانشو ان يتحقق منه ولو من قراءة Erinnerungen) ذكريات لارندت المجوز 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 يملكون السلطة ، على تنفيذ هذا التحويل الذي يمكن ان يتحقق سواء بالغاء الريع العقاري الذي يزيد على الريع 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 منمقة عن الحقيقة البسيطة التالية ، الا وهي ان تجزئة كبيرة تقوم في اماكن مختلفة « هنا وهناك » - وقد تم الاعراب عنها في اسلوب الحديث التطويبي لصاحبنا سانشو ، الذي يناسب كل شيء ولا يناسب شيئا . وفيما عدا ذلك ، فان صيغ سانشو المعطاة اعلاه لا تتضمن سوى اوهام البورجوازي الصغير الالماني عن التجزئة التي تظل طبعاً بالنسبة اليه شيئا غريبا و « مقدسا » . راجع « الليبرالية السياسية » .

٢ . ان افتداء الالتزامات القطاعية ، وهي ظاهرة مؤسسية لا تصادف الا في المانيا ، حيث الزمت الحكومات بها من جراء الشروط الأكثر تقدما في البلدان المجاورة وبسبب من مصاعبها المالية - هذا الافتداء يرى فيه قديسنا مبادرة مقصودة من « الليبراليين السياسيين » العننيين بتوليد « الناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . ان افق سانشو لا يتجاوز مرة اخرى الجمعية السياسية البومرانية ومجلس العموم السكسوني . ان هذا الافتداء للالتزامات القطاعية 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 شيئا عن الافتداء الهام **تاريخيا** للالتزامات الانقطاعية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذي كان مرده الى تطور التجارة والصناعة في اوائله وحاجة الملاكين العقوليين الى المال . - ان نفس الاشخاص الذين كانوا يريدون ، مثل شتاين وفنكيه ، افتداء الالتزامات الانقطاعية في ألمانيا كيما يصنعوا ، حسب اعتقاد سانشو ، مواطنين صالحين واناسا احرارا قد وجدوا في وقت لاحق انه لا بد في سبيل الحصول على « المواطنين الصالحين والاناس الاحرار » من اعادة الالتزامات الانقطاعية ، كما يسمى الى ذلك حاليا بالضبط في ويستفاليا . وانه ليشرب على ذلك ان « الاحترام » ، مثل مخافة الله ، مفيد لجميع الأغراض .

٣ - ان « الاستيلاء » على الملكية العقارية الصغيرة من قبل « الملاكين الكبار » يحدث ، وفقا لسانشو ، لان « احترام الملكية » لا وجود له في الممارسة . ان نتجتين من اكثر نتائج المزاخمة شيوعا - المركزة والاستيلاء - **والمزاخمة عامة** ، التي لا وجود لها دون المركزة ، تترأى هنا في نظر صاحبنا سانشو بوصفها انتهاكات **للحكمة** البورجوازية التي تتظاهر في مجال المزاخمة . ان الملكية البورجوازية منتهكة سلفا من جراء وجودها بالذات . وفي رأي سانشو انه لا يمكن شراء شيء دون الاعتداء على الملكية . اما العمق الذي حلل به القديس سانشو مركزة الملكية العقارية ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة انه لا يرى فيها سوى اشد أعمال المركزة بينة ، أي الابتئاع « بالجملة » . وعلى أي حال ، فانه لا يمكن ان يتبين مما يقوله سانشو الى أي مدى يكف أصحاب الملكية الصغيرة عن ان يكونوا ملاكين بصيروتهم شغيلة مياومين . صحيح ان سانشو نفسه يوضح في الصفحة التالية (ص : ٣٢٩) ، متحددا بمهابة عظيمة ضد بروون ، انهم يظنون « مالكين للحصة المتبقية لهم من انتاج الحقل » ، يعني مالكين لاجورهم . « لعله يمكن أحيانا ان يلاحظ في التاريخ ان الملكية العقارية الكبيرة تبطل الملكية العقارية الصغيرة تارة ، وأن الملكية الصغيرة تبطل الملكية الكبيرة تارة أخرى ، وهما ظاهرتان يرى سانشو ، المسالم جدا ، سببهما الكافي في أن « الناس في الممارسة لا يحترمون شيئا » . وينطبق الامر نفسه على الاشكال المتعددة الاخرى للملكية العقارية . ومن ثم هذه النصيحة الحكيمة : « لو ان الملاكين الصغار » ، التحولوا لربنا في المهاد القديس كيف جعل القديس سانشو ، بصورة متفقة مع الطريقة الميتافيزيقية ، الاجيال السابقة تفكر في تجارب الاجيال اللاحقة ؛ واننا نرى الآن كيف يشكو ، على طريقة سياسيي القاهي ، من ان الاجيال السابقة اخفقت في ان تضع في اعتبارها ليس افكار الاجيال اللاحقة عنهما فحسب ، بل سخافاتهما الخاصة ايضا . يا لها من « حكمة » استاذية ! لو ان رجال الارهاب فكروا

★ [ان الفقرة التالية تد شطبت في المخطوطة :] يخلص القديس سانشو الى هذا الهراء انه يأخذ خطأ التمييز الايديولوجي والسقوني من الملكية البورجوازية على أنه الملكية البورجوازية العقلية ، وهو لا يستطيع ان يفهم السبب في ان الواقع لن يقابل هذا الزعم منه .

في انهم سوف يحملون نابليون الى العرش ، ولو ان البارونات الانكليزي في زمن رابنميد والوثيقة الكبرى (١٨٦١) فكروا في أن قوانين الحبوب سوف تلتفى في عام ١٨٤٩ ، ولو ان كرويزوس فكر في أن روتشيلد سوف يتجاوزته في الثراء ، ولو ان اسكندر الاكبر فكر في ان روتيك سوف يدينه وفي ان امبراطورينه سوف تسقط بين ايدي الانراك ، ولو ان تيمستوكاوس فكر في أنه سوف يهزم الفرس في مصلحة اوتو الطفل ، ولو ان هيفل فكر في انه سوف يستثمر بمثل هذه الطريقة «المبتذلة» من قبل القديس سانشو ، لو ان ، لو ان ، لو ان ! عن اي نوع من « اصحاب الملكية الصغار » يتحدث القديس سانشو ؟ عن الفلاحين الذين لهم ارض والذين لم يصبحوا « اصحاب ملكية صفرا » الا من جراء تفكك الملكية العقارية الكبيرة ! عن اولئك الذين افلسوا في هذه الايام بنتيجة المركزة ؟ ان هاتين الحالتين متشابهتان بالنسبة الى القديس سانشو ، كما تشبه البيضة الواحدة البيضة الاخرى . ففي الحالة الاولى لم يستبعد الملاكون الصغار في حال من الاحوال عن « الملكية الكبيرة » ، لكن كل واحد منهم قد استملكها بقدر ما لم يستبعد منها من قبل الآخرين ويقدر ما توفرت له الوسائل من اجل استملكها . ومهما يكن من امر ، فان هذه الوسائل لم تكن تمت بصلة الى تلك الوسائل التي فيادي بها ، بل قد تقررت بفعل شروط تجريبية تماما ، مثلا تطورها الخاص وكل التطور السابق للمجتمع البورجوازي . والباقي 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 انفسهم من الملكية العقارية الكبيرة ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة ان العديد منهم قد أصبحوا بدورهم ملاكين عقاريين كبارا . وان سانشو ليجعل من نفسه موضعا للسخرية حتى في المانيا من جراء مطلبه غير المعقول بأن على هؤلاء الفلاحين أن ينفذوا 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 . وبفض النظر عن هرائه هذا ، فانه لم يكن ممكنا بالنسبة الى هؤلاء الفلاحين ان ينظموا انفسهم على النمط الشيوعي طالما كانوا يفتقرون 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 اثلرت في وقت لاحق الحاجة الى مثل هذه الرابطة . وعلى العموم ، فان اية حركة شيوعية لا يمكن ان تنطلق قط من الريف ، بل من المدينة دائما .

وفي الحالة الثانية ، حين يتحدث القديس سانشو عن الملاكين الصغار المظلمين ، فان هؤلاء يملكون بعد مصلحة مشتركة مع الملاكين العقاريين الكبار في مواجهة الطبقة المحرومة من الملكية كليا والبورجوازية الصناعية . واذا كانت هذه المصلحة

المشتركة معدومة ، فانهم يفتقرون اذن الى القوة من اجل تملك الملكية المقاربة الكبيرة ، لانهم يعيشون مبشرين ولان نشاطهم يرمته واسلوهم في الحياة يجعلان الرابطة التي هي الشرط الاول لمثل هذا التملك أمرا مستحيلا بالنسبة اليهم ، ومن ثم لان مثل هذه الحركة تفترض مسبقا ، بدورها ، حركة اعم جدا مستقلة عنهم الاستقلال كله . واخيرا فان جماع خطبة سانشو المسهبة تنتهي الى اقناعهم بان يتخلصوا من فكرتهم عن احترام ملكية الآخرين . ولغوف 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 ان الامر ليس « على وجه الدقة » مسألة « احترام » .

العرض رقم ٢ : الملكية الخاصة والدولة والحق .

« لو ان ، لو ان ، لو ان ! »

« لو ان » القديس سانشو وضع جانبا للحظة واحدة الافكار الشائعة للحقوقيين 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 الآن بها ، كانت تذهب هباء . لقد كان يصعب عليه اذن (بالرغم من انه قلل على كل شيء (٢) مثل جاباوكو (١٨٧)) الا يتبين ان الملكية الخاصة شكل للتعامل ضروري لمرحلة معينة من تطور القوى الانتاجية ؛ شكل للتعامل لا يمكن إلغاؤه ولا يمكن الاستغناء عنه في انتساج 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 ايضا 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 الزعومة . وما كان يمكن ان يغيب عنه اذن ان المقصود امور 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 فقط ان يكتب كتابه .

وما دام القديس سانشو يتبنى، بسداجته المألوفة، وهم السياسين والحقوقيين والإيديولوجيين الآخرين الذي يستقيم في قلب جميع الشروط المادية راسا على عقب ، وفضلا على ذلك يضيف على الطريقة الألمانية شيئا خاصا به ، فان الملكية الخاصة بالنسبة اليه تتحول الى **ملكية الدولة** ، او **ملكية قائمة على الحق** ، يستطيع الآن ان يقوم بتجربة عليها كي يبرر معادلته الواردة اعلاه . فلتر 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 الصماليك » (« رابطة » شترنر) « او مجرد دولة البشر - فهي الملاك الوحيد ايضا » (ص : ٣٣٣) .

جنباً الى جنب مع « دولة البورجوازيين » الألمانية التي هي حقيقة واقعة ، تمثل مرة أخرى هنا الرؤى الوهمية التي ابتدعها سانشو وبوير على قدم المساواة ، بينما لا يرد الذكر في أي مكان لاشكال الدولة الهامة تاريخيا . فقبل كل شيء يحول شترنر الدولة الى شخص ، الى « الجبار » . وان حقيقة أن الطبقة الحاكمة تشكل سيطرتها الجماعية في السلطة العامة ، في الدولة ، يفسرها سانشو بصورة خاطئة على الطريقة البورجوازية الصغيرة الألمانية ، فيجعل من « الدولة » قوة ثالثة 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 المصور: مرتبطة بشروط معينة ، اقتصادية في المحل الاول ، تتوقف على درجة تطور القوى الانتاجية والتعامل - وهي شروط تكتسب بصورة حتمية تعبيراً قانونياً وسياسياً - فان القديس سانشو يعتقد في بساطته ان :

« الدولة تربط حيازة الملكية » (**ذلك ان تلك هي رغبتها**) (أ) « ببعض الشروط ، بالضبط كما تفعل بكل شيء آخر ، الزواج مثلاً » . (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 البورجوازيون عامة لا يتصرفون كمواطنين إلا ضمن الحدود التي تتطلبها مصالحهم الخاصة ، فإن جاك المغفل يعتقد أنهم « لا شيء » في نظر الدولة .

« ليست الدولة معنية إلا بثروتها الخاصة ؛ أما ما إذا كان زيد ثرياً وعمرو فقيراً ، فذلك مسألة لا تعنيها ... فكلاهما لا شيء في نظرها »
(ص : ٣٢٤) .

وفي الصفحة ٣٢٥ ، يشتق الحكمة نفسها من حقيقة أن المزاحمة مجازة في الدولة .

وإذا كانت إدارة شركة للخطوط الحديدية لا تعنى بمصالحها إلا بقدر ما يدفعون أقساطهم ويقتسمون حصصهم من الأرباح ، فإن صاحبنا معلم المدرسة البرليني يستنتج بكل سذاجة أن المصالحين ليسوا « شيئاً في نظر الإدارة بالضبط كما أننا جميعاً خطاة أمام وجه الله » . فعند سائس أن عجز الدولة حيال نشاطات أصحاب الملكية الخاصة برهان على عجز أصحاب الملكية الخاصة حيال الدولة وعجزه الخاص حيال الدولة وأصحاب الملكية الخاصة على حد سواء .

وفيما عدا ذلك ، فعند نظم البورجوازيون الدفاع عن ملكيتهم الخاصة في شكل الدولة ، ولم تعد « إلانا » تستطيع بالتالي أن تنتزع « من هذا الصناعي أو ذاك » مصنعه إلا في في شروط البورجوازية ، أي في شروط المزاحمة ، فإن جاك المغفل يعتقد أن :

« الدولة تحتفظ بالمصنع على انملكية، والصناعي لا يحتفظ به إلا على أنه التزام ، بصفة حيازة » (ص : ٣٢٧) .

وبالطريقة ذاتها بالضبط ، فإن الكلب الذي يحرس داري « يحتفظ » بالدار « على أنها ملكية » ، ولا تكون لي إلا « على أنها التزام ، بصفة حيازة » من جانب الكلب .

وبما أن الشروط المادية الخفية للملكية الخاصة لا بدّ في الغالب أن تدخل في تناقض مع **الوهم الحقوقي** عن الملكية الخاصة - كما يتبين على سبيل المثال في 'فتصايات الملكية - فإن جاك المغفل يستنتج إذن أن :

« هذا يشهد بكل وضوح على هذا البدا القنع عادة ، ألا وهو أن الدولة وحدها صاحبة الملكية ، بينما الفرد صاحب اقتطاع فحسب » .
(ص : ٣٣٥) .

إن كل ما « يشهد عليه بكل وضوح » هنا هو أن واقع الملكية الديوي يخفي

من عيني صاحبنا البورجوازي الفاضل خلف ستارة «القدس» ، وانه لا بدّ له بعد ان يستمر « سلما سماويا » من الصين كيما « يتسلق » الى « مراقبة الحضارة التي بلغها حتى معلمي المدارس في البلدان المتحضرة . وحين يجعل سانشو هنا من التناقضات اللاصقة بوجود الملكية الخاصة **انكرا** 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 اشخاص قلائل ، فان جاك المفغل يتوهم ان :

« كل واحد لا يتمتع بالملكية الا بقدر ما يحمل ضمن ذاته انا الدولة ، او يظل عضوا مخلصا في المجتمع ... وان ذلك الذي هو انا دولة ، اي مواطن صالح او رعية صالحة ، يتمتع 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 « انا » الادارة : وبنتيجة ذلك ، فان المرء لا يستطيع ان يملك سهما في سكة الحديد الا بصفته قديسا .

ولما اقتنع نفسه بهذه الطريقة بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة - واري في وسع القديس سانشو ان يستطرد :

« اما ان الدولة لا تنتزع اعتبارا من الفرد ما قد حصل عليه من الدولة عسها ، فهذا يعني فقط ان الدولة لا تسرق 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 خاصيته .

ولا يستطيع المرء ان يطلب منا ان نواصل معالجة بقية اوهام القديس سانشو عن الدولة والملكية : ان الدولة « تفري » الافراد و « تكافئهم » بالملكية . وقد اخشعت بدافس مكر خاص الضرائب المرتفعة كيما تجلب الدمار على البورجوازيين الذين لا يشبتون اخلاصهم : الخ ، الخ . وعلى العموم ،

فإننا لن نتوقف أكثر من ذلك عند **الفكرة البورجوازية الصغيرة** عن **جبروت الدولة** ، وهي فكرة كانت شائعة من قبل بين الحقوقيين الألمان القدماء وهي تبسط هنسا في شكل تأكيدات بليغة .

وأخيرا ، فإن القديس سانشو يحلّل كذلك أن يؤكد ما برهن عليه بصورة مفصلة من هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة بواسطة ترادف لقوي ؛ ومهما يكن من أمر ، فذلك فرصة له كي ينهال بالضربات القوية على كلا رديفه (أ) :

« ليست ملكيتي الخاصة إلا ما تنحلي الدولة لي عنه **مما تملك** ، **بهرمتها** (Privieren) أعضاء آخرين في الدولة؛ إنها ملكية الدولة » . (ص: ٣٣٩) .

وتشاء المصادفة أن يكون العكس هو الصحيح . فالملكية الخاصة في روما ، التي لا يمكن لهذه الصيلة اللغوية أن تنسب لغيرها ، قد كانت في تناقض مباشر مع ملكية الدولة . وصحيح أن الدولة منحت العاميين ملكية خاصة ، وهي حين فعلت ذلك لم تحرم « الآخرين » على أي حال من ملكيتهم الخاصة ، بل حرمت هؤلاء العاميين أنفسهم من ملكية الدولة الخاصة بهم (Ager Publicus) (ب) ومن حقوقهم السياسية ، ولهذا السبب بالضبط سموّا Privati ، المملوكين ، هم من دون « أعضاء الدولة الآخرين » الوهميين الذين يحلم القديس سانشو بهم . وأن جاك المغفل ليفقد اعتباره في جميع البلدان واللغات والعصور حالما يباشر الحديث عن الوقائع الإيجابية التي لا يستطيع « المقدس » أن يملك عنها أية معرفة قبلية . وأن اليأس لرؤية الدولة تبذل كل ملكية يرد سانشو القهقري إلى وعيه الخاص العميق « الحائد » ، حيث يدهش حين يكتشف أنه رجل أدب . وأنه ليعرب من دهشته هذه بالكلمات الرموقة التالية :

« في مواجهة الدولة ، أشعر بصورة أوضح من أي وقت آخر أنني لا أزال احتفظ بسلطة واحدة عظمى ، السلطة على نفسي » .

وفيما بعد ، يشرح هذا كما يلي :

« أن أفكاري تشكل ملكية حقيقية أستطيع أن أناجر بها » . (ص: ٣٣٩) .

وهكذا فإن شترنر « الصعلوك » ، « الإنسان الذي لا يملك إلا الثروة التالية الخالصة » ، يتوصل إلى القرار اليأس بالتناجزة بحليب أفكاره الفاسد

(٢) En Ambas Posaderas ، بلاسيية في النيس الاملي .

(ب) الملكية العامة .

والحامض(١٨٨٨) . لكن ، ما هو المكر الذي سيستخدمه اذا ما اعنتت الدولة افكاره محرمة ؟ اصغوا :

« اني اتخطى عنها » (ومما لا ريب فيه ان في هذا القرار الشيء الكثير من الحكمة) « واقابضها بأفكار أخرى » (اذا كان ثمة امرؤ هو رجل أعمال فاضل 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 ومحنه البوليسية : « ان الافكار غير خاضعة للضريبة » .

ان تحويل الملكية الخاصة الى ملكية الدولة يرتد في آخر تدويل الى فكرة ان البورجوازي لا يملك الا بوصفه نموذجا للنوع البورجوازي الذي تسمى خدمته الدولة والذي يمنح الافراد حقوق الملكية . ان الأشياء تقلب هنا ايضا رأسا على عقب . ففي الطبقة البورجوازية ، كما في أية طبقة أخرى ، نجد ان الشروط الشخصية وحدها هي التي أصبحت الشروط المشتركة والعامة التي يعيش في ظلها أعضاء الطبقة الفرادي 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 اثبتت بصورة كافية ان الربح البورجوازي مستقل تماما عن السياسة ، لكن السياسة من جهة أخرى 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 بان يقدم فرد خاص ضمانا من اجل الدولة .

اما أن « تفاهتي » او « املاقي » « تحقيق قيمة » او « وجود » الدولة (ص : ٢٣٦) ، فتلك واحدة من المعادلات الشترنبرية الواحدة والالف التي لا نذكرها هنا الا لانها توفر لنا فرصة الاستماع الى صيغ جديدة عن الاملاق .

« ان الاملاق تفاهتي » ظاهرة عجزي عن تحقيق قيمتي . ومن هنا فان الدولة والاملاق هما نفس الشيء الواحد ... ان الدولة تسمى ابدا الى **تحصيل الربح** مني ، اي استغلالي ، وسلبني ، والانتفاع بي ، حتى اذا كان الانتفاع يستقيم بكل بساطة في توفير الدرية (١)

(١) Prales في الاصل الاتي .

(بروليتاريا) من قبلي . انها تريدني ان اكون صنيعتها » (ص : ٢٢٦) .

ففيما عدا ذلك اليقين الذي يبين 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 جبرية هنا مرة اخرى ، 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 خلطة وبكل سذاجة الى الدولة الحديثة . احقا يجعل القديس سانشو انه حيثما تطورت الدولة الحديثة ، فقد كانت هذه « الذرية » التي توفرها البروليتاريا ابغض فعاليتها بالضبط الى النولسة ، 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 عظيمة » ، الا وهي سلطة خلق الافكار لنفسه بصورة تتحدى الدولة . ولو انه كان بروليتاريا انكليزيا لاحس انه « لا يزال يحتفظ بالسلطة » على انتاج الاولاد بالرغم من الدولة .

وهذه مناحة اخرى ضد النولسة ! نظرية جديدة عن الاملاق ! فقبل كل شيء « هو » يخلق « ، بوصفه « انا » ، « الطحين والكتان والحديد والفحم » . وبذلك يلغى منذ البداية تقسيم العمل . ومن بعد يباشر « في الشكوى » « مطولا » من ان عمله لا يدفع اجره بقيمته 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 سعيت انا نفسي بدلا من ذلك الى تحديد قيمة منتجاتي . اي 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 يتاعون السلع » (ص : ٢٢٧) .

واذا اراد الآن ان يدخل في « علاقة مباشرة » مع هؤلاء الشارين ، اي « يمسك بهم من حلوهم » . 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 ، ببائع السلع وشايرها) ؛ 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 يحولون انتزاع هذه الزيادة » (ص : ٣٣٧) .

ان لدينا هنا مرة أخرى باقة من السخافات . لم تكن نمة حاجة بالسيد سينيور قط الى كتابة رسائله عن الاجور (١٨٩) لو انه 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 لولا بصفتها « مصالحا » ، ثم بصفتها محددا للأسعار ، وأخيرا بصفتها « روحا » ، بصفتها المقدس . أما ان القديس سانشو ، بعدما وجد بصورة مجيدة بين الملكية وملكية الدولة ، يجعل من الدولة أيضا السلطة التي تحدد الأسعار ، فتلك حقيقة تشهد على حد سواء على تماسك أفكاره وجهله بشؤون العالم . أما ان « العمال الذين يحاولون انتزاع أجور أعلى » لا يعاملون في الحال على أنهم « مجرمون » في انكلترا وأمريكا وبلجيكا ، بل على العكس من ذلك ينتهون على الأغلب الى انتزاع هذه الاجور فعليا ، فتلك حقيقة يجهلها قديسنا أيضا ، وهي تقضي قضاء مبرما على كل أسطوره عن الاجور . وأما ان العمال لن يكسبوا شيئا من « الأمساك » بمستخدميهم « من حلوهم » ، حتى اذا لم « تتوسط » الدولة بين الطرفين ، وعلى اية حال سوف تكون مكاسبهم أقل كثيرا منها بواسطة الاتحاد والتوقف عن العمل : على الأقل بقدر ما يظنون هم عمالا ويظل خصومهم رأسماليين - فتلك أيضا 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 أن يتدخلوا ليس بوصفهما « روحا » . بل بالحرب اذا الناس « أمسكوا ببعضهم بعضا من حلوهم » ، فتلك حقيقة لا حاجة بنا الى البرهان عليها بعد الآن .

وفيما عدا ذلك ، فحين يتوهم شترنر ان الدولة وحدها تشرى حين يشري الافراد على أساس الملكية الخاصة البورجوازية ، او ان الملكية الخاصة لم تكن قط اى ملكية دولة ، فانه يقلب من جديد الحقيقة التاريخية رأسا على عقب . فمع تطور الملكية البورجوازية وتراكمها ، أي مع تطور التجارة والصناعة ، يشري الافراد بلا انقطاع ، بينما تستدين الدولة أكثر فأكثر . ولقد شوهدت هذه الظاهرة من قبل في الجمهوريات التجارية الإيطالية الأولى ، كما برزت فيما بعد ، في القرن الأخير ، حتى درجة ملحوظة في هولندا ، حيث لفت الانتباه اليها المضارب بالسندات بنو منذ عام ١٧٥٠ ، وهي تجد الآن في انكلترا . انه لن الواضح اذن انه حالما تكلس البورجوازية المال ، فلا بد للدولة ان تتحول منها ، وتنتهي لان تكون ماجورة لها بالمعنى الحرفي للكلمة . وان هذا ليجري في مرحلة تكون البورجوازية

فيها تجابه بعد طبقة أخرى ، وبنسبة ذلك تستطيع الدولة أن تحتفظ ببعض مظهر الاستقلال بالنسبة الى كلتي الطبقتين . وحتى بعد أن تكون الدولة مآجورة 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 أوروبا، دول الحلف المقدس (١٩٠) . تقترب بصورة حتمية من هذا المصير ، ولا بد أن تصبح مآجورة للبورجوازية ؛ وعندئذ سوف يكون في مقدور شترنر ان يعزبها بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة ، وبصورة خاصة عاهله الخاص الذي يحلول عبثا ان يؤجل ساعة بيع سلطة الدولة الى « البورجوازيين » « الفاضلين » .

ثاني الان الى العلاقة بين الملكية الخاصة والحق حيث لا بد 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 ملكيتي بعد — انها لا تصبح لي الا بعد موافقة الحق ؛ ليست الملكية الخاصة حقيقة ، بل وهما ، فكرة . تلك هي الملكية بالحق ، الملكية الحق ، الملكية المضمونة ؛ وليست هي لي بفضلنا ، بل بفضل الحق « . (ص : ٣٣٢) .

ان اللغو السابق عن ملكية الدولة يصبح في هذه الفقرة ابث على الضحك ايضا . ولذا فسوف نتقل في الحال الى استغلال سانشو لحق الاستعمال واسادة الاستعمال (٢) الوهمي .

علما 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 ، « المؤقت » ، المحول الى « شبح » ، هو « الحق » . ان هذا السلطان المؤبد « ، (يبحث في حق الوراثة) لا يتلاشى حتى بصوتي ،

(٢) Jus utendi et abutendi ، باللاتينية في النص الاسلي .

بل ينقل ، أو يورث . ان الأشياء 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 يضمون سلطانهم الى سلطانه . وان الوهم يستقيم في اعتقادهم بانهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . (ص : ٣٦٦ ، ٣٦٧) . « ان الكلب الذي يرى عظمة في سلطان كلب آخر لا يتنحي جانبا الا اذا أحس انه ضعيف جدا . اما الإنسان فيحترم حق الإنسان الآخر في عظمته ... وهنا ، كما في كل مكان آخر ، تطلق صفة « **الإنساني** » على مشاهدة **الروحاني** في كل شيء ، الحق في هذه الحال : أي حين يجعل كل شيء شبيحا ويعامل على أنه شبح ... انه لامر إنساني ان يعتبر الفرد ليس على انه فردي ، بل على أنه عمومي » . (ص : ٣٦٨ ، ٣٦٩) .

وهكذا فان الشر بكامله ينشأ مرة أخرى من ايمان الأفراد بمفهوم الحق . الذي ينبغي لهم ان ينزعوه من رؤوسهم . ان القديس سانشو لا يعرف سوى « **الأشياء** » و « **الانوات** » ، واما فيما يتعلق بأي امر لا يدخل تحت هذين العنوانين . فيما يتعلق بجميع العلاقات الفعلية ، فانه لا يعرف عنها سوى مفاهيم مجردة تتحول أيضا بالنسبة اليه الى « **اشباح** » . « ومن جهة أخرى » ، فانه يشرق عليه أحيانا ان هذا كله « **مجرد وهم** » ، وان « **سلطان الفرد** » يتوقف حتى درجة فائقة على ما اذا كان الآخرون يضمون قوتهم الى قوته . لكن الأشياء جميعا تنتهي في آخر تحليل الى « **وهم** » الأفراد الذين « **يمتقدون** » انهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . مرة أخرى لا تخص السلك الحديدية « **فعليا** » المساهمين . بل تخص الانظمة . ويقدم سانشو في الحال حق الوراثة على انه مثال بارز . وهو لا يفهم 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 ، فكما انتقل المجتمع الاقطاعي أكثر فأكثر الى المجتمع البورجوازي ، ازداد التخلي عن هذا الوهم الحقوقي بالذات من قبل التشريع في جميع البلدان . (انظر مثلا **مقوطة نابليون** (١)) . ولا حاجة لان نبين هنا مفصلا ان السلطة الأبوية المطلقة والبكورة – سواء البكورة الاقطاعية المترتبة على الشروط الطبيعية ام الشكل اللاحق للبكورة – قد قامت على شروط مادية محددة جدا . وبصادف الامر ذاته بين الشعوب القديمة في عصر تفكك الجماعة العامة بنتيجة تطور الحياة الخاصة (وأفضل برهان على ذلك تاريخ حق الوراثة الروماني) . وعلى العموم ، فانه لم يكن في مقدور سانشو ان يختار مثالا اشد بؤسا من حق الوراثة ، الذي يبين بأوضح طريقة ممكنة تبعية

الحق لعلاقات الإنتاج . قارن على سبيل المثال حق الوراثة الروماني والجرماني . ومن المؤكد انه ليس ثمة كلب صنع فط فوسفورا أو مسحوقا عظيما أو كلسا من عظمة ، كما انه لم « يحشر في راسه » قط أي شيء عن « حقه » في عظمة ؛ وكذلك فان القديس سانشو لم « يدخل في راسه » قط ان 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 الإنتاج . وعلى العموم ، فان لدينا هنا مثالا نموذجيا على كل أسلوب سانشو في النقد وإيمانه الذي لا يتزعزع في الاوامر السائلة . ان علاقات الإنتاج السابقة القائمة بين الافراد تتظاهر كذلك بالضرورة في شكل علاقات سياسية وحقوقية . (انظر أعلاه) . 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 سرية ، فتلك هي النتيجة الضرورية لحقيقة ان العلاقات الفعلية ، والتي هي التعبير عنها ، قد اكتسبت وجودا مستقلا . وإلى جانب هذا المعنى الذي تتخذه في الوجدان اليومي ، فان هذه الافكار العامة تمد وتمطى معنى خصوصيا من قبل السياسيين والحقوقيين الذين يجعلهم تقسيم العمل في تبعية لمبادئ هذه المفاهيم ، والذين يرون فيها : لا في علاقات الإنتاج . الاساس الحقيقي لجميع علاقات الملكية الفعلية . ويتبنى القديس سانشو هذا الزعم مغمض العينين ، ويتمكن بذلك ان يجعل من الملكية الحقيقية اساس الملكية الخاصة ، ومن مفهوم الحق اساس الملكية الحقوقية ؛ 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 كلبين عثرا على عظمة يعتبر حقا في جميع كتب القانون السابقة : من المسموح به رد القوة بالقوة (أ) ، وهذا ما نقوله خلاصة القوانين (١٩١) ؛ وان هذا الحق قد نبته 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 سمعة اطلاعه في حقل تاريخ الحق بمنازعة برودون على « عظمة » . فهو يقول :

Vim vi repellere licere	(١)	، باللاتينية في النص الاسلي .
idque jus natura comparatur	(ب)	، باللاتينية في النص الاسلي .
Jus quod natura omnia animalia docuit	(ج)	، باللاتينية في النص الاسلي .

« ان برودون يريد أن » يضلنا بحيث نعتقد ان المجتمع هو الحائز الاصلي والمالك الوحيد بفعل الحق غير القابل للتقادم ؛ وان ما يسمى المالك يصبح مدنيا بجريمة السرقة بالنسبة الى المجتمع ؛ فاذا انتزع من اي مالك فعلي ملكيته ، فانه لا يفرقه اذن ، بل لا يفعل سوى تأكيد حقه غير القابل للتقادم . تلك هي الابعاد التي ينتهي المرء اليها عندما يجعل من شبح المجتمع شخصا معنويا » . (ص : ٣٣٠ ، ٣٣١) .

اما شترنر فيريد أن « يضلنا بحيث نعتقد » (ص : ٣٤٠ ، ٣٦٧ ، ٤٢٠ ، ومواضع أخرى) باننا ، يعني المدممين ، اهدينا المالكين ملكيتهم بدافع الجهل ، او الجبن ، او طيبة القلب ، الخ ، ويدعونا لان نتردد هديتنا . ان الفارق بين هاتين المحاولتين للتضليل هو أن برودون يستند الى حقيقة تاريخية ، في حين لم يفعل القديس سانشو اكثر من أن « يحشر في رأسه » شيئا ما كيما يعطي الموضوع « شكلا جديدا » . ذلك ان الابحاث الأخيرة في تاريخ الحق قررت بالفعل أن الملكية ، سواء في روما ام بين الشعوب الجرمانية والسلتية والسلافية ، تطورت انطلاقا من الملكية الجماعية القبلية ، وان الملكية الخاصة الفعلية تنهض في كل مكان بالاغتصاب ؛ ومن الواضح أن القديس سانشو لم يكن يستطيع ان يستخلص ذلك من هذا الحدس العميق وحده ، الا وهو أن مفهوم الحق مجرد مفهوم . ولقد كان برودون على حق تام ، في مواجهة الحقوقيين المعقانيين ، 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 مفهوما . ولا يمكن مهاجمته بناء على صيغته الواردة الذكر اعلاه الا اذا دافع عن الشكل الاجتماعي الأكبر والأقل تطورا للملكية ضد الملكية الخاصة التي تطورت انطلاقا من هذا النظام الجماعي البدائي . ويلخص سانشو نقده لبرودون في هذا السؤال الوقح :

« لماذا هذا النداء العاطفي الى الرحمة كما لو كنت مسلوبا بانسا ؟ »
(ص : ٤٢٠) .

ان العاطفية ، التي لا نجد على اي حال اثرا لها عند برودون ، غير مسموح بها الا حيايل المارتورنات . وان سانشو ليتخيل حقا انه « فتي » على مستوى ذلك المؤمن بالاطياف الذي هو برودون . انه يعتبر اسلوبه البيروقراطي المفخم ثوريا ، هذا الاسلوب الذي كان حتى فريديريك ويلهلم الرابع يفضله منه . « طوبى للمؤمنين » .
ونعلم في الصفحة ٣٤٠ :

« ان جميع المحاولات من أجل سن قوانين عقلانية من الملكية قد نشأت في خليج المحبة وضاعت في محيط التنظيمات الكئيبة »

وتتجارب مع ذلك هذه الصيغة التي لا تقل جراءة :

« كان التعامل حتى الآن قائما على المحبة ، والمجاملة ، والفرية » .
(ص : ٣٨٥) .

ان القديس سانشو يفاجيء نفسه هنا بمفارقة بارزة عن الحق والتعامل . واذا تذكرنا على أي حال أنه يفهم من « المحبة » حب « الإنسان » ، أو بصورة أعم حب شيء موجود في ذاته ولداته ، حب العمومي ، وأنه يرى في العلاقة بعهد أو بشيء الماهية ، المقدس ، فإن مظهر التناقض هذا يبلد اذن . وان المنطوقات الخطابية الواردة الذكر أعلاه تنحل اذن الى التعاهات 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 أن « المفاهيم سادت العالم » وحدها حتى إيماننا 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 لأولئك الذين يدفعون ضريبة هـ جنيهاً للفقراء . وبنتيجة ذلك فإن ذلك الذي يقدم الصدقات يكتسب حقوقا سياسية ، أو يصبح فارسا في مكان آخر » . (ص : ٣٤٤) .

ويجب ان نلاحظ هنا قبل كل شيء أن « مشروع القانون » هذا الذي يمنح « حقوقا سياسية » لم يكن سوى لائحة بلدية أو نقابية ، أو 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 مالك كالوش لا بد أن يعرف على أحسن وجه معنى « بخضع لضريبة رسم الفقراء بخمسة جنيهاً » (١) . ولا يعني هذا أن « يدفع ضريبة هـ جنيهاً للفقراء » ، بل يعني التسجيل في

(١) To be assessed to the poor rates at five pounds ، بالانكليزية في النص الاسلي .

لائحة أولئك الذين يدفعون هذه الضريبة بوصفه صاحب دار إيجارها السنوي خمسة جنيهات . ولا يعرف مغفلا البرليني أن رسم الفقراء في انكلترا وإيرلندا ضريبة محلية تختلف قيمتها حسب المدن والسنين ، بحيث من المحال كليا ربط أي نوع من الحق بدفع مبلغ معين بصفة هذه الضريبة . وأخيرا فإن سانشو يحسب أن رسم الفقراء الانكليزي والإيرلندي « صدقة » ، بينما هو يقتصر على توفير الاعتمادات من أجل حرب هجومية علمية ومباشرة تشنها البورجوازية الحاكمة ضد البروليتاريا . إنه يغطي نفقة بيوتات العمل التي هي ، كما هو معروف جيدا ، سلاح أرهابي مالتوسي ضد الإملاق . أننا نرى كيف أن سانشو « ينشأ في خليج المحبة » ويضيع في محيط التنظيمات الكتيب (١) .

ونلاحظ بصورة عابرة أنه لم يكن بد للفلسفة الألمانية ، لأنها تتخذ الوعي وحده منطلقا لها ، أن تضع في الفلسفة الأخلاقية ، حيث يشرنر الإبطال المختلفون عن الأخلاق الحقيقية . أن فيورباخ يحب الإنسان أكراما للإنسان ، والقديس برونو يحبه لأنه « جدير » بذلك (ويفلق ، ص ١٣٧) ، في حين أن القديس سانشو يحب « كل الناس » ، لأن ذلك يحول له في ملء الوعي الإنساني . (« الكتاب » ، ص : ٣٨٧) .

لقد سبق أن رأينا أعلاه - في العرض الأول - كيف استبعد الملاكون المقاربون 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 يستطيع 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 يفتنطون بمجرد فكرة تملك أي شيء كان ، حتى إذا كان هذا الشيء بعض الأسماك البالية » . (ص : ٥٤٩) .

أما أن « الكثيرين » لا يملكون إلا « بعض الأسماك البالية » فهذا ما يعتبره شيليفا نتيجة طبيعية تماما للذة التي يجنونها من ذلك .

ص : ٣٤٣ : « ألا يكون المرء إلا حائزا بسيطا ؟ كلا ، فحتى الآن لم يكن المرء حائزا مطمئنا إلى حياة قطعة من الأرض إلا بالسماح للآخرين أيضا بحياة قطعهم الخاصة ؛ لكن جميع الأشياء تخصني الآن . أنا مالك

(١) ان مجلة Betimmagen التي يستخدمها شترنر هنا تعني في وقت واحد « التنظيم »

كل الأشياء التي احتاجها واستطيع الاستيلاء عليها » .

لقد جعل سانشو من قبل الملاكين العقارين الصغار يستبعدون أنفسهم باحترام من الملكية الكبيرة ، وهو يفصل الآن الملاكين الصغار عن بعضهم بعضا . وأنه يستطيع الآن ان يمضي أبعد 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 يكفي ان ينتزع الاحترام من راسه ليُلغى بضربة واحدة تقسيم العمل وبنية الملكية التي تنشأ عنه . ويعطي سانشو مثالا عن هذا الاقتصاد السياسي الجديد في الصفحة ١٢٨ من « الكتاب » حيث يتنازع ابرة لا من البقال (١) بل من الاحترام ، وليس بالمال المدفوع الى البقال (٢) ، بل بالاحترام المقدم الى الابرة . وعلى أي حال ، فان هذا الاستبعاد الذاتي **المقتضي** لكل فرد من ملكية الغير الذي يهاجمه سانشو هو وهم حقوقي خالص . ففي ظل النظام الحالي للانتاج 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 بشترنر ، فذلك ما يتضح بما فيه الكفاية من العبارة الإضافية : « التي احتاجها واستطيع الاستيلاء عليها » . وأنه يوضح ذلك بمزيد من التفصيل في الصفحة ٣٥٣ : « اذا قلت : ان العالم يخصني ، فليست تلك بعد سوى صيغة جوفاء لا تتخذ معنى الا بقدر ما لا أنطوي على أي 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 يتقلب في « رابطته » على هذا الوضع المربك . لسوف نرى ان ملكيته الانانية ، الملكية بالمعنى فوق العادي ، ليست شيئا سوى الملكية العادية البورجوازية المتجلبية بفعل وهمه التكريسي .

فلنتختم بالحكمة التالية لسليمان : « اذا بلغ الناس مرحلة يفقدون عندها الاحترام للملكية ، فان كل واحد سيكون ملاكا اذن ... وعندئذ [في هذا الميدان ايضا سوف تزيد **الروابط** موارد الفرد وتضمن ملكيته

(١) Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصلي .

* * * * *

[العرض رقم ٣ : في المراحة بالمعنى العادي وفوق العادي .]
ذات صباح مضى المؤلف ، في لباس فاخر ، ليرى السيد الوزير يشهرون :

« بما ان الامور لا تسير بنجاح مع الصناعي » (لان وزير المالية رفض ان يعطيه الأرض والاعتمادات من أجل بناء مصنع خاص به ، ووزير العمل لم يعطه الاذن بانتزاع المصنع من الصناعي - انظر اعلاه بشأن الملكية البورجوازية) « فاني سوف اباري استاذ القانون هذا ؛ ان الرجل احق ، وانا الذي اعرف مائة مرة أكثر مما يعرف سوف انتزع منه المستعمين اليه » .

« لكن ، يا صديقي ، هل درست في جامعة وحصلت على درجة ؟ »
« كلا ، ولكن ما شان ذلك . اني املك سعة المعارف الضرورية من أجل هذا التعليم » . « اني آسف ، لكن المراحة ليست حرة في هذه المسألة . انا ليس عندي أي شيء ضدك شخصياً ، لكن الشيء الأساسي مفقود - شهادة دكتوراه - وانا الدولة اطالب بهذه الشهادة » - وتنهذ كاتب هذه السطور : « وهكذا ، فتلك هي المراحة الحرة . فلا بد للدولة صيغتي ومطلتي ، ان تمنحني قبلا القفزة على المراحة » .
وعندئذ رجع الى داره محطم المعنويات . (ص : ٣٤٧) .

ما كان يخطر في باله مطلقا ، في بلدان عالية التطور ، ان يسأل الدولة الاذن بمراحة استاذ في القانون . لكنه حين يتوجه الى الدولة بوصفها مستخدعة ويسألها المكافأة ، أي الأجور ، وبذلك يدخل هو نفسه مجال المراحة ، فان المرء لا يستطيع اذن ، بعد مباحثه السابقة عن الملكية الخاصة و Privati [المساوين] ، والملكية الجماعية ، والبروليتاريا ، والبراءات (ب) ، والدولة والاضاع القانونية (ج) ، الخ ، ان يفترض ان « التماسه سيتكفل بالنجاح » . وبالحكم على مآثره السابقة ، فان الدولة تستطيع في افضل الاحوال ان تعينه قيسا (Custos) (د) « للمقدس » في ملكية بوميرانية ما في المناطق الحراجية النائية .

(١) ان اربع صفحات من المخطوطة مفقودة هنا .

(ب) lettres patentes ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ج) Status ، باللاتينية في النص الاصل .

(د) Koster باللاتينية (قندلفت) . وهي عبلة 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 » (أ) و « العاجزين » (ص : ٣٥٤) .
فلننطس مرة أخرى في « المحيط الكئيب » لتعريفات « شترنر » عن المراحة .

« ان المراحة اقل » (اوه ، « اقل » !) « ارتباطاً بالنية في صنع شيء على احسن وجه ممكن منها بالنية في صنعه على احسن قدر من المنفعة والريح . ولهذا السبب لا يفرس الناس الا من اجل الحصول على مركز (دراسات غذائية) ، ويعتمدون الى التذلل والتملق ، ويشجعون الروتين والامام بالأعمال ، انهم يشتغلون من اجل المظاهر . وبالتالي فبينما يكون الهدف ظاهرياً **الإنجاز الجيد** ، فان الناس في حقيقة الامر لا يستهدفون الا صفة ناجحة وربما ربها نقدياً . ومن المؤكد ان احداً لا يريد ان يكون رقيقاً ، لكن الجميع يريدون ان يحزنوا تقدماً ... وكل واحد يخشى ان ينقل ، واكثر من ذلك ان يسرح » . (ص : ٣٥٤ ، ٣٥٥) .

فليكتشف صاحبنا المغفل كتاباً في الاقتصاد السياسي حيث يؤكد حتى بعض المنظرين ان المقصود في المراحة هو « الإنجاز الجيد » او « صنع شيء على احسن وجه ممكن » وليس « صنعه على احسن قدر من المنفعة » . وعلى اي حال ، سوف يجد في أي كتاب من هذا النوع ان المراحة عالية التطور ، في اطار الملكية الخاصة ، في انكثراً على سبيل المثال ، « تصنع » بالفعل « الشيء على احسن وجه ممكن » . ان الفئس التجاري والصناعي على نطاق ضيق لا يزدهر الا في اطار المراحة المحنودة ، بين الصينيين والألمان واليهود ، وعلى العموم بين الباعة المتجولين وصغار البقالين . لكن الباعة المتجولين انفسهم لا يرد ذكرهم على لسان قديسنا ؛ فهو لا يعرف الا المراحة بين الموظفين ومعلمي المدارس الزائدي العدد . وبغض نفسه هنا بوصفه النموذج الكامل للموظف البروسي الملكي . ولقد كان في مقبوره ايضاً ان يقدم كمثال على المراحة مسمى العاشية 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 كلافيينو ، الذي تحدث عنه النبي سرفانتس في الفصل الحادي والاربعين من العهد الجديد . ان سانشو يمتطي الحصان العالي للاقتصاد السياسي ويحدد الاجر الأدنى بواسطة

(١) في الاصل : «Der Vermögendes» ، وصني القادر ، والقوي ، والقني .

وب(في الاصل : «der Umvermögendes» ، وصني العاجز ، ومن لا حول له ولا قوة ، والوضع .

« القدس » . وصحيح انه يكشف هنا مرة أخرى عن حياته الفطري ويرفض بادية 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 شيليفا - دون كيشوت ، الأكثر جرأة والأعظم خبرة منه ، يقفز فوق السرج حتى يتسلق صاحبنا الفاضل سانشو كفل الحصان خلفه . ولا تكاد يد شيليفا تدبر البرغي المثبت على رأس الحصان ، حتى يندفع الحصان غالباً في الهواء وتصبح بهم جميع السيدات - وماريتورنا على رأسهن : « فلترافقكما الأنانية المتنفقة مع نفسها ، أيها الفارس المقدام ، وأنت يا حامل الدروع الأكثر اقداماً أيضاً ، ولتنجحاً في تحريرنا من شيخ مالايمرونو (١٩٢) ، من شيخ «القدس» ! وأنت أيها الشجاع سانشو ، حافظ على توازنك جيداً ، بحيث لا تسقط وتعاني مصر فابتون حين أراد أن يسوق عربة الشمس » .

« اذا افترضنا » (هذا هو يترنج في الافتراضات) « انه اذا كان النظام يخص ماهية الدولة ، فان الخضوع أيضاً قائم في طبيعتها » (انتقال بهيج بين «الماهية» و « الطبيعة » - تلك هي « المنزات » التي شاهدها سانشو أثناء طيرانه) ، « فأننا نلاحظ اننا اذا أخذنا بعين الاعتبار أولئك الذين في أسفل السلم » (مما لا ريب فيه انه يفقد أولئك الذين في الأعلى) « او اصحاب الامتياز ، فان المؤوسين مغبونون بصورة مطلقة ويندفعون ثمناً باهظاً جداً » . (ص : ٣٥٧) .

« اذا افترضنا .. فأننا نلاحظ اذن » . كان يجب ان نقرا : فأننا نفترض اذن . اذا افترضنا ان في الدولة « رؤساء » و « مؤوسين » ، فأننا « نفترض » ايضاً ان أولئك « مميزون » بالمقارنة مع هؤلاء . وعلى اية حال ، فأننا نستطيع ان نمزو 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 أنفه . بل اننا لا ندهش اذا رأينا القديس يفسر عواقب المزاحمة لا من المزاحمة نفسها بل من البيروقراطية ، ويجعل الدولة مرة أخرى تحدد الاجور * .

انه لا يترك ان التلذذات المستمرة في الاجور تنسف نظريته الجميلة بكاملها ؛ ومما لا ريب فيه ان دراسة ادق للاحوال الصناعية كانت تظهره على امثلة عن

* [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] انه لا يرى هنا ايضاً ان « ابتزاز » و « استغلال » الممال في العالم الحديث ربما الى المتفرغ الى الملكية ، وان الانتقال الى الملكية يتناقض بصورة مباشرة مع التأكيدات التي يبروها سانشو الى البورجوازيين الليبراليين [...] البورجوازيين الليبراليين الذين يزعمون انهم يمتنون الملكية الى الجميع بتجولة الملكية المقيدة .

صناعي « مبتز » و « مستغل » من قبل عماله وفقاً للعوانين العمومية للمزاحمة ، إذا لم تكن هذه التمايز الحقوقية والأخلاقية قد فقدت كل معنى ضمن إطار المزاحمة .

لشدة ما تنعكس العلاقات الأكثر عمومية في قحف سانشو الأوحـد بطريقة ساذجة وبورجوازية صغيرة ! ولشدة ما هو معني : بوصفه معلم مدرسة ، باستخلاص القواعد الأخلاقية من جميع هذه العلاقات ودخضها بمصادرات أخلاقية – هذا ما يبين بكل وضوح مرة أخرى بفضل الطابع القميء الذي تقلصت المزاحمة إليه عنده . ويجب أن نورد هذه الفقرة بصورة كاملة (١) « حتى لا يضيع شيء على الإطلاق » .

« وفيما يتعلق بالمزاحمة مرة أخرى ، فإنها تدل بوجودها حقيقة أن جميع الناس لا يسهرّون على أعمالهم ، ولا ينتهون إلى التفاهم فيما بينهم بخصوصها ؛ وهكذا ، على سبيل المثال ، يحتاج جميع سكان مدينة ما إلى الخبز ؛ وبالتالي فإن في مقدورهم أن ينتهوا بكل سر إلى اتفاق لإقامة مخبز عام . وبدلاً من ذلك ، فإنهم يتركون أمر تموين الخبز للخبازين المتنافسين . وكذلك فإنهم يتركون أمر تموين اللحم للقصابين . والخمر لتجار الخمر . الخ ... إذا كنت لا أعني بأعمالي ، فإنه لا بد لي إذن أن أكون راضياً بما يخطو الآخرون أن يقدموا لي . والحال أن الحصول على الخبز من شأني ، فإنا أريده وهو يلزمي ، ومع ذلك بتركه المرء للخبازين ؛ وبأمل على الأكثر في الحصول ، بفضل تنازعه وخصومتهم ومحاولاتهم للتغلب على بعضهم بعضاً . وباختصار يأمل المرء في الحصول ، بفضل مزاحمتهم ، على ميزة لا يستطيع المرء أن يتوقعها من الخبازين أعضاء النقابات الحرفية ، الذين يملكون الاحتكار الكامل والحصري للخبازة » (ص : ٣٦٥) .

إنه مما يميز صاحبنا البورجوازي الصغير أنه يوصي هنا مواطنيه البورجوازيين الصغار ، ضد المزاحمة ، بمؤسسة من نمط المخازن العامة التي كانت موجودة في أماكن متعددة في ظل النظام النقابي الحرفي والتي وضع حد لها من قبل نمط الإنتاج التراحمي الأقل كلفة . وهذا يعني أنه يوصي بمؤسسة من طبيعة محلية ما كان يمكن أن تستمر إلا في ظل شروط محبودة ضيقة ، وكان من المحتمل أن تزول مع قيام المزاحمة التي نسفت الإطار المحلي . لا بل أنه لم يتعلم من المزاحمة حقيقة أن « الطلب » على الخبز مثلاً يختلف من يوم إلى آخر ، وأنه لا يتوقف عليه مطلقاً ما إذا كان الخبز سيظل « من شأنه » في الغداة أو ما إذا كانت حاجته إلى الخبز سوف تكون في نظر الآخرين من شأنهم ، وما إذا كان سعر الخبز سوف يحدد ضمن إطار المزاحمة بتكاليف الإنتاج وليس بهوى الخبازين . أنه يجهل جميع تلك الشروط

(١) in extenss ، بالألمانية في النص الأصلي .

الجديدة التي خلقتها المزاخمة : الفناء الإطار المحي ، وانشاء وسائل المواصلات ، وتقسيم العمل المتقدم ، والتعامل العالمي ، والبروليتاريا ، والآلات ، النخ ، وتطلع القهقري بكل حين الى الدهنية البورجوازية الضمير الوسيطة . ان كل ما يعرفه عن المزاخمة هو انها « تنازع وخصومة ومحاولات للتغلب الواحد على الآخر » ؛ اما علاقاتها الاخرى بتقسيم العمل ، والعلاقة بين العرض والطلب ، النخ ، * فهذا ما لا يهتم به مطلقا . اما 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 المزاخمة 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 . واما البروليتاريون فقد نشلوا - على الاقل في مظهرهم الحديث - من المزاخمة بادى الامر ؛ ولقد سبق لهم ان اقاموا مرارا وتكرارا مشاريع جماعية انهارت دائما على آية حال لانها كانت عاجزة عن مزاخمة 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 بمجموعها . وحيث يمكن تطور المزاخمة 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 . اما ان « التفاهم » (كي نستخدم هذه الكلمة بمضامينها الاخلاقية) لا يصبح ممكنا الا بفعل المزاخمة وان « التفاهم » العمومي على طريقة سانشو مسألة ليست موضع البحث بسبب من المصالح الطبقية المتعارفة ، فهذا آخر اعتماتان حكيمتا . ان العلاقة الاثان من هذا المياري يوسعون على المصوم يؤسهم الناس الضيق بحيث يطغونه ابعاد التاريخ العالمي ، متوهمين ان الاحداث التاريخية التي كانت تشمل القسم الاكبر من العالم قد انفتحت الى حكمتهم بالضبط من اجل تسويتها « بالتفاهم » وايضاح جميع الامور المتعلقة بها . وان مثال سانشو لبيين الى اي مدى يمكن ان يضي المرء بمثل هذه الاوهام .

★★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يجب « عليهم ان ينتهوا الى تفاهم » بشأن مخبر عام . اما ان اولئك الذين يسميهم « حم » و « الجميع » يمثلون ، حسب المصور والاحوال ، افرادا هم انفسهم مفتعلون واصحاب مصالح متنوعة ، فان هذا لا يعني بالطبع صاحبنا سانشو . ان الافراد قد ارتكبوا دائما طوال مجرى التاريخ حتى يومنا الحاضر خطيئة انهم لم ينتهوا منذ البداية « الحكمة » الدكية جدا التي يتحدث بها بكل اطناب الفلاسفة الاثان عن الاحداث بعد وقوعها .

ان انعدام « التفاهم » الذي يسجله سانشو هنا بين افراد متزاحمين يقابل بصورة تامة عرصة اللاحق عن المزاخمة ويناقضه بصورة لا تقلّ عن ذلك كمّالا ، هذا العرض الذي يمكننا الاستمتاع به في « الشرح » . (ويغان ، ص : ١٧٣) .

« ان المزاخمة 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 « افراديا » ... وصحيح انه يتبين الآن ... ان جميع الناس لا يجلبون في المزاخمة ... مصلحتهم » .

« انه يتبين الآن » ان سانشو لا يعرف عن الصيد اكثر مما يعرف عن المزاخمة . 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 المزاخمة بالاخلاق بنفس الاسلوب الهادئ ، الرزين ، الجدير بالمجلات الصادرة عن الابريشيات .

« تلك الخيرات الجسدية التي لا يستطيع الانسان بصفته هذه » (!) « الاحتفاظ بها لنفسه ، بحق لنا ان ننتزعها منه . ذلك هو معنى المزاخمة ، معنى حرية الصناعة . واننا لنحصل ايضا 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 المأخوذة بعين الاعتبار » . وانه ليورد على انها مثل هذه الخيرات المكرسة « الحياة » ، و « حرية الشخص » ، و « الدين » ، و « الشرف » ، و « آداب السلوك » ، و « الحياء » ، الخ . (ص : ٣٢٥) .

في البلدان المتحضرة « يحق » لشرنر ان ينتزع جميع هذه « الخيرات المكرسة » ، ان لم يكن من « الانسان بصفته هذه » ، فعلى الاقل من البشر الفعليين ، بكل تأكيد بواسطة المزاخمة وفي ظل شروطها . ان الثورة الاجتماعية الكبرى التي حققتها المزاخمة التي حولت علاقات البورجوازيين ببعضهم بعضا وبالبروليتاريين الى علاقات نقدية خالصة ، وجعلت من جميع « الخيرات المكرسة »

الآفة الذكر سلما تجارية ، ودمرت بالنسبة الى البروليتاريين جميع العلاقات التقليدية والطبيعية ، مثلا العلاقات العائلية والسياسية ، جنبا الى جنب مسع بنيتها القوية الايديولوجية بأسرها - ان هذه الثورة الجارية لم تنطلق بالتاكيد من ألمانيا . ان ألمانيا لم تلعب الا دورا منفعلا فيها ؛ لقد اناحت ان تنزع منها خيراتا المكسرة حتى دون ان تتناول السعر الجاري لقاءها . وهكذا فان صاحبنا البورجوازي الصغير الألماني لا يعرف الا تأكيدات البورجوازيين المناققة عن الحدود الاخلاقية للمزاحمة البورجوازية التي تدوس كل يوم بالأقدام « الخيرات المكسرة » للبروليتاريين ، و « شرفهم » ، و « حياءهم » ، و « حريتهم الشخصية » ، بل تحرمهم حتى من التعليم الديني . اما سانشو فيأخذ هذه « الحدود الاخلاقية » ، التي هي مجرد ذريعة ، على انها « معنى » المزاحمة الحقيقي ، وبذلك فان واقع المزاحمة ، امام هذا المعنى ، لا يبقى له وجود .

ولخص سانشو نتائج أبحاثه عن المزاحمة في الصيغة التالية :

« هل المزاحمة حرة ، وقد أوثقتا الدولة ، هذا الحاكم وفقا للعبد البورجوازي ، بالف عائق ؟ » (ص : ٣٤٧) .

ان « المبدأ البورجوازي » لسانشو الصالح في كل مكان ، الذي يحصل « الدولة » « الحاكم » والذي يعتبر عوائق المزاحمة الناشئة عن نمط الانتساج والتعامل عوائق « تونق » بها « الدولة » المزاحمة ؛ ينادي به هنا مرة أخرى « باستياء » ملائم .

لقد سمع القديس سانشو « في هذه الاوقات الاخيرة » مختلف انواع المستحذلات يتردد صداها « من فرنسا » (راجع **ويغان** ، ص : ١٩٠) . وبضمنها تشبيه الأشخاص في المزاحمة والفارق بين المزاحمة والمباراة . بيد ان صاحبنا « البرليني المسكين » قد « أسعد هذه الاشياء الرائعة بفعل **الحماقة** » (**ويغان** ، 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 ذاك ، لأنها (يعني بعض الحقوقيين والسياسيين والحالمين البورجوازيين الصغار ، التجرجرين في ذيل حاشيتها) تؤسس حقها على هذا الحق . ان سانشو يباشر بهذه الاستعارة

في تكييف « الأشياء الرائعة » « القادمة من فرنسا » من الهاجرة البرلينية . . وسوف نطفر من فوق التأكيد السخيف الذي عالجناه اعلاه بأن « الدولة ليس لديها اعتراض ضدي شخصيا » وبذلك تعطيني الأذن بالمزاحمة ، لكنها تنكر علي « الشيء » (ص : ٢٤٧) ، وننتقل بصورة مباشرة الى برهانه على ان المزاحمة ليست في حال من الأحوال مزاحمة اشخاص .

« لكن ، أهم الأشخاص الذين يتزاحمون في واقع الامر ؟ كلا ، بل مرة أخرى الأشياء ، والأشياء وحدها ! في المحل الاول - المال - الخ . ان في المزاحمة مغلوبين دائما . بيد أن الامر يختلف حسبما يكون في الامكان الحصول على الوسائل الناقصة بواسطة الجهد الشخصي أولا يكون في الامكان الحصول عليها إلا بواسطة الخطوة وحدها ، على أنها هدية ، مثلا ان يكون الفقير ملزما بأن يتسرك للفني ثروته ، يعني ان يقدمها له كهدية » . (ص : ٢٤٨) .

« اننا تقدم له هدية » نظريته عن الهدية . (ويغلان ، ص : ١٩٠) . فليظفر في الفصل عن « المقد » في أي كتاب عن القانون ويعلم ما اذا كانت « الهدية » التي يلزم بتقديمها « هي هدية بعد . وبهذه الطريقة ، فان شترنر « يقدم هدية » لنا نقدنا لكتابه : لانه « ملزم بأن يتسرك لنا ، يعني ان يقدمه لنا كهدية » .

ان حقيقة أن واحدا من متزاحمين « أشياءهما » متساوية يدمر الآخر لا وجود لها بالنسبة الى سانشو . واما أن العمال يتزاحمون بالرغم من أنهم لا يملكون إية « أشياء » (بمعنى شترنر) ، فذلك حقيقة لا وجود لها أيضا بالنسبة اليه . وحين يلقي المزاحمة ، فانه يحقق إحدى الرغبات الأكثر تقوى « لاشتراكيينا الحقيقيين » ، الذين من المؤكد انه سيتلقى منهم أعمق الشكر . وهكذا فان « الأشياء وحدها » لا « الأشخاص » هي التي تتزاحم . ان الأسلحة وحدها تتقاتل ، لا الناس الذين يستخدمونها ، والذين تعلموا استخدامها ببراعة . فليس الناس هناك إلا كي يسقطوا صرعى . بهذه الطريقة ينمكس الصراع التزاحمي في أذهان معلمي المدارس البورجوازيين الصغار الذين يعزون أنفسهم ، في مواجهة بارونات اسواق البورصة المحدون ولوردات الاقطنان ، 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 الأكثر شيوعا وشعبية ، مثلا « المال » (الذي ليس على هذا القدر من الشعبية كما يبدو) . ان هذه « الأشياء » تتضمن فيما تتضمنه : ان يعيش المزارع في بلد أو مدينة حيث يستمتع بنفس الميزات التي يستمتع بها المزارعون الذين يصادفهم ؛ 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 مانتستر ، او في مرحلة أبكر صانع سفن في هولندا ؛ ان تقسيم العمل في فرعه الصناعي - كما في الفروع الأخرى المستقلة عنه - الاستقلال كله - قد أصبح متقدما جدا ؛ ان وسائل المواصلات تؤمن له نفس أسعار 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 والمخابر ألاماة ، لكن التي تقرر ، لسوء الحظ ، المزاحمة والقدرة على المزاحمة ، هي « أشياء » لا يستطيع الحصول عليها « بواسطة الجهد الشخصي » ولا أن « تهدى اليه » بفعل « نعمة » « الدولة » ، (راجع ص : ٣٤٨) . ان الدولة البروسية ، التي جريت أن « تقدم » كل هذا الى شركتها التجارية لما وراء البحار (See handlung) (١٩٣) تستطيع أن تقدم اليه أفضل المعلومات عن هذا الموضوع . انه سانشو ينكشف هنا بوصفه الفيلسوف البروسي الملكي للشركة التجارية لما وراء البحار ، وذلك بإعطائه شرحا مفصلا عن وهم الدولة البروسية بشأن جبروتها وعن وهم الشركة التجارية لما وراء البحار بشأن قدرتها على المزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فمن المؤكد ان المزاحمة بدأت بوصفها « مزاحمة اشخاص » يملكون « وسائل شخصية » . ان تحرير الأرقاء الأقطاعيين ، هذا الشرط الأولي للمزاحمة ، والتراكم الأول « للأشياء » قد كانا عمليين « شخصيين » خالصين . وبالتالي فإذا 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 إرادته ووعيه الأتاني فوق العادي ، 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 الامر الى المناداة بان « طبيعة » الفارق بين الشخصي والمادي مقدسة ، ومثل ذلك « مفهوم العلاقة » بين هاتين الصفتين ، وبذلك تخلى عن دور « الخالق » في مواجهتهما . بيد ان هذا الفارق المقدس في نظره ، كما يطرحه في الفقرة الواردة ، يمكن التغاؤه تماما دون أن يؤدي ذلك الى ارتكاب « التدنيس الأشد مفعلة » . فلو لا بلغه هو نفسه اذ يجعل الوسائل المادية تكتسب بفعل الجهد الشخصي وبذلك يحول الجهد الشخصي الى قوة موضوعية ، ومن ثم فانه يستطيع بكل هدوء ان يطالب الآخرين ، على الصعيد الأخلاقي ، بان يتخلوا موقفا شخصيا منه . ولقد كان في مكتة الكيكيين ، بالطريقة ذاتها بالضبط ، ان يطلبوا من الإسبان الا يطلقوا النار عليهم بالبندق ، بل يهاجموهم

بقضائهم أو ، وفقاً لاقتراح القديس سانسو ، « يمسكوا بهم من حلقهم » كيما يتخذوا موقفاً « شخصياً » منهم . إذا كان شخص ما قد اكتسب ، بفضل الغذاء الجيد والتربية اليقظة والتدريب الجسدي ، قوة ورشاقة جسديتين كبيرتين ، في حين أن شخصاً آخر لم يتمكن قط ، من جراء الغذاء الرديء وغير الصحي وما يترتب عليه من سوء الهضم ، وكنيجة للاهمال في الطفولة واضطراره إلى القيام بجهود مفرطة ، من اكتساب « الأشياء » الضرورية من أجل تنمية عضلاته - كي ندع جانباً مسألة التحكم فيها على هواء - فإن « الجهد الشخصي » للشخص الأول يشكل إذن قوة مادية خالصة بالنسبة إلى الشخص الثاني . أنه لم يكتسب « الوسائل التي كان يفتقر إليها بواسطة الجهد الشخصي » ، بل الأمر على النقيض من ذلك ، إذ هو يدين « بجهد الشخص » إلى الوسائل المادية المتوفرة له . وفيما عدا ذلك ، فإن تحويل الوسائل الشخصية إلى وسائل مادية والوسائل المادية إلى وسائل شخصية ليس سوى مظهر من مظاهر المراحة ولا ينفصل عنها البتة . إن المطالبة بوجوب المراحة بالوسائل الشخصية وليس بالوسائل المادية يؤول إلى المصادرة الأخلاقية بأن المراحة 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 المراحة :

« تمناني المراحة من هذه البيئة الأساسية ، ألا وهي أن كل امرئ لا يملك تحت تصرفه الوسائل من أجل المراحة ، لأن هذه الوسائل لا تنشأ عن الشخصية بل عن الاحتمال . إن الغالبية لا يملكون وسائل ، وبالتالي » (أواه ، يا لها من « بالتالي » !) « لا يملكون شروى نعيم » . (ص : ٣٤٩) .

ولقد سبق فاشترنا إليه أعلاه بأن الشخصية نفسها في المراحة مسألة احتمال ، في حين أن الاحتمال شخصية . إن « الوسائل » من أجل الدخول في المراحة ، المستقلة عن الشخصية ، هي شروط الإنتاج والتعامل للأشخاص أنفسهم ، التي تظهر ضمن إطار المراحة على أنها قوة مستقلة بالقياس إلى هؤلاء الأشخاص : على أنها وسائل عرضية بالنسبة إليهم . إن تحرير الناس من هذه القوى يتحقق ، وفقاً لسانشو ، بأن ينتزع الناس من رؤوسهم الأفكار عن هذه القوى ، أو بالأحرى التشوّهات الفلسفية والدينية لهذه الأفكار - سواء بالترادف اللغوي «Vermögen» و «Vermögen» أم المصادرات الأخلاقية (مثلاً فليكن كل واحد « أنا » جباراً) ، أم بالتكثيرات المضحكة والتبجح الهزلي العاطفي ضد « المقدس » .

(١) Vermögen ، مذهب مناه « خيرات ، لذة » ، و Vermögen فعل مناه « يتقدم ، يستطيع » .. وإن هتترن بتلاعب بالكلمتين ومعنييهما المختلفين .

لقد استمعنا الى الشكوى المقدمة من قبل بان « الأنا » في المجتمع البورجوازي الحالي، بصورة خاصة بسببمن الدولة، لا تستطيع تحقيق قيمتها ، اي لا تستطيع ان تستخدم « قدراتها » [Vermögen]. . واننا لنعلم الآن بلاضافة الى ذلك ان « الفردية » لاتمنح « الأنا » الوسائل من اجل المراحة ، وان « قوتها » ليست قوة في حال من الاحوال ، وانها تظل « لا تملك شروى تقير » ، بالرغم من ان كل شيء باعتبارله شيئاً هو ملكيتها أيضا . * ان تناقض الانانية المتفقة مع نفسها تام هنا. بيد ان جميع هذه « السيئات » الخاصة بالمراحة سوف تتلاشى حين يصبح « الكتاب » جزءاً من وعي الناس العام . وحتى ذلك الحين يثابر سانشو في تجارته بالافكار ، دون ان يحقق على أي حال « انجازاً جيداً » او « يصنع الأشياء على احسن وجه ممكن » .

١١ - العصيان

ان نقد المجتمع بشكل الحد الاخير لنقد العالم القديم ، العالم المقدس . واننا نحقق بواسطة العصيان قفزة الى العالم الجديد ، العالم الاناني .

لقد شاهدنا من قبل في « المنطق » ماهو العصيان بصورة عامة : انه رفض احترام المقدس . وعلى اية حال ، فان العصيان يكتب هنا فضلاً عن ذلك طابعاً علياً خاصاً .

- الثورة = العصيان المقدس .
- العصيان = الثورة الانانية او الدينوية .
- الثورة = قلب النظام القائم .
- العصيان = انقلاب ذاتي .
- الثورة = عمل سياسي او اجتماعي .
- العصيان = عملي الاناني .
- الثورة = قلب ما هو موجود .
- العصيان = وجود القلب .

الخ ، الخ . ص : ٢٢ } وما يليها . ان الطريقة التي استخدمها البشر حتى الوقت الحاضر من اجل قلب العالم الذي يجدون انفسهم فيه لا بد من اعلانها بالطبع مقدسة أيضاً ، ومعارضتها بطريقة « شخصية » من اجل سحق العالم القائم .

* [ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة : [ان الفارق بين المعية وأنظاهرة يفرض نفسه هنا بالرغم من سانشو .

ان الثورة « تستقيم » في قلب النظام القائم [Zustand] (١) أو وضع (ب) الدولة ، والمجتمع ؛ وبالتالي فهي عمل سياسي أو اجتماعي . ان العصيان ، « بالرغم من ان قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاق مطلقا ، بل يرتب عن استيلاء الناس من انفسهم » . انه انتفاضة للأفراد ، نهوض دونما اعتبار للمؤسسات التي تنبثق عنه . انه الثورة تستهدف مؤسسات جديدة ؛ والعصيان يؤدي بنا الى وضع لا نسمح فيه بعد الآن للمؤسسات ان تأسرنا ، بل على العكس من ذلك ننظم انفسنا بانفسنا . ليس هو صراعا ضد النظام القائم ، لانه 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 ان هدي ليس بعد الآن قلب النظام القائم ، بل الارتفاع فوقه ، فإن غرضي وعلمي ليسا سياسيين أو اجتماعيين ، بل انسانيان لانهما موجهان نحوي ونحو فرديتي على وجه الحصر . (ص : ٤٢١ ، ٤٢٢) .

ان المثقفين الطرفاء يتلافون (ب) . ان ما نادى به الصوت الصارخ في البرية قد تحقق الآن . ان العنيد يوحنا الممدان « شترنر » قد وجد مسيه القدس (ج) في شخص « الدكتور كوهلمان من هولستين » . اصفوا .

« لا ينبغي لك ان تحطم أو تدمر ما يعترض طريقك ، بل تدور حوله وتركه جانبا . وحين تكون قد دوت حوله وتركته جانبا ، فانه سيكشف عن الوجود من تلقاء ذاته ، لانه لن يجد دعما بعد الآن . » Das Reich des Geistes, etc. Geuf ملكوت الروح | ١٨٤٥ ، ص : ١١٦) .

ان الفارق بين الثورة والعصيان على طريقة شترنر ليس كما يحسب شترنر ان الثورة عمل سياسي واجتماعي بينما العصيان عمل اناني ، بل ان الثورة عمل في حين ان العصيان ليس عملا على الاطلاق . ان كل سخر النقيضة التي يقدمها شترنر 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 ، والايرلنديين ، والارقاء الروس ، وعلى الموم عند الشعوب غير المتحضرة ، فقله كان يستطيع ان يجد فيها الاشكال التي يراوده إحساس غامض عنها حين خلق « عصيانه » الايديولوجي . وفيما عدا ذلك ،

(١) Zustand ، الأوضاع ، الثورة .

(ب) Les beaux esprits se rencontrent ، بالفرنسية في النص الاصل .
(ج) قمة لألم بالانقلاب هنا غير قابل للترجمة : Heilles = منيد ، مضال ، Heiling = قديس

فاذا هو عني بالأفراد الفعليين ، « الموجودين » في كل ثورة ، وكذلك بشروط وجودهم ، فبدلاً من أن يكتفي بالآنا الخالصة و « النظام القائم » ، وبكلام آخر الجوهر (عبارة جوفاء لا يتطلب قلبها ثورة ، بل يكفي لذلك فارس رحالة مثل القديس برونو) ، فقله كان ينتهي أذن إلى أن يفهم أن كل ثورة ، وكذلك النتائج التي تؤدي إليها ، قد تقرر بتفعل هذه الشروط الحياتية للأفراد ، بفعل حاجتهم ، وأن « العمل السياسي أو الاجتماعي » لم يكن في حال من الأحوال متناقضاً مع « العمل الإنساني » .

أن عمق نظرة القديس سانشو إلى « الثورة » ينضج من الصيغة التالية : « أن العصيان ، بالرغم من أن قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاقه مطلقاً » . وأن هذا لينضم ، على سبيل المعارضة ، أن نقطة انطلاق الثورة « قلب النظام القائم » ، وبكلام آخر أن الثورة تنشأ عن الثورة . ومن جهة أخرى فإن العصيان « يترتب عن استياء الناس من أنفسهم » ؛ أن هذا « الاستياء من الذات » يتلاءم بصورة رائعة مع العبارات الجوفاء التي صادفناها من قبل عن الفردية و « الأناني المتفق مع نفسه » ، الذي يستطيع على الدوام أن يمضي « في سبيله الخاص » ، والذي يغيب دائماً لوجوده والذي هو في كل لحظة ما يستطيع أن يكونه . أن 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 ، تعبّر إيديولوجي عن هذه الشروط نفسها ؛ فهو لا يتجاوزها في حال من الأحوال ولا يخرج عن إطارها ، بل يشكل أحد عناصرها . إن الحالة الأولى تقود إلى الثورة كما يعتقد سانشو وبالتالي فإنه لا يتبقى من أجل تفسير العصيان سوى الحالة الثانية ، ألا وهي الاستياء الأخلاقي . أن « النظام القائم » هو ، كما نعلم ، « المقدس » ؛ وبالتالي « الاستياء من الذات » يرتد إلى الاستياء الأخلاقي حبال أنا تعتبر على أنها المقدس ، أي حبال امرئ مؤمن بالمقدس ، وفي « النظام القائم » . ولا يمكن أن يخطر إلا في بال معلم مفسدة قائم أن يؤسس حجة عن الثورة والعصيان على الرضى والاستياء ، وهما مزاجان يميزان كليا الحلقة البورجوازية الصغيرة التي يشتق القديس سانشو الهاماته منها كما نرى ذلك بصورة متصلة .

إننا نعرف من قبل معنى الصيغة التي ننص على « التخلف من النظام القائم » ، ذلك هو الوهم القديم القائل أن الدولة سوف تنهار من تلقاء ذاتها حالما يتخطى عنها جميع أعضائها وأن المال يفقد كل قيمته إذا رفض العمال جميعاً قبوله . أن هذه العبارة تكشف ، حتى في شكل افتراضي ، كل الوهم والعجز اللذين تتصف بهما هذه

الامنية الورعة . 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 عطلاً تجلوا - ذلك ايضا نتاج للشروط القائمة وعنصر لا ينفصل عنها . ان هذا الارتفاع بالا فكار 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 يعانها 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 الدوام هؤلاء البشر بالضبط وما كان يمكن لها قط ان تتحول دون ان يتحول هؤلاء البشر انفسهم ، الامر الذي يتطلب ان يكونوا « مستائين من انفسهم » في الاوضاع السابقة . وانه ليجب 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 « نغور » سانشو ، لا بد له ان « يسمح » بان « ينظم » من قبل « نحن » ؛ وبالتالي فان الثورة والعصيان لا يتميزان الا بقدر ما يكون هذا الامر شعورياً في الثورة ، في حين ان البشر ينظرون على الاوهام بشأنه في العصيان . ومن ثم فان سانشو يوصل « نجاح » العصيان او عدم نجاحه شرطياً . وليس من الواضح لماذا يجب الا « ينجح » ، واقل وضوحاً من ذلك لماذا يجب ان ينجح ، ما دام كل عاصٍ يمضي في سبيله الخاص . ولا بد للشروط الدنيوية من التدخل كي تبين للعاصين 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 يقلبه لا ينهض فوقه ، وحين ينهض فوقه لا يقلبه ، ولو بقدر ما يشكل هو نفسه أحد عناصر وجود هذا النظام . وفيما عدا ذلك ، فلا « القلب » بعد ذاته ، ولا « النهوض » بعد ذاته ، يخبرنا بأي شيء على الاطلاق : اما ان « النهوض » يمكن ان يحدث في الثورة كذلك ، فهذا ما كان في مقدور سانشو ان يشاهده في حقيقة ان « **فلتنهض** » (١) (١٩٤) قد كان شعراً شهيراً في الثورة الفرنسية .

(١) «levons-nous» بالفرنسية في النص الاسلي

« ان الثورة تأمرنا » (١) « ان نخلق مؤسسات ، والمعيان يستحثنا الى الانتصاب او النهوض (٢) . ولقد كانت الازدهان الثورية مشغولة باختبار دستور ، والمرحلة السياسية بأكملها تقلي بالصراعات الدستورية والمسائل الدستورية ، بالضبط كما ان الاشخاص الموهوبين اجتماعيا قد كشفوا عن ابداعية فوق عادية فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية (الكتاب (١٦٥) وما شابه) . ان العاصي يطمح الى الحياة بدون دستور » . (ص : ٢٢٢) .

اما ان الثورة الفرنسية جرت المؤسسات في اذبالها ، فذلك حقيقة واقعة ؛ واما ان [Empörung] مشتقة من كلمة Empor (ب) ، فذلك حقيقة واقعة ايضا ؛ واما ان الناس قاتلوا اثناء الثورة وما بعدها من اجل الدساتير ، فذلك حقيقة واقعة اخرى ، كما انها حقيقة ان أنظمة اجتماعية مختلفة قد رسمت خطوطها ؛ وليست حقيقة اقل 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 لسماره 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 » ، ذكرنا للأنظمة الاجتماعية . ان الناس قد اهتموا ، في عصر البورجوازية ، بالمسائل الدستورية ، « بالضبط كما » ابتكرت أنظمة اجتماعية متنوعة في الزمان 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 أدت 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 للاشخاص المبدعين الموهوبين اجتماعيا » ، بل من قبل حالة القوى المنتجة .

(١) يستخدم شترنر ثلاث كلمات لذلك خطأ مشتركا : « Einrichtung » - ترتيب ، مؤسسة - والمترادفين « Sichoutrichten » « Emporrichten » - الوقوف ، النهوض ، الانتفاضة .
(ب) « Empörung » - انتفاضة ، معيان ؛ « Empor » - فوق ، عال .

لكن « الماسي بطمع الى الحياة بدون دستور » ! ان ذلك « المولود حرا » ،
الذي حطم منذ البداية جميع العوائق ، بطمع في آخر الزمن للاستغناء عن الدستور .

ولا بد ان نذكر فضلا عن ذلك ان مختلف انواع الاوهام السابقة لصاحبنا المغفل
قد اسهمت في تكوين مفهوم سانشو عن « العصيان » . وانها لتتضمن فيما تتضمنه
اعتقاده بان الافراد الذين يصنعون ثورة مرتبطون برباط ايدولوجي وان « رفهم
لراية الثورة » يقتصر على تمجيد مفهوم جديد ، فكرة ثابتة ، شبح او طيف - المقدس .
ويجعلهم سانشو ينتزعون هذا الرباط المثالي من رؤوسهم ، وبذلك يصبحون في مخيلته
عصابة فوضوية من الرعاع لا تستطيع الآن على الاكثر الا ان « تعصى » . وبلاضافة
الى ذلك ، فقد سمع ان الزاحمة حرب الجميع ضد الجميع ، وان هذه الصيغة ،
المتزجة بثورته المجردة من طابعها المقدس ، تشكل العامل الرئيسي « لعصيانه » .

« حين ابحث عن مقارنة من اجل مزيد من الوضوح يخطر في بالي ، ضد
توقعاتي - تأسيس المسيحية » . (ص : ٤٢٣) . ونعلم هنا ان « المسيح
لم يكن ثوريا بل عاصيا انتصب ونهض » (١) . ولذا لم يمن الابرار واحد :
« كونوا حكماء كالافاعي » (المصلر ذاته) .

وحتى يكون « لتوقعات » سانشو وكلمة « واحد » معنى ، لا بد من حذف
النصف الثاني من العبارة التوراتية التي يشهد بها : « وودعاء كالحمام » (انجيل
متى : ١٠ ، ١٦) . هذا المسيح ملزم بان يمثل هنا للمرة الثانية بصفته شخصا
تاريخيا كيما يلعب ذات الدور الذي لعبه المغول والزنوج اعلاه . اما ما اذا كان المسيح
مثالا على العصيان ام ان العصيان هو الذي يجب ان يكون مثالا على المسيح ، فهذا
امر مجهول . ان سداجة قديسنا المسيحية الالمانية تتلخص كليا في هذه العبارة : ان
المسيح قد انضبط بتابع حياة العالم الوثني بكامله ، الامر الذي كان لا بد ان يؤدي على
اية حال (يجب ان نقرأ ذلك : بدونه (ب)) « بالهولة القائمة الى الاضمحلال مثل نبتة
ذابلة » (ص : ٤٢٤) . يا لها من زهرة ذابلة للبلاغة المقدسة! انظر اعلاه عن « الاقذمين » .
وفيما عدا ذلك ، لؤسن كي افهم (ج) ، او كي اجد « مقارنة من اجل مزيد من
الوضوح » .

(١) بتلابب شترنر هنا ايضا بمعنى الالفاظ : Empörer = عامس ، و Sichernrichten =

التصيب .

(ب) بتلابب الالفاظ : « على اية حال » (Ohnchin) تشبه في الالمانية كلمة «بدونه» (Ohne ihn)

(ج) Credo ut intelligam ، بالالمانية في النص الاسلي .

ان امثلة لا تحصى قد بينت لنا من قبل انه لا يخطر في بال قديسنا في جميع المناسبات سوى التاريخ القديس ، 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 اله الغرام ، اله الحب ! » - ومهما يكن من امر ، فان العهد الجديد ، « ضد جميع التوقعات » ، قد كتب بالاعريقية ، و « التعريف » المسيحي وارد كما يلي : *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν* [الله محبة] (رسالة ايقديس يوحنا الاولى ، ٤ ، ١٦) ، في حين ان « اله الغرام ، اله الحب » ، يسمى *Ερως* . وهكذا لا يبرح امام سانشو ان يفسر كيف استطاع « النقاد اليهود » ان يحققوا التحول من *ἀγάπη* الى *Ερως* . وفي هذه الفقرة من « الشرح » ، يقارن المسيح - من اجل مزيد من الوضوح - مرة اخرى - مع سانشو . وعلى اية حال فلا بد لنا ان نعرف بان ثمة شبهة بارزا بينهما . فكلاهما « كائنات جسدانيان » ، والورث السعيد يؤمن على الاقل بوجود كليهما ، بل باوحدتهما . اما ان سانشو هو المسيح الحديث - تلك هي « الفكرة الثابتة » التي « يستهدفها » منذ البداية هذا الانشاء التاريخي باسمه .

ان فلسفة العصيان ، التي قدمت لنا في شكل نقائض 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 وضعا معينا خاصا يسمى الى الارتفاع فوقه دونما اي اعتبار للشروط العامة . انه يسمى كي يتخلص من النظام القائم بقدر ما يمثل هذا النظام غلا يقيده ، وفيما عدا ذلك فانه يسمى ، على العكس من ذلك ، الى الاندماج فيه . ان الحائك الذي « يرتفع » كي يصبح صاحب مصنع يتخلص بذلك من نوله ويتخطى 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 بترادفات شترنر . «*Emporkömmlinge*» (الى فوق) ، «*Emporkommener*» (الذي يرتفع الى اعلى) ، «*Empörer*» (عاص) ، وهي جميعا مشتقة من «*Empora*»

★ [ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] تلك هي المبادئ الاخلاقية المتبدلة للبرجوازي الصغير الذي يعتقد ان كل شيء سوف يسر على خير ما يرام في هذا العالم اذا حاول كل امرئ من هؤلاء نفسه ان ينتج ثمر الامكان ، دون ان يبنى بمسألة سيرة العالم .

فان سائر تفاخرات شترنر القتالية تنتهي في استنتاجات اخلاقية من خرافات جيلبرت وتفسيرات تأملية لتفجعات الانسان البورجوازي .

لقد راينا حتى الآن ان المصيان هو اي شيء يحلو لك ، باستثناء الفعل . ونعلم 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 « عصبانا » 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 توفعه الا من مثل هذا الفرد غير الفاعل .

ونعلم بالمناسبة اصل العامة ، ويمكننا ان نكون على ثقة سلفا انها خلقت من قبل « عقيدة » ، والايمان بهذه العقيدة ، بالقدس ، الذي يظهر هنا ، على سبيل التغيير ، في صورة وعي الخطيئة :

« ان الاستيلاء **خطيئة** ، جريمة - تلك هي العقيدة التي بفضلها وجدت العامة ... ان وعي الخطيئة القديم هو **وحده** المسؤول عن ذلك » (ص : ٣٤٢) .

ان الاعتقاد بان الوعي 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 بالمعارات التالية :

« اقول لنفسي : حيث يمتد سلطاني ، فذلك هي ملكيتي ، وادعني 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 ، وبصوغ وضعه الواقعي في صورة علاقة قوة - وان هذا الاسهب 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 المحققة ، الفعلية ، المسجلة في حساب راسماله ، من ملكيته الممكنة ، « شعوره بالقوة » غير المحقق ، التي يسجلها في حساب الارباح والخسائر . وذلك اسهام في دراسة محاسبة الملكية بالمعنى فوق العادي .

ان الالهية التي يجب ان نسيغها على هذه العبارة الهيبة : « اقول لنفسي » ،
بسيط سانشو اللثام عنها في فقرة وردت من قبل :

« اقول لنفسي » . . . اذن فكل ايضا : بكل معنى الكلمة ، ثروة فارغة » .

ويستطرد سانشو :

ان « الاناني » يقول « للعامة المعدمين » كيما « يقضي » عليهم : « استولوا
على ما في متناول ايديكم وخفوا ما تحتاجون اليه ! » (ص : ٣٤١) .

اما مبلغ « فراغ » هذه « الثروة » ، فهذا ما يتضح للعيان في الحال من المثال
التالي :

« اني لا ارى في ثروة المصري شيئا غريبا اكثر مما يرى نابليون في اراضي
اللوك بلدانا غريبة . نحن » (لقد حولت « انا » بصورة مباهغة الى « نحن »)
لا نخاف على **الاقلال الاستيلاء** على هذه الثروة ، واننا ننشد كذلك الوسائل
من اجل القيام بذلك . وهكذا فاننا ننزع عنها **طابع الاغتراب الذي كنا**
نخافه » (ص : ٣٦٩) .

اما ان سانشو لم « ينزع طابع الاغتراب » عن ثروة المصري الا بصورة ضئيلة
جدا : فهذا ما يشته في الحال بنصبته الطيبة النية الى العامة بان « تستولي » عليها
عنوة . « فلنستول 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 « **الرسال المرجان** » (١١٧) وفي التقويم الرسمي لدوقية ناسو .
وفي الوقت الحاضر ، فان **الميل الالهية** (T) لسانشو مقصورة على الريف ، على

(T) Tendances incendiaires ، بالانكليزية في النص الاسلي .

الدعاية بين الشغيلة الزراعيين وخدامات المزارع ، ولا تمس المدن ، وهو برهان آخر على المدى الذي بلغه في « نزع طابع الإغتراب » عن الصناعة الكبرى . ومهما يكن من أمر . فإننا نود أن تقدم منا مقتطفات كاملة قدر الامكان من الوثيقة الثمينة ، التي لا يجوز ضياعها ، كي « نسهم بقدر ما في استطاعتنا في نشر شهرة مستحقة تماما » . (ويضان ، ص : ١٩١) .

ولقد ورد النداء في الصفحة ٣٥٨ وما يليها ، وبدأ كما يلي :

« ولكن ما الذي يضمن ملكيتكم ، أنتم يا أصحاب 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 انفسنا . ومن بعد حقيقة انكم تستخدمون العنف ضدنا . هذا يسير على ادوع صورة (أ) ! فلنواصل :

« اذا كنتم ترغبون في احترامنا . اذن فاشترروه بسعر مقبول منا .. انا لا نطلب الا سعرا عادلا » .

اولا يريد المصاة ان يبيحوا احترامهم « بسعر مقبول » ومن بعد يجعلون « الانصاف » محكلا للسعر . اولا سعر اعتباطي ، ومن بعد سعر محدد بالقوانين التجارية ، وبتكاليف الانتاج ، والعلاقة بين المرض والطلب ، وذلك بصورة مستقلة عن كل اعتبار .

« انا نوافق على ان نتخلي لكم عن ملكيتكم بشرط ان تموضوا بصورة مناسبة عن هذا التخلي .. سوف تتاون بالويل والثبور اذا لمسنها .. بدون العنف لن نحصل عليها » (أي المحار التي يستمتع بها أصحاب الامتيازات) .. « انا لا ننوي ان نأخذ منكم شيئا ، لا شيء على الإطلاق » .

اولا « نتخلي عنها » لكم ؛ ومن بعد نأخذها منكم ولا بد لنا من استخدام « العنف » ؛ واخيرا فإننا لا ننوي ان نأخذ منكم شيئا على أي حال . انا نتخلي عنها لكم في حال تخليكم عنها من تلقاء انفسكم ؛ في لحظة من الاستنارة ، وهي اللحظة الوحيدة التي تمر بنا ، ترى ان هذا « التخلي » يعادل « الأخذ » 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 ، وأنتم تقدمون لنا بضعة بنسات لقاء ذلك . خلوا اذن مقدارا مساويا لقاء عملكم ايضا ... ليس ثمة مساواة على الإطلاق ! » .

Cela va à merveille ! m

، بالفرنسية في النص الأصلي .

ان الشفيلة الزراعيين « العصاة » ينكشفون على انهم « خليقات » شترنرسة حقيقية .

« انتم لا توافقون على ذلك ؟ انتم تتخيلون ان عملنا يكافا بسخاء بذلك الاجر ، لكن عملكم ، من جهة اخرى ، يسوي عدة الوف . لكن اذا ام قدردوا عملكم بمثل هذا السمر 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 تتناولوها ، فسرعان ما تكونون اكثر كي تكسبوا المزيد ، ولو انكم قدمتم عملا يترأى لنا انه يسوي عشر ومائة مرة اكثر من عملنا الخاص ، اذن (آه ، ايها الخادم الشجاع والوفي !) ، « فقد كنتم تحصلون لقاءه على مبلغ اعظم مائة مرة ؛ واننا ، من جانبنا ، نفكر ايضا في ان نصنع لكم اشياء سوف تدفعون لنا لقاءها اكثر من الاجر اليومي المعتاد .

اولا يشكو العصاة من انهم يتناولون اجورا ضئيلة على عملهم . وعلى اية حال ، فانهم يعدون في نهاية الامر بانهم اذا ما اعطوا اجرا يوميا على فسوف ينتجون العمل الذي سوف يستاهل ان يدفع لقاءه « اكثر من الاجر اليومي المعتاد » . وفيما عدا ذلك ، فانهم يعتقدون 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 اتجزوا الماثرة الاقتصادية التي تستقيم في تحويل الربح - هفا الشكل الضروري من الراسمال ، الذي سوف يفتون بدونه جنبا الى جنب مع الراسمالي - الى اجور ، فانهم يحققون معجزة دفع « مائة مرة اكثر » مما يتناولونه لقاء « عملهم الخاص » ، اي مائة مرة اكثر مما يكسبون . « هذا هو معنى « العبارة آنفة الذكر ، اذا كان شترنر » يعني ما يقول » . لكن اذا كانت تلك مجرد خطيئة اسلوب 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 اي عمل مجرد عامل واحد . وبالتالي فان سانشو في هذه الحال ، كما هي الحال دائما ، يترك الاشياء جميعا على حالها دون اي تبديل .

« سوف نتفاهم جيدا اذا اتفقتنا فقط على انه لا حاجة لاي امرى بعد الان ان يهني اي شيء الى الآخر . وعندئذ فاننا على الأرجح سوف نمضي حتى ندفع اسعارا لائقة للمقعدين ، والمرضى ، والمسنين ، كيلا يموتوا جوعا وعوزا ، ذلك اننا اذا كنا نريدهم ان يعيشوا ، فانه من

المناسب ان تدفع من اجل تحقيق ارادتنا. اقول تدفع من اجل، وبالتالي فاني لا اقصداية صفقات بائسة » .

هذا الفصل العاطفي عن المقيدين ، الخ : يقصد منه البرهان على ان شغيلة سانشو الزراعيين العصاة قد «ارتفعوا» سلفا الى ذلك المستوى من الوعي البورجوازي حيث لا يريدون ان يهدوا او يتلقوا أية هدايا ، وحيث يعتبرون ان كرامة ومصالح الفريقين المرتبطين بعلاقة تؤمن حالما تحول هذه العلاقة الى صفقة .

ان هذا النداء الراعد للشعب العاصي في مخيلة سانشو متبوع بتوجيهات من اجل استخدامه في شكل حوار بين ملاك عقاري واجرائه ، والسيد يتصرف هذه المرة مثل شليفا والاجراء مثل شنرنر . وفي هذه التوجيهات تفسر الاضرابات (آ) الانكليزية والتحالفات العمالية (١٩٨) الفرنسية ، بصورة قبلية ، بالطريقة البرلينية .

الناطق باسم الاجراء : « ما الذي تملكه اذن ؟ » .

الملاك العقاري : « عندي ملكية تبلغ ألف مورجن (ب) » .

الناطق : « وأنا شغيل عندك . وبالتالي فاني لن ازرع ارضك الا لقاء اجر يومي ياوي ثاليرا » .

الملاك : « في هذه الحال سوف استأجر رجلا آخر » .

الناطق : « لن تجد احدا ، لاننا نحن الاجراء لن نعمل في المستقبل بأية شروط أخرى ، واذا وجدت احدا يقبل بأن يتناول اقل ، فليأخذ حذره منا . فحتى الخادمة تطلب الآن هذا الاجر . وانت لن تجد بعد الآن احدا لقاء اجر اقل » .

الملاك : « اوه ! سوف يصيبني الدمار اذن ! » .

الاجراء (في جوفة واحدة) : « لا تتمجل الامور هكذا ! من المؤكد انك سوف تحصل على مثل ما نحصل عليه . وان لم يكن ذلك ، فسوف نحسم ما يكفيك كي تعيش مثلنا - لا مساواة ! » .

الملاك : « لكني اعتدت حياة افضل ! » .

الاجراء : « ليس لدينا اعتراض على ذلك ، لكن هذا لا يعيننا . اذا استطعت ان توفر اكثر . فلا بأس . ايجب علينا ان نؤجر انفسنا بعر اقل كي نستطيع ان نعيش افضل ؟ » .

(٣) Strikes ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) مقياس ارضي قديم يتراوح مقداره من بلد الى آخر . ومثال ذلك ان المورجن البروسي كان يساوي ٥٦٠٠ م. من القدان .

الملاك : « لكن انتم الناس غير المثقفين لا تحتاجون قدر حاجتي ! » .
الاجراء : « حسنا ، سوف نأخذ قدرا اكبر قليلا بحيث يكون في مقدورنا ان نحصل على هذه الثقافة التي من المؤكد أننا نفتقر اليها » .
الملاك : « لكن اذا الحقتم الدمار هكذا بالاغنياء ، فمن يعول الفنون والعلوم ؟ » .

الاجراء : « حسنا ، ان اعدادنا سوف تعنى بهذا الشأن . سوف نهم جميعا فيه ، وبذلك يجمع مبلغ كبير . وعلى أية حال ، فأنتم الاغنياء لا تبتاعون اليوم الا آتفه الكتب وصور العذارى الباكيات ، أو زوجين من احذية الرقص الرشيفة » .
الملاك : « أواه ، يا لها من مساواة بالسة ! » .

الاجراء : « لا ، أيها السيد الفاضل العزيز ، فلا مساواة على الإطلاق !
إننا لا نريد سوى الحصول على ما نستحق ، وإذا كنت تستحق المزيد ، فأنتك سوف تحصل إذن على المزيد على أية حال . إننا لا نطلب الا السعر العادل وننوي ان نثبت أننا نستحق السعر الذي سوف تدفعه لنا » .

وفي نهاية هذه الرائعة المأسوية يعترف سانشو بأن «اجماع الاجراء لا غنى عنه» بكل تأكيد . أما كيف سيتم ذلك ، فهذا ما لا يقال لنا . ان ما نعلمه هو ان الاجراء الزراعيين لا يتوون مطلقا ان يغيروا في أي 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 أهمية على الإطلاق بالنسبة الى مغفلنا الممتلىء بالنوايا الطيبة ان تكون هذه الزيادة في المصروف ، اذا ما وزعت على كتلة البروليتاريين ، لن توفر لكل واحد منهم الامبلا زهيدا جدا لن يحسن مركزه في حال من الاحوال . ان مرحلة تطور الزراعة التي ينتسب اليها هؤلاء الاجراء الابطال تنفض في الحال بعد اختتام المأساة مباشرة ، حين يتحولون الى « خدام منزليين » بكل بساطة . وهكذا فانهم يعيشون في نظام دعوي لا يبرح تقسيم العمل فيه قليل التطور جدا ، وسوف تبلغ فيه ، على أي حال ، المأمرة بكاملها « هدفها الاخير » بأن يأخذ الملاك الناطق الى مخزن للحبوب ويجلده ، بينما في البلدان الاكثر حضارة ينهي الرأسمالي القضية باغلاق مشروعه لبعض 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 « الخادmates » الذي تحدث عنه . اذا ما تركنا جانباً فكرته

الغريبة عن تنظيم انقطاع عن العمل (١٩٩)، للاجراء الزراعيين. وما أحقر ان يتخيل المرء أن سعر القمح في السوق العالمية سوف يتوقف على المطالب الاجورية لهؤلاء الاجراء الزراعيين في أقصى بوميرانيا ، وليس على العلاقة بين العرض والطلب . وان شئنا حقيقيا بنشأ 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 يهدده كي يثبت اخلاصه لقضية الادب والفن . واخيرا ، فان العصاة يؤكدون له هم ايضا نوابهم الطيبة ويعلمون له ، الامر الذي يبعث الاطمئنان في نفسه ، انهم لا يسترشدون بالمصالح الدنيئة ولا بالميل الهدامه . بل بانفى الحواجز الاخلاقية . ان كل ما يطلبون هو السعر العادل وينتهدون على شرفهم وصميرهم ان يكونوا جديرين بالسعر الاعلى الذي سيدفع لهم . وان لهذا كله هدفا وحيدا . الا وهو ان يضمن لكل واحد ما يستحقه ، أجره الشريف والعادل . و « ملذاته المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » . اما أن هذا السعر رهن بحاله سوق العمل وليس بالمصيان الاخلاقي لعدد من الاجراء الزراعيين المولعين بالادب ، فذلك بالطبع حقيقة لا يتوقع من اصحابنا الفاضلين ان يعرفوها .

انه هؤلاء العصاة من أقصى بوميرانيا لتواضعون جدا بحيث يفضلون . بالرغم من « اجماعهم » الذي يجعلهم قادرين على أشياء اخرى مختلفة كليا . ان يبقوا اجراء كما كانوا من قبل . و « أجره » نال واحد في اليوم » هي أقصى رغبتهم . وبالتالي فانه من الطبيعي تماما انهم ليسوا هم الذين يستجوبون الملاك في قبضتهم . بل هو الذي يستجوبهم .

ان « الشجاعة الهادئة » و « الوعي الذاتي الصلب للخدام المنزلي » يتظاهران كذلك في الاحاديث « الثابتة » و « الصلبة » التي ينطق بها هو ورفاقه . « لعل - حسنا - ان اعدادنا سوف تعني بان - مبلغ كبير - أيها السيد الفاضل العزيز - على أية حال » . ولقد قرأنا من قبل في النداء : « اذا تطلب الامر - أه - أننا نفكر في صنع - لعل - ربما - الخ » . ان المرء ليحسب ان الاجراء الزراعيين قد امتثلوا هم ايضا الجواد الشهير كلافيينو (٢٠٠) * .

وهكذا ، فان كل « المعيان » الصاحب لصاحبنا سانشو يرجع في آخر تحليل

* [ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] ان فرنسا تنتج نسبة أكثر من بوميرانيا الشرقية . وحسب ميشيل شوفاليه ، فان المشج السنوي الكامل لفرنسا يساوي في حال توزيعه بصورة منتظمة بين سكانها ٩٧ فرنكا للشخص الواحد ، وهذا يعني لكل عائلة ...

الى انقطاع عن العمل ، لكنه انقطاع عن العمل بالمعنى فوق المادي ، يعني انقطاعا عن العمل على الطريقة البرلينية . وفي حين ان الاضرابات في البلدان المتحضرة تشكل اكثر فاكثر مظهرا أساسيا من الحركة العمالية ، لان تجمعات العمال الإعم تعود الى أشكال أخرى للنشاط ، فان سانشو يحولان يصور الرسم الكاريكاتوري البورجوازي الصغر للانقطاع عن العمل على أنه الشكل الأخير والاسمى للصراع التاريخي العالمي .

ان امواج العصيان تلقى بنا الآن على شطآن ارض المهاد ، المتدفقة لبنا وعسلا . حيث يجلس كل اسرائيلي حقيقي تحت شجرة التين الخاصة به وحيث اشرق فجر العصر الالفي للانسجام .

(٢) - الرابطة

استمرضنا بادىء الامر ، في الفصل عن المصيان ، امثلة عن تبجح سانشو ، ومن بعد رسمنا الطريقة التي يجري بها في الممارسة « الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه » . وفيما يتعلق « بالرابطة » سوف نفعل العكس ، فندرس بادىء الامر المؤسسات الموضوعية ، ومن بعد نقارن بينها وبين اوهام قديسنا عنها .

١ - الملكية المقاربية

« اذا كنا لا نريد بعد الآن ان نترك الارض للملاكين العقاريين ، بل نملكها لانفسنا ، فيجب اذن ان نتحد لهذه الغاية ، ونشكل رابطة ، Société (جمعية) ، « نصيب نفسها مالكا » ؛ واذا نجحنا ، فان الملاكين العقاريين السابقين سيكونون عن كونهم ملاكين » . ان « الارض » سوف تصبح اذن ملكية أولئك الذين يستولون عليها ... وان الموقف من الارض الذي سيستخدمه هؤلاء الافراد ، الذين تشكلوا في جماعة ، لن يكون اقل اعتباطا من موقف فرد منزول او ما يسمى المالك (١) . وبالتالي ، في هذه الحالة ايضا ، سوف تستمر الملكية في الوجود ، وهنا ايضا في شكلها « الحصري » ، باعتبار ان الجنس البشري ، هذا المجتمع الكبير ، يستبعد الفرد مسن ملكيته ، هو الجنس البشري ، ربما مؤجرا له قسما منها فقط كمكافأة ... كذلك ستبقى الامور ، وهذا ما سوف يكون . ان الشيء الذي يربسه 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 ايضا ، في نظامنا التقليدي ، البيت الذي يخص خمسة ورثة هو ملكيتهم المشاعة ، في حين ان خمس الدخل هو ملكية كل واحد منهم » . (ص : ٣٢٩ ، ٣٣٠) .

(١) propriété ، بالفرنسية في النص الاسلي .

بعدما تشكل عصائنا الشجمان في رابطة ، في جمعية ، وبهذه الصفة استولوا على قطعة من الأرض ، فإن هذه « الجمعية » (أ) . هذا الشخص الاعتباري ، « ينصب نفسه مالكا » . ودرا لكل سوء تفاهم ، فإنه يقال لنا في الحال ان « هذه الجمعية تستبعد الفرد من الملكية ، ربما مؤجرة له قسما منها فقط كمكافأة » . وبهذه الطريقة يستملك القديس سانشو ، لحسابه وفي مصلحة رابطته ، الشيوعية كما يتوهمها . وسوف يتذكر القاري، ان سانشو في جهالته اخذ على الشيوعيين انهم يريدون ان ينصبوا المجتمع مالكا اسمى يمنع كل فرد « ملكيته » في ولاية انقطاعية .

وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يقدم لجنديه منظور « نصيب في الملكية المشاعة » . وفي مناسبة أخرى ، ينتقد سانشو هذا نفسه الشيوعيين بالعبارات التالية : « سواء اكانت الثروة تخص الجماعة بكاملها ، التي تمهد لي بقسم منها ، ام ملاكين فرادى ، فان هذا يمثل نفس الاكراه بالنسبة الي . ما دمت عاجزا في كلنا الحالين بصورة مطلقة عن التصرف بها » (لهذا السبب أيضا فان « مجموع جماعته » ينتزع منه الخيرات التي لا تريد ان تخصه وحده ، وبذلك تشمره بقوة الإرادة الجماعية) .

ثالثا ، نصادف هنا مرة أخرى « الطابع الحضري » الذي ما اكثر ما لام المجتمع البورجوازي عليه ، بحيث « لا تخصصه 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) ، بالثا ومضطهدا .

رابعا ، يتناول سانشو هنا النظام الانتظامي الذي يصادفه - الامر الذي يثير لديه أعظم الفجر - في جميع أشكال المجتمع الموجودة أو المتخيلة حتى هذا الحين . ان « الجمعية » التي تستولي على الأرض تتصرف حتى درجة كبيرة على غرار « رابطات » الجرمان نصف الهمجيين الذين اجتاحتهم الاقاليم الرومانية وأقاموا فيها نظاما انقطاعيا بدائيا لا يبرح مشربا بنمط الحياة القبلي القديم . انها تعطي كل فرد قطعة من الأرض « كمكافأة » . وفي المرحلة حيث يقف سانشو وجرمان القرن السادس ، فان النظام الانقطاعي يملك اكثر من نقطة مشتركة واحدة مع نظام « المكافأة » (ج) .

وعلى أية حال ، فإنه من المفروغ منه ان الملكية القبلية التي يرد اليها سانشو

(أ) Société ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(ب) tenancier ، ويقصد به في النظام الانطامى الملاح الذي يمنح قطعة من الأرض يستملكها

بنفسه .

(ج) تلاصق باللفظ بين lehn (انطامية) و lohn (مكافأة) .

الاعتبار من جديد هنا لا بد أن تنفك خلال وقت قصير كي تؤدي الى النظام الراهن . وهذا ما يفرقه سانشو نفسه ، حين يهتف : « كذلك ستبقى الامور » (يا لها من « و » رائعة ! « هذا ما سوف يكون » . وختاما فانه يبرهن ، بمثابة عن البيت الذي يخص خمسة ورنه ، على انه لا يملك ادنى نية في الخروج من اطار علاقاتنا القديمة . ان لكل مشروعه الخاص بتنظيم الملكية العقارية هدفا واحدا فقط - ان يعود بنا القهقري ، بالتفاف تاريخي ، الى الولاية الوراثةية البورجوازية الصغيرة والملكية العائلية للمدن الامبراطورية الالمانية .

ومن نظامنا التقليدي ، يعني النظام القائم بعد حاليا ، لم يتناول سانشو الا الهراء القانوني القائل ان الافراد ، او **اللاكين** (1) ، يتصرفون بالملكية العقارية « بصورة اعتبارية » . وفي الرابطة ، يستمر هذا « الصنف » الوهمي ، منسوبا هذه المرة الى « المجتمع » . وان ما يصنع بالارض امر لا تبالي به « الرابطة » مطلقا ، بحيث ان « المجتمع » ربما « اجر قطعا من الارض للافراد وربما لم يؤجرهم » . ومن المؤكد ان سانشو لا يستطيع ان يعرف شكلا معينا من النشاط خاضعا لمرحلة معينة من تقسيم العمل - يرتبط بتنظيم (ب) معين للعمل الزراعي . لكن اي امرى آخر يستطيع ان يرى كيف ان فلاحي السخرة الصغار الذين يقترح سانشو خلقهم هنا - هم في مركز ضعيف جدا كي « يستطيع كل واحد منهم ان يصبح انا مهيمنة » ، وكيف ان ملكيتهم لقطعة حقيرة من الارض تنفق بصورة رديئة جدا مع « ملكية كل شيء » التي هي موضع الاطراء البالغ . ان تعامل الافراد في العالم الراهن رهن بنمط الانتاج ساري المفعول ، وبالتالي فان « ربما » سانشو ربما اطاحت برابطته باسرها . لكن « ربما » . او بالاحرى مما لا ريب فيه ، ان نظرة سانشو الحقيقية الى التعامل في الرابطة هي التي تنبثق هنا ، وما هذه النظرة الا ان المقدس هو اساس العلاقات الانانية .

ويسلط سانشو هنا الضوء على « المؤسسة » الاولى لرابطته المقبلة . ان العصاة الذين يطمحون الى « الاستغناء عن الدساتير » ينظمون انفسهم « ، بأن يختاروا » « دستورا » للملكية العقارية . واننا لنرى ان سانشو كان على حق حين لم يضع اية آمال براقة في « المؤسسات » الجديدة . ومهما يكن من امر ، فاننا نرى في الوقت ذاته انه يحتل مرتبة عالية بين « الاشخاص الموهوبين اجتماعيا » وانه « خصب بصورة فائقة في ابتكار المؤسسات الاجتماعية » .

٢ - تنظيم العمل

« لا يعنى تنظيم العمل الا بالاعمال التي يستطيع الآخرون ان يصنعوها لنا :

(١) propriétaires ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(٢) organisation ، بالفرنسية في النص الاسلي .

مثل ذبح الماشية ، والفلاحة ، الخ ؛ وتحفظ الاعمال الاخرى بطابع اناني لان اي امرى لا يستطيع . على سبيل المثال ، ان يؤلف موسيقاك لك . وينفذ اللوحات التي تخيلتها . الخ . لا يستطيع اي امرى ان يبدع اعمال رفائيل من اجله ، فهي 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 الصفة مع « المصلحة العامة ») باعتبار ان **العنصر الفردي** يتحلل بذهمية ضئيلة هنا وان كل شخص على وجه التقريب يمكن ان يدرب للقيام بها » . (ص : ٣٥٥) .

« انه لانسبنا دائما ان ننتمي الى اتفاق بشأن الاعمال الانسانية كي لا تحتكر كل وقتنا وجهدنا كما هي الحال في نظام المراحة . ولكن من الذي سوف ينتفع بالوقت الوفير ؟ 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 كائن اواحد ، بعد ان ينفذ مهمته بصفته انسانا » . (ص : ٣٥٦ ، ٣٥٧) .

« استطاع 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 امرى يستطيع ان يشغل هذه المناصب ، فان قوة الفرد ، الواحد ، التي تخصه وحده ، هي وحدها التي تمنحها ، اذا جاز التعبير ، الحياة والمعنى . فاذا قام بهذه المهمات ليس بصفته انسانا عاديا ، لكن بان يبلل فيها القدرات المحتواة في شخصيته الواحد ، بان يبلل فيها اوحديته ، فانه لا يمكن مكانة 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 بنجز عملا انسانيا ، بل على انه انسان بنجز عملا اواحد » (ص : ٣٦٢ ، ٣٦٣) .

« اذا كنت في مركز يمكنك من توفير الفرغ لالوف الناس ، فان الالوف سوف يكافئونك لقاء ذلك ، لانه سوف يكون في مقورك بكل تأكيد ان توقف نشاطك ، وبالتالي فان عليهم ان يشتروا نشاطك » (ص : ٣٥١) .

« لا يستطيع المرء ان يضع تعرفه لما هو اواحد في كما هي حال العمل

الذي أنجزه بوصفي انسانا . لا يمكن تحديد تعرفه الا من أجل هذا العمل الاخير وحده . اذن حددوا تعرفه للأعمال الإنسانية، لكن لا تحرموا أوحديكم 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 اعلاه للملكية المجرة الفئدالية (٢٠١) .

قبل كل شيء يجب تنظيم العمل الانساني ، وبذلك اختصاره بحيث يستطيع الاخ شتراوبنجر ، وقد أنهى عمله باكرا ، ان « يستمتع بنفسه بصفته كائنا أوحده » (ص : ٣٥٧) ، لكن هذه « الثمة » الخاصة بالأوحد تتلاشى في الصفحة ٣٦٣ كي تصبح مكسبا اضافيا . وانه ليقرر في الصفحة ٣٦٣ ان الفعالية الحيوية للشخص الأوحد غير ملزمة بأن تتحقق بصورة متفقة مع العمل الانساني ؛ فهذا العمل الاخير يمكن انجازه بوصفه عملا اوحد ، وفي هذه الحالة يتطلب اجرا اعظم . والا فان المرء الأوحد ، غير المعني باوحيته بل بالاجر الاعظم ، يستطيع ان يضع اوحديته على الرف . وان يرضى ، كي يفيظ المجتمع ، بالتصرف بوصفه شخصا عاديا ، محتالا على نفسه في الوقت ذاته .

ووفقا للصفحة ٣٥٦ ، فان العمل الانساني يتطابق مع العمل النافع عامة . لكن وفقا للصفحتين ٣٥١ و ٣٦٣ ، فان القياس الحقيقي للعمل الأوحد 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 الأوحد . في اقرار تعرفه للعمل الانساني والمساومة على علاوة في الاجر من اجل العمل الأوحد . وان هذه العلاوة مزدوجة بدورها ، الجزء الواحد منها لقاء الانجاز الأوحد للعمل الانساني ، والجزء الآخر لقاء الانجاز الأوحد للعمل الأوحد . الامر الذي يتطلب محاسبة ممقدة ، وهي محاسبة تزداد تعقيدا لان ما كان عملا أوحده بالامس (مثلا غزل خيط القطن رقم ٢٠٠) يصبح عملا انسانيا اليوم . ولان الانجاز الأوحد 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 المرض والطلب ؛ كما هو موجود حاليا وكما شرحه جميع الاقتصاديين . وان سانشو يستطيع ان يجد عند آدم سميث تفسير ذلك القانون الذي يحدد سعر تلك

الانماط من العمل الذي ينمته سانشو بالأوجد (مثلا عمل الرافضة ، او الطبيب البارح ، او المحامي البارز) . كما يستطيع ان يجد ترفة محددة له عند الاميري كوبر . وان الاقتصاديين المحدثين يفسرون على اساس هذا القانون الاجر العالي لما يسمونه **العمل غير المنتج** والاجر المنخفض للشغل اليابوم الزراعي ، وعلى العموم جميع التفاوتات في الاجور . وهكذا وصلنا من جديد ، بمعونة الله ، الى المزاخمة ، لكنها المزاخمة 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 طريقة لم يسبق لها مثيل ، لدى الهر مسياه - دكتور جورج كوهلمان من هولشتاين .

ان ما يسميه سانشو هنا الاعمال الانسانية هو ، دونما اي اعتبار لواهامه البيروقراطية ، ما يقصد عادة بالعمل الآلي ، العمل الذي يقع اكثر فاكثر ، مع تطور الصناعة ، على عائق الآلات . صحيح ان الآلات ، في الرابطة ، مع تنظيم الملكية العقارية الانفي الذكر . امر مستحيل ، وبالتالي فان فلاحي السخرة المتفقين 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 (أ) على حد تعبير اوين - لا يحكم على الامور الا وفقا لبيئته المباشرة وحدها .

ان الحظ يخون سانشو هنا مرة أخرى بأمثلته العملية . انه يحسب ان « أي امرئ لا يستطيع ان يؤلف موسيقا لك ، وينفذ اللوحات التي تخيلتها . لا يستطيع أي امرئ ان يبدع أعمال رفايل من أجله » . وعلى أية حال ، فقد كان في مقدور سانشوان يعرف انه ليس موزارت نفسه بل شخص آخر هو الذي ألف القسم الأكبر من مقطوعته **صلاة** واعطاها شكلها النهائي (٢٠٢) ، وان رفايل لم « ينفذ » هو نفسه القسم الأكبر من جدرانياته .

انه يتوهم ان الذين يسمون منظمي 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 أية حال ، كما يتخيل سانشو ، ان أي امرئ

١١) this poor localised being ، بالإنجليزية في النص الأصلي .

يستطيع ان يأخذ مكان رفايل ، بل ان كل امرئ ينطوي فيه رفايل كموني يجب ان يكون في وسعه التطور دونما عائق . ويتخيل سانشو ان رفايل رسم لوحاته بصورة مستقلة عن تقسيم العمل الذي كان قائما في روما في ذلك الحين . ولو انه قارن رفايل مع ليوناردو دوفنشي أو تيتيان ، فلقد كان يعلم الى اي مدى كانت اعمال رفايل الفنية مشروطة بازدهار روما في ذلك العصر ، هذا الازدهار الذي ارتفعت اليه تحت التأثير الفلورنسي ، في حين ان اعمال ليوناردو كانت رهنا بالازدهار الخاصة في فلورنسا ، واعمال تيتيان في مرحلة لاحقة بتطور البندقية المختلف كل الاختلاف . ان رفايل ، مثله كمثل اي فنان آخر . قد كان مشروطا بالتقدم التقني الذي حققه الفن قبله ، وتنظيم المجتمع وتقسيم العمل القائم في محل سكناه . واخيرا بتقسيم العمل في جميع البلدان التي كانت المدينة التي يقيم فيها تتعامل معها . اما ما اذا كان فرد مثل رفايل 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 يظلم دون مستوى البرجوازية حتى درجة بعيدة . ولقد تبينت في الوقت الحاضر ضرورة تنظيم هذا النشاط « الاوحد » . فما كان هوراس فيرنيه يجد الوقت لان يرسم حتى عشر لوحاته لو انه اعتبرها اعمالا « لا يستطيع انتاجها الا هذا الشخص الاوحد وحده » . وفي باريس ، ادى الطلب الكبير على المسرحيات الهزلية الفنتازية (1) والروايات الى تنظيم انتاجها ، وهو تنظيم قدم حتى الان شيئا افضل من مزاحميه « الاوحدين » في المانيا . وفي علم الفلك ، وجد اناس من امثال اراغو وهيرشيل وانكيه ويبسيل انه من الضرورة بمكان ان ينظموا انفسهم من اجل القيام بملاحظات منسقة : ولم يحصلوا على بعض النتائج المثمرة الا ابتداء من ذلك . وفي التاريخ يستحيل كليا على « الاوحد » ان يحقق أي 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 تمثل 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 تعجب لان « الشيوعية » لا تعطيه اي جواب عن التحفظات التي يصوغها بشأن هذا التنظيم . وانه تعجب بذكرنا بذلك

(1) vaudrevilles ، بالفرنسية في النص الاسلي .

الغنى القروي الفاسكوني الذي أصابه الدهول لان اراغو لم يستطع ان يخبره على أي نجم أقام الله الجبار عرسه .

ان تركز الموهبة الفنية المقصور على أفراد 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 الإطلاق امكانية ان يكون كل امرئ رساما أصيلا أيضا ، بحيث ان التمييز بين العمل « الإنساني » والعمل « الواحد » ينتهي هنا أيضا الى لغو خالص . ومهما يكن من امر ، فان ما سوف يلقى في التنظيم الشيوعي للمجتمع هي الموائق الحلية 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 بغير وحده بصورة ملائمة عن ضيق امكانيات نشاط هذا الفرد وتبعيته لتقسيم العمل . لن يكون في المجتمع الشيوعي رسامونه ، بل على الأكثر اناس يتعاطون الرسم في عداد نشاطات اخرى .

ان تنظيم العمل على طريقة سانشو بين بكل وضوح الى أي مدى يكتفي جميع هؤلاء الفرسان الفلسفيين « للجوهر » (١٢٠٤) بمجرد العبارات الجوفاء . ان خضوع « الجوهر » « للذات » الذي يتحدثون عنه جميعا بكل هذه البلاغة ، وارجاساع « الجوهر » الذي يتحكم في « الذات » الى مجرد « عرض » لهذه الذات . يتكشف على انه مجرد « نثررة جوفاء » . وهذا هو السبب في امتناعهم بكل حيلة عن الإقدام على دراسة تقسيم العمل والإنتاج المادي والتعامل المادي . التي تجعل في واقع الأمر الأفراد 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 تبجح مضحك بقدر ما يتخيل هؤلاء الناس انهم ارتفعوا فوق العالم ، وبقدر ما يضعون أنفسهم في تعارض معه ، وهو ما يشكل سانشو مثالا محزننا عليه .

★ [ان العقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] لو ان سانشو حمل عباراته الجوفاء على محمل الجد ، فقد كان لا بد له ان ينطلق الى دراسة تقسيم العمل . لكنه امتنع بكل حيلة من ذلك وارتضى دونما تردد تقسيم العمل القائم كما يستغل في مصلحة رابطته . وان دراسة أعمق للموضوع كانت تبين له بكل تأكيد ان تقسيم العمل لا يلقى « بانترامه من رأس المرء » . ان قتال هؤلاء الفلاسفة ضد « الجوهر » وازدراءهم التام لتقسيم العمل ، هذا الأساس المادي الذي قام منه طيف الجوهر ، انما يبرهن على ان هم هؤلاء الأبطال ينحصر في الفناء هذه العبارات الجوفاء ، وهم لا يشعرون مطلقا بتغيير الشروط التي لا بد ان تؤدي الى قيام هذه العبارات الجوفاء .

٢ - المسائل

« المال سلعة ، وبصورة أدق وسيلة أو ثروة أساسية ، لأنه يحمي الثروة ضد التعظم ، 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 أن سانشو أسير خط التفكير البورجوازي كليا ، فهذا ما يبينه سؤاله عن وسيلة أفضل للمبادلة . وهكذا فإنه يفترض بادية ذي بدء أن وسيلة ما للمبادلة ضرورية ، فضلا عن ذلك فإنه لا يعرف وسيلة أخرى للمبادلة باستثناء المال . أن 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 : ألا وهي أنه وسيلة للمبادلة عمومية ، مسوقة ، ومتداولة ، تحتفظ بكل ملكية في حالة السيولة ، الخ . وتنضم إلى ذلك أيضا الخصائص الاقتصادية الأخرى التي لا يعرفها سانشو ، لكن التي تشكل المال بصورة فعلية ؛ وفي ركايبها الوضع الحالي برمته ، والاقتصاد الطبقي ، وسيطرة البورجوازية ، الخ .

وعلى أية حال ، فأننا نعلم قبل كل شيء بعض الأمور عن — يا للغرابة — الالتزامات المالية في الرابطة .

وبنأ السؤال :

« من أين يتم الحصول على المال ؟ .. لا يدفع الناس بالمال ، الذي قد يكون ثمة عجز فيه ، بل باللكية [Vermögen] (١) ، التي وحدها تمنح بعض القدرة [Vermögen] ... ليس المال السبب في جميع الآلام ، بل عدم فقرتك [Vermögen] على الحصول عليه » .

وباتي الآن دور التحريض الأخلاقي :

(١) تلاعب بكلمة [Vermögen] مرة أخرى ، وبمشتقاتها ، وهي لتمي القدرة ، أو الإهلية ، أو القوة ، أو الثروة ، أو الملكية .

« فليكن لتفتركت [Vermögen] فعاليتها ، استجمع قواك ، ولن تفترق
الى المال | Gold | . مالك. المال المسكوك من قبلك... اعرف اذن انك
تملك من المال بقدر ما تملك من قوة ؛ ذلك انك تسوي بقدر ما تؤكد
ذاتك(أ) » . (ص : ٣٥٣ ، ٣٦٤) .

ان قوة المال ، حقيقة ان هذه الوسيلة المعمومة للمبادلة تصبح مستقلة عن
المجتمع وعن الافراد على حد سواء . تبين بوضوح خاص ، على صعيد اهم ، 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
دونما تردد على المال في حالة القوة. مثله كمثل اي بورجوازي صالح؛ والحقيقة ان الامر
لا يمكن ان يكون خلاف ذلك مع نظريته عن تقسيم العمل وتنظيم الملكية العقارية .
ان قوة المال المادية : التي تنكشف بصورة بارزة في الازمات المالية ، والتي تشيد ،
في صورة عجز مالي مزمن ، على البورجوازي الصغير الذي هو « شار بالقوة » ،
هي كذلك حقيقة مزعجة حتى الدرجة القصوى بالنسبة الى الاناني المنفق 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 اللغة الفكرية الموقفة تمنع اذن
فرصة الفاء موعظة اخلاقية ، مؤيدة بالتراشف ، وفقه اللغة ، وتحولات الاحرف
اللينة ، على البورجوازي الصغير المشدود . المنهات 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 بالضغط حين لا يستطيع المرء بعد
الآن ان يدفع من « ملكيته » [Vermögen] ، بل يجب ان يدفع بالمال . وان هذا
بدوره لا يحدث بسبب من نقص المال ، كما يتخيل البورجوازي الصغير الذي يحكم
على الازمة انطلاقا من حاجته الخاصة ، بل بسبب من ان الفارق النوعي يصبح
محددا بين المال بوصفه السلعة المعمومة ، « الملكية المسوقة والتداولة » ، وبين

(أ) لغة للاعب هنا بكلمات « Gold » - المال . و « Sich Geltung verschaffen » - ما يجد
اللائق ؛ و « Gelten » - ان يكون جديرا .

جميع السلع **الخصوصية** الاخرى التي تتوقف على حين غرة عن كونها ملكية مسوقة . ولا ينتظرن احد منا ان نحلل هنا . كي نرضي سانشو ، اسباب هذه الظاهرة . ان سانشو يفري قبل كل شيء البقالين الصغار الفلسطينيين 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 بادى الامر على انه شكل للثروة [Vermögen] اساسي وفي حقيقة الامر نوعي . على انه الوسيلة العمومية للمبادلة ، على انه المال بالمعنى العادي ، يقلب سانشو الامر على حين غرة حين يرى المصاعب التي سيؤدي ذلك اليها ويعلم ان كل ملكية [Vermögen] هي مال ، كما يخلق مظهر القوة الشخصية . ان الصعوبة اثناء الازمة هي على وجه الدقة في ان « كل ملكية » قد كفت عن كونها « مالا » . وعلى أي حال ، فان ذلك يضاهي ممارسة البورجوازي الذي يقبل « اي ملكية » كوسيلة للدفع ما دامت مالا ولا يباشر في رفع الصعوبات الا حين يصبح من الميسر تحويل هذه « الملكية » الى مال ، وعندئذ يكف ايضا عن اعتبارها « ملكية » . وفيما عدا ذلك ، فان الصعوبة في زمن الازمة هي بالضبط في انكم - انتم البورجوازيين الصغار الذين يخاطبكم سانشو هنا ، لا تستطيعون بعد الآن ان تحققوا تداول المال المسكوك من قبلكم ، اي سندانكم ؛ بدلا من ذلك يطلب منكم مال لم تسكوه انتم ، ولا وثبت انه قد مر في ايديكم .

واخيرا يحرف شترنر الشعار البورجوازي : « انك تساوي قدر ما تملك من مال » . فيجعل منه : « انك تملك من المال قدر ما تساوي » ، الامر الذي لا يغير شيئا . بل يدخل فقط مظهرا للقوة الشخصية . وبذلك يعبر عن الوهم البورجوازي المتبدل بان كل امرىء يجب ان يتوجه باللوم الى نفسه اذا كان لا يملك مالا . وهكذا يدحض سانشو القول المأثور البورجوازي الكلاسيكي : **ليس للمال سيد (أ) ، ويستطيع الآن ان يصعد الى المنبر وينادي : « فليكن لقدرك فعاليتها ، استجمع قواك ، ولن تعثر الى المال ! » . لست اعرف مكاناتي البورصة حيث تجري التجارة بالنوايا الطيبة (ب) .** وليس عليه الا ان يضيف : احصل على الاعتماد ؛ المعرفة قوة ؛ ان كسب التاجر الاول اصعب من كسب المليون الاخير ؛ كن مفتصدا ودار مالكا . 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

(أ) L'argent n'a pas de maître ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions ، بالفرنسية في النص الاصلي .

امرىء بالنسبة 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 العصر الالمانى التجميلية والعاطفية المتدفقة .

وبعدما تبختر سانشو بهذه الطريقة بكثني اذني حماره ، ينتصب دون كيشوت
— شليفا بكل قامته ويلقي خطابا مهيبا عن الفرسان الجوايين المعربين : محولا
المال في سياقه الى دولشينا إل توبوزو والصناعيين والتجار **كثلة واحيدة** (أ)
الى **فرسان الصناعة** (ب) . وان للخطب كذلك هدما اضافيا هو البرهان على انه
لما كان المال « وسيلة اساسية » ، فانه كذلك « ابنة بصورة اساسية » * . ولقد
مد يده اليمنى وقال :

« على المال تتوقف السعادة والتعاسة . انه قوة في العصر البورجوازي
لانه يخطب وده فقط مثلما يخطب ود فتاة » (بنت مزرعة : وبالأبدال
دولشينا) ، « لكنه لا يرتبط بأي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان
كل الرومانسية والفروسية لخطب ود شيء عزيز تبعثان الى الحياة
في المازحة . ان المال ، موضوع الرغبة اللاهبة ، يخطفه فرسان
الصناعة المقدامون » . (ص : ٢٦٤) .

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 عذراء . ولقد تعلم فيما عدا ذلك لماذا يمكن ان يفقد ماله ، الا وهو ان الطرفاء
لم ترتبط بأي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان البائس المسكين يعرف الآن موطنه
قدميه .

ان شليفا ، الذي جمل 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 العائكة المقسة ، 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 أصبحت زوجة ، ذلك ان العمل هو اسم الزوج . انها ملكية الزوج . وكى تكمل الصورة . فان ولد العمل والمال هو عذراء بدورها (« بنت بصورة اساسية ») ، « عذراء غير متزوجة » (هل شاهد شليفا قط عذراء أصبحت « متزوجة » وهي خارجة من رحم أمها ؟) « وبالتالي مال » (وفقا للبرهان الوارد اعلاه بان كل مال هو « بنت غير متزوجة » ، فانه من البدهي ان « جميع البنات غير المتزوجات » هن « مال ») - « وبالتالي مال . لكن سلالة ثالثة ، فهو مولود من العمل الذي هو أبوه » (كل بحث عن الابوة ممنوع (٢٠٠)) . « 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 نابتة » . ومهما يكن من امر . فان اساسها الاخير يقوم في جهل سائله السابق سانشو . ويتضح هذا الجهل في الخاتمة . حين يهتم الخطيب بقلق من جديد في « طابع » المال . وبذلك يفضح حقيقة انه لا يزال يعتبر العملة المعدنية أهم وسيلة للتداول . ولو انه اهتم بأن يدرس بعزيد من العمق أسس المال الاقتصادية . بدلا من ان يجدل أكليلا 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 انكلترا 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 الحصر ، أي العمل . وهكذا فان العملية الطويلة والمعقدة التي يفسر شترنر بها ولادته كانت نافذة هنا . ان افكار شليفا المهيبة 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 اخرى الا على السداجة التي يصدق بها صاحبانا كل ما يقرانه دون أدنى تمحيص .

ان كلا البطلين ، بعدما انهما هذه الحملة الفروسية و « الرومانسية » لخطب الود ، لا يسوقان « السعادة » الى الدار ، وأقل من ذلك « العروس » ، وأقل من

اي شيء آخر « المال » ، بل ان أحد « الصلوكين » يسوق الصلوك الآخر على الأكثر .

٤ - الفولسة

رأينا ان سانشو يحتفظ في « رابطته » ببنية الملكية العقارية وتقسيم العمل والمال ، بالشكل الذي تمثل به هذه العناصر في مخيلة البورجوازي الصغير . وانه لمن الواضح من نظرة واحدة ان سانشو لا يستطيع يمثل هذه القدمات ان يستغني عن الدولة .

فقبل كل شيء لا بد للملكية المكتسبة حديثا ان تتخذ شكل الملكية المكفولة ، المعترف بها من قبل القانون . ولقد سبق لنا ان سمعنا كلماته :

« ان ما يريد الجميع ان يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريده ان يكون له وحده » . (ص : ٣٣٠) .

وبالتالي فان ارادة الجماعة باسرها تؤكد هنا ضد ارادة الافراد المنزولين . وبما ان كل واحد من الانانيين المتفقين مع انفسهم يمكن ان يكون في لحظة معينة على خلاف مع الانانيين الآخرين وبذلك يصبح مأخوذا في هذا التناقض ، فان الارادة الجماعية يجب ان تجد كذلك وسيلة ما للتعبير عن نفسها في مواجهة الافراد المنزولين .

« وهذه الارادة تسمى ارادة القوة » . (ص : ٢٥٧) .

وبالتالي فان ما تقرره يملك قوة القانون ، فهي قرارات قانونية . وان تنفيذ هذه الارادة الجماعية يتطلب بدوره تدابير زجرية وسلطة عامة .

« في هذا الميدان ايضا » (ميدان الملكية) « سوف تضاعف الرابطات وسائل الفرد وتحمي ملكيته المهمة » (وبالتالي فهي تكفل الملكية المكفولة ، اي الملكية المعترف بها من قبل القانون ، اي الملكية التي لا يملكها سانشو « بصورة غير مشروطة » ، بل « بتصرف بها على اساس الولاية الانقطاعية » من قبل « الرابطة ») . (ص : ٣٤٢) .

من الواضح ان جماع القانون يعاد تقريره جنبا الى جنب مع علاقات الملكية ، وسانشو نفسه ، على سبيل المثال ، يقدم نظرية المقد بروح المشرعين تماما ، كما يلي :

« ليس بلدي اهمية ايضا ان احرم نفسي من هذه الحرية او تلك ، مثلا

بفعل عقد كائنا ما كان « (ص : ٤٠٩) .

وكيما « يحمي » العقود « المهددة » ، فانه لن « يكون بلدي أهمية » أيضا اذا كان لا بد له من جديد أن يتقدم امام محكمة ويتحمل جميع العواقب الفعلية لقضية مرفوعة امام محكمة مدنية .

وهكذا ، « شيئا فشيئا انطلاقا من الظل والليل » ، تقترب من جديد أكثر فأكثر من الاوضاع القائمة ، لكن كما هي موجودة في المخيلة الحمقاء للبورجوازي الصغير الألماني وحده .
ويعترف سانشو :

« فيما يتعلق بالحرية ليس لمة فارق جوهرى بين الدولة والرابطة . فهذه الرابطة لا يمكن أن تنهض وتوجد دون مختلف أنواع القيود على الحرية ، بالضغط كما أن الدولة لا تتكيف مع الحرية التي لا حدود لها . أن تقييد الحرية محتوم في كل مكان ، لانه من المحال **التخلى** من جميع العوائق ؛ فالمرء لا يستطيع أن يطير مثل عصفور لمجرد أن المرء يود أن يطير ، الخ . . ففي الرابطة سوف يظل هناك قدر لا بأس به من الالتزام وانعدام الحرية ، ذلك أن هدفها ليس الحرية التي تضحي بها ، على النقيض من ذلك ، في سبيل الفردية ، لكن في سبيل **الفردية** وحدها » . (ص : ٤١٠ ، ٤١١) .

واذا تركنا جانبا لبعض الوقت هذا التمييز العجيب بين الحرية والفردية ، فيجب أن نلاحظ أن سانشو ، دون أن يكون ذلك في نيته ، قد ضحى سلفا « بفرديته » في رابطة من جراء مؤسساتها **الاقتصادية** . وبوصفه « مؤمنا بالدولة » حقيقيا ، فانه لا يرى تقييدا الا حيث تظهر المؤسسات السياسية . انه يترك المجتمع القديم يستمر في وجوده ، ومعه أيضا تصنيف الافراد وفقا لتقسيم العمل ؛ ولا يستطيع في هذه الحال الاغلات 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 أن يعمل كاجير فقال في ويلنهول (٢٠٦) ، فان « الفردية » المفروضة عليه اذن سوف تستقيم في تشوّه عظم الحرقفة الذي سيؤدي الى « العرج » ؛ واذا كان « العنوان الشبهي لكتابه » (٢٠٧) لا بد أن يعيش يوما حياة غزاة تستغل 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 سلفا من قبل سرفانتس ، والتي ينادي بها الآن على أنها دموته الخاصة ويدعو نفسه الى اجتازها ، فانه سوف تكون

له اذن ، من جراء تقسيم العمل وانفصال المدينة والريف ، « فردية » تفصله عن كل تعامل عالي ، وبنتيجة ذلك عن كل ثقافة ، وتجعل منه بكل بساطة حيوانا يتفخخ في مكانه .

وهكذا فان سانشو في الرابطة ، من جراء التنظيم الاجتماعي ، يفقد فرديته **وعفا عنه** (١) اذا اخذنا الفردية ، على سبيل الاستثناء ، بمعنى الشخصية (ب) . اما انه يتخلى اذن عن حرته ايضا من جراء التنظيم السياسي ، فهذا امر طبيعي تماما ، وبين بوضوح اعظم الى اي مدى يسمى الى الاحتفاظ بالاوضاع الراهنة في رابطة .

وهكذا فان التمييز الاساسي بين الحرية والفردية بشكل الفارق بين الاوضاع الراهنة والرابطة . ولقد رأينا من قبل مبلغ جوهري 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 ثمة ماهيات اولا ، بل ان الماهيات والفوارق الجوهرية هي « القدس » ؛ وثانيا انه ليس على الرابطة ان تنكبد المشقة بشأن « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ؛ وثالثا انهم لا ينتهكون في حال من الاحوال فرديته ، بل حرته في التعبير عنها فقط . وللمهم يشبتون له ، اذا هو « سمي للاستغناء عن الدساتير » ، انهم انما يقيدون حرته حين يزجون به في السجن ، ويكيلون الصفحات له ، او ينتزعون احدى قدميه ، وانه يبقى في كل **مكان وانا** (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 ترفقة « لعمله » ، كما سمعنا من قبل ، ولن « يسمحوا بان يستفيد من ملكيته » بطريقة « حرة حقا » (!) طالما انهم يقيدون حرته ، وليس فرديته - وهي امور يلوم سانشو الدولة عليها في الصفحة ٢٢٨ . « ماذا يجب ان يفعل اذن » فلاحنا المسخر سانشو ؟ ان يعتمد على نفسه فقط ولا يقلق « بشأن الرابطة » (المصدر ذاته) . واخيرا ، جيشا باخذ في الاحتجاج ضد القيود المفروضة عليه ، فان الغالبية سوف يبينون له انه ما قاده فرديته الى المتابعة بان الحريات

(١) *malgre lui* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) *partout et toujours* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) يستخدم ماركس هنا كلمة « *indini dualtät* » المستمدة من الفرنسية ، وهي

تتخذ هنا قيمة خاصة يمكن التعبير منها بكلمة « شخصية » . ولقد كان يستخدم املاء دائما كلمة *eigenheit* التي يعطىها شترنر ، ومعناها « فردية » .

« فرديات » ، فانهم سوف يكونون أحرارا في اعتبار تظاهرات فرديته على انها حريات .

وكما ان الفارق المذكور اعلاه بين العمل البشري والعمل الاوحد قد كان مجرد انتحال حفر لقانون العرض والطلب ، كذلك الفارق الذي يقيمه الآن بين الحرية والفردية انتحال حفر للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ، او كما يقول السيد غيزو بين **الحرية الفردية**(١) **والسلطة العامة**(٢) . وان هذا لصحيح جدا بحيث يستطيع فيما يلي ان ينسخ روسو كلمة فكلمة على وجه التقريب :

« ان الاتفاق على أن كل امرئ يجب ان يضحي باسم من حريته » لا يقوم « مطلقا في سبيل المصلحة العامة او حتى مصلحة شخص آخر » ، بل الامر على التقيض من ذلك ، « فقد اتخذت هذا السبيل بدافع **المصلحة الذاتية** . وبقدر ما يتعلق الامر بالتضحية ، فاني في آخر الامر انما اضحي فقط بما هو في مقدوري . وبكلام آخر فاني لا اضحي بأي شيء على الإطلاق » . (ص : ١٨) .

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**(٣) . 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 : ١١) .

وهكذا فان الفارق كله يعادل ما يلي : ان « الرابطة » هي الدولة الحديثة كما هي في واقع الامر ، و « الدولة » هي وهم شترنر بشأن الدولة البروسية ، التي يعتبرها الدولة عموما .

(١) *liberté industrielle* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(٢) *pouvoir public* ، بالفرنسية في النص الاسلي .

٥ - المصيان

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 المصيان . 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 بالمصيان .

« اذا عاملتني الجماعة باجحاف ، فاني انور ضدها وادافع عن ملكيتي » .
(ص : ٣٤٣) .

اذا لم « ينجح » المصيان ، فان الرابطة سوف تطرده « (تجنه) تنفيه ، الخ . (ص : ٢٥٦ ، ٢٥٧) .

ان سانشو يحاول هنا ان ينتحل حقوق الانسان (ب) لعام ١٧٩٣ ، التي كانت تتضمن حق المصيان (٢٠٩) - حق انساني يحمل بكل تأكيد ثمارا مريرة له ، هو الذي يحاول استخدامه على « هواه » الخاص .

وهكذا 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 بالواهام السابقة . ومن المؤكد ان هذه المحاولة التي يقوم بها صاحبنا معلم المدرسة الجاهل لا بد ان تخفق بصورة مشينة . وعلى سبيل الاستثناء ، فقد سمى مرة الى العثر على « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ، لكنه أخفق في « نزع » « روح الاغتراب » عن أية قضية او علاقة .

والآن ، وقد تعرفنا الى الرابطة في شكلها الفعلي ، فانه لا يبقى لنا الا ان ندرس افكار 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 الاسلي .

(ب) droits de l'homme ، بالفرنسية في النص الاسلي .

بالرابطة . ويستخدم سانشو مقولتين : الملكية والثروة ؛ وإن أوهامه عن الملكية تقابل بصورة رئيسية المعطيات الإيجابية المطاة عن الملكية المقاربة ، وأوهامه عن الثروة والمعطيات عن تنظيم العمل والنظام النقدي في الرابطة .

٢ - الملكية

ص : ٣٣١ : « ان العالم يخصني » .

تعليل ولايته الوراثية على قطعة من الأرض .

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 بأن 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 » .

هنا نحن صاحب على شرف معدل اجوره ، وقطعته من الأرض ، ومضاعبه المالية الدائمة ، واستبعاده من جميع الاشياء الذي لا يريد « المجتمع » ان يكون مالكا لا وجد . وتصادف الفكرة ذاتها من جديد في الصفحة ٣٢٧ ، معبرا عنها كما يلي :

« ان املاكه » (اي املاك الغير) « هي لي وانا انصرف بها بوصفي المالك حتى اقصى قوتي » .

ان هذا **اللعن العسكري السريع** (أ) ينحل كما سنرى في ايقاع لطيف كي يسقط بكل هدوء على قفاه - وهو مصر سانشو المألوف :

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي احتاجها » .

« شيئا مغايرا بصيغتك المعارضة : ان العالم يخص **الجميع** ؟ الجميع هم انا ، ومرة أخرى انا ، الفخ » . (مثال ذلك ، « روبسبير ، 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 » (القدس) .

وان التنوع المعلي لهذا الموضوع يصادف في

الصفحة ٣٣٠ ، حيث « الافراد بوصفهم الكلية » (اي الجميع)

(١) allegro marciale ، بلاطلية في النسخ الاسلي .

بناهضون بوصفهم قوة منظمة « الفرد المنزل » (أي الانا بوصفها متميزة من الجميع) ويمثلون بوصفهم قوة معدلة حيال هذا الفرد المنزل .

ان هذه التفاعلات الشاذة تدوب أخيراً في اللحن الأخير المهدى ، بمعنى ان مالا املكه هو على أية حال ملكية « انا » أخرى . وهكذا فان « ملكية كل شيء » هي مجرد تفسير للبيان الذي ينص على أن كل شخص يملك ملكية مقصورة عليه .

ص : ٣٣٦ : « لكن الملكية لا تكون ملكيني الا اذا كنت اتصرف بها بصورة غير مشروطة . وبوصفي انا غير مشروطة ، فاني املك الثروة بوصفها ملكيني واشتري وابيع بكل حرية » .

اننا لنعرف من قبل انه اذا لم تكن حرية التجارة ومبدأ التصرف غير المشروط موضع الاحترام في الرابطة ، فان ذلك يتعدى على الحرية وحدها من دون الفردية . ان « الملكية غير المشروطة » ملحق ملأثم للملكية « المأمونة » ، المكفولة ، المتوفرة في الرابطة .

ص : ٣٤٢ : « في رأي الشيوعيين ان الجماعة يجب ان تكون المالك . والامر على النقيض من ذلك : فاني انا المالك ، واني اتوصل فقط الى اتفاق مع الآخرين بشأن ملكيتي » .

ولقد رأينا في الصفحة ٣٢٩ كيف ان « المجتمع (أ) » ينصب نفسه مالكا « وفي الصفحة ٣٣٠ كيف « يستبعد الافراد من ملكيته » . وعلى العموم شاهدنا ان نظام الأرض الموروثة الاقطاعي ، وهو الشكل الأدنى الأكثر بدائية للنظام الاقطاعي ، قد طبق . ووفقا للصفحة ٤١٦ ، فان « النظام الاقطاعي = انعدام الملكية » ، ونظرا لذلك ، وفقا للصفحة ذاتها ، فان « الملكية يعترف بها في الرابطة ، وفي الرابطة فقط » ، وهي معترف بها لهذا السبب الكافي ، الا وهو « ان أحدا 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 ، ان السيد الاقطاعي قد كان هذا « الشخص » ، وهو المجتمع في الرابطة . ويرتبط على ذلك على الأقل ان لسانشو طريقة « حصرية » ، لكنها ليست « مضمونة » في حال من الاحوال ، في امتلاك « الشخص » ، « ماهية » [Wesen] (ب) التاريخ من اصوله حتى أيامنا الحاضرة .

(أ) المقصود هنا هو المجتمع ببناءه الفيق ، أي الرابطة .

(ب) تلاب بكلمة « Wesen » التي يمكن ان تعني الشخص والماهية .

وفيما يتعلق بالصفحة ٣٣ ، التي تنص على أن كل فرد مستبعد من ذلك الذي لا يخلو « للمجتمع » أن يكون هو مالكه الاوحد ، وفيما يتعلق بالنظام السياسي والقانوني للرابطة ، فإنه قد تقرر :

ص : ٣٥٩ : « ان ملكية الغير الحققة 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 فإنه 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 معانلة للبرلمانات(٣١١) الفرنسية القديمة ، التي يحبها سانشو كثيرا ، فإنه يستطيع اذن ان يودع في قلم المحكمة محضرا باستبائه . ممزيا نفسه في الوقت ذاته بفكرة ان « المرء لا يستطيع أن يتخلص من جميع الموانق » .

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 انه 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 » (اي احترام ملكية الآخرين) « الى خاتمة حين أستطيع ان انخلي 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 اي اعتبار للفترة التي تنازلت عنها خلالها لشخص آخر ؛ انها لي وتظل لي . اني لا اوى اي شيء غريب في الثروة التي تخص صاحب المصرف » .

ص : ٣٢٨ : « اني لا اراجع في خشية امامك وامام ملكيتك ، لكنني اعتبرها دائما على انها ملكيتي ، التي لا حاجة بي الى احترامها . افعل اذن الشيء ذاته بما يسميه ملكيتي . وبوجه النظر هذه ، فاننا سوف نبليغ بأقصى السر اتفاقا فيما بيننا » .

اذا ما « جلد » سانشو ، بموجب احكام الرابطة ، حالما يمس ملكية شخص آخر ، فإنه يستطيع بكل تأكيد ان يزعم ان « فرديته » تستقيم في أن يكون « سارقا »؛

ومع ذلك فإن الرابطة سوف تقرر ان سانشو قد ادعى فقط لنفسه « حرية » ليس له حق فيها . وإذا اتخذ سانشو « حرية » الاستيلاء على أملاك 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 : أولا ، ان كل علاقة ، سواء اكانت مسببة عن الشروط الاقتصادية ام الاكراه المباشر ، تعتبر علاقة قائمة على « اتفاق » . ثانيا ، يتخيل ان كل ملكية تخص الآخرين يتخلى لهم عنها من جانبنا ، وهم لا يتصرفون بها الا حتى نملك القوة على انتزاعها منهم ؛ وإذا لم نحصل قط على هذه القوة ، فلا بأس (١) . ثالثا ، ان سانشو ورباطته يضمن كل منهما نظريا للآخر انعدام الاحترام ، في حين ان الرابطة « تتوصل الى الاتفاق » في الممارسة مع سانشو بفضل الهراوة . أخيرا ، 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 شيئا 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 الالمانى الحديث للملكية الخاصة ، الخصوصية والحصرية ، التي نعرفها .

ان فلسفة الرابطة الخاصة بالملكية تتضمن ، فيما تتضمنه ، الاوهام التالية المشتقة من نظام سانشو :

في الصفحة ٣٤٢ ، ان الملكية يمكن ان تكتسب في الرابطة بفضل انعدام الاحترام ؛ وفي الصفحة ٣٥١ ، اننا « جميعا في ملء الغزارة » ، وانه « ليس عليّ الا ان اتناول ما في متناول يدي » ، في حين ان الرابطة بأسرها يجب ان تصنف بين بقرات فرعون السبع الهزيلة ؛ وأخيرا ان سانشو « ينطوي على أفكار » « مكتوبة في كتابه » وهي ما تفتنى في الصفحة ٣٧٤ في هذه القصيدة الغنائية التي لا نظير لها والتي يوجهها سانشو الى نفسه ، تشبها بقصائد هاينريش الغنائية الثلاث الى شليغل (٢١٢) : « أنت ، يا من تنطوي على الأفكار المكتوبة في كتابك - ان نصيبك هو ... الهراء ! » . تلك هي الترنيمة التي يهديها سانشو بموسم لنفسه على انها

(١) tant mieux ، بالفرنسية في النص الاسلي .

مقدمة أولية ، والتي ستتوصل الرابطة في وقت لاحق الى « اتفاق » بشأنها معه .

وأخيرا ، فإنه من الواضح حتى دون الوصول الى « اتفاق » ان الملكية بالمعنى فوق المادي ، 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 يشعرون لي ساقا (أو ينتزعونها) ، فإنها سوف تفسر في الرابطة بهذا المعنى : « ان شعور الدين يشعرون يخصني أيضا ، هو ملكيتي » (ص : ٣٨٧) ؛ وان آذان الناس الآخرين والسننهم ، مثلها كمثل العلاقات الميكانيكية ، هي كذلك ملكيتي . وهكذا نان 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 يموض بنجاح عن العجز في وسائل المعيشة الذي هو أمر لا مفر منه نظرا « للمواهب الاجتماعية » التي يتحلى سانشو بها .

ب - الثروة

ص : ٢١٦ : « فليكن كل واحد منكم انا كلية القوة » .

ص : ٢٥٣ : « فكروا في زيادة ثروتكم ! » .

ص : ٤٢٠ : « لا تستخفوا 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 موصفا للسخرية بسعر بخص » .

« اقتدوا بالجريئين » ، الخ !

ص : ٤٢٠ : « انتفخوا بملكيتكم ! »

« انتفخوا بأنفسكم » .

ان هذه الحكم الرخيصة ، التي تعلمها سانشو من بائع 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 لـ [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 العادي » ، 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
قعمية 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 متوقفا على العلاقات الخارجية غير
الخاصة لهذه القدرة . ويفترض ان هذه الصعوبة تنحل في الرابطة بواسطة التشابه
اللغوي . اننا نرى ان صاحبنا معلم المدرسة الاناني يصبو الى منصب بارز في الرابطة .
وعلى أي حال ، فان هذه الصعوبة ظاهرية فقط . ان المبدأ المركزي للاخلاق
البورجوازية : « كل شيء صالح لكسب المال منه » (١) يشرح هنا مطولا بطريقة
سانسو المفخمة .

ج - الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال

ص : ٢٥٢ : « انكم تتصرفون بصورة انانية حين تعتبرون بعضكم بعضا
لا كمالكين ولا كصالحين او عمال ، بل كجزء من ثروتكم ، كمخلوقات
فائقة . عندئذ لن تعطوا شيئا لا للمالك لقاء ملكيته ، ولا للمرء الذي
يعمل ، بل فقط لذلك الذي يمكنكم الانتفاع منه . هل نحتاج الى ملك؟
هذا ما يسأل الامركيون الشماليون انفسهم عنه ، ويجيبون : « هو
وعمله لا يساويان فلسا بالنسبة اليها » .

ومن جهة ثانية ، في الصفحة ٢٢٩ ، يأخذ على «العصر البورجوازي» ما يلي :
« بدلا من اخذني كما أنا ، لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما املكه ، ما استطيع
فعله ، ويعقد معي اتحاد زواجي (ب) فقط اكراما لما املك . انهم يقترون ،
اذا جاز التعبير بما املكه وليس بما اناكأته » .

(١) anything is good to make money of ، بالانجليزية في النص الاسلي .

(ب) في المخطوطة : « ehelicher bund » ، أي « اتحاد زواجي » في كتاب هشرنر :

« ehlicher bund » أي « اتحاد شريف » .

وهذا يعني بكلام آخر انه لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما انا كائنه بالنسبة الى الآخرين ، المنفعة التي يمكن الحصول عليها مني ، واني اعامل على اعتباري مخلوقا نافعا . ان سانشو يصدق في حياء « العصر البورجوازي » ، كي يلتهمه فيما بعد ، لوحده ، في الرابطة .

اذا اعتبر افراد المجتمع الحديث بعضهم بعضا على انهم ملاكون ، على انهم عمال ، وعلى انهم صعاك اذا كانت تلك هي رغبة سانشو . فان هذا يعني فقط انهم يعاملون بعضهم بعضا على انهم مخلوقات نافعة ، وهي حقيقة لا يمكن ان يشك فيها الا فرد عديم المنفعة مثل سانشو . ان الراسمالي الذي « يعتبر » العامل « على انه عامل » لا يأخذه بعين الاعتبار الا لانه في حاجة الى العامل ؛ ان العامل ليتخذ من الراسمالي الموقف ذاته بالضبط ، تماما كما ان الاميركيين 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 بخرافته المألوفة ، هادفا منه ان يبرهن بالضبط على تقيض ما يبرهن عليه فعليا .

ص : ٣٩٥ : « انت لست بالنسبة الي شيئا سوى غذاء ، بالضبط كما اني مأكول ومستهلك من قبلك . ليس بيننا سوى علاقة واحدة ، الا وهي علاقة المنفعة ، الفائدة ، الانتفاع . »

ص : ٤١٦ : « ليس بالنسبة الي شخص ينبغي احترامه ، حتى ولا زميلي الانساني ؛ لكنه بالنسبة الي » ، مثله كمثل غيره من الكائنات (١) « 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 انها العلاقة الوحيدة بين الافراد في الرابطة ، تتحول في الحال الى هذه الصورة عن « الغذاء » المتبادل . ومن المؤكد ان « المسيحيين الكاملين » في الرابطة يحتفلون كذلك بالمنافسة المقدسة ، سوى انهم يحتفلون بها ليس بتناول القربان سوية ، بل باستخدام بعضهم بعضا قربان .

ولقد سبق لهيغل ان اثبت في كتابه علم الظواهر كيف ان هذه النظرية للاستغلال المتبادل ، التي شرحها بنتنام حتى الفيلسوف (٢) ، كان يمكن في مطلع القرن الحالي ان تعتبر بعد طورا ينتسب الى القرن السابق . انظروا في هذا المؤلف

(١) ad mauseum ، باللاتينية في النص الاصلي .

الفصل عن « صراع فلسفة الأنوار ضد التطير » ، حيث توصف نظرية المنفعة على أنها النتيجة الأخيرة لفلسفة الأنوار . أن هذه البلاهة الظاهرة التي تستقيم في ادّعاء جميع علاقات الناس المتعددة الأشكال إلى علاقة المنفعة الواحدة ، هذا التجريد الميتافيزيائي ظاهريا . ينشأ عن حقيقة أن 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 الأولى والثانية . هاتين المعركتين الأوليين اللتين ارتفعت البورجوازية بغضهما إلى السلطة السياسية . بل إنها تصادف في وقت أبكر ، عند الكتاب عن الاقتصاد السياسي . بوصفها مصادرة ضمنية طيعا . أن الاقتصاد السياسي هو العلم الحقيقي لهذه النظرية عن المنفعة ؛ وأنها لتظهر بضمونها الحقيقي عند الفيزيوقراطيين ، ذلك أنهم كانوا السابقين إلى معالجة الاقتصاد السياسي بصورة منهجية . وإن المرء ليستطيع أن يجد عند هيلفيتيوس وهولباخ أمثلة لهذه العقيدة ، تقابل كليا موقف المعارضة الذي اتخذته البورجوازية الفرنسية قبل الثورة . وإن هولباخ ليصف كل فعالية الأفراد في تعاملهم المتبادل ، مثلا الكلام ، الحب ، الخ ، على أنها علاقة منفعة وانتفاع . وبالتالي فإن العلاقات الفعلية المفترضة هنا هي الكلام ، والحب ، هذه التظاهرات المحددة لصفات محددة للأفراد . بيد أن هذه العلاقات لا يفترض فيها . في هذا المنظور ، أن تملك منهاها الخاص ، بل يفترض فيها أنها تعبير وتظاهر لعلاقة ثالثة مخفية تحتها ، **علاقة المنفعة أو الانتفاع** . أن هذا **التحويل** ، السخيف والإعياطي ، لا يكف عن كونه كذلك إلا اعتبارا من اللحظة التي لا يعود فيها للعلاقات الأولى أهمية في حد ذاتها بالنسبة إلى الأفراد ، فهي لا تمثل بعد الآن فعالية عفوية ، بل قناعا يغطي لا مقولة الانتفاع المجردة ، بل هدفا فعليا ، بالضبط تلك العلاقة التي تسمى علاقة المنفعة .

أن هذا التنكر على صعيد اللغة لا يملك معنى إلا حين يشكل التعبير الدستوري أو المقصود لتنكر فعلي . وفي هذه الحالة تملك علاقة المنفعة معنى محددا ، فهي تعني أنني أحصل على ربح من جراء الإذى الذي الحقته ببعض الناس (**استثمار الإنسان للإنسان**) (1) ؛ وفيما عدا ذلك ، فإن الربح الذي أحققته في هذه الحالة من علاقة ما هو على العموم عنصر غريب عن هذه العلاقة ، بالضبط كما رأينا أعلاه فيما يتعلق بالقدرة [*Vermögen*] . أن منتجنا غريبا عن القدرة مطلوب من كل قدرة ، وهي علاقة تحددها الشروط الاجتماعية - وأن هذه العلاقة هي على وجه الدقة علاقة منفعة . وأن هذا كله ليتحقق فعلا بالنسبة إلى البورجوازي . نعمده أن

• exploitation de l'homme par l'homme ، بالفرنسية في النص الأصلي .

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 ، فتلك طريقة في النهج ميثاقية تماماً . وبالطريقة نفسها بالضبط ، وبصورة لا تقل شرعية عن ذلك ، وصف هيفل جميع العلاقات على أنها علاقات الفكر الموضوعي . وبالتالي ، فإن نظرية هولباخ هي الوهم الفلسفي ، السوغ تاريخياً ، عن دور البورجوازية التي قامت في ذلك الحين بالضبط في فرنسا ، والتي كان تمنعها إلى الاستغلال يمكن أن يفسر بعد على أنه تمنعش إلى التطور الكامل للأفراد في شروط التعامل المحررة من الإغلال الإقطاعية القديمة . أن 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. أن الإعلان المظري عن الوعي المقابل لهذه الممارسة البورجوازية، ووعي الاستغلال المتبادل على أنه العلاقة المتبادلة العمومية لجميع الأفراد ، قد كان أيضاً خطوة جريئة وصريحة إلى الامام ، تنويراً دنيوا للاستغلال ، معرى من الزخرفة السياسية والرعوية والدينية والعاطفية التي كان يتحلى بها في ظل الإقطاعية ، وهي زخرفة كانت تقابل شكل الاستغلال في ذلك الحين وقد جمل منها الكتاب النظريون للملكية المطلقة نظاماً كاملاً .

وحتى لو أن سانشو فعل في « كتابه » ما فعله هيلغيتيوس وهولباخ في القرن السابق ، فإن هذا وحده كان يشكل في حد ذاته مغارقة تاريخية مضحكة . بيد أننا رأينا أنه يضع أنانية متبجحة ، الأنانية المتنفذة مع نفسها ، في مكان الإنانية البورجوازية الفاعلة . أن جدارته الوحيدة ، وهي جدارة لا شعورية ولا إرادية ، قد كانت تعبيرة عن طموح البورجوازيين الصغار الألمان الحاليين الذين يتوقون إلى أن يصبحوا بورجوازيين حقيقيين . ولقد كان من المنطقي تماماً أن يفسر « الأوحده » ، ممثل 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 تماماً 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 المتفقة مع نفسها . ولعل سانشو يتحقق الآن من ذلك النوع من الحبل السري الذي يربط « رابطنه » بالانحد الجركي (٢١٢) .

ان التقدم الذي حققته نظرية المنفعة والاستغلال ومراحلها المتنوعة مرتبطة بصورة وثيقة بالاطوار المتنوعة لتطور البورجوازية . وعند هيلفيتيوس وهولباخ ، فان مضمون النظرية الفعلي لم يعض قط كثيرا الى ابد من الاطباب في اسلوب تعبير الكتاب في زمن الملكية المطلقة . كانت الصيغ مختلفة ، ولم تكن تمكس الحقيقة الفعلية حتى درجة كبيرة ، بل بالاحرى الرغبة في ارجاع سائر العلاقات الى علاقة الاستغلال ، وتفسير تعامل الناس انطلاقا من الحاجات المادية ووسائل تلبيتها . كانت القضية قد طرحت . ولقد كان امام ابصار 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 للعانيفاكتورة ، 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 والتطور الذي تحقق من قبل البورجوازية الهولندية والانكليزية ، مثال البورجوازية الفرنسية التي كانت لا تزال تناضل في سبيل تطويرها التطبيق . كانت الروح التجارية ، العمومية في القرن الثامن عشر ، قد استولت في فرنسا بصورة خاصة على جميع الطبقات في صورة المضاربة . ان مصاعب الحكومة المالية والنزاعات الناجمة عنها بشأن الضرائب قد شغلت انباه 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 ، المتزجة بالطابع الأشد عمومية الذي يمتاز به الفرنسيون عامة ، قد منحت نظرية هيلفيتيوس وهولباخ صبغتها العمومية الخاصة ، لكنها حرمتها في الوقت ذاته من المضمون الاقتصادي الإيجابي الذي كان يصادف بعد عند الانكليز . ان النظرية التي كانت لا تبرح بالنسبة الى الانكليز مجرد تقرير حقيقة باتت بالنسبة الى الفرنسيين نظاما فلسفيا . ان هذا الطابع الشمولي ، الجرد من المضمون

الإيجابي ، كما نصادفه لدى هيلفيتيوس وهولباخ ، يختلف بصورة جوهرية عن المسؤولية المدعومة بالمعطيات الحسية التي نصادفها للمرة الأولى عند بنتام وميل . ان ذلك الطابع يقابل البورجوازية المناضلة التي في سبيل التطور . أما هذه المسؤولية فتقابل البورجوازية الظافرة التي أنهت نموها .

ان مضمون نظرية الاستقلال الذي امله 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 الاقطاعية ، التي تلعب الملكية العقارية في ظلها الدور الرئيسي ، قد تحطمت بعد . وبذلك ظلوا أسرى النظرة الاقطاعية 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 فنيئاً المضمون الاقتصادي الذي امله 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 وابان تطور الصناعة الكبرى في انكلترا . وان الاتحاد التام لنظرية المنفعة مع الاقتصاد السياسي سوف يصادف أخيراً عند ميل .

لقد كان الاقتصاد السياسي في مرحلة أبكر موضوع استقصاء سواء من قبل مالين أم مصرفيين أم تجار . أي على العموم من قبل أشخاص معينين بصورة مباشرة بالمسائل الاقتصادية ، أو من قبل أشخاص ذوي ثقافة شاملة مثل هوبس ولوك وهيوم ، الذين كان الاقتصاد السياسي عندهم بوصفه فرعاً من المعرفة الموسوعية . ولقد رفع الاقتصاد السياسي بفضل الفيزيوقراطيين للمرة الأولى الى مرتبة علم خاص وعامل بوصفه مثل هذا العلم منذ ذلك الحين . ولما كان فرعاً خاصاً من العلم فقد شمل العلاقات الأخرى - السياسية والحقوقية الخ - بقدر ما كان يرجمها الى علاقات اقتصادية . بيد أنه اعتبر هذا الإخضاع لجميع العلاقات له كمجرد مظهر واحد من مظاهر هذه العلاقات ، وترك لها فيما عدا ذلك مغزى خاصاً مستقلاً عن الاقتصاد السياسي . ان الإخضاع التام لجميع العلاقات القائمة لعلaque المنفعة ، ورفهما غير المشروط لتكون المضمون الوحيد لجميع العلاقات الأخرى ، هذا ما نجده للمرة الأولى عند بنتام ، في زمن لا تظهر فيه البورجوازية بعد الآن ، في أعقاب الثورة الفرنسية وتطور الصناعة الكبرى ، كطبقة خاصة في عداد طبقات أخرى ، بل كالطبقة التي تشكل شروط وجودها شروط المجتمع بأكمله .

وحين استهلكت الاسباب 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 ؛ انه التقدم الوحيد الممكن يقوم في احتواء المضمون الاقتصادي . ولقد حقق بنثام 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 التأملى سوى موقف الافراد من هذه العلاقات على صعيد المجتمع ، الاستغلال الخاص من قبل الافراد لعالم يصادفونه قائما بصورة مسبقة . ولقد انساق بنثام ومدرسته في تأملات اخلاقية مطولة عن هذا الموضوع . وبذلك فان كل النقد 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 تموق 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 المنفعة 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 لبرنامج الى نفس المنفعة العامة الفاعلة في المزاخمة ، 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 ، يحلوا ان ثبت ان علاقات البشر المتبادلة اليوم ، في ظل الشروط القائمة ، هي العلاقات التي تعود على الجميع بأعظم المنفعة والفائدة . وان نظرية المنفعة لتتحلى بهذا الطابع عند جميع الاقتصاديين المحدثين .

لكنه فيما تنحلى نظرية المنفعة على الاقل بهذه الميزة ، الا وهي الإشارة الى

ترابط جميع العلاقات القائمة مع أسس المجتمع الاقتصادية ، فقد فقدت عند سانشو كل مضمون إيجابي ؛ أنها 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 المنفعة 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 . العيسن

« في هذه الوحدة » (يعني مع الناس الآخرين) « لا أدرك أي شيء آخر سوى تكاثر قوتي ، ولست احتفظ بها الا بقدر ما هي قوتي المتكاثرة » . (ص : ٤١٦) .

« اني لا اذل نفسي بعد الآن امام اية قوة . واعترف بان جميع القوى هي قوتي ، التي لا بد لي من قهرها في الحال اذا هددت بان تصير قوة معادية لي او متفوقة علي ؛ ان كلا من هذه القوى لا يجوز لها ان تكون الا احدى وسائلي من أجل فرض ارادتي » .

اني (أدرك) ، اني « اعترف » ، لا « بدء لي من قهر » ، القوة لا يجوز لها ان تكون الا احدى وسائلي . لقد ابين لنا من قبل بخصوص الرابطة ماذا تمنيه هذه المطالب الاخلاقية والى أي مدى تقابل الواقع . ان هذا الوهم عن قوته مرتبط بصورة وثيقة بالوهم الآخر : الا وهو ان « الجوهر » قد ألقي 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 او الاتحاد ... ان الرابطة لا تتماثل بأي رباط طبيعي او 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 « الرابط الروحي » ، فإنه فلسفة سانشو . وفيما عدا ذلك ، فإنه لا حاجة بنا لأكثر من الإشارة الى 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 يستفك ، وانت تستغل الرابطة ، الخ » . (ص : ٤١٨) .

هـ . ملاحظات تكميلية عن الرابطة

فيما لم يتبين لنا حتى الآن أية امكانية من أجل بلوغ « الرابطة » الا من خلال العصيان ، فإننا نعلم الآن من « الشرح » ان « رابطة الانانيين » قائمة سلفا في « مئات الالوف » من الحالات وانها تشكل جانبا من المجتمع البورجوازي القائم وانها في متناولنا ايضا دون معونة أي عصيان ودون أي « شترنر » . ومن ثم يبين سانشو لنا

« مثل هذه الابطاط في الحياة الفعلية . ان فلوست هو ضمن مثل هذه الابطاط حين يهتف : ههنا ، أنا كائن انساني » (!) ، « ههنا يتاح لي ان اكون هذا الكائن (٣١٤) : هذا ما يكتبه غوته هنا بالحبر الاسود » (لكن Humonus هو اسم شخص القديس ، انظر غوته « ٢١٥ ») ، راجع « الكتاب » (...) « لو ان هيس نظر بانتباه الى الحياة الفعلية . فإنه سوف يرى عشرات الالوف من مثل هذه الابطاط الانانية – بعضها عابر ، وبعضها دائم » .

ومن بعد يربنا سانشو « اطفالا » يتجمعون للعب تجاه نافذة هيس . و « بعض المعارف الطيبين » يأخذون هيس الى حانة وهيس نفسه يذهب للآفاة « عشيقته » .

« من المؤكد ان هيس لن يلاحظ الى أي حد تصبح هذه الامثلة البسيطة مليئة بالمعنى والى أي حد تختلف عن المجتمعات المقدسة ، وحتى عن المجتمع الانساني الاخرى للاشترائيين المقدسين » (سانشو ضد هيس ، ويفان ، ص : ١٩٣ ، ١٩٤) .

وبالطريقة ذاتها ، في الصفحة ٣٠٥ من « الكتاب » ، فإن « الرابطة من أجل الاغراض والمصالح المادية » تقبل بكل سماحة نفس على انها رابطة ارادية للانانيين . وهكذا فإن الرابطة ترجع هنا - من جهة واحدة ، الى الاتحادات البورجوازية

والشركات المساهمة ، ومن جهة أخرى الى النوادي البورجوازية ، والنزهات الجماعية ، الخ . أما ان الأولى تخص كليا **العصر الطاهر** فأمر معروف جيدا ، وأما ان هذا ينطبق كذلك على الأخيرة فأمر معروف جيدا أيضا . فليُنظر سانشو الى « الرابطة » في عصر أبكر ، مثلا في الأزمان الإقطاعية ، او رابطات الاسم الأخرى ، مثلا الإيطاليين والآنكليز ، الخ ، بما فيها « رابطات » الأولاد ، كما يتحقق من الفارق . انه لا يؤكد ، بهذا التفسير الجديد للرابطة ، الا نزعة المحافظة المنصبة . 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 يستمتعون أيضا ، وفي الحقيقة بالطريقة التقليدية تماما . ان صاحبنا المغفل لا يابه البتة ، بالطبع ، تلك 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 دراجعها شترنر هنا وصحبها بالاستناد الى تقارير رسمية من برلين . تخص فوريه (١٩١٦) . بيد ان هذه النظرة عند فوريه تفترض بصورة مسبقة تحولا تاما ونوريا للمجتمع الحديث ، وهي قائمة على نقد « الرابطة » القائمة التي يجب بها سانشو كل هذا الإعجاب ، ونقد الضجر اللامتناهي الناجم عنها . وان فوريه ليصف المحاولات الجارية حاليا من أجل التسلية في ارتباطها بشروط الانتاج والتعامل القائمة ، وينخرط في المناظرة ضدها ؛ أما 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 الأكثر طبيعية ووضوحا رابطة من الانانيين ؟ ايكون الانانيون هم الذين انحلوا حيث يكون الواحد عبدا او رفيقا 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 يوجد هذه « الرابطة الانانية » على طريقته الخاصة مع رابطة الانانيين **لشترنر** » .

(ص : ١٩٢ ، ١٩٣) .

(١) oratio pro domo ، باللاتينية في النص الأصلي .

وبالتالي فإن 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 أن يخدع « أحد فيما يتعلق » بمصالحه الأكثر طبيعية ووضوحا « ، أو يكون قادرا على « تلبية حاجاته على حساب الآخرين » . ونلاحظ هنا أن سانشو يمتزج بوجود « المصالح الطبيعية والواضحة » و « الحاجات » المشتركة بين جميع الناس - وبنتيجة ذلك بالمصالح والحاجات المتساوية . وفيما عدا ذلك ، فإننا نذكر في الحال الصفحة ٤٥٦ من « الكتاب » ، التي تنص على أن « الرغبة في خداع الضمير » « فكرة أخلاقية غرستها في الأذهان الروح النقابية » ، وهي تظل بالنسبة الى الإنسان الذي نال « ثقافة رشيدة » « فكرة ثابتة لا يمكن أن توفر الحماية منها أية حرية في التفكير » . ان سانشو « يحصل على أفكاره من عل ويتعلق بها » (المصدر ذاته) . وإذا قلنا مطلبه بأن يكون كل امرئ « كمي القوة » ، يعني أن يكون الجميع « عاجزين » حيال بعضهم بعضا ، فإن 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 أي عائق على الإطلاق ، دون أن يفعل ذلك « على حساب الآخرين » ، وفي هذه الحال تصبح نظرية الاستغلال من جديد تلفيقا عديم المعنى للعلاقات الفعلية المتبادلة بين الافراد .

وبعدما « التهم » سانشو في « رابطته » الآخرين واستهلكهم ، وبذلك حوّل التعامل مع العالم الى تعامل مع نفسه ، فإنه ينتقل من هذه المتعة الذاتية غير المباشرة الى المتعة الذاتية المباشرة ، وذلك باستهلاكه نفسه .

ج - متعتي الذاتية

ان الفلسفة التي تبشر بالمتعة قديمة في أوروبا قدم المدرسة القورينية (٢١٧) . وكما ان الإغريق في العصور القديمة كانوا المدافعين عن هذه الفلسفة ، كذلك هم الفرنسيون في العصور الحديثة ، وذلك بدافع من المبررات ذاتها . ان مزاجهم ومجتمعهم يجعلهم أقلر الجميع على المتعة . ولم تكن فلسفة اللذة قط شيئا آخر سوى اللغة البارعة لبعض الدوائر الاجتماعية التي كانت تملك امتياز المتعة . وإذا تركنا جانبا حقيقة أن شكل متعتهم ومضمونها كانا على الدوام مشروطين ببنية المجتمع بأكمله وقد وعانيا من جميع تناقضات هذا المجتمع، فإن هذه الفلسفة باتت لفقا خالصا حالما بدأت تطالب بطابع عمومي وتنادي بنفسها على أنها تصور للحياة صالح للمجتمع

بأسره . وعندئذ انحطت الى مستوى التبشير الاخلاقي البناء ، الذي يجعل بمفالاته السفطائية المجتمع القائم ، او تحولت الى تقيضها ، باعلانها ان النسك الازامي هو المتعة .

وفي الالتزام الحديثة نشأت فلسفة المتعة مع انحطاط الاقطاعية وتحول النبالة العقارية الاقطاعية الى نبالة البلاطات البثرة والمتعشة الى الحياة ، في ظل الملكية المطلقة . وكان لهذه الفلسفة حتى درجة كبيرة بعد ، لدى هذه النبالة ، مظهر تصور عفوي يتم التعبير عنه في المذكرات والقصائد والروايات ، الخ . ولم تصبح فلسفة حقيقية 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 بلوغها للافكار العامة الذي يقوم على الطابع الاعم لشروط وجود هذه الطبقة . ولهذا السبب قبلت هذه الفلسفة في كلتي الطبقتين ، وان يكن من وجهتي نظرمختلفتين الاختلاف كله . وبينما كانت هذه اللغة مقصورة حصرا بين النبالة على الفئة العليا وعلى شروط حياة هذه الفئة ، فقد اعطيت من قبل البورجوازية طباعا مغمما وطبقت على كل فرد دونما تمييز . كان النظر بغض عن شروط حياة هؤلاء الافراد ، بحيث تحولت نظرية المتعة الى عقيدة اخلاقية تافهة ومراثية . 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 اناساقا مع التفنق 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 الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة :] كانت اللدات في العصور الوسطى مصنفة بكل فرمت ، وكان لكل فئة اشكالها المتميزة من اللدة وطريقتها المتميزة في الاستمتاع بها . وكانت النبالة الفئة المبرزة التي كانت اللدة ورسالتها على سبيل الحمر ، بينما كان اتصال العمل والمتعة فانسا سلفا بالنسبة الى البورجوازية ، وكانت اللدة خاضعة للعمل . ولم يكن للرفيق ، الطبقة المبنية للعمل نمرا ، الا بعض اللدات القليلة والمحددة حتى الدرجة القصوى ، وهي لدات كانت تعترض سبيلهم بطريق الصدفة على الاعقاب ، بصورة مرهونة بنزوات اسبابهم والاحتمالات الاخرى ، وهي تكاد لا تستحق اي اعتبار . وفي ظل حكم البورجوازية كانت طبيعة اللدات مرهونة بطبقات المجتمع . كانت لدات البورجوازية محددة بالاساس اللادي الذي انتج هذه الطبقة في مراحل تطورها المختلفة ، وقد اتخذت الطابع المل الذي لا يرحب تحتفظ به سواء من جراء الافراد ام من جراء خضوع اللدة اتصال لكسب المال . وان الشكل القاسي العالي للدة البروليتاريا مرده من جهة واحدة الى ساعات العمل الطويلة ، التي ادت الى الاستعداد الانمى للحاجة الى اللهو ، ومن جهة ثمانية الى الضيق - الكيفي والكمي على حد سواء - لوسائل اللدة التي في متناول البروليتاريا . وعلى العموم ، فان متعة سائر

هذه العلاقة بين الأفراد في أي زمان خاص ، العلاقات الطبقة التي يحوي فيها وشروط الإنتاج والتعامل التي أدت الى قيام هذه العلاقات ، وضيق أشكال المتعة الموجودة حتى الوقت الراهن ، هذه الاشكال التي كانت غريبة عن المضمون الفعلي لحياة الناس وفي تناقض معه ، وارتباط كل فلسفة للمتعة مع المذات الفعلية التي تشكل خلفيتها ومראה مثل هذه الفلسفة حين تتوجه الى جميع الافراد ودونما تمييز - هذه الامور جميعا ما كان يمكن بالطبع ان تكشف الا حين اصبح في الامكان نقد شروط الإنتاج والتعامل التي عرفها العالم في سياق تاريخه ، أي حين أدى التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا الى نشوء النظريات الشيوعية والاشتراكية . لقد حطم هذا النقد أسس كل اخلاق ، سواء اكانت اخلاق التسك أم المتعة .

ان صاحبنا سانشو التغه ، البشر بالاخلاق ، يعتقد طبعاً ، كما بين «الكتاب» بأكمله ، ان المقصود هو اكتشاف أخلاق مختلفة ، نظرة جديدة الى الحياة في نظره ، ان المقصود هو اننا « ينتزع المرء من رأسه » بعض « الأفكار 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 **يقوله** كل نوع من المتعة في هذه الترجمة الالمانية والفلسفية التي تسمى «**المتعة ذاتية**» . وبينما كانت فلسفة المتعة في القرن الثامن عشر الفرنسي تصف على الاقل في شكل ذكي نمطاً فعلياً 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 اُمالي ادب رديء وسخافات من نمط النبات الذي « يمتص الهواء من الاثير » ، او « الطيور الصداحة التي تبتلع الخنافس » ، او ايضا على مقالات من نمط القول ان الشمعة تحرق ذاتها مثلاً . 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

الفئات والطبقات الموجودة حتى الوقت الحاضر كان لا بد ان تكون اما صيبانية ، واما منهكة ، واما قاسية ، لانها كانت على الدوام منفصلة كلياً عن الضالعية الحيوية ، عن المحتوى الحقيقي لحياة الافراد ، ومفترمة اكثر او اقل بان تبغ محتوى وهيباً على فعالية خالصة من كل مضمون . ان اشكال المتعة الموجودة حتى اليوم الراهن لا يمكن بالطبع ان ننقد الا حين يبلغ التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا درجة من التطور يمكن معها نقد النمط القائم للإنتاج والتعامل ايضاً .

عند الاشكال الأكثر أو الأقل قذارة التي يمكن فيها « للذات » في « المتعة الذاتية » أن تكون أكثر من مجرد عبارة جوفاء ، فإنه لا بد لنا مرة أخرى أن نرسم للقارئ باقتضاب قدر الامكان حبل 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 ،

أو

٢ - مجرد اسهامات مثالية ، أو ايضا 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 ؛ أو

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 أو اقل ، ايدولوجيو تلك الطبقة نظرية مستقلة ، والتي يمكن أن تمثل في وعي الافراد الذين يشكلون تلك الطبقة على أنها دعوة . الخ، والتي تقدم الى الافراد المنسبين الى الطبقة المسودة على أنها قواعد للحياة ، على أنها تزيين لهذه السيادة أو تحقيق جزئي لها ، هذا اذا ما لم تكن اداة اخلاقية لهذه السيادة بالذات . ويجب ان يلاحظ هنا ، كما هو الامر عامة عند الايدولوجيين . أنهم لا يستطيعون الا ان يلقبوا الامر رأسا على عقب ويعتبروا ايدولوجيتهم القوة الخلاقة 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 باوهام 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) .

« المتكرون يسودون العالم » ، « الفكر يسود العالم » ، « الكهنة أو معلمو المدارس » يحشون رؤوسهم بمختلف أنواع النفايات » ، « انهم

يتخيلون من أجل الإنسان مثلاً أعلى « لا بد لجميع البشر ان يتقبلوا به .
(ص : ٤٤٢) .

بل ان سانشو ليستطيع ايضا ان يبين لنا المنطق الذي أخضع البشر بموجبه ،
وفي بلاهتهم أخضعوا أنفسهم ، لآوهام معلمي المدارس :

« لان ذلك قابل للاعتراف مني » (أنا 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 الإنسان ؛ ان الامر على التقبض من
ذلك . فالفكرة ، المثل الأعلى هو الانسان - النوع [الانساني] -
الانسانية » . (ص : ٤٤١) .

ان جميع النزاعات التي يخرط البشريها مع انفسهم أو مع الآخرين من جراء
شروطهم الحياتية الفعلية تتراءى لصاحبنا سانشو معلم المدرسة نزاعات بين البشر
والافكار عن حياة « الإنسان » ، هذه الافكار التي حشروها هم انفسهم في رؤوسهم ،
وسمحوا لمعلمي المدارس ان يحشروها في رؤوسهم . واذا هم انتزعوا هذه الافكار
من رؤوسهم ، « فبا 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 يضموا في
رؤوسهم مثلاً في كل مكان تقريبا وفي كل زمن على وجه التقريب - في الصين كما في
فرنسا - انهم يمانون من فرط السكندر ، فيا لفزارة 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 رأسه بخصوصي ، وعندئذ يستطيع سانشو ان يبرهن بكل سهولة ان
هذه الامكانية لا تملك اي واقع الا في رأسه . ان تأكيده المهيّب بان « سوء الفهم
الانتقل بالمواطف الخطيرة قد اختفى في سياق آلاف السنين خلف كلمة ممكن » بشكل
برهانا كتابيا على انه من المحال بالنسبة اليه ان يخفي خلف الكلمات عواقب عجزه من
فهم آلاف السنين من التاريخ .

ان هذا البحث عن « اتفاق الامكانية والواقع » (ص : ٤٣٩) ، حيث يعالج

ما يستطيع البشر أن يكونوا ، وما هم في واقع الامر ، وهي مناقشة لنسجم على خير وجه مع دعوائه الملحة السابقة الى استغلال المرء لجميع قدراته ، الخ ، بقوده فيما عدا ذلك الى بعض الاستطرادات عن نظرية الظرف المادية التي سوف نعالجها الآن بمزيد من التفصيل . لكن فلنقدم قبل ذلك مثالا آخر عن انحرافاته الأيديولوجية . ففي الصفحة ٤٢٨ يوجه السؤال التالي : « كيف يمكن للمرء أن يكتسب الحياة ؟ » الموحد مع هذا السؤال ، « كيف يخلق المرمي نفسه الانا الحقيقية ؟ » (او « الحياة الحقيقية ») . ووفقا للصفحة ذاتها ، فإن « الخوف من الحياة » ينقطع بفضل فلسفته الاخلاقية الجديدة وباخذ المرء في « انفاقها بسرور » . ان القوة المجانبية 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 اكثر 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 (استفد من قدراتك ، اقتدر بالشجمان ، فليكن كل واحد منكم انا كلية القوة » ، الخ - هكذا تكلم سانشو اعلاه) ... » من الواضح ان قوى المرء يمكن أن تشدد وتضاعف ، وعلى الاخص بفعل المقاومة المعادية او التأييد الودي ؛ لكن حيث يتحقق المرء من عدم تطبيقها ، فان في مقلوره ان يكون على نقمة من غيابها . انه لمن الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان ، لكن لا يمكن الحصول على النار منه دون صلعة ؛ وكذلك يحتاج الانسان حافزا . وما ودامت القوى ثبت دائما انها فعالة من لقاء ذاتها ، فان الامر باستخدامها سوف يكون نافلا وعديم المعنى ... ليست القوة الا تعبيرا مقتضبا عن تظاهرة القوة . » (ص : ٤٣٦ ، ٤٣٧) .

ان « الانانية المتفقة مع نفسها » ، التي تشغل او لا تشغل قواها وقدراتها وفقا لمشيئتها والتي تطبق عليها مبدأ حق الاستعمال وسوء الاستعمال ، تتمتع هنا بصورة مفاجئة وتنهال بصورة غير متوقعة . هذه القوى تفعل على حين غرة من لقاء

ذاتها ، حال وجودها ، دون ان تمعياً مطلقاً « بمشيئة » سانشو ، مثل القوى الكيميائية والميكانيكية ، بصورة مستقلة عن الفرد الذي يملكها . ونعلم فيما عدا ذلك ان القوة لا توجد اذا تبين لنا ان تظاهراتها معدومة ؛ ولا بد مع ذلك من هذا التصحيح ، الا وهو ان القوة تتطلب **حافزاً** من أجل تظاهرها . وعلى أية حال ، فاننا لا نعلم كيف سوف يقرر سانشو ابهما سيكون غالباً ، الحافز او القوة ، حين يكون تظاهر القوة معدوماً . ومن جهة ثانية فان صاحبنا العالم الفيزيائي **الواحد** يعلمنا انه من « الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان » ، وهو شال لم يكن في الامكان ، كما هي الحال دائماً عند سانشو ، ان يقع الاختيار على اسوأ منه . ان سانشو ، مثله كمثل معلم مدرسة قروي ساذج ، يعتقد ان النار التي يشعلها بهذه الطريقة تأتي من الحجر ، حيث كانت كامنة حتى ذلك الحين ، بيد ان أي تلميذ في الصف الرابع يستطيع ان يخبره بأنه حين تصنع النار بمثل هذه الطريقة التي أصبحت منسبة 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 فالنار - التي ليست بالنسبة الى سانشو تفاعلاً محدداً بين بعض الاجسام وبعض الاجسام الاخرى (وعلى الاخص الاكسجين) يحدث في درجة حرارة محددة ، بل شيء في ذاته ، « عنصر » ، فكرة ثابتة ، « القدس » - ان هذه النار لا تأتي من الحجر ولا من الفولاذ . ولقد كان في مقدور سانشو ان يقول بما لا يقل من الصحة : يستطيع المرء ان يصنع كناناً مقصوراً من الكلور ، لكن اذا كان « الحافز » معدوماً ، يعني الكنان غير **المقصور** هنا ، فان المرء « لن يحصل على شيء » اذن . وسوف ننتهز هذه الفرصة ، في سبيل « المتعة الذاتية » لسانشو ، فنسجل اكتشافاً سابقاً للعلم الطبيعي « الواحد » . لقد ورد في القصيدة عن الجريمة :

« افلا تسمع الرعد يجلجل في المنتأى !

وترى كيف ان السماء تتلبد بالظيوم

وتلوح بالصمت منلرة بشر مستطير ؟ »

(من : ٣١٩ من « الكتاب »)

ان الرعد يجلجل والسماء تلوح بالصمت . وهكذا فان سانشو يعرف مكاناً آخر غير السماء يجلجل الرعد فيه . وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يلاحظ صمت السماء بواسطة عضو **البهر** عنده - وهي ماثرة ليس في مستطاع كائن من كان ان يحاكيها - او لعل سانشو يسمع الرعد ويرى الصمت ، فالعمليتان يمكن ان يحدثا بصورة متوافقة . لقد راينا كيف جمل سانشو ، في « الاطيف » ، من الجبال رمزا « لروح

الشموخ . وهنا تمثل السماء التي تلوذ بالصمت بالنسبة اليه روح نذير الشر . وعلى أي حال ، فأننا 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 فعالته 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 (١) .

ان الوعي قوة أيضا ، وهي حسب العقيدة التي عرضت علينا توا « تثبت على الدوام انها فعالة من لقاء ذاتها » . وبالتالي ، وبموجب ذلك ، ما كان ينبغي لسانشو ان ينهك في تغيير الوعي ، بل على الأكثر « الحافز » الذي يؤثر في الوعي ، الامر الذي يترتب عليه ان سانشو كتب كتابه بكامله عبثا . لكنه من الصحيح في هذه الحالة بالذات انه يعتبر وعظه الاخلاقي و « أوامره » على انها « حافز » كاف .

« ما يستطيع كل امرئ ان يصير اليه سوف يصير اليه . ان الشاعر المطبوع يمكن ان يماق ، من جراء ظروف منافية ، عن التمشي مع زمانه وابداع بوائع فنية عظيمة لا بد لها من دراسات واسعة . لكن من المؤكد انه سوف يكتب الشعر سواء اكان شغيفا زراعيا ام اسمعه الحظ لحييا في بلاط ويمار (٢١٨) » وان الموسيقي المطبوع سوف يؤلف موسيقى . ولا أهمية لما اذا كان سيعزف على الآلات جميعا » (لقد وجد هذه النزوة عن « الآلات جميعا » عند برودون ، انظر « الشيوعيون ») « ام على مزمار راع . فقط » (من المؤكد ان كتاب فرجيل 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 الفضل المطبوع يظل احق على اللوام . وفي الحقيقة . فان العقول المحدودة الفطرية تشكل من دون ريب الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري . ولذا لا تتظاهر النوارق الموجودة بصورة لا جدال فيها في كل نوع من الانواع الحيوانية في النوع البشري ايضا (ب) ١ » (ص : ٤٣٤) .

(١) تلاب بلافاط : « Anstoss » — حافز ، صدمة ، لفيحة ، اعانة ؛ Stein des

« Anstosses » — عقبة كداء .

(ب) يستخدم لشرحه هنا كلمة Summe التي ترجمناها اعلاه بكلمة « نوع » .

لقد انتقى سانشو مرة أخرى مثاله بخرافته المألوفة . فإذا قبلنا لبرهة فكرته السخيفة عن الشعراء والموسيقين والفلاسفة المطبوعين ، فإن هذا المثال إنما يبرهن إذن ، من جهة واحدة ، على أن الشاعر المطبوع ، الخ ، يقلل ما هو عليه منذ الولادة - يعني شاعرا ، الخ ، ومن جهة أخرى أن الشاعر المطبوع ، الخ ، بقدر ما يخضع **لضرورة** ، لتطور ، يمكن « من جراء ظروف منافية » ألا يصير إلى ما كان **يستطيع** أن يصير إليه . وبالتالي فإن مثاله لا يثبت من جهة واحدة أي شيء على الإطلاق ، ومن جهة ثانية يثبت العكس مما كان في نيته أن يبرهن عليه ؛ وإذا أخذنا كلا المظهرين معا ، فإنه يثبت أن سانشو ، إما منذ الولادة وأما من جراء الظروف ، ينسب إلى « **الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري** » . ومهما يكن من أمر ، فإنه يتقاسم عزاء كونه « **احمق** » **أوحدم** مع تلك الطبقة ومع حماقته الخاصة على السواء .

وإن سانشو هنا هو ضحية مفامرة الشراب السحري الذي تقعه دون كيشوت من البان والخمرة وزيت الزيتون والملح . وكما يروي سرفانتس في الفصل السابع عشر، فإن سانشو بعدما شرب من هذا المزيج قضى ساعتين فربسة العرق والاختلاجات، ومن ثم أفرغه من كلا المجرئين في بدنه . أن الشراب المادي الذي تناوله صاحبنا حامل اللروح القدام من أجل تمتعه الذاتية بفرغه من كل إنانيته بالمعنى فوق العادي . ولقد رأينا أعلاه أن سانشو فقد على حين غرة بل هيبتة حين جابه « **الحافز** » وتخلّى عن « **قدرته** » ، مثله كممثل السحرة المصريين قديما حين واجهوا فعل موسى . وإنا لنشاهد الآن هجمتين جديدتين من الجبن : أنه ينحني أمام « **ظروف منافية** » ، بل يعترف أخيرا بأن العضوية التي منحته الطبيعة أباحا شيء يتعرض للتشويه دون أن تكون له يد في ذلك . ما الذي تبقى الآن لانانيسا المفلس ؟ أنه لا يملك سلطة على عضويته الأصلية ، كما أنه لا يستطيع أن يتحكم « **بالظروف** » و « **بالحافز** » التي تتطور تلك العضوية تحت تأثيرها ؛ أن « **ما هو عليه في كل لحظة** » ليس « **خليقته الخاصة** » ، بل خليفة التفاعلات المتبادلة بين استعداداته الفطرية والظروف الفاعلة فيها . هذا كله يسلم سانشو به الآن . يا له من « **خالق** » **بالس** ! وبإلهام مس « **خليفة** » **بالغة البؤس** !

لكن الكارثة العظمى تأتي في الختام . أن سانشو ، الذي لا يكفني بأنه تلقى قبل زمن طويل **الطبقات الثلاثة آلاف والكلمات على ردافية الريفين (١)** كاملة غير

(١) tres mil asotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas

منقوصة، يوجه الى نفسه في النهاية صفة قوية أخرى بالمناداة بنفسه **مؤمنا بالنوع**. وبإله من مؤمن! انه ينسب أولا الى النوع تقسيم العمل، لانه يجعله مسؤولا عن كون بعض الناس شعراء ، والبعض الآخر موسيقيين ، والبعض الآخر معلمي مدارس . ثانيا ينسب الى النوع العيوب الجسدية والذهنية التي تشاهد عند « الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري » ويجعله مسؤولا عن كون غالبية الافراد يشبهونه في ظل سيطرة البورجوازية . ووفقا لنظريته عن العقول المحدودة الفطرية ، فلا بد من تفسير الانتشار الحالي لداء الخنازير بالقول ان « النوع » يجد لذة خبيثة في جعل البنى الخنازيرية الفطرية تشكل « الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري » . ان الماديين والاطباء العاديين جدا قد تجاوزوا هم انفسهم مثل هذه الآراء الساذجة قبل زمن طويل من « دعوة » الاناني المتفق مع نفسه من قبل « النوع » و « الظروف المثالية » و « الحافز » كي يباشر **ظهوره** (١) أمام الجمهور الألماني . وكما ان سانشو فر من قبل كل عجز يصيب الافراد ، وانطلاقا من ذلك تحول الشروط التي يحون فيها ، بواسطة الافكار الثابتة لمعلمي المدارس ، دون ان يابه بأصل هذه الافكار ، كذلك يفر الآن هذا المعجز بعملية التكاثر الطبيعية وحدها . انه لا يخطر في باله مطلقا ان قدرة الاولاد على النمو تتوقف على نمو ذريهم وان كل هذا العجز في ظل الشروط الاجتماعية القائمة حتى الآن قد نشأ تاريخيا . ويمكن العاذه بالطريقة ذاتها مرة أخرى في سياق التطور التاريخي . وحتى الفوارق التي نشأت بصورة طبيعية ضمن النوع ، مثل الفوارق الهرقية ، الخ ، التي لا يقول سانشو كلمة واحدة عنها، يمكن ويجب ان تُلغى في سياق التطور التاريخي . ولعل سانشو - الذي يختلس بهذا الخصوص نظرة سريعة الى علم الحيوان ، وبذلك يكتشف ان « العقول المحدودة الفطرية » تشكل الطبقة الأكثر عددا 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 كلبا واكثر كمالا بواسطة التهجين ، من اجل ارضاء البشر ومن اجل متعتها الذاتية الخاصة على حد سواء . و « لماذا لا يستطيع » سانشو ان يستخلص من ذلك نتيجة قابلة للتطبيق على الجنس البشري أيضا ؟

وسوف ننتهز هذه الفرصة كي « ندرج عرضيا » « تحولات » سانشو فيما يتعلق بالنوع . ولسوف نرى ان موقفه من النوع هو بالضبط ذلك الموقف من القدس : نكلما هدر ضده ازداد ايمانه به .

رقم ١ . رأينا 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 .

يحصل عليها باعتبار النوع ومنتجاته على السواء شيئاً لا يتغير في جميع الظروف ، شيئاً خارجاً عن نطاق إشراف البشر .

رقم ٢ . « أن النوع يتحقق سلفاً بفضل المعطيات الطبيعية ؛ بالمقابل ، فإن ما تستطيع أن تصنعه انطلاقاً من هذه المعطيات » (وفقاً لما سبق كان يجب أن يقال ما صنعت « الظروف » منه) « هو ما تحققه أنت . أن يلك تتحقق كلياً من وجهة نظر النوع ، والا لم تكن يدأ ، بل برئنا اذا جاز التعبير ... انك تصنع منها ما تريد وما تستطيع أن تصنعه ، كما تريده وكما تستطيعه » . (ويفان ، ص : ١٨٤ ، ١٨٥) .

ان سانشو يكرر هنا في شكل مفاهيم ما سبق له قوله في الرقم ١ .

وهكذا فقد رأينا مما قيل حتى الآن أن النوع ينتج جميع الامكانات الجسدية والذهنية ، ووجود الافراد المباشر ، وبصورة مضغية تقسيم العمل ، وذلك بصورة مستقلة عن إشراف الافراد ودرجة تطورهم التاريخي .

رقم ٣ . نصادف من جديد النوع بوصفه هذه المرة « حافزاً » ، وهو تعبير عام عن « الظروف » التي تقرر تطور الفرد الاصلي ، المولود هو نفسه من النوع . ذلك أن النوع يمثل هنا في نظر سانشو بالاضبط تلك القوة السرية التي يسميها البورجوازيون الآخرون طبيعة الأشياء والتي يجعلونها مسؤولة عن جميع العلاقات المستقلة عنهم بوصفهم بورجوازيين ، والتي لا يفهمون بالتالي شيئاً من علاقاتها الباطنة .

رقم ٤ . إن النوع : هذه المرة في صورة « ما هو ممكن بالنسبة الى الإنسان » و « ما يحتاجه الإنسان » ، يشكل أساس 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 : ٤٧ » : « اذا كانت المسألة هي الوصول الى اتفاق او تبادل الاتصال ، فاني لا استطيع اذن ، بكل تأكيد ، الا أن استعمل الوسائط البشرية التي تحت تصرفي ، لانني في الوقت نفسه انسان » (أي نموذج من النوع) .

وهكذا فإن اللغة تعتبر هنا نتاجاً للنوع . ومهما يكن من أمر ، فإذا كان سانشو ينطق بالالمانية وليس بالفرنسية ، فإنه لا يدين بذلك للنوع في حال من الاحوال ، بل للظروف . وعلى أي حال ، فإن اللغة ، في أية لغة حديثة متطورة ، قد

فقدت طابع الظاهرة الطبيعية ، جزئيا من جراء تطور اللغة التاريخي انطلاقا من المواد الموجودة مسبقا ، كما في اللغات الرومانية والجرمانية ، وجزئيا من جراء تعالاب 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 النماذج للنوع مثلما يتحكمون بمنتجاته الاخرى . وبالمقابل ، فان الناس سوف ينطقون في الرابطة باللغة في ذاتها ، اللغة المقدسة ، لغة المقدس - العبرية ، بل اللهجة الارامية(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 ابضاح ما قبله » .

رقم ٦ . نعلم في الصفحتين ٢٧٧ و ٢٧٨ ان « النوع يكشف عن ذاته في الامم ، والمدن ، والطبقات الاجتماعية والنقابات المتنوعة » ، واخيرا « في الاسرة » ، الامر الذي يترتب عليه بصورة منطقية انه قد « صنع التاريخ » حتى الوقت الراهن . وهكذا فان التاريخ من اصوله حتى ايامنا الحاضرة - وحتى وبما فيه التاريخ البائس للاوحد ، يصبح نتاجا « للنوع » ، والسبب الكافي لذلك هو ان هذا التاريخ لخص احيانا تحت عنوان تاريخ «**الجنس البشري**» ، يعني تاريخ النوع .

رقم ٧ . ان سانشو ، الذي نسب فيما سبق الى النوع اكثر مما فعله اي فلان قبله ، يلخص الآن كل شيء في العبارة التالية :

« ان النوع لا شيء ... ان النوع تصور فقط » (روح - شبح ، الخ ...) (ص : ٢٣٩) .

وبنتيجة ذلك فان هذا «**اللا شيء**» الذي يتحدث عنه سانشو ، المائل «**للتصور**» ، لا يعني شيئا على الإطلاق . ذلك ان سانشو نفسه هو « المصمم الخالق » ، في حين ان النوع ، كما رأينا ، يخلق قدرا كبيرا - واما بفعل 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 الإطلاق ؛ ان شيئا متصورا يوجد بالضبط كمثل شيء غير متصور** » .

وانطلاقاً من الصفحة ١١٨ ، يلفق سانشو قصة تستمر ثلاثين صفحة كيما يشمل « نارا » من الفكر ومن نقد الإناني المتفق مع نفسه . ولقد اخترنا من قبل قفراً كبيراً من منتجات فكره ونقده كيما نلحق بالقاريء « اهانة » (١) أخرى بان نفرض عليه حماء الفقير الخاص بسانشو . ان ملقعة واحدة منه كافية .

« هل تعتقدون ان الافكار تطير في كل مكان ، طليقة مثل العصافير ، بحيث يستطيع اي امرىء ان يستولي على بعضها كي يجابهني بهـ على اعتبارها ملكيته العصماء ؟ ان كل ما يطير في كل مكان هو لي » .
(ص : ٥٧) .

ان سانشو يقتص هنا صيدا لا وجود له الا في الذهن . ولقد راينا كم التقط من هذه الافكار الطائرة في كل مكان . وانه لينخيل ان في مقبوره ان يلتقطها حالاً يضع حبة ملح المقدس على اذبالها . ان هذا التناقض الهائل بين ملكيته الفعلية فيما يتعلق بالافكار واوهامه في هذا المجال يستحق ان يؤخذ كمثال كلاسيكي وبارز على ملكيته بكاملها بالمعنى فوق العادي . انه هذا التناقض بالضبط هو ما يشكل متعته الثانية .

٦ - نشيد الاناشيد لسليمان

او
الأوحد

Cessem do sabio Grego, e do Troiano
As navegações grandês que fizeram ;
Calle - se de Alexandjo, e de Trajano
A fama des Victorias que tiveram

... ..

Cesse tudo O que a Musa antigua canta
Que outro valor mais alto se alevanta
E vos, Spreides minhas ...
Dai-me humra furia grande, e sonora
E não agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa

(١) تلامب بالانطاط : ان عبارة «Antsos geben» التي كثيرا ما يستعملها شترنر يمكن ان تعني « اعطى خدمة » او « وجه اهانة » .

Que o peito accende, e cor ao gesta muda (١)

امنحتني ، ياغرائس البحر في سيري ، انشودة جديرة بالابطال الذين قاتلوا
على ضفافك ضد الجوهر والانسان ، انشودة تنتشر فوق العالم باجمعه وتغنى في
جميع البلدان ، ذلك ان المقصود هنا هو الانسان الذي افعاله

Mais do que promettia a força humana

اعظم مما تستطيع القوة « الانسانية » الخالصة أن تحققه . الانسان
الذي

edificàra

Novo reino que tanto sublimara

الذي أسس امبراطورية جديدة وسط شعوب بعيدة ، يعني الرابطة - ان
المقصود

(١) فلنعرض عن رجل طروادة ، وعن حكيم اليونان

وعن الرحلات الكبرى التي قاما بها ؟

فلنعرض عن الاسكتلر وعن طراجان

وعن مجد الانتصارات التي حققها .

* * *

فلنعرض عما عنته الامة الشعر القديمة ،

وعن غير ذلك من الآثار المجيدة .

وأنتن ياغرائس البحر في سيري (١) ...

امنحتني الحماة التدفئة ، النافذة ،

لا تلك الحماة التي يفتحها الناري القوي او الغواير الرقيقة

بسل تلك الحماة التي ينشدنا

بوق الحرب الرنان ، لينتفع النار في الصفود

وبحرك الدماء فتشتعل في الشرايين .

(٢) في الأصل لافوس ، وقد استعاض المؤلفان عنه هنا بسيري ، وهو النهر الذي يجتاز برلين .

والآبيات جميعا من قصيدة للويس دي كامونيس بعنوان : **Lusitodas**

. . . tenro, e novo ramo floresente
De huma arvore de Christo, mais amada

هو ذلك البرعم المتفتح ، الزاهر ، الطري ، لشجرة احبها المسيح اكثر من
اية شجرة اخرى ، والتي هي ايضا

Certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade

الرجاء الاوطد في العظمة الالوية للمسيحية الواهنة القلب * - وبكلمة واحدة ،
فان المقصود امر « لم يسبق له مثيل » ، المقصود هو « الاوحد » .

ان كل ما هو وارد في هذا النشيد الذي لم يسبق له مثيل ، في نشيد
الاناشيد هذا الكرسي للاوحد ، قد كان موجودا من قبل في « الكتاب » .
ولسنا ناتي على ذكر هذا الفصل الا بهدف حسن الترتيب ؛ وكما نفعل ذلك كما
ينبغي ؛ فقد تركنا دراسة بعض النقاط حتى الآن ، وسوف نراجع بعض النقاط
الاخرى باقتضاب .

ان « انا » سانشو قد انجزت تناسخا كاملا . . . ولقد سبق لنا ان صادفناها
في مظهر الاناني المتفق مع نفسه ، والقم ، وتاجر الافكار ، والمزاحم الناس ،
والمالك ، والعبد الذي انتزعت احدى ساقبه ، وسانشو المقلوب في الهواء من جراء
التفاعل المتبادل بين الولادة والظروف ؛ وفي مائة صورة اخرى . وانه ليقرئنا هنا
سلام الوداع في ملامح كائن « لا انساني » (1) ، متخلدا من جديد الرواية التي دخل
تحتها العهد الجديد .

« ان الكائن الا انساني هو وحده الانسان الواقعي . » (ص : ٢٣٢) .

وهذه احدى المعادلات الالف والواحدة التي يشرح بها سانشو أسطوره عن
المقدس :

ليس مفهوم « الانسان » بالانسان الواقعي

مفهوم « الانسان » = « الانسان »

* راجع كامونيس : Lusiodas ، القسم الاول ، ١ - ٧ .

(1) بلجا شترنر هنا مرة اخرى الى التلاعب باللفاظ : كلمة Unmensch بمعنى حريسا

« الكائن الا انساني » ، لكنها في اللغة الشائعة تأخذ معنى « الشيطان » ، الشبح ، الخ ... » .

« الإنسان » = إنسان مجرد من الواقع
الإنسان الواقعي = أنكار 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 انسان [...] لا يقابل مفهوم الانساني ، ويسمى المنطق
هذا محاكمة سخيفة ؛ أيكون للمرء الحق في الاعراب عن هذه المحاكمة بأن
اسمها ما يمكن أن يكون انسانا دون أن يكون انسانا ، اذا كان المرء لا
يعترف بصلاحيّة الفرضية القائلة ان مفهوم الانسان يمكن أن يتفصل
عن وجوده ، وأن الماهية يمكن أن تنفصل عن الظاهرة ؟ انه يقال : فلان
يملك مظهر الانسان حقا ، لكنه ليس بانسان . ولقد نطق الناس بمثل
هذه المحاكمة السخيفة عبر قرون عديدة ؛ وفيما عدا ذلك ، فانه 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 لصاحبنا معلم المدرسة عن معلم
المدرسة الذي تصور مثلاً أعلى عن « الانسان » و « حشره في رؤوس » الناس
الأخرين ، وذلك هو النص الاساسي « للكتاب » .

ان سانشو يسمي فرضية الفكرة القائلة ان مفهوم « الانسان » ووجوده ،
وماهيته وظاهره ، يمكن أن تكون أشياء متميزة وكان العبارات التي يستخدمها لا
تمرب بالذات ، بصورة مسبقة ، عن امكانية هذا الانفصال . فهو حالاً يقول **المفهوم** ،
فانه يتحدث عن شيء مختلف عن **الوجود** ؛ وحالاً يقول **المفعية** ، فانه يتحدث عن
شيء مختلف عن **الظاهرة** ؛ انه لا يمارض بين هذه التعابير ، بل يعبر عن مجرد
تعارض . وبالتالي فان السؤال الوحيد الذي يمكن أن يطرح هو ما اذا كان يملك
الحق في اعطاء هذه القولات مضمونها . وقد كان يترقب على سانشو ، كيما يعالج
هذا الامر ، ان يأخذ بعين الاعتبار علاقات البشر الفعلية ، وهي عبارات اتخذت أسماء
أخرى حين أصبحت ميتافيزيائية . وفيما عدا ذلك فان حجج سانشو نفسها عن
الاناني المتفق مع نفسه وعن العصيان تبين كيف يمكن فصل هذه القولات ، في حين
أن حججه عن الفردية والإمكانية والواقع - بخصوص « المتعة الدائبة » - تبين كيف
يمكن أن تفصل ويطبق ما بينها بصورة متوافقة .

ان محاكمة الفلاسفة السخيفة القائلة ان الانسان الحقيقي ليس انسانا انها هي ، على صعيد التجريد ، التعبير الأكثر عمومية والأشد شمولاً عن التناقض العمومي القائم فعلا بين حاجات البشر والشروط التي يحيون 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 ييشته - أنهم انانيون وفي نفس الوقت ليسوا بأنانيين - تقابل التناقض الفعلي بين وجود البورجوازيين الصغار الإنان والواجبات التي فرضتها عليهم الشروط القائمة (وهي الواجبات التي تجسدها رغباتهم التقية ومطامحهم الواهنة) . وعلى أي حال ، فإذا كان الفلاسفة قد أعلنوا أن البشر لا انسانيون ، فليس السبب في ذلك أنهم لا يقابلون مفهوم الإنسان ، بل السبب في ذلك ان مفهومهم ، هم الفلاسفة ، لا يقابل المفهوم الحقيقي عن الإنسان ، أو بكلام آخر لانهم لم يكونوا يملكون الوعي الصحيح لماهية الإنسان . **تماما كما هي الأسود عتقا (١) ، في «الكتاب» ، حيث يعلن سانشو أن البشر غير انانيين لمجرد أنهم لا يملكون معرفة حقيقية بالانانية .**

ان هذه العبارة غير الضارة على الإطلاق - القائلة ان **فكرة الإنسان ليست بالإنسان الحقيقي** ، وان فكرة الشيء ليست بالشيء ذاته - وهي عبارة قابلة للتطبيق أيضا على الحجر وعلى فكرة الحجر ، الأمر الذي يجعل سانشو على التصريح بأن الحجر الحقيقي ليس حجرا - لم تكن تمة حاجة الى الاتيان على ذكرها ، نظرا لما تتحلى به من ابتدال أقصى ويقين لا مجال للشك فيه . بيد ان الوهم الشهير لدى سانشو الذي يحمله على الاعتقاد بأن سيطرة الافكار والمفاهيم هي وحدها التي قلقت بالجنس البشري حتى الآن في مختلف انواع المصائب يتيح له أن يربط استنتاجاته القديمة بهذه العبارة مرة أخرى . ان رأي سانشو القديم بأنه ليس على المرء الا أن ينتزع من رأسه بعض الافكار كيما يشطب من **العالم** الشروط التي أدت 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 أو حكم المجتمع السائد ، الذي يعتبر نفسه القاعدة ، على الطبقة الحاكمة التي لا تخضع لتلك القاعدة . وهكذا ، فان حوتا ينتزع من المحيط ويوضع في كوبفرغراب(٢٤٠) سوف يعلن ، اذا كان يملك الوعي ، ان هذا الوضع الذي خلقتة « شروط منافية » لا يتفق مع طبيعة الحوت ، بالرغم من أن سانشو سوف ثبت له أنه يتفق مع طبيعة الحوت ، ولو لمجرد أنه وضعه الخاص - هكذا بالضبط

(١) tout comme chez nous ، بالفرنسية في النص الاسلي .

يفكر البشر في بعض الظروف .

وفي الصفحة ١٨٥ ، اثار سانشو هذه المسألة الهامة :

« لكن كيف السبيل الى كبح جماح الكائن الانساني (١) 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 مميّنا ، خصما لا يقهر ، كما ان الله له الشيطان ! ان للانسان على الدوام رفاقا هم الكائن اللا انساني ، والاناني ، والفرد ، ولا تستطيع الدولة ، أو المجتمع ، أو الجنس البشري ، ان تسيطر على هذا الشيطان » .

« واذا تمت الالف سنة يمل الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الامم الذين في نوايا الارض الاربع ، جوج وماجوج يحشداهم للقتال . .

« فطلموا على سمة 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 تبخيل ان البشر قد شكلوا حتى الآن فكرة عن الانسان ، ومن ثم تحرروا بقر ما كان ذلك ضروريا من أجل 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 المحتّم 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 امسحت فيه وغصا عنهم (ب) .

والواقع ان الامور جرت بصورة طبيعية كما يلي : لقد بلغ البشر في كل مرة درجة التحرر التي تعليمها 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 محدودة كان انتاجها ، القاصر عن ارضاء المجتمع بأسره ، لا يتيح التقدم الا اذا كان البعض يلبون حاجاتهم على حساب البعض الآخر ، الامر الذي كان يفضي البعض - الاقلية - احتكار التقدم ، فيما البعض الآخر - الاغلبية - من جراء صراعاتهم المتصل من أجل ارضاء اكثر حاجاتهم جوهرية ، مستبعدون من اي تقدم في تلك الاثناء (اي حتى ولادة قوى منتجة جديدة ذات طابع ثوري) .

(١) هنا بمعنى المسخ ، الحيوان .

(ب) malgré eux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وهكذا فإن المجتمع قد تطور دائما حتى الآن ضمن اطار تناقض - التناقض بين الاحرار والمبيد في الازمان القديمة ، والتناقض بين النبالة والرفيق 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 تلبي بها حاجاتها ، ومن جهة ثانية الحدود الضيقة التي يتطور 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 الابداع ، وان « اللا انساني » يصادف كذلك في الطبقة السائدة . انه ما يوصف بأنه « لا انساني » هو نتاج للشروط الراهنة ، مثله كمثل « الانساني » سواء بسواء ؛ انه الجانب السالب ، العصيان - غير المبني على اية قوى منتجة ثورية جديدة - ضد النظام السائد المؤسس على القوى المنتجة القائمة، و ضد طريقة تلبية الحاجات التي تقابل هذه الاوضاع . ان التعبير الايجابي « انساني » يقابل الشروط المحددة السائدة في مستوى معين للنتاج وطريقة تلبية الحاجات المحددة من قبل تلك الشروط ، بالضغط كما ان التعبير السلبي لا انساني يقابل المحاولة المتجددة يوميا ، والناجمة عن هذا المستوى الذي بلغه الانتاج ، من اجل ا تكرار هذه الشروط السائدة وكذلك ا تكرار طريقة تلبية الحاجات السائدة في ظلها في اطار نمط الانتاج القائم .

وبالنسبة الى قديسنا ، فإن 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 الا انساني وبطريقته في انتزاع الانسان من رأس المرء ، هذا الانتزاع الذي يقضي في الحال على الكائن الا انساني ايضا ولا يترك بعد الآن اي مقياس موضوعي للأفراد، ينتهي اخيرا الى النتيجة التالية . انه يأخذ المعجز والاستبعاد اللذين يترضض لهما الفرد على الصعيد الجسدي والفكري والاجتماعي من جراء الشروط القائمة على انهما فردية ذلك الفرد وشخصيته ؛ وانه ليعترف بكل هدوء ، مثله كمثل اي 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 أن الخصائص التي تفرضها الاحتمالات على الفرد هي فرديته ، كذلك فيما مضى (راجع « المنطق ») ، بخصوص الانا ، لا يصرف النظر عن اي احتمال فحسب ، بل كذلك عن اية فردية على العموم .

وأما حصل سانشو على هذه النتيجة التي تحلى بالعظمة « اللا انسانية » ،
فانه يجدها في استهيج يا رب (أ) التالية التي يضعها على شفطي «**فكلمان الانساني**» :

« كنت موضع الازدواء لاني نشدت ذاتي **الفصلي** خارجا مني ؛
« كنت **اللا انساني** ، لاني حلمت **بالانساني** ،
« كنت مثل أولئك الأبقياء الذين يجوعون الى انعام **الحقيقية** ويظنون
على النوم **خطاة مساكين** ،
« ولم اكن أفكر نفسي **الا بالمقارنة** مع آخر ،
« ولم اكن الكل في الكل ، لم اكن — **الأوحد** .
« لكنني اكف الآن من الظهور في نظري بوصفي **اللا انساني** ،
« اكف من قياس نفسي والسماح للآخرين بقياسي بالمقارنة مع الانسان ،
« لقد كنت **اللا انساني** ، لكنني لست **اللا انساني** بعد الآن ، اني **الإوحد** !
هللوا !

ودون ان نتمتع هنا اكثر من ذلك في طريقة « **اللا انساني** » الذي وضع نفسه ،
كما يمكننا ان نقول بصورة عابرة ، في الاطرر الدهني الضروري حين « **أغار ظهره** »
« **لنفسه وللناقد** » القديس برونو — طريقة « **اللاانساني** » اذن في « **تخيل** » نفسه
أو عدم « **تخيل** » نفسه ، فاننا سوف نشر فقط الى ان « **الأوحد** » (بصيغة العاقل
أو الإعجم) ينصف هنا بأنه ينتزع المقدس من رأسه للمرة **التسعمائة** و**التاسعة**
و**التسعين** ، الامر الذي يترتب عليه ، وهذا ما نجد أنفسنا بدورنا مضطرين
الى تكراره للمرة **التسعمائة** و**التاسعة** و**التسعين** ، ان يبقى كل شيء على حاله ، اذا
لم يكن المقصود مجرد رغبة تقية .

ان لدينا هنا ، للمرة الأولى ، الشخص **الأوحد** ، سانشو ، الذي حصل مع
الابتهاال المذكور أعلاه على وسام الفروسية ، وهو يمتلك الآن لقبه النبيل الجديد .
أن سانشو يتوصل الى « **لوحديته** » بانتزاعه « **الانسان** » من رأسه . وحين يفعل
ذلك يكف عن « **الا يفكر نفسه الا بالمقارنة** مع آخر » وعن « **الاعتراف** بأن يكون أي
شيء فوق نفسه » . انه يصبح لا قرين له . اننا نصادف هنا مرة أخرى نفس وهم
سانشو القديم الذي ينص على أن التصورات ، **الانكار** ، « **المقدس** » — في صورة
« **الانسان** » هنا — من دون حاجات البشر ، هي التي تشكل عامل **المقارنة** (ب) **الوحيد** ،

(ن) Kyrleison باليونانية في النص الاسلي .

(ب) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الاسلي .

الرباط الواحد بين الافراد . انه ينتزع فكرة من راسه ، وبذلك يصبح اوحده .

وكيما يصبح « اوحده » بالمعنى الذي يقصده من الكلمة ، يجب قبل كل شيء ان يثبت لنا وجوده بصورة مستقلة عن جميع الشروط المسبقة .

ص : ٧٠ : « لا يشكل الفكر الشرط المسبق لفكره ، بل انت . لكن هذا يعني انك تعلم بوجودك المسبق ! اجل 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 يتمتع به الفكر ، ليس شرطا هو الفكر ، بل هو صاحب الفكر ، ولا يثبت سوى ان الفكر ليس شيئا آخر سوى - ملكية . »

« اتنا على استعداد هنا للتسليم » بأن سانشو لا يفكر قبل ان يفكر ، وانه مثل اي انسان آخر ، بهذا المعنى ، كائن مفكر بدون شروط مسبقة . واننا لنسلم كذلك بأنه ليس ثمة فكرة تشكل الشرط المسبق لوجوده ، اي ليست الافكار هي التي خلقتها . واذا صرف سانشو النظر لحظة واحدة عن كل هذه البهضة النافهة من الإنكار - الامر الذي لن يكون، نظرا لتشكيلته الهزيلة، على درجة كبيرة من الصعوبة - فانه تبقى انا الحقيقة ، لكن انا الحقيقة 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 أم أبى ، مع الشروط الواقعية طالما ان المقدمات الحقيقية لم تتغير ، ومعها المقدمات العقائدية ، او طالما يعترف بأن الشروط الفعلية تشكل مقدمات فكره ، الامر الذي سيقضي بصورة قاطعة على المقدمات العقائدية . وبما أن تطوره السابق والواسط البرلينية التي يمارسها قد قدمت المقدمات العقائدية للانانية المتفقة مع نفسها ، فانه يستطيع أن يتخيل ما شاء وجوده بدون شروط مسبقة ، لكنه سيظل اسير هذا الشرط ما دام عاجزا عن التغلب على مقدماته الحقيقية .

فلا يرح سانشو، مثله كمثلمعلم مدرسة حقيقي، بنشر «الفكر غير الشروط» ألهيغلي الشهير ، أي الفكر بدون مقدمات عقائدية ، الذي لا يعلم كونه ، لدى هيغل أيضا ، مجرد رغبة تقية . ولقد حسب سانشو أنه يستطيع أن يحقق ذلك بحيلة بلرعة ، بل أن يفعل ما هو أفضل من ذلك اذ ينطلق بجثا عن الانا المجردة عن

المقدمات . لكن هذا وذاك أفلتنا من قبضته على حد سواء .

يجرب سانشو الآن حظه بطريقة أخرى .

الصفحتان ٢١٤ ، ٢١٥ : « أمضوا حتى النهاية في المطالبة بالحرية ! من ذا سوف يصبح حراً ؟ أنت ، أنا ، نحن . أحرار من ؟ من كل شيء لا يكون أنت ، أنا ، نحن . وبالتالي فاني أنا ليه 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 . » (٤٢١)

« كل شيء لا يكون أنت ، أنا ، نحن » ، تلك بالطبع ، مرة أخرى ، فكرة عقائدية ، كالدولة ، والقومية ، وتقسيم العمل ، الخ .. واذا ما أخضعت هذه الأفكار مرة للنقد - وفي رأي سانشو ان هذا ما حققه من قبل بواسطة « النقد » ، يعني النقد النقدي - فانه يتخيل من جديد انه قد تحرر ايضا من الدولة 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 تختص منها بعد .

وعلى أية حال فاذا كان لابد الآن لسانشو ان يعالج مرة موضوع « التحرر » بوصفه الرغبة في التخلص ليس من المقولات فحسب ، بل من الاغلال الفعلية ، فان مثل هذا الخلاص سوف يفترض اذن بصورة مسبقة تفراً مشتركاً بينه وبين كتلة عريضة من الناس الآخرين ، وسوف يحدث تفراً في الشروط العامة يسري مفعوله هو الآخر عليه وعلى الآخرين . ومن بعد فبالرغم من أن « انا » « تبقى » بعد التحرر ، فانها سوف تكون بمثابة أنا مختلفة كلياً عن نشاط الآخرين ، عالماً تفسرت اوضاعه ، وهو يشكل على وجه الضبط الشرط المسبق ، المشترك بينه وبين الآخرين ، لحرية وحريتهم ، وبذلك ينتهي طابع انا الواحد ، وفرادتها ، واستقلالها .

يجرب سانشو من جديد طريقاً ثالثة :

ص : ٢٢٧ : « لا ينجم عارهم عن كونهم » (اليهود والمسيحيين)
« يستعملون بعضهم بعضاً ، بل من كونهم لا يفعلون ذلك الا بصورة
فصلية . لو كان في مقدورهم أن يكونوا أنانيين كاملين ، فقد كانوا
يستعملدون بعضهم بعضاً بصورة كلية » .

ص : ٢٧٣ : « إذا كانت رغبة المرء تقتصر على حل التناقض . فلن يفقه اذن معناه الا بطريقة صورية جدا وهزيلة جدا . ان التناقض يستاهل بالاحرى أن تزداد حدته » .

ص : ٢٧٤ : « انتم لن تتوصلوا بعد الآن الى الاستمرار في اخفاء تناقضكم حين تعترفون به دون تحفظات وحين يؤكد كل امرئ نفسه ، من قمة رأسه حتى أخمص قدميه ، على انه **اوحده** . ان التناقض النهائي والاشد حسما - ذلك التناقض الذي يفصل الواحد عن الاوحد - يمضي بصورة أساسية أبعد مما يسمى تناقضا عادة . . حين تكون اوحده ، 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 : ١٨٣ : « لست أريد أن يكون لي شيء **خاص** أو ان اكون شيئا **خاصا** يعطيني امتيازاً على الغير ، كما اني لا اقبس نفسي بالمقارنة مع الغير . . اني اريد أن اكون كل شيء أستطيع ان اكونه ، وأن يكون لي كل شيء أستطيع الحصول عليه ، وماذا يعني ان يكون الآخرون أو يملكوا شيئا **مماثلاً** ؟ انهم لا يستطيعون ان يكونوا أو ان يملكوا شيئا مساوياً ، الشيء نفسه . اني لا أوذيهم مطلقاً أكثر مما أوذي الصخرة لانني أنفوق عليها من ناحية الحركة . اذا كان في مقدورهم الحصول عليه ، فانهم سوف يحصلون عليه . عدم الحاق الأذى 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 اعتبر نفسي شيئا **خاصا** ، بل اعتبر نفسي **اوحده** ، وصحيح ان يي شها بالآخرين ، لكن هذا لا يصلح الا للمقارنة أو التفكير ؛ وعلى أية حال ، فالحقيقة اني نسيج وحدي ، اوحده . ليس جسدي جسدهم ، وليس روحي روحهم . اذا انت حشرتهم في **القولتين المائتين** « جيد » و « روح » ، فتلك اذن هي **المكرهة** التي ليست لها علاقة البتة 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 الانسا ومعادياً لها » .

ص : ١٨٠ : « فكان الفرد الواحد لا يجب ان ينشد على اللوام الآخر ،

وكان الواحد ليس مضطرا للتكيف مع الآخر حين يحتاج اليه . لكن الفرق هو ان الفرد الآن يتحدد بصورة فعلية مع فرد آخر ، بينما كان من قبل مرتبطا به برباط خارجي .

ص : ١٧٨ : « اذا كان كل منكم اوجد ، فانكم تستطيعون عندئذ فقط ان تقيموا مع الآخرين علاقات على اساس ما انتم فعليا » .

فيما يتعلق بهم سانشو عن تعامل الاوحدين « على اساس ما هم فعليا » ، من « 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 انه موضوعه ، ملكيته ، ويعامله على هذا الاساس (راجع ص : ١٦٧ : ونظرية الملكية والاستقلال) ، فان الامر على النقيض من ذلك في « الشرح » (وطفان ، ص : ١٥٤) ، حيث حاكم جزيرة بارانابا يدرك ويعترف بأن الآخر يخص نفسه أيضا ، هو خاصته ، هو اوجد ، وهو بهذه الصفة يصبح كذلك موضوع سانشو ، وأن 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 ألف مرة في كل ساعة » ، وتزداد عنوبة 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 بيانات سانشو الطنانة الى مضمونها المتواضع الفعلي .

ان الصبغ الفخمة من « التناقض » الذي يجب أن تزداد حدته وبدفع الى حدوده القصوى ، وعن تلك « الامتيازات » الخاصة التي لا يريد سانشو أن يحصل عليها ، تعود جميعا الى نفس الفكرة الواحدة . فسانشو يريد ، لو بالاحرى يعتقد أنه يريد أن يتم التعامل بين الأفراد على صعيد شخصي خالص ، ألا يكون ثالث وسيطا لهذا التعامل (راجع « المزاحمة ») . ان الثالث هنا هو العنصر « الخالص » أو التناقض الخالص لا المطلق ، أي وضع الأفراد في علاقاتهم ببعضهم بعضا ، المحدد بالشروط الاجتماعية القائمة حاليا . ومثال ذلك ان سانشو لا يريد فردين أن يكونا في « تناقض » مع بعضهما بعضا ، بوصفهما بورجوازي وبروليتاري ؛ انه يحتاج ضد هذا « العنصر الخاص » الذي « يمنح امتيازاً » الى البورجوازي على البروليتاري ؛ انه ليريد أن يدخلهما في علاقة شخصية خالصة ، أن يجعل منهما مجرد فردين يقيمان علاقات فيما بينهما . انه لا يأخذ بعين الاعتبار ان العلاقات الشخصية ، في إطار تقسيم العمل ، تتطور بصورة ضرورية وحتمية الى علاقات طبقية وتتلور بهذه

الصفة ، وبالتالي فإن كل حديثه يتحول الى رغبة تقيده بتوقع ان يحققها جميع يستحث أفراد هذه الطبقات على ان ينزعوا من رؤوسهم فكرة « تناقضهم » و « امتيازهم » الخاص . وفي جمل سانشو التي اوردناها أعلاه تدور الأمور حول شيء واحد فقط : رأي الناس بانفسهم ورايه فيهم ، ما يريدونه هم ، وما يريدوه هو . ان « التناقض » و « المنصر الخاص » سوف يلقيان من جراء تعديل بطرا على « الرأي » 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 بعد ذاته ، مأخوذاً بمن الاعتبار لذاته ، خاضع لتقسيم العمل الذي يجعل تطوره مختلا ، ويقعده ، ويحده .

إلام يخلص في أفضل الاحوال امتداد التناقض الذي يتحدث عنه سانشو والفناء الصفات الخاصة ؟ يخلص الى ما يلي : ان اوضاع الافراد يجب ان تتوحد مع سلوكهم حيال بعضهم بعضا ، في حين ان فوارقهم المتبادلة يجب ان تتوحد مع تبايناتهم الذاتية (على الطريقة التي تتباين بها الذات التجريبية الواحد من الذات الاخرى) . وان كلا هذين المطلبين اما ان يكونا ، كما هي الحال عند سانشو ، تورية ايديولوجية 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 بان يكون في مقدورهم ان يتصرفوا بطريقة معينة وان يتميزوا عن بعضهم بعضا بطريقة معينة بحيث لا يكتسب سلوكهم وجودا مستقلا كي يصبح علاقة اجتماعية مستقلة عنهم وبحيث لا تتخذ فوارقهم طابعاً موضوعياً مستقلاً عن الشخص ، وهو الطابع الذي اتخذته والذي لا تبرح تتخذه يومياً .

ان الافراد قد « انطلقوا من انفسهم » ، دائما وفي جميع الظروف ، لكن بما انهم ليسوا لوحدهم بمعنى انهم لا يستطيعون غنى عن قيام علاقات فيما بينهم ، وبما ان حاجاتهم ، وبتنتيجة ذلك طبيعتهم ، وطريقة تلبية حاجاتهم ، تجعلهم في تلبية 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 بعضهم بعضا ليس بوصفهم انوات خالصة ، بل بوصفهم افرادا بلفوا مرحلة معينة من تطور قواهم الانجابية وحاجاتهم ، وكانت هذه العلاقة تحدد بفورها 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 بعضا وهم على ما هم عليه ، وانطلقوا « من انفسهم » وهم على ما هم عليه ، دونما اي اعتبار « لنظرتهم الى الحياة » . ان هذه « النظرة الى الحياة » - حتى نظرة الفلاسفة الزائفة - لا يمكن بكل تأكيد ان تحدد ، في جميع الاحوال ، الا بفعل حياتهم الفعلية . وبالتالي فانه يترتب على ذلك بصورة مؤكدة ان تطور المرء محدد بتطور جميع الآخرين الذين تقوم بينه وبينهم علاقة مباشرة لو غير مباشرة ، وان الاجيال المختلفة من الافراد ، التي قامت علاقات فيما بينها ، تشترك في ان الاجيال اللاحقة تتحد في وجودها الطبيعي بالاجيال السابقة لها ، وان هذه الاجيال اللاحقة ترث القوى الانتاجية واشكال المبادلة التي كرسنها الاجيال السابقة لها ، وبذلك تتحدد بنية العلاقات التي تقوم بين الاجيال الراهنة . وباختصار ، فانه من الواضح ان تطورا يحدث ، وان تاريخ فرد وحيد لا يمكن ان يفصل عن تاريخ الافراد السابقين او المعاصرين ، بل هو على العكس من ذلك محدد بهذا التاريخ .

ان انقلاب هذه العلاقة الفردية الى نقيضها ، الى علاقة مادية خالصة ، والتمييز الذي يقيمه الافراد انفسهم بين الفردية والاحتمال . هذا كله . كما بينا سابقا ، عملية تاريخية تتخذ في مراحل مختلفة من التطور اشكالا مختلفة ، اعظم حدة واكثر عمومية دائما . 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 جدا ، الاستماعة 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 الان دونما اي نصح من سانشو ، بل ان عصرنا يفرض علينا بالاحرى ان نتحرر من نمط تطور محدد تماما . ان هذه المهمة ، التي تملها الشروط الراهنة ، تتطابق مع تلك المهمة التي تستقيم في تنظيم المجتمع تنظيمًا شيوعيًا .

ولقد سبق لنا ان بينا اعلاه ان الفاء الطابع المستقل للظروف القائمة بالنسبة الى الافراد وخضوع الفردية للاحتمال ، وانقياد علاقات الافراد الشخصية للعلاقات الطبقية ذات الطابع العام ، الخ . محددان في آخر تحليل بالفاء تقسيم العمل . ولقد بينا كذلك ان الفاء تقسيم العمل محدد هو نفسه بتطور التعامل والقوى المنتجة التي يجب ان تبلغ درجة من العمومية تصبح معها الملكية الخاصة وتقسيم العمل قيودا تفلها . ولقد بينا بالإضافة الى ذلك ان الملكية الخاصة لا يمكن الفاؤها الا بشرط انجاز تطور شامل للافراد ، لان الطابع القائم للتعامل والقوى المنتجة طابع شامل ، ولا يمكن الا لافراد متطورين بطريقة شاملة ان يمثلوها ، يعني ان يحولوها الى تظاهرات حرة لحياتهم . ولقد بينا ان الافراد في الوقت الحاضر

مليون بالغاء الملكية الخاصة ، لان القوى المنتجة وأشكال التعامل قد بلغت مستوى عاليا من التطور بحيث أصبحت ، تحت سيطرة الملكية الخاصة ، تسوى هدامة ، ولان التناقض بين الطبقات قد بلغ حده الأقصى . وأخيرا ، لقد بينا أن الغاء الملكية الخاصة وتقسيم العمل بشكل بعد ذاته ذلك الاتحاد للأفراد على الأساس الذي خلقته القوى المنتجة الراحنة والتعامل على النطاق العالمي .

وفي قلب المجتمع الشيوعي ، وهو المجتمع الوحيد حيث لا يكون تطور الأفراد 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 ، وأخيرا في الطابع العمومي لفعالية الافراد على أساس 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 بعد ذاتها شرط عام لتطورهم الحر . ان وحي الافراد لعلاقاتهم المتبادلة سوف يملك كذلك ، بكل تأكيد ، طابعا مختلفا كل الاختلاف ، وبالتالي سوف يكون بعيدا عن « مبدأ الحجة » او التفاني بعده عن الانانية .

وهكذا فان « الوجدانية » المأخوذة بمعنى التطور الاصيل والسلوك الفردي ، كما هو مبين أعلاه ، لا تفترض أشياء مختلفة كل الاختلاف عن الإرادة الطيبة والوحي السليم فحسب ، بل تفترض كذلك أمورا هي بالضبط النقيض التام لآواهم سانشو . فليت « الوجدانية » عنده أكثر من تزيين للشروط القائمة ، قطرة ضئيلة من بلس معز للنفس المسكينة ، المأجزة ، التي جعلها العالم البائس شقية بائسة .

وان الامر سيان بالنسبة الى « فوافة سانشو » و « وحدانيته » . لسوف يذكّر هو نفسه ، اذا لم يكن قد « ضاع » كليا في « سلوانه العذب » ، ان تنظيم العمل في « رابطة الانانيين لشتونو » لا يقوم على تشابه الحاجات فحسب ، بل على تساويها أيضا . وانه ليفترض ضمنا لا حاجات متساوية فحسب ، بل نشاطا متساويا أيضا ، بحيث يستطيع الفرد الواحد ان يأخذ مكان الآخر في « العمل البشري » والمكافأة الاضائية التي يتناولها الشخص « الاوحد » تكليلا لنجاحاته - على أي أساس تركز ان لم تركز على المقارنة بين العمل الذي ينجوه وعمل الآخرين - وقد نال اجرا افضل نظرا لتفوقه ؟ وعلى العموم كيف يستطيع سانشو ان يتحدث من الفردية حين يسمح للمال بالبقاء - وهو واسطة المقارنة التي تكتسب وجودا مستقلا في الممارسة - وحين يخضع نفسه له ، وطلبيا للمقارنة مع الآخرين يسمح لنفسه ان يقاس بهذا المعيار العمومي ؟ ونتيجة ذلك فانه لمن

الجلبي تماما انه يكلب هو نفسه مذهبه عن الفردة . ليس شيء أسهل من تسميته المساواة والتفاوت والتشابه والتناظر منتجات للتفكير . وان الفردة هي كذلك تحديد ذهني يفترض فعل المقارنة كمقدمة له . وكى نبرهن على أن المقارنة ليست في حال من الاحوال تحديدا ذهنيا اعتباريا خالصا ، يكفي ان نمطي مثلا واحدا فقط، **المال ، عامل المقارنة (٢)** الدائم للبشر والاشياء جميعا .

وفيما عدا ذلك فانه يمكن ان يكون للفردة معان مختلفة . وان المعنى الوحيد المقصود هنا ، الا وهو « الوحدةانية » بمعنى الاصاله ، يفترض بصورة مميقة ان نشاط الفرد الفريد في مجال معين يتميز عن فعالية انفعاده . ان بيرسياني مغنية فريدة بالضبط لانها مغنية وهي تقارن مع مغنيات اخريات من قبل أناس قادرين على التعرف على فرادتها من خلال المقارنة المبينة على قدرة سمع طيبة وعلى الثقافة الموسيقية . ان غناء بيرسياني وتقني ضفدع غير قابلين للمقارنة، على الرغم من ان المقارنة ممكنة حتى من هذا المجال ، لكنها سوف تكون مقارنة بين كائن انساني وضفدع ، 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 للفردة - فردة غناء بيرسياني بالمقارنة مع ذيل مدلب - نتخطى عن دراسته لسانشو من اجل « متعته الدانية » طالما انه يجد ، على أية حال ، لذة كبيرة في « المحاكمة السخيفة »؛ لكن هذه المحاكمة السخيفة نفسها تملك شيئا من الواقعية في سخافة الشروط الراهنة . ان المال هو القياس المشترك بين جميع الاشياء ، بما فيها اعظمها تنافرا .

وعلى أية حال ، فان فردة سانشو تنتهي الى نفس الصيغة الجوفاء التي تنتمي اليها وحدانيته . فلا يجب ان تتم المقارنة بين الافراد بمقياس عامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب ان تتحول المقارنة الى تباين ارادي ، أي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « الافكار الثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون وفلاسفة المقاهي ، تلك المقارنة التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بأن سانشو ليس برونو وأن برونو ليس سانشو . ومن جهة أخرى ، فمن المؤكد انه يجهل 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 أهمية شاملة - علوم مثل التشريح المقارن ، وعلوم النبات المقارن ، وعلوم اللغة المقارن ، الخ .

(٢) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الاسلي .

على الرغم من ان هذه المقارنة السخيفة تملك هي نفسها شيئا واقعيًا في سخر
الملاقات القائمة في الوقت الراهن . ان المال هو المعيار المشترك لجميع الاشياء ،
حتى اكثرها تنافرا .

وعلى اي حال ، فان فرادة سانشو تنتهي الى نفس العبارة الجوفاء ، مثلها
مثل وحدانيته . ان الافراد لن يقاسوا بعد الآن بمعامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب
ان تتحول المقارنة الى تباین ارادي ، أي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي
يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « أفكارا ثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون
التافهون ، التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بأن سانشو ليس برونو وأن برونو ليس
سانشو . ومن جهة أخرى ، فمن المؤكد انه يجعل العلوم كليا ، هذه العلوم التي لم
تتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الأهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في
مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكسب المقارنة فيها طابعا ذا أهمية
شاملة - علوم مثل التشریح المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ .
ان اما عظمى - الفرنسيين والأمريكيين الشماليين والانكليز - تعتمد باستمرار
الى المقارنة فيما بينها على صعيد النظرية والممارسة على حد سواء ، في المزاومة وفي
العلم . اما البقالون الصغار والبورجوازيون الصغار مثل الالمان الذين يخافون المقارنة
والمزاحمة فيختبئون خلف درع الفرادة التي يزودهم بها صناع لصاقتهم الفلسفية .
ولم يرفض سانشو ان يتهاون بأية مقارنة في مصلحتهم فحسب ، بل في مصلحته
الخاصة أيضا .

في الصفحة ١٥٠ يقول سانشو :

« ليس امرؤ قرينًا لي » .

وفي الصفحة ١٠٨ يوصف التعامل مع « اقارني » بحيث ينحل المجتمع في
هذا التعامل بين الافراد .

« ان الطفل يفضل التعامل مع اقرانه على المجتمع » .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو يستعمل من حين لآخر تعبير « قريني » أو
« الند » بمعنى « نفس الشيء » ، مثال ذلك الفقرة الواردة اعلاه من الصفحة ١٨٣ :

« لا يمكن ان يكونوا أو يملكوا شيئا مساويا ، نفس الشيء . »

وهنا ينتهي الى « تعبيرة الجديد » الاخير ، الذي يستخدمه بصورة خاصة
في « الشرح » .

ان الوحداية ، الاصاله ، تطور الفرد « الخاص » ، التي لا تحدث على سبيل
المثال ، في رأي سانشو ، في جميع « الاعمال البشرية » ، بالرغم من ان احدا لن

ينكر أن أي صانع موقد لن يبنيه « بنفس » الطريقة التي يبنيه بها آخر ؛ تطور الأفراد « الواحد » الذي لا يحدث ، في رأي سانشو هذا نفسه ، في المجالين الديني والسياسي ، الخ ، (انظر « علم الظواهر ») ، بالرغم من أن أحدا لن ينكر أن أحدا من بين جميع أولئك الذين يؤمنون بالإسلام لا يؤمن به « بنفس » الطريقة التي يؤمن بها آخر ، وبهذا المعنى فإن سلوكه « لوحد » ، بالضغط كما أن أحدا من بين جميع المواطنين لا يتصرف « بنفس » السلوك حبال الدولة ، ولو لمجرد أن هذا السلوك سلوكه هو وليس سلوك شخصي 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 تلاشى كي ترقد هنا الى هوية الشخص مع نفسه ، مثلما يقرها البوليس ، الى حقيقة أن الفرد الواحد ليس هو الآخر . وهذا سانشو ، هذا المعطل الذي كان على اهبة الاستيلاء على العالم بمنف العاصفة ، يسقط الى مستوى كاتب في مكتب للجوازات .

في الصفحة ١٨٤ من « الشرح » يروي بحماسة زائدة ومنفعة ذاتية عظمى انه لا يشبع حين يأكل امبراطور اليابان ، لأن معدته ومعددة امبراطور اليابان « وحدان » ، « فريدتان » ، أي ليستا نفس المدة . وإذا كان سانشو يعتقد انه بهذه الطريقة قد ألقى العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة حتى ذلك الحين أو حتى قوانين الطبيعة فقط ، فإن سذاجته لمظيعة أذن بصورة تتجاوز كل حد ، وهي تنشأ بكل بساطة من كون الفلاسفة لم يصفوا العلاقات الاجتماعية على أنها العلاقات المتبادلة لهؤلاء الأفراد المتمثلين مع بعضهم ، ولا قوانين الطبيعة على أنها الروابط المتبادلة بين هذه الأجسام المحددة أو تلك .

ويعرف الناس جميعا التعبير الكلاسيكي الذي اعطاه ليبنز لهذا المبدأ القديم (الذي نجده في الصفحة الأولى من أي كتاب فيزياء تحت اسم نظرية لا نفوذية الاجسام) :

« وعلى أية حال ، فإن كل مواند يختلف بالضرورة عن أي مواند آخر ؛ ذلك انه لا يوجد قط في الطبيعة شيان متماثلان بصورة دقيقة . » (١)
(Principia Philosophia seu Theses, etc).

ان وحدانية سانشو تنحط هنا الى مرتبة صفة يشاطر فيها كل قملة وكل حبة رمل .

ذلك اعظم تكذيب يمكن أن توجهه فلسفته الى نفسها في آخر الامر : ان ما يستطيع كل ساذج ريفي وكل عريف في الشرطة أن يتحققا منه ، الا وهو ان برونو ليس سانشو ، هذا ما تعتبره إحدى اكتشافاتها العظمى ، كما تعتبر معجزة حقيقية

(١) باللاتينية في النص الأصلي .

وجود هذا الاختلاف .

وهكذا فإن «المرحى النقدية» لصاحبنا «المفكر القدير» قد تحولت الى مزموه
لا شأن للنقد فيه .

.

بعد هذه المغامرات جميعا يبحر صاحبنا حامل الدروع «الأوحد» من جديد
الى ميناء كوخه الاصيل . وان زوجته ، شبح عنوان كتابه ، لتندفع الى لقائه «بكل
جور» . وان أول سؤال تطرحه هو : كيف حال الحمار ؟
ويرد سانشو : أفضل حالا من سيده .

شكرا لله على ما اسداه لي من خير . لكن اخبرني الآن ، يا صديقي ، ماذا
جئت من ربح من تجوالك ؟ أي ثوب جديد جئتني به ؟
ويرد سانشو : لم اجلب معي شيئا من هذا القبيل ، لكني اجلب «العدم
الخلق» ، العدم الذي انطلقا منه ، أنا الخالق ، اخلق جميع الاشياء . وهذا يعني
انك ستربني في قدرة أحد آباء الكنيسة ورئيس اساقفة جزيرة ، بل احدى افضل
الجزر التي يمكن مصادفتها .

شكرا لله ، يا كنزي ، ولكن 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 للخنزير . لسوف ترين ذلك بنفسك
في حينه ، يا امرأة . لكنني استطيع منذ الآن ان اخبرك بأنه لا شيء في العالم ابعث
على السرور من شرف ان ينشد المرء المغامرات بوصفه اثنائيا متفقا مع نفسه
وبوصفه السيد صاحب الحيا الحزين . وصحيح ان معظم هذه المغامرات لا
« تبلغ غايتها الاخرة » بحيث يتم « ارضاء المطلب الانساني » (كما هي رغبة الكائن
البشري (أ)) . ذلك ان تسعا وتسعين مغامرة من كل مائة مغامرة تخفق وتسلك طريقا
شائكا . اني اعرف ذلك من خبرتي ، لاني خدعت في بعض هذه المغامرات ،
ورجعت الى داري من بعضها الآخر وقد تعرضت للضرب والجلد . لكنه شيء
رائع بالرغم من هذا كله ، لان المطلب «الأوحد» يلبي دائما في جميع الاحوال حين
يضرب المرء على وجهه عبر التاريخ بأسره ، مستشهدا بجميع الكتب في حجرة
القراءة في برلين ، مقبلا مخيمه الايتمولوجي في سائر اللغات ، مزورا الحقائق
التاريخية في جميع البلدان ، متحديا بكل تبجح جميع الابالسة ، والشياطين ،
والفيلان ، والجنبيات ، و « الاشباح » ، متماسكا بالخرافق مع جميع آباء الكنيسة
والفلاسفة ، ومع ذلك متحملا في النهاية تبعات هذه الامور جميعا بشخصه وحده
(راجع سرفانتس ، الكتاب الاول ، الفصل ٥٢) .

(١) tan como el hombre querria ، بالاسبانية في النص الاصيل .

٢ - الشرع الداعي (٢٢٢)

بالرغم من ان سانشو قد راودته مختلف اصناف « الشكوك » ذات مسرة ، ايام معاناته الل (سرفانتس ، الفصلان ٢٦ و ٢٧) بشأن الاستفادة من رتبة اكثريكية ذات دخل ، فقد قرر مع ذلك ، بعدما اطلال التفكير في الظروف المتبدلة وفي كون وظيفته القديمة كخادم في اخوية دينية قد هيأته من اجل هذه الرتبة الجديدة ، قرر اخيرا ان « ينتزع من راسه » هذه الشكوك . ولقد اصبح رئيس اساقفة جزيرة بلرانتاري وكارديتالا ، وبهذه الصفة جلس بطلمة مهية ووقار فوق اكثريكي بين المتقدمين في مجلسنا . واننا لنعود الآن ، بعد الفصل الطويل من « الكتاب » ، الى هذا المجلس .

صحيح أننا نجد « الاخ سانشو » في مركزه في الحياة قد تغير حتى درجة كبيرة . انه يمثل الآن الكنيسة الظافرة ، بصورة متعارضة مع الكنيسة المناضلة التي كان عضوا فيها من قبل . ان وقارا مهيبا قد اعقب التجميعات الحربية في « الكتاب » ؛ ان « شترنر » قد اتخذ مكان « الانا » . وان هذا ليبن مدى صحة المثل الفرنسي القائل : **ليس بين السمو والسفخ الا خطوة واحدة** (١) . ومنذ اصبح ابا كنسيا وجعل يكتب رسائل رعوية ، فان سانشو لا يسمى نفسه الا « شترنر » . لقد تعلم هذه الطريقة « الوجداء » في الانسياق مع المتعة الذاتية من فيورباخ ، لكن هذا لا يلائمه لسوء الحظ أكثر مما يلائم العزف على المزمار حمارة . وحين يتحدث عن نفسه في صيغة المجهول ، فان الجميع يرون ان سانشو « الخالق » يخاطب « خليقته » شترنر بصيغة المجهول ، كما يخاطب صف ضابط بروسي جنوده (٢٢٢) ، ويجب الا يخلط بينه وبين قيصر في حال من الاحوال .. وان الانطباع ليعتلى 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 رفعا عنه (ب) متعة للاخرين .

ان الشيء « الخاص » الذي يأتي به سانشو في « شرحه » ، بقدر ما لم « نستهلكه » من قبل في الفصل العارض ، يستقيم في امتاعنا بمجموعة جديدة من

(١) *qu'il n'a qu'un pas du sublime au ridicule* ، بالفرنسية في النص الاصل

(٢) *malgré lui* ، بالفرنسية في النص الاصل .

الالهام المخفية 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 مقولها المختر يظل 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 الطاق » . وبمعنى هذا التعارض ويمجد عجه كما يفعل الخيلز بمعجته ، وهو ابتكار لا يمكن على اية حال ان يشير الاهتمام الا لدى عشاق الخبز غير المخمر ، خبز الفطير في اللغة العامية .

ومن المؤكد انه يجب على المرء الا يلوم يورجوازيا صغيرا براينسيا « مثقفا » لانه حول الشخص صاحب العلاقة الى موضوع باعث على الاهتمام بواسطة حيلة أدبية . ان جميع الاوهام التي ابتدعها « معلمو المدارس » ، وفقا للفكرة المدللة عند سانشو ، تظهر هنا « بوصفها مصاعب - شكوكا » قد « خلقها الفكر وحده » ، و « من واجب النفوس المسكينة التي انخدعت بهذه الثروة وتمشرت بهذه الشكوك . . . ان تتغلب عليها » بفعل « عدم الاكتراث » [الانتزاع الشهير من الرأس] (ص : ١٦٢) . وبمعنى ذلك « بحث » لمعرفة ما اذا كانت « الشكوك » يجب ان تنتزع من رأس المرء « بالتفكير » او « بعدم الاكتراث » وممزوفة متمهلة نقدية - اخلاقية بنوح فيها على السلم الموسيقي الثانوي : « يجب الا يعاق عمل الفكر بالجدل الصاخب مثلا » (ص : ١٦٦) .

وكي تعلمن أوروبا ، وعلى الاخص اكلترا العجوز الشابة الحزينة (١) ، التي هي عرضة للاضطهاد ، فان سانشو لم يستقر كيفما اتفق على مقعده الثقوب(ب) الرسولي حتى اصدر من هذه النياقة الرسالة الرعوية المتسامحة التالية :

« ليس المجتمع المدني عزيزا على شترنر في حال من الاحوال ، وليس في نيته مطلقا توسيعه بحيث يتلغ الدولة والماللة » . (ص : ١٨٩) .

فلينذكر السيد غوبدن والسيد دونوايه هذا الامر جيدا .

وياخذ سانشو في الحال ، بحكم منصبه كرئيس للاساقفة ، زمام الشرطة الروحية في يده ، وفي الصفحة ١٥٣ يوضح هيس على تشوشاته « غير المشروعة » التي تصيح اهلا للمقوبة اكثر فاكتر بقدر ما تعظم الجهود التي يبذلها شيخنا الكنسي باستمرار من اجل تقرير الهوية . وكيفا يبرهن لهيس هذا نفسه ان

(١) old merry and young sorry England ، في الاكثورية بالنسب الاسلي .

(ب) chaise percée ، بالفرنسية في النسب الاسلي .

« شترنر » يملك أيضا « بطولة الكذب » ، هذه الصفة القويمة للاناني المتفق مع نفسه ، فانه يفني في الصفحة ١٨٨ : « لكن شترنر لا يقول مطلقا - على النقيض مما يجعله 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 فيورباخ بان « الفرد شيوعي » . وفي الصفحة ١٥٤ يقرع جميع ناقديه الادبيين - 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 الدفاعي » يثبت كذلك قدرة سانشو على ان يلعب دور الاب الكنسي بالابتداء بعملية نفاق :

« ان ردا مقتضيا قد يكون ذا فائدة ، ان لم يكن للنقاد الادبيين الذين اثبت على ذكركم ، 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 منفعته الخاصة وحدها ، وعلى الرغم من انه لا يسعى هنا سوى لانتفاء جلده الاكثريكي فحسب .

وبذلك فقد انتهينا من العنصر « الخاص » الذي جلبه « الشرح » . ومهما يكن من امر ، فان « الاوحد » ، الذي يرد كذلك في «الكتاب» في الصفحة ٤٩١ ، قد احتفظنا به حتى الآن بصورة احتياطية ليس من اجل « منفعة القراء الآخرين » بقدر ما احتفظنا به من اجل منفعة « شترنر » الخاصة . ان يدا تفصل 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 ليكملوا منها ميدانهم الخاص . وهذا هو سر اللغة الفلسفية حيث الافكار في شكل الكلمات تملك مضمونها الخاص . ان قضية النزول من عالم الافكار الى العالم الواقعي تحول الى قضية الانتقال من اللغة الى الحياة .

ولقد بينا ان الافكار تكتسب وجودا مستقلا بنتيجة الوجود المستقل الذي ينسب الى ظروف الافراد والعلاقات القائمة ما بينهم . ولقد بينا انه اذا كان الايدولوجيون والفلاسفة يعنون بهذه الافكار على وجه الحر وبصورة منهجية ، الامر الذي يؤدي الى تنهيج هذه الافكار ، فانما ذلك نتيجة لتقسيم العمل ، وان الفلسفة الالمانية بصورة خاصة هي نتيجة للبنية البورجوازية الصغيرة لالمانيا . وليس على الفلاسفة الا ان ينقلوا لفتهم الى اللغة العادية التي استخلطت 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 **يشد حجر الفلاسفة** ، وتربيع الدائرة ، واكير الحياة ، او يشد « كلمة » تملك بصفاتها كلمة القوة المجانبية على ان تفتح له الطريق المؤدي من ميدان اللغة والانكار 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 والانكار في العالم ، هذه المرة في الشكل الجديد لسيطرة اللغة او العبارة . ومن المؤكد ان اللغة تصبح عبارة جوفاً حالما تغطى وجودا مستقلا .

وفي الصفحة ١٥١ ، يسمي سانشو العالم الحديث « عالم العبارات ، عالما كانت الكلمة في بدايته » . وانه ليصف بمزيد من التفصيل الحافري الى مطاوعته الكلمة السحرية :

« يسمى 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 « يشد » مثل هذه المحمولات ، التي اشار اليها سانشو من قبل عندما تحدث عن الدعوة ، والمصر ، والواجب ، والنوع ، الخ ، فان البشر الفعليين بالتالي قد « نشفوا » انفسهم حتى الآن « في الكلمة » في اللوغوس ، في المحمول (ص : ١٥٣) . فحتى الآن كان الاسم يستخدم حين يرغب المرء في ان يميز ، في اطار اللغة ، فردا من فرد آخر ، بوصفه شخصا معائلا 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 يشد الاسم الفلسفي ، المجرد ، « الاسم » الذي هو فوق جميع الاسماء ، اسم الاسماء ، الاسم المقولة الذي يميز ، 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 السندات ، وعقود الزواج ، الخ . ، ويضع حدا بضربة واحدة لجميع مكاتب التسجيل وكتاب العدل . ان هذا الاسم العجائبي ، هذه الكلمة السحرية ، التي تلفظ في اللغة موت اللغة ، هذا الجبر الحميري الذي يقود الى الحياة ، هذه الدرجة العليا من السلم السماوي الصيني هو - **الواحد** . وان الخصائص العجائبية لهذه الكلمة ترتل في المقطوعات الشعرية التالية :

« ان الواحد يجب الا يكون سوى تلك الطريقة الاخيرة : المائنة ، 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 ابك . » (ص : ١٥٢) .

« ما لم يتم التعبير عنه هو الشيء الجوهرى عنده (الواحد) » 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 « **التمديد** » الفلسفي للاسماء الدينية . (ص : ١٥٠) .

« ان الواحد 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 . فانه سوف يوجد
اذن مرة ثانية ، سوف يوجد في التعبير عنه » (ص : ١٥١) .

وبعدما غنى على هذا الفرار خصائص هذه الكلمة ، فانه يحث في المقطوعات
الشعرية التالية النتائج الحاصلة من اكتشاف قوتها العجائبية :

- « ان الاوحد نهاية مملكة الإنكار المطلقة وخاتمتها » (ص : ١٥٠) .
- « انه حجر الزاوية لعالم العبارات الخاص بنا » (ص : ١٥١) .
- « انه المطلق الذي ينتهي الى خاتمة حين يصير عبارة » (ص : ١٥٢) .
- « في الاوحد يمكن للعلم ان يدخل في الحياة .
- « لان ما نأنا موضوعا بالنسبة اليه يصبح هذا العرء او ذاك ،
- « الذي لا ينشد نفسه بعد الآن في الكلمة : في اللوغوس ، في المحمول .»
- (ص : ١٥٣) .

وصحيح ان « انشؤ حصل من نقاده الادبيين على التجربة الاليمية التي جعلته
يعرف ان الاوحد يمكن ايضا أن « يثبت في صورة مفهوم » . و « ان هذا ما يفعله
خصومه » (ص : ١٤٩) . الذين يعارضونه بشدة بحيث لا يشعرون البتة بالمفعول
السحري المتوقع للكلمة السحرية . بل يفنون بدلا من ذلك كما في الاوبرا : ليس
الامر كذلك . ليس الامر كذلك (١) ! وان سانشو ليتحول بصورة خاصة . بغضب
عظيم ورسالة مهيبة ، ضد صاحبه دون كيشوت - شيليفا . لان اساءة الفهم
عند هذا الاخير تفترض بصورة مسبقة « عصيانا » مكشوقا ونكرانا تاما لمركزه
بوصفه « خليفة » .

« لو ان شيليفا فهم أن الاوحد ، بوصفه العبارة او المقولة الفارغة كليا
من اي مضمون ، يكف من جراء ذلك عن كونه مقولة ، فلعلمه كان
يستطيع ان يعترف به على انه اسم ذاك 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 يمتدح هنا بكل وضوح بأنه ودون كيشوته يسعيان الى نفس الهدف الواحد ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان سانشو يتخيل انه اكتشف فعليا نجمة الصباح الحقيقية ، في حين ان دون كيشوت ، وهو لا يبرح غارقا في الظلمة ،

uf dem wildin leber - mer

der grunt - lösen werde swebt (١)

وكان فيورباخ يقول في كتابه فلسفة المستقبل - ص : ٤٩ :

« ان الوجود ، القائم على اساس المعميات الخالصة ، هو من جراء ذلك شيء معمي ايضا . اجل ، انه المعمي الذي في غاية الجودة . هناك حيث تنتهي الكلمات ، هناك فقط تبدأ الحياة ، هناك فقط ينكشف سر الوجود » .

لقد وجد سانشو الانتقال من الواضح الى المعمي . لقد وجد الكلمة التي هي في وقت واحد اكثر واقل من كلمة .

لقد رأينا ان كل قضية الانتقال من الفكر الى الواقع ، وبالتالي من اللغة الى الحياة ، لا وجود لها الا في الوهم الفلسفي فحسب ، يعني لا تسويغ لها الا من اجل الوعي الفلسفي وحده ، الذي لا يستطيع على الارجح 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 ان تنتهي اخيرا الى احدى هذه الرحلات الفرسانية النათية بحثا عن كلمة تشكل ، بوصفها كلمة ، الانتقال موضوع البحث ، تكف بوصفها كلمة عن ان تكون مجرد كلمة ؛ كلمة تدل بطريقة فوق لقوبة 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 وشحاً لم يكن له بد من ان « ينهي »

(١) يسبح في البحر الكبدى النوحش لسالم لا يسبح غود . مايتركيونرات فون دويدبورغ :

Diu gulkin Smitte ، القطع ١٤٣ ، والبحر الكبدى بحر اسطوري متجلد نغشر المراكب فيه وتوقف من الحركة .

الفلسفة باعلان ان عدمه الايديولوجي الخاص هو نهاية الفلسفة وبالاحتفال بذلك بوصفه الدخول الظاهر الى الحياة « الجسدية » . لقد كان هذا المدم 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 ان المقولات الفلسفية فقدت عنده آخر اثر للارتباط بالواقع ، وبذلك آخر اثر للمعنى :

فامض الآن اذن ، ايها الخادم الوديع والامين سانشو ، امض أو بالاحرى اركب ظهر حمارك الى متعتك الذاتية الوجداء و « استهلك » « اوجدك » حتى الحرف الاخير منه ، هذا الذي سبق لكالدبرون ان انشد القابه المجانبية وقوته وشجاعته في الكلمات التالية(٣٣٤) :

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 Egypto el Cid
Morabito, y gran Senôr
De gerusalem (٣)

« وختاما ، ربما لن يكون من غير اللائق ان نذكر « سانشو ، سيد اورشليم العظيم ، » بنقد « سرفانتس لسانشو في دون كيشوت » ، الفصل العشرين ، ص : ١١ ، طبعة بروكسل ، ١٦١٧ . (راجع « الشرح » ص : ١٩٤) .

(١) المقاتل الجسور ، القائد الكريم ، الفارس الشهم ، النصر الاشهر ، المسيحي الصادق ابدا ، أميرال المرقية السعيد ، ملك الاسكندرية المطلق ، ناسي ارامني البرابرة ، سيد مصر ، ولي وسيد اورشليم العظيم .

خاتمته مجمع لايزغ

ان القديس برونو والقديس سانشو ، المدعو ماكس ايضا ، بعدما طردا جميع معارضيه من المجلس ، قد عقدا تحالفا ابديا وانشدا هذه الاغنية الثانية المؤثرة ، وهما بهزان رأسيهما بود الواحد للآخر مثل موظفين امبراطورين كبيرين .

القديس سانشو

« 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 القتالين جميعا بأسا وجسارة » . (« ولفان » ، ص : ١٢٤) .

القديس سانشو

« ننتقل الآن الى تقديم الليبرالية السياسية والاجتماعية امام محكمة الليبرالية الانسية او النقدية » (اي النقد النقدي) . (« الكتاب » ، ص : ١٦٣) .

القديس برونو

« ان الليبرالي السياسي الذي يرغب في تحطيم الإرادة الذاتية (١) ، والليبرالي الاجتماعي الذي يرغب في تدمير الملكية (٢) ، ينهاران جميعا حين يجابهان الاوحد وملكيته . انهما ينهاران تحت الحد النقدي » (اي المروق من النقد) « للاوحد » . (« ولفان » ، ص : ١٢٤) .

(١) تلامب بكلمة «eigen» - خاص ، غموس ؛ «Eigenwille» الإرادة الذاتية ،
«Eigentum» - ملكية .

القديس سانشو

« ليس ثمة فكر في مامن من النقد ، لان النقد هو الفكر المفكر بالذات ..
النقد او بالاحرى هو » (اي القديس برونو) . (« الكتاب » ، ١٩٥ ،
١٩٩) .

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 المصير . ولا جدال في ان النقد
هو اكمل النظريات الاجتماعية ... ففيه يبلغ مبدأ المحبة المسيحي ،
المبدأ الاجتماعي الحقيقي ، تعبيره الاتى ، وتجري آخر تجربة ممكنة من
أجل تحرير الانسان من حصريته [و] غريزته المنفرة ؛ انه صراع ضد
الانانية في شكلها الايسر ، وبالتالي في شكلها الاصلب » . (« الكتاب » ،
ص : ١٧٧) .

القديس برونو

« هذه الانا هي ... اكتمال عصر تاريخي سابق ونقطة القمية . ان الاوحد
هو الملجأ الاخير في العالم القديم ، الملجأ الاخير الذي يستطيع العالم القديم
أن 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 الكنيسة الكبيران المجلس . ومن ثم
يتصافحان في صمت . ان الاوحد « ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » دون أن
« يضيع كلياً » على أية حال ؛ والناقد « ينسى » ثلاث مرات ، ومن بعد « يعضى
في سبيله بصورة لا تقاوم ، وإثقا بالنصر وظافرا » .

المجلد الثاني

[نقد الاشتراكية الألمانية
في أشخاص
أنبيائها المختلفين]

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 . ولقد ظهر ، جنباً الى جنب مع الشيوعيين الالمان ، عدد من الكتاب الذين تبنوا بعض الافكار الشيوعية الفرنسية والانكليزية ومزجوها مع مقدماتهم الفلسفية الالمانية الخاصة . ان هؤلاء «الاشتراكيين» او «الاشتراكيين الحقيقيين» كما يسمون أنفسهم 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 يشقون بكل براءة بالوهم الذي ينطوي عليه عدد كبير من هؤلاء الممثلين للحزب الفكري 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 ايدولوجيتهم الالمانية ، وان نشاطهم تجاه الفرنسيين والانكليز «غير العلميين» يستقيم في المحل الاول في تسليم سطحية هؤلاء الاجانب وتجريبيتهم «الفضة» لآزراء الجمهور الالمني ، وفي التسبيح بامجاد «العلم الالمني» وتكليفه بمهمة الكشف عن حقيقة الشيوعية والاشتراكية (٣٣) ، واخيراً التعريف بالاشتراكية الحقيقية ، المطلق . وانهم لينصرفون في الحال الى العمل ، منفكين هذه المهمة بوصفهم ممثلين «العلم الالمني» ، بالرغم من كونهم في معظم الاحوال غرباء عن هذا «العلم الالمني» بقدر غريبتهم عن الكتابات الاصلية للفرنسيين والانكليز الذين لا يعرفونهم الا من تصنيفات شتاين وأوكروز (٣٣) الخ . وما هي «الحقيقة» التي يصفونها على الاشتراكية والشيوعية ؟ بما انهم يجنون الافكار المحتواة في الادبيات الاشتراكية والشيوعية مستعصبة على ادراكهم - وذلك من جهة واحدة من جراء جهلهم بالؤلفات والنصوص المسجلة فيها ، ومن جهة ثانية من جراء مفهومهم الخاطيء المشار اليه اعلاه عن الادبيات الاشتراكية والشيوعية - فانهم يحاولون ايضاحها

بالاستنجد بالأيديولوجية الألمانية ، وعلى الاخص أيديولوجية هيفل وفورباخ .
أنهم ينتزعون الأنظمة الشيوعية والكتابات النقدية والجدلية من الحركة
الفعلية التي ليست تلك الأنظمة والكتابات سوى التعبير عنها ، كي يقرنوها
بمعدن 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 وأولئك
الى أوضاع « الإنسان » ويفسرون أفكار هؤلاء الأفراد المعينين فيما يتعلق بأوضاعهم
الخاصة على أنها أفكار عن « الإنسان » . وحين يفعلون ذلك يفادرون ميدان الواقع ،
ميدان التاريخ ، ويرجمون الى ميدان الأيديولوجية ، ويستطيعون عندئذ بدون
صعوبة ، في جهالتهم بالعلاقات الفعلية ، أن يستبدلوها بعلاقة وهمية ما بمعونة
الطريقة « المطلقة » أو أية طريقة أيديولوجية أخرى . أن هذه الترجمة للانكار
الفرنسية الى لغة الأيديولوجيين الألمان وهذه العلاقات المصطنعة الاعتباطية بين
الشيوعية والأيديولوجية الألمانية تشكل إذن ما يسميه هؤلاء الناس « الاشتراكية
الحقيقية » والتي ينادون بها على رؤوس الأشهاد بوصفها « فخر الأمة ومثار غيرة
الجيران جميعا » ، على غرار حزب التوري (١٩٣٨) حين يمجّد الدستور الانكليزي .

وهكذا فليست الاشتراكية الحقيقية سوى صورة مصددة عن الشيوعية
البروليتارية وأحزابها وشعبها أكتي من أصل واحد في فرنسا وانكلترا ، مرسومة في
سماء الدهن الألماني ، وسماء العاطفة الألمانية أيضا كما سنرى . أن الاشتراكية
الحقيقية ، التي تزعم أنها قائمة على « العلم » ، هي بدورها علم باطني في الحل
الأول ؛ وأدبياتها النظرية مخصصة لأولئك القلة الذين تدربوا على أسرار « الدهن
المفكر » . بيد أن لها أدبيات خارجية كذلك ؛ فلما كانت معنية بالعلاقات الاجتماعية،
الخارجية ، كان لا بد لها من القيام بشكل ما من الدعاية . وفي هذه الأدبيات
الخارجية لا تتوجه بعد الآن الى « الدهن المفكر » الألماني ، بل الى « 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 بمحبة الجنس البشري العمومية . وهكذا فهي لا تتوجه
الى البروليتاريين ، بل الى الطبقتين من البشر الأكثر عددا في ألمانيا ، الى البورجوازية
الصغيرة بأوهامها الخيرية والى أيديولوجيي هذه البورجوازية الصغيرة بالذات ،
الفلاسفة وتلاميذهم ؛ أنها تتوجه على العموم الى ذلك الوعي « العامي » أو غير
العلمي الذي يسود في ألمانيا في الوقت الحاضر .

ان تشكل هذه الشيعة الهجينتومحلولة 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 ننقدها هنا قبل بعض
الوقت لا يزالون يحافظون على موقفهم ام ما اذا كانوا قد تجاوزوه . اننا غير معنيين
بالافراد على الاطلاق ؛ اننا نأخذ فقط بعين الاعتبار الكتابات المطبوعة بوصفها أوراق
مصنف يعبر عن اتجاه محتوم في بلد هو في مثل ركودة المانيا .

لكن الاشتراكية الحقيقية ، بالإضافة الى ذلك ، قد عبت الطريق امام
استغلال الحركة الاجتماعية من قبل جمهرة من رجال الادب الذين ينسبون الى
المانيا الفتاة (٢٢٦) ، ودجالين وحملة افلام 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 أكثر
فاكثر على البورجوازية الصغيرة وعلى حملة الاعلام العاجزين والمفلسين الذين يمثلون
ذلك الجمهور .

الحوليات الرينانية

او

فلسفة الاشتراكية الحقيقية

١ - « الشيوعية ، والاشتراكية ، والإنسية » (٣٢٠)

الحوليات [الرينانية] (٣٣١) المجلد الاول ، ص : ١٥٧ وما يليها

نبدا بهذه المقالة لانها تبسط بوعي تام وبشفة عظيمة بالنفس الطابع القومي
الالمانى للاشتراكية الحقيقية .

ص : ١٦٨ : « يبدو أن الفرنسيين لا يفهمون رجالهم المباشرة . وبأني
العلم الالمانى لمساعدتهم عند هذه النقطة ، مقصدا في الاشتراكية النظام
الاجتماعي الاكثر عقلانية ، اذا كان في مكتة المراء أن يتحدث بصيغة
التفضيل بشأن العقل » .

وهكذا فان « العلم الالمانى يقدم هنا نظاما اجتماعيا ، بله « النظام الاجتماعي
الاكثر عقلانية » « في الاشتراكية » . ان الاشتراكية ترجع الى فرع من ذلك العلم
الالمانى الكلي القوة ، الحاضر في كل مكان ، الشامل ، الذي هو قادر حتى على
تأسيس مجتمع . ومما لا ريب فيه ان الاشتراكية فرنسية الاصل ، لكن الاشتراكيين
الفرنسيين كانوا « الالمان » في ذاتهم ، وهذا هو السبب في أن الفرنسيين الفطيين
« لم يفهمهم » . وهكذا يستطيع الكاتب ان يقرر :

« ان الشيوعية فرنسية ، اما الاشتراكية فألمانية : انه لمن حسن حظ
الفرنسيين أنهم يملكون مثل هذه الفرصة الاجتماعية الحادة جدا ،
التي سوف تخلفهم ذات يوم كبديل عن الاستقصاء العلمي . ان هذه
النتيجة قد تقررت سلفا من جراء الطريقين اللذين اتبعهما الشعبان
في تطورهما ؛ فالفرنسيون وصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة «
(وهكذا نعرف الآن كيف توصل الشعب الفرنسي الى الشيوعية) ؛
« وقد وصل الالمان الى الاشتراكية « (يعني الاشتراكية الحقيقية) « عن
طريق الميتافيزيقيا ، التي تحولت في آخر الامر الى الانتروبولوجيا ؛
وفي آخر المطاف ، فان كليهما قد انحلتا في الإنسية » .

بعد تحويل الشيوعية والاشتراكية الى نظريتين تجريديتين ، الي مبدئين ، فهل ثمة ما هو اسهل من ان تستنبط اية وحدة هيكلية تطولك من هذين التقيضين وان تمطيها أي اسم غامض تختاره . وبذلك لا تكون قد اقيت نظرة نافذة مبلي « الطريق الذي اتبعه الشعبان في سياق تطورها » ، بل تكون قد برهنت ايضا بصورة لامعة ان الفرد الذي ينصرف الى هذا التأمل يتفوق على الفرنسيين والالمان على حد سواء .

وعلى اية حال ، فان العبارة منسوخة بصورة حرفية على وجه التقريب عن كتاب بوتمان **الواطن الالمانى** (١٩٣٢) ، ص : ٢ ؛ وغیرها ؛ ان « الاستقصاء العلمى » الذي يقوم الكاتب به بشأن الاشتراكية يقتصر هو الآخر على نسخة ثانية عن جميع الانكسار المحتواة في هذا الكتاب ، وفي **الاوراق الاحمى والمشرور** ، وفي كتابات اخرى يعود تاريخها الى الايام الاولى للشيوعية الالمانية .

ولن تقدم سوى بعض الامثلة هنا عن الاعتراضات المرفوعة ضد الشيوعية في هذه المقالة .

ص : ١٦٨ : « ان الشيوعية عاجزة عن ربط الجواهر الفردة لتجمل منها كلا عضوا . »

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 **الطلقة** ضد التفكيك الاناني للولة البقال ؛ انها لا تتجاوز قط هذه المعارضة السياسية ؛ انها لا ترتفع قط الى **الحرية المطلقة** وغير **المشروطة** . » (المصدر نفسه) .

تلك هي المصادرة النموذجية للايديولوجية الالمانية : « الحرية المطلقة وغير المشروطة » التي ليست هي الا الصيغة العملية « للفكر المطلق وغير المشروط » . وانه لمن المؤكد ان الشيوعية الفرنسية « فظة » لانها التعبير النظري عن معارضة **والصية** ومهما يكن من امر ، فان الكاتب يعتقد انه كان من واجب الشيوعية الفرنسية ان تتجاوز هذه المعارضة بالافتراض الضمني بانها قد حلت في الخيال . راجعوا على أي حال **كتاب المواطن** ، ص ٣ ، الخ .

« يمكن الطفليان ان يستمر تماما في ظل الشيوعية ، لانها ترفض استمرار النوع . » (ص : ١٦٨) .

يا للنوع السيء الطالع ! ان « النوع » و « الطغيان » قد وجدا حتى هذا
الحين بصورة متوالتة ، لكن الشيوعية تنجح «للطغيان» ان يستمر بالضبط لانها تفي
« النوع » . وكيف تعمل الشيوعية على إلغاء « النوع » في رأي اشتراكيين الحقيقيين ؟
انها « تضع الجماهير نصب عينها » (المصدر نفسه) .

« في الشيوعية لا يكون الانسان واعيا لمهيته ... ان تبعته ترجع من
قبل الشيوعية الى الطغاة الاثني والاقصى ، الى التبعية للمادة
الطام - انفصال العمل و التمتع . ان الانسان لا يبلغ الفعالية الاخلاقية
الحررة . »

وكما نقرر « الاستقصاء العلمي » الذي قاد اشتراكيين الحقيقيين الى هذه
الفرضيات ، فانه من الضروري بمكان ان نأخذ بعين الاعتبار الفقرة التالية :

« ان الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ... لا يملكون أي فهم
نظري على الاطلاق للمهية الاشتراكية ... وحتى الشيوعيين الراديكاليين »
(الفرنسيين) « لا يرحسون عاجزين عن تجاوز قبضة العمل
والتمتع ... لم يرفعوا يدهم الى فكرة الفعالية الحررة ... ان الفارق
الوحيد بين الشيوعية وعالم البقاء هو ان الاغتراب التام للملكية
الانسانية الواقعية يجب ان يتحرر في الشيوعية من أي مصادفة ، أي
يجب ان يؤمّن » (كتاب المواطن ، ص : ٤٣٦) .

وهذا يعني ان اشتراكيين الحقيقيين يأخذ على الفرنسيين انهم يملكون وعيا
صحيحا لشروطهم الاجتماعية الفعلية بدلا من ان يسلطوا الضوء على وعي «الانسان»
« لمهيته » . ان جميع الاعتراضات التي يرفعها هؤلاء الاشتراكيون الحقيقيون ضد
الفرنسيين تلخص فيما يلي : انهم لا يعتبرون فلسفة فيورباخ خلاصة حركتهم في
مجموعها . ان ما يتخذ الكاتب منطلقا له هي تلك الصيغة الجاهزة عن انفصال
العمل والتمتع . وبدلا من ان ينطلق من هذه القضية ، فانه يقبل ايدولوجيا الامر
كله راسا على عقب ، ويبدأ من انعدام الوعي عند الانسان ، ويستخلص منه تبعته
« حيال المادة الخام » ويفترض ان هذه التبعية تنطلق في « انفصال العمل والتمتع » .
وعلى اية حال ، فاننا سوف نرى في وقت لاحق الى أين ينتهي اشتراكيين الحقيقيين
باستقلاله « عن المادة الخام » . وعلى العموم ، فان هؤلاء السادة جميعا يظهرون
رقة مرموقة في الشعور . ان الامور جميعا تصلهم ، وعلى الاخص المادة ؛ وانهم
ليشكون من الفظاظ في كل مكان . ولقد كانت لدينا أعلاء « قبضة الله » ، اما
الآن فان لدينا « الملاقة الاقصى » « التبعية للمادة الخام » .

ينادي الألماني بملء شذقيه :
لا يجوز أن يكون الحب بالغ **الفظالة** ،
والا فأذت صحتك(٣٣٢) .

ان الفلسفة الألمانية ، في فناءها الاشتراكي ، تعني طبعاً بصورة شكلية «بالواقع
الفظ » ، لكنها تبقى دائماً على مسافة محترمة منه وتصحح به بنغمات هستريائية
هائجة : لا تلمسني(٣٣٣) :

يعد هذه الاعتراضات العلمية على الشيوعية الفرنسية ، نائي الى فقرات
تعالج مسائل تاريخية ، وهي تبرهن بصورة لامة على « الفعالية الاخلاقية الحرة »
و « الاستقصاء العلمي » لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ، وكذلك على استقلاله عن
المادة الخام .

في الصفحة ١٧٠ يتوصل الى « النتيجة » بأن الشيوعية الوحيدة « الموجودة »
هي « الشيوعية الفرنسية ال**لفظة** » (اللفظة مرة أخرى) . ان انشاء هذه الحقيقة
بصورة تقليدية ينفذ « بفريزة اجتماعية » عظيمة ويبين ان « الانسان أصبح واعياً
لماهيته » . اصنوا الى ما يلي :

« ليس لمة شيوعية أخرى ، لان ما انتجه وايتلنغ لا يملو كونه اعداداً
للافكار التي تعلمها في باريس وجنيف من فوريه والشيوعيين » .

« ليس لمة » شيوعية انكليزية ، « لان ما انتجه وايتلنغ » ، الخ . ان توماس
مور ، ودعاة النسوية(٣٣٤) ، وأوين ، وثومسون ، وواتس ، وهوليوك ، وهارني ،
ومورغان ، وسائويل ، وغودوين ، وبارمباي ، وغريفس ، وادموندس ، وهوبسون ،
وسبينس ، سوف يذهلون أو ينقلبون في أضرحتهم حين يسمعون انهم ليسوا
شيوعيين . « ذلك » ان وايتلنغ ذهب الى باريس وجنيف .

وفيما عدا ذلك . فان شيوعية وايتلنغ تبدو مختلفة عن « الشيوعية الفرنسية
اللفظة » المسماة البابوفية بصورة مبتللة ، ما دامت تحتوي على بعض من أفكار
فوريه « أيضاً » .

« كان الشيوعيون منصرفين بصورة خاصة الى رسم انظمة فلسفية
أو أنظمة اجتماعية جاهزة (ايكاريا كاييه ، الهامة(٣٣٥) ، وايتلنغ) .

(٣) noli me tangere ، باللاتينية في النص الاسلي .

ومهما يكن من امر، فإن جميع الانظمة ذات طبيعة عقائدية وذكثورية. «
(ص : ١٧٠) .

ان الاشتراكية الحقيقية ، بهذا الحكم على الانظمة عامة ، قد وفرت بالطبع على نفسها مشقة دراسة الانظمة الشيوعية ذاتها . ولقد استقطت بضربة واحدة لا **إيكسكورا** (٣٣١) وحدها بل جميع الانظمة الفلسفية من ارسطو حتى هيجل ، ونظام الطبيعة (٣٣٢) ، والنظام النباتي لـ **بيني** و **جوسيو** ، وحتى النظام الشمسي . وفيما عدا ذلك ، فيما يتعلق بالانظمة 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 الربعية . وان كايه نفسه يسمي كتابه **إيكسكورا** « رواية فلسفية » : ولا يجوز في حال من الاحوال ان يحكم عليه من نظامه ، بل بالحرى من كتاباته الجدلية ، وعلى العموم من مجمل نشاطه بوصفه زعيما حزبيا . وان في بعض هذه الروايات ، **مكلا نظام فوريه** ، نسمة من الشاعرية الحقيقية ؛ أما الروايات الأخرى ، مثل نظامي **أوين** و **كايه** ، فلا تبدي ذرة من خيال ، وقد كتبت بطريقة الجرد التجري ، أو بأسلوب يتطلع الى آراء الطبقة التي يجب التأثير عليها ، على طريقة المحامي البارع . ومع تطور الحزب تفقد هذه الانظمة كل أهمية ، وفي أفضل الاحوال يحتفظ باسمها وحده الذي يتخذ اذن شعاعا . من ذا في فرنسا يؤمن بـ **إيكسكورا** ، ومن ذا في انكلترا يؤمن بمشاريع **أوين** المختلفة ، المعدلة أبدا ، والتي كان هو نفسه يفرها لياخذ بعين الاعتبار متطلبات الدعاية بين طبقات معينة أو ظروف الساعة المتغيرة ؟ أما ان المضمون الفعلي لهذه الانظمة يستقيم قليلا جدا في شكلها المنهجي ، فهذا ما يبينه على أفضل صورة تلامذة **فوريه** المستقيمون من **الديموقراطية السلمية** (٣٣٨) الذين يقفون ، بالرغم من كل استقامتهم ، على طرفي نقيض مع **فوريه** باعتبارهم مذهبين بورجوازيين . ان جميع الانظمة الدائمة الصيت يستقيم مضمونها الحقيقي في حاجات الزمن الذي نشأت فيه . وان كل نظام منها يقوم على اساس جماع تطور الأمة السابق ، على الشكل الذي اعطاه التاريخ للافاقها الطبقة مع عواقيبها السياسية والأخلاقية والفلسفية وغيرها . وان التأكيد بان جميع الانظمة عقائدية وذكثورية لا يملك معنى فيما يتعلق بهذا الاساس وهذا المضمون للانظمة الشيوعية . فالألمان لا يواجهون ، كما هي حال الفرنسيين والإنكليز ، علاقات طبقية تامة التطور . وبالتالي فانه لا يسع الشيوعيين الألمان الا أن يؤسسوا نظامهم على علاقات الطبقة التي نشأوا منها . وهكذا فانه من الطبيعي تماما أن يكون النظام الشيوعي الألماني الوحيد القائم نسخة عن الأفكار الفرنسية في متطور محدود بفعل الظروف الحقة التي يمشيها الحربي .

« ان جنون كاييه ، الذي يصر على انه من واجب المالم باسره ان يشترك في صحيفته **«الشمس»** ، ص ١٦٨ ، لبرهان على الطغيان الذي لا يرح مستمرا في اطار الشيوعية . واذا ما بدأ صاحبنا بأن يقبل بصورة شواء الطالب التي يفرضا زعيم حزبي على حزبه ، تحفره ظروف خصوصية وخطر تدبير وسائط مالية محدودة ، كما يحكم من بعد على هذه الطالب استنادا الى مقياس « ماهية الانسان » ، فلا بد بكل تأكيد ان يستنتج ان هذا الزعيم الحزبي وجميع الاعضاء الحزبيين الآخرين « مجانيين » ، في حين ان الوجوه اللاحزبية بصورة خالصة ، كما هي حاله وحال « ماهية الانسان » ، تتمتع وحدها بعقل سليم . لكن فليتجشم عناء اكتشاف الاوضاع الحقيقية من قراءة كتاب كاييه خطي **التقويم** .

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 جميعها بصورة عملية ، وفقا للبشر الفعليين والظروف الفعلية الذين يواجهونهم . ان افكار الاجنبي واعماله مبنية **بالوقت الحاضر** ، اما افكار الالمانى واعماله فمبنية **بالازلية** . وهذا ما يعترف اشتراكيينا الحقيقي به كما يلي :

« ان اسم الشيوعية بالذات ، الذي يهبر عن معارضة المزامحة ، يكشف عن ضيقها ؛ لكن هذا الاطار الذي تنحس فيه ، الذي **ربها** 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 **خاصي جوهريا** بالنوع البشري وبالكون على حد سواء » (ص : ١٧٠) . ومما لا ريب فيه ان ذلك هو السبب في انها لم توجد حتى الآن بالنسبة الى « النوع البشري » .

ان المزامحة الحرة لاكثر « فظاظة » من ان تظهر في نظر اشتراكيينا الحقيقي على انها « نظام فوضوي » .
« ان الاشتراكية، الوثائق كل الثقة **بالجواهر الاخلاقي** للجنس البشري،

(١) Sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاسلي .

ترسم ان « وحدة الجنسين هي ويجب ان تكون مجرد التعبير الاعلى عن الحب ؛ لان الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » (ص : ١٧١) .

ان السبب في ان « الوحدة ، الخ ، الخ ، هي ويجب ان تكون » ينطبق على جميع الاشياء . مثال ذلك « ان الاشتراكية ، الوائقة كل الثقة بالجوهر الاخلاقي » للقرود ، يمكنها تماما ان ترسم ان الاستثناء الذي يحدث بصورة طبيعية بين هذه القرود « هو ويجب ان يكون مجرد التعبير الاعلى عن الحب » الذاتي ، « لان الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » .

ولسوف يكون من العسير ان نقول باي مقياس تحكم الاشتراكية على ما هو « طبيعي » .

« ان النشاط والتمتع يتطابقان في الطبيعة الخصوصية للانسان ؛ ان هذه الطبيعة الخصوصية هي التي تحدد ذنبك النشاط والتمتع ، وليس منتجات خارجية عنا » .

« لكن بما ان هذه المنتجات لا غنى عنها من اجل النشاط ، يعني من اجل الحياة الحقيقية ، وبما انها قد انفصلت ، اذا جاز التعبير ، عن الجنس البشري من جراء النشاط المشترك للجنس البشري بمجموعه ، فهي لو يجب ان تكون اذن الاساس المشترك لكل التطور اللاحق (جماعية الغيرات) » .

« ان المجتمع الحالي قد أصبح في الحقيقة متوحشا جدا بحيث ينقض الافراد على منتجات عمل الفم بشراة حيوانية ، وبذلك يجعلون شخصيتهم تنفس (اصحاب الدخل) ؛ وانه ليرتب على ذلك بصورة حتمية ان آخرين ضمرت خاصتهم (شخصيتهم الانسانية الخاصة) لا من جراء الكسل بل من جراء الجهد المنهك ، يضطرون الى الانتاج مثل الآلات (البروليتاريون) .. ومهما يكن من امر ، فان طرفي مجتمعنا : اصحاب الدخل والبروليتاريين ، هما على مستوى واحد من التطور ، فكلاهما تابعان لاشياء خارقة عنهما » ؛ انهم « زنوج » (كما كان القديس ماكس يعبر عن ذلك) (ص : ١٦٩ ، ١٧٠) .

ان « النتائج » التي توصل اليها اعلاه صاحبنا « المفولي » بشأن « وضعيتنا

الزنجية « هي التمييز الاكمل مما عملت الاشتراكية الحقيقية حتى الآن » الى فصله عن نفسها كمنتج لا غنى عنه من اجل الحياة الحقيقية ؛ انه يعتقد ان « الجنس البشري بكامله لا بد ان ينقض عليها » « بشراة حيوانية » من جراء « طبيعة الانسان الخصوصية » .

ان الافكار الاربعة - « اصحاب الدخل » ، « البروليتاريون » ، « مثل الآلات » و « جماعة الخيرات » - هي على اية حال بالنسبة الى صاحبنا المفولي « منتجات خارقة 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 أصبح متوحشا ، وبنتيجة ذلك فان الافراد الذين يشكلون هذا المجتمع بالذات يعانون من مختلف اصناف المعاهات . ان المجتمع يفصل عن هؤلاء الافراد ، ويصبح كيانا مستقلا ، ويتحول الى غاية 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 تنفخ » ليست سوى اسلوب يفسر به ، بواسطة تضليل فلسفي ، « التكامل » الذي يبدو ان طبيعته المشخصة عسيرة على الادراك .

ان العبارتين ، « ضور شخصيتهم الانسانية الخاصة من جراء الجهد النهك » و « يضطرون الى الانتاج مثل الآلات » ، هما « العاقبة المحتومة » الثانية للنتيجة الاولى المترتبة على توحش المجتمع . ان هاتين العبارتين هما « العاقبة » المحتومة « لحقيقة ان اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الانسانية الخاصة تنفخ » ، وان ترجمتها الى اللغة العامية ، كما يقال لنا بصورة تبعث على الهلع مرة اخرى ، هي « البروليتاريون » .

وهكذا فان العبارة تحتوي على التسلسل التالي للسبب والنتيجة : اما ان البروليتاريين موجودون وانهم يعملون مثل الآلات ، فذلك حقيقة لا يمكننا الا تقربها . ولماذا يضطر البروليتاريين الى « الانتاج مثل الآلات » ؟ لان « اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الانسانية الخاصة تنفخ » . ولماذا يجعل اصحاب الدخل شخصيتهم الانسانية الخاصة تنفخ ؟ لان « المجتمع الراهن توحش حتى درجة كبيرة » . ولماذا توحش المجتمع الراهن حتى هذه الدرجة ؟ هذا ما يجب ان نسأل خالقك عنه .

من الأمور المميزة لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي أن يرى « قطبي مجتمعنا » في تعرض أصحاب الدخل والبروليتاريين . وبالرغم من أن هذا التعارض كان موجودا في جميع المجتمعات التي بلغت درجة معينة من التطور ، وقد استرسل جميع الأخلاقيين في مناقشته منذ أقدم الأزمان ، فقد بحث في أوائل الحركة البروليتارية بصورة خاصة ، حين كان لا يبرح للبروليتاريا مصالح مشتركة مع البورجوازية الصناعية والبورجوازية الصغيرة . راجعوا على سبيل المثال كتابات كوبيت وبول - لويس كوربيه أو سان سيون ، الذي كان يحسب بإدء الأمر الراسمالين الصناعيين في عداد الشغيلة (1) بوصفهم مناهضين للعاطلين (ب) ، لأصحاب الدخل (ج) . إن تقرير هذا التعارض المتبدل ليس باللغة العادية ، بل باللغة القدسة : اللغة الفلسفية ، وإعطاء هذا الاكتشاف الصياني ليس التعبير المناسب ، بل تعبيرا مصعدا ومجردا ، هذا ما يؤدي إليه ، في هذه الحالة كما في حالات أخرى ، عمق العلم الألماني الذي تشكل الاشتراكية الحقيقية تتويجا له . وإن الخاتمة تضع اللبسة الأخيرة لهذا العمق . إن اشتراكيينا الحقيقي يحول هنا المستويات المتباينة كليا للتطور الثقافي للبروليتاريين وأصحاب الدخل إلى « مستوى واحد من الثقافة » ؛ وأنه ليستطيع بهذه الطريقة أن يفض النظر عن مستويات الثقافة الفعلية وإن يصنفها جميعا في هذه الصلابة الفلسفية الجوفاء التي نتحدث عن « التبعية حيال الأشياء الخارجة عنهم » . إن الاشتراكية الحقيقية قد اكتشفت هنا ذلك المستوى من التطور حيث جميع مستويات التطور في معالكم الطبيعية الثلاث ، وفي الجيولوجيا وفي التاريخ ، تضمحل أو تذهب هباء منثورا .

وبالرغم من كراهيته « للتبعية حيال الأشياء الخارجة عنه » ، فإن اشتراكيينا الحقيقي يعترف مع ذلك بأنه تابع لها ، « ما دامت المنتجات » ، يعني هذه الأشياء الخارجية بالذات ، « لاغنى عنها للنشاط والحياة الحقيقية » . وأنه ليقدم هذا الاعتراف الخجول بحيث يستطيع أن يعمد الطريق بواسطة انشاء فلسفي مصطنع أمام فكرة جماعية الخيرات - وهو انشاء ينتهي في الهراء الخالص بحيث يكفيننا أن تلفت انتباه القارئ إليه .

ونأتي الآن إلى الفقرة الأولى الموردة أعلاه . وهنا أيضا ينادى « بالاستقلال عن الأشياء » فيما يتعلق بالنشاط والمتعة . إن النشاط والمتعة « محددان » بفعل

(١) travailleurs ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) oisifs ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) rentiers ، بالفرنسية في النص الأصلي .

« طبيعة الإنسان الخصوصية » . فإذا هو أثبت هذه الطبيعة الخصوصية في نشاط وامتعة الناس الذين يحيطون به ، فانه سرعان ما سيتبين الى أي مدى تملك الأشياء الخارجة عنا صوتا تدلي به في القضية أيضا ؛ بيد انه يقرر بدلا من ذلك ان النشاط والمتعة على حد سواء « يتطابقان في طبيعة الإنسان الخصوصية » . فبدلا من أن يدرس طبيعة البشر الخصوصية في نشاطهم وفي أسلوبهم في المتعة المحدد بذلك النشاط ، فانه يفسر كليهما بالمناداة « بطبيعة الإنسان الخصوصية » ، الامر الذي يقطع الطريق على أية مناقشة لاحقة . انه يتخلى عن نشاط الفرد الواقعي ويلتجئ مرة أخرى الى طبيعته الخصوصية ، العصبية على الإدراك وعلى الوصف .

وفضلا عن ذلك ، فاننا نتبين هنا ما يفهمه الاشتراكيون الحقيقيون من « النشاط الحر » . ان مؤلفنا يكشف لنا بتهور عن انه النشاط « غير المحدد بالأشياء الخارجة عنا » ، يعني العقل الخالص (1) ، 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 الإنسان » (ص : ١٦٩) . وبالتالي فان الذات القائمة في أصل 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 الألمانية ، لا يمكنه صيغة جديدة من أجل « الحرية المطلقة غير المشروطة » الأنفة الذكر . وعلى أية حال ، فان حقيقة ان الكاتب يعطينا مصدرة المعرفة الحقيقية بوصفها كلمته الأخيرة تبين لنا ان كل هذه الثروة عن « النشاط الحر » التي لا تنفع الاشتراكيين الحقيقيين الا في اخفاء جهلهم بالانتاج الفعلي تؤول في آخر تطيل الى « الفكر الخالص » .

« ان هذا الانفصال بين الحزبين الرئيسيين في عصرنا » الا وهما **الشيوعية** الفظة الفرنسية **والاشتراكية** الألمانية (« هو نتيجة تطورها بين المستثنين الآخرين » ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفصل** ، وفي **الاوراق الاحمدى والعشرون** لهيرونغ . **وبنتيجة لذلك** ، فقد حان الاوان من أجل اللقاء بعض النور أيضا على شمعات (ب) **الحزب الاجتماعي** » (ص : ١٧٣) .

(١) actus purus : باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) في الاصلي schiboleths ، وهي كلمة عبرية .

ان لدينا هنا 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 ، كاحد « الاحزاب الرئيسية في عصرنا » ، وبالتالي على انهم يملكون اهمية 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 الابدولوجيين الالمان ان تنادي كل شيعة ادبية بنفسها ، وبصورة خاصة الشيعة التي تحسب نفسها « الأكثر 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 المتفكة مع نفسها ، والان « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين . وبهذه الطريقة فان في مقدور المانيا ان تنبأى برهط كامل من « الاحزاب الرئيسية » . غير المعروفة الا في المانيا وحدها ، وحتى في المانيا بين الفئة الصغيرة من المثقفين واسمى به المثقفين وحطة الافلام . وان هؤلاء الناس ليتخيلون جميعا انهم ينسجون 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 تطوّر السنتين الاخيرتين ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** » . وبكلام آخر فهو « نتيجة » تطوّر « السنتين الاخيرتين » حين تورط مؤلفنا للمرة الاولى في الاشتراكية ووجد انه « حان الاوان » كي يتوّر نفسه « بعض الشيء » ، بواسطة بعض الشعارات ، بصدد ما يعتبره « احزابا اجتماعية » .

وبعدما مرّح مؤلفنا بهذه الطريقة الشيوعية والاشتراكية على حد سواء ، فانه يقدم البنا الوحدة الاعلى الناجمة عن انصهارهما ، اي الانسية . ولسوف تكون من الآن فصاعدا في ملكة « الاعلى » ، والمانيا هي بعد الآن المسرح الوحيد لكل التاريخ الحقيقي لاشتراكيينا الحقيقي .

« ان جميع المباحكات بشأن الاسماء تنحل في الانسية ؛ لماذا شيوعيون ، لذا اشتراكيون ؟ اننا **كلنا انسانيّة** » (ص : ١٧٢) - **جميعنا اخوة ، جميعنا اصداق** (١) .

(١) tous frères, tous amis ، بالفرنسية في النص الاصلي .

لا تسبحوا ، ايها الاخوة ، ضد التيار ،
فذلك أمر لا جدوى منه !
فلنتسلق قمة هضبة تملوف .
ولننهف : عاش الملك ! (١٣٧)

لماذا كانتات انسانية ، لماذا حيوانات ، لماذا نباتات ، لماذا حجارة ؟ اننا اجسام
جميعا !

ويعقب ذلك عرض تاريخي ، قائم على العلم الالماني ، « سوف يستغني عنه ذات
يوم » الفرنسيون بفعل « غريزتهم الاجتماعية » . العصور القديمة - سداجة ؛
العصور الوسطى - رومانية ، الازمنة الحديثة - انسية . ولقد حصلت انسية
مولفنا طبعا ، بواسطة هذه التفاهات الثلاث ، على اساس تاريخي ، وتم البرهان
على انها تمثل الحقيقة التي سمعت نحوها على اللوام الملوم الانسانية (٢٤٠) ، فيما
مضى من الزمان . انظر في المجلد الاول « القديس ماركس » الذي يصطنع هذا النوع
من المقالات بمزيد من المهوبة ويقدر اكبر من البراعة .

ويقال لنا في الصفحة ١٧٢ ان :

« النتيجة النهائية لنمط 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
لمن العسر ان نتبين جيدا السبب في ان هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين يتحدثون
من المجتمع اذا كانوا يؤمنون مع الفلاسفة بان جميع الانشقاقات **الفنية** مسببة عن
الانشقاقات المفهومية . وعلى اساس هذا الاعتقاد الفلسفي بقدرة المفاهيم على
صنع العالم او تدميره ، فانهم يستطيعون ان يتخلوا 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 والتاريخ الفعلي على انهما سواء في الغالبية .
ومن المؤكد ان هذه الطريقة مفهومة جيدا بين الالمان الذين يخفون الدور البغيض
الذي لعبوه ولا يبرحون يلعبونه في التاريخ الفعلي بان يضعوا الاوهام التي هم اقتنابوا
جدا بها على قدم المساواة مع الواقع .

ولنأت الآن الى « السنتين الاخيرتين » اللتين حسم العلم الالماني 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 المفترية » (طبيعة
الانسان ام طبيعة فيورباخ ؟) ؛ « لقد دمر الوهم الغيتي ، التجريد
النظري ، الله - الانسان ، في حين ان هيس يبعد الوهم السياسي ،
تجريد ثروته (أ) ، فعاليته » (ايكون هيس المقصود ام الانسان ؟) « هذا
يعني انه **الفنى الثروة** . ان عمل هيس هو الذي حرر الانسان من القوى
الاخيرة الخارجة عنه ، وجعله قميئا بالنشاط الاخلاقي - ذلك ان كل
ما كانت الازمان السابقة » (قبل هيس) « تسميه نزاهة لم يكن الا
نزاهة وهمية - ورد اليه من جديد كراهته السابقة ؛ اذ هل كان
الانسان قط مقدرا 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 المركز دائما . وبالرغم من انه يمكن ان يتبين من المزامم المقدمة
اعلاه ان « الثروة » ، و « المال » ، وفى على ذلك ، قد زالت من الوجود ، فاننا
نلمع 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 نافل تماما ما دام

« للاعتراف بطبيعة الانسان نتيجة ضرورية وطبيعية هي حياة انسانية
حقا . » (ص : ١٧١) .

بلوغ الشيوعية او الاشتراكية عن طريق الميتافيزياء او السياسة ، الخ ،
الخ - ان هذه العبارات الجوفاء الجيبة الى قلوب الاشتراكيين لا تعني شيئا الا ان
هذا الكاتب او ذاك قد تمثل الافكار الشيوعية (التي بلغته من الخارج ونشأت في
ظروف مختلفة كل الاختلاف عن ظروفه) محتفظا بمصطلحاته السابقة ووجهة

(١) «Vermögen» يمكن ان تعني القدرة والقوة او الثروة والملكية .
(ب) تلامب بالكلمات . ان كلمة geld (المال) نفس الجذر الذي كلمة geldung

(ثمن ، احتيل) .

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

نظرة السابقة ، ومن ثم صاغها بصورة متفقة مع وجهة النظر هذه : وأما أن وجهة النظر هذه أو تلك تسود في أمة ما ، وأن الأفكار الشيوعية تتخذ لونا سلبيا أو ميتافيزياليا أو أي لون آخر ، فهذا أمر يتوقف ، بالطبع ، على مجمل تطور الأمة. أنها حقيقة قائمة أن أفكار معظم الشيوعيين الفرنسيين ذات لون سياسي . لكن توجد من جهة أخرى هذه الحقيقة القائمة الأخرى ، ألا وهي أن عددا كبيرا جدا من الاشتراكيين الفرنسيين قد غضوا النظر عن السياسة كليا . وأن مؤلفنا يستدل من هنا على أن الفرنسيين « توصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة » ، عن طريق تطوّرهم السياسي . أن هذا الاستدلال : الشائع حتى درجة كبيرة في ألمانيا ، لا يثبت أن مؤلفنا يعرف شيئا ما عن السياسة ، وعلى الأخص عن التطور السياسي الفرنسي ، أو عن الشيوعية ؛ أنه يثبت فقط أنه يعتبر السياسة ميدانا مستقلا للنشاط ، يتطور بطريقته المستقلة الخاصة ، وهو اعتقاد بشاطر فيه جميع الأيديولوجيين .

وأن شعارا آخر للاشتراكيين الحقيقيين هو « الملكية الحقيقية » ، « الملكية الشخصية الحقيقية » ، الملكية « الواقعية » ، « الاجتماعية » ، « الحية » ، « الطبيعية » ، الخ ، الخ ، في حين أنهم يمتازون 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 . وأن 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 » .

وإذا 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 ، فإن المرء يواجه إذن التعارض بين الملكية وانعدام الملكية . وأنه يستطيع إذن أن يتصور طريقتين من أجل إلغاء هذا التعارض بإلغاء هذا الحد أو ذاك ؛ فاما أن تلغى الملكية : الأمر الذي يترتب عليه انعدام الملكية أو الإملاق العمومي ، أو أن يلغى انعدام الملكية ، الأمر الذي يعني إقامة الملكية الحقيقية . وفي الواقع فإن هناك أصحاب الملكية الفعلية في جانب واحد والبروليتاريين الشيوعيين الذين لا ملكية لهم في الجانب الآخر . وأن هذا التعارض يحتد يوما بعد يوم ويتطور نحو أزمة . وبالتالي فإذا كان ممثلو البروليتاريا النظريون راضين في أن يكون نشاطهم الأدبي أي تأثير . فإن من واجهم في المحل الأول وقبل كل شيء أن يشددوا على

حذف جميع العبارات التي تضعف وعي حدة ذلك التعارض ، جميع المبشرات الجوفاء التي تقع ذلك التعارض ، بل يمكن ان تعطي البورجوازيين فرصة من أجل الاقتراب من الشيوعيين طلبا لمزيد من الامان على اساس هذياناتهم 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 بلدمثل المانيا - 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 مسح ذلك مقاومة جميع العبارات الجوفاء التي يمكن ان تشوش أكثر فاكثرو 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 ايدولوجية حتى الصميم . انها تعبر عن افكار البورجوازيين الصغار الذين تستهدف مشاريعهم الخيرية ورغباتهم التقية الغاء 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 فاننا نسود بلا منازع
في مملكة الاحلام الهوائية .
ان وحدتنا كاملة هنا ،
وسلطتنا لا وراء فيه ؛
وفي هذه الانثناء مد الناس الآخرون
جنودهم في الارض الصلبة (٢٤٢) .

ان الالمان يجابهون الشعوب الاخرى ، برضا لا حدود له ، بهذه الملركة الاثيرة للاحلام ، مملكة « الماهية الانسانية » ، زاعمين انها قمة وخاتمة التاريخ

العالمي بأسره ؛ انهم ليعتبرون في كل مجال أن اوهامهم الحالية هي الحكم النهائي والجارم على اعمال الأمم الاخرى؛ وبما أن نصيبهم في كل مكان هو التفرج على الاحداث دون الحصول على أية مفاهيم عن اعماهم . فانهم يحبون أنهم مدعوون لاصدار الاحكام على العالم بأسره ، ولتحويل المانيا الى الحلبة حيث يبلغ التاريخ بأسره اغراضه الاخيرة . أما ان هذه الكبرياء القومية المتنفخة الاوداج والمسرمة تقابل نشاطا علميا من احقر الانواع جديرا بالبقالين والحرفيين . فهذا ما لاحظناه من قبل مرات عديدة . واذا كان التعصب القومي بغضا في كل مكان فانه يثير الاشتزاز في المانيا بصورة خاصة حيث يلوح به ، جنباً الى جنب مع الوهم بأن الالمان متفوقون على الحدود القومية وعلى كل المصالح المادية . في وجه تلك الامم التي تعترف صراحة بتحديداتها القومية وتتبعها للمصالح المادية . وعلى اي حال فان التعلق العنيد بوجهة النظر القومية لا تصادف في الوقت الحاضر ، لدى جميع الشعوب ، الا بين البورجوازيين وكتابهم .

ب - « احجار زاوية الاشتراكية » (١٩٢٧)

الحوليات [الرنائية] . ص : ١٦٥ وما يليها

يهيأ القارئ قبل كل شيء ، في هذه المقالة ، لاصعب حقائق الاشتراكية الحقيقية بمقدمة أدبية وشعرية . وتبدأ المقدمة بتقرير أن « السعادة » هي « الهدف الاخير لجميع المطامع ، وجميع الحركات ، وجميع الجهود الشاقة وغير الكاملة لآلاف السنوات الماضية » . ويرسم لنا اذا جاز التعبير ، بضربات مقتضبة قليلة ، تاريخ الطموح الى السعادة :

« حين تهاوت أسس العالم القديم ، التجأ القلب الانساني بكل ما فيه من حين الى العالم الآخر حيث نقل اليه سعاده » (ص : ١٥٦) .

ومن هنا كان كل الحظ العائثر للعالم الارضي . وفي الازمان الحديثة صرف الانسان العالم الآخر ، واشتراكينا الحقيقي يسأل الآن :

« ايمكن للانسان أن يحيي الارض مرة اخرى على انها ارضي سعاده ؟
يعترف مرة اخرى بالارض على انها موطنه الاصلي ؟ لماذا يفصل اذن بعد الحياة والسعادة ؟ لم لا يحطم الحاجز الاخير الذي يشق الحياة الارضية بالذات الى نصفين متناولين ؟ » (المصغر نفسه) .

« يا ارض هتاهني ! » الخ .

وانه ليدعو « 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 الاشتركيين الحقيقيين :

« !... زهور متعددة الالوان... اشجار السرو السامقة القوية ... ان رضاها وسعادتها يكمنان في حياتها ، في نموها وفي تفتحها ... جمهوره 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 عيني جمهوره 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 مكتبة « الانسان » ان يشاهد كمية من الاشياء الاخرى في الطبيعة ، مثلا المراحة 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 تشكو 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 « الجمهور اللامتناهية من المخلوقات الصغيرة » ، بين اعشاب « مروج » و « القطيع المتقد نشاطا من المهور » . انه يستطيع ان يرى في « جمهوره التي لا حصر لها من العوالم » ملكية اقطاعية مساوية تامة بفلاحها واتباعها الذين يحيا بعضهم ، القمر مثلا ، حياة بائسة جدا ، محروما من الهواء والماء (ب)؛ انه نظام اقطاعي عين فيه حتى للشتردين الذين لا موطن لهم ، المدنبات ، مركزهم في الحياة ، وتشهد فيه الكونيكيات المعزقة ، مثلا ، على ان مآسي مؤلة قد وقعت من حين لآخر ، بينما النيازك ، هذه الملائكة الساقطة ، تزحف في خجل عبر « الفضاء اللامتناهية » حتى تجد آخرها مكانا متواضعا في هذا الموقع او ذاك . وفي البعد الانائي ، يستطيع ان يصادف النجوم الثابتة الرجعية .

(أ) terra, aqua, aere et igni interditi ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) aere et igni interditi ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان جميع هذه الكائنات تجد سعادتها ، وحتى حياتها ومنعتها ، في ممارسة وتظاهرة القدرات الحياتية التي منحها الطبيعة اياها » .

يعني ان « الانسان » يجد في التفاعل المتبادل للأجرام الطبيعية وفي تظاهرة قواها ان الاجرام الطبيعية تجد في هذين الامرين سعادتها . الخ .

وان « الانسان » ليتلقى التوبيخ الآن من اشتراكنا الحقيقي بسبب نشاره :

« ألم ينبثق الإنسان ايضا من العالم الأدنى ، اليس هو ابناً للطبيعة ، مثله كمثل جميع المخلوقات الأخرى ، اليس هو مركب من نفس العناصر ، اليس هو مزوداً بنفس الطاقات والخصائص العامة التي تحيي جميع الأشياء ؟ لماذا لا يبرح يشد سعادته الأرضية في عالم آخر أرضي ؟ » (ص ١٥٨) .

« ان نفس الطاقات والخصائص العامة » التي يشترك الانسان فيها مع «جميع الأشياء» 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 العسير ان يرى كيف يمكن للمرء ان يؤول ذلك على انه سبب في ان الانسان لا « يشد سعادته في عالم آخر أرضي » . ومهما يكن من امر ، فانه يحفظ 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 الدنس لعامة اللانة ومفائق الحماد !

« انظروا زنايق الحقل . كيف تنمو وكيف لا تتعصب ولا تفزل ، وابوكم الذي في السماء يقولها . »

هيا واحتذوا بها !

وبعد ما علمنا بهذه الطريقة بوحدة « الانسان » مع « جميع الأشياء » ، نعلم الآن كيف يختلف عن « جميع الأشياء » .

« لكن الانسان يكتسب معرفة الذات ، فهو يملك الوعي الذاتي . فبينما غائر الطبيعة وقواها تتظاهر في الكائنات الأخرى في عزلة وبصورة

لا شعورية ، فهي متحدة في الإنسان 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 شربتنا 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 ثبت هذه الاطروحة ، فانه يستنجد بالطبيعة ويفترض انه لا وجود لهذا الانشطار فيها ؛ وانه يستخلص من ذلك انه بما ان الانسان جسم طبيعي هو الآخر وبذلك 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* . ان هيجل ، الذي تخدم انشاءاته كساسة من اجل اشتراكيينا الحقيقي ، يشاهد بصورة فعلية في الطبيعة الانشطار ، المرحلة المضطربة للفكرة المطلقة ، بله بسمي الحيوان : الكرب الشخص الذي يحسه الله . ان اشتراكيينا الحقيقي ، بعدما لف الطبيعة على هذا الفرار بالاسرار ، يلف الوعي الانساني بالاسرار ايضا ، وذلك حين يجعله « مرآة » تلك الطبيعة المزورة . وبالطبع فانه حالما تصبح تظاهرة الوعي تعبيراً ذهنياً منسوبا الى الطبيعة بالذات ، رغبة تقية بشأن مايجب ان يؤول اليه مركز الانعنان ، فانه من المفروغ منه ان الوعي لن يكون سوى المرآة التي تتأمل الطبيعة نفسها فيها . واما ان « الانسان » يجب ان يلفي الانشطار في مجاله الخاص ، هذا الانشطار الذي يفترض انه موجود في الطبيعة ، فهذا ما يتسم اثباته الآن بالاسناد الى الانسان بوصفه محض مرآة منفصلة 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 يطك الوعي الذاتي . ان غرائز وطاقت 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 الاستعانة بهذا التضليل كيما يحقق في وقت لاحق توحيد هذه الغرائز والقوى الخاصة « بالطبيعة » في الوعي الذاتي الانساني ، وبذلك فان الوعي الذاتي للانسان يحول ، كاسر مفروغ منه ، الى الوعي الذاتي الذي تكتسبه

(٣) حرب الكل ضد الكل .

الطبيعة فيه . وإن هذا التضليل ينتهي الى حل كاذب : ان الانسان ينتقم من الطبيعة ، وبما ان الطبيعة تكتسب وعيها الذاتي فيه ، فانه ينشد بلوره ، في الطبيعة ، وعيه الذاتي ، وهي عملية تمكنه ، بالطبع ، من الايجاد في الطبيعة شيئا سوى ما ينسبه اليها بواسطة التضليل المشار اليه أعلاه .

لقد وصل الاونة بسلام الى النقطة التي انطلق منها في الاصل . لقد دار على عقبه تماما - وهذا هو ما يسمونه في ألمانيا في الوقت الحاضر . . **تطوير الفكرة** .

بعد هذه المقدمة يأتي العرض الفعلي للاشتراكية الحقيقية .

حجر الزاوية الاول

ص : ١٦٠ : « قال سان سيمون لتلاميذه وهو على فراش الموت : تلخص حياتي بأسرها في فكرة واحدة : يجب أن يضمن لجميع البشر التطور الأكثر حرية لقدراتهم الطبيعية . لقد كان سان سيمون رسولا للاشتراكية » .

ان هذه العبارة تعالج الآن وفقا لطريقة الاشتراكي الحقيقي الموصوفة اسلافا . بارتباط مع تلك التعمية الطبيعة التي شاهدناها في المقدمة .

« ان الطبيعة بوسفها اساسا 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 وعلاقاتها المتبادلة الى « ظواهر » متعددة الاشكال للماهية المستترة لهذه « الوحدة » العجيبة . وان العنصر الجديد الوحيد في هذه العبارة هو ان الطبيعة تسمى اولا « اساس كل حياة » ، ومن ثم يقال على الفور انه بدونها لا يوجد شيء على الاطلاق ، الامر الذي يتضمن انها تشتمل على « الحياة » ايضا ، وبالتالي لا يمكن ان تكون مجرد أساس لها .

بعد هذه الكلمات الصاعقة باتي 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 أخرى ، بفعل 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 وجودها في كلية الحياة ، ومن جهة أخرى ، فان كلية الحياة تسمى ، 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 فالإنسان لا يستطيع ان يتطور الا في كلية الحياة ومن خلالها . »
ا رقم ١ ، المصدر نفسه) .

ان الحياة الفردية الواعية تقارن الآن مع الحياة الفردية غير الواعية . والمجتمع البشري مع الحياة الطبيعية العامة ! ومن ثم فان العبارة التي استشهدنا بها اخيرا تكرر في الشكل التالي :

« بفعل طبيعتي لا أستطيع ان أنطور ، لا أستطيع ان ابلغ نصيبي من السعادة ، المتعة الواعية ذاتيا بحياتي ، الا في الجماعة مع البشر الآخرين ومن خلالها . » (رقم ٢ ، المصدر نفسه) .

ان هذا الازدهار للفرد في المجتمع يوسف 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 أنطور 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 أحاول به إخضاعه واستخدامه كيما استمتع بحياتي . ففريضة حفظ البقاء ، والسعي الى السعادة الشخصية ، والى الحرية ، والى ارضاء الرغبات ، هذه هي الفن ظاهرات طبيعية ، يعني عقلانية ، للحياة . » (المصدر نفسه) .

ولنستطرد :

« اني اطلب بنتيجة ذلك من المجتمع ان يوفر لي امكانية ان انتزع منه عنوة سعادتتي وارضاع رغباتي ، ان يوفر ميدان قتال من اجل حميتي المولمة بالقتال ، وبالنضبط كما ان كل نبذة تتطلب الارض والدفع

والشمس والهواء والمطر كي تنمو ، كي تحمل اوراقها وازهارها وتثمر ،
كذلك يرغب الإنسان في ان يجد في المجتمع شروط الازدهار التام وارضاء
جميع حاجاته وميوله وقلباته . 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
وحدي استطيع ان اقرر سعادتي الخاصة . » (ص : ٥٩ - ١٦٠)

وبعقب ذلك ، كنتيجة للحجة بكاملها . عبارة سان سيمون التي اوردناها
في مطلع هذا العرض . وهكذا فان الفكرة الفرنسية قد اسست عقلانيا من قبل العلم
الالمانى . وكيف كان ذلك ؟

لقد سبق للاشتراكي الحقيقي ان نسب الى الطبيعة افكارا متنوعة يود ان
يراهها قد تحققت في المجتمع البشري . وكما جمل قبالا من الكائن الانساني الفردي
مرآة الطبيعة ، فانه يجعل الآن من المجتمع ككل مثل هذه المرآة . 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 يتخلف كي يعالج تطور
المجتمع التاريخي ويتكفى بهذه المقارنة المجردة ، فانه يظل أمرا غريبا على الفهم
ان المجتمع لم يكن بصورة دائمة انعكاسا امينا للطبيعة . وبالتالي فان العبارات
الطائفة عن المجتمع الذي يناهض الفرد في صورة قوة تحاول تقييده ، الخ ، تنطبق
على جميع اشكال المجتمع . وانه لمن الطبيعي تماما ان تكون بعض التناقضات قد تسلت
الى هذا التفسير للمجتمع . وهكذا فان من واجب المرء الآن ان يعترف بان صراعا
يجري في الطبيعة ، بصورة متعارضة مع التناغم الموصوف 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 ثمة اية اشارة الى الاوضاع الفعلية في هذا كله ، فانه الوهم
الذي يجعل من القوة 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 اي موضع آخر من المقالة بأكملها ، بل
تقتصر المسألة بأكملها على هاتين المقتولتين : الفردية والعومية ، اللتين تعطيان
اسماء متنوعة واللتين يقال انهما تشكلان قطبين متعارضين مصالحتهما أمر 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 » . وبنسبة تصور المجتمع على أنه انعكاس للطبيعة ، يستنتج أن تعابير الحياة هذه ، في جميع أشكال المجتمع التي وجدت حتى الوقت الحاضر ، بما فيها المجتمع الحالي ، قد بلغت نضوجها الكامل ، واعترف بشرعيتها .

لكننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ١٥٩ ، أن هذه التعابير العقلانية والطبيعية عن الحياة « في مجتمعنا الحالي » « موقوفة في غالب الأحيان » و « هي تنفس عادة ، لهذا السبب وحده ، في أعمال مضادة للطبيعة ، وعيوب تتناول الجسد والنفس ، وفي الانانية والشر ، الخ . »

وبما أن المجتمع ، رغم كل شيء ، لا يقابل إذن نموذجه الأصلي ، الطبيعة ، فإن الاشتراكي الحقيقي « يتطلب » منه أن ينتظم بصورة متفقة مع الطبيعة ويسوغ مطلبه بإبراده مثال النبتة غير الموفق على الإطلاق . ففي المحل الأول « لا يتطلب » النبتة من الطبيعة جميع شروط الوجود المحددة أعلاه ؛ فهي إذا لم تجد هذه الشروط مهياة بصورة مسبقة لا تصبح نبتة في حال من الأحوال ، بل تبقى حبة بذار . وفيما عدا ذلك ، فإن تركيب « الأوراق والأزهار والشر » يتوقف حتى درجة كبيرة على « الأرض » ، و « الدفء » الخ . ، الشروط المناخية والجيولوجية التي تنمو النبتة فيها . وهكذا بينما يراد « المطلب » المنسوب إلى النبتة إلى تبعية تامة حيال شروط الوجود الفعلية ، فإن اشتراكيينا الحقيقي يقيم على هذا المطلب الزعم مطالبته الخاصة بتنظيم المجتمع بتطابق مع « فرديته » . أن المطالبة بمجتمع يتطابق مع الاشتراكية الحقيقية يقوم على المطلب الوهمي الذي تتقدم به شجرة نخيل إلى « كلية الحياة » كي تزودها بالأرض ، والدفء ، والشمس ، والهواء ، والمطر ، في القطب الشمالي .

إن هذا المطلب الذي يتوجه به الفرد إلى المجتمع لا يستخلص من تطور المجتمع الفعلي ، بل من العلاقة المزعومة لهاتين الشخصيتين المتنافييتين ، الفردية والعمومية . وبكفي من أجل ذلك أن يعتبر الأفراد الخاصون ممثلين للفردية ، تجسيدات لها ، والمجتمع تجسيدا للعمومية ، وبذلك تكون الحيلة قد نجحت . وفي الوقت نفسه تكون عبارة سانسيمون بشأن التطور الحر للاستعدادات الطبيعية قد وجدت تعبيرها المضبوط ، وتكتشف المحاكمة التي تقوم عليها . إن التعبير المضبوط عنها هي تلك الحجة السخيفة القائلة أن الأفراد الذين يشكلون المجتمع سوف يحافظون على « فرديتهم » ، سوف يظلون كما هم ، بينما هم يطالبون المجتمع بتحويل لا يمكن أن يصدر إلا عن تحولهم الخاص .

حجر الزاوية الثاني

« وإذا كنت لا تعرف الخامسة ،
فما عليك إلا أن تكرر اللازمة أبدا » (٢٤٤).

« ان العضوية العمومية هي التنوع اللامتناهي لجميع الكائنات الفردية،
الماخوذة على انها وحدة » (ص : ١٦٠) .

وهكذا نجد انفسنا 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 سبق هذه المرة بادخال عبارة جديدة هي « العلاقة القطبية » وتحول الحياة الفردية الى مجرد رمز ، « (صورة) » ، عن كلية الحياة . ان هذه المقالة ، مثلها كمثل لوحة مشكالية . تركب من انعكاسات عن ذاتها ، وهي طريقة في المحاكمة مشتركة بين جميع الاشراكيين الحقيقيين . انهم يوزعون حججهم مثل بائعة الكرز التي كانت تبيع سلعتها دون سعر الكلفة . عاملة وفقا للمدا الاقتصادية القديم بان الكمية الباعة هي الشيء الهام الوحيد . وانها لطريقة ضرورية بالنسبة الى الاشراكية الحقيقية ، ما دام كرزها قد فسد حتى قبل نضوجه .

وتعقب ذلك أمثلة قليلة على هذا الازدواج البصري :

حجر الزاوية رقم ٢ ، ص ١٦٠	حجر الزاوية رقم ١ ، ص ١٥٨
- ١٦١ : « كل حياة فردية توجد وتنطور في كلية الحياة ومن خلالها ؛ وكلية الحياة لا توجد وتنطور الا في الحياة الفردية ومن خلالها » .	- ١٥٩ : « كل حياة فردية انما توجد وتنطور من خلال نقيضتها... لا توجد الا على أساس تفاعلها مع كلية الحياة » .
(تفاعل)	

« ان الحياة الفردية تنطور ... بوصفها جزءا من الحياة بصورة عامة .	« وهي ترتبط معها من جهة اخرى ، بفعل طبيعتها ، لتشكل كلا واحدا .
	« وحدة الكون العضوية .

« ان العضوية العالمية تتألف من جميع الافراد المزمين بالوحدة .	« ان الحياة الفردية ، من جهة واحدة ، تجد اسمائها ومصدرها وجوهرها في كلية الحياة .

« التي » (كلية الحياة) « تصبح
تربة وجوهر تطورها » (الحياة
الفردية) ... « بحيث تقوم الواحدة
على الاخرى .

« بحيث تتصارعان وتجاهبان .
» « يترتب على ذلك (ص : ١٦١) :
« ان الحياة الفردية الشعورية
تحد ايضا بكلية الحياة الشعورية
و » ... (العكس بالعكس) .

« ان الكائن الانساني الفردي
لا يتطور الا في المجتمع ومن خلاله ،
والمجتمع » : العكس بالعكس .
الخ ...

« المجتمع وحدة تضم 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 استطيع ان اتطور الا في الجماعية
مع البشر الآخرين ومن خلالها ...
وفي المجتمع ايضا ، فان تعارض
الحياة الفردية ، والحياة بصورة
عامة يصبح » ، الخ ...

« الطبيعة ... وحسنة ...
تتضمن على التعدد الذي لا حصر له
لظواهرها . »

لكن مؤلفنا لا يكفي بهذا العرض المشكالي ، بل يمضي فيكرر ملاحظاته
الخرقاء عن الفردية والعمومية في شكل آخر ايضا . انه ينصب بادئ الامر هذه
التجريدات القاحلة على انها مبادئ مطلقة ، ويستنتج ان العلاقة نفسها يجب ان
تنشأ في العالم الواقعي . وان هذا ليعنحه بصورة مسبقة فرصة ان يقول كل
شيء مرتين (وعلفه انه يصنع استنتاجات) ، في شكل مجرد بادئ الامر ، ثم في
شكل مشخص كاذب كنتيجة تستخلص منه . ومهما يكن من أمر فانه يعمد الى
التلاعب بالاسماء التي اعطاها لمقولاته المجردتين . وهكذا تظهر العمومية على
التتالي بوصفها طبيعة ، وكلية غير شعورية للحياة ، ونسخة شعورية طبق
الاصل ، والحياة بصورة عامة ، والعفوية 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 بلوره ، ان نصفي الى نفس
المبارات 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 الاول . لكن بما ان كلمات **المساواة والتضامن ووحدة المصالح (1)** تصادف لدى الاشتراكيين الفرنسيين ، فإن مؤلفنا يحاول ان يترجمها الى الالمانية ، وان يحولها بذلك الى « احجار زاوية » لاشتراكيته الحقيقية .

« بوصفي عضواً واعياً في المجتمع اعترف بكل عضو آخر على انه كائن مختلف عني، معارض لي، مشابه لي، وفي الوقت نفسه مغروس في الاساس الاصلي المشترك للوجود ومشتق منه . ان كل واحد من زملائي البشر يظهر لي على انه معارض لي من جراء طبيعته الخصوصية ، ومع ذلك مشابه لي من جراء طبيعته العامة . ان الاعتراف بالمساواة الانسانية ، بحق كل انسان في الوجود ، يتوقف بنتيجة ذلك على الوعي بان الطبيعة الانسانية مشتركة بين الجميع ؛ وبالطريقة نفسها ، فإن الحب ، والصداقة ، والعدالة ، وجميع الفضائل الاجتماعية تقوم هي الاخرى على الشعور بالتضامن والوحدة الانسانيتين الطبيعيين . واذا كانت هذه الامور قد اعتبرت حتى الوقت الراهن واجبات وفرضت على البشر ، فانها تصبح على هذا الفراغ في مجتمع مؤسس على الوعي بطبيعية الانسان الباطنة ، اي على العقل وليس على الانوار الخارجية ، تظاهرات حرة للحياة . في مجتمع يتطابق مع الطبيعة، اي مع العقل ، يجب على شروط الوجود بالتالي ان تكون متساوية بالنسبة الى جميع اعضائه ، اي يجب ان تتحلّى بطابع عمومي . » (١ ص ١٦١ - ١٦٢) .

ان المؤلف يبرهن على براعة مرموقة اذ يطرح بادىء الامر فرضية بوصفها بديهية ومن ثم يبررها انطلاقاً من ذاتها بواسطة كلمة **بالتالي** ، او بنتيجة ذلك ، الخ . وانه لحاذق بصورة لا تقل عن ذلك حين يهرب بصورة عارضة الى استنتاجاته ذات الطابع الخصوصي جداً ببيانات تقليدية اشتراكية النزعة باستخدام « اذا كان المرء » ، او « اذا كان الامر » ، او « هكذا يجب عليهم » ، او « لكنه سوف يصبح » ، الخ .

في « حجر الزاوية » الاول شاهدنا الفرد من جهة واحدة، ومن جهة ثانية العمومية التي جابته تحت قناع المجتمع . وان هذا التماثل يظهر الآن بشكل آخر ، اذ ينقسم الفرد الآن ضمن ذاته الى طبيعة خصوصية وطبيعة عامة . وتستخلص من هذه الطبيعة العامة للفرد « المساواة الانسانية » والمصير المشترك . وان تلك الشروط الحياتية المشتركة بين البشر جميعاً تترأى هنا اذن بوصفها نتاجاً « لماهية الانسان » ، **للطبيعة** ، في حين انها منتجات تاريخية ، مثلها كمثل وعسى المساواة بالضبط . ولا

(1) égalité, solidarité, unité des intérêts ، بالفرنسية في النص الاصلي .

يكتفي المؤلف بهذا ، بل يقدم البرهان الحسي على مساواته بتقرير انها مفروسة ، محتواه . « في الأساس الاصيل للوجود » . وقد علمنا في المدمه . ص ١٥٨ . ان الانسان « يتألف من بعض العناصر ، وهو مزود بتلك الفترات والخصائص الهامه التي تحمي جميع الاشياء » . ولقد علمنا في « حجر الزاوية » الاول ان الطبيعة هي « أساس كل الحياه » ، وبذلك فهي « الأساس الاصيل المشترك للوجود » . وهكذا فان مؤلفنا قد يز العنسيين حتى درجة كبيره ، فلم يبرهن . « بوصفه عضوا واعيا في المجتمع » . على مساواه البشر فيما بينهم فحسب ، بل على مساواتهم مع كل برغوث ، وكل عود من مش . وكل حجر .

ولسوف نكون سعداء جدا بالاعتماد بأن « جميع الفضائل الاجتماعية » لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي قائمه « على شعور التضامن والوحدة الاساسيين الطبيعيين » ، حتى اذا كان الرف الاقطاعي ، والبودية . والتفاوتات الاجتماعية لسائر العصور ، قد كانت قائمه كذلك على هذا « التضامن الانساني الطبيعي » . وبالنسبة ، فان هذا « التضامن الانساني الطبيعي » نتاج تاريخي يتغير يوميا في أيدي البشر . ولقد كان على الدوام طبيعيا جدا . مهما أمكن أن يبدو لا انسانيا ومضادا للطبيعة ليس في حكم « الانسان » فحسب ، بل في حكم جبل نوري لاحق أيضا .

ونعلم فيما بعد . بطريق الصدفة المحضة ، ان المجتمع الحالي قائم على «الالزام الخارجي» . ان الاشتراكيين الحقيقيين لا يقصدون من «الالزام الخارجي» الغيودالتي تفرضها الشروط الحياتية المادية على أفراد معينين ، بل يقصدون الالزام الذي تمارسه الدولة في شكل الحراب ، والشرطة ، والمدافع . التي هي ابعد ماتكون عن كونها أساس المجتمع . بل هي محض نتيجة لبنيته . ولقد نوقشت هذه المسالة من قبل في **المقالة الخامسة** . كما نوقشت في المجلد الاول من هذا المؤلف .

ان الاشتراكي يعارض المجتمع الحالي ، « القائم على الالزام 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 » « عقلم » . قد كانت في سائر الازمان نتاجا تاريخيا . وانه حتى اذا كان مجتمع البشر يقوم ، كما يعتقد . « على الالزام الخارجي » ، فان « طبيعتهم الباطنة » سوف تقابل هذا « الالزام الخارجي » .

ونصادف من جديد في الصفحة ١٦٣ الفردية والعمومية بموكبهما المأروف ،

في شكل الرخاء الفردي والعام . وانكم لتستطيعون ان تجدوا تفسيرات مماثلة
للملاقاتها المتبادلة في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي تحت عنوان المزاخمة ، وكذلك في
هيجل ، حيث تعرض بصورة افضل .

مثال ذلك ، **الحواريات [الرينانزية]** ، ص : ١٦٢ :

« بتعزيز الرخاء العام اعزز رخائي الخاص ، وبتعزيز رخائي الخاص
اعزز الرخاء العام » .

راجع هيجل ، **فلسفة الحق** ، ص ٢٤٨ (١٨٣٢) :

« حين الاحق اغراضى ، اخدم المصلحة العامة التي تخدم بدورها
اغراضى » .

قارن كذلك **فلسفة الحق** ، ص ٣٢٤ وما يليها ، بخصوص علاقة المواطن
بالدولة .

« وبالتالي فان لدينا . كنتيجة نهائية ، الوحدة الشعورية للحياة
الخاصة والحياة العامة ، التناغم . » (**الحواريات [الرينانزية]** ، ص :
١٦٣) .

« كنتيجة نهائية لاي شيء ؟ 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 العبارات الطنانة المألوفة جيدا هو
اعتقاد المؤلف بأن صراعه المجدب مع القولتين المجردتين للفردية والعمومية بشكل
الطريقة المناسبة من اجل حل المسائل الاجتماعية .

ويختتم المؤلف حديثه بهذا التعبير الانيق :

« ان المساواة العمومية تشكل اساس المجتمع الطسوي الذي يتطور
عبر النزاعات التي تقوم بين الافراد والنظام العام كي يبلغ الاتساق
الطليقي ، وحدة السعادة الفردية والعمومية ، التناغم الاجتماعي (!) »
(**الجمالي** » (!) « الذي هو انعكاس للتناغم العمومي . » (ص : ١٦٤) .

انه لمن قبيل التواضع حقاً ان تسمى هذه العبارة «حجر زاوية» . انها صخرة
المصور 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 مظهر الفعالية الشعورية ، فانه يسمى العمل . »
(ص : ١٦٤) .

الم يكن حرياً بنا ان نقول ان هذه الفكرة عن « التعارض القطبي » تقوم على
اساس مشاهدة الصراع الذي يخوضه الانسان ضد الطبيعة ؟ فاولاً يصنع تجريد
من حقيقة قائمة ، ومن ثم يقال ان هذه الحقيقة القائمة مؤسسة على ذلك التجريد .
هكذا يجب ان تنصرف اذا كنت تريد ان تبدو متمكناً من العمق الألماني ومن موهبة
التأمل الفلسفي .

مثال ذلك : حقيقة قائمة : القط يأكل الغار .

تفكير : قط - طبيعة . غار - طبيعة . استهلاك للغار من قبل القط = استهلاك
الطبيعة من قبل الطبيعة = استهلاك ذاتي للطبيعة .

التصور الفلسفي للحقيقة القائمة : ان التهام الغار من قبل القط قائم على
اساس الاستهلاك الذاتي للطبيعة .

وبعدما أعطى صراع الانسان ضد الطبيعة مثل هذه الصورة المضللة ، يمضي
المؤلف كي يعطي فعالية الانسان الشعورية في علاقتها بالطبيعة صورة مضللة بأن
بتصورها **تظاهرة** هذا التجريد البسيط للصراعات الفعلية . وان كلمة **العمل**
الدنسة تحشراً أخيراً في الموضوع كنتيجة لتلك العملية من التضييل . لقد كانت هذه الكلمة
على رأس لسان صاحبنا الاشتراكي الحقيقي منذ البداية ، لكنه لم يجرؤ على
التفوه بها قبل أن يسبح عليها صفة الشرعية بالطريقة المناسبة . ان العمل يصبح
خاتمة انشاء منطلقه التصور المجرد البسيط للانسان والطبيعة ، وبذلك فانه يعرف
بطريقة هي مناسبة وغير مناسبة على حد سواء لجميع مراحل تطور العمل .

« وبالتالي ، فان العمل هو أبة فعالية شعورية من جانب الانسان يحاول
بها ان يحقق السيطرة على الطبيعة بمعنى روحي ومادي ، بحيث

يستطيع ان يجعل منها اداة الاستمتاع الواعي بحياته ويستخضعها من اجل حاجاته الروحية والجسدية « (المصدر نفسه) .

ولسوف نكتفي بان نلفت الانتباه الى هذا الاستنتاج الاعم :

« عندما يظهر النزاع على انه فعالية شعورية ، فانه يسمى العمل - وبالتالي فان العمل هو اية فعالية شعورية من جانب الانسان » ، الخ .

واننا لندين بهذا الاكتشاف العميق الى « التعارض القطبي » .

وسوف يتذكر القارئ بيان سان سيمون المذكور اعلاه بخصوص التطور الحر لجميع قدرات الانسان ويتذكر في الوقت نفسه ان فوريه كان راغبا في مشاهدة **العمل الجذاب (أ)** يحل مكان **العمل البقيضي (ب)** . واننا لندين « لتعارض القطبي » بالتبرير والتفسير الفلسفيين التاليين لهذه الموضوعات :

« لكن بما ان » (ان » لكن » هذه بقصد بها الاشارة الى انه ليس ثمة اية رابطة بين ما يلي وما سبق) « كل **تظاهرة** وممارسة وتعبير عن قوى الحياة وامكاناتها **يجب** ان تكون بالنسبة الى **الحياة** مصدرا لمتعة ورضا ، فانه يتوجب على ذلك ان العمل **يجب** ان يكون هو نفسه **تظاهرة** وتطورا للقدرة الانسانية **ويجب** ان يكون مصدرا للمتعة والرضا والهناء . **وبنتيجة ذلك** ، فان العمل **يجب** هو نفسه ان يصبح **تظاهرة** **حرة** من الحياة ، وبذلك مصدرا « للمتعة . » (المصدر نفسه) .

اننا نطلع هنا على ما ومدنا به في مقدمة **الحوليات [الرينانزية]** ، وهو « الى اي مدى يختلف العلم الاجتماعي الالماني 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 اولا بعين الاعتبار **الاهانات الموجهة الى النطق المصوري** .

(n) travail attrayant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(n) travail répugnant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

انه ليفترض ضمنا ، سعيًا وراء البرهان على أن العمل ، تظاهرة الحياة، يجب أن يكون مصدر متعة، ان الحياة يجب أن توفر المتعة في جميع تظاهراتها، ويستنبط من ذلك هذه النتيجة، ألا وهي انه ما دام العمل تظاهرة للحياة ، فإنه يجب أن يكون هو الآخر مصدرا للمتعة . وان المؤلف ، الذي لا يكتفي 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 أن تكون بالنسبة الى الحياة مصدر متعة » ان العمل ، الذي هو احدى تظاهرات الحياة هذه ، « يجب أن يكون هو نفسه تظاهرة وتطورا للقنرات الإنسانية » ، يعني للحياة مرة أخرى . وفي حقيقة الامر يجب أن يكون ما هو كائنه . كيف يمكن للعمل ألا يكون ، في برهة معينة ، « تظاهرة للقنرات الإنسانية »؟ لكن هذا ليس كل شيء . فلأن العمل يجب أن يكون كذلك ، فإنه « ينبغي » « نتيجة ذلك » ان يكون كذلك ، او بصورة أدق : « لان العمل يجب أن يكون تظاهرة وتطورا للقنرات الإنسانية »، فإنه ينبغي نتيجة ذلك أن يصبح شيئا ما مختلفا كل الاختلاف ، ألا وهو « تظاهرة حرة للحياة » ، الامر الذي لم يكن موضوع بحث حتى الآن . وفيما كانت مصادرة العمل من حيث هو متعة قد استنتجت أعلاه من مصادرة متعة الحياة ، فان المصادرة السابقة تقدم الآن كنتيجة للمصادرة الجديدة من « التظاهرة الحرة للحياة في العمل » .

وبقدر ما يتعلق الامر بمضمون الفقرة ، فان المرء لا يستطيع أن يتبين تامة السبب في ان العمل لم يكن على الغوام 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 فسرا بعد تفسيراً 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 أن 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 أي اقتصاد سياسي.

للمزاحمة وتقسيم العمل . باستثناء ما طرا على هذه الحجة من وهن من جراء ادخال كلمة « سعادة » .

وأخيرا نعطي 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 ينبغي ان يصبح كذلك ، وبالتالي فانه لم يصبح كذلك بعد ، فان المرء لا بد ان يتوقع ، على العكس من ذلك ، ان يكون تنظيم العمل اساس « العمل من حيث هو فعالية توفر المتعة » ، الخ . بيد ان مفهوم العمل بوصفه فعالية حرة كافٍ تماما بالنسبة الى المؤلف .

وفي نهاية المقالة بحسب المؤلف انه انتهى الى « نتائج » .

ان « احجار الزاوية » و « النتائج » هذه ، بالاضافة الى تلك الجلاميد الفرانكتية الاخرى التي تصادف في الاوراق الاحمدى والعشرون ، وكتب المواطن ، والمقالات غير المنشورة الجديدة (٢٤٥) ، تشكل الصخرة التي تنوي الاشتراكية الحقيقية ، الشهيرة بالفلسفة الاجتماعية الالائية ، ان تبني كنيستها عليها .

ولسوف تمنح لنا الفرصة للاصفاء الى بعض التراويل ، الى مقاطع قليلة من النشيد العبراني الرمزي والصوفي (١) التي ترتل في هذه الكنيسة .

(١) Cantique allégorique hébraïque et mystique ، بالفرنسية في النص الاصلى -

كارل غرون

« المحرر الاجتماعي في فرنسا وإيجيكا » (دارمات ١٩٤٠)

أوكيف تكتب الإشتركية الحقيقية التاريخ

« في حقيقة الامر ، لو لم تكن المسألة هنا هي معالجة الرهط بكامله فالارجح اننا كنا نرمي القلم جانباً والآن ، هذا هو » (كتاب موندت **تاريخ المجتمع**) « يتقدم بالعجرفة نفسها امام حلقة القراء العريضة ، امام ذلك الجمهور الذي ينقض بجشع على كل شيء ، يحمل على واجهته كلمة اجتماعي لان غريزة صادقة تخبره عن اسرار الازمان المقبلة المخابة في هذه الكلمة الصغيرة . ومن هنا كانت مسؤولية الكائن المزوجة وعقوبته المضاعفة ، اذا هو اندفع في مشروع ليس مؤهلاً 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 خليقاً بالملاحظة . اما ان نسبك في هذه الايام العبارات الجوفاء عن سان سيمون ، وان نسمي بازار وانفانتان فرعي السان سيمونية ، وان نتبع ذلك بغوريه وبكل اللغو النافذة عن برودون ، الخ . . . ومع ذلك فقد كنا نتغاضى بكل طيبة خاطر عن ذلك لو ان تكوين الافكار الاجتماعية كان معروضاً على الاقل بطريقة جديدة وأصيلية . »

ان الهر غرون يبدأ ، بهذا الاعلان المتكبر والخليق برداماتي (١٩٤١) ، استعراض كتاب موندت **تاريخ المجتمع** (في القالات غير المنشورة ، ص : ١٢٢ ، ١٢٣) .

وسوف يدهش القارئ للموهبة الفنية التي يتحلّى 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 للاشتراكية الحقيقية مع الاسلوب الادبي المستلهم من ألمانيا الفتاة - وهو مشهد مسلم حتى الدرجة القصوى . ان للكتاب المذكور أعلاه شكل رسائل موجهة الى سيدة ، ومن هنا يستطيع القارئ ان يحدس ان الالهة الجبلى بالافكار العميقة للاشتراكية الحقيقية تنهاوى مكلفة بازهار واعواد مرّ « الادب الحديث » . فلنسرع ونلتقط بعض الازهار .

« كانت **الكارماتويل** (١) تتردد من تلقاء نفسها في رأسي وعلى أي حال فانه أمر رهيب بالنسبة الى **الكارماتويل** ان تناول طعام الافطار في راس كاتب الماني ، حتى اذا لم تعتمد بصورة فعلية الى الإقامة الدائمة هناك . » (ص : ٣) .

« لو كان هيفل المعجوز 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 حزبها للجبل والوادي . » (ص : ٢٤) .
« مستشفى مجانين السياسة . » (ص : ٨٠) .

« يرفات مرحة ، شاعرية ، متهافئة ، وهمية . » (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 « التهافئة » لا وجود لها ، فهذه ما لايفسد في حال من الاحوال جمال هذه الصور اللحية :

« في ملء هذا البحر الهائج » (من الصحف والصحفيين في قاعة مطالعة مونبانييه) (٢٤٧) « احسنى على أي حال مثل نوح ثائر ، يرسل حماماته ليتأكد مما اذا كان مقدوره ان يبني مسكنا او يزرع كرما في أي

(١) Carmagnole ، نشيد فرنسي من أيام الثورة .

(ب) العادرة ، الحشرة بين دوري اليرقة والحشرة النامة .

موضع أو يتوصل الى اتفاق معقول مع آلهته الغاضبة .» (ص : ٢٥٩) .
مما لا ريب فيه ان الهر غرون يتحدث هنا عن نشاطه كمراسل صحفي .

« كان كاميل ديبودان رجلا . وكانت الجمعية التأسيسية تتشكل من
بورجوازيين صغار . وكان روبسبير ساعرا فاضلا . وبكلمة واحدة ،
فان التاريخ الحديث هو صراع الحياة او الموت ضد البقالين
والسحرة !!! » (ص : ٣١١) .

« ان السعادة زائد ، لكن زائد مرفوع الى القوة س . » (ص : ٢٠٣) .
وفي حقيقة الامر ، فالسعادة = + ، وهي حقيقة لا يمكن ان تصادف الا
في الرياضيات الجمالية للهر غرون .

« تنظيم العمل ، ما هو ؟ وردت الشعوب على أي الهول بأصوات الف
صحيفة ... ان فرنسا تفني المقطع الشمري ، والمانيا تفني المقطع
المضاد (٢٤٨) ، المانيا الصوفية المعجزة . » (ص : ٢٥٩) .
« ان اميركا الشمالية لايفض الي من العالم القديم ، لان انانيتها البقالية
تحمل على خديها تورد الصحة الوقحة ... لان كل شيء هناك سطحي
جدا ، ضحل الجذور جدا ، ويكاد يكون في امكانه ان أقول القليل
جدا !!! انتم تسمون اميركا العالم الجديد ؟ انها أقدم جميع العوالم
القديمة ؛ ان ثيابنا البقالية 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 انها من نوعية سيئة جدا لا يمكن ان
تصبح « زيا » .

« استقرار هذه المؤسسات المنطقي والوطيد » (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 مأكرة ! يا له من صراع بطولي مع
القضايا الجمالية ! ان هذه اللامبالاة وهذه الاصاله جذيرتان بهائني !

لقد خدعنا القارئ . 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
المواطن الألماني) (ص : ٧٤) :

« عندما نلفظ اسم فيورباخ نلخص جميع المخاضات الفلسفية من يكون
أوف فيرولام حتى الوقت الراهن ، ونحدد في وقت واحد غرض الفلسفة
ومعناها الآخرين ، ونصادف 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 ، وملوئ
الديستاتير وأنظمة الحكم ... لقد ربعتنا الإنسان ، الإنسان الذي نخلص
من الدين ، ومن الأفكار المائنة ، ومن كل ما هو غريب عنه ، مع
كل ما يفترضه ذلك من التطورات في الممارسة ، لقد ربعتنا الإنسان
النقي ، الجوهرية . »

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 بإيمانه
الذي لا يتزعزع بنتائج الفلسفة كما صاغها فيورباخ ، ألا وهي أن « الإنسان » ،
« الإنسان النقي ، الجوهرية » ، هو الفرض الأخير للتاريخ العالمي ، وأن الدين
ماهية إنسانية مفترية ، وأن الماهية الإنسانية هي ماهية إنسانية ومقياس الأشياء
جميعا - وقد تسليح فضلا عن ذلك بالحقائق الأخرى للاشتراكية الحقيقية (انظر
أعلاه) ، ألا وهي أن المال ، والعمل المأجور ، الخ ، هي كذلك ضياعات للماهية
الإنسانية ، وأن الاشتراكية الألمانية هي تحقيق الفلسفة الألمانية والحقيقة النظرية
للاشتراكية والشيوعية الأجنبية ، الخ ... فان الهر غرون يسافر الى بروكسل
وباريس بكل رضا الاشتراكي الحقيقي .

ان هذه التوثقات العظمى التي يطلقها الهر غرون اشادة بالاشتراكية
الحقيقية وبالعلم الألماني تتجاوز كل ما حققه في هذا المجال زملاؤه في الإيمان .
وبقدر ما تتعلق هذه المذاهب 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 الأولى والعشرون ، وكتاب المواطن ،
والقالات غير المنشورة الجديدة . وفي الحقيقة انه ليس لكتابه هدف آخر سوى
تكملة موجز للحركة الاجتماعية الفرنسية رسمت خطوطه العامة في الأوراق الأولى
والعشرون (ص ٧٤ - ٨٨) من قبل هيس ، وبذلك فانه يلبي حاجة تم التعبير عنها
في المؤلف نفسه في الصفحة ٨٨ (٢٠) . ولا بد أن تكون الفلسفة الألمانية مدينة له
بعمق لثائه عليها ، نظرا لفضالة معلوماته عنها . ان الكبرياء القومية عند الاشتراكيين

الحقيقيين ، الفخوريين بالمانيا باعتبارها أرض « الانسان » ، أرض « الماهية الإنسانية » ، في مواجهة القوميات الدنسة الأخرى ، هذه الكبرياء تبلغ أوجها عنده . واننا تقدم ادناه نماذج قليلة عنها :

« لكني كنت لود أن أعرف ما اذا كانوا لا يريدون جميعا أن يتعلموا منا ، هؤلاء الفرنسيين ، والإنكليز ، والبلجيكيين ، والأميركيين الشماليين . » (ص : ٢٨) .

وانه ليسهب الآن في هذا الامر :
« يبدو لي الأميركيون مبتدلين كليا ، وعلى الرغم من تشريعهم الليبرالي ، فمن المرجح أنهم سوف يتعلمون منا أن يعرفوا الاشتراكية . » (ص : ١٠١) .

وعلى الاخص اذا عرفنا ان لديهم ، منذ عام ١٨٢٥ ، مدرستهم الاشتراكية والديموقراطية الخاصة التي كان اقتصاديهم كوبر يناهضها منذ عام ١٨٣٠ .

« الديموقراطيون البلجيكيون ؟ هل تعتقدون أنهم تقدموانصف المسافة التي قطعناها نحن الألمان ؟ لقد دخلت في مشادة مع واحد منهم كان يعتبر أن تحقيق حرية الوجود الإنساني خرافة ! » (ص : ٢٨) .

ان قومية « الانسان » ، « الماهية الإنسانية » ، « حرية الوجود الإنساني » ، ثبت هنا انها متفوقة حتى درجة بعيدة على القومية البلجيكية .

« الفرنسيون ! دعوا هيغل في سلام حتى تفهموه . » (اننا نعتقد ان نقد ليرمينيه لفلسفة الحق (٢٥١) ، وهو نقد ضعيف جدا على أي حال ، يبرهن على فهم لهيغل اعظم من كل ما كتبه الهر غرون باسمه او تحت الاسم المستعار « أرست فون ديرهايد . ») « جربوا الا تشربوا قهوة او خمر على الإطلاق لمدة سنة ؛ لا تناسقوا مع أي هوى مثير ؛ دعوا غيزو يحكم ودعوا الجزائر تسقط تحت سيطرة مراكش » (كيف يمكن للجزائر ان تسقط تحت حكم مراكش حتى اذا تخطى الفرنسيون عنها ؟) ؛ « اجلسوا في عليقة وادرسوا المنطق وعلم الفلواهر . وعندما تهبطون بعد سنة ، هزلي القوام حمر العيون ، وتمضون الى الشارع وتتمشرون بمناق أو بيائع متجول في المدينة ، فلا ترتبكوا . ذلك انكم سوف تكونون قد اصبحتن في هذه الاثناء رجالا كبارا وأقوياء ، وسوف يكون ذهنكم اشبه ببروة تنفدى بنسخ عجائبي » (!) ؛ « وان كل

ما سوف ترونه سوف يسلمكم نقاط ضعفه الأكثر سرية ؛ وبالرغم من كونكم أرواحا مخلوقة ، فسوف تتغفلون مع ذلك الى قلب الطبيعة ؛ ولسوف تكون نظرتكم قاذية ، وكلمتكم سوف تحرك الجبال ، وسوف يكون جوابكم أحد من الشفرة الأحد . وسوف تتقدمون الى اوتيل دي فيل - فاذا البورجوازية شيء من الماضي . وسوف تخطون الى قصر بوربون - فاذا هو ينهار . ان مجلس النواب بأمره سوف يذهب هباء منثورا (١) ، ويختفي غيزو ، ولن يكون لويس فيليب الشاحب سوى شيخ تاريخي ، بينما تنهض من جميع هذه العناصر التي محقنوها الفكرة المطلقة للمجتمع الحر ظافرة . واذا تركنا المزاج جانبا ، فانكم لن تستطيعوا ان تفهموا هيفل الا اذا اصبحتم قبلا هيفل انتم انفسكم . وكما قلت اعلاه ، ان معشوقة مور لا يمكن ان تموت الا على يدي مور نفسه . (ص : ١١٥ - ١١٦) .

ان الاربج الادبي لهذه البيانات الاشتراكية الحقيقية سوف يدغدغ آنايف جميع الناس . ان الهرغرون ، مثله كمثل جميع الاشتراكيين الحقيقيين ، لا ينسى ان يقدم البنا من جديد الثروة القديمة عن سطحية الفرنسيين :

« ذلك انه محكوم علي أن أجد الفكر الفرنسي قاصر وسطحي كلما احتكتك به من قرب . » (ص : ٣٧) .

ولا يخفي الهرغرون عنا حقيقة ان القصد من كتابه تعجيد الاشتراكية الالمانية من حيث هي لقد للاشتراكية الفرنسية :

« ان الدهماء الادبية في المانيا المعاصرة تسمي محاولاتنا الاشتراكية محاكاة للضلالات الفرنسية . ولم يجد أحد حتى الآن ان مثل هذا الكلام يستحق الرد عليه . ولا بد للدهماء ان تحس الخجل ، ان كان لديها اي احساس بالخجل على الاطلاق ، عندما تقرأ هذا الكتاب . ومن المرجح انها لم تتخيل قط ان الاشتراكية الالمانية نقد للاشتراكية الفرنسية ، وانما ابعاد ما تكون عن اعتبار الفرنسيين مبتكري عقد اجتماعي (ب) جديد ، بل هي تطالب الاشتراكية الفرنسية بتقويم نقائصها في مدرسة العلم الالائي . وان اصدار ترجمة كتاب فيورباخ جوهر المسيحية هو قيد التحضير حاليا في باريس . الا فليتنفع الفرنسيون ايما انتفاع من المدرسة الالمانية ! ومهما ترتب على الوضع الاقتصادي لهذه البلاد او على

(١) nihilum album ، باللاتينية في النص الاسلي .

(ب) Contrat social ، بالفرنسية في النص الاسلي .

كوكبة السياسة الحالية ، فان النظرة الانسانية وحدها سوف تجعل الوجود الانساني امرا ممكنا في المستقبل . ان الامان ، هذا الشعب اللابسياسي ، هذا الشعب المنبوذ ، هذا الشعب الذي ليس هو شعبا ، سوف يضعون حجر الزاوية من أجل بناء المستقبل . » (ص : ٣٥٣) .

ومن المؤكد ان الاشتراكي الحقيقي ، المستغرق في الفته 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 يكفي ، كما هي حال الرسل الآخرين . بالمباهة بالعلم الجامع لدى الامان بالمقارنة مع جهالة الامم الاخرى . انه يفرض نفسه بكل رباطة جاش مستخدما خبرته الطويلة كاديب ، مثله كمثل عابر الكرة الارضية الشهير ، على ممثلي الاحزاب الاشتراكية والديموقراطية والشيوعية المختلفة . وعندما يشمهم من جميع الزوايا ، يتقدم اليهم على انه رسول الاشتراكية الحقيقية . وان كل ما يتبقى له كي يفعله هو ان يلقنهم الدروس ، ان ينقل اليهم اعظم الاكتشافات المتعلقة بالانسانية الحرة . ان تفوق الاشتراكية الحقيقية على الاحزاب الفرنسية يتخذ الآونة شكل التفوق الشخصي للهر غرون على ممثلي تلك الاحزاب . وأخيرا ، فان هذا لا يوفر له الفرصة لاستخدام زعماء الاحزاب الفرنسية كمواظي قدم للهر غرون فحسب ، بل للنطق بمختلف انواع الثروة ايضا ، وبذلك يموض الاقليمي الالمانى عن الجهود التي تبذلها في قراءة البيانات الاخصب للاشتراكية الحقيقية .

« لقد ارتسمت على وجه كاتس ملامح الفيلة العامة عندما اكدت له رضاي التام عن خطابه » (ص : ٥٠) .

ولم يضع الهر غرون وقتا في تثقيف كاتس في موضوع الارهاب الفرنسي (١) و « اسعدت بكسب تايد صديقي الجديد » (ص : ٥١) . وكان تأثيره على بروفن هاما ايضا ، لكن بطريقة مختلفة .

« وسررت ايما سرور اذ اصبحت ، اذا جاز التعبير ، معلما خاصا (ب) للرجل الذي ربما لم يكن لفظته مثيل منذ ليسنغ وكانط . » (ص: ٤٠١) .

وليس لويس بلان الا « صديقه الشاب » (ص : ٣١٤) .

« استغفرتني بلهفة عظيمة ، لكن بجهل عظيم ايضا ، عن اوضاعنا . نحن الالمان » (٢) . « نعرف الاوضاع الفرنسية بصورة لا تقل على وجه

(١) مما لا ريب فيه ان المقصود عهد الارهاب .

(ب) في الالمانية Privat Dozent ، وهو استاذ الجامعة الذي يعطي دورسا خاصة في الالمانية .

التقريب من معرفة الفرنسيين انفسهم ؛ اننا على الاقل ندرسها » (٢)
(ص : ٣١٥) .

ونعلم من « 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 يسمى الهر غرون الى اعطاء كاييه « مهمة »
جديدة .

فلنعالج قبل الخطوط الرئيسية والافكار التقليدية البالية تماما التي تشكل
صقل كتاب غرون . ان هذه الافكار وتلك الخطوط منسوخة عن هيس ، الذي ينتطه
الهر غرون على اية حال بالطريقة الانخم . 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 بنتيجة ظهورها المتكرر ابدا في
الوطن و المقالات غير المنشورة الجديدة و الحويلات الرئائية ، في وقت كانت قد
باتت فيه عتيقة بالية - هذه القضايا تصبح هراء خالصا بين يدي الهر غرون .

ان هيس بنشيء مقارنة بين تطور الاشتراكية الفرنسية وتطور الفلسفة
الالمانية - سان سيمون وشيلنغ ، فوريه وهيجل ، برودون وفورباخ ، انظروا
على سبيل المثال **الاوراق الاحدى والعشرون** ، ص : ٧٨ ، ٧٩ ، ٧٢٦ ، ٢٢٧ ؛
المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ (« المقارنة بين
فورباخ وبرودون » ، مثلا هيس : « ان فورباخ هو برودون الالماني » ، الخ ،
المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ٢٠٢ ، غرون : « ان برودون هو فورباخ
الفرنسي » ، ص : ٤٠٤) . ان هذا العرض الخطيبي المستلهم من هيس هو
الشيء الوحيد الذي يعطي تماسكا باطنيا لكتاب غرون . لكن من المؤكد أن الهر غرون
لا يتوانى عن اضافة مسحة ادبية على عبارات هيس . بل الاكثر من ذلك ان اخطاه
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 لاجتماعين فلسفيين » - اتجاه الحسين واتجاه الطوليين .) وانه لينسخ كذلك الرأي القائل انه يكفي نقل فيوردانغ الى الممارسة ، تطبيقه بكل بساطة على الحياة الاجتماعية ، كي يصنع النقد التام للمجتمع القائم . واذ اضاف المرء الملاحظات النقدية التي وجهها هيس في مكان آخر الى الشيوعية والاشتراكية الفرنسيتين ، مثال ذلك : « ان فوريه ، وبرودون ، الخ ، لم يمضوا الى ابعد من مقولة العمل المأجور » (كتاب المواطن ، ص : ٤٠) ، ومواضع اخرى) ، و « ان فوريه ليود ان يصنع سعادة العالم بواسطة رابطات جديدة على اساس الانانية » (المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٦٦) ، 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 السلطة السياسية » (الاوراق الاحمدية والعشرون ؛ 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 . واذ يصفي الهر غرون حساباته مع الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ، فانه يحصل كذلك ، فضلا عما سبقته الإشارة 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 ، فانت ضيق التفكير اذن » (ص : ٢٨٣) . وان الهر غرون ليتمكن بالطريقة نفسها من الهتاف : « انت قومي ، متدين ، تتعاطى الاقتصاد السياسي ، ان لك الها - فانت لست انسانيا اذن ، انت 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 الإشارة الى ان الهر غرون يتخذ ، سواء في الكتاب موضع المناقشة ام في المقالات غير المنشورة الجديدة ، اسلوبا متماليا جدا حيال 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 المينين دون أدنى تمحيص ؟ هل أعطى عرضا كاملا وصحيحا عن المؤلفين الاشتراكيين الفرادى وفقا للمصادر ؟ من المؤكد أن هذا أقل ما يمكن للمرء أن يتطلبه من الرجل الذي ينبغي للأميركيين الشماليين والفرنسيين والانكليز والبلجيكيين أن يتعلموا منه ، الرجل الذي كان معلما خاصا لبرودون ، والذي يلوح أبدا بضلوعته الألمانية في وجه الفرنسيين السطحين .

السان سيونية

لا يملك الهر غرون أية معرفة أولية بكتاب واحد من الادبيات السان سيونية . ان مصادره الرئيسية هي : أولا لورنز (أ) شتاين المحترق جدا ؛ وفيما هذا ذلك ، المصدر الرئيسى لشتاين ، ل. ريبو (٢٥٢) (لقاء ذلك فانه ينوي أن يجعل من الهر ريبو مثالا ويدعوه مرأيا ، ص : ٢٦ ؛ وانه ليزعم في نفس الصفحة أن كتاب ريبو لم يقع بمحض الصدفة بين يديه الا بعد وقت طويل من تصفيته حساباته مع السان سيونيين) ؛ ومن وقت لآخر لويس بلان . وسوف تقدم على ذلك براهين مباشرة .

لنر بادئ الامر ما يكتبه الهر غرون عن حياة سان سيون .

ان المصادر الرئيسية عن حياة سان سيون هي المقتطفات من ترجمته الذاتية الواردة في مؤلفات سان سيون التي نشرها اولاند روبريس ، وفي عدد التاسع عشر من ايار ١٨٣٠ من التنظيم (٢٥٤) . وهكذا فان لدينا ههنا جميع الوقائع أمامنا : ١ - المصادر الاصلية ؛ ٢ - ريبو الذي لخصها ؛ ٣ - شتاين الذي استظم ريبو ؛ ٤ - التدفق الادبي عند الهر غرون .

هر غرون :

« اسم سان سيون في الصراع الاميركي من أجل الاستقلال دون أن يكون له أي اهتمام خاص في الحرب نفسها ؛ لقد خطر له أن تامة إمكانية من أجل الربط بين المحيطين الكبيرين . » (ص : ٨٥) .

شتاين ، ص : ١٤٣ :

« بادئ الامر التحق بالخيمة العسكرية .. وذهب الى اميركا مع ريبو .. في هذه الحرب ، التي من المؤكد انه افرك مفزاها ... لقد

(١) في المخطوطة لودفيغ .

قال ان الحرب ، بغتيلوها حروبا ، لا تهمني بل غرض هذه الحرب فقط ، الخ . . . » بعد ان حاول مبثا ان يثير اهتمام نائب الملك في مكسيكو بخطة عظيمة من اجل ربط المحيطين الكبيرين بواسطة قنال . »

يسو ، ص : ٧٧ :

« مقاتل من اجل الاستقلال الاميركي ، خدم تحت قيادة واشنطن . . . لقد قال : ان الحرب بحد ذاتها لا تهمني ؛ لكن الهدف من الحرب كان وحده يثير في اعظم الاهتمام ، وكان هذا الاهتمام يجعلني اتحمل الاعمال دون أي نفور . » (١) .

ولا يفعل الهر غرون سوى ان ينسخ حقيقة ان سان سيمون نفسه « لم يكن له أي اهتمام خاص بالحرب نفسها » ؛ انه يحذف 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 ليسهو كذلك عن ذكر ان سان سيمون لم يفعل ذلك الا بعد ما تم « السلم » ، والسبب في ذلك ان شتاين يكتفي بالإشارة الى ذلك ضمينا بإعطاء التاريخ .

يستطرد 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)

يخطئ شتاين هنا ، وينسخه غرون بأمانة. وفقا لسان سيمون نفسه ، فان الميرق دي لافويون قد حث مجلس الطبقات الثلاث (٢٠٠) على القيام بحملة مشتركة مع فرنسا الى المستعمرات البريطانية في الهند . وفيما يخصه شخصا ، فان كل ما يقوله هو انه « لاحق » (poursuivi) « طوال عام تنفيذ هذه الخطة . »

(٢) بالفرنسية في النص الاسلي .

الهر غرون :

« حين كان في اسبانيا ، اراد ان يحفر قناة من مدريد الى البحر . »
(المصدر نفسه)

لقد اراد سان سيمون ان يحفر قناة ؟ يا للهراء ! من قبل خطر له ، والان يريد .
ان غرون يحرف الحقائق هنا ليس لانه ينسخ شتاين بامانة 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
بكامله 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 .

ريسو :

« بعد ست سنوات اقترح على الحكومة الاسبانية خطة للقنال كان
يجب ان تنشئ خطا ملاحيا من مدريد الى البحر . » (T) (ص : ٧٦ :
انها نفس الخطيئة التي اركبها شتاين .

سان سيمون ، ص :

« كانت الحكومة الاسبانية قد باشرت قنالا من المفروض ان تصل مدريد
بالبحر ؛ وكان هذا المشروع نائما لان هذه الحكومة كانت تفقر
الى العمال والمال ؛ وتشاورت مع الكونت دي كاباروس ، وهو اليوم
وزير للمالية ، وقدمنا للحكومة المشروع التالي ، » (T) الخ .

(T) بالفرنسية في النص الاصل .

الهر غرون :

« في فرنسا ضارب في الاملاك الوطنية . »

ان شتاين يرسم بادىء الامر موقف سان سيمون خلال الثورة ، ومن ثم ينتقل الى مضاربه في الاملاك الوطنية ، ص : ١٤٤ وما يليها . لكن من اين حصل الهر غرون على هذا التعبير السخيف : « ضارب في الاملاك الوطنية » ، بدلا من « اتجر في الاملاك الوطنية » ، هذا ما نستطيع ان نوضحه على افضل صورة بان 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 دون ان يعطي اي ايضاح . انه لا يشير الى السبب في ان سان سيمون سوف يتجر في الاملاك الوطنية ، وفي ان هذه الحقيقة ، التافهة بعد ذاتها ، سوف يكون لها شأن في حياته . ذلك ان الهر غرون يجد من النافل ان ينقل عن شتاين وريبو حقيقة ان سان سيمون كان راغبا في تأسيس مدرسة علمية ومشروع صناعي كبير بصفة 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 مقفوره ان يعمل مضيئا للعلم ، ان يتقصى 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 ان يتزوج المرء ليكون مضيئا للعلم ؟ ما معنى ان يتزوج كي يستغل سيكولوجيا البشر (الذين لا يتزوجهم المرء) ، الخ ؟ هذا هو التفسير الكامل لذلك : لقد تزوج سان سيمون بحيث يستطيع ان يقيم صالونا ويدرس فيه ، في عداد الأشخاص الآخرين ، رجال المعرفة ايضا .

ويعبر 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 بالأصل .

ان « الاستغلال السيكولوجي للبشر » ، هذه الكلمات الضخمة ترجع عند شتاين وعند سان سيمون نفسه الى مجرد مشاهدة رجال العلم في حيالهم الاجتماعية . لقد كان معا 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 الانقصوصة .

الهر غرون :

« أصبح فقيرا » (كيف ؟ بآية طريقة ؟) ، « فهو كاتب في مكتب لا قراض المال بأجرة الف فرنك سنويا - هو الكونت ، سليل شارلمان ؛ ومن بعد » ، متى ولماذا ؟) « عاش على نفقة احد خدمه السابقين ؛ وفي وقت لاحق » (متى ولماذا ؟) « حاول ان يقتل نفسه بالرصاص ، وانقله وبدا حياة جديدة من الدراسة والدعاية . ووثقت فقط كتب مؤلفيه الرئيسيين . »

« أصبح » - « 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 :

« وفضلا 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 بحلق ، « 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 لانتعاب الحظ الغريب في تلك الايام ! حفيد الجليس الشهير اللويس الرابع عشر ، وريث تاج دوقى وثروة هائلة ، احد اشراف فرنسا ونبلاء اسبانيا بالولادة - كاتب في مكتب لا قراض المال ! »

اننا نرى الآن مصدر خطيئة الهر غرون بخصوص مكتب اقراض المال ؛ ان التعبير هنا ، عند شتاين ، في مكانه المناسب تماما . وان غرون ، كسي يؤكد على الفارق بينه وبين شتاين ، يكفي بأن يسمي سان سيمون « كونتا » و « سلبلا لشارلمان » . انه يستعير هذه الحقيقة الاخيرة من شتاين (ص : ١٤٢) وريبسو (ص : ٧٧) ، اللذين هما بالمقابل على قدر كاف من الحكمة كي يقولوا ان سان سيمون نفسه هو الذي يزعم انه سليل 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 كونتا وسلبلا مزعوما لشارلمان يمكن ان يجد نفسه في ظروف قاهرة .

شتاين :

« عاش سنتين آخرين » (بعد محاولته الانتحار) « ولعله أنجز خلالهما أكثر مما أنجزه خلال أي 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 الجميلة ، الخ . » (ص : ١٦٤ ، ١٦٥) .

وفي الصفحة ١٦٦ ، يسمي شتاين هذين الكتابين « المؤلفين الرئيسيين لحياته » .

وهكذا فان غرون لم ينسخ أخطاء شتاين فحسب ، بل صنع أخطاء جديدة أيضا 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 الحوافر المنحكمة فيها فحسب ، بل حتى الحلقات الجامعة الأكثر حيوية . ان ما قدمناه أعلاه هو ، بصورة حرفية ، كل ما لدى غرون ليرويه عن حياة سان سيمون . ففي روايته تصبح حياة سان سيمون النشطة والعاصفة مجرد سلسلة من الافكار والاحداث التي هي اقل أهمية من حياة اي فلاح او مضارب عاش اiban تلك الازمان العاصفة في أحد الاقاليم الفرنسية . وبعد ان يلقي على الورق بهذه القطعة الزورق من ترجمة حياة مثالية الطابع بهتف : « هذه الحياة اللينة ، المتعمدة 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 بعشرة .

لقد قضينا بعض الوقت في مناقشة ترجمة الحياة هذه لأنها مثال كلاسيكي على طريقة الهر غرون في معالجة الاشتراكيين الفرنسيين بصورة جلمعة . وكما أن الهر غرون في هذه الحالة ، كي يخفي انتحاله ، يقفز من فوق مقاطع كاملة في لا ميالة تامة ، ويحذف حقائق ، ويؤور ، ويغير مواضع الامور ، فسوف نشفرج عليه في وقت لاحق وهو يظهر جميع اعراض المنتحل الذي يتاكله ضيق باطن : اختلاط مصطنع الغاية منه جعل القارئة عسيرة ؛ حذف عبارات وكلمات لا يفهما جيدا ، من جراء جهله بالاصل حين يستشهد بمصادره ؛ تزوين 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 أحد قراء شتاين .

نتنقل الآن الى العرض الذي يقدمه غرون عن مذهب سان سيمون .

١ - رسائل من احد سكان جنيف

الى معاصريه (٢٠١)

لم يفهم الهر غرون بوضوح ، حين قرأ شتاين ، العلاقة القائمة بين خطة مساعدة رجال المعرفة ، المرسومة في المؤلف الانف الذكر ، والنظريات المجيبة التي يتضمنها ملحق الكراسة . انه يتحدث عن هذا المؤلف وكأنه يعالج بصورة رئيسية تنظيما 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 : ٨٣) .

ان عبارة : « يجب ان تكون سلطة تسمية الافراد المدعويين 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 الغزى كليا . ان سان سيمون يشير الى انتخاب مجلس نيوتن ، 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 الشخص 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 . وفيه عدا ذلك ، فإنه ينسى أنه لم يستشهد بالعبارتين التاليتين عند شتاين ، وهي العبارة التي تمل كلمة « بالطبع » في عبارته الخاصة .

« أنه » (سان سيمون) « يعجز » 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 بلرة تلك الطبقة التي قد توجهت نظريته في وقت لاحق نحو تفهمها ، ألا وهي الطبقة الأكثر عددا والأعظم فقرا (١) ؛ وفي الحقيقة أن 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 . وشبه الهر غرون العبارة بحيث يبدو أنه مما يعثر 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 النوازل 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 شتاين ، رجال المعرفة ، واصحاب الملكية ، وجميع الناس ، بل ١ - رجال المعرفة والفنانين وجميع اصحاب الافكار الليبرالية ؛ ٢ - خصوم التجديد ، اي الملاكسون 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 اية حال . ان شتاين مصيب بصورة تقريبية ، على الرغم من انه لا يمر انتباها الى الفقرة الواردة في الصفحتين ٢١ ، ٢٢ . وان الهر غرون ، الذي لا يعرف شيئا من الاصل ، يتشبث بخطيئة شتاين الهزيلة وينجح في ان يجعل محاكمته هراء خالصا .

ونصادف في الحال مثالا اشد بروزا على ذلك ؛ اننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ٩٤ ، حيث لم يعد الهر غرون يتحدث عن سان سيمون ، بل عن ملرسته :

« 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 المجذبة . »

بالطبع ، اذا كان سان سيمون قد تحدث في هذا المؤلف أو ذاك عن قبول النساء وتسميتهن دون أن نعرف الفرض من ذلك ، فذلك سوف تكون « كلمات عجيبة » حقا . بيد ان العجب لا وجود له الا في رأس الهر غرون وحده . ليس ما يسميه «أحدكتب سان سيمون » الا **رسائل أحد سكان جنيف بالذات** . وفي هذا المؤلف ، بعدما يقرر أن كل امرئ مؤهل للاكتساب في مجلس نيوتن أو أحد فروعه ، يستطرد قائلا : « ان النساء يقبلن **لاكتساب** ، بل يمكن تسميتهن » (١) ، يعني لمركز في هذا المجلس أو أحد فروعه بالطبع . وان شتاين يستشهد بهذه الفقرة في سياق مناقشته للكتاب نفسه ويعلق عليها كما يلي :

Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées. (١)

بالفرنسية في النص الاصل .

« هنا ... يجب ان تصادف بلور آرائه اللاحقة وحتى آراء مدرسته؛
وحتى الفكرة الاولى عن تحرير النساء . » (ص : ١٥٢) .

ان شتاين يشير بصواب تام ، في هامش ، الى ان أولند رودريش طبع هذه
الفقرة بأحرف عريضة في طبعته لعام ١٨٢٢ ، مادامت تشكل الإشارة الوحيدة الى
تحرير النساء عند سان سيمون ، وذلك لأسباب الناظرة . وان الهر غرون ، كي
يخفي 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 » ، ويزعم بصورة صبيانية ان هذه الفقرة هي
اصل مذهب تحرير النساء .

ويجازف الهر غرون يراي عن التناقض الذي يمتد 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 وديبو . 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 (أ) » (الرسائل ، ص : ٦٠)
« اذا كان نخاعه » (نخاع الرجل الغني) « غير ملائم للعمل ، فسوف
يكون مضطرا لتشفيل يديه ، ذلك انه من المؤكد ان نيوتن لن يترك على
هذه الكرة الأرضية... عمالا في المشغل لا جدوى منهم بملء ارادتهم . » (ب)
(ص : ٦٤)

٢ - التعليم المسيحي السياسي للصناعيين (٢٥٧)

لا كان شتاين يستشهد عادة بهذا المؤلف معطيا اياه اسم التعليم المسيحي
لصناعيين ، فان الهر غرون لا يعرف بالطبع عنوانا آخر له . لكن بما انه يكرس عشرة
اسطر لهذا المؤلف حين يأتي الى الحديث عنه بعلم التنصيص (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 مقروا 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 الانطامية والمتوسطة والصناعية (T)(٢٥٨) ، وهو التقسيم الذي لا يستطيع الهر غرون طبعاً أن يتوسع فيه دون انتحال شتاين ، طالما انه لا يعرف هو نفسه **التعليم المسيحي** .

عندئذ يكرر الهر غرون مرة اخرى أن اولوية العمل تشكل مضمون **التعليم المسيحي** ، ويختم تقريره عن المؤلف كما يلي :

« بالضغط 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 أن تخدم الصناعة . »

ويقرر شتاين بحق (ص : ١٦٠ ، الهامش) أن 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 صادو قبل زمن طويل ، وهو لا يملك عنه أية معرفة على الاطلاق .

(٣) les classes féodale, intermédiaire et industrielle ، بالفرنسية في النص الاسلي .
(ب) tout par l'industrie, tout pour elle ، بالفرنسية في النص الاسلي .

ووفقا لمقاييس التعمق الألماني ، فإن هذا يشكل نقدا كافيا للتعليم المسيحي السياسي للصناعيين . بيد أننا تصادف بصورة مبشرة في أرجاء خليط (١) غرون حواشي منزلة تخص هذا القسم على وجه الدقة . أن الهر غرون، ضاحكا بينه وبين نفسه من براعته ، يوزع المواد التي يصادفها في نقد شتاين المؤلف ويستخدمها بشجاعة جديرة بالاطراء . .

الهر غرون ، ص : ٨٧ :

« كانت المراحمة الحرة مفهوما دنسا ومختلطا ، مفهوما ينطوي على عالم جديد من النزاع والبؤس ، الصراع بين الراسمال والعمل وبؤس العامل المحروم من رأس المال . أن سان سيمون قد طهر مفهوم الصناعة ، لقد أرجعه الى مفهوم عالم العمال ، وصاغ حقونه وآلام الطبقة الرابعة البروليتاريا . لقد كان ملزما بأن يلقي حق الوراثة لأن هذا الحق قد أصبح انكارا لحق العامل ، لحق الصناعي . هذا هو معنى التعليم المسيحي للصناعيين .

ولقد وجد الهر غرون لدى شتاين ، بخصوص التعليم المسيحي (ص : ١٦٩) :

« أن لدينا ههنا ، إذن ، المدلول الحقيقي لسان سيمون . لقد تنبأ بأن هذا التناقض » (بين البورجوازية والشعب) « قد كان تناقضا محتوما » .

هذا هو مصدر فكرة الهر غرون عن « مدلول » التعليم المسيحي .

شتاين :

« أنه » (سان سيمون في التعليم المسيحي) « يبدأ بمفهوم العامل الصناعي » .

ويجعل الهر غرون من هذا لفوا تاما عندما يقول : أن سان سيمون ، أمام « المفهوم العنسي » للمزاحمة الحرة ، قد « طهر مفهوم الصناعة وأرجعه الى مفهوم عالم العمال » . أن الهر غرون يبين في كل مكان أن مفهومه عن المراحمة الحرة الصناعية « دنس » جدا و « مختلط » جدا في الحقيقة .

وأما لم يكتف بهذا الهراء ، فإن الهر غرون يجازف بكلمة مباشرة ويقرر أن سان سيمون طالب بالقضاء حق الوراثة .

في الصفحة ٨٨ يخبرنا، معتمدا بمدعى تفسيره لرواية شتاين عن التعليم المسيحي:

(١) Omnium gatherum ، بالألمانية في النص الأصلي .

« لقد حدد سان سيمون حقوق البروليتاريا . لقد أطلق الشغل الجديد : ان الصناعيين ، العمال ، يجب أن يرفصوا الى 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 ، فإن الهرغرون نفسه يرتكب هذه الخطيئة التحيزة حين يفهم شتاين بصورة منحرفة ويجعله يقول ان سان سيمون كان يريد أن « يرفع » العمال بكل معنى الكلمة ، البروليتاريين ، الى « مركز السلطة العليا » . راجع ص : ١٠٢ ، حيث يقول عن ميشيل شوفاليه :

« لا يزال السيد شوفاليه يشير الى الصناعيين بقدر كبير من التعاطف .. بيد أن الصناعيين ليسوا بعد الآن بالنسبة الى التنظيم ، كما كانوا بالنسبة الى معلمه ، البروليتاريين ؛ انه يجمع الرأسماليين (التمهدين) والعمال تحت اسم واحد ، يعني أنه يضم العاطلين الى مقلوبة يجب ان تشمل الطبقة الاقفر والاكثر عددا وحدها . »

وعند سان سيمون ان اصحاب الحرف اليدوية ، والتجار ، وباختيار جميع الرأسماليين الصناعيين ، يشكلون قسما من الصناعيين الى جانب العمال ، وفي الحقيقة انه يتوجه اليهم في الدرجة الاولى . ولقد كان في مقدور الهرغرون ان يجد ذلك في الصفحة الاولى بالفيصل من التنظيم المسيحي . بيد ان المرء يستطيع ان يرى كيف أنه يلقق من السماع عبارات رائقة عن الكتاب دون ان يكون قد شاهده قط .

يقول شتاين ، في مناقشته التنظيم المسيحي :

« من بعد ... يأتي سان سيمون الى تاريخ الصناعة في علاقتها بسلطة الدولة . . انه السباق الى الوعي بأن عوامل سياسية تكمن مختبئة 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 حده كان صائبا عندما يضيف ان تاريخ الدولة مرتبط بصورة وثيقة بتاريخ الاقتصاد الوطني .

لتر كيف ان الهرغرون ، في مناقشته لمدرسة 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 المعلم نفسه قد عبد الطريق إلى **الاقتصاد السياسي** . » (ص : ٩٩) .

و « بالتالي » فإن الهر غرون يحول بادیء الامر « **العامل السياسي** » لشتاين إلى « **عنصر سياسي** » ويقلبه إلى عبارة لا معنى لها من جراء حذف التفاصيل التي يعطيها شتاين . ان هذا « الحجر » الذي رفعه البنّاؤون « قد أصبح بالفعل بالنسبة إلى الهر غرون « حجر الزاوية » **لرسالته ودواسته** . بيد أنه أصبح كذلك بالنسبة إليه حجر عثرة . وليس هذا بكل شيء . فبينما يقول شتاين ان سان سيمون قد عبد الطريق أمام **تاريخ** للاقتصاد السياسي بتأكيده 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 المعلم الاقتصادي معروفا بصورة مسبقة قبل سان سيمون ، لكن **سان سيمون** ، كما يروى شتاين ، قد أكد على العامل السياسي في الصناعة ، وبذلك فقد جعل علم الاقتصاد سياسياً - علم الاقتصاد السياسي = الاقتصاد + السياسة - وبذلك عبد سان سيمون الطريق أمام الاقتصاد السياسي . مما لا ريب فيه أن الهر غرون يبرهن ، في تخميناته ، على روح عبثي .

وبالضبط كما يجعل من سان سيمون رائد الاقتصاد السياسي ، فإنه يجعل منه رائد الاشتراكية العلمية :

« انها » (**السان سيمونية**) « تتضمن .. الاشتراكية العلمية - لان سان سيمون قد قضى حياته بأسرها يبحث عن هذا العلم الجديد » ! (ص : ٨٢) .

٢ - **المسيحية الجديدة** (٢٥٩)

يوصل الهر غرون ، بالمعنى المألوف ، اعطاءنا مقتطفات من شتاين وريبو ، ويضيف إليها زخارف أدبية ويقطع أوصالها بطريقة لا تعرف للرحمة معنى . وان مثالا واحداً سوف يكفي لبيان أنه لم يلق قط نظرة واحدة على أصل هذا الكتاب أيضاً .

« لقد استهدف سان سيمون إنشاء 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 - كلام بكلمة Stein التي تعني في الألمانية حجراً .

عنوان المسيحية الجديدة . « (ص : ٨٨) .

ان سان سيمون لم يقم التعارض في أي وقت وفي أي مكان بين المراحل المضوية والتقدمة من التاريخ . هذا تزوير فعلي من جانب الهر غرون . كان يقرأ أول من صنع هذا التمييز . ولقد اكتشف الهر غرون عند شتاين وريبو ان سان سيمون في المسيحية الجديدة يجد نقد لوثر صالحا ، لكنه يجد مذهب الإيجابي ، العقائدي ، مفلوطا . ويخطئ الهر غرون هذه العبارة مع ما يتذكر أنه قيل في المصادر نفسها عن مدرسة سان سيمون ، ويختلق من كليهما التأكيد السابق .

ويعد بضع تعليقات مزخرفة عن حياة سان سيمون وعن مؤلفات أنتجها الهر غرون بالطريقة التي وصفناها سابقا والتي تستخدم بصورة حصرية شتاين وكوكيه المرشد ريبو ، يختتم الهر غرون بالهتاف :

« وان أولئك المرائين الأخلاقيين ، الهر ريبو وكل تلك الفوغاء من البيقاوات الألمان ، يعتقدون أن من واجهم الدفاع عن سان سيمون اذ يعلنون بحكمتهم المألوفة أن مثل هذا الإنسان ومثل هذه الحياة يجب ألا يقاسا بالمقاييس العادية : أخبروني هل مقاييسكم مصنوعة من خشب ؟ قولوا الحقيقة ! سوف يبرنا تماما أن تكون مصنوعة من جذع سندبانة صلبة . ناولوني إياها ! سوف تقبلها كهدية ثمينة : ولن نحرقها ، حاشا الله ! سوف نستعملها لنقيس ظهور المرائين . » (ص : ٨٩) .

ان الهر غرون يحاول بمثل هذا التبجح المذمى أن يبرهن تفوقه على الرجال الذين ينسخهم .

مدرسة سان سيمون

يما أن الهر غرون لم يقرأ عن مدرسة سان سيمون الا ما قرأه من سان سيمون نفسه ، يعني لا شيء على الإطلاق ، فقد كان من واجبه على الأقل أن يقدم خلاصة مناسبة لشتاين وريبو ، وكان من واجبه أن يحترم الترتيب الزمني ، وكان من واجبه أن يقدم رواية متماسكة عن مجرى الأحداث ، وكان من واجبه أن يأتي على ذكر النقاط الأساسية . لكنه لا يبالي بذلك ، ويفعل العكس تماما ، يدفعه احساسه بالخطأ ، فيخطئ كل الأشياء قدر المستطاع ، ويسقط المواد الأكثر جوهرية ، ويسبب تشويشا أعظم من ذلك الذي شاهدناه في الفصل المكرس لسان سيمون نفسه . وسوف تكون أكثر أيجازا هنا ، لان تسجيل كل انتحال وكل خطيئة سيتطلب منا مجلدا لا يقل ضخامة عن مجلد الهر غرون .

ولا نعطى أية معلومات عن المرحلة التي انقضت بين وفاة سان سيمون واندلاع

لورة تموز - وهي مرحلة تغطي قسما من التطور النظري الأهم للسان سيمونية . وهكذا فإن النقد للسان سيموني للنظام القائم ، وهو الجانب الأهم من اللسان سيمونية ، لا وجود له بكل بساطة بالنسبة الى الهر غرون . ومما لا ريب فيه أنه سيكون من الشاق عليه أن يقول أي شيء عن ذلك النقد دون معرفة المصادر ، والصحف بصورة خاصة .

يفتح الهر غرون محاضراته عن اللسان سيمونية بالكلمات التالية :

« لكل حسب مقدرته ، 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 اللسان سيمونية ويستطرد :

« ان هذه العقيدة مستقاة بصورة مباشرة من كلمات سان سيمون الأخيرة : يجب أن يضمن لسائر البشر التطور الأكثر حرية لخواصهم الطبيعية . »

ولقد أراد الهر غرون في هذه الحالة أن يصوغ روايته بطريقة مختلفة عن ريبو الذي يربط هذه « العقيدة العملية » مع **المسيحية الجديدة** . وأنه ليمتد أن ذلك ابتكار من صنع ريبو ولا يتردد في احلال كلمات سان سيمون الأخيرة **محل المسيحية الجديدة** . أنه 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** ، أما اذا فصلت عن هذه الافكار فانها لا يمكن أن تعبر الا عن الإرادة في اقامة تراتب زمني خالص للمجتمع ! وبلاحظ في الصفحة ٩١ :

« لكل حسب مقدرته ، هذا يعني جعل التراتب الكاثوليكي قانون النظام الاجتماعي . لكل قدرة حسب أعمالها ، هذا يعني ، فضلا عن ذلك ، تحويل المشغل الى حجرة المقدسات وجماع الحياة المدنية الى حكر كهنوتي . »

(ب) بالفرنسية في النص الأصلي -

ذلك ان الهر غرون يجد في المتكف من الشرح المذكور اعلاه في كتاب ريبو ما يلي :

« ان الكنيسة العمومية حقا سوف تظهر ... ان الكنيسة العمومية تحكم الزمني 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 أعمالها(٢) » .

وليس على الهر غرون ، كي يحصل على عبارته الخاصة غير المفهومة على الإطلاق ، الا ان يقلب هذا القطع ويحول العبارات التي تسبق النتيجة الى نتيجة لها .

ان الصورة التي يعطينا اياها الهر غرون عن سان سيمونية « مشوشة وشائكة جدا » بحيث يشتق باديء الامر في الصفحة ٩٠ « بروليناريا روحية » من « المقيدة العملية » ، ومن ثم يصنع من البروليناريا الروحية « ترابا للعقول » . وأخيرا فانه يصنع من تراتب العقول قمة التراتب . ولو انه قرا الشرح فقط ، فقد كان رأى كيف ان التصور الديني للمسيحية الجديدة ، جنباً الى جنب مع قضية كيف يتم تحديد « المقبرة » ، هو الذي يؤدي الى ضرورة التراتب وبقوته .

ان هذه العبارة الوحيدة : « لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدره حسب أعمالها » ، تشكل وحدها العرض والتفد 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 الأرضية(٢١١) تحمل العنبران الصغير التالي : صحيفة مذهب 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 الفقرة كاملها هي بالفرنسية في النص الاصلي .

« بطرح 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 الأرضية وتعلق جميعا باصلاحات اجتماعية عملية ، وهذه العبارات تصادف أيضا عند شتاين وربو على حد سواء . وان هذا يمكنه من تحويل ما هو مجرد دعابة للصحيفة اذا جاز التعبير الى « خلاصة » للنظام . وانه يخفي حقيقة ان هذه « الخلاصة » ظهرت على الصفحة الاولى من الكرة الأرضية ، وبذلك يستطيع ان ينتقد مجمل مذهب سان سيمون ، كما هو محتوي في عنوان الصحيفة المشوه ، مشيراً بكل حصافة الى ان الدين يحتل مكان الشرف . ولقد كان في مقدوره ان يكشف عند شتاين ان هذا ليس صحيحا على الاطلاق بخصوص الكرة الأرضية . فالفكرة الأرضية تتضمن نقدا منفصلا وفيما جدا للشروط القائمة ، وبصورة خاصة الشروط الاقتصادية - وهي حقيقة لا يتوقع من الهر غرون معرفتها .

وانه لمن الصعب ان نقول من أين حصل الهر غرون على الخبر الجيد والهام بان « صياغة الخلاصة » ، التي يبلغ طولها أربع كلمات ، كانت « من صنع بازار بصورة رئيسية » .

ويقفز الهر غرون القهقري الآن من كانون الثاني ١٨٢١ الى تشرين الاول ١٨٢٠ :

« بعد ثورة تموز بوقت قصير ، خلال مرحلة بازار » (من أين جاءت هذه المرحلة ؟) « وجه انصار سان سيمون بيانا مقتضبا لكن شاملا عن معتقداتهم الى مجلس النواب ، بعدما اتهمهم السيدان دويان وموغان من على المنبر انهم يشرون بجماعة الخيرات والنساء . »

ويتلو ذلك نص البيان مع تعليق غرون :

« ذلك كله معقول ومتزن بعد ! وان بازار هو الذي حرر المذكرة الى المجلس . » (ص : ٩٢ - ٩٤) .

ويمكننا ان نلاحظ ، بخصوص هذه الملاحظة الختامية ، ان شتاين يقول في الصفحة ٥٠٣ :

« اذا حكمنا عليها من شكلها ولهجتها ، فلن نتردد في ان نسبها »
(الوثيقة) « كما يفعل ريبو الى بازار أكثر من اثنتان . »

ويقول ريبو في الصفحة ١٢٣ :

« من السهل ان نرى ، من شكل هذه الوثيقة ومطالبها المعتدلة جدا ،
انها تصدر عن تأثير السيد بازار بالأحرى من تأثير زميله . » (١)

ان الهر غرون ، بما يميزه من براعة واقدام ، يحول تخمين ريبو بان بازار
بلاحرى من اثنتان كان خلف البيان الى التأكيد بانه حرره بكامله . وان فقرة
مترجمة عن ريبو (ص : ١٢٢) هي التي تؤدي به الى الحديث عن هذه الوثيقة .

« اشار السيدان دوبان وموغان ، على المنبر الى شيعة تبشر بجماعية
الخيرات وجماعية النساء . » (٢)

ويضف 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 عن
شتاين بانه يحشر في النص ما يعده شتاين الى الهامش ، ويهدف الفقرة التي
تشكل مقدمة البيان ، وترجم اعتمادات الإنتاج (الرسائل المنتجة) على انها
«الرسائل الاساسية» وتصنيف الافراد الاجتماعي على انه «رتبة الافراد الاجتماعية» .

ويمتد ذلك بعض الملاحظات الطائشة عن تاريخ مدرسة سان سيمون ، وقد
حزمت الى بعضها بمضا من مقاطع شتاين 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
لهي مركز حاليا يمكنه من ان يوجه الضربة القاضية وان يسمي بازار « جدليا
رديا » . ومن ثم يستطرد :

« لكن كذلك هم الجمهوريون . انهم لا يعرفون الا كيف يموتون ، كالكون
وبازار سواء بسواء ؛ فاذا هم لم يطمئنا انفسهم حتى الموت ، ماتوا
من اليأس » (ص : ٩٥)

(٢) بالفرنسية في المص الاصل .

« بعد أشهر قليلة من هذا الخصام . **تعلم قلبه** » (قلب بازار)
(شتاين ، ص : ٢١٠) .

أما ان ملاحظة الهر غرون هذه بالغة الفطنة ، فان جمهوريين من أمثال
لوفاسمور ، وكارنو ، وبرير ، وبيللو فارين ، وببونلريتي ، وتيست ، ودارجانسون ،
... يثبتون ذلك .

وقدم الينا الآن بعض الترهات عن انفانتان سوف تقتصر بخصوصها على
توجيه الانتباه الى الاكتشاف التالي الذي حققه الهر غرون :

« أفلا تبين هذه الظاهرة التاريخية أخيرا ان الدين ليس شيئا آخر
سوى الحسبة ، وأن المادية تستطيع بكل جراءة أن تدمي نفس الاصول
التي للمقيدة المقدسة نفسها . » (ص : ٩٧) .

ويتطلع الهر غرون حواليه راضيا : « أئمة امرؤ آخر خطرت له هذه الفكرة ؟ »
أما هو ، فان هذه الفكرة ما كانت تخطر له قط لو أن **حواليات 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 .

رأبنا 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 الهذيان من جانبه . انه يجدي ريبو
(ص : ١٢٩ وما يليها) وفي شتاين (ص : ٢٠٦) مقتطفات من **الاقتصاد السياسي**
لأنفانتان ، لكنه يزور الاصل هنا ايضا ، اذ جعل من الفاء الضرائب على السلع
الأكثر ضرورة — هذا الالفاء الذي يقدم ريبو وشتاين (الذين يعتمدان في تقاريرهما
على انفانتان) بصورة صائبة على انه نتيجة للمقترحات المتعلقة بحق الارث — اجراء
عاديا ، منمولا ، مستقلا عن **المقترحات** . وانه ليقم برهانا آخر على اصلته بتزوير
التريب الزمني ؛ فيشير بادىء الامر الى **الكاهن انفانتان ومنيلمونتان** (٢١٢) ، ومن
بعد الى **الاقتصادي انفانتان** ، في حين ان سلفيه يعالجان النظرية الاقتصادية
لأنفانتان خلال مرحلة بازار حين يتحدثان عن **الكرة الإرفسية** التي كتبت تلك النظرية
أها (٢١٣) . وإذا هو خلط مرحلة بازار مع مرحلة منيلمونتان هنا ، فانه سوف
يخبط فيما بعد مرحلة منيلمونتان مع ما يقوله عن الاقتصاد وعن السيد شوفاليه .
رب مناسبة ذلك هو **الكتاب الجديد** (٢١٤) ؛ وكما هي العادة فانه يحول فرضية
ريبو ، القائلة ان السيد شوفاليه هو كاتب هذا المؤلف ، الى تأكيد جازم .

لقد قدم لنا الهر فرون الآن السان سيمونية في « كليتها » (ص : ٨٢) .
لقد وفى بالوعد الذي قطعه « بالا يخضع أدبياتها لتحخيص نقدي » (المصدر نفسه) ،
وبدلا من ذلك تورط بصورة لا نقدية على الإطلاق في « أدب » مختلف كل الاختلاف ،
الا وهو أدب شتاين وريبو . وأنه ليقدم لنا على سبيل التعويض بعض الحقائق
عن محاضرات السيد شيفاليه الاقتصادية لعام ١٨٤١ - ١٨٤٢ ، حين كان هذا
الاخير قد كف منذ زمن طويل عن كونه تلميذا لسان سيمون . ولقد كان امام الهر
غرون ، وهو يكتب عن السان سيمونية ، نقد لهذه المحاضرات في مجلة **الصالين**
استخدمه بنفس الطريقة التي استخدم بها شتاين وريبو ، واليك نموذجاً عن هذه
اللفظة 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 ان يبين الامتياز السائد الذي يتمتع به الهر غرون على أي
عمل اقتصادي ، وذلك بواسطة هذه العبارات عن الاستهلاك والانتاج التي ورنها
عن الاشتراكية الحقيقية . واذا تركنا جانبا حقيقة أن أي اقتصادي يستطيع ان يخبره
ان العرض تابع للطلب أيضا ، يعني أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فاننا نصادف بالفعل
في فرنسا مدرسة اقتصادية خاصة هي مدرسة سيموندي ترفض في جعل
الانتاج تابعا للاستهلاك بشكل يختلف عن الشكل الساري المفعول في ظل المزاخمة
الحرة ، 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 الرأسمال الذهني الصغير الذي عهد اليه - فكرة وحدة
الانتاج والاستهلاك .

ويستحق القارئ بعض التعويض عن الضرر الذي عاناه من جراء هذه
المقتطفات القتضية ، المزورة والمثوشة والغامضة المستقاة من شتاين وريبو .
وهكذا فانه يدعى الى هذا العرض للالعب النارية الذي تقدمه حركة المانيا الفتاة ،
وهو عرض يتالق بالانسية والاشتراكية :

« لم يكن مذهب سان سيمون ، بوصفه نظاما اجتماعيا ، أكثر من شلال
من الأفكار التي تدفقت بنتائج حميدة على الأرض 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 متثلقة » (٢))
« لقد كان عرضا جارفا ومسليا حتى الدرجة القصوى .

ولقد مات المؤلف قبل اخراج العرض ، ومات احد المنتجين انشاء العرض ، اما بقية المنتجين وجميع الممثلين فقد خلعوا ازياءهم ، وارتدوا ثيابهم المدنية ، ومضوا الى بيوتهم ، وتصرفوا كأن شيئا لم يحدث . لقد كان مشهدا ، مشهدا باعثا على الاهتمام ، وان يكن مضطربا قرب خاتمته ؛ وان بعض الممثلين قد أبدعوا في التمثيل - وهذا كل شيء . » (ص : ١٠٤) .

لشد ما كان هابني على حق في تأنيبه مقلديه : « لقد زرعت اسنان التنين وحصدت براغيشا . »

ملعب فورييه

فيما عدا ترجمة لبعض المقاطع من **الحركات الأربع** (٢١٦) 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 فورييه بوقت طويل :

« ليست الاخلاق في رأي فورييه سوى المحاولة المنهجية لقمع الاهواء البشرية » (ص : ١٤٧) .

هكذا عرفت الاخلاق المسيحية نفسها على الدوام . ولا يبلل الهر غرون اية محاولة لتقصي نقد فورييه للزراعة والصناعة الراهنتين ، ويقدر ما يتلمق الامر بالتجارة يقتصر على ترجمة بعض الملاحظات العامة من المدخل الى قسم من **الحركات الأربع** (« اصل الاقتصاد السياسي والجدال التجاري » ، ص : ٣٢٢ ، ٣٢٤ من **الحركات الأربع**) . ثم تأتي بعض المتقطعات من **الحركات الأربع** ومقتطف واحد من **مبحث المشاركة** (٢١٧) ، عن الثورة الفرنسية ، جنباً الى جنب مع الجداول عن الحضارة المعروفة من قبل عند شتاين . وهكذا فان الجانب النقدي من فورييه ، عمله الاهم ، يطرح جانبا بالطريقة الأكثر عجلة وسطحية في ثمان وعشرين صفحة من الترجمة الحرفية ؛ وفي هذه الصفحات بالذات ، مع بعض الاستثناءات النادرة، لا تناقش سوى المواضيع الأكثر عمومية وتجريداً ، فالواضيع التافهة والهامة تلقى جنباً الى جنب بالاسلوب الأكثر فوضوية .

ويقدم لنا الهر غرون الآن عرضاً عن نظام فورييه . ان **شوروا** (٢١٨) ، الذي يستشهد شتاين بمؤلفه ، قد اعطانا قبيل ذلك بوقت طويل نصاً أفضل وأكمل . ومن المؤكد ان الهر غرون يعتبر أنه « من الضروري بصورة حيوية » أن يقدم تفسيراً عميقاً لمجموعات فورييه ؛ ومهما يكن من أمر ، فانه ليس في مقدوره أن يفكر في شيء أفضل من الاستشهاد الحرفي بفورييه نفسه ، وكما سوف نرى في وقت لاحق من سبيل

بعض العبارات القليلة الرائعة عن الاعداد .. انه لا يفكر قط في ان يبين كيف انتهى فوريه الى التعامل مع المجموعات (٣٦)، وكيف بناها هو وتلامذته؛ وهو لا يكشف عن اي شيء على الاطلاق بخصوص تناقض المجموعات . فليس في الامكان نقد مثل هذه الانشاءات (وهذا ينطبق ايضا على الطريقة الهيفلية) 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 البقيضي والمعمل** .

ان المظهر الاهم من المرض بأكمله هو نقد الهر غرون لفوريه . وان القاريء 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 نكاد لا نحتاج الى الاشارة 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 اجحاف هذا التمييز وعدم قابليته للتطبيق ، وعن تطبيق المعمل المأجور ، السخ ، دون ان ينتقده بالاشارة الى العلاقة الفعلية بين العمل والراسمال . ولقد تحدث برودون من قبل عن هذه الامور بصورة افضل بما لا يقاس من الهر غرون ، لكنه اخفق 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) .

« ويستند فوريه هو الآخر بهذه الماهية الانسانية التي يكشف لنا عن لبها » (١) « الباطن على طريقته الخاصة في لوحة الاهواء الاثني عشر ؛ انه يريد هو الآخر ، مثله مثل جميع المفكرين الشرفاء والعاطلين ، ان يجعل من ماهية الانسان الباطنة شيئا واقعيا ، **واقعا عاليا** . ان ما هو في الباطن يجب ان يكون في الظاهر ايضا ، وبذلك **فصل الفارق بين الباطن والظاهر يجب ان يلغى بصورة عامة** . ان تاريخ البشرية يصبح بالاشتراكين ، اذا كانت تلك هي صفتهم الفارقة ... وان الشيء الهام بالنسبة الى كل واحد منهم هو ما يفهمه من **ماهية الانسان** » (ص : ١٩٠) .

نقل 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 افنى ، وهو الفاء 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 شائمة عند ارسطو والرواقيين . وان الهر غرون ليأخذ على فوريه من وجهة النظر هذه انه « شق » الانسان الى اثني عشر هوى .

« انكون هذه اللوحة كاملة من وجهة النظر السيكلوجية ؟ هذا ما لن ناقشه ؛ اني اعتبرها ناقصة » (وبذلك يستطيع الجمهور ان ينضم بالراحة « من وجهة النظر السيكلوجية ») . « اعطينا هذا العدد اثنا عشر اية معرفة عن ماهية الانسان ؟ ابدا . لقد كان في مقلوب فوريه ايضا الا بشر سوى الى اشكال الحس الخمسة ؛ ان الانسان بأكمله محتوى فيها اذا هي فرت كما ينبغي واميط اللثام عن مضمونها الانساني » (فكان هذا « المضمون الانساني » لا يتوقف كلياً على المرحلة التي بلغها البشر في الانتاج والمبادلة) . « والاكثر من ذلك ان الانسان موجود برمته في حاسة واحدة ، **الحس** (١) . ان الانسان لا يشعر مثل شعور الحيوان ، « **التح** » ، (ص : ٢٥) .

من الواضح ان الهر غرون يبلل بعض الجهد ، للمرة الاولى في كتابه برمته ، كي يقول شيئاً 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 يفسره الفلاسفة بالاستناد اليها بشكل وهما خالصا . يجب ان يؤخذ الانسان بعين الاعتبار في فعاليتيه ووجوده التاريخيين الواقعيين . اي ضرب من « الانسان » يمكن ان يكون ذلك الكائن الذي يمكن انشأه بالاستقراء ، انطلاقاً من شحنة اذه او من اية صفة اخرى تميزه من الحيوان ؟ ... هذا انسان « محتوى » في ذاته ، مثله كمثل العد في وجهه . اما ان الشعور الانساني انساني وليس حيوانيا ، فان ذلك اكتشاف لا يجعل كل اختبار سيكلوجي امراً نافلاً ، بل يشكل كذلك نقدا لكل علم نفس على الاطلاق .

(١) Das Gefühl يعني الحس والاحساس في وقت واحد .

ان نقد آراء فوربه عن الحب امر يسر بالنسبة الى الهر غرون الذي يقىس النقد الذي يسطلعه فوربه على علاقات الحب في المجتمع الحالي بمقياس الاوهام التي كان فوربه يحلول بها ان يصطنع صورة عن الحب الحر . وان الهر غرون ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا حقيقيا ، يحمل هذه الاوهام على محمل الجد . وفي الحقيقة انها الشيء الوحيد الذي يحمله على محمل الجد . واذا هو كان راغبا في معالجة هذا الجانب من النظام ، فاننا لا نرى على الاطلاق السبب في اعراضه عن آراء فوربه عن التربية التي هي افضل الاراء في هذا الموضوع والتي تشتمل على ملاحظات عبقرية حقا . وعلى اي حال ، فان الهر غرون عندما يتحدث عن الحب يفضح ، شأنه شأن اي ادب من جماعة المانيا الفتاة ، جهله المطبق بنقد فوربه . فعنده سيان انطلقنا من الغاء الزواج ام من الغاء الملكية الخاصة ، طالما ان الالفاء الواحد لا بد ان يستتبع الالفاء الآخر . لكن من قبيل الوهم الادبي الخالص السعي الى **الانطلاق** من اي شكل لانحلال الزواج غير الشكل الذي نصادفه عمليا منذ اليوم في المجتمع البورجوازي . ولو انه قرأ فوربه بالذات ، فقد يرى ان فوربه ينطلق دائما وفي جميع الاحوال من تحول الانتاج .

وان الهر غرون ليعجب لان فوربه ، الذي ينطلق دائما من الميل (يجب ان نقرأ ذلك : الانجذاب) ينساق مع انواع مختلفة من التراكيب « الرياضية » التي يسميه بسببها ، في الصفحة ٢٠٨ ، « الاشتراكي الرياضي » . وحتى اذا تركنا احداث حياة فوربه ، بكل ما تخبرنا عنه ، فقد كان من واجب الهر غرون ان يدرس الانجذاب بمزيد من الدقة ، وعندئذ قد كان يكشف عاجلا ان علاقة طيبيمة من هذا النوع لا يمكن تحديدها بصورة دقيقة دون حساب رياضي . وبدلا من ذلك ، فانه يتحفظنا بخطبة بليغة ضد العدد ، خطبة تمتزج فيها التزويقات الادبية والذكريات الهيغلية ، ونصادف فيها فقرات من هذا النمط :

« ياخذ فوربه ذوقك الاكثر شذوذا ويحسب محتواه الجزئي » .

انها لمعجزة في الحقيقة . - وبعد قليل :

« ان الحضارة التي تعرضت لمثل هذا الهجوم القاسي كانت تقوم على هذا الشيء الذي لا شعور له - لائحة فيثاغوروس ... ليس العدد بالشيء المحدد ... ما هو العدد واحد ؟ ان الواحد لا يعرف الراحة ، فهو يصير اثنين ، وثلاثا ، واربعاً . »

ان مثل العدد كمثل القسيس المقيم في الريف الالماني ، الذي « لا يصرف الراحة » هو الآخر حتى يصبح له زوج وتسعة اولاد ...

« ان المدد يقتل كل ما هو جوهري وواقعي . امكننا ان نقسم العقل الى شطرين ، او ان نتحدث عن ثلث الحقيقة » .

ولقد كان في مقهوره ان يطرح هذا السؤال ايضا : امكننا ان نتحدث عن لوغاريثما خضراء اللون(١) ؟ ...

« عندما يتعلق الامر بالنمو المضوي ، فان العدد يصبح هراء خالصا .. »

ذلك هو المبدأ الاساسي بالنسبة الى الفيزيولوجيا والكيمياء المضوية (ص : ٢٠٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٤) .

« ان ذلك الذي يجعل من العدد مقياس جميع الامور يصح ، بل هو اناني . »

ويستطيع ان يربط بهذه العبارة تلك العبارة التي زوده بها هيس (انظر اعلاه ، ٢ ، مع المبالغة بها :

« ان الخطة التنظيمية لفوريه تركز باكملها على الانانية من دون اي شيء آخر ... ان فوريه هو التعبير الاسوأ عن الانانية التحضرة . » (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 الساخرة التفاهة الحمرة لرجال مرحلة عودة الملكية . لكن الهر غرون لا يرى في ذلك الا مناسبة لالتقاء المواعظ الاخلاقية بطريقته المرائية ، بعد عزله هذا الجانب البريء من التصور الفوريي . وفيما هو يأخذ على فوريه تصوره عن الثورة الفرنسية ، يقدم لنا الهر غرون 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 تغادي الثورة اذن . لكن كيف يحدث » (ان الهر غرون هو الذي يطرح السؤال) « ان يعترف الوزير تورغو بحق العمل ، وان يسقط رأس لويس السادس عشر مع ذلك ؟ وعلى اي حال ، فقد كان من الايسر تسديد الدين العام بواسطة حق

(١) ثمة تلاعب باللفاظ هنا : غرون و Gràn ، اخضر .

العمل منه بواسطة بيض الدجاج . » (ص : ٢١١) .

وينسى الهر غرون حقيقة نافذة : ان هذا الحق في العمل الذي يتحدث تورغو عنه هو المزاومة الحرة ، وان هذه المزاومة الحرة قد كانت في حاجة بالضبط الى الثورة كي تفرض نفسها .

ان في مقدور الهر غرون ان يلخص كل نقده لغوريه في جملة واحدة : ان فوريه لم يخضع « الحضارة » « لنقد اساسي » . وما السبب في هذا التصور من جانب فوريه ؟ هذا هو السبب :

« ان **تظاهرات** الحضارة قد خضعت للنقد من دون **اسبها** . انها موضع السخرية والهزاء كما هي **موجودة** ، لكن **جطورها** 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 خارجية** ، وبالمقابل فان الدين والسياسة يشكلان **اساس** هذه الظواهر **وجطورها** . واننا لنبين من هذه العبارة الخرقاء كيف يعتمد الاشتراكيون الحقيقيون على الايديولوجية وعلى العبارات الجوفاء للفلسفة الالمانية التي يعارضونها ، منادين بها حقائق تسو على الاوصاف الشخصية للاشتراكيين الفرنسيين ، وكيف يجهدون في الوقت نفسه كي يربطوا الموضوع الحقيقي لابحاثهم الخاصة ، ماهية الانسان ، بنتائج النقد الاجتماعي الفرنسي . فاذا كان الدين والسياسة يعتبران اساس الشروط المعيشية المادية ، فان الامور جميعا تقول ، 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 الثنائية** ، ينحل من جديد ما قاله **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 لنجد فيها مثالا بارزا على الطريقة التي يجعل بها الهر غرون من بدهيات الاشتراكية الحقيقية مقياسا يحكمه على اعمال الفرنسيين ، الامر الذي يميل الشام عن البلاءة التامة التي تتصف بها هذه البدهيات حالما تنتزع من غموضها العام .

النظرية وعلى صعيد **الواقع الخارجي** على حد سواء ، يسد انهما
 « يمكن فصل الانتاج والاستهلاك في الزمان وفي المكان ، على صعيد
 يشكّلان في جوهرهما كلا واحدا . ليس عمل الحرفة الاكثر ابتذالا ،
 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 وبيضاً ، الخ ؟
 اليس استهلاك الاحذية والملابس انتاجا بالنسبة الى الحذائين
 والخياطين ؟ ... الست منتجا حين اكل الخبز ؟ اني انتج على نطاق
 هائل ، انتج طواحين ، والجران المعجن ، وأفراناً ، وبنتيجة ذلك
 محاريث ، ومساحي ، ومدقات ، وأحجار طاحون ، وأعمال النجارة
 والبناء » (« بنتيجة ذلك » نجارين ومعماريين وفلاحين ، و « بنتيجة
 ذلك » نوبم ، و « بنتيجة ذلك » أسلافهم جميعا ، و « بنتيجة
 ذلك » آدم) . « الست مستهلكا حين انتج ؟ اني كذلك 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 انثاني
 لا انتج شيئا ؟ لملي انتج كتابا جديدا ، وبالتالي ورقا جديدا ، وحرفا
 جديدا ، وحريرا جديدا للطباعة ، وأدوات جديدة لتجليد الكتب ؛ اما
 اذا قرأته فحسب وقرأه آلاف آخرون ايضا ، فاننا نتج باستهلاكنا
 طبعة جديد 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 **القيمة** شيء واحد ، ولم
 يشطرهما الا عالم فاسد ويحشر ما بينهما فكرة **القيمة** و **الصهر** ؛ وحين
 فعل ذلك ، فقد شطر الانسان . ومع الانسان المجتمع . » (ص : ١٩١ ،
 ١٩٢) .

في واقع الامر ان الانتاج والاستهلاك يتعارضان من وجهات نظر متعددة .
 لكن المرء لا يحتاج ، كيما بعيد وحدتهما ويحل التناقضات جميعا ، الا ان يفسر هذه
 التناقضات بصورة صحيحة ويتفهم **الطبيعة الحقيقية** للانتاج والاستهلاك ، وهكذا
 فان هذه النظرية التي هي ثمرة الايديولوجية الألمانية تناسب العالم القائم على
 افضل وجه ؛ ان وحدة الانتاج والاستهلاك تثبت بواسطة امثلة مستمدة من
 المجتمع الحالي ، وهي قائمة في ذاتها . وينجح الهرغرون في البرهان أولا على انه
 توجد فعليا علاقة ما بين الانتاج والاستهلاك ، ويشرح لنا انه لا يستطيع ان يرتدي

معطفا أو يأكل خبزا ما لم يتم انتاج كلي المعطف والخبز وما لم يوجد في المجتمع الحديث أناس ينتجون المعاطف والأحذية والخبز التي يستهلكها أناس آخرون. وأن هذه الفكرة هي ، في رأي الهر غرون ، فكرة جديدة . وأنه ليحبر عنها بلفته الكلاسيكية ، حيث تمتاز الإيديولوجية والأدب . مثال ذلك :

« يعتقد أن الاستمتاع بتناول القهوة ، واكل السكر ، السخ ، مجرد استهلاك ، لكن ليس هذا الاستهلاك ، في الوقت نفسه ، انتاجا في المستعمرات ؟ » .

ولقد كان في مقفوره كذلك أن يسأل : ألا يجعل هذا الاستهلاك من المبيد الزوج مستهلكين لجلدات المياط ، وهو في الوقت نفسه انتاج للراوات في المستعمرات ؟ ويستطيع المرء أن يرى كيف أن مثل هذه البالغة انما تخفي دفعا عن الشروط القائمة . وأن فكرة الهر غرون الثانية هي انه عندما ينتج فانه يستهلك الخامات ، وبصورة عامة تكاليف الانتاج ؛ وبهذا اكتشف انه لا يمكن لأي شيء أن يخرج من لا شيء ، بل لا بد له من مواد . ولقد كان يستطيع أن يجد في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي ، في فصل « الاستهلاك المنتج » ، العرض المفصل للعلاقات المقيدة التي تتضمنها هذه التبعية المتبادلة ، بشرط ألا يكتفي المرء ، كما يفعل الهر غرون ، بهذه الحقيقة المتبدلة جدا بأن الأحذية لا يمكن أن تصنع بدون جلد .

أن الهر غرون قد اقنع نفسه حتى الآن بأنه لا بد لك أن تنتج كي تستطيع أن تستهلك وأن الخامات تستهلك في سياق العملية الانتاجية . وتبدأ صعوباته الفعلية حين يرغب في البرهان على أنه ينتج حين يستهلك . ويؤء الهر غرون باخفاق تام حين يحاول أن يلقي بعض النور على العلاقة المتبدلة جدا أو الشائعة جدا التي تقوم بين العرض والطلب . انه ليكتشف أن استهلاكه ، يعني طلبه ، ينتج عرضا جديدا . بيد أنه ينسى أن طلبه يجب أن يكون فعلا ، وأن عليه أن يقدم معادلا للمنتج المطلوب إذا كان لا بد لطلبه أن يؤول إلى انتاج جديد . أن الاقتصاديين يشيرون كذلك إلى تلاحم الاستهلاك والانتاج وإلى الهوية المطلقة للعرض والطلب حين يريدون أن يثبتوا أن فرط الانتاج لا يوجد مطلقا ؛ بيد أنهم لا يقدمون مطلقا أقوالا على هذا القدر من السخف وفي كلمات على هذا القدر من الخرافة كما يفعل الهر غرون . وعلى أية حال ، فنلك هي الحجة التي استخدمها في جميع الأزمان الأرستقراطية والاكليروس وأصحاب الدخل ، النح ، كي يثبتوا انتاجيتهم الخاصة . فضلا عن ذلك ، فإن الهر غرون ينسى أن الخبز الذي يتم انتاجه اليوم بواسطة الطواحين البخارية كان ينتج في وقت سابق بواسطة الطواحين الهوائية والطواحين المائية ، وفي وقت أبكر أيضا بواسطة الطواحين اليدوية ؛ وأنه لينسى أن هذه الطرق المختلفة للانتاج مستقلة كل الاستقلال عن استهلاك الخبز بكل معنى الكلمة ، وأن عملا آخر يتدخل في الامر اذن ، ألا وهو التطور التاريخي للعملية الانتاجية الذي من المؤكد أن الهر غرون - « هذا المنتج الهائل » - لا يفكر فيه مطلقا . انه لا يملك

ادنى فكرة غامضة عن حقيقة ان هذه المراحل المختلفة من تطور الانتاج تتضمن علاقات مختلفة للانسان بالانتاج والاستهلاك ، تناقضات مختلفة لكليهما ؛ انه لا يخطر في باله انه لا بد للمراءى كي يفهم هذه التناقضات ، ان يأخذ بعين الاعتبار نمط الانتاج الخاص بكل عصر الى جانب النظام الاجتماعي الذي هو اساس 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 أكثر الاقتصاديين المغمورين في الابدال ، فان مثاله عن الكتاب يبين ان هؤلاء الاقتصاديين أكثر «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 وبذلك يمارس تأثيرا نافعا على الانتاج عامة . وحين يسقط الهر غرون الحلقة الجامعة التي هي الدفع نقدا ، جاعلا من هذا الدفع أمرا نافلا او غائبا النظر عنه بكل بساطة ، في حين ان هذه الحلقة وحدها تمنح الطلب طابعه **الفعل** ، 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 يعوضهم عن جميع تكاليف الانتاج التي تكبدوها ، ولقد بينا بما فيه الكفاية ، وفي الصفحات السابقة ، البراعة التي ينتج بها الهر غرون كبا جديدة من الكتب القديمة بمجرد مطالعته ايها ، وبذلك ينال امتنان العالم التجاري بأسره من جراء فعالياته بوصفه منتجا لورق جديد وحرف جديد وجبر طباعي جديد وادوات 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 الشعار الذي انتقاه .

الامم يعود نشاطه بكامله ؟ ان الهر غرون يلتجئ ، كيما يثبت البديهة التي تنادي بها الاشتراكية الحقيقية عن وحدة الانتاج والاستهلاك ، الى اكثر البيانات الاقتصادية ابتداءا بخصوص المرض والطلب ؛ وفيما عدا ذلك ، فانه يكيّف هذه البيانات مع غرضه بمجرد اسقاط الحلقات الجامعة التي لا غنى عنها ، وبذلك يحولها الى اوهام خالصة . وبالتالي فان جوهر هذه الامور جميعا امثلة وهمية وجاهلة للشرط القائمة .

وفي استنتاجه الاشتراكي النزعة بتلعم بطريقة مميزة بالعبارات التي تعلمها من سابقه الامان . ان الانتاج والاستهلاك منفصلان لان عالما فاسدا قد شعرهما . وكيف فعل هذا العالم الفاسد ذلك ؟ لقد حشر **مفهومهما** فيما بينهما . وحين فعل ذلك مزق **وحدة الانسان** . ولما لم يكتف بذلك ، فقد مزق وحدة المجتمع ، أي مزق نفسه أيضا . ولقد وقعت هذه المأساة عام ١٨٤٥ .

ان الاشتراكيين الحقيقيين قد فهموا في الاصل من وحدة الانتاج والاستهلاك ان
 الفعالية يجب ان تنطوي هي نفسها على التنمية (وتلك فكرة وهمية خالصة طبعا
 بالنسبة اليهم). لكن الهر غرون يعطي هذه الوحدة معنى اكثر دقة : ان «الاستهلاك
 والانتاج ، من وجهة النظر الاقتصادية ، يجب ان يتطابقا » (ص : ١٦٦) ؛ 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
 فوريه انه يريد ان يعكس هذه الوحدة بفرض الانتاج . وينسى الهر غرون ان فرط
 الانتاج لم يسبب الازمات الا من خلال تأثيره في القيمة التبادلية للمنتجات وان القيمة
 التبادلية لم تختلف عند فوريه فحسب ، بل في افضل عوالم الهر غرون ايضا . ان
 كل ما يستطيع المرء ان يقوله عن هذا اللغو البورجوازي الصغير هو انه جذير تماما
 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 حصلوا على المساواة الحقيقية
 في الانتاج . » (ص : ٤٢٣)

ان التبشير بذلك أمر سهل ؛ وكانت الخطيئة بكل بساطة حتى الان ان

« المستهلكين لم يتم تثقيفهم وتكوينهم بحيث يستهلكون جميعا
 بطريقة انسانية . » (ص : ٤٣٢)

« ان الرأي بأن الاستهلاك ينظم الانتاج ، وليس العكس ، بشكل
 موت كل نظرية اقتصادية حتى الوقت الراهن . » (المصدر نفسه). « ان
 التضامن الحقيقي للجنس البشري يجعل من البديهية القائلة ان استهلاك
 كل واحد لا يمكن ان يترك بمعزل عن استهلاك الجميع حقيقة مقررّة »
 (المصدر نفسه) .

ضمن نظام المزاومة ، لا يترك استهلاك كل واحد بمعزل عن استهلاك الجميع ،
 تلك حقيقة اكثر او اقل ثبوتا ، الامر الذي ينطبق ايضا 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 يجهل كل
 شيء عن شروط الانتاج والاستهلاك الفعلية فانه يلجئ الى الماهية الانسانية ،
 الموئل الاخير للاشتراكيين الحقيقيين . وان هذا السبب نفسه هو الذي يحمله بكل

هناد على الانطلاق من الاستهلاك بدلا من الانتاج . فالذا انطلقنا من الانتاج وجب علينا
لكن نهتم بشروط الانتاج الفعلية وبفعالية البشر الانتاجية . لكن اذا انطلقنا من
الاستهلاك ، فانه يمكن بكل بساطة الاكتفاء بالناداة بان الاستهلاك ليس « انسانيا »
في الوقت الحاضر ، وبالمطالبة « بالاستهلاك الانساني » ، وبالتعليم الذي يتيح الاستهلاك
الحقيقي ، وبصيح اخرى من نفس النمط ، دون النظر مطلقا الى الشروط الحياتية
الفعلية للبشر او فعاليتهم .

ويجب ان نذكر في الختام ان اولئك الاقتصاديين الذين اتخفوا الاستهلاك منطلقا
لهم هم بالضبط الذين تبين انهم كانوا رجعيين وانهم تجاهلوا العنصر الثوري في
المزاحمة والصناعة الكبرى .

« بابا كيميه ، هذا الفكر المحدود »

والهر غرون

يختم الهر غرون استطراده عن ريبو ومدرسة فوريه بالكلمات التالية :

« اريد ان اجعل منظمي العمل واعين لمهيتهم ، اريد ان ابين لهم
تفريخيا من ينحلرون .. هؤلاء الكائنات الهجنة الذين لم يستطعوا
من انفسهم ادنى فكرة . ولعلني اجد في وقت لاحق مكانا كي اجعل من
الهر ريبو مثالا ، وليس الهر ريبو وحده ، بل الهر ساي ايضا . وفي
الحقيقة ان الاول ليس بهذا القدر من الرداءة ، فهو مجرد ابله ؛ اما
الاخر فاكتر من ابله ، فهو علامة .

« واذن » ... (ص : ٢٦٠) .

ان الموقف الصرامي الذي يتخذه الهر غرون ، وتهديداته ضد ريبو ، وازدراءه
للتوسع في العلم ، ووعوده الطنانة ، هذه جميعا دلائل اكيدة على ان شيئا مثقلا
بالاحتمالات ينتفض في داخله . وبما اننا « واعون لمهيتهم » كل الوعي ، فاننا نستدل
من هذه الاعراض ان الهر غرون على اهبة ان ينفذ ضربة انتحالية هائلة جدا . وبالنسبة
الى اي امرىء اختبر تكتيكه ، فانه ليس في تبجحه ذرة من براءة ؛ اننا نعرف ان ذلك
موضوع حساب مأكرو تماما .

يتلو ذلك فصل يحمل هذا العنوان :

« تنظيم العمل ! »

« اين نشأت هذه الفكرة ؟ - في فرنسا - لكن كيف ؟ » .

وانه ليحمل كذلك هذه اللصاقة :

« استمراض للقرن الثامن عشر »

« أين نشأ هذا » الفصل للهر غرون ؟ - « في فرنسا - لكن كيف ؟ » سوف يعلم القارئ ذلك دونما تأخير . ويجب ألا ينسى أن الهر غرون يريد أن يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم بواسطة عرض تاريخي بالأسلوب 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 الإمبراطري لبعض المتطفلات من كاييه وجمعها إلى بعضها بعضا قد كلف كاييه برسالة جديدة : أن يزور « بالظفية » الفرنسية التاريخ الألماني للهر غرون عن التطور الاشتراكي في القرن الثامن عشر .

كيف انصرف إلى مهمته ؟ أنه يقرأ « بصورة منتجة » .

أن الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من كتاب كاييه رحلة إلى إيكوليا يتضمنان مجموعة متنوعة من آراء المراجع القديمة والحديثة في مصلحة الشيوعية . وهو لا يزعم في حال من الأحوال أنه يرسم حركة تاريخية . أن البورجوازيين الفرنسيين ينظرون إلى الشيوعي على أنه شخص مشكوك فيه . ويقول كاييه : حسنا ، في هذه الحال سوف أقدم اليكم ، في مصلحة زبونني ، شهادات أناس يتمتعون بأعظم الاحترام ومن جميع العصور ؛ ويتصرف كاييه مثل المحامي على وجه الدقة ، بحيث أن الإثبات 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 التفلات ، أو الثروة ، أو الشرور الاجتماعية ، فإن كاييه يطبق عليها ، ويتوسل إليه أن يكررها ، ويجعل منها دستور إيمان الرجل ، ويطيعها ، ويصفق لها ، ويصيح في شيء من السخرية في وجه أصحابه البورجوازيين الناقمين : « اسمعوا ما قاله ! أفلم يكن شيوعيا ؟ » ولا بغلت أحد منه ، لا مونتسكيو ، ولا ساييس ، ولا لامارتين ، ولا حتى غيزو - جميعهم شيوعيون بالرغم منهم . هذا صاحب الشيوعي وقد وجدته جاهزا تماما ! (1) .

أن الهر غرون في مزاج منتج : أنه يقرأ المتطفلات التي جمعها كاييه ، والتي

(1) Voilà mon communiste tout trouvé ! ، بالنسبة في النص الأصلي .

تمثل القرن الثامن عشر ؛ وهو لا يشك لحظة واحدة في صوابها الجوهرى جميعا ؛
وانه ليرتجل لفائدة القارئ رابطة صوفية بين الكتاب اللذين وردت أسماؤهم
مصادفة في إحدى صفحات كايه ، ويصب على الكل الحثالة التي حصل عليها من
اسطبلات آداب ألمانيا الفتاة ، ومن ثم يعطيه العنوان الذي رآناه أعلاه .

« واذن ! » :

كايه :

يقدم كايه مقتطفاته بالكلمات
التالية :

« انكم تزعمون ، ياخصوم
الملكية الجماعية ، أنه لا يؤيدها
الا بعض الآراء التي لا تملك رسيدا
ولا وزنا ؛ حسنا ، سوف أسال في
حضوركم التاريخ وجميع الفلاسفة:
اسمعوا ! لن اتوقف لاتحدث اليكم
عن شعوب قديمة عديدة كانت
تمارس أو مارست جماعية الخيرات،
ولن اتوقف كذلك عند العبرانيين ..
ولا عند الكهنة المصريين ، ولا عند
مينوس .. وليكورغوس ،
وفيثاغورس .. ولن اتحدث اليكم
أيضا عن كونفوشيوس أو زرادشت ،
اللذين ناديا ، أحدهما في الصين
والآخر في إيران ، بهذا المبدأ . » (١)
(رحلة إلى أيكفريا ، الطبعة الثانية ،
ص : ٢٧٠) .

الهر غرون :

يقدم الهر غرون استعراضه
بالكلمات التالية :

« ان الفكرة الاجتماعية لم تسقط
من السماء ، فهي عضوية ، أي انها
نشأت في سياق تطور لتريجي . ولا
استطيع أن أكتب هنا تاريخها
الكامل . لا أستطيع أن أبدأ بالهنود
والصينيين ، وأمر ببلاد الفرس ،
ومصر ، وبهودا . لا أستطيع أن
أسال الاغريق والرومان عن وعيهم
الاجتماعي ، ولا أستطيع أن أسجل
شهادة المسيحية ، والافلاطونية
الجديدة ، وآباء الكنيسة . ولا
أستطيع أن أصفي الى ما لدى
العصور الوسطى والعرب من أقوال،
كما اني لا أستطيع أن أدرس الإصلاح
والفلسفة خلال مرحلة يقظتها ،
وهكذا حتى القرن الثامن عشر . »
(ص : ٢٦١)

بمد المقاطع المقدمة أعلاه ، يستقصي كايه التاريخ الاغريقي والروماني ،
ويتناول شهادة المسيحية ، والافلاطونية الجديدة ، وآباء الكنيسة ، والعصور
الوسطى ، والإصلاح ، والفلسفة خلال مرحلة يقظتها . راجع كايه ، ص : ٢٧١ ،
٢٨٢ . وان الهر غرون يترك لآخرين « أكثر صبرا منه » أن ينسخوا هذه الصفحات

(١) بالفرنسية في النص الأصلي ، وكذلك جميع الاقتطفات من كايه الواردة في هذا الفصل .

الاحدى عشرة ، « بشرط ان تكون حلقنتهم قد تركت لهم الانسية الضرورية من أجل القيام بذلك » (يعني نسخ تلك الصفحات) (غرون ، ص : ٢٦١) . ان وهي **العرب** الاجتماعي وحده يخص **الهر غرون** . واننا ننتظر بلهفسة الكشوف التي سيقدما الى العالم بهذا الشأن . « يجب ان اقتصر على القرن الثامن عشر . » فلتبج **الهر غرون** في القرن الثامن عشر ، مشيرين فقط الى ان غرون يؤكد على **نفس الكلمات** تقريبا التي يؤكد كاييه عليها .

الهر غرون :

كاييه :

« ان لوك ، مؤسس الحسية ، يقول : ذلك الذي يتجاوز ممتلكاته حاجاته يطفر من فوق حدود العقل والمعدالة البدئية ويسرق ما يخص الآخرين . **ان كل فائض هو اغتصاب** ، ويجب ان يشر مشهد الموز الندامة في نفس الثري . انتم ايها الفاسدون ، الذين تتقلبون في الترف واللذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك **حقوق الانسان** بصورة حقيقية . ان الفش وسوء النية والخجل قد أنتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل **شؤم الجنس البشري** بتكديسه جميع الشرور ، من جهة واحدة مع الثروة ، ومن جهة أخرى مع الفقر المدقع . ولذا لا بد للفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد **المبتكرات الاكثر شؤما** **المصنعة البشرية** . » (ص : ٢٦٦)

« لكن هذا لوك ، فاصفوا اليه يعنف في كتابه الرائع **الحكم المني** : « ذلك الذي يملك ما يتجاوز حاجاته يطفر من فوق حدود العقل والمعدالة البدئية ويستولي على ما يخص الآخرين . **ان كل فائض هو اغتصاب** ، ولا بد ان يشر مشهد الموز الندم في نفس الثري . ايها الفاسدون ، انتم الذين تتقلبون في الثروات واللذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك **حقوق الانسان** بصورة حقيقية . » اصفوا اليه يعنف ايضا : « ان الفش ، وسوء النية ، والخجل ، قد أنتجت ذلك **التفاوت في الثروات** الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه من جهة واحدة جميع الشرور مع الثروة ومن جهة أخرى الام مع **البؤس** » (وهو ما يترجمه **الهر غرون** بحيث يجعل منه لفوا) . « لذا يجب على الفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد **المبتكرات الاكثر شؤما** **للمصناعة البشرية** . » (ص : ٢٦١) .

ويستنتج الهر غرون من هذه القنطقات من كاييه أن لوك كان « علوا للنظام النقدي » (ص : ٢٦٤) و « خصما صريحا جدا للمال وكل ملكية تتجاوز حدود الحاجة » (ص : ٢٦٦) . ومن سوء الحظ أن لوك كان أحد أولئك المدافعين الطميين عن النظام النقدي ، ومن أكثر النصارى حزما لجهد المشردين المعدمين ، وأحد عملاء الاقتصاد السياسي الحديث .

الهر غرون :

كاييه :

« اصنوا الى البارون بالهنمورف ، استاذ الحق الطبيعي في ألمانيا ومستشار الدولة في ستوكهولم وبرلين ، الذي يدحض في حقوقه الطبيعية والعامة مذهب هوبس وغروسيموس عن الملكية المطلقة ، والذي ينادي بالمساواة الطبيعية ، والاخاء ، والجماعية البدئية لخيرات ، والذي يعترف بأن الملكية مؤسسة بشرية ، وأنها تنتج عن اقتسام مقبول به يستهدف أن يضمن لكل فرد ، وبصورة خاصة للشغل ، حيازة دائمة ، شائعة أو خاصة ، وبالتالي أن تفاوت الثروة الحالي هو ظلم لا يستتبع الظالم الأخرى » (وهو ما ترجمه الهر غرون بصورة سخيفة) « إلا من جراء وفاحة الأغنياء وجبن الفقراء . وان بوسويه ، أسقف مو ، ومعلم ولي عهد فرنسا ، بوسويه الشهير ، في كتابه « السلسلة المشتقة من الكتاب المقدس » ، المحرر من أجل تثقيف ولي العهد ، لا يعترف كذلك أن الأرض وجميع الخيرات سوف تكون ، لولا الحكومات ، مشاعة بين البشر مثلها كمثل الهواء والنور .

« ان بوسويه ، أسقف مو ، يقول في كتابه السلسلة المشتقة من الكتاب المقدس : « بدون حكومات » (« بدون سياسة » - إضافة سخيفة من قبل الهر غرون) « سوف تكون الأرض مع جميع خيراتها الملكية المشاعة للبشر ، مثلها مثل الهواء والنور تماما ؛ وحسب القانون البدئي للطبيعة ، فإن أي إنسان لا يملك حقا خصوصيا في أي شيء .

ان جميع الأشياء تخص جميع البشر ؛ والملكية الخاصة إنما نشأت عن الحكم للفني . » ان كاهناني القرن السابع عشر قد كان يملك النزاهة ليقول مثل هذه الأشياء ويعبر عن مثل هذه الآراء : وان بالهنمورف الألماني غير المعروف « (أي غير المعروف من الهر غرون) « إلا من خلال إحدى قصائد شيللر الهجائية ، قد كان من الرأي التالي : ان التفاوت الحالي في الثروات ظلم

يمكن ان يستنتج جميع المظالم
الآخري من جراء **ولادة الفني**
وجين الفير . « (ص : ٢٧٠) .
ويضيف الهر غرون : « ولن
نستطرد ؛ فلتبق في فرنسا . »
ووفقا لحق الطبيعة البدني لا يترك
اي امرئ اي حق خصوصي على
اي شيء كان : **فكل شيء للجميع** ،
وان الملكية لتتسا عن الحكم المدني . »
(ص : ٤٨٦)

ان ما يسجيه الهر غرون انحرافا عن فرنسا ، استطرادا ، هو كاييه الذي
يستشهد برجل الماني . بل ان غرون يتهاج الاسم الالمانى بالطريقة الفرنسية
المفلوطة . وفيما هذا ان ترجمته خاطئة احيانا وانه يتجاوز بعض المقاطع ، فانه
يدهشنا بما يأتي به من لسات . فكاييه يتحدث أولا عن بافندورف ومن ثم عن
يوسويه ؛ اما الهر غرون فيحدث أولا عن يوسويه ومن ثم عن بافندورف . ويتحدث
كاييه عن يوسويه 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 احدى قصائد شيللر الهجائية . وانه ليعرفه الآن
ايضا من احد مقتطفات كاييه ؛ ومن الواضح ان كاييه ، هذا الفرنسي المحدود ، لم
يتعمق أكثر من الهر غرون في دراسة مواطنيه فحسب ، بل في دراسة الالان
ايضا .

يقول كاييه : « اتعجل 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) .
فانونا بين مقتطفات كل منهما من مونتسكيو ومابلي وروسو 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 . »

يستشهد الهر غرون بروسو : كاييه :

« 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 تمود بالفائدة
اصوا الآن الى روسو ، مؤلف
الكتاب الخالد « **العقد
الاجتماعي** » ... اسمعوا : ان
البشر متساوون في الحقوق . ولقد
جعلت الطبيعة جميع الخيرات
مشاعة ... وفي حالة الاقتسام ،

يصبح نصيب كل واحد ملكيته .
وفي جميع الحالات ، فان المجتمع
هو على الدوام المالك الوحيد لجميع
الخيرات (وهو ايضا 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 . »

« اصنفوا ، اصنفوا ايضا الى
روسو في كتابه الاقتصاد السياسي :
« لقد وقع الشر الاعظم مسبقا حين
يكون هناك فقراء يجب الدفاع
عنهم واغنياء يجب كبهم » ، الخ ،
الخ ، (ص : ٤٨٩ ، ٤٩٠) .

على البشر الا اذا كانوا يملكون
جميعا شيئا ما ولا يملك اي منهم
قدرا كبيرا . » وحسب الهر غرون ،
فان روسو يصبح « مشوشا
وعظيم التردد عندما يتوجب عليه
ان يجيب عن السؤال : ما هو
التحول الذي تتعرض له الملكية
البدئية حين يدخل الانسان البدائي
المجتمع ؟ » يجب ان يجيب : لقد
جملت الطبيعة جميع الخيرات
مشاعة ... (وينتهي المقطع بهذه
الكلمات) : « اذا حدث اقتسام ،
فان نصيب كل واحد يصبح
ملكته . » (ص : ٢٨٤ ، ٢٨٥)

ان الهر غرون يقوم بابتكارين عبقريين : اولاً يصهر المتطفنين من المقصد
الاجتماعي والاقتصاد السياسي ، وثانياً يبدأ حيث ينتهي كاييه . وان كاييه
يسمى عنواني مؤلفي روسو اللذين يشهد بهما ، اما الهر غرون فيحذفهما .
ولعل تفسير هذا التكنيك هو ان كاييه يتحدث عن الاقتصاد السياسي لروسو
الذي لا يمكن ان يعرفه الهر غرون حتى ولا من قصيدة هجائية لشيرل . وبالرغم
من ان الهر غرون لم يجميع اسرار الموسوعة (انظر ص : ٢٦٢) ، فانه يبدو انه كان
يجهل ان الاقتصاد السياسي لروسو ليس شيئاً آخر سوى مقالة الموسوعة عن
الاقتصاد السياسي .

فلنتنقل الى تورغو : ان الهر غرون لا يكتفي هنا بمجرد نسخ المتطفلات ، بل
ينسخ فعليا اللوحة التي يقدمها كاييه من تورغو .

كاييه :

الهر غرون :

« ومع ذلك ، بينما يظن 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

الشعب يغمره ببركاته ، وبينما الفلاسفة يكلون للإعجاب، وبينما فولتير يريد قبل ان يموت ان يقبل اليد التي وقعت كل هذه التحسينات الشعبية ، كانت الاستقرائية تتأمر ، بل تنظم مجاعة كبيرة واضطرابات كي تقضي عليه ، وقد نابت على مؤامراتها واقتراءاتها طويلا حتى تمكنت من اثارة صالونات باريس ضد المصلح والقضاء على لويس السادس عشر نفسه باجباره على فصل الوزير الغاضل الذي كان سيتقذه . « (ص: ٤٩٧) » . « لتعد الى تورغو ، البارون ووزير لويس السادس عشر خلال السنة الاولى من حكمه ، الذي يريد ان يصلح المساءى، والذي حقق عددا كبيرا من الاصلاحات ، والذي يريد ان ينشئ لغة جديدة ، والذي كان يعمل بنفسه من اجل اختراع مطبعة منزلية في سبيل ضمان حرية الصحافة . » (ص : ٤٥٥) .

النظام القديم الذي يوشك على الانهيار في جميع جوانبه . جهد ضائع . ان الاستقرائية قد احدثت مجاعة مصطنعة ، ونظمت العصيانات ، واقترت عليه حتى ان لويس السادس عشر الطيب القلب اقال وزيره . ولم تشأ الاستقرائية ان تصني الى النصائح، فلم يكن لها بد من التعرض للاكراه . ان التطور الانساني ينتقم دائما بصورة رهيبة لاولئك الملائكة الصالحين الذين يطلقون اندارا عاجلا و اخيرا 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 الآخرين ، قد كان يداعب فكرة اختراع مطبعة منزلية اذا كان لا بد من ضمان حرية تامة للصحافة » (ص : ٢٨٩ - ٢٢٦) .

ان كايه يدعو تورغو بارونا ووزيرا ، والهر غرون ينسخ ذلك عنه، لكنه على سبيل التفوق على كايه يحول الابن الاصفر لمعدة تجار باريس الى « احد المسادة الانطاعيين الاقدم » (١) . ويخطئ كايه حين ينسب المجاعة وعصيان عام ١٧٧٥ الى مؤامرات الاستقرائية . فنحن نموزنا المعلومات عن هوبة اولئك الذين كانوا اول من تحدوا عن المجاعة وكانوا مسؤولين عن الحركات التي اعقبت ذلك . ومهما يكن من امر ، فقد كان للمجالس النيابية والمشتقات الشعبية شأن بها اعظم من شأن الاستقرائية . وانه مما يناسب الهر غرون كليا ان ينسخ هذه الخطيئة التي وقع بها « البابا كايه ، هذا الفكر المحدود » . انه يؤمن به كما يؤمن

(١) كتب غرون *letzten* ، « أحد الآخرين » وليس *ältesten* « الاقدم » .

بالانجيل . وانه ليحسب تورغو ، استنادا الى سلطة كاييه ، بين الشيوعيين ، تورغو الذي هو أحد قادة المفرسة الفيزيوقراطية ، والنصر الاشد حملا للمزاحمة الحرة ، والمدافع عن الربا ، ومعلم آدم سميت . ولقد كان تورغو رجلا عظيما لانه كان يتجاوب مع متطلبات العصر الذي عاش فيه لا مع اوهام الهرغرون التي بينا من قبل كيف نشأت .

فلنتنقل الآن الى رجال الثورة الفرنسية . ان كاييه يسبب ارتباكاً عظيماً لخصمه البورجوازي حين يعد سينيس بين رواد الشيوعية لان هذا الاخير كان يعترف بالمساواة في الحقوق وكان يخضع الملكية لتكريس العولة (كاييه : ص ٤٩٩ - ٥٠٢) . ان الهرغرون ، « القمطر 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 « الحداثة » . ويستطرد كاييه : « اصفا الى ميرابو الشهير ! » (ص : ٥٠٤) . ويقسول الهرغرون : « اصفا الى ميرابو ! » (ص : ٣٩٢) ويستشهد ببعض المقاطع التي يشدد كاييه عليها ، والتي يؤيد ميرابو فيها الانقسام التسلوي للارث بين الاخوة والاخوات ، ويهتف الهرغرون : « تلك هي الشيوعية من أجل العائلة ! » (ص : ٢٩٢) . وعلى هذا المبدأ يستطيع الهرغرون ان يستعرض جميع المؤسسات البورجوازية بدون استثناء ، مصادفا في كل منها اثارا للشيوعية ، بحيث يمكن ان يقال منها ، اذا ما اخلت بمجموعها ، انها تمثل الشيوعية الكاملة . وانه ليستطيع ان يعهد ملونة نابليون **ملونة الملكية الجماعية** ! وانه ليستطيع ان يكشف المستعمرات الشيوعية في الواخير ، والتكنات ، والسجون .

فلنتختم هذه المنتقطات المضجرة **بكوندورسيه** . ان مقارنة بين الكتابين سوف تبين للقارئ بكل وضوح طريقة الهرغرون الذي يحذف مقاطع هنا ، ويصهر بينها هناك ، ويستشهد بمناوين هنا ، ويحذفها هناك ، ويتخلى عن المعطيات التاريخية ، لكنه يقتني كاييه خطوة خطوة ، حتى حين لا يحترم هذا الاخير التقويم الزمني . ولا ينتهي آخر الامر الى اكثر من تقويم ملخص لكاييه ومموه بصورة رديئة ووجلة .

كاييه :

الهرغرون :

« اصفا الى كوندورسيه يؤكد في جوابه الى اكاديمية برلين » ... (يعقب ذلك مقطع طويل عن كاييه ينتهي كما يلي :) « وهكذا فان

« ان كوندورسيه هو الجبروندي الراديكالي . انه يعترف باجحاف توزيع الملكية ، ويعلم الشعب الغني .. فاذا كان الشعب سارقا

مبدئيا حتى درجة ما ، فان الذنب في ذلك يقع ، في رأيه ، على كاهل المؤسسات نفسها .

« في صحيفته التعليم الاجتماعي ... يتسامح حتى مع الراسخين الكبار .

« لقد اقترح كوندورسيه على المجلس التشريعي أن يقسم المائة مليون التي كان يملكها الامراء الثلاثة الذين هاجروا الى ١٠٠٠٠٠ حصة ... ولقد نظم التعليم وانشاء الاغائة 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 . » (يغير الهر غرون تقرير اللجنة عن مشروع كوندورسيه الى تقرير قدمه كوندورسيه نفسه) (غرون ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤) .

السبب في أن الشعب على الاغلب سارق مبدئيا حتى درجة ما هو أن المؤسسات رديئة . »

« اصفوا اليه في صحيفته التعليم الاجتماعي ... انه يتسامح حتى مع الراسخين الكبار » ، الخ .

« اسمعوا أحد الزعماء الجيرونديين ، الفيلسوف كوندورسيه ، في السادس من تموز ١٧٩٢ على منبر المجلس التشريعي : « ارسعوا ان تباع في الحال املاك الامراء الفرنسيين الثلاثة » (لويس الثامن عشر وشارل العاشر وامير كونديه - ان الهر غرون يحذف هذا الايضاح) . « .. انها تساوي حوالي مائة مليون ، وتستعوضون عن ثلاثة امراء بمائة الف مواطن ... نظموا التعليم ومؤسسات الاغائة 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 وسائل تلبية حاجاتهم الخاصة ... ذلك يجب أن يكون الهدف الاول لتعليم وطني ، ومن وجهة النظر هذه فهو بالنسبة الى السلطة السياسية واجب عادل . » (ص : ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

بهذا الانتحال الوقح لكاتبه يسمى الهر غرون ، الذي يستخدم الطريقة التاريخية ، لان يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم ، والاكثر من ذلك

انه ينطلق وفقا لهذا المبدأ : فرق تسد . وانه لا يتردد في أن يحشر بين مقتطفاته حكمه الأخير على الأشخاص 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 موريلي الذي جعله فيلفارديلي الزبي الشائع في باريس في لحظة مناسبة جدا للهر غرون ، والذي كانت اهم الفقرات من مؤلفه قد ترجمت في **فورفلوتس** (٢٧٢) الباريسية قبل وقت طويل من ترجمة الهر غرون لها . وهذه امثلة قليلة بارزة عن طريقة الهر غرون المستهتر في الترجمة .

موريلي :

« المصلحة تفسد القلوب وتنشر المرارة على اعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة يكرهها الأزواج عندما حين يكرهون انفسهم . »

الهر غرون :

« المصلحة تفسد القلوب وتنشر المرارة على اعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة يكرهها المتزوجون عندما ويكرهون انفسهم فصلا عن ذلك . » (ص : ٢٧٤)

هرء مطلق .

موريلي :

« ان نفسنا ... تصاب بمطش قاس جدا بحيث تقص في سبيل اروائه . »

الهر غرون :

« ان نفسنا تصاب بمطش قاس جدا حتى انها تختنق كىما ترويه »
(المصغر نفسه) .

هرء مطلق مرة اخرى .

موريلي :

« اولئك الذين يزعمون تنظيم العادات واملاء القوانين » ، الخ .

الهر غرون :

« أولئك الذين يدعون أنهم أناس ينظمون العادات ويملون القوانين » ،
الخ . (ص : ٢٧٥) .

ان الهر غرون يرتكب هذه الاخطاء الثلاثة في سياق أربعة عشر سطرا في
ترجمته لفقرة واحدة من موريلي . وان في عرضه لموريلي عدة انتحالات أيضا من
فيلفارديلي .

ويستطيع الهر غرون ان يلخص كل معرفته بالقرن الثامن عشر والثورة في
الاسطر التالية :

« الحبة والروبية والتوحيدية عصفت جميعا بالعالم القديم . وتهاوى
العالم القديم . وحين بني عالم جديد ، كانت الروبية مننصرة في
الجمعية التأسيسية ، والتوحيدية في مجلس النواب ، بينما الحبة
الخالصة قطع رأسها أو أسكتت . » (ص : ٢٦٢)

وكما نرى ، فان الحيلة الفلسفية القائمة على التخلص من التاريخ ببعض
القولات العقائدية تصادف هنا من جديد عند الهر غرون في أدنى مستوى ، في
شكلها الأشد ابتذالا ، وقد أرجعت الى إبعاد العبارة الجوفاء التي تنقص مظهر
الادب ، والتي دورها الوحيد ان توفر الزخرفة لانتحاله . انقلوا الى الفلاسفة ! (١).

لن نتوقف عند ما يقوله الهر غرون عن الشيوعية . ان مذكراته التاريخية
منقولة عن كراسات كاييه ، وكتاب **الرحلة الى ايكاريا** يغلر من وجهة النظر التي
أصبحت من الآن فصاعدا تقليدية بالنسبة للاشتراكية الحقيقية (راجع كتاب **الواطن
والحوليات الرينائية**) (٢٧٢) . ويدين الهر غرون معرفته بالاوضاع القائمة في فرنسا
وانكثرا على حد سواء حين يسمي كاييه « اوكونيل الشيوعي الفرنسي » (ص :
٢٨٢) ، ومن ثم يقول :

« انه سيكون قميئا بتعليقي على المشقة لو كان يملك القدرة على ذلك

(١) Avis aux philosophes ! ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وكان يعرف ما يجول في خاطري وما أكتبه عنه . ان هؤلاء المحرضين
خطرون بالنسبة الى رجال مثلنا ، لانهم محذونون » (ص : ٢٨٢) .

برودون

« لقد اثبت الهر شتاين بلاهته بطريقة غير مشكوك فيها حين عالج
برودون باستخفاف . » (راجع الاوراق الاحدى والعشرون ، ص :
١٨٤) . « ومن المؤكد ان المرء محتاج الى ما هو اكثر من الهر الهيفلي
القديم كي يتتبع هذا المنطق المجسد . » (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 يحتل ويهتف اخرا :

« ولا حاجة بنا ان نضيف شيئا الى هذا النقد للملكية الذي يشكل
التصفية التالية لها ! ولا نوي ان نكتب هنا نقدا جديدا يلقي بدوره
مساواة 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 يحلول الهر غرون ، وهو ينهرب من ضرورة الاستقصاء الوثيق لحجج
برودون عن الاقتصاد السياسي ، ان يتجاوزها بطريقته الخاصة . ان براهين برودون
مفلوطة برمتها ؛ ومهما يكن من امر ، فان ذلك سوف يتضح للهر غرون حالما يقدم
له آخرون البرهان عليه .

ان التعليقات الواردة في المقالة المقسمة عن برودون - وبصورة خاصة حقيقة
ان برودون ينتقد الاقتصاد السياسي من موقف رجل الاقتصاد السياسي ،
والقانون من مونغ الفقيه - بنسخها 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 **الادغام** التي ينطوي عليها الفقه والاقتصاديون
بممارستهم ؛ وانه يستعيز من ذلك بمجموعة من [المبارات] الجوفاء الخالية من
اي معنى على الاطلاق .

ان العنصر الاعم في كتاب برودون في خلق النظام في الانسانية هي جدليته التسلسلية ، محاولة انشاء منهج في الفكر يستعاض فيه بعملية التفكير نفسها من الافكار المأخوذة على انها وحدات مستقلة . ان برودون يبحث ، من وجهة النظر الفرنسية ، عن نظام جدلي كذلك الذي زودنا به هيجل فعلا . وبالتالي فان لمة قرابة فعلية بهيجل هنا ، لا مجرد التشابه الوهمي الخالص . وبالتالي فقد كان من اليسر القيام هنا بنقد جدلية برودون لو انه تحقق بعض النجاح في نقد الجدلية الهيجلية . 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 . وببذل الهر غرون محاولة مضحكة كي يتهرب من القضية التي من واجبه حلها ، ففي الوقت الذي كان يتوجب عليه ان يلقي فيه الى الميدان بمذمبته الالمانية الثقيلة ، ينسحب بحركة غير لائقة . انه يبدأ بأن يملا صفحات عديدة بمقاطع مترجمة ، ومن ثم يعلن لبرودون ، بمحاولات ادبية متبجحة لكسب الود (١) ، ان جدليته المتسلسلة انما هي خريصة له كي يلعب دور العالم . وفي الحقيقة انه يحاول تمزيته كما يلي :

« آه ، يا صديقي العزيز ، لا تنسق مع الاوهام بخصوص كونك رجلا عالما » او (مطما خصوصا) . « لم يكن لنا بد ان ننسى كل ما حاول معلمونا في المدرسة وكدشنا في الجامعة » (باستثناء شتاين وريبو وكايبه) « ان يعلمونا اياه بقدر كبير من العناء وبقدر كبير من الاشتمزاز المتبادل فيما بيننا . » (ص : [٥٧])

ان البرهان على ان الهر غرون لا يتلصق 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 يطل العثرون من كانون الثاني حتى يكون قد انهى ليس دراساته فحسب ، بل يكون قد اختتم كذلك [عرض] انطباعه العام عن المجري الضروري والتام الذي اتخذته الاشياء . »

(١) *captatio benevolentiae* ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهي ذلك القطع من المراسلة الذي كان الخطيب اللاتيني يحاول فيه ان يستجلب ود القضاة بواسطة التملق .

«الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين»

أوبني الاشتراكية الحقيقية

«العالم الجديد»

أو

«ملوك 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 أعماقه . وكان لا بد أن يبرز هذا الرجل ، في ملء هذه الاختلاجات من الشكوك والآمال اللاهية ، كان لا بد أن يخرج من عزلة الروح ، حاملا حل اللغز ، الذي نطوقنا رموزه الحية جميعا . ان هذا الانسان ، الذي كان عصرنا ينتظره ، هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين » .

ان أوغست بيكر ، كاتب هذه الاسطر ، قد انساق مع القناعة التي املأها عليه شخص بسيط الدهن جدا تحوم حول أخلاقه الشبهات (١) بأن أي لغز لم يحل بعد ، وبأن أي طاقة حيوية لم تستنفض في أي مكان — بأن الحركة الشيوعية ، التي انتشرت حتى الآن في جميع البلدان المتحضرة ، هي جوزة مدودة ، قوقعة فارغة ، بيضة على قياسي العالم باضتها دجاجة الكون الكبرى بدون تدخل أي ديك — بأن الجوزة الحقيقية وديك القن الحقيقي هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين !... .

لكن هذا الذي العمومي الكبير قد تبين انه طير مخفي عادي تغذى لفترة من الزمن على الحرفيين الالمان في سويسرا وهو لا يستطيع ان يفلت من مصيره المحتسوم .

حاشا ان نعتبر الدكتور كوهلمان من هولشتان دجلا عاديا ومحتالا ماكرا لا يؤمن هو نفسه بالفعالية الشافية لأكسره الحياتي ويقتصر على تطبيق علمه الخاص باطالة الحياة على ضمان وجود شخصه الخاص - لا ، فنحن نترك جيدا ان هذا الدكتور المهم 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 يتوحد 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 ، الفلاسفين والدينين ، والقدماء والمعاصرين ، يؤمنون بالوحشي ، بالالهام ، بالمخلصين ، بصنعة المجائب ؛ اما ما اذا كان ايمانهم يتخذ شكلا دينيا مبدئيا ام شكلا فلسفيا منقي ، 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 ، اي ما اذا كانوا رعاة يجترحون العجائب او خرافا ثاغية ؛ 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 أنفسهم على ادراك ان ارادة عصرنا وافكاره لا يمكن ان يعبر عنها الا الافراد » . فعند المثالي ليس للحركات التي تغير وجه العالم وجود الا في راس فرد مصطفى ، ومصير العالم يتوقف على ما اذا كان هذا الرأس ، الذي جمل الحكمة بأسرها ملكيته الخاصة ، قد أصيب او لم يصب بجرح قاتل بفعل بعض الاحجار الواقعية قبل ان يتوفر له الوقت من اجل انجاز وجهه . ويضيف اوغست بيكر بلهجة التحدي : « ايمن ان يكون الامر خلاف ذلك ؟ اجمعوا سائر فلاسفة المصير ولاهوبييه ، ودعوهم يتشاوروا ويقتروا ، وانظروا ما الذي ينتج عن ذلك ! »

ان جماع التطور التاريخي يرتد ، في رأي المثالي ، الى تلك الافكار المجردة من التطور التاريخي كما تشكلت في « دژوس » سائر فلاسفة العصر ولاهوتيين ، وبما انه من المحال « جمع هذه الرؤوس » جميعا وحملها على « التشاور والافتراق » ، فلا بد بالضرورة ان يكون ثمة رأس مقدس واحد يتزعم جميع هذه الرؤوس الفلسفية واللاهوتية ، ورأس الحرية هذه تمثل على المستوى التالي وحدة جميع هذه الرؤوس الحقيقية - ذلك هو المخلص (١) .

ان هذا النظام « التحفي » قديم قدم الاهرامات المصرية التي يشتركها في العديد من اوجه الشبه ، وحديث حدائث الملكية البروسية التي بعث مؤخرا في عاصمتها ، وقد استعاد شبابه . ان الدلائل المثالين يتقاسمون حتى درجة بعيدة مع الدالاي لاما الحقيقي الامر التالي : انهم ليولون ان يقتنعوا بأن العالم الذي يستمدون معيشتهم منه لا يمكن ان يوجد بدون برازهم المقدس . ولا يكاد هذا الجنون المثالي يوضع موضع المعارضة حتى تتضح طبيعته الخبيثة في الحال : تلهفه الرهباني الى السلطة ، وهوسه الديني ، ودجله ، ومراءاته التقوية ، وخداعه المداهن . ان المعجزات هي جسر الحجر الذي يقود من مملكة الفكرة الى المعارضة . وان الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين هو بالضبط هذا الجسر - انه ملهم - وكلمته السحرية لا يمكن ان تخفق في تحريك اكثر الجبال استقرارا . ولشئ ما يحمل هذا من غزاء الى تلك المخلوقات الصابرة التي لا تستطيع ان تستجمع ما يكفي من قنرة كي تنسف الجبل بالبرود المادي : ويا له من ينبوع ثقة بالنسبة الى الاعمى والحائر العاجزين عن رؤية الروابط المادية التي تجمع التظاهرات المتعددة المشتتة للحركة الثورية !

يقول اوغست بيكر : « كانت نقطة التجمع تعوزنا 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)

(١) تلاعب باللفاظ : في الالمانية Die Spitze ، الرأس ، وبالمعنى المجازي القيادة او الزعيم . اما Der Spitzkopf فمعناها رأس الحرية - لكن الكلمة صني في الوقت نفسه الخبيث او الماكر ، وهي في النص تعارض كلمة Dickkopf ، او الرأس السطح او الابله .

وان نبينا يسود ويحكم كما يحلو له في «مجتمع الأفكار» هذا .

« فلنقرب 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 المبررات
الاشد تهافتا بعد تكييفها مع اغراضه الخاصة .

وكا ان صنعة المعجزات في الطب والمعارف المجانبية يعملون على الجهل
بقوانين العالم الطبيعي ، كذلك يعتمد صنعة المعجزات على الصبغ الاجتماعي
والمعارف الاجتماعية المجانبية على الجهل بقوانين العالم الاجتماعي - وليس
الطبيب الساحر من هولشتاين من بين الاشتراكيين غير ذلك الراعي صانع المعجزات
من نيبيديرامبت .

ان الوحي الاول الذي يقدمه هذا الراعي صانع المعجزات الى رعيته هو
التالي :

« ارى امامي جماعة من المختارين الذين تقدموني والذين عملوا بالكلمة
والفعل على خلاص عصرنا ، والذين قدموا الآن ليسمعوا ما عنفني من
اقوال بخصوص افراح الجنس البشري واتراحه . »

« الكثيرون تكلموا وكتبوا من قبل باسم الجنس البشري ، لكن
ايها منهم لم يعبر بعد عن الطبيعة الحقيقية للانسان 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
النظريات الاشتراكية البالية الى تجريدات من النوع الاعمق 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 نقدم الى قرائنا نموذجاً عن
روائع اسلوبه .

« أخبرني أولا ما هو شعورك حين تفكر فيما ستؤول اليه في الآزلية ؟
« في الحقيقة ان الكثيرين يسخرون ويقولون : ما شأني والآزلية ؟
« وبفرك آخرون عيونهم ويسألون : الآزلية - ما عسى ان تكون ؟
« ما هو شعورك حين تفكر في تلك الساعة التي سيبتلك القبر فيها ؟
« واسمع أصواتا 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 يشرون
بمثل هذه الأشياء لا يستطيعون ان يخبروني ما الذي يبقى مني اذن .
أواه ، لو اني لم ار ضياء النهار قط ! ومع افتراض اني لا اموت
- ايه ، يا ابوي ، يا اخوتي ، يا اولادي ، وبا جميع الذين احبهم ،
هل اراكم قط مرة أخرى ؟ أواه ! لو اني لم اركم ابدا ! « الخ .
« وما هو شعورك ، فيما عدا ، ذلك ، اذا فكرت في اللانهاية ؟ ... »

اتك تثير عندنا الفتيان ، ابها الهر كوهلمان - ليس لانك تحملنا على التفكير في
الموت ، بل من جراء **هليمانك** عن الموت ، من جراء **اسلويك** ، من جراء **الوسائل**
البالية التي تستخدمها للتأثير في مشاعر الآخرين .

« ما هو شعورك » ، ابها القارئ العزيز ، عندما تسمع **كاهنا** بصور لرعيته
نيران الجحيم الالهية كي يخيفهم ويجعل عقولهم بالغة الترهل ، كاهنا تقتصر بلاغته
على تحريض **الفرد المسمية** لسامعيه وهو يقامر على جبن ابناء أبرشيته !

وبقدر ما يتعلق الامر **بمفسحون** « البشارة » الهزيل ، فان القسم الاول ، او
المقدمة الى « العالم الجديد » . يمكن تلخيصه بفكرة بسيطة : ان **الهر كوهلمان**
قدم من هولشتاين كي يؤسس « مملكة الروح » ، « **مملكة السموات** » 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 اليه الانفس ...

هذه الافكار العظيمة ليست على وجه الدقة افكارا اصيلة جدا للقدیس
جورج ، ولم تكن به في الحقيقة حاجة لان يجهد نفسه وباتي من هولشتاين الى
سويسرا ، ولا ان يخرج من عزلة « الروح » وينزل الى ما بين الحرفيين (١) ، ولا ان
« يكشف عن نفسه » كي يقدم هذه « الرؤيا » الى « العالم » .

ومهما يكن من امر ، فاما ان الدكتور **كوهلمان** من **هولشتاين** هو « الروح

(١) كان للدكتور كوهلمان وبكر نفوذ على بعض العمال ، وخاصة الحرفيين الالمان المقيمين في سويسرا .

القدس الذي تنوق اليه الانفس » ، فذلك فكرة تخصه على وجه الحصر - والارجح انها سوف تبقى ملكيته وحده .

ووفقا لرويا « القديس جورج الخاصة » ، فان كتابه القدس سوف يتخذ الآن الاتجاه التالي : انه يقول :

« سوف تفتح مملكة الروح ابوابها لكم في شكلها الارضي كي تمانوا مجدها وتبينوا انه ليس ثمة خلاص الا في مملكة الروح . ومن جهة اخرى ، فان وادي دموعكم سوف يتكشف لكم كي تمانوا بؤسكم وتفهموا السبب في جميع الآمكم . وعندئذ سوف ابين الطريق التي تؤدي من هذا الحاضر التemis الى المستقبل المليء بالافراح . ولهذا الغرض اتبعوني بالروح الى قمة نستطيع منها ان نتأمل بملء الحرية المنظر العريض » .

وهكذا فان النبي يمكننا بادى الامر ان نتأمل « منظره الجميل » ، ملكوته السماوي . اما نحن فلنسا نرى شيئا سوى اخراج بانس لسان سيمونية التي اسيء فهمها ، في ثياب هي تقليد ساخر للامونية مزخرف بمقاطع من الهر شتاين . وسوف نستشهد الآن بأهم الرؤى من ملكوت السموات التي تقرر المنهج النبوي بصورة حاسمة . مثال ذلك في الصفحة ٣٧ :

« ان الاختيار سوف يكون حرا ومقررا بميول كل شخص على حدة . وان الميول مقررة بمواهب المراء الطبيعية . »

« اذا كان كل امرئ في المجتمع » (يتنبأ القديس جورج) « يتبع ميله الخاص ، فان جميع قدرات المجتمع دونما استثناء سوف تزدهر ، واذا كان 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 تتناسب بصورة مطردة مع المصادر » (١) . (راجع برودون ايضا) .

ان الهر كوهلمان يختلف هنا عن الاشتراكيين والشيوعيين بمجرد سوء فهم ينبغي البحث من اسبابه في ملاحظته للاهداف الصلية ومن دون رب في انتقاره الى الدكاء ايضا . انه يخلط بين تنوع القدرات والمواهب وبين تفلوت الخيرات والتمعة الذي تحدد الملكية مداه ، وبالتالي يتعد بالشيوعية .

(١) Les attractions sont proportionnelles aux destinées ، بالفرنسية في النص الاسلي .

« يجب ألا يكون لأي امرئ هناك » (يعني في ظل الشيوعية) « أي ميزة على غيره » ، هنا ما يصرح النبي به ، « ويجب ألا يظنك أي امرئ أكثر من سواء أو يعيش بصورة الفضل منه ... وإذا انطويت على شكوك بهذا الشأن وتخلقت عن الانضمام إلى جوقتهم ، فسوف يسيئون إليك ، ويدينونك ، ويضطهدونك ، ويشتمونك 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: لنسقط التوراة ! لنسقط قبل كل شيء الدين المسيحي ، ذلك أنه دين الدل والعبودية ! لنسقط كل إيمان عام ! أننا لا نعرف ما هو الله أو الخلود ! انهما من صنع الخيال وحده ، وقد استغلا ولفقا بصورة متصلة من قبل الماثلين 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 ! » .

أن كوهلمان يهاجم بمنف خاص أولئك الذين يعارضون بصورة مبدئية عقيدة الإيمان ، والتواضع ، والتفاوت ، أي عقيدة « فوارق الظرف والولد » .

أنه يؤسس اشتراكته على المذهب البغيض للمبودية المقدرة — الذي يذكر المرء بشدة ، كما صاغه كوهلمان ، بغيرديريك ووهمر — على التراب التسلطي : وفي المحل الآخر على شخصه المقدس الخاص !

ونجد في الصفحة ٤٢ :

« كل فرع للمعل يديره العامل الإحلق الذي يشارك فيه بنفسه ، وكل مجال في ملكة النعمة يديره العضو الأموح الذي يسهم هو نفسه بتصبيغ في التبع جميعا . لكن بما أن المجتمع غير منقسم ويملك روحا واحدة فقط ، فإن النظام بكامله سوف ينظم وبسأس من قبل رجل واحد — وسوف يكون هذا الرجل الأكثر حكمة والأكثر فلسفة والأكثر غبطة » .

ونعلم في الصفحة ٣٤ :

« إذا سمى الإنسان إلى الفضيلة بالروح ، فإنه يعرض ويحرك أعضائه أذن ويحول ويقول ويصنع جميع الأشياء التي تسمه وتحيط به كما يطو له . وإذا هو اختبر الرفاهية في الروح فإنه يجب أذن أن يختبرها في جميع حركات جسده وحياته . ولذا فإن الإنسان يأكل ويشرب ويلتذ بذلك ، ولذا فإنه يفتي ، ويلعب ، ويرقص ، ويقبل ، ويبكي ، ويضطهد » .

مما لا شك فيه ان التأثير الذي يمارسه **تأمل الله على القلبية** ، والذي يمارسه **الفطنة الروحية** على **الفريزة الجنسية** ، ليس في حال من الاحوال فكرة تستطيع الكوهلمانية ان تزعم ملكيتها الحصرية؛ بيد أنها تلقي النور على **فقرات غامضة** عديدة عند هذا النبي .

مثال ذلك ، في الصفحة ٣٦ :

« ان كليهما » (الملكية والمنفعة) « تسترشدان بعمله » (يعني عمل الانسان) . « ان العمل هو مقياس حاجاته . » (بهذه الطريقة يشوه كوهلمان المطلب القائل ان **المجتمع** الشيعي يملك **بمجموعه** من المواهب والفقرات بقدر ما يملك من الحاجات) . « ذلك ان العمل هو التعبير عن الافكار والفرائز ، والافكار والفرائز تشكل اساس الحاجات . ولكن بما ان مواهب البشر وحاجاتهم مختلفة دائما ومقسمة بحيث ان المواهب لا يمكن ان تنمو والحاجات لا يمكن ان تلبى الا اذا عمل كسل 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 باسره سوف يكون - مثله كمثل الجمل التالية وعدد كبير من الجمل الاخرى التي نوفرها عن القسريء - **غفصى** كليا ، بالرغم من « **البساطة والوضوح** الرائعين » اللذين يشي عليهما ١ . بذكر ايما نساء في هذا « الوحي » ، لو لم تكن **مفتاحا** من اجل دراسة **الاغراض العملية** التي بنشدها النبي . ان الامور جميعا سوف تتضح في الحال .

ويستطرد النبي الناطق بضم كوهلمان :

« ان القيمة تتحدد وفقا لحاجات الجميع » (٤) . « في القيمة يكون عمل كل فرد محتوى دائما ، ولقاءه » (٤) « يستطيع ان يتناول كل ما يرغب فزاده به . »

وفي الصفحة ٣٩ يرد ما يلي :

« انظروا يا اصدقائي ، ان مجتمع البشر الحقيقيين يعتبر الحياة دائما كمدسة ... يجب على الانسان ان يتشقق فيها . وبذلك يريد هذا المجتمع ان يبلغ **السعادة** . لكن مثل هذا الشيء » (٤) « يجب ان يتظاهر ويصبح مرئيا » (٤) « والا فانه » (٤) « يكون مستحيلا . »

ما الذي يقصده الهر جورج كوهلمان من هولشتاين حين يقول أن « مثل هذا الشيء » (الحياة أم الضبطة ؟) 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 وقفا « للحاجيات » ؛ أنه ليكون من المحال أن يفهم المرء هذا ما لم يأخذ مرة أخرى بعين الاعتبار نقطة الوحي برمنسه ، **الاساس العملي** لذلك كله .

لنحرب إذن أن تقدم تفسيراً عملياً .

إننا نعلم من أوغست بيكر أن القديس جورج كوهلمان من هولشتاين لم يحظ بالنجاح في بلده الخاص . ولقد جاء الى سويسرا ووجد هناك « علما جديدا » كل الجدة . الجمميات الشيوعية للحرفيين الالمان . أن هذا هو بالضبط ما يحتاجه - وفي الحال ارتبط بالشيوعية والشيوعيين . وكما يخبرنا أوغست بيكر ، فإنه « عمل دون هوادة على تطوير مذهبه وعلى رفعه الى مستوى ذلك العصر العظيم » ، يعني أصبح شيوعيا بين الشيوعيين **لحمد الله العظيم** (١) . ولقد كانت الاشياء جميعا حتى الآن تسير على ما يرام .

لكن بين المبادئ الشيوعية مبدأ حيويًا يميزها من الاشتراكية الرجعية في جميع أشكالها : تلك هي الفكرة التجريبية ، القائمة على معرفة طبيعة الانسان ، بأن الفوارق في **الذماغ** والقدرة الذهنية لا تشترط في حال من الاحوال الفوارق في طبيعة **المعدة** و**الحاجات الجسدية** ؛ وبالتالي فإن المبدأ الخاطئ القائم على النظام **الراهن** ، « لكل حسب إمكاناته » ؛ يجب أن يتغير ، بقدر ما يتعلق بالمتعة بمعناها الاضيق ، الى المبدأ التالي : « لكل حسب حاجاته » ؛ وبكلام آخر ، فإن **الفوارق في النشاط** ، في الاعمال ، لا تنوع اي تفاوت واي امتياز على صعيد الثروة والمتعة .

وهذا ما لا يستطيع نبينا الاعتراف به ؛ ذلك أن الامتيازات ، محاسن مركزه ، الشعور بأنه مصطنع . هذا هو بالضبط حافز النبي . « لكن مثل هذا الشيء يجب أن يتظاهر ويصبح مرئيا ، والافاته يكون مستحيلا . أن انذبي أن يكون نبيًا البتة بدون بعض **الامتيازات العملية** . بدون بعض **الحوافز المادية** ؟ لسوف يكون رجلا لله ليس في **الممارسة** ، بل في **النظرية** فحسب ، بمعنى **فيلسوف** . وبناء على ذلك يجب على

(١) ad majorem Dei gloriam ، باللاتيني في النص الأصلي ، وهو شعار اليسوعيين .

النبي أن يفهم الشيوعيين أن الاشكال المختلفة للنشاط ، للعمل ، تسوغ الفوارق في القيمة والغبطة (أو المنفعة والجدارة واللذة ، فذلك كله شيء واحد) ، وبما أن كل فرد يحدد بنفسه ما يلزمه من أجل غبطته كما يحدد نوع عمله ، فانه يحق له ، هو النبي - وهذه هي تقلة الوحي العملية - أن يطالب بحياة الفصل من الحرفي المصنعي *

أن جميع الفقرات الغامضة تتضح بعد ما تقدم : أن « تملك » كل فرد و « متعته » يجب أن يكونا رهنا « بعمله » ؛ وأن « عمل » الإنسان يجب أن يكون مقياس « حاجاته » ؛ « بالتالي أنه ينبغي لكل فرد أن يحصل على « قيمة » عمله ؛ وأن « القيمة » تتحدد هي نفسها وفقا « للحاجة » ؛ وأن عمل كل فرد « محتوى » في القيمة وأنه يستطيع الحصول لقاءه على ما يرغب فيه فؤاده ؛ وأخيرا أن « غبطة » المصطفى يجب أن « تصبح واضحة ومرئية » ، لأنها تكون لولا ذلك « محالة » . أن هذا الهراء كله يصبح الآن مفهوما .

ولسنا نعرف إلى أي مدى تمضي على وجه الدقة المطالب العملية التي يفرضها الدكتور كوهلمان على الحرفيين . بيد أننا نعرف أن مذهبه عقيدة أساسية لكل طموح روحي أو زمني إلى السلطة . نقاب صوفي يستتر وراءه كل نشدان للذة عند جميع المناقذين والمكابرين ، نعرف أنه الحجة التي تخفي كل عمل شائن وأنه مصدر قدر كبير من الاضطراب الذهني .

ويجب الآن ننسى أن نبين للقارئ الطريق الذي : في رأي الهر كوهلمان من هولشتاين ، « يقود من هذا الحاضر الكئيب إلى المستقبل الفرح » . أن هذا الطريق بهيج ونشط مثل الربيع في مرج مزهر أو مثل مرج مزهر في الربيع .

« في لطف ونعومة ، بأصابع أذنانها الشمس ، يخرج براعم : والبراعم تصبح أزهارا ، وتصدح القبرة والزهار ، وبنهض الجندب من بين العشب . فليات العالم الجديد إذن مثلما يأتي الربيع . » (ص : ١١٤ وما يليها) .

أن النبي يرسم الانتقال من العزلة الاجتماعية الراهنة إلى الحياة الجماعية بأنوان شاعرية حقا . ومثلما تحول المجتمع الحقيقي إلى مجتمع أفكار ، بحيث « يستطيع أن يطوف هنا وهناك ، تقوده فكرته الخاصة ، ويتأمل كل شيء في أدق تفاصيله وفقا لمطالب

★ ونفلا من ذلك ، فإن النبي يمتزج بذلك صراحة في معاصرة 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 هادئ ومسالم ، الى حياة هادئة سوف تتيح للملاكين والحاكمين في العالم ان يهجموا في راحة ذهنية تامة . ان التجريدات النظرية المستخرجة من الاحداث الواقعية ، والتي تشكل دلالة لها على صعيد الافكار هي الواقع بالنسبة الى المثالي ، وليست الاحداث الواقعية سوى « دلائل على ان العالم القديم يسير الى حتفه . »

ان النبي يضيف في الصفحة ١١٨ :

« لماذا تسعون بكل هذا القلق خلف اشياء اللحظة الراهنة التي لا تملو كونها دلائل على ان العالم القديم يسير الى حتفه ؛ ولماذا تبددون قواكم في جهود لا يمكن ان تحقق آمالكم ومطامحكم ؟ »

« لا تدمروا ولا تهدموا ما يعوق طريقكم ، بل دوروا حوله واتركوه جانبا . وعندما تدورون حول الحاجز وتتركونه 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 سوف يكون هناك كثيرون يقولون : كيف نشيد حياة جديدة ما دام النظام القديم سائدا وهو يعوقنا من ذلك ؟ الا يجب تدميره قليلا ؟ ويرد الاكثر حكمة والاكثر فضيلة والاكثر سعادة : ابدا ، ابدا . اذا كنتم تقيمون مع آخرين في منزل اصبح مع الزمن متداعيا وهو ضيق جدا وغير مريح بالنسبة اليكم ، ويريد الآخرون ان يبقوا فيه ، فيجب اذن الا تهدموه وتفرغوا في العراء ، بل يجب ان تبنوا قليلا بيتا جديدا . وحين يصبح جاهزا تدخلونه وتتخلون عن البيت القديم لمصره . » (ص : ١٢٠)

ويقدم النبي الآن صفتين من القواعد التي يجب ان يتبعها المرء كي ينظفل في هذا العالم الجديد . ومن ثم يصح عدوانيا :

« لكنه لا يكفي ان تتكاتفوا وتتخلوا عن العالم القديم — يجب ايضا ان

تحملوا السلاح ضده لتملأوا الحرب عليه وتوسموا ملكتكم وتقووها .
وعلى أي حال ، لن يكون ذلك باستعمال العنف ، بل بالأحرى باستعمال
الافتناع الحر » .

لكن إذا وجد المرء نفسه مجبرا ، بعد كل شيء ، على أن يتناول سيفا فعليا
ويغامر بحياته الخاصة فعليا « كي يستولي على السماء بقوة السلاح » فإن النبي
يعد كتابه المقدسة بخلود على الطريقة الروسية (أن الروس يؤمنون بأنهم
سينهضون من جديد كل في محلته الخاصة إذا قتلوا في المعركة ضد العدو) :

« وأولئك الذين سيسقطون على جانب الطريق سوف يولعون من
جديد وينهضون وهم أجمل مما كانوا عليه من قبل . وبالتالي »
(بالتالي !) « لا تفكروا في حياتكم ولا تخافوا الموت . » (ص : ١٢٩)

إن النبي يطمئن كتابه المقدسة قائلا : حتى في نزاع بالأسلحة انفعالية ، فانكم
لا تخاطرون فعليا بحياتكم ، بل تتظاهرون فقط بأنكم تخاطرون بها .

إن مذهب النبي مهدي بكل معنى . وبعد هذه النماذج من كتابه المقدس ، لا
يمكن للمرء أن يمجب من التصفيق الذي لقيه بين بعض البورجوازيين المسلمين
الذين يرتدون ملابس النوم .

فريدريك أنجلز

الاشتراكيون الحقيقيون (٢٧٤)

انقضت عدة أشهر منذ كتبت الاوصاف الواردة اعلاه عن الاشتراكيين الحقيقيين . لكن الاشتراكية الحقيقية - التي لم تظهر حتى الآن 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 العمائية » - حسب التعبير الطريف للهر غرون عن ذلك - للاشتراكية الجديدة قد انتقلت في سياق الزمان الى حالة من « التالف المتنظم » ؛ لقد باتت متمركزة في كواكب وكوكبات يستطيع البورجوازي الالمانى في اشعاعها اللطيف والهادىء ان يفكر مرتاح البال في مشاريعه الخاصة بصدد الحصول على ملكية صغيرة وآماله بعداد رفع الطبقات الدنيا للامة .

ولا يجوز لنا ان نستاذن من الاشتراكية الحقيقية قبل ان ندرس قبالا بمزيد من العمق على الاقل اكثر هذه الفرق تطورا . وسوف نرى كيف ان كلا منها انتشر بادىء الامر في درب التبان الخاص بالحب العمومى للجنس البشرى ، ومن بعد ، بنتيجة حدوث التخمير الحامض ، تشكلت « الحماسة الحقيقية من اجل الجنس البشرى » (على حد تعبير الهر الدكتور لونيغ ، وهو بكل تأكيد مصدر موثوق) بوصفها رقاقة منفصلة وانفصلت عن الصل 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 الويستفالية . ولقد استطاع الراي العام الالمانى ، بفضل المشاجرات الهامة بين هذا الفريق والشرطة البروسية الملكية ، وبفضل 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 الطبعة الصوفية لمرحلتها الباكورة . بيد انها سرعان ما انتقلت الى طور البقعة السديمية . . فمسع العدد الاول من **الركب البخري الويستفالي** انفتحت وكشفت للعين المذهولة عن جمهرة من الكواكب المتألقة . واننا لنجد انفسنا الى الشمال من خط الامتواء ، وعلى حد تعبير اغنية قديمة :

في الشمال يرى المرء **برج الحمل وبرج الثور** .
والتوامين والسرطان والاسد والعنقاء ايضا .

ان « الصحافة الجيدة » قد اكدت في وقت مبكر جدا وجود « **الطناري** » ؛ ولقد كان « **الاسد** » هو ارمينويوس الشيروسكي نفسه . الذي غادر رفاته الاعزاء بعد وقت قصير من افتتاح البقعة السديمية الويستفالية . وهو يبرز حاليا ، بوصفه خطيب الشعب (٢٧٥) ، عرّفه الاشقر من امريكا . 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 التوامان ؟ فان احدهما ذهب كذلك الى امريكا . كيما يؤسس هناك مستعمرة ؛ وفيما هو يختفي هناك ، فان التوام الاخر اكتشف « الاقتصاد القومي في اشكاله المقبلة » (راجع لونيغ : **هذا كتاب يخص الشعب** ، المجلد الثاني (٢٧٦) . ومهما يكن من امر ، فان جميع هذه الوجوه المتنوعة تافهة بالمقارنة . فتقل الفريق متمركز في الحمل والثور ، ذبك الكوكبين الويستفاليين الحقيقيين ، اللذين يشق **الركب التجاري الويستفالي** الامواج بكل امان تحت حمايتهما (٢٧٧) .

ان **الركب التجاري الويستفالي** قد تمسك لفترة طويلة من الزمن **بالاسلوب البسيط** (١) للاشتراكية الحقيقية . « لم تمض ساعة واحدة من الليل » (٢٧٨) لم يذرف فيها دموعا مريرة على يؤس الانسانية المهذبة . لقد بشر بانجيل الانسان - الانسان الحقيقي ، الانسان الواقعي الحقيقي - بكل قوته ، لكن هذه القوة لم تكن بالطبع كبيرة بصورة خاصة . لقد كان من طبيعة لينت ، وكان يفضل حلوى

mode simple ، بالفرنسياتي النمى الاصلى .

دقيق الارز بالحليب على الفلفل الاسباني . ولذا فقد كانت انتقاداته من طيبة لطيفة جدا ، وكان يفضل ان يتعامل مع نقاد بضاهونه في الرحمة والمحبة بالاحرى من تلك القسوة الباردة وعديمة الرحمة في اصدار الاحكام ، هذه القسوة التي كانت تشق الآن طريقها الى الصفوف الاولى . ومهما يكن من امر ، فقد كان قلبه كبيرا ، لكن شجاعته كانت ضئيلة ، بحيث ان العائلة القديمة عديمة الشعور قد لانت هي الاخرى الاستحسان عنده . ولقد كان ينشر التقارير بامانة عظمى عن الاطوار المختلفة للرباطات المحلية في بيبيلفد . ومونستر . الخ ، مراحل رفع الطبقات الكادحة . وكان اعظم الانتباه يكرس للاحداث الهامة في متحف بيبيلفد . وكيفا يكون البورجوازي والريفي الويستفاليان على علم بالادضاع . فقد كن الشاء يصدق في المجلة الشهيرة عن « الاحداث العالمية (٢٧٩) » ، في ختام كل عدد ، على نفس اولئك الليبراليين الذين هوجموا في المقالات الاخرى من ذلك العدد . وبالنسبة ، فان البورجوازي والريفي الويستفاليين قد نقلت اليهما الاخبار عن مخاض الملكة فكتوريا ، وانتشار الطاعون في مصر ، وهزيمة الروس في احدى المارك في القوقاز .

من الواضح ان المركب البخاري الويستفالي كان مجلة دورية لها كل الحق في المطالبة بشكران جميع الاشخاص اصحاب النوايا الطيبة والمديح المتدفق من قبل الهر فر . شنيك في مرآة المجتمع (٢٨٠) . لقد كان الثور ينجز ، راضيا مبتهما ، مقالاته عن المروج المستنقعية للاشتراك الحقيقية . وبالرغم من ان الرقيب كان يحز في جسده أحيانا هو الآخر ، فانه لم تكن به حاجة قط لان يناوئه : « 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 ام على الدكتور اوتو لونيغ خاصة التهجم على الاخلاق . وباختصار ، فان في مقدور المرء ان يفترض ان المركب البخاري ، منذ حظر عليه نهر ويزر ، لا بطوف الا على النهر الاسطوري ايريدانوس (٢٨١) المنقول الى ما بين الكواكب (ذلك انه ليس ثمة مياه اخرى تتدفق في بيبيلفد) ، 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 ، او بالاحرى ، كى نفسوغ ذلك بصورة اصح تاريخيا ، اقترب الحمل منه . ولقد كان الحمل رجلا كثير الاسفار وعلى مستوى زمانه تماما . ولقد اوضح للثور اوضاع العالم حاليا ، وان « العلاقات الفعلية » هي الشيء الرئيسي في الوقت الحاضر ، وانه يجب بالتالي القيام بانعطاف جديد . وكان الثور متفقا معه كل الاتفاق ،

ومنذ ذلك الحين قدم **المركب البخاري الوستفالي** مشهدا اعظم تهديبا بما لا يقاس : **الاسلوب المركب (١)** للاشتراكية الحقيقية .

ولقد ظن « الحمل والثور » انه لا يمكن ان يكون هناك طريقة من أجل 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 اسده الخاص ، الذي كان بعيدا في اميركا (ان الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية يظهر قفرا 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 **نقلا ذاتيا (!)** **للمركب البخاري** ، فليس لديها شيء ضد ذلك . »

وبذلك ادخل الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية بصورة مناسبة ، وهو الآن ينطلق خبيبا في المسيرة الجديدة . ان الحمل ، وهو مخلوق مقاتل بطبيعته ، لا يمكن ان يرضى بالنوع اللين السابق من النقد ؛ ان الكيش المخصي الجديد حامل الجرس للقطيع الوستفالي قد تملكه شبق القتال ، وهذا هو يندفع 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 اصبحت مختلفة الآن . ان الدكتور شيرغس المسكين يمثل **الاسلوب البسيط** ، للاشتراكية الحقيقية ، والاسلوب المركب لا يغفر له هذه البساطة التي كان يشاطره اباهما ذات يوم . ونتيجة ذلك ، في عدد ايلول من **المركب البخاري** ، ص : ٤٠٩ - ٤١٤ ، احدث الحمل الشقوق الاشد رهبة في جفراان ووشته (٢٨٢) . لنستمتع بهذا النظر لبرهة من الزمن .

ان بعض الاشتراكيين الحقيقيين والشيوعيين **الزعميين** ايجا قد ترجموا الى لغة الاخلاقية البورجوازية الالمانية هجاءات فورية اللامعة ضد شروط حياة البورجوازية ، وذلك بقدر ما علموا اي شيء عنها . ولقد اكتشفوا بهذا الصدد نظرية يؤس الاغنياء ، المعروفة من قبل لدى المستنيرين وكتاب الخرافات في القرن السابق ، وبذلك حصلوا على مواد من أجل الخطب الاخلاقية التقريرية المسبهة . وان الدكتور شيرغس ، الذي لم يلقن بعد بما يكفي من العمق اسرار العقيدة الحقيقية ، لا بعد ما يكون عن المناادة بالراي القائل ان « الاغنياء والفقراء سواء في

(١) mode com posé ، بالفرنسية في النص الاصلى .

(٢) mode simplicissimus ، بلاتينية في النص الاصلى .

(ج) soi - disant ، بالفرنسية في النص الاصلى .

التعاسة . ويوجه له الكبتش المخصي حامل الجرس الويستفالي صفة حاتقة لهذا السبب ، كما يستحق رجل « يمكن ان يجعله الريح في البانصيب ... اسعد وأرضى رجل في العالم » .

ويصبح حملنا الرواقى :

« أجل ، رغم انف الدكتور شيرغس ، فانه صحيح ان الممتلكات لا تكفى لتجمل الناس سعداء ، وان قسما كبيرا جدا من الاغنياء ... هم كل شيء ما عدا سعداء » . « انت على حق . ابها الحمل الشريف ، فالصحة كنز لا يمكن ان يمدله أي قدر من الذهب . » وعلى الرغم من أنه ان يعاني من الجوع والبرد ، فإن نعمة شرورا أخرى « (مثال ذلك الأمراض التناسلية ، والطقس الماطر باستمرار ، وفي ألمانيا أحيانا وخزات الضمير أيضا) » لا يستطيع الإفلات من ضغطها . « (بصورة خاصة لا دواء للموت .) » نظرة الى الحياة الداخلية لمعظم العائلات ... كل شيء عفن متفحخ ... ان الزوج مستغرق كلياً في شئون البورصة والأعمال « (سعيد هو ذلك البعيد عن الأعمال) » - انه لمن المدهش أن الرجل المسكين بملك بئس ما يكفى من الوقت لينتج بعض الأولاد) ... « قد انحط الى عبد للعالم » (يا للرجل المسكين !) . « وقد جبلت الزوجة في سيدة صالون هزيلة فارغة » (الا حين تكون حاملا) « او انشئت كي تكون سيدة بيت لا تملك اهتماما بأي شيء باستثناء الطهي والفسيل والعناية بالأطفال » (اما يزال الحمل يتحدث عن « الفضي ») ، « وعلى الأكثر بعض الحلقات المتاجرة بالفضائح » (يرى المرء اننا لا نزال على أرض المانية حصرا ، حيث تملك « ربة البيت الصالحة » أفضل الفرص كي تكرس نفسها « لما هي معنية به » ؛ وتلك أسباب كافية كي تكون « تعبئة » كلياً ؛ « وبذلك يكون كلاهما على الأغلب في حالة الحرب المستمرة ضد بعضهما بعضا ... وحتى الرباط بين الإهلين والأولاد غالبا ما يتحطم بفعل الشروط الاجتماعية ، الخ ، الخ .

لقد نسي مؤلفنا العذاب الأسوأ . ان أي رب عائلة ألماني « غني » يستطيع ان يخبره بأن الخلافات الزوجية تصبح حاجة في سياق الزمن ، وان الأولاد الفاشلين

يمكن أن يرسلوا الى باغرابا وينسوا ، لكن الخدم اللصوص والعصاة « شر » لا يطاق ، وفي شروط المنويات المتهورة باستمرار للرجل والمرأة العامين « شر » يكاد أن يكون محتوما في الايام الراهنة .

ولو ان السادة روتشيلد وفولشيرون وديكاز في باريس ، وصونيل جونس لويدي ويرنغ ولورد ويستمنستر في لندن قرأوا هذه الوصف لتاعب « الاغنياء » ، فلشد ما كانوا يتعاطفون مع الحمل الويستفالي الوديع .

... « ومهما يكن من أمر ، فحين نثبت » (كما حدث أعلاه) « ان ضغط شروطنا » (يعني الضغط الجوي البالغ 15 ليبرة بالانشر المربع) « يتغل على الاغنياء أيضا ، وان لم يكن بفعل ذلك بمثل القوة التي يتغل بها على الفقراء . فاننا نحقق كنتيجة لذلك - هذه النتيجة التي تترتب على وصف شروطنا وظروفنا عامة - استنارة كل من يسعى 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 اية نورة في مصلحة البروليتاريين ، فذلك يتطلب بواعث قوية » (يعني افلام الكتب) « ؛ « وفيما عدا ذلك . فانها لا تتحقق بالكلمات التالية : تعانقوا ، يا ايها الملايين . هذه القبة الى العالم اجمع (٢٨٥) ؛ لكنه لا ينفع شيئا كذلك ان يعذب المرء نفسه بالترقيعات والمهدنات » (ربما محاولات الصالحة 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 » مثالا بائسا على الاختلاف الذي يدخله الى ذهن الويستفالي الانتقال من الاشتراكية الحقيقية البسيطة الى المركبة ؛ « وفيما عدا ذلك » ، فان استبعادنا لن يتفاعل عندما نقرأ في الصفحة التالية (ص ١١٣) 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 قادوا » - على الأرجح بالجلد . ومهما يكن من أمر ، « فليس لدينا اسباب لتوقع اي شيء افضل من النشاط اللاحق « لحملتنا » ، ولذا فاننا لن نعود اليه عاجلا جدا » .

لنلق نظرة بالاحرى على الثور . لقد كان في هذه الاثناء معنيا « بالاحداث العالمية » ، وفي الصفحة ٤٢١ (عدد ايلول ١٨٤٦) لا يطرح « الامائل يجب ان تطرح » ويفطس حتى اذنيه في السياسة التي اطلق عليها السيد غيزو ، مائترا **الشاريفاري** ، لقب السياسة « الكبرى » . هنا ايضا يتضح بكل جلاء التقدم الذي تحقق بالمقارنة مع المرحلة السابقة للاشتراكية البسيطة . ونجد اذناه بعض الامثلة .

لقد بلغت الشائعات ويستغاليا 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 الويستغالي، الذي ليس هو قويا جدا في الاقتصاد السياسي، يوجد بكل **سداجة** (١) المصاعب المالية **لحكومة** برلين مع المصاعب المالية المختلفة تماما **لتجار** برلين ويعد الفرضية العميقة التالية :

« ... ربما بصورة باكرة هذا العام سوف تسمى الممتلكات الاقليمية جميعا على انها ممتلكات المملكة . ذلك ان المصاعب المالية تظل كما هي ، ويبدو ان المصرف عاجز عن ايجاد حل لها . وفي حقيقة الامر ، فحتى أعمال تعديد الخطوط الحديدية التي بوشرت والتي هي قيد الإعداد يمكن أن تتعرض للخطر الجدي من جراء ندرة المال ، وفي **هذه الحال** يمكن أن تعتمد الدولة بكل **سهولة** » (اواد ، يا للبساطة المقدسة! (ج)) « الى الاستيلاء على بعض الخطوط » (رائع جدا) ، « الامر الذي لن يكون هو الآخر ممكنا بدون فرض . »

ان العبارة الاخيرة صحيحة تماما . ففي ويستغاليا المضيافة يعتقد الناس حقا أنهم يحبون في ظل حكومة ابوية . وحتى اشتراكيننا المتطرف المنتسب الى الاسلوب المركب يعتقد أن الحكومة البروسية على قدر كاف من السداجة بحيث تمنح دستوراً لمجرد أن تتخلص من مصاعب بورصة برلين بواسطة قرض اجنبي . يا للايمان الاعمى السعيد !

ومهما يكن من أمر ، فان الانف الحساد لثور الجر الويستغالي ينكشف على احده في ملاحظاته بشأن السياسة الخارجية . فقبل بضعة اشهر شم الاسلوب المركب

(١) tout bonnement ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) commerçants ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ج) O. sancta simplicitas ، باللاتينية في النص الاسلي .

للاستراتيجية الحقيقية رائحة الاسرار البرييسية والتندية الجديدة التالية التي
ننقلها هنا لتلبية قارئنا :

عدد ايلول :

فرنسا - « لقد خرجت الوزارة ظافرة من الانتخابات ، كما كان يجب
أن يتوقع » (متى توقع رجل ويستغالي أي شيء «غير» ما «كان يجب أن
يتوقع» ؟) . وبالرغم من أنه كان في مقدورها أن تحرك جميع روافع
الفساد ، وبالرغم من أنه كن في مقدورها ... محاولة هنري . كفى -
فان المعارضة القديمة (تيريس . 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 (أ) ؛ ذلك أن الحزب
المحافظ انقسم الى فئتين . الى المحافظين المصودين (أ) ومجلتاهم
ديبا و ايبول ، والمحافظين التقدميين (ج) وصحيفتهم بريس . « كل
ما ينسأه الثور هو أن السيد غيزو نفسه . في حديثه الى ناخبيه في
ليزيو ، هو الذي كان سباقا الى استغلال عبارة « نزعة المحافظة
التقدمية . » (« على المموم ») هنا يبدأ من جديد التهافت الذي
سبقت ملاحظته اعلاه لدى الحمل ، « كما كان يجب أن يتوقع » .
« فان المسائل الحزبية السياسية المجردة ، التي كانت تلور فقط حول
ما اذا كان ليرمس أم غيزو سيكون وزيرا » (يسمى هذا في ويستغاليا
« مسائل حزبية سياسية مجردة » ، ويمتقد الناس هناك بعد انها في
فرنسا حتى الآن « دارت حول ذلك فقط » ؛ « سوف تدفع بالتأكيد
الى المؤخرة . ان الاقتصاديين السياسيين ، بلانكي ... قد انتخبوا
الى المجلس ومعهم بالتأكيد » (من أجل استنارة الويستغاليين) « سوف
تطرح على المناقشة هناك أيضا مسائل من الاقتصاد السياسي » (با لها
من فكرة لا بد ان تكون لدى الويستغاليين عن « المسائل » التي « طرحت
على المناقشة هناك » حتى الآن !) (ص : ٤٢٦ - ٤٢٧) .

سؤال : لماذا تصر الارستقراطية الانكليزية على جلد الجنود ؟ جواب :

« اذا انني الجلد ، فلا بد اذن من تنظيم نظام جديد للتعبئة ، واذا كان
نمة جنود الفصل فلا بد اذن من ضبط الفصل أيضا » (١) « يدونون

(١) Quand même ، بالفرنسية في النص الأصلي .
(ب) Conservateurs bornés بالفرنسية في النص الأصلي .
(ج) Conservateurs progressifs ، بالفرنسية في النص الأصلي .

بمركزهم للجدارة وليس لشراء المراكز أو الخطوة . **ولهذا السبب** تعارض الاستقراطية « الفاء الجلد » ، لأنها ستفقد بذلك متراسا جديدا ، احتياطيا « لابائها الاصفر » . وعلى أية حال ، فإن الطبقة الوسطى تلاحق امتيازها خطوة بخطوة وسوف تحقق النصر هنا أيضا » .

(يالها من خرافة !) ان حملات البريطانيين في الهند وأفغانستان . الخ . . . تثبت أنهم ليسوا في الوقت الحاضر « في حاجة الى ضباط أفضل » ، والطبقة الانكليزية المتوسطة لا ترغب في جنود أفضل ، ولا في نظام مختلف للتعبية ، كما انها ليست معنية كثيرا بالفاء الجلد . لكن المركب البخاري لا يشاهد في انكلترا ، لفترة من الزمان انقضت ، سوى الصراع بين الطبقة المتوسطة و الاستقراطية) (ص : ٤٢٨) .

عدد تشرين الاول :

فرنسا - « خير السيد تيرس الدستوري » : وهي صحيفته طوال سنوات ، فقد اشتراها نائب محافظ ، وهي سوف تؤخذ الآن ببطء وبصورة غير ملموسة « (في الحقيقة « بصورة ملموسة » فقط بالنسبة الى الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية) « الى المعسكر المحافظ . ان السيد تيرس ، الذي سبق فهدد بأنه سيشرع قلمه القديم من جديد في ناسيونال اذا جعلت 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 . وبالنسبة ، فان المركب البخاري قد وقع ضحية عملية خداع غير مسؤولة . ان وغدا عديم المبادئ وعلوا للقضية الصالحة قد دس بعض الأعداد من القرصان - الأبلis الى الناشر ، والمركب البخاري ينشر الآن بكل طيبة قلب (٢) الشائعات البارزة الواردة في هذه الصحيفة على انها الحقيقة المرحى بها ، وهي شائعات لا تتحلّى في حال من الاحوال بقدر كاف

(١) bona fide ، بالفرنسية في النص الاصلي .

من الاخلاقية بالنسبة الى القراء الويستفاليين . وفي الحقيقة ، كيف يستطيع **الركب البطوري** أن يرتاب في أن **القرصان** - **الإبليس** يملك على الأقل من الحزم الاخلاقي والوعي برسالة الصحافة الرفيعة بقدر ما يملكه هو نفسه ؟ .

« أما ما اذا كان السيد تيبرس بهذه الخطوة قد انتقل الى صفوف الجمهورية فمألة لا تبرح قيد النظر » .

يا شيروسكوس الشريف ، انك لا تدرك بهذه « ما اذا » **القرصان** ، **فرانحة** **القابة التوتوبورجية تفوح منها على بعد فرسخ كامل** (١) ؛ وعلى أي حال ، فانه يسمح لنفسه من جهة ثانية بأن تضلله **القرصان** التي تدعم التجارة الحرة ، بحيث ينسب الى **المبادلة الحرة** (ب) في فرنسا نجاحا وأهمية ما أبدعها عن امتلاكهما .

« ان تكهناتنا بأن جميع البلدان الصناعية يجب أن 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 الممليين » ، نعرف **الشروط الواقعية** » (مرحى !) « بالضبط قدر معرفة « الرجال الممليين » ونحكم عليها بصورة افضل منهم ، هؤلاء الذين يتباهون بعنوان تجربتهم ومعرفتهم بالشروط العملية » .

يا « المنظر » التوتوبورجي الناعس ! انك لا « تعرف » حتى « الشروط الواقعية » **للقراصنة - الإبليس** ! (هذه الاشياء الجميلة ترد في الصفحة ٤٧٩) .

عدد ثشرين الثاني :

فرنسا - « يحطم العلماء رؤوسهم عبثا بصدد مصدر الفيزيانات المتكررة غالبا . قبل بعض الوقت ، اقتطعت **بهرسوم** من **الأكاديمية** الغابات المزدهرة فوق الجبال باعتبارها سبب الشر ؛ ولقد أعيد غرسها في وقت لاحق ، وظل الشر كما كان من قبل » (ص : ٥٢٢) .

« عبثا » سوف « يحطم العلماء رؤوسهم » بشأن أين يكمن الهراء الاعظم : ١ - هل يعتقد الويستفالي أن الأكاديمية في فرنسا تستطيع أن تصغر المراسيم وتحصل على اقتطاع الغابات ؛ ٢ - هل يعتقد أن الغابات تقطع ليس من أجل الخشب والمال الحاصل من بيعه ، بل من أجل الفيزيانات ؛ ٣ - هل يعتقد أن

(١) Cela sent la forêt teutoburgienne d'une liene ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) libre échange ، بالفرنسية في النص الاسلي .

العلماء يحطمون رؤوسهم بشأن سبب هذه الغيظانات ؟ - هل يعتقد أن الغابات كانت تعتبر في أي زمان السبب فيها ، حين يعرف كل طفل في فرنسا أن **دهليز** الغابات بالضبط هو السبب ؟ - هل يعتقد أن الغابات يعاد غرسها ، بينما لا نجد في أي مكان شكاوى أكثر مما نجد في فرنسا بشأن أهمال الغابات وبشأن القضاء على الغابات المتعظم أبدا دون أي اعتبار للتكاثر (راجع ، فضلا عن المجلات المتخصصة ، **الإصلاح** ، **وناسونال** ، **والبيروقراطية السلبية** ، وصحفا أخرى تنسب إلى المعارضة خلال شهري تشرين الأول وتشرين الثاني ١٨٤٦) ، أن الثورة الويشتفالي سيء الحظ بكل المعاني . فهو إذا اتبع **القرصان - الألبيس** وقع في مازق ؛ وهو إذا اتبع عقبريته الخاصة وقع في مازق أيضا .

إن الاشتراكية الحقيقية ، المرفوعة إلى القوة الثانية ، قد حققت كما رأينا مآثر كبرى في مجال السياسة العليا . يا لها من حصافة ، ويا له من حدس بالمقارنة مع التقدير السابقة عن « الأحداث العالية » ! يا لها من معرفة شاملة « بالشروط الواقعية » ! ومهما يكن من أمر ، فإن « الشرط الواقعي » الأهم بالنسبة إلى **المركب البخاري** هو مركز التسباط البروسيين الملكيين . إن الملازم أنيكيه ، الذي لم يكن نعمة سبيل إلى اجتنابه في الصحافة اللورية الألمانية طوال فترة من الزمن ، والناقصة الهامة في متحف بيليفلد عن حمل المدى وما يترتب على ذلك من الإجراءات الشرفية ، إلخ ، تشكل المحتوى الرئيسي لأعداد تشرين الأول وتشرين الثاني . وإننا لنعطى كذلك معلومات مشيرة للاهتمام عن **الجهة الألمانية** التي لم تشاهد النور ، ومملكة السحاذين الفرنسية التي دالت في القرن السابع عشر ووصفها مونتييل ، وشروط أخرى لا تقل عن ذلك «واقعية» . وفي خلال ذلك تظهر من حين لآخر إشارة ضرب (٢٨٦) لا تبرح تمثل تماما «الأسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية وهي تكادس جميع شعاراتها ببراعة فائقة . إن النظرية الألمانية والممارسة الفرنسية يجب أن تتحدا ، ويجب أن توضع الشيوعية موضع العمل **كيما** تستطيع الأنسية أن توضع موضع العمل (ص : ٤٥٥ - ٤٥٨) ، إلخ . ومن حين لآخر فإن دليلا معائلا يذكر بالماضي يفلت بعد من الحمل أو حتى من الثورة نفسه ، دون أن يعكر على أية حال أدنى تمكير التناقس الإلهي « للشروط الواقعية » .

فلندع الآن الجسم الرئيسي من الجيش الويشتفالي كيما تتابع مناورات فرقة منفصلة عنه اتخذت استحكاماتها في وادي فوبر المبارك تحت تنورة نيمزيس عطلاقة (٢٨٧) . إن الهر فر . شغال في دور **يرسوس** قد رفع لفترة طويلة من الزمن درع غورفون الخاص ب**مرأة المجتمع** أمام الجمهور ، والحقيقة أنه حقق في ذلك نجاحا باهرا ، بحيث لم يفض الجمهور وحده لينام فوق **مرأة المجتمع** ، بل إن **مرأة المجتمع**

قد مضت هي الأخرى لتنام على الجمهور . ومهما يكن من أمر ، فإن صاحبنا بروسوس رجل ماجن . ذلك أنه يسجل ، بعدما بلغ هذه النتيجة التي يحسد عليها (العدد الأخير ، الصفحة الأخيرة) : ١ - أن **مرآة المجتمع** قد دالت ٢ - أنه يحسن في المستقبل ، تفاديا لأي تأخير ، أن يوصى عليها بواسطة **البريد** . وبناء على ذلك ، وبعدما صحح آخر أخطائه المطبعية ، فإنه يمضي خارجا .

ويستطيع المرء أن يرى سافا من هذا الاعتماد « بالشروط الفعلية » أننا نتعامل هنا أيضا مع الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية . وعلى أية حال ، فإن نمة فارقا هاما بين الحمل والنور وصاحبنا بروسوس . فلا بد للمرء أن يعترف للحمل والنور بقياتهما مخلصين قدر الإمكان « للشروط الفعلية » ، ألا وهي الشروط القائمة في ويستفاليا وفي ألمانيا عامة . وأن الدليل على ذلك مسند الحمل المؤثر المنثور أعلاه . وأن الدليل على ذلك الأوصاف الدافئة التي يقدمها النور عن الحياة السياسية الألمانية والتي لم يكن لنا بد من حذفها . فحين انتقلوا الى وجهة نظرهم الجديدة ، فإن ما اصطحبوه بصورة خاصة من الأسلوب البسيط هو المرآة البسيطة وغير الزينة ، الواقع الألماني ؛ أما تبرئة الإنسان ، والنظرية الألمانية ، الخ ، فقد تركت مختلف أنواع اشارات الضرب والنجوم الثانوية الأخرى . وأن الامر مع **مرآة المجتمع** لم يلق النقيض من ذلك تماما . أن قائد الجيش بروسوس يشترى هنا قدر الامكان من الواقع البورجوازي الصغير الذي يترك أمر استغلاله لحاشيته ويرتفع ، امينا لنخافة ، عاليا جدا في هواء النظرية الألمانية . وأنه لأعظم قدرة على اظهار بعض الاحتقار « للشروط الفعلية » لأنه يتخذ موقفا أكثر تحديدا حتى درجة كبيرة . فإذا كنت النجوم الويستفالية المباشرة تمثل الأسلوب المركب : فإن بروسوس إذن هو **كل ما في ألمانيا من أشياء أكثر تركيبا (A)** . وعلى أي حال ، فإنه يتخذ دائما في طريقه الأيديولوجية الأعظم جسارة - موفقه على « القاعدة المادية » . وهذا الأساس الأمين يمنحه الجراءة في الصراع الذي سوف يتذكره السادة غوتزكوف وأوبيتز وشتايمان وغيرهم من الأشخاص الهامين طوال السنوات القادمة . ومهما يكن من أمر : فإن « القاعدة المادية » لصاحبنا بروسوس تتألف بصورة رئيسية مما يلي (٢٨٨):

١ - « لن يصبح الإنسان مختلفا إلا مع الغاء **القاعدة المادية** لمجتمعنا ، الذي هي الكسب الفردي » (العدد العاشر ، ص : ٥٣) .

لو أن الأسلوب البسيط ، الذي كثيرا ما تفوه بهذه الفكرة القديمة ، عرف فقط أن الكسب الفردي هو القاعدة المادية لمجتمعنا ، فقد كان يصير الأسلوب

(١) tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne ، بالفرنسية في النص الاسلي .

• اتركب . وكان في مقدوره ان يمضي ، تحت رعاية صاحبنا بيرسوس ، ليعيش حياة متواضعة وهادئة بورع وشرف عظيمين . لكنه بذلك لا يملك هو نفسه ابة قاعسة مادية . وقد جرت الامور مثلما كتب النبي غوته :

واذا لم يكن يملك مؤخرة ،

كيف يستطيع الانسان النبيل ان يقعد ؟ (٢٨٩) .
 « ما يبلغ هذه القاعدة . الكسب الفردي . من « المادية » ، فهذا ما يمكن ان نسميه . سيما نبيينه ، من الفقرة التالية :

« ان الانانية ، الكسب الفردي » (وبالتالي فهما متماثلان . واذن فان « الانانية » هي « قاعدة مادية » ايضا) « تمزق العالم بمبدأ كل لنفسه » ، الخ . (ص : ٥٣) .

وهكذا فان « قاعدة مادية » هي التي « تمزق » ، ليس بواسطة حقائق « مادية » بل بواسطة « مبادئ » ايدولوجية . ان الفقر ، كما هو معروف (ان بيرسوس نفسه يشرح ذلك في الموضع المذكور اعلاه لكل من ليس ذلك معروفا لديه بعد) ، هو كذلك احد مظاهر « مجتمعنا » . واننا لنعلم على أية حال انه ليست « القاعدة المادية . الكسب الفردي » ، بل على النقيض من ذلك

« التسامي هو الذي أغرق الجنس البشري في الفقر » . (ص : ٥٤ - ان المقطعات الثلاثة جميعا هي من مقالة واحدة) .

الا فليحرر « التسامي » بأسرع وقت بيرسوس التاعس « من الفقر الذي أعرجته القاعدة المادية » فيه !

٢ - « ان الكتلة الفعلية تدفع الى الحركة لا بفعل فكرة ، بل بفعل « مصلحة مفهومة جيدا » . . . وفي الثورة الاجتماعية . سوف تعدل انانية الحزب المحافظ بالانانية الانبل للشعب الذي هو في حاجة الى الخلاص » (شعب « في حاجة الى الخلاص » يقوم بثورة) . . . « ان الشعب يقاتل في الحقيقة من اجل « مصلحة المفهومة جيدا » ضد المصلحة الوحشية والحصرية للأشخاص الفرديين ، تدعمه وتؤيده قوة اخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » (العدد الثاني عشر ، ص : ٨٦) .

ان « المصلحة المفهومة جيدا » لصاحبنا بيرسوس « الذي هو في حاجة الى

« الخلاص » ، والذي مما لا ريب فيه انه « تدعمه وتؤيده قوة اخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » ، تستقيم في « تعديل » « انانية الحزب المحافظ » بواسطة « الانانية الانبل » الخاصة بالصمت ، ذلك انه لا « يدفع الى الحركة حتى فكرة واحدة » دون ان يعرض للشبهة في الوقت نفسه الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية .

٢ - « ان البؤس عاقبة للملكية ، التي هي ملكية خاصة وحصرية بطبيعتها !! » (العدد الثاني عشر ، ص : ٧٩) .

{ - لا يمكن تحديد أية رابطات مقصودة هنا : وعلى أية حال ، فاذا كان المؤلف يقصد الرابطات الانانية للرأسماليين ، فقد نسي ان الرابطات الهامة للعمال البدويين ضد السلطة الاعتباطية لاصحاب العمل !! » (العدد الثاني عشر ، ص : ٨٠) .

ان بيرسوس اسعد حظا . « فلا يمكن تحديد » اي نوع من الهراء كان يريد تأليفه ، لكنه اذا كان قد « قصد » مجرد النوع الاسلوبي ، فانه اذن لم « ينس » في حل من الاحوال الهراء المنطقي المتسلوي « الاهمية » . وفيما يتعلق بالرابطات ، فاننا نشير فيما عدا ذلك الى اننا نمطى 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 الهرغرون ، عن عادة الاشتراكيين الحقيقيين في تمثيل الشروح التي لم يفهموها ، وذلك بواسطة حفظ عبارات وشعارات منعزلة عن ظهر قلب (٢٩٠) . 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 يترب على ذلك من مفص معدي رهيب . ولقد رأينا كيف ان « الشروط الواقعية » و « مسائل الاقتصاد السياسي » تبرز على نحو غير متوقع عند الويستفاليين عند كل كلمة ، وكيف يجاهد بيرسوس القدماء 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 ضئيلا جدا بحيث يؤكد في العدد الثاني عشر ، ص : ٧٨ ، ان « ارستقراطية مالكة قد خلقت في مكان الارستقراطية الاقطاعية » بواسطة تلك الاقطاعية ، الامر الذي يترب عليه ١ - ان « اقطاعية المال » ، يعني « الارستقراطية المالكة » « تخلق » نفسها ، ٢ - ان « الارستقراطية الاقطاعية » لم تكن اي نوع

من « الأرستقراطية المائكة » ، ومن ثم فانه يشني على الرأي القائل ، في الصفحة ٢٩ ،
ار « اقطاعية المال » (يعني المصرفيين الذين يشكل **الراسخاليون والصناعيون**
الاصفر اتباعا لهم ، هذا اذا اراد المرء ان يتفقد بالصورة المجازية ، واقطاعية
« الصناعة » (التي يشكل البروليتاريون اتباعا لها) هما « اقطاعية واحدة فقط » .

وان الرغبة الفعلية التالية التي يعبر عنها **فارس الرواة** ، وهي الرغبة التي
تذكر المرء بأمل الوبستفاليين البهيج ، ترتبط كذلك بكل حرية «بالقاعدة المادية» ،
الا وهي الرغبة في أن يعمد مجلس النواب الفرنسي للاقاء سلسلة من المحاضرات في
الاقتصاد السياسي عليهم من أجل بناتهم التوتوبورغي .

« لكنه لا بد لنا من الإشارة الى أننا لم نتعلم حتى الآن ، من الاعداد
المرسلة الينا من **فولكس تريبون** (النيبوركية) اي شيء على الإطلاق
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 تسعى الى القيام بالدعاية
المباشرة في أميركا ، هي موضع اللوم ليس لانها تقوم بعملها بصورة خاطئة ، بل
لأنها تواتت عن اعطاء **مرآة المجتمع** « المعلومات المنورة » عن أشياء ليست لها بها أدنى
علاقة على الإطلاق ، على أي حال بالطريقة المطلوبة هنا . فعند أمسك بيرسوس
« بالقاعدة المادية » ، التي لا يدري ما عساه أن يصنع بها ، فانه يطلب من الجميع
ان يقدموا اليه المعلومات عنها .

وفضلا عن ذلك ، فان بيرسوس يخبرنا دائما أن المزاحمة تجلب الدمار على
الطبقة الوسطى الصغيرة وان

« الترف في أسلوب اللباس ... المسبب من مواد ثقيلة .. لباعت على
الضجر جدا » (العدد الثاني عشر ، ص : ٢٨ - المرجع ان بيرسوس
يعتقد ان ثوبا من الحرير يضاهي في ثقله لباسا كاملا من اللدوع) ،
وقس على ذلك .

وحتى لا يراود القارئ أدنى شك بخصوص «القاعدة المادية» لا تكرر بيرسوس،
فانه يرد في الصفحة ٥٣ من العدد العاشر :

« ان الهر غوتزكوف يفعل حسنا اذا تعرف بادىء الامر الى العلم الالمانى للمجتمع بحيث لا تمرض سبيله... ذكريات عن الشيوعيين الفرنسيين المحررين ، بابوف وكابيه » .

وفي الصفحة ٥٢ :

« تريد الشيوعية الالمانية ان تصور مجتمعا يكون فيه العمل والمتعة امرا واحدا ولا يكونان بعد الآن منفصلين بمكافاة خارجية » .

ولقد رأينا اعلاه مما يستقيم كلا « العلم الالمانى للمجتمع » والمجتمع الذي ينبغي « تصويره » ، ولم نجد بذلك أنفسنا في المجتمع الافضل على وجه الدقة .

وبقدر ما يتعلق الامر برفاق نارس المرأة ، فانهم « بصيرون » ، « جبهة » باعنا على الفجر حتى الدرجة القصوى . ولقد اخلوا على انفسهم لفترة من الزمن ان يمثلوا دور العناية الالهية بالنسبة الى رجل المدينة والريف في ألمانيا . انفسهم قمرميدة تقع من السطح أو طفل يسقط في الماء من دون معرفة وإرادة امرأة المجتمع . ومن حسن حظ الصحيفة القروية ، التي جعلت هذه المزاحمة تشكل خطرا عليها ، ان اخوية المرأة سرعان ما اقلعت عن هذا النشاط المتعب ؛ لقد مضوا الواحد لـ الآخر يطلبون النوم من جراء الاعياء الشديد . وعشا جربت جميع الوسائل في سبيل ايقاظهم ؛ في سبيل كبح 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 » - الصدر الحساس الوحيد بين الأحداث (١٩١٠) ، وان خط الخصر المستحيل لتعيسيس العملاقة قد انهار انقاسا ، وتوقفت امرأة المجتمع عن الوجود .

السلام لرمادها ؛ وفي هذه الاثناء ، فلنستدر ونتطلع الى كوكبة اخرى أكثر برقا في منطقة مجاورة من نصف الكرة الشمالي . ان الدب الاكبر ، أو الماجور بيتمان الديني المظفر ، يندفع نحونا متلفا 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 شجر من موقفه على ارجل أربع في الخريطة السماوية ، فقد نهض اخيرا على قائمته الخلفيتين ، وتسلح كما هو مكتوب : ارتد اذن بزة الخلق ونطاق القناعة ؛ ثبت الى كتفك كتافتي الكلام الطنان وضع قبة الحماسة مثلثة الزوايا ؛ زين صدرك الرجولي بصليب ربة التضحية بالذات

من الصنف الثالث ؛ تقلد سيف كراهية الطفلة ، وضع حذاء في قديمك كي تستطيع القيام بالدعاية بأقل قدر ممكن من تكاليف الإنتاج . ان ما جورنا ، وقد جهز على هذا الفرار ، يتقدم في طليعة كتبيته . ويستل سيفه . ويصدر الامر : انتبه ! وانه يلقي الخطبة التالية :

ايها الجنود ! من اعاني تلك النافذة لدار النشر تتطلع اليكم اربعون ليلة ذهبية ، انظروا فيما حولكم ، ايها الحماة المغاوير « للاصلاح الكلي للمجتمع » ؛ بل ترون الشمس ؟ انها شمس أوسترلنز ، التي تبشر بانتصارنا ايها الجنود !

« ان الوعي باننا نقابل فقط من اجل الفقراء والمحرومين ، من اجل المؤمنين والمؤمنين ، ليميلنا الشجاعة والافدام على المقاومة حتى النهاية ، ليس ما ندافع عنه شيئا فائرا على الاطلاق ، وليس ثمة شيء غير واضح » (بل بالاحرى شيء مضطرب كل الاضطراب) « فيما نسعى اليه ؛ وباتالي فاننا مصممون ، وعلى الرغم من كل شيء نظل مخلصين ابدا « للشعب » ، للشعب المضطهد ! » (المجلة الرئاسية ، المجلد الثاني ، المقدمة) .

تكتب سلاحك ! انتبه ! - قدم سلاحك ! - عاش النظام الاجتماعي الجديد ، الذي تقنحناه وفقا لبابوف في ١٤ فصلا و ٦٣ بندا من التوضيحات الميدانية !

« ومن المؤكد انه ليس من الاهمية بمكان في آخر الامر ما اذا كانت الامور ستعبر الى ما قررناه ، لكنها ستكون مغامرة لما توهمه العدو . مدينة لما كانت عليه حتى هذا الحين ! ان جميع المؤسسات البغيضة ، التي نشأت عن عمل دنيء استمر طوال قرون من اجل دمار الامم والشعوب ، سوف تفتى ! » (المجلة الرئاسية ، المجلد الثاني ، ص ٢٤٠) .

فلتحل اللعنة على كل ذلك ! انتبه ! - انزل سلاحك ! - يسارا در ! - نفقد سلاحك ! - استرح ! - الى الامام سر ! - لكن الدب هو بطيمته حيوان الماني حقيقي . فبعدها اثار بهذا الخطاب مرحى صاحبة علمة ، وبذلك انجز مائة من اعظم مآثر عصرنا ، فقد قعد في داره واطلق العنان لقلبه العاشق الرقيق في قصيدة غنائية طويلة مؤثرة عن « النفاق » (المجلة الرئاسية ، المجلد الثاني ، ص : ١٢٩ - ١٤٩) . ففي عصرنا الذي تفسخ وقد باطنيا بالجسد والروح على حد سواء بفعل دودة الانانية ، تصادف - يا لسوء الحظ ! - افرادا لا يملكون في صدورهم قلوبا دائنة خفاقة ، ولم تمتلئ ميونهم قط بلعنة عطوف ، ولا يمر في جماعهم الجوفاء قط اي شعاع بلهر من الحماسة للجنس البشري . ايها القاريء ، اذا

صلدت مثل هذا المرء فاجعله يقرأ « نفاق » الدب الأكبر ، وسوف يبكي ، ويبكي ،
 ويبكي ! لسوف يرى ههنا مبلغ يؤسه وشقائه وعريه ، ذلك انه سواء اكان رجل
 لاهوت ام رجل قانون ، فيزيائيا ام رجل دولة ، تاجرا ام صانع مقشات ام حوذا ،
 فسوف يجد هنا كشفا خاصا عن النفاق الخالص الذي يميز كل حرفة على حدة ،
 ولسوف يجد كيف ان النفاق يتخفى في كل مكان ، وعلى الاخص كيف ان « لعنة
 المحامين لعنة ثقيلة الوطاة » ، واذا لم يحمله هذا كله على التندم وتعديل اساليبه ،
 فانه ليس اذن اهلا لان يكون مولودا في عصر الدب الاكبر . وفي الحقيقة انه لا بد
 للمرء ان يكون قبيحا شريفا ، او « طاهر الذيل » كما يقول الانكليز ، حتى يستنم
 نفاق العالم الشرير لدى كل خطوة . فحيثما تلفت الدب الأكبر يصادف النفاق ،
 ولقد جرى له ما جرى لسابقه في « حديقة البلك » (٢٢٢) .

آه ! لو اني قبعت في الزاوية
 واصفيت الى الاحاديث البعيدة ،
 وشاهدت الهياج والارتباك ،
 فسوف استدير ،
 وازمجر ،
 واهرب الى مكلن ما ،
 واتطلع حولي ،
 وازمجر ،
 واهرب مرة أخرى الى مكان ما ،
 واخيرا استدير من جديد .

طبعاً ، اذ كيف للمرء ان يفلت من النفاق في مجتمعنا المتفسخ كليا ! لكن ذلك
 مؤس !

« كل امرئ يستطيع ان يكون مغترباً ، مغروراً ، دنشاً . ما كرا ،
 وفي شيء آخر يخطر في بالك ، لان الشكل المناسب قد وجد » (ص :
 ١٤٥) .

وان ذلك ليكن في الحقيقة كي يبعث اليأس في المرء ، على الاخص اذا كان
 الدب الأكبر !

و « اواه ! فان العائلة قد تلوثت كذلك بالاكاذيب ... وان شبكسة
 الاكاذيب تخرق العائلة مباشرة وتنتقل بالوراثة من عضو الى آخر » .

الويل ، الويل ثلاثا لثروساء الاسر في الوطن الالاماني !

وعندئذ يعصف الجنون دفعة واحدة ،

وتنفخ روح جبلارة من الانف ،

وتتكشف الطبيعة الباطنة المتوحشة -

وينهض اللدب الاكبر على قائمته الخلفيتين من جديد !

« اللعنة على الانانية ! ما اهرب تحويك فوق رؤوس البشر ! بأجنحتك

السوداء ... بزعيقتك الحاد ... اللعنة على الانانية ! ملايين وملايين

العبيد المساكين ... يكون وينتحيون ، ويشكون ، وينوحون

اللعنة على الانانية ! ... اللعنة على الانانية ! ... عصابة من كهنة

يعمل ! ... انفاس الطاعون ... اللعنة على الانانية ! شيطان الانانية..»

(ص : ١٤٦ - ١٤٨) .

أصلب الهلب على رقبتني

راغباً عن الخدمة .

كل شجرة صغيرة مزروعة

تخر مني ! اولى هارباً من الخضرة البانعة

والعشب الطري التنظيف ؛

ان شجرة البقس تهر اشواكها في وجهي .

.

أعمل حتى درجة الاعياء ، واذا بلغ التعب مني أشده

استلقي عند الشلال الاصطناعي

وأفكر ملياً ، وابكي ، وأقلق حتى اشارف على الموت .

لكن أواه ! فليس من يسمع يؤسي

الا الحوريات الزجاجية !

.

ان « النفاق » الاعظم الذي تتصف به هذه المناحة برمتها يستقيم في نيلان ان مثل هذا الزمور المصنوع من عبارات ادبية بالية وذكريات من الروايات هو وصف « للنفاق » في المجتمع الراهن ، وفي التصرف فكان المرء سوف يثور بصيرة تنيفة من جراء هذا المصلر الباعث على القلق في سبيل الانسانية العذبة .

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 يمسك بعدد من الكلاب متيدة الى رسن ويدعى **العواء** . وان هذا الحوار ليورد مجددا في سماء الاشتراكية الحقيقية في الصفحات ٢٤١ - ٢٥٦ من **المجلة الرنالية** ، المجلد الثاني . وان دور العواء ليضطلع به الهر سيميع نفسه الذي سبق ان نأتشنا اضرأ، رآسته عن « الاشتراكية والشوعية والانسية » . واننا لنجد في حالته اننا في **المجموعة السكسونية** التي يشكل هو كوكبها الابرز ، وهو كتب لهذا السبب مجلدا صغيرا عن **الظروف في سكسونيا** (Sächsisches Zustande) . وفي المقطع اناسي اوردناه يطلق الدب الاكبر زمجرة راضية بخصوص هذا المجلد الصغير ويتلو صفحات كاملة منه « باعظم الرضا » (٣٦٤) . وان هذه المقتطفات لكافية من اجل وسع الكتب برمتها، وهي على الرحب والسعة ما دامت كتليات العواء لا يمكن الحصول عليها في الخارج بآية طريقة اخرى .

وعلى الرغم من ان العواء هبط في **الظروف السكسونية** من اعالي تأمله الى « الظروف الواقعية » ، فانه لا يبرح ينتمي ، مع مجموعته السكسونية بكاملها ، وكذلك الدب الاكبر ، جسدا وروحا ، الى الاسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية . وعلى العموم ، فان الاسلوب المركب قد استنفذ مع الويستفاليين باخرة **المواة** ، وخاصة مع الحمل والثور وبيرسوس . وبلنالي فان المجموعة السكسونية وسائر المجموعات الاخرى لا تقدم لنا سوى تطورات تالية للاشتراكية الحقيقية البسيطة التي وصفناها اعلاه .

ان العواء ، بوصفه بورجوازيا وواصف للدولة 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 كمثل جميع الخطب الاخرى **المطالة** للاشتراكيين الحقيقيين ، من كونها **جرمئة** تافهة لنقد الموضوع نفسه من قبل الاشتراكيين الفرنسيين . ان العواء ليقف بالضبط مثل موقف الراسماليين ؛ واذا شئنا ان نستخدم كلماته بللذات ، فانه يملك « المنتجات المنتجة من قبل العمال » الفرنسيين وممثلهم الادبيين « كنتيجة **المرات الاعمى** الرساميل الاجنبية » (**المجلة الرنالية** ، المجلد الثاني ، ص : ٢٥٦) . وهو لم يفعل حتى جرمئتها ، لان

آخرين قد فعلوا ذلك قبله ، (راجع الحريسات الألمانية والمجلة الألمانية ، المجلد الاول ، الخ .) ان كل ما فعله هو توسيع هذا « الميثاق الاعمي » 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 كما يتمكنوا من القاء ثماريهم الملائمة امام مجلس القضاء ، وهكذا فان العواء ، بالرغم من حماسه الفائقة ضد البورجوازية والراسماليين ، التي لا يرى في الليبراليين صورة اولئك بقدر ما يرى فيهم خدمهم الماجورين ، يعني المحامين .

ان نتيجة الاستقصاءات التي يقوم بها صاحبنا العواء في الليبرالية لجديرة بالاشارة اليها . ان الاشتراكية الحقيقية لم يسبق لها من قبل قط ان عرت بمثل هذا الحزم عن اتجاهها الرجعي سياسيا .

« لكن انتم ... البروليتاريين ... الذين سمحتم لانفسكم من قبل بان تتحركوا بغض هؤلاء البورجوازيين الليبراليين وبان تنحرفوا عن جادة انصواب الى اللابل (فكروا في عام ١٨٣٠) : كونوا حذرين الا وبؤسهم في جهودهم ومراعاتهم ... دعوهم يقاتلوا لوحدهم من اجل ... ما بدأوا القتال من اجله في سبيل مصالحهم الخاصة وحدها : وقبل كل شيء ، لا تشتركوا في الثورات السياسية في اي وقت كان ، هذه الثورات التي صدرت على الدوام عن اقلية ساخطة نود ، من جراء شيقها الى السلطة ، ان تقلب السلطة الحاكمة وتستولي على الحكم » (ص : ٢٥٤ - ٢٤٦) .

ان للعواء حقاً مشروعاً حتى الدرجة القصوى في شكر الحكومة السكسونية للمكثف ان اكليل الفيجر (٢٩٥) ، هو اقل مكافأة يمكن ان تقدمها الحكومة اليه . واذا امكن ان يخطر في البال ان البروليتاريا الالمانية سوف تتبع نصيحته ، فان وجود الدولة الانطاعية ، البورجوازية الصغيرة ، الفلاحية البيروقراطية النموذجية لسكسونيا سوف يصبح مضموناً لفترة طويلة من الزمن . ان العواء يحلم في ان ما يصلح لفرنسا وانتكثرا ، حيث تحكم البورجوازية ، يجب ان يكون صالحاً ايضاً من اجل سكسونيا ، حيث لا تزال البورجوازية بعيدة عن تسلّم مقاليد الحكم ، وفيما عدا ذلك . فان العواء يستطيع ان يقرأ كل يوم في الصحف البروليتارية الصادرة في فرنسا وانتكثرا كيف انه من المحال على البروليتاريا حتى في هذين البلدين ان تظل لا مبالية بالمسائل التي لا تتعلق في حصة الامر الا بالصلحة المباشرة للبورجوازية او قسم من هذه البورجوازية . وان مثل هذه المسائل ، في عداد مسائل عديدة ، هي في انتكثرا سحب اعتراف الدولة بالكنيسة ، وما يسمى التسوية العادلة للدين الوطني ، والضرائب

المباشرة ؛ وفي فرنسا توسيع الضرائب بحيث تشمل البورجوازية الصغيرة ، والغاء
الكوس المدنية ، الخ .

واخيرا فان كل ما ينادى به في سكسونيا من « حرية الفكر هو مجرد زبد ضائع
... صراع شغهي » ، وليس السبب في ذلك 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 .
ولنكتف بهذا القدر . في الصفحة ٢٤٨ يطلق العواء كلبا اقتصاديا آخر .

في لايبزغ ... « نهضت من جميع اقسام كاملة من المدينة » (ان العواء
يعرف اقساما من المدينة « نهضت » ليهي « من جميع » ، بل قديما منذ
البداية) . « وعلى اي حال ، فقد نشأ في هذا المجال تفاوت جائر فيما
يتعلق بالمباني ، بمعنى انهدام المساكن لقاء « (!) سعر متوسط . ان
كل بانٍ لبنت جديد لا يهيء المباني ، في سبيل فائدة اعلى » (!) سكان
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
الكيميالات ، وقس على ذلك ! » (ان هذه (!) تستأهل (!) اخرى) .
« وباختصار ، فان الطبقة المتوسطة مقدر لها بكل وضوح ان تعتمر » .

ولا يستطيع المرء الا ان يعجب بالبساطة البدائية لهذا الكلب الاقتصادي !
ان العواء يرى ان البورجوازية الصغيرة لمدينة لايبزغ المستنيرة تتعرض للدمسار
بطريقة تبث 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 اية حال : فان العكس هو ما يحدث ، اذ ان هذه الظاهرة
تقلقه وتحمله على البحث عن سببها . وانه ليجد هذا السبب في خبث بناء المساكن
المضارين ، الذين يسعون الى اسكان كل خباط او صانع قفازات في قصر لقاء اجر
باهظ . ان « بناء المساكن الجديدة » في لايبزغ هم - كما يشرح العواء ذلك في اللغة
السكسونية الاشد خرافة وغموضا - فلا يمكن ان تسمى المانية - متفوقون على
جميع قوانين المراحة . انهم ينون 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 ويجبرون المستأجرين على تدمير انفسهم بالايجور الاعلى ؛ ان العواء قد حسب البموضة فيلا ، والتفلوت المؤقت بين العرض والطلب في سوق الاسكان اوضاعا دائمة ، والحقيقة انه حسب السبب في افلاس البورجوازية الصغيرة . بيد ان الاشتراكية السكسونية يمكن ان تنفتر لها مثل هذه البساطة في التفكير ما دامت « تنجز عملا جديرا بالانسان ، وسوف يباركها من اجله البشر جميعا » (ص : ٢٤٢) .

اننا نعرف من قبل ان الاشتراكية الحقيقية سوداوية كبيرة ، ومهما يكن من امر ، فان المرء يمكن ان ينطوي على الامل في ان العواء ، الذي ايان عن مثل تلك الجراة الرائعة في الحكم في المجلد الاول من **الحجة الرئسية** ، سوف يكون بريئا من ذلك الداء . ابدا . ان العواء يطلق ، في الصفحتين ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، الكتب النابح التالي ، وبذلك يبعث الاشراق في قلب الدب الاكبر .

« مباراة الرماية في دريسدن ... احتفال شعبي ، ولا يستطيع المرء الا بكل صعوبة ان يخطو الى المروج قبل ان يصادف المزامير الناثحة التي ينفع فيها العيان الذين لا يرضيهم الدستور ... ويثور من جراء الصيحات السوقية التي يطلقها « الفنانون » الذين يسلون بالتواءات اعضاءهم مجتمعا بنيتة ملتوية هي نفسها بصورة شيطانية وباعثة على النفور » .

(حين يقف راقص على الحبل على راسه ، فان ذلك يعني بالنسبة الى العواء العالم الحاضر المقلوب راسا على عقب ؛ ان المعنى الصوفي لولاب دائر هو الافلاس ؛ ان سر سباق الببضة والملقعة هو مسلك كاتب اشتراكي حقا يخطو في بعض الاحيان ، بالرغم من جميع « الانتواءات » ، خطوة فاسدة وبلطخ « قلعدته المادية » بأسرها بمع البيض ؛ وان المزمار يعني دستورا لا يرضي ؛ وان فينارة اليهودي تعني حريسة الصحافة التي لا ترضي ؛ وان دكانا لبيع الثياب العتيقة يعني الاشتراكية الحقيقية ، التي لا ترضي هي الاخرى . وان العواء ، الفارق في هذه الرمزية ، ليضرب على وجهه متنهدا وسط الحشد وينتهي ، كما فعل بيرسوس من قبله ، الى الاحساس الفخور بانه « القلب الحساس الوحيد بين الابلالة ») .

« وهناك في الخيم يمارس اصحاب بيوتات الدعارة ... تجارتهم المخزية » (ويتلو ذلك خطبة طويلة في الموضوع) . « ابها البناء ، ابها الشيطان التي تنفث الطاعون ، انت الثمرة الاخيرة لمجتمعنا الراهن » (ليست الاخيرة دائما ، فلربما كان ثمة ابن غير شرعي في وقت لاحق) ... « استطيع ان اروي قصصا عن كيف رمت فتاة بنفسها عند قدمي رجل

غريب ... (وتعقب القصة ذلك) ... « أستطيع ان اروي قصصا، لكن لا ، لن افعل » (في الحقيقة انه روى القصة لتوه) . « كلا ، انه لا يهتم الضحايا المساكين للموز والاغواء ، لكنه يجر امام مقعد القاضي القوادين الوقحين ... لا ، لا حتى ليس هؤلاء ! ما الذي فعلوه غير ما يفعله الآخرون . فهم يمارسون تجارتهم ، حيث يمارس الجميع التجارة » .
السبح .

وهكذا فان الاشتراكي الحقيقي الذي اللوم بأسره عن عائق الافراد ونقله على عاتق « المجتمع » الذي هو معصوم . **انجميع يفعلون ذلك** (٢٩٦) . والسؤال هي في آخر الامر ان نظل اصدقاء طيبين مع العالم جميعا . ان انظر المميز للقاء . الا وهو كونه الاستثمار الأكثر حمية ، الاستثمار الذي يتناول الجسد الحي ، ثلبروليتاريا من قبل البورجوازية . انظر حيث « غم العملية » (من الصفحة ٢٥٣) يعاني الافلاس مع مرق النعير الاخلاقي الخاص به . وحيث يبدأ البؤس . الحقن الطبقي المنعطف الى انثار - هذا المظهر مجهول من الاشتراكية الحقيقية . وبدلا من ذلك نأثب تنفج في المعاهرات على مساعدات البقائين الفلسين ورؤيسات العاملات الحقران الثاني . بعد يستطيع بعد الآن ان يعجب فيهن « بعثرة الابداع » . « الوردة المنفحة » . « بؤس انتشار الاتس والانتف » . **انضمير المسكين ! ***

ان الاشتراكية السكسونية هي صحيفة اسوعية صغيرة بعنوان **اوراى بنفسج** من اجل النقد الحديث غير انصار (٢٩٧) . يحررها وينشرها . شلوسيل في بلوتزن . وهكذا فان « البنفسج » هو في واقع الامر زهر الربيع * . وان نمده الورد الرقيق قد وصفت كما يلزم في مجلة تمه (٢٩٨) ، ١٢ كانون الثاني من هذا العام) من قبل مراسل من لايبزغ هو كذلك أحد أفراد هذا الفريق :

« يمكننا ان نحس تقدما في البنفسج . تطورا في ابدان البؤس . ان هذه الصحيفة - بالرغم من بؤس سنها - توشى بكل حبة زهر البؤس السياسي السكسوني القديم والنشوة الاجتماعية للانام الحاضرة » .

ان الغور السكسوني القديم « ليس على ما يكفي من الغور بالنسبة الى هؤلاء السكسونيين الرؤساء . فلا بد لهم ان يسمود نصفين مرة أخرى بواسطة « توفيقه » . ليس في ذلك ضرر » على الاطلاق !

Pauvre petit bonhomme * . سافرنسيه في النص الاسلي .

★ ★ ان النخلة اللاتيه من أجل زهرة الربيع هي « Schlüsselblume » (زهرة شلوسيل) .

وانه، تدبرنا اننا كي نطلع على واحدة فقط من هذه البنفسجات ؛ لكن :

كانت بنفسجة حبيبة ؛

وان تكن محنية الراس ومجولة (٢٩٩) .

وفي هذا العدد - الاول لعام ١٨٤٧ - يضع العواء بعض الاشعار الصغيرة التزيينية كتقدمة عند اقدام سيدات « حديثات غير ضارات » . وانه ليتقرر هناك، فيما يتقرر :

وان شموكة حقد الطفلة .

تزين حتى قلوب النساء الرقيقة (٣٠٠) -

وتلك مقارنة لا بد ان جراتها قد « زنت » في هذه الانساء « القلب الرقيق » لصاحبنا العواء « بشوكة » وخيرات الضعير .

« وليس الفنج السبب الوحيد في توردها » .

يمكن للعواء : الذي « يستطيع ان يروي قصصا » في الحقيقة ، لكنه « لن » يروها لانه قد سبق فرواها : والذي لا يتحدث عن شوكة اخرى غير شوكة « حقد الطفلة » ؛ يمكن لهذا الرجل المثقف والمحترم ان يكون قادرا حقا على جعل « الوجبات الجميلة » للنساء والانسات « تتورد » بواسطة « الفنج » الفامض ؟ .

وليس الفنج السبب الوحيد في توردها .

انها تتورد من جراء غضب حب الحرية ،

متألفة مقدسة ؛ هذه الخدود الجميلة

التي تزهو جذابة مثل الورود .

ومما لا ريب فيه ان تورد « غضب حب الحرية » يجب ان يتميز بكل سهولة ، بفضل لون اكثر حياء واخلاقية « ولعانا » من تورد « الفنج » الاحمر الفامق ، وبصورة خاصة بالنسبة الى رجل مثل العواء الذي يستطيع ان يعيز « شوكة حقد الطفلة » من جميع « الاشواك » الاخرى .

ان البنفسج تعطينا فرصة مباشرة للتعرف الى احدى تلك الجميلات اللاني

« تزين شوكة حقد الطفاة قلبهن الرقيق » واللائي « تتورد خلودهن الجميلة بغضب حب الحرية ، متألقة مقدسة » ، اني اقصد انثروميديا السماء الاشتراكية حقا (فرولن لوزير أوتو) ، المرأة الحديثة المقيدة الى صخرة الشروط تغير الطبيعية والمتصلة بيزيد المستبقات القديمة ، التي تقدم « نقدا حديثا غير ضار » للأعمال الشعرية لا لفريد مايسمر . انه لمشهد غريب ، لكنه مشهد فائن ، كيف تناضل الحماة المتدفقة هنا ضد التواضع الرقيق عند الفتاة الألمانية ، الحماة « الملك الشعراء » الذي يهز الاوتار الاعمق للقلب الانثوي ويستخرج منها الحانا من التكرير تحاذي المشاعر الاعمق والارق ، الحانا هي في صراحتها البريئة اروع مكافاة ينالها الفني . وان المرء ليصني الى هذه الاعترافات المتعلقة الصادرة عن نفس عفراء في كل بدائيتها الساذجة ، هذه العفراء التي تظل اشياء كثيرة في هذا العالم الشرير غامضة بالنسبة اليها . وان المرء ليسمع ويتذكر ان جميع الاشياء طاهرة 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 للتيران الالهة التي سمح لها الشاعر في قداسة قلبه ان تتأجج كدبيحة على مذبح الحرية ، انعكاس يذكرنا لمعانيه بكلمات شيللر ؛ ان الاجيال اللاحقة سوف تغفل المؤلف الذي لم يكن اكثر من اعماله — اننا نشعر هنا ان هذا الشاعر نفسه هو شيء اكثر من اغانيه الجميلة » (بكل تأكيد ، يا فرولن انثروميديا ، بكل تأكيد) ، « وان فيه شيئا لا يمكن التعبير عنه ، شيئا « فوق جميع الظاهر » ، على حد تعبير هملت . (ايه) أنت ايها الملاك المنزل ، أنت ! (٢٠١) » ان هذا الشيء هو ما يفتقر اليه العبدون من شعراء الحرية : على سبيل المثال كليا في هوفمان فون فالرسلين وبروتز (انك هي الحال حقا !) : « وجزئيا ايضا في هيرفيغ وفوايلنفراث . ان هذا الشيء ربما كان المبقرة » .

ربما كان « شوكة » العواء ، ابتها الانسة الجميلة !

وتقرر المقالة نفسها :

« ومهما يكن من شيء : فان للنقد واجبه — بيد ان النقد يترأى لسي متخسبا حتى درجة كبيرة بالقياس الى مثل هذا الشاعر » .

يا للعذرية ! من المؤكد ان نفسا نقية شابة ، نفسا تخص فتاة عفراء ، لا بد ان « تتراى » في عيني ذاتها « متخسبة حتى درجة كبيرة » بالقياس الى شاعر يملك مثل هذا « الشيء » الرائع .

في ذاكرة كل واحد منا :
 ومع ذلك فلا بد أن ذلك اليوم
 سيأتي أخيراً ...
 عندئذ تجلس الشعوب ، متعاقدة الأيدي ،
 مثل الأطفال في قاعة السموات الكبرى ،
 ومرة أخرى سوف تدار الكأس ،
 كأس الحب في عرس حب الشعوب » .

وعندئذ فان فروان إندروميديا سوف تستغرق في صمت بليغ ، « مثل طفل
 متعاقد اليدين » . فلناخذ حلزونا من ان نمكر صفوها .
 ولا بد ان قرأنا 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 يعيب مركزه مطلقا . انه يتقلد سيف الشعر التائق ، ويلتف « بمعطفه
 من الحزن » (ص : ٦٧ وص : ٢٦٠ من ديوان مايسنر Gedichte ، الطبيعة
 الثانية ، لايزغ ١٨٤٦) ، ويلوح في قبضته القوية بعضا الغموض التي يطح أرضا
 بها جميع خصوم القضية الصالحة . وعند عقبه يتأنره مثل كلب صغير رجل يدمى
 موريتز هارتمان يطلق هو الآخر في سبيل القضية الصالحة نباحا قويا تحت عنوان
 Kehel und Schwert (لايزغ 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
 يفهم عصره ، وقد سلم نفسه للعدالة . ولقد عمد 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 ، مساعده سابق الذكر موريتز
 هارتمان ، الكلب الاصفر (٢٠٢) - في دور شوايزر المحترم - الذي يحيي الله والملك
 والوطن الام بطريقة غنائية ، ويدرف بصورة خاصة دموع الذكرى الشاكرة عند
 ضريح ذلك الانسان البسيط ، القيصر جوزيف . وفيما يتلوى بقية الجماعة ، فاننا
 سنكتفي بالاشارة الى ان ايا منهم لم يظهر بعد فيما يبدو ما يكفي من الفهم والدكاء

كي يقوم بدور شبايفلبرغ (٣٠٢)

وانه لن الواضح من النظرة الاولى أن كارل مور الثاني ليس بالرجل العادي .
لقد تعلم الالمانية في مدرسة كارل بيك ، وبالتالي كان أسلوبه في الحديث يتحلى
بأكثر من الابهة الشرقية . فعنده ان الإيمان « فراشة » (ص : ١٢) والقلب «وردة»
(ص : ١٦) ، وفيما بعد « غابة مهجورة » (ص : ٢٤) ، وأخيرا « نر » (ص:٣١) .
وعنده أن السماء في الاماسي هي (ص : ٦٥)

حمرء مرصعة بالنجوم ، مثل محجر الصين
دون عين ودون شيء ودون نفس .

ان ابتسامة حبيبته « طفل من أبناء الارض يداعب أبناء الله » (ص : ١٩) .

ومهما يكن من أمر : فان ما يميزه من الفنانين العاديين أكثر من لغته المبهجة
الملبسة بالصور هو سامه 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 أحد المتطلبات الاولى عند كل « مخلص للعالم » . وفي
الحقيقة ان مور - الجوزاء - بقدر ما يتطرق الامر بالسأم من العالم ، يتجاوز جميع
سابقه ومنافسيه . فلنصغ الى ما يقوله هو نفسه :

« اما صليت بالاسى ، فقد مت » (ص : ٧) . « هذا القلب المهدي الى
الموت » (ص : ٨) . « ذهني مظلم » (ص : ١٠) . وعنده ان «الطلاب
القديم يردد عويله في غابة القلب المهجورة» (ص: ٢٤) . «انه ليكون من
الافضل ألا يكون المرء قنودا قط ، لكن الموت ايضا يكون حسنا » (ص :
٢٥) .

في هذه الساعة الشريرة المرة ،

حين ينسلك العالم البارد ،

اعترف يا قلبي من خلال شفتيك الشاحبتين

بانك بلاي بصورة لا يمكن التمييز عنها (ص : ٣٠) .

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 لأراميه « بشدة مثل ملقطين ... حول صدره الذي يهدد بالانفجار » . وفي الصفحة ٧٩ يكون طائرا كركيا قد اطلق عليه النار ، فهو لا يستطيع ان يطير الى الجنوب في الخريف مع رفاقه ، فهو يعثثر في الادغال « بقواده التي اخترقها الرصاص » و « يصفق بجناحيه المريضين الملتصخين بالدماء » [ص : ٧٨] . من أين تصدر جميع هذه الآلام ؟ انكون جميع هذه التفجعات مجرد انين حب يومي على طريقة فرثر ، وقد ضاعف الاستياء منها بسبب آلام شاعرنا الشخصية ؟ ابدا . ان شاعرنا قد عانى بالفعل قدرا كبيرا من الآلم ، لكنه عرف كيف يشتق مظهرا عاما من جميع الآلمه ، وانه كثيرا ما يشير ، مثلا في الصفحة ٩٤ ، الى ان النساء قد مارسن بحقه خدعا مزعجة عديدة (وذلك هو القدر المألوف للآلمان ، وبصورة خاصة الشعراء) ، وانه مر بتجارب عديدة في حياته ، ولكن ذلك كله انما يبرهن له على شر العالم والحاجة الى تغيير الشروط الاجتماعية . وليس الفريد مايسنر هو الذي تألم في شخصه ، بل الجنس البشري ، وبالتالي فانه يستخلص من جميع عذاباته أن كون المرء انسانا بشكل قدرا عظيما وعبثا 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 الآلم العذب ، ايها الئمة المباركة ،

ايه ايها العذاب العذب لكنينة انسانا (ص : ٩٠) .

وفي عالمنا الجاحد لا يمكن لمثل هذا الآلم النبيل ان يعتمد الا على اللامبالاة والصد المهين والاستهزاء . وتلك هي تجربة كارل مور الثاني ايضا ، ولقد سبق فزأنا اعلاه ان « العالم البارد بنساء » ، وبهذا الصدد ، فان الاخفاق الفريع هو من نصيبه حقا :

كيما اتقي سخرية البشر الباردة

نبئت لنفسي سجنا باردا مثل القبر (ص : ٢٢٧) .

وانه ليسى بعد في احدى المناسبات كي يرفع من شجاعته :

انت ، ايها المنافق الشاحب ، الذي تسمى الي كي تبغضني

سم لي المالم يحز في قلبي ،

او هو ي رفيعا لم يلهب صدري (ص : ٢١٢) .

لكن الامر يصبح في آخر الامر شاقا جدا بالنسبة اليه ؛ انه ينسحب ، وفي الصفحة ٦٥ يعضي « الى البرية » ، وفي الصفحة ٧٠ « الى الصحراء الجبلية » ؛ مثل كارل مور الاول بالضبط . وانه ليوضح الامر هنا له بتيار متدفق من الامثلة - لان **جميع الاشياء** تتالم ، مثلا الحمل الذي يعزفه النسر اربا يتالم ، والصقر يتالم ، والقصب الذي يخشخش في الريح يتالم - « ما اصفر الالام البشرية » ، وما اقل ما تبقى له في الحقيقة ، سوى « ان يفرح ويفني » . ومهما يكن من امر ، فلما كان « الفرح » لا يتفق وذوقه كليا ، ولما كان « الفناء » لا يناسبه مطلقا فيما يبدو ، فانه ينطلق قدما كيما يسمع « الاصوات في المروج » . وان نصيبه لاسوا هنا . ان ثلاثة فرسان يتجهون اليه الواحد تلو الآخر ويقدمون اليه بكلمات جافة النصيحة الطبية بان عليه ان يدفن نفسه :

اصح ! ليكون من الافضل لك ...
لو دفنت نفسك تحت اوراق جافة
ومت مغطى بالعشب والارض الندية ا ص : ٧٥) .

تلك قمة عذاباته . ان الكائنات البشرية تزدريه وتزدرى حزنه ؛ ويلتفت الى الطبيعة ، لكنه لا يصادف هنا ايضا سوى وجوه بغيضة واجوبة قاسية . وبعدما ابرز الالم الموجه الذي ينتاب كارل مور الثاني امانا « جناحيه العريضين اللطيفين بالدم » حتى يمت فينا القرف ، نجد في الصفحة ٢١١ رباعية يعتقد الشاعر فيها ان من واجبه الدفاع عن نفسه :

... لانني اعنى بجراحي واتحمل الي
بصمت وبصورة دفينّة .
لان فمي يرفض ان يشكو
ولا يستعرض المساوىء 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 تلتهب بحرارة » (ص : ١٧) ؛ ان « عشقه بريق صلقة » ، وشعره « عاصفة » (ص : ٦٨) . وسرعان ما سوف نصادف املثة عن مقدار وحشية وحشيتة .

فلنلق نظرة سريعة الى بعض القصائد الاشتراكية لمور - الجوزاء .

من الصفحة ١٠٠ حتى الصفحة ١٠٦ يسط « جناحيه المريضين اللطخين بالدماء » كما يراقب أثناء طيرانه شرور المجتمع الراهن . وانه ليركض عبر شوارع لايزغ في صورة هائجة من « السام التوحش 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 بـ « ملقطي » ذراعيه على جوف صدره الذي كان « يهدد بالانفجار » ليحرق « بالشموس المتألقة بحرارة » في عينيه في وجه الشيطان يوحشية وينفجر اخيرا قائلا (ص : ١٦٢) :

اما استيقظت في سماء الإيمان المرصعة بالنجوم ،

فقد رايت 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 » لقلبه ، وبحق « معطف الحزن » الذي يرتديه . وبحق النير الثقيل لكبتونة المساء 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 الرئة ، وان يستحضر شيطانا خاصا ، كيما ينقل اليها هذا الاكتشاف آخر الامر ! لكن فلنصغ الى المزيد . ان الشيطان لم يهدأ بعد . ان كارل مور الثاني ليروي اذن كيف امسكت عاهرة شابة بيده ، وبذلك اثارت في نفسه جميع انواع الافكار الايعة التي تعبر عن نفسها اخيرا في المقاطع التالية :

يا امراة ، ان اللوم في يؤسك

يقع على عائق المجتمع الذي لا يرحم !

ابنها الفصحى النساجة التي تؤسي رؤيتك ،

انت ذبيحة على مذبح الخطيئة الوثني (١)

بحيث ان براءة النساء الاخرى

تحفظ طاهرة في الدار ! (ص : ١٠٣) .

ان الشيطان ، الذي يتبين الآن انه بورجوازي عادي تماما ، لا يوافق على النظرية الاشتراكية الحقيقية عن البغاء المجسدة في هذه الاسطر ، وبجيب بدلا من ذلك ببساطة تامة : كل انسان يصنع سعادته الخاصة ، و « كل انسان مسؤول

عن خطيبته الخاصة » ، ومثل ذلك من العبارات البورجوازية ، وإنه ليلاحظ :
« ان المجتمع كلمة جوفاء » (مما لا ريب فيه انه قرأ شترنر) ، ويطلب من كارل
مور الثاني أن يواصل تقريره . ويروي هذا الأخير كيف نظر الى المساكن البروليتارية
وسمع بكاء الأطفال :

لما كان صدر الأم قد جف ،
فانه لا يمنح قطرة من الانعاش العذب ،
ويموت الولدان الابرياء تحت رعاية امهاتهم !
ومع ذلك (!!) فانها لمجزة تبث على اعظم الفرح
ان يستطيع صدر الأم ، انطلافا من دم على هذا القدر من الحرارة ،
ان يحمل ويعطي حليبا ناصع البياض [ص : ١٠٤] .

وانه ليعلم أن 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
يلو مؤيدا للمسيحية . ان السأم من العالم يصبح هنا عميقا جدا بحيث يفقد كارل
مور الثاني كل تماسك . وان البورجوازي الشيطاني ليحاول ان يهدئه ويحمله على
مواصلة تقريره :

وشاهدت أطفالا آخرين ، فئة شاحبة ،
هناك حيث تدخن المداخل الطويلة ،
وحيث لهيب الدواليب الحامية
يقوم برقصة مضجرة على ايقاع ثقيل [ص : ١٠٥] .

اي مصنع هو ذاك ، 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 هزيل » . ويتلو ذلك شيء عن نصيب
اولاد المصنع . ويمس ذلك محفظة البورجوازي الشيطاني الذي لا بد انه صاحب مصنع
ايضا . وأنه ليثور اذن هو الآخر ، ويرد بأن ذلك لغو وهراء ، وبأن تلك الحزمة
البالية من الاطفال البروليتاريين لا أهمية لها ، وأنه ليس ثمة عبقرى قد قضى بعد
من جراء مثل هذه التفاهات ، وأنه ليس الافراد على العموم هم الهامون بل الجنس
البشري بمجموعه ، الذي سوف يتدبر أمره حتى بدون الفريد مايسنر . ان الحاجة

والبؤس نصيب الكائنات البشرية ، وعلى اية حال ،

لن يصلح الانسان قط

ما صنعه الخالق بصورة رديئة] ص : ١٠٧ .

وعندئذ بختني ، وبطل شاعرنا المحزون واقفا لوحده . ويهز الشاعر رأسه المضطرب ، ولا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يمضي الى داره ويسجل ذلك كله على الورق ، كلمة كلمة ، وينشره .

وفي الصفحة ١٠٩ نرى « رجلا مسكينا » يريد أن يفرق نفسه ؛ ويرده كارل مور الثاني بكل نبل عن ذلك ويسأله عن دوافعه . ويروي الرجل المسكين أنه سافر كثيرا :

حيث مداخل انكلترا ترسل نيرانا دامية (!)

شاهدت في ألم - أصم أخرس - أنواعا جديدة من الجحيم
وأولئك الذين يسكنون في اللعنة .

أن الرجل المسكين قد شاهد أشياء غريبة في انكلترا حيث أظهر الميثاقيون في كل مدينة صناعية نشاطا أعظم مما قامت به جميع الأحزاب السياسية والاشتراكية والدينية مجتمعة في جميع أرجاء ألمانيا . ومما لا ريب فيه أنه كان هو نفسه « أصم أخرس » .

ومن بعد ، وقد جئت الى فرنسا عبر البحر

شاهدت بعينين أعماهما الرعب والهلع ،

جماهير العمال تفلي من حولي

مثل حمم البركان اللاهبة .

لقد نظر الى ذلك « بعينين أعماهما الرعب والهلع » ، هو « الرجل المسكين » ؛ وهكذا فقد شاهد في كل مكان الصراع بين الفقراء والأغنياء ، وهو نفسه « واحد من العبيد » ؛ ولما كان الأغنياء يرفضون الأصفاء وكان « يوم الشعب بعيدا جدا بعد » ، فإنه لا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يلقي بنفسه في الماء . وأن مايسنر ، وقد اقتنع بأقواله ، يظلي سبيله : « وداعا ، لا أستطيع بعد الآن أن أرفك ! » .

ولقد فعل شاعرنا حسنا حين ترك بكل هلوء هذا الجبان الاحق يفرق نفسه، هذا الذي لم يشاهد في انكلترا اي شيء على الاطلاق ، والذي لا تفعل الحركة البروليتارية في فرنسا الا أن تبث فيه « الرعب والهلع » ، والذي كان اجبن من ان ينضم الى صراع طبقة ضد مضطهديها . وعلى اي حال ، فان صاحبنا لم يكن يصلح لاي شيء آخر .

وفي الصفحة ٢٢٧ : يوجه مور - الجزاء انشودة جديدة باله الحرب تير « الى النساء » . « الآن ، حين يزني الرجال بطريقة جبانة » ، فان بنات المانيا الشقراوات مدعوات الى النهوض والى « الماداة بكلمة الحرية » . ولم تنتظر شقراواتنا الناعمات دعوته ؛ فلقد شاهد الجمهور « بعيون اعماها الهلع والرعب » امثلة عن الاعمال الرفيعة التي تستطيع نساء المانيا القيام بها حالما يستطعن أن يلبسن البنطال وبدخن السيجار .

وبعد هذا النقد الذي قام به شاعرنا للمجتمع ، فلنر ما هي رغباته الورعة من وجهة النظر الاجتماعية . اننا نجد في الختام « مصالحة » محررة بنثر متكرر هي أكثر من مجرد محاكاة « للبحث » في نهاية مجموعة اشعار ك. بيك. وانها لتقرر فيما تقرره :

« لا يحيا الجنس البشري ويناضل لانه يعطي الفرد مولدا . ان الجنس البشري انسان واحد » . ووفقا لذلك فان شاعرنا - « الفرد » من دون ريب - « ليس انسانا » . « ولسوف 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 للآخرين) « عن تقسيم العمل الذي سوف يكون اخويا ومتساويا من أجل جميع أبناء الارض » ... وعندئذ فان « حد المحراث ، رمز الارض التي تخيم الروح عليها ... علامة الاحترام العميق ... سوف ينهض متالقا ، متوجا بالزهور ، واجممل حتى من الصليب المسيحي القديم » .

ان ما سوف يحدث بعد « آلاف عديدة من السنين » أمر لسا نبالي به مطلقا بصورة أساسية ، اذن فليست بنا حاجة الى البحث عما اذا كان الناس الذين سوف يوجئون وقتلك سوف يتقدمون قيد انملة بفضل « حديث » المخلص الجديد ، وما اذا كانت النظرية الاخوية لهذا « المخلص » معينة بأن تتحقق ، وهي في مأمن من احوال الافلاس . هذا ما لا « يراه » شاعرنا « بكل وضوح » هذه المرة . ان الشيء

الوحيد الجدير بالاهتمام في هذا القطع بكامله هي حركة الانحناء التبيجيلية التي يقوم بها امام قدس اقداس المستقبل ، « حد المحراث » الشاعر . اتنا لم نصادف حتى الآن في صفوف الاشتراكيين الحقيقيين سوى **الطصري وحده** ، اما هنا فنلاحظ ان كارل مور الثاني سوف يرينا كذلك **الريفي** في هندامه الاحدي . وبالفعل فاننا نشاهده في الصفحة ١٥٤ يتطلع من الجبل الى واد لطيف بهيج حيث الفلاحون والرعاة يقومون باعمالهم اليومية بفرح تام ، وغبطة ، وايمان بالله ، و :

كانت الصرخة عالية في قلبي المغمم بالشكوك .

اواه اصغوا ! ان الفقر يفنى بغبطة فائقة ؛

ليس الفقر هنا « امرأة تبجع نفسها ، بل طفل عربي ظاهر ! »

وفهمت ان الجنس البشري الذي عانى الكثير

سوف يصبح تقيا ، سعيدا ، وصالحا ،

عندما يجد الراحة ، وقد غمره **النسيان السعيد** ،

في العمل الصحي على صغر ارضا الارض .

وفيماء يعبر بمزيد من الوضوح عن رايه الجاد ، فانه يصف في الصفحة ١٥٩

الهتاء العائلية لحداد ريفي ويتمنى ان اولاده

... لن يعرفوا تلك الوافدة قط

التي يمنحها الاشرار او الحمقى ،

مهللين ظافرين ،

اسم الحضارة او المدنية .

ان الاشتراكية الحقيقية لا يمكن ان تعرف الراحة قبل ان يرد الاعتبار الى الاغنية الفلاحية جنباً الى جنب مع الاغنية البورجوازية ، والى مشاهد غيسنر الرعوية جنباً الى جنب مع روايات لافونتين . ان الاشتراكية الحقيقية ، في شخص الفريد مايسنر ، قد تبنت موقف كتاب روشوف **صديق الاطفال** (٢٠١) ، واعلنت من وجهة النظر الرفيعة هذه ان مصر الانسان هو ان يصبح مريفاً . من ذا كان يتوقع مثل هذه الصبانية من شاعر « السام المتوحش من العالم » ، من صاحب « الشمس الالهة بحرارة » ، ومن كارل مور الاصفر « المبرق الرعد » ؟

وعلى الرغم من حنينه شبه الفلاحي الى سلام الحياة الرفيعة ، فانه يعلن ان المدن الكبرى هي الميدان الصالح للنشاط . ووفقا لذلك ، فان شاعرنا يرحل الى باريس كيما يرى هنا ايضا

... بعينين صغقهما الرعب والهلع

جماهير العمال تفلي

مثل حم البراكين فيما حوله] من : ١٦١ .

لواه ! لم يترتب اي شيء على ذلك . وانه ليعطن 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 الاولمبي (٢٠٥) حيث كانت الثورة الفرنسية تمثل على اصوات الطبول والمدافع ؛ لكنه لم يجد ، في مكان ابطال الفضيلة السود والجمهوريين المتوحشين الذين كان يبحث عنهم ، سوى اناس ضاحكين ، مرحين ، لا يعكرو صغو سعادتهم شيء ، معنيين بالفنشات الجميلات اكثر حتى درجة كبيرة من عنايتهم بالقضايا الكبرى للانسانية . ولقد بحث بالطريقة ذاتها بالضبط عن « ممثلي الشعب الفرنسي » في مجلس النواب ولم يجد الا حشدا من اصحاب الكروش السمان ، الذين يثرون بصورة غير مفهومة على الاطلاق .

في الحقيقة انه لم يكن جدرا بالبروليتاريين الباريسيين الا يمثلوا ثورة حزيران صغيرة على شرف كارل مور الاصفر بحيث يوفرون له الفرصة ، « بعينين صغمتها الهلع والرمب » ، كي يكون عنهم رايافضل . ان شاعرنا الفاضل يطلق صيحة جبلة من الاسى على هذه المصائب جميعا ، ويتنبأ مثله مثل يونان جديد لفظته معدة الاشتراكية الجديدة بسقوط نينوى 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 اخطا فحسب احد البورجوازيين الصفار المحترمين بروليتاريا ويصف سوء التفاهم الخاص الذي نشأ من ذلك الخطأ .

سوف ندع روسكا جانبا ، لانه يبعث على الضجر فعلا .

وما دعنا نتحدث عن القصائد بالضبط ، فاننا نود ان نقول كلمات قليلة عن النداءات الستة الى الثورة التي اصدرها صاحبنا فرايغرافت تحت عنوان *sa ira* ، هيريسيو ، ١٨٤٦ . ان النداء الاول منها *مارسيليا* المانية تنشد قصة « قرصان جريء » « يسمى الثورة في النمسا وبروسيا على السواء » . وان الطلب الثاني ليقدم الى هذه السفينة التي تبحر تحت رايتها الخاصة ، والتي تشكل دعما هاما للاسطول الالماني الشهير الذي لا وجود له في الحقيقة (٢٠٦) :

وجه فوهة المدفع بكل شجاعة
ضد أساطيل الثروة الفضية ،
واجمل كنوز البخل تتعفن

على سطح المحيط المتكسر [ص : ٩] .

وعلى أي حال ، فإن الأفنية بكاملها مكتوبة بأسلوب سلس جدا ، بحيث من الأفضل أن تفتنى ، بالرغم من الوزن ، على لحن : « انهضوا أيها البحارة ، وارفعوا المرساة » .

وان قصيدة « كيف العمل » ، يعني كيف يصنع فرايليفرات الثورة ، لذات طابع مميز حتى الدرجة القصوى . لقد قامت ايام ودبلة ، وبسات الناس على الطوى ، وهم يتجولون في الأسفل : « من أين يمكن الحصول على الخبز والثياب ؟ » وفي هذه الأوضاع برز « فتى مقدم » ، يعرف ما يجب أن يعمل . انه يتودد الجماهير بكاملها الى مستودعات الميليشيا ويوزع البزات التي يجدها هناك ؛ فيرددها الناس في الحال . وتستولي الجماهير على البنادق أيضا « كتجربة » وتعتبر انه « من قبل المزاح » الاستيلاء عليها . وفي هذه الأوضاع يخطر في بال « الفتى المقدم » ان هذه « المرحه بالثياب ربما أمكن ان تسمى أيضا عصيانا وسطوا وسرقة » ، ولذلك فان على المرء ان يكون على استعداد للقتال من أجل ثيابه . وهكذا يتم الاستيلاء أيضا على الخوذ والسيوف وأحزمة الذخيرة . ويرفع كيس شحاذ في مكان الرابية .. وانهم لياتون الى الشوارع بهذه الطريقة . عندئذ تظهر « القوات الملكية » ، ويعطي الجنرال الامر باطلاق النار ، لكن الجنود يماثلون بسرور الميليشيا ذات المظهر السلي . وبما انهم اتساقوا مع الامر ، فانهم يتقدمون « على سبيل المزاح » ، الى العاصمة ويجلبون الدمع هناك ، وهكذا بفضل « مزحة بشأن الثياب » : « بنهار العرش والتاج وتهتز الملكة على قواعدها » و « يرفع الناس ظافرين رؤوسهم التي طال انحنأؤها » . ان جميع الامور تجري بسرعة فائقة ويسر عظيم بحيث من المؤكد أن فردا واحدا من « الكتبة البروليتارية » لم يجد خلال العملية بأسرها ان غليونه قد انطفأ . ولا بد للمرء ان يعترف بان الثورات لم تتحقق في أي مكان بمرح أكبر او بسهولة أعظم منها في رأس صاحبنا فرايليفرات . وفي الحقيقة انه لا بد من كل المزاج السوداوي للمجلة البروسية لاكتشاف الخيانة العظمى في مثل هذه النزعة الريفية الشاعرية البريئة .

ان الفريق الاخير من الاشتراكيين الحقيقيين الذي تلتفت اليه هو فريق برلين ، وسوف نختار من هذا الفريق ايضا فردا مميزا واحدا ، الا وهو البرونسنت دونتكه ، لانه حقق خدمة أبدية للادب الالماني باكتشافه نوعا جديدا من الكتابة الفنية . لقد كان الروائيون وكتابه القصص القصيرة في وطننا الام ، لفترة مديدة من الزمن ، مفتقرين الى المواد . ابدا لم تكن مثل هذه الثمرة من المواد الخام من أجل صناعتهم محسوسة من قبل . وصحيح ان المصانع الفرنسية وفرت قعدا كبيرا من الاشياء الناعمة ، 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 عبقرية الهر دورنكه ؛ ففي صورة **أوفيوكوس** ، حامل الأسمى في السماء الاشتراكية الحقيقية ، رفع الأسمى العملاقة المثلوبة للتشريع البوليسي الألماني ، كيما يصنع منه في كتابه **قصص بوليسية** سلسلة من الروايات القصيرة بالغة الأهمية . وبالفعل ، فإن هذا التشريع المعقد الناعم اللمس كالأسمى يحتوي على مواد ثرية جدا من أجل هذا النوع من الكتابة الفنية . ان رواية تكمن في كل فقرة ، ومأساة في كل تنظيم . وان الهر دورنكه الذي خاض هو نفسه ، بوصفه أديبا برلينيا ، معارك قاسية ضد رئاسة الشرطة ، ليستطيع ان يتحدث هنا من تجربته الخاصة . ولن تفتقر الى الخلفاء على طول هذه الطريق التي مهدها ، فهي حققت غني . وبالمنااسبة ، فإن القانون البروسي يشكل ينبوعا لا ينضب من النزاعات الحادة والنتائج الباهرة . ففي التشريع الخاص بالطلاق ، والتفدية ، وأكليل العرس — اذا تركنا جانبا الفصول عن اللذات 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 ان يضيف بعض المواد المحققة التي يمكن تداركها من أية رواية في تناول اليد لبولفر ودوماس وسو وتقويمها بعض الشيء ، وعندئذ تكون الرواية جاهزة . وهكذا فاتمه من المؤمل ان ينتهي الحضري والريفاني الألماني ، وكذلك المحامي الجاد او القاضي ، لان يمتلكوا بصورة تدريجية سلسلة من التعليقات على التشريع المعاصر تمكنهم بسهولة وانعدام تام للتدخل من ان يصحوا على الامام تام بهذا المجال .

وانتا لتبين من مثال الهر دورنكه ان توقعاتنا ليست مبالغا فيها . فقد ألف من التشريع الخاص بالاحوال المدنية وحدها قصتين في احدهما (**«طلاق بوليسي»**) يتزوج كاتب (ان أبطال فرسان القلم الالمان كتاب دائما) من مقاطعة هيس امرأة بروسية بدون الاذن المطلوب قانونيا من مجلسه البلدي . وبنتيجة ذلك فإن امراته وابناه يفقدون اي حق في ان يكونوا رعايا في مقاطعة هيس ، ويترتب على ذلك طلاق الزوجين من جراء تدخل البوليس . ويثور الكاتب غضبا ، ويعبر عن استيائه من نظام الاشياء القائم ، فيدعى بسبب من ذلك الى المبارزة من قبل ملازم ، ويقتل . ولقد كانت مداخلات الشرطة كلفته نفقات دمرته ماليا من قبل . وان زوجته ، التي فقدت مواظبتها البروسية من جراء زواجها من اجنبي ، لتعاني الان الفاقة القصوى . وفي الرواية الثانية عن الاحوال المدنية ، ينقل انسان مسكين طوال اربعة عشر عاما من هامبورغ الى هانوفر ومن هانوفر الى هامبورغ كي يتلوق مباحج دولايب التعذيب في المكان الواحد والسجن في المكان الآخر ويختبر الجلد على كلا الضفتين من نهر الالب . وبالطريقة نفسها يعالج الكاتب هذا الشر ، الا وهو ان الشكاوى

من سوء المعاملة التي تطبقها الشرطة لا يمكن أن تقدم إلا إلى الشرطة وحدها .
ويقدم إلينا وصف مؤثر جدا عن كيفية مساعدة شرطة برلين للبناء بواسطة نظامها
الخاص بطرد الخدم المنزليين غير المستخدمين ، وعن نزاعات مؤثرة أخرى .

لقد سمحت الاشتراكية الحقيقية للهـر درونكه بأن يقرر بها بالطريقة البسيطة .
لقد تناولت **القصص البوليسية** ، هذه اللوحات الوصفية الدامعة عن شقاء
البورجوازي الصغير الألماني المكتوبة بلهجة **البغضاء 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
لمعمورة 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 الراي العام . ويبدو أن هذه الحكاية هي التي ألهمت فرايبيراث أن يكتب
القصيدة المؤثرة التي يتوسل فيها من أجل العطف على الكاتب وبهتف : « أنسه
بروليتاري هو الآخر ! » (٢٠٩) . عندما تبلغ الأمور المرحلة التي يسوي فيها
البروليتاريون الألمان حساباتهم مع البورجوازية والطبقات المالكة الأخرى ، فإنهم
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 للهيغلين الشباب وبوبر وفيرباخ وشترنر . كما أصبح في
التداول في الأدب في السنوات الأخيرة . وأن خلاصة ذلك كله هو أن برلين ، رغما
عن كل شيء ، هي مركز الثقافة الحديثة والدكاء ، وتظل مدينة عالمية يمد سكانها
خمسي مليون نسمة ، ولا بد لبريس ولندن أن تأخذوا على عاتقهما منافستها .
بل أن في برلين **فتيات عاملات** ، لكنهن - وهذا ما تعرفه السماء - لائقات !

☆ Grisette ، بالفرنسية في النص الأصلي .

ان الحلقة البرلينية من الاشتراكيين الحقيقيين تضم الهر فريدريك ساس ، الذي كتب هو الآخر كتابا عن المدينة التي هي داره الروحية (٢١٠) . ولم تسنح 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 تفني ان مستقبل أوروبا المعجوز « على لحن «لينورا» يمرجر بمبارات لم يستطع مؤلفنا ان يجد ما هو ابث منها على النغور في اللغة الالمانية بكاملها وبأكبر قدر ممكن من الاخطاء اللغوية . ان اشتراكية الهر ساس تنقلص الى الفكرة القائلة ان أوروبا ، هذه « المرأة الفاسدة » ، سوف تفنى :

دودة القبر هي التي تتودد اليك .
الست تسمعين في ملء عاصفة الزواج
عصابة القوزاق والتتر
التي تخب فوق سريرك المتعفن ؟ ...
ان نواويسك سوف تجد لها مكانا
على طول ضريح آسيا الفارغ -
ان الإجدات العملاقة القديمة الرمادية
تنفجر - نفو ، عليها اللعنة) وتنهار -
مثلما انفجرت ممفيس وتدمر (!)
ان الصقر المتوحش قد بنى عشه
فوق جيهتك المتفسخة ،
ايتها البني التي اصبحت قديمة جدا الآن !

من الواضح ان مخيلة الشاعر ولغته قد « انفجرتا » بصورة لا تقل عن مفهومه عن التاريخ .

بهذه النظرة الى المستقبل نختتم استعراضنا للكوكبات المختلفة للاشتراكية الحقيقية . وفي الحقيقة انها مجموعة متألقة من الكوكبات قد مرت امام مرصدنا ، وكان النصف الاشد تألقا من السماء قد شغلته الاشتراكية الحقيقية مع جيشها ! وان هناك ، مثلها مثل دوپ التبان الذي يشتمل جميع هذه النجوم البراقة بلمعانه المذب من الغيرة ، مجلة تومر ، وهي صحيفة توحدت جسدا وروحا مع الاشتراكية الحقيقية . فليس ثمة حدث يمكن أن يمس الاشتراكية الحقيقية ولو عن اقصى البعد يمكن ان يجري دون ان تتدخل فيه مجلة تومر بكل

حماسة . فمن اللازم انيكه الى الكوننسة هاتوفيلد ، ومن متحف بيلفيلد الى مدام استون ، كافحت مجلة تريمر في مصلحة الاشتراكية الحقيقية بمنفوان جعل جبهتها في عرق زبيل . ذلك بالمعنى الحر في للكلمة درب تبان من الحنان والرأفة وحب البشرية ، وهو لا يقدم حليبا حامضا الا في حالات نادرة جدا . الا فليستمر في طريقه بكل هدوء وطمانينة ، كما يناسب درب تبان حقيقيا ، مزودا البورجوازيين الامان الشجمان بريدة الحنان وجينة الروح البورجوازية الصغيرة ! وليس ثمة داع للخوف من ان يقشط كائن ما القشدة عنه ، فهو مائي جدا بحيث لا يمكن ان يحتوي على اية قشدة على الاطلاق .

ومهما يكن من امر ، فكما نتمكن من الاستئذان من الاشتراكية الحقيقية بسرور هادئ، فقد هيات لنا وليمة اخيرة في صورة المجموعة التي نشرها هـ . بوتان، بورنا ، قرب راين ، ١٨٤٢ . ان حفلة من الالعب النارية تقام هنا تحت رعاية اللب الاكبر ، ولا يقل بربقها عن اية حفلة يمكن مشاهدتها في احتفالات عيد الفصح في روما . ان جميع الشعراء الاشتراكيين ، عن طيبة خاطر أو قسرا ، قد اسهموا بصواريخ تصعد في السماء بحزم متألقة مهسمة ، 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 الالعب النارية تنطفئ ولا تخلف وراءها الا دخانا كثيفا يجعل الليل يبلو اشد ظلمة مما هو عليه في واقع الامر ، دخانا لا يتالق من خلاله ، كنجوم ثابتة براق ، سوى قصائد هايني السبع التي تصادف في هذه الجمعية بحيث تبعث فينا دهشة عظيمة وتبعث في اللب الاكبر ضيقا لا يقل عظما من ذلك . ومهما يكن من امر ، فان علينا الا نضطرب لذلك ، ولا نساء لان العديد من اشياء وورث التي يعاد هنا طبعها لا بد ان تستشعر الانزعاج في هذه الرفقة ، بل يجب علينا ان نستمتع كليا بلأثر هذه الالعب النارية .

اننا نجد مواضيع بالغة الاهمية تعالج هنا . ان الربيع يفنى هنا ثلاث أو أربع مرات بكل الجور الذي هو في استطاع الاشتراكية الحقيقية . وانه ليعرض امامنا من جميع وجهات النظر الممكنة مالا يقل من ثلثي فتيات مغرور بهن . وانه لفي مقدورنا ان نشاهد هنا ليس فعل التفرير فحسب ، بل نتائجها ايضا : فكل مرحلة رئيسية من الحمل تمثل بفرد واحد على الاقل . ومن بعد كما هو مناسب ، تأتي الولادة ، وفي أعقابها قتل الولد أو الانتحار . وانه لما يدعو الى الاسف فحسب ان « قاتلة الطفل » لشيلا لم تقدم هنا ايضا ؛ ومهما يكن من امر ، فلعل الناشر قد فكر انه يكفي ان نحصل على الصرخة الشهيرة : « يوسف ، يوسف » الخ (٣١١) يتردد صدها عبر الكتاب بأسره . ان بيتا من الشعر - على لحن تهويدة شهيرة -

يمكن ان يقدم البنا برهاناً على نوعية هذه الاغاني المئوية . ان الهر لودفيغ كوهلر
ينشد في الصفحة ٢٩٩ :

ابنها الام ، لا بد لك ان تبكي وبكي !
لان ابنتك تشكو الضجر ! .
ابنها الام ، لا بد لك ان تبكي وبكي !
وقد رايت طهارتها تزول !
ان نصيحتك : يا ابنتي حافظي على شرك !
قد ضاعت بصورة داعرة عندها !

وعلى العموم ، فان **الجموعة** تمجد حقيقي للجريمة . فالى جانب الحالات
المديدة من قتل الابناء المذكورة اعلاه ، يفني الهر **كلل ايك** عن « جرم في غابة » ، كما ان
هيلر السوابي الذي قتل ابنائه الخمسة بمجد في قصيدة قصيرة من نظم الهر
جوهانس شر وفي قصيدة لا نهاية لها من نظم الدب الاكبر نفسه . وان المرء ليحسب
انه في سوق المانية حيث عازفو الارغن لا ينون يعزفون انغام اقاصيصهم الاجرامية :

ابها الولد القرمزي ، يا ابن الجحيم
قل ، ما وجودك هنا ؟
انت وجريمتك
جلتما الجميع يرتعشون خوفا .
ان سة وتسمين كائنا بشريا
سقطوا ضحايا افعاله الشريرة .
ذلك ان الوغد انتزع منهم الحياة ،
وقصف اعناقهم بسرعة فائقة ، الخ .

انه لمن الصعب ان يختار الانسان بين هؤلاء الشعراء الشباب وانتاجهم الذي
يفور بالدفء الحيوي ، لانه ليس ثمة أهمية في حقيقة الامر لما اذا كان الاسم
تيودور او بتز او كارل ايك ، جوهانس شر او جوزيف شوايتزر ، فالاشياء
جميعا على قدم المساواة من الجمال . فلنأخذ واحدا منهم لا على التعيين .

قبل كل شيء نصادف من جديد صديقنا العواء - سميج ، المشغول في رفع
الربيع الى المرتفعات التاملية للاشتراكية الحقيقية (ص : ٣٥) :

استيقظوا !! استيقظوا !! فالربيع قادم -
عبر الجبال والوديان ، متطلقا بصورة عاصفة
فالحربة الطليقة تشق طريقها .

وما نوع هذه الحرية ، هذا ما يخبرنا به في الحال :

لماذا نحملق بعبودية في علامة الصلب ؟

ليس انسان حر يطوي ركبته لله ،

ذلك الاله الذي قلع سندبانة الدار ،

وحمل آلهة الحرية على الفرار !

وهذا يعني حرية الغابات الالمانية البدائية التي يستطيع العواء في ظلها ان يفكر بكل طمانينة في « الاشتراكية والشيوعية والانسية » وبرعى على هواء « شوكة حقد الطفلة » . واننا لنعلم بخصوص هذه الشوكة :

ليست وردة تزهو بلون شوكتها ،

وينتجة 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 **البنفسج** ، 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 ٢٢ صفحة من الشعر طويل النفس دون ان يقدم فكرة واحدة فيه . فثمة على سبيل المثال « أغنية برولينارية » (ص : ١٦٦) . ان البروليناريين يخرجون الى احضان الطبيعة - اذا شئنا ان نقول من اين يخرجون فلن تكون لذلك نهاية - وبعد مقدمات طويلة يستقر رأيهم اخيرا على النداء التالي :

ايه اينها الطبيعة ! يا ام جميع الكائنات ،

انت التي بجدد حبك كل شيء ،

وقد هيات جميع الاشياء للهناء القصوى ،

انت عظيمة ورفيعة بصورة لا يسبر غورها !

اسمعي اذن قراراتنا الاقدس !

اسمعي ما نقسم لك عليه بكل اخلاص !

★ نوماوس .

وانت ابتها الانهار انقلي الانباء الى المحيط ،

وبا ربح الربيع رددية عبر اشجار الصنوبر !

ان موضوعا جديدا يفتح بذلك ، وتستمر القصيدة في هذا المنحى قدرا كبيرا .
واخيرا ، في المقطوعة **الرابعة عشرة** ، نعلم ما الذي يريده 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 يريده الهر شوايتزر ، الا وهو :

سوف **الفرقع** وسوف **التهب** ، مثل نور الحرية المشتعل
في القاعة وفي السهل

حتى الوقت الذي يعمل فيه ذلك الدلو الكبير للمياه الذي يدعى الموت
على ابحار سفيني 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

أقف منتصبا ، سعيدا ، حرا (ص : ٢١٦) .

ولا بد انه لا يقدر بشئ في هذه الوضعية . ومن سوء الحظ ان شغب آب
في لايبزغ (٢١٢) قد جره الى الشارع حيث شاهد اشياء مؤثرة :

أمام ناظري - يا للعار والرعب - كان برعم انساني طري

يتمضي في جرعات نعمة حصته **القائلة من الدم** (ص : ٢١٧) .

وان هرمان اوربيك لا بخري ، هو الآخر ، اسمه المسيحي : انه يبدأ في
الصفحة ٢٧٢ « أنشودة قتالية » مما لا ريب فيه ان الشروشيين في وادي توتربرغر
كانوا يزمجرون بها فيما مضى :

اننا نقاتل بكل شجاعة من أجل الحرية

من أجل الوجود في **صورتنا** .

لعل تلك انشودة قتالية للنساء الحاملات ؟
وليس بدافع الذهب أو الاوسمة ،
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 والمشاعر ،
تزول جميع الارواح .

بالضبط كما ان مثل هذه الاشعار قيمة بأن تجعل « فكرنا ومشاعرنا »
« تزول » .

في عالمنا هذا نحب بصورة دافئة
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 الباغلري ان ينتجه .

ان الهر ريتشارد اينهارت شاب هادى ورصين . انه « يسير بكل هدوء
على طول طريق التطور الذاتى الهادى » ويزودنا بقصيدة عيد ميلاد بعنوان :

An die junge Menschheit يكتفي فيها بأن يغني

الشمس الحبيبة للحرية الطاهرة
وضوء الحرية للحب النقي ،

والنور الودود للسلام الحبيب (ص : ٢٣٤ ، ٢٣٦) .

ان هذه الصفحات الست ترفع من معنوياتنا . ان « الحب » يرد فيها
ستة عشرة مرة ، و « الضوء » سبع مرات ، و « الشمس » خمس مرات ،
و « الحرية » ثمانى مرات ، هذا اذا تركنا جانبا « النجوم » و « بمد النظر »

و «الابام» و «الهناات» ، و «الإفراج» ، و «السلام» و «الزهور» ،
و «النيران» ، و «الحقائق» ، وغير ذلك من التوابل الإضافية للوجود الانساني.
ولو أن امرءا واثاه الحظ ففني بهذه الطريقة ، فانه يستطيع حقا أن يمضي بسلام
الى القبر .

ولكن لماذا نتوقف عند هؤلاء التافهين حين نستطيع أن نشاهد أساتذة
من امثال الهر رودلف شويردتلاين والدب الأكبر نفسه ؟ فلندع لمصيرها جميع
هذه المحلولات ، التي ربما كانت لطيفة لكنها ناقصة جدا ، ولنتلفت الى اكتمال
الشمر الاشتراكي !

ان الهر رودلف شويردتلاين ينشد :

« تقدموا بشجاعة ! »

نحن فرسان الحياة . مرحى ! (ثلاث مرات) .

الى أين تنطلقون يا فرسان الحياة ؟

اننا ننتقل الى الموت . مرحى !

اننا ننفع في أبواقنا . مرحى ! (ثلاث مرات) .

لماذا تبوقون بأبواقكم ؟

انها تبوق للموت وترعد به . مرحى !

ان الجيش قد خلف بعيدا في المؤخرة . مرحى ! (ثلاث مرات) .

ماذا يفعل جيشكم في المؤخرة ؟

انه يرفد رعدته الإزلية . مرحى !

اصفوا ! هل تسمعون أبواق العدو ؟ مرحى ! (ثلاث مرات) .

ويلاه ، ايها البواقون المساكين !

اننا ننتقل الآن الى الموت . مرحى !

[ص : ١٩٩ ، ٢٠٠] .

ويلاه ، ايها البواقون المساكين ! اننا 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 الفرور مثل بقعة في سجادة . وبعد صفحات قليلة
يفتح فارس الحياة « النار » :

اننا حكماء جدا ، ونعرف الف شيء وشيء
والتقدم الجموح قد حملنا بعيدا جدا -
ومع ذلك فحين توجه مركبك عبر الامواج ،
فان الارواح سوف تخطش ابدأ حول اذنك .
[ص : ٢٠٤]

وان المرء ليتمنى ان « يخطش حول اذني فارس الحياة » ، في وقت قريب
جدا ، جسم صلب حقا كما يطرد بعيدا خشخشة الارواح .

عض في تفاحة ! خذها بين اسنانك ،
وان شبحا سوف ينهض ويجاوبك في الحال ؛
امسك بالعرف القوي لفارس اصبل ،
وان طيفا يشب قرب اذن المهر .

ان شيئا آخر « يشب » ايضا على كلا جانبي راس فارس الحياة ، لكنه
ليس « اذن المهر » -

حوالك تنبثق الافكار مثل الضباع
فعاثق منها تلك التي يختارها قلبك .

ان حال فارس الحياة كمثّل حال المحاربين الشجعان الآخرين . انه لا يخاف
الموت ، بل يخاف « الاشباح » ، و « الاطيان » و « الافكار » بصورة خاصة تجعله
يرتعش كريحشة في مهب الريح . وانه ليتقر ، كما ينقل نفسه منها ، ان يحرق
العالم ، ان « يشعل نزاعا عالميا » :

هـ
١٤٥

دمر - ذلك هو الشعار الجبار لهذا الزمان .
دمر - تلك هي التسمية الوحيدة للنزاع .
اعمل على ان يحترق الجسد والنفس على حد سواء ،

فالطبيعة والوجود يجب أن يظهرأ كليا ؛
ان العالم يجب ان يعاد تشكيله بواسطة النار ،
مثل معدن في حوقلة لاهبة .
ان الشيطان يسجل بداية تاريخ العالم الجديد
بواسطة الدينونة النارية الملقاة عليه .
[ص : ٢٠٦]

ان فارس الحياة قد اصاب المرمى . ان نزاع التسوية الوحيدة في شمار
الجبار لهذا الزمان من التطهير 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 البدايسة .

والآن الى صديقنا القديم الدب الاكبر . لقد سبق لنا ان ايننا على ذكر
قصيدة Hilleriad . ان هذه القصيدة تبدأ بحقيقة عظمى :

انتم ايها الناس الذين تنعمون بنعمة الله
لا يمكنكم-قط ان تتركوا كم يبدو العالم
قاسيا في نظر الصطلولة .

ان المرء لا يستطيع قط ان يتحرر | ص : ٢٥٦ | .

وان الدب الاكبر . بعد ان يلزمننا بالاستماع الى قصة الحزن الكاملة بادق
تفاصيلها ، يسقط من جديد في « النفاق » :

الويل ، الويل لك ، يا العالم الشرير القاسي القلب -
لكنك ملعوننا الى الابد ! وانت ايضا ، ايها الذهب اللعين !
فلقد كنت السبب في وقوع هذه الجريمة ؛
لقد لعبت دورك ، انت اينها المحفظة الشيطانية !
ان دماء الاطفال تقع على رأسك وحدك !

ان الحقيقة ينطق بها بفمي الذي هو فم شاعر ،
واني لاتي بها في وجهك ، وانتظر
ان تدق ساعة الشار المنتظر !
| ص : ٢٦٢ | .

لا تحسبن أن الدب الأكبر يرتكب هنا عملا يمث جراته على الهلع حين
« يلقي الحقائق من فمه الذي هو فم شاعر في وجوه الناس » ! وعلى أية حال ،
فليس لمة داع للقلق ، ولا حاجة أن يرتجف المرء خوفا على كبده وعلى سلامته .
ان الاغنياء لم يسيئوا للدب 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 العشب على الارض
بكل عناية تحت رأس القاتل
وهكذا - لنعمتك - بينما هو يغط في النوم
ينسى الحب الذي حرّمته منه .
وعندما يستيقظ يجب أن يكون حواليه
ملثا فيثورة تمزق اعدب الالحن .
وهكذا فان صرخات الاطفال الذين يموتون
لن تخذش بعد الآن اذنه او تحطم قلبه .
واكثر من ذلك من اجل الكفارة ،
هذه الكفارة التي سنكون اروع ما يمكن للحب ان يستنبطه ،
فلعل ذلك يحرك شعورك بالدنب ،
ويحقق لك وجدانا مطمئنا .
| ص : ٢٦٣ | .

في الحقيقة ان تلك اسمى طبيعة جيدة بين كل الطباع الجيدة ، الحقيقة
الصميمية للاشتركية الحقيقية ! « لنعمتك ! » ، « وجدان مطمئن ! » لقد اصبح
الدب الأكبر صبيانيا ، وهذا هو بروي الاقاصيص للاطفال الصغار . ومهما يكن
من امر ، فمن المعروف انه لا يبرح « ينتظر ان تدق ساعة الشار المنتظر » .

لكن « أغاني القبر » لأعظم مرحا أيضا من انشودة الهضاب . فاولا يشاهد دفن رجل فقير ويسمع عويل أرملته ، ومن ثم دفن شاب قتل في الحرب وقد كان العضد الوحيد لوالده المعجوز ، ومن ثم دفن طفل قتلته امه ، وأخيرا دفن رجل غني . وأما شاهد ذلك كله ، فإنه يأخذ في التفكير ، وبأعجبا :

تصير رؤياي واضحة منالقة

وينفذ شعاعها الى القبر عميقا ؛ (ص : ٢٨٥) .

ومن سوء الحظ أن هذا الشعاع لم يكن على ما يكفي من « الوضوح » كي ينفذ الى شعره « عميقا » .

وانكشفت لي اعماق الاسرار .

ومن جهة أخرى ، فإن ما انكشف للعالم أجمع ، الا وهو التفاحة الرهيبة لشعره ، قد ظل بالنسبة اليه « سرا » مغلقا . ولقد شاهد الدب الناقد البصرة كيف « تجري أعظم المعجزات في لح البصر » ، أن أصابع الرجل الفقير قد تحولت الى مرجان وشعره الى حرير ، وبفضل ذلك حصلت أرملته على ثروة عظيمة . ومن قبر الجندي انطلقت السنة لهب التهمت قصر الملك ، كما أن زهرة نبتت من قبر الطفل نفذ أريجها الى الام في سجنها . أما الفني فقد أصبح بفضل تقمص الارواح افنى منح الدب الاكبر نفسه رضا خاصا حين جعل ابنه الاصفر يدوسها بقدميه ! وهكذا ، في نظر الدب الاكبر ، فاننا « سنبلغ الخلود جميعا مع ذلك » .

وفيما عدا ذلك ، فإن لدى دينا بعض الشجاعة على أية حال . ففي الصفحة ٢٧٣ ، يتحدث « مصيبتنه » بلهجة راعدة ؛ انه يتحدثها لانه :

في قلبي يجلس أسد جبار ،

مقدام ، قوي ، خفيف الحركة ،

ولا بد لك أن تكوني على حذر امام برائنه !

في الحقيقة أن الدب الاكبر « يستشعر الحنين الى القتال » و « لا يخاف الجراح » .

كتب بين كلون الثاني ونيسان ١٨٢٧ .

نشر للمرة الاولى من قبل مؤسسة الماركسية

اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في

الاتحاد السوفياتي ،

بالانكليزية عام ١٩٢٢

وبالروسية عام ١٩٣٣

اضافات

فروض عن فيورباخ (٢١٢)

١

ان العيب الرئيسي للمادة السابقة كلها - بما فيها مادة فيورباخ - هو ان تصور الشيء ، الواقع ، العالم الحسي ، لا يتم فيها الا على صورة **الموضوع** او **الحس** ، وليس كفاعلية انسانية حسية ، ك**ممارسة** ، ليس بصورة ذاتية . ولذا حصل ان المثالية طورت الجانب **الفاعل** ، بصورة متعارضة مع المادة ، لكن بصورة تجريدية فقط ، لان المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الواقعية الحسية بصفتها هذه . ان فيورباخ يريد اشياء حسية ، 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 مفوسية صرفة .

٣

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 وأنه من الامور الاساسية تربية المربي نفسه . ولذا ينتهي هذا المذهب بالضرورة الى تقسيم المجتمع الى جزئين يعلو احدهما على المجتمع (عند روبرت اوين على سبيل المثال) .

ان التوافق بين تفرظ الظروف وبين تفرظ 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 ارجاع العالم الديني الى
اساسه الزمني . فهو لا يرى انه لا بد ، وقد انجز هذا العمل ، من القيام بالشيء
الرئيسي بعد . فحقيقة ان الاساس الزمني يتفصل عن ذاته ويستقر في
السحب ، مشكلا ميدانا مستقلا ، لا يمكن تفسيرها الا بالتمزق والتناقض الباطنين
لهذا الاساس الزمني . ولذا فانه من الواجب اولا فهم هذا الاساس الزمني في
تناقضه ، ومن بعد تثويره في الممارسة بحذف ذلك التناقض . وهكذا ، على سبيل
المثال ، بعد ان يتبين ان العائلة الارضية هي سر العائلة المقدسة ، فانه من الواجب
تقد تلك العائلة في النظرية وتثويرها في الممارسة .

٥

ان فيورباخ ، الذي لا يكتفي بالفكر المجرد ، يستنجد بالحس الحسي ،
لكنه لا يعتبر العالم الحسي بمثابة فاعلية عطية حسية انسانية .

٦

يحل فيورباخ الماهية الدينية في الماهية الانسانية . لكن ماهية الانسان
ليست تجردا لامقا 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 يتجرد 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 بلغتها المادية العنصرية ، يعني المادية التي لا تعتبر نشاط الحواس بمثابة فاعلية عملية ، هي مشاهدة افراد منعزلين في «مجتمع مدني» .

١٠

ان وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع «الطبيعي» . اما وجهة نظر المادية الجديدة فهي المجتمع الانساني او الانسانية المشتركة .

١١

لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة ، لكن الامر الهام هو تحويله .

كتبت في ربيع ١٨٢٥ .
نشرها انجلز للمرة الاولى عام ١٨٩٨ في ملحق
الطبعة المنفصلة لكتاب لودفيغ هوبنهايم ونهاية الفلسفة
الكلابية .
وقد نشرت هنا وفقا لهذه الطبعة .

كامل مركس

انشاء هيكل الظواهرية (٣١٤)

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 هيكل يقوم ، ضمن اطار التأمل ، بتمييزات تطبق بصورة فعلية على النقطة الحيوية .

٣ - الفاء الاغتراب يوحد مع الفاء الموضوعية (وهو مظهر شرحة فيوريماخ بصورة خاصة) .

٤ - ان الفاعل الموضوع المتخيل ، الموضوع من حيث هو موضوع الوعي ، يوحد مع الالفاء الموضوعي الفعلي ، مع الفعل الحسي ، الممارسة والنشاط الواقعي بوصفه متميزا من التفكير . (لا بد من شرحة بعد) .

يفترض ان هذا النص كتب في كانون الثاني ١٩٤٥ .
نشر لأول مرة باللاتينية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة
الأكاديمية الليتوانية التابعة للجنة المركزية للحزب
الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

كامل ملوكس

مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة (٢١٥)

١ - تاريخ اصل الدولة الحديثة لو 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 الدولة .

٢ - اعلان حقوق الانسان وتشكيل الدولة . الحرية الفردية والسلطة العامة .

حرية ، مساواة ، وحدة . 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 الفردي والصناعية . ادارة الدولة والحكومة المحلية .

٨ - السلطة القضائية والقانون .

٨ - القومية والشعب .

٩ - الاحزاب السياسية .

٩ - الاقتراع ، النضال في سبيل إلغاء الدولة والمجتمع البورجوازي .

كتب على الدراج في كانون الثاني ١٨٤٨ .

نشر للمرة الاولى بالفرنسية عام ١٩٢٢

من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة

المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

من دفتر ملاحظات كارل ماركس (١١٦)

- الإنساني الإلهي في تعارضه مع الإنسان الإنساني التزعة .
- الوهم بشأن العولة القديمة السائد خلال الثورة .
- « المفهوم » و « الجوهر » .
- التاريخ الثوري لاصل العولة الحديثة .

كتب في ربيع ١٨٤٥ .

نشر للمرة الأولى بالألمانية عام ١٩٢٢ من قبل
مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية
للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

من مخطوطة « ل. فيوريانخ » (1717)

تأثير تقسيم العمل على العلم .

دور **القمع** فيما يتعلق بالدولة ، والحق ، والاخلاق ، الخ .

[في] القانون يجب أن يمنع البورجوازيون أنفسهم تعبيرا عاما بالضبط لانهم

يحكمون بوصفهم طبقة .

العلوم الطبيعية والتاريخ .

ليس ثمة تاريخ للسياسة والقانون والعلوم ، 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 : ١ - يتطد **المنصب** وجودا مستقلا بفضل **تقسيم العمل** . كل امرئ بحسب ان حرفته هي الحرفة الحقيقية . وان طبيعة حرفتهم بالذات تجعلهم يسقطون بصورة اسهل فريسة الاوهام المتعلقة بالعلاقة بين حرفتهم والواقع . في شعورهم ، في الفقه ، في السياسة ، الخ ، تصبح العلاقات مفاهيم طالما انهم لا يرتفعون فوق هذه العلاقات ، كما ان مفاهيم العلاقات ايضا تصبح مفاهيم ثابتة في اذهانهم . ومثال ذلك ان القاضي يطبق القانون ، وبالتالي فانه يعتبر التشريع القوة المحركة الفاعلة والفعلية . الاحترام لبضاعتهم ، لان حرفتهم تتعامل مع الاغراض العامة .

* [ملاحظة هامشية بقلم ماركس :] « الجماعة » كما تبدو في العولة القديمة ، في النظام الانطامي ، ولي الملكية المطلقة ، هذا الرباط يقابله بصورة خاصة المفاهيم الدينية (الكاثوليكية) .

فكرة المدالة . فكرة الدولة . ان الموضوع يقلب رأسا على عقب في الوعي
الصلي .

.

الدين هو منذ البداية وعي الصعود التنامي ، [المولود] من ضرورة واقعية .

.

هذا بصورة أكثر شعبية .

.

العرف ، فيما يتعلق بالقانون ، بالدين ، الخ .

.

ان الافراد قد انطلقوا على الدوام ، وهم ينطلقون 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 المقاربية ، الاقطاعية ، الحديثة .

ملكية المراتب . الملكية المانيفاكتورية . الرأسمال الصناعي .

كتب في 1840 أو 1846 .

نشر للمرة الاولى عام 1932 من قبل مؤسسة

المركبة اللبينية التابعة للجنة المركزية

للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

(أ) ان فلسفة فيورباخ بأسرها تعود الى : ١ - الفلسفة الطبيعية - المباداة الانفعالية للطبيعة والسجود المختلط امام روعتها وجبروتها . ٢ - الانثروبولوجيا ، الا وهي : ٢ - الفيزيولوجيا ، حيث لا يضاف أي شيء جديد الى ما سبق فقال له المادي عن وحدة الجسد والروح ، لكنه يقال بصورة اقل آلية وبمزيد من الحيوية . ب - البيكولوجيا التي ترجع الى قصائد حماسية تمجد الحب ، معاملة لعبادة أنطيمية ، وفيما عدا ذلك فلا شيء جديد . ٣ - الاخلاق ، المطلب بالارتقاء في الحياة الى مفهوم « الانسان » ، **العجز الموضوع موضع الفعل** (١) . قارن الفقرة ٥٤ ، ص ٨١ : « ان الموقف الخلقي والعقلاني الذي يتخذه الانسان حيال معدته يستقيم في معاملة هذه المعدة ليس على اعتبارها شيئاً حيوانياً ، بل على اعتبارها شيئاً انسانياً » . 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 يلبيوا حاجاتهم الا ضمن المجتمع ، وان البشر على أية 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 المنزول بعد 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 أية حال على **واقعية الفارق** بين انا وانت . ان الانسان بعد ذاته هو الانسان (بالمعنى العادي) ، اما 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 المبذلة لتحتمية التعامل بين الكائنات البشرية - وهي حقيقة ما كان يمكن دون معرفتها للجيل الثاني الذي شاهد النور في يوم من الأيام ان يوجد قط ، حقيقة متضمنة بصورة مسبقة في الفارق الجنسي - تقدمها الفلسفة في ختام تطورها التام على اعتبارها النتيجة العظمى . والاكثر من

(١) impuissance mise en action ، بالفرنسية في النص الاصل .

ذلك أنها تقدمها في الصورة السرية « لوحدة أنا وأنت » . ولقد كانت هذه العبارة تصبح مستحيلة كليا لو أن فيورباخ لم يفكر بصورة رئيسية (١) في العملية الجنسية، في عملية الزواج ، في جماعة أنا وأنت . ويقدر ما تصح جماعته واقعا ، فانها مقصورة على العملية الجنسية وعلى التوصل الى فهم للأفكار والقضايا الفلسفية، « الجدل الحقيقي » ، الفقرة ٦٤ ، الحوار ؛ على « أنجب الإنسان ، الإنسان الروحي والجسدي على حد سواء » (ص : ٦٧) . وليس ثمة ذكر لما يفعله في وقت لاحق هذا الإنسان المنجب ، باستثناء أنه « ينجب الإنسان » من جديد « روحيا » و « جسديا » . أن فيورباخ لا يعرف إلا التعامل بين كائنين ،

« حقيقة أنه ليس ثمة كائن هو كائن حقيقي وكامل ومطلق من تلقاء ذاته ، وأن الحقيقة والكمال إنما هما التقاء ووحدة كائنين يكونان متساويين بصورة جوهرية » (ص : ٨٣ ، ٨٤) .

.

ج) ان مطلع فلسفة المستقبل تبين في الخال الفرق بيننا وبينه :

الفقرة ١ : « كانت مهمة المصور الحديثة تحقيق الله وتأنيسه ، تحويل اللاهوت وانهلاله في الانتروبولوجيا . « هامش » : ان انكار اللاهوت هو جوهر المصور الحديثة » . (فلسفة المستقبل ، ص : ٢٣) .

.

د) ان التمييز الذي ينشئه فيورباخ بين الكاثوليكية والبروتستانتية في الفقرة ٢ - الكاثوليكية : « اللاهوت » « يعني بما هو الله في ذاته » ، وعندها « أنجاه 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 . وأن فيورباخ ليفسر البروتستانتية من مجرد هذه الحاجة ضمن اللاهوت ، وبناء عليه يعقب ذلك بصورة طبيعية تاريخ مستقل للفلسفة .

.

(١) باليونانية في النص الأصلي .

* ذلك أنه ما دام الكائن الإنساني = دماغ + قلب ، ولا بد من اثنين كي يمثل الكائن الإنساني ، أحدهما يتصرف بوصفه دماغ ، والآخر بوصفه القلب في تعاملهما - الرجل والمرأة . والا يكون من المحال أن نفهم الحب في أن شخصين أكثر إنسانية من شخص واحد . فرد القديس سيمان (ملاحظة من انجلز) .

هـ) « ليس الوجود مفهوما عاما يمكن فصله عن الأشياء . انه يشكل وحدة مع الأشياء التي توجد ... ان الوجود موضع الماهية . ان ماهيتي هي وجودي . ان السمكة هي في الماء ، لكن ماهيتها لا يمكن ان تنفصل عن هذا الوجود . بل ان اللثة نفسها توحد الوجود والماهية . ولا ينفصل الوجود عن الماهية الا في الحياة الانسانية - ولكن في حالات استثنائية وبإسقاط فقط ، فقد يحدث الا تكون ماهية شخص ما في المكان حيث هو موجود ، لكن نفسه لا تكون حقا ، من جراء هذا التقسيم بالضبط ، في المكان حيث يكون جسده موجودا فعليا . انك لا تكون الا حيث يكون قلبك . بيد ان جميع الأشياء - فيما عدا الحالات الشاذة - هي سعيدة بان 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 الساعة 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 لقرع من العمل . راجع **جوهر الايمان** (٣١٩) ، ص : ١١ ، « الجوع غير المشبع » ، هذه [...]

.

و) الفقرة ٤٨ ، 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 ينكشف التناقض الا بهذه الطريقة وحدها - هنا ، مثلا ، في الانسان - ان هذا القرار ، هذا العزم ، يسودني ويشغلني ، ومن بعد قرار مختلف كل الاختلاف وعلى طريقي تقبض مع القرار السابق » .

و يصف فيوردباخ 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 الموضوعه ترجع الى تقرير ان التغيرات غير ممكنة الا في سياق الزمن .

كتب على الأرجح في تشرين الاول ١٨٤٦ .
نشر للمرة الاولى باللاتينية عام ١٩٢٢ من قبل
مؤسسة الملكية اللينينية التابعة للجنة
المرتكزة للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

رد على النقد المعتاد

لبرونو بوير (٣٠)

بروكسل ، ٢٠ تشرين الثاني . في مجلة ويغان الفصلية ، المجلد الثالث ، ص: ١٢٨ ، يتمتع برونو بوير ببضغ كلمات ردا على **المقالة المقدسة** ، او **نقد النقد النقدي** ، ١٨٤٥ ، بقلم **انجيز وملركس** . ويعلن **برونو بوير** ، في البداية ، ان **انجيز وملركس** اساءوا فهمه ؛ وانه ليردد بسذاجة خرقاء عباراته القديمة المتبجعة ، التي احببت هباء منذ زمن طويل ، ويأسف لان هذين المؤلفين لا يعرفان شعاراته بشأن « النضال الدائم والنصر ، والدمار والخلق المتصلين للنقد » ، ومزاعمه بان 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 بعمل » ، وغير ذلك من في رده برهانا جديدا وبارزا على « **كيف عمل النقد ولا يبرح بعمل** » . ذلك ان الناقد « **الكادح** » يرى انه من الافضل لغرضه الا يجعل الكتاب الذي حرره **ملركس وانجيز** موضوعا لهناقاته واستشهاداته ، بل **نقدا لهذا الكتاب** فانها وملتبسا نشرته مجلة **الركب البخاري الويستفالي** (عدد ايار ، ص : ٢٠٨) - وهي حيلة ذنيئة يخفيها عن القارئ بحلر نقدي .

وفيما ينسخ **بوير** عن **الركب البخاري** ، فانه يقطع « **عمله الشاق** » بمجرد هزات وحيدة المقطع ، لكن عظيمة المفزى ، من كفيه . ان النقد النقدي يقتصر على هز كفيه طالما ان ليس لديه مزيد من القول : انه يجد الخلاص في **ثوحسي الكفف** رغما عن كراهيته **الحسية** ، التي لا يستطيع ان يتصورها الا في صورة « **عصا** » (انظر **مجلة ويغان الفصلية** ، ص : ١٣٠) ، هذه الاداة من اجل معاينة عربيه اللاهوتي .

ان الناقد الويستفالي ، في اندفاعه السطحي ، يقدم خلاصة مضحكة تغاير كليا الكتاب الذي ينتقده . وان الناقد « **الكادح** » ينسخ اختلاقات الناقد الادبي ، وبلصقتها **بانجيز وملركس** ، ويهتف ظافرا بالجمهور غير النقدي - الذي يسحقه بعين واحدة ، بينما يدعو بالعين الاخرى متعلقا كي يقترب منه - **انظر ، هؤلاء هم خصومي !**

فلنضع الآن جنبا الى جنب كلمات هذه الوثائق .

ان الناقد الادبي يكتب في **الركب 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 والشبوعية وفيرباخ فانه يمتف « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » ومرة اخرى « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » ويصلبه لمجد الروح الذي هو النقد ، التجسيد الحقيقي للفكرة المطلقة في برونو من شارلو تنبورغ « **الركب البخاري الويستفالي** ، العدد الاول ، ص : ٢١٢)

وان الناقد « **الكادح** » يكتب ان

« ناقد النقد النقدي » يصبح « آخر الامر صيبانيا » ، « ويمثل دور المهرج على المسرح الشعبي » و « يريدنا ان نصدق » ، « مؤكدا بكل جدية ان برونو بوير كما يقتل اليهود » ، الخ - ومن ثم يرد بصورة حربية كامل المقطع من **الركب البخاري الويستفالي** الذي لا جود له في أي مكان من **المقالة الخامسة (مجلة ويغان الفصلية ، ص : ١٤٢)** .

تارن ذلك بموقف النقد النقدي من المسألة اليهودية ومن التحرر السياسي في **المقالة الخامسة** ، بصورة متفرقة في الصفحات ١٦٣ - ١٨٥ ، وبشأن موقفه من الثورة الفرنسية راجع الصفحات ١٨٥ - ١٩٥ ، وبشأن موقفه من الاشتراكية والشبوعية راجع الصفحات ٢٢ - ٧٤ ، والصفحة ٢١١ وما يليها ، والصفحات ٢٤٣ - ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف امير جيرولد شتاين ، الصفحات ٢٥٨ - ٣٣٣ . وبشأن موقف النقد النقدي من **هيغل** انظر : « سر الانشاء التأملی » والشرح التالي في الصفحة ٧٩ وما يليها ، وكذلك الصفحات ١٢١ - ٢٤٣ ، ٢٤٤ - ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف امير جيرولد - ٣٠٨ ؛ اما عن موقف النقد النقدي من **فيورباخ** فانظر الصفحات ١٩٨ - ١٤١ ، وأخيرا 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 ويسمي فهمها بصورة تبث على الضحك ، لا يعطي الا خلاصة متخيلة ، وان الناقد « **النقي** » و « **الكادح** » ، برشاقة « **خلاقة ومدمرة** » ، يستبدل الخلاصة بالاصل . واكثر من ذلك .

[على] « **تمجيده الذاتي السخيف** » (المقصود برونو بوير) « الذي يسمى فيه لان ثبت انه حيثما كان فيما مضى عبدا لاهوام الجمهور فان هذه العبودية لم تكن الا مجرد قناع ضروري للنقد ، يرد **هوركس** بمرض

تقديم **المبحث المدرسي الصغير** التالي : لماذا يجب أن يكون الهر **برونو** بوير الشخص الوحيد الذي يجب أن يبرهن على حمل العداء مريم ؟
(الخ ، الخ ، **الركب البخاري** ، ص : ٢١٣) .

الناقد « الكادح » :

« انه » (ناقد النقد النقدي) « **يريدنا أن نصديق** ، وفي النهاية يصدق هو نفسه حيلته ، أنه حيثما كان **بوير** فيما مضى عبداً **لاوهام الجمهور** ، فإنه يحب أن يقدم هذه الميودية على أنها مجرد قناع ضروري للنقد وليس على التقيض من ذلك على أنها نتيجة التطور الضروري للنقد ؛ **ورداً على هذا « التجديد الذاتي الضعيف »** يقدم اذن المبحث المدرسي الصغير التالي : « لماذا يجب أن يكون الهر **برونو بوير** » (الخ ، الخ ، **مجلة ويفان الفصلية** ، ص : ١٤٢ - ١١٣) .

لوف يجد القارئ في **المقالة القديمة** ، ص : ١٥٠ - ١٦٣ ، قسماً خاصاً عن **المديح الذاتي لبرونو بوير** ، لكن شيئاً لم يكتب هناك لسوء الحظ عن المبحث المدرسي الصغير الذي لم يقدم اذن ، في حال من الاحوال ، كرد على المديح الذاتي لبرونو بوير ، كما يكتب الناقد الادبي الويستفالي ؛ وينسخ **برونو بوير** عنه بكل لهفة ذلك : بل يحشر بعض الكلمات بين **فواصل مقبولة** على افتراض أنها مقتطفة من **المقالة القديمة** . ان ذكر المبحث الصغير يرد في قسم آخر وفي سياق مختلف (انظر **المقالة القديمة** ، ص : ١٦٤ و ١٦٥) . وأما ما يعنيه هذا المبحث هناك ، فهذا ما يستطيع القارئ أن يتبينه من تلقاء نفسه ويعجب مرة أخرى بالمكر « النقسي » للناقد الكادح .

وختاماً يهتف الناقد « الكادح » :

« ان هذه » (ويقصد المقتطفات التي استعارها **برونو بوير** من **الركب البخاري الويستفالي ونسبها الى مؤلفي المقالة القديمة**) « قد الزمت طبعاً **برونو بوير** بالصمت وردت النقد الى شعوره . وعلى العكس من ذلك ، فان **ماركس** قد قدم الينا مشهداً اذ لعب هو نفسه في آخر الامر دور الممثل الهزلي السلي » (**مجلة ويفان الفصلية** ، ص : ١٤٣)

وكما يفهم المرء هذه « على العكس من ذلك » ، فلا بد له ان يعرف ان **الناقد الادبي الويستفالي** ، الذي يعمل **برونو بوير** لحسابه **كتاسخ** ، يطلي على كرتبه النقدي والكادح :

« ان الماساة التاريخية المثالية » (يعني قتال نقد بوير ضد الجمهور)
« قد تفسخت كلها الى مجرد تمثيلية مسلية جدا » (المركب البخاري
الويستفالي ، ص : ٢١٣) .

ان الناسخ سيء الحظ يقفز هنا واقفا على قدميه : ان تدوين الحكم الصادر
ضده لامر يتجاوز قواه . ويهتف مقاطعا املاء الناقد الادبي الويستفالي : « على
العكس من ذلك ... ان ماركس ... هو الممثل المسلي جدا » ، ويمسح المرق
البارد عن جبينه .

ان برونو بوير ، بلجونه الى الاحتيال الاخرق ، الى الخداع الدنيء موضع الرثاء
قد اثبت في آخر تحليل حكم الاعدام الذي اصدره بحقه انجلترا وماركس في الماتلة
القلمية .

نشر في مجلة المجتمع

العدد السابع ، كانون الثاني ١٨٤٦ .

ملفات

هوامش

- ١ - بسم ماركس بالتالي موقف فيورياخ وبرونو بوير وشترنر - ص : ١٩ .
- ٢ - يتضمن مخطوط **الأيديولوجية الألمانية** مقاطع عديدة تالفة . ولقد عمد الناشرون الروس ، كلما كان ذلك ممكناً ، الى تصويب الفقرة أو الكلمة اللتين جعلهما التلف غير مقروءتين ، وفي هذه الحال وضعت هذه التصويبات بين أقواس كبيرة . وفيما عدا ذلك ، فإن في المخطوط ملحوظات هامشية من المؤلفين ومقاطع مشطوبة بصورة عمودية ، وقد أوردت جميعاً في الهوامش في أسفل الصفحات - ص : ٢٠ .
- ٣ - شتراوس ، دافيد فريدريك (١٨٠٨ - ١٨٧١) - فيلسوف الماني حمل كتابه **حياة يسوع** الشهرة اليه - ص : ٢١ .
- ٤ - من المعروف أن قادة اسكندر المقدوني خاضوا ، بعد وفاته ، صراعا محموماً في سبيل السلطة انتهى الى انقسام امبراطورية الاسكندر الى دول عديدة - ص : ٢١ .
- ان كلمة « **Verkehr** » نستعمل في **الأيديولوجية الألمانية** بمعنى واسع جداً يتناول التعامل المادي والروحي للأفراد المنفصلين والجماعات الاجتماعية والبلدان الكاملة . وقد ترجمها ماركس نفسه بكلمة التعامل (**commerce**) في إحدى رسائله الى أنينكوف . وبين ماركس وانجلز أن التعامل المادي ، وقبل كل شيء ، تعامل البشر في عملية الإنتاج ، هو أساس جميع اشكال التعامل الأخرى .
- وان عبارات « **Verkehrsform** » شكل التعامل و « **Verkehrsweise** » (نمط التعامل) و « **Verkehrsverhältnisse** » (علاقات أو شروط التعامل) التي تصادفها في **الأيديولوجية الألمانية** تعبر بالنسبة الى ماركس وانجلز عن مفهوم « علاقات الإنتاج » الذي كان يتكون في ذهنهما في تلك الفترة - ص : ٢٥ .
- ٦ - ان عبارة « **Stamm** » التي نترجمها هنا بكلمة « قبيلة » قد لعبت دوراً في المؤلفات التاريخية المكتوبة في الأربعينات من القرن الماضي أعظم بما لا يقاس منه في الوقت الحاضر . وكانت تستخدم للدلالة على جماعة من الناس تنحدر من جد مشترك وتشتمل على المفهومين الحديثين « للجنس »

و « القبلة » . وكان لويس هنري مورغان أول من حدد وميز نمطين
 المنومين في المجتمع القديم ، أو أبحاث في خطوط التقدم البشري من
 التوحش عبر الهمجية إلى الحضارة ، لندن ١٨٧٧ . إن هذا العالم الأمريكي
 البارز قد كان سابقا إلى بيان أهمية الجانز من حيث هو نواة النظام
 المساعي البدائي ، وبذلك وضع الأسس العلمية من أجل تاريخ المجتمع
 القديم ككل واحد . ومن المعروف أن أنجلز استخلص النتائج العامة
 من اكتشافات مورغان وقام بتحليل جامع لمعنى مفهومي « الجانز »
 و « القبلة » في كتابه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة (١٨٨٤)
 - ص ٢٦ .

٧ - ليسينوس ، حوالي ٣٥ قبل عصرنا : خطيب شعبي نشر مع
 سيكستوس عام ٣٦٧ فوائين في مصلحة العاميين . وبموجب هذه
 النصوص لا يحق لأي مواطن روماني أن يملك أكثر من ٥٠٠ جوجر
 (حوالي ١٢٥ هكتارا من ملكية الدولة (Ager Publicus) . وبعد عام ٣٦٧
 هذا « الجوع إلى الأرض » لدى العاميين حتى درجة ما يفضل الفتوحات
 العسكرية . فقد تقاسموا قسما من الأراضي التي تم الاستيلاء عليها بهذه
 الطريقة - ص : ٢٨ .

٨ - الإشارة إلى بور : الذي كان ينبغي تزعم مدرسة فلسفية « نقدية » . -
 ص : ٤٢ .

٩ - (الحوليات الألمانية الفرنسية) - Deutsch - Franzosische jahrbucher -

مجلة أصدرها كارل ماركس وأرنولد روج وكانت تصدر باللغة الألمانية في
 باريس . ولم يظهر منها إلا العدد الأول ، 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 ١٨٤٣ . وإن هذه المؤلفات
 تسجل الانتقال النهائي لماركس وأنجلز إلى المادية والشيوعية . وقد
 توقفت المجلة عن الصدور بسبب خلافات الرأي بين ماركس وروج الذي
 كان بورجوازيا راديكاليا .

أما العائلة المقدسة ، أو نقد النقد النقدي . ضد برونو بوير وشركاه ، فهو
 المؤلف الأول المشترك بين كارل ماركس وفريدريك أنجلز . وقد صدرت
 ترجمته العربية مؤخرا عن دار دمشق . - ص : ٤٢ .

١٠ - عنوان مختصر لمجلة واحدة اصدرها الهيفليون الشباب من ١٨٣٨ حتى ١٨٤٣ في شكل ورقات يومية . ولقد كان عنوانها من كانون الثاني ١٨٣٨ حتى حزيران ١٨٤١

Hallische Jahrbucher fur deutsche Wissenschaft und Kunst

(**حوليات هال للعلم والفن اللاتين**) تحت ادارة ارنولد دوج وتيودور ابكترير . ولما تعرضت لخطر الحظر في بروسيا ، هاجرت الى الساكس وانخذلت 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 - نسيده فومي لتقولا بيكر . **الراين الالتي** ، وقد وضع عام ١٨٤٠ ، واستفله القوميون الالمان . ولقد اثار رددين مختلفين ، احدهما وطني متزمت من جانب بوسيه ، والاخر مسالم من جانب لامرتين - ص : ٥٣ .

١٣ - فينيدي جاكوب (١٨٠٥ - ١٨٧١) : صحافي سياسي ألماني يساري . - ص : ٥٣ .

١٤ - **مجلة ويفان الفصلية** ، وهي مجلة للهيفلين الشباب اصدرها في لايبزغ من عام ١٨٤٤ حتى ١٨٤٥ أوتو ويفان . وقد كتب فيورباخ في المجلد الثاني منها مقالة ناظر فيها ضد شترنر وكان عنوانها « **في جوهر المسيحية بالمقارنة مع الاوحد وخاصته** » . ومن المعروف ان الكتاب الاول من تأليف فيورباخ والكتاب الثاني من تأليف شترنر . - ص : ٥٣ .

١٥ - كتاب لفيورباخ :

Grundsätze der philosophie der Zukunft

(**مبادئ فلسفة المستقبل**) ، زوريخ وونترتور ، ١٨٤٣ . - ص : ٥٤ .

١٦ - منظمة انكليزية للمبادلة الحرة تأسست في مانتسستر عام ١٨٣٨ من قبل كوليرن وبرايث ، وكان غرضها إلغاء الضرائب على استيراد القمح . وكانت تناضل ضد الملاكين العقاريين الذين كانوا يناضلون من جانبهم للابقاء على هذه الضرائب ، وكانت تخضع لتحريض بعض الصناعيين الذين كانوا يتوقعون أن يؤدي الاستيراد الحر للقمح الى انخفاض سعر الخبز والاجور . وقد حققت المنظمة مطالبها عام ١٨٤٦ - ص : ٦١ .

١٧ - قوانين اصدرها كرومويل عام ١٦٥١ ، وقد تجددت فيما بعد ، وكانت تنص على أن معظم البضائع المستوردة من أوروبا وروسيا وتركيا لا يجوز نقلها الا بواسطة سفن انكليزية او سفن البلدان المصدرة ، كما أن المساحة على طول الشواطئ الانكليزية يجب أن تكون محصورة بالزوارق الانكليزية . وان هذه القوانين ، التي كان الغرض منها تشجيع البحرية الانكليزية ، قد كانت موجهة ضد هولندا بصورة رئيسية ، وقد ألغيت من عام ١٧٥٣ حتى ١٨٥٤ - ص : ٦٩ .

١٨ - كانت هذه الضرائب التفاضلية تفرض رسوما مختلفة على نفس البضاعة وفقا لمصدرها - 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 الامم) ص : ٧١

٢٢ - *Du Contrat Social* ، وهو المؤلف الشهير لجان جاك روسو . - ص : ٧٧ .

٢٣ - سيموندي (١٧٧٣ - ١٨٤٢) : اقتصادي سويسري ، ناقد للرأسمالية من وجهة نظر بورجوازية صغيرة . أما شيريو لينير (١٧٩٧ - ١٨٦٩) ، فهو احد تلامذة سيموندي ، وقد مزج أفكار استاذة بآراء مستعارة من ريكاردو . - ص : ٨١ .

٢٤ - مدينة ايطالية تقع جنوبي نابولي ، وكانت في القرنين الماشر والحادي عشر مرفأ مزدھرا ، وقد تبنت ايطاليا بأسرها قانونها البحري . - ص : ٨٧ .

٢٥ - اشارة ساخرة الى أن مؤلفات « الابوين الكنائسيين » بوير وشترنر ، اللذين سيعمد ماركس وانجلز الى نقدهما من الآن فصاعدا ، قد نشرت عند ويفان في لايبزغ . أن **الايدولوجية الالمانية** ستتخذ ابتداء من هنا شكل تعليق على النصوص ، ومن هنا كانت كثرة الاستشهادات بالقديس برونو (بوير) والقديس ماكس (شترنر) . - ص : ٨٩ .

٢٦ - لوحة شهيرة لولهم فون كولباخ يعود تاريخها الى ١٨٣٤ - ١٨٣٧ تمثل المجابية في الهواء بين ارواح المقاتلين الذين سقطوا في ساحات القتال الكاثالومية . - ص : ٨٩ .

٢٧ - Das Westphalische Dampfboot ، مجلة شهيرة كان يصدرها « الاشتراكي الحقيقي » اولتر لوننغ ، 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 المفضلة من التوقيع التي تحمل عنوان « العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي » ضد بوير وشركاء ، بقلم ف . انجلز و ك . ماركس ، فرنكفورت على المين ، ١٨٤٥ . - ص : ٨٩ .

٢٨ - اشارة الى مقالة ماكس شترنر التي ظهرت في ١٨٤٨ في مجلة ويفان ، المجلد الثالث « Recensenten Stirner » [« 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 . وينعت ماركس وانجلز ارنولد روج بهذا النعت في مناسبات عديدة . كما يسميانه احيانا « الدكتور غرازيانو للعلم الالمانى » . - ص : ٩٠ .

٣١ - المقصود من باب السخيرة بالجلد الثاني من مؤلف برونو بوير **القضية الصالحة الحرة وفلسفتي الخاصة** مقالة عنوانها « خصائص لودفيغ فيورباخ » ظهرت في **مجلة ويفان الفصلية** ، ١٨٤٨ ، المجلد الثالث . - ص : ٩١ .

٣٢ - انظر مقالة برونو بوير : « لودفيغ 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 .

٢٢ - الاشارة الى مؤلفات فيورباخ : **تاريخ الفلسفة الحديثة** . عرض وتحليل ونقد لفلسفة لينتز ، ير بايلي ؛ **اسهام في تاريخ الفلسفة والبشرية ؛ جوهر المسيحية** ؛ ومقالته « **اسهام في نقد الفلسفة الوضعية** » ، الذي نشر دون توقيع في جويليات هال عام ١٨٢٨ .

وتشير عبارة « الفلسفة الوضعية » هنا الى الاتجاه الديني والصوفي في الفلسفة الذي يمثلته ل.ه.ويس ، والشاب ج.غ. فخته ، و ا.غونتر ، وف . بادر وف . و . شيلنغ خلال السنوات الاخيرة من حياته ، وكان هذا الاتجاه ينتقد فلسفة هيغل 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 .

٢٤ - **المقالة الثامنة** ، المؤلف الذي نشره ماركس وانجلز في نقد فلسفة النقد لبويسر وشركاه - ص : ٩٢ .

٢٥ - كانت منطقة اوريفون على الساحل الهاديء متنازعا عليها في ذلك الوقت بين الولايات المتحدة وبريطانيا . وقد حسم النزاع عام ١٨٤٦ ، فأعطى الجنوب الى الولايات المتحدة ، والشمال الى انكلترا ، وكان خط العرض ٥٥ هو الفاصل بينهما . - ص : ٩٢ .

٢٦ - اشارة الى مؤلفين لبرونو بوير : **نقد التاريخ الانجيلي لاناجيل** ، لايزغ ٨١٤١ ، و **المسيحية المنزلة** ، زورنغ ١٨٤٢ . - ص : ٩٣ .

٢٧ - المقصود كتاب هيغل **علم ظواهر الفكر** ، وقد صدر عام ١٨٠٧ . - ص : ٩٣ .

٢٨ - انظر الترجمة العربية لكتاب ماركس وانجلز ، **المقالة الثامنة** ، منشورات دار دمشق ، ص : ٩٣ .

٢٩ - انظر المصدر نفسه ، ص : ٩٣ .

- ٤٠ - اشارة الى المقالة المغفلة في مجلة **ويغان الفصلية** والمنونة «في حق الفرد المبرر» في المطالبة بنسخة عن الحكم الصادر بحقه « ، ١٨٤٥ ، المجلد الرابع . - ص : ٩٥ .
- ٤١ - ان شلردن هو نوتي الجحيم ، وكان يتطلب رسما لقاء نقل اشباح الموتى عبر نهر اشرون . - 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 استعاراهما من قصيدة شهيرة لشيبلر : **Der Taucher ، الفواص** . - ص : ٩٩ .
- ٤٤ - اشارة 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 - انه جميع الشواهد التوراتية الواردة في الدفتر 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 الهيئتي الشاب برونو بوير في مدينة شاربنتيرغ 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 نفوشر نشرت في **المجلة الادبية** . وقد كرس ماركس وانجلز الفصل الثاني من **العائلة المقدسة** لنقد نفوشر . - ص : ١٠٥ .
- ٤٩ - اشارة الى نزاع نشب بين كارل نوفريك وكلية الفلسفة في برلين . راجع الفصل الثالث من **العائلة المقدسة** . - ص : ١٠٥ .
- ٥٠ - انظر الترجمة العربية **للعائلة المقدسة** ، ص : ١٥٠ - ١٥١ . - ص : ١٠٦ .

٥١ - مقتطفات من مقالة برونو التي صدرت مغلفة 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 غرض النقد حاليا ؟ » . - ص : ١٠٦ .

٥٣ - صدرت **المجلة الرئاسية** 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 الديوقراطية 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 محاربة الحكومة بانخاذ لهجة أكثر اعتدالا . - ص : ١٠٧ .

٥٤ - عبارة عن مأساة شيلر : **صوت فالنشتاين** ، الفصل الرابع ، المشهد الثاني عشر . - ص : ١٠٨ .

٥٥ - فريدريك ويلهلم هومان هنريكس ، هيجلي عجوز ، استاذ في الفلسفة (١٧٥٤ - ١٨٦١) . - ص : ١٠٩ .

٥٦ - انظر الترجمة العربية **للعائلة المقدسة** . - ص : ١٠٩ .

٥٧ - **الفلاسفة الآخرون** ، كتاب لودويس هيس صدر في دارمشتادت عام ١٨٤٥ ص : ١١٠ .

٥٨ - نشر برونو بوير مقالة في **المجلة الأدبية العامة** ، 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 شيروود شتراتون ، وهو قزم اميركي اختار لقب الجنرال عقلة الاصبع . - ص : ١١٢ .

٦١ - يورد ماركس وانجلز هنا شاهدا من رواية هايني **حملات لود** ، مع تحويل بسيط . - ص : ١١٣ .

٦٢ - ان كتاب **الأوحد وخاصة** قد طبع في نهاية عام ١٨٤٤ في لايبزغ عند لوتو 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 : ١١٣ .

٦٣ - اشارة الى المقالات التالية : « **الأوحد وخاصة** » ، وهي مقالة لشيليفيا ظهرت في Norddeutsche Blätter ، المجلد التاسع ، ١٨٤٥ ، ومقالة فيوريباخ (غير الموقعة) : « في موضوع **جوهر المسيحية** بالاشارة الى **الأوحد وخاصة** » ، وقد نشرت في **مجلة ويفان الفصلية** ، المجلد الثاني ، ١٨٤٥ ؛ وكراسة ليس بعنوان « **الخلاصة الاخرون** » . وقد رد شترنر بمقالة نشرت في **مجلة ويفان الفصلية** (١٨٤٥) بعنوان : « **تقاد شترنر** » ، مدافعا عن كتابه . وهذا النص هو ما يسميه ماركس وانجلز في **الايديولوجية اللائقية** « **الشرح الدفامي** » . - ص : ١١٣ .

٦٤ - ينقل ماركس وانجلز هنا وأدناه الأسطر الاولى من قصيدة غوته الشهيرة : « **الفرور ! الفرور !** » :

« Ich hab' mein Sech auf Nichts gesteler. Ichhe

(« **أست قضيتي على لا شيء** .

مرحى ! ») .

وان القسم الاول من كتاب شترنر يحمل عنوان : « **أست قضيتي على لا شيء** » . - ص : ١١٣ .

٦٥ - الملاري المنتقمات ، Eumenides ، بطلات من الميتولوجيا الاغريقية ، مكلفات بالانتقام للجرائم الرجسة . اما بوزيدون فهو آله البحر في الاساطير الاغريقية . - ص : ١١٧ .

٦٦ - Sine Beneficio Deliberandi atque inventarij (**ميسرة التروي**

والجرد) - مبداً قديم لقانون الارث كان يمنح الوريث وقتنا ليقدر 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 الفرانكة وقادتهم الى اعماق آسيا وأوروبا . - ص : ١٣٤ .

٧٢ - راجع ديوجينوس لايرتوس : **عشرة كتب عن الحياة ، او مفاهيم واقوال الفلاسفة المشهورين** . - ص : ١٣٧ .

٧٣ - **ايكلوت** ، أحد أبطال الاساطير الألمانية في العصر الوسيط ، وهو رمز للحارس الامين والرفيق المخلص الموفوق . - ص : ١٤٩ .

٧٤ - ارأغو ، دومنيك فرنسوا (١٧٨٦ - ١٨٥٣) ، عالم فلكي وفيزيائي وعالم رياضي فرنسي . - ص : ١٥١ .

٧٥ - فلسفة اغريقية من زعمائها تاليس وانا كسميندر وهيراكليس ، وهي مادية الانجاء ، وجدلية من بعض وجهات النظر ، وكانت تجربتها موجهة ضد المعتقدات الدينية . - ص : ١٥٤ .

٧٦ - بنات دانوس اللاتي قتلن الأزواج الذين فرضوا عليهن ، وقد حكم عليهن بأن يصبن الماء بصورة أزلية 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 المجلد الثاني من **مؤلفات فلسفية ألمانية حديثة**

غير منشورة وغيرها ، التي نشرها أدنولد روح في سويسرا عام ١٨٤٣ . -
ص : ١٦١ .

٧٨ - كان محظورا حتى ثورة ١٨٤٨ ، وتحت طائلة الجزاء المادي ، التدخين في شوارع برلين وحديقة بيرغارتن ، وهي حديقة كبيرة تقع في قلب المدينة . وكلاء الواشون يحصلون على قسم من الفرامة . - ص : ١٦٣ .

٧٩ - في الأصل الألماني Wasser polecken ، ومعناها الحرق ببولونيو المياه ، وهو اللقب الذي أعطي للبولونيين السيلزيين في ألمانيا ، ربما لأن التوئين الاوائل على نهر أودر كانوا في الاغلب من اصل بولوني . - ص : ١٦٥ .

٨٠ - اشارة الى حرب الافيون الاولى (١٨٣٨ - ١٨٤٢) ، وهي اول محولة بذلها البريطانيون ليجعلوا من الصين نصف مستعمرة . وقد استخدم البريطانيون في هذه الحرب اسلحة جديدة . - ص : ١٦٨ .

٨١ - Ecce iterum Crispinus ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهي الكلمات التي تفتح المقالة الهجائية الرابعة لحوفينال ضد كريسينوس ، وهو أحد المقربين للامبراطور دوميتان . وانها تعني مجازا : اللازمة عينها مرة أخرى . - ص : ١٧٥ .

٨٢ - الجيرونديون - حزب جمهوري ابان الثورة الفرنسية ، في اواخر القرن الثامن عشر ، وقد سمي كذلك لان عددا كبيرا من زعمائه من مقاطعة جيروندي . وكان هذا الحزب يمثل البورجوازية الصناعية والتجارية ، وقد تارجح بين الثورة والثورة المضادة ، وعقد الصفقات مع النظام الملكي .

الثيرميدوريون - اطلق هذا الاسم على جماعة من السياسيين اشتركوا في الانقلاب المضاد للثورة الذي اطاح باليعقوبيين في ٢٧ تموز عام ١٧٩٤ ، وهو يوافق التاسع من تيرميدور حسب التقويم الثوري ، وقد تم القضاء فيه على روبسبير . - ص : ١٨٢ .

٨٣ - لوفاسور ، رونه دي لاسارت : مذكرات ، في اربعة مجلدات ، باريس ، ١٨٢٩ - ١٨٣١ . - ص : ١٨٢ .

٨٤ - نوغاريه ، بير جان - باتيست : توارخ سجون باريس والمحاكمات ، وهو يحتوي على مذكرات نادرة وثمينة . وانه ليقصد من ذلك كله ان يقدم

تاريخ الثورة الفرنسية ، وبخاصة طفيان روبسبير وعملاته وشركائه .
والمؤلف مهدي الى جميع أولئك الذين اعتقلوا على أنهم مشتباه بهم . باسي
١٧٩٧ ، في أربعة مجلدات . - ص : ١٨٢ .

٨٥ - صديقان للحرية - اسمان مستماران استخدمهما كيرفسو وكلافلان ،
مؤلفا تاريخ ثورة ١٧٨٩ ، وهو مؤلف يقع في عدة مجلدات نشر في باريس
في اواخر القرن الثامن عشر واولائل القرن التاسع عشر . - ص : ١٨٢ .

٨٦ - مونتيابار ، غايوم اونوريه : عرشي زمني لتاريخ فرنسا من ١٧٨٧ حتى
١٨١٨ ، باريس : ١٨٢٠ . - ص : ١٨٢ .

٨٧ - رولان دي لابلاتير ، جان - مانون . نداء الى الاجيال القادمة غير المنحذرة ،
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 ديستورييه هيبوليت هو المؤلف الذي يستتر وراء الحرفين م . ر . -
ص : ١٨٢ .

٩١ - مونجوا ، فيليكس - كريستوف - لويس فاتر دي لا تولوير : تاريخ مؤامرة
مكسيميليان روبسبير ، باريس ١٧٩٥ . - ص : ١٨٣ .

٩٢ - ان هذه الكلمات مقطع من نشيد بروتستانتى . - ص : ١٨٣ .

٩٤ - الثياب الزرق - اسم اطلق على جنود جيوش الجمهورية الفرنسية بسبب
لون بزائهم ؛ وعلى العموم ، فقد كان هذا الاسم يطلق على الجمهوريين تمييزا
لهم من الملكيين الذين كانوا يسمون البقيس .

اللامشرولون - 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 اللامشرولين . - ص : ١٨٣ .

٩٤ - يبدو هنا للوهلة الأولى أن ماركس وإنجلز يضعان برودون على صعيد رويسير . والحال أن ماركس ، في رسالته إلى آينكوف بتاريخ كانون الأول ١٨٦٦ ، يعني في نفس السنة التي حررت فيها الإيديولوجية الألمانية ، وفي يؤس الفلسفة بمد أشهر قليلة ، يوجه إلى برودون الانتقادات الحادة التي نعرفها . - ص : ١٨٢ .

٩٥ - ج . براونف : الأوضاع السياسية والمالية في بريطانيا العظمى : مسبوقة بنبذة عن سياستها الخارجية وبمعلومات إحصائية وسياسية عن فرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا ، لندرا ١٨٣٤ . - ص : ١٨٦ .

٩٦ - المقصود كارل لودفيغ ميشله ، مؤلف كتاب عنوانه تلويح الأنظمة الفلسفة الأخيرة في ألمانيا ، من كاتل إلى هيفل ، برلين ١٨٣٧ - ١٨٣٨ . - ص : ١٨٦ .

٩٧ - كارل تيودور بابيرهفر : فكرة وتلويح الفلسفة ، ماربورغ ١٨٢٨ . - ص : ١٨٧ .

٩٨ - البوابة ، حيث كان الفيلسوف زينون (رواقي) يعلم عقيدته . - ص : ١٨٨ .

٩٩ - كوبرغر غراين ، اسم قناة في برلين ، وشارع باسمها ، وكان هيفل يعيش في هذا الشارع . - ص : ١٨٨ .

١٠٠ - بيتان من أغنية بعنوان « في ألمانيا وحدها » للشاعر هوفمان 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 أهدافها تسخير المشاعر الوطنية عند السكان والنضال في سبيل تحرير ألمانيا من الاحتلال النابليوني وإقامة حكومة دستورية . وقد أصدر ملك بروسيا ، نزولا عند رغبة نابليون ، أوامره بحل هذه الجمعية عام ١٨٠٩ ، لكنها استمرت في الوجود حتى عام ١٨١٥ . - ص : ٢٠٠ .

١٠٣ - ثورة تموز عام ١٨٣٠ في فرنسا ، وقد حملت إلى العرش الفرنسي لويس فيليب خليفة لشارل العاشر . - ص : ٢٠٠ .

١٠٤ - أن كتاب لويس بلون تلويح عشر سنوات (١٨٢٠ - ١٨٤٠) قد ترجمه إلى الألمانية لودفيغ بوهل ونشر في برلين في ١٨٤٤ - ١٨٤٥ . - ص : ٢٠١ .

١٠٥ - الفيزيوقراطيون - اقتصاديون فرنسيون من القرن الثالث عشر كيسيبي ، وميرسيه دي لاريفير ، وتورغو ، وقد كان ماركس يقدر أعمالهم تقدير عاليا ، ففي رأيه أنهم وضعوا أسس « تحليل الإنتاج الرأسمالي » . - ص : ٢٠٢ .

١٠٦ - حلقة أسسها ممثلو الأوساط الديمقراطية ، وكانت نشيطة بصورة

خاصة منذ أوائل الثورة ، وكان فوشيه قلبها النابض . وإن الطبقة الاجتماعية لتحللت مكانها في تاريخ الأفكار الشيوعية نظرا لأن كلود فوشيه تقدم بطلبات توزيع الأرض توزيعا متكافئا ، والحد من الثروات الكبيرة ، والعمل لجميع المواطنين القادرين على العمل . - ص : ٢٠٢ .

١٠٧ - المقصود هو تاليران ، الذي كان اسقف اوتون من ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ .
- ص : ٢٠٢ .

١٠٨ - كان اقتراح اسقف اوتون ينص على ان مناقشات الجمعية يجب ان تقتصر بعد الان على القضايا المدرجة في الكراسيات (انظر الهامش ١٠٩) . وكان الاقتراح ينص على ان تواصل الكراسيات تحديد الخط العام للمناقشات ، لكنه يحق للنواب ان يقدروا كل مسألة وفقا لتقديرهم الخاص . وكان تاليران يناظر بأنه يجب على النائب الا يرتبط برأي معين منذ البداية ، لأنه كثيرا ما لا تتضح نظرائه وتتخذ شكلها الآخر الا في سياق المناقشات . - ص : ٢٠٣ .

١٠٩ - كراسيات المظالم Cahiers de doléances - قائمة بالشكاوى والتعليمات تنظمها الطبقات الثلاث ، وهي الوكالات التي كان الناجبون يقدمونها الى نوابهم في المجلس . - ص : ٢٠٣ .

١١٠ - Lot bailliages et 431 divisions des ordres هي النواحي الانتخابية في فرنسا ما قبل الثورة . - ص : ٢٠٣ .

١١١ - لعبة التنس : في ٢٠ حزيران ١٧٨٩ التقى نواب الطبقة الثالثة ، الذين نادوا بأنفسهم 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 ينفرقوا حتى تحصل فرنسا على دستور .

سريو العمالة - المقصود اجتماع مجلس الدولة في ٢٣ حزيران ١٧٨٩ . وقد أعلن 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 ينفردوا القاعة وتابعوا مناقشتهم . - ص : ٢٠٣ .

١١٢ - بشريون في برلين جمعة خاصة ، Weissbier ، او الجمعة البيضاء .
- ص : ٢٠٤ .

١١٣ - عبارة مأخوذة من مقالة مغلفة من التوقيع بعنوان : بروسيا منذ تعيين ارنست حتى اقالته يوم ، وقد نشرت في : احدى وعشرين ورقة من سويسرا ، وهي مجموعة من المقالات نشرها الشاعر الالمانى جورج هيرونغ في فورينغ وونترتور في عام ١٨٤٣ . - ص : ٢٠٥ .

١١٤ - جون ويد : تاريخ الطبقات المتوسطة والعمالة . - ص : ٢٠٧ .

١١٥ - العامية - La jacquerie - انتفاضة فلاحية وقعت عام ١٢٥٨ في
الاقليم الواقعة الى الشمال الغربي من باريس ضد مساويء النبلاء والعصابات
المسلحة ، أثناء أسر الملك جان الصالح في انكلترا ، وقد سحقها النبلاء بكل قسوة .
- ص : ٢٠٨ .

١١٦ - كان وات تايلر زعيما لانتفاضة فلاحية وقعت عام ١٢٨١ . - 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 تتعاظم 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 لجب مزود بالمدفعية ضد الثائرين
الذين قتل ثلاثة آلاف منهم في المعركة ، ونفذ حكم الاعدام بعدد اكبر منهم . وقد
شنق روبرت كيت في احدى ساحات نورفيتش . - ص : ٢٠٩ .

١١٩ - تقاضت 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 البروليناري، يعني الفاء العمل المأجور . يستخدم
المؤلفان هنا العبارة الهيفلية *Aufheben* ، التي تعني الالفاء مع التجاوز . - ص : ٢١٠ .

١٢٢ - المفكرون الاحرار (Freijester) ، وقد اضفى المؤلفان على الاسم
مسحة من السخرية باستخدامهما تعبيرا من اللهجة العامية البرلينية ، والمقصود هم
« الاحرار » ، وهو اسم استخدمته جماعة من رجال الادب الهيفيليين الشبان ،
وكانت تعمل في برلين في اوائل الاربعينات من القرن الماضي ، وتشكل نواتها من
برونو وادغار بوير ، وادوارد ماين ، ولودفيغ بوهل ، وماكس شترنر ، وآخرين ،
وقد انتقد ماركس الاحرار في رسائله منذ عام ١٨٤٢ ، ورفض ان ينشر مقالاتهم
النافثة والمدمية 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
تفسخ . - ص : ٢١٢ .

١٢٥ - انظر بصورة خاصة مقالات ماركس بصدد « المسألة اليهودية »
و « اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل » ، ومقالة انجلز « موجز نقد الاقتصاد

السياسي ، في **الحوليات الفرنسية الاساتية** ، منشورات ديبتر ، 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 رجيا هو الدكتور جوهان غاسبار بلونشلي ، ومن هنا كان عنوان تقرير
بلونشلي الذي يطلقه عليه ماركس وانجلز في سياق الكتاب . - ص : ٢١٥ .

١٢٧ - كان ج . لودنر فون شتاين استاذًا للفلسفة والحقوق في جامعة كييل
وعميلا 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 . مانستر
١٨٤٢ . اما حوسواه هوبسون فقد كان رئيس تحرير الصحيفة الانكليزية نورثون
ستار (**نخلة 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
اسمها البابا من اجل نشر الكاثوليكية ومحاربة جميع انواع الهرطقة . - ص : ٢٢٠ .

١٣١ - النقد في هيئة مجلد حاذق Kritik in Buchbindermeistergestalt

- لنسب ساخر اطلقه ماركس وانجلز في **العائلة المقدسة** على كارل رينهاردت الذي
اصدر في الدفترين الاولين من **المجلة الادبية الجديدة** مقالة بعنوان : « كتابات عن
الاملاق » انتقد فيها ، فيما انتقده ، مقالة بقلم أ.ت. فونيكير بعنوان : « اسباب نمو
الاملاق » مقتطفة من كتابه **عروض صحفية** . وان هذا الكتاب هو المقصود هنا .
- ص : ٢٢٧ .

١٣٢ - عنوان الكتاب الاصل : **اوضاع الفقراء ، او تاريخ الطبقات الكادحة في
انكلترا** . - ص : ٢٢٧ .

١٣٣ - صدر مؤلف غيزو عام ١٨٤٠ ؛ اما مؤلف مونبيل فيقع في عشرة
مجلدات صدرت من ١٨٢٧ حتى ١٨٤٢ ، وهي تدرس اوضاع الفرنسيين خلال « القرون
الخمس الاخيرة » . - ص : ٢٢٧ .

١٣٤ - هندو حمر كانوا يقيمون فيما مضى بين بحيرة ميشيفان وبحيرة
هوردن ، على الحدود الفاصلة بين الولايات المتحدة وكندا . - ص : ٢٣٢ .

١٣٥ - نقول اليوم : **النظرين الاشتراكيين من اصل بورجوازي** ، الذين
لا يؤيدون اسقاط النظام الاجتماعي بواسطة العنف . - ص : ٢٣٤ .

١٣٦ - شيكسبير : **تيمون الاثيني**، الفصل الرابع، المشهد الثالث . - ص: ٢٤١

١٣٧ - ان اسحق بيرير (١٨٠٠ - ١٨٧٥) ، اخا يعقوب بيرير ، هو مؤلف هذا الكتاب . وكلا الاخوان مصريان . - ص : ٢٤٢ .

١٣٨ - جزيرة وهمية سمي سانشو بانزا حاكما لها في دون كيشوت ليرفانتس . - ص : ٢٤٤ .

١٣٩ - في المنيولوجيا الاغريقية التوامان كاستور وبولوكس ، وهما يعتبران ، في صورة كوكبة التوامين ، نصري البحارة . - ص : ٢٤٤ .

١٤٠ - الافلاس الفوضوي - Banqueroute cochonne : النوع الثاني والثلاثون من اصل الانواع الستة والثلاثين للافلاس 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 وفقسا 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 قشتالة الجديدة عن الاندلس . - ص : ٢٥٠ .

١٤٢ - لنذكر بان ماركس يستخدم عبارة **Verkehr** ، التي نترجمها بعبارة « تعامل » ، كما يستخدمها في رسالته الى آتينكوف 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 النص : **Middleman** ، ومعناها عامة وسيط ، او سمسار ، او بائع بالفرق . ولقد كان في ايرلندا مزارعون وسطاء ، او على حد تعبير انجلز **مزارعون بصفة رؤساء** **Fermiers en chefs** . وكانوا يستأجرون الارض من بعض الملاكين العقاريين كي يعودوا فيؤجرونها ، في شكل قطع صغيرة ، بعمل ربح اعلى . ولقد كان يوجد في ايرلندا ، فيما عدا الملاك العقاري والفلالحين 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 - اينسهنرانت - البائع التجول نانت : شخصية من مأساة الكاتب الألماني ك . فون هولتي **مأساة برلين** . وقد صنع منها الممثل الهزلي الألماني ف . بيمان تمثيلية تهرجية شعبية بعنوان **استجواب البائع التجول نانت** . وقد بات اسم نانت رمزاً للمهرج المرح الذي يتفلسف ويثرثر ويتفوه بمناسبة وغير مناسبة بالفكاهات الرائجة باللهجة الشعبية البرلينية . - ص : ٢٨٤ .

١٤٧ - بلوكسبرغ - قمة السلسلة الجبلية هارز في ألمانيا الوسطى . وتجل من الاساطير الشعبية نقطة تجمع الساحرات اللاتي ياتين للاحتفال بعيدهن في ليلة والبورجيس (راجع **فاوست** غوته) . وان فمما 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 - بروكست 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 موالا قصرهم عنوة . وفراش بروكست يشير الى وضع الزامي يقحم فيه شيء ما عنوة . - ص : ٢٩٩ .

١٥٠ - اسم لاتيني يستخدم في نظرية المنطق للدلالة على اي كائن انساني . مثلاً : البشر جميعاً قانون . وكايوس انسان ؛ فكايوس فان اذن . - ص : ٣٠١ .

١٥١ - هذه الكلمات مأخوذة من مقالة لشيلىفا نشرت في **المجلة الأدبية الجديدة** ، الكراسة السابعة : « اوجين سو : اسرار باريس » . - ص : ٣٠٩ .

١٥٢ - **ابن الصحاري** - مأساة من تأليف فريديك 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 التي في كوليج دي فرانس** . - ص : ٣٠٩ .

١٥٤ - **سيانسو بوشو** - عقاب جسدي رهيب كان المستعمرون يطبقونه في سورينام (امريكا الجنوبية) . ويصف شارل كونت ، في كتابه **مبحث التشريع** ، هذا العقاب كما يلي : تقيد يدا المحكوم ويجبر على وضع ركبتيه بين ذراعيه ، ثم يضجع على جانبه ويحتفظ به مقيداً بصورة وثيقة على هذا الفراغ ، مثل فروج معد للشيء ، بواسطة وتد مفروز في الارض ، وهو لا يستطيع في هذه الوضعية ان يتحرك اكثر مما لو كان ميتاً . ثم يأتي زنحي مسلح بقبضة من اغصان الصبار المعقدة ويجلده حتى ينتزع الجلد عن جسده . عندئذ يقلبه على الجانب الآخر ، ويستأنف جلده ، والدم يروي الارض من تحته . وفي نهاية العقوبة ، يفسل جسد الرجل البائس بمصير

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 انتزعوها بنضالهم الفداء العبودية . - ص : ٣٢٥ .

١٥٦ - كان المحكوم عليهم غالبا ما يلزمون بإدارة الطواحين بأقدامهم . - ص : ٣٢٥ .

١٥٧ - **المدرسة التاريخية** - اتجه رجعي في العلوم التاريخية والحقوقية ظهر في ألمانيا في اواخر القرن الثامن عشر . **الرومانسيون** . - اتجه ايدولوجي 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 - **الجدول العشرة** - النسخة الاصلية لقانون **الجدول الاثني عشر** *Les duodocin tabularum* وهو اقدم منصب تشريعي في الدولة الرومانية ، وقد اتخذ هذا القانون في ختام الصراع بين العامين 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 الاراء 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 بالفاء الرسوم المفروضة على الحبوب التي كان ينتفع منها الملاكون العقاريون . وقد تحققت مطالبهم عام ١٨٤٦ . - ص : ٣٤٥ .

١٦٢ - حديقة في برلين . - ص : ٣٤٦ .

١٦٣ - ان الكلمات المستشهد بها هي من رسالة القديس يعقوب ، **المهد الجديد** . - ص : ٣٤٨ .

١٦٤ - هذا التعبير مأخوذ عن غوته : **فلوست** ، القسم الاول ، **المشهد الثاني** ، حيث ورد ما يلي : « ان القانون والحق يورثان ، مثل داء ازلي » . - ص : ٣٥١ .

١٦٥ - **فلوست** ، **المشهد الاول** ، على لسان ميستفيلوس : « هذا الشيء الآخر الذي هو العالم » . - ص : ٣٥١ .

١٦٦ - بيتان من قصيدة هايني : **انشودة الجبل** . - ص : ٣٥٥ .

١٦٧ - يقصد المؤلفان كتاب بوير : **الاتجاهات الليبرالية في ألمانيا** . - ص : ٣٥٨ .

١٦٨ - يقصد المؤلفان كتاب سكوزر : **تاريخ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر حتى سقوط الامبراطورية الفرنسية** . - ص : ٣٥٨ .

١٦٩ - يقصد المؤلفان كتاب موزيس هيس : **الحكم الثلاثي الاوروبي** . - ص : ٣٥٨ .

١٧٠ - يقصد المؤلفان الخطاب الذي القاه غيزو في جلسة مجلس اعيان باريس بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤٤ . - ص : ٣٥٨ .

١٧١ - يقصد المؤلفان كتاب كارل نويرك : **في الاسهام في الدولة** . - ص : ٣٥٨ .

١٧٢ - مأساة من تأليف ليسنغ - ص : ٣٥٨ .

١٧٣ - **شرعية الاهل Jus talienis** - شرعية المين بالمين والسن بالسن . - ص : ٣٧٦ .

١٧٤ - **Gewere** الجرمان القدماء - السيادة الشرعية للرجل الحر على ارضه ، فهو سيدها بلا منازع ، ويضع تحت حمايته كل الاشياء والكائنات الموجودة عليها . - ص : ٣٦٧ .

١٧٥ - **Compensatio** - التكفير عن جنحة او اثم ارتكبه المرء . - ص : ٣٦٧ .

١٧٦ - **Satisfectio** - التعويض على الدائن باداء مختلف عن الدين المعقود . - ص : ٣٦٧ .

١٧٧ - **Logos barbarorum** - قوانين البرابرة : وقد حررت بين القرنين

الخامس والتاسع ، ولم تكن في جرهرها سوى لائحة بالحق المألوف عند القبائل الجرمانية المختلفة (الفرنكيين والفريزونيين وغيرهم) . - ص : ٣٦٧ .

١٧٨ - **Consuetudines feodorum** - العادات الانقطاعية : خلاصة للحق

الاقطاعي الوسيطي ، وقد حررت في مقاطعة بولونيا في الثلث الاخير من القرن الثاني عشر . - ص : ٣٦٧ .

١٧٩ - **هرماندادا المقدسة** - اتحاد المدن 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 السخريه والاحتقار . - ص : ٣٦٨ .

١٨٠ - سياندر : في ذلك الحين قلعة تقع الى الغرب من برلين ، وكانت سجنا للموقوفين السياسيين الذين استخدموا في اعمال التحصينات . - ص : ٣٦٨ .

١٨١ - قناة تيمر غارتن في برلين . - ص : ٣٧٠ .

١٨٢ - شخصية من دون كيشوت . - ص : ٣٧٠ .

١٨٣ - ان مؤلف « نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء » هو البارون دي لوردوريكس (١٧٨٧ - ١٨٦٠) ، رئيس تحرير **Gazette de France** (مجلة فرنسا) . - ص : ٣٧١ .

١٨٤ - ساران الكبير (١٧٨٩ - ١٨٤٤) هو داعية للملكية ، اما بونالد وميسنر فمفكران 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 المحققين وفرضت قيودا قاسية على الصحافة ، ونصت على زيادة الكفالات بالنسبة الى المجلات الدورية ، والاعتقال والفرامات الباهظة على نشر اي مقال ضد الملكية وضد النظام السياسي القائم . - ص : ٣٧٢ .

١٨٦ - **الوثيقة الكبرى** - Magna Charta : وثيقة فرضها الاقطاعيون الانكليز الكبار على الملك حنسا الذي لا ارض له ، بدعمهم في ذلك الفرسان والمدن . ان الوثيقة التي جرى توقيعها في ١٥ حزيران عام ١٢١٥ في حقل رينماد 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 - احد 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 بافتتاحه محلا للتجارة بالحليب بعد ان افلس نشاطه على الصيد الادبي . وقد استطاع ان يحصل على الحليب ، لكن احدا لم يشتريه منه ، ولم يكن له يد من طرح هذا الحليب الذي قسد . - ص : ٣٨٦ .

١٨٩ - انظر ناسو وليم سينيور : **ثلاث محاضرات عن معضل الاجور** . - ص : ٣٨٩ .

١٩٠ - **الحلف المقدس** - حلف عقده الدول المناهضة للثورة ضد جميع الحركات التقدمية في اوربا . وقد تأسس الحلف في ٢٦ ايلول ١٨١٥ في باريس - بمبادرة

- ٦٨٩ - الأيديولوجية م - ٤٤

من القيصر الكسندر الاول - من روسيا والنمسا وبروسيا ، تم انضمت اليه معظم الدول الأوروبية ، باستثناء انكلترا التي ظلت خارجه بصورة ميدنية . وان الوثيقة الاساسية للحلف ، وهي « مبادئ الحلف المقدس » ، قد صيغت بلهجة دينية وصوفية . 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 : ٢٨٩ .

١٩١ - في الاصل Pandectes ، وهي عبارة اغريقية (باللاتينية Digesta و خلاصة) تشير الى القسم الاهم من الحق الروماني ، وهي خلاصة مقتطفات المشرعين الرومان التي تعكس مصالح أصحاب العبيد . وقد نشرت اثناء حكم الامبراطور جوستنيان . - ص : ٢٩١ .

١٩٢ - احدى شخصيات دون كيشوت . - ص : ٢٩٨ .

١٩٣ - الشركة البروسية التجارية للآراء البحار - Preussische seehanlungsgesell schaft تأسست عام ١٧٧٢ وزودت بمجموعة من الامتيازات الهامة من قبل الدولة . وقد وضعت فروضا 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 لا وراء البحار قد تحولت فيما بعد الى مصرف الدولة البروسية . - ص : ٤٠٤ .

١٩٤ - ذلك كان شعار 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 نجحوا 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 سرعة جدا وزائفة في اغلب الاحيان . أما الرسل العرجان فكانت على العكس من ذلك تلخص احداث السنة السابقة وتؤكد على صحتها بالاحرى من مغزاها . وكثيرا ما كان هذا البطء في التعليق على الاحداث يثير السخرية . مثلا نشرت صورة كاريكاتورية محفورة على الخشب تمثل كسيحا مستلقيا بصورة مقلوقة على حصان عجوز يكاد لا يقف على قوائمه ، بينما ساعي البريد يتجاوز خيما على جواد جموح . - ص : ٤١٤

١٩٧ - النالير - 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 اضطراب Strebe وجود في القاموس الألماني بعد . - ص : ٤١٩ .

٢٠٠ - كلانيلينو - حصان خشبي أركب الماجنون دون كيشوت عليه وقد عصبوا عينيه موحين اليه أنه يطير عبر النظام الشمسي . - ص : ٤١٩ .

٢٠١ - القنطاريون Vandales - شعب جرمانى اجتاحت بلاد المغول واسبانيا وأفريقيا 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 مفعولة Requiem ، التي بداها موزارت ، قد انتهت فرانز كسافر سوسماير . - ص : ٤٢٥ .

٢٠٣ - المقصود هم الاشتراكيون الطوباويون ، وعلى الاخص فوربه وتلامذته ، انصار خطة من أجل تحويل المجتمع بواسطة الإصلاحات، بما يسوونه « تنظيم العمل » ، بصورة تتعارض مع فوضى الانتاج في النظام الرأسمالي . - ص : ٤٢٥ .

٢٠٤ - **الجوهر** - يقصد من هذه الكلمة في الفلسفة الكلاسيكية ما يملك ، في كائن ما ، وجودا دائما ، مستقلا عن مفهوه في هذه اللحظة او تلك . مثال ذلك ان البنية الكيميائية لجسم ما يمكن اعتبارها « جوهر » مستقلا عن حالته السائلة او الصلبة او الغازية . وان نقبض ذلك هو « العرض » ، المظهر الطارئ، 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 ويبتهم) . وهذا هو السبب في ان ماركس يصفهم بانهم شخصيات من دون كيشوت .

لقد كان دون كيشوت ، هو الآخر ، يأخذ العالم الوهمي لروايات الغروسيه على انه الواقع القائم . - ص : ٤٢٧ .

٢٠٥ - كل بحث عن الابوة ممنوع - Toute recherche de la paternité est

interdite - البند ٣٤٠ من مدونة نابليون . - ص : ٤٣٢ .

٢٠٦ - ويلنهول - مدينة صغيرة في كونتية ستافوردشاير في انكلترا ، حيث مركز صناعة الحديد . - ص : ٤٣٤ .

٢٠٧ - اشارة الى ان شترنر اهدى كتابه الى زوجته ، ماري داتهاودت . وان « روح عنوان كتابه » صيغة خطأ شترنر نفسه . وفي مؤلفه **الأوحد وخاصة** يطبق شترنر هذه الصيغة على بيتينا فون ارنيتم 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 وأثرها في الاخلاق والسلمية] ، لندن ١٧٩٦ ،
الطبعة الثانية ، المجلد ١ - ٢ - ص : ٤٣٦ .

٢٠٩ - المقصود احدى الموضوعات الاهم لاعلان حقوق الانسان والمواطن لعام
١٧٩٣ ، هذا الاعلان الذي حرره روبسبير ووافق المجلس عليه ابان المرحلة التي مارس
اليعاقبة السلطة فيها . ان بندا من الاعلان ينص على ما يلي : « اذا انتهكت الحكومة
حقوق الشعب ، فان العصيان هو الحق المقدس والواجب الاسمى للشعب بآسره
ولكل فرد من افراده » . - ص : ٣٧ .

٢١٠ - انظر ريكاردو : 'On the Principles of Political Economy and Taxation' .

[مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب] ، ص : ١٨١٧ . - ص : ٤٣٨ .

٢١١ - كانت البرلمانات في فرنسا ما قبل الثورة في اصل الحاكم . - ص : ٤٤٠ .

٢١٢ - انظر هايثي : « اكليل من القصائد الغنائية القصيرة الى ا.و. شليفيل » ،
في كتاب الاغاني . - ص : ٤٤١ .

٢١٣ - تلاعب لقوي بكلمني Verein (رابطة) و Sollverein (اتحاد
جمركي) . ولقد انشئ هذا الاتحاد الجمركي للدول الالمانية عام ١٨٣٤ . باشراف
بروسيا ، من اجل الفاء 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 : ٤٤٧ .

٢١٤ - غوته : فلوست : الجزء الاول . - ص : ٥١ .

٢١٥ - هومانوس : شخصية من قصيدة غوته النافصة : « الاسرار » .
- ص : ٥١ .

٢١٦ - فوربه : « نظرية الوحدة العمومية » ، وهي دراسة نشرت في المجلدات
٢ - ٥ من المؤلفات الكاملة لشارل فوربه ، باريس ١٨٤١ - ١٨٤٥ ، وتشكل صياغة
جديدة للدراسة سابقة بعنوان : مبحث الرابطة المنزلية الزراعية ، باريس - لندن ،
١٨٢٢ . - ص : ٢١٦ .

٢١٧ - المدرسة القورينية - اسسها الفيلسوف الاغريقي ا.يسيبوس (حوالي
٦٠٠ ق.م) في مدينة قورينيا من اعمال ليبيا . وكان ا.يسيبوس ينادي بان اللذة
الحسية والروحية هي الخير الاسمى . وان كان من الواجب اخضاع هذه اللذة
للحرية الباطنة . - ص : ٥٢ .

٢١٨ - اشارة الى الشاعر الالماني الكبير غوته الذي قضى قصبا 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 الارامية . - ص : ٤٦٤ .

٢٢٠ - كويغراغراين - احد غرور نهر سبري في برلين . - ص : ٤٦٩ .

٢٢١ - غوته : **فلوست** : القسم الاول ، المشهد الثالث . - ص : ٤٧٤ .

٢٢٢ - ان المنشورات التالية التي تنتقد كتاب شترنر يستشهد بها هنا :

١- مقالة لشيليف بعنوان « الاوحد وخاصته » في مجلة « اوراق المانيا الشمالية » ،
٢- مقالة فيورباخ : « في جوهر المسيحية بالنسبة الى الاوحد وخاصته » في « مجلة
ويمان الفصلية » ، ٣- كرامة ليس : **الفلاسفة الاخرون** . وقد رد شترنر على
هذا النقد ودافع عن كتابه في المجلد الثالث من **مجلة ويمان الفصلية**
بمقالة « **شترنر وقصائمه** » ، وهي المقالة التي يسميها ماركس وانجلز بسخرية
« الشرح الدفاعي » في **الايدولوجية 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 هانتيل** ، 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 اولكرز : **الحركة الاشتراكية والشيوعية** . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٨ - تشكل حزب التوري بعد عودة آل ستورات الى عرش انكلترا عام ١٦٦٠ ، وهم يمثلون النبالة الاقطاعية وحدها ، وبناصرون في الميدان السياسي الملكية المطلقة ، وبالتالي فليس لهم فضل في انتصار الدستور البريطاني الذي كان يتفق بالاحرى مع مصالح البورجوازية الصاعدة التي تحقق 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 هابني وبورن لفترة من الزمن . ان كتاب المانيا الفتاة (غوتنرولف ولوب وفنيلرغ وموندلت 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 سمينغ (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 مستندات والثاني في اواخر عام ١٨٤٦ في محلة صغيرة تسمى المنذر الجميل قرب كونستانس ، على الحدود الالمانية السويسرية . ولما كان ماركس وأنجلز راغبين في ايجاد نقاط استناد في المانيا من اجل نشر افكارهما الشيوعية ، فقد وجدا من الضرورة بمكان استخدام تلك المحلة لهذا الغرض . وهكذا كان المجلد الاول يتضمن خطابات أنجلز في تجمعات اتر فيلد في ٨ و ١٥ شباط (خطابات اتر فيلد) ، والمجلد الثاني يتضمن المقالة التي تحمل عنوان « عيد الام في لندن » . وكان الاتجاه العام **للحوليات** محددا على اي حال من قبل ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » الذين كانوا يسهمون في تحريرها . - ص : ٥٠٠ .

٢٣٢ - المقصود مقال لموريس هيس « البؤس في مجتمعنا وعلاجه » مقتطف من **كتاب المواطن الالاني لعام ١٨٤٥** . - ص : ٢٢ - ٤٨ .

اما **كتاب المواطن الالاني لعام ١٨٤٥** فنشره اصدرها هرمان بوتمان في دار مستندات عام ١٨٤٤ ، وكان اتجاها العام محددا باشتراك ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » في تحريرها . اما **كتاب المواطن الالاني لعام ١٨٤٦** فقد ظهر في مانهام في صيف ١٨٤٦ . - ص : ٥٠١ .

٢٣٣ - شاهد من هابني عدله ماركس ، وهذا أصله :

ان الحب البالغ الفظاظة مرفوض
والا المت بك عاهة .
ص : ٥٠٣ .

٢٣٤ - دعاة التسوية The Levellers : اسم اتخذته اiban 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 مدافمة 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 ، ونتيجة الالام التي عاناها الشعب من جراء الفقر والجوع والاضطرابات ، فقد انفصل **دعاة التسوية الحقيقيون** او **الحفارون** The Diggers

من دماء التسوية . وكان الحفاريون ينادون 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 فرقهم جنود كروموبل لم يبدوا اية مقاومة ، لانهم ما كانوا يريدون ان يستخدموا في نضالهم الا الوسائل السلمية ، واثقين كل الثقة من قوة الاقتناع . - ص : ٥٠٣ .

٢٣٥ - انظر شاستيلو : في الهناهة 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 كلرستدال في ايكاريا . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٧ - المقصود كتاب نظام الطبيعة الذي وضعه المادي الفرنسي بول هنري تريي دولباخ . وفي سبيل الافلات من الملاحظات البوليسية ، فقد وقعه باسم ج. ب. ميرابو ، سكرتير الاكاديمية الفرنسية ، المتوفى عام ١٧٦٠ . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٨ - الديموقراطية السلمية - صحيفة يومية كان يصدرها فكتور كونستيدران ، وقد ظهرت في باريس من آب ١٨٤٣ حتى تشرين الثاني ١٨٥١ . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٩ - مقتطف من قصيدة هايئي « العالم المقلوب » ، من ديوان قصائد راهنة . - ص : ٥١١ .

٢٤٠ - العلوم الانسانية (Humanités) - هي مجموع العلوم التي كان تعليمها يستهدف دراسة الثقافة الكلاسيكية القديمة . وكان الانسان في عصر النهضة و خلفاؤهم يعتبرون هذه العلوم اساسا للثقافة والتعليم في زمانهم . - ص : ٥١١ .

٢٤١ - ان عددا من انصار سان سيمون قد اصبحوا رجال اعمال ومصرفيين شديدي البأس (الاخوة بيرير مثلا) . - ص : ٥١٣ .

٢٤٢ - مقطوعة من قصيدة هايئي « المانيا ، من قصص الشتاء » . ولم تكن المانيا قد حققت وحدتها بعد حين كتب هايئي هذه القصيدة . - ص : ٥١٤ .

٢٤٣ - المقصود مقالة بقلم رودلف ماتاي نشرت في الحويليات الرينانية . - 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 لوننغ وآخرين 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 مانتي - أحد قضاة الجحيم في الاساطير الاغريقية . - ص : ٥٣٢ .

٢٤٧ - غرفة مطالعة في باريس يتردد اليها الصحفيون . - ص : ٥٣٣ .

٢٤٨ - في المأساة الاغريقية المقطع الشعري والمقطع المضاد هما مقطوعات شعرية أو أناشيد تتلوها الجوقة (يعني تلك الجماعة من الممثلين الذين يطلقون على الاحداث الدائرة دون ان يشاركوا فيها) كاجوبة متناوبة . - ص : ٥٣٤ .

٢٤٩ - شاهد من **الزمار السحور** لوزارت (الفصل الثاني : نشيد ساراسترو ، وقد عدله ماركس . - ص : ٥٣٤ .

٢٥٠ - المقصود مقالة هيس : **الاشتراكية والشيوعية** . - ص : ٥٣٥ .

٢٥١ - ليرمينيه : **فلسفة الحق** . - ص : ٥٣٦ .

٢٥٢ - مقطع من مأساة شيللر الشهيرة **القصص** ، الفصل الخامس ، المشهد الثاني . وان معنى هذه العبارة ، وفقا لروح المرحية ، هو انه لا بد للمرء كي ينجز 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 وخلقه » . - 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 الانفطاعية ، او طبقة النبالة ، هي بالنسبة الى سان سيمون النبالة الانفطاعية القديمة . اما الطبقة المتوسطة او الوسطى فقد كانت تتألف ، قبل الثورة عام ١٧٨٩ ، من نبالة الثوب والعسكريين المنحدرين من اصل يورجوازي والملاكين

المقارئين البورجوازيين الذين يحصلون على ربع من ملكيتهم . وأن هذه الطبقة
التوسطة هي التي استخدمت الشعب عام ١٧٨٩ لتصنع الثورة وفقا لمصالحها ،
وهي التي تسود الشعب والدولة منذ الثورة ، دون ان تنتج اي شيء نافع من أجل
المجتمع .

وينسب الى طبقة الصناعيين جميع أولئك الذين ينتجون أو يحملون الآخرين
على انتاج السلع المادية وجميع أولئك الذين يشتغلون في تداول هذه السلع . وأنهم
يشكلون ثلاث جماعات كبيرة : الفلاحين والصناعيين والتجار . وأن هذه الطبقة
هي الطبقة الأهم في المجتمع ، وهي الطبقة الوحيدة ذات النشاط النافع من أجل
المجتمع ، ولهذا السبب يجب أن تحتل المركز الأول 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 سان سيمونية ،
وقد صدرت في باريس في ١٨٢٥ - ١٨٢٦ .

المنظم L'organisateur - انظر الهامش رقم ٢٥٤ . - ص : ٥٥٧ .
٢٦١ - **الكرة الأرضية** Le Globe - صحيفة يومية ظهرت في باريس من
عام ١٨٢٤ حتى عام ١٨٣٢ . وكانت الصحيفة الناطقة بلسان سان سيمونية ابتداء
من ١٨ كانون الثاني ١٨٣١ . - ص : ٥٥٧ .
٢٦٢ - اشارة الى مقالة بقلم كارل روز نكراتز بعنوان « لودفيغ تيبك والمدرسة
الرومانسية » نشرت في **حوليات هال** . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٣ - منيلونتان - كانت ضاحية من ضواحي باريس وقتئذ ، وهي اليوم
الدائرة العشرون . ولقد كان انفانتان ، « الاب الاسمي » لانصار سان سيمون ، يملك
هناك ملكية انسحب اليها عام ١٨٣٢ بعد نزاعه مع بازار، يصحبه اربعون من تلامذته ،
وقد جرب ان يؤسس هناك معهم مشاعة للشغيلة . - 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 الأرضية** عام
١٨٣١ على هيئة سلسلة من المقالات . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٥ - **الكتاب الجديد** مخطوط يتضمن عرضا لمذهب سان سيمونيين يجب
ان يتحول في ذهن مؤلفيه الى « الكتاب المقدس الجديد » لديانة سان سيمونيين .
ولقد حررت في سياق اجتماعات فريق مدرسة سان سيمونية التي كان يديرها انفانتان .
ونجد عند ريبو : **دواستات عن مصلحي الاشتراكية الحديثة** ، مقتطفات من **الكتاب
الجديد** ومعلومات عن تكوينه . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٦ - ان الطبعة الاولى من مؤلف فوريه : **نظرية الحركات الاربع والمصارى 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 روشو ، الذي صدر كتابه في برونشويك 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 المقطع 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 عمله التحريري ابتداء من صيف ١٨٤٤ ، جعلت الصحيفة تتبنى اتجاهها شيعيا ، وانتقدت بعنف النفاق الرجعي في بروسيا . 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 » لموريلي قد نشرت في المدينين ٧٢ و ٧٣ من **الى الامام** ، اما مقالة « فريدريك ويلهم الرابع وموريلي » فقد نشرت في العدد ٨٧ . - ص : ٥٨٠ .

٢٧٣ - انظر مقالتي كارل غرون « فيوريان والاشتراكية » المنشورة في **Deutsches Bürgerbuch für** لعام ١٨٤٥ و « السياسة والاشتراكية » المنشورة في **الحوليات الرينانية** لعام ١٨٤٥ ، ص : ٩٨ - ١٤٤ . - ص : ٥٨٣ .

٢٧٤ - **العالم الجديد** ، او **ملوكوت الروح على الارض** . **البشارة** : جيف ١٨٤٥ - مجلد يتألف من محاضرات القاها جورج كوهلمان على التجمعات العمالية من ابداع وينتلخ في سويسرا . انظر راي انجلز في هذا الكتاب في مقالته : « اسهام في تاريخ المسيحية الاولى » (١٨٩٤) .

ان مخطوطة فصل « ٥ - 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 ويديمير ، ونشره ماركس وانجلز أخيراً . - ص : ٥٨٦ .

٢٧٤ - ان عمل انجلز الاشتراكيون الحقيقيون بشكل تكلمة مباشرة للمجلد الثاني من الإيديولوجية الألمانية .

ففي أوائل ١٨٤٧ ، كان نمو الاشتراكية « الحقيقية » قد أدى الى تشكل جماعات عديدة (مثلا الجماعة الوستفالية والسكسونية والبرلينية) داخل الخط العام لهذا الاتجاه . وعندئذ قرر انجلز ان يراجع ويوسع المجلد الثاني من الإيديولوجية الألمانية الذي يعالج الاشتراكية « الحقيقية » ، وان يعطي نقدا 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 الأقل 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 الألمانية للأعمال الكاملة لماركس وانجلز التي هيأتها مؤسسة الماركسية اللينينية في موسكو . - ص : ٥٩٩ .

٢٧٥ - اشارة الى حقيقة ان هرمان كريغ هو ناشر صحيفة **مثير الشعب** ، وهي صحيفة اسبوعية اسسها الاشتراكيون « الحقيقيون » الالمان في نيويورك وصدرت من ٥ كانون الثاني حتى ٢١ كانون الاول ١٨٤٦ . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٦ - يشير انجلز الى مقاله جوليوس مير « الاقتصاد الوطني في شكله المقبل » المنشورة في المجلد الثاني من **هذا الكتاب يخص الشعب** ، وهو كتاب سنوي كان بصورة اوتو لوننغ 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 جوليوس هيلميك ؛ والمرجح ان رودلف رمبل هو احد « التوامين » ، « والتوام » الآخر هو جوليوس مير . وان « الحل » دلالة على جوزيف ويديمير ، اما « الشور » فالمقصود به اوتو لوننغ . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٨ - بيت شعر من الاغنية الشعبية الالمانية : « لو كنت عصفورا » . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٩ - ان اسماءات اوتو لوننغ التي كانت تعالج الاحداث السياسية في بلدان مختلفة قد نشرت تحت عنوان « احداث غالبية » في مجلة **الركب البخاري الوستفالي** عام ١٨٤٩ . - ص : ٦٠١ .

٢٨٠ - **مرآة المجتمع** - مجلة شهرية للاشتراكيين « الحقيقيين » اصدرها

موزيس هيس في البرفيلد في ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، ولم يصدر منها سوى اثني عشر عددا . - ص : ٦٠١ .

٢٨١ - يشير انجلز الى حظر مجلة **مركب ویش 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 وعادت الصدور بعنوان **المركب البخاري الويستفالي** ابتداء من ١٨٤٥ . وقد شارك اوتو لوننغ في تحرير المجلة في تشرين الثاني ١٨٤٤ .

ايريدانوس - 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 ويدبير « الورشة » ينشرها جورج شيرغس . المنشورة في **المركب البخاري الويستفالي** عام ١٨٤٥ .

و « الورشة » مجلة للاشتراكيين « الحقيقين » صدرت في هامبورغ من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٧ . - ص : ٦٠٣ .

٢٨٤ - « سعيد هو ذلك البعيد عن الاعمال » - هو رأس . 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 الويستفالي** . - ص : ٦٠٥ .

٢٨٧ - ان **نمزييس** ، آلهة الجزاء ، كانت صورتها على غلاف مجلة **مرآة للجمع** . - ص : ٦٠٩ .

٢٨٨ - ان الشواهد التالية هي من مقالات ف. شنيك ضد غوتزكوف وشتاين واوبينتر المنشورة في **مرآة الجمع** . - ص : ٦١٠ .

٢٨٩ - مقطوعة من قصيدة بعنوان **Totalität** . - ص : ٦١١ .

٢٩٠ - يقصد انجلز مقطعا من بحثه « الاشتراكية الالمانية في النثر والشعر » 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 شيللر « الفواص » ، وقد استبدلت كلمة « **Larven** » (ابالسة) بكلمة « **Leiche** » (اجداث) . ويستشهد 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 مفعاة 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 سكسونيا . - ص : ٦١٩ .

٢٩٦ - *Così fa tutte* (الجميع يفعلون ذلك) - شعار مبني على عنوان اوبرا هزلية لموزارت بعنوان *Così fa tutte* (جميع [النساء] يفعلن ذلك) . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٧ - **البنفسج** ، اوراق غير ضارة من اجل النقد الحديث ، مجلة اسبوعية للاشتراكية « الحقيقية » كانت تصدر في بوتزن (سكسونيا) في عام ١٨٤٦ - ١٨٤٧ . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٨ - **مجلة تريف** . تاسست في تريف عام ١٧٥٧ ، وكانت تصدر بهذا الاسم اعتبارا من عام ١٨٧٥ . وكانت في اوائل الاربعينات صحيفة بورجوازية راديكالية ، لكنها وقعت في منتصف الاربعينات تحت نفوذ الاشتراكيين « الحقيقيين » وتمرضت للنقد من قبل ماركس وانجلز . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٩ - مقطوعة من قصيدة غوته « البنفسجة » . - ص : ٦٢٣ .

٣٠٠ - من قصيدة سيميج « من اجل مجموعة سيدة » . - 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 وشيفيلبرغ** - شخصيات من ماساة شيللر **القصص** . - ص : ٦٢٦ .

٣٠٤ - ف. إ. روشوف : **صديق الاطفال** . كتاب قراوة من اجل المدارس الريفية ، براندنبورغ ولايبزغ ، ١٧٧٦ . وقد تعرض انجلز لهذا الكتاب في انتي دوهرنغ ، القسم الثاني ، الفصل الخامس . - ص : ٦٢٣ .

٣٠٥ - **السمك الاولمي** - مسرح في باريس . - ص : ٦٢٤ .

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 هيرنيغ ، وعلى الاخص

« الاسطول الالمانى » المنشورة عام ١٨٤١ ، وفرايبيرث - « احلام عن الاسطول »
و « الرايتان » ، المنشورتين عام ١٨٤٣ و ١٨٤٤ ، وفيهما يمجدان مستقبل الاسطول
الالمانى الذي لم يكن له وجود بعد . - ص : ٦٣٤ .

٢٠٨ - « البغضاء والنعامة » - مأساة من تأليف ا. كوتزيو . - ص : ٦٣٧ .

٢٠٩ - يشير انجلز الى قصيدة فرايبيرث : « صلاة لراحة النفس » .
- ص : ٦٣٧ .

٢١٠ - الاشارة الى كتاب فريدريك ساس : « تطور برلين في العصور الحديثة » .
- ص : ٦٣٨ .

٢١١ - من قصيدة شيللر : « قاتلة الطفل » . - ص : ٦٣٩ .

٢١٢ - 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 .

٢١٣ - « فروض عن فيورباخ » كتبها ماركس في بروكسل في ربيع ١٨٤٥ ،
وهي موجودة في دفاتره للاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ تحت عنوان : « ١ - بخصوص فيورباخ » .
وقد نشرت هنا كما أصدرها انجلز في ختام كتابه لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة
الكلاسيكية الالمانية عام ١٨٨٨ . - ص : ٦٥١ .

٢١٤ - هذه الملاحظات دونها ماركس في الصفحة ١٦ من دفاتره للاعوام ١٨٤٤ -
١٨٤٧ . - ص : ٦٥٤ .

٢١٥ - هذه الملاحظات موجودة في الصفحتين ٢٣ و ٢٢ من دفاتر ماركس
للاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ . اما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة
للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص ٦٥٥ .

٢١٦ - 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 .

٢١٧ - 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 .

٢١٨ - من المرجح ان هذه الملاحظات قد خصصها انجلز في الاصل للفصل الاول

من المجلد الاول من الايديولوجية الالمانية ، ويستشهد فيها بكتاب فيورباخ لفلسفة المستقبل . - ص : ٦٥٨ .

٣١٩ - ل. فيورباخ : جوهر الايمان كما يفسره لوثر . اسهام في « جوهر المسيحية » . لا يبرز ، ١٨٤٤ . - ص : ٦٥٩ .

٣٢٠ - ان هذه الفقرة التي نشرت مغفلة من التوقيع هي رد على النقد المضاد للعائلة المقدسة الوارد في مقالة لبوير في مجلة ويغان 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 وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي . - ص : ٦٦٠ .



فهرست أسماء الأشخاص

- ٢ -

- ابن سينا . (٩٨٠ - ١٠٣٧) - من أبرز فلاسفة العصور الوسطى . طبيب وشاعر وعالم .
- أراغو ، دومينيك فرانسوا (١٧٨٦ - ١٨٥٣) - فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي ، سياسي بورجوازي .
- أوجنسون ، مارك ربنه (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 بايوف .
- أرسطو . (٣٤٨ - ٣٢٢ ق.م) - فيلسوف أغريقي قديم كبير ، تارجح بين المادية والمثالية وكان الممثل الأيديولوجي لطبقة أصحاب العبيد .
- أرنولد ، أرنست 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 فرنكفورت (الوسط اليميني) ومن أنصار الملكية الدستورية .
- أرنيم ، بيتينا فون (١٧٨٥ - ١٨٥٩) - كاتب ألماني من المدرسة الرومانتيكية . نادى بالأفكار الليبرالية في الأربعينات .
- آدموند ، توماس رود (١٨٠٣ - ١٨٨٩) - بورجوازي اقتصادي إنكليزي ومن أتباع آدم سميث .
- ادوارد الرابع (١٥٣٧ - ١٥٥٣) - ملك إنكلترا من (١٥٤٧ - ١٥٥٣) .
- استون ، لويس (١٨١٤ - ١٨٧١) - بورجوازي صفي ألماني وكاتب ديموقراطي .
- الاسكندر الكبير (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) - قائد ورجل دولة مشهور في العصور القديمة . وملك مقدونيا (٣٣٦ - ٣٢٣ ق.م) .
- اغلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) - فيلسوف مثالي من اليونان القديمة . أيديولوجي طبقة أصحاب العبيد والاسترقابية .
- الكسيس ، وبليسيبالد (الاسم المستعار لجورج ويلهلم هارينغ) (١٧٩٨ - ١٨٧١) - كاتب ألماني . مؤلف عدة روايات تاريخية من بينها رواية كلباتيس .
- ٧٠٥ - الأيديولوجية م - ٤٥ :

– اندروميديا ، اوتولوز (١٨١٩ – ١٨٩٥) – كاتبة المانية في منتصف
الاربعينات من القرن التاسع عشر . كانت اشتراكية « حقيقية » شاركت في الحركة
البورجوازية النسائية .

– انيكه ، فريدريك (١٨١٨ – ١٨٧٢) – ضابط روسي في سلاح المدفعية
في عام (١٨٤٦) . سرح من الخدمة لآرائه السياسية . عضو جماعة كولونيا في
العصبة الشيوعية . شارك في الثورة الألمانية لعام ١٨٤٨ – ١٨٤٩ وقاتل في الحرب
الاميركية الاهلية الى جانب الشمال .

– اوييتز ، تيودور – كاتب الماني من الهيفيلين الشباب .

– اوتو الاول (اوتو الابن) (١٨١٥ – ١٨٦٧) – ملك اليونان من ١٨٣٢
حتى ١٨٦٢ .

– اولكيز ، هيرمان تيودور (١٨١٦ – ١٨٦٩) – كاتب الماني ديمقراطي .
– اوغسطس ، يوليوس قيصر (٦٣ ق.م – ١٤ ق.م) – امبراطور روماني .
– اوكتيل ، دانيال – محام ايرلندي وسياسي بورجوازي . قائد الجناح
الايمن من حركة التحرر الوطني الايرلندية .

– اوين ، روبرت (١٧٧١ – ١٨٥٨) – أحد كبار الاشتراكيين انطووايين
الانكليز .

– ايك . كارل غوثلب – فنان الماني ، شاعر واشتراكي « حقيقي » .

– ايسدن ، سير فريدريك بورثون (١٧٦٦ – ١٨٠٩) – اقتصادي بورجوازي
انكليزي ، من تلامذة آدم سميث .

– ابغورن ، يوهان البريخت فريدريك (١٧٧٩ – ١٨٥٦) – رجل دولة بروسى
دوزير الحربية ووزير الثقافة في بروسيا .

– اينكه ، يوهان فرانتز (١٧٩١ – ١٨٦٥) – فلكي الماني معروف .

– انفانتان ، بارتليمي بروسييه (١٧٩٦ – ١٨٦٤) – اشتراكي طوباوي
فرنسي ، من اتباع سان سيمون . ترأس مع بازار المدرسة سان سيمونية .

– ابيقور ، (٣٤١ – ٢٧٠ ق.م) – فيلسوف مادي بارز في اليونان القديمة .

– ابوالد . يوهان لودفيغ (١٧٤٧ – ١٨٢٢) – لاهوتي الماني . استاذ الاخلاق .

– ابويربيك ، اوغوست هيرمان (١٨١٦ – ١٨٦٠) – طبيب وكاتب الماني .
زعيم لجان باريس لعصبة المادلين ، وقد بقي عضوا في العصبة الشيوعية حتى
سنة ١٨٥٠ .

- ب -

- بايوف ، فرانسوا نويل (١٧٦٠ - ١٧٩٧) - توري فرنسي ومن أبرز المدافعين عن المساواة في الشيوعية الطوباوية . منظم العصبة التآمرية « للأسوياء » .

- بازار ، سان اماند (١٧٩١ - ١٨٣٢) - اشتراكي طوباوي فرنسي . قاد مع انغلتان حركة السانسيمونية .

- بارمبي ، جون غورون (١٨٢٠ - ١٨٨١) - كاهن انكليزي ، نادي بالاشتراكية المسيحية .

- باربر . دوفيزاك 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 فعالا في انقلاب التاسع من ترميدور (٢٧ تموز ١٧٩٤) .

- بارينغ ، الكسندر (١٧٧٤ - ١٨٤٨) - سياسي ومالي انكليزي من حزب التوري .

- باروت ، كميل هابا سانت 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 المناهضين للثورة .

- بابر هوفر ، كارل ثيودور (١٨١٢ - ١٨٨٨) - فيلسوف هغلي الماني .

- بابلي ، جان سيلفان (١٧٣٦ - ١٧٩٣) - فلكي وسياسي فرنسي واحد قادة البورجوازية الليبرالية خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

- بابلي ، بيبير (١٦٤٧ - ١٧٠٦) - فيلسوف فرنسي ، أحد نقاد الدوغمائية الدينية .

- بروتز ، روبرت ادوارد (١٨١٦ - ١٨٧٢) - شاعر الماني ومؤرخ للادب خلال ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ البورجوازية الديمقراطية .

- برودون ، بيبير جوزيف (١٨٠٩ - ١٨٦٥) - كاتب فرنسي وايدولوجي البورجوازية الصغيرة ، واحد مؤسسي المذهب الفوضوي .

- بريسو ، جان بيبير (١٧٥٤ - ١٧٩٣) - من أبرز سياسيي الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . وكان في بداية الثورة عضوا في نادي الحفاقة ، واصبح فيما بعد زعيما لحزب الجيرونديين ومفكرا له .

- بروكلي ، 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 ألماني ومؤرخ بورجوازي .
- بفيل ، غوتلب كونارد (١٧٣٦ - ١٧٩٣) - من كتاب الخرافات الألمان .
- بلانتشلي ، يوهان كاسبار (١٨٠٨ - ١٨٨١) - محام سويسري ، وسياسي رجعي .
- بلان ، لويس (١٨١١ - ١٨٨٢) - بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي ومؤرخ . أحد قادة ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . دافع عن سياسة التسوية مع البورجوازية .
- بلانكي ، جيروم أدولف (١٧٩٨ - ١٨٤٥) - اقتصادي فرنسي وشقيق لويس أوغست بلانكي الثوري .
- بلوتارك (٤٦ - ١٢٥) - كاتب يوناني قديم . فيلسوف مثالي وأخلاقي .
- بوا غيلير ، بيير لوبوزان (١٦٤٦ - ١٧١٤) - اقتصادي فرنسي . مهد لمذهب الفيزيوقراطيين ومؤسس الاقتصاد السياسي البورجوازي الكلاسيكي في فرنسا .
- بوتمان ، هيرمان (١٨١١ - ١٨٩٤) - شاعر وصحافي راديكالي ألماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الأربعينات .
- بودان ، جان (١٥٣٠ - ١٥٩٦) - بورجوازي فرنسي . عالم اجتماعي . ايدولوجي الحكم المطلق .
- بوسويه ، جاك بينين (١٦٢٧ - ١٧٠٤) - كاتب لا هوني وكنتي 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 (١٦٣٢ - ١٦٩٤) - عالم ألماني ، 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 .

وسياسي ملكي فرنسي . احد ايدولوجي الارستقراطية والرجمية الكهنوتية ، في مرحلة عودة الملكية .

— بونيفاس ، وينفريد (٦٨٠ - ٧٥٥) — كاهن من بداية العصور الوسطى شغل منصب سفير بابوي بين القبائل الالمانية . ثم اصبح مطرانا .

— بوهل ، لودفيغ (١٨١٤ - ١٨٨٠) — ناشر الماني . وهينلي شاب .

— بوير ، ادغار (١٨٢٠ - ١٨٨٦) — مطلق الماني وهينلي شاب وشقيق برونو بوير .

— بوير ، برونو (١٨٠٩ - ١٨٨٢) — فيلسوف مثالي الماني من الهيجليين الشباب ، وقد اصبح واديكاليا بوجوازيا بعد عام ١٨٦٦ .

— بوناردوتي ، فليب ميشيل (١٧٦١ - ١٨٣٧) — توري 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 : « التأمر من اجل المساواة » (١٨٢٨) ساهم في احياء التقاليد البابوفية في الحركة العمالية الثورية .

— بوييه ، 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 السياسي 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 .

— بنثام جيريمي (١٧٤٨ - ١٨٣٢) — عالم اجتماعي بورجوازي انكليزي . واضع نظرية المنفعة .

— بيك ، كارل (١٨١٧ - ١٨٧٩) — شاعر بورجوازي صغير الماني في منتصف الاربعينات واشتراكي « حقيقي » .

— بيكر ، اوغست (١٨١٤ - ١٨٧١) — ناشر الماني في الاربعينات واحد قادة اتباع وتلنغ السوبريين .

— بيلينه ، جان غابرييل (١٧٦٥ - ١٨٢٥) — كاتب ملكي فرنسي .

— بينتو ، اسحاق (١٧١٥ - ١٧٨٧) — اقتصادي هولندي واحتكاري كبير .

- ٥ -

- تاليران ، بيرفور شارل موريس (١٧٥٤ - ١٨٢٨) - 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 ١٢٨١) - زعيم الثورة الفلاحية الانكليزية الكبرى
لعام ١٢٨١ .

- تراجان ، ماركوس اوليوس تراجانوس (٥٣ - ١١٧) - امبراطور روماني .
- تروتليان ، كينتوس فلورنس تروتيانوس (١٥٠ - ٢٢٢) - لاهوتي
مسيحي ، من دعاة التعمية . وعدو رهيب للعلوم .

- تسلي ، 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 المدرسة الفيزيوقراطية . مفتش عام للمالية من (١٧٧٤ -
١٧٧٦) . دافع عن مصالح البورجوازية .

- تيتيان ، تيزهانو فاسيليو (١٤٧٧ - ١٥٧٦) - من ابرز رسامي عصر
النهضة الايطاليين وواحد من كبار ممثلي مدرسة البندقية .

- تيمون ، (٢٢٠ - ٢٢٠ ق.م) - فيلسوف وقاص خرافي يوناني قديم .

- ٥ -

- ثومبسون ، بنجامين كونت رامفورد (١٧٥٣ - ١٨١٤) - ضابط انكليزي
من اصل اميركي ، مفامر ، كان لمدة ما في خدمة الحكومة البافارية . نظم بيوت العمل
للمعلمين وجمع الهبات من اجل حساء الفقراء المصنوع من المواد الرخيصة .

- ثومبسون ، وليام (١٧٨٥ - ١٨٢٢) - اقتصادي ايرلندي توصل الى
استنتاجات اشتراكية بالاستناد الى نظرية ريكاردو . من اتباع اوين .

- ثيمستوكلس (٥٢٥ - ٤٦٠ ق.م) - قائد ورجل دولة اغريقي من ايام
الحرب الفارسية الاغريقية وممثل النزعة الراديكالية الديمقراطية في اثينا .

- ثييري ، أدولف (١٧٩٧ - ١٨٧٧) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي
فرنسي . رئيس وزراء من (١٨٣٦ - ١٨٤٠) ورئيس الجمهورية من (١٨٧١ -
١٨٨٠) وجلاد 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 المنورة .
- جيستر ، 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 .
- دانتون ، 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 هيفلية شابة في برلين ، زوجة ماكس شترنر . (ويسمى المؤلفان ايضا دولسينا
أوف ثوبوزو وماريتورنا ونورالفا وسمنترس) .
- درونك ، ارنست (١٨٢٢ - ١٨٩١) - كاتب الماني . اشتراكي « حقيقي »
باديء الامر ، ثم عضو في المعبة الشيوعية . واحد محرري المجلة الرينقية 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 يونانبرليا .
- دوشال . الكونت شارل ماري ثانوغي (١٨٠٣ - ١٨٦٧) - رجل دولة
فرنسي رجعي . وزير للداخلية (١٨٣٩ - ١٨٤٠) وفي شباط ١٨٤٨ . من انصار
مالتوس .
- دوفرجيبه ، دوهوران يروسيير (١٧٩٨ - ١٨٨١) - كاتب وسياسي
ليبرالي فرنسي .

- دوماس . الكسندر (١٨٠٣ - ١٨٧٠) - كاتب فرنسي مشهور .
- دوفوايه ، بارثليمي شارل بيير جوزيف (١٧٨٦ - ١٨٦٢) - اقتصادي مبتدل فرنسي وسياسي بورجوازي .
- ديستوت دوتراسي ، انطون لويس كلود ، كونت (١٧٥٤ - ١٨٣٦) - اقتصادي مبتدل فرنسي ، فيلسوف المذهب الحسي . من انصار الملكية الدستورية .
- ديكرات ، رينه (١٥٩٦ - ١٦٥٠) - فيلسوف فرنسي مشهور ، رياضي وفيزيائي .
- ديكايزي ، 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 بان المادة تتشكل من ذرات .
- ديغولان ، لويس سانبلين كاميل بنوا (١٧٩٤ - ١٧٩٤) - كاتب فرنسي ، لعب دورا فعالا 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 لفلاسفة قدماء .

- د -

- رابله ، فرانسوا (١٤٩٤ - ١٥٥٣) - كاتب انساني فرنسي كبير من عصر النهضة .
- راتكه ، ليوبولد (١٧٩٥ - ١٨٨٦) - مؤرخ الماني .
- رفايل ، (١٤٦٣ - ١٥٢٠) - رسام ايطالي واقفي كبير من عصر النهضة .
- روبسبير ، ماكسيميليان فرانسوا ماري اليزودوردي (١٧٥٨ - ١٧٩٤) - من ابرز الوجوه السياسية للثورة الفرنسية ، زعيم اليعاقبة ورئيس الحكومة الثورية من (١٧٩٣ - ١٧٩٤) .
- روتيك ، كارل فينزسلاوس رديكر فون (١٧٧٥ - ١٨٤٠) - مؤرخ بورجوازي الماني ، وسياسي ليبرالي .
- روتبيرغ ، ادولف (١٨٠٨ - ١٨٦٩) - كاتب الماني ، وهيفلي شاب . ليبرالي وطني بعد عام ١٨٦٦ .

– رودريغ ، بنجامين اولاند (١٧٩٤ – ١٨٥١) – ناشر ومالي فرنسي . من تلاميذ سان سيمون وأحد مؤسسي وزعماء الحركة السانسيونية .

– روسو ، جان جاك (١٧١٢ – ١٧٧٨) – كاتب فرنسي معروف وفيلسوف حركة الانوار . صاحب المذهب الطبيعي . ديموقراطي واحد ايديولوجي الطبقة البورجوازية .

– روشو ، أوغست لودفيغ فون (١٨١٠ – ١٨٧٣) – مؤرخ وناشر ليبرالي ألماني .

– روشوف ، فريدريك ايبرهارد (١٧٣٤ – ١٨٠٥) – معلم ألماني . ومؤلف كتب اخلاقية مبتذلة للشعبية .

– روج ، ارنولد (١٨٠٢ – ١٨٨٠) – كاتب ألماني وهيفلي شاب ، وبورجوازي راديكالي . أصبح ليبراليا وطنيا بعد سنة ١٨٦٦ (وكان يدعى ايضا الدكتور غرازيانو) .

– رولاند ، دولابلاتير جان مانون (١٧٥٤ – ١٧٩٣) – كاتبة فرنسية لعبت دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . كانت من حزب الجيرونديين .

– روهمر ، فريدريك (١٨١٤ – ١٨٥٦) – فيلسوف مثالي ألماني .

– ريبو ، ماري روش لويس (١٧٩٩ – ١٨٧٩) – كاتبة فرنسي . واقتصادي وناشر ليبرالي .

– ريتشارد ، كارل ارنست – مجلد كتب ماهر عاش في برلين . موزع المجلة الألمانية الجديدة .

– رينيه ، 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) – مقال ألماني . أصبح في منتصف الاربعينات اشتراكيا « حقيقيا » .

– رينهاردت ، ريتشارد (١٨٢٩ – ١٨٩٨) – شاعر ألماني هاجر الى باريس .

– ز –

– زرادشت (او زارا شوسترا) – نبي اسطوري . مجدد للديانة الفارسية القديمة .

- زينو (٤٣٠ - ٤٩١) - امبراطور بيزنطي .
- زينون ، من سبتيوم (٣٣٦ - ٣٦٤ ق.م.) - فيلسوف يوناني قديم .
- مؤسس المدرسة الرواقية .

- س -

- ساران ، جان ريمون باسكال (١٧٨٠ - ١٨٤٤) - كاتب ملكي فرنسي .
- ساس ، فريدريك (١٨١٩ - 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 البصاقبة .
- سان سيون ، 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 .
- سبينس ، توماس (١٧٥٠ - ١٨١٤) - اشتراكي طوباوي انكليزي .
- سبينوزا ، بندبكت (١٦٣٢ - ١٦٧٧) - فيلسوف مادي هولندي معروف ، ملحد .
- سترايتر ، تشارلز شيرود (١٨٣٨ - ١٨٨٣) - قزم اميركي مشهور معروف باسم الجنرال « عقلة الاصبع » .
- سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م.) - فيلسوف مثالي يوناني قديم . ايدولوجي طبقة اصحاب الرقيق الارستقراطية .
- سكولسر ، فريدريك كريستوف (١٧٧٦ - ١٨٦١) - مؤرخ بورجوازي وليبرالي الماني .
- سليمان (٩٧٠ - ٩٣٠ ق.م.) - احد ملوك اسرائيل .
- سميت ، 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 الالاسي الكلاسيكية .
- سونوبل ، تشارلز (١٨١٤ - ١٨٦٠) - اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين .

- سوه ، أوجين (١٨٠٤ - ١٨٥٧) - كاتب فرنسي .
- سيسموني . جان شارل ليونارد سيموند دو (١٧٧٣ - ١٨٤٢) - اقتصادي سويسري ، وناقد بورجوازي صغير للرأسمالية .
- سيفيسموند (١٣٦١ - ١٤٣٧) - امبراطور روماني .
- سيمينغ ، فريدريك هيرمان (١٨٢٠ - ١٨٩٧) - كاتب الماني ، واشتراكي حقيقي « في منتصف الأربعينات .
- سينور ، ناسو ويليام (١٧٩٠ - ١٨٦٤) - اقتصادي مبتلئ انكليزي ، مدافع عن الرأسمالية . ناضل ضد تخفيض ايام العمل .
- سيبينس ، عمانوئيل جوزيف (١٧٤٨ - ١٨٣٦) - راهب فرنسي ، لعب دورا فعلا في الثورة الفرنسية . ممثل للبورجوازية الكبيرة .

- ش -

- شارل الخامس (١٧٥٧ - ١٨٣٦) - ملك فرنسا .
- شارلان (شارل الكبير) (٧٤٢ - ٨١٤) ملك لم امبراطور فرنسي .
- شتاين ، لورنز فون (١٨١٥ - ١٨٩٠) - فقيه الماني متخصص بالقوانين التشريعية . عميل سري للحكومة البروسية .
- شتاين ، هنريخ فريدريك كارل (١٧٥٧ - ١٨٣١) - رجل دولة بروسى ، شغل منصبا كبير في الحكومة في (١٨٠٤ - ١٨٠٨) .
- شتاينمن ، فريديك ارنولد (١٨٠١ - ١٨٧٥) - كاتب الماني .
- شتراوس ، دافيد فريدريك (١٨٠٨ - ١٨٧٤) - فيلسوف وكاتب الماني وهيفلي شاب بارز . ثم اصبح بعد سنة ١٨٠٦ ليبراليا وطنيا .
- شترنر ، ماكس (الاسم المستعار ليوهان كاسبار شميدت) (١٨٠٦ - ١٨٥٦) - فيلسوف الماني ، وهيفلي شاب .
- شلوسل . غ . - محرر ونائر الماني .
- شليف ، اوغست 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 » .
 - شوير دولتين ، رودولف - شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .
 - شير ، جوهانز (١٨١٧ - ١٨٨٦) - كاتب ومؤرخ ليبرالي الماني .
 - شيربوليز ، انطوان اليزه (١٧٩٧ - ١٨٦٩) - اقتصادي سويسري من اتباع سيسموندي ، وقد وحد نظريته مع عناصر من نظرية ريكاردو .
 - شيرجز ، جورج غوتلب (١٨١١ - ١٨٧٩) - كاتب الماني في منتصف الاربعينات ، واشتراكي « حقيقي » .
 - شيفاليه ميشيل (١٨٠٦ - ١٨٧٩) - مهندس واقتصادي وناشر فرنسي صار من اتباع سان سيمون في الثلاثينات ثم أصبح بعد ذلك ممثلا لطبقة التجار الاحرار البورجوازيين .
 - 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 .
 - شيليفا (الاسم المستعار لفرانز شيليفازينكن فون زيكنسكي) (١٨١٦ - ١٩٠٠) - قائد بروسى . 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 واصبح عدوا لدودا 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 .

- غ -

- غروتوبوس . هوغو (١٥٨٢ - ١٦٤٥) - فقيه وعالم هولندي وأحد مؤسسي النظرية البورجوازية للقانون الطبيعي . سن القانون الدولي .
- غروسفينر ، ريتشارد (١٧٩٥ - ١٨٦٩) - ملاك انكليزي كبير مشهور بفناه الفاحش .
- غرون ، كارل (١٨١٧ - ١٨٨٧) - كاتب وبورجوازي صغير الماني من منتصف الاربعينات . واحد المثلين الاساسيين للاشتراكية « الحقيقية » .
- غريفس ، جيمس بيب بونت (١٧٧٧ - ١٨٤٢) - عالم تربوي انكليزي . رسم خططا من اجل تنظيم عمل العمال الزراعيين .
- غرينفوري 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 مؤسسي النظرية الفوضوية .
- غيزو ، فرانسوا بيب غيلوم (١٧٨٧ - ١٨٧٤) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي فرنسي .

- ف -

- فرانكر ، اوغست هيرمان (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 اشعارا ثورية . واصبح 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 طوباوي فرنسي بارز .
- فوشر ، جول (١٨٢٠ - ١٨٧٨) - كاتب الماني وهيغلي شاب ، واحد المدافعين عن التجارة الحرة في المانيا .

- فوشيه ، كلود (١٧٤٤ - ١٧٩٣) - اسقف فرنسي . لعب دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . كما ناصر الجيرونديين .
- فوغويون ، بول فرانسوا . دوق (١٧٤٦ - ١٨٢٨) - دبلوماسي فرنسي . سفير في هولندا واسبانيا .

- فولتير ، فرانسوا ماري اروييه (١٦٩٤ - ١٧٧٨) - فيلسوف فرنسي طبيعي ، مؤرخ وكاتب هجاء ، ممثل مشهور للبورجوازيين المتنورين في القرن الثامن عشر . ناضل ضد الحكم المطلق والكاثوليكية .

- فيرجيل (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 وابرلنده وامبراطورة الهند منذ سنة ١٨٧٦ .

- فينكه ، فريدريك لودفيغ ويلهلم فيليب فريهر فون (١٧٧٤ - ١٨٤٤) - رجل دولة بروسي .

- فيندي ، جاكوب (١٨٠٥ - ١٨٧١) - سياسي وكاتب راديكالي الماني . ثم اصبح ليبراليا بعد ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ .

- فولسترون ، جان كلود (١٧٧٤ - ١٨٥٩) - سياسي فرنسي محافظ . 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 .

- فيليبس ، لودفيغ (١٨١١ - ١٨٨٩) - حاخام الماني في ماكدبورغ . قاتل ليضمن المساواة لليهود .

- فيوريخ ، لودفيغ اندرياس (١٨٠٤ - ١٨٧٢) - فيلسوف مادي الماني كبير في مرحلة ما قبل الماركسية .

- فيينه ، جوزيف (١٧٦٧ - ١٨٣٩) - صحافي فرنسي رجعي .

- ق -

- فيتر . غايوس يوليوس (١٠٠ - ٤٤ ق.م.) - قائد ورجل دولة روماني شهير .

- كاباروس ، فرانسوا كونت (١٧٥٢ - ١٨١٠) - وزير مالية اسبانيا خلال حكم فرديناند السابع وجوزيف بونابرت .
- كابه ، سلالة فرنسية ملكية (٩٨٧ - ١٣٢٨) .
- كاييه ، اتيين (١٧٨٨ - ١٨٥٦) - كاتب بورجوازي صفي فرنسي ، وممثل بارز للشعبوية الطوباوية . ومؤلف كتاب : رحلة الى ايكاريا
- كاس ، جاكوب (١٨٠٤ - ١٨٨٦) - كاتب وشغل بلجيكي . لعب دورا فعالا في حركة طبقة الشغلة . وكان متاثرا بالاشتراكية الطوباوية .
- كاثو ، ماركوس بورسيوس اوتيسينسيس (٩٥ - ٤٦ ق.م.) - رجل دولة روماني ، جمهوري ، وعدو يوليوس قيصر ، روائي انتحر بعدما سمع بانتصار القيصر في ثابيس .
- كارنو ، لازار نيقولا (١٧٥٣ - ١٨٢٣) - عالم رياضي فرنسي ، سياسي وخبير عسكري ، بورجوازي جمهوري . تحالف مع اليمانية 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 ، ايدولوجي البورجوازية الالمانية .
- كراب ، راجع هيلميش يوليوس .
- كروذوس ، ملك ليدبا (٥٦٠ - ٥٤٦ ق.م.) - كان يعتبر من اغنى رجال العالم القديم .
- كروماخر ، فريدريك ويلهلم (١٧٩٦ - ١٨٦٨) - كاهن كالفاني الماني . زعيم المتدينين في وبرتال .
- كريغ ، هيرمان (١٨٢٠ - ١٨٥٠) - صحافي الماني واشتراكي « حقيقي » . تراس في نهاية الاربعينات جماعة الاشتراكيين « الحقيقيين » الالمان في نيويورك (ويشار اليه ايضا بالاسد) .

— كلوبسوك ، فريدريك غولب (١٧٢٤ - ١٨٠٣) — شاعر الماني . ومن
اوائل المثلثين للبورجوازية المتنورة في المانيا .

— كليمنز اوف الكساندريا ، نيتوس فلافيوس كليمنز (١٥٠ - ٢١٥) —
لاهوتي مسيحي وفيلسوف مثالي .

— كويت ، ويليام (١٧٦٣ - ١٨٣٥) — كاتب وسياسي انكليزي ، ممثل لامع
للبورجواز الصغيرة الراديكالية ناضل من اجل التحويل الديموقراطي للنظام السياسي
في انكلترا .

— كوبدن ، ريتشارد (١٨٠٤ - ١٨٦٥) — صناعي انكليزي ورجل دولة
بورجوازي ، من انصار التجارة الحرة ، واحد مؤسسي العصبة المناهضة لقانون
الحبوب .

— كوبر ، توماس (١٧٥٩ - ١٨٤٠) — عالم وسياسي اميركي . داعية للتنور
البورجوازي . وممثل بارز للاقتصاد السياسي البورجوازي في الولايات المتحدة
الاميركية .

— كوربيه ، دو ميزي ، بول لويس (١٧٧٢ - ١٨٢٥) — كاتب ولغوي
فرنسي ، بورجوازي ديموقراطي وخصم للاستقراطية والرجعية الاكثريكية .

— كورنر ، كارل تيودور (١٧٩١ - ١٨١٣) — شاعر مسرحي ورومانسي
الماني . قتل في حرب التحرير ضد نابوليون .

— كولباخ ، ويلهلم فون (١٨٠٥ - ١٨٧٤) — رسام الماني .

— كونت ، فرانسوا شارل (١٨٨٢ - ١٨٣٧) — كاتب ليبرالي فرنسي .
واقتصادي مبتدل .

— كوندورسيه ، ماري جان انطوان نيقولا ماركيز دو (١٧٤٣ - ١٧٩٤) —
عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي . ممثل للمتنورين . انضم الى الجيرونديين خلال
الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

— كوندبه ، لويس جوزيف دوبوربون (١٧٣٦ - ١٨١٨) — امير فرنسي
اثناء الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر ، قائد الجيش
الفرنسي المضاد للثورة في النمى .

— كونرات ، فون وزربورك (١٢٨٧ - ...) — شاعر الماني من القرون
الموسى .

— كونستانت دو ربيك ، هنري بنجامين (١٧٦٧ - ١٨٢٠) — كاتب وسياسي
ليبرالي بورجوازي فرنسي . كان متخصصا في مسائل القانون التشريعي .

- كونغوشيوس (١٥٥١ - ١٧٩٠ ق.م.) - فيلسوف صيني مشهور ، وضع مذهباً سياسياً وأخلاقياً كان تقديمياً بالنسبة لعصره .

- كوهلر ، لودفيغ (١٨١٩ - ١٨٦٢) - كاتب ألماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الأربعينات .

- كوهلمان ، جورج (ولد ١٨١٢) - عميل في خدمة الحكومة النمساوية ومشعوز ادعى بأنه نبي . بشر بالاشتراكية « الحقيقية » المدفوعة بمباراة دينية للعمال الحرفيين الألمان من أتباع وبتليغ القيمين 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 - ١٨٢٤) - جنرال فرنسي . أحد زعماء البورجوازية الكبيرة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

- لامارتين ، 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 ، فيليبينته روبير دو (١٧٨٢ - ١٨٥٤) - راهب فرنسي ، كاتب واحد أيديولوجي الاشتراكية المسيحية .

- لايتون ، ادوارد جورج إيرل لايتون ، بولفر - لايتون (١٨٠٣ - ١٨٧٣) - كاتب بورجوازي وسياسي إنكليزي .

- لوثر ، مارتين (١٤٨٣ - ١٥٤٦) - من المبعوجوه 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 بافاريا .

- لورد ، بير (١٧٩٧ - ١٨٧١) ناشر بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي طوباوي من اتباع سان سيمون .

- لوسيان (١٢٠ - ١٨٠) - كاتب يوناني ساخر مشهور ، ملحد .

- لوفاسور (دولا سارت) رينه (١٧٤٧ - ١٨٢٤) - طبيب . شارك في

- ٧٢١ - 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 .

– لوكرثيوس ، تيتوس لوكرثيوس كاروس (٩٩ – ٥٥ ق.م.) – شاعر وفيلسوف روماني قديم ، مادي وملحد .

– لونينغ ، اوتو (١٨١٨ – ١٨٦٨) – طبيب وكاتب الماني. اشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات وليبرالي وطني بعد سنة ١٨٦٦ . (يشار اليه ايضا باسم الثور) .

– لويد ، صاموئيل جونز بارون اوفرستون (١٧٩٦ – ١٨٨٣) – 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 ١٨١٥ – ١٨٢٤) .

– لويس فيليب (١٧٧٣ – ١٨٥٠) – دوق اورليانز . ملك فرنسا (١٨٣٠ – ١٨٤٨) .

– ليبنز ، غوتفريد ويلهلم ، فريهر فون (١٦٤٦ – ١٧١٦) – عالم رياضي الماني وفيلسوف مثالي .

– ليرفينيه ، جان لويس اوجين (١٨٠٣ – ١٨٥٧) – محام فرنسي وناشر ليبرالي ، اصبح محافظا حوالي اواخر الثلاثينات .

– ليسينغ ، 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 اصدر مع ستيلسيوس القوانين التي تحمي العامة .

– ليتايوس ، 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 للفيديوقراطيين .
- ليوناردو دوفينشي (١٤٥٢ - ١٥١٩) - فنان ايطالي شهير من عصر النهضة ، مهندس ومحام ذو معرفة موسوعية .

- ٢ -

- مابلي ، غابرييل بونوث دو (١٧٠٩ - ١٧٨٥) - عالم اجتماعي فرنسي مشهور ، ممثل للشعبوية الطوباوي التي تنادي بالمساواة .
- ماثي ، 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 البعاقبة .
- مارييتورنيا ، احدى شخصيات دون كيشوت . راجع داهنهاردت ، ماري ويلهلم .
- ماركولوخ ، جون رامزي (١٧٨٩ - ١٨٦٤) - اقتصادي وبورجوازي انكليزي . ممثل للاقتصاد السياسي البتدل .
- ماكافييلي ، نيكولو (١٤٦٩ - ١٥٢٧) - رجل دولة ايطالي ، مؤرخ وكاتب ، واحد ايدولوجي البورجوازية الايطالية في مسنهل العلاقات الرأسمالية .
- مالتوس . توماس روبرت (١٧٦٦ - ١٨٣٤) - كاهن واقتصادي انكليزي ، ايدولوجي النبالة المتبرجرة . داعية للرأسمالية وصاحب نظرية تشاومية عن السكان .
- محمد علي (١٧٦٩ - ١٨٤٩) - والي مصر من (١٨٠٥ - ١٨٤٩) . ادخل سلسلة من الاصلاحات التقدمية .
- مور ، سير توماس (١٤٧٨ - ١٥٣٥) - رجل دولة انكليزي ، لورد وقاضي القضاة ، وكاتب انساني من اوائل الممثلين للشعبوية الطوباوية ، مؤلف كتاب **الطوباوية** .
- مور ، كارل الثاني . راجع ميسنر الفرد .
- مورغان ، جون ميسنر (١٧٨٢ - ١٨٥٤) - كاتب انكليزي ، من اتباع اوين .
- موريلي ، (القرن الثامن عشر) - ممثل مشهور للشعبوية الطوباوية التي تنادي بالمساواة في فرنسا .
- موزارت ، دولفغانغ امدوس (١٧٥٦ - ١٧٩١) - مؤلف موسيقي نمساوي كبير .

- مونتيل ، امانس الكسيس (١٧٦٩ - ١٨٥٠) - مؤرخ بورجوازي فرنسي .
- مونتسكيو ، شارل دو سيكونوا ، بارون دولا بريد (١٦٨٩ - ١٧٥٥) - عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي مشهور ، اقتصادي وكاتب وممثل للبورجوازية المتنورة في القرن الثامن عشر . منظر الملكية الدستورية .
- موغان ، فرانسوا (١٧٨٥ - ١٨٥٤) - محام فرنسي . عضو في الجمعيتين التاسعية 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 .
- مونفايار ، غيليوم اونوريه روك (١٧٧٢ - ١٨٢٥) - راهب ومؤرخ .
- ميتزينخ ، كليمانز (١٧٧٣ - ١٨٥٩) - رجل دولة ودبلوماسي نمساوي . وزير خارجية (١٨٠٩ - ١٨٢١) وقاضي قضاة (١٨٢١ - ١٨٤٨) . رجعي متطرف واحد مؤسس الحلف المقدس .
- ميرابو . اونوريه غابرييل فيكتور ريكييتي ، 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 .
- ميرسييه ، لويس سيباستيان (١٧٤٠ - ١٨١٤) - مؤلف فرنسي من حركة الانوار . انضم الى الجيرونديين خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- ميستر ، جوزيف ماري (١٧٥٣ - ١٨٢١) - كاتب فرنسي ، ملكي ، احد ايدولوجي الارستقراطية والرجعية الاكثريكية . عدو لدود للثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- ميسنر ، الفرد (١٨٢٢ - ١٨٨٥) - كاتب الماني ، ديموقراطي ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات ومن ثم ليبرالي .
- ميشله ، كارل لودفيغ (١٨٠١ - ١٨٩٣) - فيلسوف مثالي الماني ، هيفلي واستاذ في جامعة برلين .
- ميل ، جيمس (١٧٧٣ - ١٨٣٦) - فيلسوف واقتصادي بورجوازي انكليزي . معمم نظرية ريكاردو ، وكان داعية لنظرية المنفعة لبنثام .
- مينوس - ملك اسطوري من كريت .
- مير . جوليس (توفي عام ١٨٦) - كاتب ومتعهد ويستفالي . اشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

- ن -

- نابوليون الاول (بوناپرت) (١٧٦٩ - ١٨٢١) - امبراطور فرنسا لسنة (١٨٠٤ - ١٨١٤ و ١٥) .
- نوغاريت ، بير جان باتيست (١٧٤٢ - ١٨٢٣) - كاتب ومؤرخ فرنسي .
- نوفرث ، كارل (١٨١٠ - ١٨٩١) - ناشر وسياسي الماني ، عضو في جمعية « الاحرار » ، وهي حلقة من الهينغليين 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 ، كونتس . (١٨٠٥ - ١٨٨١) - صديقة ، ومؤيدة للاسسال .
- هارتمان ، موريتز (١٨٢١ - ١٨٧٢) - كاتب نمساوي 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 ، فريدرىك (١٨٠٦ - ١٨٧١) - كاتب نمساوي من المدرسة الرومانسية ، ومعبر عن مشاعر الارستقراطيين الليبرالية .
- هامبدن ، جون (١٥٩٤ - ١٦٤٣) - شارك في الثورة البورجوازية في انكلترا . خلال القرن السابع عشر ، ممثل لمصالح البورجوازية وطبقة النبلاء المتبرجزين .
- هانيبال ، (٢٤٧ - ١٨٣ ق.م) - قائد قرطاجي مشهور .
- هابني ، هنريخ (١٧٩٧ - ١٨٥٦) - شاعر ثوري الماني كبير .
- هرنغ ، جورج فريدرىك (١٨١٧ - ١٨٧٥) - شاعر الماني معروف جدا ، وديموقراطي بورجوازي صغير .
- هلفينتيوس ، كلود ادريان (١٧١٥ - ١٧٧١) - فيلسوف فرنسي لامع ، وممثل للمادية الميكانيكية ، ملحد واحد ابدولوجي الثورة البورجوازية الفرنسية .

- هنري الثامن (١٤٩١ - ١٥٤٧) - ملك انكلترا في (١٥٠٩ - ٤٧) .
- هنري ، جوزيف (١٧٩٥ - ...) - رجل أعمال 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 هوراثيوس فلاكوس (٦٥ - ٨ ق.م) - شاعر روماني . مؤلف اشعار ومقطوعات هجائية .
- هوفمان ، فون فالرسلبن ، اوغست هنريخ (١٧٩٨ - ١٨٧٩) - شاعر ولغوي ألماني بورجوازي .
- هولباخ ، بول هنري ديتريش ، بارون (١٧٢٣ - ١٧٨٩) - فيلسوف فرنسي مشهور ، ممثل للمادية الميكانيكية ، ملحد ، واحد ايدولوجي الثورة الفرنسية .
- هيفل ، جورج ويلهلم فريدريك (١٧٧٠ - ١٨٣١) - ممثل بارز للفلسفة الكلاسيكية الالمانية . ايدولوجي موضوعي ، اعد الجدلية المثالية بصورة جامعة ، ايدولوجي البورجوازية الالمانية .
- هيراكلتيوس ، من افسس (٥٤٠ - ٤٨٠ ق.م) - فيلسوف يوناني قديم مشهور ، احد مؤسسي الجدلية والمادية المعقوبة .
- هيرشيل ، سيرجون فريدريك ويليام (١٧٩٢ - ١٨٧١) - عالم فلكي انكليزي ذائع الصيت .
- هيس ، موريس (١٨١٢ - ١٨٧٥) - كاتب بورجوازي صغير ألماني . احد الممثلين الرئيسيين للاشتراكية « الحقيقية » في منتصف الاربعينات .
- هيلميش ، جوليوس - ناشر وبائع كتب ويستفالي . اشتراكي « حقيقي » ، (ويشار اليه ايضا باسم السرطان) .
- هنريخ الثاني والسبعون (١٧٩٧ - ١٨٥٣) - امير الدولة الالمانية القزمة . لروس لوشتاين - ايرسدورف ، حكم من ١٨٢٢ حتى ١٨٤٨ .
- هنريخ ، هيرمان فريدريك ويلهلم (١٧٩٤ - ١٨٦١) - استاذ فلسفة ألماني ، هيفلي يميني .
- هيوم دافيد (١٧١١ - ١٧٧٦) - فيلسوف انكليزي ، ايدولوجي موضوعي ، مؤرخ اقتصادي واقتصادي بورجوازي ، لا ادري .

- واشنطن ، جورج (١٧٢٢ - ١٧٩٩) رجل دولة اميركي معروف ، قائد القوات الاميركية الشمالية خلال حرب الاستقلال واول رئيس للولايات المتحدة الاميركية .

- واطس ، جون (١٨١٨ - ١٨٨٧) - اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين ومن لم يوجوازي ليبرالي .

- ويتلينغ ، كريستيان ويلهلم (١٨٠٨ - ١٨٧١) - من الوجوه البارزة خلال الفترة المبكرة من حركة الطبقة العاملة في المانيا واحد واضعي نظرية المساواة الشيوعية الطوباوية ، كانت الخياطة حرفته .

- ويد ، جون (١٧٨٨ - ١٨٧٥) - كاتب يوجوازي انكليزي . اقتصادي ومؤرخ .

- ويديمير ، جوزيف (١٨١٨ - ١٨٦٦) - احد زعماء حركة الطبقة العاملة في اميركا والمانيا ، اشتراكي « حقيقي » من سنة (١٨٤٦ - ٤٧) وتحت تأثير ماركس وانجلز اصبح نصيرا للشيوعية العلمية وعضوا في العصبة الشيوعية . شادك 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 يروليتاري الماني ، عضو في العصبة الشيوعية . وفي سنة (١٨٤٨ - ٤٩) احد محرري **المجلة الرناتية الجديدة** . صديق لماركس وانجلز .

- ونستيمنستر - انظر غروسفينز ، ريتشارد .

- ويفان ، 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 وتداول هذا الكتاب تحت رقم ٥٢٤٠

ان ماركس وانجلز ينشدان في الايدولوجية 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 تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي . ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدا بدراسة الواقع الاجتماعي الحسي ، دراسة « العلاقات التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا ، وليس العكس كما يحسب الايديولوجيون الذين « تصبح 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 « يهيطان من السماء الى الارض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخصبة القائلة ان المحرك الفعلي للتاريخ هو ، من دون الفكر : انتاج 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 ، وتعدد ، 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 وطورها التاريخ السابق للجنس البشري .

النشروالتوزيع في الاقطار العربية

دار دمشق : دمشق : شارع بور سعيد هاتف ١١١٠٤٨
بيروت : شارع سورية - بناية صمدي وصالحة
التمن : ٤٠٤ لول

Bibliotheca Alexandrina



0412686