الجنون
المتنقل بين الفلسفة والقداسة
جورج باتاي (1897-1962)
تأليف
مارلين كنعان
عبد العزيز بن عرفة
محمد علي الكردي
عمر مهيبل

جورج باتاي (1897ـ1962)

الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة

مدونة جورج باتاي
www.nomene.blogspot.com

الكتاب

جورج باتاي (1897-1962)

الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة

دراسات عربية

تأليف

مارلين كنعان

عبد العزيز بن عرفة

محمد علي الكردي

عمر مهيبل

تصميم الغلاف

الرسام العراقي قصي طارق

جورج باتاي (1897–1962)

الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة

دراسات عربية

تأليف
مارلين كنعان
عبد العزيز بن عرفة
محمد علي الكردي
عمر مهيبل

المحتوى
المحتوى
المحتوى
المحتوى

جورج باتاي (1897-1962): الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة مارلين كنعان	8
فرجة السماء الزرقاء: مدخل لقراءة جورج باتاي عبد المجيد بن عرفة	25
جدلية الموت والحياة عند جورج بطاي محمد علي الكردي	35
الموت والرغبة: الرغبة كتجل وجودي للموت والعدم عند جورج باطاي عمر مهيبل	59
ملحق	
حياة جورج باطاي (كرونولوجيا) ميشال سيريا ترجمة محمد أسليم	78

جورج باتاي

جورج باتاي (1897-1962)

الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة

مارلين كنعان*

* أستاذة الفلسفة والحضارات بجامعة البلمند لبنان، تحصلت على الدكتوراه بأطروحة عنوانها: "جورج باتاي واللا-لاهوت الصوفي".

في معرض تعليقها على فكر **جورج باتاي** كتبت الروائية **مارغريت دوراس**: "يخجل النقاد عند سماعهم اسم **باتاي**. الزمن يتسارع في خطواته، والناس يعيشون في شطح الحديث عنه. ولربما سيموتون قبل أن يتمكنوا من ذلك. فهمّ السمعة يسكنهم ولن يجازفوا بسمعتهم لمواجهة هذا الثور"[1].

إذا أمعنّا في هذا القول أدركنا أنّ **جورج باتاي** يترك الانطباع نفسه. فهو يجسد بحق شخصية شبه خرافية، غدت رمزًا للتجاوز المفتوح على المدى الأرحب. هذا البعد الأسطوري للكاتب يعود في مجمله إلى عامل الفضيحة. **فجورج باتاي** اسم تألّق في عالم الإيروسية والمؤلفات الإباحية. وهو يعود أيضا إلى عامل السرية والغموض. هنالك عند **باتاي** اتجاه للتعتيم يبلغ أوجّه في تأسيسه جمعية سرية بالإضافة إلى ازدواجية شخصه. **فباتاي**، حافظ المكتبة الوطنية في فرنسا، خبير في مجال الهوى، مداوم على معاشرة المواخير. جمع في حياته وكتاباته كلها بين الميادين المتناقضة، حتى تلك التي لا تتطابق مع بعضها البعض كالدين والجنس. وقد نشرت دار "غاليمار" الفرنسية مؤلفاته الكاملة في ثلاثة عشر مجلدًا ضخمًا، تضم كتابات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد وتاريخ الأديان والتصوف وعلم الإناسة والأدب والجماليات[2]... من هنا صعوبة الدخول إلى قدس فكره. لكن هنا محاولة شمولية.

في مجلة Critique الفرنسية وفي العدد 195- 196 المخصص لتكريمه، يصف **ميشال ليرس** رفيق دربه وصديقه المتوفى عام 1962 "برجل المستحيل"،

---

[1] Marguerite Duras, « Bataille, Feydeau et Dieu », France- observateur N. 396, 12 déc. 1957, P.20-21 (interview).

[2] Georges Bataille, Œuvres complètes, 13, volumes, éd. Gallimard, dernier tome paru en 1997.

المشدود إلى الأفكار غير المقبولة والمدرك أن الإنسان لا يحقق ذاته إلا إذا تجاوزها. في تعبير آخر، يصف **ليبرس باتاي** "بالرجل المتعطّش إلى النشوة الديونيزية"[1] حيث يختلط الأسفل بالأعلى وتبطل المسافة بين الكل والعدم. فوصف **باتاي** "برجل المستحيل" إنما يعبر أولا عن الإعجاب الذي يكنّه **ليبرس** لكاتب "المؤلفات الفاحشة" ومتابع "سيرة الأدب الملعون" المتمثّل في الماركيز **دو ساد**، وتاليًا يعبّر عن دهشته حيال رجل العلم الذي يكمل إرث نيتشه، ناقد الأيديلوجيا.

جورج باتاي راهب فكر متبتل في استخراج المعرفة. تعدّدت مشارب فكره وتنافرت موضوعاته. قرأ **نيتشه** عام 1923 قبل أن يقدّمه **ليبرس** إلى حلقة السورياليين ويعرفه على **أندريه ماسون** عام 1924، وقبل أن يكتشف المركيز **دو ساد** وفكر **هيغل** عام 1933. قرأ أيضا أبحاث **مارسيل موس** في مجال الانثروبولوجيا وأقام حوارات متعددة مع **موريس بلانشو** و**أندريه بروتون** و**جان- بول سارتر** و**ألبير كامو** رغم بقائه على هامش هذه المدارس الفكرية، من سوريالية وماركسية ووجودية. فغرضه الأساس ينحصر في ألا يبقى شيء خارج نطاق الفكر، ما يعني وجوب التفكير في العالم كما هو وليس كما نريده أن يكون. هاجس **باتاي** ينحصر في الإحاطة بالإنسان التام، غير المبتور في عنفه وإفراطه في فرادته وثباته في إنسانيته العاقلة واغترابه ومجونه. تلكم هو جنونه؛ وقد تقبّل **باتاي** سمة الجنون هذه برحابة صدر. وقد رافقته منذ الطفولة، وتجنّحت إذ مسّها لهيب المعرفة.

---

[1] Michel leiris, « Hommage à Georges bataille », Critique 195-196, août- sept. 1963, p.693.

وُلد في العاشر من أيلول عام 1897 في قرية Billom في مقاطعة Puy-De-Dôme الفرنسية لأب أعمى مصاب بداء الزهري وقد اشتد مرضه في قسوة لافتة. ولعل فقدان والده فيما بعد طاقاته العقلية وقدرته على المسير، تركا بصماتهما على حياته. وبسبب من ذلك، احتفظ من تلك الفترة بولع بالصور العنيفة التي تُبقى الإنسان فاغرًا فاه، مخفي الصوت. فعديدة هي صور الطفولة التي تعود بقوة لتطبع كتاباته كنصوص "قصة العين". فهو عاش حياته كلها مهووسا بجنون والده الذي زكاه فيما بعد ذبول أمه ثم جنونها واكتئابها الشديد وانحدارها في درك الرهبة المذهلة.

سنة 1914 مفصلية في حياته لأنها سنة اهتدائه إلى المسيحية وقبوله الأسرار في كاتدرائية REIMS حسب طقس الكنيسة الكاثوليكية. في تلك السنة أيضًا، يكتشف تجربة الكتابة ويعرف أنه في حاجة إلى الكلمة. ولعله منذ ذاك التاريخ قرّر امتهانها تعبيرًا عن فكر لاحت تباشير نضوجه. فالكلمة نافذة الفكر ووليدته وهي كذلك تعبيره الأسمى. 1914 أيضا تضطرّ العائلة الصغيرة المؤلفة من الأم وابنيها إلى الهرب من حمّى قصف الطائرات الألمانية وسقوط قنابلها بسبب من ظروف الحرب القاسية وشدّة القتال، إلى قرية صغيرة في مقاطعة AUVERGNE الفرنسية، بينما تُرك الوالد المريض والفاقد الإدراك لجنون الحرب وإثمها. هذا الوالد توفي وحيدًا بعد عام في حال من الحرمان والبؤس الشديدين، الأمر الذي ترك في نفس ابنه صور خوف مستبد وألمًا لا يمحي. وقد تحدث **باتاي** فيما بعد عن هذا الإهمال في كتاب "المذنب"[1] الذي يعبّر تماما عن شعوره.

[1]Le coupable, Gallimard, 1994, œuvres complètes, Tome 5, Gallimard.

في تلك المرحلة، يعفى **باتاي** من أداء خدمته العسكرية لمرض رئوي أبعده عن السلاح والموت. وسيمضي حياة نقية منقطعًا إلى الصلاة والتأمل منسلخًا عن العالم وهو لم يستبعد فكرة ترهبه أو سيامته كاهنًا، إلا أنه اختار بعد حين حياة العلمانية ملتحقا بمدرسة شارتر لإعداد باحثين مختصين بدراسة الوثائق القديمة ومستقرًا في باريس.

بين الإعراض عن الجسد والوقوع في سحره

عن تلك الحقبة يروي أحد رفاق الدراسة أن **باتاي** في مراسه العقلي وتعاطيه الجدي شؤون الفكر، أظهر موهبة لامعة وتنقيبًا علميّا متسعًا أهّله للبروز بقوة كمرجع أكيد لكلّ ما يتعلّق بهذا الاختصاص. إلا أن القراءات والأسفار المتعدّدة واللقاءات المختلفة قرّرت كلها عكس ذلك. وقد دخل **باتاي** إلى مجال الفكر والكتابة عام 1918 بفضل ما كان يقرأه من نصوص تعود إلى القرون الوسطى، وقد جمعها Rémy De Gourmont تحت عنوان: "المتصوف اللاتيني". هذه النصوص التي تدعو إلى الإعراض عن الجسد وشهواته المميتة كانت منطلق باتاي إليه، ولعلّ هذا الجسد عينه الذي سحره واستهواه حتى الثمالة في إنسانيته وشيئيته، في انفلاته وكبته، أصبح موضوعه الأثير، وقد عمل باتاي طوال حياته على إدراك كنهه متوسلا كلّ السبل بما في ذلك الفحشاء والرذيلة التي عاشها ورواها في كتاباته.

مقابل ذلك، احتلّ موضوع الإيمان مكانة خاصة في فكره، وقد ابتعد عنه بعد ذلك إثر العديد من الأسفار الأوروبية. فالرحلة الأولى التي قادته عام 1920 إلى لندن بعد لقاء له مع الفيلسوف الكبير **هنري برغسون** الذي طالعه

عميقاً لروحانيته وشاعريته وشفافيته، انتهت بقراءة كتابه "الضحك" وقد خيب ظنه لانه يتحدث عما لا يسوغ الحديث عنه.

فالضحك بالنسبة لباتاي قوة انحلال كبيرة لا يستطيع أي إله جَبْهَهَا. إنه نداء المستحيل وسبيله الأرحب. أما في الرحلة الثانية التي توجهت به عام 1923 إلى إيطاليا وإلى مدينة سيينا تحديدًا، فقد عاش **باتاي** تجربة الضحك هذه حتى الذروة وقد سخر من العمارة المسيحية في عظمتها وفخامتها. من هنا أصداء ضحكه المدوّي في كل كتاباته. فبعد لندن وسيينا، انتقل إلى الإقامة في مدريد حيث عاش اختبار الضيق مع حزن أناشيد الفلامنكو الإسبانية، ومصرع مقاتل الثيران **مانويل غراينرو** الذي رواه في "قصة العين"[1]. مستبدلا مدريد بإشبيلية كمسرح للحدث قائلا: "إن الشعور بالضيق هو في كثير من الأحيان سرّ اللذات الكبرى".

قد يكون تجوال **باتاي** في عمق أوروبا مصدرًا للعديد من كتاباته. فهو كان في حاجة إلى مدى يرى فيه بواطن النفس الإنسانية ليواجهها ويعمقها في سعيه لبلوغ قصده. لكن ثمّة قدر انتظره في باريس، قدر قراءة **نيتشة**. فعند مطالعته هذا الفيلسوف الذي أعلن موت الإله وأصابه مس الجنون في نهاية حياته، شعر **باتاي**، بعدما فقد بدوره الإيمان وتملكه هاجس الجنون، بومضة ملكوتية: إنه إزاء فكر مشابه لتوجهه، يعكس حقيقته كالمرآة، لا بل قل إنه إزاء نفسه!

تتسم هذه الحقبة كذلك بلقاء أساسي ترك بصماته على مسيرة **جورج باتاي** الفكرية. إنه لقاء **باتاي** بالفيلسوف الروسي **ليون شيستوف** في غربته

[1] Histoire de l'œil, sous le pseudonyme de Lord Auch, 1928, repris chez J.J Pauvret en 1967 (rééd. « 10/18 » œuvres complètes, Tome 1, Gallimard.

الباريسية والذي أرشده إلى فكر **دوستويفسكي** وعلمه قراءة **نيتشه** مقدمًا له عالم الفلسفة المتجسدة بفكر تراجيدي يهتم بالمسائل العالقة والمطروحة بشدّة والتي أعلن العقل عجزه عن إيجاد حلول لها.

في تلك الفترة، عُيّن باتاي حافظًا للمكتبة الوطنية في باريس، وكان واضحًا لديه آنذاك أن الإيمان لم يعد مرجعه أو سبيله إلى المعرفة، وقد غدا في حكم الملحد. إلا أن اكتشافه فكر نيتشه ومعايشته للسوريالين وضعاه على طريق حياة المتعة والفسق والمجون، تأرجحًا بين اختبار الضحك الأخاذ والضيق القاتل.

في عام 1969، وبعد مضي سبع سنوات على وفاته، كتب **ميشال فوكو**: "نحن نعرف اليوم أن جورج باتاي هو أحد أهم مفكري هذا القرن"[1]. ثمة في هذا القول اعتراف صريح بقيمة فكر **باتاي** يقرّره فيلسوف من طينة الكبار، أراد ردّ الاعتبار إلى كتاباته بعدما تعرضت طوال حياة مؤلفها إلى شتى أنواع النقد الجارح والتهم العنيفة. نورد على سبيل المثال نصّين أساسيين **لاندريه بروتون وجون بول سارتر** يعودان على التوالي إلى 1929 و1943[2].

هذان النصان النقديان لمفكرين بارزين، يشهد لهما بعمق التحليل ودقة العبارة، يعبران عن روح العصر فيما يتعلّق بكتابات **باتاي**. فهما يظهران حالا من الهيجان والغضب العصيب كلّما ذكر اسمه. ويخلصان إلى الاستنتاج أنه ليس مفكرا ولا حتى كاتبا، بل هو مصاب بمس جنوني يعيش حالا من التوتر الداخلي والتأزّم النفسي تستوجب خضوعه للعلاج!

---

[1] راجع مجلة Critique

[2] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », Cahiers du sud, nov., déc. 1943, repris in situations I, Gallimard, 1947, p.143.188.

قديس وربما مجنون

من هو إذًا هذا الكاتب الذي اتفق سارتر وبروتون على جنونه وهشاشة مؤلفاته فيما يؤكد فوكو في زمن لاحق أنه أهم مفكري هذا القرن؟

وما هو موضوع كتاباته أجمع وقد اختلطت مدلولاتها في عقول قارئيها في التباس ظاهر؟ وإلى أي مدى يمكن رد هذا الالتباس إلى باتاي نفسه حين كتب بعد خمس عشرة سنة "لست بفيلسوف، بل قديس، ولربما كنت مجنونًا؟" فأي لعب هو هذا الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة؟

الحق أن من يقرأ باتاي عن كثب، لا يبقى عنده شكوك حول عمق فكره. ففي حوار أجرته معه مادلين شابسال، قبيل وفاته، أعطى هو نفسه أساس الإجابة وقد تسربت في قوله: "إن جلّ ما أفتخر به هو خلطي للأوراق، في معنى أني جمعت في كتاباتي كلها بين الضحك الأكثر عنفاً والروح الدينية الأشد عمقاً"[1]. واليوم، وبعد مضي سنوات على وفاته، آن الأوان لإعادة ترتيب أوراقه وتحليلها عبر تأمل ذهني يأخذ في عين الاعتبار مساره في عصره من خلال مصادره المهمة والأحداث التاريخية التي أثرت في مجرى حياته، حتى ندخل إلى أحجيته وتكوين فكره فنفهم كيف أصبح من ولد مع بدايات هذا القرن أحد أهم مفكريه المجلّين.

في بدايات العشرينيات، احتلت السوريالية في فرنسا منزلة خاصة في قلوب المثقفين. فأمام جاذبية أفكارها وسحر عوالمها، انضم العديد من الشباب تحت لوائها كـ **اندريه ماسون**، و**ميشال ليريس** رفيق درب **باتاي** وصديقه الوفي. هذه الرؤية الكونية التجريدية التي أطلقها **بروتون**، لم تحمل بالنسبة

---

[1] André Breton, Deuxième manifeste du surréalisme.
راجع مقابلة مادلين شابسال مع المفكر سنة 1961 في أورليان.

إلى **باتاي** زخم بذور ثورية وتوثب فكري. ففي مقابل الإغراء الإيكاري للسوريالية، طرح **باتاي** مادية جذرية موجهة نحو العناصر الأكثر دونية وهامشية في الوجود. هذا التضاد هو في أساس النزاع الذي أثير حول فكر **الماركيز دو ساد** والذي يعتبره **باتاي** أحد أكثر الكتاب ثورية في تحديه -كما برومثيوس- للقيم السائدة. لذلك عندما أطلق **باتاي** مجلّته "وثائق" Documents (1929- 1931) حولها وسيلة لسبر أغوار المادية في أدنى أسسها جاعلا منها منبرًا جريئًا ضد السوريالية. وقد بلغ جدله الكلامي مع السورياليين ذروة عنفه واستفزازه حين أصدر منشورًا جماعيا ضدّ **بروتون** "الجثّة" حمل تواقيع نخبة من الشعراء والمثقفين ك **جاك بريفير**، و**ميشال ليريس**، و**ريمون كونو**... في كل هذا، نشر **باتاي** كذلك تحت اسم مستعار هو **لورد أوش** Lord Auch "قصة العين" وهو من هذا القبيل، أول سرد أيروسي يولد من دنيا النزوة ومن قراءة **الماركيز دو ساد** وبعض ذكريات الطفولة وإسبانيا وهاجس الأب الأعمى وفوضى الحياة الفاسقة.

في أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات، عاش **باتاي** تجربة الالتزام السياسي إلى حد الانتظام. فمع صعود نجم الفاشية وظهور القوميات، ذهب إلى حد القول إن عصره، في تصديه لهذه الحركات المتطرفة، لم يتوسل في سلوكه سوى الاعتراض الكلامي. لذلك، عمل هو نفسه على التفكير العميق في الأشكال السياسية ومسالكها التي تخيف الديمقراطيات ناشرًا نصًا أساسيًا في مجلة "النقد الاجتماعي"، الماركسية النزعة، مفسرًا من خلاله الظواهر التوتاليتارية. ففي مقالته "البنية السيكولوجية للفاشية"[1]،

[1] كتبها في مجلة « La critique sociale » سنة 1933.
œuvres complètes, Tome I, p.339.

شرح **باتاي** كيف تعمل الفاشية على السيطرة على العناصر المختلفة والمتباينة حين تكون الديمقراطية مخدرة بأسطورة تطورها وقدسية منشئها فلا تعير هذه العناصر أي اهتمام، بل تنتقل إلى التلألؤ ببريق سطحي أخاذ بعيدًا عن الولوج في حقيقة الواقع. ولقد تعمق **باتاي** في تحليلاته للفكر السياسي داعيا مع عدد من المثقفين الماركسيين إلى تشكيل جمعية هجوم مضاد Contre-attaque، ذات النزعة الثورية ضد الفاشية والديمقراطية الفاشلة. والتي انضم إليها **بروتون** و**إليوار** وعدد من السورياليين. ولم تستمر هذه الجمعية طويلًا بعد ظهورها، فالنزاعات الداخلية بين أفرادها وتململ باتاي من الماركسية عجلا في تداعيها، إلا إنه في إطار اهتمامه وتفكيره في الفاشية، كتب باتاي في هذه الأثناء سردًا نصيًا، "زرقة السماء"[1]، يعود إلى عام 1936 ونشره بعد عشرين سنة. يروي قصة رجل يعيش في أوروبا الثلاثينيات فريسة اللامبالاة المرضية إلى حدّ التأزم، وهو يتنقل دومًا من حال السكر الشديد إلى حال الوعي ويراقب بدقة نذائر الشؤم الكثيرة التي أمست في تراكمها دليلًا على قرب الهاوية وجحيمها.

بعد حل جمعية "الهجوم المضاد"، تحول **باتاي** عن الوسائل والأشكال المتبعة في العمل السياسي. إلا أنه مع ذلك لم يتوقف عن التدخل في الحياة العامة مؤسسًا مجلة جديدة وجمعية سريّة تحت اسم Acéphale. هاتان الحركتان الجديدتان استلهمتا في تكوينهما الروح النيتشوية وجمعتا العديد من الأعضاء حول تجربة مشتركة أطلق عليها باتاي فيما بعد اسم "**السيادة**"، أي التحرر من كل عبودية، أكانت معنوية أم سياسية، بما فيها عبودية القوميات

[1] Le bleu du ciel, 1963, repris chez J.J Pauvret en 1957 (réed. « 10/18 »), œuvres complètes, Tome 1, Gallimard.

الاجتماعية. وفي السياق نفسه، ركزت المجلة على نقض تفسيرات المغرضة والمسيئة للنيتشوية، واعتبرت أن **نيتشه** هو سيد بكل معنى الكلمة وهو فيلسوف السيادة مطلقاً. بعد توقف مغامرة Acéphale عشية الحرب العالمية الثانية، تابع **باتاي** نشاطه الفكري فأسس بالتعاون مع روجيه **كايوا**، و**ميشال ليريس** "مدرسة السوسيولوجيا" Collège de sociologie (1937- 1939) التي عملت على دراسة الأشكال المختلفة للمقدس في المجتمعات كافة. تعتبر الثلاثينات كذلك محطة مهمة في مسار **باتاي**، فهي تؤرخ للقاء فلسفي مهم لعب دورًا بارزًا في صياغة فكره. إنه اكتشاف **هيغل**، الفيلسوف الألماني الأكمل من خلال منظار فيلسوف روسي آخر هاجر إلى فرنسا عقب الثورة البولشفية بعد إقامته ردهًا في ألمانيا. إنه **ألكسندر كوجيف** الذي أدار منذ 1933 إلى 1939 حلقة دراسية مهمة في قاعة صغيرة في حرم مدرسة الدراسات العليا في باريس، قرأ خلالها نصوصًا، للمرة الأولى في فرنسا، من "ظواهرية الروح" **لهيغل**، فعلق عليها وشرح مضمونها وفسر رؤيتها للوجود الإنساني عبر فكر صريح العبارة يحملك في شروحه على أجنحة النشوة.

سحر **كوجيف** وأهمية دروسه يعبر عنهما أيضا نوعية المشاركين في الحلقة. فإلى جانب **جورج باتاي**، نذكر **اندريه بروتون**، و**جاك لاكان**، و**ريمون آرون**، و**موريس ميرلو- بونتي**، و**ريمون كونو**، وقد ظهر أثر هذه الدروس واضحا على فكر **باتاي** حين اعترف: "إن شروح كوجيف العبقرية، أتت على مستوى الكتاب. كم مرة خرجنا **كونو** وأنا من القاعة الصغرى مخطوفي الأنفاس مسحوقين من الدهشة. إن شروح كوجيف تعملق هيغل، تبعثه حيًا. قد شدّد كوجيف في دروسه على المراحل الأكثر تعبيرا عن فكر هيغل والأشدّ عنفا، سائرا بالفكر الفلسفي إلى حدود الجنون".

أنا الحرب

في حزيران 1939، وفي آخر عدد من مجلة Acéphale كتب **باتاي**: "أنا الحرب". ولعله في ذلك أراد الحديث عن صراعاته الداخلية في منعطفات العمر، إلا أنه عند اندلاع الحرب فعليًا، اتخذت هذه العبارة معنى جديدًا، أدرك معها أنه والعالم واحد، يعيش حال استثناء كارثي في أوان الجنون. ففي كل أيامها وعلى مدى خمس سنين اعتبر باتاي نفسه "مسّاح الكارثة". فهو على عكس آراغون الذي انضم إلى صفوف المقاومة، وبروتون الذي آثر الهجرة إلى أمريكا، قرّر البقاء في فرنسا لمشاهدة الحرب في جنونها الأثيم. تنقل كثيرا في أرجاء الوطن الفرنسي، كثيرًا ما كتب عن مشاهداته. فمن الشعر إلى الرواية فالسرد النصي والتحليل الفلسفي، احتلت الكتابة مركز الصدارة في حياته. ولعل ثلاثيته المسماة "الخلاصة- اللا- لاهوتية" والمؤلفة من "التجربة الداخلية" (1943)، "المذنب" (1944)، و"في فكر **نيتشه**" (1945) تشرح تجربته الفكرية في هذه المرحلة، في دفق صوفي نادر[1].

هذه الصوفية التي تنهل من الروحانية المسيحية، في اختلاف جوهري ظاهر، تتجانس أحداث الحرب التي طبعت أوروبا وفرنسا تحديدًا، ناشرة في أرجائها بيوتا مدمرة وعظاما مهشمة وأجسادًا انقض عليها الموت، متيحة لـ **باتاي** اختيار نكبة العالم. من هذا المنظار، يشكل كتاب "المذنب" دليلا واضحًا على هذا التوجه. فهو حوليات تؤرخ على مدى سنين لتحولات الروح ولجزء من أحداث العالم عبر المزج بين المشاهدة الوصفية والتأمل الفلسفي في رؤية يغلب عليها طابع الفكر. أما "التجربة الداخلية" فتوجهها ذاتي داخلي وهي

[1] œuvres complètes, Tome 5 & 6, Gallimard.

تستلهم **نيتشه** و**إينياس دو لويولا** و**تيريزا الأفيلية** و**يوحنا الصليب**. إنها نوع من الاختبار الروحي، جهد للتواصل مع المطلق في تأهب الكيان الكلي والتنافس الإنساني والإلهي، لكن هذا الاختبار صعب التحقيق والوصف. فحاله كحال الفلسفة التي تحاول منذ عصر الأنوار أن تعقلن العالم وتجانسه لتجعله بكليته قابلا للإدراك. إلا أن المقارنة الباتييه تقف عند هذا الحد، فاختبار التجربة الداخلية، اختبار كارثي، يقطع الارتباط مع تسلسل الفكر واضعًا بذلك كل **النظم الفلسفية** خارج ذاتها في حال من التأزم رهيبة. فالتجربة الداخلية لا تقودنا إلى عالم ملكوتي حيث الإله يتربع على عرش جماله السماويّ في ظل معنى عميق للوجود، بل تصل بنا إلى متاهات الغربة والفراغ في صقيع الوحدة الصوفية التي لا يدنى منها. لكن هذه النتيجة لم تثن الفلاسفة والمؤمنين عن متابعة البحث وهم لا يقبلون بها كحقيقة للوجود الإنساني. فالإنسان بطبعه مشدود إلى المعنى.

من هذا القبيل، نفهم كيف اتفق **جان- بول سارتر** الفيلسوف الملحد و**غابريال مارسيل** المؤمن المسيحي في نقدهما للكاتب. إلى جانب هذه الخلاصة، كان **باتاي** نشر عام 1937 وباسم مستعار كتابًا صغيرًا بعنوان "السيدة إدواردا"[1] يحمل موضوع الألوهية والفلسفة والمجون في لغة ملتهبة خلطت في تعبيرها وعبر فصول الرواية الآراء الفلسفية والتجربة الصوفية بمشاهد الفسق والمجون.

حين وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها لم تعد حال **باتاي** مثلما كانت عليه سابقًا. فقط علق عمله كحافظ للمكتبة الوطنية في باريس التي

[1] Madame Edwarda, sous le pseudonyme de Pierre Angélique, 1937, repris chez J.J pauvret en 1966 (rééd. « 10/18 »), œuvres complètes, Tome 3, Gallimard

تركها للإقامة في Vézelay، وتعرف في هذه الفترة على **موريس بلانشو** الذي يدين له ببعض أفكار "التجربة الداخلية" وقد استوقفه هذا الصديق الحميم بعمق فكره.

عام 1946، شهد ولادة مجلة علمية جديدة أطلقها **باتاي** تحت اسم Critique. وقد تميزت برصانتها العلمية وحيازتها عام 1947 جائزة أفضل مجلة للسنة المذكورة. هذا الطابع الجدّي والرزين لم يعن ترويض **باتاي** وتخليه عن مشروع نضاله الفكري. فالعديد من المقالات التي كتبها أظهرت حقائق لم يتعود الناس سماعها وقد سطعت قبلا في "التجربة الداخلية".

ليس لنا في كلّ هذا أن نعرض عن غرض الكتابة الباتيية وقد تأصل مع السنين من خلال التفكير السياسي الملتزم الذي يصرّ على وضع الإنسان كما هو في مقابلة مع ذاته صريحة. فكلما تقادم الزمن، ازداد **باتاي** يقينًا أن حقيقة الإنسان هو مواجهة واقعة من دون التهرب منه. على أن السنوات الأخيرة من حياته تؤكد هذا النهج. وقد تمرس **باتاي** بمعاشرة الألم بعدما تعمق بوحشة المرض الفتاك وتجربة الضيق المذهلة. فنفسه في صفائها تنتظر جلال الموت وهو حق في الحياة. ولعل فعل الكتابة عنده أصبح مرادفًا لتعلم السكينة وقد تاق إليها من كل قلبه ومن كلّ عقله.

في أورليان حيث عاد إلى مزاولة عمله كمحافظ لمكتبتها، وجد باتاي متسعا من الوقت للتفرغ إلى اكتشاف حقيقته الداخلية في فعل القراءة والكتابة. إلا أن صفاء نفسه كان وهمًا مقنّعًا، فترقب الموت والتفكير فيه سيطرا على جموح معرفته. لذا وجب النظر إلى آخر مؤلفاته والتي تساهم اليوم بفرضه بقوة كفيلسوف مرموق على الساحة الفكرية، كفعل رجل نظر بالضيق والحبور إلى طقوس الموت وهو يبلغ خواتيمه المرجوة. هذه المؤلفات في

سعيها إلى المعرفة شكلت في مجملها تاريخاً شموليًا عمل باتاي طوال حياته على كتابته بمراس عقلي واضح. ففي عام 1933 وضع باتاي الخطوط العريضة لمقالته "مفهوم الإنفاق" La notion de dépense[1]، والتي انبثق عنها فيما بعد "الجزء الملعون"[2] (1949) أحد أهم مؤلفاته النظرية مع "نظرية الدين"[3] (1948). يضع باتاي هذا الكتاب في خانة دراسة الاقتصاد السياسي. لكننا نقرأ في تحليلاته مقاربة تاريخية وسوسيولوجية وأنثروبولجية. بصرف النظر عن كل هذه المقاربات، لا بد من الإقرار بأن مؤلفات باتاي لا تعرف حدا لها. فهي تنسجم في جملتها مع مفهوم الإفراط الذي يمنحها وحدة وتماسكا ظاهرين ومعنى فائضًا. فغرض باتاي الأول، هو التفكير فيما يتجاوز إمكانات الفكر. من هنا نفهم هذا النزوع المزدوج إلى التماسك والتبعثر في كتاباته. ومهما يكن من أمر هذه النهاجة، فهي تعود في الأساس إلى المهمة المفارقة التي يوليها باتاي للفكر. فليس من تناف أو تضاد بينها وقواعد المنطق إلا أنها تأخذ هذا الأخير إلى ذروته المستحيلة. الفكر لا معنى له إلا قدر ما يبلغ كمال ذاته في موضوعه. والفكر لا قيمة له إلا قدر ما يختبر ما هو فائض عن ذاته في تجربة الصمت والضحك والدموع.

إن الذات العاقلة تصبح هنا في وضعية فلسفية فريدة. فهي تمارس فكرها في لصوق حميم مع الجسد بعيدًا من روحانية **ديكارت** في استلهام نيتشوي واضح. من هذا المنظار، تصبح معرفة الكائن ممكنة عبر الإفراط وهو حجر الزاوية في فكر **باتاي** وأصل كل كينونة إنسانية. فالإفراط لا ماهية له. إنه تعبير عن حركة الوجود في فيضها وشطحها المنتشي. إنه أيضا

[1] œuvres complètes, Tome 7, Gallimard.
[2] المرجع نفسه.
[3] المرجع نفسه.

محاولة التخطي. أن يعيش الإنسان الإفراط يعني أن يحاول في قاموس **باتاي** الإقامة على حدود ذاته في وجود أكثف وعميق الكيان. لذلك كان لا بد أن يكتب **باتاي** بأسلوب يتوافق مع هذه الرؤية الفلسفية. ففعل الكتابة وسيلة تحريض تحمل شحنات ثورية كالسوط. إنها تتجذر في الرغبة، في قول المستحيل المتمثل في تحميل اللغة ما لا طاقة لها به بغية اختيار حدودها حتى نقول في قرابة الموت التخطي والنشوة وكل ما هو ضياع. إن مؤلفات **باتاي** تقطع كلها الصلة بالأساليب التقليدية للتفكير والكتابة، المهم هو رفض الأنساق الجدلية والمنظمة المتماسكة حتى يشهد الأسلوب في دقائقه لمفهوم الإفراط. هذا الخيار يبدو واضحًا حين نعلم أن الموت والإيروسية مع ما يرافقهما من حالات ضيق ونشوة يشكلان الموضوعين الرئيسين في كتابات **باتاي**. ولئن كان هذان المفهومان ينضويان تحت لواء ما يجب عدم الحديث عنه، فلأنهما ينحرفان في حركتهما الوجودية عن مقولات الفكر. في هذا الإطار، يتحدث **باتاي** عن دراماتيكية الحياة التي تضع الفكر في صراع مع نزوات وانفعالات لا تتوافق مع جوهره. وحتى نعيش ما يجاوز الفكر في تخط وجودي ظاهر، يعمد **باتاي** إلى خلق مجموعة من المفاهيم والتصورات تمكننا من ملامسة هذا التخطي واختباره دون التوغل في اعماقه واستيعابه. يبقى أن الإفراط يتخذ من خلال التجارب الحياتية المتعدّدة منحى مختلفاً يتغير وفقه التعبير عنه. فهو طوراً المستحيل أو الحظ أو التواصل أو السيادة، وهي كلّها مفاهيم تشير إلى ما بعد الفكر واللغة حيث الصمت أو الضحك أو النشوة. في هذا الإطار، يستفيض **باتاي** في الحديث عن العين الثالثة L'œil pinéal وعلم التباين L'hétérologie والتجربة الصوفية، وكلها محاولات لبلوغ هذا المفهوم النوراني للوجود.

في النهاية، نشير إلى أن الفكر الذي وقع ضحية سوء الفهم ورفض زوراً في بدايات القرن العشرين، كان لا بدّ له أن يقوم على أسس جديدة اعترفت بعمق الرجل وحق كلماته مما وضعه في مصاف الكبار العظام. فبعد رحيل **جورج باتاي** عام 1962 توالت الدراسات التي استلهمت فكره. فمع **جاك دريدا**، و**رولان بارت**، و**ميشال فوكو**، و**جيل دو لوز**، و**جوليا كريستيفا**، و**جان- لوك نانسي**، و**جان بودريار** تكونت رؤية فلسفية فكرية جديدة أخذت بنفحة **باتاي** وموضوعاته الحميمية، حائكة منها قوام تفكير حديث يعلن لبدايات فجر الفلسفة الباتايية.

فرجة السماء الزرقاء

مدخل إلى جورج باتاي

عبد العزيز بن عرفة*

* ناقد ومترجم تونسي

I. التجربة الداخليّة

هذا المؤلف هو عبارة عن نصوص متفرّقة (منها ما هو أشعار، ومنها ما هو في شكل شذرات حكميّة وتأملات نظريّة أو طرف سرديّة، يتمحور مضمونه حول "المستحيل" إذ هو يحاول الإحاطة على نحو غير منظّم بتجربة صوفيّة لكنّها لا تنتمي إلى التصوّف المعهود. لا تقدّم مشروعا أو برنامجا يمكن اتباعه. إنّها تحاول فقط أن ترصد الكائن وهو يكون: تجربة تضع موضع تساؤل كلّ الموروث المعرفي دون تحفّظ، ودون احتياط. ولا تبتغي من ذلك مرمى أخلاقيّا أو جماليّا أو ثقافيّا. لا تحصر عمل الفكر في مجرد الحصول على المعرفة والسيطرة عليها (كما الشأن مثلا بالنسبة لديكارت أو هيغل).

تجربة تنأى عن نمط المقاربات ذات المنحى الأسطوري والديني والمسرحي والشعري (لأن التجربة الشعرية متورّطة في الصور البلاغيّة). تجربة تنأى أيضا عن التمارين الروحية المسيحية (لأن التمارين تنشُدُ السكينة والطمأنينة وراحة البال) والتمارين الرياضيّة الهنديّة (فقط تكون هنا نجاعة تخلّص المرء من سحر الكلمة وسلطة غوايتها، لكن أفقها يظلّ يتمحور حول هدف وقائي) كما تنأى عن المنازع الظاهراتيّة التي قالت بها الفلسفة الألمانية وعن التجربة المقترنة بالإشكاليات المعرفيّة وما يستتبع ذلك من تداول لها عن طريق التدريس الأكاديمي، وهي تحترز من الجنون الذي ليس بمقدوره دفع الفكر إلى أقاصي الحدود حيث تنعدم الأرض التي يقف عليها. الفكر وحده إذا بلغت ذروة نشاطه سقف معارفه ينقض ما بناه وشيّده. ثمّ إنّ هذه التجربة لا تقول بـ "الأنا" إو بـ "الإله". فليس للكائن موضع يوجد فيه.

مع "التجربة الداخليّة" ثمّة بالضرورة تجربة مع الآخر ومع المغايرة، فعندما يفقد الإنسان حدوده سواء كانت من صنف كوميدي أو تراجيدي، واقعيّة أو وهميّة، فإنه يعثر على صيرورة الحياة وهي تدفّق على نحو عنيف (خصوصا رامبو، بروست، نيتشه). لكن، الآخر المغاير هو أيضا نقيض عالمنا المهووس بالإنتاجيّة المتعلّق مرضيّا بما هو مادّي وثابت وصلب، وعندما يتواصل البشر مع العالم الآخر، المغاير لعالمهم، فتواصلهم يتمّ بواسطة الأضحيّة والاحتفالات والجنس والسكر والانتشاء، فتلك اللحظات الفريدة تشرخ كُنه الكائن فتفتحه على اللامحدود. وللتذكير، فإن هيغل سعى من خلال نسقه الديالكتيكي إلى نفي مثل هذه اللحظات المتميّزة، إلى كبتها وتناسيها. وثمة المعرفة العلميّة التي تختزل هي أيضا حياة الكائن. كلّ معرفة إنسانية لها سقف عنده: يبدأ انتفاء المعرفة، ويبدأ الجهل والتساؤل...

عند منتصف "التجربة الداخلية"، نعثر على مبدأ يلخص جوهر هذه التجربة: عند أفق التساؤل الإنساني ينكشف المجهول. وعندما يبلغ الكائن أطراف ذاته، تنتفي لديه جميع الأجوبة. وليس ثمّة من اتزان ممكن إلّا عندما يمتزج القلق الوجودي بالضحك الساخر. وباتاي لا يفتأ يعيد صياغة هذه الأسئلة وطرحها مستندا على معطيات أنتروبولوجيّة وتاريخيّة وسيسيولوجيّة واقتصادية. هي جميعها أسئلة تتعلّق بإمكانية بطلان ما يدعيه الخطاب المعرفي عندما تشارف لغته المجهول والمستحيل.

II. "المذنب"

يتمحور مضمون كتاب "المذنب le coupable" حول تجربة صوفية مغايرة، حيث يمتزج ارتكاب الفحشاء جنسيّا باللذة المتناهية. إنّه عبارة عن مقاطع يجسدها

تساؤل حول الذنب العالق بالكائن، والكائن هو مذنب أو لا يكون. لا يصبح كائنا إنسانيّا إلّا بابتعاده عن الطبيعة. ونعلم أن المسيحية لا تسمح بهذه القطيعة مع الطبيعة إلّا شريطة أن يتولى الكائن لاحقا، طلب المغفرة. لكن، حسب باتاي، ليس ثمّة من "براءة" ممكنة إلّا بالإغراق في الإثم. كلّ تجاوز للطبيعة أو مقاومة أو قهر للمنزع الارتدادي لا بدّ أن يصحبه ذنب. دون الالتجاء إلى تأملات لا جدوى منها سواء كانت في جوهر الألوهية أو عقلانية متناقضة. وإجمالا، فكتاب "المذنب" ليس بحثا في الحقيقة وإنّما في الخوف والجزع والهلع، عندما يعجز العقل الملحد والمعتقد الديني عن مشارفة المستحيل.

جميع الأنساق المعرفية تنطوي على جذوع، ثقوب، شروخ. ومن خلال النواقص يتمّ التواصل. يتجاوز الكائن عزلته، نرجسيته وتوقعه حول ذاته، فهذه العزلة، هذه النرجسية، هي نوع من الإثم أو الذنب المقترف. وإذا كان ثمّة إمكانية في تواصل كلّي يجمع البشر بعضهم ببعض فلن تتمّ عن طريق العقل. إنه قاصر عن تمتين عرى التواصل الحقيقي، لأن الاحتساب الذي يقوم به يفضي دائما إلى الخسران، فالخسارة هي الموعد الذي يضربه الكائن مع نفسه، لأنه لا يفتأ يعيد صياغة السؤال المقترن بكنه كينونته، فلا يعثر على جواب يشفي غليله مهما راكم من المعارف والعلوم. المعرفة عندما تتراكم تفضي عند القمّة (أو السقف) تجمّعها إلى نقيضها، إلى نفي المعرفة، إلى الجهل والتساؤل من جديد.

يبقى فقط أخيرا الضحك أو الحظ، فهما الإجابة الحقيقية عمّا يلحق بالكائن من كوارث وخسارات. عكس هيغل، يدعو باتاي إلى نشاط إنساني لا يُراكم وليس له مردود إيجابي. وعندما يتخلّى الكائن عن إتيان نشاط إيجابي،

خيْري، يُراكم المغانم والمكاسب، يبلغ قمة "براءته": يصبح لا يبتغي السيطرة على غيره بل.. السيادة على نفسه.

III. "حول نيتشه" (إرادة الحظ)

منذ التوطئة، يحدد "باتاي" هدفُه في "حول نيتشه": بلوغ قمّة جهنميّة، محرقة. وليس بلوغها نشدان لخير إيجابي أخلاقي ونيتشه بالنسبة له فيلسوف الشرّ. ويعني ذلك أنّ الحياة بالنسبة له لا تقترن بهدف إيجابي أو بإقامة مشروع سياسي فيه خير لمجموع البشر. ما تهدف إليه فلسفة نيتشه هو إرادة القوّة. غير أن هذه القولة تبقى محملة بمعنى غامض. لذا، فإن باتاي يخيّرنا تعويضها بـ "إرادة الحظّ volonté de chance" لتعبّر عن نزوع يطمح إلى عيش حُرّ مكتمل يتخطّى التسييجات العقلانية ولا يبلغ مداه إلّا من خلال وداخل حيّز اللحظات الهاربة التي تقول بها فكرة "العود الأبدي": يطرح على الكائن أن يحوّل حياته إلى لحظات احتفال بأن يُقدم على مغامرة أساسها اللعب البريء –ولعبة الوجود البريئة- متحديا مواعيده مع مستقبله. وهي لعمري مواعيد مع الخسارة والفشل والفقدان. وليس في هذا المنحى دعوة إلى رفض النشاط والقعود عن الفعل. إنّما هو منحنى يتصدّى لكلّ مسعى يقترن بأهدافه الأخلاقية، سياسيّة خيريّة، إيجابيّة.

في القسم الأول، يحدد باتاي تواصله المتين الذي يجمعه بنيتشه، وخاصة من خلال كتابه "المعرفة المرحة le gai savoire". أمّا القسم الثاني ففيه عرض لوجهة نظر باتاي: فالأخلاق السائدة، المتوارثة، تقرن الجهد الإنساني بامتلاك مغنم خيّر، مستقبلا. غير أنّ هذه الأخلاقيات الإيجابيّة هي أخلاقيات الضعفاء ليس لها من مبرّر إلّا تدّهور صحتنا وضعف طاقتنا المنهارة. فهي أخلاقيات تعوق

طموحنا في نزوعه إلى بلوغ قمّة رغبتنا. والكائن لا يعثر على كينونته إلّا عندما يغامر مخاطرا بذاته.. وعندما يحترقُ وجودا ورغبة وخَلْقًا. وهو لا يرتجي من ذلك مغنما أو مكتسبا أو خيْرا. ولا نبلغ القمّة إلّا عن طريق الحظّ. القمّة هنا ليست هدفا يتوّج مجهودا مبذولا. فبلوغها لا يعني التئام الجرح الذي يؤرق كنه الكائن، ويغلق أو يسدّ أمامه أفق التساؤل. بل هو سفر نحو أصقاع المستحيل. إنّه إبقاء على نزيف جرح الكينونة الغائر.

IV. رئيس الدّير، السيد "س"

تجاوز الممنوع، تخطّي المحذور، الالتذاذ عند خطوط النّار، عند اشتداد الألم، عند ذلك الموضع الفاصل بين الحياة والموت. الالتذاذ.. الالتذاذ، مهما تراكم الذنب. حتى تتطهّر الذات. وحتى تفقد طهارتها وتدنّس، ويلطخها الإثم: تلك هي الألاعيب التي يدعو باتاي للإقدام عليها. تقع على خطوط التماس بين الواقع والمتخيّل، على تخوم المأساة وهي تحاذي الملهاة. ذلك ما يظلّ الأبطال الثلاثة يجرّبونه في رواية "رئيس الدير السيّد س l'Abbéc". فشارل س هو أحد الساردَيْن الاثنين، منغلق غراميّا ب، أبوبين Epopine يذهب معها في اللذّة إلى أقصى حدودها. وأخوه رئيس الدير يذهب في الورع والتقوى والإجهاد الروحي إلى أقصى حدود اللذّة، ثمة إذن، هنا، تيمة القرين، فشارل س هو شبيه بروبير س.

وأبوبين تبحث من خلال العذاب العَذْب عن صورة الثاني في وجه الأوّل. ثمّة تقنية التكرار. فالسارد شارل س يعيد مُكرّرا ما رواه روبير س. ويحاول جاهدا أن يوثّق ذلك كتابيّا. ثمّة الإعادة: فالناشر يتدخّل – ويقدّم توطئة للمخطوط، ويختتم الرواية بالتعليق عليها. ويطغى على جوّ السرد طقس من الريبة المحيّرة،

المقلقة، والذّعر المفزع. يبدو المعنى متخفّيا، متسترا، متعرّجا، تتخلّل مساره العوائق والحواجز. وفي كلّ محطّة من محطّات الكتاب، يتدخّل الناشر ليدلي بشهادته فيحصل تراوُح بين ما هو متخيّل وما هو واقعيّ، مرجعيّ، موثق.

٧. حكاية العين

نص سردي ينقسم متنه إلى اثني عشر فصلا قصيرا. تسرد الرواية تجربة جنسيّة مشوبة بجوّ جنوبي ساخن، يمازجه طقس مأساوي: الراوي يسرد على نحو من الهذيان، وسيمون ومارسال يبحثان جاهدين عن النشوة القصوى. لكن مضمون الرواية الحقيقي يظلّ يتمحور ويهجس بوقائع الطفولة التي بقيت عالقة بالذاكرة لا تفارقها: فالعيد هو مرّة العين، مرّة بيضة الدجاج، ومرّة أخرى خصية الذكر. هذا المثلث المتشابه (العين، البيضة، الخصية) هو الذي بمقتضاه يظلّ المعنى يرتسم ويحتجب، يتشكّل ويتعرّج، دلالةً. وكل الفصول تعثر على تشابهها ببعضها من خلال التداعي، فيتوتّر السرد من جرّاء ذلك.

ثمّة تلاعب ومخاتلات فنيّة ماهرة تراوح بين بيضة الدجاج وفقء العين، وماجرى بغرناطة ثمّ بقرطبة، بين مصارع الثيران والكاهن عديد من الأزمنة تلتقي متزامنة تتخللها إشارات إلى ذروات الانتشاء التي تبلغها سيمون وموازيا ومساوقا لهذا، فإن الكون الروائي يبقى يغوص في نوع من الوحل الجنسي شبيه بالسيلان العكر: الدموع، السائل، البول، تدفّق نور القمر. ومن خلال ذلك النور (نور القمر) يظهر بياض ملاءة الفراش مبتلّا بسائل أبيض. وتحت سماء قرطبة الممتدة، بياضا، يغتال العاشقان الكاهن.

ثمّة وعي حادّ بالسفالة، ولكنّها سفالة خارجة عن المألوف. سفالة آتية من أعماق الكائن السحيقة ومتدفقة من رحمه الحميم: ويختتم النص بالميتة

المفجعة لسيمون. وفي الفصل ما قبل الأخير نوع من الارتداد إلى الوراء، وذلك ليُخلي السردُ المجال للسيرة الذاتية لتتكتب مقترنة بوقائع الطفولة المتعلّقة بذكرى أب كان مُصابا بداء له علاقة بارتكاب الفاحشة الجنسيّة. والفصل مهمّ جدّا ومركزي. إنّه بمثابة الوقفة المتأنية تَعقُب ما سبق أن رواه السرد من فوران وهيجان. فصل يضيء ما لغّز ويميط اللثام عن مأتى السّرد كاشفا خيوط ما انضفر من لعبته السرّية التي تحوك هذا العمل الروائي، ليبرر الاقتران القائم بين ماهو واقعي مرجعي موثق وما هو ترفة تخييليّة.

بالنسبة لباتاي، يمثّل العشق الضّارب بجذوره في سحيق الجسد وأوحاله، المتورط في فحشاء الجنس ومحارمه، درجة قصوى من التصوّف والورع والتّقوى. فالذين يتذوّقون طعم المتعة الجسديّة هم الأكثر نقاوةً.. لأنهم يعبرون إلى تلك المناطق المحرّمة التي تكسبهم براءة حينما يبلغونها، كاشفة لهم عمّا هو محتجب عن الأعين التي تَكبتُ ولا ترى.

والعين قد تكون ترمز هنا إلى الأب. إنها "تتفقّصُ" تُفقأ، على شكل بيضة للدجاج لتصبح فرْجا غائرا، ثمّ تتحوّل إلى خصية تمتلئ سائلا، ودما ذكوريّا. والبيضة هنا قد تكون ترمز إلى الشمس وقد تجمدت في حمرة شفقها. وقد تكون الرحم السحيق الذي عنده السقوط في الرذيلة والسخاء... سخاء جنْسي بلا حدود. لأنه سخاء يتخطّى حدود القانون.

VI. "السيدة أدوردا Madame Edwarda"

في ليلة ظلماء دامسة، ظلّ السارد يضرب على غير هدى في طرُق باريس شارد الذّهن زائغ البصر. وإذا بإحدى العاهرات تعترض سبيله. السيدة إدواردا ذات شبيهة بالجرح الغائر. شبيه بالإله. لأنها الوحيدة الخبيرة بتعرجات المعنى

وكوارث الكون وانزلاقات الحياة. وهذه التعرّجات والالتواءات والانزلاقات تنطوي على عتمات. غير أنّ الذي يستمرّ يضيء ما تعتّم ودمس هو فعل الاختراق، التخطّي الخارق للممنوع.. من الأفعال التي بإمكانها أن ترقى بالكائن إلى مرتبة القمّة التي تضيء ما تعتّم في ذاته، فتموقعه هو في ذلك الموضع الفاصل بين الحياة والموت والألم واللّذة. حيث يصبح الضّحك هو التعبير الأبلغ على ما خسرناه وفقدناه وضاع منّا

VII. فرجة السماء الزرقاء Le Bleu du ciel

تؤطر الوقائع الأحداث التاريخية التي تجري ببرشلونة متمثّلة في الدعوة إلى العصيان المدني: ثمّة تبادل للنار وصراعات شعبيّة دامية في الشارع.. كلّ شيء من نافذة الفندق حيث السارد وعشيقته: "كانت ليلة طويلة، شديدة الاضطراب. لم يكن بالإمكان الخلود إلى النوم. ثمّ اشتدّ الاشتباك ليبلغ ضراوته: "كنت منزويا أنا ودورتيه في غرفة الفندق. شيء عظيم جليل يجدّ، لكن كان على نحو من الغموض. والبطلان يعانيان الحدث ويضربان في الطرق الملتوية على غير هدى. ما يجري بداخلهما بماثل ما يجري بالخارج. ما بلغاه من عنف جنسي صار شبيها بالعصيان المدني والاشتباك الدامي: حمّى الانفصاليين.

ويلتقي عند النهاية أطفال النازية يعزفون موسيقى الحرب، وروح القتل تموج في صخب في داخلهم. ويستمرّ السياق الدقيق لكلّ ما يحدث. وباتاي لا يعلن موقفا اعتراضيّا على نحو ما تفعل رواية "زمن الاحتقار" لأندريه مالرو مثلا، لأنّ اللحظة النازيّة هي لحظة الذروة بامتياز، يستعلّها النص الروائي على نحو بلاغي، حيث نظلّ نشاهد البطل متأزّما وهو يختلج ويضطرب كأنه يحتضر،

"هذا النزوع نحو الموت هو أعنف من الحياة، وأشدّ إضاءة منها، لأن الحياة لا تضاء بالدّم مثلما يضاء الموت به. لا جدوى من بكاء الثكالى وتضرّع المقهورات العجائز.". وإجمالا، ثمّة استغلال أمثل للحظات تاريخية معيّنة تخدم التيمات التي يهجس بها سرد باتاي.

لا شكّ أن العنوان متحمّل برمز ملغز: "فرجة السماء الزرقاء". فتحت زرقة السماء المضاءة بالنجوم يظلّ السارد يستعرض ما علق بذاكرته من وقائع الطفولة: طفولة مازوخية، يجدُ صاحبها لذّة في تعذيب نفسه حيث كان يضرب أعضاء جسده بقلم الحبر متمردا يهوى إدخال الفوضى على ما هو منظّم. وأخيرا هو "خواء السماء عبر لعبة المقبرة الجنسيّة: "قد خيّل إليّ، وأنا أبلغ أقصى الانتشاء، أنّنا نتدحرج في هوّة السماء الخاوية"

جدلية الموت والحياة عند جورج بطاي

محمد علي الكردي*

* باحث مصري

ليس من شك في أن الإشكالية الفكرية التي يدعو إليها مفكر كبير في حجم "جورج بطاي"[1]، وإن كان لم يحظ حتى الآن باهتمام يذكر من قبل الباحثين أو المفكرين العرب، إشكالية محيرة ومقلقة على حد سواء. ولعل هذه الحيرة التي يثيرها مثل هذا المفكر هي، في حد ذاتها، عامل هام من عوامل شحذ الذهن ودفعه إلى طرح التساؤلات من منظور المغايرة والاختلاف، وهو المنظور الجدير حقًّا كما علمنا "فوكو"، بإثراء رؤيتنا لأنفسنا وللآخرين.

إن "بطاي" يعد بحق فيلسوف المفارقات، المفارقات العويصة التي تضع أدبه وفكره على تخوم المحذور، أي في هذه المنطقة الغائمة الشائكة التي تتأرجح بين الشعور واللاشعور أو بين الوعي واللاوعي. لا غرو، من ثم، أن يكون لنهجه الفكري هذه الخصوصية الفريدة التي تجعل من عالمه الأدبي والنظري عالما بالغ التميز، وربما الغرابة. ذلك أن هذا النهج، على خلاف ما نعرفه ونألفه من الطرائق العقلانية التي يبني بها العلم موضوعاته على الدقة والاتساق، يقوم بطريقة جدّ مؤثرة على إدراك المغاير، أو بعبارة أخرى، هو محاولة تكاد تكون مستميتة للإمساك بما يفلت من قبضة المعرفة الموضوعية أو الظاهرية البحت[2].

---

[1] جورج بطاي (1897-1962): تخرج هذا الكاتب من مدرسة الوثائق عام 1918 وعُين عام 1922 مديرا للمكتبة الوطنية بباريس. ولقد انضم لفترة وجيزة إلى حلقة السرياليين، ثم شرع يهاجم رائدهم "أندريه بريتون" ابتداءً من عام 1929. ولقد تأثر "بطاي" بأفكار "نيتشه" و"هيجل"، كما كان يفسره "الكسندر كوييف"، وعالم الأنثربولوجيا "مارسيل موس". ولم تتأكد شهرة "بطاي" إلا بعد بلوغه سن الستين حينما نشرت له ثلاث دور نشر ذائعة الصيت (جاليمار ومينوى وبوفير) ثلاثة من أعماله السابقة دفعة واحدة. وهي دراسات: "الأدب والشر" و"الجنس"، ورواية "زرقة السماء." انظر:

Dictionnaire des Littératures, Sous la direction de Jacques Demougin. Librairie Larousse, T.I, 1985, pp. 165-166.

[2] علم المغاير هو ما يسميه "بطاي (L'Hétérologie) "ويهدف الكاتب من تأسيس هذا العلم إدراك ما يخرج عن نطاق الموضوعية وإلقاء الضوء على ما تسقطه المعرفة المنطقية من حسابها، وينضوي، من ثم، تحت مظلة "اللامعرفة." انظر:

Georges Batailles, œuvre Complètes. Paris, Gallimard, 1970, pp. 61,62

على هذا النحو، سوف نرى "بطاي" يميل، في مجال التنظير الاقتصادي، بدلا من التركيز على مفاهيم المنفعة وآليات الإنتاج، إلى صياغة ضروب من الإنفاق المظهري أو المبدد للطاقة البشرية؛ وفي مجال علم الاجتماع، إلى دراسة عوامل التفكك والاختلاف بدلا من تسليط الضوء على عناصر التكاتف والائتلاف؛ كما سيُعنى، في مجال سيكون شاغله الأكبر ومحور تأملاته العميقة، وهو مجال الدراسات الدينية وظاهرة "القداسة" (Le Sacré) بما يسميه "أقطاب التنافر"[1].

ولتفصيل بعض ما أجملنا نقول: إنه إذا كانت فكرة المنفعة تشكل القاعدة الأولية لاقتصاديات السوق، فإنها تفترض –لاشك- ألوانا من التوازن بين الإنتاج والاستهلاك؛ كما أنها إذا كانت تهدف إلى الحفاظ على بقاء المجتمع واستمراريته، فإنها سرعان ما سوف تتطلب إقصاء مبدأ "اللذة العنيفة" لما توسم به هذه الأخيرة من جنوح مسترذل وانحراف مشين، وذلك تذرعا بالدعوة إلى الاعتدال وإرجاء متعة إلى حين يمكن توفيرها للجميع. ولما كانت هذه التصورات النفعية البحت تخدم، في المقام الأول وفي إطار "مبدأ الواقع"، مصالح الطبقات السائدة، فإن الكاتب يكشف لنا الغطاء عن وجود نوع من الرغبة اللاواعية والمكبوتة لدى الأفراد والجماعات البشرية على السواء، وهي ما يطلق عليها اسم "نزعة الإنفاق' أو التبديد، وهي نزعة تتطابق، في نظره، مع عدد من الدفعات العارمة التي تشبه إلى حدّ ما حالة "الشبق". وغالبًا ما تبرز هذه الدفعات اللاإرادية نحو الضياع والتبديد أو "الإنفاق من أجل الإنفاق" –كما

[1] المرجع نفسه، الجزء الأول، ص ص 302-319.

يقول- عبر بعض الظواهر المألوفة مثل حب الظهور والإنفاق والبذخ والشهوة إلى الاقتتال والهوس الديني وكلّ صنوف النشوة الحسية والوجدانية[1].

ولعلنا نلاحظ، في مجال الاقتصاد، أن النظام الرأسمالي قد جعل، منذ ظهور الطبقة البرجوازية إلى حيز الوجود على أقل تقدير، من المنفعة أو الفائدة الغاية الاجتماعية العليا للإنتاج، إلا أن هذه الظاهرة لا تشكل، كما يبدو، القاعدة العامة؛ إذ أن عملية الإنتاج كانت تخضع في كثير من المجتمعات السابقة على اقتصاديات السوق لمبدأ "الانفاق غير المنتج" أو الإنفاق الترفي، وهو ما كان يشكل سمة مميزة للطبقات العليا أو السائدة. ومن هنا، نفهم الارتباط التقليدي بين الثروة والسلطة والجاه. بل ويذهب الكاتب أبعد من ذلك حينما يؤكد، استنادا إلى دراسات عالم الاجتماع والانتروبولوجيا الشهير "مارسيل موس" عن الهبة[2]، أن الاقتصاد البدائي لم يعرف نظام المقايضة بالمعنى الذي نألفه، إذ أن هذا المفهوم لم يكن يدل بأية حال من الأحوال على التبادل، ولم يكن يهدف قط إلى الاقتناء؛ فالمقايضة كانت تتطابق، في الأغلب، مع ظاهرة العطاء أو الهبة، أو ما أسماه "موس" "البوتلاتش" (Potlatch)[3]، وهي عبارة

---

[1] المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 303.

[2] Marcel Mauss, Essai sur le Don. (1923-1924), in Sociologie et Anthropologie. Paris, P.U.F., 1966.

ويضم هذا الكتاب أهم أعمال الأنثربلوجي "مارسيل موس" مع مقدمة تحليلية لهذه الأعمال بقلم رائد الأنثربولوجيا الفرنسية المعاصرة "كلود ليفي-ستروس

[3] هذه الكلمة من أصل هندي- أمريكي، وبوجه خاص "شيتوك". انظر المصدر السابق، ص ص 151-152.

ويعرف د. أحمد أبو زيد هذا المفهوم قائلا: "يرتكز هذا النظام في أساسه وفي أبسط مظاهره على أن يقوم الشخص من ذوي المكانة والمركز الاجتماعي بتوزيع نوع معين من الأغطية على أقاربه الذين لا يلبثون بعد انقضاء فترة من الزمن أن يردوا إليه هذه الاغطية بعد أن يضيفوا إليها أعدادا أخرى كبيرة قد تصل إلى أضعاف ما أخذوه منه في الأصل. وكان كثير من العلماء ينظرون إلى هذا النظام على أنه نوع من الإقراض الذي يعود على صاحبه بفوائد مرتفعة. وهذا فهم خاطئ بغير شك، لأن البوتلاتش في جوهرها نظام اجتماعي وشعائري يهدف إلى اكتساب مزيد من الشرف والسمعة الطيبة وذيوع الصيت عن طريق المنح والعطاء

عن رغبة قوية في الانفاق التنافسي. وهذا ما يفسر لنا، في نظر "بطاي"، كيف استطاعت ظاهرة مثل الإنفاق الترفي أن ترقى –على الأقل إلى حين ظهور الطبقة البرجوازية بمعاييرها النفعية- إلى مرتبة القيم الإيجابية، وكيف ارتبطت لدى طبقة النبلاء والسادة بمبادئ الشرف والمجد وعراقة المحتد[1].

أمّا في مجال "المقدسات" البدائية، التي تقوم في أغلبها على مفاهيم المحايثة (Immanence) والحلولية (Panthéisme)، فإن الكاتب يربط بين مبدأ "الإنفاق الترفي" وبين ما يسميه "القداسة السوداء" وهي التي تتطابق –في نظره- مع منطقة "الرجس" أو "الدنس" في الديانات الوثنية القديمة[2]. ويبدو أن هذا الضرب من القداسة، الذي يختلف كلّ الاختلاف عن مفهوم الألوهية القائم على مبدأ العلو (Transcendance)، هو ما سوف ينتهي بالاختلاط مع ظاهرة السحر، وبوجه خاص، مع ظاهرة السحر "الأسود" تمييزا له عن السحر "الأبيض" الذي كان يرتبط بالجانب الخيّر في العبادات القديمة. مهما يكن من أمر، فإن إنتاج هذا النوع من القداسة المشوب بالقلق والتوتر كان ينصب على نفايات الجسم وبعض إفرازاته مثل دم الحيض، أي على كل ما يشكل في الواقع موضوعات التحريم أو "التابو". ومن الواضح أن الغاية من هذا التحريم كانت حماية الجماعة من "تجاوز الحد في الإنفاق" وفقا لتعبير الكاتب، أي

والمبالغة في الرد. انظر: دكتور أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي- مدخل لدراسة المجتمع. الجزء الثاني. الأنساق. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص 227.

[1] جورج بطاي: الأعمال الكاملة (المرجع المذكور في البداية). الجزء الثاني، ص310.

[2] Georges Bataille, Théorie de le Religion. Paris, Gallimard, 1973, pp. 17,84,95-97
يذهب "بطاي" إلى أن مفهوم القداسة أو الألوهية في الديانات البدائية كان يربط بين الانسان والطبيعة برباط وثيق نظرا لقيام هذا المفهوم أو التصور على مبدأي المحايثة والمشاركة. ولعلنا نذكر أن "لوسيان ليفي-برول" كان يجعل من مبدأ المحايثة أو المشاركة سمة رئيسية من سمات العقلية البدائية أو السحرية. من ثم فإن فكرة العلو أو "الترنسندانس"

من التردي في حبائل الشر والجريمة؛ وذلك بقدر ما تمثل الجريمة خرقا لحدود "الإنفاق" المسموح به للحفاظ على توازن المجتمع وتوافقه مع القوانين الكونية.

ومع ذلك، يزعم الكاتب أن فكرة الحد أو الحدود، التي تشكل موضوع التحريم، لا فعالية لها على المستوى الانفعالي الذي يمثل لبّ ظاهرة القداسة بما تثيره من توجس ومخاوف وهلع وقلق، إلا ملازمةً لنقيضها، أي لمبدأ "الانتهاك" (Transgression) أو نقض التحريم، الذي يُعرفه "بطاي" بقوله:

"إن الإنسان لا يستطيع، من جراء ذلك، أن يحيا من غير أن يحطم الحواجز التي يقيمها على طريق حاجته إلى الانفاق، وهي حواجز لا تقلّ في أي من جوانبها رهبة عن المنية. ذلك أن وجود الإنسان كلّه، أي ما يعادل مجمل إنفاقه لطاقته، يتحقق ها هنا فيما يشبه الاضطرابات المصطخبة التي يتراوح فيها مصيره بين الموت وبين أكثر دفعات الحياة توترًا"[1].

على هذا النحو، تبرز لنا ظاهرة الحياة عند "جورج بطاي" في صورة جدلية ناقصة أو ثنائية بالغة التوتر بين طرفين متصارعين: مبدأ الجد والمنع والحظر من جهة، وانتهاك هذا المبدأ من جهة أخرى. وليس من شك في أننا هنا بصدد ثنائية تشكل لُحمة الحياة وسداها، بل بصدد جدلية لحياة تؤكد ذاتها ووجودها في قلب الموت نفسه[2]. ويبدو لنا أن هذه الفكرة الأخيرة، فكرة ارتباط الحياة بالموت، كما يتصورها "بطاي" في هذا السياق، تتطلب منا بعض الحيطة والحذر. ذلك أنه يقيم، في الواقع، تصوره لظاهرتي الموت والحياة على مستويين جد مختلفين: مستوى الوجود الكلي المتصل تارة، ومستوى الوجود الفردي المنقطع الزائل تارة أخرى. ولا مراء في أن ظاهرتي الموت والحياة يصعب

---

[1] جورج بطاي، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، ص333.

[2] Georges Bataille, L'Erotisme. Paris, Ed. de Minuit, 1957, p. 18.

انتماؤهما، في كل من الحالتين أي الجزئية والكلية، إلى الإطار المرجعي نفسه، كما يتعذر التقاؤهما بطريقة خطية مستقيمة. ومن ثم فإن كلّ تحول أو انتقال من المنقطع إلى المتصل، أو من الفردي إلى العام أو الكلي لا يمكن تصوره إلّا حذرا وتخمينًا. أضف إلى ذلك، أن قبول هذا التحول، وإن كان يبدو متفقا مع "دفعة الموت" عند "فرويد" كواقع أو كصفة ملازمة للحياة البشرية – كما هو الحال عليه عند "بطاي"- معناه قبول التناقض الجذري الذي يفصل الموت عن الحياة. لذلك لا نعتقد أن مبدأ انتهاك الحدود والمحرمات، الذي قد يدل فعلا على فيض الحياة وتأكيد دفعتها في فعل التجاوز نفسه، يمكن أن يشكل رغبة في الموت أو الفناء على مستوى الفرد وتأكيدا، في الوقت نفسه، للحياة على مستوى الوجود الكلي. إن هذا التناقض لا يمكن تجاوزه أو قبوله فعلا، إلا إذا قبلنا بأن رغبة الموت لا تعني، في نهاية الأمر عند "بطاي" إلا رغبة الحياة نفسها في دفعتها التي لا تكاد تخبو وتستقر حتى تتحفز وتهدر من جديد.

مهما يكن فهم "بطاي" إذن لظاهرة الموت على مستوى الواقع أو المجاز، يمكن القول بأن هذه الظاهرة تحتل –من غير شك- مكان الصدارة في أدبه وفكره. بل نكاد نقول بأن صورة الموت هي الهاجس الأول للكاتب المعنِي باختبار أغوار النفس البشرية وسبر ظلمات "التجربة الداخلية"، وهي تجربة "صوفية" من نوع فريد لا يتوخى فيها صاحبها الفناء في الذات الإلهية أو في الفيض النوراني للملكوت الأعلى، وإنما يسعى فيها، وسط أحاسيس الفوضى والتخبط والجيشان، إلى الهلكة والضياع وتبديد الذات عبر نوعين من الفقد: فقد "الزمان" وفقد "الشعور"[1].

[1] R. Barthes, J-L. Baudry, Bataille. Paris, U.G.E. (10/18) p. 43.

وليس من شك في أن هذه التجربة، التي تذكرنا بما يسمى في التراث المسيحي باللاهوت "السلبي" ليست منبته الصلة بالتجربة الروحانية الإيجابية أو "المتعالية" لأنها تصطدم –مثلها تمامًا- بتجربة الجسم أو الجسد بما يتطلبه من ممارسات واجتهادات يُقصد بها إلى قمع الشهوات وكبت الغرائز؛ إلّا أن الفرق هنا –وهو جوهري- يخص طبيعة العلاقة بين الجسد والروح؛ إذ أن الغاية، التي يرمي إليها "بطاي" في تجربته الصوفية الفريدة، ليست تحقيق خلاص الروح وصفائها وارتقائها، وإنما الموت والفناء عن طريق العنف وتبديد الطاقة، أو بعبارة أخرى عن طريق العطاء اللامتناهي للذات. ذلك أن التجربة الداخلية، كما يريد لها "بطاي"، تقوم على بثّ أحاسيس القلق والهلع والفزع في النفس، وعلى العنف المبدد للرتابة والجمود اللذين يألفهما الإنسان في حياته اليومية، أو قل على العنف القريب من فعل الموت الذي ينتزع الفرد من حالته المحدودة ليلقي به –في لحظة من لحظات التأجج والفوران- إلى خضم الشمولية الكونية. إلا أن العنف، كما يعود كاتبنا إلى القول، اغتصاب للذات واعتداء على خصوصيتها الحميمية، بل ألم وعذاب ومشقة. من ثم، فهو لا يُراد أبدًا لذاته، ولا يشكل هدفا أو غاية في نفسه. إن العنف في نظر "بطاي" أقرب ما يكون –على شاكلة القربان البشري في الديانات القديمة- إلى الإعداد الدموي للموت والهجر المؤلم للذات من أجل حميمية أكثر غورا واتساعا، من أجل حميمية تكاد تشمل الكون بأسره. من ثم، يُقيّم "بطاي" تجربة العشق في عنفوانها على أنها **"انفتاح على الموت"** كما يُقيّم الموت بأنه **"انفتاح على عدمية الديمومة الفردية"**[1].

[1] Georges Bataille, L'Erotisme, Op. Cit, p. 29.

ومع ذلك، ألا يحدث أحيانا أن تكون حالة الألم والعذاب مصدر لذّة في حدّ ذاتها، وأن تشكل المكونة المازوكية السمة الغالبة لتجربة العشق سواء في ذاتها أو معكوسة في الفعل السادي؟ ومع نفورنا من الموت واستنكارنا لتعاضده مع قوى الحياة في تدفقها الهادر ألا يحدث أحيانا أن يتجاوب الحِمام مع أعمق مطامحنا الحميمية في الراحة والسكينة، أو فيما يُسمّى بنزعة "النرفانا" التي قد تشكل صورة لاواعية من رغبة العودة إلى الأم، رحم وأساس كل رغبة؟ إننا هنا، من غير شك، أمام حركة تتراوح بين دفعة الحياة ("إيروس") ودفعة الموت ("ثناتوس") وحركة تتأرجح بين النزعة السادية والنزعة المازوكية؛ ولا شكّ أن تضافر كل من الثنائيتين ضرورة حيوية –بالرغم من اختلاف غايتهما في زعم "ديلوز"[1]- لفهم أعمق مكنونات سريرتنا.

يا ترى كيف يربط "بطاي" بين مفهومي العنف والموت، وبين مفهومي التحريم ونقض التحريم؟

إن العلاقة بين التحريم وانتهاكه وبين الحياة المنظمة والمنضبطة بواسطة القواعد والحدود من جهة، وبين العنف أو الموت المؤقت الذي يحدثه هذا العنف من جهة أخرى، ذات طابع جدلي بالغ التوتر. ذلك أن التحريم يحول دون العودة إلى الطبيعة أو دون الأوبة إلى الحياة الرغبة المكبوتة واللذة المؤجلة تحت ضغط الضرورات الموضوعية التي يفرضها التنظيم الاجتماعي للعمل[2]. أما عملية نقض التحريم، التي تشكل الجانب السلبي من الرغبة، وذلك بقدر ما تعمل على تجديد حالة الخوف والقلق الملازمة لانطلاقتها، فتعمل على كسر الحدود وخرق المحرمات، لا لمجرد هتك هذه الحواجز والعقبات ولكن لكي

[1] Gilles Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch. Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 92
[2] J.-L. Baudry. «Bataille et la Science », in Bataille, Cit., p. 139

تضفي عليها –بفعل التجاوز نفسه- ضرورة الوجود مرة أخرى. ومن ثم، تكتسب هذه العملية، بما تطلقه وتفجره من طاقات وشحنات نفسية مكبوتة، قدرة هائلة على كشف آليات "الفقد" و"التبديد" أو "العطاء" التي تقوم عليها بعض الظواهر المتراوحة بين الطبيعة والثقافة، وعلى رأسها في اهتمامات الكاتب، ظواهر العشق والجنس والقداسة[1].

ويبدو أن وظيفة التحريم، على مستوى المعرفة الداخلية، أي مرتبطة بالحياة الوجدانية وخلجاتها المتدافعة، هي إقصاء موضوع القلق وما يصحبه من حالات التوتر والرهبة، إذ أن هذا الإقصاء جد ضروري لتحقيق الوعي بالذات ونقل هذه الذات من مستوى الدفعات المتخبطة والمتلاطمة إلى مستوى الإدراك والتنظيم والوضوح الذي يسمح للإنسان بتأسيس العلم والمعرفة وبناء الحقائق الموضوعية لهذا العالم. إلّا أن انبثاق مبدأ التحريم في قلب عملية الانتهاك غالبا ما يتخذ صورة العقبة الخارجية أو الحاجز المثير للقلق والتوجس، أي لتلك الأحاسيس الملازمة بالضرورة لكل ممارسة للإثم واقتراف للخطيئة. أي أنه بعد نجاح عملية الانتهاك في خرقها للحدود، سرعان ما تقوم سلبية التحريم، بما تتخذه من مظاهر النهي والقمع، بإحداث آثارها المزدوجة التي تتراوح بين تفجير أحاسيس القلق والرهبة الدافعة إلى إقامة الحدود، وبين إحياء دوافع الرغبة في خرق هذه الحدود نفسها وتجاوزها، الأمر الذي يجمع، في نظر الكاتب بين اللذة والقلق ويمزج بين الرغبة والخوف في وفاق بالغ الإثارة والالتباس[2].

---

[1] لا يجد "فرانسوا فال" أي ترابط بين مفاهيم القداسة والتحريم والانتهاك، بالرغم من قبوله بوجود قاسم مشترك بين تجربة العشق والقداسة بمعناها القديم القائم على مبدأ المحايثة، ولعله يناقض نفسه في ذلك. انظر مقاله:

François Wahl, «Nu, ou les impasses d'une sortie radicale» in Bataille, op. Cit., p.202.

[2] Georges Bataille, L'Erotisme, p.43

أضف إلى ذلك أن معارضة التحريم للعنف ولكل تجاوز يتهدد مبدأ الحدود، إنما هو، في الواقع، معارضة للموت نفسه ولحركته التقويضية التي لا تكل، إلا أن ذاك لا يحول بين الموت وشغل الذات الراغبة ودفعها إلى حافة الهاوية، إلى حيث تتنازعها دفعتان لا يمكن ردهما: دفعة الفناء في الوجود الكلي المتصل من جهة، ودفعة إحياء التحريم بما يتلبس به من عوامل إخماد الرغبة وإثارتها، من جهة أخرى.

من ثم تبرز للعيان العلاقة الوثيقة التي تربط بين التحريم كحاجز أمام العنف وبين عملية انتهاكه التي يناط بها تفجير هذا العنف نفسه، كما تتضح العلاقة الجدلية التي تنشأ بين القانون وبين عملية خرقه، أي هذه الثنائية التي تعد بمثابة حجر الأساس الذي قامت عليه الإنسانية الحديثة بقاعدتيها العمل والتحريم. ومرد ذلك، عند "بطاي"، أن النشاط الجنسي لم يكف، منذ ظهور "الإنسان العاقل"[1] (Homo Sapiens) على وجه هذه البسيطة عن البروز في أغنى وأعنف مظاهره وهو الأمر الذي شكل –عبر تاريخ البشرية العاملة- خطرا جسيما على القوى الإنتاجية وعلى الدوافع الأساسية الملائمة لبناء الحضارة، ولعل من أهمها، من منظور الكاتب، عملية إرجاء المتعة. ومن ثم تولدت الحاجة إلى قيام مبادئ التحريم لكي تنشأ الانسانية على أساس من احترام الحدود سواء أمام الموت أو تجاه النشاط الجنسي، وهي الحدود التي يعد تحريم الزنا بالمحارم وطقوس الموت من أهم مظاهرها الحية والمتبقية.

لا جرم إذن أن يشكل الموت، في انفتاحه على استمرارية الوجود الكلي، الجانب الآخر من الحياة؛ فهو، وإن كان نفيا وإلغاء لها على مستوى الوجود الآني المباشر، يُعد بمثابة تأكيد لها ودعم لقواها على المدى البعيد.

---

[1] المرجع نفسه، ص 56

ذلك أن الموت هو الذي ينظم الحياة، وهو الذي يضع لتجاوزاتها وزخم فيضها الضوابط والحدود. ولعل أبلغ دليل، يسوقه لنا الكاتب على ذلك، هو حاجة النشاط الجنسي المتجاوز للحد إلى تسخير وتبديد طاقة هائلة تحمل بين جنباتها بذور الهلكة والفناء كقوة كامنة في دفعة الحياة نفسها. ومن هنا كان على مبدأ التحريم أن يشيد حواجزه في قلب الرغبة نفسها، وذلك حماية للحياة من التبديد والضياع؛ إلا أن كلّ إلزام بالحدود يحمل في داخله إغراء كامنا بتجاوزها ودعوة غير صريحة بانتهاكها، مثلما يقال في المثل الشائع "كلّ ممنوع مرغوب".

وهكذا يمكن القول بأن غواية التجاوز لا تتعارض مع مبدأ التحريم، بل هي "تتخطاه" و"تتمه"، وفقا لعبارات الكاتب. أضف إلى ذلك أن هذه الغواية تسمح بعودة الذات الراغبة وتأكيدها بقوة بعد مرحلة من الكبت الطويل؛ وهي ذات غير بناءة، على عكس "الكوجيتو" الديكارتي أو الذات المبدعة والخلاقة عند "سارتر". ذلك أنها لا تقيم معرفة موضوعية أو واعية بالوجود ولا تؤسس العلم، ولا تؤكد النظام. بل على العكس من ذلك له، إنها ليست بؤرة أو نقطة ارتكاز لحالات من اللامعرفة، ولكنْ لحالاتٍ في تجاوز مستمر وفي حركة دائبة لا تعرف الثبات أو الاستقرار. ومن ثم، لا يضفي "بطاي" على أية تجربة وجدانية أو داخلية، سواء أكانت من نمط صوفي أو جنسي –إذ أن كلّ واحدة منهما تجربة تقوم على ضرب من العشق والفناء في الآخر أو في الوجود الكلي- صفات الصدق والأصالة والجدية إلا إذا كانت انغماسا أو فناء في تجربة شمولية، وذلك بقدر ما يمثل الكائن الفردي المتناهي فَتْقًا في نسيج الوجود الكلي، وبقدر ما يتوق هذا الفتق إلى الرتق والتلاشي في الوحدة الأولية والأبدية لهذا الوجود. وإذا كانت عملية نقض المحرمات تعد من الحالات

الوجدانية أو الانفعالية الصرف، فإن التحريم لا يشكل، مع ذلك، نوعًا من العقلانية الخالصة أو الكاملة. فهو، بالرغم من انتمائه لمعايير تقوم على الموضوعية والاتساق والنظام، لا يستطيع أن يفلت تمامًا من مجال الحس والانفعالات، وذلك بقدر ما يعتمد، في فرض وجوده –السابق بالضرورة على عقلنته- على أحاسيس الرهبة والفزع والقلق، أي الأحاسيس التي تشكل، في قلب التجربة المعيشة، المضمون الفعلي أو العملي لظاهرة القداسة[1].

بيد أن انتهاك المحرمات أو التعدي على الحدود ليس، بالرغم من ذلك، مجرد تفريغ لشحنة زائدة من الانفعالات العنيفة، ولا مجرد تخلّص من توتر الدفعات الغريزية بطريقة عفوية أو تلقائية؛ إذ أنه، على النقيض من ذلك، يتطلب بعضا من الثقافة والتنظيم، ويفترض ضروبا من القواعد والمعقولية[2]. ذلك أن عملية التكرار التي يمر بها هذا الانتهاك تفرض عليه نوعا من تنظيم الممكن أو الفائض الذي يحرّره العنف الملازم له. من ثم، نرى ونفهم كيف تنظم وتبارك شرعة الزواج رغبة النكاح، وكيف تفضي الحرب والمبارزة وقضايا الثأر أشكالا مقننة وتبريرات معقلنة على شهوة القتل والتنكيل. كما نرى كيف أصبح انتهاك تحريم قتل النفس في مجال المقدسات "الطقس الديني الأمثل"، كما يقول الكاتب، من خلال طقس الأضحية وتقديم القرابين في

---

[1] المرجع نفسه، ص 58-71.

[2] مرة أخرى يعتقد الفيلسوف المعاصر "فرانسوا فال" أن "بطاي" فاته ربط مبدأ التحريم بمنطوقه أو ملفوظه(énoncé) ، أي بنصه من جهة، وبتلفظه (énonciation) من قبل الذات الراغبة (وبالضرورة المتخيلة عبر اللغة) من جهة أخرى. أي باختصار، في علاقته بقضية اللغة، وبالدال بوجه خاص في توليده للمدلولات من غير المرور حتما بتجربة واقعية أو فعلية. ولعل ذلك يرجع، في نظرنا، بجانب غياب المفاهيم البنيوية للغة عند "بطاي"، إلى أنه كان معنيا بتصورات أشبه بانشقاق الذات الراغبة، ومن ثم انفتاح اللغة على الجسد الحي، وقد يكون في ذلك نوع من رد الفعل ضد "الكتابة الآلية" التي أولع بها "أندريه بريتون" رائد الحركة السيريالية، والتي كانت وكأنها تقيم التجربة الحية (لاحظ تضخيم دور الطبيعة والدفعات الحيوية عند "بطاي"= في قلب اللغة وتوليدها منها بشكل آلي بحت.
تنظر مرجع الهامش رقم 15، ص 238.

الديانات القديمة. ذلك أن الطقوس القرابين المروعة تستطيع بما تمثله من عنف دموي، أن تضع حدّا للطابع الآني والمنقطع لوعي الكائن الفردي، وأن تغمره، عبر أجواء من الصمت الرهيب، في محيط من الشمولية الكونية. ويعتقد "بطاي" أن الصدع أو الشرخ الذي يحدثه انتهاك المحرمات في حياة الكائن الفردي ليذيبه في الآخر ويفنيه في حميمية الوجود الكلي يُعد الجسر المشترك الذي يربط بين فعل العشق وفعل التضحية والفداء؛ ذلك أنه، كما يقول: "**إذا كانت التضحية تستبدل الحياة المنظمة للحيوان بالتقلصات العمياء لأعضائه**"، فإن نشوة العشق "**تحرر الأعضاء**" وتجعل من "حركة الجسد" فعلا يتجاوز الإرادة ويخدش الحياء[1].

وتبرز عملية الانتهاك في تلازمها مع مبدأ التحريم بصورة واضحة من خلال ظاهرة الزواج الذي ينبئ –كما يقول الكاتب- "**بالانتهاك ويضفي عليه الشرعية**". ذلك أن الزواج يبدأ عادة بما يشبه "الاغتصاب المشروع"، ويتم، في الأغلب، تحت سمات "**الخجل والحياء**". إلا أن انتظام العادة وغلبة الألفة سرعان ما ينتهيان بتنظيم الانتهاك نفسه، وتخليصه من كلّ شحناته الانفعالية. غير أن أكثر أنواع الانتهاك عنفا، في نظر "بطاي" كانت تتمثل – بلا جدال- في احتفالات وشعائر المجون (Orgie) التي كانت تمارسها بعض الطوائف الدينية القديمة، والتي كانت تصل فيها "الهستيريا" الجماعية إلى الحد الذي تتهدد فيه حياة الممارسين لها. ويرى "بطاي" في هذه الطقوس، التي كان يلجأ إليها أتباع الغنوصية في بدايات العهد المسيحي حالة من حالات غياب الوعي الجمعي الذي يشبه وضع "القداسة" في الديانات البدائية التي تقوم على مبدأ المحايثة، والتي يتم فيها الالتحام بين الجماعة والطبيعة بطريقة تكاد تبلغ

[1] Georges Bataille, L'Erotisme, p. 102.

حدّ الانصهار التام. أي أن ما كان يتم هنا ليس، بأية حال من الأحوال، ضربا من التهالك على المتع واللذات، وإنما كان نوعا من الوجد أو الانسحاق "الهستيري" إن صح هذا التعبير، الذي قد يشبه الزار في الممارسات الشعبية؛ وذلك بغية تجاوز العالم المضني للعمل والنواهي والمحرمات، والرجوع لا إلى نوع من الطبيعة البهيمية العمياء، كما يظن بعض الباحثين، وإنما إلى نوع من الوحدة الأولية والسكينة الشاملة[1].

مهما يكن من أمر، إن المسيحية، خاصة بعد انتصار حركة الإصلاح والتصويب التي قادها القديس "أغسطين" (354- 430م)، وبعد تطهيرها من بقايا المانوية والغنوصية، لم تقبل بمبدأ الانتهاك كحقيقة مسلم بها، واستعاضت بمفهوم "الألوهية" (Le Divin) عن مفهوم "القداسة" (Le Sacré) مفرغةً بذلك مفهوم "الاتصال" أو "الاستمرارية" (Continuité) من مضامينه الانفعالية العنيفة ودلالته الحلولية البحت، لتضمنه معاني متسامية كالمحبة والسماحة، وهو الأمر الذي أدى، في نظر الكاتب، إلى تجاوز مرحلة "الانتهاك" ومكانتها القديمة نحو رؤية أكثر دعة ومسالمة. ومعنى ذلك، أن المسيحية لم تلغ تماما مفهوم "الاستمرارية"، وإنما نقلته من مستوى الاتحاد الانفعالي بالطبيعة عن طريق الهتك والعنف والموت في صوره المختلفة (تقديم القرابين البشرية أو الحيوانية، الشعائر والطقوس المغيبة للوعي...) إلى مستوى الإيمان المتسامي بالخالق وبعث الأفراد. ولقد ترتب على هذا التحول فقدان مبدأ الانتهاك لقدرته على تحقيق الاتحاد بفكرة الألوهية، وترديه إلى مستوى

---

[1] المرجع نفسه، ص 128، وانظر كذلك:
Georges Bataille, Théorie de le Religion, Op. Cit., pp. 17.84.

الرجس وتدنيس المقدسات، كما تمخض عنه ارتباط العشق والجسد ارتباطا يرمز، في الأغلب، إلى الشرور والآثام وعالم المعصية والخطيئة[1].

بيد أن طرد مبدأ الانتهاك من مجال الطبيعة والدفعات الحيوية للإنسان لا يلغي دوره تماما، ولا يضع حدا حاسما لقوته التدميرية، وإنما يربطه بصورة أكثر وضوحا وبريقا بعالم اللغة والخيال، وذلك بقدر ما تضفي عليه روعة التصورات الأدبية والفنية جاذبة تتجاوز، إلى حد كبير، مكانته الفعلية في عالم الواقع. ولعل مؤلفات "ساد" تمثل في هذا الصدد –كما يذهب "سوللرز"[2]– ردة أو صدعا بالغ العنف في قلب المثالية الديكارتية والعقلانية المادية التي قامت على أسسها فلسفة التنوير. وليس هذا الصدع، في أغلب الظن، إلا نوعا من الارتداد المأساوي المروع لسلبية أو عدمية الرغبة التي عملت على طمسها العقلانية الغربية، مثالية كانت أم مادية، إبّان عملية تأسيسها المواكب لقيام المجتمع الليبرالي الحديث[3]. وليس من شك في أن المطموس أو المكبوت هاهنا ليس إلا الذات الراغبة نفسها في دفعاتها العمياء، وفي تعرفها على طبيعتها أو ماهيتها كذات سلبية وهدامة. بيد أن بروز هذه الذات عند "ساد" في صورة فيض من الطاقة المبددة أو المهدرة لا يحجب كون ثورتها العارمة نوعا من الصحوة أو اليقظة التي تكشف عن مدى انغلاق نظم القمع والاستبداد على نفسها. ومن هنا يكتسب الشرّ، في صورته العامة كخرق وانتهاك للأعراف وعلاقات القوى المهيمنة، قيمته الإيجابية الهائلة، ألا وهي

---

[1] Georges Bataille, L'Erotisme, p.132-137, et p. 18

[2] Philippe Sollers, «L'Acte Bataille », in Bataille. Op. Cit, p. 18.

[3] هذا الصدع الذي تحدثه "عدمية" الرغبة في قلب النسق العقلاني الغربي الحديث يذكر بعدمية الجنون في قلب التجربة الكلاسيكية للعقل عند "ميشيل فوكو."
انظر دراستنا "د. محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1992، ص 159-244.

قدرته اللامتناهية على التحول من قوّة انتهاك ودمار إلى قوّة ثورية تفتق الوعي وتلهب الخيال وتحرّر المستقبل.

من ثم، نفهم كيف تبلغ الرغبة السادية في حدتها وعنفها إلى الدرجة التي تكتسح فيها كل مفهوم للحواجز والحدود، وكيف تجعل من الشخصية، التي تتجسد فيها، مثال التجاوز وانتهاك المحرمات؛ وذلك إلى الحد الذي لا يقبل فيه "البطل السادي" بأي لون من الألوان المساواة مع ضحيته، طالما أن ما يكيله لها من صنوف الويل والعذاب والهوان يحقق له كل ما يطمح إليه من تمجيد ذاته وتأكيد وحدته واستعلائه على كل عرف وقانون. وليس من شك في أن مثل هذه الشخصية، التي لا تقيم وزنا إلا لمتعها وملذاتها، لا تتراجع أمام أبشع أنواع الجرائم تحقيقا لنزواتها وإرضاء لشهواتها؛ وهو الأمر الذي يجعل من الجريمة السادية أبلغ صورة من صور تجاوز وتبديد الطاقة، وأعتى مظهر من مظاهر الإرادة المتمرّدة والمتجرّدة من كل وازع أخلاقي وديني.

أضف إلى ذلك أن الجريمة، في نظر الشخصية السادية، ليست نوعا من السلوك الذي يراد به مجرد تحقيق اللذة والمتعة عن طريق العنف والتمرد الأهوج على أعراف المجتمع وقوانينه؛ إذ أن هذه الشخصية تجمع إلى ذلك كل ما يتفتق عنه ذهنها وخيالها من ألوان التعذيب والتنكيل إلى الحد الذي تتراوح فيه بين العربدة والفسق والمجون، ولا تتورع عن القتل وتدنيس المقدسات. ويضيف "بلانشو"[1] إلى ذلك قوله بأن الجريمة السادية لا يجب أن تكون وليدة العاطفة أو الاندفاع الأعمى، وإنما عليها أن تتم بمنأى عن كلّ انفعال وفي رباطة جأش وبرود يدلان على التوحد التام بين إرادة الشر لدى الجاني وبين الأثر التدميري أو التخريبي الذي تحدثه، وذلك بقدر ما تشكل هذه الجريمة ثمرة للإرادة

[1] Maurice Blanchot, Lautréamont et Sade, Ed. de Minuit, Paris 1963, pp. 44-45.

الصلبة ولتصميم لا يكلّ ولا يلين أمام المستحيل. وربما يرجع ذلك كلّه إلى كون اللذة الجهنمية، التي يبحث عنها البطل السادي، لا تنطبق بصورة تامة على موضوع بعينه مهما تكن درجة جاذبيته وإغرائه، فهي، في أغلب الظن، لذة مفارقة لموضوعها، متجاوزة له إلى حد التنكر لماهيتها ومواجهة الفناء. ومن ثم، لا يتجاوز الجرم السادي، في النهاية، كونه حلم دمار شامل، مجرد حلم لا يكفّ عن الانبعاث من خبوه، وهو الأمر الذي يحبسه في حدود اللغة والخيال، طالما أن اللذة المطلقة والجريمة المطلقة لا وجود لهما على أرض الواقع[1].

على هذا النحو، يردنا الواقع إلى إشكالية التصور ووظيفة الكلام، إذ قبل ظهور "ساد"، كما يذهب الكاتب، كانت الكلمة تشكل سمة الإنسان المتحضر، الذي يعرف كيف يكبت العنف الحقيقي أو يسقطه على الآخر، أي على "الهمجي" أو البدائي، وأضف الاجنبي أو الغريب في البلاد الغربية "البالغة التقدم". يقول "بطاي" في هذا المعنى **"إن اللغة من حيث تعريفها، هي تعبير الإنسان المتحضر، أمام العنف الصامت"**[2]. إلا أنه منذ بروز الظاهرة السادية على مستوى الكتابة، يصبح خطاب العنف مجرد تكرار أو اجترار لواقع يكتفي الانبثاق على مستوى الوعي. ومع ذلك، يبقى الموقف السادي مثيرا للدهشة والاستغراب، إذْ أن إعطاء الكلمة للجلاد هو، في واقع الأمر، تحصيل حاصل –كما يقال- ؛ وذلك بقدر ما يقوم الخطاب السادي على منطق السيادة والهيمنة، وهو منطق –كما نعلم- عماده الاستبداد المطلق، وقوامه رفض الحوار والمجادلة؛ وبقدر ما تدفع ظاهرة العنف صاحبها إلى اجتياز المحظور الذي يرديه، مع ضحيته سواءٌ بسواء، إلى حافة الهاوية.

---

[1] Georges Bataille, L'Erotisme, p. 192-194.

[2] المرجع نفسه، ص 206.

وقد يفسر "بطاي" وظيفة الكلمة، حينما تمنح للضحية، بأنها تحقق نوعا من الاحتجاج الصاخب على مشروعية العقاب الذي ينزل بها. ولعلّ منح حق الكلمة للضحية يمثل، في نظرنا، شيئا أعمق من ذلك، وأقرب إلى تأكيد هذه السادية المعكوسة التي نقع عليها فيما يعرف بمازوكية السادي نفسه، حينما نراه يجد قمة لذته وذروة متعته ونشوته في اعترافات الضحية وسردها اللاهث المتقطع للأهوال التي تعرضت لها؛ إذ نحن هنا، كما هو الحال في عالم "نيتشه" الفلسفي، أمام حب "سادي" للألم والعذاب يتيح للبطل "الخارق" أن يتجاوز الطابع المأساوي لهذه الحياة، وذلك بوصف المأساة جزءا أصيلا من طبيعتها، وليس مجرد استثناء أو انحراف في مجراها. بل إن "بلانشو" يذهب أبعد من ذلك، حينما يخبرنا بأن البطل السادي لا يتراجع، بالرغم من ميله الطبيعي إلى إيقاع الأذى بالغير، أمام الذلة والمهانة، ولكن ليس تحت وقع الضرورة الملازمة لوضع المقهورين والمستضعفين، وغنما من منطلق اللذة الخالصة، وإعجابه المريض بمن هم أقوى وأحذق منه. ومن ثم، يصبح خطاب الألم والعذاب في المؤلف السادي أشبه بنشيد دام يلهج فيه البطل بالثناء على الشر وعلى الإرادة الحديدية التي تحركه وتوجهه[1].

أضف إلى ذلك، أن خطاب العنف قد يستطيع، بما يتضمنه من مبررات لهذا العنف وبما يقدمه من تحليلات لبواعثه وأهدافه، أن يتجاوزه على صعيد الواقع، الأمر الذي يجعل من هذا الخطاب نوعا من التشدق الذي يفضح خواءه وضربا من التزيد الذي يكشف آلياته النفسية والخيالية البحت. وربما يكون المقصود منه شيء آخر، كما تذهب "سيمون دي بوفوار"، التي ترى فيه لونا من اللذة المضاعفة على مستوى الوعي نفسه بحيث تتخرط المتعة الحسية والمتعة

[1] Maurice Blanchot, Op. Cit, p. 131

الذهنية في سمط واحد[1]. ومن المحتمل كذلك أن يكون "ساد" قد أراد بحديث العنف رفع درجة إثارته النفسية إلى مستوى الذروة، وتأجيج إحساسه أو وعيه بالانحراف عن القاعدة الأخلاقية العامة إلى درجة التغني بأمجاد الشر ومتعه الفذة. إلا أن الأمر المؤكد، هو اعتقاد "بطاي" الراسخ بأن الرغبة في انتهاك المحرمات شعور ينبعث من دخيلة الإنسان ولا يفرض عليه من الخارج[2].

وإذا كانت هذه الرغبة اللامحدودة في التجاوز وخرق المحاذير تنبعث، على هذا النحو، من دخيلة الإنسان، فلأنها –من غير شكّ- وثيقة الصلة بظاهرة القداسة، كما رأيناها عند "بطاي" أي في ارتباطها بدفعات التبديد وفناء الذات بحثا عن الاندماج، عبر لحظات من الهول والفزع، بالوحدة الأولية للطبيعة والكون. ومن ثم بروز هذه الرغبة نفسها، بالنسبة للكاتب، من خلال ظاهرة العشق بشقيه الصوفي والحسي. ولكن علينا لكي نتفهم ذلك، كما ينصحنا "بطاي" الّا نضفي دلالة جنسية على ظاهرة الاتحاد الصوفي، كما يفعل عادة أصحاب التحليل النفسي، إذ أن العكس هو الأقرب إلى الصواب في نظره. ذلك أن الاتحاد الجنسي يستطيع بفضل التسامي الروحي أن يكتسب معنى يتجاوز طابعه الآني المباشر وواقعه المتدني. ولعل فكرة فناء الذات، أو تجاوزها كطبيعة ملازمة للكائن المحدود، هي التي تسمح له، بفضل الرباط الذي يصل الحياة بالموت في عالم يقوم على المحايثة والاتصال، بتصور العلاقة الحميمية بين الصوفية والجنس؛ وهي علاقة لم تعد تبدو واضحة، على كلّ حال، منذ القطيعة التي أحدثتها الديانات المتعالية بين القداسة "الخيرة" والقداسة "الشريرة". ويخيل إلى الكاتب أن هذه القطيعة قد أدت إلى انقسام

[1] Georges Bataille, L'Erotisme, p. 213-215.

[2] المرجع نفسه، ص 216-217.

الحياة الجنسية إلى شطرين متعارضين: شطر خير ومشروع يرتبط بالتناسل والإنجاب وشطر سيء ومكروه يرتبط بالمتعة الخالصة والغواية وعمل الشيطان، وهو الأمر الذي دفع، في نظر الكاتب، الزاهد أو المتصوف إلى البحث عن خلاصه وسعادته الأبدية في موات الجسد وفنائه، وفي العزوف التام عن كلّ مباهج الحياة وملذاتها[1].

غير أن موت الجسد، الذي يبحث عنه الزاهد أو المترهبين، ليس، في نظر "بطاي" إلا قناعا يخفي في ثناياه غواية الجنس والحياة؛ وذلك بقدر ما يمثل الموت نوعا من تبديد الحياة الفائضة، سواء في توجهها إلى الآخر أو إلى الذات[2]. ومفاد ذلك أن الصوفي يتأرجح بين نزعتين: نزعته الطبيعية والغريزية نحو الحياة والجنس؛ ونزعته المتسامية التي تلبي حاجته المقابلة إلى العلو والارتقاء. ولكن إذا كانت الأولى تمثل نداء الحياة وغوايتها بشكل سافر، فإن الأخرى ليست إلا تهالكا على الموت، هو في جوهره ضرب من الحياة الفائضة والممتدة إلى ما لا نهاية. من ثم، نفهم أن يلتقي كل من العاشق والقديس عند "جورج بطاي": العاشق بقدر ما تدفعه رغبة تجاوز ذاته الحميمية والآنية إلى تأسيس الحياة في قلب الموت والفناء.

الموت إذن هو الصورة المجازية الكبرى التي يقوم عليها البناء النظري عند "جورج بطاي"، فهو الذي يلعب في كتاباته دور "الاستعارة" الأساسية التي تتيح لنا، من جهة فهم حركة الشمولية الجذرية التي تربط بين دفعة الحياة ودفعة الموت؛ والتي تتيح لنا من جهة أخرى، فهم الكثير من مفاهيمه كالهبة

[1] المرجع نفسه، ص 246
[2] المرجع نفسه، ص 255، وص276-286 .

والفقد والتجاوز والتبادل العام والمحدود، وأهمها –من غير شك- مفهوم الإنفاق.

ليس من شك، في أن مفهوم الإنفاق (dépense) يلعب دورًا أيديولوجيًا بالغ الأهمية في أعمال "بطاي" وذلك بتقديمه عن طريق صورة الفيض الملازمة له دعامة قوية للأنطولوجيا الأساسية التي تحمل خطاب الاستمرارية والاتصال عند الكاتب. فهو الذي يسمح، على مستوى الخيال النظري، الذي ينسج لحمة هذه الكتابات، بسد فجوة الرغبة وملء فراغ تقلصاتها –المتقطعة بالضرورة- لتنتهي في سكينة "الواحد". إلا أن الرغبة، كما يقول "فرانسوا فال"، لا تخضع لمنطق الواحد، وإنما تميل إلى بعثرة موضوعاتها وتفتيتها إلى ما لا نهاية، وهو الأمر الذي يفسر لنا تكرار مشهد اللذة والعذاب في أعمال "ساد" إلى درجة الملالة والنصب. يقول هذا الفيلسوف:

"الجنس ليس الموت –أي هذه الوحدة المتكتلة (هذه الفكرة) التي تنقلنا إلى الجانب الآخر، فيما وراء الجنس والحياة، هناك حيث لا يوجد شيء قابل للإنتاج (حيث لا يقبل شيء بإنتاجه) من أجل جسد أصبح هو نفسه شيئًا– وإنما التناثر من خلال أشياء دوما مختلفة، حتى ولو كانت متكررة في تركيبتها"[1].

ولكن ألا يذكرنا هذا الموت –مرة أخرى- بأسطورة "ثاناتوس" عند "فرويد" وبما تشكله من عقبة ابستمولوجية في هيكل تصوراته التحليلية؟ مهما يكن من أمر، لقد حاول محلل معروف[2] أن يحلّ لنا هذه المعضلة التي تقيم الموت في قلب الحياة، وذلك بصدد فهم "فرويد" للتناقض القائم بين اللذة والألم عبر ظاهرة مازوكية. وخلاصة ذلك أن "فرويد" يحدّد نوعين متمايزين

[1] ois Wahl, in Bataille, Op, p. 225
[2] Jean Laplanche, Vie et Mort en Psychanalyse, Paris, pp. 178-198.

من اللذّة أو قطبين مختلفين لها: الأول يشير إلى لذّة عضوية أو دفعية ذات مستوى كمي تقوم على الإثارة وتفريغ جزء من الطاقة الفائضة؛ والثاني يشكل لذة استمتاعية خالصة تميل إلى الثبات والاستقرار، تمثل ضربا من التلذذ بالألم. وبهذا الصدد، يربط "فرويد" أسطورة "ثناتوس" أي دفعة الموت، بحركة الدفعات العضوية نفسها وبطابعها المتكرر في جنوحه نحو الاستقرار. ويبدو أن "فرويد" يحاول أن يربط، من خلال هذه الأسطورة، ميل الإنسان الطبيعي إلى تكرار أو إعادة الحالات والأوضاع، التي يمرّ بها لأول مرّة، بقوة كونية متجاوزة للحقل النفسي والحقل الحيوي على السواء. ويبدو أن هذه القوة ميالة بطبيعتها إلى العودة بنظام الحياة العضوية من التركيب إلى البساطة، ومن الحركة إلى السكون.

ويرى هذا المحلل نفسه، من جانب آخر، أننا لو قبلنا بأولوية عامل الاعتداء- الذاتي (auto-agression)، المكون لظاهرة المازوكية الأولية، ذات الارتباط الوثيق بنشأة الجنس، على عامل الاعتداء –على- الآخر (hétéro-agression) لأمكننا أن نفهم الأولوية التي يحتلها عامل النزوع إلى الصفر –أي إلى "الموت"- على الرغبة في إبقاء حالة التوتر في قلب مبدأ اللذة[1]. بيد أن هذه الأفكار لا تقنعنا كثيرا لأنها –كما سبق القول- تولج الموت في قلب الحياة نفسها. ولعل المحلل "دانييل لا جاش"[2] أقرب إلى الصواب حينما يؤكد لنا بأنه ليس هناك انتقال داخل الاتجاه أو الميل إلى تخفيف حدة التوتر، وإنما –على الأغلب- نوع من "اللزوجة" النفسية أو الارتخاء النفسي. ويضيف "لابلانش"[3] أن "فرويد" يخلط، في هذا الصدد، بين مرحلة الصفر وبين مستوى الثبات العضوي

---

[1] المرجع نفسه، ص 182
[2] المرجع نفسه، ص 184
[3] المرجع نفسه، ص 198

الذي لا علاقة له بالصفر، وذلك لأن حالة الثبات أو الاستقرار العضوي تعمل، بهدف الوصول إلى التوازن، على طرد الإثارة أو الطاقة بقدر ما تعمل على حثها. هذا بالإضافة إلى أن قانون الثبات لا يمكن عدّه من العمليات الأولية التي يعرفها اللاشعور؛ إذ أنه، في الأغلب، مجرد آلية للتكيف من أجل المحافظة على الحياة؛ ومن ثم، يجدر ربطه بظهور مرحلة الأنا المتأخرة نسبيا.

أخيرا وليس آخرا، أليس هذا الموت، الذي يُعنى به "بطاي" ويجهد نفسه في استكناه معناه واستجلاء حقيقته، هو حد الرغبة نفسها وغايتها التي ينتهي عندها سعيها اللاهث المتقطع نحو الإشباع؟ مهما يكن من أمر هذا الموت، وما يتبادر إلى ذهننا من صور الشاعرية المرتبطة به، إنه يظل، بالنسبة لكاتبنا، هذه المحاولة المقلقة والمحيرة، التي يخشاها ويرغبها على السواء، للاتصال بالآخر وما يحمله من أسرار المطلق واللامحدود. ولكن إذا كان هذا الموت، الذي يتخيله "بطاي" مدخلا إلى الآخر، أو المدخل الوحيد إليه. سواء أكان هذا الآخر معشوقا أو معبودا؛ فإن ذلك لا يتم له بواسطة تجربته الداخلية البالغة الذاتية، التي تتركنا –للأسف- على حافتها الخارجية. ومن ثم، فنحن لا نرى في محاولته الملتاعة تلك إلا سعيا يائسا ومأساويا على السواء في سبيل إدراك المستحيل، هذا المستحيل الذي يأبى الإنسان إلا أن يرقى إليه - واعجباه!- على أكتاف الحياة.

الرغبة والموت

الرغبة كتجل وجودي للموت والعدم عند جورج باطاي

عمر مهيبل*

* باحث جزائري

كان الموت بنفسه مدعوا للحفل، لأن عري الماخور يستدعي سكين الجزار..

في ساحة فكرية متحركة تزخر بالمبدعين والفلاسفة والمفكرين الكبار، من برجسون BERGSON الى جانكيليفيتش JANKELIVITCH ومن سارتر J.P SARTRE الى ميرلوبونتي M. MERLEAU PONTY من ليفي ستروس -LEVIS STRAUSS الى فوكو M. FOUCAULT، تمكن جورج باطاي* من أن يرسم طريقا متميزا ضمن الخارطة الابداعية الفرنسية، فقد تحاور مع الهيجيليين وبخاصة مع استاذه الكسندر كوجيف A.KOJEV الذي كان يحضر محاضراته بانتظام في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (E.P.H.E) حيث أعجب به أشدّ الاعجاب.

ويبدو ذلك جليا في المراسلات التي جرت بينهما، ومن خلال التقديم الذي كتبه كوجيف لطبعة الاعمال الكاملة لجورج باطاي، وعلى الرغم من الاختلاف المبدئي بينهما بتأكيد كوجيف على ان العقل هو المحرك المحوري

---

*جورج باطاي GEORGES BATAILLE /ولد الفيلسوف جورج باطاي عام 1897 في بيوم "بوي دي دوم PUY DE DOME" وتوفي في باريس عام 1962 متأثرا بأعراض مرض السلّ، وهو من أهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، ومع أن اهتماماته كانت متعدّدة حيث توزعت بين النقد والشعر والصحافة، وبين علم النفس وعلم الاجتماع وفلسفة الجمال والموسيقى، إلّا أنّ مجال شهرته الأكبر هو دراسته وتحليله لمفهوم الرغبة حيث يلقب بفيلسوف الرغبة عن جدارة إذ يتميّز عن بعض الفلاسفة الذين بحثوا الموضوع مثل أرتو A.ARTAUD وبلانشو M. BLANCHOT وحتى المركيز دوصاد..M. DESADE

ترك باطاي موروثا كتابيّا كبيرا، فقد كان غزير الإنتاج على الرغم من أنه كان يقول بأنّه يكتب بيد ميتة، من أهم كتبه: "تاريخ العين (1928) (HISTOIRE DE L`OEIL) "الذي وصفه كوكيف بأنّه أحسن كتاب قرأه لا أقلّ ولا أكثر "السيدة ادوردا" (1940) (MADAME EDWARDA) "التجربة الباطنية (L`expérience interieure) " (1943) "المذنب" (1994) ((Le` Coupable) "الشبقية أو الايروسية (L` Erotisme) " (1957)و"دموع ايروس(1961) (Les larmes d`eros) "، وهو استكمال وتوسيع لما جاء في كتاب الشبقية واظهار للطابع المأساوي المتضمن فيها هذا بالإضافة إلى كتب ومقالات ومراسلات كثيرة لا مجال هنا لحصرها ومن يود الاطلاع عليها كاملة يمكنه الرجوع الى كتاب ميشال صوريا الذي يعد أهم مرجع حول حياة جورج باطاي ومؤلفاته:

Michel Surya/ Gorges bataille: La mort a` l`ceuvre. Librairie Segmer Paeis 1987

لكل فاعلية انسانية وتأكيد باطاي على دور غريزة الأيروس في رسم الخطوط الأساسية لشخصية الكائن الإنساني في تجلياتها المختلفة، إلا أن حوارا متميزا قام بينهما كانت سمته الأهم الاحترام والاعتراف المتبادل. بالاضافة الى الهيجيليين تحاور باطاي مع الوجودين وعلى رأسهم جان بول سارتر لكنه حوار يظهر طبيعة العلاقة المتوترة التي كانت سائدة بينهما لسنين طويلة لأسباب لم تكن فلسفية دائما، إذ كان لمزاجهما الشخصي وصراعهما على ريادة الساحة الثقافية الفرنسية في اربعينيات وخمسينيات القرن الماضي دور في ذلك. والحقيقة أن سارتر كان سبّاقا الى هذه الشهرة فعندما أصدر باطاي كتابه الهام "التجربة الباطنية" سنة 1934 كان اسم سارتر يُذكر بوصفه أحد أهم محركي الفعل الفلسفي الفرنسي في تلك المرحلة، مع ذلك فقد كان ردّه حول الكتاب عنيفا لا مجاملة فيه وهذا شأن سارتر مع كل الوافدين الجدد الذين كان يخشى على مكانته منهم: فوكو، لاكان j.lacan، باطاي، دولوز G.DELEUZE بل وحتى موريس ميرلوبونتي.

لقد كانت علاقة سارتر بباطاي كما يرى فرنسيس مارماند F. MARMANDE مؤلف كتاب "باطاي السياسي" .. (BATAILLEPOLIUOUE) هذه المرّة مع البنيويين ومع المحلل النفساني جاك لاكان بالضبط، ومع انهما متقاربان شكلا من حيث إن موضوعهما المشترك هو دراسة الانسان في مستوى الأحاسيس والرغبات إلا أن اللقاء بينهما لا يتجاوز الشكل. فالمضمون بقي سجالا بينهما وان لم يمتد لفترة طويلة بسبب وفاة باطاي في بداية الستينات وهي المرحلة التي عرفت فيها كتابات لاكان ازدهارا واسعا منذ كتابه الأهم "كتابات Ecrits" الذي نُشر في سنة 1966 أي بعد وفاة باطاي على أن علاقات باطاي لم تقتصر على هؤلاء، بل كانت تربطه صداقات متينة بشخصيات

متناقضة أحيانا، فمن الاثنوجرافي "مارسيل موس M. MAUSS"، الى الفيلسوف "هيدجر HEIDEGGER" الى الرسام "بابلوبيكاسو P. PICASSO" الى الكاتب "ميشال ليريس M. LEIRIS" وغيرهم نسج شبكة من العلاقات المتداخلة شخصيا، معرفيا وسياسيا واجتماعيا نجد لها امتدادات وتشخيصات واضحة في مشروعه الابداعي الذي ذهب ولم يكمل لمساته الأخيرة، بالاضافة الى ترحاله الدائم داخل فرنسا - وخارجها أحيانا- .

إن تجربة جورج باطاي الابداعية كانت فريدة وغنية بل ومملّة أحيانا فهي تتأرجح بين الذاتي والموضوعي، بين الحياة والموت في أجواء جدليّة رائعة قلّ نظيرها في الفكر الفرنسي المعاصر مع أنّها تجد لها تلامسات مع أجواء المركيز دوصاد وموريس بلانشو M. BLACHOPT وأرتو A. ARTAUD.

جدل الذاتي- الموضوعي

إن المتأمّل في كتب جورج باطاي الأساسية "دموع ايروس" و"التجربة الباطنية" و"السيدة ادواردا" يقف مشدوها حول طبيعة الحدود بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي (بمعنى خارج الذات) في كتاباته، فما أن تطمئن برهة الى أنها عبارة عن وصف لتجربته الذاتية أو الشخصية في هذه النقطة أو تلك حتى تفاجأ بانقلابه عليك وبخروجه من منطق السرد الذاتي الى التحليل الموضوعي سواء تعلّق ذلك بالموت أو بالرغبة أو بالحدود أو "التخوم"، كما يحلو له تسميتها، كل هذا يتم ضمن أجواء تعيدك مرّة إلى عبق فن العشق الشرقيّ ومرة الى واقعية الغرب وجنسانيته حتى أن القارئ يتعذّر عليه وضع حدود منهجية واضحة بين الاسقاط والتحليل بين الردّ والنقد وهذا في حدّ ذاته سرّ من أسرار باطاي التي قال بصددها في احدى مقابلاته بانه يحتفظ بها لنفسه.

جدل الرغبة والموت

"المفارقة الظاهرية" الثانية التي تشد انتباهنا بقوة عند تأملنا كتابات باطاي هي ذلك التداخل الرهيب بين مفهومين متناقضين هما: الرغبة والموت، فالرغبة في أدبيات التحليل النفسي ما هي الا تجلّ من تجليات سياق أشمل وهو غريزة "الايروس" أو الحب ومن ثم تكون هذه الغريزة التي تعبّر عن حيوية الكائن الانساني واندفاعه غريزة الأمل والحياة والتجدد، في الوقت الذي تتموقع فيه غريزة الموت التي تسمى ثناتوس THANATOS في الجهة المتناقضة يوصفها تعبيرا عن العدمية والسوداوية، لكن باطاي هو رجل المستحيل، بل المستحيلات، كما يصفه صديقه الحميم ميشيل ليريس في مقال شهير له بعد وفاته، اذ يرى أنه بعد أن كان الرجل المستحيل المفتون بما كان يتيسر له اكتشافه من الأمور الأكثر استعصاء على القبول ها هو يوسع رؤيته (انطلاقا من فكرته القديمة بتجاوزٍ لا يقولها طفل وهو يضرب الأرض بقدميه) ولأنه يعرف أن الإنسان لا يكون إنسانا كامل الإنسانية إلا إذا بحث عن أبعاده خارج أي مقياس فانه جعل من نفسه انسان المستحيل المتعطش إلى بلوغ النقطة التي يختلط حينها الرفيع بالمبتذل، وأين تلغى المسافة بين الكل واللاشيء كما في الدوّار الديونيزوسي[*1] فما هو هذا المستحيل الذي تحول هو نفسه إلى مستحيل؟ وما هي أجواء هذا المستحيل؟ إن المستحيل الذي يرمز إليه هنا ميشيل ليريس

---

[1] Michel Leiris: de Bataille l`impossible a` l`impossible Document, in critique, hommage a` Georges Bataille, NO 195- 196, 1963, P693.

[*] ديونيزوس DIONYSOS اوباخوس BCCHUS عند الرومان إله مشهور عند الإغريق القدامى وهو إله الكرمة والخمر ويرمز الى النشوة والفرح والمغمارة وكل ما يحيل الى اللذة في أقصى مداها وعكسه تماما نجد الإله أبولون APOLLON إله الحكمة

هو ذلك المستحيل الذي يحيل في المقام الأول الى أجواء المؤلف الفاحش الذي يُعدُّ بمثابة الاستمرارية الطبيعية لأدب الفاحشة كما تطوّر في الغرب وبخاصة على يد مواطنه ذائع الصيت، غريب الأطوار المركيز دوصاد MARQUISE DE SADE وكذلك أيضا المستحيل الذي ينقلنا بعنف الى أجواء نيتشه السوداوية المنفتحة على كل ما يحيل الى العدمية والانسلاخ من المعيوش للغوص في عوالم زرادشت التي يتحول فيها الفكر والفلسفة إلى تعاليم، بل الى أناشيد، يتحتم على من يسعى إلى الحقيقة الى حفظها ليحطّم ذاته بذاته على وقع موسيقاها السحرية، لقد اكتشف باطاي نيتشه في سن مبكرة الأمر الذي كان له أكبر الأثر في تشكيل نظرته الى المقدس، ونقده لنظرة المسيحية اليه انطلاقا مما ورد في كتابه "جنيالوجيا الأخلاق" الذي وجّه فيه نيتشه نقدا لاذعا للأخلاق المسيحية المستندة إلى مفهوم فضفاض عن المقدس وعن الألوهية أيضا، ذلك أن انتهاك حدود المقدس لا يعني استقالة الذات أو اذعانها لسلطة غير المقدس، بل يعني انعتاقها وطريقها الأقرب الى السيادة الحقّة على مصيرها، مصير يجد له تداخلات غير منظمة مع مصير الكائن عند هيدجر الذي لا يتحقق بشكل أصيل إلا في عدمه، وهنا يدخل هيدجر طرفا فاعلا في المعادلة القائمة: باطاي في طرف ونيتشه كطرف أقصى فتصير: باطاي- هيدجر- نيتشه بحيث يتحول هيدجر إلى حد أوسط ينظم طرفي هذه المعادلة الحدّية ويمنعها من الانفجار، ومع انغماس هيدجر في تحليلاته الانطولوجية حول الكينونة ودعامتها الأساسية الكائن أو بالأحرى الكائن- هنا (الدازين) يتوجه باطاي- مقتفيا في ذلك أثر نيتشه- الى تحليل مفهوم إرادة القوة بوصفها مجاوزة الذات لذاتها بمعنى من المعاني، ومن حيث أن إرادة القوة هي تأسيس كلّ ما هو معرفة ضد السلطة، كلّ سلطة، بما فيها المقدس بما

أنّه سلطة، وفي اللحظة ذاتها التي يقوم فيها باطاي بموضعة المقدس ضمن أفقه غير المؤلّه يتجه في الوقت ذاته الى البحث عن الذاتية المتفردة المنتهكة لذاتها في تجربة الايروس، وتدنيس المقدس هو بلا ريب أنموذج "الانتهاك" إلا أن المفارقة هنا أنه لم يبق في الحداثة - وهي حلقة مهمّة في تطوّر الانسانية- ما يُنتهك، لذا يلجأ باطاي الى بلورة صلة داخلية بين الأفق الذي تحمله التجربة الجنسية والاسقاطات المنبثقة عن هذه التجربة، وهذا كما يقول فوكو "لا لأنها مضامين جديدة لحركات سحيقة القدم، بل لأنها تجيز التدنيس دون موضوع تدنيس خاو منطو على نفسه لا تتوجه أدواته إلا الى ذاتها."[1]

إن تحليلات باطاي حول الحداثة تحليلات شاقة ومعقدة، إن لم نقل متناقضة، فهو وإن كان يعترف كبقية المثقفين "الثوريين" الفرنسيين والغربيين اجمالا بمزايا الحداثة وأهميتها في إعادة بناء النسيج الاجتماعي للغرب انطلاقا من تصورات عقلية نقدية صارمة مكتفية بذاتها ولا تسمح لعناصر أخرى (ايديولوجية- دينية- ميتافيزيقية) بدخول ساحتها، فإن تشخيصه لهذه الحداثة ولكيفية انبنائها وتطويرها يختلف عنهم اختلافا بينا، اذ يرى أن تحليل مفهوم الرغبة لابد وان يحيلنا الى تحليل مفهوم الحداثة إذ أنه، وان لم يكن مبحثا جديدا، إلا ان طريقة طرحه تمت بكلّ تشويق وإثارة في المرحلة الحديثة، ومن هنا جاء التلازم بين المفهومين. ينطلق باطاي في تحديده لمفهوم الحداثة من نقطة انطلاق أولانية وهي إعادة تثمين العناصر الاجتماعية المؤثرة في التفاعلات الاجتماعية المختلفة وبخاصة عنصرين اثنين هما: التنافر والتجانس بالاستناد إلى خلفية نظرية مؤداها أن إشكالية الحداثة برمّتها إنما هي مناقشة لهذه المسألة، ذلك أن الحداثة بالنسبة لباطاي تبدو وكأنها

[1] Michel Foucault: Preface a` la transgression, in critique No 195- 196 1963, P733

مضغوطة داخل تاريخ للعقل يبدو بدوره وكأنه مجرد مسرح تتجابه فيه بضراوة قوى السيادة وقوى العمل وتاريخ عقل ينطلق من البدايات القديمة للمجتمع المقدس لينتهي في عالم الاقتصاد الآلي، بل المتطرف في آليته[1]، ومن انفصال العناصر المتنافرة عن العناصر المتجانسة يعاد تشكيل الأفق المعرفي الاجتماعي الحدّي بإقامة توازن جديد بين العام والخاص، بين المساواة الاجتماعية التي تفرض بالضرورة نوعا من الضبط الجماعي وبين الحرية الفردية وأهمها الرغبة، أي ضرورة أن يلبّي الإنسان رغبته بمعزل عن كلّ ما يقمعها ويكتمها وهذا في حدّ ذاته رفض للعقلنة التي أمسكت بخناق الحياة الغربية في كلّ مظاهرها حتى أن هوركهامير، ومن منطلقه النقدي الكاره للفاشية، يرى أن هذه الفاشية ما هي الا مظهر من مظاهر العقلانية المغالية في الغرب، أي العقلنة التي أدت الى اللاعقلنة، وفي هذا المعنى يقول: "في الفاشية الحديثة، بلغت العقلنة حدّا لم تعد تكتفي معه بمجرد قمع الطبيعة بل أن العقلنة فيها صارت تستغل الطبيعة وذلك باستيعاب قوى التمرّد المحتملة في هذه الطبيعة ضمن نظامها الخاص."[2]

لقد كانت كتابات باطاي بمثابة طقوس معقدة وقاسية تستعيد بشعائرية مملة تصف أدقّ دقائق التجربة الباطنية للانسان الكفيلة وحدها بإبراز التخوم والحدود المتموقعة داخلها، وهذا ما جعله يكتشف هذه القساوة في سن مبكرة من خلال محاولة الانتحار التي أقدم عليها بغية تذوق "طعم" الموت

[1] Jurgen Habermas: Le descours philosophique de la modernite: douze conférences, traduit de l`allemand par Christian bouchindhomme et Rainer Rochl itz. Editions Gallimard, Paris 1988, P254.

[2] Max. Horkheiner: leclipse de la raison, traduction francaise d`apres l`edition Americaine. (Eclipse of reason, New York, 1947) par Jacques Debouziz, editions payort paris 1974, 1957.

تدريجيا بما أنه لا مناص منه في النهاية وفي النهاية، وقبل ذلك في البداية لا يبقى لنا من وسيلة لتقمّص هذه القساوة سوى الكتابة، صحيح أنها لا تكشف كل أسرار الكائن لكنها تبقى الوسيلة الأنجع لاختراق مكنوناته الباطنية الدفينة، ولاظهار الجسد الميت والجسد العاري بالمرّة لتصوير عنف الموت والارتواء الجنسي وكلاهما تعبير عن الافراط أو شكل من أشكال التطرّف الشعائري بوصفه تعبيرا عن انتهاك الحدود الموضوعية في التفريد، فازدراء الوجودات المتفرّدة كانت من بين المعايير الأقدم التي استعين بها لمحاربة الحيوية المفرطة والحد من اندفاع المتعة التي تضمن امتلاء الحياة واستمرار وجودها وهذا ما يعبر عنه باطاي بقوله: "اذا ما رأينا في المحرمات الأساسية، الرفض الذي يضع الكائن في مواجهة الطبيعة بحيث ينظر إليها على أنها نوع مفرط من الطاقات الحية وعربدة الافناء، فإنه لن يظلّ بإمكاننا التمييز بين الموت والجنسانية، فالجنسانية والموت ما هما إلا لحظتان حادثتان لعيد تحتفل فيه الطبيعة مع الكثرة التي لا تُستنفذ للكائنات "المفردة" فكل منها يحمل معنى الهدر اللامحدود حيث تعمل هذه الطبيعة ضد ديمومة الرغبة الخاصة بكل كائن."[1]

على أن باطاي، وفي مستوى متقدم من التحليل، يسعى الى بلورة مقاربة جديدة مؤداها أن الأسس المعيارية للحياة الاجتماعية تظلّ مستعصية على الفهم إذا اقتصرنا في تفسيرها على تحليل مفهوم الفاعلية او النشاط الاجتماعي كنقطة انطلاق أولانية لمعرفتها، وبمعنى آخر اذا ما بقينا ضمن منظور وظيفي بحت، بيان ذلك انه يستحيل تبيان المصدر الذي تستمد منه المحرمات مثلا قوة الزامها

[1] G. Bataille: l`erotisme, editions de Minuit, Paris, 1975, Res UGE 0181, in Ouevres comletes, tomex 1967, P64.

وميكانيزمات عملها، وكيفية انتقائها للمعايير وترتيبها. وقد كان "دوركهايم DURKHEIM" سباقا في الاشارة الى أن مصداقية المعيار- أي المعيار الاجماعي- وأهميته لا يمكن التأكد منهما او اسنادهما تجريبيا الى العقوبات التي تؤدي إليها المحرمات من خلال مواصفات خارجية، أو بالاستناد الى مؤثرات غير بنيوية وهذا اعتقاد منه بان قوة الزام المعايير إنما تصدر بشكل أساسي عن سلطة مرجع مقدس لا نستطيع تلمّسه والاقتراب منه الا شعوريا، مثل الشعور بالخوف أو الرهبة أو الشعور بالسعادة والفرح، هذه الأحاسيس المختلفة عند دوركهايم تتحول عند باطاي الى تثمين للتجربة الفنية الباطنية التي يسعى الى إخراجها جماليا في مختلف مؤلفاته، فالفن يؤسس نسبة المعايير بل ويعمل على انتهاكها في تجربة المحرّم والتجربة الفنية عنده تتأسّس في انتهاك المقدس حيث تتداخل مشاعر متناقضة- متداخلة، مشاعر القلق والنفور والهلع والسعادة الديونيزوسية فالمعيار ومن ثم القانون لم يوجد الا ليُنتهك فهناك علاقة أبدية بينهما وهي "الانتهاك" ذلك أن التجربة الجنسانية الداخلية عند باطاي تتطلب من صاحبها حساسية للقلق المؤسس للمحرم ليست أقل شأنا من الرغبة التي تؤدي إلى مخالفته، هذه الحساسية الدينية التي تربط بشكل وثيق ودائم بين الرغبة والهلع، بين اللغة الشديدة وبين القلق[1] ولا يقف باطاي عند هذا المستوى من تحليله لعملية انتهاك المقدس، بل إنه ينتقل من المجال الديني إلى المجال الأخلاقي أيضا على خلفية ترابط المجالين وتداخلهما تداخلا يفصل الحدود بينهما أحيانا، فقد انتقل إلى نقد الأخلاق ذات التوجه "الفيبيري" الذي يبحث في انتشار الدين- بدءا من الطقوس الوثنية القديمة إلى الأديان السماوية، من التوحيد اليهودي حتى البروتستانتية- بوصفه تجليا مهما

[1] G. Bataille: Ibid.P42.

في درب العقلنة الاخلاقية وما "لوثر" و"كالفين" إلا مثالين حيين على كيفية اكتساب التعاليم والمقولات الدينية لشكل أخلاقي مرن تميزه مسحة عقلية واضحة.

لقد ركزنا في الفقرات السابقة على رسم الصورة الخارجية لشكل الكتابة "الايروسية" عند جورج باطاي، وبموقعها داخل محيطها الثقافي والاجتماعي الذي انتجت داخله، لذا سنحاول الآن الغوص في البنية الداخلية للايروسية أو لمفهوم الرغبة كما بلوره في كتبه المختلفة وبخاصة في "التجربة الباطنية" و"الايروسية" أو الشبقية و"السيدة ادوردا" و"دموع ايروس" وقد لا نجد كمدخل لهذه المقاربة- أحسن من تلك الصورة- الاشكالية لامرأة عارية الجسد مغطاة الرأس بقناع من الجلد- بايحاء من الانثروبولوجي "سيبروك Seabrook" والتي تظهر مدى التداخل الموجود بين البحث الميداني الانثروبولوجي الذي يفترض فيه الحد الأدنى من التفسير والموضوعية، وبين التجربة الايروسية كتجربة شخصية محكومة بظروفها وأشخاصها، هذا التداخل يصبح "صلة سرية" بين البعدين، فالصورة - الإشكال تقلب العلاقة العادية في الايروسية كما يرى باطاي، فالجسد عادة مغطى بالثياب والرأس هو العاري، وعندما تنقلب الصورة تتحول المرأة مكمن الرغبة الفطرية الى صيرورة طبيعية وحيوانية، ذلك أن الرأس المغطى يفضي إلى العلاقة المميزة في سحر المرأة بحيث تصير جزءا من الطبيعة بقوانينها العمياء التي لا روح فيها ولا شخصية.[1]

إن تداخل العام مع الخاص أو تداخل الانثروبولوجي مع الايروسي في عملية تحليلنا لمفهوم الرغبة ليس معناه إيحاء تعجيزيا إضافيا بإفلات هذه المسألة من

[1] M. Leiris: Caput Mortum ou la femme de l`alchimiste, In, documents Mo8< 1930, Repris, in les cahiers du double, NO01 Paris, 1977.

أي تحليل أو دراسة ولكنه إقرار ضمني بتعقدها وتشابكها بحيث لا تُفهم إلا هكذا في هذا الاطار العلائقي المتشابك، ولعلّ المشهد الذي يقدّمه لنا باطاي في "السيدة ادوردا" يختصر بجمالية فائقة هذه العلاقة المتشابكة، هذا المشهد يصوّر رجلا وامرأة وقد التحما بجسديهما بعنف حيواني داخل سيارة قرب المحطة في جو يلفه الظلام والصقيع وفي ركن منزو جلس أحدهم يراقب في اندهاش مسرحية الظلال والحمى والأجساد المرتعشة باتقان، إنه يبحث في هذا المشهد عن النفاذ الى سر هذه التراجيديا الانسانية التي يرى فيها غيره مجرد مشهد جنسي مثير، ويجول ببصره ما بين الحركات المثيرة ويخترق به القناع الفاجع للذة وقد لمح ما يستعصي على النظر، لمح جرحا غائرا هو جرح الكينونة وقد اخترقه بخنجره فاتحا أمامه منفذا مباشرا على العدم ليستقرّ هناك، إن هذا المشهد في الواقع هو موضوع أشكلة من مواقع شتى، إذ بالإضافة الى الأشكلة سالفة الذكر والمتمحورة حول علاقة الذاتي بالموضوعي الخارجي أي موقع الرغبة كمعطى ذاتي داخل محيطها الاجتماعي وكيف ينظر اليها هي أيضا، هناك أشكلة هامة أخرى هي علاقة الرغبة كتجل وجودي بالموت، وهذا ما حاول أن يصوره في قصة "السيدة ادوردا" من خلال أسطورة الأجساد المتحابة والذوات المعطاءة حتى التلاشي، فهناك موت في الحب والعطاء، وهناك "حب" نوستالجي في رغبة الاندثار والموت، فالجسمان المتعانقان في المشهد يعيشان موتهما: فالعشق هو الموت المرسوم في النظرة العابرة لتلك المرأة حين تتلقي اللذة في فتور هي تضاجع العقل المتأني للعدم، لكن الشاهد المندهش أمام مشهد العشق ما يلبث أن يستعيد وعيه بالشرّ الكامن فيما يجري أمامه ويدخل طرفا في المعادلة بقوله، "في تلك اللحظة كنت أعلم انه عائد من المستحيل ورأيتها مستقرة في أعماق ذاتها، جامدة جمود الخائر

المتعب، رأيت الحب جثة مدفونة في مقلتيها يعلوهما برد وصقيع كبرد الصباح، ويفصحان عن شفافية تكشف لي حضور الموت، فالكلّ كان نسيجا متداخلا في هذه النظرة: الأجساد العارية, ارتعاشة الألم الذي يخترقني، وذكرى الرضاب المتدفق من الشفاه، فقد كانت كل العناصر متضافرة ومتآزرة فيما بينها لتشرف وتتدحرج تدحرجا أعمى نحو العدم"[1] ومع كثرة الاسئلة والتداخلات والتناقضات أحيانا هناك حقيقة أساسية وهي أن الموت يقبع في قلب الحياة- أو هو ضرب من ضروب الوجود بتعبير هيدجر- ويكون أكثر تجليا كلّما حصلت تلك اللحظات الفريدة التي تتيحها تجربة الحب والعشق.

لقد أحس باطاي وبفردانية مطلقة، أهمية هذه الحقيقة الوحيدة والقاسية التي هي الموت، والتي تتضمن حقيقة أقصى وهي أن اللغة العادية تقف عاجزة عن إعطاء أي تفسيرات او مدلولات حولها لذا نجده قد سخر، ولفترة طويلة من حياته العملية، جهودا مضنية لتحسيسنا بهذه التجربة - تجربة الموت- ولو بطريقة إيجابية وغير مباشرة ما دامت اللغة، أداة التواصل الأولى بين البشر، عاجزة على إيصالها وأدائها إن الموت بالنسبة لباطاي - والرغبة أيضا بما أنهما وجهان لعملة واحدة- بلا شكل وبلا لون فهو يقبع في كل شكل، ويتلون بكل لون، وهو في الحرب والسلم في الانتشاء وفي التعذيب، لكنه مع ذلك يحترز من أن يصنف ضمن فلاسفة العدم ومنظري الموت وهم عادة الفلاسفة الوجوديون- خاصة إن علاقته مع سارتر لم تكن على ما يرام إطلاقا- فتجربة الموت عنده لا تقوم على الوعي واللغة والتواصل وإنما هي تجربة تتأسس على الحدود القصوى أو التخوم، تجربة تختلط فيها السبل وتنعدم فيها

[1] G. Bataille: Madame Edouarda, editions J.J Pouvert Paris 1956 P.P70-71.

الفواصل بين الموت والحياة، بين المتعة والشقاء، كما أن تجربة الموت لا تُختبر إلا عبر طرق قصوى وقاسية قساوة الموت، وهي تختصر في طريقين أساسيين: طريق الانتشاء وطريق اللذة المعبرين في الأصل عن ظاهرة واحدة لها وجهان: اللامحدودية والمطلقية، طريقة الانتشاء ويتبعها المتصوفة*، في حين أن طريقة اللذة يتبعها العشّاق. وبعيدا عن الهدف النهائي الذي تسعى إليه كلّ تجربة منفردة، فإن ما يُغري باجراء هذه المقارنة النسبية بينهما هو أن كلتا التجربتين تبتغي التلاشي والاضمحلال للوصول الى المبتغى، وتنزعان نزوعا قويا الى تذليل التخوم القائمة بين المحدود واللامحدود، بين المتعين واللامتعين وبالمرّة بين الممكن واللامستحيل حتى تصل في النهاية الى ذلك التناقض الصارخ الذي تصبح فيه الذات والموضوع شيئا واحدا، فالحياة تحيل إلى الموت والموت بدوره يحيل إلى الحياة وهكذا، إذ لا مكان هنا إطلاقا "للبينية" إن التجلي الأكبر هو "الوحدانية" أو "الحلولية"، هذا الاندفاع التوحيدي يتم عبر ما يسميه باطاي "العنف الداخلي" الذي يفسره بأنّه نزوع كينونة نحو الخروج عن ذاتها وكأنّها تطرد ذاتها من مكان تواجد ذاتها لترقب اندثارها وهي تتهاوى في غياهب العدم[1] على أن باطاي، وعلى الرغم من المقاربة بين التجربتين والمماثلة، بينهما، الا أنه يميل في النهاية الى تبني تجربة العشق واللذة على حساب التجربة الصوفية، فتجربة العشق في منظوره أكثر أصالة وتعبيرا عن حقيقة الكائن الباطنية، في حين يرى أن تجربة الصوفية ما هي في النهاية الا التعبير الأمثل عن المنزع الديني واللاهوتي للكائن، حتى أن تجربة الفراغ التي تدعيها هذه

*استخدام كلمة المتصوفة أو "الصوفية" استخدام رمزي لا أكثر يرمي الى تثمين طريقة بحثهم عن اليقين المعرفي والإيمان بعيدا عما يقدمه لنا الواقع من ظواهر عارضة.

[1] G. Bataille: Œuvres complètes, éditions Gallimard Paris 1970 (Voir l`expérience intérieure introduction).

الطريقة بادعائها الحلول في الذات الإلهية والالتحام بها والتواصل معها ما هي إلا تجربة مفتعلة يعرف مدعيها صيرورتها بشكل مسبق. عكس ذلك نجد أن تجربة العشق أو الحب تجربة واقعية بكل بساطة، وتجربة نستطيع ملاحظتها والتأكّد منها ميدانيا وبالطريقة التي نريدها، ذلك أن شخوصها هم فعلا موجودون أمامنا من لحم ودم وعظم يخوضون تجربتهم بكل رغبة حيّة مادية ملموسة تبدو آثارها للعيان عبر عنفها القاتل الماثل أمامنا كحقيقة لا تحتمل فهي، أي تجربة العشق، تقيم علاقة مضاعفة مع الموت علاقة داخلية عنوانها صوت الذات التي تخوض التجربة وعلاقة خارجية عنوانها موت الآخر او الفريق المشارك في التجربة ومن اتحاد الشريكين يحدث انهيار الوعي وتبدأ لحظة الموت.

إن تجربة العشق أو الحب كما يصورها باطاي في قصة "السيدة ادوردا" من خلال التحام الرجل والمرأة في المشهد السابق إنما تفصح عن تلك اللحظة الحاسمة التي يعانق فيها الوعي المستحيل، والتي لا يمكن لأي لغة أن تستوعبها أو أن تعبّر عنها تعبيرا دلاليا واضحا، إنها لحظة "الاستشراف الكلي" التي لا يمكن لأي لغز أو طلسم أن يصمد أمام أريجها ولمعان بريقها، لحظة تعود بالانسان الى منابعه الفطرية الأولى بحدودها، وأطرافها الأمر الذي يقوده حتما الى وعي جوهره التراجيدي بكل متناقضاته التي تسكنه والتي لا سبيل الى الشفاء منها إلا سبيل الموت. ومع أن سبيل الموت قد لا يوفر الشفاء الأمثل إلا أنّه يقدّم العزاء السلس للباحث عن الانشطار والتلاشي. ثم إن تجربة العشق لا تخضع لمقاييس العقل والاستدلال المنطقي وإنما تخضع لمقياس الفطرية والتلقائية حتى لا نقول الغريزة بتعبير "فرويد"، كما أن منهجية الكشف عنها تتجاوز المنهجية الاستقرائية القياسية لتغوص الى أبعد حدود

الكشف والاستبطان والتجذر، وهذا ما يعبر عنه باطاي بقوله: "إن النزوع الجنسي إذا تحكم بالمرء دفعته رغبة ملحة نحو الموت والافتتان به، إذ ما إن يبلغ المرء هذه المرحلة القصوى حتى يسير راغبا في التلاشي مندفعا نحو الموت لا يبتغي إلا الاندثار والاضمحلال، أي التوحد لمجاوزة وضعية الانقسام والتناقض والانشطار التي فرضتها عليه الحياة، وهذا ما يفسر لماذا تبقى تلك الطاقات الغريزية المتوحشة في حالة توثب مستمر تتحين الفرص لتنطلق من عقالها."[1] بمعنى آخر إن تجربة اللذة والجنس تساعدان الإنسان على استعادة آلامه القديمة القابعة في أعماقه السحيقة فتستيقظ غرائزه التي طمرها الكبت عبر الحقب التاريخية المتعاقبة وتستعيد نشاطها وحيويتها من هنا وجب العمل على تحطيم كل أنواع الاغتراب والضغوطات التي شكلت ذواتنا التاريخية وصاغتها ضمن قوالب نسقية جاهزة، وعليه فلنخل المجال للعنف حتى يتدفق سيله الجارف بكل حرية، فطاقته هي الطاقة الوحيدة القادرة على تكسير الحواجز والسدود مكانيا وإبطال كل النواميس العقلية والخلقية معرفيا، وفي معركته من اجل أن تستعيد الذات "اللذية" كلّ عنفوانها وصخبها واندفاعها، ومن أن تدفع بالوعي الى مناطق الفوضى التي ينتفي وجوده عند تخومها يتوصل باطاي الى نتيجة مفصلية مفادها أن تجربة العشق أو الجنس تجربة أنطولوجية في أساسها فعبرها فقط يتقولب وعي الإنسان حسيا وماديا بالحدود التي تتحكم بذاته ومحيطه، وعبرها أيضا ينفذ الى حالة من التوحد مع ذاته، توحّد مؤقت يشبه ذلك التوحّد الذي يحققه الفناء بالموت.

[1] G. Bataille: les larmes d`eros, editions JJ pouvert, Paris, 1961 P16.

هذا وإن كان يأخذ ابعادا شبه متداخلة مع نظرة المركيز دوصاد* للمتعة والجنس والموت, إلا أنهما يفترقان في المسار النهائي الذي تسلكه كل تجربة, إذ يرى باطاي أن نظرة دوصاد الى الجنس والعشق نظرة سطحية, إن لم نقل غريبة او غير طبيعية, فشخوصه, وان تعددت مواقع تواجدها, ترزح تحت التعذيب, وتقدم على الانتحار بنوع من اللذة الصوفية فلذتها تختصر في موتها.

وهذا يؤدي الى القول أيضا بأنه ينفي الحياة بالموت فيبقى التناقض ماثلا بينهما وبأنه ينقض في النهاية الناموس الذي يتحكم بصيرورة التجربة الجنسية برمتها، كل هذا يؤدي بجورج باطاي الى رفض نظرة دوصاد هذه انطلاقا من أن تجربة الحب (والعشق والجنس) وإن كانت تضع الموت ضمن أفقها، فإنها لا تدركه فالموت بالنسبة لباطاي- وعلى عكس دوصاد- هو دائما نوع من الاختيار لمحدودية الكائن ووعي بجوهره ومجاوزة لانفصامه بحيث يصبح رائد الحياة وبموجبها ينير سبل الفعل الانساني دون أن يصبح مثلا أعلى للحياة وهنا مكمن المفارقة الأصلية في طبيعة هذه العلاقة التكاملية المتوترة بين الموت والحياة، والموت في الأخير ما هو إلا هذا اللاشيء الذي ينخر جوهر الوجود ليدفع بالحياة لكي تفرغ محتواها والطاقات المختزنة في صلبها في آفاق أرحب أي أنه يدفعها دفعا إلى الحركيّة والفعل بدل الانفعال كما هو الحال عند المركيز دوصاد ويخلص باطاي وبخاصة في كتابه "دموع ايروس" إلى أن تجربة الموت والعشق تقدّمان لنا كميتين متعادلتين من اللذة مع فارق طفيف لا يكتشفه إلا المتأنّي المطلع فتجربة العشق الجنسية تجربة تتولّد فيها اللذة من كون هذه الأخيرة مشارفة على تخوم الموت، ولكنها مشارفة أقرب الى الحلم

*كتاب المركيز دوصاد الاهم في هذا المجال هو: "جوستين او مصائب الفضلية Justne ou les malheurs de la VERTU"

أو الخيال منها الى الواقعية في حين أن تجربة التعذيب* تلتحم فعليا وواقعيا مع الموت مجسدا، فتجربة العشق أو الحب يمكن تكرارها وإن اختلفت الظروف والمظاهر لكن تجربة الموت فريدة لا تتكرر، تجربة ميزتها الأساسية التفرّد والحدية.

إن الغوص في عوالم باطاي الرهيبة والمستحيلة غير مضمون النتائج، فهو مليء بالرموز والإيحاءات، ومليء بالمطبّات والمناطق المظلمة المنفتحة على كل الاحتمالات وهذا ما أخر في اعتقادنا الاهتمام بانتاجه الغزير- حتى في موطنه فرنسا- إلى بداية السبعينيات، بل لنقل بداية الثمانينيات. حيث بدا الاهتمام المتزايد به* خاصة وإن مسألة الجنس او الجنسانية في الغرب صارت تحتل موقعا استراتيجيا في فكر تلك المرحلة وهو ما ساعد في اعتقادنا على العودة الى الأصول لاستكشاف تحليلاتها ومنظومة تفكيرها المحورية، بالإضافة الى أن جورج باطاي ينفرد - على الأقل في نظرنا- بخاصية هامة وهي أنه استطاع أن يجعل من موضوع اللذة والرغبة موضوعا فلسفيا شائكا من خلال ربطه بموضوع شائك آخر وهو موضوع الموت، وهذا بعيد عن الاسقاطات الحسيّة التي قد يغري بها الموضوع، وقد يعود سبب ذلك الى مسألتين أساسيتين: الأولى وتتمثل في أن تكوين باطاي بالأساس تكوين فلسفي نظري ورثه من خلال مجالسته للكتب عبر سنين طويلة في المكتبات التي كان يشتغل بها، والثانية تعود إلى تأثر باطاي بالسوريالية كمذهب فني له طريقته ومسلكه في التعبير عن قضايا الإنسان المعقدة، وعلى العموم نستطيع القول إن

---

* في كتاب "دموع ايروس" يصور لنا باطاي مشهدا لرجل صيني يلاقي حتفه على يد جلاد يعذبه إلا أن ملامح الرجل، وعلى عكس ما هو متوقع لا تظهر أي اكتراث بذلك.

* أنظر في هذا الصدد العدد الخاص بجورج باطاي من "المجلة الأدبية" Magazine Litteraire: Georges Bataille, No243 juin 1987.

أهم ما نستخلصه من تجربة باطاي هي أنها مغامرة تغري بالقراءة وهذا في حد ذاته أمر هام.

حياة جورج باطاي (كرونولوجيا)

ميشيل سيريا*

ترجمة محمد أسليم*

* باحث فرنسي وأحد أهم المختصين في دراسة حياة باتاي ومؤلفاته.

* مبدع وباحث ومترجم مغربي

1897

مولد جورج باطاي في بيوم، ببوي دُو دومْ. اسمُ أبيه جوزيف أريستيد باطاي، وكان أبوه هذا مريضا بالزَهري وكفيفا. لم يعش باطاي سوى مدة قصيرة في بيوم، بدون شك إلى أن بلغ ثلاث سنوات أو أربع، ويُحتمل أنه لم يعد إليها إطلاقا.

1912 -1901

يستقر جوزيف أريستيد وزوجته ماري أنطوانيت وابناهما مارسيال وجورج في ريمس. يُسجَّلُ جورج في ثانوية الذكور بريمس، حيثُ يبدأ دراسته، ويواصلها حتى يناير (كانون الثاني) 1913. وبطلب منه، سوف يلتحق بداخلية المؤسسة، فرارا من تدهور حالة عائلته. التي سيقول عنها ج. باطاي: «أبٌ مريضٌ جدا، يصرخ بسبب الألم، و«مجنون»، وأمٌّ تعيشُ كابوسا». وتلتقي شهادة الأخوين حول هذه الوضعية على الرغم من اختلافهما في بعض النقاط.

1913

في شهر يناير (كانون الثاني)، يغادر الثانوية، إذ «تمَّ طرده عمليا» خلال السنة الدراسية. وفي أكتوبر (تشرين الأول) الموالي سوف يُسجَّلُ في إعدادية إيبراناي، تلميذا داخليا في السنة الأولى بكالوريا.

1914

تُعتَبَرُ سنة محورية في حياته، حيثُ سيقطع أواصر الصلة بعدم تديُّن أسرته («أبوه كافر، وأمه غير مبالية بشؤون الدين»)، ويعتنق الكاثوليكية في شهر

غشت (آب)، ثمَّ سيكتشف أنَّ «مهمَّته في هذا العالم هي أن يكتب، وعلى الخصوص أن يُطوِّرَ فلسفة متناقضة».

في شهر غشت (آب)، سيغادر ريمس بمعية والدته (كان أخوه في الجبهة) تاركا والده تحت رعاية خادمة بيت. وسوف يعش ذلك الهروب باعتباره تخليًا: «تخلينا عنه أنا وأمي، أثناء الزحف الألماني، في غشت (آب) 1914». يعود إلى اجتياز بكالورياه الثانية في الفلسفة، بالمراسلة.

1915

يفكّر في أن يتوجه إلى الكهنوت، أو أن يصير راهبا. تعاني أمُّه من هذيان اكتئابي، وتحاول الانتحار. ترفضُ أن يلتحق بأبيه في ريمس. وفي يوم 6 نونبر (تشرين الثاني)، في السادسة صباحا، توفي الأب وحيدا في ريمس. لن تراه زوجته وابنه إلا ممددا في النعش: «لم يقلق أحد على وجه الأرض، ولا في السماء، من أنَّ أبي كان يحتضر».

1916

يدخل شهر يناير (كانون الثاني). لن يلتحق بالجبهة. يسقط مريضا (بذات الرئة)، يشفى في يناير (كانون الثاني) 1917، أي بعد انصرام عام. يدوِّن ملاحظات، ثم يتلفها، يسميها وبشعور من «الفخر الحزين» يضع لها عنوان: «تحية لقيصر».

1917

يطرَدُ، فيعود إلى ريوم- إس- مونتاني، متمسكا بورعه وتقواه. «نادرا» ما يبقى أسبوعا «دون أن يعترف بخطايا(ه)». يفرض على نفسه تربية صارمة في

العمل والتأمّل. يسجل نفسه في الحلقة الدراسية سان فلور (كانتال) الأسقفية، حيث سيقضي السنة الدراسية 1917- 1918.

1918

ينشر كتابه الأول، باسمه: لوحة من ست صفحات تحمل عنوان «نوتردام دي ريمس». يغادر الحلقة الدراسية، لكن دون أن يتخلى تماما عن فكرة الكهنوت أو الرهبنة. يُقبل في السنة الأولى بمدرسة شارت في باريس، فيستقر في العاصمة.

لا يزال يُظهرُ تردّدا بين الحياة العلمانية والحياة الدينية. مع ذلك، يبدو أنَّ رغبته الأكثر حسما هي أساسا السفر إلى الشرق. في شتنبر (أيلول)، يقيم في لندن لإجراء بحوث في المتحف البريطاني، فيعقد أول اتصال، بالصدفة، مع «الفلسفة»، إذ يتناول وجبة عشاء مع هنري برغسون. مناسبة ستقوده إلى قراءة كتاب «الضحك» لبرغسون قراءة مستعجلة سرعان ما ستخيب ظنه. إلا أنه، ورغم هذه الخيبة، سيكتشف كم الضحك ضروري: إنه جوهر العوالم ومفتاحها. بعد إنهاء بحوثه في لندن، سيقضي أياما في دير كَار بجزيرة وايت. ويبدو أنَّ هذه الإقامة وإن كانت قد أنهت تطلعه لأن يصير راهبا، فهي، على عكس ما سوف يقول، لن تضع حدا لإيمانه.

1922

بين 30 يناير (كانون الثاني) و1 فبراير (شباط)، يُناقشُ أطروحة تخرجه من معهد شارت، فيُعيَّن محافظا لأرشيف الوثائق. وخلال شهر فبراير (شباط)، يسافر إلى معهد الدراسات العليا الإسبانية بمدريد، والذي سيُطلق عليه في وقت لاحق دار فيلاسكيز. في 22 ماي (أيار)، يُشاهدُ في حلبة مصارعة الثيران

بمدريد، وفاة مصارع الثيران الشاب مانويلو غرانيرو، حيثُ غرز الثور أحد قرنيه في عيني المصارع وجمجمته. يحلم بالسفر أكثر من أي وقت مضى: «الشيء الوحيد الجاد في وجودنا الصغير هو أن نتحرَّك». يشرعُ في كتابة روايةٍ «تقريبا بأسلوب بروست»، وعن ذلك قال: «لا أعرفُ جيدا كيف يمكنني أن أكتب على نحو آخر». في يوم 10 يونيو (حزيران)، سيعيَّنُ مكتبيا متدربا في المكتبة الوطنية، فيعود إلى باريس ليلتحق بمصلحة المطبوعات في يوليوز (تموز). يقرأ كتاب نيتشه «ما وراء الخير والشر»، وستكون هذه القراءة حاسمة، إذ سيقول عنها: «... ما عساني أكتب، ما دام قد تمَّ التعبيرُ عن فكري كله بكل هذا الامتلاء والجمال؟». وإلى تلك الفترة، يعود - بدون شك- فقدانه النهائي للإيمان.

1923

يكتشف فرويد، كما يقوم بزيارات متكرّرة لليون شيستوف الذي يعلمه قراءة دوستويفسكي... ولكن أيضا قراءة كيركيغارد، وباسكال وأفلاطون، ويوجهه أكثر إلى قراءة نيتشه. وفي رسالة تعود إلى 10 يوليوز (تموز)، يطلعُ شيستوف عن نيته بدء دراسة حول أعماله، فيقترحُ شيستوف مساعدته، لكن الدراسة لم تر النور. في المقابل، سوف يُساهمُ في ترجمة كتاب شيستوف «فكرة الخير عند تولستوي ونيتشه».

1924

في نهاية هذه السنة، سيلتقي بميشال لَيْرِيسْ الذي سيُدخله في جماعة أصدقائه في شارع بْلُومِتْ، وكانوا يجتمعون حول الرسام أندريه ماصُّون، في مرسمه. ينوي تأسيس حركة أدبية، الإنصات «يقتضي إذعانا دائما لكل الأشياء...».

1925

يعيشُ انضمامَ أصدقائه الجدد (ليريس، ماصُّون...) إلى السوريالية بوصفه نوعا من الإقصاء. «أردت أن أجنب هذا التأثير أحبائي أو الذين كانوا يهمونني». يلتقي بالمحلل النفساني أدريان بوريل، فيتضح أنه من اللائق إجراء تحليل معه. خلال هذا التحليل، يوافيه بوريل بصور «عقاب المئة قطعة» التي التقطها كاربو في عام 1905. كان لهذه الصور دور هام و«حاسم» في حياته. يعيشُ باطاي حياة الليل، «يعاقر الخمرة»، «ويلعبُ في دوائر صغيرة حيث يرتدي سراويل رهيبة» (ليريس)، كما يتردّد بانتظام على بيوت الدعارة ونوادي النساء العاريات... يقول بروتون: في 16 يوليوز (تموز)، نقل باطاي «إلى الفرنسية الحديثة واحدة أو اثنتين من أهم الفَطْرَسِيَات fatrasies (هي نوعٌ شعري قروسطى، يتلاعبُ بالكلمات والأصوات ويخلو من أي معنى)»، كان مقرّرا أن تظهرا في عدد أكتوبر من مجلة الثورة السوريالية. يقرأ كتابات السورياليين، لوتريامون... كما يشرع في قراءة هيغل، ويعرفه ألفرد ميترو بكتابات مارسيل موس، فيتابع دروسه.

1926

يبدأ، أو يواصل طيلة هذه السنة، تحليله مع أدريان بوريل. ثم ينهيه قبل الأوان... في متم عام واحد. ومع ذلك، فهو يستمد منه فوائد كبرى، لا سيما – حسب قوله – قدرته أخيرا على أن يكتبَ. في مارس، تصدر الفَطْرَسِيَات في العدد 6 من مجلة الثورة السوريالية، بدون توقيع، إذ لم يرفقها باسمه ولا بحرفيه الأولين، وكان ذلك هو تعاونه الوحيد مع الثورة السوريالية. يتعرف على بريتون بهذه المناسبة. ومع ذلك، يبدو بروتون أكثر عداء من باطاي. وفقا لأقوال ليريس، فقد نعته بروتون بـ «المهووس». يؤلف كتابه «الأول» (أول كتاب

سيذكره، وهو: المرحاض W.C، ويصفه بأنه «أدب مجنون بما فيه الكفاية»... «صرخة الرعب، رعبي، لا رعبُ فجوري»؛ «صرخة معارضة بعنف لكل كرامة»، إلا أنه سيُتلف المخطوط. ثم يبدأ في يوليوز (تموز) التعاون مع مجلة أريستوزا، وهي مجلة فصلية متخصصة في الفن وعلم الآثار، وقد ظل يساهم فيها حتى نهاية الربع الأول من عام 1929.

1927

في يناير (كانون الثاني)، يصوغُ «صورة» «العين الصنوبرية»، وهي عبارة عن عين جنينية تقع في قمة الجمجمة، سوف تتيح، يوم تخترق الجمجمة، للإنسان أن يشاهد الشمس عموديا. هذه «الصورة» التي وضعها في يناير 1927، لن تتحول عنده إلى مفهوم إلا في عام 1930. في يناير (كانون الثاني)، يكتب «الإست السماوي»، وفيه يرد: «إذا كان الوَهَجُ مُخيفا إلى حدّ أننا لا نشاهدُ (...) الشمس أبدا، وكانت الشمس مقززة وردية مثل حشفة القضيب، ومفتوحة تتبوّل مثل صماخ، فربما لا فائدة أيضا في أن نفتح عيوننا المليئة بالسؤال في وسط الطبيعة». في يوليوز (تموز)، يقيم في لندن، فتروعه مشاهدة إست قرد بارزة في حديقة حيوان، وتلقي به في نوع من «النشوة الذاهلة». يباشر كتابة «قصة العين».

يتردّد كثيرا على ساكني شارع القصر: «حيثُ كان انفتاح كبير على رجل له نفوذ، ومكانة كبيرة، ومتوحِّد حقيقي، شكلت أعماله فلسفة متماسكة»، وهو أندريه تِرْيون.

1928

في يوم 20 مارس (آذار)، يتزوج سيلفيا ماكليس، في كوربوا. يُكمل قصة العين وينشرها باسم مستعار هو اللورد أوش («لورد» تعني رب، في الكتابات الإنجليزية القديمة، و«أوش» اختصار لعبارة «في المرحاض»)، فتباعُ من هذا العمل 134 نسخة سريّا. كما يُسلِّمُ مقالا هاما إلى دفاتر جمهورية العلوم والفنون، خصصه للفن ما قبل الكولومبي، وعنونه بـ «أمريكا المفقودة»، فيُنشر في العدد XI..

1929

يُموِّلُ جورج ولدنستاين مجلة جديدة، بعنوان مستندات، لتحل محل مجلة أريستوزا، فيتولى كارل إنشتاين إدراتها بينما يقوم جورج باطاي بمهمة كاتبها العام. يصدر العدد الأول في أبريل (نيسان)، بمساهمة أعضاء من المعهد، وقيمين على المتاحف والمكتبات... وسوريالين منشقين انضموا إلى باطاي، أمثال ليمبور، وبوافار، ودسنوس، وفيتراك، وليريس. يدير أينشتاين المجلة اسميا، بينما تعود سلطتها لباطاي، مدعوما بريفيير، فينشر في العدد الأول مقالا بعنوان «الحصان الأكاديمي»، وفي العدد الثالث مقالا مناهضا للمثالية في الظاهر، بعنوان «لغة الزهور»، فيلفتُ هذا المقال انتباه بروتون بشكل مزعج، كما يمدّ المجلة أيضا بمقال تحت عنوان «المادية». من الواضح، أنه جعل من مجلة مستندات آلة حرب ضد السوريالية. يهاجمُ المثالية مجدَّدا في العدد السادس من المجلة في مقال بعنوان: «أصبع القدم الكبير»، فيتصدى له بريتون (وهو أول من هاجمه) متهما إياه بالتواطؤ في عالم «قذر، خرف، زنخ، دنيء، وسفيه». سيتوقف بروتون مطولا عند هذا المقال، ويهاجمه بعنف شديد

في البيان السوريالي الثاني، إذ يقول فيه وفي صاحبه: «... إنه يفكر مثل شخص فوق أنفه ذبابة، تجعله أقرب إلى الموتى منه إلى الأحياء...»؛ «إنها حالة عجز واع تعميمية»، «إنه غير صادق ومرضي»، «هذه علامة كلاسيكية على الوهن النفسي»، وما إلى ذلك. ويتهمه أخيرا بأنه يحاول أن يجمع حوله مجموعة من السورياليين المنشقين...

1930

يبادر رفقة روبرت دسنوس بالردّ على البيان السوريالي الثاني في شكل كتيب بعنوان «جثة» ويجمع عددا ممن قصدهم بروتون في بيانه الآنف، وهم: ريبيمون- ديسيني، وجاك بريفير، وكينو، وفيتراك، وليريس، وليمبور، وبوافار، وموريس، وبارون وأليجو كاربونتييه، فيصف دسنوس بريتون بـ «الروح العريانة»، وينعته بريفير بـ «فريغولي يحمل رأس مسيح خفية» و«حلم ديروليد»، ويصفه فيرتاك بـ «النصاب»، وليريس بـ «آكل الجيف»، وريبمون- ديسيني بـ «المُخبر». أمّا باطاي، فيصفه بـ «المثانة الدينية القديمة»، و«الصَّدر الرخو»، و«القيح الكتابي الأكليروسي»، و«الأسد المخصي»، و«رأس المِبصقة»، الخ.

يواصلُ سجاله مع أندريه بروتون، عن طريق رسائل مفتوحة أهمها «قيمة D.A.F. الماركيز دُ ساد الاستعمالية».

1931

تتوقف مجلة مستندات، بعد ظهور 15 عدد. يتعرف على بوريس بوفارين في «الحلقة الشيوعية الديمقراطية». وفي عام 1927، يكتب «الشرح الشمسي»، ويُصدره في شهر نونبر (تشرين الثاني)، مُخلَّلا بفواصل بريشة أندريه ماصون.

1932

في شهر مارس (آذار) من هذه السنة، يُسلم مقالا مطولا إلى مجلة النقد الاجتماعي، بتوقيعه وتوقيع ريمون كينو، وعنوان «نقد أسس الجدلية الهيجيلية».

1933

ينشر سلسلة من المقالات في مجلة النقد الاجتماعي، منها «مفهوم الإنفاق» الذي يجب اعتباره واحدا من النصوص الرئيسية في القرن السابق (أ. تيريون)، وفي شهر شتنبر (أيلول)، ينشر مقال «قضية الدولة»، وفيه يقول: «يتوقف» المستقبل «كلّه على الارتباك العام»؛ و(في نونبر ومارس 1934) يُصدر مقالا رئيسيا في جزأين تحت عنوان «البنية النفسية للفاشية». ومن أكتوبر (تشرين الثاني) 33 إلى يناير (كانون الثاني) 34، سينضمّ إلى مجموعة «الجماهير».

1934

ابتداء من يناير (كانون الثاني)، سيتابع سلسلة دروس ألكسندر كوجيف حول قراءة فينومينولوجيا الروح لهيغل، وترجمتها وتفسيرها، وهو اكتشافٌ مربكٌ (إذ سيظل هيغل عند باطاي كوجيفيا)، إذ سيتركه «مكسورا، ومسحوقا، ومقتولا عشر مرات: مختنقا ومسمَّرا». يخطط لتأليف كتاب حول الفاشية في فرنسا، ويشارك في مظاهرة 12 فبراير (شباط) في شارع فانسان. يتوقع انتصار الفاشية القادم، ويُثبتُ فشلُ التمرّد الاشتراكي في فيينا، في اليوم نفسه، صوابَ تخمينه الذي يقول فيه: «تشدّد الفاشية قبضتها، في سائر أنحاء العالم الذي سيصير قريبا غير قابل للتنفس». في شهر مارس (آذار)،

يصدر العدد 11 والأخير من مجلة النقد الاجتماعي.. تسوء أحواله؛ يتحدث عن أزمة خطيرة. ينفصل عن زوجته، يضاعف العلاقات العابرة، يتردّد بإصرار على بيوت الدعارة ونوادي النساء العاريات (ويتعاطى سائر الأشياء التي سيتضح أنه لن يتوقف عن ممارستها بانتظام لمدة عشر سنوات)، فيشرب الخمرة أكثر مما تسمح له به صحته. وليس من المجازفة القول بأنَّ ما سوف يقوله في وقت لاحق عن شخص ترُوبْمَان في قصة (زرقة السماء) كان ينطبق عليه: فهو «ينفق نفسَه إلى أن يقترب من الموت جراء كثرة ما يحتسيه من خمر، ويقضيه من ليالي بيضاء، وقلّة نوم». في شهر ماي (أيار)، يعود إلى باريس، فيلتقي بكوليت بينيو التي لن يرتبط بها فعليا إلا في يوم 3 يوليوز (تموز)، عشية رحيلها إلى النمسا مع سوفارين، ومعها بقي منذ 1930.

1935

يسافر إلى توسا دي مار في إسبانيا، لزيارة أندريه ماصون، وهناك سيمكثُ من 08 ماي (أيار) إلى 30 منه، فيُنهي كتابة «زرقة السماء» (يوم 29). إنقاذُ هذا العالم من «الكابوس»، ومن «العجز والمذابح التي يغرق فيها»، هذا هو معنى «الهجوم المضاد». يتصالحُ مع أندريه بروتون وينال انضمام السورياليين إليه:

كانت «تحليلات الهجمة المضادة» من إنجاز جورج باطاي (هـ. دوبييف)، هدفه من ورائها: استرجاع «العنف الثوري»، ومحاوره: مناهضة الرأسمالية؛ ومناهضة النزعة البرلمانية، بل وحتى مناهضة الديمقراطية، وطموحه إحلال أساطير جديدة محل أسطورة الفاشية المنتصرة. والثورة ستكون أخلاقية (تحرّر الأطفال)، وجنسية (تحرّر العواطف)... وراعوها هم ساد، وفورييه، ونيتشه. في

7 أكتوبر (تشرين الأول)، سيُنشر البيان الافتتاحي للهجمة بعنوان «اتحاد كفاح المثقفين الثوريين».

1936

تشارك «الهجمة المضادة» في مظاهرة 17 فبراير (شباط) الاحتجاجية ضد الاعتداء على ليون بلوم. يوزع منشور «أيها الرفاق، الفاشيون يُعدمون ليون بلوم بدون محاكمة». وفي نهاية فبراير (شباط)، ستصدر نشرة بتوقيع باطاي وحده تحت عنوان: «دعوة إلى التحرّك»، وجاء فيها: «نؤكد أن الوقت قد حان، وقت الجميع لا وقت فرد واحد، للتحرك باعتبارنا سادة». في شهر مارس (آذار)، سيحرّر دوتري المقرب من باطاي المنشور المعنون بـ «تحت نار المدفعية الفرنسية»، وإلى هذه الوثيقة يعود تاريخ اتهام السورياليين للباطاويين بـ «النزعة المفرطة في الفاشية». تحدثُ القطيعة مع السورياليين، ويتمّ حل «الهجمة المضادة». يقيم طيلة شهر أبريل (نيسان) في توسا دي مار. وفي 24 يونيو (حزيران)، يصدر العدد الأول من مجلة أصيفال Acéphale (رجل خُرافي مقطوع الرأس)، دين، علم الاجتماع، فلسفة، علم اجتماع، عنوان العدد الأول: «مؤامرة المقدس». وفي شهر دجنبر (كانون الأول)، سينشر نص التضحيات مرفقا بخمس لوحات بريشة أندريه ماصون.

1937

يؤسس جمعية أصيفال السرية، وهي النسخة الباطنية للمجلة الحاملة للاسم نفسه ولكوليج السوسيولوجيا الذي سيتم إنشاؤه قريبا. وفي ذلك، يقول: «كنتُ مصرًّا على تأسيس دين، أو أن أسير في هذا الاتجاه على الأقل». يصدر العدد الثاني من مجلة أصيفال، تحت عنوان «إصلاح نيتشه». يُؤسس، رفقة

روجي كايوا وميشال ليريس، معهدا للسوسيولوجيا المقدسة، ويحرّر، في شهر مارس (آذار)، «الإعلان الخاص بتأسيس كوليج السوسيولوجيا»، وفي أبريل (نيسان) سيؤسس، بطلب من أليندي وبوريل وليريس، جمعية علم النفس الجماعي (سيكونُ موضوع دراسة سنة 1938 هو: «المواقف تجاه الموت»)، برئاسة بيير جانيت وجورج باطاي نائبا له. في شهر يوليوز (تموز)، سيصدر العدد المزدوج 3- 4 من مجلة أصيفال، خاصا بـ «ديونيزوس»: «العنصر العاطفي الذي يعطي قيمة مهووسة للوجود المشترك هو الموت». يقيم مع كوليت في إيطاليا، في سيين بفلورنسا... وفي سيسيليا. يذهبان إلى إتْنَا. عن هذه الإقامة يقول: « كان من المستحيل أن نتخيل مكانا كان فيه تقلب الأشياء أكثر رُعبا. عدم الاستقرار أكثر وضوحا». وفي نهاية شتنبر (أيلول)، سيعودُ إلى باريس، وفي نونبر (تشرين الثاني) سينعقد الاجتماع الافتتاحي لأنشطة كوليج السوسيولوجيا.

1938

في 13 يناير (كانون الثاني)، سيُلقي محاضرة المدخل إلى علم النفس الجماعي، فيما سيلقي يومي 22 يناير (كانون الثاني) و5 فبراير (شباط) المحاضرتين الخامسة والسادسة في كوليج السوسيولوجيا، في موضوع «الجذب والتنافر». يأخذ في مخرج شارع سان جيرمان أون لاي شقة داخل منزل، 49 ب، زنقة ماريل. يتعلم اليوغا. يمارسها بطريقة غير تقليدية، لكن «(عاريا) في حالة من اليأس». يطبقها على تأمّل طريقة التعذيب الصينية التي كانَ يُقطَّعُ فيها جسدُ الشخص الصادر في حقه حكم بالإعدام إلى مائة قطعة، باستخدام ثماني سكاكين. وفي فاتح نونبر (تشرين الثاني)، سيوقع مع كايوا وليريس

بيانا لكوليج السوسيولوجيا حول «الأزمة الدولية»، يُدينُ «موقف شعبٍ مُصرّ على التخوف، واع بدونيته، ورافض من خلال سياسته احتمالَ نشوب حرب أمام أمة تؤسس قوميتها من تلقاء نفسها».

في يوم 7 نونبر (تشرين الثاني)، توفيت كوليت بينيوت، في سان جرمان أونلي، فانتابته أزمة عميقة، ومع ذلك سيواصل نشر مجلة أصيفال، ونشاطه في كوليج السوسيولوجيا، حيثُ سيلقي في يوم 13 دجنبر (كانون الأول) محاضرة بعنوان: «بنية الديمقراطيات».

1939

يُصدر، بمساعدة ميشال ليريس، طبعة غير تجارية للمجلد الأول من الكتابات التي خلفتها لور (كوليت بينيوت)، تحت عنوان «المقدس، متبوعا بأشعار وكتابات مختلفة». وفي شهر يونيو (حزيران)، سينشر العدد 5 من مجلة أصيفال، من تحريره، لكن بدون توقيع. وفي يوم 4 يوليوز (تموز)، سيقدم بمفرده حصيلة كوليج السوسيولوجيا، وقد شكل هذا العرض آخر لقاء للكوليج. في أكتوبر (تشرين الأول)، سيرتبط بدونيس رولان لوجونتيل. وفي 5 شتنبر (أيلول) سيشرع في كتابة "المذنب". كما سيبدأ تحرير نص «دليل مناهض المسيح»، وسيواصل كتابته في عام 1940. وهو من مؤلفاته غير المكتملة.

1940

في يوم 11 يونيو (حزيران)، سيُسافر إلى أوفيرني. وفي 14، سيصل إلى فيرلوك حيثُ سيمكث مع دونيس. ثم، يعود إلى باريس. طوال هذه السنة، سيكتب مؤلفه "المذنب". يقيم في 259، شارع سانت أونوريه. ينظم محاضرات- لقاءات.

يقرأ مقاطع من التجربة الداخلية قيد الكتابة، ويواصل عمله في المكتبة الوطنية، كما يلتقي بموريس بلانشو «الذي تربطه على الفور به علاقة إعجاب واتفاق». وفي شهري أكتوبر (تشرين الأول) ونونبر (تشرين الثاني)، سيكتب قصة مدام إدواردة، بوقت قليل قبيل كتابة «العذاب» (التجربة الداخلية)، ويقول إنه يجب قراءة هذين النصين معا. في ديجنبر (كانون الأول)، ستصدر «قصة مدام إدواردة»، عن منشورات سوليتير، بالاسم المستعار بيير أنجيليك.

1942

يصاب بسل رئوي، فيضطر في يوم 20 ابريل (نيسان) إلى مغادرة عمله في المكتبة الوطنية. يُنهي كتابة "التجربة الداخلية" في شهر غشت (آب)، في بوسي لوشاتو حيث يقيم لأخذ قسط من الراحة. و من شتنبر (أيلول) إلى نونبر (تشرين الثاني)، سيقيم في بانيلوز عند فيرنان (أور). ومن المفترض أن يكونَ قد كتب قصته «الميت» هناك. ومع ذلك، فسوف لن يظهر هذا النص قيد حياته. في دجنبر (كانون الأول)، سيعود إلى باريس، فيشرع في كتابة الثلاثية المسرحية «أوريستيا»، كما سيؤلف «حياة لور»، وينشر «ضحك نيتشه» في منشورات تمرين الصمت، ببروكسيل.

1943

يقيم في باريس حتى نهاية شهر مارس (آذار)، فيكتب «الكوليج السقراطي» ويقرأ لأصدقاءٍ، منهم بلانشو: «أقترح وضع مجموعة من البيانات التعليمية المتعلقة بالتجربة الداخلية. وأظن أنه لا يمكن تحقيق هذه التجربة الداخلية إذا تعذَّرَ نقلها إلى الآخرين...». يُصدِر «التجربة الداخلية. نقد العبودية العقائدية للتصوف»، في دار النشر غاليمار. وفي نهاية شهر مارس، سيغادر باريس ليستقر

في فيزلاي، بالعنوان 59، شارع سانت إيتيان. يواصل كتابة العذاب، وفي شهر ماي (أيار)، سيُصدر كتيبا موجها ضد نفسه، تحت عنوان «اسم اللّه»، بتوقيع مقربين من السريالية كثيرون منهم غير معروفين. وفي شهر يونيو (حزيران)، سيلتقي بديانا كوتشوبي دو بومارشيه التي لا يتجاوز عمرها 23 عاما، فتصير عشيقته. في غشت (آب)، سيبدأ كتابة «قصائد الملاك العفيف»، وينهيها في دجنبر (كانون الأول). ينشر مع ميشال ليريس، وفي طبعة غير تجارية، المجلد الثاني من كتابات لور (كوليت بينيوت): «قصة فتاة صغيرة». تصدر الطبعة الأولى من عمله المعنون بـ «الصغير» (المؤرخ في 1934)، تحت الاسم المستعار لويس الثلاثون، وبدون اسم الناشر. في اكتوبر (تشرين الأول)، سيُنهي كتابة مؤلفه «الجاني». كما سيواصل كتابة القصائد التي سيتم تجميعها لاحقا تحت عنوان «قبر لويس الثلاثين». ينشر باتاي مقالا عنيفا تحت عنوان «متصوف جديد»، في عددي نونبر (تشرين الثاني) ودجنبر (كانون الأول) من مجلة دفاتر الجنوب.

1944

في فبراير (شباط)، سيشرع في كتابة مؤلفه «حول نيتشه». وفي يوم 5 مارس (آذار)، سيُلقي محاضرة عند مارسيل مور في موضوع «الخطيئة»، يُشارك في مناقشتها، من بين آخرين، أداموف، وبلانشو، وسيمون دو بوفوار، وبيرجولان، وكامو، ودانييلو، ودُ غانديلاك، وهيبوليت، وكلوسوفسكي، وليريس، ومادول، وغابرييل مارسيل، وميرلوبونتي، وبولهان، وسارتر. يتصالح فعليا مع هذا الأخير. وفي مارس (آذار)، سيُصدر عمله «الجاني»، عن دار غاليمار. وفي أبريل (نيسان)، سيغادر باريس إلى ساموا (سين إي مارن). فيعاني

مجددا من داء السل، ويخضع لتشيط الصدر واستروحاه في فونيطنبلو (على بعد 3 كلم من باريس)، وفيها سيشرع في تأليف كتابه «حول نيتشه» لينهيه في شهر غشت (آب). يشفى من مرضه، في شهر اكتوبر (تشرين الأول)، فيعود إلى باريس، ويشرع في تأليف «قصة الفئران وديانوس»، كما يكتب نص «اللّه أكبر. التعاليم المسيحية لدانوس»، ويُصدر «الملاك العفيف» عن دار النشر لوميساجيه. وفي عام 1944، سيؤلف نص «جوليا»، إلا أنه لن يصدر إلا بعد وفاته.

1945

في شهر فبراير (شباط)، سيصدر كتابه «حول نيتشه، إرادة الحظ»، عن دار غاليمار، وفيه يقول: «في ما عدا استثناءات قليلة، رفيقي في الأرض هو نيتشه...». كما يصدر «مذكرة»، وهي مختارات حِكْمية من انتقائه وتقديمه، عن منشورات غاليمار، وكتاب «أوريستيا»، عن دار النشر الرياح الأربعة، وينشرُ «نقاشات الخطيئة» (محاضرة- لقاء 5 مارس (آذار) 1944، عند مارسيل مور)، في مجلة «اللّه الحي»، العدد 4. وفي شهر ماي (أيار)، سيستقر في فيزلاي مع ديانا كوتشوبي دُبومارشيه. ثم سينشر، مؤلفا بعنوان «القذِر»، بالتقديم الذي كان قد صدَّر به قصته «زرقة السماء»، دار النشر فونطين. وفي شهر غشت (آب)، سيُنهي تحرير كتابه «طريقة التأمّل».

1946

يعمل على إنشاء مجلة جديدة، كان متوقعا في البداية أن تحمل عنوان «نقد» (بالإسبانية) Critica، لكنها ستحمل في النهاية العنوان نفسه بالفرنسية، وهو Critique. أول رئيس تحرير لها هو بيير بريفوست، أما ناشرها فهو موريس

جيروديـاس، تصدر عن دار النشر شين. ينشر في العدد الأول (يونيو جزيران) مقالا حول جيل مانرو تحت عنوان «المعنى الأخلاقي لعلم الاجتماع»، فيجذب انتباه أندريه بروتون. يفكر مع موريس بلانشو، وبيير بريفوست، وجان كاسو، في إصدار مجلة ستحمل عنوان «الأخبار»، وستصير في الواقع، سلسلة دفاتر تصدر عن كالمان ليفي، تحت إدارته. يظهر المجلد الأول في عام 1946: إسبانيا الحرة. لن تصدر المجلة بعد ذلك، إذ لن يصدر العدد الثاني مع أنه شبه مكتمل.

يسلم منشورات الرياح الأربع تقديما لطبعة كتاب «الساحرة» لميشليه. تربطه صداقة بميشو، وجياكوميتي وجونيت... يطلق زوجته الأولى سيلفيا التي ستتزوج جاك لاكان.

1947

في يناير (كانون الثاني)، ينشر كتابه «اللّه أكبر، التعاليم المسيحية لديانوس»، مرفقا برسوم توضيحية بريشة الفنان جان فوتييه، كما يُصدر «طريقة التأمّل»، عن منشورات فونتين باريس، وفيه يقول: «أفكر كما تخلع فتاة ملابسها. في أقصى حركة للفكر، يكونُ هذا الفكرُ قلة حَيَاء، بل هو الفحش نفسه». يُصدر «قصة الفئران، يوميات ديانوس»، مرفقا بثلاث مائيات لجياكوميتي، منشورات مينوي. وفي شهر ماي (أيار)، تتوقف مجلة «نقد» عن الصدور ضمن منشورات شين، وتستأنف ظهورها في منشورات كالمان ليفي، حيث ستصدر من يونيو (حزيران) 1947 إلى شتنبر (أيلول) 1949، من العدد 13 إلى العدد 40.

يعيش في فيزيلاي، حيث سيعرف صعوبات مالية كبيرة. يعطي ما لا يقل عن 20 مادة لمجلة نقد.

1948

من مارس (آذار) إلى مايو (أيار)، يؤلف كتابا بعنوان «نظرية الدين»، وذلك انطلاقا من محاضرته «خطاطة لتاريخ الأديان»، بيد أنَّ هذا المؤلف سوف لن يُنشر. وفي يوم 17 يوليوز (تموز)، تجري مجلة لوفيغارو ليتيرير مقابلة معه بعنوان «خمس دقائق مع جورج باطاي»، على إثر حصول مجلة نقد على جائزة أحسن مجلة في السنة. يتولّى إدارة سلسلة جديدة في منشورات مينوي، تحت عنوان «استخدام الثروات»، وأول عنوان سيصدر فيها هو: ثروة أمريكا ومصيرها، لجان بييل. ينشر 22 مقالا في مجلة نقد.

1949

في يومي 22 و24 فبراير (شباط)، يلقي محاضرتي «ما الذي تلزمنا به إرادتنا في حكومة عالمية»، و«فلسفة». كما يُصدر كتاب «النصيب الملعون»، في دار النشر مينوي، في السلسلة التي يُديرها («استخدام الثروات»)، وينشر «نمط انقسام الكائنات أحادية الخلية»، في دفاتر لابلياد. وبسبب عجزه ماديا، يعود إلى عمله كمكتبي. وفي يوم 17 ماي (أيار)، يتم تعيينه أمينا لمكتبة إنْغْويمْبرتين دُ كاربونتراس، حيثُ سيمكث سنتين. يُصدر «إيبوني. قصص قصيرة أصلية» IX، في دار النشر مينوي، وسيتم إدراج هذا العمل لاحقا في كتابه «الأب [الراهب] ج». في شتنبر (أيلول)، تتوقف مجلة نقد عن الصدور، في عددها الأربعين، وستظل بدون صدور لمدة عام.

1950

ينشر «الأب ج» في دار النشر مينوي. تستاء صحيفة الرسائل الفرنسية (22 يونيو حزيران) من هذا الإصدار، إذ رأت في الأب [الراهب] شخصا كان موجودا فعلا، مقاوما ومخبرا لرئيس الدير. في شهر أكتوبر (تشرين الأول)، تعاود مجلة نقد الصدور، عن منشورات مينوي. يُسلمها 7 مواد، تحت عنوان «نيتشه ويسوع وفقا لأندريه جيد وكارل ياسبرس». وفي كاربونتراس، يستهل كتابة قصته «أمي» التي سينهيها، دون شك، في أورليان، إلا أنها لن تصدر قيد حياته. كما يكتب مقدمة لرواية الماكيز دُ ساد «جُستين أو مصائب الفضيلة».

1951

يتزوج نانتوا (أين) ديانا كوتشوبي بومارشي. ومن شتاء 1950 إلى مغادرته كاربونتراس، يكتب «تاريخ الإيروسية»، وكان يفكر في إصداره جزءا ثانيا لكتابه «النصيب الملعون»، إلا أنه سيدمج هذا الأخير في النسخة المقبلة لكتابه «الإيروسية» الذي سوفَ يُنشر بعد وفاته. يعيَّنُ قيما على المكتبة البلدية بأورليان. يؤلف كتاب «السوريالية، يوما بيوم»، وهو مشروع حكاية سيرته الذاتية لعلاقاته السابقة مع السورياليين. بيد أنه لم يكمله، كما لم ينشره قيد حياته. يحاول المصالحة بين سارتر وكامو في وقت أثار فيه نشر «الإنسانُ الثائر» جدلا.

1952

يلقي العديد من المحاضرات، من بينها تلك التي ألقاها يوم 24 نونبر (تشرين الثاني) تحت عنوان «اللامعرفة والانتفاضة». وستصدر تلك المحاضرات مع

نظرية الدين بعنوان فرعي هو «الموت ضحكا والضحك موتا: آثار اللامعرفة»، وهو كتاب عام لن يقيَّد له الصدور.

1953

يحرّر، في يناير (كانون الثاني) وفبراير (شباط)، بأوريان، خاتمة للطبعة الجديدة من كتابه «التجربة الداخلية»، هي عبارة عن ذيل 1953. وفي فصل الربيع، يشرعُ في كتابة الجزء الثالث من كتاب «النصيب الملعون. بعد الاستنزاف» (منشور)، و«تاريخ الإيروسية»: السيادة» (غير منشور). كما يشتغل على كتابين من المتوقع أن يصدرا عن منشورات سكيرة، الأول حول «لاسكو»، والثاني عن «ماني»، ويسلم 6 مقالات لمجلة نقد، منها «الانتقال من الحيوان إلى الإنسان ونشأة الفن» و«الشيوعية والستالينية»، و«ساد (1740-1814)».

1954

يُصدر، عن مشورات غاليمار، طبعة ثانية لـ «التجربة الداخلية»، والجزء الأول من ثلاثية «المجموع اللا- لاهوتي»، مزيدا بإعادة إصدار «طريقة التأمل» و«ذيل 1953» غير المنشور. كما يُجمِّع تحت عنوان «قبر لويس الثلاثين» قصائد كان كتبها بين 1942 و1945، دون أن يكمّلها. لا يمدّ مجلة نقد بأي مقال، وفي المقابل يسلم مواد إلى «محلات الظلام» Botteghe Oscure، وهي مجلة دولية متخصصة في الأدب صدرت في روما من 1948 إلى 1959

يكتب قصائد «الكائن غير المتمايز هو لا شيء»، ويحرّر مقدمة، بعنوان «قراءة ساد»، للإصدار الإنجليزي لرواية ساد «120 يوما في سودوم».

1955

في شهر ماي (أيار)، ينشر كتاب «فن الرسم في عصور ما قبل التاريخ، مغارة لاسكو أو نشأة الفن»، دار سكيرة للنشر، كما يُصدر عن الدار نفسها كتابه «ماني». ويبدو أنَّ مشروع هذا المؤلف يعود عنده إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية. يعاني من مشاكل صحية خطيرة. ومن خلال استشارة طبية يجريها له فراينكل، سيتم تشخيص تصلب في شرايين العنق، فيقول لأقاربه بأنه سيموت لا محالة. يسلم للمجلة الفرنسية الجديدة N.R.F. «مفارقة الإيروسية» (مخصص لقصة أ دُ بولين رياج) و«ما وراء الجد»، كما ينشر «هيغل، والموت والتضحية»، في العدد 5 من مجلة ديوكاليون. يقول مارتن هيدغر عنه: «جورج باطاي هو أفضل العقول الفرنسية المفكرة اليوم».

1956

عن منشورات جان جاك بوفيت، يعيد إصدار قصة «مدام إدواردة»، مزيدة، بالاسم المستعار بيير أنجيليك، وتقديم جورج باطاي. يشهد، إلى جانب بروتون وكوكتو وبولان، في محاكمة بوفيرت ناشر رواية «120 يوما في سودوم»، كما يسلم مجلّة نقد 3 مقالات (واحدة حول كتاب «المدارات الحزينة» لكلود ليفي ستروس). وينشر «الإيروسية الأساسية»، في مجلة الآداب الجديدة.

1957

في يوم 12 فبراير (شباط)، سيلقي محاضرة «الإيروسية والانبهار بالموت» في الحلقة المفتوحة. كما سينشر قصة «زرقة السماء» (وكان كتبها في عام 1935)، في دار النشر ج.ج. بوفيرت. وفي ذلك يقول فيليب سولرس: «هذا الكتاب

الذي انتظر 22 عاما لكي يصدر، هو المفتاح الرئيس لحداثتنا كلّها». يسقط مريضا بشكل خطير، فيدخل المستشفى مرتين. وفي شهر يوليوز (تموز)، سينشر كتاب «الأدب والشر»، وهو مجموعة مقالات كان نشرها في مجلة نقد، كما سيُصدر كتاب «الإيروسية»، عن دار النشر مينوي... وفيه يقول: «يستطيع الإنسانُ أن يتغلب على ما يخيفه، ويمكنه أن يقف أمامه وجها لوجه». وابتداء من يوليوز (تموز)، سيعمل في مشروع مجلة جديدة، بإدارته، وجيورديأس ناشرا، وباتريك فالديرب رئيسا للتحرير. يُخطط لإصدارها تحت عنوان «سفر التكوين»، فتصدر بالعنوان نفسه: «سفر التكوين مجلة فصلية: الجنس في البيولوجيا، وعلم النفس، والتحليل النفسي، والإثنولوجيا، وتاريخ العادات، وتاريخ الأفكار، والفن، والشعر، والأدب». تنشر صحيفة لوفيغارو الأدبية مقابلة قصيرة معه في يوم 12 اكتوبر (تشرين الأول)، تحت عنوان: «الأدبُ إلى جانب الشر». كما تجري مارغريت دوراس مقابلة معه، تصدر في فرانس- أوبسرفاتور يوم 12 دجنبر (كانون الأول). ويسلم لمجلة نقد مقالة بعنوان: «هذا العالم الذي نموت فيه» (حول كتاب الإنسان الأخير لموريس بلانشو) .

1958

رغم المرض، يواصل عمله في المكتبة البلدية لأورليان، كما يشتغل مع والدبيرغ لإنجاز ملخصات للأعداد الأولى لمجلة «سفر التكوين». وفي يوم 21 ماي (أيار)، يُجري بيير دومابيت مقابلة معه، حول كتابه «الأدب والشر»، وتبثُّ في برنامج «القراءة للجميع»، من إنتاج التلفزة الفرنسية. كما تخصص مجلة الشوكران La Ciguë عددها الأول لتكريم جورج باطاي. وفي رسالة

مؤرخة في 6 دجنبر (كانون الأول)، يُنهي جيودياس مشروع مجلة سفر التكوين. ومنذ عام 1956، سيعمل على تحرير مقدمة لمؤلف خاص بمحاكمة جيل دُ ريس. يقول (في رسالة إلى كوجيف): «أيضا، تقلصتُ جزئيا إلى تأمل تسوس رأسي على الأقل: لست متأكدا من أنني لازلتُ أمتلك بعض الفرص التي كانت لي من قبل».

1959

يبدأ العمل في مشروع كتاب في موضوع «الإيروسية»، بتعاون مع الرسام ج.م. دوكا، وكان مقرّرا أن تنشره دار جان- جاك بوفيرت، إلا أنه سيضع لهذا الكتاب عنوانا آخر، في يوم 24 يوليوز (تموز)، هو: «دموع إيروس». كما سينشر مقدمة مؤلف محاكمة جيل دُ رايس، الصادر عن النادي الفرنسي للكتاب.

1960

يُبدي لأصدقائه قلقه بسبب تدهور حالته الصحية وصعوبة الكتابة، إذ قال يوم 25 مارس (آذار): «ليس للعلاج الذي أتبعه أي تأثير آخر حتى اليوم سوى أنه وضعني طريح الفراش»، وقال في يوم 15 يونيو (حزيران): «تسير حالتي الصحية من سيء إلى أسوأ».

1961

في يوم 21 فبراير (شباط)، سيكتب (في رسالة إلى لو دوكا): «سوف يركز نص دموع إيروس على الشعور المأساوي للإيروسية». كما سيقول في مقابلة مع مادلين شاسبال (الصحفية في مجلة إكسبريس)، في أورليان: «أظن... أنني ربما

سوف أتباهى، ولكن الموت هو ما يبدو لي أكثر ما يثير الضحك في العالم... ليس لأنني لا أخشاه! إذ يمكنُ للمرء أن يضحك مما يخشاه، وأنا أميل حتى إلى الاعتقاد بأن الضحك (...) هو في نهاية المطاف ضحكٌ من الموت». تصدر مادة المقابلة في يوم 23 مارس (آذار) (إكسبرس، العدد 510). وفي ماي (أيار)، ينهي كتابة «دموع إيروس»، ويصدره في يونيو (حزيران). كما يعيد إصدار كتاب «المذنب»، عن منشورات غاليمار، والجزء الثاني من «اللا- لاهوتي»، مزيدا بالنسخة النهائية من نص «الله أكبر».

1962

يدون ملاحظات عديدة لتحرير نص مقدمة الطبعة الجديدة لكتابه «كراهية الشعر»، بعنوان جديد هو «المستحيل» (الألف واللام بخطين كبيرين)، ويتقدم بطلب انتقال من المكتبة العامة للأورليان إلى المكتبة الوطنية، فيحظى طلبه بالموافقة، ومع ذلك سوف لن يعمل فيها. في شهر مارس (آذار)، سيستقر في مسكنه الباريسي الجديد. يفكر في مشروع إصدار نسخة معدّلة جدا من كتابه «النصيب الملعون، الجزء الأول: الاستنزاف»، لكنه توفي في صباح يوم 8 يوليوز (تموز)، ودفن في مقبرة صغيرة في فيزيلاي، قرب كاتدرائية. كانت جنازته بسيطة، ولم يُكتب في قبره أي نقش آخر عدا اسمه وتاريخي ولادته ووفاته: جورج باطاي، 1897- 1962.

جورج باتاي (1897-1962)، الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة

تأليف: مارلين كنعان، عبد العزيز بن عرفة، محمد علي الكردي، عمر مهيبل

qusay tariq