عبدالله المطيري

فلسفة الآخر

الآخر بين سارتر وليفيناس
وبهجة الضيافة

مدارك

فلسفة الآخرية

الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة

الكتاب: فلسفة الآخرية

المؤلف: عبدالله المطيري

التصنيف: فلسفة

الناشر: دار مدارك للنشر

الطبعة الأولى: يناير (كانون الثاني) 2021

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN: 978 - 614 - 429 - 739 - 1

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لـ مدارك. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي من مدارك.

Madarek Publishing House

مدارك

دار مدارك للنشر

8470 طريق عثمان بن عفان، حي التعاون، الرياض، المملكة العربية السعودية

8470 Othman Bin Affan St, Al Taawun Dist, Riyadh, Saudi Arabia

Zip Code: 3844 - 12478 Riyadh, Saudi Arabia Tel: +966 114541148

mdrek.com | read@mdrek.com | DarMadarek

عبدالله المطيري

فلسفة الآخرية

الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة

الفهرس

شكر وتقدير ١١

الفصل الأول: مقدمة في فلسفة الآخرية Philosophy of Otherness ١٣

الفصل الثاني: الفينومينولوجيا: الجذور الفلسفية المشتركة بين سارتر وليفيناس ٨٥

الفصل الثالث: سارتر: النظرة وأولوية الصراع مع الآخر ١٣٣

الفصل الرابع: إيمانويل ليفيناس: الوجه والترحيب بالآخر ٢٣٧

الفصل الخامس: الآخرية بين سارتر وليفيناس ٣٢٩

الفصل السادس: آخرية الضيافة وبهجة لقاء الآخر ٣٧٣

المراجع باللغة الإنجليزية ٤٢٥

المراجع باللغة العربية.....٤٣٦

هذا الكتاب كُتب صباحا

شكر وتقدير

أحداث وعلاقات متعددة ساعدت في إنجاز هذا الكتاب تبدأ من إلهام علاقة الأمومة التي منحتني إياها إمي وتمتد لتشمل صبر وتحفيز أسرتي الصغيرة. هذه الأحداث والعلاقات تتسع لتشمل النشاطات التي عقدت في حلقة الرياض الفلسفية (حرف) على مدار السنوات الثلاث الماضية والتي كانت فرصة مناسبة لعرض كثير من الأفكار والقضايا التي تضمنها هذا الكتاب. أشعر هنا بالامتنان للمجتمع الفلسفي في السعودية لما يقدمه من حالة حوارية ثرية ومحفزة على التفكير والتأمل. النسخة الأولى من الكتاب عُرضت على مجموعة من المهتمات والمهتمين وقُدمت عليها الكثير من التعليقات والنقودات. أخص هنا بالشكر الأستاذة أفنان المبارك على المساعدة في تجويد هذا العمل لغويا وفكريا. كما أخص بالشكر والتقدير الصديق شايع الوقيان على القراءة اللغوية والفلسفية الدقيقة لهذا النص وعلى الحوار الفلسفي الممتد بينه وبيني لأكثر من خمسة عشر سنة وأتمنى أن يمتد لما تبقى من أعمارنا.

الفصل الأول

مقدمة في فلسفة الآخرية Philosophy of Otherness

إذا كانت الفلسفة في مجمل تاريخها، وربما في باقي المنتج الفكري الإنساني كذلك، فلسفة ذاتية تضع الذات والـ(نحن) والآن والهنا والحضور مركزًا لاهتمامها، فإن فلسفة الآخرية تجعل الآخر والـ(هم) والغياب والأثر مركزا لاهتمامها. بهذا المعنى فإن فلسفة الآخرية تعبّر عن تحوّل في الاتجاه وإجراء جذري على طبيعة الاهتمام الفلسفي. هيمنة الفلسفة الذاتية تاريخيا لا تعني بالتأكيد أن فلسفة الآخرية بلا تاريخ فلسفي. الامتدادات التاريخية لفلسفة الآخرية يمكن تتبعها من لحظات مبكرة في تاريخ الفلسفة المكتوبة وخصوصا في المحاورات الأفلاطونية. في حوارة الأخير في المحكمة أمام القضاة الذين اتهموه بإفساد الشباب وحكموا عليه بعدها بالإعدام، يطلب سقراط من حضور المحاكمة (1)أن يعاملوه كما ولو أنه «غريب» عن بلدهم. يقول سقراط في مطلع محاورته الشهيرة «الدفاع» مخاطبا الحضور، حيث يدافع عنه نفسه في المحكمة ضد خصومه الذين طالبوا بإيقاع أشد العقوبات عليه نظرا لإفساده شباب أثينا، «لا بد هنا أن أطلب منكم معروفا وهو أنكم إذا سمعتم مني هنا في دفاعي كلمات كنت أستعملها في السابق، ولا بد أن الكثير منكم قد سمعها في الميدان أو في الأسواق أو في الأماكن الأخرى، أرجو أن لا تصدمكم وأن لا تقاطعوني لأنني رجل قد تجاوز السبعين من العمر وهذه هي المرة الأولى التي أحضر فيها في المحكمة كما أنني غريب عن هذا المكان. لذا أتمنى عليكم أن تنظروا لي على أنني فعلا غريب ستعذرونه لو تكلم بلغته الأم وبحسب ما هو معتاد في بلده. لا أعتقد أن ذلك طلب غير منصف. لا تفكروا في الأمر على أنه خير أو لا ولكن فكروا في إعطائي فرصة عادلة وأعطوا اهتمامكم لذلك. دعوا القاضي يحكم بالعدل والمتحدث ينطق بالحقيقة» (2). سقراط هنا يراهن على أن الملامة عادة تخف حدتها حين يكون الغريب موضوعها لها. عادة ما نجد الأعذار للأغراب باعتبار سياقاتهم التي نجهلها والتي تجعل من أحكامنا عليهم أقل حدة. يطلب سقراط، وهو المتهم، أن يعاملوه كغريب ويعذروا ما في خطابه مما قد يستفزّهم ويقلق ما اعتادوا عليه من قناعات. هنا للغريب حقوق ليست للقريب. سقراط يهرب من الوثوقية والانغلاق الذي يترافق مع منطق الذاتية لاجئا إلى المساحة التي تتيحها الآخرية، مساحة الاختلاف والتعددية. يستجير بالآخر من الذات، بالـ(هم) من النحن وكأن سقراط يذكّر حضور

المحكمة وربما خصومه كذلك أن هناك دائما آخر وغريب وأننا لسنا في حاجة إلى القضاء عليه لكي نبقى(3).

لكن هذا ليس الحضور الوحيد الاستثنائي للغريب في محاورات أفلاطون. في محاورة السفسطائي يحضر ثيودورس وفيتيتس بصحبة الغريب من إليا Elia لاستكمال الحوار مع سقراط عن الأسئلة التالية: ما السفسطائي؟ ما رجل الدولة؟ وما الفيلسوف؟ سيكون الغريب محور الحوار الرئيس لكن قبل هذا هنا مشهد يستحق التأمل. حين قام ثيودرس بتعريف سقراط بالغريب القادم من إليا، ارتجل سقراط هذا المشهد قائلا: «أليس هذا الغريب إله يظهر لنا في مظهر غريب يا ثيودرس؟ فقد قال هومر من قبل أن كل الآلهة خصوصا آلهة الأغراب رفيقة للوداعة والعدالة. إنها تطوف في السماء فوق البشر تراقب الخير والشر فيهم»(4). لم يكن حضور الغريب في هذه المحاورة اعتياديا. في احتفاء سقراط، حتى ولو كان ساخرا، إشارة إلى انفتاح الكون مع حضور الغريب. الغريب هنا أفق مجهول وغير محدود، أفق لا نهائي يشبه آفاق الآلهة. بالنسبة للفيلسوف هذا الأفق علامة على إمكان الجديد والمختلف. الإله كان الرمز الذي يعبر عن هذه المعاني عند سقراط، الإله مفارق بالضرورة. الغريب هنا أفق تحرر وانطلاق للفكر والحوار. هو النافذة على الخارج لذا لا نستغرب الاحتفاء المعتاد بالأغراب خصوصا في القرى القديمة. مع الغريب تحضر الحكايات الجديدة والقصص المدهشة. مع الغريب تنكسر الرتابة وتتجدد الحياة وتولد الاحتمالات الجديدة.

الجذور التاريخية لفلسفة الآخرية لا تعني كذلك أنها قد كانت فلسفة أساسية على طول التاريخ الفلسفي. الواقع أن هذا لم يتحقق إلا في القرن العشرين وما بعده خصوصا مع الاهتزازات العنيفة التي ضربت الفلسفة العقلانية في أوربا مع الحروب العالمية الأولى والثانية. الفلسفات النقدية التي تلت تلك الحروب فتحت النقد على مصراعيه ليس فقط من خلال النقد المتوجه للآثار التي نتجت عن التقدم العلمي والتكنولوجي بل كذلك من خلال نقد المنطق الأساسي الذي حكم الفلسفة وخصوصا منطق العلاقة بين الذات والآخر. يقول ليفيناس أن تاريخ الفلسفة الغربية كله تاريخ من الشمولية Totality. هذا يعني أنه تاريخ من هيمنة الذات على الآخر. تاريخ من الموضعة Objectification والتشابه Sameness. في المقابل فإن فلسفة الآخرية، فلسفة لا نهاية infinity غير محدودة بحدود ولا حتى بهدف إتمام وإكمال بناء صرح فلسفي نهائي(5).

بهذا تكون فلسفة الآخرية تحولا على مستوى اتجاه الاهتمام الفلسفي من كونه اهتماما متمحورا حول الذات إلى انفتاح على الآخر. هذا التحول

ستكون له نتائج على المستوى الميتافيزيقي والمعرفي والأخلاقي وهذه النتائج هي ما ستشكل في مجملها فلسفة الآخرية. في الفقرات التالية سأقوم بمناقشة بعض الثنائيات التي يمكن أن تساعدنا بشكل مبكر على فهم التمايزات المتحققة بين فلسفة الذاتية وفلسفة الآخرية.

ثنائية التشابه والاختلاف:

بإمكاننا الدخول إلى فلسفة الآخرية من ثنائية «التشابه والاختلاف». منطق فلسفة الذات هو منطق تشابه في أعماقه. هذا لا يعني بالتأكيد أن الفلسفة العقلانية والعلم لا تعتقد بوجود اختلاف في الحياة. سيكون هذا ادعاء غير منصف فالفلسفة العقلانية والفلسفة العلمية منفتحة كذلك على التنوع والاختلاف في العالم. بل أنها تعمل على تطوير أدواتها باستمرار للتواصل مع التعددية في العالم. لكن نزعة التشابه تتجسد في موقف آخر وهو موقف الرد Reduction. «مفهوم «الرد» كما استعمل في الفلسفة يعبر عن فكرة أساسية مفادها أنه إذا تم رد الوحدة entity (س) إلى الوحدة (ص) فإن هذا يعني أن (ص) بشكل ما أوّلية على (س) وأنها أساسية أكثر من (س)، وأن (س) تعتمد كليا على (ص) أو أنها مؤسّسةٌ من قِبَل (ص). القول بأن (س) تم ردها إلى (ص) يعني بالعادة أن (س) ليست شيئا أكثر من (ص) أو أعلى منها»(6). المقصود هنا أن الفلسفات العقلانية والعلمية تسعى إلى وضع الآخر في سياق مفهوم سواء في إطار قواعد ومسلمات ومفاهيم عقلية أو في سياق مفهوم محدد من القوانين الطبيعية. هذا الرد يحيل الآخر إلى شبيه. بمعنى أن الآخر بعد عملية الرد هذه يصبح جزءا مشابها لمعرفة الذات من خلال اتساقه معها في إطار عام واندراجه ضمن مقولات مسبقة. أي أن الآخر يصبح عنصرا جديدا في مجموعة/فئة مسبقة. هذا يعني مشابهة العنصر الجديد للعناصر الموجودة سلفا في ذات المجموعة.

الآخر هنا أصبح داخل حدود المعلوم والمفهوم ولم يعد آخر مختلف. الأمر لا يختلف كثيرا بين العالم الطبيعي والفيلسوف. العالِم يتعامل مع الظاهرة الجديدة بمنطق التعرّف. هذا المنطق يعني إحالة هذه الظاهرة الغريبة إلى جزء من الظاهرة المألوفة الأوسع. هنا يتم توسيع دائرة العالَم المعلوم وليس الخروج عنه. هنا تصبح الظاهرة الجديدة مفهومة، بمعنى أنه تم وضعها في إطار أكبر/قانون طبيعي، تمهيدا لاستعمالها. الفيلسوف الذي يتحرك في المنطق المعرفي يقوم بذات العمل مع الظواهر الفكرية هذه المرة. هذا المنطق كما عبّر عنه ديكارت في بداية الحداثة الأوربية هو منطق «الهيمنة على الطبيعة»(7). الطبيعة هنا هي إحدى تجليات الآخرية(8) لذا فالمنطق

الديكارتي يكون في مداه الأوسع «الهيمنة على الآخر». الآخر هنا مثار للقلق مادام آخرا خارج الأطر العامة لمعرفة الذات لذا تنتهي المغامرة المعرفية مع تحويله إلى شبيه وضمه لقائمة المعلومات. في المقابل فإن فلسفة الآخرية فلسفة احتفاء وضيافة بالآخر. الآخر هنا لم يعد موضوعا (object) للذات بل ذاتا أخرى. هذه الذات الأخرى تتلاشى حين يتم تحويلها إلى موضوع. مع هذا التحويل تصبح شيئا آخر يشبه الذات الأصلية ولكنه بدون روح الاختلاف بالمعنى الجذري للكلمة بدون ما يسميه سارتر بالحرية أو الوجود-من-أجل-ذاته. مع موضعة الآخر نبقى في عزلتنا الذاتية فالآخر أصبح جزءاً منا. الآخر هو من يحررنا من انغلاق عالمنا على ذواتنا كما يلاحظ ليفيناس. الآخر هو أيقونة التحرر من التشابه وفلسفة الغيرية تعمل كمقاومة لعمليات الرد المختلفة لآخرية الآخر.

الاختلاف بهذا المعنى في فلسفة الآخرية لم يعد قلقا مخيفا بقدر ما هو حدث مبهج. لم يعد تهديدا للذات بل احياء لها. ولكن هل هذا يعني أن فلسفة الآخرية في جوهرها فلسفة ضد التعرّف أو فلسفة ضد العلم باعتبار أنها ضد منطق رد المجهول للمعلوم؟ ليس بالضرورة. فلسفة الآخرية هنا قد تعمل باعتبارها تذكرة وتنبيه للعلم والفلسفة العقلانية. تذكرة بأن هناك دائما ما هو آخر ومختلف وجديد لا باعتبار كل هذا مجرد قصور في المعرفة البشرية نسعى لتجاوزه بل باعتبار ذلك جزءاً أساسياً من الوجود الإنساني. بهذا تعمل فلسفة الآخرية على لعب دور فتح الحوار بعد أن نظن أنه انغلق من خلال لفت الانتباه إلى أن هناك دائما ما هو آخر ومختلف.

لإيضاح فكرة إبقاء العلاقة بالآخرية يمكن الحديث عن دور فلسفة الآخرية في دفع منطق العدالة إلى آفاق أوسع باستمرار. عادة ما تنطلق نظريات العدالة وتطبيقاتها في الدساتير القانونية من تصور معين لأطراف العقد الاجتماعي المعبرين عن الذات والنحن. مثلا في الصياغة المبكرة للدستور الأمريكي يوجد تصور معين للمواطنين المستحقين لكامل الحقوق لم يكن يشمل السود والنساء. فلسفة الآخرية هي الفلسفة التي تعمل بجانب هذا الدستور باستمرار مذكرة إياه بأن هناك دائما آخر لا يمكن تجاهل وجوده ويجب الانفتاح عليه. هذا الدفع المستمر هو ما يدفع باتجاه توسعة مفهوم الحقوق ليتسع باستمرار لمن كان ينظر له على أنه خارج الوجود والاهتمام. على المستوى الفلسفي نجد حركة مشابهة ترافقت مع نظرية جون رولز في العدالة. في كتابها «حدود العدالة» تقدم مارثا نوسبام توسعة لنظرية رولز في العدالة لتشمل من كان خارج حسابات رولز. محاججة نوسبام كالتالي: نظريات العقد الاجتماعي، بما فيها نظرية رولز، تربط التعاقد بين البشر بحد أدنى من القدرات العقلية كما تجعل من التعاون بين الأفراد هدفا لهذا

التعاقد. لكن ماذا عن البشر غير القادرين على التعاقد على سبيل المثال البشر ذوي الاعاقات الذهنية الحادة؟ كذلك ماذا عن البشر غير القادرين على التعاون مع الآخرين بسبب ظروف السن أو الصحة؟ ترى نوسبام أن نظرية رولز لا تتسع للبشر ذوي الاحتياجات الخاصة كما لا تتسع لباقي الكائنات الحية من حيوانات و نباتات. نوسبام هنا صوت من أصوات الآخرية. ليس الهدف هنا تقديم تحليل وتقييم لنقد نوسبام لرولز ولكن الهدف لفت الانتباه إلى عملية تحرك أطروحة نوسبام لتوسعة نظرية رولز في العدالة لتشمل من كانوا في السابق خارج تعريف الذات، خارج دائرة المتشابهين. فلسفة الآخرية تنادي دائما: هناك باستمرار آخر مختلف تم نسيانه.

ثنائية الحضور والغياب:

«الحضور والغياب» ثنائية أخرى يمكن كذلك أن تساعدنا على التعرف أكثر على فلسفة الغيرية والآخرية(9). بحسب هايدجر في «الكينونة والزمان» فإن المشكلة المركزية في كل أنطولوجيا هي ظاهرة الزمن. الفلسفة الغربية منذ أرسطو أعطت أولية وامتيازاً للحاضر مقارنة بالماضي والمستقبل. في كتابه الفيزياء يعرّف أرسطو الزمن بأنه ليس إلا عدد من الحركات بالعلاقة بـ ما قبل وما بعد(10). الزمن عند أرسطو ليس حركة ولا تغيّراً إلا باعتباره قابلا للتعداد. الماضي (ما قبل) الحاضر والمستقبل (ما بعد) الحاضر هما ما يعطينا القدرة على التصور الخطي للزمن الذي ليس إلا حاضرا كان وحاضرا سيأتي. هذا التصور للزمن والذي يعطي للحاضر مركزية أساسية هيمن، بحسب هايدجر، على الفلسفة الغربية. يقول هايدجر في كتابه الكينونة والزمن «مقالة أرسطو عن الزمن هي أول تأويل تفصيلي وصل لنا لهذه الظاهرة. كل تصور لاحق للزمن، بما في ذلك تصور بيرجسون، قد تحدد بشكل جوهري بذلك التأويل»(11). هذا التصور للزمان تحوّل بحسب هايدجر إلى إعطاء أولوية وامتياز لما يسميه بـ الحضور أمام اليد Present-at-hand هو موقف تأملي فكري حضوري في الأشياء يمثله موقف العالم الطبيعي الذي يتعامل مع الأشياء ليدرسها وبالتالي يستعملها، على حساب ما يسميه هايدجر بـ طوع اليد Ready-at-hand وهو شكل الوجود الاستعمالي الذي يتمثل في علاقتنا المباشرة بالأشياء في حياتنا اليومية المباشرة. هذا التفضيل للنمط الأول فصل الفلسفة عن وجود الدازاين (الإنسان المتسائل عن وجوده) الأولي والأكثر مباشرة.

في المقابل فإن فلسفة الآخرية هي مقاومة لكل هذا ومحاولة إعادة اعتبار لتجارب الغياب ولتجارب ما قبل التأمل العقلي، للماضي وللمستقبل لا

باعتبارها سياقات متحددة سلفا برصد خطي للماضي وتصور حتمي للمستقبل بل باعتبارها فضاءات ولادة وإقبال مستمر. مع ليفيناس يكون الزمن ليس فقط تعددا وتكرارا للحظات الحاضر كما عند أرسطو بل تغيرا في التاريخ diachrony، لا امتياز فيه للحاضر على الماضي والمستقبل. بل أن الحاضر يعتمد فيه على الماضي فهو ما يعطيه السياق والأفق وعلى المستقبل الذي يفتح الحاضر للانهاية والتي بدونها يتوقف الزمن بالكامل حيث يصبح بلا حركة للأمام. المستقبل هنا تحرر من الحاضر كما تحررنا بشائر الصباح من سجن الأرق. الزمن هنا «ليس هدية من شخص مجهول وليس تعافٍ لاحتمال داخلي، وليس كذلك اكتشافا ذاتياً في عالم المادة. الزمن هدية من الآخر، إنه الآخر من يعطيني الزمن، ومع الزمن يعطيني الحياة»(12)،(13)

سارتر من جهته يوجه نقده لتصورين «كلاسيكيين» للزمن. الأول هو التصور التسلسلي للزمن باعتباره الحاوية الكبيرة للأحداث في العالم والثاني تصور الزمن باعتباره مجموع اللحظات: أمس واليوم وغد. الزمن بهذا ليس إلا مجموع هذه اللحظات. يحاجج سارتر أن التصور الأول لا يعبر إلا عن «زمن العالم»، الزمن الموضوعي، وبالتالي فهو ثانوي مقارنة بزمن الوعي الذاتي. التصور الثاني يركز على المكان الخطأ باعتبار أنه يؤدي إلى أن معظم الزمن غير موجود. بحسب نظرية المجموع فإن الزمن الحاضر وحده هو الموجود. الماضي لم يعد موجودا والمستقبل لم يوجد بعد. الحاضر في المقابل لحظة قصيرة جدا تبدأ بنهاية الماضي وتنتهي مع بداية المستقبل. لحظة الحاضر لحظة بلا امتداد وبقاء duration وبالتالي فهي لا تعبر عن الزمن. مع النظريات الكلاسيكية للزمن نحن أمام معضلة يمكن التعبير عنها كالتالي: الزمان بكل مراحله: الماضي والحاضر والمستقبل حقيقي وموجود في الخبرة الإنسانية ولكن هذه النظريات لا تعترف إلا بالحاضر كوجود حقيقي. ما نحتاجه، بحسب سارتر، هو ربط الزمن بالوعي بحيث يصبح لكل وعي ماض وحاضر ومستقبل لا باعتبارها لحظات مجردة ولكن باعتبارها لحظات ذاتية. الماضي تم ولا يمكن تغييره لذا فهو يعبر عن الشيء-في-ذاته باعتباره وقائعية بلا حرية.(14) في المقابل المستقبل إمكان وانفتاح. انفتاح المستقبل هو نافذة تجاوز الماضي لذا فالوعي-من-أجل-ذاته أي الحرية عند سارتر هو هذا التجاوز للماضي بانفتاح المستقبل. الزمن والوعي هما الوحيدان القابلان للتغيّر(15). بهذا المعنى يكون الزمن هو شرط إمكان الآخرية والخروج من الوجود بما هو منجز ومتحقق.

دريدا في المقابل يعيد تاريخ فلسفة الحضور إلى أفلاطون ومحاولاته البحث عن مبدأ ومرتكز وأساس ثابت للفلسفة، للحق والخير والجمال. من

ضمن الشروط الأساسية لهذا الأساس الفلسفي أن يكون مكتفيا بذاته self-sufficient لا يعتمد في وجوده على شيء آخر باعتبار أن اعتماده على شيء آخر يعني عدم أصالته واكتماله. بعبارة أخرى البحث هنا عن حاضر بلا ماض ولا مستقبل، بلا تحوّل ولا تغيّر. يمكن اعتبار تاريخ الميتافيزيقا بشكل أو بآخر بحثاً عن هذا الأساس الذي لا يتغير «الحاضر الذي لا يغيب» سواء في المثل الأفلاطونية أو في العقلانية المتعالية كما عند كانت أو الروح الكلي كما عند هيجل. الأمر لا يتوقف عند الفلسفات الميتافيزيقية بحسب دريدا ولكنه يمتد كذلك للفلسفات المضادة مثل فلسفات الوعي والتواصل. البحث عن «نقطة أرخميدس» هو العامل المشترك بين هذه الأطروحات. ولكن ما المشكلة في البحث عن أصل مكتمل حاضر لا يغيب؟ المشكلة تكمن، بحسب دريدا، في أن فلسفة الحضور لا تعطينا الصورة كاملة بقدر ما تعطينا صورة مختزلة لطبيعة الأمور. ذلك أن «الحاضر» يتطلب دائما ما هو غائب. بعبارة أخرى الإثبات يقوم على النفي. لا يمكن فهم الخير دون فهم الشر أو بعبارة أخرى الخير هو ما ليس بشرٌ. المعنى لا ينبع من طبيعة الشيء بقدر ما هو نابع من كون هذا الشيء ليس شيئا آخر. الصورة هنا تحيل إلى شبكة من العلاقات تتحقق الدلالة فيها بالتمايز لا بالتشابه. دلالة هذه الأطروحة تظهر أكثر عند محاولة تعريف الخير مثلا دون الرجوع إلى فكرة تدل على ما ليس خيراً أو ما هو نفي للخير، أي محاولة تعريف الخير دون الإحالة على أي معنى من معاني الشر(16). تعذّر هذه العملية يحيل على طبيعة الترابط بين الحضور والغياب وهذا ما يغيب عن المشهد في فلسفات الحضور. فلسفة الحضور في بحثها عن الأصل الثابت المكتفي بذاته تبحث عن وجود بلا علاقة وموجود بلا آخر.

طبيعة التعامل مع الزمن نقطة مركزية للتفريق بين الفلسفة الذاتية والفلسفة الآخرية. الذات حاضرة وشاهدة باستمرار أما الآخر فهو غياب وترقب وانتظار. فلسفة الآخرية بهذا تتطلب فهما للزمن يحتوي التجربة البشرية بكل تفاصيلها بما يشمل تجربة الغياب والترقب والذكرى والأثر. هذا يتطلب تجاوزا لميتافيزيقا الحضور المغلقة على ما هو ماثل، ما هو موجود الآن وهنا. بالنسبة لفلسفة الآخرية وجود الحضور وجود مصمت ومكتمل. عالم الاحتمال والإمكان والاختلاف لا ينفتح إلا بزمن متجاوز للحظة الحضور. زمن ينصت للماضي ويرحب بالمستقبل.

ثنائية النور والصوت:

طبيعة الاتصال مع الآخر تكشف لنا كذلك شكل علاقة الآخر مع الذات وبالتالي يمكن أن تعطينا تصورا عن الشكل الوجودي لهذه العلاقة. سأستخدم هنا ثنائية «الضوء والصوت أو النظر والاستماع» كعلامات على تلك الأشكال الوجودية. الفلسفة الذاتية كثيرا ما يظهر فيها الآخر في أفق «نظر» الذات أي باعتبار رؤية الذات شرطا ضروريا لحضور الآخر. في المقابل تجعل الفلسفة الآخرية الاستماع بابا لقدوم الآخر واستقباله. لغة النور والنظر مشهورة وذات تاريخ طويل في الفلسفة. أفلاطون على سبيل المثال شبّه الحق بالشمس في «الجمهورية»(17). في قصة الكهف الأفلاطوني يتم الخروج من الجهل والمعرفة الزائفة إلى العلم والمعرفة الحقيقية من خلال الخروج من الظلام داخل الكهف إلى النور خارج الكهف. مع النور «تظهر» الأشياء على حقيقتها. النور هنا طريق المعرفة. رمزية النور وارتباطه العضوي بالمعرفة يستمر في عصر التنوير حيث استخدم مصطلح التنوير لوصف هذا العصر لما فيه من ارتباط وثيق بينه وبين التقدم العلمي والمعرفي. نتذكر هنا مقالة كانت الشهير «ما لتنوير؟ What is Enlightenment?»(18) التنوير حسب الإجابة الكانتية هو انتقال من الاعتماد على الغير في التفكير إلى الاعتماد على الذات وتحمل مسئوليتها. الإنسان المتنور إنسان مستقل معتمد على ذاته ومسيطر على ملكة الحكم لديه.

حين نستخدم هذا الأفق الضوئي للتعبير عن العلاقة مع الآخر نحصل على عبارات شبيهة بـ «حين أرى الآخر»، «حين يشرق العالم بوجود الآخر». هنا نحتاج تحليل دقيق لعملية النظر وللطبيعة التي يؤسسها مع الآخر. في البداية يمكننا ملاحظة أن لغة النظر والنور تحيل على تجربة «ذاتية» كاملة. صحيح أن مصدر النور خارج عن الإنسان ولكن أفق الرؤية أفق ذاتي بامتياز. النور شرط للرؤية ولكن العين هي الذات الأساسية الفاعلة في النظر. تجربة النظر ذاتية بمعنى أنه لا يمكن لإنسان أن ينظر بمنظار شخص آخر. لكن النظر كذلك مرتبط بالسيطرة والتحكم. نلاحظ هنا مثلا تجربة حال الإنسان في الظلام الدامس حيث يفقد كثير من قدرته على الحركة والفعل ويتحول إلى حالة من السلبية والترقب. حين يعود النور للمكان يعود زمام الأمور في يد الفرد. تعود له السيطرة والهيمنة على الموجودات عن بعد. يقول ليفيناس «الضوء يجعل الأشياء في العالم، ذلك أنه يجعل الأشياء تنتمي لنا»(19). هذا الانتماء يأتي مع انفصال يوفره لنا الضوء. الانفصال هنا يعني بقاء المسافة بين الذات وموضوعها بفضل الضوء. الضوء يجعل من الممكن الاتصال بالأشياء عن بعد. الضوء هنا يجعل من الممكن استقلال الذات وانفصالها عن موضوعاتها.

في الضوء يتم رد الوجود ليتسق مع أفق الذات فحين أرى الآخر فهذا يعني أنه قد تحول إلى صورة في ذهني تنقطع بإغلاق عيني. لهذه الأسباب يعتقد ليفيناس أن لغة النور والنظر التي سادت في الفلسفة قبله تعبّر عن استحواذ الذات على الآخر وبتعبيره الدقيق شاهد على هيمنة الانطولوجيا (ما هو كائن) على الميتافيزيقيا (لاتناهي الإمكانيات). تجربة الأرق يمكن أن تساعدنا على تحليل محدودية تجربة النظر. عادة الأرق يترافق مع محاولة النوم في الظلام. تجربة الانسان مع الأرق خارج أفق النظر والنور. لذا فإن ليفيناس يتساءل عند استخدام لغة النور والنظر: ماذا عن الظلام والعتمة؟ تجربة الأرق تحيل على بعد مهم من أبعاد التجربة الانسانية وهو بعد الاستسلام والاستقبال. ليست كل تجربة الإنسان سيطرة وهيمنة وإمساك بزمام الأمور. هناك بُعد الاستسلام والاستقبال وهذا بحسب ليفيناس هو بُعد لقاء الآخر.

في المقابل فإن لغة الاستماع تفتح مجالاً أوسع لاستقبال الآخر. الاستماع لا يتحقق بدون فتح الذات للمتحدث. الصوت مُعطى. الإنسان لا يستمع لذاته. حين نسمع أصواتنا من أجهزة التسجيل لأول مرة نستنكرها. الاستماع بهذا تجربة غيرية بامتياز. الاستماع هنا ليس الوجود في حدود صوت الآخر بل الاستماع فتح الذات للآخر من خلال استقبال كلامه. الاستماع تجربة استسلام واستقبال وتخلي عن فلترة ما يدخل للذات. حين نستمع للآخر فإننا بالضرورة ننفتح على الخارج. في الأخير ليس لدينا ضمانات عما سيقوله الآخر. الاستماع كذلك تعبير عن الالتزام تجاه الآخر وتعبير عن استمرار العلاقة معه. الاستماع لهذه الأسباب ليس تجربة سهلة لمن يتحرك في المنطق الذاتي الأناني. الاستماع بطبيعته غيري وفيه مجال للقاء بالآخر بدون أن يكون هذا اللقاء تحت سيطرة وإدارة الذات. الاستماع هنا هو احتفالية بكون الآخر قد توجه للذات بالكلام. الاستماع هنا عمل من أعمال الضيافة فكما أن الضيف يفتح بابه للزائر الغريب فإن المستمع يفتح ذاته للآخر المتحدث. يقول ليفيناس «الفرد الذي يتحدث لا يموضع العالم في علاقة مع شخصه. كما أنه لا يموضع ذاته ببساطة وبشكل خالص في قلب المشهد كما يفعل الفنان، بل يموضع ذاته في علاقة مع الآخر. امتياز الآخر يتوقف عن كونه غير قابل للفهم حين نعترف بأن الحقيقة الأولية عن الوجود ليست الوجود في ذاته ولا الوجود من أجل ذاته ولكن الوجود للآخر(20)(21)».

الإحالة للصوت والاستماع في فلسفة الغيرية هي إحالة إلى اللغة باعتبارها حديث الآخر. اللغة هنا ليس المقصود بها تداول المعلومات بين طرف وآخر بقدر ما هي تجربة توجه الآخر لي بالكلام. هنا يفرّق ليفيناس بين مستويين أساسيين من مستويات اللغة مستوى القول Saying ومستوى ما يقال The

said. القول هنا يحيل إلى العلاقة التي تجمع طرفي الكلام والتي تؤسس إمكانية الكلام. هذه العلاقة مبنية على حقيقتين أساسيتين: أولا أن اللغة تنشأ من حقيقة توجّه الآخر للذات. لا يمكن إنشاء اللغة ذاتيا. الآخر هو مصدر اللغة. الحقيقة الثانية هي المسؤولية التي يشعر بها كل طرف من أطراف القول تجاه الآخر. في الإنجليزية يبدو الرابط واضحا من التركيبة اللغوية. الرد من طرف لآخر يعبّر عنه بـ response والمسؤولية يعبر عنها بـ responsibility. في العربية كذلك يمكن ملاحظة العلاقة اللغوية بين السؤال والمسؤولية. السؤال حالة من حالات انشاء الاتصال يترافق معه مسؤولية المستمع للاستجابة. نلاحظ هنا أن لا حديث ينشأ بين الأطراف ما لم يكن كل طرف يشعر بالمسؤولية للاستجابة لما يقوله الطرف الآخر. الحوار طلب وجواب أو نداء واستجابة. القول هنا لا يتحقق بدون هذا الانشغال بالآخر والاهتمام به. الحديث يموت حين يفتر الاهتمام بين الطرفين. العلاقة اللغوية علاقة صوت بالأساس وعلاقة استماع. النظر مباشر ومريح بينما الاستماع ترقب وانتظار وصبر. نلاحظ هنا أن الاستماع يصعب على الإنسان الأناني. الاستماع هو مشهد للآخر وليس للذات. الأناني لا يجد في الاستماع فرادته وحضوره الأوحد. الاستماع فيه استسلام واستقبال وإيذان للآخر بالحضور والغياب. حين نواجه صعوبة في التواصل مع الآخر نطلب منه أن يسمع لنا. الاستماع هنا نافذة لنا للدخول إلى الآخر بدون المرور بتصفية قبلية من خلال مقولات ومعارف الذات. الاستماع بهذا ممارسة لضيافة آخرية الآخر باعتبار أنها إذن له بالدخول دون أن يكون للذات الحق في الاشراف على هذا الدخول والتحكم فيه. الاستماع بهذا هو باب مفتوح بدون أن نعلم حقيقة من سيدخل معه. لذا فهو انفتاح على الجديد والمختلف والغريب والمفاجئ.

الآخرية في السياقات المعرفية الأخرى:

كانت الفقرات السابقة محاولة لتمييز فلسفة الآخرية عن غيرها من الفلسفات لا من خلال المنهج الفلسفي الذي تنتهجه ولا من خلال الأسئلة الفلسفية التي ناقشتها (ستكون هاتين الجزئيتين محور هذا الكتاب) ولكن من خلال نقاط الافتراق بينها وبين الفلسفات الأخرى. لكن لا يمكن أن تتقدم محاولة التمييز هذه دون مناقشة المفردة الأساسية في هذه الفلسفة وهو مفردة الآخر. هل الآخر فكرة، مفهوم concept؟ هل الآخر وظيفة، دور function؟ أم أن الآخر هو الموجود/الكائن الآخر؟ ستكون هذه الأسئلة محاور هذا الكتاب ولكن قبل الدخول في طبيعة تعاطي خاصة مع هذا السؤال وهي طبيعة التعاطي الفينومينولوجي عند سارتر وليفيناس فإنه سيكون من المفيد جدا

الاستعراض المختصر لطرق تعاطي مختلفة من سياقات علمية مختلفة مع هذه الأسئلة.

من الآخر؟

من هو الآخر الذي تتحدث عنه كثيرا فلسفة الآخرية؟ هل يمكن تحديد ملامحه أو صفاته أو هل يمكن وضعه في إطار مفاهيمي محدد؟ في البداية لا بد هنا من التفريق بين طرق مختلفة للتعاطي مع هذا السؤال. الطريقة الأولى طريقة تنتشر في الدراسات الأدبية والنقد الأدبي والأدب المقارن والدراسات الثقافية تقوم على دراسة الآخر بعد تحديد الذات والآخر في سياق معين. مثلا دراسة صورة الآخر الرجل في الروايات النسوية انطلاقا من الثنائية الجندرية امرأة/ رجل(22) أو دراسة الآخر الأوربي في الدراسات الاجتماعية الشرقية انطلاقا من ثنائية شرق/غرب، أبيض/ أسود(23)، أو دراسة الآخر الشرق أوسطي في الدراسات الاستشراقية(24). في هذه الاطروحات يتم التفريق بين الذات والآخر بناء على تصور محدد للهوية يتجسد في ثنائية الأنا والآخر.

مثلا يمكن الانطلاق من قسمة أساسية قائمة على الهوية العرقية فيكون الرجل الأبيض هو الآخر باعتبار أن الهوية العرقية السوداء هي التي شكلت الذات. في حالات أخرى نجد أن الهوية السياسية هي ما يؤسس ثنائية الأنا والآخر أو الـ نحن /هم بحيث يكون الآخر هو من يصنف خارج الهوية السياسية للذات. الدراسات التي تتعاطى مع هذا الأفق قد تنطلق من الثنائيات المنجزة سلفا وقد تتخذ موقفا نقديا من تلك الثنائيات لتفككها وتراجع منطلقاتها الأولية. الصورة في هذه الأطروحات من جهة تحديد الآخر تنطلق من أفق محدد ثقافي أو سياسي يعطينا صورة للذات وصورة للآخر والعلاقة بينهما. الدراسات الأدبية هنا معنية بشكل أساسي بالتعبير عن صورة الآخر في منتج الذات أو بعبارة أخرى كيف ترى الذاتُ الآخر. من النماذج الحديثة لهذه النموذج دراسة شادية شقروش (٢٠١٥) المعنونة بـ «تجليات الآخر في الرواية السعودية»(25). تهدف الدراسة إلى بحث طبيعة تفاعل الروائي السعودي مع الآخر وكيف تجلّى الآخر فنيا في الرواية وعن طبيعة التواصل مع هذا الآخر. من العنوان على الأقل ومن النماذج التي اختارتها الباحثة فإن هوية الذات تم تحديدها بالهوية السياسية «السعودية». تختار الباحثة الروائيين بناء على هذا التعريف لذا اختارت غازي القصيبي و ليلى الجهني. بحسب الباحثة فإن آخر القصيبي هو «الأمريكي واليهودي» بتمظهراته المختلفة، بينما آخر الجهني هو «الآخر

القوي/الأمريكي» و «الأسود المستضعف». ذات القصيبي ذات سياسية يمثلها السعودي/العربي بينما ذات الجهني هي ذات مركبة تمثلها القبيلة المستبدة والشعوب العربية المستضعفة. آخر القصيبي تراوح بين الخير والشر بينما يتمثل آخر الجهني منطق القوة. يمكننا القول هنا أن الآخر يتمثل في جماعة/فرد محددة تقع في مقابل جماعة/فرد الذات. الآخر هنا ليس هو سؤال هذه الدراسات. سؤالها: كيف تصورت الذات هذا الآخر. الذات هنا بتعبيراتها وسياقاتها هي المرجع. الآخر هو «منتج» للذات ولذا فهو يعبر عن الذات أكثر من تعبيره عن حقيقة الآخر.

الطريقة الثانية للتعاطي مع سؤال الآخر هي طريقة الدراسات الاجتماعية والتي تعبر عنها نظريات الهوية Identity Theories(26) ونظريات الهوية الاجتماعية Social Identity Theories(27). هذه النظريات وإن توجهت بالدرجة الأولى لدراسة عملية تشكيل الهوية الشخصية اجتماعيا إلا أنها بالنتيجة قدمت تصورات عن عملية تشكيل الآخر كذلك باعتبار أن التمييز بين الذات والآخر إجراء جوهري في تحديد ملامح الهوية الذاتية. النظريات الأولى قدمت تصورات مجهرية Micro تركز على الأدوار الفردية التي تقوم بها الذات وأثرها على تشكّل الذات وبالتالي تشكل الآخر. الذات هنا متعددة الأبعاد بتعدد الأدوار التي تلعبها. كل دور يخلق معه آخره. حين تلعب الذات دور المعلم فإنها تجعل الطرف الآخر في هذه العلاقة «الطالب» آخرا لها. هنا الآخر يختلف مع اختلاف الأدوار. في المقابل نجد نظريات الهويات الاجتماعية تقدم لنا صورة أكثر تعقيدا من خلال تركيزها على عمليات تشكيل الجماعات وطبيعة العلاقات بين تلك الجماعات. في هذه النظريات، كما تظهر بوضوح في أعمال تاشفيل وترنر Tajfel & Turner تتشكل الهوية الشخصية من خلال الانتماء إلى جماعة محددة. هذه الجماعة لا تتأسس إلا إذا كانت في مقابل جماعة أخرى تمثل الآخر. من أهم منجزات هذه النظرية ما قدمته عن عملية صناعة الآخر Othering والتي تقوم على عملية تعزيز الذات «الجماعة» بتمييزها إيجابيا وتفضيلها على الجماعة الأخرى. هذا يتطلب الإيمان بصور نمطية سلبية عن الآخر. المدهش أن هذه العملية ليست محصورة فقط في العلاقات بين الجماعات ذات العمق التأسيسي للهوية مثل جماعات الجنس والعرق والمعتقد بل حتى في الجماعات حديثة النشوء ولأسباب اعتباطية.

أجرى عدد من علماء سيكولوجيا الاجتماع بقيادة هنري تاشفيل Henri (28) Tajfel تجربة كالتالي: تم عرض لوحتين من الفن الحديث على طلاب وطالبات مدارس في عمر اثنتي عشرة سنة وطلب من كل طالب أن يختار لوحته المفضلة. بناء على هذا الاختيار تم تشكيل مجموعتين من الطلاب،

مجموعة الطلاب الذين اختاروا اللوحة أ ومجموعة الطلاب الذين اختاروا المجموعة ب (لاحظ هنا أن اللوحتين من الفن الحديث وبالتالي فهما لا يحملان معهما أي رمزية تاريخية أو اجتماعية إضافية وبالتالي فإن المجموعتين الجديدتين بدون خلفيات زائدة على الاختيار الفني البحت أو الصدفة). تسعى الدراسة هنا لمعرفة ما تأثير فكرة المجموعة الجديدة على الأفراد الذين انضموا لها للتو. سيكون من المهم هنا فحص التغير الذي سيطرأ على سلوك الأفراد بعد انتمائهم لجماعة جديدة ولا تعني لهم الشيء الكثير. هنا نحن أمام جماعتين بلا تاريخ صراع ولا منافسة.

الاختبار كان كالتالي: تم عرض خيارات مالية على أفراد المجموعتين بحيث يرتبط ما يحصل عليه الفرد من المجموعة أ بما يحصل عليه الفرد من المجموعة ب. كانت الخيارات كالتالي:

(٧:١, ٨:٣, ٩:٥, ١٠:٧, ١١:٩, ١٢:١١, ١٣:١٣, ١٤:١٥, ١٥:١٧, ١٦:١٩, ١٧:٢١, ١٨:٢٣, ١٩:٢٥)

الخيار الأول يعني أن يحصل الفرد من المجموعة الأولى على سبعة جنيهات بينما يحصل الفرد من المجموعة الثانية على جنيه واحد. الخيار الأخير يعني أن يحصل الفرد من المجموعة الأولى على ١٩ جنيه بينما يحصل الفرد من المجموعة الثانية على خمسة وعشرين جنيها. كيف سيختار الأفراد؟ هل سيتحرك الأفراد بناء على مبدأ تحصيل أكبر فائدة شخصية والذي سيعني اختيار الخيار الأخير بحيث يحصل الفرد على ١٩ جنيه وهو أعلى رقم متاح للمجموعة الأولى؟ أم أن الأفراد سيختارون بناء على مبدأ الإنصاف والمساواة ويختارون الخيار الأوسط بحيث يحصل الفرد من المجموعة الأولى على ١٣ جنيه والفرد من المجموعة الثانية على ذات المبلغ؟

النتائج أظهرت أن العامل الأقوى في الاختيار كان تفضيل أفراد المجموعة على غيرهم. هذا يعنى أن أفراد المجموعة لم يختاروا الخيار الأخير رغم أنه الأكثر ربحية لهم بغض النظر عن المقارنة مع الآخرين وفضلوا الخيارات التي تُبقي على دخل الفرد أعلى من أفراد المجموعة الأخرى. هذه العملية أدت إلى أن يكون العامل الثاني في الاختيار هو ما يقدم أعلى فرق ممكن بين الذات والآخر وهذا ما يتحقق في الخيار الأول ٧:١ رغم أنه يعني الحصول على الدخل الأقل. العامل الثالث في خيارات الأفراد كان الميل للعدالة واختيار ١٣:١٣.

هذه النتائج وشبيهاتها أسست لنظرية الهوية الاجتماعية Social Identity Theory والتي تقوم ضدا لنظرية الصراع الواقعي Realistic Conflict Group

Theory والتي تقول بأن سلوك الأفراد داخل الصراع الجماعي قائم على فكرة المصلحة الذاتية بمنطق واقعي. نظرية الهوية الاجتماعية تقول أن سلوك الأفراد يميل إلى تفضيل الذات والجماعة التي تنتمي لها الذات على المجموعات الأخرى حتى ولو كان ذلك على حساب مصالح الذات. بمعنى أن الأفراد يقبلون بالأقل إذا كان ذلك يعني أنه لا أحد سيحصل على أكثر مما حصلوا عليه. النظرية تقول أكثر من ذلك بكثير فهي تؤكد على أن آلية الميل إلى تفضيل الذات على الآخر لا تحتاج إلى صراع أو تنافس أو أفكار عدائية أو ندرة في الموارد ولكنها فقط تحتاج إلى عملية تشكيل جماعتين في الذات: جماعة الذات وجماعة الآخر. من هنا نفهم أهمية وربما خطورة عملية صناعة الآخر.

الآخر في نظريات الهويات الاجتماعية آخر اجتماعي بمعنى أنه يكتسب هويته من الجماعة التي ينتمي لها و بالتالي فهذه النظريات تقدم القليل من التفسير للعلاقة بين الذات والآخر المجهول خارج التصنيفات الاجتماعية. الآخر الذي لا يمكن تضمينه لأي مجموعة محددة أو الآخر داخل مجموعة الذات. الآخر القريب لا البعيد كما يقول هايدجر «لا تدل كلمة الآخرين على كل ما ليس أنا وما أتميز به، بل على العكس من ذلك فالآخرون هم بالأحرى، وفي أغلب الأحيان، أولئك الذين لا نميز ذواتنا عنهم، ،من نتواجد ضمنهم أيضا.(29)» المجموعة الوحيدة التي ينتمي لها هي مجموعة الأغراب أي مجموعة الآخرين. النظريات الاجتماعية تقوم على فكرة أن الهوية تتم بتعزيز جماعة الذات على حساب الجماعات الأخرى لكنها تقف عن التفسير حين نخرج من تلك التصنيفات إما على مستوى اللقاء الفردي أو على مستوى اللقاء بالأغراب. الآخر هنا يتم تعريفه باعتباره المنتمي للمجموعة الأخرى لذا فهو محدد سلفا باعتباره من ليس أنا. أو من لا ينتمي لجماعة الذات. هنا الذات هي المركز والمرجع في تعريف الآخر.

الطريقة الثالثة للتعامل مع سؤال الآخر نجدها في مدارس التحليل النفسي خصوصا مع جاك لاكان والذي حضر الآخر في أطروحاته باعتباره جزءا فاعلاً في عملية التشكل والنمو النفسي عند الإنسان. على غرار تقسيم فرويد للنفس لـ الأنا والهو والأنا العليا، يقسّم لاكان النفس إلى: المتخيل The Imaginary والرمزي The symbolic والواقعي The Real. النظام المتخيل هو عالم من المعاني والأدوار المتخيلة التي تشكل الوعي العام والوعي بالذات. إنه العالم الذي نشكل فيه الصورة المتخيلة لذواتنا، والصورة المتخيلة عن الآخرين، وما تتخيله الذات عن صورتها لدى الآخرين. هذا النظام المتخيل في النفس يعتمد بشكل أساسي على النظام الثاني في الترتيب اللاكاني وهو النظام الرمزي. النظام الرمزي يحيل على شبكة الرموز الاجتماعية التي تدير

وتضبط وتتيح التواصل داخل العالم الاجتماعي مثل النظام اللغوي، العادات والتقاليد، ونظام القوانين. لاكان هنا متأثر ومؤثر في المدرسة البنائية التي تطورت في الخمسينات على يد ستراوس، سوسير وجاكبسون. العالم المتخيّل عن الذات والآخرين ليس مطلقا بل يبقى مرسوما داخل أطر النظام الاجتماعي واللغوي في المجتمع. كمحلل نفسي تعتبر هذه قضية جوهرية باعتبار أنها خروج عن التفسير البيولوجي البحت وانفتاح على العالم الثقافي واللغوي. النظام المتخيل والنظام الرمزي تمثل ما يسميه لاكان بالواقعية Reality والذي سيكون مقابلا للواقع The Real. يمكننا القول هنا أن عالم الواقعية النفسي هو عالم متشكل داخل التواصل الإنساني، انها عالم الثقافة في مقابل عالم الطبيعة. عالم الثقافة متشكل بالسياقات البينذاتية والموضوعية التي يجد الإنسان نفسه فيها. في مقابل كل هذا يأتي نظام الحقيقي The Real وهو نظام أقل وضوحا وأصعب تحديدا. إذا كان المتخيل والرمزي جزءاً من ادراك الوعي فإن الواقع «بطبيعته مراوغ، يقاوم بطبيعته الداخلية أن يتم القبض عليه ضمن معادلات ذات معنى من علامات المتخيل والرمزي»(30). لهذا السبب يطلق لاكان على هذا النظام بـ «الاستحالة» تعبيرا عن استحالة الإحاطة به لغويا. نحن هنا أمام شيء شبيه بـ «الشيء في ذاته» عند كانت والوجود- في- ذاته عند سارتر إحالة على الأشياء في ذاتها خارج التصور الذهني لها من جهة وشبيه بـ «الآخر المطلق» عند ليفيناس من الجهة الأخرى.

سأعود لدور الآخر في الأنظمة الثلاثة السابقة ولكن قبل ذلك لابد من الحديث عن «مرحلة المرآة» عند لاكان. هذه المرحلة تبدأ من سن ٦- ١٨ شهر عند الأطفال حين يشاهدون ويدركون ذواتهم في المرآة. أوضحت الملاحظات الامبيريقية أنه على خلاف بعض الحيوانات، فإن الأطفال لم يفقدوا اهتمامهم وانشغالهم بصورهم في المرآة. بحسب لاكان فإننا الآن مع مشهد مبكر في حياة الإنسان تحضر فيه «الأنا» The ego لا باعتبارها ذاتا فاعلة subject بل باعتبارها موضوعا object. هنا يقطع لاكان مع مدارس التحليل النفسي التي تنظر للأنا باعتبارها القائد الفاعل المنظم لرغبات الذات ويفتح بهذا دورا أساسيا للآخر في تشكيل الأنا ولتصور الأنا باعتبارها سلبية واستقبال passivity(31). الطفل الذي يشعر بالتقسيم والتشظّي تجاه المشاعر المتعددة من توتر وقلق وإحباط يواجه في المرآة أناه المكتملة والتي تشبه «الآخرين» كما يراهم مكتملين في عينه. الأنا كموضوع في عين الذات وعين الآخرين تستمر كذلك مع التمكن من اللغة واستعمال الضمائر التي تحيل على الذات. بالنسبة للطفل الصغير الـ «أنت» كما يسمعها من الآخرين تحضر وبتشجيع من الآخرين قبل الـ «أنا» التي ينطقها هو(32). يلاحظ لاكان أن الكبار يشيرون إلى صورة الطفل أمام المرآة مرددين «هذا أنت، هذا أنت».

هذه العلاقة بين «الأنا» ورغبة الآخر لا تتوقف طول عمر الإنسان حسب لاكان ومن المهم التذكير بأن المرآة عند لاكان لا تنحصر في المرآة الفيزيائية بقدر ما تتسع لكل انعكاس للذات في حديث الآخر وإشاراته ومزاجه وتعابير وجهه.. الخ(33).

عودة للدور الذي يلعبه الآخر في كل نظام من الأنظمة الثلاث للنفس حسب لاكان «المتخيل، الرمزي، الواقع» نستطيع القول أن الآخر يلعب أدوارا أساسية في كل نظام بحسب التفصيل التالي: يستخدم لاكان مفهوم الآخر بطريقتين مختلفتين يفرق بينهما كتابيا بكتابة أحدهما بحرف o الصغير other والآخر بحرف O الكبير Other. الآخر بالحرف الصغير يحيل على الأنا «المتخيّلة» والأنوات الأخرى المتخيّلة كذلك. الأنوات الأخرى غالبا ما يتم تخيلها على أنها أنوات تشبه أناي بمعنى أنها تشارك الذات مشاعرها وطريقة تفكيرها بما يجعلها مفهومة للذات. الآخر هنا آخر «شبيه». في المقابل فإن الآخر بالحرف الكبير Other يحيل على نوعين من الآخرية تعكس النظامين الرمزي والحقيقي. النوع الأول من الآخر بالحرف الكبير في النظام الرمزي يحيل على «الروح الموضوعية» التي تحيل على البنية الاجتماعية واللغوية والتي تحكم التواصل البيني بين الأفراد. هذا المستوى يحيل كذلك على القوى أو المعارف المهيمنة اجتماعية والتي يجب على الفرد معرفتها مثل سلطات التاريخ والدولة والحزب والدين...الخ. النوع الثاني من الآخر بالحرف الكبير يحيل على نظام الحقيقي «النظام المفارق للتجربة الذاتية» لذا فهو الآخر اللغز المستفز باعتباره الـ x الذي لا يمكن معرفته. هذا المستوى من الآخرية يحيل على آخرية بلا تشابه، قريبة مما يصفها ليفيناس بالآخر المطلق.

لكن ما العلاقة الأساسية التي يُنشئها سياق التحليل النفسي، بما فيه التحليل اللاكاني، بين الذات والآخر؟ التحليل النفسي الذي يقوم على فرضية الأنا المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر، يواجه مشكلة حقيقية في التواصل مع الآخر باعتبار فرضية الذات الفاعلة والآخر المنفعل. الآخر هنا لا يحضر إلا في حدود أفق الذات: رغباتها، أهدافها حتى ولو كانت هذه الرغبات ليست الا انعكاسات لرغبات الآخر ذاته. على مستوى العلاقة بين المحلل النفسي و «المريض» فإن مهمة المحلل هي مساعدة المريض والأخذ بيده من أجل استعادة السيطرة على أناه. المحلل النفسي هنا في مهمة يسعى لتحقيقها والآخر يحضر فقط في فضاء هذه المهمة. في المقابل التحليل النفسي اللاكاني لا ينطلق من فرضية الأنا المسيطرة بقدر ما يتعامل مع الأنا كموضوع object من صناعة خارجية من قبل الآخر المتخيل والآخر الرمزي. مهمة التحليل بهذا تتجه لتحقيق شكل من التصالح والتوافق بين اللاوعي

والرغبات وهذا يتحقق من خلال «الخطاب الكامل» Full speech والذي يعني التحول من المتخيّل إلى الرمزي إلى النظام الرمزي(34). هذا الاتجاه ينشئ علاقة بين المحلل النفسي والشخص الذي يمر بالتحليل (يرفض لاكان اطلاق اسم المريض ويستبدله بـ analysand) تقوم على دور مزيد من الاستماع والمشاركة في علاقة مفتوحة بين الطرفين. لكن يمكننا تسجيل اشكاليتان رئيسيتان على مفهوم الآخرية في التحليل النفسي اللاكاني: في البداية هناك قلق من تلاشي الإنسان الآخر خلف ستار «الآخر المتخيل» في نظام المتخيل وخلف «الآخر الرمزي» في النظام الرمزي وكذلك خلف «الآخر الحقيقي» في نظام الواقع. أعني هنا أن التحليل النفسي اللاكاني وإن ساعد على تحقيق المصالحة داخل الذات من خلال تجاوز مرحلة الهروب من الواقع ومواجهته بكل تعقيداته، إلا أنه على ما يبدو لا يتيح فرصة للقاء الآخر. الآخر المتخيل من صنع الذات والآخر الرمزي رمزي بطبيعته والآخر الحقيقي خارج يستحيل اللقاء به. الآخر اللاكاني موقع أو وظيفة أكثر من كونه ذات أخرى. التحليل النفسي ينتهي عند لاكان بلقاء الآخر في الذات وليس الآخر في الخارج.

القلق الآخر هو النتيجة المترتبة على غياب الأنا الفاعلة في التصور اللاكاني في العلاقة مع الآخر. بعبارة أخرى الذات بلا أنا غير قادرة على تحمل مسئوليتها تجاه الآخر. الأنا اللاكانية غير قادرة على اتخاذ قرار حر وبالتالي فهي غير قادرة على اتخاذ قرارات في علاقاتها مع الآخر. هنا تصبح علاقة الذات بالآخر (الآخر الإنسان) محكومة بطرف ثالث رمزي أو متخيّل. قد لا تكون المشكلة هنا فقط في غياب الآخر بقدر ما هي في غياب الذات والآخر معا(35). هذه النقطة تعبر عن الخلاف الرئيس بين سارتر وفلاسفة ما بعد الحداثة بشكل عام. مع ما بعد الحداثة تختفي الذات الفاعلة وتحل مكانها الذات المنفعلة. الذات باعتبارها نتيجة للخطابات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية..الخ. سارتر يقر بذلك تماما ولكنه يرى أن هذا الوصف لا يشمل الخبرة الإنسانية بالكامل. هناك دائما جانب الحرية والإرادة وإمكان الاختلاف والتغيير(36).

الطريقة الرابعة والتي ينتمي لها هذا البحث هي الطريقة الفلسفية في التعامل مع الآخر. بشكل عام هذه الطريقة تتعامل مع الآخر في حالة ما قبل الاجتماع والسياسة. هذا لا يعني تصور الآخر في سياق لا اجتماعي ولا سياسي ولكنه يعني تصور تلك الآخرية التي جعلت من السياسة والاجتماع ممكنة. هذه الطريقة متعددة لذا سأتحدث عن شكلين من أشكالها: الطريقة الأنطولوجية والطريقة الأخلاقية. الأنطولوجيا بشكل عام هي دراسة ما هو موجود. في تاريخ الفلسفة هذا تحقق في أسئلة شهيرة عن وجود كائنات

غير مادية: هل يمكن دعم ثنائية المادة والفكر أنطولوجيا أو أنه ليس هناك سوى الوجود المادي. هل يمكن الحديث عن وجود حقيقي للمفاهيم العامة أم أنه لا وجود إلا للفرديات المحددة؟ مثلا حين نتحدث عن مفهوم مثل الحمرة نسبة للون الأحمر. هل هناك وجود مستقل للحمرة أم أن كل ما هناك لا يتعدى عدد من الكائنات التي تشترك في اللون الأحمر؟ الأنطولوجيا كذلك مشغولة بالعلاقات التي تربط الموجودات. هذا الانشغال ينطلق من تحديد وجود هذه العلاقات أولا ومن ثمّ طبيعة تلك العلاقات. فيما يتعلق بسؤالنا هنا؛ سؤال الآخر فإن صياغته الأنطولوجية تكون كالتالي هل يوجد آخرون؟ هذا السؤال يتضمن مستويين من الوجود: أولا وجود الآخرين بمعنى وجود شيء آخر غير الذات. الفكرة في هذا المستوى يمكن التعبير عنها بالتالي: كل اليقين الذي أملكه متصل بوعيي الخاص. ما هو خارج هذا الوعي لا أستطيع أن أتيقن من وجوده لأن كل اتصال بيني وبين أي عالم خارجي مزعوم لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال وعيي الخاص وبالتالي فما لدي حقيقة هو منتج لوعيي الخاص لا أكثر. بهذا المعنى فإن الوجود الحقيقي للسعادة هو سعادتي الخاصة. أي سعادة أخرى خارجية لا يمكن اتصل بها إلا باعتبارها «نسخة» مقاربة لسعادتي الخاصة. فلسفيا يسمى هذا الموقف بـ Solipsism الأنا-وحدية. هذا الموقف الذي يشمل التشكك في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي يشمل داخله الشك في الوجود الموضوعي للآخرين (أي وجود الآخرين خارج تجربة الوعي الذاتية). هذا المستوى يخرج منه المثاليون والتجريبيون على حد سواء كما تخرج منه الفلسفات الحديثة مثل الفلسفات البراقماتية والظاهراتية. أي الفلسفات التي تثبت وجود الواقع الموضوعي للآخر بطرق مختلفة من الإثبات ولا يبقى في هذا المستوى إلا الشكيّة الراديكالية وربما النسبوية المعاصرة.

لكن المستوى الثاني من السؤال الأنطولوجي عن وجود الآخر يتعلق بدائرة أضيق فهو يتعلق بالسؤال عن وجود «خاص» للآخرين يختلف عن وجود الموجودات الأخرى. أطروحة هذا المستوى يمكن التعبير عنها كالتالي: نعم يوجد عالم خارجي هو عالم الكائنات المادية التي أستطيع التواصل معها من خلال حواسي التي هي في الأخير نوافذي للخارج. بهذا المعنى فإن الآخر كجسد موجود لكن المشكلة تكمن في الحديث عن «عقل» أو «وعي» الآخر. لذا فسؤال المستوى الثاني هو: هل يوجد آخر عاقل أو آخر واعي؟ وكيف يمكن الوصول إلى هذا الوعي. إذا كانت الحواس هي منافذنا للعالم المادي الخارجي فما هي منافذنا للوعي الآخر؟ ما يجعلني متأكد من وجود وعيي الخاص هو هذا الاتصال المباشر بيني وبين هذا الوعي ولكن هذا لا يتوفر بيني وبين وعي الآخر. هذا الشك في وجود آخر حرّ يشبه الذات تم الاعتراض عليه من زوايا مختلفة. الزاوية الأولى هي زاوية التشابه بين

الذات والآخر والتي يمكن من خلالها إثبات وجود وعي آخر. الأطروحة كالتالي: من خلال تجربتي الشخصية لاحظت أن الآخرين لديهم سلوكيات وردود فعل تشبه ما لدي. ليس فقط على المستوى المادي حيث تؤلمهم النار مثلا كما تؤلمني ولكن أيضا على مستوى الوعي. التواصل اللغوي مع الآخر وقدرته على التفكير المستقل والاعتراض تثبت أن لديه وعياً يشبه ما أعرفه في ذاتي. هذا الدليل يشبه دليل القياس الذاتي. الرد الكلاسيكي على هذه الأطروحة هو أنها عملية تعميم استقرائية تنطلق من حالة واحدة فقط، الحالة الذاتية وهذا ما يجعل من هذا التعميم ضعيف جدا ولا يعوّل عليه. المحاولة الثانية لإثبات وجود آخرين واعين هي أطروحة أن سلوك الآخرين لا يمكن تفسيره إلا بوجود الوعي لديهم. الوعي هنا هو أفضل تفسير متاح. يمكن ملاحظة ذلك من خلال الفرق بين سلوك بقية الكائنات الحية وسلوك البشر. التفسير الأفضل لهذا الفرق، كما يذهب هذا الرأي، هو وجود وعي لدى البشر. هذه الأطروحة تواجه مشاكل متعلقة بربط العلاقة بين الحالة الذهنية والسلوك خصوصا مع الأطروحات السيكولوجية والعصبية الحديثة التي تنفي وجود حرية إرادة لدى البشر أو على الأقل تشكك فيها(37). للخروج من إشكالية ربط الملاحظة الذاتية بالحكم بوجود الآخرين يطرح آخرون أن ما يجري حقيقة من يقين بوجود كائنات أخرى واعية ليس استنتاجا أو استنباطا بقدر ما هو جزء أساسي من الظاهرة الاجتماعية. فحين أقول أن الآخر يشعر بالخجل بعد أن لاحظت التغيرات الفيزيائية على وجهه وطريقة كلامه فإن هذا ليس ربطا بين ظاهرة وحكم بقدر ما أنني تعلمت اجتماعيا أن هذه العلامات هي الخجل(38). سارتر من جهته يقدم أطروحة أنطولوجية على وجود الآخر متعلقة بظواهر مثل الخجل ولكن بطريقة مختلفة. عند سارتر ظاهرة موضعة الذات لا يمكن أن تتحقق بدون آخر. موضعة الذات هنا تعني أن ترى الذاتُ ذاتَها كموضوع. حين ينظر لي الآخر تولد ذات جديدة لي هي «أنا في عين الآخر» وهي ما ينتج عنها الخجل أو الفخر. قد أخطئ في تحديد من هو الآخر الذي سبب هذا الخجل ولكنه بالتأكيد لا بد أن يكون هناك آخر واعي نشأت عن نظرته هذه الظاهرة(39) (المزيد عن هذه الأطروحة في الفصل الثالث المخصص لأنطولوجيا الآخرية عند سارتر).

الطريقة الفلسفية الأخرى في التعاطي مع سؤال الآخر، الطريقة الأخلاقية(40)، أكثر جذرية. ذلك أنها تُخضع السؤال الأنطولوجي ذاته للبحث. الطريقة الأخلاقية تنطلق من هذه الفكرة الأساسية: محاولة إثبات وجود الآخر أنطولوجيا يعني الانطلاق من هذه المسلمة المُشكلة: وجود الذات أولي على وجود الآخر. أو بعبارة أخرى: الذات هي من تثبت وجود الآخر من خلال منطقها العقلي أو من خلال تجربتها/وعيها الخاص. هنا نحن أمام مستويين من الأنطولوجيا: المستوى الذهني intellectual والمستوى المعيشي factual.

المستوى الأنطولوجي الأول منفتح فقط على الأفق الذهني للتجربة الإنسانية. الوعي الإنساني هنا هو الوعي الذهني. المستوى الثاني، المعيشي، كما عند هايدجر منفتح على التجربة الإنسانية في مستويات أوسع من الأفق الذهني لتشمل التواصل الحياتي اليومي المباشر مع الأشياء. هذا المستوى نقلة هائلة بالتأكيد في تاريخ الأنطولوجيا. يقول ليفيناس واصفا تلك النقلة التي تحققت مع هايدجر «المساهمة الهامة للأنطولوجيا الجديدة يمكن النظر إليها من خلال معارضتها للعقلانية الكلاسيكية. أن تفهم الأداة لا يعني أن تنظر لها بل أن تستعملها. فهم موقفنا في الواقع لا يعني أن نقوم بتعريفه بل أن نجد أنفسنا في موقف فاعل فيه. أن تفهم الوجود يعني أن توجد.»(41).
الأطروحة الهايدجرية تكشف لنا، كما يطرح ليفيناس، أن علاقتنا بالعالم تتجاوز «مقاصدنا» و «سلوكنا الواعي». دائما هناك آثار غير مقصودة لما نفعل وهذه الآثار تقرر في كثير من الحالات علاقتنا بالآخرين وبالعالم. رغم هذه النقلة إلا أن هذا المستوى لا يتجاوز النقد الأخلاقي للأنطولوجيا. لا بد من التنبيه هنا على أن النقد الأخلاقي لا يعني النقد انطلاقا من معايير أخلاقية تتعلق بالخير والشر أو الواجب أو المنفعة. النقد الأخلاقي هنا يقوم على أن هناك علاقة أساسية لها أولية على العلاقات المتأسسة على الفهم comprehension. العودة إلى هذه العلاقة الأوليّة هو ما يجعل من الأخلاق الفلسفة الأولى كما عند ليفيناس. التقدم الذي حققته الأنطولوجيا الهايدجرية لا يخرج بنا من برادايم الفهم هذا. ما قام به هايدجر هو أنه انفتح على «أدلة» جديدة للظاهرة الأنطولوجية: أدلة العيش المباشر متجاوزا بذلك الأدلة الذهنية الكلاسيكية. ما يقدمه هايدجر هنا هو أفق جديد للفهم لكن هناك ما هو أوّلي على الفهم ذاته، تحديدا العلاقة مع الآخر. في المقابل فإن الطريقة الأخلاقية تنطلق من «مسلّمة» أولية الآخر على الذات وأن الآخر لا يمكن إثباته بالوعي الذاتي باعتبار أن الآخر شرط إمكان لوجود الذات. أثر الآخر علينا لا يمكن رده إلى أثر «فكري» أو «مفاهيمي». أثر الآخر أعمق من ذلك خصوصا إذا تأملنا علاقات مهمة لتأسيس الفهم كالعلاقة اللغوية. الآخر هنا مُنشِئ اللغة وليس فقط موضوعا للتعبير اللغوي. اللغة قائمة على شكل من أشكال الإيمان والدين بين الذات والآخر. اللغة تقوم على استجابة الآخر لمناجاة الذات ولدعائها. حين نتحدث فإننا نثق أن الآخر معنا. حين تموت هذه الثقة، يتوقف الكلام. الآخر هنا ليس فكرة أتأملها بل وجه التقيه. هذا اللقاء بالآخر هو البعد الأخلاقي للعلاقة بالآخر وهو نموذج الطريقة الأخلاقية في التعاطي مع سؤال الآخر (المزيد عن هذه الأطروحة في الفصل الرابع المخصص لفلسفة ليفيناس).

سؤال الآخر من جديد:

الطرق السابقة من التعاطي مع سؤال الآخر وإمكانية التعرف عليه لا يجب أن تخفي عنا المفارقة الكامنة في مهمة التعرّف على أو تعريف الآخر. ذلك أن سؤال: من الآخر؟ يحيل إلى مفارقة تنشأ بالضرورة مع محاولة التعريف. المفارقة تتضح حين نذكر أن الآخر لا يعود آخرا حين نقوم بتعريفه. بمجرد التعريف يتسرّب الاخر من المشهد ليحضر أمامنا من نعرفه. التعريف يعني جعل الآخر مفهوما للذات، أي جزءا من دائرة الفهم الذاتية، لذا فالآخر هنا لم يعد مفارقا للذات بقدر ما أصبح جزءا منها. هذا الاشكال لا تخف حدته بتحوير السؤال السابق إلى السؤال التالي: ماذا تقصد بالآخر؟ هذا السؤال أحال مهمة التعريف من كونها متوجهة مباشرة للآخر إلى كونها متوجهة إلى قصدية الذات ولكن إذا كنا لا نستطيع القبض على الآخر في تعريف، فهل يمكننا القبض على قصدية الذات المفكرة حين تتحدث عن الآخر؟ بهذه الاستحاطة يمكننا التخفيف من طموحات التعريف كثيرا باعتبار أن الذات حين تفكر أو تتحدث أو على الأقل حين تشير إلى الآخر فإنها لا بد تحتوي على شيء من المعنى شيء من التحديد يوجه تفكيرها لهذا الاتجاه دون غيره.

لا أظن أن هذه الاستحاطة ستنجينا من الإشكال الأول وهو أن تعريف الآخر يعني غيابه كآخر، أي أن تعريف الآخر يعني القضاء على آخريته وبالتالي يصبح ذاتا أو على الأقل شبيها لما نعرفه مسبقا. لكن رغم ذلك دعونا نحاول الوصول للآخر من خلال قصدية الذات. الذات حين تفكر في الآخر فهي تفكر في شيء ما. ما هذا الشيء؟ أو ما لذي يجري تحديدا في الذات حين تشير إلى الآخر؟ الأسئلة السابقة جميعا تنطوي على هذه المسلمة: أن الآخر يمكن أن يكون موضوعا لقصدية الذات أو موضوعا لتفكيرها ويبقى آخرا في ذات الوقت. موضوعات قصدية الذات أو تفكير الذات لا بد أن تدخل في حسابات الذات، في عالمها، لكي يكون لها معنى. ما يسميه غادامير بالأفق Horizon ليس سوى سردية نسجها تاريخ الذات أو التاريخ كما نسجته الذات. الأفق هنا ليس مغادرة للذات بل هو فضاء امتدادها. الآخر في هذا الفضاء هو امتداد للذات، حاضر في تاريخها وسرديتها. الآخر هنا إذن ليس إلا الذات، أو أحد اهتماماتها. بحسب Malpas «في الظاهراتية، الأفق، بمفاهيم عامة، هو ذلك السياق الأكبر من المعنى الذي تتم فيه إقامة أي عرض محدد يمكن أن يعبّر عن معنى. وبمقدار ما نأخذ الفهم على أنه يتضمن دمجاً للآفاق فإنه دائما يتضمن إنشاء سياق جديد من المعنى يمكّن من إدماج ما سيكون بدون ذلك السياق غير معتاد وغريب أو شاذ(42)».

الأفق هنا، كما في الظاهراتية، هو عملية دمج لما هو غريب وغير معتاد في سياق المعنى الذاتي أو المعنى العام الذي تتحرك فيه الذات وتكتسب منه

معانيها. الأفق بهذا الشكل تحويل للآخر في فضاء معانينا لما يجعله مفهوما أي لما يجعله ذا معنى. أي يتوقف عن حضوره كغريب ومفاجئ وجديد. هنا برأيي تفشل مهمة محاولة تعريف الآخر من خلال اللجوء لقصدية الذات بعد أن فشلت المهمة في محاولة القبض على الآخر في ذاته. هنا فشلت المحاولة الموضوعية التي ترى للآخر وجودا مستقلا في ذاته يمكن التعرف عليها وكذلك المحاولة الذاتية التي ترى الآخر موضوعا لقصدية الذات. يبدو أن محاولة تعريف الآخر لا تزال تتحرك في الفضاء الانطولوجي الذي يعبر عنه ليفيناس بمحاولة رد الآخر للذات the reduction of the other to the self. هذه المهمة تتحرك في إطار الذاتوية egoism. بالتأكيد أنه هناك جانب من الآخر يمكن تحديده. في الحديث عن الآخر الإنسان يمكن التعرف على تفاصيل كثيرة تتعلق ببنائه المادي وبما نحصل عليه من معلومات عنه لكن هذا الجانب ليس هو الآخر. هذا الجانب يمكن أن نعبر عنه باللغة السارترية بأنه جانب الوجود-في-ذاته Being-in-itself هو الجانب المتحقق المنجز المصمت من الذات. الجانب الآخر من الذات الوجود-من-أجل-ذاته Being-for-itself هو جانب الحرية من الذات وأفق إمكاناتها المحتملة والممكنة. هذا الجانب لا يمكن الحصول عليه من خلال جمع المعلومات عن الآخر لأنه لم يتحقق بعد وهو تحديدا ما يجعل الآخر آخر، أي مفارقا.

في مقالته «مفهوم الضيافة عند عبدالله المطيري» يقدم شايع الوقيان ردا على الأطروحة أعلاه «أطروحة استحالة معرفة الآخر». يقدم الوقيان تفريقا مهما بين التعريف والتعرّف. يقول «الآخر يمكن أن يُعرَف (يفهم) ولكن لا يمكن أن يعرّف determined /defined . فالتعريف عموما هو وضع للظاهرة أو الشيء في قوالب صورية ومقولات كلية. والتعريف يتعامل مع الفردي بوصفه مجرد مثال أو مصداق أو عنصر في فئة. هكذا فأنا عندما أعرّف الآخر بوصفه (سعوديا عربيا مسلما رجلا غنيا فقيرا ...) فإني أدرجه في فئات كلية لا يحضر فيه بشحمه ولحمه بل بما يشترك فيه مع غيره.. فتضيع آخرية الآخر ويبقى منه فقط الجوانب الصورية العامة. لكن التعريف كما يلمح هايدجر يكون مسبوقا بتعرّف؛ فهم pre-understanding التعرّف هو مواجهة مباشرة مع الشيء أو مع الآخر بدون فرض مقولات كلية عليه. صحيح أني أحمل توقعات مسبقة (فالآخر قد يكون كيت وكيت)، لكن في التعرف (لا التعريف) فإن التوقعات تظل مجرد توقعات تحتاج إلى ملء fulfilment والملء يكون بالانفتاح المباشر على الآخر. فالآخر هنا يقدم نفسه posits her-/himself.. والتوقعات التي لدي تثبت أو تتغير بناء على ما يتبدى لي فعليا».

التفريق هنا بين حالتين من التعاطي مع الآخر. الحالة الثانية التي يراهن عليها الوقيان، حالة التعرّف، تنطلق من حالة انفتاح على الموضوع أو على هدف القصد والاهتمام. هذا الانفتاح يسعى لفتح المجال للآخر للظهور كما هو بدلا من فرض مقولات الذات المسبقة عليه. ما أريد أن أقوله هنا هو أن كلا الحالتين تتحرك في ما يسميه ليفيناس بالفضاء الابيستمولوجي للتعاطي مع الآخر. هذا الفضاء مشغول بالآخر كموضوع للفهم والفكر. الآخر هنا مفكّرٌ به. الفضاء الابيستمولوجي بطبيعته يسعى للتعاطي مع الآخر كمعرفة أو كموضوع للمعرفة. ما يقدمه الوقيان هنا هو التفريق بين مرحلتين في طريق واحد يوصل إلى هدف واحد وهو تحويل الآخر من كائن خارج الأفق الذاتي إلى كائن داخل الأفق الذاتي. وبالتالي فهو لا ينجو من عملية تحويل الآخر إلى شبيه. حالة التعرف التي يطرحها الوقيان شبيهة بحالة العالم الطبيعي الذي ينطلق للطبيعة بحالة من الانفتاح والتحرر من النظريات المسبقة التي يمكن أن تحد من ملاحظاته لكن هذه الخطوة تأتي مقدمة فقط للخطوة اللاحقة وهي مهمة تعريف الظاهرة الطبيعية وتحويلها من حالة فردية جزئية إلى جزء من سياق عام مدمج في مقولات كلية أو عامة (قوانين الطبيعة في حال العالِم وقوانين الفكر في حال الفيلسوف).

في المقابل يمكن القول أن آخرية الآخر تكمن في الاتجاه المعاكس لاتجاه التعرّف والفهم. في كتابه أخلاق ما بعد الحداثة، يلاحظ Zygmunt Bauman زيقمنت بومان أن الخطأ في الفهم وليس الفهم هو ما يفتح المجال لآخرية الآخر. إذا كان الفهم الصحيح يوحّد الناس ويجعلهم متشابهين فإن سوء الفهم هو ما يبرز اختلافهم وتعدديتهم. الفهم الصحيح واحد بينما الفهم الخاطئ لا حدود له. يلاحظ بومان كذلك أن الغرابة لا الألفة هي أفق الآخرية. الغريب هنا آخر لأننا لا نعرفه، لا نعرف هوياته ولا القوالب التي تصنيفه داخلها. المسافة الفاصلة بين الذات والآخر هي فضاء الآخرية بينما يسعى الفهم إلى تقليص هذه المسافة من خلال البحث عن المشتركات لا الفروقات. نلاحظ هنا أن الضيافة تعمل على تحقيق ما يشبه المستحيل بحيث تقدم للآخر الغريب بيتا يشارك فيه الذات (القضاء على المسافة الفاصلة بين الذات والآخر) وفي ذات الوقت يتجنب المضيف السؤال عن /التعرف على هوية ضيفه (الإبقاء على المسافة الفاصلة بين الذات والآخر).

الأخلاق في ظل تعذّر تعريف الآخر:

إذا لم يكن تعريف الآخر باعتباره عنصرا في فئة أو مجموعة ممكنا مع الإبقاء على آخريته، فكيف نتحدث عن علاقة مع هذا الآخر؟ العلاقة التي نتحدث

عنها هنا هي لب مبحث الأخلاق. بمعنى آخر ما هي الآثار الأخلاقية الناتجة عن هذا التصور للآخر باعتباره خارج الأفق المعرفي ومتعالٍ عليه؟ هذا يعني كذلك أن الأفق الأخلاقي لا يمكن تأسيسه في المجال المعرفي وأن هناك مجالاً سابقاً وأكثر أولوية (ستكون هذه النقطة نقطة اتفاق بين سارتر وليفيناس). هذا يعني ربما أن الفلسفات الأخلاقية فقدت ما يمكن تسميته بـ«نقطة أرخميدس» التي يمكن أن تكون الأساس الثابت الذي يقوم عليه البناء الأخلاقي. تقترح فلسفة الآخرية البداية من لحظة «لقاء الآخر» بكل ما فيها من انفتاح وإنصات كلحظة مؤسسة للأفق الأخلاقي. هذه اللحظة ستكون ذات دور محوري في فلسفة سارتر خصوصا لحظة «نظر» الآخر للذات ودور محوري في فلسفة ليفيناس من خلال حدث اللقاء بـ «وجه» الآخر. فقدان نقطة الارتكاز في الفلسفات الكلاسيكية يجعلنا أمام المعضلة التالية «هل يكمن مصدر السلوك الأخلاقي تجاه الآخر في مبادئ الذات بشكل مستقل عن أي لقاء مع الخارجية المحسوسة والملموسة للأفراد، أو أن المصدر في الحقيقة ينتج من اللقاء مع الآخر بشكل مستقل عن أي مبادئ أولية؟.»(43) يبدو هنا أننا بين خيارين: الأخلاق التي تؤسس لعلاقة مع الآخر قائمة على مبدأ الاكتفاء بما في الذات من مبادئ أخلاقية بغض النظر عن الآخر أو أخلاق مؤجلة تتأسس مع لقاء الآخر وليس قبل ذلك.

لكن قبل هذا كله نحن بحاجة إلى تفصيل القول بشأن الإشكال التي تسببها فلسفة الغيرية للفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية وهو ما عبرنا عنه بهزّ نقطة أرخميدس من خلال دعوى أنه المجال المعرفي ليس المجال الذي تتأسس عليه الأخلاق. نحن نعرف أن غالب المذاهب الأخلاقية في الفلسفة تتحرك في الفضاء المعرفي ويمكننا هنا استعراض ذلك مع الفلسفات الأخلاقية الثلاث الكبرى: أخلاق الفضيلة Virtue Ethics، أخلاق الواجب Duty Ethics، ونظرية الأخلاق العواقبية Consequentialism وتحديدا نسختها الأشهر النفعية Utilitarian Ethics . أخلاق الفضيلة تقوم على أن الأفعال الأخلاقية هي تلك الأفعال الناتجة عن فضائل أساسية مثل فضائل الصدق والأمانة والعدالة. الفضائل تكتسب هذه الصفة باعتبار اتساقها مع طبيعة الوظائف التي يفترض أن يقوم بها البشر في العالم. الطبيعة الوظيفية للفضائل هي ما تجعل من نظرية أخلاق الفضيلة تعتمد على حسابات عقلية تتطلب الانطلاق من تصورات معرفية أولية. رغم تأكيد أرسطو على أن الفضائل يتم تعلمها أولا بالممارسة العملية على أمل أن يدرك الفرد قيمتها أثناء هذه الممارسة، إلا أن عملية الإدراك المعرفية للفضائل ستكون اشتراطا أساسيا لأخلاقية الفعل. كذلك نجد أرسطو يؤكد ليس فقط على المعرفة النظرية للفضائل بل حتى المعرفة العملية للمواقف الأخلاقية. مثلا أرسطو يحدد الفضيلة باعتبارها التوسط بين رذيلتين فالشجاعة بهذا المفهوم هي منطقة تتوسط الجبن من

جهة والتهور من جهة أخرى. إمكانية تحديد نقطة الوسط تتطلب حسابات عقلية تبعا للمواقف التي يجد الإنسان نفسه والآخرين فيها. هذه الحسابات تتطلب معرفة الذات والآخر.

يؤكد أرسطو في الاشتراطات التي يضعها لكي يكون الإنسان فاضلا وأخلاقيا، على أنه لا يكفي أن يفعل الإنسان ما يتوافق مع الفضيلة بل يحتاج إلى تحقيق الاشتراطات التالية كذلك(44): أولا: أن يكون لدى الفاعل «معرفة» بمضمون ما قام به وأن فعله لم يكن صدفة أو تقليدا، ثانيا: أن يكون الفاعل قد «اختار» هذا الفعل وأن الاختيار كان للفضيلة في ذاتها وليس لأغراض أخرى، ثالثا: لا بد أن يكون الاختيار ناتج عن شخصية ثابتة وحازمة في اتباع الفضائل لا شخصية مترددة ومتغيرة. في هذه الشروط نجد أن الفضيلة هي الغاية المنشودة وأن الآخر يتوارى هنا عن المشهد في ظل سيطرة ما يمكن تسميته بـ«العامل الثالث». العلاقة الأخلاقية تقوم بين كائنين، في حالتنا هنا إنسانين: الذات والآخر. العلاقة هذه لا تكون مباشرة دائما، فيحدث أن تُحجَب الذات عن الآخر بفعل عامل ثالث غالبا ما يكون له القيمة التشريعية الكبرى. المثل الأفلاطونية مثال على ذلك والفضائل الأرسطية كذلك حيث يكون المثال أو الفضيلة الغاية الأساسية للفعل الأخلاقي. تمتاز الأخلاق الأرسطية على الأفلاطونية في اعطاءها اعتباراً أساسياً للممارسة فالفضائل تكتسب أولا بالممارسة ولاحقا يدرك الفرد قيمتها ويمتلك المعرفة اللازمة لها. لكن فلسفة الآخرية تسبب إشكالا عميقا لهذا التصور باعتبار رفضها لقولبة العلاقة مع الآخر وفقا لمعايير متعالية أو سابقة. بحسب فلسفة الآخرية فإن هذه المعايير ستحجب الآخر عن الذات وتعيق الاتصال المباشر. كذلك المعايير المتعالية تجعل من المتعذر التعامل مع فردية الآخر باعتباره ذاتا تكتسب قيمتها من فرادتها. المعايير المتعالية تتعامل مع الأفراد باعتبارهم عناصر متشابهة في فئة معينة. اللقاء المباشر مع الآخر يتطلب أن نزيح الفضاء المعرفي، وهو فضاء ذاتي بامتياز، عن كونه الفضاء المؤسس للمجال الأخلاقي. الأخلاق هنا تنتمي لما قبل المجال المعرفي(45).

كذلك فإن أخلاق الواجب، الأخلاق الكانتية، تقوم على أن العقل الإنساني قادر على إدراك قواعد عامة وواجبات مطلقة مُلزمة تحكم سلوكه الأخلاقي. يقول كانت في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق « كل شيء في الطبيعة يعمل طبقا لقوانين. وحده الكائن العاقل لديه القدرة على أن يتصرف طبقا لتصوراته عن القوانين، كأن يتصرف بناء على مبادئ ولذا فلديه إرادة. وباعتبار أن استنباط الأفعال من القوانين يتطلب عقلا، فإن الإرادة ليست إلا عقلا عمليا»(46). يقدم كانت ثلاث قواعد أساسية للفعل الأخلاقي: أولا:

القاعدة الكليّة للتشريع الأخلاقي لكل البشر وكل الحالات ومفادها «اعمل دائما بحيث تستطيع أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا شبيها بقانون الطبيعة». ثانيا: قاعدة الغائية ومعاملة الآخر على أنه غاية في ذاته لا وسيلة للذات وصياغتها «اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين دائما كغاية لا كوسيلة». وثالثا وأخيرا قاعدة الإرادة، قاعدة إمكان كل إنسان الوصول للإرادة الأخلاقية ومفادها «اعمل دائما بحيث تستطيع أن تجعل من إرادتك الإرادة الكلية المشرعة لكل البشر». هذه المبادئ أولية بمعنى أنها شروط متعالية لإمكان كل أخلاق وهي عقلية بمعنى أنها الوصول لها ليس عن طريق قوى مفارقة ولا تجربة حسية مباشرة وليست نتيجة للمشاعر الإنسانية الأولية بل وفقا لمبادئ العقل الأوليّة. «الدعوى بأن عواطفنا وأحاسيسنا يمكن أن تؤسس أخلاقنا مضادة لواحدة من أعمق النزعات داخل التصور الكانتي والذي يقوم على أنها وحدها قدرتنا على الاختيار- إرادتنا- يمكن أن تعكس طبيعتنا الأخلاقية، المشاعر والعواطف والتي نبقى تجاهها سلبيين تماما، لا تعكس طبيعة الشخص الأخلاقية.»(47)

هذه المبادئ مطلقة بغض النظر عن الآثار المترتبة عليها. أي بغض النظر عما يترتب عليها تجاه الفرد الآخر موضوع العلاقة. المثال الشهير هنا هو أن قاعدة «إنه واجب أخلاقي أن نقول الحقيقة دائما» لا يمكن استثنائها حتى في المشهد التالي: هناك قاتل يطارد إنسانا بريئا بغرض قتله. الإنسان الهارب يلجأ لك في بيتك طلبا للحماية والاختفاء من القاتل الذي يطارده وتقوم أنت فعلا بتحقيق رغبته. في هذه الأثناء يصل القاتل، يطرق الباب ويسأل: هل الشخص الهارب في بيتك؟ ويخبرك أنه ينوي قتله. ماذا تفعل تجاه هذا السؤال؟ هل تقول الحقيقة أم تكذب؟ يقول كانت أن الواجب الأخلاقي يفرض علينا قول الحقيقة وإخبار القاتل أن الشخص الهارب منه مختبئ في البيت(48). الحسبة الكانتية يمكن التعبير عنها في صورتين: الأولى: انطلاقا من القاعدة الأولى أعلاه: القاعدة الكلية فإن من يريد أن يكذب لهدف نبيل يجب أن يسأل هذا السؤال: هل يمكن أن أقبل بفعلي هذا أن يكون قانونا عاما؟ بحيث يحق لكل إنسان أن يكذب متى ما كان هناك ضرر على آخر؟ الجواب عند كانت بلا للسبب التالي والذي يمثل الصورة الثانية: الإنسان الأخلاقي خاضع لمبدأ «احترام الإنسانية». قول الحقيقة شرط ضروري لقيام الحياة البشرية. الحياة البشرية قائمة على مبدأ التعاون بين الأفراد فلا يوجد إنسان يستطيع أن يلبي كل احتياجاته بنفسه. التعاون لا يمكن أن يتحقق بدون ثقة والثقة لا يمكن أن تتحقق بدون قول الحقيقة. لاحظ هنا أن جزءاً أساسياً من نشاطنا اليومي الضروري: التغذية، التطبب، التعليم، المقاضاة...الخ قائمة على حد أدنى من الثقة في الآخر. لو أعلن المجتمع غدا

أن المبدأ العام سيكون «الكذب مقبول أخلاقيا» أو تعبير أكثر حدة مثل «يجب علينا أن نكذب» لانهارت كل المعاملات بين الأفراد لانهيار مبدأ الثقة وبالتالي تنهار الحياة الاجتماعية. نلاحظ هنا أنه وفقا لمعايير كانت ذاته فإنه لا يمكن صياغة المبدأ بالشكل التالي «اكذب إذا كان الكذب ينقذ حياة بريء» لأن هذه الصيغة مشروطة ولا تمثّل مبدءا مطلقا. لذا فالمبدأ العام لا يحتمل استثناءات حتى ولو ترتب عليه موت الآخر. الاحترام للإنسانية لا يعني هنا بالضرورية الاحترام لفردانية الآخر وخصوصيته.

الانطلاق من المبادئ المطلقة يجعلنا أمام احتمال الابتعاد عن التفاصيل الواقعية للمواقف الأخلاقية بتفاصيلها وحساباتها الخاصة بفردانية كل شخص وشروط حياته الدقيقة. هنا لحظة قلق كبرى عند فلسفة الآخرية باعتبار أن الآخر ذهب المبدأ الأول أو حتى باسم النفع العام. على المستوى الميتافيزيقي فلسفة الآخرية تدفعنا باتجاه هذا السؤال: ماذا قبل المبادئ؟ كما قد دفعتنا قبل ذلك باتجاه السؤال عن ضريبة المبادئ على إمكان العلاقة المباشرة مع الآخر.

عقلانية الأخلاق هي سمة مشتركة مع الفلسفة الأخلاقية المقابلة لفلسفة الواجب الكانتية: الفلسفة العواقبية Consequentialism خصوصا في نسختها الأشهر: النفعية Utilitarianism. الفلسفة النفعية تقول أن الحكم المعياري على سلوك ما تابع للنتائج المترتبة على ذلك السلوك. في نسختها الكلاسيكية مع جيرمي بنثام (١٧٨٩) وجون ستيوارت مل (١٨٦١) وهنري سيدجويك (١٩٠٧) كانت الصيغة كالتالي: يعتبر الفعل أخلاقيا إذا، وإذا فقط، كان ذلك الفعل قد زاد الخير العام. هذا يعني أن يكون مجموع الخير ناقص مجموع الشر الناتج عن هذا الفعل أكبر من أي خيار آخر متاح للشخص. في النسخة الكلاسيكية كانت المتعة هي الخير الجوهري والألم هو الشر الجوهري. وبالتالي يكون الفعل الأخلاقي المنشود هو الفعل الذي ينتج أكبر قدر من المتعة العامة للناس وأقل قدر من الألم. المتعة والألم هنا لا يجب فهمها في السياق الحسي فقط فهي تشمل كل مستويات الوجود الإنساني فالحرية مثلا متعة والقمع ألم، الأمن متعة والخوف ألم وهكذا. الأخلاق النفعية تختلف مع أخلاق الواجب تحديدا في أنها تنفي أن يتعلق الحكم الأخلاقي بأي مبدأ متعالي خارج النتائج المترتبة على الفعل ذاته. وبالتالي فإنها تحل لنا بعض الإشكالات التي واجهتنا أعلاه مع فلسفة الواجب: تحديدا التعلّق بالمبادئ العامة وإغفال النتائج الملموسة المباشرة على الآخرين في العلاقة الأخلاقية.

لكن النفعية تواجه ذات المشكلة حين نقارن بين نظرتها للآثار الجماعية والآثار الفردية للعمل الأخلاقي. بمعنى أنه يبدو أن النفعية مشغولة بالآثار

الواقعية على مجموع الناس بغض النظر عن أفرادهم. المثال التقليدي الذي يوضح هذه المشكلة أنه لو افترضنا أننا أمام الحالة التالية: لدينا خمسة مرضى في مستشفى يواجهون احتمال الموت القريب وكل منهم يكمن إنقاذ حياته بزراعة عضو سليم. الخمسة يحتاجون أعضاء مختلفة ولدينا في المستشفى شخص سادس سليم والفحوصات أثبتت أن أعضاءه مناسبة للمرضى الخمسة. السؤال الناتج عن هذا المشهد هو التالي: هل سيكون أخلاقيا أن نضحي بالشخص السادس وننقل أعضاءه إلى المرضى الخمسة وننقذهم من الموت؟ نحن هنا أنقذنا خمسة أشخاص وخسرنا شخص واحد وبالتالي فالحسبة العامة إيجابية(49). النفعيون غالبا يرفضون وصف هذا العمل بأنه أخلاقي من خلال إجراء تعديلات على طبيعة الحسبة النفعية كأن تكون الأثر السلبي لقتل إنسان بريء كبير جدا بحيث لا يوازيه انقاذ حياة الآخرين. لكن المشكلة تبقى قائمة باعتبار أن النفعية لا تريد أن تقول بأن هناك أفعالاً مرفوضة مطلقا وبغض النظر عن نتائجها. هذا الالتزام سينسف مبدأ النفعية من أساسه. النفعيون يريدون الإبقاء على مبدأ الحكم على سلوك ما بأنه أخلاقي من عدمه بناء على الآثار المترتبة على هذا الفعل مع إجراء تعديلات تخفف من احتمال الوقوع في مواقف تضاد الحدس الأخلاقي كما تجلى في مثال نقل الأعضاء. هذه المهمة تتطلب حساباً للآثار الإيجابية والآثار السلبية بناء على منظومة قيم سابقة تحدد ما هو إيجابي وما هو سلبي. هذا الحساب العقلاني لا يمكن أن يتحقق بدون معرفة دقيقة بالذات والآخر فهو يتطلب وضع الذات والآخر ضمن معايير معلومة ومحددة تفسّر دوافع وآثار الأفعال بل يبدو كذلك أن النفعية مضطرة للتورط في الوقوع في نظرة «توحيدية»(50) لما هو خير وما هو شر. هذا التوحيد أو على الأقل الحصر للمعايير ضروري لإمكان الحسابات والمقارنات بين الآثار الإيجابية والآثار السلبية للفعل الأخلاقي. هنا لا يمكن أن يحضر الطرف الآخر كآخر، بل ككائن يمكن وضعه في إطار عام مع الآخرين للتمكن من إجراء الحسابات الضرورية للحكم على الفعل بأنه أخلاقي من عدمه.

بهذا تكون الفلسفات الأخلاقية الثلاث الكبرى تواجه صعوبات كبرى في تقديم نظريات أخلاقية في حال الانطلاق من التعامل مع الآخر كآخر باعتبار أن هذا التعامل المفتوح على اللانهاية يعيق إمكان الحسابات العقلانية التي تقوم عليها تلك الفلسفات. اختفاء الآخر من الحضور المباشر في المشهد الأخلاقي ساعد الفلسفات السابقة على تقديم منظومات أخلاقية أحادية أو ذاتية. اللقاء المباشر مع الآخر بكل ما فيه من انفتاح على لانهائية الاحتمالات يربك التصورات السابقة ويجعلنا أمام ليس فقط نقد جذري لتلك الفلسفات بل كذلك أمام سؤال إمكان الأخلاق ذاتها. نحن هنا أمام حالة راديكالية بحجم راديكالية آخرية الآخر. هذا التحدي يواجه فلسفة الغيرية ذاتها

ويجعلها أمام ذات التحدي. بصيغة أخرى يكون سؤالنا الأساسي هنا: كيف يمكن تأسيس منظومة أخلاقية انطلاقا من رفض فكرة تعريف/فهم الآخر؟ أي كيف يمكن التعامل مع كائن نصرّ، كما تفعل الفلسفة الغيرية، على أنه خارج حدود معرفتنا؟ هل هذا يعني تعذّر الأخلاق؟ هل هذا يعني استحالة الانطلاق من معايير موضوعية يمكن أن تؤسس لحقوق وواجبات الذات والآخر؟ هل تؤدي فلسفة الآخرية من خلال إصرارها على رفض ادماج الآخر في معايير وفئات كلية إلى الوصول إلى حالة من الذاتوية/النسبوية المطلقة الرافضة لأي تصور جمعي؟

الفرق بين تحدي الفلسفة النسبوية وتحدي فلسفة الآخرية للأخلاق الكلاسيكية:

بحسب باومان في كتابه «أخلاق ما بعد الحداثة» فإن التحدي الأكبر الذي تمثله ما بعد الحداثة بشكل عام للنظرية الفلسفية يمكن التعبير عنه بالتالي «في النهاية نحن لا نثق في أي سلطة. على الأقل نحن لا نثق في أحد بشكل كامل ولا نثق في أحد لوقت طويل: نحن لا نستطيع أن نساعد أنفسنا في أن لا نكون متشككين في كل دعوى تدعي العصمة من الخطأ»(51). لكن دعوى عدم الثقة بأي سلطة ليست حكرا على ما بعد الحداثة بقدر ما هي الدعوى الأساسية للفلسفة التشككية بشكل عام. إحدى النتائج المنطقية لهذه الدعوى هي أطروحة النسبوية وهي أنه لا يوجد أحكام موضوعية وأن الأحكام بالصواب والخطأ ومعايير التفكير، وإجراءات التبرير هي منتجات لتقاليد وأطر نظرية للتقييم وأن مشروعيتها تبقى حبيسة للسياق الذي أنتجها(52). الفلسفات الأخلاقية الكلاسيكية قاومت هذه الدعوى بمحاولات إثبات وجود معايير موضوعية إما متعالية وقبلية أو عقلية حسابية. فلسفة الآخرية تشترك مع النسبوية في رفضها للمعايير المتعالية ولكنها ترى طريقا أخرى ممكنة هي طريق الآخر. بعبارة أخرى الفلسفة النسبوية قبلت الدعوى المثالية أنه لا يمكن تأسيس الأخلاق إلا على مبادئ قبلية وبما أن هذه المبادئ ليست موجودة فلا يمكن تأسيس الأخلاق وليس أمامنا سوى عادات وتقاليد اجتماعية وثقافية.

فلسفة الآخرية تختلف مع المقدمة الأولى في المحاججة المثالية من عدة جهات. أولا: فلسفة الآخرية ترى أننا لسنا أمام مهمة تأسيس الأخلاق. الأخلاق سابقة على كل محاولات التأسيس المعرفية وبالتالي فالمهمة التي تتولاها الفلسفة ليست تأسيس الأخلاق بقدر ما هي عملية الكشف عن الأخلاق أو الإشارة لها. الأخلاق هنا ليس المقصود بها قائمة من الأوامر

والنواهي بقدر ما هي العلاقة التي تربط الذات بالآخر. هذه العلاقة ليست أمرا يتم إنشاؤه ذهنيا بقدر ما هي أساس التكوين الشخصي والاجتماعي للفرد بل حتى تكوينه البيولوجي. حياة الإنسان تبدأ في داخل إنسان آخر تمتد لفترة الحمل ثم يستمر في رعاية آخرين مدة طويلة من عمره. يختلف الإنسان عن كثير من الكائنات الحية الأخرى في أنه يستغرق وقتا طويلا من عمره وهو عالة على الآخرين. ففيما تستطيع كثير من الحيوانات الاعتماد على نفسها في وقت قصير نسبيا بعد الولادة، يستغرق الإنسان وقتا طويلا حتى يصبح قادرا على رعاية نفسه وتوفير شروط الحياة الأساسية لها. في فترة العجز هذه يبقى الإنسان في رحمة رعاية وعناية الآخر. هذه العلاقة لا تحتاج تأسيس من الخارج فهي من أسّست التجربة الإنسانية بكاملها ولكنها تحتاج بالتأكيد أن «نتذكرها» و «نشير لها» بعد أن تمت تغطيتها بمنطق الأنا المكتفية بذاتها.

الفرق الثاني المهم بين تحدي فلسفة الآخرية للأخلاق الكلاسيكية وتحدي فلسفة النسبوية أن فلسفة الآخرية ترى أن الكشف عن الطبيعة الأخلاقية يثبت أنها ليست مجرد عادات فرضتها ظروف محددة بقدر ما أن لها أساساً ممكناً في أنطولوجيا الذات كما عند سارتر أوفي العلاقة مع وجه الآخر كما عند ليفيناس. بهذا تكون العلاقة الأخلاقية مؤسِّسة للشبكة الاجتماعية وليست نتيجة لها. هذا مهم عند سارتر فبينما أن الوجود-مع-الآخرين هو مصدر موضعة الذات (أي نشوء الذات كموضوع وليس كفاعل) من خلال نظرة الآخر، فإن الوجود-من-أجل-ذاته، الحرية الواعية، هي منشأ ما يمكن تسميته بأخلاق الأصالة Ethics of Authenticity والتي تجعل من الاختيار الذاتي الحر أساسا لكل الالتزامات الأخلاقية تجاه الذات وتجاه الآخر. هذا المنطلق كفيل، كما هو الحلم الوجودي، كفيل بخلق مجتمع جديد وأخلاق جديدة. الأخلاق هنا، وأساسها الحرية الكاملة، ليست نتيجة لبناء اجتماعي سابق على الوجود بقدر ما هي طاقة تشكيل هذا الوجود. في الاتجاه الآخر نجد أن الأخلاق عند ليفيناس ليست كذلك ثمرة للرسم الاجتماعي بقدر ما أنها شرط الاجتماع الإنساني. الأخلاق هنا هي تلك المسئولية المطلقة من طرف الذات تجاه الآخر. هذه المسئولية استجابة لتضرع وجه الآخر الذي ينادي باستمرار «لا تقتلني». حين نلتقي بمتسول في الطريق فإن الشعور بالمسئولية تجاهه مباشر. حتى وأن لم نقم بالمساعدة إلا أننا نبحث باستمرار عن مبرر. لن أعطيه لأنني أخشى أن يستخدم المال فيما يضره. المبرر هنا يكشف عن إحساس أكبر بالمسئولية تجاه هذا الإنسان. الحرية عند سارتر والمسئولية عند ليفيناس هي أسس الأخلاق وبالتالي أسس العلاقات الاجتماعية بكاملها. فلسفة الآخرية تقوم على إمكان الأخلاق ولكنها تعد بأخلاق مختلفة ليس في مصدرها فقط ولكن في مضمونها كذلك.

لماذا سارتر وليفيناس؟

سؤال الآخر وسؤال الأخلاق الغيرية يمكن أن يُبحث من منطلقات مختلفة وبالحوار مع شخصيات مختلفة. اخترت في هذه الدراسة الحوار مع جون بول سارتر وإيمانويل ليفيناس للأسباب التالية:

أولا: بين الاثنين تشابه واختلاف يجعل من المقارنة بينهما جدلية. المقارنة تقل قيمتها حين تنعدم المشتركات وحين تنعدم الاختلافات باعتبار أن المقارنة تتأرجح بين احتمالات متضادة، احتمالات الاتفاق واحتمالات الاختلاف. هذا التأرجح يتطلب التقارب والتنافر في ذات الوقت. جذب التشابه ودفع الاختلاف أو ربما جذب الاختلاف ودفع التشابه. على مستوى التشابه ينتمي كل من سارتر وليفيناس إلى مذهب فلسفي واحد وهو الفلسفة الفينومينولوجية/الظاهراتية. العلاقة بهوسرل ومنهجه الفينومينولوجي أساسية لكل منهما لذا سينطلق النقاش التفصيلي لأطروحتيهما من تقديم مختصر للمنهج الفينومينولوجي في الفصل القادم من هذا الكتاب. من علامات التشابه كذلك اهتمام كل منهما بعلاقة الذات والآخر كعلاقة أساسية في التجربة الوجودية الإنسانية ضمن أنطولوجيا الإنسان عند سارتر أو الطبيعة الأخلاقية عند ليفيناس (الاختلاف سيكون في طبيعة هذه العلاقة وأولويتها). سارتر وليفيناس فيلسوفان وجوديان ارتكزت فلسفتهما على دراسة التجربة الوجودية الإنسانية في تفاصيلها الدقيقة. المنهج الفينومينولوجي يدفع باتجاه تحرير الباحث من الالتزام مبادئ ومقولات مسبقة من خلال التزام الباحث بالوصف الدقيق للظواهر. الظاهراتي ليس في حاجة لأن يجادل ويقنع بقدر حاجته للوصف والتحليل. الظاهراتي يراهن على أن يرى القارئ ما يحاول أن يشير إليه. أن يقول «نعم. أعرف هذه الظاهرة. إنها جزء من تجربتي». الظاهراتية بهذا المعنى كشف وتنبيه وتذكرة.

كذلك يتشابه الفيلسوفان في الإطار الزمني والمكاني لتجربتهما الفلسفيتين فكلاهما من مواليد بدايات القرن العشرين في أوربا وعاصرا ويلات الحرب العالمية الأولى والثانية تحديدا في فرنسا وعاشا تجربة ما بعد الحروب حتى مشارف نهاية القرن (سارتر ١٩٠٥- ١٩٨٠)، (ليفيناس ١٩٠٦- ١٩٩٥). سارتر وليفيناس شاركا في الحرب العالمية الثانية كضباط في الجيش الفرنسي وتم اعتقالهما من طرف الجيش الألماني. هذه التجربة المشتركة ستجنبنا التأويلات المتداولة والتي تسم فلسفة الأنوار بأنها فلسفة متفائلة وفلسفة ما بعد الحرب العالمية الثانية بأنها فلسفة متشائمة. لدينا هنا فلسفتين من ذات

الحقبة الزمنية باتجاهين مختلفين. تهمة التشاؤم تطارد فلسفة سارتر بامتياز رغم رفضه المستمر لهذا الوصف. في مقالته الشهيرة «الوجودية كإنسانية» يواجه سارتر اتهامات بأن فلسفته لا تلتفت إلا للجانب المحبط من التجربة الإنسانية وتغفل عن جوانب التعاون والخير وملامح البهجة وابتسامات الأطفال. لكن، بحسب سارتر فإن فلسفته وإن كشفت فعلا عن تهاوي الآمال القديمة في العزاء الخارجي وكشفت عن عراء الإنسان في هذا الوجود إلا أنها تفتح باب الأمل والتفاؤل من خلال اعادتها القرار بالكامل للإنسان. ربما تكون «لا سعادة في الخارج» قصة حزينة ولكن ربما تكون قصة « السعادة هنا في الداخل» قصة سعيدة. السعادة هناداخل تجربة الإنسان المعيشية وانطلاقا من حريته المطلقة.

في المقابل فإن تجربة السجن في الحرب العالمية الثانية وفقدان الأقارب عند ليفيناس دفعت باتجاه مختلف وغير متوقع ربما من ضحية من ضحايا الحرب. الفلسفة الليفيناسية ترى أن العنف أساسه الأنانية والانغلاق عن الآخر. في ١٩٣٤ نشر ليفيناس مقالته الشهيرة «تأملات في الفلسفة الهتلرية» حيث يشير إلى أن كارثة النازية ليست نتيجة لعرض طارئ في التفكير البشري ولا في قراءة أيديولوجية خاطئة أو جنون أو خروج عن السياق ولكنه نتيجة لاتجاه عميق في الفكر البشري ويقظة لنزعات أولية عند الإنسان. وهو اتجاه حضور الوجود وغياب الموجود، حضور الذات وغياب الآخر، اتجاه الانتماء لمشترك الدم والعرق. الفلسفة الليبرالية الحديثة بمحورية الفرد فيها وبالشغف بالمستقبل والتطور المستمر فصلت الأفراد عن التاريخ المتمثل في حقيقة أجسادهم. الجسد في الليبرالية الحديثة كما في المسيحية والفلسفة القديمة ليس إلا عبئاً. يوضح ليفيناس «ماذا يعني في الفلسفة القديمة أن تمتلك جسدا؟ أنه يعني أن تتسامح معه كشيء ينتمي للعالم الخارجي. انه يثقل على سقراط كما تثقل عليه القيود في سجنه في أثينا. الجسد عائق. الجسد يوقف التحليق الحر للروح ويعيدها للشروط الأرضية، ولكن وباعتبار الجسد عائقاً، فلا بد من تجاوزه»(53) . هذا الإفراغ من الجسد والذي هو علامة على التاريخ جعل أوربا عاجزة عن مواجهة هتلر(54). العرقية الهتلرية تأتي لملء العلاقة بالجسد من خلال العودة للعرق وشراكة الدم. العرقية لها طريقتها الخاصة في الانتشار من خلال العنف، الحرب، والغزو(55) بهذا المعنى فالهتلرية ليست طارئا على الإنسانية بل هي «إنسانية الإنسان الحقيقية»(56). مواجهة الهتلرية لن تتحقق بالتالي بالعودة للذات فالهتلرية عودة للذات ولكن المواجهة تتحقق بالعودة للآخر. الهتلرية كانت عمياء تجاه الآخر. هذا العمى تم التمهيد له بالأفكار المجردة التي تغفل المشهد الأول: اللقاء بالآخر، كالمشهد المؤسس للحقيقة والأخلاق والعدالة. عنف الحرب هنا لا يدفع ليفيناس إلى منطق احترازي انغلاقي صراعي مع

الآخر كما لمحنا ولو مبدئيا مع سارتر بقدر ما يدفعه باتجاه الانفتاح على الآخر.

ثانيا: الرمزية التي اكتسبتها كلتا الفلسفتين تجعل منهما خيارا جيدا لنقاش قضية الآخر في الفلسفة بشكل عام. فلسفة سارتر أصبح رمزا لاتجاه معين في هذه الفلسفة يعبّر عنه الشعار الأكثر شهرة وانتشارا ليس فقط في السياق الفلسفي بل حتى في السياقات الأدبية «الآخرون هم الجحيم». في المقابل اكتسبت فلسفة ليفيناس رمزية مضادة باعتبارها فلسفة «العناية بالآخر»، «فلسفة الضيافة»، الفلسفة التي يطلّ فيها الآخر على الذات من عليائه. هذه الرمزية تجعلنا أمام ما يشبه الجدلية dialectic بنقائضها والجدل دائما ما يبشر بولادة الجديد والمختلف. من الطرف السارتري تبدو الصورة معتمة والعلاقة بين الذات والآخر علاقة صراع متبادل. الذات في هذه الفلسفة تبحث عن الحرية والآخر يعمل معيقا لهذه الحرية وحجرة عثرة في طريق تحقيقها. في المقابل في الفلسفة الليفاناسية يبدو الآخر كنافذة على اللاتناهي وبالتالي على الحرية. مسؤولية الذات تجاه الآخر نقطة الانطلاق في العلاقة مع الآخر. المسؤولية هنا لا تعني فقط أن يتحمل الفرد نتائج أفعاله في الآخرين بل تعني كذلك أنه مسئول عن حاجاتهم وضعفهم حتى ولو لم يعرفهم. الذات في فلسفة ليفيناس تنادي بأنها مسئولة عن كل فقير ومحتاج في هذا الكون. أنها ذات المضياف الذي يعتقد أن عليه مسئولية ضيافة غير محدودة بأشخاص محددين.

ثالثا: السبب الثالث لاختيار فلسفة سارتر وليفيناس هو أن فلسفتيهما واجهتا التحدي الذي يهمنا هنا في فلسفة الآخرية، تحديدا تحدي إمكان الأخلاق عند اللقاء بآخرية الآخر. ذكر كثير من النقاد استحالة إمكان فلسفة أخلاقية سارترية في ظل مركزية الحرية اللانهائية في القرار الإنساني(57). الأخلاق في الأخير تتضمن التزاما مسبقا لشيء آخر سواء كان هذا الشيء ذاتا أخرى أو مبدئا مفارقا للذات. كل هذا يتناقض مع طبيعة الوجود-من-أجل-ذاته، طبيعة الحرية الراديكالية. الالتزامات المسبقة لا تعني سوى الوقوع في خداع الذات Bad faith. كل هذا يرفع من احتمالات استحالة الأخلاق ضمن معطيات الأنطولوجيا السارترية. رفض سارتر لكل القيم الموضوعية يعيق أي إمكانية لإصدار أي حكم أخلاقي معياري. سارتر يختلف مع هذا النقد ويحاول، بالتعاون مع سيمون ديبفوار، تقديم تصورات أخلاقية متوافقة مع أنطولوجيا الوجود والعدم. المبحث الأخلاقي عند سارتر تابع للمبحث الأنطولوجي ومبني على نتائجه وحظي باهتمام محدود في الوجود والعدم مقارنة بالأعمال اللاحقة. هذا ما يجعل من دراسة الأنطولوجيا السارترية مهما لتحقيق غايتنا الأساسية وهي إمكانية الأخلاق في فلسفة الآخرية.

في الاتجاه المقابل يتصدى ليفيناس لذات المهمة بطريقة مختلفة. ليفيناس يجعل من الأخلاق الفلسفة الأولى بمعنى أنها الفلسفة الأساسية التي تبنى عليها الميتافيزيقا وليس العكس. ولكن الأخلاق الليفيناسية ستأخذ طبيعة مختلفة ليس باعتبارها مبادئ وتعليمات بقدر ما هي إشارة للوجود الأخلاقي الأولي المؤسس للوجود الإنساني. هذه الأخلاق يمكن التعبير عنها بأنها «أخلاق الأخلاق» كما فعل دريدا(58). أو التأسيس الأخلاقي للأخلاق. يرى ليفيناس أن مشكلة الفلسفة الغربية تكمن في أن الأخلاق كانت دائما نتيجة وليست مقدمة. هذا الترتيب حدّ بشكل هائل من تواصلنا مع الطبيعة الأخلاقية في الوجود الإنساني. إذا كانت الفلسفة الذاتية ترى أن الذات لها الأولية الوجودية والمنطقية على الآخر، فإن ليفيناس يجادل بالعكس. الواقع أننا لا نعرف ذواتنا أولا ثم نعرف الآخر. الواقع أننا نتعرف على ذواتنا من خلال الآخر وأن أفكارنا ولغتنا لا تؤسس للآخر بقدر ما يؤسس الآخر لها. إذا كانت الحرية هي نقطة انطلاق التأسيس الأخلاقي عند سارتر فإن المسئولية سابقة على الحرية عند ليفيناس. المسئولية هنا بمعناها الراديكالي لا باعتبارها مسؤولية الذات تجاه الآثار التي تحدثها في الآخر بل مسؤوليتها عن الآخر حتى ولو لم تعرفه أو تتصل به. المسؤولية هنا هي التي تحقق فردية الذات وليست الحرية. الفردية عند ليفيناس ليست أن أفعل ما أريد ولكن الفردية أنه لا يمكن أن يتحمل مسؤولية الذات أحد غيرها. بهذا يكون موقف ليفيناس من قضية إمكان الأخلاق في فلسفة الآخرية أن الأخلاق ممكنة بالتأكيد بل أنها ستحقق إمكانها الحقيقي باعتبار الانفتاح والضيافة للقاء الآخر ولكننا يجب أن نستعد لتصور مختلف عن الأخلاق لا باعتبارها تعاليم ومبادئ يتم تطبيقها بل باعتبارها انصاتا خاضعاً لآخرية الآخر.

السبب الرابع، وربما الأهم والذي سيصل هذا الفصل بالفصل القادم، هو القيمة المنهجية للفلسفة المشتركة بين سارتر وليفيناس: الفلسفة الفينومينولوجية. سأقوم بتفصيل القول عن هذه الفلسفة في الفصل القادم ولكن ما يهمني هنا هو الحديث عن سمة مهمة في هذه الفلسفة والمرتبطة بسؤال الآخر والتي سينتج عنها نتائج جذرية مرتبطة بهذا البحث. يمكن التعبير عن هذه السمة باختصار بأن الفلسفة الفينومينولوجية فلسفة وصفية وليست فلسفة حجاجية، فلسفة كشف لا فلسفة برهان. هذا يعني أن هذه الفلسفة تسعى لوصف التجربة الإنسانية أو الوعي الإنساني كما هو وليست مشغولة بإقناعنا بصحة موقف محدد على حساب موقف آخر. الهدف هنا هو التعرف على بناء الوعي الذاتي الكامن خلف خبراتنا المباشرة.

السمة الأساسية لهذا البناء، بحسب إدموند هوسرل، المؤسس الأشهر للفينومينولوجيا، هي أن الوعي دائما وعي بشيء ما. أي أن الوعي البشري

دائما متوجه إلى ماهو خارجه، إلى ما هو آخر. هذه القصدية، تَوَجّه الوعي/الذات لما هو آخر، أخذت في السياق الفينومينولوجي اتجاهات مختلفة. بحسب هوسرل فإن العلاقة بقيت شبيهة بالعلاقة الديكارتية القائمة على ثنائية الذات والموضوع. الذات تفكر/تتأمل/تعي موضوعها. هايدجر في المقابل لفت الانتباه إلى مستوى سابق على هذا المستوى الواعي وهو مستوى الاستعمال المباشر للأشياء ready-to-hand حيث تنخرط الذات مع موضوعها في علاقة غير تأملية لمتابعة وجودها في العالم. المثال الشهير هنا هو مثال استعمال المطرقة. النجّار لا يتأمل المطرقة وهو يقوم بالنجارة. لو تأملها، توقف عن عمله كنجار. علاقة الاستعمال المباشر بين النجار ومطرقته أكثر وصفا لعلاقة الانسان بالعالم من ثنائية الذات والموضوع الهوسرلديكارتية. ذلك أنها تعبر عن حالة من الانخراط والاندماج في النشاطات اليومية أقرب للواقع اليومي للإنسان/الدازاين من حالة الانصال التأملية التي تفترضها الصورة الديكارتية.

وصفيّة المنهج الفينومينولوجي دفعت بالفلسفة الفينومينولوجية إلى الاتجاهات التالية: أولا: التحرر من الدوغما الفلسفية. الانطلاق من الوصف عملية تحريرية من التراث والتراكم المعرفي المحيط بالأسئلة الفلسفية ومنها سؤال الآخر. وهذا ما سيدفع كل من سارتر وليفيناس إلى الانطلاق من توصيف لظواهر معيشية مثل ظواهر الخجل والغثيان والقلق عند سارتر والأرق والاستمتاع والاستماع عند ليفيناس بدلا من البدء من المقولات الفلسفية السابقة. من المهم هنا التأكيد على أن هذا التوجه للوصف بدلا من الحجاج لا ينبغي فهمه على أنه تحرر تام من أية نقاط انطلاق أو ميل حجاجي ولكنه يعني أن نقاط الانطلاق هذه يجب أن لا تقبل بلا مسائلة. هذا الموقف يعمل كتذكرة بأن الهدف هو دائما التعرف على الوصف الأدق للظواهر الوجودية دون الانشغال بالحكم عليها. الوصف الفينومينولوجي يختلف عن الوصف كما في العلوم الطبيعية في أنه متوجه للظواهر. الظاهرة هنا حالة من التقاء الوعي بالشيء في ذاته. الخبرة التي تجمع العنصرين.

هذا البعد التحرري في الفينومينولوجيا تجسّد في قصة شهيرة عن أول لقاء بين سارتر والفلسفة الفينومينولوجية. تحكي سيمون دي بوفوار في سيرتها الذاتية «عنفوان الحياة The Prime of Life» أنها في عام ١٩٢٩ كانت بصحبة سارتر للقاء صديقه العائد للتو من ألمانيا ريمون آغون في أحد مطاعم باريس. تقول دي بوفوار «طلبنا الكوكتيل الخاص الذي يقدمه المطعم وحين أحضر النادل الكؤوس نظر لها آغون قائلا: هل تعلم أن هناك فلسفة جديدة في ألمانيا تمكنك من أن تصف هذا الكأس وتنتج فلسفة من هذا الوصف؟». تتابع دي بوفوار «أصيب سارتر بشحوب حاد بعد ما سمع ذلك. إنه تحديدا ما

كان يبحث عنه لسنوات طويلة». بعد نهاية اللقاء، تتابع سيمون، انطلقنا لأقرب مكتبة لبيع الكتب لنشتري كتاب إيمانويل ليفيناس «نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل» وهو الكتاب الأول بالفرنسية عن الفينومينولوجيا(59). من جهته فإن ليفيناس يحيل على هذا البعد التحرري كبعد أساسي في علاقته بالفينومينولوجيا. الفينومينولوجيا تحقق هذه المهمة ليس فقط بانفتاحها على الأشياء كما هي، بل كذلك في بعدها النقدي تجاه ذاتها. يقول ليفيناس واصفا هذه المهمة «الفينومينولوجيا تأمل راديكالي وعنيد حول نفسها، إنه كوجيتو يسعى لذاته ويصفها بدون أن ينخدع بالظهور العفوي أو المعلّب. في فضاء من عدم الثقة العامة بما هو محشور بشكل طبيعي في المعرفة، كوجيتو يؤسس للعالم وللموضوع ولكن موضوعيته في الواقع تحبس وتعيق النظرة التي حددته. (...) إنه حضور الفيلسوف بالقرب من الأشياء، بدون أوهام وخطابات، في أوضاعها الحقيقية، تحديدا لبيان تلك الأوضاع ولبيان موضوعيتها ووجودها. ليس فقط استجابة لسؤال المعرفة ماذا؟ بل كذلك لسؤال كيف عن سؤال المعرفة، سؤال ماذا يعني أنها موجودة؟»(60)

ثانيا: القصدية الفينومينولوجية والتي تؤكد على أن الوعي دائما وعي بشيء ما منفتحة على العالم الخارجي وقدمت حلولا فلسفية متعددة للخروج من إشكالات الوحدوية solipsism. هذا الانفتاح على الخارج ساعد الفلسفة الفينومينولوجية/ الظاهراتية على أن تطوّر أدوات منهجية لإجراء دراسات على ظواهر عديدة كان الآخر فيها عنصرا مؤسسا. الفينومينولوجيا المعاصرة تعمل بشكل فاعل في مجالات مثل دراسة الخبرات التربوية(61) ودراسة علاقات التمريض(62) والتحليل النفسي(63) والتعاطي الجمالي(64). هذا الانفتاح على العلاقات مع الآخر لم يكن ليتحقق بدون مبدأ القصدية المؤسس للفلسفة الفينومينولوجية وتحديدا للطبيعة العلائقية للقصدية . الخيارات البديلة لا تتجاوز الانكفاء على الذات وتعليق القول فيما هو خارجها كما في الدراسات السيكولوجية السائدة في ذلك العصر أو موضعة الخارج والنظر إليه فقط من منظور الذات أو من منظور موضوعي متعالي. القصدية الفينومينولوجية قدمت لنا فلسفة علائقية بامتياز خصوصا مع التطورات التي حدثت مع هايدجر وسارتر وموريس مورلو بونتي وليفيناس.

ثالثا: التطور الذي تم إنجازه داخل الفلسفة الفينومينولوجية تحديدا في وصف مستويات متعددة ومختلفة للعلاقة مع الآخر جعل من التحليلات الفينومينولوجية تتسع لتعقيد علاقة الذات بالآخر. الثنائية الهوسرلية (الذات/الموضوع) وامتدادها السارتري تنفتح على علاقات الموضعة الفكرية. مع هايدجر ينفتح التحليل على ما قبل الموضعة الفكرية، تحديدا الانخراط

الأنطولوجي المباشر. دور الجسد في هذه العلاقة كان الإسهام الأكبر لموريس مورلو بونتي. مع ليفيناس ينفتح التحليل على الآخر لا باعتبار ظهوره في أنماط/مودات وجودية معينة بل باعتباره مؤسسا لتلك الأنماط من الوجود.

الفصل القادم من هذا البحث يهدف إلى تقديم تفصيلي للمنهجية الفينومينولوجية التي انطلق منها كل من جون بول سارتر وإيمانويل ليفيناس للتعاطي مع سؤال الآخر ونتائجه الأخلاقية.

الفصل الثاني

الفينومينولوجيا: الجذور الفلسفية المشتركة بين سارتر وليفيناس

الفينومينولوجيا phenomenology (عادة ما تترجم للغة العربية بالظاهراتية: نسبة للظّاهرة وليس للظاهر(65)) تحيل على معانٍ مختلفة يمكن اختزالها في سياقين: الأول سياق الفينومينولوجيا باعتبارها موجة من موجات التاريخ الفلسفي بدأت وازدهرت في القرن العشرين أما السياق الثاني فيتعامل مع الفينومينولوجيا باعتبارها منهجاً فلسفياً خاصاً. هذا المنهج عرّفه الأب المؤسس للفينومينولوجيا إدموند هوسرل بـ»علم دراسة جوهر الوعي»(66) كما يعرّفه Smith في موسوعة ستانفورد للفلسفة بأنه «دراسة بنى الوعي من منظور صاحب الخبرة مباشرة»(67). بهذا تكون الفينومينولوجيا في أساسها دراسة للوعي انطلاقا من الخبرة الذاتية وهنا تعود الفلسفة للانفتاح من جديد على الخبرات الذاتية والفردية باعتبارها مرتكزا أساسيا للبحث. دخول «الحقيقة» الذاتية للفلسفة سيحدث تغييرا جوهريا في المنهج والموضوعات الفلسفية سيحاول هذا البحث الكشف عنه.

لكن باعتبارها موجة تاريخية فإن الفينومينولوجيا تحيل على نشاط فلسفي مختلف ومكثف في النصف الأول من القرن العشرين انطلاقا من أعمال إدموند هوسرل ومارتن هايدجر وجون بول سارتر وإيمانويل ليفيناس ومورلي بونتي وصولا إلى بول ريكور وجون لوك ماريون. كثير من الوجوديين ظاهراتيون باعتبار أنهم استعملوا المنهج الفينومينولوجي في دراسة الوجود. هذه النقلة مهمة لأنه بشيء من التجوّز يمكن القول أن هوسرل لم يكن فينومينولوجيا بالمعنى التطبيقي للكلمة. أي أنه أسس للمنهج الفلسفي ولكنه لم يمارس تطبيقاته على الظواهر. ما حدث بعده حركة باتجاهين أساسيين: استمرار في نقد وتطوير المنهج الفينومينولوجي ومن جهة أخرى تطبيق هذا المنهج على الظواهر. لكن من المهم جدا الإشارة إلى أنه خارج دائرة هؤلاء الفلاسفة المشاهير فإن الفلسفة الفينومينولوجية تحركت في اتجاهات متعددة من خلال دراسة ظواهر متعددة مثل الحب والعنف والألم والعزلة والعلاقات بشكل عام. هذا جعل من هذا المنهج يتمدد في حقول الدراسات الإنسانية المختلفة مثل التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع. الفينومينولوجيا المعاصرة تتحرك في دراسة الظواهر المرتبطة

بالحياة الإنسانية والثقافة من خلال المنهج الفينومينولوجي في مراوحة بين التطبيق والابداع. على سبيل المثال في أمريكا تنشر Brill سلسلة من الأعمال تحت عنوان الفينومينولوجيا المعاصرة تتطرق لقضايا من نوع الفينومينولوجيا والخبرة و موضوعات الشخصية والظهور فينومينولوجيا العمارة والعالم المبني و الفينومينولوجيا والتعددية و فينومينولوجيا العنف والهوية الذاتية. الشاهد هنا أن الفينومينولوجيا لا تزال منهج فلسفي حيوي ومتمدد في الدراسات الفلسفية والإنسانية بشكل عام. الحكاية التاريخية للفينومينولوجيا شهدت عنفوانها في النصف الأول من القرن الشرين ولكنها لم تنته. ما حدث مع نهاية القرن العشرين أنه لم يعد من السهل تشكيل حكاية كبرى في أي مجال معرفي بسبب دخول الإنسانية جمعاء في حالة من التعددية المذهلة في مصادر المعارف والحكايات المتوازية. كان هذا مدخلاً بسيطاً عن الفينومينولوجيا باعتبارها حركة تاريخية ضمن السياق الفلسفي، لكنني سأحاول في هذا الفصل تقديم لسياق الفينومينولوجيا باعتبارها منهج فلسفي خاص لعل هذا يساعدنا على فهم أطروحات شركاء الحوار في هذا الكتاب سارتر وليفيناس وفي ذات الوقت يعيننا على الدفع بهذا المبحث خطوة للأمام.

مدخل: الممارسة الفينومينولوجية:

في مطلع كتابه «فهم الفينومينولوجيا(68)» يقترح ديفد سربون David Cerbone التمرين التالي للتعرف على طبيعة البحث الفينومينولوجي. يطلب سربون من قراء كتابه القيام ببعض الخطوات لمساعدتهم على وضع أيديهم على الخصائص التي تميّز البحث الفينومينولوجي عن غيره مثل التأمل المجرد أو البحث التجريبي من خلال تأملهم في النشاط التالي. يطلب سربون من القراء وصف ما يقرأون في هذه اللحظة أثناء قراءتهم لكتابه. هذا يعني وصفٌ للحروف وللكلمات والجمل في الصفحة الورقية أو الالكترونية التي أمامهم. هذا يشمل وصف الخلفية الورقية أو الالكترونية لتلك الحروف والكلمات والجمل. الألوان، الأحجام، والأبعاد المختلفة. هذا الوصف يستهدف موضوع عملية النظر لدينا. أي الأشياء التي ننظر لها حين ننظر. هذا البعد ليس هو البعد الذي يشغل بال البحث الفينومينولوجي. في المقابل يطلب سربون من القراء وصف خبرة النظر ذاته. بالنسبة لمن يستعملون النظارات للقراءة سيكون من المفيد تجربة إبعاد النظارات ثم اعادتها وملاحظة الفرق بين تجربة النظر في الحالتين. نحن هنا أمام مهمة تحويل للاهتمام من موضوع النظر إلى النظر ذاته. حين نرفع النظارات تصبح الحروف أقل وضوحا، متداخله ومتشابكة، وحين نعيد وضع النظارات

تعود الحروف والكلمات لحالة الوضوح والتمايز. نحن نعلم تماما أن التغيير لم يكن في حالة الحروف والكلمات ذاتها بقدر ما كان التغيّر في نظرنا ذاته. محاولة وصف عملية النظر تنقلنا إلى دراسة خبرة النظر ذاتها. هذا يعني دراسة هذه الحالة من الوعي التي نسميها نظر أو قراءة. هذه الخبرة هي ما يسميها الفينومينولوجيون بالظاهرة Phenomenon.

ولكن ليست كل دراسة للخبرة دراسة فينومينولوجية كما ينبهنا سربون. على سبيل المثال في تمريننا حول خبرة النظر أثناء القراءة واختلاف وضوح الحروف والكلمات بسبب النظارات قد يتوجه البحث لدراسة أسباب ضعف النظر عند خلع النظارات. هنا نخرج من الخبرة ذاتها إلى ما ورائها من علاقات سببية وهذا ما لا يفعله الفينومينولوجي. البحث الفينومينولوجي يعني البقاء في الخبرة ذاتها أي فيما نحصل عليه بشكل مباشر منها وليس فيما نستنتجه. الخبرة تتميز بمباشرتها لكن عندما نخرج عن ما نخبره بشكل مباشر، فإن ذلك يحيلنا إلى معارف غير مباشرة لا يمكن الوثوق بها. إذن علينا البقاء في مستوى «وصف» الخبرة ذاتها. بهذا الفينومينولوجيا ليست دراسة للعلل الكامنة خلف الظواهر ولكن دراسة الظواهر ذاتها (نتذكر هنا أن الظواهر ليست الأشياء في ذاتها، خارج الوعي، بل الخبرة التي تجمع الشيء والوعي/ ليست الحروف ولا الكلمات ولا العين بل «النظر/القراءة»).

لو حصرنا دراستنا في دراسة خبرة النظر ذاتها لأمكننا استنتاج أمور مهمة منها: أولا أن خبرة الرؤية هي دائما خبرة بشيء آخر. كل نظر هو نظر لشيء ما. دائما هناك موضوع خارجي للوعي لكن علاقة هذا الموضوع بالوعي مختلفة عن باقي العلاقات بين الأشياء الخارجية. مثلا يمكننا القول أنّ الصفحات جزء من الكتاب. العلاقة هنا علاقة جزء بكل. ولكننا لا نستطيع قول ذات الشيء عن خبرة النظر. الأوراق والكلمات والحروف ليست جزء من الوعي بل تقع خارج الوعي. حتى الآن لا نزال في حدود ذات الخبرة وفي حدود ما يبدو لنا مباشرة. ما هي طبيعة العلاقة بين الوعي وموضوعه إذن؟ نلاحظ من تجربة القراءة أن الذات متوجهة لما تقرأ، مهتمة به. بمجرد ما يشغل بالك أمر آخر غير الكتاب الذي أمامك تتوقف القراءة. هذا التوجه والاهتمام هو ما يسمى في الفينومينولوجيا بالقصدية intentionality. الوعي لا يحتوي موضوعاته ولكنه يقصدها.

من خلال تمرين القراءة يلاحظ سربون أمرا مهما آخرا وهو أن الخبرة الحسية للرؤية في القراءة لا تتصل إلا بالوجه المقابل لنا من الكتاب، بُعد واحد من الكتاب أو بعدان في ذات اللحظة. الأبعاد الأخرى كالغلاف لا يصلنا منها أي مادة حسية. أي أنها ليست موضوعا لخبرة النظر بالمعنى الدقيق

للكلمة لحظة القراءة. حين تقرأ الكتاب فإن ما يحضر حسيا أمامك هو الوجه المقابل للصفحة التي تقرأها أما باقي الكتاب فهو خارج خبرة النظر في تلك اللحظة. لكننا في نفس الوقت لا ننظر للكتاب على أنه البعد المقابل لنا (فقط). الأبعاد الأخرى من الكتاب جزء أساسي من خبرة القراءة. هذه الأبعاد التي تشكّل الصورة المكتملة للكتاب بأبعاده المختلفة يتم «تخمينها» حسب تعبير سربون. التخمين هذا ليس اعتباطيا بل متوافق مع ما يمكن تسميته بـ «جوهر» الكتاب. حين ننظر إلى منزل ما فإننا لا نراه مكتملا في خبرة واحد. الواقع أننا لا نرى من المنزل إلا أبعادا محددة محكومة بزاوية نظرنا. ولكننا حقيقة لا ننظر للبيت كبناء أحادي أو ثنائي البعد. ما يحدث هو أننا «نكمّل» الصورة لتحضر الأبعاد جميعا. دراسة هذا البعد يعطينا مثالا على كيف تتجاوز الدراسة الفينومينولوجية الاهتمام بالخبرات المتفرقة إلى دراسة ما يمكن تسميته بـ «شروط إمكانية الخبرة» أو «شروط إمكانية القصدية» وهذا هو البعد الترانسندنتالي المفارق للفينومينولوجيا.

كذلك بتأمل تجربة القراءة يمكن ملاحظة أن موضوع الخبرة البصرية يسمى «كتابا». هذه التسمية تحمل ما يمكن تسميته بال«معنى» أو الدلالة وهو ما يتجاوز الوصف المادي الدقيق للمادة التي يتوجه لها النظر. المعنى الذي نعطيه للكتاب يتجاوز الصفحات والحروف والكلمات والحبر.. الخ. هذه المادة التي نسميها كتاب ترتبط بشبكة من المعاني تعطيها دلالة لا يمكن فهمها إلا داخل ما يسميه هايدجر بـ«العالم». «الكتاب» في خبرة القراءة هذه يأخذ دلالته من خلال التعامل معه ضمن هدف معين (قراءة هذا الفصل الذي يحاول تعريف الفينومينولوجيا من أجل فهم فلسفة سارتر وليفيناس على أمل الوصول إلى فهم دور الآخر في فلسفتيهما). هذه المهمة تعطي «الكتاب» معنى يتجاوز وصفه المادي. يمكن تسمية هذا البعد بالبعد الثقافي للوصف الفينومينولوجي (هذه التسمية من عندي ولا تحسب على سربون). يمكن الكشف عن طبيعة هذا البعد من خلال المقارنة بوجود هذا الشيء الذي نسميه «كتاب» في يد كائن من خارج الثقافة البشرية حيث لا توجد قراءة. في تجربة ذلك الكائن، هذا الشيء ليس كتابا.

حتى الآن فإن دراستنا لخبرة القراءة مع سيربون كانت متجهة لموضوع هذه الخبرة «الكتاب». لكننا يمكن أن نلاحظ أن خبراتنا المتعددة مع هذا الكتاب من زوايا مختلفة وفي ظروف مختلفة (بنظارات وبدون نظارات) يجمعها أمر آخر وهو أن «الذات» التي تمارس هذه الخبرات هي ذات واحدة. إدراكي بأنني أنا من قرأ السطر الأول ومن قرأ السطر الثاني ومن قرأ بنظارة ومن قرأ بدون نظارة إدراك مباشر ولا يمكن الشك فيه. هذه الذات تلعب دورين أساسيين في الدراسة الفينومينولوجية: أولا باعتبارها تعمل كموحّدة للخبرة

وثانيا كجزء أساسي من الظاهرة ذاتها. ستكون هذه الأنا (الترانسندنتالية) كما يصفها هوسرل قضية كبرى من قضايا البحث الفينومينولوجي. من جهته فإن موريس ميرلو بونتي يلفت انتباهنا إلى دور الجسد في الخبرة. على سبيل المثال الكتاب الذي نقرأه في التمرين هنا لا يمكن فهمه دون الإحالة على جسد القارئ. على مستوى التصميم فإن حجم الكتاب تحدد وفقا للتناسب مع حجم جسد القارئ. لو كان الكتاب صغيرا جدا أو كبيرا جدا بحيث تتعذر قراءته لخرج من كونه كتابا.

يمكننا الإضافة على ملاحظات سربون ملاحظات أخرى تتعلق بدور الآخر في الخبرة لا باعتباره موضوعا لها بل شرطا مؤسسا لها. مثلا في مثالنا هنا عن القراءة، الكتاب هو في حقيقته صوت لذات أخرى. بدون هذا الصوت لا توجد قراءة. ما يربط الذات القارئة بمؤلف الكتاب لا يكمن فقط في نقل المعلومات ولكن قبل ذلك في «الاهتمام» و«العناية» التي يوجهها كل منهما للآخر. المؤلف لم يكن ليكتب لولا اهتمامه بالآخرين والقارئ لم يكن ليقرأ لولا اهتمامه بالآخرين كذلك. هذا ما يسميه ليفيناس بالبعد الأخلاقي للعلاقة بين الذات والآخر. خبرة القراءة كذلك تكشف لنا بعدا أساسيا من طبيعة تواصل الذات بالآخرين: طبيعة الاستقبال والانفتاح والاستسلام. القراءة تمثل بشكل من الأشكال فتح للذات على الخارج، استماع. على خلاف الكتابة فإن القراءة، على الأقل في مستوى جوهري من مستوياتها، تنازل عن سيطرة الذات. لذا فإن الكتاب يسعدنا أحيانا ويغضبنا أحيانا وقد يصيبنا بالملل وقد يبعث فينا بهجة الحياة. هناك ذات فاعلة خلف ذلك الكتاب ورغم أننا نحن من تقرأ إلا أننا في حالة انكشاف أمام تلك الذات التي تخاطبنا من خلال ذلك الكتاب.

هذه الدراسة لخبرة القراءة كشفت عن أبعاد مؤسسة لها يمكن تلخيصها في التالي: أن خبرتنا/وعينا دائما خبرة/وعي بشيء ما (في تمريننا أن القراءة دائما قراءة لشيء ما). وأن هذه الخبرة تتحقق بسبب توجه الوعي الذاتي للأشياء في الخارج (القصدية). وأن الخبرة ليست محدودة فيما يصلنا في لحظة ما من معلومات حسية عن بعد من أبعاد موضوع الخبرة بقدر ما تضفي أبعادا أخرى لـ «إكمال الصورة» (ادراكنا لأبعاد الكتاب المختلفة رغم أن ما نشاهده لا يتجاوز بعدا أو بعدين على الأكثر). كذلك كشفت لنا الدراسة دور «المعنى» المعطى لموضوع الخبرة والذي يعطي دلالة لموضوع الخبرة داخل «عالم» العلاقات المصاحبة لها (الكتاب ليس فقط مجموع أوراقه بل جزء من علاقة الذات بالعالم). كذلك لاحظنا أن خلف كل الخبرات ذات مشتركة تربط الخبرات ببعضها. كما لاحظنا دور الآخر في تأسيس الظاهرة (دوره الكامن خلف الكتاب المقروء، الكتاب هنا رسالة ونافذة). هذه الأبعاد

تختفي من الوعي عند ممارسة القراءة. أي أنها لا تظهر إلا بعمليات تأمل منهجية طورتها الفينومينولوجيا وسنستعرضها هنا بالتفصيل.

السؤال الفينومينولوجي:

يمكننا القول بأن الفينومينولوجيا كمدرسة فلسفية محددة المنهجية تأسست مع إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨). لكن الممارسات الفينومينولوجية (دراسة الوعي) كانت قد بدأت قبل ذلك بكثير في التاريخ الفلسفي. الفلسفات الشرقية من بوذية وكنفوشوسية تضمنت تأملات في الوعي والدرجات التي يمر بها في تجارب التأمل والعزلة. كذلك تأملات الفلاسفة مثل ديكارت وكانت وهيوم في الفكر والوعي والخيال تعتبر ممارسات فينومينولوجية(69). إلا أن اللحظة الأهم في التاريخ الفينومينولوجي في فترة ما قبل هوسرل يمكن نسبتها لأستاذ هوسرل الفيلسوف وعالم النفس فرانز برينتانو (١٨٣٨- ١٩١٧) خصوصا في أعماله المتعلقة بقصدية الوعي. تأثير برينتانو الهائل على هوسرل يمكن إيضاحه من خلال قضيتين أساسيتين: أولا منهجه الاستبطاني في دراسة الوعي. أي دراسة الوعي من المنظور الذاتي المباشر على خلاف المدارس السلوكية التي تنطلق من الملاحظة الخارجية للسلوك. ستكون هذه المنهجية محورية للدرس الفينومينولوجي مع هوسرل وأتباعه. القضية الثانية تكمن في محاولته تأسيس الفلسفة كعلم دقيق يتبع مناهج تشب تلك المتبعة في العلوم الطبيعية(70). سيكون هذا الهدف أساسيا عند هوسرل ولكنه سيتلاشى بشكل كبير عند الفينومينولوجيين اللاحقين بل سيعتبرونه هدفا مُشكلا كما نجد ذلك عند هايدجر وسارتر وليفيناس.

هوسرل من جهته واجه السؤال الفينومينولوجي (سؤال الخبرة والوعي) انطلاقا من دراساته المنطقية والرياضية المبكرة. في كتابه المنشور ١٨٩١ بعنوان «فلسفة علم الحساب» حاول تأسيس الرياضيات على أساس سيكولوجي. هذا الكتاب واجه اعتراضات(71) كثيرة بسبب نزعته السيكولوجية والتي تأخذ مداها في دعوى تأسيس المنطق ذاته على مبادئ سيكولوجية. إلا أن هوسرل ظهر في عام ١٩٠٠ وتحديدا في كتابه «تحقيقات منطقية» ليقدم نقودات جذرية على المدرسة السيكولوجية(72). المدرسة السيكولوجية «تحاول أن تفسّر المفاهيم من خلال الإحالة على عمليات ذهنية داخلية تفترض مشاركتها في عملية اكتساب أو فهم تلك المفاهيم»(73). في المقابل فإن هوسرل سيبدأ في كتابه «التحقيقات» بتأسيس للمنطق باعتباره علما قبليا a priori خالصا، أي باعتباره علم العلوم.

الأفكار والمفاهيم بهذا المعنى لا يمكن تفسيرها سيكولوجيا من خلال ردها للعمليات الذهنية التي يمكن تتبعها إمبيريقيا وسببيا. هناك بُعد في الأفكار لا تستطيع السيكولوجيا تفسيره وهو بعد البنية المنطقية. يعطينا ديفيد سربون هذا المثال التوضيحي للمقصود بهذه البنية المنطقية. يقول لو تمعنا في فكرة «كان أفلاطون معلما لأرسطو» فإنه من السهل أن نتخيّل أن شخصا آخر وصل لذات الفكرة ولكن بإجراءات سيكولوجية مختلفة. أي أن إنسانين وصلا لذات الفكرة من خلال حالتين نفسيتين مختلفتين. رغم اختلاف الخبرة السيكولوجية بيني وبين ذلك الشخص إلا أننا وصلنا إلى ذات الفكرة. ما العامل الذي دفع باتجاه هذه التطابق رغم الاختلاف السيكولوجي؟ الجواب الهوسرلي هو البنية المنطقية المشتركة عن الإنسان. لاحظ كذلك أن هناك أفكاراً تتبع بالضرورة لفكرة «أفلاطون كان أستاذا لسقراط» رغم أنها لم تكن جزءاً من الخبرة السيكولوجية لصاحب الفكرة. مثلا: أن هناك أستاذاً ما لسقراط. البنية الأساسية للمنطق بهذا المعنى مستقلة عن كل التمظهرات الإمبيريقية للأفكار وبالتالي لا يمكن ردها لها(74). هذا «التعالي» للمنطق سيمتد ليشمل تجربة الوعي ذاتها والتي لا يمكن تفسيرها حصرا بتفسيرات طبيعية.

في ١٩٠٧ طرح هوسرل في محاضراته الشهيرة، لاحقا صدرت في كتابه الأساسي الثاني «فكرة الفينومينولوجيا» والذي يتولى فيه بشكل مباشر السؤال الابيستمولوجي، سؤال إمكان المعرفة. أي إمكان المعرفة الموضوعية. يصيغ هوسرل هذا السؤال في المحاضرة الأولى كالتالي «المعرفة في كل تمظهراتها فعل ذهني، إنها معرفة ذات عارفة، الموضوعات المعروفة تبقى معلّقة مقابل المعرفة. ولكن كيف يمكننا التأكد من التطابق بين المعرفة والموضوعات المعروفة؟ كيف تتخارج المعرفة ذاتها لتصل إلى موضوعاتها بشكل موثوق؟»(75). بشكل مباشر يمكننا أن نلاحظ هنا أن هذا السؤال يعبّر عن السؤال المعرفي الأهم منذ ديكارت: سؤال إمكان المعرفة الموضوعية. أي السؤال عن إمكان البرهنة على أن المعرفة في الذهن تتطابق بشكل موثوق مع العالم الخارجي وأنها ليست معرفة ذاتية بحتة كما تطرح الفلسفات التشككية. البحث عن المعرفة الموثوقة هدف مشترك بين ديكارت و هوسرل حيث سعى كل منهما لتأسيس الفلسفة على منهج موثوق شبيه بمنهج العلوم الطبيعية. الشبه بين المنهجين ليس في طبيعتهما (التفريق بين الموقف العلمي والموقف الفينومينولوجي كما نقد المذهب الطبيعي naturalism ستكون أساسية في أطروحات هوسرل) بقدر ما هو في الموثوقية التي يمكن أن تحققها كل منهما. تحليليا يمكن تقسيم سؤال إمكان المعرفة إلى مستويين أساسيين: المستوى الأول يحاول أن يتعامل مع مشكلة «المفارقة/ transcendence»، تحديدا: كيف يمكن للوعي أن يتصل ما

هو خارجه؟ أي مع موضوع يقع خارج الوعي بشكل كامل. المستوى الثاني يتعامل مع مشكلة «التطابق/correspondence»، تحديدا: كيف يمكن أن نكون على ثقة بأن فعل التعرّف والموضوع المعروف؟ (76). ما يلي سيكون محاولة للتعرف على الجواب الهوسرلي على هذين السؤالين.

في «التأملات» كان ديكارت قد شك في المعرفة المقدمة له من الحواس باعتبار أنها تخطئ أحيانا فالعصى التي تبدو لنا منكسرة في الماء ليست كذلك في الواقع. لذا يستنتج ديكارت أن حواسنا يمكن خداعها وبالتالي لا يمكن تأسيس معرفة موثوقة على المعلومات التي نحصل عليها من النوافذ الحسية للعالم. قبل هذا كان ديكارت قد شك في المعرفة المقدمة له اجتماعيا في التربية والتعليم باعتبار أن مصادر تلك المعرفة بشر يعرف أنهم يخطؤون، بل يخطؤون كثيرا. المشكلة بحسب ديكارت أن لدينا ميل لإطلاق الأحكام بعجلة وبدون توثّق. لذا كان من المهم إعداد منهجية علمية للتفكير مهمتها الضبط وتجنب الأهواء والرغبات. من هذا المنطلق كان من المهم ألا نقبل في تفكيرنا إلا الأفكار التي تتميز بالخصيصتين الأساسيتين التاليتين:

١- أن تكون الفكرة واضحة ليس فيها تشويش.

٢- أن تكون الفكرة متميزة وليست مختلطة بأفكار أخرى.

إذن الحل الديكارتي يتمثل في البحث عن الأفكار الواضحة في معناها والمتميزة في أوليتها وعدم اعتمادها على أفكار سابقة عليها. نعلم بعد ذلك أن هذه الخصائص لم تنطبق إلا على فكرة «أنا أفكر» والتي كانت نقطة أرخميدس الأساسية التي بنى عليها ديكارت فلسفته. الفكرة الواضحة المميزة تحضر مباشرة من دون وسائط. أي أنها تأخذ دلالتها من بداهتها ولا تعتمد على غيرها لاثباتها. الفكرة هنا تعتبر ظاهرة وشكلاً من أشكال الوعي. نجد ذات الميل لدى هوسرل حيث يكمن الخطأ في عدم توقفنا عند هذه الظواهر وانطلاقنا لاستنتاج ما ليس واضحا ولا متميزا ولا معطى لنا بشكل مباشر. الفلسفة الحقة تنطلق من «وصف» الظواهر المعطاة بشكل مباشر. هذا هو الدرس الهوسرلي. الفينومينولوجيا هنا علم ولكنه علم مختلف فهو ليس علما استنباطيا لاستنتاج النتائج من الظواهر وليس علما استقرائيا لتفسير الظواهر والخروج بتعميمات حولها، بل علم وصفي يعتمد على عدد ممكن من المبادئ وبهذا المعنى تكون الفينومينولوجيا ليس محاولة للتفكير الواضح والدقيق بقدر ما أنها تعلّم للنظر من جديد(77).

المشكلة المستمرة مع ديكارت أن الظواهر التي يمكن الانطلاق منها ظواهر ذهنية بالضرورة. أي أنها أفكار وهذا يعني أننا لا نزال نتحرك داخل الذهن الإنساني ولا يوجد لدينا مخرج يقيني للعالم الخارجي. أي أننا لا نزال لم نحل المشكلة الأنا-وحدوية solipsism. نتذكر هنا أن حل هذه المشكلة هو هدف هوسرل كما ذكر ذلك في مطلع «فكرة الفينومينولوجيا». ديكارت حاول الخروج من هذه الورطة من خلال فرضية وجود كائن متعالٍ يعطي ضمانة صدق الانطباعات الحسية. هذا الحل لم يعد مقبولا على الأقل لمخالفته الواقع الذي لا يزال يخبرنا أن هذه الضمانة لم تتحقق وأن المعلومات التي تصل لنا من الحواس ليست صحيحة دائما. مهمة هوسرل إذن، ومهمة الفينومينولوجيا معه، هي البحث عن حل أفضل لهذه الإشكالية.

الموقف الطبيعي والموقف الفلسفي:

في المحاضرة الأولى من «فكرة الفينومينولوجيا» يفرّق هوسرل بين موقفين أساسيين للنظر للعالم والأشياء من حولنا. الموقف الأول هو الموقف الطبيعي natural attitude وهو الموقف الذي نتبناه حين نرتبط مع الأشياء من حولنا بعلاقة عملية. هذه العلاقة تمتد من العلاقة الاستعمالية للأشياء من حولنا إلى البحوث العلمية كما في العلم الطبيعي. هذا الموقف له إجراءاته وافتراضاته الأساسية وهي: أولا: الموقف الطبيعي يتحرك ضمن فرضية أساسية وهي فرضية وجود العالم الخارجي وإمكان المعرفة الموضوعية لذلك العالم. هذا يعني الثقة بأن الأفكار التي في أذهاننا تطابق العالم الخارجي. الموقف الطبيعي بهذا هو تطبيق لنظرية التطابق Correspondence theory والتي تقوم على فكرة أن فكرة ما صائبة إذا وإذا فقط تطابقت مع الوقائع. لذا فهذه النظرية تقوم على فكرة الاختبار والتجريب المستمر للأفكار. العالم الطبيعي (الفيزيائي/الكيميائي/السيكولوجي...الخ) في مختبره مشغول بتحقيق دقة عالية من الملاحظة للحصول على معلومات مطابقة للواقع الخارجي. أثناء هذه المهمة لا يشك العالم في إمكانية الحصول على معرفة موضوعية عن العالم الخارجي ومن باب أولى لا يشك في وجود العالم الخارجي ذاته. هذه الثقة هي السمة الأساسية للموقف الطبيعي والذي يختلف جوهريا عن الموقف الذي يدعو له هوسرل وهو الموقف الفينومينولوجي/الموقف الفلسفي. نقد هوسرل للموقف الطبيعي لا يهدف إلى الكشف عن خطأ في هذا الموقف بل يهدف تحديدا للكشف عن محدودية هذا الموقف(78). هذا الموقف يؤدي في الغالب إلى إشكالات باعتبار أن الاكتشافات العلمية الجديدة قد تناقض المسلمات الأولى التي انطلقت منها(79) وهذا ما يجعلنا أمام عملية مرتبكة غير يقينية تتعارض فيها النتائج مع المقدمات.

ثانيا: منهجية الموقف الطبيعي تقوم على منهجية الربط المنطقي بين الأسباب والنتائج إما عن طريق الاستقراء أو عن طريق الاستنباط. استقرائيا نقوم أولا بالملاحظة وجمع المعلومات ثم نقوم بعمليات تعميم لهذه الملاحظات ونكون فرضياتنا الاستقرائية وما يترتب عليها من نظريات للتفسير. من هذه النظريات والتعميمات نقوم بعمليات استنباط تتعلق بالنتائج المنطقية التي يمكن استخلاصها من تلك النظريات والتعميمات. قد نرتكب أخطاء أثناء القيام بهذه المهام ولكن هذه الأخطاء تختلف نوعيا عن الأخطاء التي حاول ديكارت تجنبها. الأخطاء هنا تتعلق بفشلنا في تنفيذ خطوات المنهج العلمي بشكل صحيح ولا تتعلق بإمكان معرفة العالم الخارجي بشكل موضوعي. الذهن البشري ذاته قد تتم دراسته بهذه المنهجية كما في علوم السيكولوجيا. إذن منهجية الموقف الطبيعي مباشرة: نلاحظ العالم الطبيعي من خلال نوافذنا الحسية وعلى أساس تلك الملاحظات نؤسس تعميمات وتنظيرات تقود من جهتها عملياتنا وسلوكياتنا التطبيقية.

الموقف الثاني، الفلسفي والفينومينولوجي في المقابل، موقف تأملي يقوم على مراجعة الفرضية الأساسية في الموقف الطبيعي أي «فرضية وجود موضوعات المعرفة وبالتالي إمكانية المعرفة الموضوعية». هذا يعني «تعليق» الموقف العملي والإجرائي تجاه العالم والتحرر المؤقت من مهام العمل والتنفيذ. المهمة هنا إبيستمولوجية بالدرجة الأولى باعتبار أنها متعلقة بسؤال المعرفة ومسائلة قدرة الذهن البشري على الوصول إلى معرفة موثوقة عن العالم الخارجي. يتسائل هوسرل «كيف أعرف، أنا الذات العارفة، وكيف أعرف بثقة، أن ليس فقط خبرتي، أفعال التعرّف تلك، موجودة بل أن ما تعرفه موجود كذلك؟ بالتأكيد، كيف أعرف أن هناك شيئاً أصلا يمكن أن يقابل المعرفة كموضوع»(80). الفلسفة بهذا الشكل وإن كانت تسعى إلى أن تكون علما دقيقا إلا أنها لن تكون علما كباقي العلوم الأخرى. الوصف الأقرب لها أنها ستكون علما للعلوم أو فلسفة للعلم. التأمل المعرفي يكشف لنا محدودية الموقف الطبيعي وأنه لا يمكن أن يؤسس العلم النهائي للوجود. الموقف الفلسفي يتأسس على نقد الموقف الطبيعي أملا في تحقيق هذه المهمة الأساسية، مهمة «إيضاح جوهر المعرفة و موضوعها»، وهذا هو «الجزء الأول والمبدئي للفينومينولوجيا»(81). وبهذا تكون الفينومينولوجيا عبارة عن منهج للنظر الفلسفي وموقف مختلف تجاه الوجود والعالم.

العلوم الطبيعية لن تكون قادرة على الإجابة على سؤال إمكان معرفة العالم الخارجي أو إمكان توجّه الوعي لموضوعاته لأنها باختصار تفترض بشكل مسبق وجود كل ذلك. يمكن القول في المقابل أن الموقف الطبيعي لديه فرصة أكبر للنجاح العملي باعتباره ينطلق من نقطة ما ويسعى لتحقيق تقدم

مستمر (يمكن هنا الإشارة لمنتجات العلوم الطبيعية من زيادة إنتاج وأدوية وتكنولوجيا...الخ) مقارنة بالمنهج الشكي الراديكالي الذي يدعو له هوسرل. الموقف الهوسرلي يجادل في الاتجاه المقابل. الفينومينولوجيا وأن كانت توقف الحكم على العالم الخارجي إلا أنها تنطلق من الخبرة الشخصية، الوعي بالظواهر. هذا الوعي يختلف بشكل مهم عن نقطة انطلاق العلوم الطبيعية. العلوم الطبيعية تنطلق من ملاحظة الأشياء الطبيعية. الأشياء الطبيعية لا يمكن الإحاطة بها من كل الجهات. في مثالنا السابق، مثال قراءة الكتاب، فإنه من المتعذّر عليّ أن انظر للكتاب بالكامل في خبرة نظر واحدة. هناك جانب أنظر له فعلا والباقي مفترض. العالِم الطبيعي الذي يدرس الحجارة مثلا يواجه ذات المصير باعتبار أنه لا يستطيع النظر للحجارة من كل جهاتها في ذات الوقت. العالم الطبيعي يعاني دوما من الفارق بين الشيء في حقيقته وبين ما يبدو عليه is/seems. العالم الطبيعي ليس لديه خبرة واحدة مكتملة. كل ما لديه هو تعداد للخبرات في محاولة لتعويض هذا النقص. في المقابل فإن الفينومينولوجيا باعتبارها دراسة للظواهر (خبرات وعي) فإن موضوعاتها مكتملة ويقينية. الوعي بظاهرة معينة وعي مباشر ومكتمل كذلك. خبرات الوعي لا يوجد فيها فرق بين ما هي عليه وما تبدو عليه وهذا، بحسب هوسرل، يعطيها نقطة انطلاق يقينية خاصة(82). الفينومينولوجيا هنا تفرّق بين الموضوعات التي تظهر ببداهة مكتملة adequate self-evidence كما هو الحال في قضايا الرياضيات مثل قضية ٢+٢=٤ وبين الموضوعات التي تظهر ببداهة ناقصة inadequate self-evidence وهو المتعلق بالموضوعات المفارقة للوعي مثل موضوعات العالم الخارجي(83). الانطلاق من هذه البداهة الكاملة هو ما يسميه هوسرل بمبدأ كل المبادئ(84). نقطة الانطلاق هذه هي ما يسمى بالحدس أو البداهة intuition حيث نحصل على موضوع المعرفة بيّن بذاته وبالتالي فهو «المصدر الأولي لأي استحقاق للمعرفة في الحقيقة»(85).

بهذا المعنى فالمنهج الفينومينولوجي مراجعة جذرية للفلسفة الطبيعية ولتحقيق هذه المهمة طوّر هوسرل إجراءات منهجية تفصيلية لا بد من الحديث عنها بالتفصيل في الفقرات التالية لكن قبل هذا لابد من الإشارة إلى أن هوسرل يبحث عن معرفة تشبه تلك الناتجة من الموقف الطبيعي في «وثوقيتها» وقدرتها على مقاومة المذاهب التشككية وتختلف معها في أنها لا تصل إلى هذه المعرفة الموثوقة من خلال المغامرة بـ «التسليم» بوجود الأشياء في الخارج بدون فحص ونظر. الآن مع الإجراءات المنهجية التفصيلية:

أولا: الرد الفينومينولوجي:

ورد هذا الإجراء المنهجي بعدة صيغ مختلفة مثل «الرد الإبيستمولوجي» و «الإيبوخي/ التقويس/تعليق الحكم» للدلالة على الموقف التالي «أن نلزم أنفسنا بما هو معطى بشكل مباشر أي بالظاهرة ونتوقف عن إطلاق أي حكم عن أي شيء إضافي»(86). الرد الفينومينولوجي بهذا الشكل هو توجيه للاهتمام من موضوعات خبرة الوعي إلى خبرة الوعي ذاتها(87). يعبر هذا الموقف عن «ردّ» باعتبار أنه يرد موضوع التأمل للظاهرة وحسب. هذا يعني أن الدراسة الفينومينولوجية تقوم على «وصف» الظواهر كما تبدو لنا بشكل مباشر. أي من منظور الشخص المباشر لخبرة هذه الظاهرة. مهمة الدرس الفينومينولوجي هنا ليست الاستنباط ولا الحجاج بقدر ما هي الوصف بأكبر قدر ممكن من الدقة. الموقف الطبيعي كما ورد أعلاه يقوم على الاستقراء والاستنباط فيما يتوقف الموقف الفلسفي الفينومينولوجي عند وصف الظواهر. تعليق الحكم أو تقويس الوجود يعني أن نتوقف عن الحكم عن الوجود الخارجي للظواهر أو عن وجود الأشياء في ذاتها. هذا التقويس يمكن الحديث عنه في مستويين: الأول: كليّ ويعني وضع العالم الخارجي كله بين قوسين. الثاني: جزئي يعني تقويس (تعليق الحكم على وجود) جزئيات محدودة تتعلق بالجزئية الخاصة التي يراد بحثها فينومينولوجيا(88).

مع الرد الفينومينولوجي نغادر مساحة الحديث عن الأشياء كما هي (الأشياء في ذاتها) إلى مساحة الأشياء كما تبدو لنا. هذه المغادرة تبدو ضرورية لتحقيق الحلم الهوسرلي بمعرفة يقينية. مع الرد الفينومينولوجي نغادر ما يسميه رومان انقاردن «Roman Ingarden Outer perception/ الإدراك الخارجي»(89). الادراك الخارجي كما لاحظنا أعلاه في التمرين عن القراءة لا يمكن أن يكون مكتملا. هذا يعني أن خبرتنا مع الأشياء الخارجية ذات الأحجام كالكتاب والمنزل وغيرها لا تحيط بالشيء بشكل كامل. أي أننا حين ننظر للمنزل فإن خبرتنا في الواقع ليست إلا مع واجهة المنزل. باقي الأجزاء نخمنها. هذا التخمين بطبيعته احتمالي وليس يقينيّ. بدليل أننا نخطئ أحيانا في تخميننا للأجزاء الأخرى التي لا نراها مباشرة وبالتالي نحتاج إلى خبرات إضافية تضاف للخبرة الأصلية. الخبرات الإضافية بدورها تعاني من ذات المشكلة وبالتالي فالعملية لا تنتهي. نلاحظ هنا أن عمليات التجريب في العلوم الطبيعية مفتوحة باعتبار أنها لا يمكن أن تستغرق كل الاحتمالات الممكنة. على المستوى المنطقي هذه المشكلة/الميزة(90) تواجه المنطق الاستقرائي الذي تنحصر يقينية أحكامه على الخبرات «الجزئية» التي تم إنجازها. الاستقراء لا يمكن أن يكون كليا. لذا سيبحث هوسرل عن مصدر

آخر للمعرفة اليقينية غير الإدراك الخارجي. الحل سيكون في التخلي عن مشروع الحديث عن الأشياء كما هي، الأشياء في ذاتها والانتقال إلى الأشياء كما تبدو لنا أي الأشياء كما تبدو في خبراتنا ووعينا فقط. نحن هنا كما يعبر انقاردن «على بوابات المثالية»(91).

إذن تعليق الحكم على ما هو في الخارج يعني أن نتوجه في دراستنا إلى الخبرات الذاتية، إلى الوعي وموضوعاته. مالذي يبقى لدينا بعد عملية الرد هذه غير الظواهر بالتأكيد باعتبارها ظواهر ذهنية/خبرة/وعي؟ ولكن هل هذا كل شيء؟ الحقيقة أن هناك معطى مباشراً باق بعد عملية الرد وهو «الذات التي تنظم الخبرة». هنا نحتاج إلى تفصيل. في الكوجيتو الديكارتي تحصّلنا على «أنا أفكر إذن أنا موجود» بعد عملية الشك المنهجية. الظاهرة هنا هي عملية التفكير ولكن ماذا عن الـ «أنا»؟ هل هذه الأنا باقية بعد الرد الفينومينولوجي؟ بعبارة أخرى هل يعطينا منهج الرد مساحة لليقين بوجود الأنا؟ يجيب هوسرل بنعم ولا على هذه الأسئلة. لا إذا كان المقصود بالأنا هنا «الأنا» السيكولوجية. أي الأنا الخاصة بمشاعرها وأفكارها. ونعم إذا كان المقصود بالأنا هنا ego الذي يعبّر فقط عن المنظور الذي ينظر للظاهرة من خلاله. لتوضيح المقصود هنا يقدم باول سبيد Paul Spade هذا التشبيه. لو كنا نشاهد فيلما على شاشة السينما فإن الصور التي نشاهدها تعبّر عن ما نسميه هنا بالظاهرة ولكن هناك شيء آخر مهم يجرى أثناء العرض وهو موقف كاميرا التصوير. الكاميرا يمكن أن تنقل الحدث من الأعلى أو من الأسفل، من اليمين أو من اليسار، من الأمام أو من الخلف. قد نشاهد القطار مقبلا أو مدبرا..الخ. كل هذا خاضع لموقف الكاميرا والذي يعبّر عن المنظور الذي تُعرض الصور من خلاله. موقع الكاميرا وتنقلاتها لا يحتاج إلى استنباط أو استنتاج بقدر ما هو معطى بشكل مباشر. هذا المنظور الذي تأخذه الكاميرا يشابه ما يسميه Spade بالإيقو الفينومينولوجي phenomenological ego والذي يعبر عن المنظور الذي تبدو الظاهرة من خلاله. الأنا الفينومينولوجية أو الأنا الخالصة ليست أنا مضافة للأنا السيكولوجية كما يوضّح سربون بقدر ما هي ذات الأنا ولكن من منظور مجرّد من كلّ الخصائص التي تساهم في الوجود الإمبيريقي الواقعي للأنا(92). يرى هوسرل أن ديكارت لم يميّز بين الأنا السيكولوجية والأنا الفينومينولوجية. الأنا السيكولوجية يتم تعليقها مع باقي الوجود تبعا للرد الفينومينولوجي.

نقطة خلاف هوسرل الأخرى مع ديكارت تكمن في أن هوسرل يثبت أن هناك ما هو معطى بشكل مباشر وفي ذات الوقت مفارق (متعالي) ليس مرتبطا بحركة تفكير محددة. بمعنى أن هوسرل يسأل هل يتصل الوعي بشكل مباشر مع أي شيء غير أفكاره التي ليس لها وجود مستقل خارج تفكيره؟ بحسب

هوسرل فإن ديكارت لا يعتقد بوجود شيء من هذا القبيل ولكن هوسرل يختلف معه في ذلك ولإثبات أطروحته يقدم لنا الإجراء الثاني في المنهج الفينومينولوجي وهو الرد الماهوي.

الرد الماهوي The Eidetic Reduction:

من الطرح السابق يفترض أنه أصبح من الواضح الآن أن الفينومينولوجيا ليست معنية بإجراء إحصاء إمبيريقي لعمليات الوعي المتعددة. الهدف كان البحث عن «بنية» الوعي. أو بعباره أخرى عن الخصائص المشتركة في خبرات الوعي المختلفة. ولكن هل هذا يعني أننا نغادر مهمة الوصف لننتقل لمهمة أخرى استنباطية وهو ما هو محظور في المنهج الفينومينولوجي المكتفي بالوصف؟ هوسرل يعتقد أن ملاحظة خبرات الوعي المتعددة كفيلة بملاحظة أفكار بطبيعة مختلفة فهي من جهة أفكار معطاة بشكل مباشر للوعي (وبالتالي فالحديث عنها لا يعني فرض شيء من الخارج) وفي ذات الوقت فإنها أفكار «مفارقة» بمعنى أنها لا ترتبط بتجربة وعي محددة بقدر ما لها طبيعة مشتركة متعالية. هذه الأفكار هي ما يعرف بالكليّات Universals. تأمل هذه الكليات يحتاج منّا ممارسة ما يسميه هوسرل بالرد الماهوي وهو «حالة من التقطير وإزالة كل السمات الاعتباطية أو المشروطة في خبرة ما في محاولة لتمييز البنية الأساسية للخبرة بشكل عام»(93).

المهمة هنا تكمن إذن في عزل السمات الضرورية عن تلك المشروطة. هذا يتم من خلال سلسلة من التأملات المتوجّهة للظاهرة محل الدراسة. مثلا حين نقوم بدراسة ظاهرة صالة السينما ونحاول أن نبحث في السمات الضرورية وغير الضرورية فيها من خلال محاولة تخيّل الإمكانات المتاحة للصالة وما ليس متاحا. مثلا بإمكاننا أن نتخيل صالة صغيرة وصالة كبيرة. هذا يعني أن حجم الصالة لا يحدد هويتها. ولكن هل يمكن أن نتخيل صالة بدون شاشة عرض؟ إذا لم نستطع فهذا يعني أن شاشة العرض شرط ضروري لأي صالة سينما ولا تتعلق بصالة محددة دون الصالات الأخرى. هذه السمة الجوهرية معطى مباشر للوعي من خلال الظاهرة ولكنها في ذات الوقت ذات بُعد مفارق لا يرتبط تحديدا بهذه الظاهرة دون غيرها. الكليات بهذا المعنى تكشف عن اتصال بين الوعي وموضوع خارجي لكن خارجيته تحتاج إلى تفصيل. الواقعي التجريبي سيعتبر التجربة الهوسرلية قاصرة حتى الآن. ذلك أنها لم تؤسّس حتى الآن لاتصال مع الواقع المادي خارج الوعي. كل ما تحقق هنا هو اتصال مع عالم ذهني ولكنه عام غير مرتبط بتجربة وعي محددة. هنا تحققت مغادرة الذاتوية Solipsism والاتصال بعالم بموضوعي مشترك وإن

بقى عالم ذهني. هذه الخطوة لم يحققها ديكارت بسبب تعامله مع الأفكار بدون تمييز: الأفكار المرتبطة بعمليات وعي محددة وتلك المشتركة بين كل عمليات الوعي والتي لا يمكن استغراقها بأي عدد من الخبرات.

الجواب الهوسرلي على سؤال إمكان المعرفة بالعالم الخارجي لن تتضح خطواته إلا بالحديث عن سمة أساسية من سمات الوعي: سمة القصدية intentionality. هذه السمة جوهرية لأنها باختصار ستساعدنا على فهم الدور الذي يلعبه الوعي في علمية التعرّف. مع ديكارت كان الوعي/العقل يعمل بطريقة سلبية. أي أنه لا يساهم في تشكيل المعرفة بقدر ما يلاحظ العالم الخارجي ويسجّل تقاريرا عنه. مع إيمانويل كانت يلعب العقل دورا تنظيميا أساسيا بحيث يقوم بتنظيم ما يصل إليه من منافذ الحس من خلال فاهمة مجهّزة بمقولات تشكيل المعرفة. ولكن ما دور الوعي/ العقل في الفينومينولوجيا وتحديدا عند هوسرل؟ القصدية ستكون مدخلنا للجواب على هذا السؤال.

القصدية:

يمكن التعبير عن الفكرة الأساسية في القصدية بالعبارة التالية: كلُّ فعلِ وعي هو دائما وعي بشيء ما. الوعي بهذا المعنى لا يتحقق كعملية مفرَغة أو منغلقة على ذاتها. بل هي دائما عملية وعي بشيء آخر. أي عملية توجّه وقصد للخارج. هذا يعني أن التصور، الخيال، التذكّر.. وباقي أعمال الوعي/ الفكر هي تصور لشيء ما وتخيّل لشيء ما وتذكّر لشيء ما.. الخ. نتذكر هنا أن هذه السمة تحديدا هي ما جذبت سارتر وليفيناس للفينومينولوجيا أكثر من غيرها. بالنسبة لسارتر كانت هذه القصدية انفتاح على العالم الخارجي وتحديدا عالم تجربة العيش اليومية وبالنسبة لليفيناس كانت القصدية نافذة واعدة على الآخر لا تتوفر في الفلسفات المثالية والتجريبية السابقة.

القصدية بهذا المعنى هي خاصية من خواص الوعي الأساسية. لا يمكن أن يكون هناك وعي إلا وهو وعي بموضوع خارجي. لكن من المهم هنا أن نلاحظ أن القصدية ليست تعبير عن رابطة بين حالتين سيكولوجيتين واحدة تمثل الفعل والثانية تمثل الموضوع كما أنها ليست رابطة بين الوعي من جهة والموضوع من جهة بل هي العلاقة ذاتها. الوعي ليس مستقلا عن موضوعاته بل هو العلاقة ذاتها مع تلك الموضوعات. هنا يكمن المقترح الفينومينولوجي في تجاوز الأزمة الكلاسيكية في الفلسفة: أزمة الذات والموضوع وكيفية

الاتصال بهما. الظاهرة التي تدرسها الفينومينولوجيا هي لحظة الوعي بشيء ما، لحظة التقاء لا انفصال(94).

في دروسه عن الفينومينولوجيا في منتصف تسعينات القرن الماضي يشرح الفيلسوف باول سبيد Paul Spade ثلاث ملاحظات عن الوعي داخل نظرية القصدية تكشف عن دلالتها المهمة في حال لو قلنا أن الدعوى الأساسية «أن الوعي دائما هو وعي بشيء ما» تبدو بديهية ولا جديد فيها. الملاحظة الأولى أن علاقة القصدية أي علاقة الوعي ليست علاقة انعكاسية. بمعنى أن كل عملية من عمليات الوعي هي وعي بشيء آخر ولكن عملية الوعي لا تعي نفسها. هذا يعني أنني حين أتصور كتابا فإن موضوع عملية الوعي هذه هو الكتاب وليس وعيي بالكتاب. حين أقوم بتصور وعيي بالكتاب فإن الوعي الأول قد توقف. المثال المساعد الذي يقدمه سبيد هو متابعة فيلم سينمائي في المسرح. في حال متابعتي للفيلم واندماجي في أحداثه فأنني غير واعي بعملية وعيي بالفيلم. لكن لو تأملت أمر متابعتي للفيلم فإن الوعي الأول سينقطع. أي أنني سأنقطع عن متابعة الفيلم وأبدأ في تأمل ذاتي. هنا أحداث الفيلم الجديدة ستمر علي بدون إدراك. صحيح أنني أستطيع تذكر حالات من الوعي حدثت لي في الماضي (مثلا تأملي للبحر ليلة البارحة) ولكن حين أقوم بذلك فأنا أتذكر وعيا آخر، وعي منتهٍ وليس وعيي الحالي.

الملاحظة الثانية التي يبرزها سبيد هي أن موضوع عملية الوعي مفارق transcendent لتلك العملية. بمعنى أن هذا الموضوع له استقلالية عن تلك العملية وليس جزءا رهينا أو خاصية محتكرة وحبيسة داخل تلك العملية. هذه الملاحظة توسيع للنتيجة التي قد حصلنا عليها من عملية الرد الماهوي: نتيجة استقلال الماهيات عن الوعي. بحسب سبيد فإن الرد الماهوي قدّم لنا مثالا واضحا وليس حصريا. الوعي لا يلتهم موضوعاته كما يقول سارتر(95). هذه الدعوى قد تفتح بابا مثاليا هائلا في تأويل محتمل. أي لو قلنا أن كل ما هو مفارق فهو موجود فإننا سندخل في إشكاليات من هذا النوع: ماذا عن موضوعات الوعي في حالات الهلوسة؟ هل كل ما يخطر في الفكر موجود في الخارج؟ هوسرل يرفض هذه الدعوى وتبعاتها وهذه هي الملاحظة الثالثة: موضوع القصدية ليس موجودا بالضرورة. أستطيع أن أتخيل أشياء مختلفة غير موجودة، أستطيع أن أفكر في أشياء غير موجودة وبإمكاني أن أخاف من أشياء غير موجودة. هذه كلها حالات من الوعي بأشياء غير موجودة. إذن المحاججة التالية ليست إلا مغالطة في النظر الفينومينولوجي: أنا واعٍ بـ س، إذن س موجود.

يقيم هوسرل هنا تمييزا مهما بين الوجود الذهني والوجود الإمبيريقي. الوجود الذهني لا يعني بالضرورة الوجود الامبيريقي. يميز هوسرل في التحقيقات المنطقية بين محتويات الوعي المحايثة (المعطاة بشكل مباشر) وبين محتويات الوعي المحايثة فعليا (أي محايثة بشكل أصيل). مثلا حين أتخيل كائنا خرافيا فإن ما هو موجود حقيقيا ليس إلا مواد أساسية للتفكير وليس بالضرورة موضوع ذلك التفكير. هناك شروط للتفكير تتوفر في حالة التفكير في هذا الكائن الخرافي يسميها هوسرل بـ «نقاط الدعم». يقول هوسرل «أنا لا أرى الإحساسات الملونة، ولكنني أرى أشياء ملونة، أنا لا أسمع الإحساسات الصوتية ولكني أسمع أغنية المغني، الخ»(96). يمكننا القول هنا أن الأنطولوجيا الهوسرلية تحتوي على جانبين: الجانب القصدي والجانب الهيولاني. الجانب الهيولاني هو ما يوازي الشيء في ذاته وهو ليس موضوعا للوعي. هو هنا الإحساسات الملونة في العبارة السابقة. الجانب القصدي يتكون من فعل الوعي Noesis وموضوع فعل الوعي Noema. التفريق بين جانب النويما والجانب الهيولاني مهم جدا. النويما موضوع للوعي والقصدية وبالتالي يمكن استحضارها (تذكرها) بغض النظر عن ما جرى لها إمبيريقيا. على سبيل المثال أستطيع أن أتذكّر مبنى مدرستي القديمة رغم أنه قد أزيل من فترة طويلة. وصول الاحساسات من الشيء لا يحيله بالضرورة إلى نويما. مثلا قد أقف أمام شجرة وألمسها بيدي ورغم ذلك فهي ليست موضوعا لفعل الوعي في تلك اللحظة بسبب أنني مثلا أفكر في المقابلة الهامة التي سأجريها بعد قليل.

هذه «الانطولوجيا» قدمت «مخرجا» من المعضلة الفلسفية القديمة والتي فشلت المثالية والواقعية في تجاوزها: معضلة تأسيس معرفة موضوعية أو إيجاد علاقة بين الذات والموضوع لا يختفي فيها الموضوع. على الأقل كان هذا الإحساس لدى سارتر في مقالته الشهيرة: القصدية: فكرة جوهرية في فينومينولوجيا هوسرل سنة ١٩٣٩. الفلسفة السابقة للقصدية الهوسرلية ليست إلا التهاما للموضوع. يقول سارتر «في كل من المثالية والواقعية، أن تعرف يعني أن تأكل»، لاحقا يسمي هذه الفلسفات بالفلسفات الهضمية. ضدا لهذه الفلسفات يأتي هوسرل ليعلن أن الوعي لا ينطوي على موضوعاته. الشجرة التي أراها هي شجرة هناك، في تلك الزاوية من الأرض وليست في زاوية من زوايا عقلي. لكن سارتر ينبهنا أن هوسرل ليس واقعيا. العالم والوعي معطاة في ضربة واحدة. العالم مفارق «خارج الوعي» بشكل أساسي ولكنه في ذات الوقت متصل به وبشكل أساسي كذلك. طبيعة هذا الاتصال مهمة هنا. الاتصال المباشر لن يكون بين الوعي والأشياء الفيزيائية في ذاتها بل مع تمظهراتها الخارجية. هذه التمظهرات «محايثة»، معطاة بشكل مباشر للوعي. بمعنى أن الشك فيها غير ممكن. هذه الواقعة «وفّرت لهوسرل كل

المصادر التي يحتاجها من أجل نسخة فينومينولوجية من نظرية المطابقة»(97). ظاهرة التعرّف Knowing «تحتوي بشكل قصدي على أنظمة الظهور التي من خلالها تعرض الأشياء والأشخاص، والصفات، والكليات، والظروف الراهنة أنفسها لها (لظاهرة التعرّف)»(98). الفرق هنا بين هوسرل وديكارت في تصوّرهما للوعي أو الفكر. ففي حين تصوّر ديكارت الفكر على أنه وعاء خالٍ تندمج فيه الموضوعات الخارجية، فإن هوسرل تصوره على أنه «نظام زمني ومعقد بشكل هائل من العمليات الذهنية التي تؤسس لإعطاء موضوع المعرفة»(99). بهذا لم يعد الوصل بين الفكر والعالم الخارجي بحاجة لا إلى تأملات عقلية كما تفعل المثالية ولا إلى استقراء إمبيريقي كما تدعوا التجريبية. كل ما نحتاجه هو هذا الاعتماد على المعطى المباشر للتمظهرات.

لكن السؤال هنا يستمر كالتالي: كيف يمكن الاتصال بين الوعي والموضوعات الخارجية إذا كان وجود الموضوعات الخارجية قد تم تعليقه في الرد الفينومينولوجي؟ نتذكر أن من المحظور في الفينومينولوجيا أن نبدأ بأي افتراضات عن وجود الموضوعات الخارجية. هنا لابد من التذكير بطبيعة أساسية في الوعي في الفهم الفينومينولوجي تفصل بينه وبين الوعي في الفهم الكلاسيكي. الوعي فينومينولوجياً قصديٌّ بالضرورة فهو دائما وعي بشيء ما. وبهذا فإن الإبقاء على الوعي بعد الرد يشتمل على الإبقاء على موضوعاته ولكنها هنا موضوعات قصدية أو ما يسميها هوسرل بالنويما بينما يسمي فعل الوعي ذاته نويسس. لايضاح هذه الفكرة يمكننا إعادة صياغة الكوجيتو الديكارتي ليتوافق مع المنهج الفينومينولوجي: أنا أفكر في موضوع(100)، إذن أنا موجود. وبالتالي فإنه كما يعبّر ليفيناس فإن الإدراك الفينومينولوجي للحديقة وأن استبعد الحديقة «في ذاتها» في عملية الرد فأنه يستعيدها مرة أخرى باعتبارها حديقة مُدركة هذه المرّة، أي باعتبارها ظاهرة. الموضوع الخارجي هنا يحضر باعتباره «المُدرَك باعتباره مدركا»(101) وليس «المُدرك باعتباره في ذاته». الحديقة تحضر من جديد ولكن باعتبارها «حديقة»(102).

هوسرل والآخرية:

صحيح أن فينومينولوجيا هوسرل تجاوزت المثالية من خلال تأكيدها على الخارجية الدائمة لموضوع الوعي وتجاوزت الواقعية من خلال تأكيدها على الفاعلية التأسيسية للوعي الذاتي إلا أنها لم تتجاوز النزعة الشمولية في الفلسفة. ذلك أنها لا تتيح مكانا للآخر الجذري باعتبارها فلسفة حضور لا

علاقة فيها مع الغياب. أي أنها لا تتيح علاقة مع ذلك الآخر المفارق للوعي. موضعة الأشياء وإن أبقت على خارجيتها لا تبقي على آخريتها. صحيح أن الوعي لا يلتهم موضوعاته ولكنه يحيط بها. النظرة السائدة أن الفينومينولوجيين اللاحقين مثل ليفيناس وموريس لي-بونتي هم من سيقومون بفتح الفينومينولوجيا على الآخرية ولكن هناك دراسات متأخرة عملت على البحث عن نوافذ للآخرية في فلسفة هوسرل ذاتها(103) غالبا بتحفيز من نقد دريدا لفلسفة الحضور عند هوسرل في كتابه Speech and phenomena. على سبيل المثال يحاول Daniel Birnbaum العثور على تلك النوافذ في فلسفة هوسرل من خلال إعادة محاولة العثور على اللاحضور في فلسفة الحضور الهوسرلية وتحديدا من خلال البحث في مفهومي الذاتية والزمنية عند هوسرل. يدرس برنباوم الذاتية وعلاقتها بالحضور والآخرية. يقول «في حالة آخرية الآخر فإن الغياب المتحقق في التوقّع والذاكرة هو من النوع الذي لا يمكن ردّه. أي أنه نوع من أنواع اللاحضور التي لا يمكن تحويلها إلى حضور بدون أن تختفي الظاهرة(104).» يحاجج برنباوم أنه «منذ المؤلفات الأولى لهوسرل نلاحظ أنه مشغول بالمقارنة بين إمكانية أن يضع الفرد نفسه في مكان إنسان الآخر من خلال التعاطف وإمكانية وضع الفرد نفسه في الماضي من خلال الذاكرة. في أعمال التمثّل re-presentational خصوصا في التذكّر والتعاطف، هناك إزاحة للذات باعتبار أن التمثّل علاقة، غير مباشرة مع الشيء. علاقة مع نائبٍ له تبقي على غيابه وإن حاولت استعادته. الذات تشطر نفسها للقيام بتلك المهام مما يعني أن توجد الذات خارج ذاتها مما يسمح بدخول الخارج بينهما. الذات تتحقق من خلال تلك الإزاحة. الذات هنا لم تعد ذاتا مكتفية أو وحدة منفصلة بل «بنية مفتوحة تحمل الآخرية في جذورها(105). الفكرة هنا أن التذكّر ليس إلا محاولة لاستحضار الغائب واستعادته من جديد. عملية استعادة الغائب للحضور لا تلغي غيابه. كل ما تفعله هو استحضاره كغائب. كذلك فإن الشفقة والتعاطف مع الآخر عملية اتصال بآخرية الآخر دون أن تختفي. أعني أن الشفقة شعور ذاتي بالآخر لا يمكن أن يتحول إلى شعور ذاتي ذاتي كما شعور الغضب والفرح... الخ.

وبالإضافة لأفعال التمثّل وحضور الآخر، فيها فإن برنباوم يبحث كذلك في أفعال الوعي الخاصة بالعرض أو التقديم acts of presentational consciousness تحديدا في قصدية الاستبقاء retentional intentionality وفي الدور قبل التأملي للجسد المعيش Lived body . يفرّق هوسرل في التأملات الديكارتية بين الجسد Korper والجسد المعيش Leib. الجسد المعيش لا يمكن الاتصال به الا باعتباره مضافا للذات وليس جزءا منها. الاتصال بالجسد المعيشي يتحقق من خلال الوعي ما قبل التفكري وهو وعي معايشة

ومباشرة سابق على التفكّر يمكن التمثيل عليه بوعي الانسان بقيادة السيارة بشكل آلي وذهنه مشغول بأمر آخر. الدور ما قبل التأملي يكشف حالة من الاستسلام والاستقبال في الوعي. حالة من تقبّل الآخرية بدون دور تأسيسي للذات. الوعي المطلق عند هوسرل لا يمكن فهمه دون هذا البعد السابق لسيطرة التفكّر. يقول برنباوم «هناك صراع في فينومينولوجيا هوسرل بين ميلين مختلفين. الأول يتمثل في إرادة الموضعة وبالتالي التركيز على الدور التأملي. وفي الثاني اعتراف بظواهر تبدو مستعصية على الموضعة وبالتالي ليس من الممكن وصفها ضمن سياق الظاهراتية التأملية. تلك الظواهر تبدو في مستوى من الوعي يجب تعريفه على أنه قبل تأملي(106)». في المجمل هناك تصورات مختلفة للآخرية في فلسفة هوسرل يمكن استيضاحها في التقسيم التالي: أولا: لاحضورية الآخر يمكن أن تكون معطاه تمثّليا من خلال (الشفقة/التعاطف والتذكّر) أو عرضيا من خلال (الاستبقاء والتنبؤ والربط). ثانيا الآخرية يمكن أن تكون إما زمنية (ليس الآن) أو تخص فضاء يفارق كل الإطار الزمني لموناد الذات. الشاهد أن الذات في فلسفة هوسرل لا يمكن أن تكون معطى بالكامل لذاتها بسبب استحالة تقديم الذات لذاتها بشكل كامل. هذا الانزياح أو الفراغ في الذات متأسس من قبل التأثير البينذاتي على الذات وكذلك بسبب الوعي غير القابل للموضعة أي الوعي ما قبل التفكري.

محاولة أخرى لاستعادة التفكير في الهوسرلية بعد النقد المابعد حداثي يقوم بها James Richard Mensch في كتابه فينومينولوجيا ما بعد تأصيلية Postfoundational Phenomenology حيث يعود للنقودات التي قدمت على فلسفة هوسرل من هايدجر ودريدا وغيرهم ويناقشها من جديد لبيان جوانب القصور فيها وهذا ما يتيح المجال للعودة لفلسفة هوسرل بروح جديدة. تحديدا ستكون العودة هذه مرتكزة على فكرتين أساسيتين: التجسد والحضور عند هوسرل. في البداية يحاول الباحث كشف العيوب في تصور هايدجر للزمن عند أرسطو والذي تبعه بتقرير أن الفلسفات التي تبنت هذا المفهوم كانت فلسفات حضور لا مكان للغياب فيها بما فيها فلسفة هوسرل. ما فشل هايدجر في استيعابه، بحسب مينتش، «هو فكرة الوجود كتجسد، لقد فاتت عليه فكرة أن الوجود يتحقق في كونه يتجسد بذاته»(107). للكشف عن دور التجسّد عن هوسرل يعود مينتش لمناقشة دور النشاط الجسدي في التعرّف في نظرية هوسرل في الغرائز. عملية التعرّف تتطلب أنشطة جسدية متعددة مثل تركيز النظر في الأشياء وتناولها.. الخ. نظرية هوسرل هنا وصف فينومينولوجي للتعرّف باعتباره وظيفة جسدية غريزية. هذا التحليل يتضمن تصوراً للحرية لا باعتبارها دلالة على الانفصال عن العالم بل باعتبارها تجسّدٌ للغريزة في الجسد. هذا التحليل يعود بالحرية لمستويات الذات التي تؤسسها. الحرية هنا ليست مضادة لغريزة النجاة في العالم بل

هي في الحقيقة إعادة ظهور للأسس الغريزية وعودة للاستمتاع الحسي بالعالم. الذات المستمتعة مشغولة بالمستقبل لتأمين عالم المتعة وهذا ما يجعلها مع الحرية في عملية مستمرة من تجاوز ذاتها. إذا كان الاتصال المباشر بين الذات والوعي يتحقق باللغة عند دريدا، فإنه سابق للغة عند هوسرل وبالتالي فإن الحضور على خلاف ما رأى النقاد متزمّن وممتد للماضي والمستقبل كذلك. بحسب هذه الأطروحة فإن الحضور، منظورا له من خلال تجسّده، لم يعد انغلاقا على لحظة الحاضر وبالتالي انغلاقٌ دون الماضي والمستقبل.

سواء نجحت تلك المحاولات الأخيرة لاكتشاف دور أكبر للآخرية في فينومينولوجيا هوسرل أم لم تنجح فإن هذه الفلسفة كانت في مجملها أو في فعاليتها الأساسية فلسفة حضور ووعي. العلاقة مع الغياب فيها كانت إما علاقة مؤقتة أي كخطوة في عملية تنتهي بالحضور أو علاقة ثانوية في مقابل العلاقة الأساسية: علاقة الوعي المباشر. لكن الأكيد كذلك أن هذا المنهج يحمل في رحمه بذور فلسفة الآخرية بدليل ما تحقق تاريخيا من خلال الفلاسفة المتأخرين على هوسرل. ولكن فلسفيا يبدو أن تلك البذرة كامنة في أمرين أساسيين: أولا: تحوّل الفلسفة إلى عمل وصفي يهدف إلى دراسة الوعي وما تتحقق فيه من علاقات مع الآخرين. هذا التحوّل سيعطي مساحة هائلة من التحرر من المقدمات والمسلمات الميتافيزيقية التي علق الفلاسفة في حبائلها زمنا طويلا. الثاني: هو الحد من هيمنة الوعي والتأكيد على قصديته باعتباره اتصالاً بالخارج. الخارج هنا مؤسس للظاهرة التي تدرسها الفينومينولوجيا وبالتالي لم يعد من المقبول العودة للانغلاق في الوعي والعزلة عن العالم الخارجي. الفحص الدقيق للوعي وأفعاله والفروق بينها كشف كذلك عن تسرّب للآخرية لا يمكن القضاء عليه وعن ظواهر لا يمكن رد الغياب فيها بدون أن تختفي بالكامل. هذه البذور ستنمو وتصبح فلسفات مستقلة مع سارتر وليفيناس كما سيتضح ذلك في الفصول القادمة.

الفينومينولوجيا بعد هوسرل:

إذا كانت الفينومينولوجيا مع هوسرل، على الأقل حسب التأويلات التقليدية، «خالصة» و «مفارقة» من خلال عملية الرد التي جردتها من السياقات الخارجية، فإن التحول الكبير في الفينومينولوجيا بعد هوسرل والذي سيتمثل في أعمال هايدجر وسارتر ومارلي-بونتي وليفيناس ينطلق من التشكيك في عملية الرد هذه وبالتالي من الانفتاح على السياق «الوجودي» الذي تتحقق فيه خبرة الوعي. «ما بعد هوسرل» هنا بالمعنى المنطقي لا

التاريخي للكلمة ويعني التفاعل الفلسفي مع اطروحات هوسرل وإلا فإن الاعتراضات على أجزاء أساسية من فلسفته بدأت مبكرا خصوصا مع مساعده هايدجر منذ ١٩١٩(108). كان اعتراض هايدجر الأساسي يتمحور حول اعتبار الموقف الطبيعي، أي موقف الانغماس الأداتي مع الأشياء، مجرد موقف attitude. بحسب هايدجر فإن هذا الموقف هو النمط الأساسي للوجود في العالم وبالتالي فهو لا يعكس حالة يمكن تجاوزها بعمليات ذهنية مجردة إلا ربما على حساب الخروج من الخبرة المعيشية ذاتها. سارتر من جهته يشارك هايدجر في التشكك في إمكانية الرد الفينومينولوجي لكنه بدأ اعتراضه على أطروحات هوسرل تحديدا من موقفه من الذات أو الإيقو. يعترض سارتر على فكرة أن الذات تظهر في خبرة الوعي كما عند هوسرل. لذا نجده في كتابه «تعالي الذات: نظرية وجودية للوعي» يقدم أطروحة مفادها أن الذات موجودة في الخارج، في العالم مثلها مثل أي ذات أخرى. الوعي بهذا المعنى فارغ من أي محتوى وليس سوى انفتاح على العدم. من جهته فإن مورلي بونتي أكد في افتتاحية كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» على أن الدرس الأهم الذي يمكن استخلاصه من عملية الرد هو أنها لا يمكن أن تكون عملية كاملة. ذلك أننا لا نعيش بحسب ميرلو بونتي كأذهان مطلقة بل ككائنات متجسّدة في العالم(109). من جهته يرى ليفيناس أن العودة للوجود أو للكينونة يجب أن لا تحجبنا عن العودة للموجودات ذاتها. هذا يتطلب الخروج من عالم الوعي باعتبار أنه عالم الذات دائما إلى العلاقات المؤسسة لذلك الوعي. العلاقة الأساسية هنا هي علاقة الاتصال بآخرية الآخر، باللاتناهي الذي ينفتح مع تلك العلاقة.

بل أننا يمكن أن نسجل هوسرل المتأخر خصوصا في كتابة «أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» ضمن مرحلة الفينومينولوجيا ما بعد هوسرل. في هذا الكتاب يبحث هوسرل في سبب أزمة العلوم والذي لن يكون سوى ابتعادها عن عالم العيش المباشر أي عالم التجارب قبل العلم والأحكام العلمية(110). من هنا نلاحظ مباشرة صدى النقودات التي قدمت على أطروحاته المثالية خصوصا في الرد الفينومينولوجي. في هذا الكتاب يحاجج هوسرل أنه مع ترييض العلوم غاب الانسان لأن هذه العلوم انتقلت من أفق العيش الإنساني حيث المعاني والقيم والمواقف الفردية إلى عالم تتشابه فيه المواد. ترييض العلوم هنا يعني دراستها انطلاقا من منطق ولغة الرياضيات حيث يتم التعامل مع الأرقام من خلال تكميم موضوعات الدراسة. هذه الترييض له آثار كبيرة في علوم الطبيعة فما بالك إذا تحقق في العلوم الإنسانية؟ عقلانية الترييض، العقلانية التي تأسست مع الحداثة، عقلانية ذات بعد واحد ذلك أنها لا تعترف بأكثر من البعد المادي حتى في الحياة الروحية والثقافية عند الإنسان. مع الترييض ابتعدت العلوم الطبيعية

عن الحياة الإنسانية فهي لم تعد تعكس العلاقة بين الإنسان والطبيعة بقدر ما أصبحت تعكس عالماً طبيعياً تم إخراج الإنسان منه. إخراج الإنسان من هذا العالم لن يأتي بدون ضريبة حيث أنه سيعود من الباب الخلفي ولكن هذه المرة ليس باعتباره الإنسان الذي يتصل بالطبيعة ليعيش فيها ومعها قبل أي تصورات كبرى بل باعتباره الإنسان الذي يعمل للسيطرة والهيمنة على الطبيعة. عزل الإنسان عن الطبيعة نظريا ومنهجيا سيكون المدخل الأساسي لعلاقة جديدة تحضر فيها الطبيعة كأداة في يد الإنسان لا أكثر. الترييض في العلوم الإنسانية سيؤدي لاغتراب الإنسان لأنه سيؤدي لعزله عن عالم القيم والمعاني الذي يعيش فيه. العلوم الرقمية لا تستطيع قراءة عالم القيم والمعاني إلا من خلال تحويلها إلى أرقام لا أكثر. لكن هوسرل لا يزال يراهن على النزعة الترانسندنتالية التي لا تتجاهل مباشرة وحيوية العالم المعطى مسبقا(111). هذا التحوّل في الموقف الهوسرلي مهم لكنه لا يزال يحافظ على روح مثالية متأصلة. يقول الوقيان أن هوسرل لا يزال يقف موقفا سلبيا من «الموقف الطبيعي» والذي ينطلق من مسلمة وجود العالم. لا يزال هوسرل يريد الانطلاق من الذاتية الأولى التي يؤسس عليها الموضوعية.

الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب سيقدمان تفاصيل أوسع في ما يخص تحولات الفينومينولوجيا بعد هوسرل. لكن إلى هذا الحد في هذا البحث نكون قد سعينا إلى إنجاز مهمتين أساسيتين: الأولى تمثلت في التقديم لفلسفة الآخرية باعتبارها المبحث الذي يشغلنا هنا. هذه الفلسفة مشغولة بالعلاقات وتعمل على تذكيرنا باستمرار حين نتجه للعزلة والانفراد. بهذا تكون هذه الفلسفة ليست سوى محاولة تذكّر للغائبين عن المشهد لا سعيا وراء إحضارهم بالضرورة ولكن من أجل التواصل مع الغياب ودوره الأساسي في تشكيل مشهد الحضور ذاته. مشاهد العزلة في الفلسفة تمثلت في مشاهد متعددة منها مشهد الفلسفة الجوهرانية التي تنطلق من تصورات جوهرية وهويات ثابتة للذوات والأفكار والأشياء وكأن العلاقة مع الآخر ليست إلى نتيجة لتلك الطبيعة الأولية الثابتة(112). الصورة الأخرى لحالة العزلة تمثلت في الفلسفات الفردانية التي تأسست على أدوار مفردة للذات لا يحضر فيها الآخر إلا باعتباره وسيلة تكتسب قيمتها في العلاقة من خلال الغايات والأهداف التي ترسمها الذات لذاتها(113). بهذا المعنى تكون فلسفة الآخرية نقدا وتحليلا لكل هذه المشاهد من خلال إعادة وصف المشاهد بطريقة علائقية مفتوحة على إمكانات مستمرة ومتجددة. سارتر وليفيناس اشتغلا على هذه المهمة وإن كانت الطرق أخذتهم إلى مشاهد جديدة مختلفة. ولذا فهم رفاق الدرب في هذه الرحلة وليسوا قادة للرحلة.

المهمة الأساسية الثانية تمثلت في التعرّف بشكل سريع ومختصر على المنهج الفينومينولوجي/الظاهراتي ليس لأنه فقط المنهج الذي اعتمده رفاق الدرب هنا سارتر وليفيناس ولكن باعتبار أنه طريقة للاحتفاء بالآخرية من وجهين أساسيين على الأقل: الأول تحرري يكمن في رفض الانطلاق من تصورات مسبقة تقف عائقا دون التواصل مع الظواهر. هذه المهمة تتحقق منهجيا من خلال علمية الرد الفينومينولوجي بمراحله وتفاصيله التي تعرضنا لها أعلاه. بهذا المعنى يكون الرد عبارة عن فتح جديدٍ للباب على أمل استقبال قادم جديد. هذا القادم آخر بالضرورة باعتبار أنه لا توجد معايير ومحددات سابقة على قدومه. الوجه الثاني غيري باعتبار أن المنهج الفينومينولوجي منهج قصدي قائم على فكرة اتصال الوعي بما هو مفارق. القصدية هنا مغادرة للمحايثة التي هي أسس العزلة والانغلاق. الآخر بالضرورة مفارقة وإلا أصبح شبيها ومثيلا. المفارقة هنا إعلان للنقص والحاجة والفراغ والضعف وبالتالي نداء للآخر في حين تعلن المحايثة عن الاكتفاء والاستغناء والامتلاء والقوة حيث لا مكان للآخر. إلا أننا لاحظنا كذلك أن الفينومينولوجيا، خصوصا في نسختها الهوسرلية، لا تزال تحمل في داخلها بذور المثالية التي تعطي للوعي الذاتي دورا تأسيسيا يغيب فيه العالم التاريخي الخارجي. هذه النزعة تشير إلى أن الفينومينولوجيا لن تكون الطريق الملكية للآخرية وأن هذه مهمة لا بد من إنجازها، بل وإنجازها باستمرار بما يتوافق مع لاتناهي الآخرية. سنلاحظ ذلك جليا في النقاش المقبل حيث نتحرك باستمرار بين مهمتين ليستا على وفاق دائما: مهمة توصيف العلاقة مع الآخر ومحاولة كشف الحجب المتراكمة تاريخيا وفلسفيا والتي تمنعنا من رؤية أبعاد أساسية في هذه العلاقة. وفي المقابل هناك مهمة أخرى تتمثل في تقديم سياق أفضل لتحقيق هذه المهمة، أي سياق يساعد على «فهم» العلاقة بين الذات والآخر باعتبار أن هذه هي مهمة الفلسفة. ما يحدث كثيرا هو أن المهمة الثانية تؤسس لحجاب جديد ذلك أنها مهما حاولت فإنها ستقدم رؤية أو حكاية محدودة لا تستطيع رؤية أو الاستماع لآخر ما. لحسن الحظ فإن هذا كله لا يعني أكثر من ترك الباب مفتوحا بعد كل محاولة.

الآن حانت لحظة الانتقال إلى التعرّف بشكل أعمق على رفاق هذه الرحلة انطلاقا من سارتر وصولا إلى ليفيناس وعودة من ليفيناس باتجاه سارتر. الهدف الأساسي هنا هو فلسفة الآخرية لدى كلا من الفيلسوفين وهوما يتطلب بالتأكيد إطلالة ولو مختصرة على فلسفة كل منهما. أولا الأنطولوجيا السارترية تحديدا كما تمثلت في كتاب الوجود والعدم والأطروحات الأخلاقية التي انطلقت باختصار في نهاية ذلك الكتاب واستمرت لاحقا في أعماله الفلسفية كنقد العقل الجدلي وكذلك محاضرة روما وصولا إلى كتابه

الذي نشر بعد موته بعنوان «دفاتر في الأخلاق»(114). في المقابل فلسفة الأخلاق عند ليفيناس كما تمثلت في كتابيه الأساسيين «الشمولية واللانهائية» و«ما سوى الوجود: ما وراء الجوهر». الفرضية الأولية هنا أننا أمام تصورين مختلفين للآخر تتمثل فيما هو شائع في العبارتين التاليتين: «الآخرون هم الجحيم» ، و «الآخر له الأولوية الأخلاقية على الذات» ولكن هذه الفرضية لن تقود هذا البحث بقدر ما ستكون محفزا له ومذكرا بإشكاليته الأساسية وهي البحث في علاقة الذات بالآخر.

الفصل الثالث

سارتر: النظرة وأولوية الصراع مع الآخر

مقدمة:

سؤال الآخر بالنسبة لسارتر سؤال أنطولوجي(115). أو سؤال يولد في سياق البحث الأنطولوجي الذي تولّى أمره في كتابه الأساسي «الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية». ينطلق سارتر في هذا الكتاب من النقطة التي توقف عندها إدموند هوسرل والذي حرر الفلسفة الحديثة من كثير من الثنائيات الكلاسيكية مثل الثنائية العلمية (الداخلي/الخارجي) والثنائية الكانتية (الكينونة /المظهر) والثنائية السيكولوجية (القوة/الفعل) والثنائية الميتافيزيقية (المظهر/الماهية). الفينومينولوجيا تنطلق من الظاهرة التي هي لقاء الوعي بموضوعه من خلال تمظهراته اللامتناهية. لكن الفينومينولوجيا الهوسرلية قامت برد الثنائيات السابقة في الواقع إلى ثنائية جديدة وهي ثنائية المتناهي واللامتناهي، الظاهرة المفردة وعدد لامتناهي من التجليات لتلك الظاهرة. على سبيل المثال لدينا بروست من جهة كظاهرة مفردة وعدد لامتناهي من تجليات عبقريته. في كل مرة نقرأ بروست نكون أمام إمكان جديد لتجلي عبقريته. نحن الآن أمام الظاهرة مباشرة ولا شيء خلفها. لا منطلقات أولية ولا أحكام مسبقة. المشكلة التي يحاول بحثها سارتر إذن هي كينونة هذا الظهور تحديدا.

لدينا الآن كينونة الظاهرة وظاهرة الكينونة. الأولى هي «الوجود» والثانية هي الموجودات كما تبدو لنا كظواهر. الوجود هو المبحث السؤال الأساسي في كتاب الكينونة والعدم ولكن كيف يمكن الوصول له؟ (116)يسأل سارتر: هل الظواهر هي الوجود ذاته؟ هل نحن أمام شيء واحد حين نتحدث عن الوجود والظواهر؟ إلا أن سارتر يقرر بسرعة أنه لا يمكن الوصول من الموجود إلى الكينونة ولا يمكن النظر في الكينونة ذاتها مباشرة. ظاهرة الكينونة ليست هي كينونة الظاهرة. هناك فرق بين ظهور الأشياء للوعي في شكل موضوعي بحيث تكشف عن جوهرها كما عند هوسرل وبين مستوى آخر سابق لهذا المستوى الموضوعي. الفرق الذي يفكر فيه سارتر هنا قريب من الفرق الذي ندركه بين خبرة الحلم وبين الوصف اللاحق لهذا الحلم. صحيح أن الوصف اللاحق للحلم هو عن الحلم ذاته، نحن هنا لا نتكلم عن

شيئين مختلفين بالضرورة، ولكن خبرة عيش الحلم تختلف عن خبرة التفكير في هذا الحلم. نحن هنا أمام مستويين من الاتصال مع كينونة الأشياء.

المستوى التفكري مستوى لاحق وإذا أردنا الوصول إلى الكينونة ذاتها فلا بد من العودة إلى ما يسميه سارتر بالوعي ما قبل تفكيري pre-reflective consciousness الذي نعيشه في حالات مثل الغثيان والملل والخجل. ما نبحث عنه ليس «معرفة» عن الكينونة بل عن الشرط الذي يجعل تلك المعرفة ممكنة. المعرفة ليست اتصالا مباشرا مع الوجود. هذه هي رسالة سارتر الأساسية وهي نقطة اتفاق أساسية بينه وبين ليفيناس. المعرفة ليست مواجهة مباشرة مع الواقع بل هي إعادة رسم وتنظيم لهذا الواقع. كينونة الظاهرة ليست في ذاتها ظاهرة من الظواهر ولكنها بطبيعتها تجاوز ظاهري transphenomenal هذه الطبيعة هي الحالة الماقبل تفكرية. يقول سارتر في الكينونة والعدم «كينونة الظاهرة وعلى الرغم من أنها مفهوم له الامتدادات ذاتها «لمفهوم» الظاهرة، إلا أنها يجب أن لا تخضع لوضعية الظاهرة—وهي أنها لا توجد إلا بمقدار أن تنكشف—وبالنتيجة فإن كينونة الظاهرة تتخطى معرفتنا بها وتشكّل أساسا لهذه المعرفة»(117). كينونة الظاهرة هي كينونة متجاوزة للظواهر. مثلا الانغماس في الاحداث في حالة من الاتصال المباشر قبل العودة والتأمل في تلك الأشياء. لاعب كرة القدم أثناء استلامه للكرة مندمج في تجربة اللعب وفي «تلك اللحظة تحديدا» لا يفكّر في الجماهير وأهمية المباراة وإن كانت كل هذه الأمور فاعلة في خبرته في هذه اللحظة ولكن هذه الفعالية ليست على المستوى التفكري.

ينقلنا سارتر هنا إلى مستوى سابق للكوجيتو الديكارتي الذي ينطلق من مستوى المعرفة «أنا أشك (أفكر)، إذن أنا موجود». ولكن التفكير ذاته مسبوق بحالة من الوجود تجعل من التفكّر ممكنا. أحيانا يُسمي سارتر الوعي قبل التفكري بالوعي العفوي باعتبار أنه لا يحتوي على تأمل انعكاسي وبالتالي فهو ليس متأسساً على المعرفة بقدر ما هو مؤسس لها. يضرب سارتر مثالا بعملية عدّ السجائر. أثناء علمية العد يكون الإنسان في حالة من الانغماس مع نمط الوجود المتمثل في عد السجائر. لكن لو قام أحد بسؤال هذا الشخص عن فعله فإنه سينتقل من المستوى العفوي إلى المستوى التفكري. بمعنى أنه سيتوقف عن الانغماس السابق ويضطر للنظر من منطلق مختلف ليقدم تصوّرا معرفيّا مصاغاً في عبارات عن الخبرة التي كان يقوم بها. خبرة الخجل يمكن أن تعطينا تصوّر أكثر وضوحا للفرق بين الوعي التفكري والوعي ماقبل التفكري. الوعي ما قبل التفكري كما يقدمه سارتر هو خبرة الخجل كما نعيشها في موقف حقيقي. خبرة تشمل كل المشاعر والتغيرات البيولوجية. الوعي التفكري هو حالة من التأمل في تلك التجربة السابقة وصياغتها في

مستوى لغوي على شكل أفكار. بهذا يكون الوعي اتصالا مباشرا بالعالم الخارجي واتصالا «غير مباشر» مع ذاته(118).

ومن أجل الوصول إلى هذه الكينونة المتجاوزة للظواهر فإن سارتر يلجأ إلى تحليل الادراك الحسي المباشر بجانبيه، المُدرِك والمُدرَك. من جهة المُدرِك فإن الوعي دائما وعي بشيء ما. هذا التحليل سيقودنا للصورة الأنطولوجية الشهيرة (الوجود والعدم). من جهة المُدرَك فإن الوعي دائما وعي بشيء مفارق ولكنه في ذات الوقت لا يمكن رده إلى ذلك الشيء المفارق (كما تدعي الواقعية المادية على سبيل المثال) ومن جهة الشيء المُدرَك فإنه لا يمكن رده إلى موضوعيته (كما تدعي المثالية الهوسرلية على سبيل المثال). قصدية الوعي توفّر لسارتر ما يسميه بالبرهان الأنطولوجي الذي يثبت من خلاله وجود العالم الخارجي. هذا البرهان يمكن صياغته كالتالي: ١- الوعي في ذاته خالٍ من الموضوعات ولكن ٢- الوعي يتصل بموضوعات. إذن: تلك الموضوعات مفارقة للوعي. الوعي بهذا المعنى يمكن تعريفه كما يطرح سارتر كالتالي « الوعي كائن تُطرح عليه في وجوده مسألة كينونته من حيث إن هذه الكينونة تستدعي كينونة أخرى غيرها.»(119) البنية الأنطولوجية السارترية تتكون إذن من الوعي وهو ما سيسميه الكينونة لذاتها ومادته المفارقة وهي ما سيسميها بالكينونة في ذاتها. الفرق بين ثنائية سارتر والثنائيات السابقة مثل ثنائية الفكر والمادة عند ديكارت أن الوعي عند سارتر عدم (كما سيأتي شرحه لاحقا) والمادة ظهور. التقسيم هنا نظري فقط وإلا فإنه في الخبرات الوجودية نحن دائما أمام علاقة اتصال بين هذين الطرفين.

الكينونة في ذاتها (المادة في حالتها الخام) يمكن وصفها كالتالي: أولا: لا تكشف نفسها بالكامل للوعي. هذا بسبب أن لها تمظهرات ممكنة لا نهائية وبالتالي فلا يمكن الإحاطة بها في عملية وعي واحدة أو حتى في مجموع عمليات وعي متعددة. نحن هنا أمام حالة شبيهة بالنظر للمكعب حيث لا يمكن النظر له كاملا في عملية نظر واحدة. وكذلك فإن مجموع النظرات لأبعاد المكعّب المختلفة ليست إلا حالة من الظهور تختلف عن تمظهرات المكعب الأخرى للوعي في ظروف مختلفة تحت إضاءة مختلفة مثلا أو خلف عدسات ملونة. هذه السمة تبقي على ديمومة قصدية الوعي واستحالة اكتفاءه بما جمعه من تصورات مسبقة. السمة الثانية للكينونة في ذاتها هي أنها كينونة في ذاتها in itself وهذا يشير إلى الوحدة الكاملة بين الشيء وذاته. واقعية الأشياء لا تتحدد من خلال علاقة هذه الأشياء بشيء آخر. الشجرة شجرة في ذاتها. حين تدخل الشجرة في علاقة مع الوعي تكتسب وجودا متعديا ولكنها بدون ذلك الوعي في وحدة مطلقة مع ذاتها. المقصود

هنا هو الحديث عن الأشياء خارج إضافات الوعي مثل إضافات السببية والمعنى والقيمة. هنا سارتر يذكرنا بالفرق بين الأشياء في ذاتها وبين ما يطرأ عليها بسبب اتصال الوعي بها. أحيانا يغيب عنّا دور الوعي بسبب ما اعتدنا عليه من معاني للأشياء. سيكون هذا التذكير مهما لكشف حرية الوعي حيث يتم تحويل أفعال الوعي مع الاعتياد عليها إلى قيم في الأشياء ذاتها وكأنها خارج الوعي ولا دور له فيها وبالتالي تصبح خارج دائرة الحرية. على المستوى الأخلاقي ستكون هذه قضية مهمة باعتبار أنها ستوقعنا في ما يسميه سارتر بروح الجدية وهي الروح التي تعطي للأحكام والمواقف الأخلاقية أبعادا مفارقة للحرية الإنسانية إما في إرادة إلهية أو في طبيعة الأشياء في ذاتها. الصفة الثالثة للأشياء أو للكينونة في ذاتها هي أنها هي ما هي عليه that which is what it is وهذا تحديدا للتأكيد على أن الأشياء ليست ذواتا. الذات تتحقق من خلال وعي الذات بذاتها. الوعي هنا انفصال في الكينونة بين الوعي وموضوعه. الكينونة في ذاتها انطباق كامل. كذلك يصف سارتر الكينونة في ذاتها بأنها كائنة that which is وهذا يعني أنها لا تستطيع أن تكون مشتقة من الممكن ولا ناتجة عن ضرورة وبلا سبب وبلا معنى. الإمكان والضرورة والسببية والمعنى والقيمة لا تتحقق في الأشياء إلا من خلال علاقتها بالوعي لا بدونه. بهذا تكون الكينونة في ذاتها كاملة بلا نقص كمال لا يتضمن ما هو سرّي. يقول سارتر «الكينونة في ذاتها لا تتضمن أي سلب، إنها إيجابية مطلقة ولا تعرف الآخرية، إنها لا تطرح نفسها إطلاقا على أنها مغايرة لكائن آخر، ولا تستطيع أن تدعم أي علاقة مع الآخر. إنها ذاتها من دون حدود وهي تستنفد ذاتها كي تكون كذلك.»(120)

الوعي والعدم والحرية:

بعد هذا الوصف المختصر للكينونة في ذاتها فإن بقية كتاب الكينونة والعدم ستسخّر لوصف وتحليل الكينونة لذاتها أو الوعي. هذا الوصف والتحليل سيتم من خلال دراسة الحالة العينية «الإنسان في العالم». نتذكر هنا أن التحليل في الأنطولوجيا السارترية متوجه دائما للظواهر التي هي بالتعريف «لقاء بين الوعي وموضوعاته» أو باللغة السارترية لقاء بين الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها. سيختار سارتر لحظة لقاء مختلفة يفترض أن تشير إلى الميزة الأساسية لفعالية الوعي. هذه اللحظة هي لحظة السؤال. أي مسائلة الوعي للعالم. السؤال هنا يكشف قدرة خاصة للوعي، بل أنها قدرته الاستثنائية وإضافته للعالم. باختصار السؤال يكشف قدرة الوعي على عملية السلب negation . عملية السلب هنا هي القدرة على تصوّر الأمور على خلاف ماهي عليه. السؤال هنا يكشف عدم استسلام الوعي لما هو كائن وقدرته

على تصوّر طرق أخرى مختلفة للوجود. الكينونة في ذاتها (المادة في حالتها الخام) إيجابية كاملة. ذلك أنها اكتمال ولا تحتوى على ما هو سالب. ما هو مصدر السلب إذن؟ المقصود هنا أن التغيّر والتحوّل لا يمكن ملاحظته في الأشياء ذاتها فهو شكل من الحكم والعلاقة يقوم بها ملاحظ خارجي. هذا التأمل في التغيّر قديم قدم تاريخ الفلسفة. باراميديس (فيلسوف يوناني من حقبة ما قبل سقراط) لاحظ التغيّر في العالم ولكنه اعتبره وهما وأنكره. بالنسبة لباراميديس، وسارتر يتفق معه في هذه النقطة، فإن التغيّر لا يمكن أن يكون في الأشياء ذاتها. لكنه يستنتج من ذلك، وهنا يختلف معه سارتر، أن التغيّر وهم بشري، مجرد ظواهر لا تعكس حقيقة الأشياء. سارتر وانطلاقا من منهجه الفينومينولوجي يتعامل مع «الأوهام» على أنها ظواهر تستحق الوصف والتحليل. في الأخير «الوهم» جزء من التجربة الوجودية. لا يعني هذا أن سارتر يعتقد أن التغيّر وهم ولكنه يعني أنه لن يستبعد هذه الظاهرة من دراسته لاحتمال كونها وهما. بهذا يكون باراميديس فيلسوفا طبيعيا (أي يعتقد أن الحقيقة في الطبيعة المادية) وسارتر فيلسوفا فينومينولوجيا يبحث عن ظواهر لقاء الوعي بالطبيعة.

السَّلْب يحمل في داخله قدرة على الإعدام nihilation. أي القدرة على إدخال العدم nothingness للعالم. إدخال العدم للعالم يعني النكوص من امتلاء العالم وفتح فراغات جديدة ومختلفة. الوعي بطبيعته يضيف العدم للعالم من خلال الانفصال الذي يحدثه باستمرار بينه وبين الأشياء. الوعي دائما ما يكون تذكيرا بالفجوة التي تفصل بينه وبين الأشياء وأن العلاقة بينهما علاقة ممكنة وليست ضرورية. وهنا يكون الوعي حرية والحرية وعيا. العدم هنا هو إمكانية تحقق الحرية. الفراغ الذي لم يحسم بعد. الامتلاء يقضي على الحرية لذا فالقوانين التي تحكم المادة لا تتيح مساحة للحرية باعتبار أنها امتلاء كامل. سآتي إلى هذه النقطة لاحقا في حديثي عن طبيعة الوعي ما قبل التفكري لكن ما يهمنا هنا هو أن ظاهرة السلب هذه أي قدرة الإنسان على مساءلة العالم تكشف لنا أكثر هذه الظاهرة. دعونا الآن نتأمل السؤال مع سارتر ونرى كيف يفرض هذا السؤال العدمَ على العالم.

في البداية نلاحظ أن السؤال يفترض عدم المعرفة عند السائل. هذا أول أنواع العدم والفراغ. لاحظ هنا أننا نتحدث عن الوجود بعبارة سلبية. على سبيل المثال عبارة «فلان لا يعرف الجواب». يقول سارتر أن العالم بذاته لا يحتوي معطيات هذه العبارة. لأن العالم امتلاء. العبارة السالبة أعلاه عبارة يفرضها الوعي على العالم انطلاقا من أغراض وأهداف الإنسان ذاته. ثانيا، يحمل السؤال في طيّاته عدما آخرا يتمثل في احتمال عدم وجود إجابة على السؤال. بمعنى أن كل سؤال يحمل في داخله الجواب المحتمل «لا أعرف».

أي أن السؤال يفترض وجود العدم في المستقبل كذلك. أي استمرار حالة العدم الموجودة لدى السائل. الافتراض الثالث داخل السؤال يكمن في أن هناك إجابة صحيحة ستنفي بقية الإجابات غير الصحيحة. هنا سنكون أمام عبارات سالبة إضافية من نوع «هذه الإجابة غير صحيحة». هذا العالم من الإجابات الصحيحة والإجابات غير الصحيحة لا يمكن أن يكون عالم الكينونة في ذاتها، أي عالم المادة في شكلها خالص. بل لا بد أن يكون مصدره مختلف من ناحية أنه إمكانية غير محسومة. لا شيء، عدم، ولكنه الممر الذي يمرّ به كل شيء.

من المهم التذكير هنا بأن السلب ليس مجرد صفة لحكم نطلقه على العالم. بل هو تجربة نخوضها مع العالم. السؤال إذن ليس مجرد حكم لغوي ولكن لدينا مواقف قبتفكرية متسائلة. يضرب سارتر مثال البحث الذي نبدأ به حين نواجه عطلا في السيارة. هذه الحالة تسبق الصياغة اللغوية للسؤال عن عطل السيارة. ما يريد قوله سارتر هنا أنه وإن كان صحيحا أن الوعي هو من يفرض العدم على العالم إلا أن هذا لا يعني أن العدم من خلق الوعي لوحده ولا علاقة للعالم به. ستكون هذه مثالية يرفضها سارتر. العدم إذن، ظاهرة، ولقاء بين الوعي والعالم. مثلا حين نصف آثار زلزال ما بأنها تدمير للقرية التي وقع فيها الزلزال بدلا من أن نقول أن الزلزال قام بإعادة ترتيب الأشياء في هذه القرية فإن هذا يعني أننا ننطلق من موقف ينظر للعدم في العالم. بمعنى أن هذا العدم لم يكن ليتحقق بدون لقاء الزلزال بالوعي. العدم إذن خبرة معيشية يتشكل بها الوجود. من أمثلة سارتر الشهيرة مثال صديقه بيير في المقهى. هناك موعد بين سارتر وبيير في الرابعة مساءا في المقهى المجاور. سارتر يحضر للمقهى متأخرا بربع ساعة. يدخل للمقهى باحثا عن بيير لكن بيير غير موجود. هذا المثال يوضح لنا أن عدم وجود بيير في المقهى سبق حكمنا أن بيير غير موجود. العدم بهذا المعنى ليس فقط حكما لغويا بل شكل من أشكال العلاقة بالعالم. حين يدخل سارتر للمقهى بحثا عن بيير فإنه يعيد ترتيب أشياء المقهى لتخدم غرضه. بمعنى أن المقهى يظهر لغرض ابراز وجود بيير من عدمه. الوعي هنا يمارس دوره في إعدام ما لا يخدم غرضه وإظهار ما يخدم غرضه ولكن دائما بالعلاقة مع الأشياء وليس بعيدا عنها. الشاهد هنا أن مشاهد العدم مثل حالات النقص والغياب والفشل والمقاطعة لها وجود مفارق باعتبارها ظواهر للوعي وليست بالكامل من إنشاء الوعي.

لو حاولنا التوسع في أطروحة سارتر هنا فإنه يمكننا القول أن المادة لا تسأل، الإنسان وحده هو الذي يسأل. أو بعبارة أخرى الكائنات الواعية هي وحدها من تسأل. السؤال هنا يحمل في داخله تحرراً وخروجاً عن سياق ما هو كائن

إلى سياق مالم يكن أو سياق ما يمكن أن يكون. السؤال بهذا المعنى تحرر من العلاقات السببية من خلال الانفتاح على سياق السلب وسياق الإمكان. هذه القدرة تحديدا تكشف عن حرية الكائنات الواعية وكيف تكون الحرية عبارة مرادفة للوعي. يسأل سارتر: إذا كان الإنسان هو الكائن الذي يأتي بواسطته العدم إلى العالم، فماذا ينبغي أن يكون الإنسان في كينونته كي يأتي العدم بواسطته إلى الوجود؟ جواب سارتر هو أن هذه الكينونة تحديدا هي الوجود لذاته أو الوعي. بالنسبة لسارتر فالإنسان وعي وكل تحليلاته لعلاقة الذات بالآخر تتأسس على نقطة الانطلاق هذه. سنرى لاحقا كيف ستؤثر هذه الفكرة على تحليلات سارتر للعلاقة مع الآخر وما الذي سيغيب عن مشهد الوعي. ينطلق سارتر من وصف الذات باعتبارها كائنا واعيا. أي ماذا يعني أن يكون الإنسان كائنا واعيا؟ لابد من التذكير هنا بترادف الوعي والحرية وبهذا يكون السؤال ذاته كالتالي: ماذا يعني أن يكون الإنسان كائنا حرا؟ هذا السؤال سيدفع سارتر باتجاه تحليل القلق وخداع النفس عند الإنسان.

الإنسان بين القلق وخداع الذات:

إلى الآن يتوصل بحث سارتر الأنطولوجي إلى أن كينونة الإنسان التي تسمح لمرور العدم من خلاله هي كينونة الوجود لذاته أو الوعي. اسم الوجود لذاته هنا يحيل إلى أنه شكل الوجود الذي يوجد لتحقيق غاياته وأهدافه. لكن الوجود كحرية يحمل معه مخاطرة. الحرية تعني أننا دائما أمام احتمالات مستمرة وإمكانات مفتوحة وهذا ما يجعل الإنسان في حالة مستمرة من القلق anguish. القلق يختلف عن الخوف بسبب أن الخوف له سبب محدد بينما يعبّر القلق عن موقف أوسع وغير محدد من الوجود الذي لا يمكن اغلاقه وحسمه. الاختيار يحمل معه مسؤولية والمسؤولية تحمل معها قلقا. الإنسان بهذا المعنى لا يستطيع تحصين ذاته في علاقة سببية حتمية. يضرب لنا سارتر مثال الوقوف في مكان مرتفع والنظر إلى الهاوية. في تلك اللحظة ندرك كبشر أننا أمام احتمال أن نقفز لذا نقلق من ذواتنا. بمعنى أننا في ذلك المشهد نشعر بأن إمكانية القفز موجودة وإن كنّا نرفضها. لا شيء يمكن أن يلغي تلك الإمكانية رغم كل حبنا للحياة وخوفنا من الموت. يضرب سارتر مثالا آخر يكشف لنا حالة القلق عند الإنسان لا باعتباره مواجهة لاحتمال في المستقبل كما في المثال السابق ولكن باعتباره علاقة مع الماضي. المقامر الذي أنهكه القمار ماليا واجتماعيا وقرر التوقف عنه وعزم أمره على أن لا يعود له مرة أخرى لكنه في اليوم التالي يمر في الشارع الذي يوجد فيه المكان المخصص للعب القمار ليواجه مهمة الاختيار من جديد. في هذه اللحظة تحديدا انفتحت الإمكانات من جديد. كل العهود في الليلة

السابقة لم تحسم الأمر. الآن المقامر أمام مهمة أن يقرر عدم اللعب من جديد. هذا يعني أنه لم يكن من الممكن حسم الأمر من البارحة. هذه الأمثلة تشرح كيف أن الإنسان حر دائما وأن هذه الحرية لا يمكن التخلص منها وهذا ما يفسّر مقولة سارتر الشهيرة أننا مجبرون على أن نكون أحرارا.

لكن الحرية تحمل معها قلقها الذي يعبّر عنها. القلق هنا تعبير ووعي بالحرية. وعي بانفتاح الإمكانات والاحتمالات أمام الإنسان. لذا يقول سارتر «القلق هو التعرّف على إمكانيّة ما من حيث هي إمكانية لي، أي إنّه يتكوّن عندما يجد الوعي نفسه منفصلا عن ماهيته بواسطة العدم أو عن مستقبله بواسطة حريته بالذات.»(121) لكن الإنسان يشعر أحيانا بالرغبة في السكون والاستقرار وحسم الأمور وبالتالي بحث عن علاقة سببية تحسم له خياراته وترفع عنه قلق الحرية. يسمي سارتر هذه المحاولة بخداع النفس أو bad faith وترجمتها الحرفية «الايمان السيء». المقصود هنا هو أن يؤمن الإنسان بأنه غير حر. يسمي سارتر هذا الموقف ايمانا لأنه لا يجد له سندا داعما في الواقع. وهو سيء لأنه يفشل في تحقيق غايته بسبب أن الحرية تبقى امكانا مفتوحا ما دام الإنسان في وعيه. في خداع النفس الخادع والمخدوع هو الإنسان ذاته وهو هنا يختلف عن الكذب حيث يكون لدينا طرفان كاذب ومكذوب عليه. أما في الخداع النفسي فنحن في علاقة ذاتية. يقول سارتر «إلا أن ما يغيّر كل شيء هو أنني في الخداع النفسي أحجب الحقيقة عن نفسي. هكذا لا توجد ثنائية الخادع والمخدوع هنا. كما أنه – خلافا لذلك- يقتضي بماهيته وحدة وعي واحد.»(122) وهدفه التخلص من المسئولية عن طريقين: الأول التعامل مع الذات وكأنها كائن بلا حرية أي أنها كينونة في ذاتها فقط أو التعامل مع الذات على أنها حرية بلا ارتباط مع الواقع أي أنها كينونة لذاتها فقط. الواقع أن الإنسان كينونة في ذاتها وكينونة لذاتها في نفس الوقت. أي أن الإنسان حرية ولكن هذه الحرية مرتبطة بالأشياء ولا تتحقق إلا من خلالها. يسمي سارتر الجانب الثاني بالوقائعية facticity.

من مشاهد خداع النفس على النموذج الأول الايمان بأن الانسان يتحرك وفقا لإرادة خارجية تتخذ القرار نيابة عنه بالكامل وليس له أمامها إلا الاستسلام. قد تكون الإرادة هنا إرادة ذات مفارقة لعالم الانسان كالذات الإلهية أو قد تكون إرادة إنسان آخر غالب ومسيطر أو قد تكون تلك الإرادة ليست إلا قوى الطبيعة. في هذه المشاهد يتحول الإنسان إلى ذات بلا إرادة وبلا حرية وبلا مسئولية وبالتالي بلا قلق. هذه الحالة تكاد تكون واضحة ومباشرة ولكن الأمور تكون أعقد في حالات أخرى. على سبيل المثال خداع النفس قد يتحقق من خلال محاولة تثبيت الهوية عند الإنسان. أي أن يعلن الإنسان أنه هوية محددة كأن يقول أنا فيلسوف. أي أن لي هوية تعبّر عني ولها

امتداداتها الزمنية وكأن العبارة السابقة تريد أن تجيب على سؤال من آنا أو تحسم النقاش حوله. لكن العبارة السابقة ليست إلا اختزالا للوصف الكامل وهو أنني دائما: فيلسوف ولست فيلسوفاً في ذات الوقت. أي أنني باستمرار فيلسوف وشيء آخر. الإنسان دائما أمام احتمال التغيّر والتبدل والتعريفات السابقة ليست إلا محاولة لإغلاق تلك الاحتمالات. يضرب سارتر مثال النادل الذي يحاول أن يعمل بجدية لكي يتوافق مع معايير وظيفته كنادل في حركته وكلامه وتعامله مع الآخرين وكأنه يبحث عن أن يكون نادلا بشكل كامل أو نادلا فقط. كل هذا ليس إلا مكافحة لما يعرفه النادل جيدا وهو أنه أكثر من نادل وأن كونه نادلا ليس إلا قراراً اتخذه هو. النموذج الثاني هو نموذج النظر للذات على أنها وعي بلا ماضي. أي حرية بلا ارتباط بالعالم. المثال الذي يضربه سارتر على هذه الحالة هو مثال الكاتب الذي يتهرّب من النقد الموجه لكتاباته باعتبار أنه الآن شخص آخر مختلف عن الشخص الذي كتب تلك الكتاب وبالتالي فلا معنى لتحميله مسئولية تلك الكتابات. هذا يعتبر كذلك خداعا للذات لأن الحرية في فلسفة سارتر وفي الفلسفة الوجودية بشكل عام حرية مرتبطة دائما بالعالم ووقائعه.

ولكن خداع النفس لا ينجح. رغم كل محاولات تثبيت الهوية أو إلغاء حريتها إلا أنها لا تنجح أمام طبيعة الوعي ذاته القائمة على خلق حالة من العدم بين الوعي وبين أي هوية مقترحة. الفكرة هنا أن الوعي حين يتأمل في ذاته فهو يخلق حالة من الانفصال التي لا يمكن للتأمل أن يتحقق بدونها. سأفصّل القول في هذه النقطة تحديداً ولكن يكفينا هنا أن نقول أن صاحبنا النادل مثلا لن يتحقق له هدفه وهو أن ينظر لذاته على أنه نادل إلا بعملية تحمل النقيض في داخلها. ذلك أن نظرته هذه لذاته لا تتحقق إلا بشكل من الانفصال والفجوة بين وعيه وبين هويته التي يؤكد عليها. هذا الانفصال يقف كشرط ضروري لإصدار الحكم عليها فهو من يوفر ثنائية حاكم ومحكوم عليه. هذه عملية تأمّل ينتج عنها فعلا حكم تأملي وإعلان للهوية ولكنها في ذات الوقت تقول أن هذه الهوية لم تنتج إلا عن إرادة الوعي وأنها لا تحتوي على سبب خارجي ضروري يغني عن حكم الوعي. أي أنها تحتاج إلى اعتقاد. الاعتقاد يحمل نقيضه في داخله ولذا يحتاج دائما إلى استعادة وتذكير. نحن لا نحتاج أن نؤمن بما تصل له حواسنا مباشرة ولا فيما نعرفه بديهيا. في المقابل، فإن مالا يتوافر له مثل هذا الدعم من الحواس محتاج باستمرار إلى تأكيد لأنه يحتوي في داخله على نقيضه. خذ مثلا مشاعر الآخرين تجاهنا. إذا كنّا في علاقة حب مع إنسان آخر فإننا نحتاج أن نسمع منه تأكيدا متكررا على هذا الحب بسبب أننا نعلم أن هناك احتمالا قائما لا يمكن إزالته وهو أن هذا الحب يمكن أن ينتهي وأن مشاعر هذا الشخص يمكن أن تتبدّل. كل هذا بسبب أننا نعلم أن هذا الشخص يملك وعيا حرا يجعلنا دائما أمام هذا

الاحتمال. خداع النفس والإيمان السيء لا يلغي هذا الاحتمال وبالتالي فهو لا ينجح.

الوعي الإنساني:

الكينونة في ذاتها يحكمها قانون التطابق أو بالصياغة الرياضية A=A حيث لا اختلاف ولا تغيّر وبالتالي لا حرية ولا قلق. في المقابل فإن الكينونة لذاتها أو الوعي الإنساني صيرورة تتحرك وفق منطق A=~A أي صيرورة انتقال الوعي إلى ما ليس هو بحيث لا هوية مستقرة. الثبات يعني انتفاء الحرية ولذا فالوعي لا يعرف ثباتا. نتذكر هنا أن سارتر يتحدث عن الوعي القبتفكري/قبل التفكري وهو شكل الوجود حين ينغمس الانسان في نشاطه قبل أن ينفصل عنه ويتأمله ويحيله إلى تعبيرات لغوية. المعادلة السابق تشير إلى عجز الوعي الإنساني عن التطابق مع ذاته. كل محاولة للتطابق تولّد في داخلها نقيضها. لكن الوعي يحمل في داخله علاقة جذب للاتحاد مع الذات. صحيح أنها لا تنجح ولكنها لا تتوقف كذلك. هذه الصيرورة يمكن التعبير عنها كالتالي: في داخل وعي كل إنسان رغبتين متناقضتين: الأولى هي الحرية التي تعني الانفتاح على المختلف والجديد والآخر باستمرار. هذه الحرية تتطلب «هروبا من الانطباق على الذات». في ذات الوقت لدى الإنسان رغبة في تحقيق ذاته من خلال هوية مستقرة لها استمرارية زمنية تكفل لها شخصية محددة وواضحة يتصل بها مع العالم والآخرين. هذا الوعي بالذات يتطلب «انطباقا مع الذات». الاعتقاد يكشف هذه الصيرورة في الوعي. في قولنا «أنا أعتقد كذا» كشف للجدلية السابقة فمن جهة العبارة السابقة تحمل في داخلها انفصالا بين الذات المعتقدة ومضمون الاعتقاد. العبارة تكشف عن علاقة بين طرفين. وفي المقابل فإن هذه العبارة تكشف اتصالا مع المعتقد فالذات والمعتقد مجتمعة في إنسان واحد. هذه العلاقة تكشف لنا صيرورة الوعي التي تشبه المرآة والتي تجعل من الوعي بالذات ممكنا. إنها صيرورة الاتصال والانفصال.

ولكن كيف توجد هذه الصيرورة في العالم؟ كيف يعيش الوعي الإنساني؟ هل هو في عالم مجرد خارج كل الشروط؟ يؤكد سارتر على اتصال الوعي بما يسميه بوقائعية الوعي. أي الشروط التي يوجد فيها الوعي. الوعي هنا اتصال بالكينونة في ذاتها. اتصال بالأشياء. يعبّر سارتر عن هذا الاتصال بأن الوعي يوجد بطريقة خاصة ك«مشروع». الوعي دائما يتحرك من خلال أهداف وغايات ورغبات بالتفاعل مع الأشياء. العلاقة هنا ليست باتجاه واحد من خلال تعرّف الوعي على الأشياء واستعماله لها بل إن الأشياء ذاتها تقوم

بتشكيل الوعي ذاته. يحاول الوعي أن يحقق مشاريعه من خلال التطابق مع الوقائع الخارجية ولكنه يفشل بسبب وعيه بتلك المشاريع فـ«العدم يتسلل بينهما». على سبيل المثال يسعى إنسان ما لتحقيق مشروعه بأن يكون رجل أعمال. يتحرك وفق الوقائع الخارجية لتحقيق ذلك المشروع. لكن المهمة تفشل بالضرورة لأنه بمجرد أن يتحقق المشروع ويصبح هذا الشخص رجل أعمال فإن العدم (الحرية) يتسلل بينه وبين هذا المشروع ليقول له أنك يمكن أن تكون شيئا آخر غير كونك رجل أعمال. بل أنك أصلا شيء آخر لأنك أنت من تفكّر الآن في تلك الهوية وهذا يعني أنك منفصل عنها.

هذا الاتصال بالأشياء من خلال المشروع يكشف عن النقص الكامن في الوعي. الوعي لا يمكن أن يكتفي بذاته بل هو اتصال بالأشياء في الخارج. إلا أن هذا الاتصال ليس بلا إرادة واختيار بل يتحقق ضمن المشروع الأكبر. هذه العلاقة تخلق الرغبة والقيمة. الرغبة هي الحرص على الحصول على الأشياء لتحقيق غاية ما وهذه الرغبة تجعل من بعض الأشياء أهم من الأشياء الأخرى باعتبار أنها تخدم تحقيق المشروع أكثر من غيرها وهذا يعني أن لها قيمة أكبر من غيرها. بهذا المعنى نفهم عبارة سارتر بأن القيمة تدخل للعالم من خلال الإنسان. القيم (بما فيها القيم الأخلاقية) ليست في الأشياء ذاتها ولكنها تدخل للأشياء عبر الوعي الإنساني. الإنسان يعيد ترتيب العالم بناء على عملية التقييم التي يوجهها للأشياء. لنأخذ مثالا بسيطا ومباشرا على ذلك وهو التنسيق والترتيب الذي يجريه الإنسان على المكان من حوله، لنقل في غرفته الخاصة في بيته. ما يقوم به الإنسان هنا هو إعادة ترتيب للعالم فاللوحة تلك تعلّق في مدخل الغرفة والتحفة تلك توضع بجانب الكتب بناء على ترتيبات متعلقة بالتصورات العملية والجمالية عند الإنسان. إنسان آخر سيقوم بعملية ترتيب مختلفة تخدم مشروعه الخاص. ما يهمنا هنا في بحثنا في الآخرية أن عملية ترتيب العالم هذه لا يقوم بها، بحسب سارتر، إلا وعي واحد وفي حال اجتمع وعيان في مكان واحد فإن حالة من الصراع تنشأ بينهم على ترتيب العالم. سيتم التفصيل في هذه النقطة تحديدا لاحقا لكن يكفينا هنا أن نسجّل هذه الخاصيّة لكينونة الوعي: خاصيّة النقص وصناعة القيمة.

جدلية النقص والقيمة تفتح الممكنات في العالم. أي أن انفتاح الوعي على الأشياء في الخارج وبث القيمة في الأشياء بناء على مشروع الوعي تدفع باتجاه دفع العالم باتجاه فرص أكبر. بهذا المعنى فإن الممكنات دفع للعالم باتجاه مساحات أوسع. الممكنات، كما يخبرنا سارتر، «غير حقيقية» باعتبار أنها لم تقع بعد، لاتزال رغبة منشودة ولا تنتمي لهذا العالم بعد ولكنها في ذات الوقت «حقيقية» باعتبار أن هناك أسباباً قوية لوقوعها. الممكنات لا

تنتمي لعالم آخر بل هي حالة تفاعل مع هذا العالم وانغلاقه على رغبات معينة. بهذا المعنى تكون الممكنات استجابة لفائض القيمة الذي لا مكان له في العالم كما هو عليه الآن. بهذا المعنى يتعامل سارتر مع الممكنات بطريقة مختلفة عن حالات شهيرة في التاريخ الفلسفي مثل سبينوزا الذي تعامل مع الممكنات باعتبارها ليست إلا أشياء نجهلها ولو كان علمنا أوسع لما كانت ممكنات في عالم منجز ومتسق. في المقابل تعامل لايبنتز مع الممكنات على أنها «احتمالات منطقية» وكأنها منتجات ذهنية خاصة. سارتر في المقابل يدخل الممكنات في العالم باعتبارها نتيجة التقاء الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها. يشبه سارتر الممكنات بالمطر داخل الغيوم. المطر في الغيمة نتحدث عنه تجوّزا ليس بسبب جهلنا ولكن باعتبار أنه لم ينزل بعد، لم يصبح مطرا حتى الآن. لكن هذا لا يعني أنه غير موجود بالكامل أو أنه مجرد احتمال ذهني.

لا بد هنا من التنبيه إلى أن الوعي عند سارتر ليس هو الأنا Ego. الأنا ليست إلا بناء تأملي يوحّد الخبرات. الأنا ليست الوعي لأنها موضوع من موضوعات الوعي. الوعي يستطيع أن يتأمل الأنا أي أن يتعامل معها كشيء من أشياء العالم. هذا لا يعني أن الوعي القبتفكري ليس وعيا شخصيا ولكن يعني أن شخصيته ناتجة عن حضوره أمام ذاته كما أوضحنا ذلك أعلاه. الأنا علامة ومنتج من منتجات هذا الوعي. الوعي بهذا المعنى يمكن التعبير عنه كموقف في العالم. الوعي بهذا المعنى، أي باعتباره نقصاً وصناعة للقيمة وحركة باتجاه الممكنات، يغادر الآنية التي حصره فيها الكوجيتو الديكارتي. هذا الأمر يجعل من الضروري دراسة زمنيّة الوعي باعتبار أن «الواقع الإنساني يدرك ذاته ككائن زمني.»(123)

زمنيّة الوعي:

يمكننا القول أن الوصف السارتري للوعي يكشف لنا الاختلاف بين هذا التصوّر الوجودي وبين التصورات المثالية والواقعية السابقة. الوصف السارتري يختلف عن المثالية من خلال كشفه عن كون السلب والنقص والإمكانات والزمنية (خصائص الوعي) ليست فقط أجزاء من المعرفة الإنسانية، أي أنها مجرد عوالم ذهنية ولكنها في الحقيقة أجزاء من كينونة الإنسان من خلال ارتباطها الأساسي بوقائعيته والشرط الذي يعيشه. في المقابل فإن هذا الوصف يكشف عن أن السلب والنقص والإمكانات والزمنية ليست وقائع مستقلة كما تقول بذلك الفلسفات الواقعية ولكن تم جلبها للعالم من خلال كينونة الوعي(124). بالنسبة للزمن تحديدا فإن الأطروحات

الفلسفية السابقة لتفسير الزمن تفشل، بحسب سارتر، في تفسير الزمن باعتباره تجربة وجودية. فمن جهة هناك الأطروحات التي تتعامل مع الزمن باعتباره تتابع آنات (جمع آن). أي باعتبار الزمان ليس في حقيقته إلا لحظة تمضي ولحظة تحضر ولحظة تقدم. مشكلة هذه الأطروحات أنها تتعامل مع الماضي والمستقبل على أنها غير موجودة في الحقيقة. الحضور الحقيقي محفوظ فقط للحاضر. لكن هذا لا يتوافق مع التجربة الإنسانية المعيشية مع الزمن. التجربة الإنسانية تتحرك بدفع وتأثير من الماضي وبجذب وتشويق من المستقبل. بهذا المعنى فالماضي والمستقبل موجودة في الحقيقة ولكن الأطروحات الآنية للزمن لا تستطيع الوصول لها مما يجعلنا بحاجة لتصور مختلف للزمن.

الأطروحات الأخرى تتعامل مع الزمن باعتباره حاوية كبيرة للأحداث التي حدثت في العالم. المشكلة في هذا الفهم أن مفهوم الزمن هنا يصبح ثانويا ومجرد تسمية لهذه الحاوية الكبيرة. هذا الزمن تحديدا يسميه سارتر بزمن العالم the time of the world. أي الزمن الذي تحسبه الساعات التقنية في الساعات. هذا الزمن يختلف بشكل واضح عن الزمن الإنساني. الزمن في التجربة البشرية المعيشة. الفرق هنا يمكن إيضاحه بوصف الخبرات التالية التي يختلف فيها معنى الزمن. في خبرات معينة، غالبا الخبرات السعيدة، نجد أن الزمن يمر سريعا بينما يمر بشكل بطيء في خبرات أخرى، غالبا الخبرات غير السعيدة. الساعة لا ترصد هذا الفرق فالزمن بالنسبة لها زمن موضوعي لا ارتباط له بالتجارب الذاتية. هذا الزمن الموضوعي، أو زمن العالم كما يسميه سارتر، لا يستجيب للتجارب الذاتية التي هي مدار اهتمام الفلسفة الوجودية.

بحسب سارتر فإن مشكلة النظريات السابقة أنها لا تتحدث عن العالم الذي نعرفه. هذه النظريات تضعنا أمام هذه المفارقة. أولا، نحن نعلم من تجاربنا المعيشية أن الزمن بماضيه وحاضره ومستقبله حقيقي بالقدر الكافي الذي يجعله يؤلمنا كما يفعل الماضي الحزين كما أنه كذلك يداوي جروحنا ويحل كثير من مشاكلنا حين تتفتح لنا ممكنات المستقبل. ثانيا، النظريات تلك لا تعترف إلا بوجود الحاضر فقط. هذا الوجود الذي تنطلق منه لا يتسّع للوجود كله. المشكلة أن تلك النظريات لا تزال محدودة في سياق الوعي التفكري ولم تصل إلى المستوى الأعمق، مستوى الوعي القبتفكري. الوعي التفكري لا يصل إلى الزمن إلا باعتباره حاضرا لأن هذا الوعي محصور فيما يمكن صياغته فكريا في هذه اللحظة الحاضرة. في المقابل فإن الوعي القبتفكري حالة من الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. الوعي القبتفكري هو حالة من الاتصال من الماضي الذي يمثل التاريخ والوقائع الذي يتفاعل معها الوعي

ونتج عنها. كذلك الوعي القبتفكري هو حالة من الاتصال والتفاعل مع المستقبل الذي يمثل الدافع والمحفّز لحركة الإنسان في حاضره. هذا يعني أن الإنسان لحظة انغماسه في حياته وقبل أن ينفصل عنها ليتأملها يعيش في الماضي والمستقبل في آن واحد. أي أنه يعيش متأثرا بكل تفاصيل ماضيه وفي ذات الوقت متأثرا بكل أحلام مستقبله.

بهذا المعنى فإن سارتر يرفض التعامل مع الماضي على أنه أمر وانتهى. في التجربة المعيشية للإنسان يبقى الماضي فاعلا ومؤثرا. صحيح أننا لسنا ذلك الماضي بشكل كامل باعتبار أن العدم يتسلل بينها وبين ذلك الماضي مما يفتح باب الحرية للتغيّر والتحوّل وصحيح أنه لا يمكن تغيير الماضي ولكن ذلك الماضي يبقى فاعلا باعتبار أنه ذلك السياق الذي تنشأ الحرية في التفاعل معه. الماضي يمثل وقائعية facticity الزمن. لذا فإن المستقبل ليس مجرد توقعات أو استشرافات ذهنية ولكنه آفاق وإمكانات تنفتح وتوفر الطاقة والمحفزات التي تحرّك الحاضر. ذواتنا التي ننظر لها في المستقبل ليست نحن بالتأكيد فهي لم تتحقق بعد ولكن هذا لا يعني أن تلك الذوات منفصلة عنا بشكل كامل باعتبار أنها تحمل أحلامنا وطموحاتنا وإمكاناتنا في المستقبل. بهذا المعنى فإن المستقبل هو المفارق transcendence. الحاضر كما قلنا في السابق ينتمي للوعي التفكري، حضور للأشياء في العالم ومغادرة للماضي باتجاه المستقبل. الحضور هنا ليس ضدا للماضي والمستقبل ولكنه ضد للغياب. بهذا المعنى يكون الحاضر مغادرة الإنسان للهوية. وهذه المغادرة تشكّل الحضور الذي هو فشل الموجود في الحضور الكامل مع ذاته. الحاضر هو تلك اللحظة التي ينفصل فيها الوعي عن الهوية. لحظة السؤال والشك وانفتاح الإمكانات. الزمن بهذا المعنى له ذات طبيعة الوعي فهو وجود وعدم في ذات الوقت.

الزمن والآخر:

إعادة الاعتبار للزمن الوجودي أي الزمن في الخبرة المعيشية للإنسان يفتح الباب واسعا للتفكير في دور الآخر في صناعة الزمن. الزمن الموضوعي مجرد ومحايد تجاه تفاعل العلاقات والخبرات الذاتية. في المقابل الزمن الوجودي مفتوح على كل التفاعلات والعلاقات والخبرات الذاتية. ما دور الآخر بزمن الذات؟ هذا السؤال الذي يهمنا في بحثنا هذا أكثر من أي شيء آخر. هل سيكون الآخر عنصرا محايدا في زمنيّة الذات؟ أم سيكون فاعلا ضمن هذه العملية؟ وهل ستكون فاعليته هذه ذات امتياز نوعي عن فاعلية باقي الأشياء في العالم؟ من البداية يمكننا ملاحظة أن مناقشة زمنية الوعي في

كتاب الكينونة والعدم سبقت أي مناقشة لعلاقة الوعي بالآخر. إلى هذه المرحلة من النقاش لا يزال الوعي وعيا ذاتيا يعيش بلا علاقة مع آخر. أي بلا علاقة مع آخر واع. الوقائعية التي تمثّل الكينونة في ذاتها بالنسبة للوعي كما تمثّل الماضي في تحيلينا الزمني لا تزال تحتوي الأشياء ولكن فقط الأشياء غير الواعية. سنعلم في التحليلات اللاحقة أن لقاء الوعي بوعي آخر سيكون لقاءا مختلفا على المستوى الأنطولوجي. أي أنه سيُنتج كينونة من نوع آخر هي الكينونة للآخر. حتى الآن لا يزال الزمن عملية ذاتية تمارس من خلالها الكينونة لذاتها/الوعي تعديم (إدخال العدم في) الكينونة في ذاتها/الأشياء. خلال هذه الزمنية يقوم الوعي بوضع قياساته الخاص لاستمرارية والهوية الذاتية للأشياء. حتى الآن الزمن عند سارتر لا يعبّر عن علاقة بين كينونة لذاتها وكينونة لذاتها أخرى أي لا يزال لا يعبّر عن علاقة وعي بوعي. ستكون هذه نقطة مقارنة وربما نقطة اختلاف بين علاقة الذات بالآخر في فلسفة سارتر وعلاقة الذات بالآخر في فلسفة ليفيناس.

وجود الآخرين:

قبل القفز إلى أي نتائج مبكرة في هذا الشأن لا بد من استكمال وصف المشهد الأنطولوجي بحسب سارتر خصوصا مع الدخول المهم للآخر في هذا المشهد. حتى الآن قدم لنا سارتر مخططه الأساسي لأنطولوجيا الواقع الإنساني مستخدما منهجه الفينومينولوجي. هذا المخطط يتكون بشكل أساسي من كينونتين: كينونة الوجود في ذاته وكينونة الوجود لذاته: المادة والوعي. القسم الأول من الكتاب كان مشغولا أولا بتحديد طبيعة الكينونة في ذاتها باعتبارها مكتملة وإيجابية ومصمتة: هي ماهي عليه. ثانيا انشغل القسم الأول بالحديث عن مشكلة السلب انطلاقا من حالة السؤال التي كشفت لنا تضمن الوعي للعدم الذي يمكنه من ممارسة النفي والسلب. هذا العدم هو الحرية باعتبار أنه مغادرة الوعي لما هو عليه باتجاه خلاف ذلك. في القسم الثاني من الكتاب تعرفنا على الوعي باعتباره مشروعاً يتحرك مدفوعا بحالة النقص الأساسية فيه وهو ما يجعله مدفوعا بالرغبة وبالتالي ببث القيمة في العالم. كذلك تعرفنا على زمنية الوعي وكيف نفهم مراحل الزمن الثلاثة وفعاليتها في التجربة الوجودية باستمرار. الماضي والمستقبل متواجدان في الوعي في مستواه قبل التفكري ووحده الحاضر هو من يحضر في مستوى الوعي التفكري في صيغة معرفة. في القسم الثالث ينتقل سارتر لمناقشة علاقة الوعي، وعي الذات بالآخرين باعتبارهم كائنات واعية كذلك ليكشف لنا نمطا آخر من أنماط مفارقة الوعي وهو نمط الوجود للآخر. يبدأ هذا القسم بمناقشة مشكلة وجود الآخر في السياق الفلسفي ليكشف عدم قدرة الفلسفة

الواقعية ومقابلتها المثالية على تقديم برهان على وجود الآخر وبعد ذلك ينتقل لمناقشة الفلاسفة الأقرب للجواب من غيرهم: هوسرل، هيجل، وهايدجر ليكشف كذلك توقفهم عند حدود البرهان المعرفي وعدم وصولهم للكينونة السابقة للمعرفة. بعد هذا يقدم لنا تحليله الشهير لنظرة الإنسان للإنسان ولظاهرة الخجل وكيف تكشف لنا عن خبرة يقينية بوجود الآخر.

يمكننا أن نلاحظ من الآن أن الآخر يأتي لاحقا في المشهد أي بعد تشكّل كينونة الوعي. بمعنى آخر أنه بحسب سارتر فإن البنية الأنطولوجية الأساسية (الكينونة لذاتها والكينونة في ذاتها) لا تتطلب وجودا للآخر مع الذات. العلاقة مع الآخر ستكون ضرورية لحدوث كينونة جديدة هي كينونة الوجود-للآخر. هذه ليست كينونة ثالثة مستقلة ولكنها كينونة مختلفة للوعي ذاته أو شكلا من أشكال مفارقته، أي علاقته بالعالم الخارجي. حتى الآن فإن الذات تتحرك في عالمها بوعي حر. المقصود هنا أن الوعي يمارس ترتيب العالم كما يشاء. أي أنه يوزّع تقييماته على الأشياء بدون منافسة أو رفض من تلك الأشياء. كذلك فإن الوعي يتفكّر في ذاته بحرية كذلك فلا يوجد كائن آخر ينازعه في ذلك التفكّر. الوعي حتى الآن هو سيّد العالم. أو بالأصح فإن هذا العالم هو عالمه بالكامل. كل هذا سيختلف مع دخول الآخر للمشهد. فيما يلي سأقدم عرضا مفصلا لرؤية سارتر عن الآخر ولكن قبل ذلك لا بد من التأكيد أن الآخر يدخل على الذات وهي سيدة للعالم (ستكون هذه إحدى النقاط الأساسية في المقارنة بين سارتر وليفيناس).

قضية وجود الآخرين قضية قديمة في التاريخ الفلسفي. هذه القضية مفادها التالي: كيف أتأكد من وجود الآخرين إذا كان كل ما لدي من معرفة يقينية لا يتجاوز المعرفة الذاتية. أستطيع التأكد من أفكاري باعتبار أن اتصالي بها مباشر كما قال بذلك ديكارت ولكني لا أملك ذلك الاتصال المباشر مع العالم الخارجي بما فيه الآخرين. يبدأ سارتر بحثه في قضية وجود الآخرين بصياغة المشكلة التالية: نواجه في خبراتنا الحياتية أنماطا من الوعي وهي وإن كانت بالمعنى الدقيق ضمن أشكال الكينونة لذاتها، إلا أنها تشير إلى بنية انطولوجية مختلفة. هذه البنية بنيتي، أي أنها في علاقة مع نفسي كذات subject ومعنية بنفسي ولكن هذا الاعتناء بنفسي يكشف لي كينونة عني ليست الكينونة لذاتي. يضرب سارتر مثالا على هذه الأنماط بحالة الخجل Shame. الخجل المقصود هنا ليس التأمل الفكري في حالة الخجل بل تلك الخبرة الوجودية الناتجة عن نظر الآخر للذات وامتلاكه لتصور عنها. الخجل، كما يؤكد سارتر دائما خجل أمام شخص ما. أي أنه لا يتحقق إلا من خلال الآخر. الخجل هو شعور تجاه الذات كما تبدو للآخر. هذا الخجل يحمل إقرارا واضحا بأن ما أخجل منه هو ذاتي تحديدا. أي أن الصورة التي تشكلت عنّي

لدى الآخر هي صورتي تحديدا. هذا التحليل يمكن أن يكون أكثر وضوحا بالمثال التالي: مدفوعا بحالة قوية من الفضول أقوم بالتلصص على شخص آخر من خلال ثقب المفتاح في الباب. أثناء هذه العملية كل وجودي متركز في مراقبة المشهد خلف ذلك الباب. أنا مندمج في مهمتي هذه وكل تركيزي عليها. لكن في لحظة ما أسمع خطوات شخص ما من خلفي. هذا يعني أنني الآن في حضرة آخر. هذا الحضور كما يقول سارتر سيحدث تغييرا وجوديا في كينونتي. كيف؟ حضور الآخر يصيبني بالخجل لأن تم القبض عليّ وأنا أقوم بعمل لا أريد أن يراني الآخرون وأنا أقوم به. حضور الآخر وخبرة الخجل تجعلني في مواجهة من صورتي التي تشكّلت لدى ذلك الآخر. أنا الآن في حالة مواجهة ذاتي من خلال الآخر. الآخر هو من يحدث لي هذه الحالة الوجودية الخاصة التي سيقوم سارتر بوصفها أكثر في الخطوات القادمة لكن في هذه المرحلة يكفي أن نشير إلا أن حالة الخجل تجعلنا أمام خبرة حقيقية لوجود الآخر فكيف يمكن فهم هذا الوجود نحن هنا أمام سؤالين: سؤال وجود الآخر وسؤال علاقة وجودي بوجود الآخر. هل تجيب الفلسفات السابقة على هذه الأسئلة؟

يرى سارتر أن كلا من الفلسفات الواقعية والمثالية تؤدي إلى الأنا-وحدية/التوحّدية Solipsism(125)(في التوحدية لدينا فقط يقين بوجود الذات ولا سبيل إلى اليقين بوجود الآخر. كل ما يمكن هو افتراض وجوده أو التسليم بذلك الوجود). إضافة إلى عجز تلك الفلسفات، بحسب سارتر، عن إثبات وجود الآخر فإنها تتضمن في داخلها تناقضا مفارقا. من جهتها تؤدي بنا الفلسفة الواقعية إلى المثالية ومن جهتها تؤدي بنا المثالية إلى الواقعية ويبقى الخيار المتاح في نهاية المطاف هو التوحدية. الواقعية تفترض/تصادر على وجود العالم الخارجي ولكنها لا تفسر لنا كيف يؤثر وعيٌ ما في وعي آخر. موقف الواقعي هو أن يقول أنني متأكد من وجود جسد الآخر باعتبار أنني أدرك ذلك مباشرة بحواسّي ولكن موقفي من وعي ذلك الآخر ناتج فقط من مبدأ المقارنة/التشابه بينه وبين وعيي الخاص. بهذا الشكل يكون إقرار الواقعي بوجود وعي الآخر ناتج عن «محاججة» وهذا يعني أنه موقف معرفي وبالتالي يؤدي للمثالية. الفكرة هنا أن الفلسفة الواقعية يفترض، بحسب مبادئها الخاصة، أن تبرهن من خلال الإحالة على الواقع ولكن الذي يحدث هنا أن الواقعية تحيل على حجّة التشابه مع الذات بدلا من أن تحيل على واقعة مباشرة وهذا يعني أنها أصبحت فلسفة مثالية.

المثالية (الكانتية) في المقابل مشغولة بالقوانين الكليّة للذاتية أكثر من انشغالها بسؤال الأشخاص. رغم أن الأطروحة الكانتية تقوم على أن تنظيم الخبرة عمل ذاتي إلا أننا نجد أن الآخر يقوم بتنظيم خبراتي كذلك (يتدخل

في تشكيلها). كان يمكن للكانتية إضافة الآخر كأحد الشروط القبلية لإمكان المعرفة لكن ذلك سيوقعها في عدم الاتساق باعتبار أنها ستجعل مشكلة وجود الآخر في مجال الأشياء في ذاتها (النيومين) الكامنة خلف الظواهر(126). كذلك في الكانتية يمكن التعامل مع الآخر ليس على أنه بدأ مؤسسا لمعرفتي ولكن كعامل منظّم لتلك المعرفة ولكن المشكلة هنا أن خبرتي مع الآخر تشير إلى ما يتجاوز الدور التنظيمي. ذلك أني أخبر الآخر كذات تحمل تجارب وخبرات ليست خبراتي ولا تجاربي. السببية (أي أن الآخر سبب مباشر والنتيجة هي خبراتي) لا تساعدنا لأن السببية تربط حدثين في خبرة واحدة وليس حدثين في خبرتين مستقلتين. لذا «الآخر في السياق المثالي لا يمكن اعتباره فكرة مؤسسة ولا فكرة منظمة لمعرفتي... إنني أقوم بتصوره كموضوع ولكنه لم يكن حدسيا في يوم من الأيام. أفترضه كذات ولكنه يبقى مثل الموضوعات في فكري»(127). يضطر المثالي هنا للعودة إلى التواصل الخارجي بين الذات والآخر وهي الفرضية التي يقدمها الواقعي.

المشكلة الكامنة لدى المثالية والواقعية هي الانطلاق من كون العلاقة بين الذات والآخر من نوع «النفي الخارجي external negation» والتي تأخذ الصيغة التالية: «أنا لست الآخر» باعتبار العلاقة مع الآخر هي علاقة بين كائنين مستقلين ومنفصلين. هذه العبارة تشبه في بنيتها عبارة «هذا الكرسي ليس هذه الطاولة» باعتبار أن الكرسي منفصلاً عن الطاولة ومن يقيم العلاقة بينهما هو طرف ثالث يقوم بدور الشهادة على هذه العلاقة. الواقعية تعتبر الوعي متضمنا في الجسد وتتعامل مع جسد الذات والآخر على أنهما مفصولان بعلاقة خارجية مكانية. المثالية في المقابل تعتبر كل وعي لوحده وبالتالي تنظر للمسافة بين الوعيين على أنها علاقة خارجية بين عدمين معطان.(128) النفي الخارجي يحتاج دائما إلى شاهد ثالث وهذا يضاعف من الفرضيات الإشكالية. النفي الخارجي يحصر الواقعية والمثالية في التعامل مع الآخر على المستوى المعرفي لكننا نعرف الآن أن المستوى المعرفي مستوى ثانوي أو يأتي بالدرجة الثانية مقارنة بالمستوى الوجودي القبلتفكري. ولذا لابد من الانتقال إلى منطق آخر، منطق النفي الداخلي internal negation وهو المنطق الذي يعبّر عن هذا المستوى. النفي الداخلي كما يعرفه سارتر هو «ارتباط تركيبي نشط بين طرفين كل منهما يؤسس ذاته من خلال إنكار أنه الآخر.»(129)

هوسرل و هيجل و هايدجر أدركوا أهمية الانطلاق من العلاقة الداخلية بين الذات والآخر ولكن الضعف في أطروحاتهم ناتج، كما يطرح سارتر، عن تصورهم لهذه العلاقة الداخلية على أنها علاقة معرفية وليست علاقة

وجودية. هوسرل(130) من جهته يرى أن الموضوعات تحضر لنا بشكل مباشر بطريقة بينية intersubjective باعتبار قصدية الوعي وانفتاحه على العالم الخارجي. لكن العلاقة هنا تبقى علاقة داخلية مع وعينا. المشكلة تكمن في أن علاقة الأشياء تتحقق مع الذات المتعالية الناتجة عن الرد الفينومينولوجي حيث يتم تعليق وجود الأشياء ويظهر الوجود ذاته كمعنى ماهوي. العلاقة هنا علاقة معرفة ولا يمكن أن تضمن الوجود العيني للآخر. بمعنى أن رد الأشياء، بما فيها الآخر، إلى ماهيته يلغي ذاتيته. الماهية قالب كلّي يتضمن المشتركات الأساسية ويستبعد السمات الخاصة. الآخر كفرد متعيّن أي كفلان من الناس لا يحضر كماهية بل كفرادة وبالتالي فإننا نبقى في إطار معرفي لا وجودي عن الآخر.

وضع هيجل العلاقة مع الآخر على مستوى الوجود. الذات تتشكل هويتها بسبب علاقتها الداخلية مع الآخر. الجدل هو عملية إدراك للذات باعتبار أنها ليست الآخر (جدلية العبد والسيد). الجدلية هذه مفادها أن السيّد لا يكون سيدا إلا من خلال العبد وأن العبد لا يكون عبدا إلا من خلال السيد. أي أن العبد هو من يمنح هذه الهوية للسيد وليس هو مصدرها الأصلي. السيد يصبح سيدا لأنه ليس عبدا. العبد كذلك يكتسب هوية العبودية من الآخر وتحديدا من ذلك السيد. العبد يصبح عبدا لأنه ليس سيدا. الوعي هنا يرتد على نفسه على أنه ليس ذلك الوعي الآخر. هذه العملية قائمة على أساس موضعة الآخر لي. بمعنى أن السيد لا يكون سيدا إلا بناء على موضعة الآخر، أي العبد، له على أنه سيد. المشكلة مع هيجل بحسب سارتر أن العلاقة تبقى في مستوى المعرفة لا مستوى الوجود. ذلك أن تحليله يرتكز على «كيف أعرف نفسي». الذات والموضوع تُقَدم على أنها معطيات ناجزة. الذات تحقق ذاتها من خلال موضعة الآخر معرفيا. هيجل كان متفائلا أبستمولوجيا لأنه اعتقد أن معرفة الآخر عني تعكس كيف أرى نفسي كموضوع له. لكي أعرف كيف يراني الآخر فلابد أن يكون ذلك من خلال أن أعرفه كذات حرّة لكن ذلك متعذر باعتبار أنني لا أراه إلا في فضاء ذاتيتي الحرة التي تقوم بموضعته. أنطولوجيا، يعتقد هيجل أنه قادر على التعالي على العلاقات بين الذات والآخر والنظر لها من منظور كلي مطلق وهذا يعني أنه لم يعد وعيا داخل تلك العلاقات.

هايدجر في المقابل تقدم خطوة للأمام حين بحث العلاقة مع الآخر على مستوى الوجود وليس على مستوى المعرفة. بالنسبة لهايدجر فإن وجود الآخر مشكلة مزيفة باعتبار أنني أكتشف في كينونتي علاقة مفارقة أو ضرورية مع الآخر. عند هايدجر الواقع الإنساني (الوجود-في-العالم) هو (وجود-مع) (بنية كلية وضرورية لبنية الوجود الإنساني). لكن سارتر يعتقد أن

أطروحة هايدجر عامّة جدا بحيث لا يساعدنا على تفسير العلاقات الفردية. كذلك الوجود-مع ليس ضروريا بل طارئ نواجهه في العالم. بحسب سارتر فإن هايدجر يبدو كانتيّا هنا من خلال بحثه عن الوصف القبلي للبنية الضرورية والكلية لوجود الذات في العالم. وصف هايدجر العام ليس نتيجة استقرائية لحالات عينية. لكن هذا العلاقة الكلية لا تفسر علاقة جون مع آن. تحليل هايدجر يبقى تحليلا ذاتيا لا يحضر فيه الآخر، استبدال الوجود-للآخر بالوجود-مع-الآخر لا يساعدنا.

بناء على هذا النقد للأطروحات السابقة يقدم سارتر شروطا أربعة، ضرورية وكافية، لأي نظرية قيّمة عن وجود الآخر. أولا: استحالة البرهان على وجود الآخر. المقصود هنا استحالة تقديم برهان عقلي على وجود الآخر. مبدئيا فإنه من المحال تصور أي تجربة أو معيار يمكن من خلالها ضمان وجود الآخر باعتبار أن التوحدية تبقى دائما خيارا منطقيا متاحا. ثانيا: يجب أن يكون الكوجيتو (الوعي قبتفكري) هو نقطة الانطلاق. أي أننا في هذه النظرية لا نسعى للبحث عن أسباب لوجود الآخر، فهذا المستوى يبقى مستوى نظريا معرفيا ولكننا نبحث عن الآخر ككينونة متجسدة في العالم ليست كينونتي. ثالثا: لا يجب إظهار الآخر باعتباره موضوعا أي باعتباره عرضا ذهنيا يتوافق مع الآخر بشكل احتمالي. ما نبحث عنه هو الآخر ككينونة متجسدة ليست متضمنة في كينونتنا الذاتية. رابعا، يجب اظهار الآخر من خلال نفي داخلي. هذا النفي الداخلي هو الذي يجعل من الوحدة الداخلية بين الذات والآخر ممكنة. لكن يجب أن نتفادى الوقوع في خطآ هيجل حيث اعتقد أننا يمكن أن نكون خارج المجموع ونراقبه من الخارج.

نلاحظ هنا أن سارتر قد تجاوز الأطروحات المعرفية عن الآخر. أي أطروحات النظر للآخر ذهنيا وعقليا. باعتبار أن هذا المستوى يفشل لأنه يفقدنا الآخر الفردي الذي نعيش معه ويستبدله بمعرفة مجردة عن ذلك الآخر. بحسب ليفيناس فإن هذه العملية تتضمن رد الآخر إلي الشبيه لأن المعرفة المحصّلة عن الاخر ستدخل ضمن سياق معرفتنا الذاتية وبالتوافق معها بشكل وبآخر. بمعنى أنه حين يكون الآخر مفهوما لنا (وهذا ما يعني أن نشكّل عنه معرفة) فهذا يعني أنه أصبح ضمن أفقنا المعرفي وبالتالي يتوقف عن كونه آخر. ولكن يبقى الآخر حتى الآن لقاء لاحق مع كينونة ذاتية متحققة. أي أن المشهد هنا أن الوعي موجود في علاقة مع العالم ثم لاحقا يلتقي بوعي آخر. المشهد التالي، مشهد النظرة وهو مشهد شهير في فلسفة سارتر، يفترض أن يعطينا صورة أوضح عن الدور الذي يلعبه الآخر وأين يقع تحديدا ذلك الدور.

النظرة:

الطريق الذي سيسلكه سارتر للوصول للآخر هو طريق الدراسة الفينومينولوجية لظاهرة النظرة The Look أي نظرة الآخر للذات(131). نتذكّر هنا أن الهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن وجود الآخر باعتباره ذاتا حرة وليس باعتباره موضوعا للذات. الفرق بين المشهدين كبير جدا. التعامل مع الآخر باعتباره موضوعا للذات لا يمثّل تحديا كبيرا للذات باعتبار أنه يحيل الآخر إلى شيء يشبه بقية الأشياء الأخرى في العالم. الآخر هنا يتم رده إلى كينونة في ذاتها بدون وعي. في المقابل فإن الكشف عن الآخر باعتباره ذاتا حرة يعني الكشف عن وجوده كوعي آخر في العالم. هذا يتطلب تنازلا أوليّا عن مشروع الإحاطة بالآخر وقولبته. المنهج الفينومينولوجي فرصة لوصف العلاقة مع الآخر دون التورط في رده إلى حالة ما دون الوعي. الوصف الفينومينولوجي لا يمانع من الابتداء بوصف الآخر كموضوع وصولا إلى آفاق الذاتية الحرة. يبدأ سارتر دارسته الفينومينولوجية للنظرة من خلال عرضه لمشهدين من مشاهد اللقاء بالآخر.

المشهد الأول هو مشهد وجود الإنسان وحيدا في حديقة. في هذه الحالة تكون الذات المرجع المركزي المنظِّم للأشياء. بمعنى أن الأشجار والمقاعد ونوافير المياه تأخذ ترتيبها من خلال علاقتها بالذات فتلك الشجرة تقع على يميني وتلك النافورة تقع على بعد عشرة أمتار مني. ذلك المقعد أفضل من ذلك المقعد وهكذا. تلك الأشياء لا تنازع الذات في عملية الترتيب هذه. هذا يعني أننا نتعامل مع أشياء لا مع كائنات واعية. لكن في المقابل حين يدخل إنسان آخر للحديقة فإن الأمور تتغيّر بشكل كبير. صحيح أننا يمكن أن نتعامل مع الآخر باعتباره شيئا من الأشياء فهو كذلك يقع على يميني وعلى بعد أمتار مني وهكذا ولكن الاختلاف يكمن في أننا نعلم أن هذا الإنسان الآخر يقوم بذات العمل الذي نقوم به. أي أنه ينظّم العالم من حوله. أي أننا أمام مرجع مركزيّ آخر في الحديقة. هذا معناه أني أنظر لذلك القادم الجديد على مستويين: كشيء وكإنسان. غياب ذلك الشيء عن الحديقة لن يحدث تغييرا في العلاقات داخل الحديقة ولكن غيابه كإنسان سيحدث فارقا كبيرا. غيابه كإنسان يعني عودة المكان بالكامل لي. أي غياب ذلك الذي ينازعني ترتيب وتقييم العالم. حضور الآخر في الحديقة مشهد أول من مشاهد انحسار حرية الذات. الذات التي كانت في البداية سيدة العالم تضطر الآن لمشاركة هذا العالم مع إنسان آخر.

إلى هذه اللحظة نحن أمام مجاورة بين وعيين كشفت لنا أن دخول إنسان آخر في مشهد الذات لا يشابه دخول كائن آخر باعتبار أنه يقوم بترتيب العالم من حوله مما يعني أن العالم لم يعد عالمي بالكامل. ولكن ماذا لو نظر ذلك الإنسان لي. هذه النظرة بحسب سارتر ستحدث تغييرا في كينونتي. ذلك أن تلك النظرة ستخلق كينونة جديدة هي كينونة الوجود للآخر. أي وجود الذات بالنسبة للآخر. حين ينظر الآخر إليّ فإن صورة لي تنشأ لدى ذلك الآخر. أنا الآن نسخة من ذاتي لدى الآخر. تلك النسخة تمثلني بشكل ما ولذا فأنا لا أستطيع تجاهلها ولكنها في ذات الوقت خارجة عن إرادتي وحدود حريتي. الآن أنا أمام ذاتٍ لي تغادرني بالكامل. لا أستطيع التحكم في تلك الصورة باعتبار أنها خاضعة تماما لوعي الآخر. هنا نحن أمام حالة أخرى لانحسار حرية الذات ليس في علاقتها مع العالم في هذه المرّة ولكن في علاقتها مع ذاتها وهذا ما يعني دخول الذات في كينونة جديدة مع ذاتها. لم يكن لهذه الكينونة الجديدة أن تتحقق إلا بوجود الآخر ليس باعتباره موضوعا للذات ولكن باعتباره ذاتا حرة ووعيا مستقلا. هذا الموقف، أي موقف أن أكون مرئيا من قبل الآخر، ينتمي للوعي القبتفكري السابق على التأمل التفكري. أي أن هذا التغيّر يحدث ويتحقق قبل أن نفكّر فيه ونستحضره في تصورات ذهنية. التغيّر هنا على مستوى الشعور ومستوى الوجود في العالم.

نظر الإنسان للإنسان حدث استثنائي لذا لا نستغرب التعبيرات الفنية من أشعار وغيرها عن لقاء العين بالعين. يقول سارتر مكملا توصيفه الفينومينولوجي للنظرة «من المستحيل عليك أن تجد عينيّ الآخر جميلتين أو قبيحتين حين تنظر لك تلك العينين. نظرة الآخر تخفي عينيه ويبدو أنه يأتي أمامها.»(132) متى نستطيع النظر لعين الآخر كموضوع (أي أن ننظر لها كشيء نحدد جماله أو قبحه أو نحدد لونه)؟ الجواب حين لا تنظر لنا تلك العين أي حين تتوقف عن كونها وعي يقابلنا. ربما هذا ما يفسّر استغلال العشاق انشغال محبوبيهم بأمر آخر لتأمل أعينهم بأريحية. النظرة بمعنى آخر عالم كامل يستحوذ على الوعي بحيث لا يستطيع أن يجمع معه عالماً آخر. يقول سارتر «إننا لا نستطيع أن ندرك العالم وفي ذات الوقت ندرك النظرة الموجهة لنا. يجب أن ندرك أحدهما أو الآخر.»(133) النظرة عالم كامل. ولكن ما الذي يحدث فعلا حين ينظر لنا الآخر؟ يقول سارتر «عندما أسمع صوت الأغصان ورائي، لا أدرك مباشرة أن هناك شخصاً ما، بل أدرك مباشرة أنني غير محصن من الأذى، وأن لي جسداً قد يتعرض للأذى وأنني اشغل مكانا وأنني لا أستطيع تحت أي ظرف أن أهرب من ذلك المكان الذي لا أملك فيه أية حماية. باختصار، ما أدركه مباشرة هو أنني مرئي. لذا فالنظرة هي قبل كل شيء وسيط بيني وبين ذاتي.» (134). النظرة وسيط بين الذات وذاتها يعني

أن النظرة عملت ما يعمله الوعي، أي أنها أحدثت العدم داخل الذات من خلال الآخر. لإيضاح هذه العملية أكثر يرسم لنا سارتر المشهد الثاني للنظرة.

يطلب منا سارتر أن نتخيل أنني تحت تأثير الغيرة أو الفضول بدأت بالنظر من ثقب الباب (المثال المذكور سابقا). في هذه اللحظة أنا وحيد وفي حالة من الوعي قبل التفكري. هذا يعني أولاً أنه لا توجد أنا تسكن وعيي ولذا فليس هناك ما يمكن أن أحيل عليه أفعالي من أجل توصيفها. بمعنى آخر أنا أعمالي أي في حالة انسجام كامل معها. وعيي منسجم بالكامل مع الأعمال التي يجب عليّ القيام بها من إمعان النظر وتركيز الخ. في هذه الحالة ليس لي خارج. وجودي مستغرق بالكامل في هذا المشهد. المشهد هنا مشهد حرية تظهر كمهام يتم تنفيذها بحرية. لكن في لحظة ما سمعت خطوات في الممشى: هناك من ينظر إلي. يقول سارتر «أن ذلك يعنى أنني أصبت في كينونتي وأن تغييرات أساسية تظهر في بنيتي. هذه التغيرات أدركها من خلال وسيلة الوعي التفكري. أول هذه التغييرات هو بروز أناي مرة أخرى في وعيي التفكري. الآن أنا واع بنفسي دفعة واحدة وهي تهرب من ذاتها ليس باعتباري أساس لعدمي الخاص بل من حيث أن لي أساساً أرتكز عليه خارج ذاتي، فأنا بالنسبة لذاتي لست إلا ارتباطاً خالصاً يحيلني إلى الآخر. أنا الآن في مواجهة مع ذاتي المتأسسة على نظرة الآخر. الخجل، وهو الشعور الذي أشعر به في هذه الحالة، ومثله الافتخار بالذات هو ما يجعلني أعيش، وليس أعرف، الموقف حيث ينظر إلي. الخجل يعني أن حريتي قد غادرتني. الخجل يعني أن مشهدا كنت أنا بطله قد انتهى وأُصدِر الحكم عليه وليس أمامي إلا أن أتحمل آثار نتائجه. هذا المشهد بلا حرية. كل الغايات والوسائل السابقة اختلت. الآن لم أعد أنظر من الثقب والثقب لم يعد وسيلتي لتحقيق غاياتي.

ولكن ما علاقتي بهذه الكينونة التي يكشفها لي الخجل؟ في البداية أنا تلك الكينونة. لا يوجد مجال لإنكار ذلك ولو للحظة. خجلي اعتراف ودليل على كل هذا. كذلك أنا لست مؤسِّسا ولا منتجا لهذه الكينونة. ذاتي التي أخجل منها كينونة في ذاتها لا حركة فيها، موضوع للآخر. الآخر يحقق لي هوية ثابتة صحيح أنها مزعجة في حالة الموقف المخجل ولكن هذه القدرة تستجيب لرغبتي الدفينة في أن أكون هوية متحققة والتي دائما ما يتسلل لها العدم من خلال الوعي وينفيها. يبدو الآخر منقذا هنا وهذا ما سنراه لاحقا في تحليل علاقة الحب. الآخر لديه القدرة على تثبيت هوية ما لي وبالتالي يحفظ لي هوية ما بعيدا عن تسلل العدم لها. طبعا هذا شكل من أشكال خداع النفس ولكنه الآن يتحقق من خلال الآخر. هذا يفسر الحرص الكبير الذي قد يصاب به الانسان على رؤية الآخرين له وماذا يقولون عنه. حين يقوم أحدنا مثلا بالبحث عن اسمه في محرك البحث قوقل ويرى ما يقوله

الناس عنه فإنه هنا ينظر لتحققاته في الخارج، عن هويات له محفوظة بعيدا عن تسلل عدمه الخاص لها. لكن نعلم مع سارتر أن هذه العملية محكومة بالفشل باعتبار أنه وإن كانت تلك الهويات خارج مجال حرية الذات وبالتالي لا تستطيع تغييرها باعتبار أنها محكومة بوعي آخر إلا أنها لا يمكن أن تحل محلّ الوعي الذاتي. فهي باقية كموضوع خارجي.

الشاهد هنا أن حضور الآخر يُحدث تغييرا جوهريا في بنية كينونتي. الخجل يجعلنا في حالة وعي بأننا أشياء في العالم باعتبارنا أنا مفارقة. أي أنا خارج حدود الأنا. هذه الأنا المفارقة ، الخارجية هي أناي رغم عدم قدرتي على نفيها وتجاوزها. إنها أناي هناك في الخارج كما ينظر لها الآخر. ولأن الآخر ذات حرة فأنا لا أستطيع أن أعرف أناي كما تبدو له. صحيح أنها موضوع في العالم ولكنها موضوع في حراسة ذات حرة تحد من قدرتي على الوصول إليها. في هذه الحالة أغادر ذاتي لا باعتباري تجاوزاً لما أنا عليه ولكن بطريقة مختلفة: موضوعيتي، كوني مرئيا. هذه المغادرة تعتمد على الوجود-هناك للآخر كذات ولكن وبسبب أن الآخر ذات حرة فإن موضوعيتي تغادرني. نظرة الآخر تشعرني بالاغتراب عن إمكاناتي وتبعدني عن حالة البراءة حيث تتجسد حريتي في استعماليتي للأشياء. الآخر هنا ليس كأي عقبة أمام حريتي يمكن أن ألتف عليها. إنه يعمل على تثبيت وتجاوز حريتي. هنا أتصل مع الآخر لا باعتباره حقيقة يمكن استنباطها من وعي بل باعتباره تعديلا جوهريا لوعيي الخاص. في الخجل يتسلل عدم مختلف بيني وبين ذاتي. هذا العدم يتحقق بفعل وعي الآخر. الخجل هو الوعي بوجودنا أمام الآخر بطريقة كما لو كنا نريد من هذا الآخر أن يعيد الإمساك بذات الوعي والحرية التي سرقها منا. (نعيد المشهد لنكون في الصورة التي نريد الخروج بها. أو بعبارة أخرى نستعيد حريتنا).

نتذكر بعد هذا التحليل المطوّل لظاهرة الخجل أن الغاية كانت تقديم حل لمشكلة الآخر. من البداية فإن سارتر، ومن خلال الشروط الأربعة التي وضعها لأي نظرية تريد أن تتعامل مع مشكلة وجود الآخر، قد أخبرنا أنه لن يقدم برهانا عقليا منطقيا على وجود الآخر باعتبار أن المعرفة، حتى البرهانية منها، ليست إلا مستوى ثانويا للوجود. الهدف كان العودة للوجود السابق للمعرفة، أي حالة الوعي القبتفكري. الخجل كان ظاهرة تنتمي لهذا المستوى. الخجل ليس كما نتحدث عنه هنا ولكن كما نعيشه في خبراتنا الحياتية. هنا سارتر يقول أنا لا أريد أنا أقنعك بتحليلاتي. أنا فقط أشير لك إلى مناطق في خبرتك الذاتية وأراهن على أنك ستراها كما أراها. هل نجح سارتر في إعطائنا حلا لمشكلة الآخر؟

ربما، ولكن لنفكر في هذا الاعتراض. أليس من الممكن أن أكون مخطئا في اعتقادي بأن الآخر ينظر لي؟ أليس من الممكن أن الصوت الذي قد سمعته في الممر لم يكن إلا صوتا صادرا عن كلب لا يعبأ بوجودي؟ أليس من الممكن أن يكون ذلك الصوت مجرد أثر للهواء العابر؟ أليس من الممكن أن ذلك الرجل الذي ينظر إلى مباشرة ليس في الحقيقة إلا تمثالا مصنوعا بشكل دقيق؟ كل هذه الاحتمالات ممكنة وبالتالي فإن ما وصلنا له حتى الآن هو أن وجود الآخر محتمل وليس يقينيّ. المعنى هنا أن وجود الآخر كذات حرة وهو ما أحدث فيني ذلك التغيير البنيوي لا يعني بالضرورة وجود ذلك الآخر كموضوع في العالم، أي كشيء محسوس في العالم. في الأخير قد يكون الآخر كذات ليس إلا فكرة في ذهني وليس لدينا مبرر كاف للاعتقاد بوجود تجسّد واقعي لتلك الفكرة. في تعليق سارتر على هذا الاعتراض يقول أنه من الممكن فعلاً أن أكون مخطئا في توقعي أن تلك الأصوات التي سمعتها تشير إلى خطوات أحدهم بدلا من مجرد أصوات تأثير الهواء في الممر ولكن سارتر يفرّق بين أمرين أساسيين: الشك الذي يطرحه الاعتراض السابق متعلق بوجود الآخر في ذلك المكان تحديدا، الآخر-هناك وليس متعلقا بوجود الآخر من أساسه. مثال الخجل يؤكد لنا وجود آخر في هذا العالم. صحيح أننا قد نخطئ في تحديد ذلك الآخر في ذلك المكان ولكن لا يمكن أن نكون على خطأ في أن هناك وجوداً مفارقاً للآخر باعتبار أن الوعي غير قادر بذاته على موضعة ذاته هناك في العالم والتخلي عنها.

الجسد والآخر:

النقاش الأخير المتعلق تحديدا بالفرق بين الوجود الموضوعي والوجود الذاتي للآخر يفترض أن يحيلنا إلى علاقة الوعي بالجسد. هذا النقاش سيكون على أهمية كبيرة بالنسبة لبحثنا هنا في فلسفة الآخرية وعلاقة الذات بالآخر باعتبار أن الجسد سيكون من جهة نقطة اتصال مباشرة وربما علاقة سلبية passive(135) مع الآخر ومن جهة أخرى فإن هذا الجسد سيكون موضوعا لحضور الآخر معنا، بمعنى أن تكون أجسادنا تعبيرا مرافقا لرؤية الآخر لنا. حتى الآن لا يزال حديثنا عن الوعي أو الكينونة في ذاتها بدون ارتباط محدد بالجسد الذي يوجد فيه ذلك الوعي. الوجود الموضوعي مرتبط بالجسد باعتبار أن الجسد تحقق مادي يمكن الوصول إليه بالحس المباشر. حتى الآن نعلم أن الوعي تعديم للكينونة في ذاتها أي تجاوز لها وفتح للمكنات. ولكن على خلاف النظرات السابقة للجسد فإن الجسد هنا لن يبدو على أنه مجرد مادة مضافة للوعي أي باعتباره الة يستعملها الوعي وكذلك لن يبدو على أنه عائق للوعي في هذا العالم كما تطرح النظريات المثالية التي

تتعامل مع الجسد باعتباره سجناً للوعي أو سجناً للروح. الحقيقة أن تحققات الوعي ككينونة لذاتها وككينونة للآخر هي مجموع الوعي والجسد معا. أي أن الكينونة لذاتها والكينونة للآخر هي كلية الوعي والجسد. بحسب سارتر فإن مشكلة النظرات السابقة للجسد أنها تحاول أن تتعامل أو تنظر للجسد من الخارج فقط في حين أن الوعي يرتبط بالجسد بعلاقة داخلية. إن التعامل مع الجسد من الخارج سيكون بالتالي تعاملا معه كما يبدو للآخرين فقط وليس كما يبدو لي كذلك.

الجسد في التحليل السارتري يحضر في ثلاث كينونات. أولا يحضر الجسد كماضٍ، باعتباره الطريقة الملموسة لعيش وقائعيتنا. نحن نعيش في هذا العالم مع كل ما يفرضه علينا من ظروف وشروط والجسد هو الطريقة المحسوسة للتعامل مع كل هذا. الجسد هنا تحقق للوعي في علاقته مع العالم الخارجي. ثانيا، محاولاتنا لموضعة objectify الآخر من خلال التعامل مع جسده كشيء ضمن الأشياء تقودنا لفهم جسدنا من خلال المشابهة مع جسد الآخر وثالثا موضعتنا لأجسادنا وأجساد الآخرين هي محاولة للهرب من التغيّر الجوهري في وعينا وكذلك من التغير الراديكالي لعلاقتنا مع الكينونة في ذاتها والتي تسبب بها وجود الآخرين.

بالنسبة للجسد ككينونة لذاتها أي باعتباره وقائعية facticity فإنه هنا نقطة الارتكاز التي يبث من خلالها الوعي القيمة والأداتية والمعايير والزمان الموضوعي، أي العالم. هذا معناه أن الغايات والوسائل والقيم التي يتحرك الوعي من خلالها ويرسم عالمه الخاص تتحقق من خلال الجسد فهو المرجعية الأساسية التي تمر من خلالها كل تلك العمليات. الجسد هنا عبارة عن نقطة فعالية. دراسة الخبرات الحسية تساعدنا هنا على فهم الجسد ككينونة لذاتها. في حاسة البصر نلاحظ مثلا أن الوعي يقوم بعملية نفي داخل عملية الإبصار بحيث ينفصل عن ما يبصره كالألوان مثلا وهذا ما يعطينا تأكيدا على أن موضوع الحس ليس من انتاج الوعي أي أن هذه إشارة على «موضوعية» الحس. المعنى هنا أن الموثوقية التي نعطيها لنتائج الحس المباشر لدينا باعتبارها تقارير موضوعية وليس فقط انطباعات ذاتية ناتج حقيقة عن قدرة الوعي على إحداث العدم بينه وبين عمليات الحس بحيث يمكننا التفريق بين ذات الشخص وبين ما يحسه. الأفعال كذلك فرصة لمعرفة الجسد ككينونة لذاتها. لا يمكن التعامل هنا مع الجسد على أنه مجرد أداة للأفعال. القلم أداة للكتابة ولكن اليد ليس أداة للكتابة، اليد هي التي تكتب. الجسد هو نقطة الارتكاز للأفعال: كل شيء يترتب بالنسبة له. الوعي هنا يظهر في الجسد. أو هو الجسد. الجسد بالنسبة لي هو ماضيي المباشر الذي تظهر من خلالها ممكناتي الحقيقية، إنه مصدر تجاوزاتي العينية، مركز

المرجعيات والمنظور الذي يميّز بين أحلام اليقظة وتلك المشاريع المستقبلية التي هي كينونتي. وبينما هناك علاقة موضوعية بيني وبين الأشياء الأخرى، فإن هناك علاقة وجودية بين وعيي وجسدي.

صحيح أنه يمكننا التعامل مع أجسادنا كموضوعات للوعي: هناك وعي قبلتفكري بالجسد ووعي تفكري يمكن توضيحه من خلال الفرق بين الألم pain(مباشر) والمرض illness(تصوّر) و الداء disease (المرض بالنسبة للآخرين). الوعي الأول بالألم حسي قبتفكري. مثلا، الشعور بألم في العين في البداية هو شعور لا يختلف عن طريقة وجودنا في أجسادنا ولكن ذلك الوجود يتم تجاوزه وتخطيه داخل مشروع. على سبيل المثال ألم العين سيكون الشرط الذي يوجد فيه الوعي في العين وهذا الوجود المباشرة للألم الحسي في العين سيتم تجاوزه في مشروع القراءة أي ضمن مشروع من مشاريع الكينونة لذاتها. ألم العين في داخل مشروع القراءة يصبح شرطا أو حالةً للكينونة لذاتها يحاول الوعي نفيها وتجاوزها. هنا يدخل الوعي التفكري وعملية التأمل التي تنظر للألم داخل مشروع القراءة وتبدأ تنظر له كإعاقة في طريق تحقيق ذلك المشروع وهذا ما يحيل الألم إلى مرض. لهذا السبب نلاحظ مثلا أن هناك آلاماً كثيرة ورغم حدتها إلا أنها لا تصنّف على أنها أمراض. مثلا الألم المصاحب للولادة ألم حاد وشديد ولكن باعتبار أنه متوافق مع مشروع الولادة وليس إعاقة له فإنه لا يعتبر مرضا بل يعتبر جزءا طبيعيا أو أثرا طبيعيا لتنفيذ المشروع. نلاحظ ذات الحالة في الآلام المرافقة للتمارين الرياضية كذلك.

بالنسبة للجسد للآخرين فإن الجسد هنا موضوع للآخر ولكنه بالنسبة للآخر ليس مجرد شيء ضمن الأشياء بل هو مركز أساسي لشبكة من العلاقات والمعاني. البعد الأنطولوجي الثالث للجسد هو أن نعيش أجسادنا كما هي معلومة بالنسبة للآخر. مع نظرة الآخر نبدأ في إدراك خارجيتنا. لكن هذه الخارجية تهرب منا لسببين: الآخر حر ولا نستطيع القبض على أفكاره عنا. ثانيا: نحن ندرك تعدد الآخرين واختلافهم وبالتالي يستحيل التعرف على خارجيتنا بينهم. خارجية الجسد تظهر في الوعي قبتفكري وفي الوعي التفكري. الداء هو المستوى الثالث من المرض المرتبط بالآخرين فإذا كان الألم هو إحساس قبتفكري مباشر مع الجسد وإذا كان المرض هو وصف لعلاقة تفكرية مع الجسد ضمن مشروع فإن الداء هو الجسد باعتباره منظوراً إليه من الآخرين فالجسد يكون مثلا مصدرا عدوى للآخر وبالتالي يصبح التعامل معه بناء على أثره على الآخرين. وبهذا يكون الجسد هو الوقائعية المتجسدة لكينونتنا لذاتها (لوعينا) كما تأثرت بكينونتنا للآخرين و هو سياق علاقاتنا مع الآخرين.

هذا التحليل للجسد يرتبط بدراستنا للآخرية من عدة جهات. أولا، يعود سارتر إلى نقطة البداية الأساسية في العلاقة مع الآخر باعتباره حضور جسد لجسد. الجسد هنا نقطة اتصال حقيقية مع الآخر لا باعتبار الجسد آلة تنفيذية لا تختلف من ناحية المبدأ عن أي مادة أخرى في العالم ولكن باعتبارها مرجعية أساسية للوعي ونقطة مركزية في تحققه للوعي. بهذا المعنى يكون الجسد الموضوعي المتحقق أمامنا للآخر حالة من حالات وعي ذلك الآخر. صحيح أن الجسد ليس في ذاته تعبيرا عن الآخر كذات حرة باعتبار أنه وقائعية كذلك إلا أنه في ذات الوقت تجاوز لتلك الوقائعية ضمن مشروع الوعي في العالم. بهذا المعنى تكون أجسادنا وأجساد الآخرين تحققات للوعي في العالم. بهذا المعنى يكون الارتباط الجسدي بالآخر ليس ارتباطا فيزيائيا فقط أو شكليا ظاهريا بل هو تعبير عن تحقق الوعي مع الوعي للآخر. بهذا فإن «جسد الآخر هو الواقعة الخالصة لحضور الآخر في عالمي باعتباره كينونة-هناك متجليّة في وجود هذا الكائن.»(136) جسد الآخر يعبّر باستمرار عن معنى وموقف.

هذا يقودنا للنقطة الثانية المتعلقة بمدى حضور الآخر من خلال جسدي. الذات تنظر لجسدها كجسد معلوم للآخر. أو كجسد منظور له من قبل الآخر. وباعتبار أن هذا البعد من جسدي مرتبط بنظرة الآخر لي فإنني لا أستطيع التيقن منه حقيقة وهذا يمكن ما يفسّر قلقنا المستمر من نظرة الآخرين لنا وكيف أصبحت المرآة تحيط بنا من كل جهة. علاقتنا بالمرآة محاولة لتقمص دور الآخر. محاولة للانفصال عن الجسد والنظر له كشيء في العالم. هذه النظرة تبدو مهمة جدا باعتبارها موضوعية تتجاوز ما قد نعتقد عن ذواتنا. تفكيرنا يتحرك بالمنطق التالي: قد ينخدع الانسان بنفسه ولكن نظرة الآخرين تساعده على النظر لذاته كما هو. هنا يكون الآخر مصدرا أساسيا لمعرفتنا بذواتنا عن طريق أجسادنا. بهذا المعنى يكون الآخر حاضرا باستمرار في الذات من خلال الجسد. الجسد هنا منطقة مشتركة بين الذات والآخر وبالرغم من اتصال الذات المباشر بجسدها إلا أنها تعود للاتصال به من خلال الآخر هذه المرّة. الحياء تجاه الجسد، أي الشعور بشيء من الخجل في حضرة الآخر، مثال يقدمه سارتر على حالة الاتصال بالجسد من خلال الآخر. يمكن هذا ما يفسّر الحرية التي نشعر بها في المثال الشهير عن وجودنا في العالم بشكل غير مرئي. كيف يمكن أن تعيش لو كنت تتحرك بطريقة غير مرئية؟ التخلص من الجسد باعتباره مرئيا للآخر يعنى التخلص من الآخر.

لكن يمكن أن نلاحظ هنا أن الآخر يحضر دائما باعتباره (عينا) أي باعتباره ذلك الكائن الذي يحكم علينا. ذلك الكائن الذي يطلق الأحكام ويرسم التصورات. الآخر في حدود وعيه التفكري. صحيح أن الآخر يؤثر فينا على

مستوى الوعي قبتفكري كما في حالة الخجل أو الشعور بالعار ولكن هذا التأثير يتم من خلال اللقاء بالآخر باعتباره وعيا تفكريا أي في مستواه الفكري. هنا يكون السؤال الملحّ: هل هناك مجال للقاء الذات بالآخر على مستوى لقاء وعي قبتفكري بوعي قبتفكري في الأنطولوجيا التي يصفها سارتر؟ من العرض السابق نعلم أن الوعي الأساسي عند سارتر هو الوعي قبتفكري، حالة الانغماس الأولى في العالم باعتباره نشاطا. الوعي التفكري هو حالة تأمل في الحالة الأولى وبالتالي فهي مرحلة ثانية أبعد بخطوة عن التجربة المعيشية الأساسية التي هي هدف الوصف الظاهراتي. لكن هذا فقط بالنسبة للذات أما الآخر فهو يحضر لنا باعتباره وعيا تفكريا، أي باعتباره ذلك الذي ينظر لنا ويموضعنا ويطلق الأحكام والتصورات. قد لا يفعل الآخر ذلك حقيقة ولكن هذه الكينونة التي نحضر معها من خلال الآخر. لن نستطيع الجواب على هذا السؤال بشكل دقيق إلا من خلال دراسة العلاقات المتحققة بين الذات والآخر أو ما يسميها سارتر بالعلاقات العينية مع الآخر. أي العلاقات مع الاخر كما تحققت في العالم عبر خبرات متراكمة. السؤال مرة أخرى متعلق بإمكانية اللقاء بين الذات والآخر على مستوى آخر مختلف عن مستوى الآخر باعتباره كينونة إيجابية أي كينونة تسيطر على العالم وتشكّله حسب رؤيتها. بعبارة أخرى: هل هناك إمكانية للقاء الآخر خارج كونه مقيّما للعالم؟ هل هناك لقاء مع الآخر باعتباره مستقبلا وسلبيا بدون أن يعني ذلك أن يتحوّل بالضرورة إلى موضوع؟ أم أن الذاتية لدى سارتر مرتبطة بالوعي وبالتالي بالإيجابية؟ دراسة وتحليل العلاقات العينية بالآخر قد تساعدنا على الإجابة على هذه الأسئلة. في الفقرة التالية سنتعرف على تطبيقات سارتر لتوصيفاته الأنطولوجية السابقة على حالات الحب والكره والمازوخية والسادية باعتبارها أشكال مختلفة ومتنوعة للعلاقة التي تتحقق بين الذات والآخر. هل سنجد لقاء بين الذات والآخر في مستوى مختلف عن مستوى أن ينظر أحدهما للآخر؟

العلاقات العينية بالآخر وحتمية الصراع:

وصل بنا التحليل الأنطولوجي السارتري حتى الآن إلى أن الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها في صيرورة مستمرة تتحرك بفعل السلب الذي يمارسه الوعي. فمن جهة هناك ميل لتشكيل هوية ثابتة ومستقرة (الكينونة لذاتها في ذاتها (Being-for-itself-in-itself). هذه الهوية تحاول أن تجمع النقيضين في حالة واحدة أي أن تكون هوية وحرية في ذات الوقت، ثباتا وحركة، تحقق وإمكانات. ولكن الوعي، أي الكينونة لذاتها، وبفعل قدرته على السلب يُدخل العدمَ باستمرار إلى هذه الهوية ويفتحها باستمرار لإمكانات متجددة.

هذا يعني أنه كل ما حدد الإنسان هوية له وقال أنا كذا (أنا فنان، أنا كاتب، أنا شجاع... الخ)، فإن وعيه يبادر بفتح نافذة الحرية ليقول له من جهة أخرى أنك أكثر من كل هذا بمعنى أن تلك الهوية التي عرّفت ذاتك من خلالها لا يمكن أن تستغرق من أنت. ومن جهة أخرى فإن الوعي يقول أنك يمكن أن تكون عكس ما أنت عليه الآن. فإذا كنت تقول أنك طبيب فالوعي يقول لك أنك يمكن أن تكون شيئا آخر ليس بطبيب وأن كونك طبيبا لا سبيل إلى ثباته واستقراره فأنت في حاجة مستمرة لتأكيده.

في العلاقة مع الآخر وصل بنا التحليل الأنطولوجي السارتري كذلك إلى أن الآخر يقدم لنا أساسا مختلفا لعلاقتنا مع ذواتنا. هذا الأساس سيكون له علاقة بالحلم السابق الذي لم يتحقق. أي حلم الانطباق مع الذات. حلم تحقق الكينونة في ذاتها لذاتها. ذلك أن الآخر يقوم بعملية تثبيت لهوياتنا أمامنا (يحقق لنا شمولية الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها) من خلال نظرته هنا. لكن هذه الهوية تبقى خارجية وإن كانت تمثلنا. لذا فإننا نتخذ علاقة مع ذلك الموضوع (أنا في عين الآخر). لكن المشكلة هنا أن الآخر يبقى وعيا، أي ذاتا حرة، مما يعني أن هناك إمكاناً مستمراً لا يمكن تعطيله بأن تتغير نظرة الآخر لنا وبالتالي تنتهي عملية التثبيت التي كانت تحقق لنا مالم نستطع تحقيقه لذواتنا. يمكن صياغة الموقف السابق بطريقة أخرى كالتالي: أريد من الآخر أمرين متناقضين من جهة أولى أريد من الآخر ما لا يستطيع غيره أن يعطيني إياه. لا أنا أستطيع إعطاؤه لنفسي ولا الأشياء تستطيع أن تعطيني إياه. الآخر يستطيع أن يقول لي من أنا، أي أنه يستطيع أن يقدم لي هوية ثابتة عنّي. هذا التحقق الذي يمنحه لي الآخر مهم جدا باعتبار أنه يوفر لي شيء من الإقرار والتوثيق. في المقابل إذا كنت أريد من الآخر أن يعطيني صورة ذاتي ويدركها في العالم ويؤكد وجودها فلا بد أن يكون حرا. حريته هي في الأخير العامل الذي يجعل مني واثقا من رؤيته ويعطيها القيمة التي تطمئنني. أن يكون الآخر حرا يعني أن صورتي تلك لم تعد قرارا ذاتيا اتخذته أنا. إنها الآن في فضاء مفارق لي. صحيح أن هذا الانفصال قد تسبب لي بالاغتراب عن ذاتي ولكنه الآن يلوح لي في الأفق كأمل في تحقق الانطباق مع ذاتي. الآن أنا أمام هوية لي يؤكدها الآخر ويثبتها في العالم بدون أن يكون لي سيطرة عليها. لاعب كرة القدم الذي يقف مبتهجا أمام الجماهير وهي تحييه بعد أداءه الإبداعي يشعر بتلك اللحظة. مهما كانت الشكوك التي في داخله عن مستواه الفني ومهما كانت المنافسات التي يثيرها الاعلاميون بينه وبين منافسيه إلا أن تلك الأصوات من الجماهير هي الأهم. الجماهير «حرّة» فهي غير مرتبطة بحسابات داخلية كما هي الحال مع المحللين الفنيين الذين يتحركون في فضاء معقد من المصالح والحسابات النفعية وضغط وسائل الاعلام مما يجعل من آرائهم محفوفة بالشكوك باعتبار

أنهم ليسوا أحرارا بالمعنى الكامل للكلمة. في المقابل فإن الجماهير حرة بشكل كامل ولا تجامل وهذا ما يجعل من الاعتراف الذي يحصل عليه اللاعب منهم لا يوازيه أي اعتراف ولا يمكن التشكيك فيه. إذن من المهم أن يكون الآخر حرا لكي يعطيني الاعتراف أو القيمة الأساسية لذاتي. حرية الآخر هنا هي أساس أخريته. الاعتراف الذي أحصل عليه من شخص تحت التهديد أو أي طريقة أخرى من الجبر لا معنى ولا قيمة له. قد يستخدم للدعاية الاعلانية ولكنه في الحقيقة بلا قيمة لأنه من السهل التشكيك فيه وبالتالي إلغاء قيمته. الآخر تحت تهديد الذات ليس في الحقيقة إلا امتداداً لها، امتداداً لإرادة الذات. الآخر هنا ليس سوى أداة للاستعمال ونحن نعلم من التحليلات السابقة أن الأداة بلا وعي وبالتالي لا تستطيع أن تضيف القيمة للعالم. بل أن الأمور تكون أكثر تعقيداً مع الإنسان الذي نتعامل معه كأداة. ذلك أننا لا نستطيع أن نثق في صدق ما يقول باعتبار أنه إنسان لا يمكن أن يكون أداة كاملة فهو لا يزال يحتفظ بكينونته الحرة فهناك احتمال كبير أن يكون هو ذاته يقوم بعملية تمثيل ولا يعني ما يقول. لذا نجد أن من يحيطون أنفسهم بمساعدين لا يقومون إلا بإعطاء تعليقات مجاملة لا يجدون قيمة حقيقية في هذه المجموعة ولذا فهم يتجهون مباشرة للبحث عن الآخر الحر في الخارج، الوحيد الذي يعطينا صورة عن ذواتنا تصمد ضمن العالم. ولكن هذه المهمة محفوفة بالمخاطر بالتأكيد.

خطر حرية الآخر يكمن في أن هذا الآخر يمكن أن يغيّر رأيه فينا وبالتالي تختلف الصورة التي أكدها لنا عن أنفسنا وهذا يعني أننا عدنا للمرحلة الأولى، مرحلة الصيرورة بلا ثبات. حرية الآخر تعني أن السلب والعدم لا يزال مرافقا لنا. نعود هنا إلى قلق الحرية، قلق الصيرورة وقلق الإمكانات المفتوحة التي لا يمكن إغلاقها. نحن الآن أمام معضلة واضحة. من جهة نريد الآخر أن يكون حرا لأن حريته هذه هي التي تعطي لمواقفه قيمة حقيقية ومن جهة أخرى فإن حريته هذه تحديداً تمثل تهديداً أساسيا لنا باعتبار أنها تفتح احتمالات اختلاف وتحوّل تلك المواقف والصور التي أعطانا إياها. في مثالنا السابق عن لاعب كرة القدم تكون الصورة كالتالي: ذلك الجمهور الحر الذي لا يوازي رأيه شيئا هو في الأخير التهديد الكبير كذلك باعتبار أنه لا توجد ضمانة أنه سيستمر في تقييمه الإيجابي للاعب. ففي الأخير يمكن أن يأتي لاعب آخر ويستحوذ على اعجاب هذه الجماهير. الحب الغرامي مثال آخر واضح على هذه المعضلة فمن جهة تريد العاشقة أن يكون عاشقها حرا بالكامل حين يقول لها أحبك. لاحظ مثلا انهيار معنى الكلمة لو قال لها أحبك لأن أهلي أجبروني على ذلك. لا معنى للحب إلا إذا كان خيارا حرا. ولكن نجد أنه وفي ذات الوقت تبرز تلك الحرية تحديداً لتكون تهديداً لصاحبتنا فحبيبها العاشق الذي اختار حبها عن قناعة واختيار باعتباره كينونة حرة، قادر على أن يترك

حبها أو يحب غيرها. هذا هو تحديدا معنى أن يكون حرا. أي أن تكون تلك الإمكانات مفتوحة أمامه باستمرار. بعبارة أخرى فحريته تعطيه القدرة على إحضار العدم للحب. ما لحل إذن لهذه المعضلة؟

بحسب سارتر فإننا أمام خيارين للتخلص من المعضلة السابقة. هذا لا يعنى أن هذه المحاولات ستنجح ولكنها خيارات ممكنة وهي تعبّر في الأخير عن الموقفين الأساسيين للذات أمام حرية الآخر: إما أن نحاول استيعاب حرية الآخر في حريتنا مع الإبقاء على حريته وعلى آخريتنا أو أن نحاول أن نموضع حريته ونردها إلى مجرد موضوع لحريتنا. الموقف الأول يشير إلى محاولة أن تخلّي الآخر عن حريته بإرادته الخاصة وبدون أن نحيله إلى شيء بلا حرية. أما الموقف الثاني فيعني محاولة التخلص من حرية الآخر التي تسبب التهديد المستمر مع احتمال تبدّل مواقفه. بحسب سارتر فإن كلا المشروعين يفشلان لأن كل منهما يؤدي إلى الاخر فحين نريد الحفاظ على حرية الآخر فإن هناك باستمرار احتمال فقدان لتلك الحرية لأننا نتعامل معها كشيء يجب الحفاظ عليه، وحين نتعامل مع الحرية كموضوع فإننا ندرك حرية الفرد الذي نحاول موضعته. هذا يعني أن كل موقف يؤدي إلى نقيضه وهذا ما يجعل العلاقة مع الآخر لا تستقر أبدا ولا تتحول إلى حالة محسومة أو محددة سلفا. إنها انفلات مستمر من أي خطة وترتيب. لهذا السبب تحديدا فإن العلاقة مع الآخر عند سارتر ليست علاقة ديالكتيكية جدلية ولكنها علاقة دائرية. الفرق بينهما مهم. العلاقة الجدلية ولّادة. أي أنها تتحرك في اتجاه انتاج الجديد. العلاقة الجدلية الديالكتيكية تقوم على أن يكون هناك موقف أول «أطروحة Thesis » يتولد عنها موقف مضاد «أطروحة مضادة antithesis» والصراع بين الأطروحتين يقدم لنا موقفا جديدا وأطروحة جديدة Synthesis . الجدل بهذا المعنى حركة ومغادرة. في المقابل فإن العلاقة مع الآخر دائرية وبالتالي ليس منها مخرج ولا يمكن أو ينتج عنها موقف جديد.

الخيارات السابقة تجعلنا أمام موقفين: موقف استيعاب حرية الآخر: الحب واللغة والمازوخية وموقف موضعة الآخر: الكره واللامبالاة والرغبة والسادية. وباعتبار أننا نتحرك في دائرة فإن ليس لأحد الموقفين السابقين أولوية على الآخر تجعل من المبرر الانطلاق منه أولا. ولذا تكون البداية بأحد الموقفين مجرد اختيار اعتباطي لأحدهم. يبدأ سارتر بتحليل الموقف الأول، موقف الحب واللغة والمازوخية. التحليلات التالية كما يقول سارتر تنطبق على الذات والآخر بشكل مساوي فما تحاول أن تقوم به الذات من عمليات استيعاب لحرية الآخر أو تقييد لتلك الحرية فإن الآخر يحاول القيام بذات المهمة وهذا ما يجعل من «الصراع المعنى الأصلي للوجود بالنسبة

للآخرين.»(137) بهذه الصورة يكون جحيم الآخر عند سارتر هو أن هذا الآخر هو من يحدّ من حريتي في هذا الوجود باعتباره وعيا لا يمكن أن يسيطر عليه وعيي وهذا الجحيم أبدي لأنني مع الآخر في عملية لا نهائية من محاولة السيطرة على حريته ومحاولته للسيطرة على حريتي. العلاقات التالية ستكون تمثّلات لصراع النَظَرات.

الموقف الأول: الحب واللغة والمازوخية:

الموقف الأول في العلاقة مع الآخر هو موقف ترويض حرية الآخر. من جهة أولى يتضمن هذا الموقف مشروع استعادة الذات من الآخر، أي استعادة الذات من قدرة الآخر المطلقة على النظر إليها كما يشاء. هذا المشروع بالتالي في أساسه مشروع لاحتواء الآخر، أي تقييد لحريته ولكن بطريقة خاصة. ومن جهة أخرى فإن تحقق هذا المشروع يتطلب الإبقاء على طبيعة الآخر كما هو، أي الإبقاء عليه ذاتا حرة منفصلة مما يعني رفض التماهي مع الآخر والحفاظ على حرية الآخر وتجنّب موضعته. الحب عند سارتر سيكون حركة بين هاتين الرغبتين. المحب يريد من محبوبه أن يكون حرا لكي يكون لهذا الحب معنى وقيمة ولكنه يريد أن يحتوي هذه الحرية حتى تختفي منها إمكانية قدرة المحب على ترك محبوبه.

من أجل تحقيق الرغبة الأولى وبالتالي الإبقاء على حرية الآخر الذي ينظر إليّ فإنني اطابق نفسي بالكامل مع كوني مرئيا. وباعتبار أن كينونتي كموضوع هي العلاقة الوحيدة الممكنة بيني وبين الآخر فإن هذه الكينونة كموضوع هي الوحيدة التي تستطيع أن تخدمني كوسيلة لتفعيل استيعابي لحرية الآخر. نتذكر هنا أن الأنطولوجيا السارترية لا تحتوي على إمكانية لقاء ذات بذات. ليس هناك سوى لقاء ذات بموضوع والعلاقة بين الأطراف ليست إلا محاولة لتبادل تلك الأدوار. ذلك أنه «لا يمكننا إطلاقا أن نضع أنفسنا، بشكل عينيّ، على قدم المساواة، أي على مستوى يؤدي فيه إدراك حرية الآخر إلى إدراك الآخر لحريتنا.»(138) الحب سيكون صراعاً مختلفاً نوعا ما. في الحب تنطلق الذات من تقبلها الأول لأن تكون موضوعا، أي أن تكون شيئا في عين الآخر لكي يبقى هو الذات الحرة وبالتالي يكون لموقفه معنى وقيمة. استيعاب الآخر ينطلق من تشيؤ الذات ولكن الذات/الشيء كما سنعلم من التحليل اللاحق لن تكون شيئا كباقي الأشياء. حرية الآخر هي ما نريد القبض عليه وبالتالي نكون أمام مهمة مستحيلة وهي القبض على حرية الآخر مع الإبقاء عليها كحرية. يقول سارتر « يريد أن يكون محبوبا من حريّة ولكنه يطلب أن تكون هذه الحرية تحديدا غير حرّة. يتمنى أن تحدد حرية

الآخر ذاتها كحب—وهذا ليس فقط في بداية الحب بل في كل لحظة—وفي ذات اللحظة يريد من هذه الحرية أن تقبض على ذاتها، أن تنقلب على ذاتها كما في الجنون أو كما في الحلم لكي تصبح إعاقة لذاتها بذاتها.»(139). هذه الحرية يطلب منها أن تلعب دور الحتمية. ولكن كيف تسعى الذات لتحقيق هذه المهمة المتناقضة؟

احتواء حرية الآخر من خلال الحب يعني أن تتحول الذات إلى شيء استثنائي ومختلف. ذاتا ليست ككل الذوات. ذات فوق القيم وكل المعايير. ذات تعبّر عن العالم أو بالأحرى تلعب دور العالم الذي يحيط بالآخر. لذا لا نستغرب أن تكون تعبيرات من نوع «أنت حياتي» أو «أنتي عالمي ودنياي» من أكثر التعبيرات استعمالا في حالة الحب. الذي يحدث هو أن الذات تحاول الإحاطة بالمحبوب من كل الجهات. تسيطر على عواطفه ومشاعره من خلال العناية الكبيرة بالمحبوب لتكون الذات هي فعلا مصدر سعادته الأساسي في هذه الحياة. المحب يرعى حبيبه بشكل خاص واستثنائي. في بدايات الحب تحديدا تحرص الذات على خلق عالم مختلف من المشاعر ليعيش فيه الآخر: نسأل عن تفاصيل مشاعره، نحاول أن نبتعد عما يزعجه ونقترب مما يريحه. نصمم له عالماً عاطفيّاً يتوافق مع رغباته أو قد يفوقها ويتجاوزها. عالم المشاعر الجديد هذا يفترض أن يكون جميلا وسعيدا لدرجة أن لا يتصوّر المحبوب سعادته خارج هذا العالم. هنا تم تقليص حرية المحبوب وحدود إمكاناته.

على مستوى الأشياء خارج عالم المشاعر فإن الذات كذلك تحاول تصميم عالم المحبوب من خلالها. أي أن تصمم عالم المحبوب فتصبح هي وعالمه شيئا واحدا. هذا يفسّر لماذا نحرص في الحب على اختيار عطر من نحب ونشارك في اختيار ملابسه وحتى نشارك في تصميم المكان الذي يعيش فيه. قد تعيق الظروف قدرتنا على تحقيق كل هذا ولكن هذا هو الاتجاه الذي نتحرك له ولا نفوّت الفرص المتاحة لبلوغه. حين تصل الذات إلى هذا المستوى فإنها تصبح شيئا لا يمكن تجاوزه وتخطيه باعتبارها أصبحت العالم الذي يعيشه المحبوب على مستوى المشاعر وعلى مستوى الأشياء المحيطة. نسمع في قصص الحب هذه العبارة «لا أعرف كيف أعيش من دونك». هذه العبارة تعني تحقق المهمة السابقة. الذات هنا ابتدأت باعتبارها شيئا ولكنها استطاعت أن تصبح غاية في ذاتها وحمت ذاتها مما يسميه سارتر بالاستعمالية(140). صحيح أن الذات أصبحت موضوعا ولكنها أنقذت ذاتها من أن تكون مجرد أداة للاستعمال. على مستوى القيم والمعايير نمر بذات العملية. يقول سارتر «أن تريد أن تكون محبوبا يعني أن تكون فوق نظام قيم الآخر بالكامل وأن تكون شرط كل عمليات التقييم والأصل الموضوعي

لكل القيم.»(141) هذا ربما ما يفسّر السعادة حين نسمع أن الحبيب مستعد للقيام بأي شيء من أجلنا. مستعد لتجاوز القيم من أجلنا. هذا معناه أننا قد وصلنا إلى أن نكون القيمة الأعلى بين كل القيم الأخرى.

العملية السابقة يسميها سارتر عملية الإغراء وهدفها كما هو واضح أعلاه تحقيق علاقة خاصة بين الذات والموضوع. بالعادة تكون الذات هي المسيطرة على موضوعها. بعبارة أخرى هي من تقوم بعملية النظر بينما يبقى دور الموضوع متلقيا وسلبيا إلى درجة كبيرة. الهدف هنا تغيير هذه الحالة والبحث عن دور أكبر للموضوع. يعثر سارتر على علاقة الهيام أو الغرق في الشيء fascination لتعطيه هذا التوصيف. مثلا حين نشاهد لوحة ما ونهيم بها أو نغرق فيها فإن الذي يحصل أن الذات تفنى وتذوب في الموضوع. في الحب يراهن المحب على الهيام الذي يمكن أن يحدثه في المحبوب. الهيام بما فيه من سحر يحقق علاقة خاصة بين الذات والمحبوب. تغرق الذات في الموضوع ويستحوذ الموضوع فيها على الذات. الاغراء بهذا المعنى سيكون هو الأسلوب الذي يتحقق من خلاله الحب. الحب بهذا المعنى يعني خوض مغامرة الإغراء باعتبار أنه «لكي أغري فأنني أخاطر بأن أفترض موضوعيتي بالكامل أمام الآخر. أي أن أضع نفسي تحت نظرة الآخر وأن أجعله ينظر إليّ، أي المخاطرة بأن أكون مرئيا من أجل أن أطلق البداية الجديدة وأن استحوذ على الآخر عن طريق موضوعيتي.»(142) ربما هذا ما يفسّر الشعور بالإهانة حين لا ننجح في إقامة علاقة الحب وكأننا نقول أننا غامرنا بتحويل ذواتنا إلى أشياء ومع ذلك لم ننجح. نجاح الحب ولو في البداية، لأننا سنعلم أن الحب محكوم عليه بالفشل عند سارتر، يحمل تعويضا عن إهانة تشيؤ الذات باعتبار أنه يحمل لها تعويضا بأن تكون شيئا ليس ككل الأشياء.

الاغراء هذا سيكون أسلوب تعبير الذات للآخر. اللغة بهذا المعنى شكل من أشكال الاغراء. اللغة هنا باعتبارها كل أشكال تعبير الذات للآخر وليست فقط الكلمات المكتوبة أو المنطوقة. اللغة في أصلها وجود بالنسبة للآخر. أي أنها حضور للذات أمام الآخر ولولا هذا الحضور لما كانت اللغة. اللغة هنا تعني كل اشكال التعبير وليس فقط الكلمات. الإغراء، كما يقول سارتر، هو الإدراك الكامل للغة. تشريح اللغة باعتبارها علاقة يكشف هذا الدور. اللغة تحمل في داخلها قداسة باعتبار أن الشيء المقدس هو شيء في العالم لكنه يحيل على ما وراء العالم. اللغة تُظهر لي حرية ذلك الذي يستمع لي بصمت. تلك الحرية مفارقة لعالمي ولذا فالعلاقة معها قداسة. الكلمة مقدسة حين استعملها (تشير إلى ادراكي لحرية الآخر) وساحرة حين يستمع لها الآخر (تشير إلى التأثير غير السببي من طرف في طرف آخر). لكن الهيام بحد ذاته لا يعني الحب. قد نهيم في نجم مشهور ولكن هذا لا يعني أننا نحبه. الحب يحدث

فقط حين يكون تبادليا أي حين يبادل المحبوب مشاعر الحب مع من يحبه. وهذا ما سيحدث تغييرا كبيرا في العلاقة.

التغيير هو التالي: نتذكر أن هدف الحب في الأساس هو اللجوء للآخر لكي يحقق لنا فرصة تطابقنا مع ذواتنا أو تحقق ذواتنا في العالم. الآخر كذات حرة هو من يعطينا هذه الإمكانية حين يؤسس لنا هوية لا يطالها النفي الذي يُحدثه وعينا. وبسبب أن لقاء الذات بالذات متعذّر فقد كان الحب لقاء ذات بموضوع بمواصفات خاصة، موضوع ليس كمثله موضوع، فوق القيم ويوازي العالم. الذي يحدث حين يتم تبادل الأدوار أن الآخر المحبوب سيكون هو العاشق بمعنى أنه سيحيل ذاته إلى موضوع يغرينا ويحاول أن يوقعنا في الحب. هذا الأمر سيعيدنا إلى ذوات حرة مرة أخرى. هذا يعني أن مهمتنا الأولى فشلت فالآخر تحوّل إلى موضوع ولم يعد قادرا على تحقيق تطابقنا مع ذواتنا في العالم. حين نعود ذواتا فإننا نعود مباشرة إلى مواجهة قلق الوجود أي قلق الوعي حين يواجه ممكناته. بهذا المعنى فإن الحب يفشل في تحقيق هدفه.

المشاكل الكامنة في الحب والتي تؤدي إلى فشله في تحقيق هدفه لا تتوقف على المعضلة السابقة. ذلك أنه وبسبب أن الحب يتضمن موضعة الذات أمام الآخر وتحويلها إلى شيء محبوب يعتبر خداعا للنفس bad faith لأن فيه هروباً من حرية الذات. صحيح أن الحب يعمل على تخفيف هذا الشعور باعتبار أن المحب يصبح موضوعا خاصا ويصبح مركزا للعالم إلا أن هذا كله لا يخرجه من دائرة خداع النفس. وكما ذكرنا في السابق أن خداع النفس يفشل فالإنسان وإن حاول الهروب من حريته إلا أنه لا يستطيع الهرب بالكامل بسبب أن وعيه الخاص يعمل على إحداث نفي مستمر ويجعل العدم يتسلل بينه وبين الهوية التي اختارها لتعبّر عنه كموضوع في العالم. هذا ما يجعل العاشق يستيقظ في بعض الأحيان من سكرة الحب ويبدأ بتذكر نفسه كذات حرّة ويعود لقراءة العلاقة من جديد. في هذه اللحظة غالبا ما ينظر لذاته كضحية تم استغلالها ليقوم بالمطالبة بحقوقه من المحبوب أي أن يعامله ليس كموضوع بل كذات حرة أو أن يبدأ بتصوّر ذاته خارج علاقة الحب هذه، أي أن يقوم بنفيها. المشكلة الثالثة الأصيلة في الحب هي مشكلة عدم استقرار الحب أو عدم وجود ضمانات لاستمراره بسبب أن الحب علاقة مع ذات حرة. الذات الحرة تمتلك دائما إمكانية التغيّر والتحوّل. من يحبنا اليوم وهو في كامل حريته قادر من ناحية المبدأ على أن يتوقف عن هذا الحب في أي لحظة. لهذا السبب فإن الحب مهمة لا تنتهي من تأكيد الحب وكأن الحب ينفي ذاته بذاته ولا يستمر إلا بتأكيده بدون توقف. الحب الذي لا يتم تأكيده يموت بسرعة. لكن تأكيد الحب عملية لا تنتهي ولا توجد لحظة

يقين وثبات. توقف المحبوب عن حبنا يعني أنّه سيتحوّل إلى مجرد آخر من الآخرين نعود معه إلى حالة الصراع الأولى فإما أن نموضعه أو أن يموضعنا. الخلاصة أن « الحب مجهود متناقض لتجاوز النفي المتحقق مع المحافظة على النفي الداخلي. أنا أطلب من الآخر أن يحبني وأفعل كل ما هو ممكن لإدراك مشروعي، ولكن حين يحبني الآخر فإنه يخدعني بشكل جذري من خلال حبه. لقد طلبت منه أن يؤسس كينونتي كشيء استثنائي بالإبقاء على ذاته كذاتية خالصة تقابلني، وبمجرد ما يحبني فإنه يواجهني كذات لا كموضوع ويغرق في موضوعيته مواجها ذاتيتي.»(143)

هذه الحالة من التناقض الكامن في الحب والفشل المحتم قد تجعل الفرد في حالة من اليأس والقنوط وتدفعه باتجاه أن يتعامل مع ذاته بشيئية كاملة. حالة من الحزن بسبب فشل الحب وشعور بالذنب بسبب التخلي عن حريته. هذا الأمر يؤدي إلى مزيد من موضعة الذات أي أن يتعامل مع ذاته كشيء ليس ككل الأشياء كما في الحب بل كشيء ضمن الأشياء وهذا ما يسميه سارتر بالمازوخية التي هي يأس من نجاح الإغواء اللغوي وهي بالتالي مشروع جديد للتخلي عن حرية الذات. نحن هنا أمام «محاولة لا تهدف إلى أن يهيم بي الآخر من خلال موضوعيتي ولكنها محاولة لتأسيس ذاتي باعتبارها موضوعا للآخر وبحيث أنني أدرك عن طريق الآخر وبطريقة غير نظرية ذاتيتي باعتبارها لا شيء فأكون حاضرا ككينونة في ذاتها في عين الاخر.»(144) بهذا المعنى لا تكون المازوخية موضعة للذات فقط بل هيام بالذات كموضوع. إنها نظرة الذات لذاتها باعتبارها موضوعا للآخر. ولكن هذه المهمة لا تنجح كذلك باعتبار أنه لا يمكن تحقيق حالة من الحدس المباشر بين الأنا وذاتها كموضوع مهما حاول المازوخي المبالغة في معاملة ذاته كموضوع. المازوخية محكومة بالفشل لأن المازوخي وإن تعامل مع ذاته أمام الآخر كموضوع إلا أنه في الحقيقة يتعامل مع هذا الآخر كوسيلة لتحقيق ذلك الهدف وهذا يعني أن المازوخي يعود كذات فاعلة وحرة وهو ما يعني التناقض مع مهمته الأساسية.

هذا يعني أن الموقف الأول للتعامل مع الآخر، أي محاولة احتواء حريته مع الإبقاء عليها، يفشل في تحقيق أهدافه. الحب علاقة تكاد أن تنجح ولكنها تصاب في عمقها بتناقض لا يمكن تجاوزه والمازوخية ترتد على نفسها لتؤكد ما أرادت أن تنفيه، تحديدا حرية الذات. هل هناك من خيار آخر ينقذنا من موضعة الآخر لنا ومن الاغتراب الذي نعيشه بسبب نظرة الآخر؟ نعم. إنه خيار موضعة الآخر والهيمنة عليه. تحويله إلى شيء ضمن الأشياء. هل تنجح هذه المهمة؟ لنتابع.

الموقف الثاني: اللامبالاة، الرغبة، الكره، والسادية:

الموقف الأصلي الثاني تجاه الآخر هو مواجهة مباشرة لحرية الآخر بدلا من موقف السيطرة غير المباشرة كما في محاولة الاستحواذ في الموقف الأول. نحن أمام الآخر بين حالتين: من جهة الآخر يموضعنا بنظرته ويدخلنا في حالة من الاغتراب ومن جهة أخرى فالآخر إمكانية لتحقق ذواتنا في العالم من خلال الصورة الموضوعية التي يقدمها لنا عن ذواتنا. الموقف الأول كما في الحب رهان باتجاه الحالة الثانية ولكنه يفشل ولذا فالحالة الأولى هي الحالة التي يتعامل معها الموقف الثاني. الموقف كالتالي: نظرة الآخر هي سبب اغترابي ولا سبيل لترويضها ولهذا فلا بد من القضاء عليها. الخيار هنا هو خيار كسر عين الآخر من خلال أن تكون الذات هي الناظر لا المنظور. هنا تتأسس ذاتية الأنا على أنقاض مغادرة ذاتية الآخر.

اللامبالاة هي الشكل الأول من أشكال موضعة الآخر وإلغاء حريته. اللامبالاة معناها إلغاء أثر نظرة الآخر والتعامل معها كأي علاقة أخرى مع بقية الأشياء. الاهتمام بنظرة الآخر وإعطاؤها معنى خاصّاً هو فعلا نافذة دخول الآخر للذات. اللامبالاة بهذا المعنى إغلاق لانفتاح الذات على الآخر. الآخر هنا لم يعد حالة خاصة أو استثنائية. إنها إعادة الفراغ للمكان وإعادة الذات لحالة الوحدة حيث لا أحد معها. اللامبالاة مواجهة غير مباشرة من خلال انكار ذاتية الآخر. لكن اللامبالاة لا تنجح باعتبار أنها شكل من أشكال خداع الذات. ذلك أنني أدرك وجود الآخرين الذين لا أبالي بوجودهم. لا يستطيع الإنسان تجاوز حقيقة أنه يعيش في عالم مليء بالآخرين وأن وجود جزء كبير منهم سابق على وجوده وأن وجوده ذاته لم يكن ليتحقق بدونهم. لذا فاللامبالاة تقود للتوتر بسبب الحالة المستمرة من وجود الآخر ومحاولة تجاهل وجوده في ذات الوقت. ولأن التجاهل الكامل متعذّر فإنني أحاول التأقلم مع هذا التوتر من خلال تحويل الآخر إلى أداة لحريتي. وهذا يعني القضاء على لا مبالاتي. أي أن التعامل مع الآخر كأداة يحتوي اعترافا مباشراً بوجوده وأنه لا يمكن تجاهل ذلك الوجود.

هذا التوتر يجعل الإنسان بين طرفي نقيض. من جهة الآخر يقوم بموضعته وتشييئه وبالتالي يسبب له الاغتراب عن ذاته ومن جهة أخرى فإن التعامل مع الآخر كمجرد شيء بلا قدرة على الموضعة يبدو متعذرا ويؤدي إلى حالة من التوتر. لذا يبحث الوعي عن حالة في المنتصف حالة من القبض على ذاتية الآخر في موضوعيته. أي التعامل مع الآخر كجسد أولا وقبل كل شيء ولكن باعتباره جسدا يمتلك ذاتا. الرغبة الجنسية نموذج على هذه الحالة.

يقول سارتر «الرغبة الجنسية هي محاولتي الأساسية في القبض على ذاتية الآخر الحرة من خلال موضوعيته بالنسبة لي.»(145) بهذا المعنى تكون الرغبة الجنسية بنية أنطولوجية للعلاقة مع الآخر. الرغبة الجنسية هنا أكثر أصالة من الأعضاء الجنسية أو سلوك جنسي محدد. لذا فالرغبة الجنسية موجودة لدى الصغار والكبار. بهذا المعنى يكون الجنس هو رغبتنا الأساسية في الآخر ووعينا بأن الآخر يرغب بنا كذلك. الرغبة هنا لها أولوية كذلك على المتعة باعتبار أن المتعة علاقة نتعلمها لاحقا بين سلوك معين ونتيجة معينة. الرغبة كذلك وعي قبتفكري موجه لجسد الآخر لا باعتباره مجرد شيء أو آلة ولكن باعتباره وقائعية وعي الآخر. أما بالنسبة للرغبة كوعي فهي بهذا شكل من أشكال علاقتنا بأجسادنا ليس باعتبارها وقائعية وموضوعاً لسلب الوعي ولكن باعتباره وجوداً للوعي في الجسد. العناق أو اللمسة الحنونة هي لغة الرغبة التي ندعو من خلالها الآخر إلى أن يتحقق كجسد. الرغبة بهذا ليست استعمالا للآخر بل هي محاولة انغماس في العالم.

الرغبة هي طريقة للتأقلم مع حرية الآخر من خلال موضوعيته، أي من خلال جسده. عادة، ومن خلال النظرة، فإن ذاتية الآخر تغادرنا بشكل كامل ولا يبقى أمامنا إلا ذلك الجسد الصامت. ولكن من خلال الرغبة فإننا نحاول أن يحد الآخرون وجودهم في أجسادهم ويصبحوا الحرية المتجسدة. في هذه الحالة فإن ذاتية الآخر تتماهى مع وقائعيته وموضوعيته. لكن الرغبة تفشل في تحقيق الهدف الأساسي وهو إقامة علاقة بين الذات الحرة وبين الآخر كحرية متجسدة. الذي يحدث مع الرغبة أنها تحوّل الذات إلى موضوع من خلال انغماسها في الجسد. العلاقة تصبح علاقة جسد بجسد لتغيب ذاتية الذات. الرغبة بهذا المعنى تنقلب على الذات لتفعل بها ما أرادت أن تفعل بالآخر. الذات تتجسد عبر الرغبة أثناء محاولتها تجسيد الآخر. الرغبة بهذا المعنى تحقيق للمساواة بين الذات والآخر لكن هذه المساواة ليست الهدف بحسب الموقف الثاني عند سارتر. مالعمل لاستعادة ذاتية الذات أثناء ممارسة الرغبة؟ فشل الذات في الإبقاء على ذاتيتها أثناء الرغبة يؤدي للسادية. السادية رفض للتبادلية في الجنس. السادي يريد تجسيد الآخر أمامه كشيء مع الإبقاء على حريته خالصة وبالتالي فهو يلجأ للعنف بدلا من العناق. في الرغبة تغطي الحرية الجسدَ وتتمثل فيه كلحم ودم وفي المقابل فإن السادية تعرّي الجسد باعتباره حاملاً للحرية. استعمال التعذيب والألم من أجل الحصول على تنازل الآخر عن كل ما يعتز به هو محاولة لرد الجسد إلى ذلك اللحم الذي هو هذه الحرية المستعبدة.(146)

ولكن، وكما هو مصير العلاقات السابقة في الفشل في تحقيق الهدف المستحيل، هدف تحقق الإنسان كهوية وحرية في ذات الوقت، فإن السادية

تفشل في تحقيق غايتها لسببين أساسيين. الأول أن رد الآخر لمجرد جسد يتسبب في أن يبدو الجسد بلا فائدة باعتبار أنه لم يعد تجسّدا لذاتية أخرى. وهذا إما أن ينهي المشروع السادي باعتبار أنه لم يعد يحقق أهدافه أو أن يرتبك السادي ويعود للرغبة أي يعود للتعامل بشكل تبادلي مع الجسد. السبب الثاني أن السادي يرى في عين الآخر تلك الحرية التي تعني فشل المشروع السادي ليبقى الآخر تلك الحرية القادرة على النفي. يبقى الآخر تلك الحرية التي توفر العالم الذي يجعل من مشروع السادية ممكنا. السبب الثاني علامة صارخة على فشل مشروع السادية حيث يبدو الآخر شرطا ضروريا لتحقق مشروع الذات لا باعتباره جسدا فقط بل باعتباره ذاتية يراد تجسيدها.

بهذا يفشل كل من الموقفين الأساسيين في تحقيق أهدافه. الموقف الأول والثاني يؤديان للفشل لأن كل منهما يؤدي إلى الآخر. محاولة استيعاب حرية الآخر تحيله إلى موضوع غير قادر على توفير حالة التطابق الخارجية مع ذواتنا أو على الأقل ينقذنا من الموضعة والاستعمالية وما يلحق بها من اغتراب عن ذواتنا. والموقف الثاني يفشل كذلك باعتبار أن محاولة موضعة الآخر تحيل إلى حريته. هذا يعني أن محاولة الإبقاء على الآخر كشيء ضمن الأشياء تؤدي مباشرة إلى ظهوره كشيء ليس ككل الأشياء. هذا الفشل قد يدفعنا للبحث عن موت الآخر من خلال الكره. الكره الحقيقي ليس موقفاً من خصال الآخر بل من وجوده. الكره موقف حاد من وجود الآخر يتجاوز رد ذلك الوجود إلى وجود مادي بلا وعي. الكره محاولة لإزالة الآخر من الوجود. الذي يكره يبدو وكأنه يسعى لموت/نفي شخص واحد إلا أنه حقيقة يسعى لأن يكون كينونة لذاتها متحررة بالكامل من الآخرين. الكره هنا هو رفض لوجود الآخرين كذوات حرة تصنع العالم كما تصنعه الذات. هذه الصفة في الكره يمكن ملاحظتها في سلوك المواقف القائمة على الكره والتي تتحرك ضمن دوائر وتقسيمات للآخرين لا تتوقف عند جماعة واحدة ولكنها تستمر في التحديد حتى تنفي الجميع. الطرفة الشهيرة عن المتعصب الذي كان يتحدث لزميله عن العالم لم يعد فيه على الحق إلا المسلمين ثم أنه لم يعد على الحق إلا أهل السنة تحديدا وأنه لم يعد من أهل السنة على حق إلا أهل ذلك البلد الذي ينتمي له ذلك الشخص ليستمر نفي الجماعات حتى يصل المتحدث إلى أنه هو الوحيد الباقي على الحق وأن زميله الذي يبادله الحديث قد غادر جماعة الحق. هذه الحركة باتجاه نفي كل من يمتلك كينونة أخرى تعبّر بشكل دقيق عن علاقة الكره. لكنّ الكره يفشل كذلك باعتبار أنه حتى لو تم التخلص بنجاح من كل الآخرين فإن وجودهم قد تحقق سابقا وممكن لاحقا وبالتالي فإن وجود الكاره سيكون للأبد الوجود-الذي-كان-يوما-للآخرين.

نلاحظ حتى الآن أن تحليل سارتر للعلاقة مع الآخر لا يزال في حدود العلاقات الفردية بين فرد وفرد خارج الحسابات الاجتماعية أي خارج حضور الآخرين. هذا ما يجعل من فلسفة سارتر الأولى فلسفة فردانية بامتياز. بالنسبة لسارتر فإن الوجود مع الآخرين ليس هو البنية الأساسية للواقع الإنساني. الـ (نحن) تظهر إما كموضوع أو كذات. النحن (الموضوع) us حقيقية ولكنها تعديل ثانوي لوعينا: شكل معقد لعلاقتنا مع الآخر من خلال النظرة. حين ينظر الآخر الثالث للذات والآخر في آن واحد يتشكل الوجود مع الآخر باعتبارنا (نحن) كموضوع في عين ثالثة. النحن (الذات) we ليست إلا ادراكاً سيكولوجياً لتعاوننا مع الآخرين. فحينما ننخرط مع الآخرين في عمل مشترك نبدأ بتشكيل حالة سيكولوجية جماعية. النحن (كموضوع) تبرز حين يدرك الوعي أن علاقته الأصلية مع الآخر تتغير بسبب العلاقة بالآخرين أي بالإنسانية. نستطيع اختبار هذه العلاقة من خلال حضور «الثالث». الثالث يدفعنا إما إلى we or us .

هل هناك مخرج من حالة الصراع؟

خلاصة بحث سارتر في العلاقات العينية مع الآخر هو أن تلك العلاقات تسعى لتحقيق الهدف المستحيل وهو هدف الكينونة-في-ذاتها-لذاتها أي الكينونة التي تجمع الهوية بالحرية. الكينونة التي لها وجود متحقق في العالم يعطيها الدافع القوي للحياة والرضى الأساسي بالتحقق في العالم وفي ذات الوقت الحرية المفتوحة باستمرار على ممكنات الحياة. الحرية التي لا تعرف الاستقرار ولا الثبات. مدفوعة بذلك الهدف تتأسس تلك العلاقات على مبدأ الصراع بين الذات والآخر من خلال النظرة. النظرة لا تتسع للقاء الذات بالذات ولا مجال فيها إلا للقاء الذات بموضوعها. تحاول الذات الوصول إلى غايتها من خلال الطريقين السابقين ولكن النتيجة أن الذات تفشل في تحقيق ذلك الهدف وتبقى في حالة مراوحة دائرية بين الموقف الأول والثاني. ولكن ماذا لو تخلى الإنسان عن ذلك الهدف؟ أي هدف تحقق الهوية والحرية؟ ماذا لو كانت لديه أهداف أخرى؟ هل ستكون هناك خيارات أخرى غير الصراع؟ هل تحتوي فلسفة سارتر على إمكانيات أخرى. نعم ولكنها تبقى إمكانات لم تحظَ بتحليل واسع وصور لتحققها في الواقع. يسجّل سارتر في هامش التعليقات على العلاقات العينية بالآخر ما يلي «الاعتبارات السابقة لا تستبعد إمكانية أخلاق للخلاص والسلامة. ولكن يمكن تحقيق ذلك فقط بعد إحداث تحوّل جذري لا مجال لمناقشته هنا.»(147) لم يشرح سارتر ماذا يقصد تحديدا بالتحوّل الجذري في الكينونة والعدم ولكنه من خلال ما تقدّم من تحليل يمكن القول أن التحوّل التدريجي يكمن في التوقف عن جعل

حالة الكينونة-لذاتها-في-ذاتها هدفا وغاية للذات وهذا ما يعني كذلك التوقف عن استعمال الآخرين أو تدميرهم لتحقيق ذلك الهدف.(148) في كتابه دفاتر في الأخلاق يخبرنا سارتر أن التحوّل الذي يقصده يعني تخلي الفرد عن محاولة السيطرة الكاملة على وجوده. في هذه الحالة فإنه موضعة الآخرين للذات تعتبر جزءاً طبيعيّاً بل ربما مقبولاً. في هالة التحوّل لا أتقبّل فقط حريتي بل كذلك موضعتي. هذه الموضعة الآن لم تعد سببا للاغتراب عن الذات بل جزء من كينونتي في العالم مع الآخرين. يبدو أن الذي يحدث هنا هو خروج من حالة إيجابية الوعي والنظرة إلى سلبية الاستقبال والانفتاح.

التحليل النفسي الوجودي وأفق الخروج من حالة الصراع:

يستمر سارتر في وصف الأنطولوجيا الإنسانية من خلال الأفعال والتملّك هذه المرّة. يناقش سارتر العلاقة بين «الفعل» و «التملك» مع الوجود من أجل تحديد القيمة الأساسية للنشاط الإنساني سواء تمثلت في أفعال أو في تملكٍ للأشياء. السؤال هنا هل الفعل والتملك ناتجة عن طبيعة الإنسان، أي طبيعة سابقة ومحددة، أو على خلاف ذلك ناتجة عن خياره الأساسي في الوجود؟ بالنسبة لسارتر فإن كل أفعال الانسان وحالات تملّكه للأشياء هي أشكال من الكينونة تعكس معها خياره الأصلي في الوجود. الاختيار الذي يتجسد في سلوك الأفعال والامتلاكات يأخذ معناه من الغايات المرسومة. التحليل النفسي الوجودي يتحرك باتجاه فهم هذا الاختيار وعلاقته بالسلوك. الحرية عند سارتر هي الشرط الأول للفعل. بدون حرية لن يكون هناك معنى للحديث عن أفعال باعتبار أن المتاح ستكون حركة حتمية تربط الأحداث بعلاقات سببية.

ومما يزيد الأمور صعوبة أن التأويلات السائدة عن الحرية لا تساعدنا كثيرا على فهم السلوك الإنساني. على سبيل المثال، فهم الحرية على أنها صراع بين الإرادة والمشاعر بحيث يكون الجندي الشجاع هو الجندي الذي تغلب إرادته مشاعر الخوف عنده. هذا الفهم يتعامل مع المشاعر ذاتها لا على أنها شكل من أشكال الوعي بل على اعتبار أنها قوى لا يمكن التحكم فيها. لكن هذا التفسير تفوته حقيقة أن المشاعر قصدية بمعنى أن لها غاية وهدفاً. صحيح أنها قد لا تتوافق مع الخيار العقلاني المحسوب ولكن هذا لا يعني أنها ليست شكلا من أشكال الوعي باعتبار أنها شكل من أشكال الوعي فبتفكري السابق على الوعي العقلاني التفكري. الفرق هنا يمكن التعبير عنه بالتفريق بين الدوافع والأسباب. الدوافع تنتمي للوعي القبتفكري أما الأسباب

فهي الرؤية العقلانية التالية. لا نتحدث هنا عن أمرين متناقضين ولكن عن مستويين من مستويات الوعي. الحرية بحسب سارتر دائما في موقف وتعبّر عن علاقة مع العالم الخارجي. إنها حدث وتفاعل. بهذا نتجاوز فهمين قاصرين للحرية. الفهم الأول أن الحرية ليست إلا رغبة داخلية غير مرتبطة حقيقة بالعالم الخارجي. والفهم الثاني أن الحرية هي القدرة على النجاح في مهمة ما. الحرية قد تترافق مع الفشل باعتبار أن النتيجة النهائية حدث خارجي منفصل. الحرية تفاعل مع موقف معين باعتبار أنها نفي لما هو متحقق وتجاوز له باتجاه مشروع الذات.

بهذا فإن التحليل النفسي الوجودي يهدف إلى فهم الغايات التي يتحرك باتجاهها المشروع الأصلي The original project. المشروع الأصلي عند سارتر يعني خيار الكينونة لذاتها في الوجود والذي يتجسد في غايات وأفعال لتحقيق تلك الغايات. بناء على هذا التصوّر فإننا إذا أردنا أن نفهم الواقع الإنساني من خلال النهايات المختارة بحرية فعلينا أن لا نفهم تلك النهايات على أنها أشياء كامنة في الوعي باعتبار أن هذه أطروحة جوهرانية بينما نعلم أن الوعي عدم. الأطروحات الجوهرانية تتعامل مع الانسان باعتباره طبيعة ثابتة أو ناجزة أو على الأقل تحمل في داخلها محدداتها الأساسية وهذا كله يعني أن الإنسان ليس حرا. كذلك يعترض التحليل النفسي الوجودي على فهم الواقع الإنساني باعتبار أن تلك الرغبات وتفاعلها مع البيئة تؤسس الشخصية. أي تؤسس لنا هوية ثابتة ومستقرة. هنا سارتر يعترض على السيكولوجيا الإمبيريقية السلوكية والسيكولوجيا الفرويدية في ذات الوقت.

يمكن القول أن سارتر يقدم ثلاث اعتراضات أساسية على تلك السيكولوجيا:
أولا: **فهم الفرد من خلال نموذج كلي ومجرد يتعامل مع الفرد باعتباره مثالاً على الكلّي القبلي الذي يصبح أكثر حقيقية من الفرد، تصوّر محاولة فهم شكسبير من خلال هذا النموذج. الاعتراض هنا أساسه أن التحليل الفرويدي القائم على رسم تصوّر كلي للطبيعة الإنسانية يتم داخله تفسير السلوك والمشاعر والأفكار. على سبيل المثال فإن الصورة الفرويدية الشهيرة في تقسيم السيكولوجيا الإنسانية إلى هو وأنا وأنا عليا صورة يفترض أن لا يفلت منها أحد. هذه الصورة حتمية ولا مساحة فيها للحرية الفردية. التحدي الذي يقدمه سارتر هنا للتحليل الفرويدي هو أن يفسّر الحالات الفردية بناء على تلك المعايير العامة. الفكرة هنا أن الفرادة تختفي فالذي جعل شكسبير حالة فريدة لا يمكن تفسيره بالعوامل العامة. العام لا يفسّر الخاص. يدعو سارتر هنا إلى تحليل نفسي فرداني يتعامل مع خصوصيات كل حالة. باختصار: الحقيقة مجردة والواقع عيني.**(149) **ثانيا يعترض سارتر على فهم**

الشخصية على أنها مجموع دوافع الفرد باعتبار أن مثل هذا التفسير يؤدي إلى ترك فراغات مهمة في فهم فرادة الشخص وبالتالي يلجأ إما إلى تفسيرات غير معروفة أو ميكانيكية لردم تلك الفراغات. مثلا لو حاولنا تفسير شخصية فلوبير من خلال الدوافع الحادة في شبابه للعنف فإننا لا نستطيع أن نفسر مثلا لماذا اختار الكتابة تحديدا للتعبير عن تلك الدوافع ولماذا اختار هذا الأسلوب تحديدا في الكتابة. هذا الاعتراض امتداد للاعتراض الأول باعتبار أن الدوافع وإن بدت أكثر تحديدا إلا أنها تبقى معايير عامة تحاول أن تحصر السلوك والمواقف معا. لكنها تعجز عن تفسير لماذا أدى دافع العنف لدى فلوبير إلى الكتابة بهذا الأسلوب الفني ولم يؤد به مثلا إلى أن ينخرط في عصابة محليّة؟ الجواب بحسب سارتر سيكون اعتباطيا إذا انطلقنا من الدوافع العامة ولم ننطلق مع الخبرة الوجودية لفلوبير بكل تفاصيها وتعقيداتها. ثالثا: ينسى بعض المحللين أن الدوافع، كالدافع الجنسي، أكثر من رغبة محددة يتم اشباعها بموضوع محدد ولكنها تعبيرات حقيقية لطريقة الفرد في ارتباطه/ترويضه بالعالم والآخرين. أي أنهم يفشلون في ربط الرغبة بالمشروع الوجودي الأكبر للإنسان بكل ما فيها من تفاصيل وتشابك وتعقيدات.

الفروق تبدو واضحة بين التحليل الوجودي والمدارس السلوكية ولكن العلاقة بين التحليل الوجودي والتحليل الفرويدي تحتاج لمزيد من الإيضاح. التشابه بين التحليل الفرويدي والوجودي يكمن في أن كلاهما يدركان أنه لا يوجد معطى نهائي في الوجود الإنساني، حتى الليبيدو ليس إلا تجسداً. كلاهما يتعاملان مع الإنسان على أنه كائن مغامر ينمو في المعنى والتاريخ. كلاهما يحاولان إعادة تركيب الفرد في موقفه من خلال كل المعلومات الموضوعية المتوفرة. كلاهما يبحث عن موقف أساسي يشخّص الفرد وعادة لا يكون معلوما لذلك الفرد (اللاوعي بالنسبة للفرودية والوعي قبل التفكري عند سارتر). أما بالنسبة للفروق بين التحليلين فالتحليل الفرويدي ينطلق من قبليات مثل الليبيدو أو إرادة القوّة كغاية للسلوك الإنساني. بينما يعتبرها التحليل الوجودي جوانب متحققة لاختيار أكثر جوهرية لوجود الفرد. كذلك وبسبب أن أفعال الفرد مرتبطة بحريته فإن المحلل الوجودي سيدرك أنه لا يستطيع تحديد قواعد تحدد علاقة الرموز بالواقع. عليه أن يتعامل مع كل حالة بشكل مختلف ويتيح لمعنى سلوك الفرد الرمزي أن يأتي من الفرد ذاته. سارتر يرفض بشكل كامل فكرة اللاوعي كما تطرح الفرويدية. قسمة الوعي عند سارتر إلى وعي تفكري ووعي قبتفكري لا تساوي القسمة الفرويدية لوعي ولا وعي. الوعي التفكري وقبتفكري عند سارتر وجهين للوعي أو حالتين من حالتي الوعي. كل ما في الوعي القبتفكري يمكن استحضاره للوعي التفكري من خلال صياغته حضوريا. هذا الأمر لا يتحقق مع اللاوعي

حيث لا يمكن استحضاره في الوعي بشكل مباشر. كذلك العلاقة بين الوعي واللاوعي عند فرويد علاقة سببية حيث اللاوعي هو السبب والوعي هو النتيجة. في المقابل لا توجد علاقة سببية بين الوعي التفكري والوعي قبتفكري.

بهذا يكون التحليل النفسي الوجودي محاولة لتفسير كل ما نقوم به من خلال علاقة الكينونة لذاتها مع العالم ومع نفسها في مواقف محددة. كما يسعى لفك شفرة أنماط السلوك والدوافع والميول ومسائلتها. هذه المهمة تنطلق من مبدأ التحليل النفسي الوجودي الأساسي وهو شمولية الإنسان أي النظر للإنسان ككل بدون الوقوع في التقسيمات التقنية التي يدفع باتجاهها العلم الإمبيريقي الدقيق. أما بالنسبة للهدف الذي يسعى لتحقيقه التحليل النفسي الوجودي فهو كشف معنى كل فعل ونمط السلوك لكل إنسان. انطلاقا من أصل التحليل الوجودي وهو الاختيار وإدراك المعنى الذي يُكنّه كل إنسان لسلوكه. أما بالنسبة للمنهج فهو مقارنة أفعال الفرد ليكتشف خياره الأساسي والذي يغيب عنه أحيانا بسبب خداع النفس. نتعامل هنا مع السلوك الإنساني كما لو كنا نتعامل مع مكعّب (المكعّب لا يمكن التعرف عليه من موقف واحد ولذا لا بد من تقليبه باتجاهات مختلفة قدر الإمكان من أجل الحصول على صورة شاملة). مهمة المحلل النفسي تكمن في مساعدة الطرف شريك العلاقة بربط المشاهد المختلفة لذات الحدث.

الأمر الأكثر ارتباطا بمبحثنا هنا عن علاقة الذات بالآخر هو أن تحليل سارتر للعلاقة بين الوعي والفعل وكيف يساعدنا على الحرية ودور التحليل النفسي الوجودي في الكشف عن علاقة كل هذا بكينونة الإنسان يكشف لنا علاقة مختلفة بين الذات والآخر تتمثل في المحلل والطرف الآخر شريك العلاقة(150). التحليل الوجودي لا يمكن أن يتحقق داخل حالة الصراع التي افترضها سارتر. الصراع سيسبب انغلاق كل طرف على الآخر بينما التحليل قائم على الثقة والتعاون. مالذي يحدث إذن هنا؟ كيف أفلتت هذه العلاقة من الصورة السارترية العامة؟ لا يجيب سارتر على هذه الأسئلة ولكن يمكننا أن نتولى الإجابة نيابة عنه في نهاية هذا الفصل مع تحليلنا للتطبيقات الأخلاقية لتوصيفاته الأنطولوجية.

التطبيقات الأخلاقية لأنطولوجيا الكينونة والعدم:

في آخر كتاب الكينونة والعدم يخصص سارتر قسما صغيرا جدا للتطبيقات الأخلاقية (ثلاث صفحات في كتاب من ٨٠٠ صفحة). هذا القسم يحمل وعدا

بتخصيص عمل خاص للأخلاق ولكنه كذلك يحتوي على إشارات مهمة تتعلق بإمكانية قيام أخلاق وجودية انطلاقا من مبدأ الحرية المطلقة للوعي الإنساني. في البداية يؤكد سارتر على قضية أساسية وهي أن الأنطولوجيا بذاتها لا تكفي لتأسيس قيم أخلاقية. الفكرة هنا أن الأنطولوجيا علم وصفي يحاول أن يخبرنا بما هو كائن. في المقابل فإن الأخلاق مبحث معياري مشغول ببث القيم الأخلاقية في الأفعال فهذا صواب وهذا خطأ وهذا عدل وهذا ظلم..الخ. هذا الأمر ينطبق كذلك على العلم المشغول بوصف الطبيعة ولا يملك ما يقوله عن أحكام القيمة التي نطلقها على العالم. هيوم انتبه لهذه الفكرة وأطلق عليها المغالطة العلمية scientific fallacy والمتمثلة في القفز من ما هو كائن is إلى ما يجب أن يكون ought to be. هل هذا يعني أن مشروع الانطلاق من الأنطولوجيا السارترية إلى تطبيقات أخلاقية محكوم عليه بالفشل؟ ليس الأمر على اطلاقه كما يرى سارتر. ذلك أنه يجد في التحليل الأنطولوجي الذي قدمه مدخلا يمكن أن يساعدنا على أن نستشف علما للأخلاق يتحمّل مسئوليته إزاء واقع إنساني متحقق في موقف.

هذا المدخل يكمن في مساهمة الأنطولوجيا في كشف أصل وطبيعة القيمة Value وعلاقتها بالوعي. قلنا في تحليلنا للكينونة لذاتها أنها ناقصة بطبيعتها ومتجهة للخارج. الوعي مدفوع بحالة مستمرة من النقص تجعل منه صيرورة لا تتوقف. هذا النقص يتمثل في أننا دائما أمام مشروع يتحقق وتنفتح إمكاناته في ذات الوقت. المشروع الوجودي يفرض على الوعي أن يرتّب العالم بطريقة تخدم ذلك المشروع وهذا يعني تحديدا بثّ القيمة في العالم مما يجعل من الأشياء تتفاوت قيمتها حسب الأدوار التي تلعبها داخل المشروع. مهمة المحلل النفسي تكمن في مساعدة شريكه على رؤية القيمة الكامنة في أفعاله. القيمة قد تخفى على الانسان بسبب خداع النفس. خداع النفس يؤدي إلى اختفاء القيمة الحقيقية خلف الأفعال وبالتالي فإن مهمة المحلل النفسي تتحقق من خلال مساعدة شريكه في الحوار على رؤية الصورة بالكامل من خلال رؤية الجوانب المختلفة التي لا تظهر في نظرة واحدة كما قلنا في مثال المكعّب. لهذا السبب فإن التحليل النفسي الوجودي هو وصف أخلاقي لأنه يطلق لنا المعنى الأخلاقي لمختلف المشاريع الإنسانية.

التأثير الأخلاقي المباشر للتحليل النفسي الوجودي ينطلق من مبدأ أن التحليل النفسي الوجودي يدعونا للتخلي عن «روح الجديّة spirit of seriousness ». هذه الروح لها خصيصتين: أنها ترى أن القيم معطى مفارق مستقل عن الذاتية الفردية، كما تنقل الطابع «المرغوب فيه» للبنية الأنطولوجية للأشياء إلى تركيبتها المادية. الخبز مثلا ينظر له على أنه

ضروري للعيش (قيمة مكتوبة في عالم المثل) أو لأنه مغذّ. المقصود هنا أن التحليل النفسي الوجودي يعيد الأخلاق للفرد من خلال تفكيك روح الجديّة. هذه الروح تعني ربط الاختيارات الأخلاقية بمعايير مفارقة للاختيار والحرية الإنسانية. الطريق الأول قد يكون من خلال ربط القيم الأخلاقية بمعايير مفروضة من إرادة عليا فوق الإرادة الإنسانية. هذا الموقف يعزز موقف خداع النفس لأنه يحيل الفرد إلى كينونة في ذاتها. أطروحة سارتر هنا لا تعنى بالضرورة أن لا يعتقد الفرد بقيم مفارقة ولكنها تعني تحديدا أن تلك القيم لم تأخذ قيمتها في مشروع الوعي الذاتي إلا من خلال تبني الفرد لها. الوعي يُدخل العدم لتلك القيم من خلال أنه يتصور بديلا لها ويتساءل حولها وبالتالي يحيلها من ضرورة إلى إمكان. إلا أن روح الجديّة تظهر كذلك في الاتجاه المعاكس من خلال إعطاء القيم الأخلاقية قيمة في الأسفل أي في تركيبة مادية لا علاقة للوعي بها. هذه الفكرة تتحقق في التصورات الأخلاقية الطبيعية أي التصورات التي تعتقد أن القيم الأخلاقية نابعة من طبيعة الأشياء. هنا يتم رد الأخلاق إلى الكينونة في ذاتها.

الروح المضادة لروح الجدية هي روح الحرية وهي الروح التي يسعى لها التحليل النفسي الوجودي. روح الجديّة تعني أن الماهية سابقة على الوجود. التحليل الوجودي في المقابل يعيد الأولوية للوجود على الماهية. هو مجرد تذكير بأن الأخلاق خيار إنساني وأن بقاءها واستمرارها وتبدلها داخل التجربة الوجودية الإنسانية. التحليل الوجودي يكشف للذات الأخلاقية أنها الكينونة التي توجد من خلالها كل القيم. هذا الأمر يجعل حرية الانسان واعية بذاتها وتكشف عن ذاتها في القلق باعتبارها المصدر الفريد للقيمة والعدم الذي يوجد العالم من خلاله.(151) بهذا المعنى تكون الأخلاق الوجودية غير محددة باعتبارها مجموعة من الأوامر والنواهي بقدر ما أنها مواجهة لمهمة تحمل مسئولية الحرية وإدراك أن الإنسان هو مصدر الأخلاق. البعض ذهب إلى أن الأخلاق الوجودية في كتاب الكينونة والعدم يمكن اعتبارها أخلاقا سلبية أكثر من كونها أخلاقا إيجابية. معايير التفريق بين الأخلاق السلبية والأخلاق الإيجابية يمكن تلخيصها في التالي: أولا، الأخلاق السلبية لا تنطلق من التفكير فيما يجب أن نعمل ولكنها تسعى للتعلم من الظواهر السلبية الموجودة (الأخلاق السارترية هنا تركز على الظواهر السلبية مثل الاستبداد والعنف والجهل). ثانيا، المعيار الذي نحكم من خلالها على سلبية الظواهر مأخوذة من المعيارية الداخلية للواقع الإنساني (أي أن نحكم على الأخلاق في المجتمع من خلال معايير المجتمع ذاتها). وثالثا، ما يجب علينا فعله يجب أن يكون ضمن إرادتنا (هذا البعد جلي في الأنطولوجيا السارترية التي تؤكد على الحرية وترفض فرض معايير خارجية على الوعي).(152)

هنا يتضح أحد الفروق الأساسية بين الوجودية، على الأقل في النسخة السارترية، والأفكار التشككية والعدمية في السياق الأخلاقي. ففي حين ترفض الفلسفات الأخيرة كل قول إيجابي في الأخلاق باعتبار أننا لا نملك ما يمكن أن نستند عليه لإصدار معايير أخلاقية فلا العقل ولا المرجعيات الماورائية قادرة على توفير ذلك الشرط لنبقى في حالة عدم قدرة موضوعية على التفضيل، فإن الفلسفة الوجودية، وإن اتفقت مع الفلسفات السابقة في رفض المعايير القبلية والخارجية بل وحتى الضرورية، إلا إنها تجد في الحرية نقطة ارتكاز إيجابية تعطيها قدرة على التفضيل والحكم فكل ما عزز من حرية الإنسان سيكون عملا أخلاقيا وكل ما حد من تلك الحرية سيكون عملا لا أخلاقيا وهكذا. هذه المبدأ بالتأكيد لا بد أن يترافق مع تصور اجتماعي للعلاقات الإنسانية باعتبار تعدد الأفراد والتقاء حرياتهم في مساحات مشتركة مما يجعل من وضع معادلة عامة تسعى لتحقيق أعلى حد ممكن من الحريات للجميع عن طريق الحد من بعض الحريات. لا يدخل سارتر في حسابات العدالة هذه ولكنه يصرّ على مبدأ أساسي وهو أن الحفاظ على حرية الآخرين واجب على كل فرد. ولكن ما مصدر هذا الإيجاب؟ لماذا يجب على الفرد أن يعتني بحرية الآخرين كذلك؟ يقدم سارتر مبررين أساسيين لهذه الأطروحة الأول أن الحفاظ على حرية الآخرين كما الحفاظ على حرية الذات يعني أن الفرد متسق مع مبادئه. الاتساق هنا يعني أنه مادامت حرية وعيي قيمة مطلقة فحرية كل وعي آخر قيمة مطلقة كذلك. ولكن السؤال يستمر عن المبرر الذي يجعل الاتساق أمر يستحق التحقيق. هل نحن هنا أمام معيار منطقي عقلاني يعطي أولوية للاتساق على التناقض؟ هذه المعضلة قد تضعف من أطروحة سارتر باعتبار أنها تبدو وكأنها تتطلب معياراً خارجيّا يفترض أن يكون مرفوضا من البداية(153). لكن يمكن أن نجد مبررا عمليا نفعيا لهذه الأطروحة لنقول أن الحفاظ على حرية الآخرين شرط ضروري للحفاظ على حرية الذات. العيش مع غير الأحرار يقيّد الحرية لأن هناك احتمالا كبيرا بأن يتفقوا على قرارات عامة تحد من حريات الأفراد ولكن في المقابل فإن العيش مع كائنات حرة يرفع احتمال إيجاد معادلة وعلاقات اجتماعية تجعل من توسيع الحريات الفردية أمرا محتملا.

المبرر الثاني الذي يقدمه سارتر لمبدأ الحفاظ على حرية الآخرين ناتج عن مسؤولية الإنسان تجاه هذا العالم. الإنسان مسؤول عن هذا العالم باعتبار أنه هو من أوجده. المقصود بالعالم هنا هو ترتيب الأشياء بحيث يكون لها معنى. العالم بهذا المعنى هو من إنشاء الوعي الذي يقوم ببث القيمة في الأشياء ويرتبها ويوجد العلاقات بينها انطلاقا من المشروع الأصلي للكينونة في ذاتها. هذا العالم يشمل أولئك الآخرين الذين لديهم قدرات مشابهة. الحفاظ عليهم باعتبارهم كائنات حرة يعني بالتالي الحفاظ على هذا العالم الذي أنشأه

الوعي ومثّل تجربته في الحياة. العالم المتأسّس على الحرية لا يمكن أن يكون عالما لحرية واحدة ذلك أن وجود الآخرين أساسي كما ذكرنا سابقا في تحقيق كينونة خاصة للوعي هي كينونة الوجود بالنسبة للآخرين والتي نشأ معها العالم ولا يمكن فهمه من دونها. هذه الكينونة أساسية في تشكيل هذا العالم الذي نعيشه وبدونها لا يمكن إلا أن نتصور عالما مختلفا، عالما لم يحتوِ مغامرة الحياة التي نعرفها بكل معيقاتها وإمكاناتها. بهذا المعنى تكون الأنانية شكل من أشكال خداع النفس والهرب من حقيقة الوجود. ولهذا تكون الحرية هي القيمة الأعلى بين كل القيم ليس للذات فقط بل للجميع.

لسنا هنا في مقام تقييم أطروحة سارتر في أولوية الحفاظ على حرية الآخرين بقدر ما نحن في مقام الكشف عن بعدٍ غيريٍّ أساسي في تلك الفلسفة التي بدت فردانية بشكل أساسي وتعطي قيمة ثانوية للعلاقات الجماعية. لكن يمكننا هنا تسجيل بعض الملاحظات على طبيعة العلاقة التي تكشف عنها الأطروحات السابقة. أعني الأطروحات الخاصة بجعل حرية الآخرين قيمة عليا. ألا تبدو الأطروحات السابقة قائمة على أساس أن حرية الآخر قيمة عليا باعتبار أنها إما تشبه حريتي أو لأنها شرط أساسي لتحقق حريتي في العالم؟ هل يعني هذا أن حرية الآخر تأخذ قيمتها الحقيقية من قيمة الذات؟ هل لا نزال في دائرة ذاتية هنا؟ سأعطي رأيي في كل هذه الأسئلة لاحقا ولكن من المهم هنا الإشارة إلى معنى أساسي في الأخلاق الوجودية لم يتحدث عنه سارتر في كتاب الكينونة والعدم ولكنه تحدث عنه في كتاب الأخلاق وكتب أخرى وهو معنى الأصالة authenticity والتي قد تبدو مرادفة للحرية عند سارتر ولكنها تأخذ قيمة خاصة باعتبار أنها علامة أساسية على التغلب على روح الجديّة. الأصالة بهذا المعنى تعني إدراك سيولة القيم والمعاني واعتمادها على التجربة الإنسانية اليومية. الأصالة هنا هي علاقة بين الوعي والعالم أو بين الوعي وموقفه من العالم وتعني بشكل أساسي أن تكون الذات هي الفاعل الأساسي في القرارات التي تتخذها. بمعنى آخر يمكن القول أن الأصالة مبدأ ذاتي وهذا ما يجعل من دور الآخر غير واضح على أقل الاحتمالات. عدم الوضوح هذا يمكن دعمه بملاحظات عن علاقة الأصالة بالتمركز حول الذات باعتبار أن الأصالة تجعل من الذات المرجعية الأساسية للقيمة وهذا ما تدعمه دراسات عن تشابه خصائص الأصالة بمواصفات الشخصية النرجسية المتمحورة حول ذاتها(154). هذا الأمر مرتبط بشكل أساسي بضعف حضور الذات في الحياة الاجتماعية والتي ترتبط بشكل أساسي بالقدرة على الخروج عن الذات ولقاء الآخر في منطقة مشتركة.(155) السؤال المرتبط بالأصالة هنا يمكن صياغته كالتالي: ما دور الآخر في تحقيق الوجود الأصيل؟ أو بعبارة أخرى يمكن توضّح القلق الكامن خلف هذا البحث: هل يمكن تحقيق وجود أصيل يكون فيه الآخر

ثانويا أو هامشيا؟ هل يمكن أن يكون الوجود أصيلا في علاقات اجتماعية تتعامل مع الآخر على أنه وسيلة لتحقيق غاية ذاتية؟

خاتمة ونقد:

بهذا نكون قد وصلنا لختام عرض وتحليل فلسفة الآخرية عند سارتر وتحديدا في كتابه الأساسي الكينونة والعدم. العلاقة مع الآخر في هذه الفلسفة تحكمها الطبيعة الأنطولوجية التي حاول سارتر وصفها على مدار هذا الكتاب. هذه الأنطولوجيا السارترية أنطولوجيا وعي. أي أنها أنطولوجيا تضع الكينونة لذاتها/الوعي باعتبارها الكينونة الأساس للإنسان، الكينونة التي يدخل من خلالها في العالم ويتصل بالآخرين. ولهذا فإن لقاء الذات بالآخر هو لقاء وعي بوعي. هذا اللقاء محكوم عليه بالصراع باعتبار أن الوعي لا يستطيع أن يلتقي بوعي آخر إلا إذا أحاله إلى موضوع. الحرية في هذه الأنطولوجيا لا تلتقي بحرية أخرى. اللقاء هنا مستحيل باعتبار أن العلاقة الممكنة هي علاقة موضعة، أي علاقة إحالة الآخر إلى موضوع. هذا يعني إحالة الآخر إلى شيء يمكن للوعي إدراكه وفهمه وبالتالي التعامل معه بناء على ذلك الإدراك. هذا يعني أن اللقاء سيكون بين الذات والآخر الذي استحال إلى موضوع للذات، أي لقاء بين الذات وأحد موضوعاتها وبالتالي لقاء بين الذات وذاتها. هذا اللقاء بعبارة أخرى يقوم على القضاء على آخرية الآخر، أي على ما لا يمكن أن يكون ذاتا.

لكن هذه الحتمية هذه تتعارض مع أنطولوجيا سارتر تحديدا. في وصفه للكينونة لذاتها يخبرنا سارتر أننا أمام حالة من الصيرورة المستمرة التي لا تعرف استقرارا. الوعي هو العدم لأنه يقوم بسلب ما هو موجود من خلال عملية النفي الكامنة فيه. الوعي بهذه العملية هو انفتاح الممكنات باستمرار. ولكن إذا كان الوعي بهذه الصيرورة فمالذي يجعله في حالة من الحتمية مع الآخرين؟ لماذا لا يمكنه تجاوز الصراع؟ يفترض بالوعي تحديدا أن يكون بذاته نفيا لحالة الصراع وإدخالاً للعدم فيها. نحن هنا أمام خيارين على الأقل. الأول أننا أمام «طبيعة» للوعي لا يمكن تجاوزها. تحديدا أن الوعي بطبيعته «تعرّف» وإحالة الآخرين إلى موضوعات وبالتالي فهو غير قادر على الاتصال بالأشياء خارج هذا السياق. في هذه الحالة ستكون حالة النفي التي يمارسها تعني الانتقال من حالة معرفية إلى حالة معرفية أخرى. ولكننا نعلم أن المعرفة لدى سارتر هي حالة ثانوية من الوعي وليس الحالة الأساسية. الوعي القبتفكري حالة من الوجود سابقة للمعرفة. الوعي القبتفكري حالة عيش وانغماس مباشر في الوجود سابقة لصياغة هذا الوجود في معرفة. هذه

المستوى الوجودي هو المستوى الذي لجأ له سارتر لوصف وجود الآخر، خبرة نظرة الآخر والشعور بالخجل. الموضعة تستمر في حالة ما قبل المعرفة باعتبار أن نظرة الآخر، في مثال الخجل، تسلب مني عالمي. ذلك أنني حين أن أنظر من خلال ثقب المفتاح للغرفة المجاورة فإن العالم من حولي مرتب انطلاقا من شعوري بالغيرة والثقب هنا يعمل لصالحي من أجل تحقيق هدفي ولكن حين يحضر الآخر فإنه يعيد ترتيب المكان لأصبح أنا جاسوسا ويصبح ثقب الباب ونظرتي دليلا على تورطي. هذا العالم الجديد لم يعد عالمي. لكن علينا هنا أن نتساءل هل الوعي القبتفكري وعي بالذات أو وعي بالآخر. من الأمثلة التي ساقها سارتر يبدو أن الوعي القبتفكري وعي بالذات. مثال عد السجائر حيث ينغمس الفرد في عد السجائر فهو حينها في علاقة مع السجائر تتلو بعضها في عملية عد مستمر. لو سأله أحد مباشرة عن ما يفعل فسيقول له كنت أعد السجائر. هو الآن في حالة وعي تفكري. الوعي السابق يشبه حالة الخجل والخوف والفخر والتي وإن كانت لا تتحقق إلا بوجود الآخر، وبالتالي فهي دليل على وجوده، إلا أنها في الأخير وعي ذاتي وبشكل أدق وعي ذاتي يُحدِثه الآخر. إذا كان التحليل السابق صحيحاً فإن الوعي بمستوييه التفكري وقبل التفكري غير قادرة على الاتصال بالآخر كآخر. ذلك أن الوعي التفكري بالضرورة يحيل إلى مستوى المعرفة حيث تتم موضعة الآخر وتحويله إلى جزء من خبرة الذات. وفي المقابل فإن الوعي السابق للتفكّر هو في الأخير وعي ذاتي يحضر فيه الآخر كفاعل لكنه تجربة ذاتية أي علاقة مع الذات يحدثها الآخر وليست علاقة مع الآخر.

الخيار الثاني هو أن حتمية الصراع مع الآخر ناتجة عن سعي الإنسان خلف الحلم المستحيل. أي خلف حلم الجمع بين الحرية والهوية. البحث عن تحقق الذات في العالم لا باعتبارها مادة بل باعتبارها حرية. هذا الحلم له تأثير واضح ومهم على علاقة الذات بالآخر. ذلك أن هذا الحلم يدفع بالذات إلى استعمال الآخر باعتباره الكائن الوحيد الذي يمكن أن يحقق لها هذا الحلم. الآخر باعتباره وعيا حراً قادر على تكوين صورة عن ذاتي تتحقق فيها موضوعيتي. هذه القدرة عند الآخر تجعل من الذات تتعامل معه خصيصا لتحقيق هدفها المستحيل. وباعتبار أن لدى الآخر ذات الحلم فتحت أمام حالة من حتمية الصراع. هذا يعني أن الصراع مشروط بهذا الحلم و حين يتخلص الفرد من مطاردة ذلك الحلم، فإنه سيستطيع بالتالي فتح إمكانية لعلاقة غير صراعية. هذا الاحتمال اعترف به سارتر في جملة قصيرة في الهامش ولكنه لم ير أن كتاب الكينونة والعدم مناسب للحديث المفصّل حوله. وكأن سارتر يصف ما هو واقع في العلاقات الإنسانية وتركَ ما هو ممكن أو محتمل. ربما تكمن هنا السوداوية في تفكير ساتر ولكن الأنطولوجيا التي يقدمها أنطولوجيا مفتوحة على المستقبل بل حتى يمكن القول أنها

أنطولوجيا متفائلة من خلال نظرتها المطلقة للحرية. لكن ما طبيعة اللقاء مع الآخر في حالة التخلي عن الحلم المستحيل؟ هل سيكون لقاء على مستوى الوعي؟ هل سيكون لقاء يبقي على آخرية الآخر؟ هل التخلص من الحلم المستحيل يعني الانتقال إلى أنطولوجيا جديدة، أنطولوجيا لا تنطلق ربما من أولوية الوعي؟ هل هناك ما هو سابق للوعي ومشكّل له أو ربما شرط لوجوده؟ هل الآخر طرف في علاقة مع الوعي أو أنه شرط لتأسيسه؟ ستكون هذه الأسئلة محل نقاش مطوّل بعد الحديث عن فلسفة ليفيناس في الفصل القادم لكن سأستكمل هنا عدداً من الملاحظات السريعة على أنطولوجيا سارتر.

الملاحظة التالية على فلسفة سارتر مرتبطة بالآخرية التي تتحقق من خلال الآخر. الآخرية بالضرورة خارجية ومفارقة للذات وإلا أصبحت شبيها وليس آخر. الآخر عن سارتر هو من يكشف لي أن هناك ما هو خارج عني. الآخر يكشف لي عن عالم خارج حدودي. نتذكر هنا أن العالم ليس مجرد أشياء بل هو الأشياء تم ترتيبها حول وعي آخر. في أنطولوجيا سارتر يعتبر العالم الخارجي كشفا عن محدودية حريتي. وكأن الحرية هنا هي القدرة على الفعل والسيطرة والتحكم. الآخرية هنا تبدو محدودية لحرية الذات لأنها لا يمكن السيطرة عليها ولا يمكن أن تكون ضمن مشروع الذات. الحرية بهذا المعنى ذاتية وداخلية. ولكن هل سيكون الوجود بلا خارج وجودا حرا بشكل مطلق؟ وجود بلا آخر؟ عزلة تامة. يبدو أن هذا لا يستجيب حقيقة لتجربتنا أو جزء منها على الأقل. النافذة التي تفتح على الخارج تعتبر بالنسبة لنا نافذة على الحرية. الحرية ربما هناك، دائما هناك. في حال تحققها تصبح واقعا. سارتر يتفق مع ذلك ولكن في حدود تمدد مشروع الوعي أي التهامه للخارج باستمرار. الحرية بهذا المعنى قضاء مستمر على الخارج. ماذا عن الخارج المستحيل؟ هل هناك خارج لا يمكن أن يصبح داخلا وهل هو فعلا حد لحريتنا أم تذكير مستمر بها؟

الملاحظة الأخرى مرتبطة بعلاقة فلسفة سارتر، باعتبارها فلسفة وعي، بميتافيزيقا الحضور. كما ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب فإن ميتافيزيقا الحضور تحصر الوجود في ماهو حاضر و يمثّل جزء من تجربة الوعي المباشرة. السؤال يكون حينها: ماذا عن الغياب؟ وهل يتم تجاهله وإخراجه من الصورة؟ نلاحظ هنا أن سارتر يجعل من سمات الوعي الأساسية قدرته على الانعكاس على ذاته من خلال التفكّر. التفكر بهذا المعنى حضور للوعي أمام ذاته. هذا الحضور يمكن الحديث عنه على مستويين. المستوى التفكري وهو شكل من أشكال حضور الحضور في شكل فكرة أو خبرة متأملة. لكن قبل ذلك هناك حضور الوعي البكر، الوعي الأول والمباشر. نتذكر هنا في

نقاش سارتر لزمنية الوعي إصراره على أن الوعي حالة مستمرة من لقاء الماضي والمستقبل في الحاضر. أو بعبارة أخرى فإن زمنية الوعي استحضار للغياب. ما يريد أن يقوله سارتر للنظريات السابقة والتي تحاول أن تفهم زمنية العالم وزمنية الوعي أن لم تستطع كشف حضور الغياب أي كشف حضور الماضي والمستقبل في الحاضر وأن الوعي صيرورة مستمرة من ماضٍ تجاوزناه ولكننا انوجدنا فيه ومن خلاله ومستقبل لم نصل له بعد ولكنه من نصمم خطط الحاضر استجابة له. بهذا المعنى يوسّع سارتر دائرة الحضور لتشمل ما كان يُعتقد سابقا أنه غياب. ولكن هل هذا يعني أن الحضور قد التهم الغياب ولم يعد هناك ماهو غائب في أنطولوجيا سارتر؟ نلاحظ هنا أن الآخرية مرتبطة بشكل أساسي بالغياب. الآخر هو ما يغيب في لحظات الحضور. ما يحضر قد تحول إلى فكرة وقبل ذلك إلى خبرة وجودية وأصبح جزءا من الذات وخبرتها. الآخر هو ما لا ينخرط في هذه التجربة من الاندماج. لذا فإذا كان الآخر خارجا فإنه كذلك غياب. أو أنه الغياب الذي يحضر. إذا كان الآخر عند سارتر هو ذلك الذي ينظر إليّ فإن السؤال يمتد إلى ذلك الآخر الذي لا ينظر إليّ. عند سارتر الآخر الذي لا ينظر إليّ لا يخرج من كونه أحد اثنين إما آخر أنظر إليه وهذا يعني أنه سيكون موضوعا لي وبالتالي لم يعد آخر أو باعتباره آخر لا ينظر لي ولا أنظر له وبالتالي يتحوّل إلى مجرد تكرار أو استمرار لما نعرفه عن الآخر الناظر أو المنظور. أي أن هذا الآخر سيكون حالة محتملة إما في هذا الاتجاه أو في الاتجاه الآخر. لكن نتذكّر هنا أن سارتر يؤكد على أن موضعة الآخر تفشل باستمرار وأن محاولة التهام الوعي لوعي آخر لا يمكن أن تتحقق. هناك دائما ما يستعصِ على تلك المهمة باعتبار أن الوعي بطبيعته نفي وسلب وتجاوز لكل موضعة. بعبارة أخرى يمكن أن نقول أن القضاء على آخرية الآخر مهمة مستحيلة في الأنطولوجيا السارترية لكنها هي المهمة الأساسية على الأقل ضمن فضاء الهدف الأول هدف تحقق الهوية والحرية في ذات الوقت أو كما يعبّر عنها سارتر بأنها حلم الإنسان بأن يكون إلها. بهذا المعنى ربما تكون القضية مع سارتر هي الموقف من الآخرية وليس وجودها.

الملاحظة الأخيرة على الأنطولوجيا السارترية تتعلق بكونها أنطولوجيا سياقية إن لم نقل أنطولوجيا شمولية. ذلك أنها من جهة تحاول أن تعطينا صورة لكل ما هو كائن وهي بهذا تسعى لتقديم صورة شمولية كاملة للوجود. ومن جهة أخرى فإنها تضع العلاقات العينية في سياقات ثابتة ولا يمكن الخروج عليها. نحن نتحرك هنا بين ثنائيات أساسية: الوجود إما كينونة لذاتها أو كينونة في ذاتها والعلاقات العينية إما علاقات تسعى لترويض حرية الآخر أو علاقات تسعى للقضاء على تلك الحرية. لكن يجب أن ننتبه إلى أن الثنائيات السارترية ليست الثنائيات الكلاسيكية فهي لا تقدم صورة

ثابتة للعالم. الشمولية السارترية ليست شمولية ثبات ولكنها شمولية حركة. الأطروحة السارترية أطروحة جدلية في عمقها وبالتالي فهي أطروحة حركة صيرورة. الأطروحة الجدلية أطروحة مفتوحة بالتأكيد إذا كانت حركة توليد لأطروحات جديدة ولكن سارتر يصرّ على أن جدلية العلاقات العينية لديه هي جدلية دائرية. الدائرة مغلقة بطبيعتها. الحركة في هذه الجدلية ليست حركة تنوع واختلاف ولكنها حركة فشل وسعي. الدور الذي يلعبه الوعي داخل العلاقات العينية مع الآخر هو أنه يدرك أنه يفشل وباعتبار أنه لا يستطيع أن يتوقف فإنه ينطلق ليحاول من جديد من خلال الخيار الآخر. الصيرورة بهذا المعنى لا تعني بالضرورة تجاوزاً للشمولية ولكنها، وهذا احتمال كبير في حالة الأنطولوجيا السارترية، قد تكون متضمنة فيها.

ماذا يعني هذا بالنسبة للآخرية؟ هل هناك آخر في الصورة الشمولية؟ الصورة الشمولية تعبّر عن سعي أساسي لئلا يكون هناك آخر. أو أنها سعي أساسي لإخفاء الآخر. هذه الحالة يمكن إيضاحها من خلال ملاحظات بسيطة وهي أن الصيرورة السارترية لا تسمح بخيارات جديدة ومختلفة للعلاقات العينية. لا أستبعد أن كثيراً من القراء لديهم تصورات مختلفة ومتحققة في الوجود عن علاقات حب لا تنطبق عليها الرسوم السارترية. خذ مثلا علاقة الحب بين الأم وطفلها أو العلاقات الغيرية المتعلقة بالرحمة والشفقة والتعاون. الصورة السارترية تضطر إلى أن تحيل هذه العلاقات إلى واحدة من المحاولات السابقة إما ترويض حرية الآخر أو القضاء عليها. وبغض النظر عن نجاح هذه المحاولات من عدمه ومن قدرة الأنطولوجيا السارترية على استيعاب مثلا علاقة الأم بطفلها ضمن سياقاتها الثنائية إلا أن القضية الأساسية هي أن هذه الأنطولوجيا لا تملك أفقاً مفتوحاً لاحتمالات جديدة ومختلفة. بعبارة أخرى فإنها لا تملك مساحة لما هو آخر. الأمل الوحيد في فضاء أنطولوجيا سارتر هو في أن تفشل هذه الأنطولوجيا تحديدا. أي أن يتجاوز الإنسان المهمة الوجودية الأساسية وهي مهمة أن يكون إلها. هذا يتطلب كما ذكر سارتر تغييرا راديكاليا ليس في كينونة الإنسان ولكن في غاياته وأهدافه. تجاوز هذه الأنطولوجيا سيكون هو الأفق الذي سيكون مفتوحا للآخرية. هذا التجاوز لن يكون خروجاً عن الشمولية في أنطولوجيا سارتر باعتبار أننا سنبقى أمام مكونين أساسيين لهذه الكينونة ولكنه سيفتح سياقات تفاعل هذه المكونات على احتمالات أوسع وهذا ما يبشّر بإمكانية الخروج على الحركة الدائرية وتجاوز منطق السعي والفشل إلى حالة من الاختلاف والتنوع والتعدد. بهذا المعنى كأن أنطولوجيا سارتر لا تجد في ذاتها مساحة للآخرية إلا في تجاوز ذاتها وبهذا يكون السؤال المهم: هل الأنطولوجيا السارترية قادرة فعلا على أن تتجاوز ذاتها أو أن ذلك سيكون على حساب وجودها من أساسه؟ لن أقدم إجابة محددة على هذه الأسئلة هنا وسأنتظر

حتى نرى المشهد من طريق مختلفة برفقة إيمانويل ليفيناس لكن الملاحظة الأساسية هنا هي أن الشمولية تخلق باستمرار حدودا تسعى لإبقاء الآخر خارجها ثم تأتي لهذة الحدود لتقول بأنها كل ما هنالك. أي أن الشمولية تنسى ما فعلته وتحاول أن تخفي ما حدث من رسم الحدود والتي تحتوي في عمقها على الآخر وإن كانت جعلته خارج الحدود بدون أن تفتح له بابا للزيارة.

الفصل الرابع

إيمانويل ليفيناس: الوجه والترحيب بالآخر

مقدمة:

سؤال الآخر بالنسبة لليفيناس سؤال أخلاقي قبل أي شيء آخر. الخطيئة الكبرى للفلسفة الغربية، بحسب ليفيناس، تكمن في التعامل مع سؤال الأخلاق على أنه سؤال أنطولوجي أو التعامل معه في إطار مقدمات أنطولوجية. ولذا فإن فلسفة ليفيناس تتحرك في إطارين متوازيين: الأول نقد الفلسفة الغربية التي تعاملت مع الآخر أنطولوجيا والثاني تقديم البديل المتمثل في العلاقة مع الآخر أخلاقيا. الإشكال الأساسي في التعامل مع الآخر من منظور أنطولوجي هو التضحية بآخريته وتحويله إلى كينونة معلومة ومحددة. يسمي ليفيناس هذه العملية بالرد Reduction، رد الآخر للذات. الرد بشكل عام يعني رد الظاهرة المعقدة والمركبة إلى ظاهرة أخرى أبسط من خلال اعتماد أحد عناصرها كعنصر مؤسس مقارنة بالعناصر الأخرى التابعة. مثلا هناك من يرد الرياضيات للمنطق. في سياق الآخرية عند ليفيناس يعني الرد فهم العلاقة مع الآخر وفق إطار انطولوجي سابق. البديل يكمن لدى ليفيناس في العودة للخبرة الإنسانية التي تقول باختصار أن العلاقة بالآخر لها الأولوية الوجودية على كل العلاقات اللاحقة بما فيها علاقة الذات بالوجود. الآخر هنا لا يظهر ضمن صورة أنطولوجية سابقة بل هو شرط إمكان الأنطولوجيا ذاتها.

مشروع ليفيناس مشروع ظاهراتي فينومينولوجي كما هو الحال مع سارتر. هذا يعني الانطلاق في التفلسف من وصف الظواهر الوجودية وتحديدا الظواهر الوجودية الإنسانية. سارتر تحرك انطلاقا من الظواهر باتجاه بناء أنطولوجي للوجود الإنساني. ليفيناس، في المقابل، يتحرك انطلاقا من الظواهر ذاتها مرورا بالأنطولوجيا وصولا إلى الأخلاق. الأخلاق عند ليفيناس هي «الفلسفة الأولى» باعتبار أنها شرط إمكان الأنطولوجيا والميتافيزيقيا وبالتأكيد الأبستمولوجيا. الظواهر التي ارتكز عليها الوصف والتحليل الليفيناسي متعددة تراوحت في مؤلفاته الأولى بين الأرق والخجل ثم انتقلت في مؤلفاته المتوسطة إلى اللغة والتواصل وفي المؤلفات الأخيرة ارتكزت على وجه الآخر. المنهجية التي سيتبعها ليفيناس هي المنهجية

الفينومينولوجية التي أسسها هوسرل ولكن بتعديلات جذرية. الآخر عند ليفيناس سيكون ظاهرة غير اعتيادية باعتبار أنها ظاهرة غير معطاه ضمن الحدس الذاتي. الفكرة الرياضية، الدائرة مثلا، معطى ذهني وكذلك ماهيات الأشياء كفكرة القلم التي تنطبق على الأقلام المتجسدة تبقى مقولات ذهنية حدسية. الذات هنا هي المصدر. هذا بحسب ليفيناس لا ينطبق على الآخر باعتبار أنه خارجي ومفارق. لذا فالعلاقة مع الآخر ستكون علاقة قائمة على الانفصال الأولى بين الذات والآخر. هذا الانفصال ليس انفصالا مرحليّا يمكن تجاوزه لاحقا بل هو انفصال أبدى لامنتهي. لابد هنا من التأكيد على أن الانفصال ليس انقطاعا بل هو مقاومة مستمرة للاندماج والذوبان. انه اتصال لا يفرّط في انفصال أطرافه.

يرفض ليفيناس كذلك الانطلاق من ظاهرة الشبه مع الآخر للتفكير في الآخر. أي الانطلاق من ملاحظة أن الآخر يشبهني ويملك قدرات لا يمتلكها إلا أنا. هذه الأطروحة هي تقريبا الأطروحة التي تبناها سارتر والقائمة على أن الآخر يملك وعياً يشبه وعيي فهو قادر على ترتيب العالم وبث القيم كما أفعل تماما. سارتر يدرك الاختلاف ولكنه انطلق من التشابه. المشكلة في هذه الانطلاقة أنها تبقي على أولوية الذات ومحوريتها فهي في الأخير مرجعية المقارنة الدائمة. هذا تحديدا ما يعنيه ليفيناس حين يقول أن الفلسفة الغربية فلسفة ذاتية باعتبار أنها جعلت من الذات المرجعية المركزية باستمرار.

يرفض ليفيناس كذلك الانطلاق من مبدأ أن الآخر هو نقيض الذات أو نفيها. بمعنى أن يكون الآخر هو ما ليس أنا. النفي بهذا الشكل يعني أننا أمام طرفين يحكمهما منطق واحد. صورتين لشيء واحد. الذي يجرى هنا كما في الجدل الهيجلي أن الذات والآخر ليسا إلا حركتين في مسار أكبر يحكم المعادلة بالكامل. العقل المطلق أو الروح المطلق عند هيجل على سبيل المثال. آخرية الآخر تغادرنا في هذا المشهد كذلك باعتبار أنها أصبحت إجراءاً ووظيفة في منطق أشمل. انفتاح اللانهاية الذي تبشرنا به الآخرية تم التهامه من قبل انغلاق الشمولية التي تحاول الإحاطة بكل شيء. فلسفة ليفيناس ستكون في مجملها محاولة للانعتاق من هذه الشمولية التي حكمت الفلسفة الغربية لقرون طويلة والحركة باتجاه انفتاح اللانهائية الأبدية. الآخرية هي وجه اللاتناهي. الآخر هو اللانهائية في خبرتنا اليومية. وجه الآخر هو اللانهائية حين تنطق. الشمولية لها وجوه متعددة وتظهر من زوايا مختلفة جميعها تهدد الآخرية وتحكم بعالم متناهٍ مغلق. دور الفلسفة بهذا المعنى أن تبحث عن نافذة للخروج من الأنظمة التي تحكم بالاكتمال سواء كانت أنظمة أنطولوجية أو تاريخية. بحسب ليفيناس فإن هذه النافذة أقرب لنا مما نتخيل. اللانهائية ليست في عالم آخر بل هي كامنة في كل لقاء بإنسان آخر.

الأخلاق، أي علاقة العناية بالآخر، ستكون هي المشاهد الأساسية لانفتاح الإنسان على اللانهائية، على الآخر.

هايدجر، أحد الفلاسفة الأكثر تأثيرا على ليفيناس، وقع في ذات المشكلة التي عانت منها الفلسفة الغربية رغم أنه أحد أكبّر من انتقدوها. هايدجر انطلق من ملاحظة غياب سؤال الوجود عن الفلسفة الغربية وأراد أن يعيد إحياءه من جديد من خلال تجربة الانسان اليومية. الإنسان المتسائل عن وجوده يسميه هايدجر الدازاين. ستكون تجربة الدازاين هي التجربة التي تكشف عن الوجود مرة أخرى. الدازاين سيكون هو المركز ومحور التحليل وستكون كل العلاقات منظورا لها من منظوره الخاص. بهذا تكون فلسفة هايدجر إعادة لتأكيد مركزية الذات كما في سابقاتها من الفلسفات الغربية. الآخر سيكون حاضرا فقط من خلال منظور واستعمال الذات/الدازاين في هذه الحالة. المساهمة الكبرى لفلسفة هايدجر ستكون استعادة قيمة الوقائعية والشروط التي يعيشها الانسان في خبراته المباشرة باعتبارها نمطا وجوديا سابقا للتجليات الفكرية والمعرفية عن الوجود. وجدنا ثمار هذا المبدأ في فلسفة سارتر كما في الفصل السابق حيث يبدو التجلي الوجودي في ما قبل الوعي التفكري. المشكلة إذن مع فلسفة هايدجر ليست في المستوى الوجودي الذي تحركت فيه ولكن في المركزية التي أعطيت للأنا والتي حجبت نتيجة لذلك الآخر خلفها. بحسب ليفيناس فإن الدازاين يعيش في عزلة وفي حوار مع الوجود وليس مع الآخرين.

كل القضايا السابقة ستكون محور نقاش مطوّل في ما سيلي في هذا الفصل لكن ما أودّ التنبيه إليه في نهاية هذه المقدمة لهذا الفصل أن تحليلي لأطروحات ليفيناس عن الآخرية سترتكز بشكل أساسي على كتابيه الأساسيين «الشمولية واللاتناهي» Totality and Infinity وكتابه الآخر «ما سوى الوجود: ما وراء الجوهر» Otherwise than Being: Beyond Essence. هذان الكتابان يعبران عن مرحلتين أساسيتين في تطور فلسفة ليفيناس عن الآخر. المرحلة الأولى تعتبر محاولة أولى للخروج على فلسفة الذات ولكنها مرحلة لا تزال متورطة بشكل أو بآخر في لغة فلسفة الذات(156). المرحلة الثانية المتمثلة في كتاب «ما سوى الوجود» تعتبر مرحلة تحقيق فلسفة الآخرية بلغة جديدة. لغة تحاول مقاومة الموروث الطويل في مهمة شبه مستحيلة تشبه محاولة التفلسف ضد الفلسفة ذاتها. القاموس الفلسفي في الأخير نتيجة لتصورات ميتافيزيقية وأنطولوجية محددة وبهذا المعنى فإن الانطلاق من منطلقات أخرى يكاد يعني البحث عن قاموس جديد ومختلف. على سبيل المثال نجد في القاموس الفلسفي من أفلاطون إلى اليوم أولوية لخبرة النظر على غيرها من الخبرات. النور وما يحققه من قدرة على الرؤية

يكاد يكون هو الفضاء الذي تتحرك فيه الفلسفة فالرؤية عمل ذاتي تجعل من الأشياء موضوعا لها. الرؤية سيطرة وتحكّم. في المقابل نجد الخبرات السلبية، أي خبرات التلقي والاستجابة مثل خبرة الاستماع تحتل مكانة أقل بكثير في القاموس الفلسفي ولا تعبّر عن المواقف الأولية والأساسية. الاستماع علاقة غيرية يحضر فيها الآخر لا بوصفه موضوعا بل بوصفه ذاتا فاعلة ومفارقة. الفينومينولوجيا ذاتها ضمن هذا التراث الذي يقاومه ليفيناس. يقول في كتابه «الوجود والموجودات» «الفينومينولوجيا بماهي فينومينولوجيا، أي باعتبارها وصفا ظاهراتيا، لا تزال ضمن عالم النور، عالم الذات المنعزلة بدون علاقة مع الآخر كآخر، تلك الذات المنعزلة لا تعرف الآخر إلا باعتباره ذاتا أخرى ، ذاتا غيرية يمكن معرفتها بالتعاطف معها، أي بالعودة إلى الذات.»(157) ظاهرة الاستماع بما فيها من علاقة أولية مع الآخر تمتد لوصف وتحليل ظاهرة اللغة ذاتها وعلاقة الخطاب مع الآخر. الحديث مع الآخر يكشف عما يريد ليفيناس الإشارة له وهو أن العناية والاهتمام بالآخر، أي العلاقة الأخلاقية، سابقة على العلاقة الفكرية والمعرفية معه. ذلك أنني في الخطاب استجيب وأتفاعل قبل أن أفهم وأستوعب. الخطاب يتوقف حين يتوقف الاهتمام. الاستماع حالة ما قبل الفهم. حالة من الاستسلام والتلقي والانفتاح. حالة من الترحيب بالآخر والثقة به.

ستكون قضية اللغة ضمن التحليل التفصيلي لاحقا في هذا الفصل ولكن المهم هنا الإشارة إلى أن واحدة من المهام الأساسية في كتابيّ ليفيناس هنا هي مقاومة اللغة الذاتية ومحاولة الخروج بلغة غيرية، لغة لا تخفي وتحجب الآخر بقدر ما ترحّب به. المأزق اللغوي يظهر في الميتافيزيقا والأنطولوجيا حين تتجلى في مثل هذه التمييزات والترتيبات، في الإظهار والإخفاء، ولذا سيكون النقد بالضرورة استحداثا للغة الفلسفة وإعادة لانفتاحاتها الأولى. لهذا السبب فإن لغة ليفيناس الفلسفية ليست لغة متعارف عليها في السياق الفلسفي العام. ليفيناس يشترك مع الفينومينولوجيين والوجوديين عموما في انفتاح لغتهم على الخبرات اليومية المباشرة بما فيها من أشياء وعلاقات لم تكن تشغل الفلاسفة من قبل. لكن ليفيناس يضيف إلى كل هذا لغة تقترب كثيرا من الشعر والدين. الفكرة الأساسية هنا أنه يريد الوصول إلى الأبعاد المتجاوزة للأبعاد العقلية في العلاقة مع الآخر. عادة فإن هذه الأبعاد كانت موضوعا أساسيا للتعبيرات الشعرية والصوفية والدينية. ولكن من المهم التأكيد هنا على أن الفضاء الذي تحرك فيه ليفيناس فضاء فلسفي. بمعنى أنه لا يريد الانتقال إلى مجال آخر بقدر ما يسعى إلى تحقيق تغيير جوهري في السياق الفلسفي ذاته.

الشمولية واللاتناهي:

صدر الكتاب بالفرنسية سنة ١٩٦١ بعنوان الشمولية واللاتناهي وصدرت الترجمة باللغة الإنجليزية سنة ١٩٦٩ بعنوان الشمولية واللاتناهي: مقالة في الخارجانية. من العنوان يمكننا القول مباشرة أن الكتاب سيكون حركة ضمن ثنائية الشمولية واللاتناهي. الفلسفة السابقة فلسفة شمولية والخروج منها يتطلب بالضرورة الانفتاح على اللاتناهي الذي هو انفتاح على الخارجي الأبدي. في مدخل الكتاب يتحدث ليفيناس عن القلق السائد بعد الحرب العالمية الثانية: قلق تفتت المنظومات الأخلاقية واحتمال أنها ليست إلا خدعاً اجتماعية لا أكثر. ولكنه يردف مباشرة بعد ذلك بالحديث عن الاحتمال المستمر للحرب وأن الحرب ليست إلا تعليقا للأخلاق. الحرب تعني أن الحل يكمن في القضاء على الطرف الآخر. الحرب هنا واقعية جدا وتاريخية جدا والفن الذي يتعامل معها جيدا هو فن السياسة، فن الواقع. الواقع هنا مرادف للأنطولوجيا التي ليست إلا تقريرا عن ما هو كائن. الأنطولوجيا بهذا المعنى حالة من الانحباس في ما هو كائن بينما تتحرك الأخلاق، باعتبارها معيارية، في اتجاه تجاوز الواقع، تجاوز حالة الحرب. العنوان الأساسي للحرب هو سلطة الواقع وغياب إرادة الجميع وليس الضعيف فقط ولكن القوي كذلك. الحرب حالة من الاستسلام والبطالة. التغلب على حالة الحرب بهذا المعنى سيتطلب استعادة للفاعلية وللذاتية لذا فإن هذا الكتاب كما يقول ليفيناس سيكون كتابا في الذاتية ولكن بمعنى خاص يختلف عن المعنى السائد.

حالة السلام الحقيقية، وليست فقط حالة الهدنة بين حربين، تتطلب إحداث قطيعة مع التاريخ ومع الاستسلام للواقع أي مع الأنطولوجيا. السلام بهذا المعنى سيكون انفتاحا على اللامتناهي أو بعبارة أخرى انفتاح على الآخرية. الذاتية التي سيتحدث عنها ليفيناس هنا ليست إلا «ترحيبا بالآخر.»(158) الآخر هنا مفارق وخارجي، خارج التاريخ وخارج الواقع ليس بمعنى أنه غير حقيقي بل باعتباره شرط الحقيقة ذاتها. يحيل ليفيناس على ديكارت للتعبير عن دور اللاتناهي. في الأطروحة الديكارتية الشهيرة، الكوجيتو الديكارتي، «أنا أفكر، إذن أنا موجود». في البداية يشك ديكارت في كل شيء باعتبار أن المعارف التي في ذهنه لا يمكن الوثوق بها بشكل مطلق فهناك احتمال مستمر أن تكون خاطئة أو على الأقل ناقصة. كما أنه لا يمكن أن يثق بشكل كامل بالمعرفة الحسية باعتبار أن أعضاء الحس تقدم له أحيانا معلومات مغلوطة فالعين، مثلا، ترى العصا في الماء على أنها منحنية ولكنها في الحقيقة مستقيمة. الأمر الوحيد الذي لا يمكن أن يشك فيه هو أنه يفكر في هذه اللحظة وما دام يفكر فهو موجود. ولكن قد يكون هذا التفكير وهذا الوجود

مجرد حلم لا أكثر وبالتالي ليس لدينا حتى الآن برهان على الوجود الواقعي. ديكارت عالق في دائرة مغلقة. الخروج منها لن يتحقق بعملية داخلية بل سيتم من خلال الانفتاح على الخارج. يلاحظ ديكارت أن لديه في ذهنه فكرة عن الكمال. الكمال هنا يتضمن اللاتناهي والأبدية والاستقلال الكامل. يتساءل: من أين لي هذه الفكرة؟ لا يمكن أن تكون من ذاتي باعتبار أنني كائن ناقص ومتناهٍ ومحتاج وبالتالي لا يمكن أن أكون مصدراً للكمال. لا بد، إذن، من وجود كائن كامل في الخارج. هذا الكائن الكامل في الخارج هو من سيعطي ديكارت الضمانة أنه لا يحلم أو أنه ليس مجدر جزء من لعبة شريرة فالكائن الكامل لا يمكن أن يكون شريرا. ليفيناس غير مهتم هنا بإثبات وجود إله أو كائن كامل في الخارج ولكنه مهتم بالعلاقة مع اللاتناهي في أطروحة ديكارت. العلاقة هنا مع شيء لا يمكن إدراكه بالكامل ولا احتواؤه في الفكر. الكائن اللامتناهي أكبر وأوسع من الفكرة عنه. اللاتناهي في حالة دائمة من التجاوز والمغادرة لأية محاولة لتحديده ووضعه في إطار أو سياق متناهي. العلاقة مع الآخر عند ليفيناس علاقة مع اللاتناهي. الآخر دائما ما يتجاوز ويغادر كل محاولة لامتلاكه واحتوائه في فكرة أو معنى محدد. بهذا المعنى فإن الآخر دائما في الخارج وأوسع وأكبر من أي فكرة عنه. السلام في الأخير ليس إلا تخلٍ عن وهم اكتمال الذات وانفتاح على الخارج، على الآخر. الآخر لم يعد عقبة لا بد من التخلص منها بل هو طوق النجاة.

الميتافيزيقا والآخرية:

يتكون الكتاب من أربعة أجزاء رئيسة: الجزء الأول بعنوان المُطابِق والآخر والجزء الثاني بعنوان الداخليّة والاقتصاد والجزء الثالث بعنوان الخارجية والوجه والجزء الرابع بعنوان ما وراء الوجه. من الجملة الأولى في الكتاب يعارض ليفيناس الخط العام في الفلسفة ليعلن أن «الحياة الحقيقية غائبة ولكننا نعيش في العالم»(159). النزوع للحقيقة الغائبة يسميه ليفيناس بالرغبة الميتافيزيقية. الميتافيزيقا هنا نقيض الانطولوجيا باعتبار أنها الحركة والشغف بالغائب والخارجي هناك. هذا الفهم للميتافيزيقا يذكرنا بمقدمة كتاب نقد العقل المحض لإيمانويل كانت حيث ذكر أن الميتافيزيقا هي ساحة الصراع بين أسئلة لا يمكن تجاهلها من جهة ولكنها تفوق حدود الخبرة العقلية من جهة أخرى (160) أسئلة لا يمكن الجواب عليها ولا يمكن تجاهلها في ذات الوقت. ليفيناس يتفق مع هذا الوصف بشكل تام ولكنه يتسع بحدود التجربة الإنسانية والتجربة الفلسفية تحديدا لتتجاوز حدود العقل. الميتافيزيقا هنا هي علاقة مع ما وراء وما قبل العقل. مع الرغبة الأولى للاتصال مع المجهول والغريب والجديد والمختلف.

لا بد هنا من التفريق بين الرغبة والحاجة. الحاجة مرتبطة بشيء معلوم ولكنه غائب ولهذا فالحاجة يلبيها الحضور. في المقابل فإن الرغبة هي علاقة ارتباط بما هو مجهول. الرغبة نقص لا يسعى للاكتمال وأفق يتسع مع كل محاولة لملئه. الرغبة هنا ارتباط بما هو آخر. العلم الطبيعي أو حتى الأنطولوجيا لديها رغبة كذلك بما هو مجهول ولكنها في ذات الوقت تعمل على تحويله إلى ما هو معلوم. الظاهرة الجديدة التي يبحث فيها العالم الطبيعي أو عالم النفس أو عالم الاجتماع تخضع لعملية تحويل مهمة جدا من كونها مختلفة وغريبة إلى كونها داخل سياق وقانون معروف وبالتالي شبيهة لغيرها من الظواهر. هذه العملية يسميها ليفيناس بعملية الردّ. أي عملية تجريد الآخر من آخريته. العملية هذه تتم حتى في التواصل الإنساني المباشر حين يلتقي إنسان بآخر بهدف «التعرّف» عليه وتحديد تصوّر معين عنه. هذه العلاقات ليست في حقيقتها علاقة مع الآخر بل علاقة مع الشبيه والمطابق والذات. علاقات قائمة على تحويل الآخر إلى جزء من سياق معلوم ومستقر لدى الذات. لا بد هنا من التذكير بأن ليفيناس لا يقدم اعتراضا على العلوم ولا على الأنطولوجيا ولا يقلل من قيمتها أو يشكك في إمكانيتها ولكنه يشير إلى طبيعة عملها وأنها لا تستغرق كل علاقة الإنسان مع ما حوله. هناك علاقة خاصة ومختلفة مع الآخر كآخر لا تستجيب لها كل هذه العلوم.

العلاقة الميتافيزيقية إذن لا تكون إلا مع المفارق الخارجي الذي لا يمكن رد العلاقة معه إلى عملية فهم أو استعمال داخلية. العلاقات الإنسانية، في بعدها الأخلاقي، علاقات مع المفارق وبالتالي فهي علاقات ميتافيزيقية. الآخر الإنسان دائما غريب ومنفصل وهذا الانفصال وهذه الغرابة هي ما يربك استقرار الذات وركودها أو بعبارة أخرى هو ما يفتح لها نافذة اللاتناهي. الآخر بهذا المعنى خارج سلطة الذات وتحكمها وبالتالي فالعلاقة معه في أساسها علاقة استقبال واستسلام. علاقة ترحيب بالمجهول الذي سيأتي بدون توقعات مسبقة. هذه العلاقة مع الاخر تتجسد كحديث تغادر فيه الذات ذاتها. تحقّق الذات في الحديث له فرادة تسمح بتحقق العلاقة مع الذات. ذلك أن الحديث، وبشكل عام اللغة، لا تتحقق إلا حين تتصل الذات بالآخر لا باعتبارها فاعلة ومباشرة ومسيطرة بل باعتبارها مستقبلة ومنفتحة ومرحبة. هذه الحالة هي التي تجعل من الغيرية إمكانا متحققا. الحديث مع الآخر تحقق للعلاقة المفتوحة على الغيرية لعدة أسباب: أولا المحادثة تحافظ دائما على انفصال أطرافها واتصالهم في ذلك الوقت لكنها تقاوم الانقطاع. في الحديث لا بد من استمرار أطراف الحديث وعدم اندماجهم. الاندماج أو الهيمنة من طرف على الآخر تحيل الحديث إلى مونولوج ذاتي يعبّر عن العزلة أكثر من أي شيء آخر. هذه الحالة من الانفصال والاتصال تقاوم الشمولية والاندماج وتُبقي الأفق مفتوحا باستمرار على ما هو مفارق

ومختلف. هذه الحالة من الانفتاح يسميها ليفيناس حالة تديّن. الدين هنا هو هذا الاتصال بما هو خارجي ومفارق ومتجاوز لما هو متحقق. هذا الانفتاح يقاوم كل اكتمال باعتبار أنه بلا غاية وبلا هدف أو بالأصح باعتبار أنه شرط كل غاية وكل هدف. العلاقة الدينية هنا هي «الرابط الذي يتأسس بين الذات والآخر بدون أن يؤسس للشمولية.»(161) هذه العلاقة تعمل كمقاومة للتاريخ وللتحقق والتوثيق والانضمام للواقع المنجز. إنها مستقبل ممتد ومتجاوز لكل تاريخ وكل نظام. لذا يقول ليفيناس، على خلاف كيركقارد، أنه الآخر وليس الذات من يقاوم النظام والتاريخ. مفارقة الآخر علامة اتفاق بين سارتر وليفيناس ولكن الدور الذي يلعبه ذلك المفارق هو نقطة الاختلاف بينهما.

يكمل ليفيناس تتبعه للفلسفات السابقة في تعاطيها مع الآخر ليمارس عمله المزدوج من تفكيك وبناء. تحت عنوان «المفارقة ليست نفياً» يناقش ليفيناس الأطروحة التي تقول أن الآخر ليس إلا ما سوى الذات أو أن الآخر هو نفي الذات والطرف المقابل لها. المشكلة الأساسية في هذه الأطروحة أنها تتعامل مع الذات على أنها ناجزة مستقلة فريدة لوحدها وأن الآخر هو الطرف المقابل لها. هذه الصورة لازالت تحلّق في أفق أولوية الذات. الذات هنا مشروع والآخر هو من يقاوم هذا المشروع ويختلف معه. كتاب ليفيناس ليس إلا عملية تذكير بأن الآخر ليس طرفا نتصل به انطلاقا من مشروع الذات بل هو علاقة سابقة على كل مشروع. علاقة سابقة على الاثبات والنفي. العلاقة مع الآخر كما في اللغة هي ذلك الاهتمام بالآخر المؤسِّس للسياقات التي تجعل من النفي والإثبات ممكنة. يقول ليفيناس «لقد اعتبرنا هذه العلاقة ميتافيزيقية وسيكون من غير الممكن تحديدها بمقابلتها مع النفي باعتبارها إيجابية. وسيكون من الخطأ تحديدها على أنها ثيولوجيا. إن لها الأولوية على مواقف النفي والإثبات فهي تؤسس أولا للغة حيث لا أولوية لنعم على لا. إن وصف هذه العلاقة سيكون القضية المركزية في هذا البحث.»(162)

الميتافيزيقا والأنطولوجيا:

الميتافيزيقا بالمعنى الذي يطرحه ليفيناس يمكن أن تُحجب عند الاكتفاء بالبحث الأنطولوجي. المشكلة الأساسية في الأنطولوجيا، تحديدا عند هايدجر وسارتر، أن العلاقة مع الآخر تمرّ بالضرورة عبر مقولة ثالثة هي مقولة الوجود. الوجود أو الكينونة هي الإطار العام الذي يظهر فيه أطراف العلاقة ويكون لحضورهم دلالة ومعنى. هنا يكون اللقاء مع الآخر لقاءا عبر واسطة وليس لقاءا مباشرا. العلاقة الأنطولوجية عند ليفيناس هي علاقة

استيعاب حتى لدى الأطروحات التي تعطي الأولوية للعلاقات ما قبل التفكرية. البحث النظري، كما يصفه ليفيناس، يتكون من عمليتين أساسيتين: العملية الأولى هي عملية الاستيعاب والفهم والإدراك وهذه العلمية تنتج الأنطولوجيا وينتج عنها كذلك رد الآخر للمطابق والشبيه. الفهم والاستيعاب يعني إدماج الآخر في الذات. نلاحظ مثلا التعبير الشائع للدلالة على الفهم والاستيعاب من خلال الإحالة على عملية الهضم. يقال فلان هضم النظرية الفلانية بمعنى أنه استوعبها وفهمها. الهضم ليس إلا عملية إدماج للخارجي في الداخل. وهذا ما يعني القضاء على آخرية الآخر. لكن البحث النظري له جانب آخر هو جانب النقد وهو بالضرورة متعلق بالخارج وبالتجاوز والانفتاح على الجديد. النقد فيه استدعاء لحرية الذات وتحدٍ مستمر لها. الدوقما ليست إلا عملية إغلاق على أساس اكتمال الصورة وانتهاء المهمة. النقد في المقابل إعادة مستمرة لحالة ما قبل الأنطولوجيا، الحالة التي لا تزال مفتوحة على الآخرية. النقد بهذا المعنى ميتافيزيقا ولذا يقول ليفيناس «الميتافيزيقا تسبق الأنطولوجيا كما يسبق النقد الدوقما.»(163)

يقدم ليفيناس بعد ذلك مثالا شهيرا على حالة الأنطولوجيا التي تحجب الآخر من خلال تحليله للمنهج السقراطي في الحوار. الأطروحة الأساسية عند سقراط أنه لا يقوم بتعليم أي شيء جديد وأن عمله محصور في استخراج ما هو موجود أصلا لدى الطرف الآخر من خلال بعض الأسئلة الذكية. أحيانا يدعم هذه الفكرة بأطروحة عن المعرفة باعتبارها تذكّرا كما في محاورة مينون. ما يلاحظه ليفيناس هنا هو أن هذه الأطروحة تتضمن إنكار الخارجية وإمكانية استقبال ما ليس لدى الذات. في الصورة السقراطية لا يوجد معلم، أي لا يوجد آخر يمكن أن يقدم لي ما هو جديد ومختلف ومفاجئ ومربك. المعلم السقراطي يقوم بدور القابلة التي تساعد فقط على إخراج الجنين من بطن الأم ولكنها لا تستطيع أن تدّعي أن لها دوراً في تكوّن هذا الجنين. المعلم السقراطي يعتمد بشكل أساسي على معاني مشتركة يحيل عليها باستمرار كالمقولات العقلية والحس المشترك والقوانين المنطقية. العلاقة مع الآخر، الطالب هنا، لا بد أن تمر عبر تلك المعايير المتعالية. حين يفشل الطالب في الاستجابة لتلك المعايير فإنه لا يحضر، أي لا يشارك ويتواجد في الحوار. لذا نجد أن سقراط يدفع بمحاوريه إلى إعلان استسلامهم من خلال اثبات أن أطروحاتهم لا تستجيب للمعايير العامة المشتركة. المطلوب منهم أن يعاودوا الكرّة مرة بعد مرة للمرور عبر الثالث المشترك. هذا النوع من التعليم يحجب الآخر لأن المساحة المتاحة للاتصال به تتطلب منه أن يمر بما هو معروف ومحدد ومشترك.

ما يحدث مع الأنطولوجيا، خصوصا عند هايدجر، هو جعل الأولوية للوجود على الموجودات وهذا ما يؤدي لمجموعة من النتائج المهمة. أولا: جعل الأولوية للوجود على الموجودات يعني جعل الأولوية لوجود الموجودات على العلاقة بين تلك الموجودات. هذا يعني جعل الأولوية للعلاقة الأنطولوجية/المعرفية على العلاقة الأخلاقية. ثانيا هذا الترتيب يعني جعل الأولوية للحرية على العدالة. يقول ليفيناس «إذا كانت الحرية تعزز نمط الوجود القائم على عدم التأثر بالآخر وبقاء الذات كما هي فإن المعرفة، حيث الموجود معطى من خلال الوجود العام، تحتوي الشعور الأقصى بالحرية.»(164) بهذا المعنى فإن المعرفة التي هي التعبير الأقصى عن الحرية تقف في مقابل العدالة حيث «تتضمن التزامات تجاه موجود يرفض أن يمنح ذاته، أي الآخر، والذي سيكون بهذا المعنى موجودا بالأصالة.»(165) العدالة هنا التزام تجاه موجود لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة. بهذا المعنى فإن العدالة علاقة مع الآخر تتجاوز العلاقة المعرفية. ولهذا يستنتج ليفيناس أن الأنطولوجيا الهايدجرية تعزز من أولوية الحرية على الأخلاق. الحرية هنا تعني التصرف وكأنك تعيش وحيدا في العالم بلا التزام لاحد غير الذات. العدالة والأخلاق في المقابل حدٌّ لحرية الذات من أجل حرية الآخر.

هذه القضية المتعلقة بالعلاقة بين المعرفة/الحرية والأخلاق تجد صورتها الأكثر وضوحا في العلاقة بين العلم والقيم الأخلاقية كما نشاهد مثلا في إجراء الأبحاث الجينية أو التعديلات الوراثية. هل الدفع بالمعرفة البشرية للأمام يجب أن تكون له الأولوية على حقوق الإنسان وحماية حياته أم أن الأخلاق لها الأولوية على شغف المعرفة وما يمكن أن تقدمه للبشرية؟ ليفيناس هنا يدفع بالنقاش خطوة للأمام من خلال الكشف عن بعد أعمق للمشكلة. اذا كان العلم الطبيعي باعتبار اشتغاله على المادة غير قادر، في ذاته، على الانفتاح على المعايير الأخلاقية التي هي في الأخير منطلقات معيارية، فإن غياب البعد الأخلاقي في منطقه المادي يكون مفهوما. لكن المشكلة أعمق حين يتسلل ذات الأمر للمبحث الأنطولوجي المنفتح من حيث المبدأ على وجود الإنسان باعتباره كائنا حرا وصانعا للقيم. لذا فإن «الانطولوجيا، باعتبارها الفلسفة الأولى، هي فلسفة قوّة.»(166) وبالتالي فلسفة حرب لا فلسفة سلام. الفلسفة التي لا تستدعي الذات وتساءلها ستكون بالتالي فلسفة مناقضة للعدالة. الانطولوجيا بهذا المعنى نظام مغلق وانفتاحه مرتبط بتخليصه من الشمولية وبانفتاحه على اللاتناهي. هذا الأمر مرتبط عند ليفيناس بالتأكيد على أولوية الميتافيزيقا وأسبقيتها على الأنطولوجيا. الميتافيزيقا هنا هي تلك الرغبة في الاتصال مع المجهول، مع الجديد والمختلف والمفاجئ، أي مع الآخر. الميتافيزيقا هنا ليست إلا تعبيرا إضافيا للأخلاق التي ليست مجموعة من قوائم الأوامر والنهائي المطلوب

تنفيذها ولكنها تلك العلاقة مع الآخر، الارتباط بالآخر لا بقصد استعماله ولا بقصد التعرف عليه ولا بقصد فهمه ولكنه ارتباط سابق على كل ذلك.

انفصال الذات والمفارق والموضوعية والوجه:

العلاقة الميتافيزيقية مع اللاتناهي، مع الآخر، علاقة تحافظ على انفصال الذات وهذا ما يميزها عن غيرها من العلاقات مع المطلق وخصوصا العلاقة الدينية. العلاقة الدينية، ربما في التجربة الصوفية مثلا، تسعى لتحقيق ذوبان الذات في المطلق. في المقابل فإن العلاقة الميتافيزيقية تشبه العلاقة النظرية المعرفية من حيث أنها تحافظ على الانفصال المستمر للذات وعدم ذوبانها في الموضوع. يعود ليفيناس ليذكرنا بأطروحة ديكارت وكيف حافظ على انفصال الذات عن الإله في البرهان رغم ما بين الطرفين من اتصال. المفارق هنا لا يقطع الصلة ولا يحيلها إلى كل شامل. مفارق بلا نزوع للاستحواذ والهيمنة. المفارق لا يتحوّل إلى موضوع لأنه يحتوي على اللاتناهي. فكرة اللاتناهي، يخبرنا ليفيناس، لها امتياز من حيث أن تجسدّها ideatum يتجاوز فكرتها. في المقابل في عالم الأشياء فإن التطابق بين تحققها الموضوعي والصوري ليس مستبعداً وبالتالي فإننا نستطيع، بأنفسنا، أن نفكر في كل الأفكار ما عدا فكرة اللاتناهي. وبالتالي فإن « التفكير في اللاتناهي، في المفارق، في الغريب، لا يعني أنك تفكر في موضوع.»(167) التفريق بين الموضوعية والمفارقة سيكون التفريق الأساسي الذي يقود كل التحليلات ليفيناس في كتابه الشمولية واللاتناهي(168). الفكرة هنا أن الذات ليست هي مصدر الفكرة لذا فهي تدخل في حالة استقبال وانفتاح على الخارج. يعود ليفيناس لأفلاطون، الحاضر بشكل أساسي في هذا الكتاب، ليذكرنا بتلك الأفكار القادمة من الآلهة في حالة شبيهة بالهذيان. الهذيان هنا، كما يؤكد أفلاطون، ليس علاقة لا عقلانية بل أنه تحرر للروح من استعباد العادات والتقاليد.(169)

هذه الخبرة من الاتصال باللاتناهي تتحقق إيجابيا من خلال اللقاء بالآخر. أمام وجه الآخر تفقد العين جشعها وتتحول إلى كرم يرحب بالآخر ولو بأيدٍ فارغة. الوجه هنا هو «الطريقة التي يعرض من خلالها الآخر ذاته متجاوزاً فكرة الآخر في داخلي.»(170) الآخر هنا يفارق كل فكرة تتكون في ذهني عنه، يفارق كل التجسّدات من خلال تعبيراته اللامتناهية. الوجه هنا ليس طبيعة ولا هوية، بل تعبير مفتوح. يقول ليفيناس «التوجّه للآخر في حديث يعني استقبال تعابيره التي تتجاوز في كل لحظة الأفكار التي تحملها. إن العلاقة مع الآخر، أو الحديث، علاقة بلا حساسية، علاقة أخلاقية، وكلما

كانت مرحبا بها كانت تعليما.»(171) التعليم هنا يعني استقبال شيء من الخارج، شيء مفارق. التعليم بهذا المعنى انفتاح وتجاوز لحدود الذات وليس تذكرا أو اخراجاً لما هو موجود أصلا. التعليم بهذا المعنى لا يتحقق إلا من خلال الآخر وهو أيضا لقاء مستمر مع الجديد والمختلف والمفاجئ والمربك. العلاقة مع الآخر لا تمر عبر معايير أو مقولات موضوعية ولكنها اتصال مباشر بين الموجودات. لهذا فالوجه عند ليفيناس علامة على الفكرة الأساسية: فكرة أولوية الموجود على الوجود. بهذا تكون الفلسفة التي يحاول ليفيناس عرضها فلسفة للمباشر والفوري. اللقاء المباشر مع الآخر بهذا المعنى يعني خروجا عن التاريخ. التاريخ هنا بمعنى الشروط المسبقة والسياقات التي تظهر الأشياء فيها. الآخر في اللقاء وجه لوجه لا يظهر في سياق بل هو شرط إمكان السياقات ذاتها. اللقاء المباشر بهذا الوصف يتحرك ضدا للتصورات المسبقة عن الآخر. حركة انفتاح مضادة للتحديدات الثقافية والتاريخية عن الآخر كما أنها حركة مضادة لحركة معرفة الآخر. اللقاء المباشر وجها لوجه مع الآخر ليس مهمة علمية ولا مشروعا بحثيا ولكنه ترحيب أخلاقي واهتمام وعناية.

الانفصال والخطاب:

حتى وإن كانت أطروحات ليفيناس نقدية للفلسفة بشكل عام وتعاطيها مع الآخر بشكل خاص إلا أنه، على الأقل في مرحلة كتاب الشمولية واللاتناهي، يتصور الذات بشكل مقارب للتصور الحداثي من جهة التأكيد على انفصالها الأوّلي. الانفصال هذا يتمظهر في امتلاك الذات لفكرة اللاتناهي ولكن هذا الانفصال لا يتكئ على التضاد مع الآخر كما لو أنهما أطروحة ونقيضها كما في فلسفة هيجل. الآخر ليس نفيا للذات. العلاقة مع الآخر لن تكون علاقة تكافؤ. علاقة التكافؤ لا تحتوي على المفارقة وغير مفتوحة على اللاتناهي. لذا فالعلاقة مع الآخر علاقة غير متكافئة فللآخر علوّ يجعل من الاتصال معه اتصالا أخلاقيا. عدم التكافؤ بين الذات والآخر إحدى العلامات الأساسية المميزة لأطروحة ليفيناس مقارنة بغيره من فلاسفة الآخرية خصوصا مارتن بوبر في كتابه «أنا وأنت». يقول ليفيناس «ما أسمح لنفسي لأن تفرضه على ذاتها لا يمكن مقارنته بما أملك من الحق لأن أطالب الآخر به. هذه الخبرة الأخلاقية الدارجة، تشير إلى تفاوت ميتافيزيقي»(172). ما يذكره ليفيناس هنا من العلاقة غير المتكافئة بين الذات والآخر ليس غريبا عن خبرات أخلاقية عميقة في تجاربنا. على سبيل المثال علاقة الضيافة تكشف لنا بوضوح علوّ الآخر. المضيف يلتزم لضيفه بالخدمة و بالرعاية والحماية ولكنه لا يطلب منه مقابلا موازيا لكل ذلك. صحيح أن هناك أخلاقيات يلتزم بها

الضيف ولكن المضيف لا يطلبها بل يتركها للضيف وضميره الأخلاقي. في الضيافة الآخر مقدم على الذات والالتزامات على الذات لا تتوازى مع ما هو متوقع من الآخر.

الانفصال الأولي للذات مهم لدى ليفيناس من أجل تأسيس علاقة مع الآخر. يمكن الكشف عن هذا الانفصال في ظاهرة الاستمتاع enjoyment وفي باقي مظاهر الوجود الاقتصادي وهو ما سأتحدث عنه بالتفصيل بعد قليل لكن المهم هنا هو التأكيد على الانفصال الأولي للذات وهو بحسب ليفيناس ما يجعل من الحقيقة أمرا ممكنا. يقول ليفيناس «لولا الانفصال لم يكن هناك حقيقة، سيكون الوجود هو كل ما لدينا.»(173) الحقيقة تتطلب طرفين للعلاقة: ذات وموضوع. ذات تطلق الحكم على الموضوع. لو اندمج الاثنين لم يعد لدينا أحكام ولا محاولات للتعرف. الانفصال شرط لإمكان العلاقة مع الخارج، مع المفارق. لذا يفرّق ليفيناس بين الرغبة والحاجة desire and need. الرغبة مصدرها الخارج والمرغوب هو من يبث فيها الحياة. أما الحاجة، وليفيناس هنا يتفق مع سارتر، فهي فراغ في الروح، مصدره الذات. خبرة الاستمتاع بالحياة والعيش بسعادة على المستوى الاقتصادي خبرة ذاتية بحتة لا حضور للآخر فيها ولكنها هي من تجعل العلاقة مع الآخر ممكنة. الكائن المنفصل، يسميه ليفيناس بالكائن الملحد، هو الوحيد القادر على الإيمان باعتبار أن العلاقة مع الآخر تتطلب وجودا مستقلا أوليا للذات. يقول ليفيناس «أن تتصل بالمطلق كملحد يعني أن ترحّب بالمطلق نقيا من عنف القداسة.»(174) إذن لدينا هنا مستويين من العلاقات الأول هو المستوى الاقتصادي مع الأشياء، مستوى المتعة والسعادة. مستوى ذاتي مرتبط بتحقيق السعادة والمتعة على المستوى الفردي. المستوى الثاني هو مستوى الرغبة المرتبط بما هو خارجي، بالآخر. في المستوى الأول الآخر موازٍ للذات بينما في المستوى الثاني الآخر هناك في العلوّ. المستوى الأول يتحقق اجتماعيا في مجال السياسة حيث الهدف تحقيق العدالة من خلال المساواة. بينما يتحقق المستوى الثاني اجتماعيا من خلال العلاقات الدينية (بمعنى المفارقة) والتي تتمثل في التواضع المجيد والمسئولية والتضحية.

بناء على هذا الانفصال الأولي فإن الاتصال بالخارج سيتحقق من خلال الخطاب discourse. ذلك أن «الخطاب ليس فقط تعديلاً للحدس أو تعديلا للفكر، بل إنه علاقة أصيلة بالوجود الخارجي»(175). اللغة بهذا المعنى اتصال أصيل بالخارج ليس باعتباره موضوعاً للإدراك والفهم ولا باعتباره موضوعاً للاستعمال بل باعتباره مصدراً للمختلف والجديد. وجه الآخر يظهر مع اللغة. إنه لقاء المتحدث بالحديث. العلاقة مع الوجه بهذا المعنى هي علاقة مع الوحي. الوحي هنا باعتباره علاقة مع الخارج. الإيحاء بهذا المعنى تعليم لأنه

انفتاح على الخارج، على ما لا تحتويه الذات. لكننا نعلم، كما يؤكد ليفيناس، أن ليس كل خطاب علاقة بالخارجي. يضرب على ذلك مثالا بخطاب السوفسطائيين الذي لا يبحث عن لقاء وجه لوجه مع الآخر. الخطاب قد يكون مجرد وسيلة لتحقيق غاية ما عند أحد الأطراف وبالتالي فهو لا يصل إلى آخرية الآخر وهذا معنى أنه لا يفتح نافذة على الخارج. هذا النوع من الخطاب يكشف عن حالة من الانغلاق الوجودي والعجز عن الاتصال. الاتصال بالآخر وجها لوجه يتطلب انكشافا خالصا وهذا لا يتحقق حين يتم تحويل الآخر إلى فكرة أو مقولة أو غاية أو هدف. يسمي ليفيناس الاتصال بالآخر كآخر عدالة باعتبار أنها «إدراك لامتياز الآخر باعتباره آخر وإدراك لعلوّه وهي اتصال بالآخر يتجاوز الخطابة بحِيَلها وفراغها واستغلالها. وبهذا المعنى فإن العدالة تتطابق مع تجاوز الخطابة.»(176)

هذا المبحث، أي مبحث اللغة باعتبارها اتصالا مع الآخر كآخر، يفتح الباب لمبحث آخر مهم جدا في أطروحة ليفيناس الأساسية وهو مبحث الأساس الأخلاقي للغة. الفكرة السائدة في كثير من الأطروحات الفلسفية أن اللغة ليست إلا تمثلا لقبليات عقلية أو واقعية. بمعنى أن هذه المقولات الأولية هي من تجعل اللغة ممكنة. إنها تقوم بدور يشبه دور الشمس التي توفر الضوء الذي يجعل رؤية الأشياء ممكنة. لكن ليفيناس يقدم صورة مختلفة من خلال الكشف عن أولية العلاقة مع الآخر على كل التصورات العقلية والواقعية. وباعتبار أن اللغة علاقة مع الآخر كآخر فهي علاقة أخلاقية لا يمكن ردها إلى مجرد علاقة ذات بموضوع. الاتصال بآخرية الآخر هو ما يجعل من اللغة باعتبارها نظاما من الدلالات ممكنا. لذا «فاللغة ليست في أصلها وصفا للعالم ولكنها عطاء وكرم وانفتاح على الآخر.»(177) اللغة تفترض تعددية في العلاقات فلا بد من مُحاور لتنشأ اللغة. اللغة تنشأ بين البشر لأن الإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن يكون غريبا بشكل مطلق للإنسان. ذلك أنه كائن حر يتجاوز التصنيفات والتحديدات المسبقة. حرية الانسان تظهر في غرابته واختلافه عن الذات. اللغة لدى ليفيناس علاقة في حالة من العراء. اللغة ترفض الأغطية والحجب التي تعزل الذات عن الآخر. الآخر، عاريا، هو مصدر إلهام اللغة. الوجه هو هذا العراء. عراء الوجه لا يظهر في المعاني التي يعبّر عنها بل في مجرد التفاته باتجاهي. الوجه هنا يُحيل إلى ذاته وليس إلى أيّ نظام آخر. النظرة التي يتجلى فيها الوجه كوجه ليست هي النظرة التي تطلق الأحكام وتموضع الاخر بل النظرة التي تتوسل وتطلب، تلك النظرة التي لا تملك شيئا ولكنها تستحق كل شيء. هذه النظرة لا ندركها إلا حين نُعطي باعتبار أننا نجعل الأشياء في موضع سؤال حين نعطيها و نهزّ من واقعة امتلاكنا لها. ولذا يقول ليفيناس «أن تدرك الآخر يعني أن تدرك جوعا. أن تدرك الآخر يعني أن تُعطي. ولكن أن تعطي السيد الذي نتوجه له، ذلك الذي

نتوجه له كـ «أنت» في منزلته العليا.»(178) الخطاب واللغة عند ليفيناس ليست حبا بل صداقة. تعالي الآخر يبقي على المسافة بينه وبين الذات كما يبقي على كونه غريبا.

الحقيقة والعدالة:

في هذا الجزء من الكتاب ينتقل ليفيناس للحديث بتفصيل أكثر عن العلاقة بين الأنطولوجيا والأخلاق والتي تأخذ هنا صورة الحقيقة والعدالة. الفلسفة في الغالب تنطلق من تصوّر أنطولوجي وإبيستمولوجي ثم تستنتج منه تصورا أخلاقيا. الأخلاق هنا تطبيق عمليّ للمبادئ الأنطولوجية والابيستمولوجية. سارتر كان واعيا بعدم إمكان هذه المهمة باعتبار أن الأنطولوجيا، وهذا ينطبق على الإبيستمولوجيا كذلك، هي قول فيما هو كائن وليست فيما ينبغي أن يكون. أي باعتبار أن الأخلاق علما معياريا لا وصفيا. لكن هذا الأمر ليس على إطلاقه باعتبار أن كثيراً من المدارس الأخلاقية لا تتعامل مع الأخلاق معياريا بقدر ما تدرس طبيعة الحكم الأخلاقي ومصادره ومشروعيته كما هو في الخبرة الأخلاقية الإنسانية. ما يهم ليفيناس هنا ليس كيف ننظر للأخلاق بل علاقة الأخلاق بالأنطولوجيا. ما يقلق ليفيناس هو أن القول بأولوية الأنطولوجيا يهدد الأخلاق باعتبار أنه يهدد آخرية الآخر. الأنطولوجيا بطبيعتها شمولية فهي تريد أن تحصي كل شيء وتعطي صورة متكاملة. هذا يعني أنه لا وجود للاتناهي وبالتالي للآخر. تأمل الحقيقة يوضح لنا ما يريد أن يقوله ليفيناس. الحقيقة قائمة على التبرير أو تقديم مشروعية justification مما قد يوحي أننا أمام مهمة معرفية. ولكن ليفيناس يلفت الانتباه إلى أن اعتماد الحقيقة على مبرراتها (أي أن تكون خطابا مقنعا وليست مجرد دعوى) يكشف دور الآخر في تأسيسها. بدون الآخر، بدون الاهتمام بالآخر، لا حاجة لتقديم مبررات. نلاحظ هنا أن الخطابات المستبدة لا تعبأ كثيرا بتقديم مبررات للآخرين. السلطة والهيمنة تعني تقديم خطاب بلا مبررات وبلا دافعية للإقناع. هذا يكشف أولوية الأخلاق في تأسيس الحقيقة بمعنى أنه لولا الاهتمام بالآخر لما كان هناك داع للعناية بالحقيقة. المعرفة بما فيها من انشغال بتقديم الحقائق لا مكان لها في عالم فردي. المعرفة علامة على عالم مفتوح وخاضع للسؤال. الآخر عند ليفيناس هو من يقوم بهذه المهمة فاللاتناهي يحضر في وجهه. لذا فالأخلاق تبدأ مع ارتباك الحرية الذاتية وشعورها بأنها، في ذاتها، اعتباطية وعنيفة. هذا الارتباك يتحقق في لقاء الآخر. إذا كان الآخر يموضع الذات كما عند سارتر فإنه يدخلها عالم الأخلاق عند ليفيناس وإذا كانت الأخلاق هي الجحيم عند سارتر فإنها نافذة اللاتناهي عند ليفيناس.

بهذا يكون التفلسف ذاته «تتبعٌ للحرية للبحث عن ما يقبع قبلها، أي كشفٌ للمكانة التي تحرر الحرية من الاعتباطية.»(179) الحرية الاعتباطية شبيهة بحالة الإنسان وحيدا في العالم بلا حدود وبلا علاقات. أي أن تكون الحرية اتساقا تاما بين الذات وذاتها بلا حسابات وبلا اعتبارات خارجية. الأشياء لا تنازع الذات حريتها. الآخر هو من يفعل ذلك فهو من يقول لا. الحرية بلا آخر تعمل كاجتياح بلا مقاومة ولذا فإن «هذه الإمبريالية هي الجوهر الكلي للحرية.»(180) الآخر هو من يوقف هذا الاجتياح وهذه الإمبريالية فهو، وهنا نقطة اتفاق مع سارتر، يفتح باب الخارجية ويكشف للذات أن هناك ما يتجاوز حدودها. الذات، باعتبارها حرية، تمدد مستمر والآخر هو من يضع حدودا لهذا التمدد. هذا الارتباك والارتداد للحرية بما فيه من ضرورة تبرير وجود الذات هو أساس المعرفة وأساس اللغة. الآخر هنا ليس مجرد سياج يذكّر الذات بمحدوديتها بل إنه تحديدا شريك البدايات والتجاوز. مع الآخر تنضج الحرية وتتجاوز حالتها الاعتباطية لتصبح علاقة والتزاماً ومسئولية، أي أنها تصبح ذات دلالة وقيمة. الآخر هنا يعطي الذات فرصة لأن تمارس دورًا لا تمارسه بذاتها وهو دور الاستقبال والترحيب. دور الانفتاح والسماح للآخر بالدخول. الترحيب بالآخر من خلال الاستماع له يعبّر عن هذه الدور بامتياز. الكينونة لذاتها، وهنا يخاطب ليفيناس سارتر بدون أن يذكره بالاسم، فاقدة للدلالات قبل أن تلتقي بالآخر، في حالتها الأولى بلا آخر. لقاء الآخر يعني الانفتاح على اللاتناهي، أو اللقاء وجها لوجه. وإلا فإن الكينونة لذاتها في حالتها المنغلقة قد تواجه بشرا غيرها ولكنها حين لا تدرك آخريتهم فهي تلتقي بهم فقط كأشباح مبهمة.(181)

اللقاء بالآخر كآخر يعني أن ينطق الإنسان. الحديث مع الآخرين لا يعني تقديم عرض لما هو معلوم سلفا أو تقديم وصف للعالم بل هو مواجهة مباشرة مع الممكنات والمحتملات. لذا يعتبر ليفيناس الحديث تعليما باعتبار أنه انفتاح على الخارجية. التعليم هنا هو هذا الانفتاح على الجديد والمختلف. المعلم، في لحظات حضوره كمعلم، هو ذلك الأفق الخارجي بالنسبة للطلاب. هنا ينتقد ليفيناس التعليم التقليدي والحديث على حد سواء. التعليم التقليدي يحجب آخرية الطالب والتعليم الحديث يحجب آخرية المعلم. التعليم الحديث يطلب من المعلم أو يكون مجرّد ميسّر ومسهّل لعملية التعليم، يحضر فيها كمنظّم ومراقب ولا يحضر فيها كآخر يلتقي بطلابه وجها لوجه. بهذا المعنى فإن المدرسة، باعتبارها تعليما وحديثا، هي شرط إمكانية العلوم.(182) المدرسة بهذا المعنى هي أفق اللقاء وجها لوجه بين الطلاب أنفسهم وبينهم وبين المعلمين. هذا اللقاء مع الآخر كآخر، وهو ما يسميه ليفيناس بالعدالة، هو الشرط الذي يجعل من المعرفة والحقيقة ممكنة وليس العكس. العلم لا يمكن أن يكون أساس الأخلاق بل الأخلاق، كعلاقة

الذات بالآخر، هي ما تجعل من العلم والمعرفة ممكنة وذات سياق ودلالة. الاهتمام بين الذوات والرعاية التي تقدمها كل ذات للأخرى هي ما ينشئ اللغة بما فيها من انفتاح على الجديد. لذا فإن الحرب صمت وإعلان ليس فقط على انفصال الذوات بل حتى اعلان لتوقف المعرفة والعلم حتى ولو استخدمنا فيها كل وسائل التقنية والعلوم. الحرب تعني سيادة القوّة بدلا من المعرفة. القوّة أنانية ولا تعترف بالآخر إلا باعتباره عائقا تجب إزاحته. في المقابل فإن السلم اعتراف واتصال بالآخر ولذا تزدهر فيه اللغات والعلوم.

القضية الأساسية في هذا الجزء من أطروحة ليفيناس هو الكشف عن أولوية الأخلاق على الأنطولوجيا: العدالة على الحقيقة. هذه الأولوية لا تعني التقليل من قيمة الحقيقة أو الأنطولوجيا ولكنها تكشف عن ما قبلها من علاقة مؤسسة بين الذات والآخر. هذا الكشف مهم جدا لأن الانغلاق على الانطولوجيا والحقيقة يؤدي بنا إلى فلسفة تقوم أساسا على رد الآخر للذات، رد المختلف للمشابه. مقاومة الشمولية تتطلب التأكيد على حالة الانفصال الأساسية بين الذات والآخر وهي ما تجعل من الاتصال بينهما ممكنا بدون هيمنة طرف على الآخر. تلك المقاومة تتطلب كذلك التأكيد على أن الذات والآخر لا يندمجون في كليّة مشتركة باعتبار أن الآخر، وجه الآخر، هو تمثّل للاتناهي والانفتاح الأبدي والخارجية المستعصية على الاستحواذ.

الداخلية والاقتصاد:

في القسم الثاني من كتابه «الشمولية واللاتناهي» يعود ليفيناس لتوضيح عدد من الأفكار التي طرحها في الفصل الأول «الشبيه والآخر». حتى الان علمنا أن ليفيناس يرفض الشمولية لأنها تؤدي في الأخير إلى رد الآخر إلى المشابه أو رد الآخر إلى الذات. الأطروحات الشمولية تتحرك بالاتجاه المعاكس للآخرية باعتبار أنها تعمل من أجل تقديم صورة كاملة تحيط بكل شيء ضمن مبادئ محددة. كما علمنا أيضا أن الخروج من الشمولية يتطلب أولا الانفصال بين الذات والآخر وثانيا الترحيب باللاتناهي في وجه الآخر. هذا يعني، من جهة النقطة الأولى، أنه يمكن الحديث عن الذات في حالة من الاستقلال والعزلة قبل أن تلتقي بالآخر. هذا الحديث لن يكون معرفيا كما طالب بذلك هوسرل لأن الآخر معرفيا يفقد آخريته باعتبار أن التصور المعرفي قائم على مقولات شاملة ترد الأشياء لها. كذلك فإن الحديث عن الحالة الأولى حالة ما قبل الاتصال بالآخر لن يتوافق مع أطروحة هايدجر عن الدازاين. هايدجر اعتبر العلاقة الاستعمالية مع الأشياء النمط الوجودي الأول والأصيل. الدازاين (أي الانسان المتسائل عن وجوده) يتعامل مع

الأشياء في ضوء مشروعه الخاص المتضمن أهداف وغايات ومقاصد محددة. الأشياء تظهر له ضمن تلك الرؤية الاستعمالية. ليفيناس يرى أن هناك حالة سابقة على التواصل المعرفي مع الأشياء وكذلك سابقة على التواصل الاستعمالي مع الأشياء. هذه العلاقة هي علاقة الاستمتاع المباشر والبسيط بالأشياء. صحيح أن لدينا تصوّراً معرفيّاً عن الوجبة التي نأكلها (هوسرل) وصحيح أننا نأكل لكي نتزود بالطاقة ونحقق مشروعنا الوجودي (هايدجر/سارتر) ولكننا قبل ذلك نأكل لكي نستمتع بالطعام ونستمتع بذواتنا كذلك. العلاقة الأولى مع قطعة الخبز هي هذه العلاقة من المتعة والتلذذ قبل أي شيء آخر. لذا فالحالة الأولى عند الانسان المنفصل لوحده هي حالة الاستمتاع بالأشياء، حالة من السعادة المباشرة البسيطة.

البداية إذن مباشرة من الجسد لا باعتباره ذلك الكائن المفكر ولا ذلك الكائن المنغمس في تحقيق غاياته ولكنه الجسد المستمتع بالأشياء. وفي حين تؤكد العلاقة الاستعمالية على اعتماد الدازاين بالأشياء، فإن الاستمتاع بالأشياء يؤكد على الانفصال التام للذات باعتبار أن المتعة تجربة ذاتية محضة. صحيح أن المتعة علاقة بشيء خارجي ولكن تلك العلاقة ليست علاقة ضرورية ولا سببية. المتعة حالة غير مضمونة. المتعة مرتبطة فعلا بالحاجة ولكن هذه الحاجة ليست مجرد نقص كما عند أفلاطون وسارتر وليست كذلك مجرد سلبية كما عند ايمانويل كانت ولكنها كذلك متعة، الانسان شغوف باحتياجاته ولذا فهو سعيد بها(183). صحيح أن المتعة تحتوي في داخلها على اعتماد على الآخر ولكنها سيادة على ذلك الاعتماد. العيش من شيء معين يعني الاعتماد عليه ولكنه الاعتماد الذي يتحوّل إلى سيادة، إلى سعادة وذاتوية. الاحتياج هنا ليس هو الرغبة باعتبار أن الاحتياج يمكن تلبيته وإشباعه بينما الرغبة لا يمكن إشباعها باعتبار أنها تولّد المزيد منها مع كل محاولة اشباع لها. الحاجة بهذا المعنى مادية بينما الرغبة ميتافيزيقية. الحياة عند ليفيناس هي الاستمتاع بالحياة والتلذذ بها وبالتالي فاليأس والقنوط حركة باتجاه الحياة علامتها الأساسية عدم الاستمتاع. المعاناة بالتالي هي الفشل في السعادة. السعادة ليست عدم وجود الألم بل هي الاستمتاع بكل الاحتياجات. وباعتبار أن الحياة سعادة فهي ذاتية وفردية. وبهذا «تحقق المتعة الانفصال الملحد(184)، إنها تشخصن فكرة الانفصال. الانفصال ليس انقساما مجردا ولكنه الوجود في البيت مع الذات الأصلية».(185)

الذات المنفصلة والمستمتعة بالحياة ليست بعد في علاقة أخلاقية ولكنها تحقق ما هو ضروري لإقامة العلاقة الأخلاقية. إذا لم يكن لدي متعة في حياتي فماذا أقدم للآخر. بعبارة أخرى: لكي يكون هناك آخر فلا بد أن تكون

هناك ذات. هذا لا يعني تكافؤ الطرفين ولكنه تأكيد على ضرورة تواجد الطرفين. العلاقة الشمولية تقضي على التعددية بينما تحافظ العلاقة الأخلاقية عليها. بهذا المعنى فإن الأخلاق ليست تجاوزا للمتعة والانتقال إلى عالم آخر بل هي مدد الاخلاق الذي لا ينقطع. حين تتناول الأم طعامها فإنها تخوض تجربة ذاتية بالكامل. صحيح أنها تأكل لتوفر الحليب لطفلها الرضيع ولتحافظ على صحتها لتتمكن من العناية به ولكنها قبل ذلك تستمتع بشكل ذاتي بالطعام. لقاؤها بقطعة الخبز يبدأ بشغف وتلذذ ومتعة. الأم في هذه المرحلة ليست في علاقة مع الآخر وليست في علاقة اجتماعية ولكنها في ذات الوقت ليست في حالة أنانية كذلك. إنها في حالة سابقة على الوجود والتحقق. لهذا السبب يقول ليفيناس إن الاستمتاع ليس بيولوجيا ولا اجتماعيا فهو لا يحتوي على سببية البيولوجيا ولا حضور الآخر في الاجتماع.

الاستمتاع والتمثّل:

ولكن ألسنا هنا أمام حالة من القصدية؟ أعني أليس الاستمتاع شكلاً من أشكال العلاقات القصدية كما عند هوسرل. بمعنى أن الاستمتاع بالخبز هو في الحقيقة استمتاع بفكرتنا عن الخبز. ألسنا هنا في حالة من التطابق بين التجربة الحسية والتجربة الذهنية؟ يرفض ليفيناس أن تكون المتعة علاقة قصدية بهذا المعنى أي أنها علاقة تمثّل representation. السبب الأساسي لهذا الرفض هو علاقة الاستمتاع علاقة مباشرة بالأشياء على خلاف علاقة التمثّل التي تمر بعملية ذهنية ذاتية. العلاقة بين الذات والآخر في علاقة التمثّل تعطي دورا أكبر للذات. يقول ليفيناس «في علاقة التمثّل، الذات في علاقة مع الآخر ولكن بطريقة تجعل من الآخر غير قادر على تحديد الذات ولكنها الذات هي التي تحدد الآخر باستمرار»(186). صحيح أن الموضوع يستثير الذات في علاقة التمثّل باعتبار أن القصدية في الأخير علاقة مع الآخر ولكن العلاقة هنا كما يقول ليفيناس لا تلامس الذات ربما ليس بالمعنى الذي يسائل وجودها كما هي العلاقة مع الآخر. لهذا فإن علاقة التمثّل علاقة تدور في حيّز الذات. إنها «حركة تنطلق من الذات بدون أن يسبقها نور»(187). الشاهد هنا أن التمثّل يتحرك في الدائرة الفكرية الذهنية والتي يتفق سارتر وليفيناس على أنها حركة مسبوقة بعلاقة أخرى. العلاقة الأخرى عند سارتر هي العلاقة ما قبلتفكرية وهي علاقة اندماج كامل في الوجود ضمن مشروع الذات. انغماس في اللحظة لا بمعنى غياب الوعي ولكن حضور الوعي على مستوى الممارسة المباشرة. عند ليفيناس العلاقة الأسبق هي علاقة قصدية لكنها على خلاف التمثيل تُبقي على خارجية الشيء وترفض

الرد الماهوي كما عند هوسرل. هذا لا يعني العودة إلى الموقف الطبيعي، موقف التأكيد على وجود العالم، ولكنه، كما يقول ليفيناس، تجسيد للذات في العالم(188). لدينا هنا علاقتين أساسيتين سابقة للعلاقة التفكّرية: العلاقة الجسدية مع متع الحياة كالطعام والشراب والموسيقى والطبيعة وعلاقة الرغبة الميتافيزيقية التائقة دائما للاتناهي والآخرية. الذات تعيش جسدها قبل أن تكوّن فكرة عن ذلك الجسد كما أنها تتصل بالآخر قبل أن تكوّن فكرة عن ذلك الآخر. إذا كانت الأشياء في التمثّل تظهر في أفق الرؤية الذاتية، فإن الأشياء في الاستمتاع هناك في الأرض وفي الهواء وعلى قارعة الطريق. العلاقة مع هذه الأشياء سابقة لعلاقة الاهتمام الأداتي كما عند هايدجر. عند ليفيناس العلاقة أقرب لعلاقة اللعب السابقة للغاية والمعنى. اللعب بالأشياء والاستمتاع بها. لاحقا يأتي استعمال هذه الأشياء ووضعها في مشروع من الغايات والأهداف. هنا يمكن أن نفهم عبارة ليفيناس الشهيرة حين قال «الدازاين عند هايدجر لا يجوع أبدا»(189). أي أنه لا يرتبط بالطعام و بالعالم بعلاقة سابقة على علاقة الاستعمال. الدازاين لا يلعب ولا يستمتع بالطعام. الحساسية sensibility، هي الصيغة التي يتحقق فيها الاستمتاع. كان ديكارت محقا، يؤكد ليفيناس، حين فرّق بين الحس والفكر. الحس اتصال بعناصر العالم قبل أي فضاء فكري. الفلسفات العقلانية وكذلك الفلسفات المادية لم تعط هذه العلاقة حقها. الفلسفات العقلانية ردت الحس إلى الفكر والفلسفات المادية تعاملت معه بمنطق حتمي. الفلسفات الأنطولوجية كذلك حجبت هذا الاتصال من خلال إعطاء الأولوية لعلاقة الاستعمال والمشروع الذاتي. هذا الأمر ينطبق على هايدجر وسارتر في ذات الوقت.

إذن الحياة سعادة بسبب قدرة الإنسان على الاستمتاع بالعالم. هذا الاستمتاع هو الرابطة الأولى التي تجعل من العمل والإنتاج والاستعمال ممكنا. لكن العالم غير مستقر والتغيرات التي تحدث فيه، على مستوى الطبيعة وعلى مستوى الاجتماع كذلك، تهدد علاقة المتعة بين الذات والعالم. لذا كان لزاما على الانسان أن يقوم بأعمال احتياطية لتأمين تلك العلاقة. أبرز هذه الإجراءات هو أنه أنشأ له بيتا خاصا وكأنه عالم تحت السيطرة تتقلص فيه الأخطار كثيرا. البيت يحتل مكانة خاصة باعتبار أنه ليس أداة للاستمتاع مثل باقي الأدوات. علاقة المتعة من خلال البيت مختلفة. البيت هو شرط النشاط الإنساني. البيت يتأسس على علاقة خاصة مع الآخر. الآخر هنا ليس الآخر كما في اللغة والخطاب كما تحدثنا في السابق ولكنه الآخر الأنثوي. الأنوثة هنا ليست بالضرورة مختصة بالمرأة ولكنها سمة أخلاقية للتعامل عنوانها اللطف والحنان والرحمة. أخلاق الاستقبال والسلبية والانسحاب والغياب. هذا ما يسميه ليفيناس بالحضور الأنثوي الذي لا يمكن أن يتحقق البيت دونه. إنه أولوية الضيافة على الملكية. البيت بطبيعته أحنّ من العالم

الخارجي. بمجرد ما يفقد هذه السمة نقوم بمغادرته للبحث عن بيت آخر. ستكون هذه الجزئية محوراً لنقاش نسوي طويل حول المرأة في فلسفة ليفيناس لكن النقطة الأساسية لاستكمال أطروحته هنا هي أن الانفصال الأول للذات والذي يتحقق من خلال استمتاعها بالعالم وتلبيتها لحاجاتها يدفع باتجاه بناء بيت يحقق نوع من الطمأنينة تجاه استمرار هذه المتعة. البيت سيكون مكان لقاء مع آخر صامت غير آخر اللغة. السكن dwelling هو امتلاك العالم في البيت الخاص. البيت سيكون شرط تكوّن الذات المنفصلة. شرط قدرتها على ما يسميه ليفيناس بالاقتصاد وهو التعامل مع العالم بالامتلاك والاستعمال والتفكير الموضوعي. الخروج من هذا العالم المنفصل، علم الاستمتاع والتملّك لا يتحقق بحسب ليفيناس إلا بالعطاء. أي بالعملية المضادة للامتلاك. الاستمتاع أخذ وتمدد والاتصال بالآخر عطاء ومنح. حين نأخذ من الآخر فأننا لا نقوم إلا بتوسعة لذواتنا في استمرار لعملية الاستمتاع ولكن حين نعطي فإننا نتصل بعالم في الخارج ليس من أجل الاستحواذ عليه ولكن انفتاحا على الخارجية. هذه العملية تمثل الاتصال بالآخر كآخر. الأمر الوحيد الذي يخرجني من عالم الاستمتاع والتملك هو أن ألتقي بوجه الآخر. وجه الآخر يضع ملكيتي في سؤال. ذلك أنه، كما يؤكد ليفيناس، يقابلني من علوّ. الانفتاح هو حالة الترحيب بهذا الآخر، انفتاح البيت والترحيب بالآخر للدخول. الآن يكون مركز الانفصال والاستقلال مقر العلاقة بالآخرية. الآن البيت هو مركز العطاء والضيافة. نتذكر هنا أن ليفيناس يسمي هذا الاستدعاء الذي يقوم به وجه الآخر للذات لغة. كما يسمي العلو الذي تأتي منه اللغة تعليما. التعليم هنا ليس بالمعنى السقراطي ولكنه ذلك الذي يدل على «اللاتناهي الكلي للخارجية.»(190) هذا اللاتناهي الكليّ لا يتم إنتاجه ومن ثَمّ تعليمه ولكنه هو بذاته ذلك الإنتاج. الاخر هنا ليس كما يرى سارتر وعياً آخر وحرية أخرى تشابه حريتي وبالتالي تنافسني وتحاول أن تهيمن علي. غيرية الآخر تتمثل في سيطرة الآخر التي لا تسعى للهيمنة بقدر ما تسعى للتعليم. حين يتحدث الآخر وتستمع الذات تتحقق مثل هذه الحالة. المتحدث هو صاحب السيطرة، هو صاحب المكان وهو صاحب المبادرة ولكنه في ذات الوقت ذلك الذي لا يسعى للهيمنة والقضاء على الآخر أو رده لمجرد موضوع. الصورة هنا تشبه الأفق الذي يغمرنا حين نفتح نافذة للخارج. يغمرنا وفي ذات الوقت يفتح لنا العالم اللامتناهي.

في الفصل المخصص لظاهر العالم والتعبير يناقش ليفيناس حالة الخروج من العالم الخارجي والاتصال بالآخر وإمكان تحققها من خلال العمل. العمل هنا المقصود به الإنتاج المادي والذي يمكن أن يحمل تعبيرا شخصيا لمن يقوم بذلك العمل. الإنتاج والعمل تعبير بالتأكيد ولكنه لن يحقق ما يتحدث عنه ليفيناس كلقاء وجه الآخر. أولا، وخصوصا في عمليات الإنتاج الحديث،

العلاقة بين المُنتج وما ينتجه لم تعد ذاتية ولم يعد من الممكن الربط بينهما بشكل فردي. هذا ما يسمى في الماركسية بالاغتراب. الحذاء الذي ينتج من المصانع الحديثة اليوم بلا علاقة فردية مع شخص بعينه على خلاف الإسكافي الذي يصنع الأحذية بيديه في الأيام الخوالي. بهذا المعنى لم يعد العمل تعبيرا بالمعنى الدقيق للكلمة وبالتالي لم يعد قادرا على إنشاء علاقة. لكن المشكلة عند ليفيناس أعمق من الطرح الماركسي باعتبار أنه حتى في الأعمال الفردية التي تعبّر بشكل مباشر عن صاحبها كما هو الحال في الكتابة مثلا فإننا في مرحلة لا تزال دون العلاقة المثلى مع الآخر. الكتابة تحقق شرط التعبير والارتباط بالذات الكاتبة ولكن ماذا عن الآخر في الكتابة؟ هل الآخر حاضر حضورا مباشرا أم أنه حاضر من خلال الذات؟ لهذا السبب بالتحديد يعطي ليفيناس، كما كان سقراط يفعل من قبله، مكانة أعلى للحديث المباشر مع الآخر مقارنة بالكتابة. الكتابة لا تزال حيزا ذاتيا يمتلك فيه الكاتب مساحة كبيرة من السيطرة والتحكم على خلاف الحديث المباشر حيث تنفتح احتمالات الوجود على مصراعيها. الحديث المباشر هنا لا يعنى الاستقبال والارسال المباشر ولكنه يعني ما يسميه ليفيناس بالحضور الصامت للآخر في الحديث. نحن هنا في تعبير سابق على التعبير اللفظي. الوجه تعبير مباشر لا يخضع لسلطة الذات. أو كما يقول ليفيناس أن الوجه لا يمكن إصماته. لذا نجد أن الإشاحة بالنظر عن وجه الآخر تكاد تكون هي الحل الوحيد للابتعاد عن تعبير ذلك الوجه. التغيير في حالة الإشاحة في الذات وليس في الآخر. هذه الحالة من الاتصال مع آخرية الآخر لا تتحقق في الكتابة. هذا الأمر يجعلنا نتسائل كما فعل دريدا وبلانتشو(191)(192) من قبل عن القيمة الأخلاقية لكتاب ليفيناس ذاته باعتبار أنه لا يلبي الاتصال المباشر مع الآخر كما في الحديث. هنا يواجه ليفيناس المعضلة الثانية في مهمته الفلسفية: التعبير عن العلاقة الأخلاقية بطريقة غير قادرة على التعبير عن العلاقة الأخلاقية. الكتابة درجة ثانية مقارنة بالاتصال المباشر مع الآخر. المعضلة الأولى كانت التفلسف عن الآخر بلغة تحجب الآخر. أي التفلسف بالقاموس الفلسفي المبني على تصورات شمولية تحجب الآخر. ربما أمكن لليفيناس القول هنا أن الكتابة تقوم بمهمة الإحالة أو الإشارة للعلاقة الأخلاقية. ربما لا تكون الكتابة بحد ذاتها علاقة أخلاقية، أي علاقة مباشرة مع الآخر كآخر، ولكنها إشارة وإحالة على تلك العلاقة. هذا الموقف يشبه موقف لفيلسوف الآخرية الآخر مارتن بوبر حين وصف عمله كفيلسوف بأنه ليس أكثر من أنه رأى أمرا وقضى كل عمره محاولا الإشارة لذلك الذي رآه.

إذن فالعمل بالمعنى السابق لا يحقق الانتقال من العالم الداخلي إلى العالم الخارجي. هذه النقلة لا تتحقق إلا بما يسميه ليفيناس التعليم أو التدريس الذي هو «خطاب يقدم من خلاله المعلم للطالب ما لا يعلمه الطالب بعد. إنه لا

يعمل كعمل القابلة ولكنه يستمر في إيجاد اللاتناهي في داخلي. فكرة اللاتناهي تعني أن الروح قادرة على احتواء أكثر مما تستحضر من ذاتها. إنها تشير إلى داخل قادر على الاتصال بالخارج.»(193) لا بد هنا من التأكيد على أن أدوار المعلم والطالب لا بد أن تكون تبادلية بمعنى أنها أدوار وليست هويات وبالتالي فالمعلم الذي لا يستطيع القيام بدور الطالب مع طلابه ويتصل بهم كمعلمين لا يستطيع أن يتصل بهم كذوات أخرى. المعلم لا بد أن يكون مستمعا جيدا للصوت الجديد والمختلف والمفاجئ والمربك. هذه الحالة من التعبير، التعليم، «تعبّر عن حضور الموجود ولكن ليس فقط من خلال إزاحة حجاب الظاهرة. إنه بذاته حضور للوجه وبالتالي فهو مناشدة وتعليم»(194). كما يؤكد ليفيناس على أن التعبير لا يكشف عن حضور الآخر من خلال الإحالة من دال إلى مدلول ولكنها عرض للدال ذاته. الدال الذي يعطي الدالة لا يتحوّل إلى مدلول. ما لا يمكن الإحاطة به فهو منبع الدلالة وليس دلالة في حد ذاته. الحديث المباشر يفتح ما تغلقه العلامات.

الوجه والأخلاق:

في القسم الثالث من الكتاب والمعنون بـ»الخارجية والوجه» يركّز ليفيناس بحثه على العلاقة مع الآخر وتحديدا من خلال وصف الدور الخاص بالوجه في إنشاء العلاقة الأخلاقية. في البداية يشير ليفيناس إلى أن العلاقة مع وجه الآخر ليست علاقة حسيّة. العلاقة ليست شكلاً من أشكال الرؤية والنور. الفلسفة على مدار تاريخها أعطت خبرة الرؤية مكانة عليا لتصبح مرادفاً للإدراك والفهم. الرؤية تتطلب النور الذي يلعب الدور الأساسي الرابط بين الذات والموضوع. العلاقة بين الذات والآخر في الرؤية تمر من خلال مصدر النور (الشمس في الخبرة الحسية أو المقولات الذهنية في الخبرة المعرفية) ولذا فالعلاقة بين الذات والآخر غير مباشرة. ليفيناس يريد الخروج على كل هذا من خلال التعامل مع الوجه على أنه تعبير وحديث وليس جسما مرئيا. الوجه يتحدث بشكل خاص وهذا ما يعطيه قيمته الأخلاقية. الوجه حين يعبّر فإنه لا يقتحم الذات ويطالبها بأن تكون أخلاقية أو أن تتعامل معه بما يتوافق مع منظومة معينة من الحقوق. وجه الآخر ليس حَكَما تخجل منه الذات. الوجه حين يعبّر للذات ويتعلّق بها أخلاقيا فإنه يفعل ذلك باعتباره متوسّلا، باعتباره حالة من الضعف تنادي باستمرار «لا تقتلني». إنه الضعف الذي لا يمكن التغلّب عليه. الاستجابة لهذا النداء هي ما يحقق ذاتية الذات وفرادتها. هنا يقلب ليفيناس المعادلة التي قدمها سارتر. الحرية عند سارتر هي أن تحقق الذات كينونتها من خلال تحقيق مشروعيتها وباعتبار أن الآخر يستعصي على أن يكون جزءاً من مشروع الذات فإنه

يصبح معيقا لحريتها. في المقابل نجد أن ليفيناس يؤكد على أولوية الذاتية والفرادة قبل الحرية. الحرية تشبه لديه حالة من الحركة في الفراغ بلا قيمة ذاتية. التذويت subjectification يتحقق من خلال استجابة الذات لنداء الآخر وكأن لا أحد يستطيع الاستجابة له إلا هي. الأنا المستجيبة والمنصتة لا تستيقظ إلا بسبب الآخر ومن أجله. هنا تتحقق الحرية باعتبارها فرادة وذاتية ومسئولية.

الوجه يستعصي على الإدراك الكامل والإحاطة وكأنه تدفق لا ينقطع. هذا الاستعصاء تحديدا هو ما يجعل من الوجه نقيضا للشمولية وتحققا للاتناهي. استعصاء الوجه على القبض والإمساك ليس بسبب أنه حقيقة متجاوزة لقدرة الذات أو لأنه ينتمي لعالم آخر غير عالم الذات. سبب الاستعصاء هو أن الوجه سابق على الحقيقة والعالم، إنه المؤسّس لهما جميعا. الوجه هنا حالة لا تتوقف من التعبير. إنه الفرح الأول باللقاء، الانطلاقة الأولى من العزلة والاغتراب. وجه الآخر هو هذا الآخر الماثل أمامي وليس شيئا آخر. لكنه ليس الآخر كما لو كان مجموعة من الأفكار أو صورة من الصور. بل الآخر السابق لكل فكرة وكل صورة. الوجه هنا هو كما قال ليفيناس في أحد مقابلاته « هو السيادة والاستسلام في ذاته.» (195) إنه الأعزل الذي يصدر الأوامر والعاري الذي يمنح الدفء. لقاء الوجه بالوجه بهذا المعنى هو أصل اللغة وهو أصل المعنى وهو أصل العقل. الفلسفة السابقة كانت تقول بالعكس. تقول أن لقاء الوجه بالوجه محكوم بشرط اللغة ومقولات العقل والمعاني المستقرة. ليفيناس يعكس كل هذا ليذكّر أن كل المخاوف على المجتمع والأخلاق والأفراد والتي تقود إلى محاولة التمسك بمبادئ عقلية متعالية على الخبرة الإنسانية ليست إلا مخاوف وهمية ناتجة عن الصورة المقلوبة. التعددية في المجتمع هي الأصل وبالتالي فإن الحفاظ عليها، أي الحفاظ على إمكانية لقاء الوجه بالوجه هو ما سيوفر المعرفة العقلية الموضوعية الضرورية للمجتمع.

الآخر والآخرون:

ولكن ماذا عن تعدد الآخرين وتعدد الوجوه؟ أي ماذا عن علاقة الذات مع أكثر من آخر في ذات الوقت. هل نحن هنا أمام مجرد تكرار لذات العلاقة بما فيها من طبيعة أخلاقية أم أننا أمام تغيير له دلالة أخلاقية مختلفة؟ العلاقة مع الآخر، مع الآخر كوجه وكانكشاف على اللاتناهي، علاقة غير مشروطة. بمعنى أنها علاقة تنصت فيها الذات للآخر بدون افتراضات مسبقة وبدون حسابات. إنها عطاء غير محدود واستقبال غير محدود. ولكن حين يتعدد

الآخرون فإن الذات تدخل في خبرة مختلفة. تعدد الآخرين يعني مواجهة المهمة التالية: أن تعطي بلا حدود لأكثر من شخص في ذات الوقت. يبدو أن ظروف الزمان والمكان لن تسمح بذلك. الأمر هنا شبيه بمعلم لديه طالب واحد ومعلم لديه أكثر من طالب. في الحالة الأولى يستطيع أن يسخّر المعلم كل قدراته واهتمامه للعلاقة مع هذا الطالب. ولكن في حالة تعدد الطلاب فإن كل واحد منهم يستحق ذات الاهتمام والعطاء ولا يوجد أي مبرر يعطي الأولوية لأحدهم على الآخر. يبدو أن الخيار المتاح أمام المعلم الآن هو أن يعدل بين طلابه. أي أن يعاملهم بالمساواة. هذا يعني أنه سيقوم بحسابات متعددة للمقارنة بينهم. انتقلنا هنا من العطاء غير المحدود للعطاء بحساب. انتقلنا من حالة الانفتاح الأولية إلى حالة ذهنية من الحسابات والمقارنات. هذا ما يسميه ليفيناس بالانتقال من الأخلاق للسياسة. السياسة والقانون وأنظمة العدالة قائمة على حسابات معقدة لتنظيم العلاقات بين الذوات انطلاقا من مبدأ العدل والمساواة. العدالة والسياسة قائمة على الأخوّة بين الأفراد وهو ما يتضمن التكافؤ بينهم. في المقابل العلاقة الأخلاقية كما قلنا سابقا ليست علاقة تكافؤ بل علاقة علوّ للآخر على الذات. ولكن هذا لا يعني أن العدالة والسياسة منفصلة عن الأخلاق. الترحيب بالوجه هو أساس العدالة. أي أنه الأساس الأخلاقي الذي يجعل من العدالة مطلوبة أصلا. العدالة هنا تصبح كالتالي: كان بودي أن أعطي بلا حدود ولكن تعدد الآخرين يفرض عليّ المساواة بينهم. المساواة هنا هي أقل ما يمكن عمله أخلاقيا. المساواة هنا تترافق مع اعتذار وشعور بعدم الكفاية. على خلاف اتجاهات فلسفية أخرى كالليبرالية فإن العدالة والمساواة لا تحضر في فلسفة ليفيناس على أنها غاية مثلى ولكنها تحضر من باب فن الممكن ولذا فهي سياسة. الخيار هنا ليس هل نعيش بشكل أخلاقي أم لا ولكنه حقيقة في مواجهة سؤال: كيف نعيش أخلاقيا. أطروحة ليفيناس الاجتماعية والسياسية ستتطور في كتابه اللاحق ولكنه هنا يريد التأكيد على أمرين أساسيين: أولا أن العدالة والاجتماع والسياسة أساسها أخلاقي وأنها مجرد ضرورة لتعدد الآخرين. الثاني أن ما يحيط بالعدالة والسياسة من خطابات معرفية وعقلانية وموضوعية تتأسس على العلاقة الأولى، العلاقة الأساسية وجها لوجه مع الاخر. إعادة ترتيب العلاقات بهذا الشكل سيكون له أهمية كبرى تتمثل في إبقاء مجالات السياسة والاجتماع والمعرفة مفتوحة للآخرية. أي أن إعطاء الأولوية للعلاقة الأخلاقية يساعد تلك المجالات على الانفكاك من فكرة الاكتفاء الذاتي المؤدية باستمرار للانغلاق. العدالة المفتوحة قادرة على استيعاب المزيد من الآخرين باستمرار باعتبار أن لديها اهتماما لامتناهي بمن هو غائب عن الصورة، غائب عن المشهد العام، الآخر الذي لم يدخل بعد في علاقة الذات بالآخر، الآخر المنسي والمخفي أو الآخر الذي لم يحضر بعد. العدالة بهذا المعنى تكون حالة مستمرة من الترحيب.

الأخلاق والزمان:

حتى الآن لا تزال العلاقات التي تتحرك داخلها الذات علاقات مكانية من خلال الانفصال الأولي عن الآخر والقرب منه واللقاء به وجها لوجه. ولكن ماذا عن العلاقات الزمنية؟ كيف يتحقق الوجود مع الآخر زمانيا؟ يبدأ ليفيناس بمناقشة هذه القضية من خلال الحوار مع هايدجر الذي جعل من وجود الدازاين وجودا زمانيا من خلال ترقّب موته. الدازاين يدرك أنه سيموت وأن حياته حركة باتجاه موته. إدراك الموت كإمكانية يجعل من الإنسان يعيش حياةً أصيلة وغير مزيفة أو كما يقول هايدجر فإن الدازاين يواجه في طريقه للموت إمكانية الاستحالة (الموت). أي إمكانية أن يصل إلى لحظة استحالة كل الإمكانيات. هذا الموت، كما يحلل ليفيناس، يبقى موتا متخيلا وليس واقعيا. هذا الموت حدث داخلي يعمل على تشكيل إطار وجودي لعيش الدازاين. في المقابل هناك الموت باعتباره حدثا خارجيا. أي باعتباره عملا من الخارج يسعى للقضاء على الذات. هنا الموت لم يعد إمكانية بل حقيقة واقعية. الموت باعتباره عنفا وحربا. الحرب تتطلب التعددية والآخرية باعتبار أنها محاولة للقضاء عليها. ولكن الحرب لا تقوم إلا مع إرادة تؤجل موتها أو تنساه على الأقل. هذا يعني أن الحرب وهي ساحة حضور الموت الكبرى هي ساحة نسيان الموت وتأجيله. الموت في الحالة الأولى علاقة مع العدم وفي الحالة الثانية علاقة مع الوجود وستكون مهمة ليفيناس البحث عن بديل للخيارين السابقين.(196) هذه المهمة تبدأ بالتفكير في موت الآخر كذلك وليس فقط في موت الذات. الموت في التصور الليفيناسي ليس علاقة مع العدم ولا مع الوجود بل هو علاقة مع الآخر، مع إرادة أخرى. وباعتبار أن الموت لا يمكن الانتصار عليه فإن الحل الوحيد هو الصبر. الصبر هنا يعني كسب المزيد من الوقت أمام الموت. هذه العملية تتم من خلال وجه الآخر، من خلال الانعتاق من شمولية الموت إلى اللاتناهي. وجه الآخر هنا شاهد على العلاقة الأخلاقية المفتوحة على منطق الاستمرار وعدم التوقف. هناك دائما آخر في الطريق يجب أن نفعل الخير من أجله. بهذا المعنى فإن الوجود الحقيقي ليس في الشجاعة في مواجهة الموت ولكن في الاعتذار عن عدم تقديم ما يكفي. الآخر هنا هو مصدر الزمن الذي يمكن من خلاله ممارسة الصبر. الآخر يفتح النافذة التي يحاول الموت أن يغلقها. المزيد من الآخرين يعني المزيد من الوقت والانتصار بشكل أو بآخر على الموت ولهذا يقول ليفيناس أن الأطفال هم انتصارنا الحقيقي على الموت. الأطفال هنا هم البدايات الجديدة التي تقاوم النهايات التي يفرضها الموت. الأطفال هنا ليسوا بالضرورة أطفالنا الخاصين ولكنهم الأطفال بشكل عام. مع ولادة كل طفل جديد تولد حكاية جديدة بدلا عن تلك التي أغلقها الموت.

المشكلة الحقيقية في الحرب ليس فقط أنها تؤدي إلى موت كثير من الناس ولكن لأنها كذلك تقضي أو تحد من إمكانات الولادة. الارتباط بوجه الآخر يتم من خلال العطاء، من خلال اكتشاف الحاجة في ذلك الوجه. وباعتبار أن وجه الآخر تعبير لامتناهي لذا فإن علاقة العطاء معه غير متناهية كذلك. لا توجد حالة من الاكتفاء والقناعة بفعل الخير. عبارة «لقد قمت بما يكفي من فعل الخير» تبدو متناقضة. لغة الاكتفاء تبدو مضادة للغة الأخلاق. لذا يقول ليفيناس «كلما أنجزت واجبي بشكل أفضل، تناقصت حقوقي، كلما كنت عادلاً بشكل أكبر، ازداد شعوري بالتقصير.»(197)

ما وراء الوجه:

في هذا الجزء الأخير من الكتاب يناقش ليفيناس أنواعاً مختلفة مع العلاقات مع الآخر غير تلك العلاقة الأخلاقية التي تتحقق في اللغة والخطاب. هل يمكن الاتصال مع الاخر أخلاقيا في صمت؟ اللغة هنا بمعناها الضيق كصوت محكي وليس بمعناها العام كما عند سارتر. نتذكر هنا أن هذه العلاقات هي ما تجعل للحياة معنى يتجاوز المعنى التاريخي الامبيريقي المحدود. الآخر هنا هو من يعطي الذات فرصة لأن يكون لوجودها معنى متجاوز لوجودها الفردي. يعود ليفيناس لمناقشة شكل خاص من العلاقة مع الآخر الأنثوي. الأنوثة هنا لا تحيل بالضرورة على فروق بيولوجية بين الذكر والأنثى ولكنها تحيل على موقف وطريقة في التعامل تتمثل في أخلاق الاستقبال والرحمة بدلا من أخلاق المواجهة والمبادرة. هذه الأنوثة تحمل داخلها إمكانات الحب والإنجاب. هذه العلاقات تبدو تحمل في داخلها أبعاداً متضادة فمن جهة فهي غير قادرة على أن تكون علاقة مع المفارق الخارجي (الآخر) ومن جهة أخرى فهي تحمل إمكانية الاتصال بآخرية خاصة ومختلفة.

الحب علاقة غامضة كما يقول ليفيناس. ذلك أنه في الحب «يذهب المفارق أبعد وأقرب مما يذهب إليه في اللغة.»(198) الجانب الأول من الغموض في علاقة الحب هو أن الحب مدفوع بحاجة لدى الذات يحاول العثور عليها في الآخر. هنا يقترب تحليل ليفيناس كثيرا من تحليل سارتر. نحن نحب لكي نجد من يحبنا. صحيح أن الحب علاقة مع آخر خارجي ولكنها علاقة مدفوعة باحتياج محايث. الحب هنا كما ورد عند أفلاطون لقاء جزئين من روح واحدة. إلا إن الحب، في المقابل، يحتوي على بعد آخر يقاوم محاولة الاندماج بين الذات والآخر. هذه المقاومة نابعة من ما يسميه ليفيناس بغموض الأنوثة التي تستعصي على الاستحواذ. الحب بهذا المعنى يبقى مفتوحا على ما هو مفارق وخارجي ومتجاوز للذات. لهذا السبب يبدو سؤال:

لماذا نحب؟ غريبا وربما مستعصياً على الإجابة كذلك. الأنوثة تقاوم الاستحواذ لأنها لا تنتمي لشبكة العلامات التي تكوّن هذا العالم. أو كما يقول ليفيناس الأنوثة تنتمي لليل لا للنهار. الأنوثة هنا هي الفرق بين الجسد حين يعانق ويلاطف وبينه حين يحفر أو يضرب. هذه العلاقة مع الأنثوي تحمل في ذاتها كذلك بعداً خارجيا يربك أكثر من الاتساق معه. هذا البعد هو احتمال الإنجاب وإحضار إنسان جديد للعالم. الحب بهذا المعنى يحمل ما هو متجاوز وما هو خارج الذات كذلك. بل أن الحب هنا تجاوز علاقة اللغة باعتبار أنه أنتج لنا إنسانا آخر بعالمه ومستقبله. الحب بهذا المعنى ليس فقط اتصالاً بآخرية الآخر ولكنه كذلك إنتاج للآخرية. الطفل المولود يعبّر عن هذا التناقض في الحب. يقول ليفيناس «طفلي غريب عني، ولكنه ليس فقط غريبي أنا ولكنه أنا. إنه أنا غريبة عن نفسي.»(199) العلاقة مع الطفل تؤسس معها كذلك علاقة مع الآخرين، مع المجتمع. الطفل، باعتبار أنه مستقبل غير مستقبلي، يربطني في علاقات قد لا أختارها لنفسي كما لو كنت وحيدا. التربية بهذا المعنى ممارسة للغيرية وانفتاح على الآخرية. إنها تأسيس للمجتمع على أساس أخلاقي وليس فقط على أساس سياسي. هنا مع الجنس والحب والإنجاب نلامس علاقات مع الآخر لا تنتمي لعلاقات اللغة التي تأسس عليها تحليل ليفيناس. إذا كانت العلاقة اللغوية علاقة مباشرة مع اللاتناهي في الآخر، فإن علاقات ما وراء الوجه غامضة ومعقدة تقصر أحيانا عن ملامسة المفارق الخارجي باعتبار أنها مدفوعة باحتياج ذاتي ولكنها تحمل في ذاتها إمكان الاتصال مع مفارق يختلف عن مفارق اللغة. إنها لا تتصل فقط بالآخرية ولكنها تولّدها كذلك.

عود على بدء:

في نهاية الكتاب يعود ليفيناس للتأكيد على أطروحته الأساسية وهي أن الفلسفة، الغربية تحديدا، حجبت الآخر على مدى قرون طويلة من خلال انشغالها أولا وقبل كل شيء بالأنطولوجيا واعتقادها أن الأخلاق يمكن أن تكون استنباطا لاحقا بعد إنجاز المهمة الأنطولوجية. هذه العملية تجعل من اللقاء بين الذات والآخر لقاءً غير مباشر، لقاء يمر بمشترك ثالث. هذا المشترك يحيل الآخر إلى شبيه، أو إلى نسخة أخرى من الذات. الأخلاق هنا عودة لحالة اللقاء الأولى بين الذات والآخر، لقاء الوجه بالوجه، لقاء الانفتاح على أمرين أساسيين: الخارج واللاتناهي. الآخر هو الوحيد القادر على اخراج الذات من عالمها الخاص. هو الذي يوقف الذات عن حالة التمدد والاتساع ويجعلها تستقبل ما هو خارج عنها لا بهدف التهامه ولكن بهدف العطاء والاتصال بالخارج. الانفتاح على الخارج يتحقق بالعطاء لا بالأخذ. العطاء هنا

لا يتحقق بالضرورة من خلال أدوار المبادرة بل في أحيان كثيرة يكمن العطاء في الاستقبال والترحيب والتلقّي. المستمع في مشهد الحوار أكثر عطاء من المتحدث. أو كما يقول دريدا «في الحديث يصبح المتحدث أعمى، أن تتحدث يعني أن تكون أعمى.»(200) الكلام عمى لأنه مغامرة وانفتاح على الجديد والمختلف. الكلام أمل وثقة خالصة وخطوة في المجهول. الآخر، المستمع هنا، هو من يأخذ بيد المتحدث الأعمى ويعطيه الأمل والثقة بأن الخطوة القادمة لن تكون الأخيرة. كل استجابة وتفاعل من المستمع، كل علامة اهتمام واستجابة، تجعل من المتحدث الأعمى يثق بما حوله، لكن الثقة هنا لن تكون ثقة الأنانية والاعتزاز بالذات ولكنها الثقة التي يمنحها الآخر ويُنعم بها.

وجه الآخر هو كذلك نافذة اللاتناهي وانفتاح الآفاق والحدود. إنه آخرية لا يمكن القبض عليها وضمها إلى عالم الذات. مع وجه الآخر تمارس الذات الاستسلام والانتظار. الوجه لا يمكن إصماته فهو دائما خارج صلاحيات الذات. في هذا الكتاب يتصوّر ليفيناس اتصال الذات بالآخر في سياقين: الأول سياق الكلام واللغة والسياق الثاني سياق الأنوثة واللطافة. اللغة علامة أخلاقية باعتبارها قائمة على رعاية واهتمام متبادلة بين أطراف الكلام تجعل من اللغة ممكنة. يقول ليفيناس «جوهر اللغة هو الخير، أو مرة أخرى، أصل اللغة هو الصداقة والضيافة.»(201) الأنوثة، في المقابل، شكل من أشكال التواصل الصامت. إنها حديث ما قبل الصوت ومناغاة الأرواح للأرواح. الحب علاقة بما لا يمكن امتلاكه وهو بهذا الشكل حضور طاغ للآخرية. لهذا السبب فالحب مربك وكفيل بهزّ أركان الذات المكتفية بذاتها. الحب حاجة ونقص لا نهاية له. الحب ضعف والذات تدرك آخرها حين تمارس ضعفها. الضعف حالة من الاتصال مع محدودية الذات وعدم قدرتها على الاكتفاء بحدودها الخاص. حين ينغلق الحب عن الآخرية ويتحوّل إلى محاولة للهيمنة والسيطرة وتمدد الذات واتساعها فإنه يقتل نفسه ويقضي على إمكاناته.

إذن، رسالة ليفيناس الأساسية هي أن الأخلاق هي الفلسفة الأولى. العلاقة بالآخر هي العلاقة التي تجعل من الأنطولوجيا والمعرفة والموضوعية واللغة والأفكار ممكنة. عكس العلاقة يسبب حجب الآخر وانغلاق الذات. هذا الانغلاق قد تحقق وأسس معه لغة ومفاهيم وفضاء فلسفياً عامّاً لم يعد الخروج منه سهلا. أو كما يقول «هذا الكتاب يهدف إلى الكشف عن أن العلاقة مع الآخر لا تتجاوز قانون التناقض فقط... ولكنها كذلك تتجاوز قانون الجدل .. الترحيب بالآخر مسالم من البداية حيث أنه استجابة للرغبة الجامحة باللاتناهي.»(202) كتاب الشمولية واللاتناهي كان المحاولة الأولى للخروج

على هذا الإرث الطويل. محاولة متورطة باستخدام ذات اللغة وذات المفاهيم. المحاولة الثانية ستنطلق بعد هذه المحاولة بثلاثة عشر سنة في كتاب «ما سوى الوجود: أو ما وراء الجوهر» وهو الكتاب الذي سنتوجه له في ما تبقى من هذا الفصل.

ما سوى الوجود وما وراء الجوهر:

في عمله الأساسي الثاني يستمر ليفيناس في تعميق أطروحته الأساسية لكن من زوايا مختلفة. التحدي الأساسي الذي يواجه ليفيناس هنا هو أن يقدم أطروحته الأخلاقية بلغة مختلفة عن لغة الأنطولوجيا التي سادت الأطروحات الفلسفية. لذا فإن المهمة الأساسية هنا هي المهمة اللغوية. أو مواجهة اللغة للبحث عن لغة أخرى غير لغة الأنطولوجيا أو ربما كشف الآخر في ذات اللغة. هنا سيقدم ليفيناس واحدة من أشهر أطروحاته حول اللغة وكيف يمكن الكشف عن الجانب الأخلاقي فيها. تحليل اللغة باعتبارها تمثلا للعلاقة الأخلاقية مع الآخر كان موضوعا أساسيا في الشمولية واللاتناهي ولكنه هنا سيأخذ اتجاها مختلفا ليس باعتبار اللقاء بالآخر لقاءا لغويا بل في آخرية اللغة ذاتها. اللغة ذاتها ستكون حضورا للأنطولوجيا والأخلاق معها. إنها انعكاس للمشهد ذاته، مشهد الشمولية واللاتناهي. لغة ليفيناس ذاتها ستشهد تغييرات كبيرة. كان نقد دريدا(203) لأطروحة الشمولية والتناهي محفزا لمزيد من التجاوز. بحسب دريدا فإن ليفيناس وقع في كتابه الأول في ما ينتقده من حضور لغة الأنطولوجيا وما تحتويه من قولبة وتحديد. في هذا الكتاب سيحاول ليفيناس تجاوز الكتاب الأول. لذا نجد، على سبيل المثال تحولا في المفردات: مفاهيم الكتاب الأول مثل: الشبيه، الميتافيزيقا، الخارجية، الشمولية والانفصال تكاد تختفي لتحل بدلا عنها كلمات مثل، الجوار، اللقاء، الشغف، الأسر، الاضطهاد، اللغز والتكفير(204).

سيكون هذا التحول اللغوي مهما للتحليل الذي سيقدمه ليفيناس للغة باعتبارها عمليتين متزامنتين: العملية الأولى هي عملية القول saying التي تعبّر عن العلاقة بين أطراف اللغة والعملية الثانية هي عملية ما يقال the said وهي عملية مضمون اللغة ونقل المعرفة والمعلومات من طرف إلى طرف آخر. نسيان الآخر يتمثل هنا في نسيان القول وحضور ما يقال. حضور المضمون وغياب العلاقة. لكن ما هي العلاقة بين القول وما يقال؟ هل نحن هنا في حالة من التناقض والصراع بين اللاتناهي والشمولية؟ أم أننا في حالة أعمق من الإحالات والإشارات المتبادلة؟ ستكون هذه القضايا موضوعا للوصف والتحليل في كتاب ما سوى الوجود أو ما وراء الجوهر.

الجانب الأساسي الثاني في هذا الكتاب هو الحديث عن الحساسية والمسئولية الأخلاقية. ليفيناس كان منذ البداية حريصاً على التأكيد على أن العلاقة بين الذات والآخر ليست علاقة تكافؤ. هذا ما يجعل أطروحته تختلف عن باقي أطروحات التواصل والحوار كما عند مارتن بوبر وهابرماس مثلا. الآخر مفارق ومتعالٍ. الذات مسئولة عن الآخر ولكنها لا تستطيع أن تطلب ذات الاستحقاق من الآخر. العملية ليست تبادلية. الأكيد أنني مسئول عن الآخر أما مسؤولية الآخر عني فهي عائدة له ولا أستطيع أن الزمه بها. قد يكون فقط من حسن الحظ أنني آخر كذلك، لكن هذا كله حظ ومصادفة وليست استحقاقاً. الأخلاق تعرف لغة العطاء لا لغة الطلب. بل إن الذات، كما يقول ليفيناس، أسيرة لدى الآخر فالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر ليست مسؤولية اختيارية مسبوقة بحرية وقرار بل كل حرية تولد داخل تلك المسئولية. أنا مسؤول أولا وقبل كل شيء. لاحقا يأتي سؤال: ماذا أفعل تجاه تلك المسؤولية؟ نحن في المجال الأخلاقي قبل أي شيء آخر ولكننا لاحقا نقرر كيف نتعامل أخلاقيا. قد نعارض الأخلاق ونرفضها أو نضادها حتى ونمارس العنف تجاه الآخر ولكن هذا كله يأتي بعد وضمن العلاقة المتأسسة مع الآخر.

المسؤولية عن الآخر وتجاه الآخر لن تكون في حدود المسؤولية عن سلوك الذات الذي تمتد آثاره للآخر. هذا الفضاء هو فضاء المسؤولية عن الذات وامتداداتها باتجاه الآخرين. المسؤولية هنا ستكون مسؤولية الذات عن الآخر حتى ولو لم تتصل به يوما من الأيام. الذات مذنبة قبل أي شيء آخر وتتحمل وزر ما يقع على هذه الأرض من ظلم وعنف. الآخر لا يأخذ استحقاقه الأخلاقي من خلال اتصاله بالذات وقربه منها. الذات ليست مصدر الأخلاق ولكنها مسؤولة عن ذلك الذي لا تعرفه ولم تلتق به يوما من الأيام. الذات مذنبة قبل أي شيء آخر ولذا فسلوكها الأخلاقي سلوك تكفير وبحث عن العفو والمغفرة ولذا فالذات تشكر حين تقدم المساعدة بدلا من أن تنتظر الشكر والثناء والمديح. الذات المذنبة لا تسعى للبراءة من خلال الأخلاق ذلك أنه لا يمكن أن تكون بريئة حتى ولو سادت العدالة العالم. ذلك أن الذات مسؤولة كذلك عن الآخر الذي لم يأت بعد، الذات مسؤولة عن المستقبل كذلك ولذا فمسؤوليتها لا متناهية ولا حدود لها.

ما وراء الجوهر وما سوى الوجود:

في بداية الكتاب يحاول ليفيناس أن يلفت الانتباه إلى دلالة المفاهيم الأساسية في عنوان كتابه خصوصا مفهومي الجوهر وما سوى الوجود. في

البداية يلفت الانتباه إلى أن الجوهر كما هو في التراث الفلسفي الطويل موجود ليس كالموجودات. فلسفة ليفيناس محاولة للعودة للعلاقة المباشرة بين الموجودات، علاقة وجه لوجه بين الذات والآخر. لكن الجوهر، كما هو في التاريخ الفلسفي، موجود بصفة خاصة. موجود مستقل بذاته وبلا علاقات. موجود مستغنٍ عن كل آخر. الجوهر فكرة فلسفية هدفها البحث عن أصل الشيء، الأساس الذي يحيل إلى نفسه ولا يحيل إلى أي شيء آخر. الجوهر اكتفاء بالذات يعكس تصوراً منفرداً للعالم. كائنات مستقلة مكتفية بذاتها وهنا تتعارض مع فلسفة ليفيناس القائمة على العلاقات والاتصال المستمر. الجوهر يعني هوية ثابتة ومقاومة للتغّير ولكن الهوية عند ليفيناس حدث متحرك ومتغير. الهوية هي تلك العلاقة الزمنية مع الآخر والتي تتحقق فيها الذات باعتبارها عملية وحركة وليست ثباتاً واستقراراً. لذا ففلسفة ليفيناس ستكون حركة باتجاه ما وراء الجوهر وهو أول خروج على الجوهر باعتبار أنه لا شيء وراء الجوهر. الجوهر هو الحد الأخير وإلا وقعنا في الدور الذي لا ينتهي. الدور عند ليفيناس ليس مشكلة لأنه حركة بلا نهاية ولكنه مشكلة لأنه حركة مغلقة. تكرار بلا جديد، بلا مستقبل وبلا مفاجآت. اللاتناهي الذي ينفتح مع وجه الآخر حركة لا متناهية كذلك ولكنها ليست دوراناً متكرراً بل مغادرة بلا انقطاع. حركة ليست محكومة باتجاه مسبق. الجوهر بهذا المعنى ليس في الحقيقة موجوداً ضمن الموجودات بل تصوّر ذهني للعالم والأشياء. فلسفة ليفيناس بالتالي محاولة لاستعادة أولوية العلاقة مع الموجودات من العلاقة مع التصورات الذهنية ومن الوجود ذاته.

المفهوم الأساسي الآخر في عنوان الكتاب هو «ما سوى الوجود» أو «شيء اخر غير الوجود» otherwise than being وليس «وجود آخر» to be otherwise. القضية هنا ليس البحث عن شكل آخر من الوجود. بل بحث عن ما سوى الوجود. شيء آخر غير الوجود وليس شكلاً آخر من الوجود. فلسفة الوجود هي العقبة الأساسية أمام فلسفة الآخرية. لذا فلا بد من آخر لهذا الوجود لفك انغلاقه. الآخر هو فرصة تجاوز الذات والانفتاح على ما هو آخر. ما سوى الوجود هنا يتسع لما غاب عن الفلسفة الشمولية كما يتسع لما لم يوجد بعد، للقادم الذي قد يصل يوما. الغياب والسلبية والنقص والاعتماد والتغيّر والفراغ والاستسلام والفردي والخاص والذاتي تنتمي لما هو سوى الوجود. لكن هذا ليس كل شيء لأنه لا توجد شمولية تتيح لنا أن نتحدث عن كل شيء. ما سوى الوجود هو عالم من الآخرية وبدون أي سيطرة مسبقة ولا مفاهيم قبلية. المفارق هو النافذة والطريق لما سوى الوجود. المفارق هنا هو الآخرية في الآخر. مقاومة الشمولية والإحكام والاستيعاب. المفارق هنا يجاوز ويتخطى الوجود باستمرار. ما سوى الوجود هنا ليس التلاشي والموت. الوجود لا يحتكر الحياة. يقول ليفيناس «التجاوز هنا ليس مكافئا

للموت، الوجود وعدم الوجود يحيل كل واحد منهما على الآخر للتعبير عن جدل فكري هو ذاته حتمية الوجود.»(205) المهمة هنا ليست البحث عن نفي الوجود. النفي ليس آخر بالمعنى الأوسع للآخرية لأنه لا يزال مرتبطاً مع الوجود في منطق واحد يمسك كل واحد بالطرف الأقصى من كل جهة. رأينا هذا سابقا في الشمولية واللاتناهي حين رفض ليفيناس تقديم الآخر على أنه نفي الذات أو ما ليس ذاتا وكأن الذات هي المرجع والآخر هو نفي ذلك المرجع. الآخر ليس محكوما بمنطق قبلي بل هو آخر لكل منطق قبلي. الآخر هو قبليّ كل القبليّات.

اللغة وآفاق الآخرية:

تحت عنوان القول وما يقال Saying and the Said يعود ليفيناس للتأمل في اللغة كحدث يومي للكشف عن مستويات العلاقة مع الآخر. اللغة هنا تعكس طبيعة العلاقة مع الآخر وبالتالي فإنها لن تكون مستوى واحداً إلا إذا نظرنا لها من منظور محدد سلفا. يشير ليفيناس إلى مستويين أساسيين من مستويات اللغة. أولا مستوى ما يقال: مضمون القول من معارف ومعلومات خاضعة لمفاهيم الفكر والمعرفة والاستيعاب. هذا المستوى يحكمه المنطق والتاريخ والسياق. هذا المستوى يتحرك في العالم ويعكس صورة ذلك العالم. هو المستوى الظاهر والبيّن بل والصارخ. المستوى الثاني، السابق على المستوى الأول في الحقيقة، هو مستوى القول. هذا المستوى ليس مستوى الدلالات والرموز اللغوية ولا قواعد التعبير ولا اعتباطية ارتباط الدال بالمدلول، بل هو مستوى الجوار بين الذات والآخر. القرب الذي يجعل الذات تستجيب للآخر. إنه الشعور بالمسؤولية بين الذات والآخر الذي تنشأ معه اللغة. المسؤولية في هذا المستوى ليست مسؤولية تجاه الوجود ولا تجاه المعرفة بل مسؤولية للإنسان الآخر. المستوى الأول هو المستوى الأنطولوجي والإبستمولوجي. أو كما يسمي هايدجر اللغة بأنها بيت الوجود. والمستوى الثاني هو المستوى الأخلاقي. المستوى الأخلاقي سابق على أي لغة تاريخية. المستوى الأخلاقي هو الذي يفتح الوجود باستمرار. هو نافذة اللغة على اللاتناهي. حالة الانفتاح الذي يجعل اللغة تتمدد وتنمو وتتجاوز ذاتها. البعد الذي يجعل اللغة مغامرة. الحديث هنا ليس إلا عَرَضاً لرغبة التواصل. إنه توسّل مفتوح لذا يسميه ليفيناس بـ»سلبيّة السلبية». ذلك أن الحديث عالة بالكامل على استجابة الآخر وعلى اهتمامه. بدون كل ذلك لا يوجد حديث ولا توجد لغة. لهذا المعنى تحديدا يعتبر دريدا الحديث عمى وعجزاً عن النظر. النظر علامة على السيطرة والتحكّم وتحديد المستقبل ذاتيا. الحديث في المقابل عالة على الآخر وكرمه. لذا يقول ليفيناس أن أصل

اللغة صداقة وكرم وضيافة. القول لغة صامتة تتحدث بلا حروف وبلا أصوات. إنه الصمت الذي يجعل من الحديث ممكنا.

الإضافة الأساسية لهذا التحليل اللغوي مقارنة بكتاب الشمولية واللاتناهي هو تحليل العلاقة بين المستويين. في الدراسات اللغوية يطغى الاهتمام بالمستوى الأول. مستوى التحقق والمضمون اللغوي وسيكون ذلك على حساب المستوى الثاني بالتأكيد. الدراسات اللغوية البنيوية تتعامل مع اللغة على أساس أنها شبكة من العلاقات والبنى تحدد الوظائف والأدوار بشكل مسبق. الذوات في هذه البنى مجرد أدوات تنفيذية لا تملك أي ذاتية أو إرادة. يعتبر ليفيناس هذه الأطروحات «الأطروحات الحديثة المضادة للإنسانية». هذا يشمل لاكان في التحليل النفسي والتوسير في النظرية السياسية وليفي ستراوس في الأنثروبولوجيا وفوكو في جينولوجيا المعرفة والسلطة.(206) في هذه الأطروحات تتملك البنى الفردَ وتستحوذ عليه لكنها تنسى أنه قبل كل هذا هناك علاقة سابقة بالآخر. الآخر الذي يتوجه بالحديث في تعبير عن ارتباط ومسؤولية واهتمام لا يمكن لتلك البنى أن تتحقق بدونه. الاستجابة لحديث الآخر ولندائه تحقق ذاتية الفرد لا باعتباره حرية مطلقة ولكن باعتباره مسؤولا لا أحد يقوم بمقامه. طغيان ما يقال على القول يسميه ليفيناس بـ «ضرورة البيان»، أي ضرورة التواصل على مستوى إجراء نفعي عملي لتحقيق الأهداف والغايات. مستوى الإيضاح الكشف والتحديد. إنه كذلك «ثمن الخيانة»(207) خيانة المستوى الثاني، مستوى العلاقة. أي محاولة للتعبير عن «القول» من خلال مفردات اللغة يعني تحويله إلى ما يقال، إلى مضمون، وهذا يعني تحوّله إلى فكرة ومعنى مما يفقده طبيعته المتجاوزة لكل هذا. الانغماس في مضمون القول ضروري وطبيعي ولكن الثمن غالٍ جداً. القول هنا مثل الآخر الذي لا يمكن التعرف عليه وكل محاولة للتعرف عليه تحتوي تهديد آخريته. ولكن كيف يمكن تذكّر المستوى الثاني أثناء الانغماس في ممارسة التداول اللغوي؟ أو، بصيغة أخرى، هل من الممكن اللقاء مع غيرية الآخر في اللغة؟(208)

صحيح أن التداول اللغوي قائم على التحديد والعرض والبيان وتثبيت المعاني ونقلها مما يعني الحركة في الأفق الأنطولوجي والمعرفي إلا أن اللغة ذاتها فيها تذكير بما هو آخر لها. اللغة تحمل في داخلها ارتباكاً وفعالية واحتمالات. لا توجد ضمانات في اللغة. «سوء الفهم» جزء من طبيعة التواصل. اللغة بهذا المعنى لا يمكن أن تعبّر عن علاقة ميتافيزيقية قوية قائمة على الحتمية السببية بين الدال والمدلول. بل أنها قائمة على ما يسميه قيرت بيستا بالعلاقة الوجودية الضعيفة القائمة على الاحتمال والإمكان وبالتالي على الأمل والرجاء(209). هذا الفراغ والضعف والاحتمالية داخل

اللغة، داخل التداول اليومي، ليس إلا تذكيراً بالعلاقة الأساسية التي تقوم عليها اللغة بين الذات والآخر. هذه العلاقة التي يعبّر عنها الاهتمام والانصات. المسؤولية تتضمن في داخلها التزاماً للآخر. في اللغة العربية أن تكون مسؤولا يعني أن تكون ملتزما تجاه سؤال ما. سؤال لا يمكن تجاهله والهرب منه. المسؤولية تعني حركة داخل فضاء عام من السؤال الملزم. الالتزام بالاستجابة للآخر هو أساس العلاقة الأخلاقية التي يعبّر عنها القول. في اللغة الإنجليزية نجد ذات الارتباط. المسؤولية responsibility تشترك في ذات الجذر مع مفردة الاستجابة أو الرد response. اللغة تتلاشى حين يتلاشى هذا الرابط بين أطراف الحديث. اللغة لا تنشأ بدون اهتمام متبادل. هذا الاهتمام قد يتوارى الشعور به في حمأة الكلام ولكن اللغة بما فيها من مساحات لا يمكن تحديدها مسبقا، مساحات المغامرة بالإبداع قولا وفهما واستجابة تجعل من الآخرية تتسلل للفضاء اللغوي حاملة معها بشارة ما لا يمكن توقعه بعد.

الأفعال في اللغة لها دور خاص واستثنائي في التذكير بأولية القول على مضمون القول. الأفعال حركة وأحداث وتذكير بالزمنية. الفعل الماضي ذاته تذكير بالحاضر والمستقبل. الأفعال تشير إلى فعالية في الوجود وأن الوجود ذاته مفعول ومنجز ويحيل على ما هو مفارق. الأفعال بهذا المعنى تذكير بما وراء الوجود من ذوات وإرادات. الأفعال بشارات بالجديد والمختلف والمفاجئ. بل أنها بشارات بالفشل والتحولات. الأفعال تجعل اللغة في حالة من الترقّب والانتظار. حالة من التلقي والاستقبال والانصات. الأفعال هي التي تحيل اللغة إلى حكاية وفضاء من القدوم. بهذا المعنى تكون الأفعال مشهداً للآخرية وفكاكاً من اكتمال الوجود. الأفعال تعني أن النهاية لم تحدث بعد. خلف كل فعل حدث جديد. حدث لم يتحقق بعد. اللغة تراهن على هذا. بل أن هذا هو سحر اللغة وإلا تحولت إلى مجرد تقرير لا ينته ببداية. يقول ليفيناس «الوجود، فعل القول، هو بالتأكيد ثيمة، ولكنه يجعل الجوهر يدوّي بدون أن يصمت صدى القول، ذلك الذي أنجبه وأحضره للنور.»(210)

إذن فإن ما يقال وإن كان يتضمن خيانة للقول باعتبار أنه فضاء من التحديد والموضعة والصياغة إلا أنه يحمل داخله إشارات ما وراءه، ما يتجاوزه ويفارقه. لا يمكن التفكير في القول فكل تفكير فيه يعني خروج عنه. التفكير خبرة إيجابية ويبدو أن التواصل مع القول لن يتحقق من خلال الخبرات الإيجابية فهو حدث من التلقي والاستقبال والاستسلام، حدث سلبي بكل ما في هذه الكلمة من معاني الانفتاح على الآخر بلا توقعات وبلا احتمالات مسبقة. إنه أمل غير مشروط، أمل بلا مبرر وبلا تاريخ. لذا فإن الكتابة عن القول لا يمكن أن تتخلص من واقعة خيانتها له ولكن كل ما يمكن لها أن

تفعله هو أن تكون حساسة لحساسية القول قدر الإمكان. هذا ما يحاول ليفيناس فعله في كتابه هذا «ما سوى الوجود». ربما كل ما يمكن فعله قد لا يتجاوز إرباك لغة الأنطولوجيا من خلال كشف اعتمادها على ما هو سابق عليها. كشف تعلّقها بالهواء. القول لا يحتاج إلى كشف ولا إلى إظهار كما أنه لا يحتاج إلى إثبات على وجوده. هذا بسبب أنه دائما هناك. حين نكون في اللغة فإن آخرية الآخر لا تفارقنا. قد تغيب عن أذهاننا ولكنها لا تغيب إلا لأنها موجودة قبل أي شيء آخر. قدرتنا على الاستماع هي كما يقول حاجي كنعان Hägi Kenaan محور التأمل في القول. القول دائما في اللغة ولكن لا توجد ضمانة على قدرتنا على الاستماع له. نلاحظ هنا أن المقصود بالاستماع هنا ليس الاستماع للمعلومات والمعارف التي يتضمنها قول الآخر فهذا لا يتطلب تجاوز مستوى ما يقال. المقصود هنا هو الاستماع لآخرية الآخر. يقول كنعان «القول بُعدٌ لغوي حقيقي ولكنه لا يعرض نفسه أبدا للمستمع وكأنه، على سبيل المثال، طبق من الحساء يعرض نفسه لشخص على طاولة العشاء. بعبارة أخرى، القول حاضر ولكن حضوره لا يتم على شكل واقعة معطاة تعرض نفسها ببساطة كما هي.»(211) ما نحتاجه إذن هو حساسية خاصة للتلقي والاستماع. هذه الحساسية لا يمكن تعليمها مسبقا. نلاحظ هنا أن الاستماع لا يمكن تعليمه فهو يأتي قبل كل تعليم. الاستماع ذاته هو شرط كل إمكانية للتعلم. ما نحتاجه هنا، في شكل الاستماع، هو اللقاء بـ«ذلك التوتّر المعقد الذي يشير إلى تلك الطريقة اللاشعورية شبه الصامتة التي يسكن المفارق عبرها في اللغة التي ننطق بها.»(212) نحن هنا في لحظة لقاء ما هو وراء اللغة بشكل كامل وبين ما هو متطابق مع لغة ما يقال. هذه اللحظة، كما يؤكد، كنعان يمكن فقط أن نحس بها ولا يمكن أن نفكّر بها. لحظة اللقاء هذه بين ما وراء اللغة وما في اللغة تشبه عند ليفيناس الباب الذي هو مدخل اللغة من جهة ولكنه في ذات الوقت مغلق على ما فيه. الاستماع قد يكون ليس إلا الاحترام الذي نشعر به تجاه ذلك الباب المغلق الذي قد يخفي داخله انفتاحا غير متوقع. الاستماع بلا توقعات والذي يكمن في داخله احترام الأبواب المغلقة، قد لا يكون أكثر من تلك المسؤولية تجاه الآخر. أن لا يكون وجوده كعدمه. يقول كنعان «كما أن ما يقال لا يمكن أن يضمن أي تجاوز لحدوده، فإن اللقاء بالقول يبدو مستحيلا. الباب على لغة الآخر لا يمكن أن ينفتح. ولكن حين تكون استجابتنا تجاه لغة الآخر، في قلبها، مسؤولية، فإنه يتضح أن الباب كان طول الوقت مفتوحا.»(213)

الأولوية التي يعطيها ليفيناس للقول في العلاقة اللغوية لا تعني التقليل من أهمية مضمون القول وما يتم التعبير عنه. مضمون القول مهم جدا لأنه فضاء العلم والمعرفة وأهم من ذلك العدالة والاجتماع. ما يقال هو باختصار إرث البشرية من تراكم الخبرات وتجارب التعلّم من جيل إلى جيل. إنه الوعي

البشري في مفردات اللغة. هذا المجال مهم وأساسي ولكنه يحتاج دائما أن يكون مفتوحاً على نافذة الآخرية. هذه النافذة هي التي يمكن أن تنقذه من الانغلاق وبالتالي السكوت. في الشمولية واللاتناهي تعرفنا على أهمية الأخلاق للعدالة وكيف أنها تذكار وانفتاح مستمر للعدالة بأن تستقبل المزيد من الآخرين. التحليل ذاته ينطبق على اللغة وكيف أن العلاقة الأخلاقية، المسؤولية التي تربط الذات بالآخر، هي العلاقة التي تجعل من اللغة ممكنها باعتبار أنها نافذتها على الآخرية، على الجديد والمختلف والمفاجئ. بدون هذه النافذة تتكلّس اللغة وتتحول إلى أفق مغلق بدون أمل وبدون مغامرة. الحالة التي تجمعنا مع القول هي حالة لقاء بلا تاريخ وبلا ماضٍ. هذا اللقاء حالة من النسيان الكاملة والولادة الجديدة.

مسؤولية غير مشروطة:

التفكير في المسؤولية تجاه الآخر أخذ نصيبا واسعا في كتاب «ما سوى الوجود» ويمكن من خلاله التأمل في محاولة ليفيناس تجاوز لغة رد الآخر للذات. من البداية من المهم التذكير بالفرق بين المسؤولية تجاه الآخر كما تطرحها كثير من الفلسفات الأخلاقية والمسؤولية الأخلاقية عند ليفيناس. الفلسفات الأخلاقية الأخرى تبحث في حدود مسؤولية الذات باعتبارها كائناً مؤثّراً على غيره. غالبا ما تكون حدود هذه المسؤولية في حدود هذا التأثير. بمعنى أن يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله التي تؤثّر على الآخرين. هنا قضيتان أساسيتان. الأولى أن مبحث المسؤولية هنا مرتبط بتحديد حدود الذات والمناطق التي تتصل بها بالآخر. هذا يعني أن حدود المسؤولية هي في الواقع حدود الذات ونقاط اتصالها بالعالم. على سبيل المثال أنا مسؤول عن الحريق الذي شبّ في المنزل فقط في حال كانت هناك علاقة سببية بين أحد أفعالي ونشوب ذلك الحريق كأن أرمي مثلا ثقابا مشتعلا في المنزل ينتج عنه الحريق. إذا لم تثبت هذه العلاقة فأنا غير مسؤول عن هذا الحريق. هذه هي المسؤولية المعتبرة قانونيا والتي نتحرك داخلها في فضاء العدالة. لكن، وكما علمنا عن ذلك مسبقا، فإن ليفيناس يعيدنا إلى الفضاء الأخلاقي وهو الفضاء السابق على السياسة والعدالة. المسؤولية الأخلاقية بهذا المعنى ليست محدودة بحدود الذات بل هي مسؤولية بلا حدود. الذات مسؤولة عن كل حاجة وألم وظلم في هذا العالم. المسؤولية هنا ليست مرتبطة بقدرة الذات على فعل شيء بل هي المسؤولية التي ينشأ عنها كل فعل. أنا مسؤول قبل أن أكون قادرا على المساعدة. القدرة على المساعدة وليدة المسؤولية وليس العكس. هنا يظهر بُعد الآخرية في المسؤولية باعتبار أنني مسؤول عن الآخر، عن من لا أعرف، عن ذلك الذي قد يأتي يوما من الأيام وقد لا يأتي.

الذات ليست مسؤولة لأنها تحتل مكانة وقدرة في هذا العالم بل هي مسؤولة قبل أي مكانة وأي قدرة. هذا الفهم الراديكالي للمسؤولية ليس غريبا على الخبرة الإنسانية في الواقع. ليفيناس هنا يصف الحس الأخلاقي الذي نشعر به حين نطّلع على مأساة يتعرض لها إنسان في مكان بعيد. رغم يقيننا بعدم القدرة على مساعدته إلا أن الشعور بالمسؤولية يرافقنا ويؤلمنا. بل أن هذا الشعور الراديكالي يمتد حتى للماضي فحكايات الماضي السحيق لا تتجاوز حسنا الأخلاقي رغم أنها قد انتهت ولم يعد بالإمكان تغييرها. المسؤولية هنا ليست مرتبطة بالقدرة لذا فهي تتحرك في حرية من قانون الطبيعة وعلاقات السببية. الذات هنا مسؤولة تجاه الماضي والحاضر والمستقبل، مسؤولة تجاه من تعرف وتجاه من لا تعرف. مسؤولية غير مشروطة وغير محدودة.

راديكالية هذه المسؤولية تظهر كذلك في كونها سابقة على الوعي والإدراك. لذا فهذه ليست التزاما. الالتزام يتطلّب وعيا مُدرِكا يتخذ قرار الالتزام. المسؤولية الأخلاقية التي يحاول ليفيناس الإشارة لها هنا سابقة على الالتزام ذاته، سابقة على الوعي الذي يمكن أن يتخذ قراره تجاه ما يحدث. القول بأن المسؤولية هي التزام من جهة الذات يعني أن الذات كانت في حالة أولى من البراءة تجاه الآخر وكانت بين خياري الالتزام له أو عدم الالتزام. هذا يعني أن الحرية سابقة على المسؤولية الأخلاقية. ليفيناس يعكس الصورة ليقول أنني مسؤول عن الآخر قبل أن أكون حرا. صحيح أننا قد نتحرك لتغيير الظلم في العالم وقد لا نفعل ولكن ليس هذا هو المستوى الذي يبحث فيه ليفيناس. المستوى الأخلاقي هو ذلك الشعور بأن ما يحدث للآخر ليس أمرا يمكن تجاهله. هذا الارتباط هو الذي يعطينا مشاعر الندم والحزن أو الشعور بالذنب حين لا نفعل شيئا تجاه ما يحدث حوالينا. قد نكون أخلاقيين وقد لا نكون ولكننا دائما وسط علاقات أخلاقية.

بناء على هذا التوصيف للمسؤولية فإن الذات تتحقق من خلال الاستجابة لنداء الآخر. استقبال الذات لذلك النداء هو الحالة الأخلاقية التي يشير لها ليفيناس. يقول «المبالاة، القول، المسؤولية، اللقاء، الاقتراب، تعني اطلاق الفرد الفريد مسؤولا، كذات. إن حضوري يتحقق كاستدعاء. حيث يتم وضعي في سلبيّة أمام تخصيص لا يمكن رده، باعتباري ذاتا مفعولة.»(214) قبل فاعلية الاستجابة والمبادرة هناك سلبية الاستقبال والتلقي. يمكن القول أن فلسفة ليفيناس بشكل كامل هي محاولة للإشارة للقيمة الأخلاقية لسلبية التلقي. التلقي هو مبادرة الآخر والمساحة التي تتيح لنا اللقاء به. المسؤولية بهذا المعنى تصبح شكلاً من أشكال الارتباط المتجاوز للذات. يقول ليفيناس «إن الذات من أجل الآخر تذهب إلى حد أن تصبح الذات أسيرة للآخر.»(215). الأسر هنا إشارة إلى حالة الارتباط الأخلاقي السابق على

الحرية. هذا الارتباط ليس غريبا على الخبرة الإنسانية كذلك. علاقة الفرد بأسرته القريبة، أمه وأبيه وأطفاله، مثال على هذا الأسر وهو ربما الأساس الذي أعطى الأسرة جذرها اللغوي. الأسر هنا يعني أن الفرد يجد نفسه في مسؤولية تجاه هؤلاء. هذه المسؤولية تتحقق في حالة الاهتمام المستمر تجاههم. حتى في حالة من يقرر ترك الأسرة فهو لا يفعل سوى أنه يحاول الخروج من الأسر. ولكن وجوده في هذا الأسر سابق لمحاولة التحرر تلك. هذا الأسر يعبّر عنه ليفيناس بأنه «استحالة الصمت أمام الآخر» و «فضيحة الإخلاص». هذا الوفاء والإخلاص ليس صفة للقول ولكن القول هو من يدرك الإخلاص. لا يمكن عزل الإخلاص عن العطاء لأنه يفتح تلك المحميات التي تأخذ منها يد العطاء بدون أن تفاخر بأي شيء. الإخلاص يعمل ضدا للاغتراب الذي يمر به القول فيما يقال حيث يتم تبادل المعلومات وحيث تخمد النوايا التقية تحت غطاء اللغة حيث اللامبالاة اللغوية.»(216) بهذا المعنى يكون الإخلاص هو القول بلا مضمون، أن تتحدث بدون أن تقول شيئا وأن تهدي بأيدي فارغة. العبارات البسيطة التي نقولها للآخر مثل «مرحبا» أو من «بعدك سيدي» تكشف عن هذا الإخلاص كما تكشف كذلك عن شعور بفضل الآخر السابق على كل شيء. الذات مدينة للآخر ابتداءً وقبل كل شيء. إنه الفضل الذي يعتقد المضيف أن الضيف قد أنعم به عليه. حين يقول المضيف لضيفه «أنت صاحب الفضل علينا» فهو يعني تحديدا ما يشير له ليفيناس من مديونية الذات للآخر.

الوجه بين الحضور والغياب:

الوجه حدث مربك باعتبار أنه تعبير لا يمكن القبض عليه. هنا يراوح الوجه بين كونه ظاهرة وبين كونه غياباً وانسحاباً. الوجه ظاهرة لأنه تحديدا ذلك الذي نلتقيه، نسمعه ونراه. الوجه ليس كائنا متخيلا ولا خفيا بل هو ذلك التعبير المباشر الذي نلتقي بالآخر من خلاله. الوجه إذن هو العين التي تنظر والأوجان التي تخجل والأيدي التي ترتعش. الوجه كل هذا وهو بهذا المعنى ظاهرة أو بعبارة مارلوبونتي الوجه هو «الرمز المتجسّد لآخرية الآخر»(217). لكن ليس هذا كل شيء. الوجه كذلك هو ما يختفي وينسحب وما يغيب في الظاهرة. الوجه هو انهيار الظاهرة ولقاء الآخرية. الوجه بهذا المعنى يكون مفارقا وأثرا للخارج. إنه نافذة على مالا يمكن أن يكون ظاهرة. الوجه بهذا المعنى لا يمكن إصماته ولا إغلاقه وكذلك لا يمكن استيعاب ما يقول بالكامل. أو أن ما يقوله ليس كل شيء. دائما هناك ما هو آخر في أفق مفتوح. لهذا السبب تحديدا فإن الوجه حدث مربك بسبب استعصاءه الأبدي على الاستيعاب والاندماج الكامل. الوجه بهذا لقاء بالغريب والمختلف والأجنبي

والطارئ والمفاجئ. حالة من حضور الغياب وغياب الحضور. أو كما يقول ليفيناس عن الوجه باعتباره ظاهرة بأنه «الظاهرة هي الكائن الذي يحضر ولكنه يبقى غائبا.»(218) العالم المغلق على ما هو موضوعي ومحايد ومضبوط هو عالم بلا وجوه. عالم الأرقام والذوات المصفوفة بطريقة تقنية هو عالم بلا وجوه. هذا العالم لا يستطيع إخفاء الوجوه ولكنه يحجب النظر لها من خلال إغفال الفرادة الذاتية والتأكيد على المشتركات الموضوعية. عالم التشابه لا يرحّب كثيرا بالوجوه باعتبار أنها علامات الاختلاف والتمايز. الحرب بهذا المعني هي حالة من إخفاء الوجوه تجعل من العنف أسهل وأكثر نجاحا. الوجه مصدر العدالة وليس حالة من حالاتها وبالتالي فإن حجبه ليس علامة على خلل في العدالة ولكن على غياب إمكانيتها. الوجه كما يكرر ليفيناس هو النداء الذي لا ينقطع «لا تقتلني ولا تؤذني». الوجه كما يقول ليفيناس «يعبّر عن نفسه»(219) وليس وسيطاً للتعبير لذا فهو خارج كل إرادة. إنه حالة من الاستحالة التي تواجه كل إمكانياتنا. لحظة توقف مهمة. الأخلاق كلها قائمة على محدودية الذات أمام الآخر. الذات المتمددة بلا حدود لا تُبقي على أي آخرية. لذا فالآخرية هي لقاء بالخارج والمتجاوز. الوجه بهذا المعنى هو لقاء الذات بالمستحيل. تذكرة لها بأن هناك عالماً آخر لا يمكن أن يكون عالمها. عالماً لا يمكن الاستحواذ عليه ولا استيعابه. الوجه بهذا المعنى يحافظ على لغزيّة الآخر وعلى تمنّع الآخرية.

الوجه بهذا المعنى خروج على كل السياقات والآفاق الثقافية المتعارف عليها. الوجه لا يحضر باعتباره علامة أو رمز يتم فك شفرته من خلال السياق الثقافي والمعرفي. الوجه هو إرباك لكل هذا. هو إعلان فاضح لفشل كل السياقات المتحققة. الوجه هنا عريّ كامل لا يمكن تغطيته بالآفاق الثقافية. الوجه حالة من التعرّي المستمرة، حالة من الكشف المتجدد. الوجه هنا اعلان لا يمكن أن يكون قديما. لذا يقول ليفيناس الوجه يدخل عالمنا من عالم غريب، عالم أجنبي بالكامل.(220) لذا فلقاء الوجه حالة من الانفتاح والتجاوز. لقاء مع اللاتناهي الذي هو باختصار حضور الآخر بما يتجاوز الفكرة في داخلي عن الآخر. لقاء الوجه إعادة لنا للقاء الآخر في تجسّده الفردي الذات المباشر وليس عبر سياقات ومقولات مسبقة. لقاء بلا وسيط ولذا كانت التعبير المتداول عن هذه الحالة هو لقاء الوجه بالوجه.

ملاحظات ونقد:

لعل القيمة الأساسية لأطروحات ليفيناس تكمن في الأولوية التي يعطيها للأخلاق باعتبارها «الفلسفة الأولى». مع ليفيناس تتحول الميتافيزيقا إلى

روح الأخلاق أو الحركة التي تتجسد فيها الأخلاق. الميتافيزيقا هنا هي الميل والرغبة في الآخر، في الجديد والمختلف والغريب والمفاجئ. الإنسان، كما يؤكد كانت في مقدمة نقد العقل المحض، لديه ميل ونزوع لمعرفة ما يتجاوز حدود عقله وهذا ما يجعله يتخبط في الدوغما حين يتحدث فيما لا يستطيع أن يعرف. موضوعات الميتافيزيقا لدى كانت كـ «الحرية والأبدية والله» ليست جزء من التجربة الإنسانية وبالتالي فإن العقل لا يستطيع أن يقول فيها قولا يقينا. العقل، عند كانت، بمقولاته القبلية فارغ بدون المادة التي تزوّده بها الحواس وباعتبار أن الحواس لا يمكن أن تقدّم له شيئا في تلك الموضوعات الثلاث فإنه لن يقول فيها إلا قولا فارغا من المعرفة. الفراغ عادة يتم إخفاؤه بأغطية كثيفة من الدوغما. ليفيناس يتفق مع ما يقوله كانت ولكنه سيتعامل مع القضية بشكل مختلف تماما. في البداية يحتفظ ليفيناس بالقيمة الأساسية في الميتافيزيقا باعتبارها نزوع الإنسان لما يتجاوز حدوده. الميتافيزيقا بهذا المعنى اتصال بالخارج ومغادرة لحدود الذات. هذه النزعة هي ما يحرر الإنسان من عالمه المغلق ويفتح له آفاق الجديد. الميتافيزيقا بهذا المعنى نزوح للآخر ومغادرة للشبيه. لكن ليفيناس يختلف مع كانت في التالي: أولا يمكن الاتصال بموضوعات الميتافيزيقا خارج حدود المعرفة أو بدون غرض انتاج معرفة عنها. المعرفة عند ليفيناس ليست العلاقة الوحيدة مع الخارج. هناك علاقة مختلفة مع الخارج لا تسعى للتعرف عليه بل لضيافته والاستماع له والأنس به. هذه العلاقة لا تنتج دوغما باعتبار أنها لا تهدف إلى إنتاج معرفة أصلا. ثانيا: يعترض ليفيناس على كانت بأن ما هو ميتافيزيقي «أي مفارق للخبرة الإنسانية» ليس مجرد الأفكار الثلاث في أذهاننا بل إنه ذلك الآخر الماثل أمامي. وجه الآخر هو هذا الاخر المتجاوز لقدرتي على المعرفة. هنا يكتشف ليفيناس حدا إضافيا من حدود العقل وهو عدم قدرته على الاستحواذ على الآخرية باعتبار أن الآخرية هي ذلك الأفق الذي يولد مباشرة أمام كل معرفة جديدة ليذكرها بأن هناك دائما آخر. بهذا المعنى تكون الحرية والأبدية والله هنا في الجوار ويمكن الارتباط بها من خلال وجه الآخر. يسمي ليفيناس هذه العلاقة بالأخلاق وهي بالتالي الفلسفة الأولى باعتبار أنها الأساس الضروري لأي علاقة بالآخر. بدونها نحن في عالم مصمت بلا علاقات. هنا ليفيناس يعيد الاعتبار للميتافيزيقا ولكن بعد أن يحررها من مهمة إنتاج المعرفة ويحيلها إلى علاقة مع الآخرية. العلاقة مع الآخر هي في الأخير من يستحق وصف العلاقة لأن الاتصال بين طرفين بهدف استحواذ أحدهم على الآخر يعنى أننا أمام علاقة تتحرك باتجاه القضاء على ذاتها لأنها تسعى للتوحيد والاندماج. العلاقة المعرفية هي مثال على العلاقة المنتحرة. هذه العلاقة تنشأ بين الذات والمجهول، أي الآخر، ولكنها تسعى لتحويل ذلك المجهول إلى معلوم وبالتالى القضاء على آخريته واستحواذ الذات عليه وهذا يعنى نهاية العلاقة.

الميتاقيزيقا بهذا المعنى لم تعد ما وراء الطبيعة كما رتبها أرسطو بل هي في قلب الطبيعة وفي كل تفاصيلها وكأن ليفيناس هنا يسعى لتحقيق هدفين في حركة واحدة أولا تحرير الفلسفة من الواحدية وهي النزعة التي تدفع باتجاهها الفلسفات الوضعية والمادية بما في ذلك تمظهراتها التقنية وتحققاتها في المدنية الحديثة وهي في ذات الوقت تعيد الفلسفة لتكون واقعية من جديد ومتصلة بشكل مباشر بالحياة اليومية للإنسان بكل تفاصيها وبساطتها وتعقيداتها. الفلسفة هنا تكون حرّة وفي الجوار معا(221).

لكن فلسفة ليفيناس كذلك تثير معها وحولها تساؤلات وإشكالات سأحاول هنا استعراض شيء منها. أولا: هناك اعتراض على محدودية الفلسفة الليفيناسية وكأنها فلسفة تتمحور حول أطروحة واحدة لا أكثر. ربما يفسّر لنا هذا الطبيعة الدورانية للكتابة الليفيناسية فالمقدمة يمكن أن تكون خاتمة والخاتمة تعمل عمل المقدمة. الفكرة هنا أن فلسفة ليفيناس فلسفة نحيلة تريد فقط أن تقول لنا أن العلاقة مع الآخر علاقة أولية ومؤسسة لكل العلاقات حتى العلاقة مع الوجود ذاته. في مجالات المعرفة والسياسة والاجتماع تعمل أطروحات ليفيناس في حدود التذكير بالآخرية التي غالبا ما يتم نسيانها أو تجاهلها. من هذا المنظور قد يكون لدى أطروحات ليفيناس القليل لتقوله عن تعامل المؤسسات وهيئات التشريع مع العلاقات باستثناء هذه النقطة. من العرض السابق لفلسفة ليفيناس نعلم أننا نغادر مجال الأخلاق وندخل مجال السياسة حين يحضر الثالث ويحدث النقلة الهائلة بين الذات والآخر. لكننا يمكن أن نقول أن هناك دائما ثالثاً خصوصا في المجال العام وبالتالي هل يعني ذلك أننا في حالة مغادرة مستمرة للأخلاق وبقاء دائم في مجال السياسة، مجال العدالة القائم على الحساب والمقارنة والموازنة وعلاقة المساواة؟ فلسفة ليفيناس تعمل على التذكير المستمر بالآخرية ولكن كيف يتم ذلك في المجال العام؟ في المجال الذي تتساوى فيه الوجوه باسم العدالة؟ هل يعنى هذا أن لا مكان لفلسفة ليفيناس إلا خارج المجتمع؟ أي في اللحظات الأولى للقاء الآخر ثم تختفي بعد ذلك؟ نتذكر هنا أن الوجوه المتساوية ليست وجوهاً. أعني أن الوجه هو الفرادة المطلقة. حين تتشابه الوجوه يعني أننا لم نعد نر أياً منها. أن ترى الوجه يعني أن ترى ما يميّزه عن غيره. أي أن ترى خصوصيته التي تتلاشى في المتشابهات. الوجوه المتشابهة ليست سوى أرقام عامة وموضوعية لا مكان للذاتية فيها.

يمكن الدفع بأطروحة ليفيناس للأمام من خلال طرح السؤال التالي: كيف يمكن استعادة العلاقة الثنائية في المجال العام؟ أو بعبارة أخرى أكثر عمومية: كيف يمكن استعادة الأخلاق في قلب السياسة؟ الأمل هنا معلّق بعلاقات عامة أي اجتماعية ولكنها في ذات الوقت علاقات ثنائية. المحاولة

هنا تهدف إلي زحزحة دور الثالث في فلسفة ليفيناس. أي محاول الإبقاء على العلاقة الثنائية مع وجود الثالث دون أن ينتج عن ذلك قطيعة مع الثالث. أو بعبارة أخرى كيف يكون الثالث ثانيا أيضا؟ هنا تحضر علاقات الضيافة والصداقة في تفكيري باعتبارها علاقات تحقق، ربما، هذه الشروط. هذه العلاقات من جهة علاقات عامة ولكنها تحتفظ بمناعة من أن تتحول إلى علاقات غير ثنائية. الصداقة والضيافة غير قابلة للتحول إلى علاقات فردية فهناك دائما شرط وجود طرف آخر في هذه العلاقات. كذلك علاقات الصداقة والضيافة علاقات غير قابلة لتجاوز الثنائية. الضيف دائما واحد وإذا تعدد الضيوف تم التعامل مع كل واحد منهم علي أنه ضيف مستقل. المضياف عادة يتجنّب جمع أكثر من ضيف في مناسبة واحدة وكأنه يريد الإبقاء على العلاقة الثنائية مع الضيف. وفي حال صادف وأن تعدد الضيوف أي صادف أن حضر أكثر من ضيف في مناسبة واحدة فإن التعامل يكون باعتبار أن كل من الضيوف ضيفا مستقلا والعلاقة معه علاقة ثنائية وليست جماعية. في مناطق معينة من السعودية يعلن المضيف مباشرة أن لديه أكثر من ضيف وأن لكل منهم ضيافة مستقلّة.

الصداقة كذلك علاقة ثنائية وتبدو غير قابلة لتجاوز الثنائية. بمعنى أنه لو كان هناك ثلاثة أصدقاء فإن العلاقة بينهم تبدو كالتالي: الأول صديق للثاني والأول صديق للثالث والثاني صديق للأول والثالث والثالث صديق للأول والثاني. بمعنى أن العلاقة الثلاثية ليست في الحقيقة إلا مجموع لست علاقات ثنائية أو ثلاث علاقات تبادلية. يتضح هذا من خلال أن انهيار واحدة من العلاقات السابقة لا يترتب عليه انهيار العلاقات الأخرى. لكن يبقى السؤال المهم: هل هذه العلاقات استغراقية؟ بمعنى هل كون أ صديق لـ ب يعنى أن أ ليس صديق لـ ج؟ لو كان الأمر بهذا الشكل لأصبحنا أمام مشكلة حقيقية باعتبار أن هذه العلاقات ستغلق باب الآخرية على باقي الأفراد في المجال العام. لكن الواقع أن علاقات الصداقة والضيافة علاقات ثنائية من جهة (لا تكون إلا بين اثنين) ولكنها في ذات الوقت متعددة أي أن كون أ صديق لـ ب لا يمنعه من أن يكون صديقا لـ ج وهكذا وكذلك الضيافة. على خلاف الضيافة فإن الصداقة أقل انفتاحا على آخرية الآخر باعتبار أنها تنطلق من مبدأ التساوي والتكافؤ بين الأصدقاء. في المقابل فإن الضيافة تحقق علوّ الآخر على الذات. الشاهد هنا هو البحث عن تصور مختلف لعلاقة الذات بالآخر في حضرة الثالث.

الصورة الليفيناسية قد تحيل على مشهد عمومي تتعذر فيه العلاقة الأخلاقية بمعناها السابق للأنطولوجيا أي باعتبارها العلاقة الأولى المؤسسة للوجود لندخل في عالم الاجتماع والأخلاق القائم على الحساب والموازنة.

لكن يبدو أن المجال العام أكثر تعقيدا أو أكثر تعددية ويشتغل على مستويات مختلفة في ذات الوقت. المشهد لا يمكن اختزاله في حالة الذات التي تواجه آخرين كثراً وتضطر إما لمعاملتهم بمساواة أو لإعطاء أحدهم أكثر من الآخر بناء على حاجته وهو ما يتطلب الانتقال من حالة العطاء بلا مقابل إلى حالة العطاء المحسوب، أي الانتقال إلى عالم الفكر والوعي ونحن نعلم أنه علم ثانوي مقارنة بالعلاقة الأخلاقية الأولى. المشهد ربما وصفه بدقة أكبر من خلال مشهد تفاعلي متزمّن. في قلب السياسة والاجتماع مساحة دائمة للأخلاق حين يطل الآخر بوجهه الذي لا يشبه الوجوه الأخرى. هذه الحالات تطل من خلال الفراغات الموجودة في السياسة والاجتماع. من خلال قصور هذه الأنظمة يطلّ الآخر من جديد. حين تفشل هذه الأنظمة ينادي الآخر وتحل حالة الاستجابة لهذا الآخر تحديدا. في قلب الالتزام بالعدالة للجميع يُحدث نداء الآخر حالة من الفراغ والارتباك. لم نعد الآن في فضاء العدالة بل في حالة من إعادة صياغة العدالة استجابةً لنداء الآخر. هذه الحالة تحديدا هي حالة حضور الآخر من جديد في الفضاء العام. صحيح أن الذات تتحقق من خلال استجابتها للنداء وأنها تعتقد أن كل نداء موجّهٌ لها لكنها في الفضاء العام تعلم بوجود ذوات أخرى تنصت كما تنصت. لذا فهي لن تستجيب لكل النداءات ليس لأنها تتجاهلها ولكن لأن هناك من استجاب لها قبلها. هذه الحالة تتيح شكلاً من أشكال التحرر من نظام العدالة والعودة مع الآخر لما قبل ذلك النظام. العودة إلى العطاء بلا حدود. الموظف يقدم الخدمة للمراجع في سياق العدالة العام ولكن في سياق هذه العلاقة قد تولد علاقة أخرى. لحظة من الخروج إلى علاقة بلا قانون وبلا نظام. علاقة بلا وسيط. الصداقة لا يمكن أن نحكمها بالقوانين العامة والضيافة لا يمكن أن يتم التشريع لها رسميا. لا توجد عقوبات من مصدر خارجي متعلقة بهذه العلاقات. علاقات مكتفية بذاتها وتشرّع لذاتها بذاتها. الذات هنا في حالة مراوحة بين المجال العام والمجال الخاص. المجال الخاص هو الملاذ والمأوى للذات والآخر حين يحاول المجال العام اختزالهم. هذا التجاوز للمجال العام تترجمه العبارة التي نقولها لأطفالنا حين يلعبون في حديقة عامة: احترم الجميع وحاول أن تعثر على صديق. في هذه العبارة يتحرك المستويان في سياق واحد يتحوّل فيه الخاص إلى عام والعام إلى خاص. في المجال العام تحضر الذات والآخر في سياق خاص محكوم بالعدالة والوعي. وفي المجال الخاص تحضر الذات والآخر في سياق عام بلا حدود وبلا معايير خارجية. حالة من العمومية تتسع باتساع الآخرية. هذه العلاقة المتداخلة بين العدالة والأخلاق تبدو أكثر دقة في وصف العلاقات وتعقيداتها مقارنة بالصورة التي ترسم الأخلاق والعدالة في حالة من التجاور الذي يقاوم الاختلاط. الأخلاق تجعل العدالة ممكنة والعدالة تجعل الأخلاق حاضرة بالمعنى الأنطولوجي للحضور.

القضية الثانية التي أحب أن ألفت النظر لها هنا بصيغة نقدية هي تلك المتعلقة بالذات المستقلة عند ليفيناس والمتسقة بشكل كبير مع التصور الحداثي المنطلق من ديكارت عن الذات. الصورة الليفيناسية/ الديكارتية تقوم على تصور الذات بشكل مسبق وأولي كذات مستقلة. هذه الصورة واضحة في كتاب اللاتناهي والشمولية عند ليفيناس والذي يقدم فيه مشهداً للذات المتحققة في العالم والمرتبطة به قبل أي شيء آخر برابطة المتعة ثم تلتقي بعد ذلك بالآخر. الذات هنا لا تلتقي بالآخر حتى تعرف الاستمتاع بالعالم أو حتى يكون العالم ممتعا لأنه هنا فقط يكون للعطاء معنى وقيمة. لو لم يكن العالم ممتعا لما كان لاقتطاعنا جزءا منه وإعطاؤه للآخر قيمة ودلالة. من المهم لأطروحة ليفيناس أن تكون الذات منفصلة لأن هذا الانفصال تحديدا هو ما يجعل الأخلاق ممكنة. هذا الانفصال هو ما يجعل الآخر آخر. الشمولية قائمة على فكرة هيمنة الذات على الآخر والصوفية من جهة أخرى قائمة على ذوبان الذات في الآخر. كل من هذين الخيارين يهدد إمكانية الأخلاق عند ليفيناس لأنه يقضي على الثنائية المؤسسة للعلاقة. بهذا المعنى تكون أطروحة ليفيناس عودة لهوسرل كذلك ضدا لهايدجر. عند هايدجر الذات توجد من خلال كونها في-العالم. أي منخرطة في شبكة العلاقات المختلفة. وبالتالي لا معنى للحديث عن الذات بشكل مستقل أو مفارق لهذه العلاقات. هوسرل في المقابل يقدم أطروحة مثالية تقدم الذات المتعالية التي ليست، بالمعنى الدقيق للكلمة، جزءا من العالم. يريد ليفيناس أن يقبض على لحظة الانفصال الهوسرلية ولحظة الاتصال الهايدجرية في ذات الوقت. العلاقة مع الذات اتصال وانفصال مستمر. لكن من المهم التأكيد هنا على أن الذات المنفصلة عند ليفيناس ليست الذات المفكرة عند هوسرل ولكنها الذات الحاسّة. أي الذات التي ترتبط بالعالم من خلال الحسّ الأول في علاقة سابقة على العلاقة الفكرية مع العالم. حواس الإنسان هي من تعبّر قبل أي شيء آخر عن انفصاله وكذلك اتصاله لاحقا. الحس كما يقول ليفيناس هو حالة تقع بعد الغريزة وقبل العقل. وكما أنه من المهم التأكيد على أن الذات المتصلة عند ليفيناس ليست الذات المتصلة استعماليا بالعالم من حولها بل هي ذات متصلة بشكل جمالي وبسعادة ومتعة. الحس هنا «ليس العناية بالوجود ولا العلاقة بالموجودات ولا حتى نفي للعالم ولكنها إمكانية الاتصال بمتعة.»(222) الاستمتاع بالأشياء علاقة خاصة وفردية تكشف انفصال الذات باعتبار أننا الآن أمام مستمتع ومستمتع به.

لكن بالنسبة لأطروحة ليفيناس فإن الإشكال يكمن في فكرة تأخر الآخر في المشهد. الصورة تبدأ بعلاقة الاستمتاع بالعالم ليأتي الآخر ضمن هذه العلاقة السابقة. حين تكون الذات قادرة على الاستمتاع فإنها تكون قادرة على العطاء، أو أنه في تلك اللحظة فقط يكون للعطاء معنى باعتباره عطاء لما

أستمتع به، أي أن أعطي جزءاً مني. لكن هذا يضعنا أمام تساؤلات عن علاقات مبكرة جدا في حياة الذات مثل علاقة الأمومة التي تجعل من الذات ممكنة ولو بالمعنى البيولوجي المباشر. هل الأم آخر عند ليفيناس؟ الكثير من الدراسات بحثت في سؤال هل الطفل آخر بالنسبة للأم(223) ولكننا هنا نعكس السؤال. أطروحة ليفيناس خصوصا في كتابه ما سوى الوجود تتعامل مع الأمومة كمثال على العلاقة بآخرية الآخر. الأم التي تحمل طفلها في داخلها تعدّه لأن يغادرها. العلاقة هنا ليست علاقة استحواذ بل علاقة تحفيز للاستقلال. من هنا فالأم تتعامل مع طفلها باعتباره آخر أو تدفعه باتجاه أن يكون آخر. كذلك الأم لا تختار طفلها وبالتالي فهو آخر بالنسبة لها. صحيح أن الطب الحديث يساعد الأم والأب على اختيار موعد للحمل و كذلك جنس الجنين سواء ذكر أو أنثى ولكن الطفل باعتباره ذلك الطفل تحديدا بشخصيته الخاصة وتاريخه الفريد ليس نتيجة لاختيار الأم والأب وبالتالي فهم في حالة من الترقب والانتظار لذلك الغريب الجديد الذي يحضر مع حدث الولادة. كذلك من الشواهد التي يوردها ليفيناس على آخرية الطفل هو أن الأم تتعرّف على طفلها بعد ولادته. تتعلم كيف تتحدث معه وكيف تتواصل معه وكل طفل يعتبر حكاية مختلفة نتعلمها من جديد. الفكرة هنا أنه لو لم يكن الطفل آخرا لما احتاجت الأم أن تتعرف عليه من البداية. الأم مع الطفل تتحول من الوجود-من-أجل-الذات إلى الوجود-من-أجل-الآخر. ولكن ماذا عن الطفل؟ قبل الولادة وأثناء الحمل لدينا حالة من الاشتراك بين الأم والجنين بيولوجيا. نحن الآن في ربما في حالة اتصال سابقة على قدرة الطفل على الاستمتاع. أو أن الاستمتاع في هذه اللحظة يتم من خلال الأم. الأم هنا صانعة لمتعة الجنين ومشاركة له فيها. الاتصال بين الأم وطفلها في هذا المشهد يتم بطريقة مختلفة عن مشهد الذات المستقلة التي تتصل حسيا بالعالم وتتملكه ثم تتصل بالآخر ليخرجها من عالم الوحدة إلى عالم العطاء. في كتابه الشمولية واللاتناهي يميل ليفيناس إلى استثناء المرأة من كونها آخر ويقدمها باعتبارها شرطا لإمكان اللقاء الأخلاقي بالآخر. الأم بهذا المعنى ليست آخر بالنسبة للطفل على الأقل في بدايات حياته ولكنها تتحول إلى آخر مع مرور الوقت ومع قدرة الطفل على الاستقلال. هذا إذا أردنا الحفاظ على المشهد الأساسي لكن يمكننا تعديله لوصف علاقة مع الآخر ليس باعتباره لاحقا لمشهد الاستمتاع ولكن باعتباره مؤسسا للمتعة الحسية الأولى أو مشاركا في تأسيس تلك الخبرة المتعة الحسية. الأم هنا مشاركة في إمكان حالة الانفتاح الحسية الأولى. حالة السلبية والاستقبال للعالم. الأم هنا مؤسسة لخبرة ما قبل القصدية التمثيلية، ما قبل المعرفة والفكر. الذات هنا تأتي للعالم من خلال الآخر. ربما يمكننا القول أنه آخر ليس ككل الآخرين. آخر مختلف. الأم تمنح الطفل قدرته الأولى على الاتصال الحسي بالعالم والطفل يمنح الأم أمومتها. الأمومة هنا حدث ينشأ من خلال التحرر من هذا

الاتصال الأساسي الأول. علاقة الطفل بالأم هي علاقة إنشاء وانبثاق للآخرية. بالنسبة للطفل فإن الأم لا تنبثق من العالم ولكن العالم ينبثق منها. في البدايات فإن الأم هي العالم بكل ما فيه من تفاصيل. الأمومة بهذا تكون عملية إخراج للطفل من العالم كأم إلى العالم الذي يحتوى الأم. لذا فالأمومة تضحية وتنازل عن مكانة العالم لكي تصبح جزءاً من هذا العالم. بهذا المعنى تكون الأم هي الآخر الذي جعل الآخرية ممكنة. الآخر الذي جعل العالم ممكنا وجعل الاتصال به ممكنا. الأم بهذا المعنى آخر هو الآخر الذي لا يمكن أن أعطيه. الأم هو الآخر الذي أرد له شيئاً مما أخذت منه. خبزتي التي أقتطعها من طعامي لأعطيها أمي هي في الأساس خبزتها القديمة الجديدة. إذا كان الاتصال بالآخر يتحقق من خلال دخوله في عالم متعتي والإرباك الذي يحدثه في عالمي الخاص وجرح المسؤولية التي يربطني به فإن الأم هي الآخر الذي اتصل به أولا ثم أنفصل عنه بدون أن أنجح. الأم هي كذلك الآخر الذي لا يغيب إلا ليحضر من جديد. تحليلنا هنا يتوافق مع جوديث بتلر(224) في استنتاجها أن الطفولة لا تنطبق عليها توصيفات ليفيناس وإن كان ذلك نتيجة سياق مختلف نوعا ما عن سياقنا هنا.

كذلك من النقاط المشكلة في ربط العطاء بالاستمتاع وبالتالي لقاء الآخر كآخر، قضية قدرة من لا يستطيعون الاستمتاع بالحياة إما لأسباب بيولوجية أو لأسباب اجتماعية. هل نحن مستعدين أن نخرجهم من دائرة «القادرين» على لقاء الآخرية. ماذا مثلا عن الإنسان في حالة الاكتئاب حيث تكون قدرته على الاستمتاع بالوجود في حدود ضيقة؟ هل هذا يعني أن قدرته على الاتصال بالآخرية والاستجابة لنداء الآخر تكون في حدود ضيقة كذلك؟ هل مفهوم العطاء المبني أساسا على الاتصال والاستمتاع بالعالم يضعنا أمام منظور ضيق لا يتسع لأنواع مختلفة من العطاء؟ قد لا يكون المريض قادراً على النفع الجسدي للآخرين والاتصال بهم أخلاقيا من هذا الباب ولكن ضعف المريض قد يكون نافذته على الآخر فالضعف تفكك لحصون الذات ومصدّات الآخر. الضعف اتصال مجدد بالثقة والايمان بالأخرين. مع المرض يستعيد المريض ثقته بالآخرين في حالة من الانفتاح على آخريتهم. هذا شكل من أشكال العطاء وإن كان في صورته الظاهرة أخذ واستقبال. ستكون هذه القضية تحديدا وعلاقاتها بالانفتاح على الآخرية محورا أساسيّا في الفصلين القادمين من هذا الكتاب. الآن ننتقل لمشهد جديد يلتقي فيه سارتر وليفيناس معنا وجها لوجه.

الفصل الخامس

الآخرية بين سارتر وليفيناس

قمنا حتى الآن بمحاولات لإنجاز أربع مهام في الفصول السابقة. المهمة الأولى تمثلت في تقديم مدخل عام لفلسفة الآخرية ومفاهيمها وقضاياها الأساسية يسعى لتقديم السياق العام لهذه الأطروحة وتمييزها عن الأطروحات المشابهة. في الفصل الثاني كانت المهمة تتحدد في الدخول في السياق الفلسفي الخاص بسارتر وليفيناس من خلال تقديم السياق العام للفلسفة الفينومينولوجية التي ينتميان لها. الفينومينولوجيا منهجية فلسفية وصفية أعطت لكل من الفيلسوفين أدواتاً منهجيةً ومنظوراً عامّا يرتكز أساسا على ملاحظة ظواهر اتصال الذات بالآخر وتأملها بشكل معمّق. النظر الفينومينولوجي منفتح على الخارج بطبعه بسبب اعتماده الأساسي على مفهوم القصدية والذي يتجه دائما إلى شيء ما في الخارج. وباعتبار أن لكل واحد من الفيلسوفين تطويراً وتعديلاً خاصاً على المنهج الفينومينولوجي فقد كان الفصلان الثالث والرابع محاولتين لاستعراض الخطوط العريضة لفلسفتي سارتر وليفيناس مع التركيز على قضية الآخرية في اتجاهاتهم الخاصة. الآن، وبعد كل هذه التمهيدات، نحن أمام مهمة إجراء مقارنة أشد تركيزا بين الفلسفتين في ما يخص موضوع الآخرية. تقوم المقارنة بطبيعتها على ملاحظة التشابهات والاختلافات وخصوصا الاختلافات بين المتشابهات والتشابهات بين المختلفات.

في كثير من الأحيان يتم التعامل مع فلسفتي سارتر وليفيناس على أنهما طرفان متقابلان عند التطرق لقضية الآخرية. فمن جهة لدينا سارتر بفلسفته المتشائمة التي تجعل الصراع الأنطولوجي أساس العلاقة بين الذات والآخر وبالتالي ترفع شعار «الآخرون هم الجحيم». ومن جهة أخرى لدينا ليفيناس بفلسفته التي أعلت من شأن الآخر وجعلت له الأولوية على الذات وجعلت من الأخلاق، باعتبارها العناية بالآخر، الفلسفةَ الأولى. لكن هذا ليس كل شيء فالأخلاق في الأخير عند ليفيناس ليست النعيم والجنة ولا حتى السعادة وكذلك فإن الجحيم عند سارتر ليس نقيضا للحياة الحقيقية والمليئة بالمعنى. إذن ففرضية التقابل والتضاد لن تكون مسلّمة في هذا البحث وكذلك فإن الموقف التوفيقي بين الأطروحتين لن يكون غاية هذا البحث المسبقة كذلك. الدافع الأساسي خلف هذه الدراسة هو بحث العلاقة بين الذات والآخر من خلال الحوار مع نموذجين أساسيين في الطرح الفلسفي

المعاصر. هذا الفهم يبدأ من الاستماع للأطروحتين ثم مناقشتهما ولاحقا الخروج منهما برؤى وتأملات وربما تصورات مختلفة.

المشهد الأول: ما قبل اللقاء والحكايات المؤسّسة:

يتفق سارتر وليفيناس في تصوير المشهد الأول، مشهد ما قبل الآخر وكأن هناك ما قبله. ما قبل الآخر هنا هو ذلك الوجود الذاتي الذي لا يتضمن آخر. لا بمعنى أنه وجود مصمت عن الآخر أو متجاهل للآخر ولكن باعتباره سابقاً لأي لقاء بالآخر. في المشهد السارتري ما قبل الآخر حرية مطلقة وسيادة كاملة للوعي على العالم بلا منافس. في علاقة الوعي مع الأشياء غير الواعية، الأشياء في ذاتها لا يوجد تقاسم للعالم ولا تنازلات ولا ارتداد للذات. الوعي في حالة تمدد لا متناهية، حرية بلا مسؤولية. صحيح أن الوعي متصل تفاعليا بوقائعيته أي بظروف الزمان والمكان والخبرة التي تحيط به ولكن كل هذه الشروط المحيطة لا تحيط به ولا تستغرقه باعتبار أن الوعي باستمرار نفيٌ وإدخال للعدم في تلك الظروف. الوعي هنا هو تلك النافذة الجديدة التي تنفتح باستمرار على ما هو خلاف تلك الظروف والاشتراطات لتطل معه المزيد من الإمكانات المفتوحة. بهذا فإن الأشياء في ذاتها لا تتحدى الوعي وإن كان لا يستطيع العمل بدونها. إنها أدواته التي يتحقق بالاتصال بها ولكنها دائما في حوزته وتحت إرادته. في مشهد الرجل في الحديقة تتحقق هذه السيادة فكل ما في الحديقة خاضع لقيم الوعي الذاتي. وعي الذات هنا حر بشكل مطلق في ترتيب المكان والأشياء. تلك الشجرة أجمل من تلك وذلك السياج أقرب لي وأهم من ذلك السياج. ذلك الطائر تحديدا يعبّر عن روح الحديقة ويعطيها معناها الأساسي كل صباح. في المساء تنام الحديقة على أن تستيقظ في موعدها مع موعدها المرتقب مع الشمس. في هذا المشهد لا توجد علاقات مستقلة بين الأشياء لم تنشأ من وعي الذات. الوعي هو من يُوجِد تلك العلاقات وهو بهذا المعنى قادر على إخراج بعض الأشياء من العالم حتى ولو كانت باقية في مكانها. بمعنى أنه يخرجها من شبكة العلاقات التي ينسجها لتشكّل العالم. هذا «العالم» بالمعنى السارتري، مِن صُنع الوعي ونتيجة لعملية بث القيمة في أجزائه. الوعي في حركته ضمن مشروع حياته مدفوع بنقص وفراغ يكافحه بهذه العملية المستمرة من بثّ القيمة في الأشياء وخلق معنى للحياة والوجود. الأشياء في ذاتها، تلعب دور الشريك من الدرجة الثانية فهي لا تعطي قيمة من ذاتها وإن كانت القيمة لا تتحقق إلا من خلالها. إنها موضوع وليست ذاتاً. الموضوع يلعب دورا سلبيا. دورأساسي وضروري ولكنه دور استجابة وتنفيذ. الوعي، أو الكينونة لذاتها، هي تلك القدرة على ترتيب العالم وفق القيم الخاصة. هذه

المهمة الأولى تعبّر عن حرية مطلقة للوعي. حتى وإن عجز الوعي عن ترتيب العالم بطريقة معينة بسبب استعصاء محدودية الأشياء إلا أنه يستطيع أن يقوم بذات العملية في الخيال، في العمل الفني ثم يتجاوز ذلك الترتيب برمته. الحرية عند ساتر تتسع في عالم الفكر والوعي وتضيق في عالم الأشياء ولكنها مجرد مستويات مختلفة لذات الشيء.

الإنسان، الذات، باعتبارها وعيا، تعيش في حالة ما قبل لقاء الآخر في هذا العالم المتاح بالكامل. عالم بلا مسؤولية وبلا التزام، بلا قيود وبلا حدود، عالم من الانطلاق والسياحة المطلقة. عالم بلا آخر، ذات تتسع للعالم. في هذا المشهد الوجود في أفقين فقط: الوجود لذاته والوجود في ذاته، وعي ومادة. هذا المشهد لا يحتوي على البعد الآخر، بعد الوجود بالنسبة للآخر. إنه وجود بلا وعي آخر، بلا عين تنظر إلى الذات. في هذا العالم لا توجد الذات باعتبارها موضوعا فالأشياء من حولها لا تملك القدرة على موضعتها. إنها ذات بلا حدود، بلا خارج وبلا جوهر. عالم الأشياء هذا يشمل إنسان آخر ولكن ليس باعتباره ذاتا أخرى ولكن باعتباره شيئا من الأشياء وموضوعا من الموضوعات. بهذا يشمل هذا المشهد العالم الاستعمالي الذي يحضر فيه بشر لا باعتبارهم آخرين بل باعتبارهم أدوات تكتسب قيمتها ومعناها من العلاقات التي تنسجها الذات. هذا العالم «الأناني» يبدو خاليا من الصراعات باعتبار أنه عالم بلا منافسة وبلا تحدٍ. الوعي يتحرك فيه بسيادة مطلقة. هذا المشهد يستجيب للتركيبة الأنطولوجية الأساسية عند سارتر وهي تركيبة الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها والعلاقة بين هاتين الكينونتين والتي دائما تتحقق في موقف situation تتفاعل فيه غايات وأهداف الوعي مع الأشياء لبث القيمة في العالم وترتيبه. الوجود للآخر يحضر لاحقا في هذا المشهد ويتم التطرق له خصوصا ضمن ما يسميه سارتر بوجود الآخرين ويبدأ به كمشكلة فلسفية حاولت المذاهب الفلسفية التغلب عليها ولم تنجح. في بداية الفصل الأول من القسم الثالث من «الوجود والعدم» يقول سارتر «لقد قمنا بتوصيف الواقع الإنساني حتى الآن من منظور موقف النفي وموقف الكوجيتو/الوعي وهو واقع لذاته، فهل هذا كل شيء؟»(225) بهذا فإن الوجود للآخرين، حضور الآخر، يأتي لاحقا في المشهد.

المشهد الليفيناسي يبدأ من حالة من الوحدة والفردية كذلك. الحالة الأولى هي حالة الاستمتاع بالعالم. إنها حالة الاتصال بالأشياء على مستوى المتعة. المتعة هنا ليست حسية فقط. هي حسية في الأساس لكنها متجاوزة للغريزة. الغريزة تسعى لتحقيق البقاء والاستمرار في الحياة. بينما المتعة حالة من التلذذ واللعب في العالم. إنها حالة متجاوزة للغريزة وفي ما قبل الوعي. اتصال حسي مع بهجة مع شعور بالسعادة. خبرة تناول الخبز مثلا متجاوزة

لتزويد الجسد بمادة خارجية تحافظ على بقاؤه. الخبز لذيذ ومبهج وممتع. الإنسان بهذا المعنى كائن يستمتع بالأشياء ويستمتع بالعالم. هذا الوجود السعيد يوفر للإنسان «السكن» في العالم. السكن هنا يتطلب علاقة متعة في المكان. الذي يميز السكن عن باقي الأماكن هو تحقق تلك الحالة من التلذذ بالمكان والاستمتاع به بشكل خاص وذاتي. الاستمتاع هنا هو «عملية من السكن في العالم في بيئة لا تكون الآخرية فيها خطرا يجب تجاوزه بل خبرة للتلذذ»(226). الذاتية هنا مهمة لأن المتعة علاقة ذاتية بامتياز فمتعتي مع الخبز لا يمكن مشاركتها مع الآخرين. حين نأكل أنا والآخر من ذات الخبزة فإننا أمام تجربتين مستقلتين. كل ما أستطيع أن أفعله مع الآخر حين أمد له طعاما هو أن أساعده في تأسيس علاقة استمتاع جديدة في هذا العالم. إذا كان النمط (Mood) الأساسي للوجود في العالم عند هايدجر هو العلاقة الاستعمالية للأشياء فإن المود الأساسي للوجود في العالم عند ليفيناس هو الاستمتاع والتلذذ بالعالم. يقول ليفيناس «نحن نحيا بالحساء الطيّب والهواء والنور والنظارات والعمل والأفكار والنوم.. الخ هذه ليست أشياء للتمثل، إننا نحيا بها»(227). الاستمتاع بهذه الأشياء ليس استعمالا لها بقدر ما أنه شكل من العيش معها في علاقة لا تنتهي.

الشاهد هنا أن الذات المستمتعة ليست ذاتا اجتماعية كما أنها ليست ذاتا بيولوجية كما يُعنون ليفيناس أحد فصول «الشمولية واللاتناهي». ما يريد ليفيناس تأسيسه هنا هو حالة من الانفصال التي تجعل من الاتصال اللاحق ممكنا. الانفصال هنا بالمعنى الاجتماعي أي الانفصال عن الآخر وإلا فإن المتعة اتصال بالأشياء. يقول ليفيناس «في الاستمتاع أكون لنفسي بشكل مطلق. ذاتية بدون أي مرجعية للآخر، أنا لوحدي بلا عزلة، ذاتيّ بشكل بريء لوحدي. لست ضدا للآخرين، ولست وكأنني لذاتي ..- ولكني لا أسمع الآخر خارج التواصل ورفض التواصل- بلا أذن، وكأنني معدة جائعة»(228). الشاهد أننا هنا في حالة من حالات غياب الآخر. أو بعبارة أدق حالة من حالات ما قبل الآخر لأن الغياب يتطلب الحضور ونحن هنا في حالة ما قبل حضور الآخر وبالتالي ما قبل غيابه. هذه الحالة من الانفصال تؤسس الذاتية عند ليفيناس ولكنها ذاتية بلا مسؤولية. إنها فقط حالة من الفكاك من الشمولية. الفكاك من أي نظام شمولي أوسع. المتعة ذاتية ومنفصلة. الذات التي تستمتع هي الذات القادرة على لقاء الآخر لأن من يستمتع هو القادر على العطاء فالمتعة تعني امتلاك ما يستحق العطاء. وإذا كانت الحالة الأولى السابقة على لقاء الآخر، حالة الاكتفاء الذاتي، عند سارتر هي حالة من الحرية المطلقة للوعي فإنها عند ليفيناس كذلك حرية مطلقة ولكنها حرية بلا غاية وبلا أساس. إذا كان الآخر هو من يحد من حرية الذات عند سارتر فإن الآخر

هو من يعطي الحرية معناها وأساسها عند ليفيناس. لكننا في كلتا الحالتين في حالة سابقة للآخر.

هنا نتساءل هل هذه المرحلة عند سارتر وعند ليفيناس مرحلة واقعية أم مرحلة صوريّة؟ هل كان كل منهما وفيّا للمنهج الفينومينولوجي في وصف ظاهرة تعكس كينونة للذات لا آخر فيها؟ أعني هل نحن هنا أمام وصف لحالة من حالات وجود الانسان الفعلي أم أنها حالة من حالات التصنيف والفرز الصوري التي تهدف للتمييز بين الحالات أكثر من كونها توصيفا لخبرة حياة واقعية. السؤال بطريقة أخرى: هل تمرّ على الانسان فعلا حالة سابقة لوجود الآخر؟ هل هناك حالة من الوجود في العالم دون الوجود للآخرين وكذلك هل هناك استمتاع بالعالم سابق على الآخر؟ نلاحظ هنا أننا في حضرة فلاسفة ظاهراتيين يتجه عملهم الأساسي إلى توصيف للحالة الإنسانية لكن هذا التوصيف ممكن أن يأخذ شكلين مختلفين: الأول توصيف تطوريّ Developmental بمعنى أنه يستهدف مراحل نمو الذات واتصالها بالآخر. والثاني توصيف استقطاعي يقوم على تثبيت مشاهد معينة من أجل فرز عناصرها والتمييز بينها.

في الاحتمال الأول، أي توصيف نمو الذات الأخلاقية، تواجه الأطروحتين مشكلة عدم الواقعية باعتبار أننا نعرف أن اتصال الانسان في بداية حياته بالآخر، الأم هنا في هذه الحالة، سابق لكل علاقة مع العالم. بمعنى أن العلاقة بالأم سابقة لعلاقة الوعي بالأشياء كما عند سارتر وسابقة على الاستمتاع بالوجود كما عند ليفيناس. الأم مؤسِّسة للحس عند الطفل وليست طرفا يتصل به بعد تمامه. المخرَج الوحيد لليفيناس هنا وربما لسارتر كذلك هو أن لا يعتبر الأم آخر للطفل وإن كان الطفل آخر لها. هنا تحضر الأم، كما في الشمولية واللاتناهي، باعتبارها شرطا من شروط إمكانية تحقق الذات المستمتعة بالعالم فهي التي تخلق السكن وتملأه بالترحيب وبالتالي فالأم شرط من شروط إمكانية تحقق الذات الأخلاقية ولكن العلاقة معها ليست علاقة أخلاقية بل كما تصفها Donna Brody و Catherine Chalier بأنها علاقة ما قبل أخلاقية.(229) يقول ليفيناس «السكن لم يصل بعد إلى مفارقة وتعالي اللغة. الآخر الذي يرحّب بمودّة ليس بـ أنت في الوجه والتي تكشف ذاتها من علوّ، ولكنها تحديدا أنت كما جرت العادة»(230). آخرية الأم هنا لا تصل إلى الآخرية التي تؤسّس الأخلاق. استبعاد الأم من كونها آخر تتصل به الذات أخلاقيا يحدّ كثيرا من بُعد الأخلاق ذاته باعتبار أنه لم يعد يشمل واحدة من أهم علاقات الذات في العالم. الكينونة والعدم تخلو كذلك من تحليل علاقة الأم بالطفل باعتبارها شكلاً من أشكال الكينونة أو كما عبرت مترجمة الكتاب للإنجليزية هازل بارنز Hazel Barnes «يشعر القارئ للكينونة

والعدم أن الكينونة لذاتها (الوعي) انبثقت من القاع إلى البلوغ الكامل-مثل أثينا التي انبثقت من جبهة زيوس(231)».

السؤال المهم هنا والذي يمكن أن يقدم اختبارا مهما لأطروحة سارتر هو هل هناك كينونة مختلفة للطفل لا يمكن أن تصفها أشكال الكينونة التي قدمها: الكينونة لذاتها والكينونة في ذاتها والكينونة للآخر؟ كاترين جيبسون Catrin Gibson (232) تقدم اعتراضا على سارتر وتحاجج بأن للطفل، خصوصا في خبرته الأولى بعد الولادة كينونة لا تشملها التوصيفات السارترية. تقدم جيبسون التوصيف التالي: يتصل المولود الجديد بالعالم بشكل ماقبلتفكري كما يفعل البالغون ولكن الطفل يختلف باعتبار أنه يفتقد البعد الآخر من الوعي وهو الوعي التفكري الذي يتطلب وعيا بالذات. هذا يعني أن ذات المولود الجديد لم تتكوّن بعد بالشكل المتعارف عليه عند البالغين فهي ذات بلا تاريخ وبلا طبيعة اجتماعية. هنا يدخل المولود الجديد في علاقة مختلفة وخاصة مع الأم. المولود يوجد هنا في حالة بين الذاتية والآخرية، حالة متوسطة بين عدم الوعي والوعي الكامل. يقول ميرلو بونتي الطفل منغمس في عالم غير متعيّن، عالم طبيعي ماقبل شخصي من الأشياء المادية والذوات الأخرى(233). حين يبدأ الطفل بالتأمل فإن العالم الطبيعي يصبح عالما ثقافيا (يبدأ الوعي في بث القيمة في العالم). الطفل هنا يدخل في علاقة خاصة مع الأم لا يتحقق فيها الانفصال الكامل ولا الاتصال الكامل كذلك. من خلال هذه العلاقة تتشكل حدود الذات وحدود العالم والآخرين. مع هذا التشكّل تبدأ تنشأ العلاقة مع الأم من جهة الطفل. أي أن الطفل يبدأ في الوعي بأنه كائن منفصل ويدرك آخرية أمه. هذه الخصوصية في العلاقة بين الطفل والأم تفتح إمكانات مختلفة غير ضرورة الصراع حسب أنطولوجيا سارتر. هذا يعني أن الطفل والأم أمام إمكانية علاقة أخرى غير الصراع دون المرور بحالة التحوّل الجذري التي تحدث عنها سارتر باختصار كمخرج من حالة الصراع. نظرة الأم للطفل ونظرة الطفل للأم تختلف كذلك عن نظرة الموضعة والهيمنة التي تحدث هنها سارتر. نظرة الأم لطفلها نظرة احتضان ومشاركة والدليل أن نظرة العين للعين بين الطفل وأمه تستمر لفترة طويلة دون الشعور بضرورة استسلام أحد منهما للآخر. الضيافة التي يقدمها جسد الأم للطفل أثناء الحمل شاهد آخر على علاقة تختلف عن علاقة الصراع بين البالغين. جسد الأم يعطي أولوية لحماية الطفل ويخفض من فعالية المقاومة في جسد الطفل حتى يتمكن الجنين ويستقر. في الولادة تدخل الأم في مواجهة مباشرة مع الموت من أجل منح الحياة لطفلها. كل هذه الخصائص لعلاقة الأم بالطفل تجعلنا أمام حالة مختلفة عن حالة الصراع اللانهائي على الهيمنة كما تقدم أنطولوجيا سارتر.

بهذا يكون المشهد النمويّ لعلاقة الذات بالآخر، أي كيف تتصل الذات بالآخر في مراحل نموها المختلفة وما يتبع ذلك من كينونات مختلفة، أوسع من الوصف السارتري والليفيناسي باعتبار غياب علاقة أساسية مع الآخر وهي علاقة الطفل بالأم والتي تبدأ منذ بداية حياته ولا توجد مرحلة من مراحل حياته ليست نتيجة لهذه المرحلة. الأم هنا ليست بالضرورة الأم البيولوجية ولكنها ذلك الإنسان الذي يتولى العناية بالطفل خصوصا في سنيّه الأولى. هذه العلاقة تتحدى حالة ما قبل الآخر التي يرتكز عليها كل من تحليل سارتر وليفيناس.

الخيار الثاني أمام أطروحتي سارتر وليفيناس في حالة ما قبل الآخر هو أنها لا تسعى لتقديم وصف لتشكّل الذات الأخلاقية بقدر ما أنها مشغولة بوصف الحالة الأخلاقية بدون تاريخها. المعنى هنا هو أن سارتر وليفيناس سيقولان لنا: نعلم عن أولية علاقة الطفل بالأم ولكننا لسنا هنا في مهمة تقديم تصوّر خطّي عن نمو علاقة الذات بالآخر بقدر ما نعمل على التقاط ظواهر في تلك العلاقة من أجل الكشف عن طبيعتها الأساسية. هنا تواجه الأطروحتان مشكلة أخرى وهي أنها تفترض إمكانية الانفصال عن الآخر ولو مؤقتا، أو ولو نظرياً. دعونا نرجع لمشهد سارتر للرجل الذي في الحديقة وترتيبه للعالم والعلاقات بين الأشياء بحرية. هذه العملية ذاتها، أي عملية تشكيل العالم، لا يمكن أن تنفصل عن علاقات هذا الإنسان مع الآخرين. أعني أن عملية بثّ القيم في العالم هي عملية نتيجة التفاعل ليس مع الأشياء فقط بل كذلك مع الآخرين. هذا الإنسان في الحديقة يحمل معه الآخرين في وعيه. يحمل الآخر لا باعتبار أنه موضوع للوعي بل باعتباره وعيا مستعصيا على الموضعة. في مشهد المتعة لدى ليفيناس وباعتبارها متجاوزة لحالة الاتصال بالأشياء من أجل البقاء ،باعتبارها بهجة ولعباً في العالم فإنه من الصعب تحققها بلا تاريخ، بلا امتداد مع علاقات التلذّذ الأولى بالعالم وتحديدا علاقة تلذذ الطفل بالعالم من خلال أمه. صحيح أن وصف ليفيناس للحالة الأخلاقية في الشمولية واللاتناهي هو وصف للإنسان البالغ كما تؤكد على ذلك Katz(234) إلا أنه لا يمكن أن يكون بالغا بدون أن يكون طفلا وإلا كان هذا التصور للحالة الأخلاقية تصورا ميتافيزيقيا وليس فينومينولوجيا. الفكرة الأساسية هنا هي أنه حتى في ظل غياب التصوّر النمويّ للعلاقة بالآخر فإن توصيف كينونة الذات في حالتها الأولى في حالة ما قبل الآخر يفترض إمكان هذا الأمر تحديدا. أي امكان استبعاد الآخر وتوصيف كينونة الذات لا في غيابه فالغياب علاقة ولكن في حالة من الاختفاء الكامل.

هذا المشهد الأول، المشترك رغم الاختلاف، من الوجود بلا آخر، يجعل كلاً من سارتر وليفيناس في سياق فلسفة الحداثة وتصورها عن الذات المكتفية

بذاتها، الذات في حالة ما قبل الاجتماع. سيكون هذا الأمر غير مفاجئ بالنسبة لسارتر فتصوره لحرية الذات المطلقة يضعه بشكل واضح في سياق الحداثة لكنه أمر قد يبدو مفاجئا في الدراسات الليفيناسية باعتبار أنه فيلسوف مقاومة الذاتية التي سيطرت على الفلسفة الغربية حسب أطروحاته. لكن يبقى السؤال المهم حول تأثير افتراض هذه الحالة الأولى من الانفصال على التحليل اللاحق للاتصال بالآخر. أعني بما أننا معنيون هنا تحديدا بالعلاقة مع الآخر، فهل سيكون لافتراض حالة الذات المكتفية بذاتها تأثير نوعيّ على التحليل اللاحق للقاء الآخر أم أنها مجرد تصور غير فاعل في التحليل اللاحق؟ بعبارة أخرى هل سيختلف مشهد «الذات تتشكل مستقلة أولا ثم تلتقي بالآخر» عن مشهد مختلف من نوع «الذات متصلة بالآخر منذ البداية»؟ أي المشهد الذي لا يبدأ بالأنا المنفصلة الفاعلة بل بالأنا المنفعلة، أي الأنا منظورا إليها من قبل الآخر كما عند لاكان مثلا حيث لا يوجد مشهد ولا خبرة خالية من الآخر، حيث يبدأ المشهد بالذات كموضوع كما في مرحلة المرآة، الذات منظورا لها وليست ناظرة. هل تلتقي الذات بالآخر بلا تاريخ وبلا ذكرى وبلا امتداد؟

أعتقد أن أحد التأثيرات الرئيسية لهذا المشهد الخالي من الآخر هو أن تكون لحظة اللقاء بالآخر لحظة دراماتيكية وهائلة. حالة يتحوّل معها الوجود إلى نمط مختلف. حالة مسبوقة بوجود مختلف تعمل على تحويله بشكل جذري. إذا كنا في حياتنا اليومية لا نتذكّر تحديدا متى حدث اللقاء الأول بالآخر باعتبار أنه حدث ونحن في سنّ مبكرة أو أننا صرنا معتادين عليه بحيث لا نلاحظ الفرق مباشرة في حالات اتصالنا وانفصالنا عن الآخرين يوميا، فإن الفيلسوفين يقدمان عرضا مركّزا على هذه اللحظة وكأنهم يذكروننا بها أو يبعثونها من مرقدها في أعماق أعماقنا. لقاء الآخر يعني الانتقال من نمط وجودي إلى نمط آخر حاملا معه تغيير جذري على المستوى النفسي كذلك. إذا كان سارتر يتحدث عن الصراع مع الآخر والشعور بالاغتراب والموضعة وانحسار الحرية فإن ليفيناس يصف لقاء الآخر بالجرح والصدمة التي تنتج عن تحوّل الانسان من حالة التلذذ بالأشياء التي تعني أن تكون الذات أولا إلى حالة تقديم الآخر على ذاته أي أن تكون الذات ثانيا. في كتابه المتأخر «ما سوى الوجود» يتكرر وصف الرهينة hostage والجرح الدامي للتعبير عن الذات المتصلة بالآخر. لم يكن لهذا المشهد أن يكون بهذا الحدة لولا أن سبقه مشهد من العالم بلا آخر. التحول من الوجود للذات إلى الوجود للآخر سيكون حدثا جوهريا في كلا التصورين. الصراع مع الآخر يتوافق مع طبيعة الوعي عند سارتر ولكن مشكلته أنه لا ينجح في الاستحواذ على الوعي الآخر. عند ليفيناس يبدو الاتصال الأخلاقي بالآخر ليس مستقلا عن الطبيعة البيولوجية فقط بل معارضا لها. يقول ليفيناس «إذا كان الهوس بالآخر معاناة وضدّيّ،

فإن إيثار الذاتية الرهينة ليس ميلا ولا خيرية طبيعية كما عند الفلسفات الأخلاقية للمشاعر. إنها ضد الطبيعة، غير اختيارية، لا يمكن فصلها عن الاضطهاد المحتمل الذي من غير المفكر بقبوله، فوضوي»(235) الحرص الشديد لدى ليفيناس على تأكيد انفصال الذات في مشهد ما قبل الآخر، انفصالها في حالة الاستمتاع بالوجود دفعه باتجاه وصف الاتصال اللاحق بالآخر، الاتصال الأخلاقي، بلغة على خلاف الاستمتاع، لغة ألم ومعاناة. من المهم هنا التأكيد على أطروحة ليفيناس بأنها لا تقول فقط بأن العلاقة الأخلاقية قد تتعارض مع الطبيعة الإنسانية بل أنها تقول بضرورة معارضة تلك الطبيعة. المعنى هنا أن الحالة المفترضة للكينونة بلا آخر ستدفع بشكل واضح باتجاه تصوّر مضاد، وليس فقط مختلف، للذاتية يتحقق مع الآخر.

المعاناة تكتسب دلالة أساسية عند ليفيناس بسبب أنها النقيض لحالة الاستمتاع بالعالم، أو ما أسميناه بحالة ما قبل الآخر. بسبب هذا التصوّر الأول أصبحت المعاناة هي التي تحقق التفرّد للإنسان باعتبار أنها ارتباطه بالمسؤولية. الصورة كالتالي: في حالة الاستمتاع العلاقة أخذ بلا عطاء وبالتالي بلا مسؤولية وبلا فردية. تفرّد الإنسان وتحقق ذاتية يتحقق عندما يتم استدعاءه من قبل الآخر. لذا التفرّد عطاء. المشكلة عند ليفيناس أن العطاء لا بد أن يكون معاناة بسبب أنه النقيض لحالة الاستمتاع الأولى. العلاقة الأخلاقية لن تكون ممتعة لأن المتعة تنتمي لعالم العزلة والأنانية. الأمور هنا تبدو وكأن لقاء الآخر يعني مغادرة عالم الاستمتاع بالعالم. يمكننا الاتفاق مع ليفيناس هنا على أن الأخلاق، أي الاستجابة لدعاء الآخر، تعني المعاناة بسبب معاناة الآخر كما أنني متقبل حتى لفكرة المسؤولية الجذرية والتي تتحمل من خلالها الذات مسؤوليات الآلام التي يعانيها الآخر حتى وإن لم تتسبب هي بها. كل هذا شيء وأن العلاقة مع الآخر معاناة في لبّها وكأن الذات لا تبتهج وتسعد بالآخر شيء آخر. الاستجابة لمعاناة الآخر بالتأكيد مصدر أساسي للأخلاق ولكن ماذا عن الاستجابة لبهجة الآخر وسعادته؟ المشكلة تبدو هنا في أطروحة ليفيناس أن المبتهج ليس في حاجة أحد كما في حالة العالم ما قبل الآخر ولكن بإمكاننا تأسيس توصيفات ظاهراتية لعلاقة أخلاقية قائمة على الاستجابة لبهجة الآخر(236). أو بعبارة أخرى يمكننا هنا القول أن السعادة بسبب سعادة الآخر هو اتصال أخلاقي بالآخر كذلك.

نحن هنا أمام مشاهد تشبه مشاهد حكايات التأسيس الأولى metanarratives في الأديان. تلك الحكايات عن الإنسان الذي انتقل من عالم الجنة إلى عالم الأرض. من عالم الذاتية المطلقة والتوافق الكامل مع العالم الخارجي إلى العالم المشروط على الأرض. سيكون حضور الآخر شبيهاً بالخطيئة الأولى

التي ستحيل الوجود إلى شكل مختلف تماما من عالم الصراع عند سارتر وعالم مقاومة الطبيعة والذات عند ليفيناس. الحكايات المؤسسة تبقى فاعلة وبشكل مؤثر في ما بعدها هي تشكّل الأفق والسياق العام للتصورات اللاحقة. سأحاول في ما يلي تتبع آثار تلك الحكايات المؤسسة.

أدبيات التحليل النفسي المهتمة بفلسفة ليفيناس تشير باستمرار إلى أن هناك قلق من أن فلسفة ليفيناس يمكن أن تحيل على ما يمكن تسميته بالمازوخية الأخلاقية moral masochism والتي تعني البحث الأخلاقي عن ألم الذات أو الاستمتاع بألم الذات بمبررات أخلاقية. الفكرة هي، كما يشير التحليل أعلاه، أن الأخلاق تبدو حالة من مغادرة حياة المتعة والصدمة التي تجعل الإنسان رهينا لمسؤوليته تجاه الآخر. ما يقلق أطروحات التحليل النفسي هي أن الإنسان قد يكون في ظروف نفسية معينة يتدنى فيها حبه وتقديره لنفسه وأن ذلك يجعل منه غير قادر على تقديم أي شيء للآخر. بتعبير آخر، تشير كثير من التحليلات النفسية إلى أن حب الإنسان لذاته، أو الحد الأدنى من النرجسية، يبدو ضروريا لقدرة الانسان على القيام بمسؤولياته الأخلاقية تجاه الآخرين(237) إلا أن تحليلات مقابلة تحاول التفريق بين الاستسلام والمازوخية باعتبار أن المازوخية، كما شاهدنا ذلك في تحليلات سارتر ، شكل من أشكال محاولة السيطرة على الآخر أو على الأقل الحماية منه. الفكرة هنا أن الإنسان، خصوصا في الطفولة، حين يتعرض لصدمة الغيرية، أي حين ينفصل عن العالم ويصبح كيانا مستقلّا، قد يمر بتجربة مؤلمة تدفعه لتطوير آليات دفاعية تضمن عدم تكرار تجربة الاتصال العميق الذي يتبعه انفصال مؤلم. المازوخية هنا شكل من أشكال تلك الآليات الدفاعية وبالتالي فهي انحراف للاستسلام أو الثقة بالآخر. النرجسية أو شعور الاكتفاء بالذات تعمل كذلك كآلية دفاعية تجاه صدمة الانفصال. الفكرة هنا أن الذات المكتفية بذاتها لا يمكن أن تتعرض لصدمة الانفصال. هذه الآليات كلها لتجاوز الحالة الأساسية التي هي حالة تعلّق الانسان بالآخرين وقابليته للتأثر بهم.

هناك كذلك فارق آخر مهم بين المازوخية وبين الألم في أخلاق ليفيناس وهو أن المازوخية بحث عن الألم أو بحث عن الألم للتلذذ به. أي أنها قرار وإرادة لكن في المشهد الليفيناسي الامر مختلف. الاستجابة لنداء الآخر ليست عملية مقصودة للبحث عن نتيجة معينة. لو كان الأمر كذلك لما اعتبر هذا العمل أخلاقيا من الأساس. الأخلاق عن ليفيناس سلبية واستسلام سابقة للقرار والإرادة الشخصية وبالتالي فإنها ليست بحثا عن غاية ما. ما يقدمه ليفيناس هو وصف لبنية اللقاء بالآخر ولحالة فقدان الاستقلال الذاتي والاستجابة لأمر الآخر. لذا فإن نقدي هنا، على خلاف نقد التحليل النفسي،

هو أن وصف ليفيناس لا يتسع لاحتمال أن يكون هذا الفقدان ممتعا وربما سعيدا. الإصرار على أن هذه الحالة ستكون بالضرورة معاناة وألماً ربما يكون نابعاً عن تصوّر أولي، ربما ميتافيزيقي، عن المتعة باعتبارها عملا فرديا أنانيا. وكذلك باعتبار أن الاستمتاع أخذ بلا عطاء. ما نحتاجه الآن هو مفهوم مختلف للاستمتاع، مفهوم مختلف عن الاستمتاع كإشباع للذات ورغباتها وغرائزها، مختلف عن المتعة باعتبارها علاقة أنانية من طرف واحد. هناك استمتاع أخلاقي بالمعنى الليفيناسي للكلمة، استمتاع آخري أو استمتاع غيري. استمتاع بالوجود من أجل الآخر. الاستمتاع برعاية الآخر. استجابة الذات لن تكون فقط لاحتياج الآخر وهو يعاني بل كذلك لاحتياجه وهو مبتهج وسعيد. الاخر وهو سعيد ليس أقل احتياجا للآخر من الانسان وهو في حالة الألم والحزن. السعادة انتشار ولقاء. الإنسان حين يشعر بالسعادة ينفتح على الوجود ويكون أكثر استعدادا وقبولا لوجود الآخر.

مشهد اللقاء:

بينما الذات في حالة التفرد بالعالم كما هو الوعي المتسيّد عند سارتر والذات المستمتعة عند ليفيناس يحضر الآخر ويتحقق اللقاء الذي سيحدث تغييرا جذريا في كينونة الآخر وينقلها من الوجود للذات إلى الوجود للآخر. من هنا تبدأ لحظة الاختلاف الكبيرة بين الفيلسوفين. عند سارتر ستكون خبرة لقاء الآخر خبرة في الوعي والذي هو في الأخير وعي ذاتي. في أنطولوجيا سارتر كل وعي بالضرورة وعي ذاتيّ فالذات لا يمكن أن تعي وعيَ الآخر. الذات تعي الآخر ولكن باعتباره جزء من خبرتها الخاصة. أي أن يتحوّل وعيُ الآخر إلى موضوع لوعي الذات. حضور الآخر في المشهد السارتري يُحدث تغييرا في وعي الذات لذاتها. أي أنها لأول مرة تعي ذاتها باعتبارها موضوع للآخر. الآخر يبقى صندوقا مغلقا كل ما نستطيع الوصول إليه هو الخبرة الوجودية التي تؤكد لنا وجوده. أما اللقاء مع الآخر فهو في الأخير خبرة ذاتية أو حالة من انعكاس الوعي على ذاته باعتباره موضوعا لوعي آخر. الآخر هنا يخلق نسخة من الذات لم تعد تحت سلطانها. الآخر لا يسلب من الذات السيطرة على العالم بل كذلك السيطرة على ذاتها. الآخر يحضر هنا باعتباره حدّا لحرية الوعي وامتداده. في مشهد اللقاء الليفيناسي يحضر الآخر باعتباره جرحا في خبرة الاستمتاع ذاتها. إنه صدمة في قلب المتعة و تذكار بانكشاف الذات وانفتاحها وسلبيتها تجاه الآخر. اللقاء بالآخر صدمة للذات ليس لأنها عاجزة عن مقاومة تأثير الآخر فقط بل كذلك لأن الآخر له الأولوية عليها في الاستمتاع. اللقاء بالآخر هو لقاء بحالة العطاء والمنح وتراجع الذات عن أولويتها السابقة. الذات هنا تدخل في الأخلاق التي ليس إلا تلك الأولوية

للآخر على الذات. ذلك المنح والعطاء. اللقاء بالآخر تحوّل من الوجود بالأخذ إلى الوجود بالعطاء وتذكرة بما في قلب الاستمتاع من احتمال الانقطاع. لذا فالأخلاق عند ليفيناس حالة من الانكسار والتواضع واكتشاف قابلية الانسان المستمرة للتأثر بالآخر. هذه القابلية سابقة لأي قرار أو تحكّم. الآخر لا يستأذن لأن الذات لا تملك حصانة وحدود.

من هنا نفهم أكثر الفرق الواضح بين نمطي الوجود للآخر Being for the other عند سارتر وليفيناس. عند سارتر الوجود للآخر هو وجود الذات بالنسبة للآخر أو الذات منظورا لها من قِبل الآخر. في المقابل فإن الوجود للآخر عند ليفيناس هو الوجود من أجل الآخر. أي وجود الذات ليس لذاتها بل من أجل الآخر. أي أن تحلّ الرعاية بالآخر أولا مقارنة برعاية الذات لذاتها. الآخر عند سارتر حدّ للوعي بينما الآخر عند ليفيناس انفتاح على العالم. كشف عن الخارجانية في الذات. الخارجانية في الذات ليست الوعي بالخارج أو الاتصال بالخارج بل تحديدا أن الخارج له الأولوية على الداخل. الذات ليست نظاما ذاتيا بل هي في عمقها انفتاح على الخارج والآخر هو ذلك الذي ينفتح الخارج من خلاله. الآخر هنا عند ليفيناس كما عند سارتر لا يمكن الوصول إليه ولا التعرّف عليه فهو في كل حال مفارق وخارجي. الفرق أن تلك الخارجية تحضر باعتبارها حدّاً وإعلاناً لعجز الوعي وانحسار فضاءاته عند سارتر في حين أن تلك الخارجية إعتاق للذات من عالمها المحدود وفتح لها على آفاق بلا حدود عند ليفيناس. لذا فإن الذات حين تعطي الآخر من عالمها فإنه يعطيها مالا تملك، تحديدا يعطيها ما هو آخر وما هو مفارق. اللقاء بالآخر عند سارتر حدث أنطولوجي باعتبار أنه ميلاد كينونة جديدة وهي كينونة الوجود للآخر وفي المقابل فإن لقاء الآخر عند ليفيناس هو حدث أخلاقي باعتبار أن الأخلاق هي الوجود من أجل الآخر ومغادرة لحالة الأنانية المتفردة.

المشهد السابق سيساعدنا كثيرا على تفسير مركزية النظرة عند سارتر في مقابل مركزية الوجه عن ليفيناس. لا حضور للوجه في كتاب الوجود والعدم ولا حضور للنظر في كتاب الشمولية واللاتناهي. النظرة تخدم تحليل سارتر باعتبار أن العين مكان مبادرة وفاعلية عند الإنسان. العين إيجابية ومنطلقة للخارج. النظر سيطرة من الإنسان على ما حولة، اتساع وانتشار. حين ينظر الإنسان إلى الأشياء فإنه يحيط بها ويضمها إلى أفقه الخاص. حين يكون الإنسان في الظلام، أي حين لا يرى ولا تعمل عيناه، فإنه يتقلّص في حدود المكان وينحسر وجوده. النور وما يتولد عنها من رؤيه تتيح للذات الثقة بالتمدد من جديد والاتساع بسبب قدرتها على الاستحواذ على المكان. هذا الدور التوسعي يجعل النظرة تهدد وتحتوي وينشأ عنها الخجل الذي هو

خبرة ذاتية لا تتحقق بدون آخر. حين ينظر إلى الآخر فهو يحضر كفاعل ويجعلني في دور المفعول ولذا تنشأ حالة الصراع التي يتحدث عنها سارتر. لقاء الأعين لقاء طرفين موجبين لا ينتج عنه تواصل إلا في حال تحوّل أحد الطرفين إلى عين سالبة، أي عين تُرَى ولا تَرَى. لكن هذا المشهد لا يستغرق كل مشاهد اللقاء بالاخر. يقدم ليفيناس مشهداً آخر تلتقي فيه الذات بوجه الآخر. الوجه يشمل عيني الآخر وأكثر. عين الآخر نلتقي بها لاحقا بعد أن نلتقي به. مشهد لقاء العين بالعين مسبوق بلقاء الآخر قبل أن يتحدد بتفاصيلة. فيزيائيا العين جزء صغير من الجسد وليس من السهولة النظر فيها مباشرة. قبل العين هناك اللقاء العام بالآخر بلا تفاصيل، بلا ملامح ، بلا نظرات. قبل العين نلتقي بالوجه الذي يحتوي على ما يتجاوز النظر. فيزيائيا الجانب الإضافي هو الجانب السلبي من الوجه. الجانب المُستقبِل، الجانب المُستمِع والصامت. الجانب المتوسّل والمرحّب. مع الوجه يتم اللقاء بالآخر ليس في أفق الصراع ولكن في أفق آخر تخفّ فيه كثيرا حدة التهديد. الوجه مساحة للقاء لا يتأسس على الصراع. إذا كانت النظرة تحقق فإن الوجه إمكانية وتعبير عن ما هو آخر. المشهد السارتري محدود وضيق مقارنة بالمشهد الليفيناسي. هذا لا يعني أن مشهد سارتر لا يصف كينونة حقيقية ولكنه مشهد واحد ضمن مشاهد متعددة. لقاء الذات والآخر أعقد من أن يختزل في مشهد واحد. المشهد السارتري مشهد يقوم على حكم يطلقه الآخر على الذات يؤدي بها إلى إدراك ذاتها من الخارج في خبرة الخجل ولكن ليس كل لقاء متأسس على حكم من الذات على الآخر أو العكس. ما يحاول ليفيناس التعبير عنه هو ما قبل الحكم الذي يطلقه الآخر. لحظة الاهتمام والعناية الأولى التي تجعل الحكم ممكنا.

البنية الأنطولوجية السارترية دفعته باتجاه مشهد النظرة تحديدا. من البداية كان تحديد الكينونتين الأساسيتين: الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها على الأساس التالي: الكينونة في ذاتها/ الأشياء مكتملة والوعي ناقص. لذا الوعي فعالية وعلاقة واتصال. لكن الوعي مصاب بداء البحث عن الاكتمال. أي البحث عن التحقق والحرية في ذات والوقت. لذا فاتصال الوعي بما حوله استحواذي وذاتي. انفتاح الوعي ليس انفتاحا غير مشروط بل هو انفتاح في سبيل الاكتمال الذي لن يتحقق بسبب كينونة النفي الكامنة فيه. الآخر يأتي ضمن هذه العملية، أي باعتباره طرفا في عملية الاستحواذ التي يقوم بها الوعي. الآخر، وباعتباره وعياً آخر، لا يمكن الاستحواذ عليه، لذا تتحول العملية إلى صراع غير مباشر يمتد للعلاقات الحميمية مع الآخر. ليفيناس يأتي متحللا من أي بنية أنطولوجية مسبقة باعتبار أنه يرى بأولوية اللقاء بالآخر على التصورات الأنطولوجية. نتذكر هنا مقالته المبكرة عن أن الأنطولوجيا ليست أساسية. الوجه يساعد ليفيناس على التعبير عن حالة

اللقاء السابقة لكل زمن مع الآخر. الوجه يحيل على اللحظات الأولى من اللقاء. اللحظات هنا ليست تعبيراً زمانيّا بل حدث ومشهد. لغويا واجهة الشيء هي مقدمته والفضاء الأول الذي يلتقي به الآخر. المواجهة تعبير عن الاهتمام والعناية، الالتفاتة الأولى التي تحمل فيها الاتصال قبل أي مضمون. قبل أن ينظر الإنسان لعين الإنسان الآخر فإنه قد واجهه، قد التفت له وتوجه له. هذا المشهد هو ما يريد ليفيناس لفت الانتباه له ليقول لسارتر أن هناك علاقة أخلاقية سابقة على البناء الأنطولوجي الذي رسمه. لكن الآخر لا يأتي بدون سياق سابق في المشهد الليفيناسي كذلك. الآخر يأتي للقاء ذات مستمتعة بالعالم ليربكها ويقطع تلك الخبرة الفردية.

الآخر يربك ويسائل حرية الذات عند سارتر وليفيناس ولكن بطريقتين مختلفتين. عند سارتر الآخر يوقظ الذات من وهم الحرية الكاملة للوعي أما عند ليفيناس فالآخر يوقظ الذات من حقيقة أن حريتها السابقة بلا معنى وبلا أساس. حين أستجيب لنداء الآخر تنشأ العلاقة بين حريتي وذاتي. المسؤولية هنا هي عملية تذويت للحرية، أي ربط الحرية بذات محددة، ذاتي أنا. الذات قبل الآخر بلا لغة عند الفيلسوفين ولكن اللغة مع الآخر عند سارتر هي شكل من أشكال محاولة السيطرة والتعبير عن الصراع، ربما ليس بالمواجهة المباشرة ولكن بالإغواء والإغراء أما عند ليفيناس فاللغة صداقة وثقة واهتمام. اللغة شكل من أشكال العطاء عند ليفيناس باعتبار أنها منح من الذات لما هو مشترك مع الآخر. اللغة هنا مغادرة لحالة الاستمتاع الفردي حيث لا حديث. اللقاء بين الذات والآخر عند سارتر هو لقاء بين كينونتين متكافئتين والنظرة هي حلبة الصراع بينهما للخروج عن ذلك التكافؤ وهيمنة أحدهم على الآخر في مهمة تفشل دائما وبالتالي لا تنتهي. في المقابل فإن اللقاء بالآخر عند ليفيناس ليس لقاء بين متكافئين أصلا. التراتبية هي الأصل وليس العكس. الآخر يأتي من علوّ باعتباره المتسوّل الذي يصدر الأوامر لذا فالعلاقة الأنطولوجية مسبوقة بعلاقة أخلاقية قائمة على عدم التكافؤ. لهذا لا يمكن تجاوز نظرة الآخر وتجاهلها. الآخر في علوّ بلا سبب مسبق. العلو مجرد تعبير عن انفتاح الوجود على الآخرية مع الآخر. حالة من الإنصات لمن لم يأتي بعد، انتظار بلا ترقّب، وشغف بالمجهول. العلو هنا هو علو الإقبال المجهول الذي يجعل الذات في حالة من الانكشاف على ما هو مفارق لها. هذا بحد ذاته يرسم التراتبية لأن الذات لا يمكن أن تكون مكافئة لما هو مفارق. المفارق لا متناهٍ، لا حدود له ولا يمكن الإحاطة به. العلاقة مع الآخر عند سارتر هي علاقة بين وعي ووعي. صحيح أن وعي الآخر محجوب عن الذات ولا يمكن الوصول له ولا السيطرة عليه ولكنه لهذه الأسباب تحديدا وعي مقابل منافس ضمن مهمة الاستحواذ الأساسية في البناء الأنطولوجي السارتري. في المقابل فإن اللقاء بالآخر عند ليفيناس ليس

لقاء بوعي آخر بل لقاء بآخر مطلق، آخر مفارق، خارجي بالكامل. عند كل من سارتر وليفيناس يعلن الآخر محدودية الذات. هذا الإعلان بمثابة اعلان الاحتجاز والاعتقال عند سارتر ولكنه عند ليفيناس فتح لباب الآخرية. أن أكون محدودا يعنى أن هناك ما هو أكبر مني، ما هو خارجي، ما هو مختلف. بهذا الشكل يكون إعلان محدودية الذات إعلانا للحرية.

هل هناك لقاء أول؟

حالة ما قبل الآخر، الوعي لذاته عند سارتر والذات المستمتعة بالعالم عند ليفيناس، تبدو أقل وضوحا وربما أقل إقناعا حين نتأمل مشهد لقاء الآخر عند كل منهما. الفكرة هنا أن التأمل الدقيق لمشهد اللقاء، لقاء الذات بالآخر، عند كل منهما يحيل على لقاء سابق، منسي ربما، بين الذات والآخر. حين نعود مثلا إلى مثال الخجل الذي يكشف سارتر من خلاله خبرة موضعة الذات أمام ذاتها بسبب حضور الآخر. أي أن حضور الآخر يولّد معه صورة منفصلة للذات أمام ذاتها في عين الآخر. الذات هنا ترى صورتها بعيدا عنها في وعي آخر. بالنسبة لسارتر فإن هذا المشهد يكشف حالة مختلفة من حالات الكينونة لذاتها تغادر فيه عالمها الأول: عالم الوعي المسيطر على كل شيء: الوعي بلا آخر. لكن سؤال واحد كفيل بإرباك هذه الصورة. لماذا تخجل الذات من الآخر؟ لماذا لا يكون حضوره حدثا عابرا لا يستحق كل هذا الاهتمام؟ الرد السارتري سيكون كالتالي: هذا الحدث مختلف ومهم لأنه الوحيد الذي يجعلني أمام صورة لذاتي خارج سيطرتي. لكن السؤال يستمر ولماذا يعتبر هذا الأمر مخجلا؟ لماذا لا يكون حالة من الانفصام أو الاغتراب عن الذات؟ الخجل قبل ذلك حالة من التقييم السلبي للذات أو حالة وجودية غير مقبولة من الذات ذلك أنها تترافق مع شعور بالذنب. حالة تسعى الذات للتخلص منها باعتبارها تترافق مع إحساس غير مريح. لنتذكر هنا أن الوجه الآخر للخجل هو الفخر والذي يحدث فيه ذات الانفصال بين الذات وذاتها بسبب نظرة الآخر ولكن الفخر لا تصاحبه ذات المشاعر المؤلمة والشعور بالذنب كما حدث مع الخجل. الفارق بين الخجل والفخر رغم اشتراكهما في موضعة الاخر للذات يمكن أن يكشف لنا عن علاقة بالآخر سابقة على هذا المشهد.

إحدى الإجابات المرشحة لسؤال الفرق بين الخجل والفخر هو أن الألم والشعور بالذنب المصاحب للخجل لا يكمن في تشكل ذات خارجية للوعي لا يسيطر عليها بل يكمن في تشكّل ذات خارجية «غير محببة» للوعي لا يسيطر عليها. وهذا ما يجعل الصورة المحببة تسلم من الشعور بالألم والمسؤولية. أي تسلم من الشعور بالخزي المرافق للخجل. هذا يعني أن

الموضعة التي يقوم بها بالآخر مسبوقة بسياق قِيَمي مع الآخر. أي أن اللقاء يدخل ضمن لقاء سابق بين الذات والآخر ويأخذ معناه ضمن ذلك السياق. ما يقوله لنا نمط الكينونة في الخجل والفخر هو أن الوعي لذاته لديه تفضيل مسبق بأن تكون صورته في وعي الآخر صورة مريحة بالمعنى الأخلاقي والجمالي للكلمة. لهذا السبب حين يقبض الآخر علينا ونحن نتجسس على الآخرين (تجاوز أخلاقي/أي أننا في حالة من اختراق القيم الأخلاقية) أو في حال فيزيائي قبيح (تجاوز جمالي/أي أننا في حالة من اختراق القيم الجمالية) نشعر بالخجل. هذا كله يشير إلى أسبقية الاتصال الأخلاقي والجمالي مع الآخر على الاتصال الانطولوجي معه. بهذا المعنى لا يكون هناك لقاء أول مع الآخر فالآخر كان هناك من البداية. اللقاء بالآخر بلا تاريخ فهو المؤسس لإمكانية التاريخ. التحول الانطولوجي الذي يحدث مع نظرة الآخر وتحوله إلى خجل أو فخر يأخذ معناه الأول من اتصال أولي مع الآخر وعناية أساسية بدلالة تلك الصورة ضمن تلك العلاقة مع الآخر. هذا التحليل يفترض أن يربك أكثر الصورة التي رسمها سارتر في كتاب الكينونة والعدم من أنطولوجيا ذاتية يحضر فيها الآخر للمشهد متأخراً. لذا فإن لقاء الذات بالآخر لأول مرة هو في الحقيقة لقاءٌ آخر متجدد. الآخر هنا سابق على التاريخ وينشأ التاريخ داخل العلاقة معه.

حين ننتقل للمشهد الليفيناسي حيث ينتقل الإنسان من حالة الاستمتاع بالعالم إلى حالة العطاء والمسؤولية تجاه الآخر، اللحظة التي تتشكل فيها الذات لا باعتبارها تمددا في العالم بل باعتبارها استجابة لنداء وجه الاخر، فإنه بإمكاننا التساؤل عن غياب الآخر في المشهد الأول وهل لدينا ظاهرة يمكن أن تصف ذلك المشهد. ليفيناس يراهن على الاستمتاع الحسي السابق على الآخرية، الاستمتاع الأول الذي يؤسس للانفصال الذي لا اتصال بدونه. لكي تكون أطروحة ليفيناس محققة لأهدافها فإنه من الضروري أن لا يكون موضوع المتعة الأولى آخر لأن الاستمتاع عمل أناني لا آخرية فيه. أي أن هذا الفهم للاستمتاع بالعالم لا بد وأن يستثني الطبيعة والعلاقة معها من الآخرية. وإذا كانت المتعة الحسية الأولى تشمل كذلك الاستمتاع بالكائنات الحية من نباتات وحيوانات فهذا يعني استثناءها كذلك من الآخرية. هذا الأمر أثار كثيراً من التساؤلات حول الآخر عند ليفيناس وعن اتساعه ليشمل الكائنات الأخرى غير الإنسان. في لقاء شهير مع ليفيناس تم سؤاله عن هل للحيوان وجه؟ بدا ليفيناس مترددا بعض الشيء وقال ربما.. ربما للكلب وجه ولكن الثعبان لا أعلم إن كان له وجه. نحتاج المزيد من التحليل الفينومينولوجي(238). يؤكد ليفيناس بعد ذلك مباشرة أن للحيوانات والكائنات الأخرى حقوقاً ولكنها امتداد لتصورنا عن الحقوق الإنسانية. مثلا

إلحاق الألم بالحيوانات بلا سبب غير أخلاقي لأننا قمنا بمقارنة ألم الحيوان بألم الإنسان.

تمت دراسة طابع التمحور حول الإنسان anthropocentric في فلسفة ليفيناس(239) من عدة جهات منها القول بأنه يمكن تمديد الآخرية في فلسفة ليفيناس لتشمل بقية الكائنات الأخرى لكنني أحاجج هنا أن النتيجة التحليلية لاتساع الآخرية لتشمل الحيوان والنبات وباقي الكائنات ستربك الصورة التي رسمها ليفيناس عن الانسان المنفصل عن الآخر من خلال الاستمتاع بالعالم. السؤال عن الوجه في المقابلة التي أجريت صيف ١٩٨٦في منزل ليفيناس في باريس مهم لتحليلنا هنا لأن الوجه بحسب ليفيناس هو التسمية المناسبة لتقديم الآخر لنفسه بطريقة تتجاوز الفكرة التي لدي عن الآخر. لذا فسؤال الوجه سؤال عن القدرة على التعبير عن الآخرية بطريقة تصل للذات ولكنها تتجاوز كل محتوياتها. المعادلة الليفيناسية كالتالي: إذا كان له وجه فهو آخر. أو كل آخر له وجه. وبالتالي فإن ما ليس له وجه ليس بآخر أو أنه بلا آخرية. بهذا يكون السؤال هل لغير البشر وجه؟ أي هل لهم هذه الحالة من التعبير المتجاوزة للذات؟ سؤالاً عن الآخرية. لا بد هنا من التأكيد على أن «التعبير» هنا يجب أن لا يحصر في اللغة البشرية المحكية. صحيح أن الأمثلة التي يسوقها ليفيناس في كتابيه الشمولية واللاتناهي وما سوى الوجود تحيل على اللغة الإنسانية ولكن المعنى الأساسي لعلاقة التعبير كما في النطق saying يحيل على علاقة التواصل ذاتها بغض النظر عن شكل التعبير ومضمونه. كل هذا يدفعنا باتجاه آخرية مفتوحة على بقية الكائنات الأخرى.

إجابة ليفيناس في المقابلة أعلاه مربكة للوهلة الأولى. ذلك أنها مرتابة من امتلاك الحيوان لوجه وبالتالي فهي تفتح الباب للانغلاق على آخريته. كذلك في الجزء الآخر يؤكد ليفيناس على أهمية تجنب إيلام الحيوانات بلا مبرر وهذا يفتح الباب للقبول المبدئي لإيلام الحيوان متى ما كان ذلك مبررا وهذا ما لا يقبله ليفيناس على البشر كما هو واضح في مقالته «معاناة بلا فائدة»(240). هناك من الباحثين من رأى أن ليفيناس لم يكن وفيّا لفلسفته في هذه المقابلة وأن فلسفته تحتوي فعلا على وصف للآخرية يشمل بقية الكائنات الحية(241). لكن تحليلنا هنا يكشف أن استبعاد الحيوان وبقية الكائنات الأخرى تم مبكرا في التصور الأول لحالة الاستمتاع المنفصل السابقة لكل آخرية. النبات والحيوان طرف صامت في العلاقة بلا متعة وبلا ألم. الألم والمعاناة كانت مهمة كمعيار على الاستحقاق الأخلاقي كما أشار إلى ذلك ليفيناس في حديثه عن الواجب الأخلاقي في تجنب إيلام الحيوان بلا

مبرر. علاقة المتعة الأولى علاقة ذاتية لا يحضر فيها الطرف الآخر إلا باعتباره مادة للاستهلاك.

ليفيناس يقوم هنا بعمليتين في ذات الوقت. أولا: فصل الانسان عن الطبيعة وثانيا عدم اعتبار هذا الانفصال منشئا لعلاقة ثنائية. سأقوم هنا بمحاولة شرح الهدف من هاتين العمليتين. فصل الانسان عن الطبيعة مهم عند ليفيناس للحفاظ على ذاتية الانسان من الانغماس في الطبيعة. ما يسميه ليفيناس بالوثنية هو شكل من أشكال عبادة الطبيعة التي يفقد معها الانسان قدرته على انشاء علاقة مستقلة. هنا قلق في الاتجاه المعاكس مقارنة بالقلق من الانغماس في مفاهيم أو علاقات متعالية. إذا كان ليفيناس يعتقد أن الملحد وحده قادر على إقامة علاقة دينية بسبب استقلاله الأول فإن إلحادا مشابها لا بد من القيام به من خلال العلاقة بالأرض. ما يقلق ليفيناس هو حالة ما قبل الذاتية أو حالة الوجود بلا موجودات il y a هذه الحالة يمكن وصفها بالوجود المبهم بلا تمييزات وبلا علاقات أي الوجود في غياب الانسان. في هذا العالم لا يمكن أن يكون هناك ذاتية وبالتالي لا توجد غيرية. لكن الانفصال عن الطبيعة لا بد أن يكون ضمن حالة من الاتصال بالطبيعة كذلك فالإنسان في الأخير كائن يعيش على هذه الأرض وليفيناس حريص على التجربة الحسية المباشرة قبل التجربة الذهنية اللاحقة. هناك علاقة مقترحة مع الطبيعة وهي علاقة الانخراط أو المشاركة participation لكنها تنطلق من هدف وغاية واحدة بين الإنسان والطبيعة وبالتالي لا تحقق الانفصال الجذري الذي يبحث عنه. في المقابل فإن الاستمتاع enjoyment هي العلاقة التي تحقق الانفصال. في البداية يشير ليفيناس إلى أن الاستمتاع الحسي بالعالم هو شكل من أشكال هضم هذا العالم والاستحواذ عليه. المتعة أكثر من ذلك فهي تجاوز لإشباع الحاجة للعيش إلى الاستمتاع بذلك العيش إنها كما يقول ليفيناس سيادة متحققة على ذلك الاحتياج. من المهم هنا التذكير بأن الاستمتاع سابق على أي تصور واعٍ وذهنيّ، سابق على أي تمثّل representation وهذا ما يدفع ليفيناس للقول بأن علاقة الاستمتاع بالأشياء وبالعالم الخارجي ليست في الحقيقة علاقة. الطرف الآخر، المادة والأشياء، لا تقاوم رغبة الإنسان وليس لها إرادة مستقلة. نحن هنا في حالة من الاتفاق العميق بين الانسان والمكونات الأساسية في العالم لا تتيح مجالا للغيرية والآخرية وبالتالي العلاقة بمعنى الاختلاف والاستقلال. يقول ليفيناس «مابين الأنا والشيء الذي تعيش منه لا توجد زيادة في البعد المطلق الذي يفصل الذات عن الآخر. الاتفاق أو الرفض لما نعيش منه يعني اتفاقا قبليا مُعطى ومستقبلا، اتفاق السعادة. الاتفاق الأولي للعيش لا يؤدي لاغتراب الأنا ولكن يحافظ عليها ويؤسس لكينونتها في بيتها مع ذاتها(242).» لكن ما يحدث هو أن المتعة هشّة إلى حد كبير. ذلك أنها غير مضمونة فمادة

الاستمتاع قد تتوفر اليوم ولكنها قد لا تتوفر غدا ومن هنا ينشأ عند ليفيناس ما يسميه «بالقلق على الغد». الحيوان بحسب ليفيناس لا يملك هذه القدرة فهو لا ينفصل عن الطبيعة من خلال المتعة بل يعيش على الطبيعة مباشرة ولذا فعالمه عالم مغلق. أي أنه عالم بلا انفتاح على ما سوى شكل الوجود الأول المنغمس في الطبيعة. يقول ليفيناس «سعادة المتعة أقوى من أي قلق، ولكن القلق يستطيع أن يربك المتعة وهنا يكمن الفرق بين الحيوان والإنسان(243)». هذا الخوف على المستقبل الناتج عن الطبيعة غير المضمونة للمتعة هو ما يدفع الإنسان باتجاه العمل والذي يهدف في جوهره للسيطرة على الطبيعة من أجل ضمان توافرها لأطول مدة ممكنة في خدمة الإنسان.

الانفصال عن الطبيعة الذي يتحقق من خلال الاستمتاع بها والقلق على مستقبل ذلك الاستمتاع هو ما يشكّل الذات المشغولة بذاتها والمستقلة في وحدة تخصها وهي بهذا قادرة على الدخول في علاقة مع اللاتناهي وبالتالي مع الآخرية. يقول ليفيناس «الأنانية والاستمتاع، والحسّية وكل أبعاد الداخلية التي تحقق الانفصال، ضرورية لفكرة اللاتناهي و العلاقة مع الآخر والتي تولد من الكائن المتناهي والمنفصل(244)». الفرضية الأساسية التي تحجب آخرية الحيوان هنا هو أنه عاجز، بحسب ليفيناس عن تحقيق الانفصال عن الطبيعة وتحقق ذاته الأنانية التي لديها القدرة لاحقا على تقديم شيء للآخر والانكشاف على تجربة العطاء التي تفتح الوجود على اللاتناهي وبالتالي على الآخرية. من المهم كذلك الإشارة إلى أن الطبيعة ليست آخر في هذه الصورة، فالعملية التي تنتج من خلالها الذات الأنانية ليست نتيجة لعلاقة جدلية مع آخر «لم ينتج الكائن المنفصل ولا الكائن المتناهي كنقيضين. الداخلية التي تضمن الانفصال يجب أن تنتج كائناً مغلقاً على ذاته بشكل مطلق ولم يتحصل على عزلته بطريقة جدلية من خلال مقابلته لكائن آخر(245)». كنا في الفصل السابق قد لاحظنا أن حالة الانفصال هذه لها نتائج مشكلة على آخرية بعض العلاقات الجوهرية في حياة الإنسان مثل علاقة الانسان بأمه والتي لا يمكن أن ينطبق عليها هذا الانفصال كما يصفه ليفيناس هنا وها نحن نعود الآن لنكتشف أن لهذا الانفصال نتائج مشكلة كذلك في إبعاد الطبيعة والحيوانات من كونها آخر وبالتالي عدم إمكان علاقة آخرية معها وهذا يجعلها خارج العلاقة الأخلاقية. التصور الليفيناسي عن الطبيعة لا يتوقف عند إخراجها من الفضاء الأخلاقي فقط بل يمتد كذلك لاعتبار الأخلاق ضداً للطبيعة. يقول ليفيناس «لهذا فإن الأخلاق مضادة للطبيعة لأنها تحرّم إرادة القتل الكامنة في إرادتي الطبيعية من أن تضع وجودي أولا(246)». الطبيعة هنا مفهومة في السياق الداروينى كصراع على البقاء. من المهم هنا أن نلاحظ أن الطبيعة بهذا المعنى لا تقف فقط عند حدود العالم الخارجي بل تمتد للطبيعة في الإنسان ذاته. أي في المكوّن

البيولوجي الأناني فيه وهذا ما يذكرنا بمقالة مبكرة لليفيناس عن فلسفة الهتلرية وأساسها البيولوجي(247). وحده الإنسان عند ليفيناس قادر على تجاوز منطق الطبيعة الأناني وبالتالي فالعلاقة الأخلاقية عالم إنساني بالكامل. الأخلاق ليست تناغما واتفاقا مع الطبيعة بل مناقضة لها. هل يمكن تأسيس علاقة أخلاقية مع الطبيعة ضمن هذه المقدمة الكبرى؟ للخروج من هذا الانغلاق لا بد من مراجعة أولوية الاستمتاع عند ليفيناس كخبرة أنانية بلا آخر.

يبدو أن للحيوان وجهاً وللنبات وجاًه ولكل الكائنات وجه إذا كنا أوفياء للآخرية كما يقدمها ليفيناس بدون تأسيسها على حالة الاستمتاع المنفصل. أي الآخرية التي لا تخضع لمعايير الذات لكي تتحقق، الآخرية المتعالية على الحرية والإرادة الذاتية. بل أن الوفاء لـ«منطق» الآخرية عند ليفيناس يجعل للكائنات غير الإنسان أولوية باعتبارها تمثل الآخر الجذري فمعها تنحسر فرص التشابه مع الذات. نلاحظ هنا في عدد من السياقات الثقافية، ومنها السياق الإسلامي، أن هناك قداسة لوجه الحيوان تظهر في التحذير من ضرب وجه الحيوان. نلاحظ هنا أن هذه المنظومة الأخلاقية تجيز قتل الحيوان ولكنها لا تجيز إهانة وجهه وكأنها تقول أننا نجد تبريرا للقضاء على حياة هذا الكائن لأسباب إما بيولوجية كحاجة الإنسان للعيش أو ثيولوجية باعتبار أن هذا الكائن مخلوق لهذا الهدف أصلا، ولكنها لا تجد مبررا لانتهاك وجه هذه الحيوان. الوجه هنا متعالٍ على كل المبررات. هل للثعبان وجه؟ بالتأكيد. هل نستطيع رؤيته؟ هنا تعود المهمة للإنسان ذاته ليقيس مدى انفتاحه وانكشافه على الآخر. اليوم نعلم عن علاقات مختلفة بين البشر والثعابين، علاقات تجاوزت مشهد الثعبان القاتل الذي لا مهمة له إلا تسميم الإنسان والقضاء عليه. وسائل التواصل الاجتماعي اليوم توفر لنا إمكانية كبيرة في تجاوز تصوراتنا السابقة عن الحيوانات. بإمكاننا اليوم الاطلاع على نماذج متعددة من علاقات مع الحيوانات «غير الأليفة» تتجاوز علاقة الحذر والارتياب والصراع. هذه الإمكانات الجديدة نافذة على آخرية الكائنات الأخرى.

ما سوى اللقاء:

حتى الآن يبدو أن المنطق الذي نتحرك فيه مع سارتر وليفيناس يقول «أن الآخر هو من يستعصي على محاولة التهامي له عند سارتر، والآخر هو من يطلّ عليّ من علوّ عند ليفيناس». الآخر هنا مستعصٍ على الذات. الفرضية هنا هي نزوع الذات الأصلي للاستحواذ على الآخر وموضعته عن سارتر والتلذذ بالعالم كما عند ليفيناس. ولكن ماذا عن إنسان آخر؟ إنسان حر من

تلك الفرضية. إنسان لا يسعى لموضعة الآخر ولا للتلذذ الأناني بالعالم. هل سيكون أمامه علاقة مختلفة مع الآخرية؟ يبدو أن النتيجة المنطقية الأولى هي أن الآخرية لن تنحصر بعد ذلك في من يتمنّعون على الاستحواذ بل ستكون مفتوحة بلا حدود. الشجرة بهذا المعنى ستكون آخرا ليس لأنها تستعصي على موضعة الذات ولكن لأن الذات تتصل بها بطريقة أخرى. لن يكون الاستعصاء هنا هو الذي يتيح المجال للآخرية ولكنه حالة ما قبل الاستعصاء، لقاء مختلف بدون مقابلة مباشرة، لقاء يبدو عرضيا في البداية ثم ينشأ فيه لعبٌ عفوي. الذات هنا تريد أن تكون مع-الآخر. هذا النمط من الوجود يختلف عن الوجود الذي يسعى لتشكيل أنا جماعية كما عند سارتر بل هو نمط من الوجود مع الآخرين لا يفترض ذاتا مسيطرة في البداية ولا ذاتا كليّة في النهاية. الوجود-مع هنا ينطوي على علاقة بلا هدف. علاقة من التجاور تحافظ على أطرافها بدون أن تفصلهم أو تدمجهم. هذه العلاقة تختلف كذلك عن علاقة الانغماس مع الأشياء ومع الآخرين كما عند هايدجر. صحيح أن هذه العلاقة تتلاشى فيها الذات المكتفية بذاتها ولكنها كذلك ليست المنخرطة في عالم أكبر. إنها ليست علاقة عملية وليست انغماساً عملياً في العالم بقدر ما أنها حالة أو فضاء ننغمس فيه مع الأشياء لتنطلق بعد ذلك حالة من التناغم المُعدِي المفتوح. حالة سابقة على الوعي والتأمل وليست نسياناً لها، حالة من التفاعل المفتوح بلا إرادة مسبقة. حالة من إتاحة الذات للآخر وإتاحة الآخر للذات. هذه الحالة يمكن التمثيل لها بحالة اللعب التناغمي بين الأم وطفلها الرضيع. تبدأ هذه الحالة بنظرة عفوية من الأم أو الطفل لتنشأ معها نظرة مقابلة تتناغم معها في حالة من اللعب الممتع الذي يمتد إلى تعابير وجه مختلفة وأصوات فرح متبادلة. أطراف العلاقة في هذه الحالة لا يختفون من المشهد والعلاقة بينهم تبادلية في حالة من المساواة التي لم تحددها معايير خارجية سابقة على هذه الحالة. بين الأم وطفلها في هذا المشهد لغة ليست كاللغة. لغة بلا مضمون إذا أردنا بالمضمون منتجات الوعي من الأفكار والوعي. العلاقة التي تنشأ في هذه الحالة تنتهي بلا ألم وبلا عواقب معاكسة ذلك أنها ليست علاقة اعتماد واتكال بل علاقة ارتباط واتصال. سأحاول تطوير هذه الرؤية في الفصل القادم ولكن يبدو أنها واعدة هنا بآخرية منفتحة على الانسان وما سوى الإنسان في آن واحد فهي تدفع باتجاه آخرية بلا آخر حتى وإن كان ذلك مستحيلا.

هذه الإشكالات تدفعنا باتجاه سؤال مشروطية الآخرية وهل «اللقاء» بالآخر شرط للاتصال بآخريته. يبدو أن من شروط الوجه الضرورية عند ليفيناس أن يكون تعبيراً ولغةً وهذا ربما شرط وإن اتسع إلا أنه يحمل في داخله مفتاح الانغلاق على آخرية ما. في المقابلة التي أشرت لها في الأعلى في منزل ليفيناس كان أحد الأسئلة كالتالي: هل يمكن اعتبار الحيوان آخر

يجب الترحيب به؟ أو أنه من الضروري أن تتوفر لديه القدرة على الحديث لكي يصبح وجها بالمعنى الأخلاقي للكلمة؟ يقول ليفيناس مجيبا على السؤال «لا أستطيع القول في أي لحظة يكون لديك الحق لكي تعتبر وجها. الوجه الإنساني مختلف تماما ولا حقا فقط نكتشف وجه الحيوان(248)». السؤال في ذاته حمل قلق المشروطية في استقبال وجه الحيوان. أي أن السؤال حمل في ذاته محاولة لإحداث حالة من العدم داخل الموقف الأول، المضمر هنا، حول وجه الحيوان وهو أنه بلا وجه. كانت مهمة السؤال زحزحة حضور المشروطية المفترضة. ليفيناس في المقابل نفى قدرته على تحديد لحظة معينة يستحق فيها الوجه أن يكون وجها. الجواب هنا يحيل على مرجعية ذاتية اتضح أنها غير قادرة على هذه المهمة الزمنية «من استحقاق الوجه لأن يدعى وجها». هل هذا الجواب يقوم على فرضية إمكان أو الوجود الفعلي لتلك اللحظة؟ يبدو أن ذلك هو ما حدث فعلا وهذا ما يتضح من الجزء الآخر من الإجابة والذي حمل في داخله تراتبية لظهور وجه الإنسان وحينئذٍ فقط «نكتشف» وجه الحيوان. لكن ما معنى أن «نكتشف» وجه الحيوان؟ لماذا مثلا لا «نلتقي» بوجه الحيوان؟ الاكتشاف قد يشير إلى حركة فاعلة من طرف واحد وسكون من طرف آخر. أو أن الاكتشاف استجابة متأخرة لتعبير قديم. الاكتشاف يحمل الجديد للمكتشِف لا المُكتشَف. الاكتشاف وصف للمكتشِف ذاته فالحدث جديد عليه. بالنسبة للمُكتَشَف فلا شيء جديد فهو موجود قبل وبعد هذا الحدث. اكتشاف وجه الحيوان حدث إنساني يكشف معه غياب الحيوان حتى مع «حضوره» بعد الاكتشاف.

بحسب ليفيناس فإن الإنسان يتجاوز الوجود لذا فهو يتصل باللاتناهي وبالتالي يكون آخر ويلتقي بالآخرية. وجه الإنسان هو التعبير الأهم لهذا التجاوز. الحيوان في المقابل رهين وجوده. يقول ليفيناس «وجود الحيوان صراع من أجل الحياة. صراع من أجل الحياة بلا أخلاق(249).» ماذا لو كان هذا الارتهان هو تحديدا نافذتنا على آخرية الحيوان. أعني أننا حتى لو قبلنا توصيف ليفيناس للحيوان، مع أن هناك الكثير من الشواهد ضده(250)، ألا يجعل ذلك من ذلك الارتهان آخرية مطلقة للإنسان. دعونا هنا نستمع لأحد فلاسفة الآخرية الذين لم تتطرق لهم هذه الدراسة وهو مارتن بوبر حيث يقول «عين الحيوان تملك القدرة على أن تتحدث لغة بليغة فهي تعبّر عن الغموض في سجنها الطبيعي وقلق التحقق بدون الحاجة للاستعانة بالصوت والإشارات والاعتماد فقط على اللمحة. هذا الغموض لا يعرفه إلا الحيوان وهو الوحيد القادرة على فتحه لنا، حيث أن هذا الأمر يمكن فتحه ولا يمكن كشفه(251)». عالم الحيوان عالم آخر بهذا المعنى، عالم لا نستطيع الوصول له. إذا كانت آخرية الإنسان تتحقق في تجاوز الوجود إلى اللاتناهي فقد تكون آخرية كائنات أخرى تكمن في الانغماس في هذا الوجود تحديدا

وعكس القلق الكامن فيه. إذا كانت العلاقة مع الآخرية عند ليفيناس علاقة تعالٍ واتصال مع اللاتناهي بالاتجاه المعاكس للوجود، فهل يمكننا الحديث عن آخَرية بالاتجاه المعاكس، آخرية باتجاه «الأسفل»، آخرية المحايث؟ هل نحن بحاجة للاتصال بآخر الآخرية؟ the other of otherness؟

الفصل السادس

آخرية الضيافة وبهجة لقاء الآخر

انتهى بنا البحث حتى الآن إلى تساؤلات حول آفاق جديدة ومختلفاً للآخرية بعد انغلاق الآفاق الحالية في سياقات مهمة جدا مثل سياق علاقة الإنسان بغير الإنسان وعلاقة الإنسان بالإنسان قبل أن يستقل بذاته وقبل ذلك انغلاق آفاق مهمة في الآخرية أمام فرضيات أولوية الصراع بين الذات والآخر كما عند سارتر و التناقض الجذري بين العلاقة الأخلاقية مع الآخر والاستمتاع بالعالم وبالتالي التضاد بين الأخلاق والطبيعة عند ليفيناس. في هذا الفصل سأحاول أن أقدم استقصاءا مختلفا حول علاقة الذات والآخر يبشّر بتقديم فرصة لإعادة التفكير في الافتراضات السابقة ويفتح التحليل لمزيد من الآخرية. سيكون هذا الاستقصاء موجها تحديدا للضيافة باعتبارها شكلاً خاصاً من أشكال علاقة الذات بالآخر(252). علاقة الضيافة أقرب للتصور الليفيناسي من التصور السارتري بالتأكيد وليفيناس نفسه قد وصف علاقة الذات بالآخر بأنها علاقة ضيافة ولكن ما أسعى له في هذا الفصل هو تقديم تحليلات إضافية للضيافة تساعدنا على مراجعة افتراضات أساسية في فلسفة ليفيناس ذاتها. واتساقا مع طبيعة البحث حتى الآن فإن دراستنا للضيافة ستكون دراسة ظاهراتية وصفية تسعى قبل أي شيء آخر إلى وصف العلاقة بين الذات والآخر في حال الضيافة والمعنى الأخلاقي والوجودي المتشكّل مع تلك العلاقة. الضيافة وإن كانت في الأساس علاقة بين ذوات وأفراد إلا أنها كذلك علاقة اجتماعية ويتشكّل معها تصوّر للعالم والحياة. بهذا المعنى تكون الضيافة نمطا من أنماط الوجود مع الآخرين ونمطا من أنماط الوجود في العالم.

مدخل/ الضيافة والقلق من الهوية:

الضيافة ظاهرة يتجسد فيها وجود الكائن (إنسان أو غيره لكني هنا سأتحدث بصيغة الإنسان على أن أنتقل لضيافة غير الإنسان لاحقا) باعتباره وجوداً-من-أجل-الآخر. هذا يعني أن ترتبط الذات بالآخر في علاقة من أجل ذلك الآخر. الضيافة ترحيب بالآخر ومنحه مكان في الذات. الضيافة علاقة ترحيب بالآخرية بامتياز باعتبار أن الذات تتخلى عن أي حق في ممارسة تحديد معايير الآخر الذي يُرَحَب به كضيف. من هنا تأتي رمزية الباب

المفتوح الشهيرة في الضيافة. الباب المفتوح إعلان بأن الذات/المضيف قد تخلت عن أي سيطرة أو تحكم في من يدخل عليها في بيتها. الباب المفتوح باب على الآخرية وبالتالي فهو تعبير عن السّلبيّة والتسليم والاستقبال الأول والتي تعتبر بمثابة الشروط الأولية لاستقبال الآخرية. الذاتُ المتحفزة الحذرة المتأهبة ذاتٌ مغلقة. الباب المفتوح تعبير عن حالة الاستقبال والترحيب الأولى. سيكون من المضاد للضيافة بشكل حاد وضع شروط لاستقبال الضيوف. الضيافة بطبيعتها غير مشروطة وكل اشتراط لها يخرجها من سياقها الضيافي إلى سياق اجتماعي آخر. على سبيل المثال الأنشطة الاجتماعية التي تقدم لأغراض اجتماعية أو اقتصادية لا تعتبر ضيافة بالمعنى الدقيق للكلمة باعتبارها أنشطة مخصصة لجماعة معينة من الناس ومحددة بأغراض بعينها. الضيافة في المقابل آخرية بمعنى أن لا توجد محددات مسبقة لمن يستحق الضيافة. بل أن الضيافة تحمل في داخلها حسّا رقيقا للتطهّر من احتمالات تحولها إلى نشاط نفعي بأي شكل من الأشكال. لذا نجد مثلا أن الضيافة تتحقق أكثر كلما كان الضيف أبعد عن احتمالات الاستثمار فيه ولذا فالضيافة الحقيقية للمحتاج والفقير وعابر السبيل وليست للغني والقوي والمستقر.

حساسية الضيافة تجاه الآخرية تتجلى كذلك في إحساس مرهف في تحديد أولوية الضيافة بحيث يكون المعيار دائما هو المزيد من الآخرية. نلاحظ هذا بوضوح حين يكون لدى شخص ما ضيف من أقاربه ثم يحل عليهم بشكل مفاجئ شخص آخر من خارج الأسرة فإن مكانة الضيف تنتقل مباشرة للقادم الجديد ويتحول الضيف الأول لمضيف يعتني بالقادم الجديد. هذا التحوّل لا يحدث حين يكون القادم الجديد من ضمن الأقارب. المعيار هنا ليس توقيت الحضور بقدر ما هو معيار الآخرية. الشخص الأبعد عن الذات هو الأولى بالضيافة. المدهش هنا هو أن هذه العملية تتم بشكل مباشر وبديهي ولا تحتاج إلى كثير من النقاشات والإقناع حولها. هذا الاتفاق الضمني يعمل في اتجاه تطهير الضيافة من احتمالات التحوّل إلى نشاط يعكس الانحياز للذات والقريب والشبيه.

لا مشروطية الضيافة وانفتاحها على الآخرية تظهر كذلك في قلقها من تحديد الهويّات. لذا نجد أن المضيف لا يسأل ضيفه عن هويته. سؤال من أنت سيكون مضادا للضيافة بشكل عميق. سؤال من أنت يفتح باب رفض الضيافة باعتبار أنه حركة في اتجاه تحديد هوية الضيف وبالتالي حركة في اتجاه المعايير والمقاييس والشروط وبالتالي إمكانية الرفض. الباب المفتوح إعلان واضح على عدم إمكانية الرفض وبالتالي فالضيافة مغامرة ولا يمكن فهمها دون هذا البعد تحديدا من الانفتاح على المجهول واللامتوقع. المضيف

لا يسأل عن الهوية لأن السؤال عنها عودة لمركزية الذات. السؤال هنا ممارسة للسلطة. السؤال تحديد للأفق وتولي مهمة إنشاء الخطاب. السؤال، باللغة السارترية، يُدخل العدم في الضيافة. يُدخل الإمكان والحرية، أي حالة ما بين الضيافة واللاضيافة، وهذا لا يتوافق مع حتمية الضيافة في عين المضيف ولا مشروطيتها.

قلق لغة الضيافة من تحديد هوية الضيف لا ينحصر فقط في عدم سؤال الضيف عن اسمه أو نسبه بل يمتد ليعمّ خطاب الضيافة كله في حالة من التناغم والانسجام مع آخرية الضيف. هذه المهمة لا يمكن تحديدها منذ البداية باعتبار أنها تناغم مع ما لا يمكن تحديده. لذا فالطريق يبدأ بالإتاحة والانصات. من طرق هذا التناغم إعطاء فرصة الحديث للضيف بدون أن يكون ذلك طلبا مباشرا. إن لم يفعل الضيف لجأ المضيف لإنشاء حديث متصالح مع الآخرية. الحديث المتصالح مع الآخرية حديث غير هوياتي بمعنى أنه حديث لا يتأسس على انحيازات أولية بل حديث متأسس على قبول التعددية والاختلاف أو على الأقل يقوم على التأكيد على المشتركات بين المختلفين. لذا فالحديث عن الطبيعة والطقس وأخبار الأرض والأمطار مدخل مناسب لخطاب الضيافة. المتوقع من المضيف أن يقاوم خطاب الانحيازات بشكل عام في مجلس الضيافة من خلال استدعاء خطاب الآخرية. خطاب الانحياز خطاب هوياتي أناني وخطاب الضيافة خطاب آخري غيري. خطاب الضيافة ليس خطاباً لإنتاج المعرفة فهو ليس خطاباً للجدل والاستقصاء الدقيق ولكن خطاب تسامح وتشافٍ واستئناس بالآخرين والصداقة. الضيافة خطاب وحديث وقلق من الصمت. الصمت في مجلس الضيافة شكل من أشكال الانسحاب من العلاقات والعودة للعزلة الذاتية. الضيافة في جوهرها خروج من العزلة ولقاء بالآخرين. يدرك المضيف أن الحرب صمت وأن السلام حديث وانطلاق. الحديث مؤشر على الثقة والاطمئنان. حتى في حالة التوتر يكون الحديث تعبيراً عن هذا القلق والتوتر وليس كبتا له. لذا فالمضيف منصت جيد ومستمع مرهف الإحساس. حين يتحدث الضيف أو حين يكون الحديث للضيف، فإن المضيف يعمل على توفر حالة كاملة من التناغم والانسجام لتلك الأجواء. هذا يعني أن يكون هو بذاته منصتا وأن يساعد البقية على الانصات. هذا يعني أن يراقب بعناية الأصوات في المكان وما يترتب على ذلك من إيقاف الأصوات التي قد تربك حديث الضيافة. هذا يعني أن يعمل قدر الإمكان على خفض الأصوات الضرورية لأدنى حد ومنها الأصوات التي تصدر من أواني صناعة القهوة والشاي وضيافة الحضور. يُحكى أن أحد المضيفين الكرام كان يحاول كتم صوت النجر (الهاون) وهو يطحن القهوة لضيوفه لكي لا يتداخل مع حديث الضيوف.

قلق الضيافة من المشروطية يظهر كذلك في الحرص الدقيق على أن لا تكون الضيافة علاقة تبادلية بمعنى أن الضيافة في جوهرها علاقة بلا مقابل. صحيح أن الضيافة تستدعي لصاحبها الثناء والشكر ولكن هذا أثر جانبي وليس غاية الضيافة. من يستعمل الضيافة للحصول على مكانة اجتماعية يفقدها بسرعة بسبب الحساسية العالية لدى الناس للتمييز بين الضيافة والاستثمار الاجتماعي. صحيح أنه يتم تبادل الدعوات أحيانا ولكن هناك تقاليد تحمي الضيافة من التبادلية من ذلك أن لا يقوم الضيف بدعوة المضيف في حال الضيافة الأولى. إن كان ولا بد فاعلاً فليؤجل الدعوة حتى يخرج من صفة الضيف أولا. المضيف لا يشعر بأنه صاحب الفضل لكي تتم مكافئته. يعتقد المضيف أن الضيف هو صاحب الفضل في الضيافة. يعتقد المضيف أن الضيافة لم تبدأ من بابه المفتوح ولكنها بدأت من إقبال الضيف والثقة التي دفعته باتجاه هذا الباب تحديدا. الضيف صاحب المبادرة هنا باعتباره صاحب الإيمان الأول في أن يضع ذاته في حضرة ذات أخرى وبين يديها. الضيف يعبّر هنا عن ثقة واسعة في خيرية الإنسانية. لذا فالضيافة استجابة وتحقيق لهذه الثقة تحديدا. من هذا المنطلق يشعر المضيف بالتقصير الدائم في الضيافة مهما اجتهد معبرا بذلك عن امتنانه لقيمة الثقة التي اظهرها الضيف حين قصد هذا البيت تحديدا. المضيف هنا تتحقق ذاتيته لا باعتباره ذاتا حرّة تتحقق ذاتيتها من خلال إنشاء الأحداث في العالم ولكنها الذاتية التي تتحقق من خلال الاستجابة للآخر تحديدا. أنا ذات فاعلة لأنني أتحمل مسؤوليتي التي لا يمكن أن يتحملها غيري ليس بسبب عجزه ولكن بسبب أنني لا أستطيع أن أحيل مسؤوليتي على غيري.

الضيافة والتحوّل الأخلاقي الجذري:

قلنا إن الضيافة شكل من أشكال الوجود من أجل الآخر. هذا يعني أن اهتمام الانسان يتحول أثناء الضيافة من رعايته لذاته إلى رعايته للآخر. المتوقع من المضيف أن يصبّ تركيزه على حال ضيفه قبل أي شيء آخر وكلما زادت رهافة حس المضيف في تحقيق ذلك الهدف كانت الضيافة في أعلى مستوياتها. لكن الوجود من أجل الآخر يتحقق كذلك من خلال تحوّل جذري في الموقف الأخلاقي للذات من خلال انتقالها من التضامن الأولي مع ذاتها أو العدالة التي تساوي بين الذات والآخر إلى الانحياز الجذري للآخر. ذلك أن الضيافة تجعل من وقوف الإنسان ضد انحيازاته السابقة أمرا بديهيا ومباشرا. هذا تحول جذري لأن أنماط الوجود الأخرى والتي يمكن إجمالها في نمط الوجود-من-أجل-الذات تدفع الانسان لاتخاذ مواقف تتسق مع انحيازاته الذاتية ومع الانتماءات الاجتماعية التي ينخرط فيها. هذا يعني أن ينحاز

الإنسان لذاته وخياراتها ولجماعاته التي ينتمي لها وكذلك للخيارات السياسية والثقافية التي يعتبر ذاته جزءا منها. وفي حال شعر بالتناقض بين هذه الاتجاهات الأولى وبين حسه الأخلاقي تجاه العدالة مع الآخر واضطر أن يتخذ موقفا ضد انتماءاته الأولى فإنه يشعر بضغط هذا القرار ويشعر أنه، حتى وإن قام به، يواجه تحديّا كبيرا بين ذاته وبين حس العدالة لديه. الضيافة تغيّر كل هذا فهي تجعل من مواجهة تلك المواقف السابقة أمرا واجبا وبديهيا وبسيطا جدا. ذلك أن المضيف في حال الضيافة مسؤول عن رعاية وحماية ضيفه ضد أي إزعاج أو مضايقه. نلاحظ هنا أن هذا الضيف قد يكون مخالفا للمضيف في توجهه الديني أو انتماءه العرقي أو خياره السياسي أو طبقته الاقتصادية إلا أن هذا كله لا يعني شيئا أمام بداهة وجوب حماية الضيف ورعايته. لو تصورنا حالة من حالات الضيافة يكون فيها الضيف مخالفا لتوجه المضيف الديني في بيئة لا تدعم التسامح والتعدد الديني فإن المضيف، وإن كان لن يسأل عن ديانة ضيفه إلا أنه قد يخمنها من علامات خارجية مثل لبس الضيف أو لهجته، مسؤول عن حماية حرية ضيفه الدينية وحقه في ممارسة معتقده بل أنه سيحرص على أن لا يحتوي مجلس الضيافة على ما يؤذي ضيفه في هذا السياق. ولو حاول أحد ممن يتفق معهم المضيف في المعتقد بأن يؤذي الضيف في معتقده فإن الضيف سيتحرك، بشكل مباشر وبدون شعور بالصراع الداخلي، بحماية ضيفه ضد أقرب أقربائه.

هذا التحوّل الجذري الذي تحدثه الضيافة يشير إلى اتساق عميق بين موقف المضيف وبين شكل الوجود من أجل الآخر. هذا الاتساق يظهر أولا، وكما في المشهد أعلاه، من خلال عدم الشعور بالصراع الداخلي عند اتخاذ هذا الموقف. الموقف يبدو مباشرا وبديهيا ولا يعكس داخله تردّدا ولا صراعا مع قيمة أخرى. ثانيا، يظهر ذلك بجلاء في أن المضيف لا يشعر بأنه خاضع لإرادة أخرى حين يقوم بذلك الانحياز لضيفه. موقفه يترافق بشكل واضح مع إحساس بالذاتية وامتلاك القرار والتعبير عن الذات. لكن الأكثر دلالة ربما هو أن المضيف لا يشعر كذلك أنه حر في اتخاذ ذلك الموقف من عدمه. الذاتية لم تكن ناتجة عن الحرية والاختيار بل عن المسؤولية والشعور بالواجب وهذا مؤشر على أن الموقف من الضيف ليس نتيجة حسبة ذهنية وقرار واعٍ بقدر ما أنه استجابة أقرب للحدس وللتفاعل الأول مع العالم. لذلك سيكون من الصعب على المضيف أن يبرر موقفه في حماية ضيفه إلا أن يردد «إنه ضيفي» في تعبير عن بداهة ومباشرة هذا الموقف وعدم حاجته للتبرير. هنا يمكن ملاحظة فرق جوهري بين الموقف الأخلاقي في الضيافة والواجب الأخلاقي عند إيمانويل كانت. الواجب الأخلاقي عند كانت ينطلق من قواعد أساسية منها قاعدة أن تكون الذات هي المشرّع لهذا القانون الأخلاقي وأن لا

تكون مجرد منفّذة لإرادة أخرى، ولكن الفرق يكمن في أن الواجب الأخلاقي الكانتي واجب عقلاني يمكن الوصول إليه من خلال حساب عقلي مجرد، أما في الموقف الأخلاقي في الضيافة، كما في الشفقة والرحمة والعطف، فهو سابق للحسابات العقلية ومؤسس لها وليس ناتجاً عنها. هذا الموقف ليس مجرد انفعال أو غريزة بل انفتاح أخلاقي على الآخر يؤسس للوجود انطلاقا من المسؤولية وليس الحرية.

هذا التحوّل الأخلاقي الذي تُحدِثه الضيافة واتساقه مع عالم المضيف، بالمعنى الواسع للعالم هنا، يشير إلى اتساق بين الأخلاق بهذا المعنى مع الطبيعة الإنسانية والعالم المحيط بها. ستكون هذه نقطة اختلاف أساسية مع ليفيناس الذي يؤسس كما اتضح سابقا، للتناقض بين الطبيعة والأخلاق. عند ليفيناس الطبيعة أنانية والأخلاق غيرية ولكن الضيافة تشير إلى أن الغيرية على مستوى عميق من الاتساق بين الإنسان وبين ذاته كذلك. يبدو أن الطبيعة أكثر تعقيدا من علاقة الاستمتاع والتلذذ والحفاظ على الذات. الضيافة تربك مشهد الآخر الذي يأتي لاحقا. في الضيافة لا شيء قبل قدوم الضيف. إقبال الضيف هو من يخلق تلك العلاقة. الضيافة تبدأ من الآخر والضيف استجابة لتلك البداية. الذات المضيفة ليست من انشاء ذاتها ولا تعرف لها عالما بلا آخر. هذا يذكرنا بنقدنا السابق لأطروحتي سارتر وليفيناس التي تجاهلت العلاقات الأولى والأساسية بين الذات والآخر مثل علاقة الأمومة. نلاحظ هنا أن الأم هي المضيف الأول لكل مضيف لاحق. بل أنه يمكننا القول أن الضيافة في جوهرها أمومة فالأمومة عناية لا مشروطة بالآخر والأمومة مغروسة في قلب الطبيعة. الأمومة هي الشرط الضروري لكل ضيافة. إن تسمية الطبيعة في الإنجليزية بالأم Mother nature ليس اعتباطيا ولكنه متأسس على علاقة عطاء لا محدود من الطبيعة تجاه الإنسان. من هنا يبدو أن الكشف عن ضيافة الطبيعة وأمومتها كفيل بالكشف عن علاقة مختلفة بين الإنسان والطبيعة تختلف عن العلاقة التي رسمها ليفيناس وسارتر في ذات الوقت. هذه العلاقة ربما تساعدنا على الكشف عن اللاتناهي في قلب الطبيعة، عن الوجود المفتوح في مقابل الوجود المغلق.

الضيافة كعالم:

الضيافة ليست علاقة أحادية معزولة عن شبكة العالم الأوسع بل شكل من أشكال الوجود في العالم بكل ما في هذا الوصف من تفاصيل. هنا أستعيد مفهوم الوجود-في-العالم عند هايدجر ليساعدنا على تصوّر التغيير الجذري الذي تحدثه هذه العلاقة. بحسب هايدجر فإن الإنسان دائما في عالم. هذا

يعني أن الإنسان منخرط دائما في شكل من أشكال الوجود في العالم ولا يمكن أن يقف خارج كل عالم مهما حاول ذلك. نمط الوجود المتابع من بعيد بحياد هو ذاته شكل من أشكال الوجود في العالم. هذا الشكل الوجودي الذي نسميه بالعالم ظاهرة تشكل الأساس الأول للأنشطة والعلاقات داخلها. هذا يعني أن الإنسان دائما في علاقات مع ما حوله مدفوعة بغايات ووسائل ودلالة. يستخدم هايدجر مفهوم السكن dwelling للتعبير عن طبيعة العلاقة مع العالم. السكن ينقل العلاقة مع العالم من اعتباره علاقة مكانية إلى كونها علاقة انتماء وارتباط واعتياد. السكن هنا شبكة من العلاقات التي تعطي للأشياء والأفعال أدوارا ومهاما ضمن تلك الشبكة.

الضيافة تخلق معها عالما كاملا. هذا يعني أن العلاقات الأخرى المحيطة بالأشياء والآخرين تأخذ معناها ودلالتها من الضيافة كعالم. النمط الوجودي الأساسي في الضيافة هو الوجود-في-العالم-من-أجل-الآخر. الأفعال والأشياء والعلاقات تأخذ أدوارها ودلالاتها داخل ذلك العالم. لذا فالبيت في الضيافة يغادر مفهوم البيت كما حدده ليفيناس في كتابه الشمولية واللاتناهي. يقول ليفيناس عن الميتافيزيقا «في مفهومها الأعم الذي أعطي لها في تاريخ الأفكار، تظهر الميتافيزيقا باعتبارها حركة مغادرة للعالم المألوف لدينا.. من كوننا في البيت الذي نعيش فيه باتجاه الغريب المفارق للذات، هناك(253)». هنا نعود للفكرة الأساسية عند ليفيناس وهي أن مكان الذات الذي تألفه، بالمعنى الحرفي أو المجازي للكلمة، ليس مكان الآخر وأن اللقاء بلاتناهي الآخرية يتطلب مغادرة ذلك المكان. لكن يبدو أن الدور الذي يلعبه البيت في عالم الضيافة يعطي معنى آخر للبيت ومكان الذات يجعل الآخر في قلب مكان الذات. البيت في الضيافة مكان الآخر منذ البداية. الآخر معنا حين نبني البيت وحين نقطنه. بناء البيت بما يحتويه من تخطيط وتصميم واستعمال للأدوات يسعى لتحقيق غاية أن يكون بيت الذات بيتا للضيف كذلك. غرفة الضيوف أو مجلس الضيافة تجسّد لذلك كله. حين يقول المضيف للضيف أن البيت بيتك فإن هذه العبارة لها تاريخ منذ لحظة التأسيس الأول لاستقرار الذات على الأرض. الضيافة كعالم تعني أن تاريخ بيت الذات هو تاريخ من الضيافة المرتقبة أو الضيافة المتحققة. عبارة البيت بيتك ليست اعلاناً جديداً أو دعوة جديدة بل مجرد تذكير. المضيف لا يقول «بيتي بيتك» بل يقول «البيت بيتك» ف«بيتي» التي تشير للاستحواذ الأول لا تتسق مع عالم الضيافة.

الذاتية كما لاحظنا مع ليفيناس سابقا لا تتحقق بالانطلاق بحرية في العالم بل تتحقق قبل ذلك من خلال الاستجابة لنداء الآخر وتحمّل مسؤولية الذات تجاه ذلك النداء. أن تكون الضيافة شرطا مؤسِّسا للبيت يعني أن يكون

البيت محلّ تحقق مسؤولية الذات وتحققها. هناك تعبير دقيق في الثقافة الشعبية في السعودية يشير إلى أن الإنسان لا يصبح له وجهٌ إلا إذا دخل الضيوف بيته. هذا التعبير فيه ربط وثيق بين الضيافة وتحقق الذاتية (يرمز لها بالوجه هنا). البيت يصبح وجها إذا كان مفتوحا للضيف. أي أنه يصير تعبيرا عن مسؤولية الذات تجاه الآخر. دون ذلك يكون البيت مجرد مأوى أو ملتجأ للوحدة. مع هذا التحليل، وخلافا لليفيناس، لم يعد البيت مقر الذات الذي نغادره حين نلتقي بلا تناهي الآخرية بل هو مقر وساحة ذلك اللقاء.

حضور الآخرية الأوّلي في الضيافة يمكن ملاحظته كذلك في خطاب ولغة الضيافة. لغة الضيافة حذرة جدا من لغة التملك الفردي في مقابل انفتاحها على لغة الآخرية أي لغة العطاء والمشاركة. من المهم التركيز هنا على أن لغة الضيافة الحذرة من لغة التملك ليس لغة مؤقتة أو مرحلية فكل لغة الضيافة لغة أبدية. حتى التوقيت القصير للضيافة (ثلاثة أيام) متروك للضيف باختياره وليس من لغة الضيافة. لغة الضيافة بهذا المعنى لا تتعامل مع الضيافة على أنها مرحلة مؤقتة، حتى وإن كانت كذلك، بل تتعامل معها على أنها الحالة الطبيعية الأولى، أي الحالة الأصلية التي لم تسبقها حالة أخرى. الضيافة بهذا المعنى حجاب للضيف دون قلق المستقبل وخلق جديد لعلاقة مختلفة مع الزمن. يأتي الضيف في حالة حادة من كثافة الزمن حين يقترب الماضي والمستقبل من الحاضر فيصبح ثقيلا جدا. الضيف هنا، الغريب والمحتاج وعابر السبيل، في حالة من استحثاث المستقبل الذي يخرجه من حالة الاغتراب التي يشعر بها. الضيافة هنا إخراج للضيف من حالة الاغتراب دون إخراجه من حالة الغرابة. أي أن يبقى غريبا لا مغتربا. الغريب غير المغترب مبتهج وآمن. الضيافة إعادة لرسم العلاقة بين الغرابة والعالم. الضيافة تعمل على ارتخاء الزمن. الحاجة زمن كثيف يصبح فيه الماضي والمستقبل حاضرا ولذا فالضيافة هي عمل من التسلية والتَنْسِيَة والمضيف الحقيقي يخلق عالما جديدا يَنسى فيه الضيفُ العالم الخارجي ولو لشيء من الوقت. بهذا المعنى فالضيافة اشتغال على الزمان كما هي اشتغال على المكان وهذا عالم كامل. مكانيا الضيافة إشاعة للأرض من جديد وزمانيا الضيافة إشاعة للمستقبل للجميع.

حتى في حال عدم تواجد الضيف فإن الضيافة لا تنته بل تدخل في عالم الترقّب والانتظار. عالم الضيافة حاضر في غياب الضيف. أو يمكننا القول أن الضيافة في عمقها علاقة مع الغياب والترقب والانتظار. عالم الضيافة له لغته الخاصة وقاموس مفردات مختلف منسوج ضمن عالم الوجود من أجل الآخر. لغة الضيافة لغة ترحيب تختفي منها تقريبا عبارات الرد والرفض إلا إذا كانت في سياق تعزيز الترحيب ذاته أي رفض كل ما يضعف من إمكانات الترحيب.

وبما أن عالم الضيافة عالم واضح فإن لغة الضيافة لغة واضحة كذلك. وضوح عالم الضيافة يبرز في حسم العلاقات بلا شروط. الضيافة بلا شروط لا تسمح بالاستثناءات وبالتالي فهي تتحرك في عالم من الوضوح خارج تعقيد الشروط. خطاب الضيافة ينقل هذا الوضوح من خلال المفردات والعبارات اللامشروطة في اتجاه تحقيق أمان وانطلاق للضيف. كل هذا يحتاج إلى نباهة عالية جدا على مستويات مختلفة. النباهة اللغوية واحدة من هذه المستويات حيث ترتفع الحساسية اللغوية لدى المضيف بحيث يختار العبارات التي تعكس بدقة العالم الذي يتحرك فيه. لذا نجد في تقاليد الضيافة حرص كبير على التعابير اللغوية ودقة اختيارها وكيفية التعبير عنها. لغة الضيافة المتسامحة اللينة الترحيبية لغة حاسمة كذلك بحيث أنها لا تعكس للضيف أي شكل من أشكال العالم المحفوف بالمخاطر. كل لغة الضيافة تأكيد على أن الضيافة مستقرة ومحسومة ولا بد من تجاوز أي قلق حيالها. خطاب الضيافة لا يعكس عالماً قلقاً ومتوتراً بل عالم مستقر وآمن لذا فهي عملية خلق وإبداع لعالم قد لا يتوافق مع العالم القلق في الخارج. المضيف بالتأكيد قلق ومتوتر ولكنه يصنع عالماً آمناً من حوله. الضيافة بهذا المعنى امتصاص لقلق العالم. الضيافة بهذا شكل من أشكال الانسجام والتناغم مع العالم لا بمعنى العالم الموضوعي ولكن بالمعنى الوجودي للكلمة.

النباهة اللغوية انعكاس للنباهة الأولى، النباهة الوجودية أي توجّه الاهتمام للأشياء في العالم. الضيافة إمعان للنظر في التفاصيل لتنسجم مع عالم الوجود من أجل الآخر. بهذا تكون الضيافة علاقة قصدية في سياق ذلك العالم. النباهة هنا تحقيق لعالم الضيافة بحيث تُتّخَذ الكثير من القرارات العملية في سبيل تحقيق ذلك الانسجام. لغة الضيافة ليس لغة صوتية فقط بل تتجاوز ذلك إلى لغة الجسد وهذا تعبير عميق عن الانسجام مع العالم. الضيافة تتحقق جسديا في الإشارات والحركة والابتسامة وكذلك في لغة العين الدقيقة. العين تتحول إلى لاعب جوهري حيث أنها تحقق التواصل بدون أن تربك الخطاب العام في مجلس الضيافة. أعني أن خطاب الضيافة خطاب متعدد ضمن عالم واحد. في مجلس الضيافة حيث يسود خطاب صوتي عام من خلال قصة أو حكاية يرويها أحدهم، يرافقه على مستويات أخرى خطاب النباهة من المضيف وهو خطاب يسعى لتعزيز الخطاب الأساسي من خلال عبارات الاهتمام والمتابعة أو حتى من خلال اصدار التعليمات للمساعدين من أجل توفير الشروط التي تساعد على توفير أجواء استمرار الخطاب الأساسي.

الضيافة عالم لأنها جسديّة ولأنها تغذية. رمزية الطعام في الضيافة عميقة الجذور. أن يُطعم المضيف ضيفه يعني أن يتصل بجسده ويرعاه ويشارك في

تنميته وتغذيته. استمتاع الضيف بالطعام هذه المرّة خبرة مختلفة حيث أنها برعاية الآخر المضيف وضمن عنايته. رمزية الطعام في الضيافة شاهد آخر على طبيعة الأمومة فيها. في لغة الضيافة نجد تعبيرات من نوع «لازم تمالحنا». الممالحة هنا دعوة لتناول الطعام مع المضيف باعتباره مشهداً أساسياً في الضيافة. الممالحة تشير هنا للشراكة في الطعام. الممالحة مفاعلة وكأن الطعام لا يكون مملوحا إلا بحضور الضيف. يقال مالح الشخص أي واكله ومالح الرضيعُ الرضيعَ، رضع معه. المواكلة هنا مثل المراضعة أخوّة ورباط له قداسته لذا نفهم اللجوء له عند الصراعات والخلافات حين نقول كيف هذا وبيننا عيش وملح؟ لنا أن نتذكر هنا أن الملح هو أصل الطعام المصنوع وبالتالي فالممالحة تتضمن مشاركة الطعام الذي يصنعه المضيف. الملح يذوب في الطعام ولكنه يحيط به في كل تفاصيله. الملح متصل بالمتعة والاستطعام أكثر من التغذية لذا نجد الاستخدامات المتعدية لمفردات الملوحة في عالم الذوق خارج عالم الطعام فيقال فلان مملوح بمعنى ظريف ومقبول وتلك مليحة بمعنى جميلة. الضيافة بهذا المعنى تمليح للعالم.

الضيافة كانسجام مع العالم:

لأن المضيف يسعى لتقديم عالم بديل لضيفه فإنه بحاجة للانسجام والتناغم مع العالم من حوله لتحقيق هذه المهمة. الضيافة، كما في التحليل أعلاه، ليست مجرد مكان بديل لمكان آخر بل هي عملية خلق كاملة لعالم بديل للضيف. هذا يعني مكان مختلف وزمان مختلف وعلاقات جديدة مع الأشياء والآخرين. لهذا فالمضيف في حالة من «التعاون» والشراكة مع العالم من حوله. لخلق العالم الجديد فإن المضيف في حاجة للدخول في حالة من الانسجام attunement مع العالم من حوله بما فيه من طبيعة وأشياء وآخرين. عملية الانسجام أو «الدوزنة» هذه حالة من الحركة السلبية والايجابية باتجاه اللقاء بالآخر على مستوى من الاتفاق الجديد. ذلك أن المزاج الذي يعبّر عن الانسجام لا يمكن أن يكون فرديا ولا يمكن أن يكون قديما. المزاج نتيجة لقاء المختلفين والمنفصلين أساسا فهو دائما اختلاف وتنوّع في جوهره في اتجاه خلق حالة «جديدة « من الانسجام. الانسجام والتمازج هو تعبير عن إمكانية التوافق والاتصال والخروج عن حالة القطيعة التامة. ولكنه في كل حال مزاج جديد وحدث آخر. المزاج أفق جديد في الوجود وحالة لقاء تولد في كل لحظة.

في أثناء عمله من أجل خلق عالم الضيافة يعمل المضيف على أن يكون في حالة من الانسجام والتناغم مع ضيفه ومع الأشياء من حوله. الضيافة ليست نشازاً بل تناغم ليس مع الضيف فقط ولكن مع الطبيعة كذلك وهذه نقطة الخلاف مع ليفيناس. ينشأ نغم الضيافة من خلال الإنصات الأول لقدوم الضيف. كل لحن جديد يبدأ بالاستماع للآخر. هذا الإنصات يُدخل المضيف في أفق الضيف، في حاجته وفي ضعفه وفي ندائه. في ذلك الأفق تحديدا يبدأ المضيف في الاستجابة لنداء الضيافة. هنا يبدأ الموقف الإيجابي من الضيف فالانسجام مشاركة ومبادرة وحركة وحيوية. الانسجام مع الضيف لا يعني تحوّل المضيف إلى حال الضيف، بل يعني الأخذ بيده لصناعة زمن مختلف. هذا يعني أن المضيف ينصت ويبدع لكن إبداعه هذا انصات متجدد. أي أنه ليس ابداعاً منفرداً بل شراكة مرهفة. لذا يحاول الضيف باستمرار أن يبقى في «مود» الضيافة أي في تردد الموجة الذي يتيح له الاستماع لنداء الضيف، فهناك دائما نداء. نداء الضيف لا ينقطع مادام المضيف في حالة انسجامه مع عالم الضيافة لذا فالضيافة وإن كانت قصيرة المدى إلا أن أفقها لا ينقطع. أفق البقاء باستمرار في حدود تردد نداء الآخر. لهذا فالضيافة نباهة مستمرة وانصات لا ينقطع.

إلا أن المضيف لا يستطيع أن يقوم بالضيافة لوحده فهو في حاجة لعون الطبيعة من حوله. هنا يدخل المضيف في حالة وجودية مختلفة وهي الوجود-مع-الطبيعة-من-أجل-الآخر. الوجود-مع-الطبيعة ليس كالوجود-في-الطبيعة، فالمعيّة هنا تعبير عن التناغم والانسجام مع عالم الطبيعة. هذه الكينونة انخراط للذات في علاقة مع عالم الطبيعة ولكن هذه المرة من أجل الآخر. أنها عودة لحالة الاستمتاع بالعالم ولكن هذه المرّة من أجل الآخر وهذا ما لا تحتمله فلسفة ليفيناس. إذا كانت علاقة الاستمتاع بالعالم عند ليفيناس علاقة أنانية فالاستمتاع في الأخير خبرة خاصة، فإن الضيافة تخبرنا أن الذات تعود لعلاقة الاستمتاع هذه ولكن هذه المرّة من أجل الآخر. المضيف يسعى لخلق عالم ممتع للضيف وهذا لا يتحقق إلا بالدخول في حالة انسجام مع الأشياء والاخرين من حوله. بهذا تظهر الضيافة لا باعتبارها مغادرة للطبيعة ومضادة لها بل باعتبارها انسجاماً وتعاوناً مع تلك الطبيعة. الطبيعة شريكة في الضيافة إن لم نقل إنها شرط قبلي لتحقيق تلك الضيافة. بل يمكننا الحديث عن ضيافة الطبيعة وعطائها اللامحدود وهذا مؤشر على حالة من التناغم والانسجام معها. لنتذكر هنا أن الانسجام ليس حالة من التطابق والتشابه بل هو حالة من اللعب المشترك. اللعب حرية ومسؤولية معا وهو بهذا انسجام وتناغم. المضيف يحتاج للتناغم مع الطبيعة لكي يدخل في «مود» الضيافة ويبدأ في اللعب من أجل بهجة ضيفه.

التناغم علاقة رقيقة وقلقة ولذا لابد من إنعاشها باستمرار وهذا أحد وجوه آخريتها. بمعنى أن الانسجام مرهون باستمرار التفاعل بين العناصر المؤسسة الأولى. لو غاب أحد العناصر عدنا لحالة العنصر الأول المنغلق على ذاته ولو حدث تطابق كامل بين العناصر عدنا كذلك لحالة الصمت الأولى. لذا فالمضيف في حالة من الانتباه المستمر لحال ضيفه واحتياجاته للتفاعل معها لإبقاء حالة الانسجام التي لا ضيافة بدونها. المضيف كذلك في ذات الحالة من الانتباه المستمر للطبيعة والأشياء للإبقاء على حالة الانسجام ذاتها. لا ضيافة بلا طعام لذا فالمضيف في حالة اتصال غيري مع الطبيعة. المضيف بهذا المعنى في حالة اتصال مختلفة مع القهوة ليس في سياق استمتاعه الشخصي بها ولكن من أجل استمتاع ضيوفه بها. المضيف يتصل بالطبيعة الآن من أجل الآخر. هذا العلاقة المختلفة تفتح مساحة أوسع للكائنات بسبب الخروج من المعيار الذاتي الواحد للعلاقة. المضيف في حالة من الإنصات المرهف للحوار بين الضيف والقهوة من أجل الوصول إلى أفضل حالة من التناغم بينهما. الانصات هنا إتاحة لحضور الآخرية واستجابة لها. الضيافة بهذا المعنى وباعتبارها عودة للإنصات للطبيعة، لقاء مع آخرية الطبيعة. الطبيعة هنا آخر يلتقي بالضيف ضمن أفق الانسجام الذي يحاول المضيف الوصول له.

التحليل أعلاه كان يسعى للكشف عن اتصال مختلف مع الآخرية من خلال تحليل الضيافة باعتبارها انسجاماً وتناغماً مع العالم. كان الهدف الكشف عن طبيعة تختلف عن طبيعة الصراع التي تحدث عنها ليفيناس وبالتالي عن آخرية للطبيعة لا مكان لها في أطروحاته. لكننا كذلك يمكن أن نلاحظ أن الطبيعة حتى الآن تحضر باعتبارها آخر من أجل الآخر. أي أن آخريتها لا تزال في سياق تحقيق ضيافة الآخر الإنسان. أي أنها لا تزال متمحورة في السياق الإنساني وتظهر باعتبارها وسيلة لتحقيقه. وبالتالي يكون السؤال هل هناك علاقة ضيافة مباشرة مع الحيوان والطبيعة؟ أي هل ممكن أن يستضيف الانسان الحيوان أو الأشجار؟ وهذا يعني أن يتصل بآخرية هذه الكائنات في علاقة تنفتح على اللاتناهي؟ الواقع أن الخبرة الإنسانية تشمل علاقات من هذا النوع. من الحكايات المشهورة في بادية نجد حكاية «معشي الذيب» وهي حكاية رجل مضياف سمع يوما عواء الذيب الجائع والذي منعته الحراسة من أكل غنم هذا الرجل تحديدا ليطلب من أبنائه أن يذبحوا شاةً ويطعموها للذئب. هنا يلتقي عنف الضيافة مع الضيافة. ضيافة الذيب على حساب موت الشاة لكن الشاهد أن هذا الإنسان اتصل بالذئب بما يتجاوز حدود المنفعة المباشرة ومنطق الصراع والنجاة. في الطبيعة نمط من الوجود يجعل الذئب في حالة عداء أزلية مع صاحب الغنم ولكن في الطبيعة كذلك، ومن خلال الضيافة، نمطاً من الوجود يجعل الذئب في ضيافة راعي الغنمِ

التناغم الذي يتحقق مع الطبيعة في سياق الضيافة يخلق في داخله انفتاحاً لا مشروطاً على الطبيعة. هذا يعني أن الإنصات لآخرية الطبيعة من أجل الضيافة إنصاتٌ بلا شرط لأن الضيافة ذاتها لا يمكن أن تكون شرطا. الضيافة بالنسبة للمضيف هي استجابة لآخرية لا يمكن تحديدها مسبقا. الضيافة ليست إلا تناغما مع الاختلاف والتعددية. الضيف مرحب به بلا هوية وبلا تحديد مسبق. لذا وباعتبار أن الشرط غير محدد ولا يمكن تحديده مسبقا فإنه لا يمكن أن يكون حاجبا دون المشروط. الطبيعة بهذا وإن كانت تظهر في سياق الضيافة إلا أن هذا السياق لا يستطيع أن يحجبها. كذلك فإن التناغم مع الطبيعة من خلال الضيافة يكشف عن خيرية goodness الطبيعة. الخيرية تنبع من قابلية التعاون والتناغم من أجل استضافة آخرية الآخر في الضيافة. التناغم يخبرنا أن هذه الخيرية لا يمكن أن تكون من إضافة الذات باعتبار أن التناغم ليس صنعا أحاديا بل تفاعلا وشراكة وهذا اتصال بآخرية الطبيعة خارج حدود الذات. الصورة أعلاه يفترض أن تتضح أكثر من خلال نقاش قداسة الضيافة ودلالتها على لقاء الذات بوجه الطبيعة والحيوان والإنسان.

قداسة الضيافة والقداسة في الضيافة:

القداسة هنا تحضر بمعنى اتصال الذات بما يتجاوزها. أي اتصالها بما هو مفارق لها بدون أن تكون لديها أي قدرة لها على التحكم بذلك الاتصال. القداسة بهذا المعنى توقف عند الحرام في العالم. الحرام هو ما لا تملك الذات الحق في اتخاذ القرار بشأنه. أي أنها تفقد مشروعية القول فيه باعتباره مفارق لها. الحرام بذلك إدراك لمحدودية الذات انطلاقا من اتصالها باللاتناهي. المحرمات حدود ضرورية للذات تكشف لها نوافذ لا تناهي الآخرية. الذات بلا محرمات ذات متمددة لا تتصل بأي آخرية. الذات الأنانية المنغلقة على ذاتها والمنخرطة في تحقيق غاياتها لا تعرف الحرام بقدر ما تعرف المستحيل أو الصعب. إنها ذات لا تحدها إلا قوّة مضادة في عالم الصراع. الذات الأخلاقية المتصلة بالمقدسة، في المقابل، تستقبل اللاتناهي في وجه الآخر. القداسة بهذا المعنى علاقة مع الوجود والأشياء. علاقة تتأسس على وجود منفصل خارج الذات. مبررات الذات وأسبابها لم تعد كافية للفعل والقرار. الكون مليء بالشركاء الآن. العلاقة بالقداسة بهذا المعنى علاقة استقبال وخضوع. القداسة ليست منتجا ذاتيا بل إنصات للتعالي. الخضوع هنا ليس خضوع ذات لذات كما في آفاق الصراع بل خضوع الذات للآخرية وللاتناهي في الوجود.

الضيافة اتصال متعدد المستويات بالقداسة في العالم. فمن جهة أولى الضيافة ممارسة للتقديس ودخول للذات في العالم باعتبارها كائناً محدوداً ومُستقبلاً ومتطلعاً للخارج. الضيافة بهذا المعنى تواضع وهذه من علامات الاتصال بالمقدس. اللاتناهي تذكير بالتناهي وبالتالي دعوة للتواضع. الضيف كائن مقدس بمعنى أن الترحيب به سابق على قرار الذات وحريتها. حين يقول الشاعر «وإني لعبد الضيف ما دام نازلا .. وما شيمة لي غيرها تشبه العبد»(254)، فإنه يصف علاقة حقيقية تتصل فيها الذات بالآخر بشكل من أشكال العبودية. العبودية هنا تعني أن تحلّ إرادة الضيف محلّ إرادة المضيف وهذا تجسيد للوجود-من-أجل-الآخر. من جهة أخرى فالضيافة نداء للقداسة في العالم وترحيب بالمقدس باعتبارها ترحيباً بالآخر. المقدس يتحقق في الوجود في وجه الآخر. هذه رسالة ليفيناس الأعمق ولعل الضيافة تساعدنا على لقاء الوجوه المتعددة خارج الوجه الإنساني. ومن جهة ثالثة فالضيافة رعاية وحماية للقداسة في العالم فإذا كانت الحرب اجتياحاً للمقدس في العالم فإن الضيافة رعاية لذلك المقدس وحماية له. مع ليفيناس عرفنا أن الوجه شرط للآخرية وبالتالي القداسة. وفي المقابل يمكننا القول أن الاتصال بالمقدس في الآخر علامة على الاتصال بذلك الوجه. مشكلة الوجه عند ليفيناس أنه تعبير وبالتالي حين لا يكون هناك تعبير لا يكون هناك وجه وهذه نافذة واسعة لاختفاء الوجوه في حال تعذّر وصول التعبير كما هي الحال بين ليفيناس والحيوان. ولكن تحليل القداسة ربما يساعدنا على قلب المعادلة فالقداسة لا التعبير هي اتصال الذات بالآخرية. القداسة لا تخضع لمعايير التعبير التي يمكن أن تحجب الحيوان والنبات وباقي الكائنات في الكون. القداسة اتصال بالخارج بدون معايير لتحديد ذلك الخارج. الآخرية هنا ليست خاصّية في الآخر تستجيب لها الذات ولكنها اتصال الذات بما هو خارج عنها. العلاقة التي تنشأ مع الطبيعة من خلال الضيافة علاقة مفتوحة على القداسة. الطبيعة في هذه العلاقة لم تعد محصورة في فضاء الأنا ورغباتها واحتياجاتها بل هي الآن في علاقة خارج الذات وفي اتصال مقدس مع الآخر. الطبيعة الآن شرط لإمكان الضيافة وبالتالي شرط لإمكان القداسة.

من المثير للاهتمام هنا تأمل التقاليد التي تبيح قتل الحيوان للأكل ولكنها لا تبيح ضربه وتعذيبه خصوصا ضرب وجهه وتلك التقاليد التي تبيح احتطاب الأشجار وأكل ثمارها ولكنها لا تبيح قطع الشجرة الخضراء حتى لو لم تكن مثمرة. قد لا تكون هذه التقاليد كافية لتأسيس منظومة حقوق كافية لحماية الطبيعة بما فيها من كائنات حية ولكنها في ذاتها تكشف عن شكل من أشكال الخضوع للضرورة لا أكثر. أي أنها تقاليد تجعل استهلاك الطبيعة مشروطاً بالحد الأدنى من تلبية الاحتياج الإنساني. خارج هذه الضرورة تشرق قداسة العالم من جديد. صحيح أن هذه النظرة تبقى في حدود أولوية الانسان على

ما سواه ولكنها بالتأكيد تتجاوز التصورات الآلية للطبيعة. للحيوان وجود مفارق، تقول هذه التقاليد، حتى لو خضعت لضرورة العيش فإنه لا يحق لك أن تتجاوز عليه. الشجرة الخضراء ووجه الحيوان لا يتحقق وجوده في سياق وجود الإنسان. هناك وجود مفارق تسميه الخطابات الدينية أحياناً بمخلوقات الله. يقول الإنسان هذه الشجرة وذلك الحيوان من مخلوقات الله تعبيرا عن وجود لها مفارق لوجود الإنسان. هذا الوجود ليس امتداداً لوجود الإنسان ولا يأخذ قيمته منه ولكنه وجود خارجي ومفارق.

هذه المنظومة تحمل في داخلها تجاور بين القداسة والقتل. أي أنها تتسع للاتصال بقداسة الآخر وقتله في ذات الوقت. القداسة هنا في قلب الطبيعة وفي جوار القتل. وهذا ما يعيدنا إلى التصور الأول عند ليفيناس عن الطبيعة وعلاقة الذات بها. الطبيعة عند ليفيناس ضد الأخلاق فلا مكان للآخرية فيها. في المقابل فإن القداسة التي ترعاها الضيافة تبدو على اتصال محايث للآخرية في الطبيعة. مشهد تراجيدي يجتمع فيه القتل بالقداسة في ساحة واحدة. المشهد الذي ترسمه التعاليم الأخلاقية القديمة مشهد تراجيدي حزين يقتل فيه الإنسان الكائنات الأخرى لأنه محتاج ولأنه لا يعرف طريقاً أخرى. لذا فالمشهد يبدو مشهدا حزينا وتراجيديا ولا يحتمل في داخله أي فرصه لاستعراض القوّة والنصر. ما حدث مع الحداثة ومنجزاتها الصناعية أن العلاقة اختلفت مع الطبيعة لتصبح علاقة هيمنة وسيطرة. أصبح الإنسان يستهلك الطبيعة ليس لأنه محتاج وخاضع لضرورة العيش بل لأنه الأقوى والمسيطر وهنا أصبح التعامل مع الطبيعة مسرحا واسعا لاستعراض القوة والهيمنة في عالم بلا قداسة.

نزع القداسة من العالم أحال العنف بين الكائنات من كونه اضطراراً وعلامة على النقص والحاجة إلى كونه تفردا بالعالم وذاتية متمددة بلا حدود. أي من كونه سلوك الإنسان الجائع إلى كونه سلوك الانسان المتخم بالقوة. في عالم الذات المتمددة مع تزايد قوتها لا توجد محرمات ولا حدود و في المقابل الضيافة فضاء مقدس يعمل على الترحيب بالقداسة وحمايتها في ذات العالم الذي تجري فيه الحروب. الضيافة بهذا المعنى إعادة بثٍ للقداسة في العالم. هذه القداسة آخرية بمعنى أنها ليست مرتبطة بدين معين أو بمنظومة ميتافيزيقية خاصة بل هي قداسة بلا محتوى وقداسة بلا مقابل وبلا شروط. في ما يخص الاتصال بآخرية غير الإنسان فلعل ما يصنع الفرق هنا هو أن قداسة الضيافة لا تتحقق إلا بالتعاون مع الطبيعة والاتصال بها خارج حدود الذاتية. الضيافة بهذا المعنى اتصال متجدد ليس بآخرية الآخر الإنسان فقط بل بآخرية العالم المحيط بتلك الآخرية.

الضيافة والحرب:

الضيافة ليست حربا ولا سلاما. إنها حالة من السلم في عالم الحرب. الضيافة ليست نقيض الحرب ولكنها استجابة لها. أو بمعنى آخر فإن الضيافة آخرُ الحرب. هنا لا تكون الضيافة شكلاً من أشكال تجاوز الحرب في علاقة من التضاد والتنافي بل الضيافة في علاقة جوار مع الحرب. العالم الذي يتضمن الضيافة يتضمن الحرب والعنف كذلك. يمكننا اختصار تاريخ البشرية على أنه تاريخ من الحرب والضيافة. الضيافة بهذا لا تنتمي لتاريخ مختلف بل تنتمي لتاريخ الحرب ذاتها. بهذا لا تكون الضيافة خروجاً على عالم الصراع بل هي الآخرية التي ترافق عالم الصراع ذاته. بهذا فإن الضيافة شكل من أشكال الانسجام مع عالم الصراع والحرب لا بمعنى أنها هي شكل من أشكال الصراع والحرب ولكن بمعنى أنها جوار لذلك كله وإنصات له كما ينصت المواسي لأنين الجريح. الضيافة هنا شكل من أشكال الاتساق مع استمرار الحرب. الضيافة دائما على أطراف العنف والصراع والحرب.

علاقة الضيافة بالحرب يمكن الاقتراب منها أكثر من خلال علاقة المستشفى بالمرض. المستشفى حالة من لقاء المرض بالصحة وتحوّل المرضى إلى أصحّاء. المستشفى يعمل على إصلاح ما أفسده المرض ولكن منطق عمل المستشفى في ذاته قائم على وجود المرض واستمراره والعمل على الاستجابة له. يدرك المستشفى أكثر من غيره أنه لا وجود له بدون وجود المرض. المستشفى ليس عدوّاً للمرض وليس بينهما حالة حرب. المستشفى لا معنى له من دون المرض. بهذا الشكل تكون «هوية» المستشفى، إن أردنا هنا الحديث بمفاهيم الهوية، لا إمكان لها دون هوية المرض. العلاقة هنا ليست علاقة نقائض فالمستشفى ليس نقيض المرض ولكنها علاقة شرطية فالمرض شرط إمكان المستشفى. وربما كذلك بإمكاننا أن نقول أن المستشفى شرط إمكان المرض فهو الذي يمنح الصحة التي تجعل من المرض ممكنا. المستشفى متواطئ مع المرض على خلاف المقبرة. المقبرة نهاية العلاقة فهي الخطوة الأخيرة بينما المستشفى طرف ومرحلة من مراحل الحياة حيث المرض كذلك طرف ومرحلة من مراحلها.

لن نستغرب هنا أن الأصل اللغوي للضيافة والمستشفى واحد في اللغة الإنجليزية Hospitality and Hospital. الضيافة هي مستشفى العلاقات إذا كان المستشفى الطبي معنيّا بصحة الأجساد. أو يمكننا القول أن الضيافة هي مستشفى الأخلاق. الضيافة بهذا المعنى جزء من العالم الذي يشكّل الحرب جزءه الآخر. الضيافة بهذا المعنى تواطؤ مع الحرب يشبه تواطؤ الذات مع

الآخر: تواطؤ الوجود. الضيافة شرط الحرب مثلما أن الحرب شرط الضيافة. العلاقة هنا لا تتطلب بالضرورة أن تكون علاقة سببية ولكنها علاقة اقتران وارتباط. في عالم بلا ضيافة نحن أمام حرب واحدة لا أكثر. حرب تقضي على الجميع. في عالم الضيافة تجد الحرب فرصة للتجدد. من هنا نفهم مقولة دريدا حين قال أنه لا يمكن أن تكون هناك ثقافة أو تجمع بشري بدون ضيافة(255). من هنا كذلك يمكن أن نلاحظ أن الضيافة ليست في الحقيقة علاقة من أجل الإصلاح الأخلاقي. في الضيافة لا يوجد وعظ ولا إرشاد. في الضيافة لا أحد يقول للمحارب لا تحارب أو أن الحرب خطيئة أو أننا نعمل للقضاء على الحرب. ما تقوله الضيافة هو أن هناك ما هو آخر لعالم الحرب وأن الوجود الذي يبدو مع الحرب صامتا ومغلقا له آخر مفعم بالحديث والانفتاح. من هنا نفهم ربما علاقة الضيافة بالحديث فالمضيف لا يرتاح ولا يعتقد أن ضيافته تحققت إلا إذا انطلق لسان ضيفه وبدأ في الحديث. الحديث شكل من أشكال الأمان والسلام والانفتاح على الجديد والمختلف. المضيف هنا مثل الطبيب الذي يبتهج إذا بدأ المريض في تبادل الحديث معه ومع الآخرين. إذا كانت اللغة صداقة كما يؤكد ليفيناس، فإن الضيافة فتح لإمكان الصداقة بعد أن كاد أن يتلاشى هذا الإمكان في عالم الحرب.

المستشفى ملتقى المرض والصحة. المرض واقع المستشفي والصحة هدفه وأمله. للمستشفى بابان باب على المرض وباب على الصحة وللضيافة بابان باب على الحرب وباب على السلم. كما أن المستشفى لا ينتمي لعالم آخر غير عالم المرض فإن الضيافة لا تنتمي لعالم آخر غير عالم الحرب. لا يمكن فهم الضيافة خارج هذا العالم تحديدا. هنا ربما نعيد التفكير في الفكرة الأساسية للتضاد بين الطبيعة والأخلاق عند ليفيناس. يقول ليفيناس «لهذا فالأخلاق ضد للطبيعة لأنها تحرّم روح القتل الكامنة في إرادتي الطبيعية التي تضع وجودي أولا(256)». لعلنا نلاحظ هنا أن التحريم ليس كالمنع. لو كانت الأخلاق تمنع القتل لكانت ضدا للطبيعة ولكن الأخلاق تحرّم القتل وتحاول أن تمنعه ولكنها تعلم أنها لا تستطيع ذلك. الأخلاق تحمل ضعفها في داخلها. الأخلاق ليست قوّة مضادة للشر بل إيمان وأمل بالخير. في عمق الأخلاق تلك الأنانية التي تدفع باتجاه العالم الواحد. الأخلاق لا تتخلص من ذلك الضعف بالكامل وهذا سرّ رقة ولطافة الأخلاق فهي تحمل ضعفها في داخلها.

يقول ليفيناس «الأخلاق ليست مستمدة من أنطولوجيا الطبيعة، إنها ضدها، إنها دراسة لعالم اللاوجود والذي يؤكد المعنى فوق الوجود وأولوية نمط اللاوجود(257)». هذه الأطروحة لها ضريبة ميتافيزيقية. تحتاج العلاقة بين الأضداد إلى سياق أعلى منهما يجمعهما في علاقة واحدة كمنطق التاريخ عند هيجل أو الإرادة الإلهية في اللاهوت والتي تعطينا سياقا متعاليا نفهم

في داخله الخير والشر. ربما يحتاج ليفيناس إلى سياق مشابه ولكنه سيكون السياق الذي يقضي على الآخرية فهو السياق الأعلى الذي لا يتجاوزه شيء. ولكن تحليلنا للضيافة والحرب يعطينا تصوّراً آخر للعلاقة بين الطبيعة والأخلاق باعتبار الأخلاق آخر الطبيعة لا ضدها. الآخرية علاقة اختلاف ولكنها في ذلك الوقت علاقة اتصال، علاقة تجاور لا علاقة تناقض. علاقة الآخرية بين الأخلاق والطبيعة تفتح أفق إنصات كل منهما للآخر. الضيافة إنصات للحرب واستجابة لها. الضيافة آخر الحرب الذي يذكّرها باستمرار أن العالم الذي تحاول الحرب اغلاقه عالم مفتوح. لذا فالضيافة تجديد لزمن الآخرية الذي تعمل الحرب على إيقافه وبهذا فالضيافة أمل وإيمان. هذا كله حتى لو سلّمنا جدلا مع ليفيناس أن منطق الطبيعة هو منطق الحرب والأنانية ولكن تحليل الضيافة كما سيأتي لاحقا سيساعدنا على الانفتاح على الجانب الأخلاقي في الطبيعة، جانب الضيافة في الطبيعة.

بهجة الضيافة:

لاحظنا مع سارتر وليفيناس أن العلاقة مع الآخر لا يمكن أن تكون علاقة بهجة إلا على حساب آخرية الآخر. ضمن سياق الصراع السارتري ستكون بهجة الذات على حساب ذاتية الآخر بمعنى أنها لن تتحقق إلا من خلال موضعة وعي الآخر تحت مظلة وعي الذات. في المقابل فإن المشهد الليفيناسي لا يحتمل البهجة مع الآخر أو البهجة بالآخر باعتبار أن استقبال آخرية الآخر يعني أن أعاني من أسر تلك العلاقة فهي عطاء بلا أخذ وشعور بالذنب وتحمّل المسؤولية عن خطايا الآخر. كان هذا المشهد مقلقا لنا منذ الفصول الأولى لهذا فالكتاب ليس من باب البحث عن سياق للعلاقة بين الذات والآخر يجلب البهجة للذات فهذا سيمثّل عودة للتمركز حول الذات في سياق علاقاتها النفعية ولكن كان سبب القلق أن غياب البهجة يخفي معه بعداً أساسياً من علاقة الذات بالآخر: ذلك أن الذات تبتهج بالآخر حين تلتقيه. الخبرة الإنسانية تنقل لنا نماذج مختلفة ومتعددة من أنس الإنسان بالإنسان وبهجة الإنسان بالإنسان فهل يوجد مكان لتلك الظواهر ضمن فلسفة الآخرية؟ أي ضمن اللقاء المنفتح على آخرية الاخر. إذا كان تحليلنا أعلاه صحيحا فإنه من الضروري البحث بطريقة أخرى تساعدنا على رؤية البهجة ضمن الآخرية.

في البداية لا بد من مناقشة قضية مهمة متعلقة بطبيعة العلاقات الإنسانية والنفعية. يعتقد نقاد الأخلاق الغيرية أن أي نفع للذات في علاقتها مع الآخر يحيل تلك العلاقة إلى علاقة نفعية. بمعنى أنك لو قمت مثلا بمساعدة

محتاج على الطريق ثم شعرت بنوع من الارتياح بعد هذا العمل، فإن منكري الغيرية سيعتبرون ذلك عودة للأنانية باعتبار أن مساعدة الآخر أدت إلى نفع الذات. هذا يعني أن أُنسَ الأم بأطفالها يجعل من علاقتها معهم علاقة أنانية في أساسها باعتبار هذا المردود الإيجابي عليها. وبهذا يكون المطلوب لإثبات وجود الأخلاق الغيرية، بحسب هذه الرؤى، هو أن لا تجنِ الذات أي مردود إيجابي بأي شكل من الأشكال من مساعدة الغير. هذا يعنيَ أن يكون تحسّن حال المريض بالنسبة للطبيب حدثاً لا يجلب أي شعور بالفرح والسعادة. هذه النتيجة مشكلة لأنه يترتب عليها قطيعة بين الذات والآخر من الجهة الأخرى. أي أنها تطالب بأن تكون الغيرية عمى عن سعادة الآخر ورفض لمشاركته تلك السعادة. هذه النتيجة تجعلنا نتسائل أليس من الغيرية السعادة لسعادة الآخر والبهجة بالاتصال معه؟ هذا السؤال يحمل في داخله تمييز أساسي بين أمرين: الأول أن تكون البهجة بالآخر غاية اللقاء به، أي أن ألتقي بالآخر بحثا عن البهجة والثاني هو أن تكون البهجة بالآخر نتيجة اللقاء به، أي أن تكون البهجة ثمرة لذلك اللقاء بدون تخطيط أو قصد مسبق. الفرق هو أن البهجة في الحالة الثانية استجابة واستقبال للآخر وليست استعمال له من أجل الحصول على تلك البهجة.

قد يعترض معترض هنا بأن ردة الفعل الإيجابية التي ترتد على الذات بعد ما حدث للآخر لا تعتبر استجابة للآخر كآخر بل للآخر بعد ما تمت موضعته «كإنسان سعيد» أي بعد أن تم تثبيت هويته بشكل وبآخر. هذا الاعتراض وجيه ويدفعنا باتجاه إعادة التفكير في لقاء الذات بالآخر وزمنية ذلك اللقاء. هل لقاء الذات بالآخر هو اللحظة الأولى التي يطلّ فيها الآخر وينفتح معه أفق الزمنية وكل ما بعد ذلك ليس إلا عودة للذات؟ لو كان ذلك هو الحال لكان لقاء آخرية الآخر مجرد لقاء بلا علاقة وبلا ارتباط ولما كان لليفيناس ذاته الحديث عن مسؤولية الذات تجاه الآخر المحتاج والجائع ولا معاناة الذات في رعاية الآخر. يعتقد ليفيناس أن الرحمة والتعاطف وروح الاعتذار مشروطة بأسر الذات الأول للآخر(258) أي أن إمكانيتها الأولى متأسسة على تأسس الذات باعتبارها مسؤولة على لقاء الآخر. سؤالنا القديم الجديد هنا هو لماذا لا توجد إمكانية لمشاعر من نوع البهجة والفرح لها شكل من أشكال الأولية الأخلاقية. صحيح أن الاستجابة لألم الآخر تبدو أولية وسابقة على أي نظرية يمكن أن تؤسسها بسبب العلاقة الأولى مع الآخر ولكن أليست الاستجابة لفرح وسعادة الآخر لها ذات الأولية؟ ألن يكون من الانغلاق عدم الفرح لفرح الآخرين. أو أن الآخرية عند ليفيناس لا تتسع إلا للآخر المحتاج للمواساة لا الآخر المحتاج لمشاركة الفرح. لعل الضيافة تساعدنا على الاتصال بأخلاقية الابتهاج بالآخر وعلاقتها بالآخرية.

سألتزم هنا باستخدام البهجة بدلا من الفرح والسعادة لوصف الظاهرة التي أحاول أن أصفها. الفرح حالة حادة ومؤقتة من الانفعال الإيجابي والسعادة حالة ذاتية معقدة وتاريخية. البهجة في المقابل أكثر امتدادا واتساعا من الفرح وأكثر غيرية واجتماعية من السعادة. البهجة حالة من الانسجام مع العالم ومع الآخرين تخرج في شكل تعابير جسدية ولغوية ظاهرة للآخرين. الانسان المبتهج، على خلاف المتألم، منفتح على العالم ومتصل بالخارج بشكل واضح. البهجة هنا طاقة باتجاه الخارج. البهجة هنا لم تعد حالة انفعالية محدود بل مزاج وجودي نتصل من خلاله بما حولنا. إذا كان الملل بطبيعته فردياً وذاتياً، فإن البهجة حالة اجتماعية وحركة باتجاه العلاقات.

سأحاول هنا وصف حال المضيف أثناء الضيافة من جهة المشاعر الإيجابية لديه. هذا الوصف ليس لأغراض سيكولوجية ولكن للاتصال ببعد مختلف في العلاقة بين الذات والآخر أثناء الضيافة. التحليلات السابقة وصفت مسؤولية الضيف تجاه ضيفه وانتباهه وقلقه ولكنها لم تتعرض حتى الآن لجانب مهم في هذه العلاقة نلاحظه في انشراح المضيف والابتسامة التي تعلو وجهه وعبارات البهجة التي يرددها. سيكون من التناقض الكبير أن يكون المضيف منزعجا وقت ضيافته. كذلك فإن الضيافة من الحساسية والرهافة بحيث لا يجدي معها التمثيل ولا الادعاء. صحيح أن المضيف قد يكون حزينا عند قدوم ضيفه ولكن من المتوقع أن يُحدث ذلك القدوم تغييرا مهما في علاقة الذات المضيفة مع العالم والآخرين. هذا لا يعني أن المضيف لا يشعر بمسؤولية الضيافة وثقل المهمة بل يدرك ذلك كله ويمكن ملاحظة ذلك في توتره وانفعالاته حين لا تتم أمور الضيافة حسب ما ينبغي ولكن التأمل الدقيق في الضيافة يعلم أنها أكثر من ذلك. أي أن هناك اتصالاً خاصّاً مبهجاً بالعالم والآخرين لا يتحقق إلا من خلال الضيافة.

البهجة شكل من الانسجام مع العالم والشعور بالأمان وهذا ما يجعل الباب المفتوح والذات المفتوحة تعبيرات دقيقة عن تلك البهجة والانسجام. سيكون من التناقض اجتماع البهجة مع الخوف والارتياب من الآخرين. الضيف يلتقط هذه الإشارة ويقبل باتجاه نافذة الثقة والأمان التي تفتحها الضيافة. الوجه المبتهج وجه بارز ومنفتح وبيت الضيافة كذلك. يُحكى عن أهل مكة أنهم يشعرون بالبهجة حين تكون بيوتهم تفتح باتجاه الحرم المكي فهو الاتجاه الذي ينادي الضيوف أكثر من غيره. قديما في البادية كان المضيف يشعل النار تعبيرا عن نداء الضيف ولو كان بعيدا. البهجة حالة انفتاح عامة على العالم ليست مرتبطة بموقف معين بقدر ما أنها مزاج عام يعبّر عن ذاته بأشكال مختلفة. تعبّر الضيافة عن هذه الحالة انطلاقا من الباب المفتوح قبل أن يقبل الضيف. الترحيب يبدأ قبل أن يقبل أحد. بهجة الضيافة

لا تعني الجهل بالعنف في العالم فالمضيف يدرك أكثر من غيره ذلك الخطر المصاحب لانفتاح الضيافة فالباب المفتوح يعني أن المجال متاح لذوي النوايا السيئة أن يدخلوا مع هذا الباب ولكن الضيافة شكل من أشكال الإيمان والتسليم والأمل في أن لا يقع هذا. الضيافة بهذا المعنى مغامرة تحمل مخاطرها ولكن كل هذه المخاطر مبررة ضمن الهدف الأساسي وهو توفير عالم بديل ومختلف للآخر.

البهجة تظهر بشكل واضح جدا في اللقاء الأول بين المضيف والضيف. الترحيب يبدأ قبل أن يتحقق اللقاء بشكل فيزيائي مباشر. الترحيب هنا بالضيف قبل التحقق من ملامحه، أي الترحيب به كآخر. لغة الترحيب تعكس حالة البهجة للتعبير المباشر والواضح للضيف أن قدومه مشهد مبهج وسعيد. يقول حاتم الطائي:

أضاحك ضيفي قبل إنزال رحله ويخصب عندي والمحل جديب

وما الخصب للأضياف أن يكثر القرى ولكنما وجه الكريم خصيب

تبدأ البهجة قبل نزول الضيف ونلاحظ معها تحوّلاً جذريّاً في الوجود لا يكتفي فقط بالتغيّر السيكولوجي في الذات بل يمتد ليحدث أثره في الطبيعة ذاتها من حول المضيف. البهجة هنا عالم تظهر فيه الأشياء من جديد. هنا تظهر أهمية الإنصات الفينومينولوجي لمشهد الضيافة فعلى المستوى الفيزيائي والبيولوجي لا يمكن رؤية التغيير الذي تحدثه الضيافة. ولكن المستوى الوجودي والمزاج المصاحب للذات يُظهر التغيير بشكل واضح فالعالم يتغيّر فعلا مع قدوم الضيف. قدوم الضيف يضخّ الحياة والمعنى في المكان. الآن لدى المضيف دور كامل ومهام كاملة للعمل. مهمة الضيافة تبقى في حالة ترقب وانتظار حتى يأتي الضيف فتتحول إلى حالة واقع وممارسة. هذا يعني أن الضيف ينقل المضيف للواقع من جديد ويحقق له عالمه. مع قدوم الضيف تظهر المعاني الكامنة في الأشياء فمجلس الضيافة الذي كان في حالة من الاستعداد والانتظار يظهر الآن ليصبح حقيقيا من جديد وكذلك أدوات الضيافة الأخرى. حتى لغة الضيف بما فيها من ترحيب وانطلاق ومباشرة يتم تفعيلها بقدوم الضيف. مع قدوم الضيف حياة كاملة تنعش المكان. الضيف يحرر المضيف من قلق الانتظار فهو ينقله إلى حالة العمل والممارسة والمباشرة. قبل قدوم الضيف تبقى عين صاحب البيت معلقة في الخارج، في آفاق الأرض التي تحمل خطى الغريب يوما لكن حين يحضر الضيف فإن المضيف يتحرر من العالم الخارجي فعالم الضيف المتجسد أمامه يملأ عليه الآفاق.

وجه المضيف كما في بيت الشعر أعلاه مشهد أساسي في بهجة الضيافة. الوجه أكثر أجزاء الجسد تعبيرا من جهة وأعصاها على السيطرة من جهة أخرى. الوجه ينطق دائما ويقول ما في داخل الذات مهما حاولنا السيطرة عليه. لذا فابتهاج الوجه علامة لا توازيها علامة أخرى على صدق الضيافة. كل شيء في مشهد الضيافة يسعى لتقديم مشهد صادق يجعل المضيف في حالة من الاطمئنان على أن ضيافته ليست محل أي شك. وجه الضيف في المقابل يبقى هناك في الحلّ بدون مسؤوليات ولا متطلبات. ليس من المطلوب من الضيف أن يبتهج حتى وإن كانت بهجته هي الغاية الأساسية. المضيف يراقب الضيف بعناية وعن كثب ولكنها مراقبة لضبط إيقاع الضيافة فلو أبدى الضيف علامة من علامات الإرهاق الجسدي اتجه المضيف باتجاه التخفيف عليه وعرض الراحة والانفصال عن الآخرين وفي المقابل لو ابدى انطلاقا في الأحاديث والمسامرة فإن المضيف يعزز هذه الروح ويجاريها.

الضيافة بين الآخرية والتحديد:

الشاهد هنا أن بهجة الضيافة تتحقق من خلال تناغم دقيق بين الضيف والمضيف قائم على ثنائية الآخرية والتحديد معا Otherness and Identification. التناغم ينطلق من الإنصات لآخرية الآخر باعتبار أن الخطوة القادمة غير محددة سلفا. الخطوة القادمة جديدة دائما فهي لا تتحدد إلا بالاستجابة لحالة الضيف التي لا يملك المضيف حيالها الا الإنصات. هذا الإنصات يترافق معه استقبال مرهف ودقيق لحال الضيف وهو ما يتبنى عليه الخطوة التالية. هذه الخطوة تتضمن في داخلها موضعة الضيف وهذا ما يقلق الضيافة لآخر حد وللتخفيف من هذه الموضعة فإن تحديد حال الضيف لا يتجاوز الآن وهنا داخل سياق الآخرية. أي أنها عملية التقاط سريع ومؤقت لأغراض عملية بحتة لا تعكس هوية الضيف بعامة بقدر ما تعكس حالة انفعاله مع الضيافة. أي حين يلاحظ المضيف مثلا أن الضيف صامت ولا يشارك في الحديث مع الآخرين ولا يتفاعل معهم، فإن التأويل لا يذهب باتجاه موضعته في قالب كالاعتقاد بأن هذا الضيف غير اجتماعي أو منغلق بل يذهب باتجاه أن الضيافة فشلت حتى الان في الوصول للمزاج المناسب له أو أن الضيف يمر بظرف معين تمنعه من المشاركة. إنها تحديد في شكل عودة لمسؤولية الذات. الشاهد أن تحديد حال الضيف هنا مشروط بالأغراض العملية ويتم داخل سياق منفتح على آخرية الضيف وهذا يعني أن العلاقة بين الآخرية والتحديد ليست علاقة جدلية كما يطرح Alford (259). العلاقة الجدلية تفترض طرفي علاقة على قدر كافٍ من الاستقلال والتضاد يسمح لهما بشكل من أشكال التقابل والتفاعل لإنتاج شكل جديد، ولكن ما لدينا هنا

في تناغم بهجة الضيافة ليست أطرافا متقابلة بل أطراف في حال من الاستبطان. أي أن التحديد يظهر في سياق الآخرية ولا يظهر في سياق مستقل. ظهور التحديد في سياق الآخرية يحدث تغييرا جوهريا في دوره في العلاقة بحيث يبقى مشروطا conditional identification تجنبا للموضعة التي تختفي بسببها الآخرية. هذا يعني أننا لسنا في حالة جدلية تولّد أطروحة جديدة تتجاوز الآخرية والتحديد بقدر ما نحن أمام عملية من حركة التحديد ضمن سياق الآخرية العام من أجل دفع الضيافة باتجاه استمرارية الانسجام والتناغم مع حال الضيف. هذا يقتضي أن تحتمل الآخرية في داخلها على شكل من أشكال التحديد الذي يتيح إمكان التفاعل بين الذات والآخر داخل سياق الضيافة.

لكن دعونا نتأمل أكثر في طبيعة التحديد الذي يحرص المضيف عليه بشأن ضيفه. أي ما الذي يريد المضيف أن يعرفه بالضبط عن ضيفه؟ قلنا في البداية أن المضيف لا يسأل الضيف عن اسمه ولا دينه ولا الجماعة التي ينتمي لها ولا حاله الاقتصادي.. الخ. هذه الأبعاد من الهوية لا يريد أن يعرفها المضيف. لكنه يريد أن يعرف كيف حال الضيف الآن وهنا. المضيف، مدفوعا بمهمة خلق عالم مبهج للضيف، يريد أن يتأكد من حال الضيف. لا يلحّ عليه بالسؤال ولكنه يلاحظه بشكل دقيق ليس من أجل وضعه في قالب للتعامل معه ولكن من أجل التأكد من أنه يستمتع بالعالم و أنه في حالة طيبة. سؤال الحال سؤال أخلاقي معني بالاطمئنان على الآخر، بالعناية به بل هو شرط ضروري لتحقيق هذه المهمة أي أنه سؤال يعلن عن أولوية الأخلاق. في المقابل فإن سؤال من أنت سؤال ابيستمولوجي يعلن عن أسبقية المعرفة على الأخلاق. الاسم ثابت والحال متغير ولذا فالضيافة معنية بما هو متغيّر في الضيف. .

بهجة الضيافة تساعدنا على رؤية انفتاح الآخرية على البهجة والاستمتاع بالآخر ومع الآخر. البهجة هنا ليست غاية الضيافة بل شرط ضروري لتحقيقها. الضيافة ليست خوفا ولا اختفاء ولا ارتياباً بل أمان وانطلاق وانشراح واجتماع. المتوقع من المضيف أن يدعو الناس للقاء ضيفه والتعرف عليه. الضيف بالنسبة للمضيف هدية ومنحة مبهجة وحالة الضيافة حالة من الخيرية العامة التي تجمع الناس ولا تفرقهم. بهجة الضيافة تساعدنا على الاتصال ببعد مختلف من الآخرية لم نتصل به مع سارتر وليفيناس حيث الصراع عند سارتر والخضوع المنكسر عند ليفيناس ولكن فضاء الآخرية يبدو مضيافا جدا لدرجة أنه مفتوح كذلك على اتصال مبهج وسعيد مع الآخر في حالة من اللعب مع العالم والاتساق معه حتى ولو كان العالم مليئاً بالحرب والألم والجوع والفقر إلا أن الضيافة محاولة متواضعة لخلق عالم جديد يتحقق فيه شيء آخر في كل مرة.

أرض الضيافة/ضيافة الأرض:

لا ضيافة بلا أرض. الأرض هنا شرط الانتماء الذي يجعلك قادراً على العطاء. الضيافة لا تتطلب امتلاك الأرض بل الانتماء لها. في الصحراء يستضيف الناس القادم الجديد على الأرض التي يقفون عليها رغم أنهم لا يملكونها وسيغادرونها بعد أيام قليلة. على مقاعد الانتظار في المطارات والمستشفيات يستضيف المنتظرون القادم الجديد في المقعد الشاغر بجانبهم رغم أنهم لا يملكونه. انتماء الإنسان للأرض يجعل له ذاتا قادرة على الاستضافة والعطاء لأنها تعطيه ما يمنحه. هذا ليس محصورا في الفضاء الخاص بل ينطبق كذلك على الانتماء للمكان العام كذلك. المعلم الذي يشعر بالانتماء في مدرسته قادر على استضافة طلابه والطبيب الذي ينتمي لمؤسسته الصحية قادر على الخروج بالعلاقة مع المريض إلى فضاء يتجاوز البروتوكول العملي المطلوب منه وظيفيا. الضيافة بهذا المعنى إرباك لتقسيم العالم إلى عالم خاص وعالم عام. ذلك أن الضيافة تعميم للمكان الخاص فالبيت الخاص يصبح مكانا عاما للجميع. الباب المفتوح دائما يعلن عن عمومية البيت. في المقابل فإن المكان العام يصبح خاصا مع الضيافة باعتبار أن الضيافة تحقق انتماء خاصا يعيد الاتصال الفردي الخاص والمسؤولية الذاتية مع المكان العام من جديد. الأرض هنا رمز الانتماء والارتباط والتعلّق. الضيافة علاقة أرضية رغم انفتاحها على آفاق اللاتناهي. وعلاقة الذات بالآخر كآخر لها بعدها الأرضي كذلك. العلاقة مع الآخر عند ليفيناس سماء بلا أرض. أن تلتقي بالآخر عند ليفيناس يعني أن تعطيه الخبزة التي هممت بأكلها. أن تقدمه على ذاتك ولكن ليفيناس نسي أن تلك الخبزة لم تكن إلا هدية الأرض أولا.

حين وضع ايمانويل كانت تصوره للسلام العالمي الدائم جعل الضيافة أحد الشروط الأساسية لتحقيق ذلك السلام(260). ما يقوله كانت هو أنه لا سلام عالمي قادر على الاستمرار بلا حق الضيافة الذي ليس إلا حق السير على وجه الأرض بلا قيود. هذا الربط بين الضيافة وحق الحركة على الأرض يهمنا هنا لأن هذا الحق علامة على الانتماء الإنساني الأصلي لوجوده وأن الأرض هي التعبير الأعمق عن هذا الوجود. الأرض هنا هي حاضنة اللقاء الإنساني وأمه الرؤوم. كان ايمانويل كانت يخشى من عزلة الشعوب في دولها المستقلة داخل الحدود التي رسمتها حولها مع التنظيم العالمي الجديد الذي وضع تصوره. هذه الحدود المغلقة كفيلة بعزل الجماعات وإتاحة الفضاء الخصب لتكوين ثقافات العزلة والانغلاق. من المهم هنا ملاحظة أن كانت لم يطالب فقط بحق عالمي يكفل الحركة للناس بل جعل هذه الحركة شرطا ضروريا وربما كافيا للغالية الأساسية التي يسعى لها وهي الضيافة. حرية الحركة على

الأرض عودة لمشاعية الأرض وخروج عن علاقة التملك الخاص معها. كانت هنا يجعل من إعادة العلاقة بالأرض شرطا ضروريا وكافيا لتحقق الضيافة بين الناس.

لم يطالب كانت بأن تكون الضيافة إجبارية فهذا يضاد معناها الأساسي ولكنه طالب بأن تكون «إمكانية» الضيافة إجبارية بالقانون. لا سلام بدون أن تكون الضيافة ممكنة. أي أنه طالب بأن تكون حرية الحركة على الأرض مكفولة كحق للجميع لفتح الباب أمام إمكانية اللقاء مع الأغراب وهنا تولد إمكانية الضيافة. الشرط الثالث للسلام العالمي عند كانت ليس إلا بابا مفتوحا للغريب على وجه الأرض بأكملها. أطروحة كانت تحمل ثقة عالية بضيافة الإنسان فكأنه يقول افتحوا أبواب الدول وأبواب البيوت ستكون مفتوحة بلا شك. الحق الذي يطالب به كانت هنا هو أن لا يُعامل الغريب بعدائية حين يُقبل على أرض جديدة. الضيافة هنا هي الشرط الذي يجعل اللقاء والتواصل والجوار ممكنا. في المقابل كان كانت حذرا ودقيقا خصوصا حين يكون الغريب على الأرض أقوى من ساكنها الأول. يفكّر كانت هنا في الدول الاستعمارية وعلاقتها بالشعوب الأصلية فهو يثبّت حق الساكن الأصلي في رفض الزائر الجديد وعدم قبول ضيافته إلا إذا كان ذلك يعني هلاك طالب الضيافة ولكن ما يطالب به هو أن يتم ذلك في سياق من عدم العدوانية والعنف. الضيافة هنا ، وإن كانت تخجل من ذكر ذلك، إلزام للضيف بضعفه واستسلامه للآخر. يقول المثل الشهير الضيف في حكم المضيف. قداسة الضيف تستمد من ضعف الضيف وحاجته وليس من قوته. الغريب الذي يعلن قوته في البداية يعلن عن عدائيته ويحد من إمكان الضيافة. بعبارة أخرى على الضيف أن يعلم أن قوته ليست هي التي فتحت له الأبواب بل ثقته في الناس. احتياج الأقوياء للثقة عنوان ضعفهم ولذا فعلى الضيف أن يتذكر أن الباب المفتوح ترحيب بثقته بالآخر. القوي مرتاب من الآخرين لذا يلجأ لسلاحه. الضيف يُقبِل بلا سلاح حتى وإن ارتدى كل أسلحته فهو يسلّم نفسه لمن سيحميها ويرعاها.

الأرض هنا تجعل اللقاء بالآخر ممكنا متى ما تعامل معها الإنسان بشكل مختلف، أي متى ما رفع يده عن احتكارها واختزالها في ملكيته. لا مجال للضيافة في هذا السياق. ضيافة الأرض تتحقق في حال استعادة قداستها أي تحديدا في استعادة خارجيتها. هذا يعني البحث عن علاقة مع الأرض وما عليها من كائنات تختلف عن علاقة الهيمنة والسيطرة والتي انسحبت معها قداسة العالم. اتجاه القداسة عند ليفيناس كان بالاتجاه المعاكس للطبيعة لكن التحليلات السابقة عن الضيافة كشفت القداسة الكامنة في العلاقة الأرضية. تستضيف الأرض الإنسان في كل لحظة من لحظاته، فهي أمه التي

ترعاه على كافة المستويات. قد تبدو هذه العبارة شاعرية للوهلة الأولى وهذا صحيح ولكنها في ذلك الوقت عبارة بيولوجية أيضا. هذا اللقاء بين البيولوجيا والشعر في الأرض يكشف ضيافتها. السؤال هنا كيف يستضيف الإنسان الأرض؟ هذا السؤال أصبح ملحّا فقط مع قوّة الإنسان المتزايدة ووحدته التي ترافقت مع تلك القوة. الإنسان اليوم قادر على تدمير الأرض وهذه قدرة جديدة لم تتح له طوال تاريخه على الأرض. هذه القدرة أحدثت لديه حالة من الاغتراب الناتج عن الانفصال الحاد بينه وبين الأرض. الانفصال كامن في إمكانية التدمير ولكنه انفصال نظري فقط لأن تدمير الأرض يعني تدمير الإنسان. حتى أن التتابع في عبارة الإنسان يدمر الأرض وبالتالي يدمر نفسه تتابع وهميّ لأن تدمير الأرض تدمير للإنسان. الاغتراب عزلة إجبارية جعلت الإنسان على-الأرض ولكنه لم يعد مع-الأرض.

القوة التي منحها العلم التجريبي للإنسان حجبت الأرض عن الإنسان. أي حجبت خارجيتها وإلا فإنها تظهر كأداة للاستغلال والتربّح كل يوم. هذا الحجب يجعل من إمكانية لقاء آخرية الأرض وبالتالي الاتصال الأخلاقي مع الأرض شبه مستحيل. عودة العلاقة مع الأرض تتحقق من خلال استعادة خارجيتها وبالتالي قداستها. هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق بالقوانين والتشريعات وإن كانت هذه القوانين والتشريعات ستساعد كثيرا. العودة تتحقق مع ضيافة الإنسان للأرض. أي أن يدخل في علاقة الوجود-من-أجل-الأرض. هذه العلاقة مضادة لعلاقة الاستعمال باعتبار أن الأرض تظهر فيها خارج حدود النفع والاستعمال. الأرض تظهر ضيفا محتاجا للرعاية للحظة ثم تغادر بعد ذلك لحال سبيلها. الضيافة تعلّمنا التخلي عن رغبة التملك. الضيافة علاقة دائمة ولكنها مؤقتة وطارئة. دائما كإمكانية وكباب مفتوح ولكنها علاقة مؤقتة لأنها إعادة للعالم الخارجي من جديد.

الضيافة حصانة من ألم الوداع وهذا ما يجعلها علاقة مؤقتة محترزة من التملك والارتباط. تملّك الأرض يحجب إمكانية ضيافتها لأنه يجعل من وداعها أمرا قاتلا. في علاقة التملك يختفي الطرف الثاني من العلاقة ولكن في علاقة الانتماء يعود من جديد. إذا كانت استضافة الأرض تتنافي مع امتلاكها فإنها لا تعني عدم الانتماء لها. القداسة في نهاية الأمر انتماء عميق. انتماء بلا غاية وبلا هدف وهذا ما يجعلها تتجاوز طبيعة العلاقة القائمة على التملك والتي تؤدي للمنافسة مع الآخر والغيرة منه. اليوم نحن أمام معلومات هائلة تكشف لنا عن حاجة وضعف الأرض وبالتالي نحن أمام فرصة استيقاظ حس الضيافة تجاهها. على مدار تاريخه كان الإنسان أمام فرص للقاء الأرض في تمثّلاتها الجزئية: في هذه الأرض وهذه الشجرة وهذا الطير وهذا الإنسان. ولكن فرصته اليوم امتدت للقاء الأرض في كليتها مع ما توفر من

معلومات هائلة عن الأخطار التي تواجه الأرض. حاجة الأرض وآلمها يمكن لقاؤه في مشاهد التلوّث والتصحّر واندثار أنواع كاملة من الحيوانات والنباتات.

التحليل السابق للضيافة يخبرنا كذلك أن الضيافة في جوار عالم الحرب ذاته وبالتالي فإن ضيافة الأرض لا تعني انقطاع العنف مع الطبيعة بل تعني أن الضيافة تتأكد في قلب هذا العنف ذاته. الضيافة بهذا المعنى ليست تغييرا لعالم العنف الإنساني ضد الطبيعة ولكنها خلق لعالم موازٍ لذلك العالم. عالم يبقى على الآخرية، يبقي على ما هو مختلف تجاه الطبيعة. هذا العالم لن يكون له قوّة الزام القوانين ولكن له انفتاح الآفاق على علاقة جديدة مع الطبيعة. هذه العلاقة كما هي، علاقات الضيافة، علاقة ولّادة للخيرية في العالم. تدفق الخيرية وانكسار احتكار علاقة الهيمنة على الطبيعة هو الرافد الأخلاقي لإتاحة إمكان العلاقة الأخلاقية مع الطبيعة كآخر.

ضيافة الأرض تعني كذلك البرّ بالأرض كأم. تعبير الأرض الأم بالإنقليزية Mother earth يعكس إحساس عميق بأمومة الأرض. المشكلة هي أن هذا التعبير قد يحيل إلى علاقة أحادية قوامها الأخذ من طرف الإنسان والعطاء من طرف الأم. حان الوقت الآن لبرّ الأولاد بأمهم أي أنه حان الوقت للنظر للأرض باعتبارها أماً تتألم أو أماً مريضة أو أماً محتاجه. هذا التصور يحيل العلاقة إلى علاقة عطاء من طرف الإنسان. علاقة عناية ورفق ورحمة. هذه العلاقة تشهد في العقد الأولى من القرن الحالي يقظة جديدة تعلن عن نضوج أخلاقي للإنسان. الحركات الشعبية التي تعمل على الاتصال بالطبيعة من جديد تعلن عن تغيرين أساسيين: الأول الخروج عن طور الاتصال بالطبيعة باعتبارها موضوعا للهيمنة والسيطرة الإنسانية وثانيا إعلان عن حالة فطام الإنسان وبداية النظر لأمه الطبيعة باعتبارها كائنا منفصلا يحتاج للعناية والرعاية.

ضيافة الأرض ليست عودة للعلاقة الرومانسية مع الطبيعة والتي شهدتها البشرية على فترات متعددة من التاريخ وحفظت لنا أعمالاً شعرية وأدبية ملهمة. العلاقة الرومانسية تولد داخل الخبرة الجمالية مع الطبيعة: أي مع الطبيعة باعتبارها جمالا وهذا ما يولّد المسؤولية الجمالية/الأخلاقية تجاه الطبيعة من رحم الأنطولوجيا. ضيافة الأرض في المقابل اتصال بقبح الطبيعة وجمالها. أو بعبارة أدق اتصال بالطبيعة بما يسبق ظهورها الجمالي. إنه اتصال سابق للحكم الجمالي وبالتالي فهو اتصال بالطبيعة كلها خارج الحسابات النفعية حتى الجمالية منها. بل أن ضيافة الإنسان للأرض تعطي أولية لضيافة الأرض العليلة المحتاجة المهددة بالموت والانقراض والتلف.

هذه الطبيعة لها أولوية أخلاقية أساسية باعتبار أنها اطلالة مباشرة لوجه الطبيعة المحتاج ولكن ضيافة الإنسان للطبيعة كذلك لعب معها وانسجام عميق مع تفاصيلها. أي إنه بهجة وسعادة بالطبيعة والانتماء لها والقرب منها.

المراجع باللغة الإنجليزية

Abrams, D., & Hogg, M. A. (1988). Comments on the motivational status of self-esteem in social identity and intergroup discrimination. European .journal of social psychology, 18(4), 317-334

Alford, C. F. (2000). Levinas and Winnicott: Motherhood and responsibility. American

.Imago, 57(3), 235-259

Almutairi, A. (2018). Self-Sufficiency and the Alienation of the Other in Modern Education: The

.Case of Emile. Journal of Thought, 52(3-4), 32-46

Anderson, T. C. (1993). Sartre's two ethics: From authenticity to integral humanity. Open Court

.Publishing

Aristotle. (1984). The Complete Works of Aristotle the Revised Oxford Translation/Edited by

.Jonathan Barnes

Atterton, P. (2011). Levinas and our moral responsibility toward other ,animals. Inquiry, 54(6)

.633-649

Baghramian, M & Carter, J. Relativism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2017. Online

https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=relativism

.Barnes, H. E. (1988). Sartre & Flaubert. Studies in Soviet thought

.Bauman, Z. (1993). Postmodern ethics. Blackwell

Banham, G. (2001). Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflections on Presence and

.Embodiment, by James Richard Mensch

Beyer, C. (2018). Edmund Husserl. The Stanford Encyclopedia of .Philosophy

https://plato.stanford.edu/entries/husserl/#PurLogMeaIntFulInt

.Biesta, G. J. (2015). Beautiful risk of education. Paradigm Publishers

Birnbaum, D. (2008). The Hospitality of Presence: Problems of Otherness in Husserl´ s

.Phenomenology. Stenberg Press

Blum, L. A. (1980). Friendship, altruism and morality (London & Boston, Routledge & Kegan

.(Paul

Bloom, Allan, 1987, *The Closing of the American Mind, New York: Simon .and Schuster*

Buber, M. (1970). I and thou (W. Kaufmann, Trans.). New York: Charles .Scribner's Sons, 57

.Butler, J. P. (2005). Giving an account of oneself. Fordham Univ Press

Boothroyd, D (2019). Levinas on ecology and nature in Morgan, M. L. (Ed.). (2019). The Oxford

.Handbook of Levinas. Oxford University Press

Burke, P. J. (1980). The self: Measurement requirements from an interactionist

.perspective. Social psychology quarterly, 18-29

Brody, D., & Chanter, T. (2001). Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas. Pennsylvania

.University Press

Catalano, J (1980). A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness

Cannon, B. (1991). Sartre and Psychoanalysis an Existentialist Challenge to .Clinical Metatheory

.Cerbone, D. R. (2014). Understanding phenomenology. Routledge

Centrone, S. (2010). Logic and philosophy of mathematics in the early .Husserl (pp. 176-179)

.Dordrecht: Springer

Chalier, C. (2002). What ought I to do?: Morality in Kant and Levinas. .Cornell University Press

Cohon, R. (2010). Hume's Moral Sentiments as Motives. Hume .studies, 36(2), 193-213

.Cohen, R. A. (Ed.). (2012). Face to face with Levinas. SUNY Press

.Davis, C. (2013). Levinas: an introduction. John Wiley & Sons

De Beauvoir, S. (1989). The Second Sex. 1949. Trans. and Ed. HM :Parshley. New York

.Vintage

De Beauvoir, S. (1962). The Prime of Life, trans. Peter Green. Great .Britain: Penguin Books

De Chesnay, M. (Ed.). (2014). Nursing research using phenomenology: Qualitative designs and

.methods in nursing. Springer Publishing Company

Derrida, J. (2001). Writing and Difference [1967], trans. Alan Bass. London :and New York

.Routledge

Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). Of Hospitality, trans. Rachel Bowlby. Cultural

.Memory in the Present

Descartes, R., & Cress, D. A. (1998). Discourse on method. Hackett .Publishing

Driver, M. (2005). From empty speech to full speech? Reconceptualizing spirituality in organizations based on a psychoanalytically-grounded .understanding of the self. Human Relations, 58(9), 1091-1110

Engel, P. (2013). Negativistic Ethics in Sartre. Sartre Studies .International, 19(1), 16-34

.Fanon, F. (2008). Black skin, white masks. Grove press

Friesen, N., Henriksson, C., & Saevi, T. (Eds.). (2012). Hermeneutic phenomenology in

education: Method and practice (Vol. 4). Springer Science & Business .Media

Hamm, J. A., & Lysaker, P. H. (2016). Psychoanalytic phenomenology of :schizophrenia

Synthetic metacognition as a construct for guiding
.investigation. Psychoanalytic Psychology, 33(1), 147

Gibson, C. (2017). Authentic Love and the Mother-Child
Relationship. Sartre Studies

.International, 23(1), 60-79

Heidegger, M. Being and Time. 1962

Ingarden, R. S. (1975). On the motives which led Husserl to transcendental
.idealism (Vol. 64)

.Springer Science & Business Media

Hogg, M. A., & Turner, J. C. (1985). Interpersonal attraction, social
identification and

psychological group formation. European journal of social
.psychology, 15(1), 51-66

Huemer, W. Franz Brentano. (2017). The Stanford Encyclopedia of
.Philosophy

/https://plato.stanford.edu/entries/brentano

Husserl, E. (2012). Ideas: General introduction to pure phenomenology.
.Routledge

.Husserl, E. (2012). Logical Investigations Volume 1. Routledge

Husserl, E. (1979). The Idea of Phenomenology: Trans. Hardy. L. Springer
Science & Business

.Media

Husserl, E. (1997). Psychological and transcendental phenomenology and
the confrontation with

Heidegger (1927–1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures,“Phenomenology and Anthropology” and Husserl’s Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of .Metaphysics (Vol. 6). Springer Science & Business Media

Johnston, A. Jacques Lacan. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, .2016

/https://plato.stanford.edu/entries/lacan

.Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason. Cambridge

Kant, I. (2013). Originally Written in 1784. An answer to the .’?question:’What is enlightenment

.Kant, I. (1983). Perpetual peace and other essays. Hackett Publishing

.Kant, I. (1991). Kant: political writings. Cambridge University Press

Kant, I. (1983). Kant: Ethical Philosophy: Grounding for the Metaphysics of Morals, and, Metaphysical Principles of Virtue, with,” on a Supposed .”Right to Lie Because of Philanthropic Concerns

Katz, C. E. (2013). Levinas and the Crisis of Humanism. Indiana .University Press

.Kenaan, H. (2008). Levinas on listening. Listening, 43(2), 82-95

Lasch, C (1979). The culture of narcissism: American life in an age of .diminishing expectations

New York: WW Norton, 1978, 268 pp. $12.95. Psychology in the -Schools, 17(1), 141

.143

Large, W. (2015). Levinas’’Totality and Infinity’: A Reader’s Guide. .Bloomsbury Publishing

Levinas, E. (1969). Totality and Infinity: an Essay on Exteriority, trans. Alphonso Lingis

.43(8) ,(Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)

.Levinas, E. (2001). Existence and existents (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh

Levinas, E. (1978). Existence and Existents, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne

.University Press, 2001), 98

.Levinas, E. (2008). Outside the subject. Bloomsbury Publishing

Levinas, E. (1996). Is ontology fundamental? In Basic Philosophical .Writings. Ed. Adriaan T

Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana .University Press

Levinas, E., & Hand, S. (1990). Reflections on the Philosophy of Hitlerism. Critical

.Inquiry, 17(1), 63-71

Levinas, E. (1998). Discovering existence with Husserl. Northwestern .University Press

.Levinas, E. (1999). Alterity and transcendence. Columbia University Press

.Levinas, E. (1981). Otherwise than being (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh

Levinas, E., & Levinas, E. (2003). Humanism of the Other. University of .Illinois Press

Libet, B. (1999). Do we have free will?. Journal of consciousness .studies, 6(8-9), 47-57

Lobb, M. S. From losses of ego functions to the dance steps between .psychotherapist and client

Phenomenology and aesthetics of contact in the psychotherapeutic field. BRITISH

.GESTALT JOURNAL, 28

Llewelyn, J. (2004). Levinas and language. In The Cambridge companion .to Levinas

.Cambridge

Malpas, J. Hans-Georg Gadamer (2003). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online

from: https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=gadamer

McNaughton, D. (1988). Moral vision: An introduction to ethics. .Blackwell

McCall George, J., & Simmons, J. L. (1978). Identities and .interactions. New York

.Plato (1997). Apology, Complete work. Hackett Publishing

Rizzolo, G. S. (2017). Alterity, masochism, and ethical desire: A Kohutian perspective on

Levinas' ethics of responsibility for the other. Psychoanalysis, Self and .Context, 12(2), 101-115

Rosato, J. (2012). Woman as vulnerable self: The trope of maternity in Levinas's Otherwise than

.being. Hypatia, 27(2), 348-365

.Said, E. (1978). Orientalism (New York, 1978). Said Orientalism

Sartre, J. P. (1992). Being and Nothingness. 1943. Trans. Hazel E. Barnes. :New York

.Washington Square Press

Sartre, J. P. (1970). Intentionality: a fundamental idea of Husserl's phenomenology. Journal of

.the British Society for Phenomenology, 1(2), 4-5

Sartre, J. P. (1992). Notebooks for an Ethics. University of Chicago Press

Scott, B (2016). Sartre, Lacan, and the Ethics of Psychoanalysis. Sartre .Studies International

Severson, E. (2013). Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, .Diachrony, Hope

.Duquesne University Press

Simith, D. Phenomenology (2018). The Stanford Encyclopedia of .Philosophy

https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=phenomenology

Sinnott-Armstrong, W. (2015). Consequentialism. The Stanford .Encyclopedia of Philosophy

Online https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=consequentialism

Smith, D. (2018). Phenomenology. The Stanford Encyclopedia of .Philosophy

/https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology

Spade, P. Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. 1995. Available online at

http://pvspade.com/Sartre/pdf/sartre1.pdf

Stryker, S. (1968). Identity salience and role performance: The relevance of symbolic interaction

.theory for family research. Journal of Marriage and the Family, 558-564

Tajfel, H., Turner, J. C., Austin, W. G., & Worchel, S. (1979). An integrative theory of

.intergroup conflict. Organizational identity: A reader, 56, 65

Tajfel, H. (1970). Experiments in intergroup discrimination. Scientific .american, 223(5), 96-103

:Thornton, S. Solipsism and the problem other minds. Online

https://www.iep.utm.edu/solipsis/#H3

Thomas C. (1979). The Foundation and Structure of Sartrean Ethics. Lawrence: The Regents

.Press of Kansas

Thoné, A. (1998). A radical gift. Ethics and motherhood in Emmanuel Levinas' Otherwise than

.being. Journal of the British Society for Phenomenology, 29(2), 116-131

Turner, R. H. (1978). The role and the person. American journal of .Sociology, 84(1), 1-23

Turner, J. C. (1982). Towards a cognitive redefinition of the social group. Social identity and

.intergroup relations, 1(2), 15-40

.Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S

Rediscovering the social group: A self-categorization theory. Basil .(1987) .Blackwell

Van Riel, R & Van Gulick, R (2018). Scientific Reduction. The Stanford Encyclopedia of

/Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/scientific-reduction

Waldenfels. Levinas and the face of the other. In The Cambridge .companion to Levinas

.Cambridge

Wright, T., Hughes, P., Ainley, A., Bernasconi, R., & Wood, D. (1988). The Provocation of

Levinas: Rethinking the Other. The Paradox of Morality: an Interview with .Emmanuel Levinas, pp-168

المراجع باللغة العربية:

-سارتر، جون بول (٢٠٠٩). الكينونة والعدم. ترجمة نقولا متيني. المنظمة العربية للترجمة.

- سارتر، جون بول (١٩٦٦). الوجود والعدم. ترجمة عبدالرحمن بدوي. دار الآداب.

- شقروش، شادية (٢٠١٥). تجليات الآخر في الرواية السعودية. مجلة الخطاب.

- الهلالي، محمد و لزرق، عزيز (٢٠١٠). الغير. دار توبقال.

الوقيان، شايع (٢٠٢٠). الوجود والوعي. جامعة الكوفة.

هوامش

(1) كانت العادة عند اليونان أن تتم المحاكمات علانية أمام حضور جماهير وفي حالات يكون الجمهور هو صاحب القرار الفاصل في المحاكمة. هذا الإجراء كان له دور في تطوّر مهارات الجدل والحجاج في تلك الفترة حسب أطروحات مؤرخي تلك الفترة مثل البروفيسور Donald Kagan في محاضراته في جامعة Yale وهي متاحة على اليوتيوب.

(2) Plato. Apology, Complete work. P. 18-19.

(3) للمزيد عن الآخر في هذه المحاورة يمكن الاطلاع على

Derrida, J (2000). Of hospitality. P. 15-17

(4) Plato. The Complete Works. Edited by Cooper, J. 1997. P. 236.

(5) Levinas. Totality and Infinity. 1969.

(6) Van Riel, R & Van Gulick, R. Scientific Reduction. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2018. /https://plato.stanford.edu/entries/scientific-reduction

(7) Descartes, R. Discourse On Method, Part six.

(8) ستكون هذه الفكرة أطروحة أساسية في الفصل الأخير من هذا الكتاب

(9) سأقوم باستخدام فلسفة الآخرية وفلسفة الغيرية بشكل تبادلي للدلالة على ذات الشيء لكن يمكن القول أن الغيرية مرتبطة أكثر بطبيعة غاية السلوك وعلاقته بالآخر لتكون بهذا الشكل مقابلة للأنانية فيما الآخرية أشمل باعتبارها المؤسسة للأخلاق كما سيتضح ذلك لاحقا.

(10) Aristotle. The Complete Works. Edited by Jonathan Barnes. 1948. p. 372. 219b1

(11) Heidegger, M. Being and Time. 1962. Pp 48-49.

.Levinas. Existents and Existence. 2001. P. 96 (12)

(13) للمزيد عن الزمن في فلسفة الآخرية وخصوصا عند إيمانويل ليفيناس بالإمكان الرجوع لـLevinas's Philosophy of Time by Eric Severson (٢٠١٣).

(14) وقائعية هي الترجمة التي يختارها كل من عبدالرحمن بدوي ونقولا متيني في ترجمتيهما لكتاب سارتر الوجود/الكينونة والعدم لـ facticity وستم شرحها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

Spade, P. Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. 1995. Available (15) online at http://pvspade.com/Sartre/pdf/sartre1.pdf

.Biesta, G. The Beautiful Risk of Education. 2013, p. 37 (16)

.Plato. The Republic (507b-509c) (17)

Kant. An answer to the question of what is enlightenment? 1784/ (18) .2013

.Levinas. Existents and existence. P. 40 (19)

.Levinas. Outside the subject. P. 149 (20)

(21) الإحالة هنا على مفاهيم سارتر في الكينونة والعدم مع تعديل في الأولوية كما سيأتي بيانه في القسم المخصص للأنطولوجيا السارترية في الفصل الثالث.

.De Beauvour, S. The Second Sex. 1949/ 1989 (22)

.Fanon, F. Black Skin, White Masks. 1952/1967 (23)

.Said, E. Orientalism. 1978 (24)

(25) مجلة الخطاب. العدد ١٩.

Burke 1980; McCall and Simmons 1978; Stryker 1968; R.H. Turner (26) 1978

Abrams and Hogg 1988; Tajfel and Turner 1979; J.C. Turner 1982, (27)
.1985; Hogg & Turner. 1987

.Tajfel, H. Experiments in intergroup discrimination. 1970 (28)

(29) كتاب الغير. دفاتر فلسفية إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز الأزرق.
ص ١٣

Johnston, A. Jacques Lacan. The Stanford Encyclopedia of (30)
/Philosophy, 2016. https://plato.stanford.edu/entries/lacan

(31) بهذا المعنى يكون لاكان باعتباره امتدادا لفرويد خروجا على التصور «الحداثي» للأنا الفاعلة المسيطرة. للاستزادة يمكن الاطلاع على

.Scott, B. Sartre, Lacan and the ethics of psychoanalysis, 2016

(32) سيكون من المفيد مقارنة تصور لاكان هنا بتصورات جورج هيربرت ميد عن الذات والدور الذي يلعبه الآخر المعمم the generalized other في تشكيل الذات الموضوع Me.

Johnston, A. Jacques Lacan. The Stanford Encyclopedia of (33)
/Philosophy, 2016. https://plato.stanford.edu/entries/lacan

(34) يهدف المحلل النفسي لمساعدة شريكه على الخروج من النظام المتخيل للأنا وصولا إلى الخطاب الكامل. الخطاب الكامل هنا ليس هو الحديث عن الذات كآخر. أي كموضوع مغترب بمرجعية خارجية ولكن كفاعل حقيقي. الخطاب الحقيقي ليس استراتيجية دفاعية ضد النظام الرمزي (الواقعية الكونية والمشتركة بين الأفراد للاوعي). في الخطاب الكامل نكون واعين بالنظام الرمزي باعتباره قوانين لغوية كونية تحكم سياقاتنا. في الخطاب الكامل نتعلم أن نعترف باللعب المتبادل بيننا كأفراد وبين النظام الكوني الذي يحد من فرديتنا. بهذا يكون الخطاب الكامل خطابا لا يخلق صورة لذات موحدة ومستقرة ولكنه يمكّن خروج الخطاب المتشظي واللامنتمي والعابر للذاتية الحقيقية في النظام الرمزي.

Driver, M. From Empty Speech to Full Speech. 2005

Cannon, B. Sartre and Psychoanalysis. P. 1 (35)

(36) سأتحدث عن موقف سارتر بالتفصيل في الفصل المخصص للأنطولوجيا السارترية.

(37) Libet, B. Do we have free will? 1999.

(38) Wittgenstein, L. Investigations. See Thornton, S. Solipsism and the problem other minds. Online: https://www.iep.utm.edu/solipsis/#H3

(39) Sartre, J. Being and nothingness.

(40) الأخلاق هنا ليست بمعنى المعايير التي تضبط السلوك ولا الأحكام الأخلاقية بل الوصف الظاهراتي لعلاقة الذات بالآخر

(41) Levinas. Is Ontology Fundamental?, 1951/1996, p. 4.

(42) Malpas, J. Hans-Georg Gadamer. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online from: https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=gadamer

(43) Chalier, What Ought I Do?, 2002, p. 18.

(44) Nicomachean Ethics, Book II Chapter 4.

(45) نجد بذور هذه الأطروحة عند ديفيد هيوم عندما أطلق دعواه الشهيرة بأن العقل عاجز عن السيطرة على المشاعر أو الأفعال. العقل، يعلن هيوم في كتابه «مقالة في الطبيعة البشرية، «عبد للمشاعر والعواطف». هيوم هنا يرفض الأطروحة العقلانية في الأخلاق والتي يمكن إيضاحها في أطروحتين أساسيتين: أولا أن الصفات الأخلاقية يتم اكتشافها بالعقل وثانيا: أن ما هو خير فهو عقلاني وما هو شر فهو لا عقلاني. يرفض هيوم الأطروحتين. بالنسبة للأطروحة الأولى، الأطروحة الإبستمية، يجادل هيوم أن القدرات العقلية: القدرة الإيضاحية demonstrative والقدرة السببية لا تحتوي على الفضيلة والخطيئة ضمن موضوعاتها. القدرة الإيضاحية تكتشف العلاقات بين الأفكار والفضيلة والخطيئة ليست مطابقة لأي من العلاقات التالية (التشابه، التضاد، درجات في الكيف، أو أجزاء في الكم والعدد). بالنسبة للأطروحة الثانية فإن هيوم يجادل أن حكمنا بأن فعل ما فاضل أو شرير ليس ناتجاً عن مجرد العلاقة بين السبب والنتيجة بقدر ما هو حكم صادر عن

عامل ثالث هو عامل المشاعر التي تراقب الحدث. لذا يختتم هيوم بأن الخير والشر لا يمكن اكتشافها بالعقل وحده (Cohon, 2010).

(46) Kant, Ethical Philosophy, translated by J. Ellington 1983. P. 23.

(47) Blum, L. Friendship, Altruism and Morality. 1980. P. 119.

(48) Kant. On A Supposed Right To Lie Because of Philanthropic Concerns. Immanuel Kant Ethical Philosophy, 1983, p. 162.

(49) For more details on this example: Sinnott-Armstrong, W. (2015). Consequentialism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=consequentialism

(50) McNaughton, D. Moral Vision. 1988. P. 164.

(51) Bauman, Z. Postmodern Ethics. 1993. P. 21.

(52) Baghramian, M & Carter, J. Relativism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2017. Online https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=relativism

(53) Levinas. Reflections of the philosophy of Hitlerism. Critical Inquiry, 1990, p. 67.

(54) Severson, E. Levinas's Philosophy of time. 2013, p. 23.

(55) Robert Manning cited at Severson, E. Levinas's Philosophy of time. 2013, p. 23.

(56) Levinas. Reflections of the philosophy of Hitlerism. Critical Inquiry, 1990, p. 71.

(57) Anderson, Thomas. The Foundation and Structure of Sartrean Ethics. 1979, p. 6.

(58) Derrida. Writing and Difference, 2001, p. 138.

.De Beauvoir, S. (1962). The Prime of Life, p. 112 (59)

.Quoted in Davis, C. Levinas: An Introduction. P. 9 (60)

See for example: Friesen, N; Hendiksson,C; & Saevi, T(Ed). (2012). (61)
.Hermeneutic Phenomenology in Education: Method and Practice

See for example: De Chesnay,M (Ed). (2014). Nursing Research Using (62)
.Phenomenology: Qualitative Designs and Methods in Nursing

See for example: Hamm, J. A., & Lysaker, P. H. (2016). (63)
Psychoanalytic phenomenology of schizophrenia: Synthetic metacognition
.as a construct for guiding investigation

See for example: Spagnuolo Lobb, M. (2017). From losses of ego (64)
functions to the dance steps between psychotherapist and client:
.Phenomenology and aesthetics of contact in the psychotherapeutic field

(65) الظاهرة كما سيتضح لاحقا هي لقاء بين الوعي وموضوعه، أي أن
الظاهرة خبرة وليست ظاهر الشيء كما عند المدارس التي تدرس ظاهر
الأشياء أو النصوص.

.Husserl, Ideas I. 33ff (66)

Smith, D. (2018). Phenomenology. The Stanford Encyclopedia of (67)
/Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology

.Cerbone, D. (2006). Understanding phenomenology (68)

Simith, D. Phenomenology (2018). The Stanford Encyclopedia of (69)
Philosophy. https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?
entry=phenomenology

Huemer, W. Franz Brentano. (2017). The Stanford Encyclopedia of (70)
/Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/brentano

Centrone, S. (2010). Logic and philosophy of mathematics in the early (71)
.Husserl

Beyer, C. (2018). Edmund Husserl. The Stanford Encyclopedia of (72)
Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/husserl/#PurLogMeaIntFulInt

.Dummett, M. (2012). Husserl, Logical Investigations. P. preface (73)

.Cerbone, D. Understanding phenomenology. Pp. 16-17 (74)

.Husserl, E. (1973). The Idea of Phenomenology. P. 15 (75)

.Hardy, L. The Idea of Phenomenology (trans). P. 3 (76)

.Spade, P.V. Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 16 (77)

.Cerbone, D. Understanding Phenomenology. P. 17 (78)

Richard Mensch. (2001). Postfoundational phenomenology. P. 15 (79)

.Husserl. The idea of phenomenology. P. 17 (80)

.Husserl. The idea of phenomenology. P. 18 (81)

.Cerbone, D. Understanding Phenomenology. P. 20 (82)

.Levinas. Discovering existence with Husserl. P. 31 (83)

.Husserl. Ideas 1: 24 (84)

.Levinas. Discovering existence with Husserl. P. 10 (85)

.Spade, P. Jean Paul Sartre. P. 32 (86)

.Cerbone, D. Understanding phenomenology. P. 22 (87)

Beyer, C. Edmund Husserl. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (88)
https://plato.stanford.edu/entries/husserl/#PheEpo

Ingarden, R (1975). On the motives which led Husserl to (89)
.Transcendental idealism, p. 14

(90) مشكلة إذا كان الهدف البحث عن معرفة يقينية شاملة لكنها ميزة باعتبارها نافذة مفتوحة على آخرية الأشياء. ذلك أن الفكرة هنا أن هناك «دائما» احتمال لجانب آخر للشيء الذي نحاول معرفته. آخر بمعنى مختلف ومفاجئ مقارنة بما نعرفه. فلسفة الآخرية كما سنلاحظ في الفصول القادمة ليست إلا محاولة للإبقاء على هذه النافذة مفتوحة.

(91) Ingarden, R (1975). P. 19.

(92) Cerbone, D. Understanding Phenomenology. P. 33.

(93) Cerbone, D. Understanding Phenomenology. P. 35.

(94) See Levinas, Discovering existence with Husserl. P. 13.

(95) Sartre, J. Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology.

(96) Husserl, E. Logical Investigations II. P. 99.

(97) Hardy, L. The Idea of Phenomenology. P. 8.

(98) Hardy, L. The Idea of Phenomenology. P. 8.

(99) Hardy, L. The Idea of Phenomenology. P. 9.

(100) Levinas, Discovering existence with Husserl. P. 22.

(101) Levinas, Discovering existence with Husserl. P. 22.

(102) أي ضمن تقويس الرد الفينومينولوجي.

(103) See for example: Birnbaum (2008). The hospitality of presence: problems of otherness in Husserl's phenomenology and Richard (2001). Postfoundational phenomenology: Husserlian reflections on presence and embodiment.

(104) Birnbaum (2008). The hospitality of presence: problems of otherness in Husserl's phenomenology. P. 39.

Birnbaum (2008). The hospitality of presence: problems of otherness (105)
.in Husserl's phenomenology. P. 183

Birnbaum (2008). The hospitality of presence: problems of otherness (106)
.in Husserl's phenomenology. P. 155

.Richard Mensch . (2001). Postfoundational phenomenology. P. 17 (107)

For more details: Sheehan, T & Plamer, R. (1997). Edmund Husserl: (108)
Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation
.with Heidegger (1927-1931)

.Cerbone. (2014). Understanding phenomenology. P.37-38 (109)

(110) الوقيان، ص٢٦٨

(111) الوقيان، ص٦٩

(112) الفلسفات المثالية مثال على هذه الأطروحات. المثل الأفلاطونية مثلا مكتسبة لمعناها وقيمتها بذاتها وبماهي عليه. اكتسابها لهويتها بالعلاقة في آخر ما سيفقدها قيمتها المؤسسة.

(113) الفلسفة التربوية لجان جاك روسو نموذج على كيف يكون الاكتفاء الثاني غاية التربية. للاستزادة حول علاقة الذات بالآخر وفقا لروسو في كتابة إيميل يمكن الرجوع إلى

Almutairi, A. (2018). Self-Sufficiency and the Alienation of the Other in
.Modern Education: The Case of Emile. **Journal of Thought, 52**

Sartre, J. P. (1992). **Notebooks for an Ethics. University of Chicago** (114)
.Press

(115) يفرّق سارتر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا والتي تدرس الوجود كذلك باعتبار أن الميتافيزيقا تسأل عن سبب الوجود بينما تكتفي الأنطولوجيا بتقديم وصف دقيق للبنية الأساسية للوجود بدون الدخول في محاولات تفسيرية.

(116) من المهم هنا تسجيل تفريق مهم بين استعمالين فلسفيين لمفهوم الوجود. الاستخدام الأول للوجود هو تحقق واقعية الشيء بغض النظر عن هذا الشي. وجود الشيء هنا يعني أنه له كيان واقعي. كأن نقول وجود هذه الشجرة يعني أن لها واقعا يمكن الوصول إليه بطرق مختلفة. الاستخدام الثاني في المقابل يعني بالوجود تلك الصفة التي تميّز الموجودات عن العدم. وكأننا هنا أمام أساس الواقع ذاته. غالبا ما يستخدم سارتر مفهوم الوجود بالمعنى الثاني.

(117) Sartre (1943). Being and nothingness. P.9.

(118) Catalano, J (1980). A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 33.

(119) Sartre. Being and Nothingness. P. 24.

(120) الكينونة والعدم، ترجمة نقولا متيني ص ٤٥.

(121) سارتر. الكينونة والعدم. ص٨٦.

(122) سارتر. الكينونة والعدم. ص٩٩.

(123) سارتر. الكينونة والعدم. ص١٦٧.

(124) Catalano. A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 111.

(125) يختار عبدالرحمن بدوي ترجمة solipsism بـ الأنانة. راجع ترجمة بدوي لكتاب الوجود والعدم.

(126) Catalano. A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 153.

(127) Sartre. Being and Nothingness. P. 310.

(128) Catalano. A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 155.

(129) Sartre. Being and nothingness. P. 339.

(130) ترتيب الفلاسفة الثلاثة هنا ليس ترتيبا تاريخيا، وإلا حلّ هيجل أولا ولكنه ترتيب بحسب الاقتراب من الفهم الصحيح بحسب سارتر فيكون هوسرل هو الأبعد وهايدجر هو الأقرب.

(131) الأساس هنا هو نظرة العين للعين ولكن يمكن توسيع النظرة لتشمل كل رؤية يتبناها الآخر عن الذات ولو لم يكن هناك اتصال مباشر بالعين.

(132) Sartre. Being and Nothingness. P. 347.

(133) Sartre. Being and Nothingness. P. 347

(134) Sartre. Being and Nothingness. P. 347.

(135) المقصود هنا علاقة استقبال.

(136) Sartre. Being and nothingness. P. 450.

(137) Sartre. Being and Nothingness. P. 475.

(138) Sartre. Being and Nothingness. P. 529.

(139) Sartre. Being and Nothingness. P. 479.

(140) Being and nothingness. P. 481.

(141) Being and nothingness. P. 481.

(142) Sartre. Being and nothingness. P. 484.

(143) Sartre. Being and nothingness. P. 490.

(144) Sartre. Being and nothingness. P. 492.

(145) Sartre. Being and nothingness. P. 492.

(146) Catalano. A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 187.

.Sartre. Being and nothingness. P. 534 (147)

.Anderson. Sartre’s Two Ethics. P. 34 (148)

Catalano. A commentary on Jean-Paul Sartre’s Being and (149)
.Nothingness. P. 215

(150) عادة ما يسمى الطرف المقابل للمحلِّل بالعميل أو المريض وهذه أوصاف لا تتوافق مع التحليل الوجودي.

.Sartre. Being and Nothingness. P. 797 (151)

.Engel. Negativistic Ethics in Sartre. 2013 (152)

.Anderson. Sartre’s Two Ethics. P. 62 (153)

Lasch, C., 1979**, *The Culture of Narcissism: American Life in an* (154)**
.Age of Diminishing Expectations, New York: Norton

Bloom, Allan, 1987, *The Closing of the American Mind, New York:* (155)
.Simon and Schuster

(156) ستكون هذه النقطة تحديدا المحور الأساس في مراجعة ديريدا لكتاب الشمولية واللانهائية بعنوان «العنف والميتافايزيقيا» Violence and Metaphysics ضمن كتابه Writing and Difference ١٩٦٧.

.Levinas, Existence and Existents. P. 85 (157)

.Levinas, Totality and Infinity. P. 27 (158)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 33 (159)

.Kant. Critique of Pure Reason. P. 99 (160)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 40 (161)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 42 (162)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 43 (163)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 45 (164)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 45 (165)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 46 (166)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 49 (167)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 49 (168)

.Plato. Phaedrus, 265a (169)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 50 (170)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 50 (171)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 53 (172)

Levinas. Totality and Infinity. P. 60 (173)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 77 (174)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 66 (175)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 72 (176)

.Large. W. (2015). Levinas' Totality and Infinity (177)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 75 (178)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 84 (179)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 87 (180)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 97 (181)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 99 (182)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 114 (183)

(184) الالحاد هنا بمعنى الوجود الفردي وعدم الاتصال بآخر.

.Levinas. Totality and Infinity. P. 115 (185)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 124 (186)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 124 (187)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 127 (188)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 134 (189)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 171 (190)

Derrida. Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of (191)
.Emmanuel Levinas. In Derrida, Writing and difference

.Large. Levinas' Totality and Infinity. P. 74 (192)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 180 (193)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 181 (194)

.Levinas. Alterity and Transcendence. P. 104 (195)

Large. Levinas' Totality and Infinity. P. 96 (196)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 244 (197)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 254 (198)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 267 (199)

.Derrida. In his documentary: Derrida. Available online (200)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 305 (201)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 150 (202)

Derrida. Violence and metaphysics: an essay on the thought of (203)
.Emmanuel Levinas. In Writing and Difference (2001)

Davis. Levinas. P. 70 (204)

.Levinas. Otherwise than being. P.3 (205)

Llewelyn, J. (2004). Levinas and language. In The Cambridge (206)
.companion to Levinas. P. 121

.Levinas. Otherwise than being. P. 6 (207)

.Kenaan, H. Levinas on Listening. P. 88 (208)

.Biesta, G (2013). The Beautiful Risk of Education (209)

.Levinas. Otherwise than Being. P. 47 (210)

Kenaan, H. Levinas on Listening. P. 89 (211)

Kenaan, H. Levinas on Listening. P. 90 (212)

Kenaan, H. Levinas on Listening. P. 94 (213)

.Levinas. Otherwise than being. P. 139 (214)

.Levinas. Otherwise than being. P. 141 (215)

.Levinas. Otherwise than being. P. 143 (216)

.Waldenfels. Levinas and the face of the other. P. 63 (217)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 181 (218)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 51 (219)

Levinas. Humanism of the Other. P. 32 (220)

(221) للمزيد حول الميتافيزيقا بين كانت وليفيناس بإمكانك الاطلاع على محاضرة عبدالله المطيري الميتافيزيقا بين كانت وليفيناس ضمن أعمال حلقة الرياض الفلسفية والمتوفرة على اليوتيوب.

(222) Levinas. Totality and infinity. P. 138.

(223) For example, Thone (1998). A Radical Gift. Ethics and motherhood in Emmanuel Levinas' otherwise than being. And Rostato (2012). Women as vulnerable self: the trope of maternity in Levinas otherwise than being.

(224) Butler, J (2005). Giving an Account of Oneself. P. 90.

(225) Being and nothingness. P. 301

(226) Davis. Levinas. P. 43.

(227) Totality and Infinity. P. 110

(228) Totality and Infinity. P. 134.

(229) Brody (2001) in Feminist Interpretations of Emanuel Levinas. P. 37.

(230) Levinas. Totality and Infinity. P. 155.

(231) Barnes. Sartre and Flaubert. P. 24.

(232) Gibson, C. (2017). Authentic love in mother-child relationship.

(233) Quoted in Gibson. P. 68.

(234) Katz (2013). Levinas and the Crisis of Humanism. P. 82.

(235) Levinas. (1985). Otherwise than being. P. 197.

(236) سأتولى هذه المهمة في الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب.

(237) Rizzolo (2017). Alterity, Masochism, and Ethical Desire. A Kohutian Perspective on Levinas' Ethics of Responsibility for the Other.

See Wright, Hughes, and Ainley. The provocation of Levinas. (238)
.Rethinking the Other. P. 172

See for example David Boothroyd. Levinas on ecology and nature. (239)
.2019

.Levinas. Useless suffering. published in The provocation of Levinas (240)

See for example Atterton, P. Levinas and our moral responsibility (241)
.toward other animals

.Levinas. Totality and Infinity. P. 143 (242)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 149 (243)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 148 (244)

.Levinas. Totality and Infinity. P. 148 (245)

Cohen, R. Face to face with Levinas (interview). P. 24 (246)

(247) راجع فقرة لماذا سارتر وليفيناس في الفصل الأول من هذا الكتاب للمزيد عن هذه المقالة.

See Wright, Hughes, and Ainley. The provocation of Levinas. (248)
.Rethinking the Other. P. 171-172

See Wright, Hughes, and Ainley. The provocation of Levinas. (249)
.Rethinking the Other. P. 172

(250) شواهد تضحية الحيوان من أجل حيوان آخر أو تضحية الحيوان من أجل الإنسان.

Buber, M. I and Thou. P. 144 (251)

(252) سأحصر الحديث عن الضيافة هنا في بالقضايا الخاصة بالحوار مع سارتر وليفيناس وسأستكمل الحديث عن «فلسفة الضيافة» في كتاب مستقل أعمل عليه حاليا.

(253) Totality and infinity. P. 33.

(254) المقنع الكندي. قصيدة دين الكريم.

(255) Derrida, J. (2002). Acts of religion. P. 361

(256) Cohen, R. Face to face with Levinas (interview). P. 24

(257) Cohen, R. Face to face with Levinas (interview). P. 25

(258) Levinas. Basic philosophical writings. P. 91.

(259) Alford, C. Levinas and Winnicott: Motherhood and Responsibility. P. 246.

(260) Kant. Political writings. P. 105