

*Mohamed Elhedi Omri | محمد الهادي العمري

كربلاء المدينة وجرأة الفيلسوف

The Pride of the City and the Audacity of the Philosopher

ملخص: تستهدف هذه الدراسة النظر في العلاقة التزاعية بين "الفيلسوف" و"مدينةه" من زاوية نظر مخصوصة، تتعلق بتصادم هويتين: هوية يحركها العقل وهاجسها البحث عن الحقيقة وسياستها؛ وهوية سلطة سياسية. يتعلق الأمر هنا بوضع الفلسفه ذاتها في مدينة تتنكر أهواها ومصالحها في صورة معايير اجتماعية ورموز دينية. ولمعالجة هذه الإشكالية، ستتوقف في لحظة أولى عند تصادم "الفكر الفلسفى" و"ال فعل السلطوي" في الفضاء العمومي ، من خلال قراءة كتاب في السياسة وعداً لحنة أرندت. وسنبين أن الخصومة بين "الفلسفه" و"السياسة" ، كانت بين من "يسوس الفكرة" و"يتدبر الفعل" في المدينة. أما اللحظة الثانية، فستتحدث فيها عن الالتزام الفلسفى ومقتضياته عند الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، ونتائج علاقته بالحرية. وفي خاتمة الدراسة، نزلنا المشكل في حاضر مدننا اليوم التي تنهار أمام عيننا، لنتهي إلى نتيجة مفادها أن التزام الفيلسوف في أزمنتنا أكثر عُسرًا من التزام أسلفه؛ لأنه يواجه أشكالًا جديدة وما بعد حداثية من التحكم والضبط والعنف، ويبقى معرضًا للخطر حتى وهو في أبعد عزلة ممكنة. وفي الدراسة رهانٌ مفاده أن قدر الفيلسوف أن يبدأ مجددًا، رغم ما يُرافق استئناف قوله من آلام ومحن.

كلمات مفتاحية: فلسفة، مدينة، سلطة، التزام، عنف، إقصاء، حرية.

Abstract: This research paper aims to examine the conflictual relationship between the philosopher and the city (state) from a specific point of view related to the collision of two identities: an identity driven by the mind and obsessed with the search for truth and its politics, and the identity of a political authority. It is about placing the same philosophy in a city whose whims and interests are disguised as social norms and religious symbols. In order to address this problem, we will stop at the first moment, at the collision of philosophical thought and authoritarian action in the public space, by reading Hannah Arendt's book *On Politics and Promise*. And we will show that the rivalry between philosophy and politics is a dispute over who governs the idea and manages the action in the city. As for the second moment, we will talk about Sartre's philosophical commitment and its requirements, and we will follow up on his free relationship. In conclusion, we analyze the problem in

* باحث متخصص بقضايا السوسيولوجيا والأنطولوجيا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Researcher Specializing in Issues of Sociology and Ontology at the Faculty of Arts and Human Sciences, University of Sfax, Tunisia.

omrimohamedelhedi@gmail.com

the present of our cities today, which are collapsing before our eyes, to conclude that the commitment of the philosopher in our times is more difficult than the commitment of his predecessors, because he faces new and postmodern forms of control, regulation, and violence, and remains exposed to danger even when he is in the furthest possible isolation. In the present discussion, there is a bet that the philosopher is destined to begin again, despite the pains, and tribulations that accompany the resumption of his discourse.

Keywords: Philosophy, City, Power, Commitment, Violence, Exclusion, Freedom.

مقدمة

"المدنُ تصنعها أقدام من يمشون فيها وخطواتهم، ويحركون طاقتها الإيجابية"⁽¹⁾

في الجمهورية الهيلينية، في أقصى مدينة أثينا، سلك سocrates حواره الحال مع مدينة أخرى، يحكمها الفلاسفة ويتفاسف حكامها. هكذا كان "ocrates يتتجول خارج المدينة الظالمة ليحل بمدينة أخرى في الكلام"⁽²⁾. هو لا يذهب إلى ثخوم أثينا إلا ليعود منها حاملاً وزر أحلامه، فهي أجمل مدن العالم رغم صلفها وغطرسة حكامها وسوء طباع سكانها. لكن أي شجاعة تشد الفيلسوف إلى أرض لا مناخات فلسفية فيها غير بعض الأصوات في وهادها؟ أي فكر هذا الذي يجعل صاحبه يمشي على نصل حاد؟ ما مصدر فلسفة لن يقرأها أحد سوى أهل الصنعة في المدينة؟⁽³⁾ ما سببنا إلى تلك المواقف التي تُوجّع أصحابها قبل أن تُوجّع الآخرين؟ لماذا تعلن الفلسفة دائمًا ولادتها من جديد كلما حاكمتها المدينة؟ هل يبحث الفيلسوف فعلًا عن "مدينة فاضلة، تتحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن كشفه في الواقع"⁽⁴⁾? ألا تكون محبنة الفلسفة مرتبطة بأولئك الذين يكافحون من أجل الحق في إعمال واستعمال العقل بحرية، وحسب؟ ربما لم تُثْرَأ علاقة الفيلسوف بالمدينة كما ينبغي، أو لعلها مهمة لم تُنجِز بعد، ونحن هبنا لا نزعم إنجازها، وإنما سنعمل جيناليوجياً على تقصي هذه العلاقة التزاعية في أوضاعها التاريخية

(1) Michel De Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire* (Paris: Union générale d'éditions, 1980), p. 38.

(2) Critchley Simon, *The Faith of the Faithless* (London/ New York: Verso, 2012), p. 49.

وردت هذه العبارة في الملحق الأول من كتاب: آلان باديور وسلافوري جيجيك، *الفلسفة في الحاضر*، بيتر إنغلمان (محرر)، ترجمة وتقديم يزن الحاج (بيروت: دار التوسيع للطباعة والنشر، 2013)، ص 110.

(3) تضمنا العودة إلى لسان العرب إزاء معنيين للمدينة: الأول، يعني الإقامة في مكان معين، والثاني، يعني الحصن ونحوه. ولا تسمح هذه الدلالات بتقصّ دقّيق لسؤالنا، فتحديد مفهوم المدينة يأخذنا مباشرةً إلى سياج التجربة اليونانية باعتبارها مؤسسةً لعلاقتها بالمدينة؛ إذ الفضاء العمومي الإغريقي كان مجالاً لتذليل شأنوں المدينة، فالفرد اليوناني كان يتصور الكون على شكلٍ تراتبي، ومن ثمة تمثل المدينة تجتمعًا طبيعياً لمجموعة من الناس المترابطين. والتراتب الذي يحكم المدينة مطابق لصورة الكون، وخليقته هذا التصور تكمن في الأساس في محاولة تبرير الوضع التراتبي داخل المجتمع اليوناني والسمو به إلى مستوى الوضع الطبيعي الموافق لنواميس الطبيعة. ومع الفلسفة الغربية الحديثة ستتغير الرؤية للمدينة ارتباطاً بحملة التحولات الفكرية والعلمية والاقتصادية التي انعكست على الاجتماع الإنساني، ولنا أن نستحضر في القرن الخامس عشر ظهور ما يُسمى المدينة/ الدولة.

(4) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفـي، ط 6 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 67.

من زاوية نظر مخصوصة تتعلق بتصادم هويتين: هوية يحركها العقل وهاجس البحث عن الحقيقة، وهوية سلطة مدفوعة بالأهواء والمصالح المتنكرة بلباس السياسي والمقدس الديني.

إن الفلسفة، منذ أوجاعها الأولى المراقبة لمحاكمة سقراط، لم تغّرّ من نبرة احتجاجها ومقاومتها، وإن غيرت أساليب مناوراتها وطرائق حجاجها. أما المدينة، فمن أثينا وصولاً إلى مدن هذا العصر، لم تفعل شيئاً سوى تعديل ملابس كهتها الذين تورطوا طوال قرون في المأسى التي لحقت بعض العقول العظيمة. وما تقنيات التعذيب والحسnar والنفي والعزل والتشريد إلا دليل على "ذاكرة صامتة"، تعبّر عن تصادم السياسات المختلفة حول ماهية الحقيقة، لكنها على أي حال من الأحوال، تبقى ذاكرة تحفظ بفظاعة ما ترتّب على الوضع التزاعي بين "الفلسفة" و"سلطة المدينة".

أولاً: الفلسفة والسياسة، تصادم الفكر وال فعل

تُعدّ الفيلسوفة الألمانية حنة أرنندت Hannah Arendt (1906-1975)⁽⁵⁾ من الذين فكروا علاقة الفيلسوف بالمدينة، وقضايا الحداثة السياسية، ووضع الإنسان المعاصر، ومشكلات الفضاء العمومي. وتميز فكرها بطابع مركب، تشكّله طبقات متداخلة من الأفلاطونية والأرسطولية والسينيوزية والكانطية والهيجلية والماركسيّة. وفي كتابها في السياسة وعداً⁽⁶⁾ تتناول العلاقة الإشكالية بين "الفلسفة" و"السياسة" منذ اليونان إلى ما بعد ماركس، انطلاقاً من سؤال مركزي وموجه: هل يمكن أن نفكّر فلسفياً بعيداً عن الشأن السياسي؟

تذهب أرنندت في الفصل الأول من هذا الكتاب الذي جاء بعنوان: "سقراط" إلى اعتبار محاكمة هذا الفيلسوف بمنزلة اللحظة الحاسمة التي فتحت شرخاً بين الفلسفة والسياسة. كما تعتبر أيضاً أن تقليد الفلسفة السياسية بدأت إرهاصاته الأولى مع "يائس أفلاطون" من العيش داخل المدينة التي أعدمت أستاذه وأسكتت صوت اللوغوس Logos الذي كان يحمله، بل لم يشفع له الحجاج، في تلك اللحظة الفارقة، لإقناع الآخرين ببراءته. تقول أرنندت مُشيرّة إلى كيراء المدينة التي لا تحتمل حتى ظلّ الفيلسوف: "كان سقراط، حينما أخفق في إقناع المدينة، قد بين لنا أنّ المدينة ليست مكاناً آمناً للفيلسوف، لا بمعنى أن حياته غير آمنة وحسب، جراء الحقيقة التي يمتلكها، ولكن بالمعنى الأكثر أهمية، المتمثل في أن المدينة لا يمكن أن تكون محل ثقة للاحتفاظ بذاكرة الفيلسوف"⁽⁷⁾.

(5) هي واحدة من العلامات الفارقة في الفكر السياسي الحديث، وإن كانت تعتبر نفسها دائماً مفكرة حرّة لا تتبع إلى عالم الفلسفة. انشغلت في جل أعمالها بالتوتر الحاصل بين الفلسفة والسياسة. وأسهمت في خلق مفاهيم نقدية جديدة في هذا الحقل. تلمذت في عشرينيات القرن الماضي على يد فلاسفة من طلائع الفكر الفلسفـي المعاصر، مثل الفيلسوف الفينومينولوجي الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938)، والفيلسوف الوجودي والطيب النفسياني الألماني كارل ياسيرز Karl Jaspers (1883-1969). وكانت تربطها علاقة فكرية وعاطفية بالأنطولوجي الألماني مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، إذ جمعتهما الفلسفة وفرقتهما السياسة لحظة صعود أدولف هتلر Adolf Hitler (1889-1945) إلى الحكم في ألمانيا، واختيار هيدغر الانضواء في الحزب النازي، مما اضطرها إلى الهروب إلى فرنسا ومنها إلى أميركا.

(6) ينظر:

Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2007).

(7) حنة أرنندت، في السياسة وعداً، تقديم جيروم كوهن، ترجمة معز مديوني (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2018)، ص 55.

هكذا هي المدينة في صورتها الإغريقية، لم تكتف بسحق حرية الفكر فحسب، وإنما سعت أيضًا للقضاء على إمكانات ابتكاره في الفضاء العمومي. لكن هذه المدينة التي نكلت بسقراط – وفقاً لأرندت – ليست نموذجاً للسياسة، وإنما هي بمثابة المرجع المجدل لها فقط؛ إذ فيها تنشق السياسة، وهي لا ترى فيها سوى فضاء مشترك للكلام والأفعال. تتقدم أرندت أبعد من ذلك، لتعتبر أن الصراع بين سقراط وأثينا يعود إلى رفض الفيلسوف تأدية أي دور سياسي في مدينة لا تتلاءم مع الفلسفة، وأن القطيعة بين "السياسي" و"الفلسفى"، ستكون عنواناً لفلسفة أرسطو Aristotle (384-322 ق. م.) فيما بعد، والتي لم يعد يشعر فيها الفيلسوف أنه مسؤول عن المدينة. لكن أرسطو كتب في السياسة وعرف الإنسان بـ"الحيوان السياسي"، وكان المدينة هي نفسها التي أعدمت سقراط وأوجبت يأس أفلاطون منها، وهي نفسها الأرض التي يطأها السماء التي يشخص إليها بصره، فهل فشل أرسطو في تحقيق هدف أسلافه؟ مثلما "فشل أفلاطون في تحقيقه حتى عندما توجه خارج أثينا بحثاً عن مدينة جديدة من شأنها أن تقبل سلطان ملك-فيلسوف"⁽⁸⁾. أيكمن قدر الفيلسوف في النجاة في الابتعاد عن المدينة، أم أن الأمر يتعلق بالفلسفة ذاتها وسياستها المضادة A-politia؟ ثم هل في مقدور الإنسان، إذا كان عليه أن يعيش خارج المدينة، أن يحيا خارج أفق السياسة؟⁽⁹⁾، وهل "على الفيلسوف أن يصير لا فيلسوفاً حتى تصير اللافلسفة أرض الفلسفة وشعبها"؟⁽¹⁰⁾ مثلما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995)، وهل يعود حقاً تصادم الفكر والفعل في مدينة طاغية أو ديمقراطية إلى "عجز الفيلسوف عن أقلمة أسلوب عيشه واهتماماته الخاصة مع الفضاء السياسي العمومي"؟⁽¹¹⁾ وهل يتحدد شرط الفيلسوف في المدينة بـ"العقل اللافلسي الذي يهدى الفلسفة فضاء هو لها إمكانٌ أساسٌ للخطاب وخارطة للتخييل لما تستطيعه وما لا تستطيعه الحقيقة"؟⁽¹²⁾

إن بعد المقلل لهذه الأسئلة، الكامن وسط النقاشات التي تدور حول المدينة، هو أن الفلسفة لا توجد إلا وهي متهمة بزعزعة النظام (نظام الأفكار والأراء والمعتقدات). كما لا تظهر إلا بصفتها سياسة مضادة تهدى الإجماع والتوافق، وتمزق نسيج الامتنان في المدينة؛ فهي سياسة فكر، والمدينة سياسة فعل. سياسة الفكر ترنو ولا ريب إلى الفعل – لكن ليس أي فعل – وإنما الذي يُسهم في بناء الإنسان، وسياسة المدينة تسعى إلى تطويق الفكر. كما أن الفلسفة تطلب الحقيقة التي تتعين في الحاضر صيغة للمقبل venir-ة ذلك أن "مشكلة الفلسفة ليس الحاضر، وإنما الإمكانيات التي تكسر منطق الحاضر وتربكه، لأنها مفتوحة على المستقبل على الدوام"⁽¹³⁾. إن الخصومة بين الفلسفة والسياسة ليست إلا زراعةً حول من يسوس الفكر ويتدبّر الفعل وفق منطقه الخاص. وعلى ذلك النحو، ترسم الخطوط

(8) المرجع نفسه، ص 12.

(9) المرجع نفسه، ص 52.

(10) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة وتقديم مطاع صFDI (بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 122.

(11) أرنست، ص 104.

(12) فتحي المسكيني، فلسفة التَّوَابَت (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997)، ص 49.

(13) المرجع نفسه، ص 32.

الخلافية لسياسة الحقيقة عبر استعمالين للعقل، وقد فصل في آثارهما بدقة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت Immanuel Kant (1724-1804) في معرض حديثه عن "الاستعمال الخصوصي" و"الاستعمال العمومي" للعقل⁽¹⁴⁾. وربما، ذلك ما يؤكد أن المقام في هذه العلاقة يضعها في أزمة دائمة بين نمطين من السلطة: الفلسفة تحول إلى سلطة مؤسسة تُخرب السلطة المؤسسة وتدرك حضون المدينة التي تراها فاسدة، "أما السياسة فما إن تتعلق بالسلطة حتى تصبح أخلاً متنكرة، تلبس برغبات البشر وتخيلاتهم وأوهامهم"⁽¹⁵⁾.

تستشعر أرندت مجموعة مخاطر لعل أهمها اختفاء المعاني الأصلية للسياسة من العالم، وترصد مظاهر ما يصادها من رعب ووحشية. وفي هذا السياق، تطرح سؤالها الذي تصفه بالعنف والمتشارى: "هل ما زال للسياسة في النهاية معنى؟"⁽¹⁶⁾. وهذا السؤال مرتبط، في حقيقة الأمر، بالتعريف الذي انطلقت منه حين اعتبرت أن معنى السياسة هو الحرية، وهو ما يعني أن غياب الحرية - وهذا أمر واقع - يؤدي بالضرورة إلى تعطل السياسة أو غيابها، ولعل هذا ما يفسر كثرة الشكوك في ما تدعى به السياسة من سعي إلى تحرير البشر والحفاظ على حياتهم. ونجد أرندت، في إطار متابعتها لهذا السؤال، تقترح التخلص من مثل هذه سياسة قبل أن تهلك البشر، لكن ما العمل إذا كنا لا نستطيع التخلص من السياسة؟ وكيف يمكن الفيلسوف أن يواجه عنف اللامعنى الذي بلغته السياسة اليوم؟ فسؤال: "ما معنى السياسة؟" بالنسبة إلى أرندت تغير اليوم، بينما يكون السؤال الذي يتواافق مع عصرنا الحالي، وبالنظر إلى مخاطر التقدم العلمي المحدقة بالإنسان هو "هل ما زال للسياسة معنى في نهاية المطاف؟". وفي صلب هذا الربع الذي يخترق مدننا اليوم، يزغ الأمل في عودة الإنسانية إلى العقل؛ لأن "من يتخلى عن مدينته، أو هو منفي منها، يفقد ليس فقط موطنه أو أرض أجداده، لكن يفقد أيضًا الفضاء الوحيد حيث يمكنه أن يكون حرًا، يفقد مجتمع أنداده"⁽¹⁷⁾. يتعلق الأمر، في ظل فقدان الفعل السياسي للمبادئ، بحماية الفعل نفسه ضد الخطر المتزايد والملازم له دائمًا، حين لا نفرق فيه بين الغايات والأهداف لحظة تناقضها داخل الفعل ذاته. فالآهداف قد تأخذنا إلى عالم الوسائل التي يتسلل منها العنف تحت أسماء مختلفة، تتحول فيها السياسة إلى سلطة آثمة تمزق الوجود المشترك للبشر في المدينة.

ينشق تصادم الفكر والفعل من هذه الزاوية التي تتشكل فيها هذه العلاقة؛ وهو ما يسمح للفيلسوف بالنظر إلى حاضر الناس المحكم بـ"انضباطات مظلمة وصامتة وبكماء تعمل في الأعمق، في

(14) يصف كانت الاستعمال الخصوصي والعمومي للعقل بالقول: "أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص، ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر، أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله. أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصباً مدنياً أو وظيفة مدنية ما." ينظر: إيمانويل كانت، "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟"، ترجمة إسماعيل مصدق، فكر ونقد، العدد 4 (1997)، ص 145-146.

(15) المرجع نفسه، ص 74.

(16) حنة أرندت، ما السياسة؟ ترجمة وتحقيق زهير الخوييلي وسلمى بال حاج مبروك (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2014)، ص 25.

(17) المرجع نفسه، ص 38.

الظلام، وتشكل الأرضية التحتية الصامدة للألة الكبيرة للسلطة⁽¹⁸⁾. ففي المدينة، يعتبر مفهوم السلطة، كما يقول عالم الدراسات المستقبلية الأميركي آلفين توفлер Alvin Toffler (1928-2016)، أفل جوانب حياتنا حظاً من الفهم⁽¹⁹⁾. ويصير الأمر أكثر تعقيداً لما يتعلق بالمنحى الفلسفى والسياسي؛ لذلك ستتوقف عند بعض ما يشير إليه هذا المفهوم، عسى أن يتيسر لنا تقليل هذه العلاقة. تقرن السلطة في المعاجم العربية بمعنى الحكم والنفوذ والملك والقدرة والسلطان فـ"السلطة هي القدرة والملك"⁽²⁰⁾ وقدرة من جعل ذلك له وإن لم يكن ملكاً⁽²¹⁾. والسلطة مرادفة لمفاهيم الاستطاعة والقدرة والقوة والسلطان عند آندريه لالاند André Lalande (1876-1963)⁽²²⁾ وغالباً في الاستعمال الشائع للمصطلحات لا نميز السلطة عن الحكم، الذي ليس إلا شكلاً محدوداً ومعقلاً من السلطة. لكن السلطة حين تكون منتظمة فإنها تخترق وتشكل الجماعة الإنسانية برمتها: هي تكون تحت كيفيات مختلفة آلة الفعل الاجتماعي ذاتها⁽²³⁾. وهي كذلك "ليست خيراً ولا شرّاً. إنها بعد من أبعاد العلاقات الإنسانية كلها تقريباً"⁽²⁴⁾. ويدعُ ناصيف نصار إلى القول إن "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي، إذًأ، علاقة بين طرفين"⁽²⁵⁾.

بناءً على هذه التحديدات المعجمية، وانطلاقاً منها، نلاحظ رغم اختلاف السجلات اقتران مفهوم السلطة بمفاهيم الحكم والسيادة والقوة والنفوذ والسيطرة والإخضاع والتأثير والتوجيه؛ وهي دلالات تدفعنا إلى فهم السلطة بصفتها علاقة اجتماعية وتجاوزاً عند اختزالها في الشكل السياسي الذي يتمظهر في التناظر بين سيطرة الحاكم وهيمته، وطاعة المحكوم وخضوعه. وبهذا، ستكون علاقة السلطة بالمنتحى الفلسفى أكثر عنفاً؛ لأن الفيلسوف يستهدف إبطال مفعولها وكشف ألاعيبها. إن كبرىاء المدينة ومؤسساتها تواجهها دائمًا جسارة الفكر وشجاعته حتى وإن كانت الحياة أحياناً موضوع هذا الصراع، وربما تكون مأساوية هذه العلاقة التاريخية بين الفلسفة والمدينة هي التي دفعت عبد الله بن المقفع (759-724هـ) إلى القول: "إن الفيلسوف لحقيقة أن تكون همته مصروفة إلى ما يُحسن به نفسه من نوازل المكروره ولو حاقد المحدور"⁽²⁶⁾. ولعل ذلك ما يفسر التجاء بعض الفلسفه في عصور

(18) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس القيمة في الكوليج دي فرنس لسنة 1976**، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بعثرة (رسوت: دار الطلعة للطبيعة والنشر، 2003)، ص. 61.

(19) ألفين توفر، تحول السلطة، المعرفة والثورة والعنف على اعتاب القرن الحادى والعشرين، ترجمة لبني الريدى، ج 1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)، ص 17.

(20) المعلم بطرس، الستاني، محظي المحظي، قاموس مطابق للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1988)، ص. 461.

(21) الخلخال، بن؛ أحمد الفراهيدي، كتاب العروس، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج 2 (بروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 264.

(22) ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مع 2 (بيروت / باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص. 1011.

(23) "Pouvoir," *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 18, accessed on 26/4/2023, at: <https://bit.ly/3Lv4zQO>

(24) ، ص 28 .

(25) ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، ط 2 (بيروت: أمواج للنشر والتوزيع؛ الفرات للنشر والتوزيع، 2001)، ص. 7.

(26) بيدبا، كليلة ودمنة، ترجمة عبد الله بن المقفع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص. 8.

مختلفة إلى التخفي وراء أسماء مستعارة ولم تُلحق بهم أسماؤهم الحقيقة إلا بعد وفاتهم، وقصة مدينة أمستردام مع الفيلسوف الهولندي، باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677)، تروي تاريخاً صامتاً للمعاناة والآلام التي لحقت واحداً من الذين سيؤثرون لاحقاً في مجرى الفكر الإنساني.

ثانياً: الالتزام الفلسفى وجراة الفيلسوف

يسكن الفيلسوف المدينة على نحو ما يسكنها الغريب، ولم تزل تلك قناعة قائمة بحيث لا يكون فيلسوفاً بالمعنى الحقيقي إلا إذا كان مستعداً للمخاطرة. فالشجاعة، التي هي أولى الفضائل في الفلسفة والسياسة، تتعين في تلك اللحظة التي يواجه فيها الفكرُ الفعل السياسي في المدينة الفاسدة، وأيضاً حين يسعى إلى تطويق المواطنين وترويضهم وترويعهم أولاً، عبر الإقصاء والقسر والقهر والتهجير، وثانياً، عن طريق إيقاظ الآمال المكبوتة وتضليل الوعي بعية صناعة إنسان هجين⁽²⁷⁾، يدافع طواعاً عن الأكاذيب السياسية كما لو كانت بمنزلة الأقانيم الثلاثة المقدسة في المسيحية لا يجوز مساعلتها أو التشكيك في مدى صلاحيتها. ونجد سقراط نفسه لم يفعل شيئاً غير دفعه أهل المدينة إلى مغادرة كهف أوهامهم، فلقد "أراد سقراط أن يجعل المدينة أكثر حقيقة وذلك بتحرير كل مواطن من حقيقته"⁽²⁸⁾، وفضح شراسة المدينة في تخريب عقول مواطنيها وتحنيطها. إن الفيلسوف وحده من يدرك أن المدينة عبر فساد سلطتها تحول الأفراد إلى حيوانات وألات صماء، بل ويستشعر أنها تكسر مرايا الفلسفة حين لا ترى فيها انعكاساً لصورة سلطتها. الفيلسوف أعلم من غيره بأن "للفلسفة إمكاناً مدنياً لا ينبغي أن تُنكرت فيه إلى الرأي العام"⁽²⁹⁾، وهو أمر أشار إليه دولوز وفليكس غتاري Félix Guattari (1930-1992). فحين تواجه الفلسفة خيبات الأمل التي يعنيها العقل "تغدو دعوةً إلى أرضٍ جديدة أو شعبٍ جديدٍ"⁽³⁰⁾، فالفلسف يستدعي "في حد ذاته شكلاً مستقبلياً وأرضاً جديدة وشعباً لم يوجد بعد"⁽³¹⁾.

تتجه السياسة، وفق تعبير الفيلسوف والناقد الثقافي السلوفيني، سلافوفي جيجيك *Slavoj Žižek*⁽³²⁾، إلى الاهتمام بقضايا الشأن العام بغية إيجاد حلول لمشكلات الناس، بينما تتجه الفلسفة إلى إثارة المشكلات التي تعتبر ضمهم، وهذه الدلالات تُنطبق على طبيعة الفكر الفلسفى الذي يظهر دائمًا في وضع إشكالي. وضمن هذا السياق، يكون الالتزام مضادًا لتعالى الفكر، فالفيلسوف الملزوم بقضايا مدينته يشعر أنه معنىًّ بها، وموافقه تعكس انحرافًا في مجريات الأحداث التي تدور فيها، وأفعاله تُترجم بأعلى اقتصاد لغوى ممكן، هو "مفهوم الالتزام" *Commitment*، وسياقات هذا المفهوم معجمًا

Lazzarato Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté: Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Éditions Amsterdam, 2011).

(28) أرنت، في السياسة وعدا، ص 62.

⁶⁴ (29) المسکینی، ص.

³⁰ دولوز وغتاری، ص 113.

(31) المجمع نفسه، ص 120.

(32) بادیه وجیچک، ص 19.

وفلسفياً تؤكد ذلك. يرتبط إدّا مفهوم الالتزام بمجال الممارسة، ويشير في دلالته الأكثر شيوعاً إلى الانخراط الوعي الحر والمسؤول في فعل معين، انتصاراً لقضية محددة.

وفي الأزمنة نفسها التي تحدث فيها أرندت عن علاقة الفيلسوف بالمدينة، استأنف الفيلسوف الوجودي الفرنسي، جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980)، التفكير في مسألة الالتزام. فبلور في كتابه: ما الأدب؟ *Qu'est-ce que la littérature* (1947) مفهومه عن الالتزام في سياق إجابته عن سؤال: ما الأدب؟ في طرح فلسي أصبح فيما بعد إحدى أهم الأطروحات التي تناولت هذه القضية. ورغم أن مفهوم الالتزام ليس مفهوماً أدبياً محضًا، فإنه وجد تفسيره الدقيق عند سارتر في حقل الأدب، حيث سيفصل القول في مقتضياته، معتبراً أن كل المشاريع التي يمكن أن تتحدث عنها تعود في الأساس إلى مشروع واحد، هو صناعة التاريخ وبناء الإنسان. إذ تفرض علينا هذه المهمة "ترك أدب القول لتنشأ أدب العمل"⁽³³⁾. وأدب العمل يقتضي أن يواجه المرء عصره ويتبرأ حتى إن كان مغبوّناً فيه. على الفيلسوف أو المبدع عموماً أن يكتب ويفعل ليتجاوز عطالة أزمنته وعنفها وتسلطها، أو بعبارة أخرى، عليه أن يتوجه نحو بناء المستقبل. "وحين يفهم ذلك كله يكتب للجميع ومع الجميع، لأن المسألة التي يبحث عن حلها بوسائله الخاصة هي مسألة الجميع"⁽³⁴⁾. إن المشكل عند سارتر لا يتعلق بقضية اختيار العصر أو المدينة التي يعيش فيها الفيلسوف، بل اختيار: كيف يكون حاله في هذا العصر؟ فالهروب منه ومن الواقع الاجتماعي يُمثل خيانة الإنسان لقضيته؛ هذا هو الدرس المهم الذي أراد توضيحه. فإذا كانت الحرية هي جوهر السياسة في المعنى الذي وضعته أرندت، فإن الحرية عند سارتر ليست ماهية السياسي فحسب، بل وقدّر هذا الكائن الذي لا سند له غير حريته. لا ينشأ الالتزام من الضغط الذي قد يُوقعه المجتمع على الإنسان، ولا يصدر أيضاً عن خوف من سلطة آئمة تعاقب من لا يمثّل لمعاييرها، وإنما ينشأ من أعماق الفكر المتيقظ والإرادة المتبصرة.

إن الالتزام مثلما يحدده سارتر هو انخراط في الممارسة، وتحرير للإنسان من سطوة الاحتمالات الخارجية، ومن قوى الإكراه التي تصادر وجوده في المدينة، والفاليسوف لا يكون ملتزمًا إلا حينما ينقل لنفسه وللآخرين ذلك الالتزام، لأنه حينئذ يُكون ضميراً حياً قادرًا على مواجهة ما يحدث. الالتزام بالحرية يجعل الإنسان "مسؤولاً عن كل شيء"، عن الحروب الخاسرة أو الرابحة، عن التمرد والقمع⁽³⁵⁾. فالحرية التزام الحاضر ببناء المستقبل، وهذا الالتزام يتمظهر في وجهين: الأول معياري متعلق بالمستقبل، والثاني واقعي مشدود إلى الحاضر. وهو ليس مجرد ترف فكري/نظري، وإنما سعي دؤوب لتحقيق الآمال. مع سارتر، تتجلّى جسارة الفيلسوف الذي يدير وجه الفلسفة نحو الإنسان، بل أكثر من ذلك، نحو الحياة العادلة للناس. وعلى هذا النحو، يتجسد الالتزام وتعين المسؤولية قيمةً إتيقنيةً تفتح أبواب الأمل، حتى وإن كان الشمن الذي يُدفع هو الحياة، وما أقصى أن يُدفع بالحياة ثمناً

(33) چان پول سارتر، ما الأدب؟ ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 197.

(34) المرجع نفسه، ص 190.

(35) چان بول سارتر، الأدب الملزّم، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: منشورات دار الآداب، 1967)، ص 45.

من أجل الحرية. لذلك، فمهمة الفيلسوف عويصة، بلا ريب، وصعوبتها تشتد حينما يتوجه بأفكاره إلى الآخرين الذين يشاركونه الوجود السياسي ولا يفلح في تغيير أوهامهم، يقول سارتر: "عندما يستحيل علينا أن نجعل غيرنا يقتسم معنا أنواع اليقين التي تتمتع بها، فلن يبقى لنا سوى الضرب والإحرق والشنق"⁽³⁶⁾، في إشارة واضحة إلى ذاك القدر الذي لازم الفيلسوف في كل عصر.

إن الفلسفة، أيًّا كان أسلوبها أو شكلها أو سجلها، لا تستمد قيمتها إلا من خلال "رابطـة الالتزام" التي تجعل الفيلسوف يقف دائمًا أمام "مسؤولية لا يمكن التنازل عنها أو الهروب منها في إقبالها الإتيقي"⁽³⁷⁾. وتلك صيغة جعلت من الفيلسوف كائناً يسعى، من خلال لغته الدقيقة وفكرة الثاقب وسداد بصيرته، إلى فضح مظاهر التضليل في المدينة. يحدثنا الفيلسوف الفينومينولوجي الفرنسي موريس مرلو-بونتي Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) عن سقراط والتزامه الأخلاقي تجاه ذاته والآخرين، بما في ذلك قضائه، ويفصل القول في تلك العلاقة المترورة ونهايتها التراجيدية، "فنفس الفلسفة هي التي تجبره على المثول أمام القضاة، وهي التي تجعله مختلفاً عنهم، نفس الحرية التي تحمله على أن يكون بينهم تحصنه ضد حكامهم المسيبة"⁽³⁸⁾، "إذا كانت المدينة هي حقاً ما يدافع عنه سقراط، فإن الأمر لا يمكن أن يتعلق فقط بمدينة يحملها في نفسه، وإنما بتلك المدينة الموجودة من حوله"⁽³⁹⁾، بحيث يحمل همومها وأمالها إلى تخوم الممكـن من الحلول. فالالتزام الفلسفـي ليس مهمة يختارها الفيلسوف، وإنما هو شرط توليدي للفلسفة ذاتها وأمر جسـدة الممارسة السocraticـة التي تحولت إلى ما يشبه التقليـد الذي سيرافق تاريخ الفلسـفة برمـته، باستثنـاء فلاـسفة الـبهـرج والـزوـر والـباطـل الذين حدثـنا عنـهم أبو نـصر الفـارـابـي (260ـ339هـ/874ـ950م) في كتابـه تحـصـيل السـعادـة⁽⁴⁰⁾. وبناء عليهـ، حتى لو طـاردـت المـدن فلاـسـفـتها وـشـردـتـهم وأـحـرـقتـ كـتـبـهم وأـلـبـتـ الـدـهـماء عـلـيـهـمـ، فـسيـقـيـ صـوتـ الفـيلـسـوفـ وـ"يمـكـنـ سمـاعـهـ منـ خـالـلـ الأـسـلـوبـ،ـ وـمـنـ خـالـلـ إـيقـاعـ الـكتـابـةـ،ـ فـيـ نـفـسـهـ،ـ وـفـيـ فـوـاصـلـهـ وـفـيـ كـبـوـاتـهـ"⁽⁴¹⁾.

خاتمة: الحرية ومسالكها الوعرة

يعاصر الفكر اليوم حالة من التردي والفراغ، تتشابه كثيراً مع الأزمة التي عاينها الفلاسفة القدماء. هذا الفراغ الذي يُبتلع فيه الاجتماعي والسياسي، يجعل الحديث عن وضع الفيلسوف والدور الذي يمكن أن يؤديه بلـيـغـ المعـنىـ والـدـلـالـةـ. فالـوـجـهـ الثـورـيـ لـلـفـلـسـفـةـ لاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ إـعـمـالـ عـقـلـ فـحـسـبـ،ـ بلـ يـتـطـلـبـ نـزـوـعـاـ ثـورـيـاـ يـطـالـبـ بالـتـحرـرـ.ـ وـالـطـرـيـقـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ يـبـدـأـ بـالـشـجـاعـةـ وـيـتـهـيـ بالـتـضـحـيـةـ. جـسـارـةـ الفـلـسـوفـ

(36) سارتر، ما الأدب؟ ص 299.

(37) Emmanuel Levinas, *Ethique et infini* (Paris: Fayard, 1982), p. 86.

(38) Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1953), p. 41.

(39) Ibid., p. 44.

(40) ينظر: أبو نصر الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تقديم وشرح علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1995)، ص 95.

(41) Max Dorra, *Heidegger, Primo Levi et le séquoia* (Paris: Gallimard, 2001), p. 177.

وجريدة في التفكير على نحو مغاير لمنطق الملة، مما ما يفسر ان صلف المدينة وغطرسة ساستها وتواطئ أهلها وصمتهم على جرائمها، فمحاكمة ابن رشد الحفيد (595-520هـ/1198-1126م) مثلاً، لم تكن بسبب ما نعتته العرب في العصر الوسيط بـ"العلوم الداخلية"، ولم تكن محاكمةً للفلسفة اليونانية، بل للعقل المتحرر من قبضة العقل الفقهي المغلق⁽⁴²⁾. هذه المحاكمة، وغيرها، وضعت خطأً فاصلاً بين الالتزام الديني والالتزام الفلسفى. فال الأول يأخذ طابع الإكراه، والثانى يتخد من الحرية منطلقاً وغايةً؛ إذ الحرية والمساواة "هي المبادئ الملمهة التي هيأت العقول لأولئك الذين فعلوا آنئذ ما لم يكونوا قد توقعوا فعله قط، والذين كانوا في الغالب مضطرين للقيام بأفعال لم يكن لديهم ميل سابق للقيام بها"⁽⁴³⁾. ذلك أن أصل السياسة هو الحرية، والحرية هي المساواة في حق الكلام، بل الحقل السياسي "هو الميدان الوحيد الذي يمكن فيه للناس أن يكونوا أحراً حقاً"⁽⁴⁴⁾.

إن الفكرة المركزية للفلسفة هي تأسيس كيان سياسى يضمن المجال الذى يمكن للحرية أن تظهر فيه⁽⁴⁵⁾. لقد اخترع الفيلسوف فكره البداية بما هي فكرة إبداع تجربة حياة جديدة قوامها الحكمـة، غير أن هذا الطريق لم يكن موحشاً فقط، بل كان دائمـاً لصيـقاً بالمواجـع والمغامـرة وتحـدى الذـات؛ إذ ليس ثـمة من حـكمـة تـراكـم دونـما نـقد لـلـذـات وإـعادـة نـظر في الـعـلـاقـاتـ الـتـيـ تـقيـمـهاـ فـيـ عـالـمـ الـآـخـرـينـ.ـ الحـكمـةـ تـعبـرـ عنـ قـرـةـ الفـيـلـسـوفـ فـيـ الـبـدـءـ مـجـدـداًـ،ـ عـبـرـ الـكـلـمـةـ وـالـفـعـلـ،ـ وـفـيـ خـلـقـ فـضـاءـاتـ عـامـةـ وـحـيـةـ،ـ حتـىـ وـإـنـ تعـطـلـتـ إـمـكـانـاتـ قـيـامـ سـيـاسـةـ أـصـيـلـةـ فـيـ المـدـيـنـةـ فـسـتـمـنـحـهـ الـحـكـمـةـ،ـ رـغـمـ مـاـ يـرـافـقـهـ مـنـ آـلـمـ وـمـحنـ،ـ مـنـافـذـ أـخـرىـ لـلـفـعـلـ الـإـسـانـيـ.

لكن سؤال الحاضر الذى يُطرح هنا هو: "ما هي الصيغة الرئيسية للالتزام الفلسفى؟"⁽⁴⁶⁾. لا ريب أنه لا مجيد عن الانطلاق من عالم المدينة اليوم. لقد أصبحت جميع فضاءاتها ملحة بأنظمة لم تعد تتنظم من خلال القوة والعنف، وإنما عبر "ديمقراطية ليبرالية متوجـحةـ" ، تذكرنا بعبارة مهمة للفيلسوف البراغماتيالأميركي ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) يقول فيها: "الديمقراطية، في النهاية، أكثر أهمية من الفلسفة"⁽⁴⁷⁾. فهي تُعبر عن موقف يتضمن محتوى قمعياً "إذ تهدف إلى منع الفلسفة من السؤال عن الجوهر الحقيقي للأمر الذي يندرج اليوم تحت اسم "الديمقراطية"⁽⁴⁸⁾. فعلاً، الفيلسوف في المدينة ما بعد الحادىة Postmodern يواجه شكلاً جديداً من أشكال التحكم الاجتماعى المتتحرر من الأساليب القديمة في التنkill والاضطهاد، ففي مدن اليوم اختفى المخيال الصارم حول الحرية وحلت محله ديمقراطية هجينة/ غير جذرية. لقد كان العصر الحادىي مسكوناً بالإنتاج والثورة،

(42) يُنظر تفصيل ذلك في المبحث الأخير من: المسكيني، ص 109-124.

(43) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2018)، ص 171.

(44) المرجع نفسه، ص 158.

(45) المرجع نفسه، ص 147.

(46) باديو وجيجك، ص 92.

(47) المرجع نفسه، ص 84.

(48) المرجع نفسه.

بينما العصر ما بعد الحداثي مسكن بالاعلام والديمقراطية. إننا نشهد اليوم حرية محمولة على ظهر دمقرطة غير مسبوقة للكلام والتعبير والاحتجاج، ففي عمق الصحراء الاجتماعية يقف الفرد السيادي بعلم وحريةٍ يُنظم حياته بحذرٍ⁽⁴⁹⁾ في مدينة عملت على تطهير الواقع من الفلسفة، وجروته من وسائل مقاومته الأخيرة عن طريق جعله فضاءً مفتوحاً، يبقى فيه الفيلسوف معرضاً للخطر حتى وهو في أبعد عزلة ممكنة، وتلك صيغة عبرت عنها أرندت بجمالية استثنائية.

في خاتمة كتابها في السياسة وعداً استعملت أرندت لفظ "الصحراء" استعارةً تعبر عن خسارتنا المستمرة للعالم والمدن لمدعيمها، فحينما يتغلب عالم الصحراء يدمّر الذوات والمدن/ الواحات، وحتى أولئك الفارون من الصحراء إلى الواحات، يخربون الواحات الفلسفية والفن والحب والصداقه في قفار هذا العالم. يتعلق الأمر عند أرندت بجعل السياسة مطلباً يتحقق بتحقيق الحرية، تلك الكلمة التي حركت الأفراد والجماعات. الفيلسوف حر ويتوجه إلى أناس أحرار، وهو مسؤول، ومسؤوليته هي التي تجعله يتخذ موقفاً محدداً. ولما كان محكوماً عليه بالحرية - وفق توصيف سارتر - فإنه يحمل على عاتقه عباءة العالم كله.

References

المراجع

العربية

- أرنست، حنة. في الثورة. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2018.
- _____. في السياسة وعداً. تقديم جيروم كوهن. ترجمة معز مليوني. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2018.
- _____. ما السياسة؟ ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك. الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2014.
- باديyo، آلان وسلامي جيجيك. *الفلسفة في الحاضر*. بيتر إنجلمان (محرر). ترجمة وتقديم يزن الحاج. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013.
- بيدبا. كليلة ودمنة. ترجمة عبد الله بن المقفع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
- توفلر، ألفين. تحول السلطة، المعرفة والثورة والعنف على اعتاب القرن الحادي والعشرين. ترجمة لبنى الريدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفـي. ط 6. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

(49) جيل ليوبوتسكي، عصر الفراغ الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوارد خراز (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص 26.

دولوز، جيل وفليكس غتاري. **ما هي الفلسفة.** ترجمة وتقديم مطاع صFDI. بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997.

سارتر، چان پول. **الأدب الملزّم.** ترجمة جورج طرابيسي. ط 2. بيروت: منشورات دار الآداب، 1967.

_____. **ما الأدب؟** ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

الفارابي، أبو نصر. **كتاب تحصيل السعادة.** تقديم وشرح علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.

فوکو، میشیل. **يَجُبُ الدِّفاعُ عَنِ الْمَجَتمعِ: دُرُوسُ الْقَيْمَةِ فِي الْكُولِيجِ دِي فَرَانِسِ لِسْنَةِ 1976.** ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.

كانط، إيمانويل. "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟". ترجمة إسماعيل مصدق. فكر ونقد. العدد 4 (1997).

لاند، أندرية. **موسوعة للاند الفلسفية.** ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001.

المسكيني، فتحي. **فلسفة النوابت.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997.

نصار، ناصيف. **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر.** ط 2. بيروت: أمواج للنشر والتوزيع؛ الفرات للنشر والتوزيع، 2001.

الأجنبية

De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien. vol. 1: Arts de faire.* Paris: Union générale d'éditions, 1980.

Dorra, Max. *Heidegger; Primo Levi et le sequoia.* Paris: Gallimard, 2001.

Encyclopaedia universalis. Corpus 18. at: <https://bit.ly/3Lv4zQO>

Levinas, Emmanuel. *Ethique et infini.* Paris: Fayard, 1982.

Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie.* Paris: Gallimard, 1953.

Simon, Critchley. *The Faith of the Faithless.* London/ New York: Verso, 2012.