

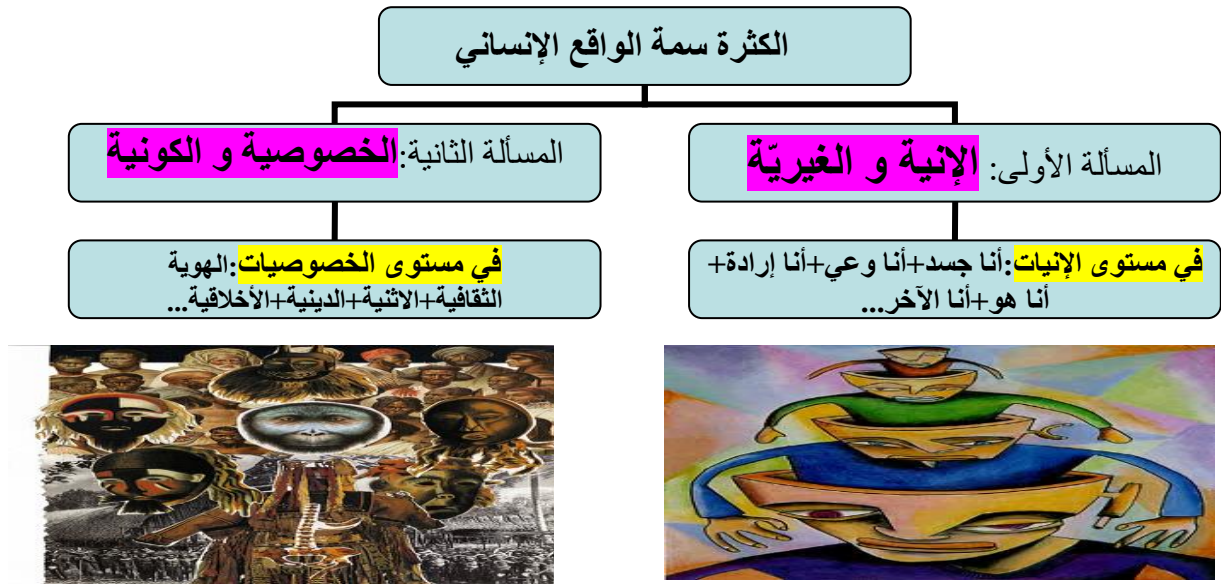
الإنساني بين الكثرة والوحدة



إدغار موران: "الإنسان هو كائن ثقافي بالطبيعة، لأنه كائن طبيعي بالثقافة"
(*Le paradigme perdu*, p.100, Points n°109)

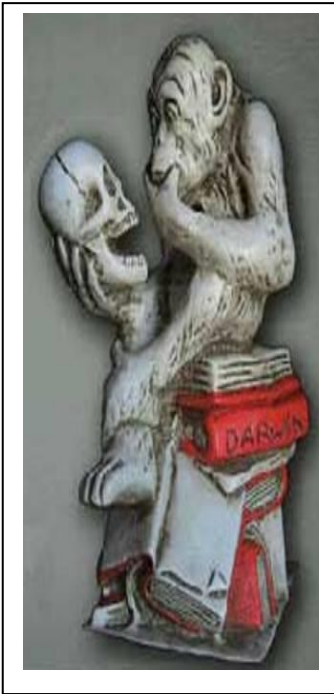
1- في دلالة الوحدة والكثرة:

إن اهتمام الفلسفة بمسألة الوحدة والكثرة لا يرتبط بسؤال ما الإنسان فحسب وإنما يرتبط بكلّ المباحث التي انشغلت بها الفلسفة واشتغلت عليها، إلى درجة دفعت البعض إلى التأكيد على أن فهم مسألة الوحدة والكثرة هو المحدد الأساسي والجوهرى لأي مقارنة فلسفية، ولكن الإحراجات والتوترات التي تلازم السؤال عن الإنساني في علاقة بمسألة الكثرة والوحدة هو الذي سيدفعنا للإنشغال بالمسألة الأنثروبولوجية بعامة وسؤال "ما الإنسان؟" بخاصة؛ ولذلك يجب أن نقرّ مبدئيًا بأننا نلج في هذا السجلّ عالمًا مترامي الأطراف يطال السؤال الأنطولوجي والسؤال الأنثروبولوجي، عالم قد يدعونا لاستحضار كل تاريخ الفلسفة ما لم نحدد بدقة المشكل الذي سنعالجه، بحيث تكون العودة للفلاسفة محاولة للإجابة على المشكل المطروح سلفًا والذي نصوغه على هذا النحو: هل يقتضي القول بالوحدة نفي الكثرة؟ وإذا كانت الكثرة هي السمة المميّزة للواقع الإنساني فهل يدفعنا هذا الواقع إلى القول بأزمة الكلّي أو التشكيك فيه؟ وهل يفضي التشكيك في الكلّي إلى التشكيك في مطلب الوحدة؟ وهل يتعارض واقع الكثرة بالضرورة مع الوحدة المنشودة؟ اليس من الممكن التفكير في الإنساني وجوديًا وثقافيًا في ظلّ القول بالكثرة والوحدة في آن؟



<p>- الإنيّة كثيرة وواحدة او هي وحدة متكثّرة... - يغيّر الإنسان خلاياه سبع مرات في حياته. - يرتبط مفهوم الشخص بلفظة PERSONA التي تحيل بدورها على فكرة القناع، ولذلك كان يسمى من يستخدم القناع للتمثيل Epocritus أي المنافق</p>	<p>- الخصوصية كثيرة وواحدة او هي وحدة متكثّرة... - تحيل الخصوصية على الهوية الثقافية والايثيقية.. - الإنسان كائن ثقافي ولكن الثقافة ثقافات... - إنّ ما يجمعنا (وحدة) يفرّقنا (كثرة) بدء باللغة والمقدس...</p>
--	--

2- في الإنساني و اللانإنساني:



- تناولت بعض القراءات الوجه الغريزي والحيواني للإنسان باعتباره التعريف المقابل له، بحيث يُحدّد الإنسان إمّا من جهة حفاظه أو إرتباطه بهذا الوجه المقابل، أو من جهة قطعه وتجاوزه لحدود الحيوانيّة فيه، كأن نقول: "الإنسان حيوان ناطق" أو "حيوان عاقل" أو "حيوان ثقافي" أو "حيوان سياسي zoon politikon"، فلزام حدّ الحيوان التعريف وكأنه يقين لا مفرّ منه إلا لمن يكون جديرا بخلق ماهية تقتلعه من هذا المعطى، وإنيّة تقطع مع الطبيعة، تجاوزا لحدودها ولحتميّاتها. فتكون الماهية مهمّة وجود الإنسان ومشروع كيانه، وإذا كان هذا المعطى يلزم هذا الحدّ ألا يحقّ لنا إعتبار الحيوانيّة فينا غيريّة ام انها إنيّة علينا القطع معه وتجاوز حدودها؟ وهل لنا أن ننتبين مكانم الخطّ الفاصل في الوجود الإنساني بين الحيوانيّة والإنسانيّة؟ ألا يكمن الخطّ الفاصل في هذه القدرة على السّؤال والتفكير والنظر والوعي؟ فعلى أيّ نحو تكون هذه القدرة السّؤال هي ما به يكون الإنسان إنسانا طالما أن الحيوان لا يسأل؟ ألا يتحوّل السّؤال ذاته عن الإنسان عتبة الإنساني؟

- وإذا كان السّؤال شأن إنساني¹ فإن السّؤال عن الإنساني هو بالأساس شأن فلسفي، هو إنساني لأنه يعبر عن قلق² مخصوص يجعل الإنسان وجها لوجه مع ذاته وقبالة العالم، حيث يكون هذا القلق على حد عبارة

1 - سنتعرض لاحقا إلى الأسئلة التي لا تعبر عن طبيعة الإنسان وإنما عن شرط تحقق الإنسانية، كما سنكشف كيف أن الإنساني يتحدد بشكل الأسئلة والطابع المأساوي لطحها و لا يتحدد بالأجوبة كما نجد ذلك في معرض حديثنا عن الطبيعة الحيوانية.

2 - القلق هو موقع الشيء في اللا-مكان، أو هو دليل عدم تموقع الشيء بعد، وهو بخصوص الإنسان يحيل على الاضطراب و الانزعاج؛ ووضعية القلق كوضعية الريشة في مهب الريح، لا مستقر لها فلا مستقر له. و ما القلق الذي يشعر به المرء إلا حنين نفس مستغيثة، تنشّد الاستقرار فلا تحصل عليه إلا بالعودة إلى المبدأ الخارق كما يقول أغسطين: يا رب لقد خلقت من أجلك، و سأظل ما حبيت قلقا حتى أستقرّ فيك، أو بالإبداع الخلاق، أو بالتفسير العلمي، ويمكن للقلق أن يكون مصدرا أو دافعا للهم باعتباره يعبر عن سعي الإنسان وراء المعنى.

كيركيغارد شرط إمكان التحرر بدء من الحيوانية فيه. أو هو مصدر هذه الوثبة " التي لم -ولن- يستطيع العلم تفسيرها. لأن الإنسان المذنب بالقلق، يكون مذنباً في أكثر الصور إيهاماً والتباساً. " والإنسان يعتربه القلق لأن الإبداع ممكن: سواء في أن يختار إنيتته أو ينحت هويته فيكون نفسه، أو في الإبداع في الأنشطة اليومية التي لا حصر لها. " وهو لن يكون قلقاً إذا لم تكن هناك أية إمكانية إطلاقاً³.



« L'angoisse est la possibilité de la liberté »

Sören Kierkegaard, Le concept de l'angoisse



ليس السؤال إذا هو الإنساني بقدر ما هو القلق الذي يُعدُّ المحرك الأساسي لكل سؤال ولكل فعل أو نشاط أو موقف:

- فالقلق هو الذي يدفعنا للبحث عن أجوبة جديدة يبدو أنها تقترب نحو الحقيقة دون أن تدركها.

- والقلق هو الذي يلزمننا برفض الاكتفاء بالكائن، والبحث دائماً هناك فيما وراء حدود المكان والإمكان.

- والقلق هو السبب والمحدد والدافع و "الموجه لكل إرادة" على حد عبارة جون لوك. أما السؤال القلق فيمكن صياغته على هذا النحو: هل يمكن أن يكون للإنسان - الذي هو في نوع *espèce* وفرد *individu* - ماهية تحدد بمفردها طبيعته كإنسان؟ إنَّ رهان معالجتنا لمشكل السؤال عن الإنسان، ومشكل القلق الملازم لوجوده التأكيد على الموقف الذي يقول بأنه ليس للإنسان لا ماهية ولا طبيعة بل ولا حتى إنية ثابتة ومنغلقة على عالم الذات و عالم الفكر و الوعي، ونحن نراهن باتخاذ هذا الموقف على حرية الإنسان ونعترف أن على الإنسان أن يدفع ثمن هذه الحرية وذلك لعدّة اعتبارات:

أولاً: أنَّ الإنساني ليس معطى ما قبلي وإنما هو مسألة جدارة واستحقاق ولعلَّ هذا ما يؤكّد فكرة الغيرية بمغايرة وتغيّر أو يؤكّد فكرة الإنية بما هي حرية وتاريخ...

ثانياً: أن الإنسان يعيش في الثقافة لا في الطبيعة أو أنَّ الطبيعي في الإنسان كونه كائناً ثقافياً، وهذا يعني أنه لا يمكن التفكير في الإنسان إنطلاقاً من فكرة أنَّ له طبيعة ثابتة.

ثالثاً: الإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن يكون المفهوم و ضده، إذ لا يمكن مثلاً أن نقول أن هذا الطفل سيكون مفكراً أو أديباً أو فنانياً و أن طفلاً آخر سيكون مجرماً... وهذا يعني مبدئياً أن الإنسان وجود ممكن،

³ - سورين كيركيغارد "مفهوم القلق" (1844)،

أو أنه ما يعدُّ به الإنسان، الذي قد يلتزم بما وعد و قد لا يلتزم، و لذلك قد نعثر لدى الإنسان على الإنساني لحظة يحقق ما وعد به، وقد نعثر كذلك على اللاإنساني لحظة ينكث الوعد .



و لكن أن يكون الإنسان مفهومه هذا ما يمكن فهمه و ما يفترض التسليم به، و لكن أن يكون الإنسان ضده فهذا ما يصعب التسليم به أو قبوله، فهل يحقُّ لنا ان نصف باللاإنساني بعض الأفعال الإنسانية؟ فاللاإنساني 'l'inhumain' وإن كان يتعارض مع الإنساني فهذا لا يعني ضرورة انه غير إنساني 'non-humain'. وهنا يكمن المشكل الحقيقي إذ فكرتنا عن الإنساني وحتى عن الإنسان لا تحيل على وحدة مطلقة أو كونية، بل تحيل على كثرة وتنوع واختلاف إلى حدّ التعارض.

والفكرة المرتبطة باللاإنساني تحيل -شأنها شأن الإنساني- على الثقافي، ففي القديم مثلا جلد العبيد لا يعدُّ لا إنسانيا، لأن العبد لا يُعدُّ إنسانا، ولعلّ ذلك ما دفع أرسطو لاعتبار العبد هو ذلك الذي يمتلك قدرات جسدية للامتثال للأوامر⁴. والأمر سيّان بالنسبة لبعض الشعائر والعادات الاجتماعية والطقوس الدينية⁵، التي مارسها الإنسان فيما مضى وإلى اليوم باعتبارها ممارسات إنسانية. لقد اعتبر مونتاني في كتابه محاولات [الفصل الخاص بأكلي اللحوم] أن الأكثر وحشية ليست بعض الشعائر و الطقوس ، و إنما الحروب التي قامت باسم الدين كالحروب الصليبية، و نعثر على ذات الالتباس لحظة يتعلق الأمر بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي وانطلاقا من هذه التسمية يقترح فكرة كونية عن الإنسان، في حين أنه مجرد ترجمة لرؤية الإنسان الغربي للإنساني.

هكذا يبقى اللاإنساني كقيمة رهين تصوّراتنا للإنساني الذي لا ينفك يتغير، إلى درجة قد تدفعنا إلى تغيير مقاربتنا من القول بالتعارض إلى القول بإنسانية اللاإنساني. و الغريب في الأمر أننا لانلتقي باللاإنساني إلا في معرض حديثنا عن الإنسان و كأنه خاصية إنسانية، فقطّ أو كلب أو أي حيوان يتحوّل في لحظة ما حيوانا مفترسا لا نعتبره لأجل ذلك لاإنساني في حين يكون العكس ممكنا، ليس هنالك إذا إلا الإنسان الذي يكون لاإنساني؛ و هذا هو مأتى التناقض في الحقيقة، فإذا كان الإنسان هو مصدر اللاإنساني، فإن هذا يعني أن اللاإنساني يساهم في تكوّن الإنساني ، بل يعني أيضا أنه يوجد في كل كائن بشري.

4 - إذ يعرف أرسطو العبد في كتاب السياسة على أنه من يمتلك قدرة على الطاعة:

Aristote, " ceux qui ont la capacité corporelle d'exécuter les ordres ". La Politique

5 - le cannibalisme, les mutilations sexuelles, ou les rites d'initiation.

و إذا كان الحس المشترك أو الوعي الجماعي كثيرا ما يرمز للإنساني بأشكال كاريكاتورية فيها الكثير من السخرية والاحتقار كصورة الوحش أو الصادي أو الإرهابي، فإننا نقول أن هذا الحس يسخر من ذاته ويحتقرها، أو انه حس لم يتمكن بعد من رؤية ذاته على حقيقتها. لقد اعتبر أفلاطون أن الفرق الوحيد بين الرجل الطيب والمجرم، هو أن الأول يحلم بما يفعله المجرم حقيقة، في حين يفعل المجرم ما يحلم به، فالإنساني ليس هو ما يكون خارجا عنا أو غيريّة وإنما هو أنا آخر يختفي وراء الجسدي والرغبوي واللاواعي أو هو غيرية لا تطفو على سطح الإنيّة أو هو عدوانيّة تختفي وراء الطقوس الثقافية والدينية.



"il faut savoir reconnaître l'humain jusque dans l'inhumain. L'ignoble est souvent du noble mal tourné". Jean Rostand : Carnet d'un biologiste



يجب ان نعرف كيفية التعرف على الإنساني حتى في اللاانساني، فأحيانا كثيرة يعبر الهجين عن خطأ ما في الأغرّ، أو يُعبّر الوضع عن رفيع أساء التقدير.

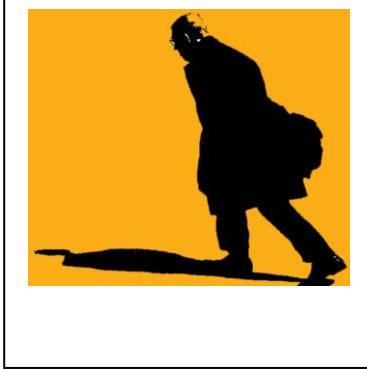
داخل كل واحد منا إذا يختفي اللاإنساني الذي نحاول جاهدا التحرّر منه والتغلّب عليه، أو رفض وجوده إما جهلا أو تجاهلا. ونحن كثيرا ما نضع في إطار الغيريّة، الغريب و العدوّ والأخر والهمجي والبربري و الوحشي في خانة اللاإنساني، في حين نتعامل مع الإنيّة و الهوية و الخصوصية على أنّها الإنساني بامتياز، ولكن هذا لا يعني أن اللاإنساني هو كلّ ما يكون خارج عالم الإنيّة والهويّة أي خارج عالم الإنساني.

و إذا أمعنا النظر في كل ما تقدم يمكن أن نقول أن إمكان التناقض و واقع الكثرة لا مثل له في عالم الحيوان ؛ فالإنسان "حركة أفعاله"، و عبر هذه الحركة الممكنة والثبة القلقة ، يتشكّل في الإنسان الوجه و الوجه الآخر، أو على الأقلّ يُنحت الوجه الذي يرتضيه، و إذا اعتبرنا كما يقول سارتر وكذلك قرامشي أن الإنسان ليس شيئا آخر غير ما يصنع، ندرك صعوبة الإحاطة بطبيعة الكائن البشري، أو باستحالة تقديم تعريف ما قبلي *a priori*، يلمّ بالإنساني في مجمل تجلياته .



«Les objets sont ce qu'ils sont, l'homme n'est pas ce qu'il est, il est ce qu'il n'est pas»

Sartre: l'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196



«L'homme qui n'est d'abord rien, qui ne sera qu'ensuite et qui sera tel qu'il se sera fait »

Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

«En fait, nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres, nous sommes condamnés à la liberté»

Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, Paris, Nagel, pp. 196

ولكن يمكن أن نتخذ الصعوبة والتمتع منطلقاً للتعريف، ليكون الإنسان ما سيكون، أو ليكون الإنساني وجوداً ينقصنا. وكأنه محكوم علينا باختيار وبناء وخلق حياة، تلامس الغيرية، وتعبّر عن إنية ممكنة، أو حقيقة قد تتحقق، وتحمل في ذات الحين صورة الكلي والإنساني، ولذلك هو اختيار أو بناء حرّ ومسؤول، فلا يوجد خارج الذات ما يمثل تعلّة الفعل ولا مبرر الاختيار، وإذا كان الإنساني واللإنساني هي الصور الممكنة للإنسان، علينا الاختيار بين صور الإمكان هذه.

ولكن هل يعني هذا أنه ليس من الممكن رصد شيء من الوحدة في الكثرة؟ اليس من الممكن تحديد الإنساني إنطلاقاً من تعدد وجوه تحقق الإنسان؟ ثم هل يفضي الاعتراف بالتنوع والاختلاف والكثرة إلى التخلي عن التفكير في وحدة الإنساني؟

الوحدة ممكنة في أعماق الكثرة، ولذلك كان من اللازم الاعتراف بالتمزق والإقرار بالتناقض، حيث يمكن أن نعرّف الإنسان على أنه الكائن الممكن أو أنّه الكائن الذي يصير بعد ما كان أو هو كينونة.

تمزقاً يعبر عنه الوجود الإنساني في شكله التراجيدي وكأنّ المأساة شرط وجود و مقتضى من مقتضيات الإنساني:

- المأساة: هي صورة هذا التمزق الضروري بين الاختيارات الممكنة والمتناقضة.

- شرط إنسانية الإنسان: في مقابل فكرة الطبيعة الإنسانية التي أثبتنا عبثية الحديث عنها بخصوص الإنسان، أي في مقابل فكرة الماهية نتحدث عن الإنساني كشرط، بمجموع الأسئلة المشتركة الخاصة بالإنسان. إذ تعبر الطبيعة الحيوانية عن مجموع الأجوبة المتناسقة بفعل الغريزة لمجمل المشاكل الحياتية التي يواجهها الحيوان؛ في حين يعبر الشرط الإنساني عن وجود محيرٍ يسمه القلق والسؤال؛ لذلك تكون الأجوبة الممكنة مختلفة باختلاف الثقافة، وهو الاختلاف الضروري الذي يحافظ على أصالة الأسئلة واستمراريتها، وهذا يعني أننا بخصوص الإنساني لا نكتفي -من جهة- بالأجوبة ولا نعتبرها مطلقة أو نهائية، و ندرك من جهة ثانية أن الأسئلة المطروحة تعبر في جوهرها عن القلق المتأصل فينا.

3- الإنساني و قلق السؤال:

- هل من معنى لوجود حكم عليه بالموت قبل أن يوجد؟

الوعي بالموت هو طرف من أطراف تراجيديا السؤال الإنساني، وإن كان هذا الوعي بالذات هو شكل من أشكال تميّزه ؛ و المأساة تكمن في هذا التحول من إدراك للموت على أنه الحكم النهائي الذي لا استئناف فيه إلى رغبة في الخلود، أي من الوعي بالنقصان إلى طلب الكمال، و هنا يصطدم الوعي بالعوائق التي تحرم الإنيية كمالها، فيتم إقصاء الجسد لأنّه يذكرنا بالموت، و يتمّ نفي الرغبة لأنها تدفعنا نحو الحيوانية ، و يتمّ إقصاء اللاوعي لأنه يفضح أحلامنا و يكشف الكامن فينا، فنعلن تطاولا وخوفا في كلّ مناسبة أنّها كثرة تعبّر عن الغيرية ، و أنّ الكثرة مرض لا يصيب الإنيية بل يصيب الغيرية. و لكن هذا التطاول و الادعاء بقدر ما يزيل الخوف من الموت يضاعف من جهلنا بذواتنا و إنيتنا. وبقدر ما يذلّ التمزّق الوجودي والتراجيدي بقدر ما يضاعف من أوهامنا.

« *Jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir ; Et la connaissance de la mort et de ses terreurs est une des premières acquisitions que l'homme ait faites en s'éloignant de la condition animale* ».

—Rousseau: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, première partie



"ليس بمستطاع الحيوان أبدا أن يعرف ماذا يعني ان يموت؛ ومعرفة الموت وأهوالها هي واحده من المكتسبات الاولى التي قام بها الإنسان عن طريق الابتعاد عن الوضع الحيواني."
جون.جاك.روسو-

بعضها يواجه السمق و الفلق بالخلق و الإبداع و السؤال، و بعضها الآخر يواجهه بالوهم و النرجسية والإدعاء؛ لقد تحملّ بيتهوفن في نهاية حياته مثل هكذا تمرّقا بعد أن أصبح غير قادر على الإنصات للموسيقى التي يؤلّفها، وهي الفترة التي أنتج فيها أفضل إبداعاته الموسيقية، لا نعثر على مثال أكثر عدمية من هذا المثال حيث يتعدّر على الموسيقي الإنصات إلى الموسيقى التي يبدها، ولكنّه مثال جيّد لأنه يكشف عظمة الإنسان بالرغم من مأساوية وجوده: فقد استمرّ بيتهوفن في إبداع الموسيقى التي لن يستمع إليها أبدا؛ كما يستمرّ الإنسان في الوجود الذي لا يقين فيه سوى الموت. وكأنّ كل واحد منا موسيقي أصمّ، قد تكفينا حجّة متواضعة لتثبت لنا يقينية الموت، ولكننا نواجه اليقين بالوهم وبالعلم وبالرغبة، ونختار في رفعة الإنسان الأغرّ وكبريائه الرجاء والأمل. فمع سؤال معنى الحياة ينضاف سؤال لماذا الوجود؟ لماذا هذا العالم؟ لماذا لم يكن عدما؟ هل هنالك غاية ما أو حكمة ما تختفي وراء الشيء حتى لا يكون لاشيء؟

كل هذه الأسئلة و غيرها تستعيد على سطح الوجود الإنساني القلق الميتافيزيقي، الذي يكشف من جهة الإنسان و يظهر من جهة ثانية الشعور العميق بالوحدة الأنطولوجية، وينتهي من جهة ثالثة إلى جملة من الرؤى تحاول أن تذلّل الهوة بين الإنسان و ما حوله، رؤى تصنع وعي الذات بذاتها و تحدّد موقع الإنسان في العالم، فتولد الإنّيّة كبعد من أبعاد الهوية الذاتيّة، و تولد الخصوصية كوجه من وجوه الهوية الثقافيّة، و وراء الإنّيّة والخصوصيّة يتحرّك باستمرار القلق الإنساني، قلق منبعه وعي الإنسان انه ليس ما حوله، فهو إما أكثر بكثير أو أقل بكثير.

لعلّ التفكير في الإنساني لا يقتصر إذا في البحث فيما يسمُ الإنسان، وإنّما فيما يستطيع أن يكونه، وهو تفكير كذلك في القلق أمام الممكن وفي رؤاه، التي قد تكون مناسبة للالتقاء بالإنساني فينا، إذ "ما الإنسان؟" خارج قلقه وأسئلته، وخارج تمثلاته، وأوهامه؟ و "ما الإنّيّة" خارج إطارها الثقافي الذي تتشكّل على اساسه الخصوصية، ويتحدّد موقف الذات وموقعها؟ ولأنّ الإنسان ليس مجرد وجود في العالم، ولأنّ العالم ليس بالضرورة مجمل الأشياء هناك أمانا، فإن الفلسفة وهي تفكّر في الإنساني لا يمكنها إلا أن تفكر في شكل حضوره وأن تفكر في العالم كما تتمثله الذات أو تخيله أو تسعى إلى تفسيره وفهمه. الإنساني إذا لا يمكن الإحاطة به باعتماد بعض التعريفات والتحديدات وإنما الإحاطة تأتي من تلمّس الأسئلة التي يوجهها القلق في كل مكان.

الإنسان الذي يسأل عن الإنساني واللإنساني وعن الإنّيّة والغيريّة؟ يدرك عبر مأساوية سؤاله انه لا هذا ولا ذاك، انه كائن ممكن أو هو مشروع وجوده الخاص. والممكن يكون انطلاقا من وعي الإنسان الخاص، وحسب طبيعته وقراره الخاص، وعندها لن يكون الغريب أو الوحشي أو اللإنساني، إلا جزءا من هذه الطبيعة أو انعكاسا للقرار؛ وليس هنالك ما يبرّر الحديث عن اللإنساني إلا الإنسان ذاته، طالما هو بين هذا وذاك تحقّق وصيرورة وإمكان. لا يولد الإنسان إنسانا، وإنما يصير كذلك، وهذا يعني أن الإنسان حرّية وأن للحرّية ثمن، و ثمن الحرّية هو بناء إنّيّة يكون الإنسان جديرا بها. وعلى الإنسان أن يختار بين الإنّيّة والغيريّة الصورة التي يرتضيها لذاته، أي أن يتحمّل مهمّة بناء ماهيته. و إنتاج هويّته، إذ الإنساني مهمة الإنسان، حيث تكون حقيقته ما يحققه أو ما يكون جديرا به. والحرّية قبل الهوية أحيانا إذا كانت مجرد إطار سكوني تتجمّد فيه الإنية وتفنى؛ والهوية هي الإنّيّة في اللحظة التي تدفع الإنسان للخلق والبناء.



الإينية ووعي الإنسان

الذات

الذات

الأنا

الوعي

الكوجيتو

LE MONDE INTRA-SUBJECTIF

العالم الضمني

إعداد: الصحفي بوقرة

" تأملُ أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودًا في جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيرًا مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك. وبدنك وأجزؤه ليس ثابتًا مستمرًا [...] فذاثك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة." ابن سينا- رسالة في معرفة قوى النفس الناطقة - ص 9.

1- في دلالات الإنسية:

تفيد لفظة الإنسية (Eccéité - Ipséité) Haecceitas (L) +Eccéitas (E) Da-sein (A) + This-ness (E) تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية⁶. و إنسية الشيء و هويته وهذيته وعينيته واحدة، بمعنى وجوده المفرد العيني. وهي بهذا المعنى المفهوم الذي يمكننا من التفكير في الإنسان كنوع و كفرد في أن، و ظهرت كلمة الإنسية على أنحاء متعددة، فكتبها بعضهم الإنسية و تفيد التأكيد و التشديد على الوجود، و إنسية كان تقول أنه موجود، والإنسية من الأنا؛ و أيضا الإنسية من الآن، و الأينية من الأين نسبة إلى الوجود في المكان؛ و الأينية نسبة إلى المقول في جواب أي شيء هو، و نفهم من هذه التحديدات أن الإنسية تفيد معنى تحقق الوجود، و الإنسية لا تحيل على حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقة الذات فقط، أو حقيقة الأنا كوجود في العالم، و وجود في الزمان. و انتساب الإنسية لعالم الوجود يطرح مشكل علاقة الإنسية بالماهية خاصة في المقاربات التي لا تفكر في الوجود إلا انطلاقا من ماهية محددة ماقبلية، فإذا كان السؤال عن الإنسية مرتبط بحقيقة الوجود الإنساني، فبأي معنى تحيل ماهية الإنسان على حقيقة وجوده؟ ألا يتحول التفكير في حقيقة الإنسان انطلاقا من الماهية تضيقا على الإنسية؟

2- الكوجيتو و يقين الإنسية:

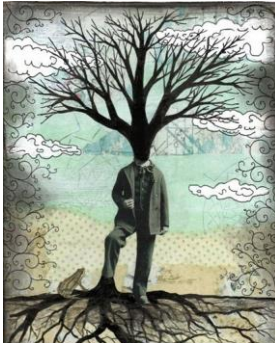
يظهر الكوجيتو الديكارتي الذي هو استتباع للشك المطلق على أنه أساس الوجود والحقيقة، فالذات التي تشك تقوم بمسح الطاولة table rase، و لا تترك في الذات إلا فكرا متحررا من كل أشكال الغيرية، بحيث لا يستعيد على الطاولة إلا ما ثبت يقينه ولذلك لن تتوقف مغامرة الشك إلا في اللحظة التي يدرك فيها اليقين، أي يدرك فيها يقين صمد أمام الشيطان الماكر، يقين الذات الواعية بوجودها كفكر. وبالتالي يمكن أن نبالغ في افتراضاتنا، فنشك في كل ما هو غير الذات كان نشك في الإله، وفي العالم، سماء و أرضا، و في الجسم، دون أن يطال الشك الشك ذاته، لاحتواء مثل هذا الافتراض تناقضا داخليا، "إذ لا أستطيع... أن أفترض أنني غير موجود، لأن شكّي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضد ذلك... أن أكون موجودا"، نفهم من هذا الاقرار اختزال ديكارت الحقيقية في الماهية أو إختزال لمعنى الإنسية في فكرة الذات المفكرة، وهو اختزال مردّه الإعتراف بأنه لا يوجد يقين قادر على مواجهة الشك مثل يقين الذات بوجودها، أي يقين الذات التي تشك أو تفكر.

وعندما نرفض على هذا النحو كل ما يمكن أن يناله أقل شك، بل نعتبره كاذبا، فإنه من السهل علينا، أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض وأنا بدون جسم ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذ من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر، بحيث أننا مهما نبالغ في افتراضاتنا لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة الآتية: أفكر إذن أنا موجود. و بالتالي فهي أولى وأيقن القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام.

ديكارت-مبادئ الفلسفة

⁶ - الجرجاني: " الإنسية هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية" التعريفات.

يستتبع مثل هكذا قول موقفا ميتافيزيقيا يفهم الوجود إنطلاقا من ماهية ثابتة، و يفضي إلى إختزال الكثرة في وحدة متعالية، وهنا نلمس التعريف الديكارتي للإنية و الغيرية، بحيث تفيد الإنية الحقيقة التي صمدت في وجه الشك، أو الحقيقة التي توأمت معه لتنزع عنها كل ما طاله الشك أو تطاول عليه، والغيرية هي الحقائق التي فقدت اليقين فكفت عن أن تكون حقائق ثابتة ونهائية، بحيث ظهر الإلاه في شكل غيرية تطاول عليها الشك فطالها، و العالم غيرية فقدت أشياءه و موضوعاته الوضوح واليقين، والجسم غيرية لا يمكن ان يكون أكثر وضوحا و تميّزا من النفس والوعي، و الآخر غيرية لا تظهر إلا باعتبارها وجودا محتملا، و هذا يعني أن "الغيرية" تفيد ما كان دون اليقين أو كان يقينه دونيا.

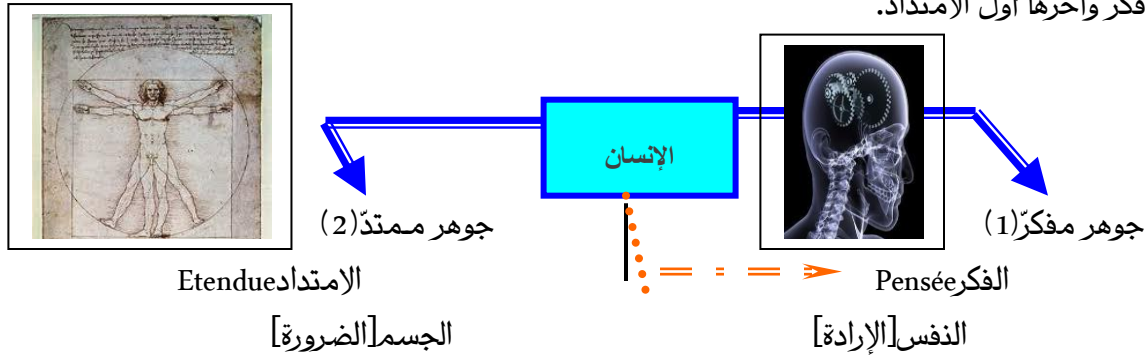


« أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجلا يسير في الشارع ، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إنني أرى رجلا بعينهم ، مع أنني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب. لكنني أحكم بأنهم ناس: وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه بعيني .»

ديكارت : التأملات ، التأمل الثاني ، فقرة 14

3- الأنانة وإقصاء الغيرية؛

ينتهي إثبات الإنية مع ديكارت إلى اختزالها في العالم الضمن ذاتي أي عالم الأنانة، و إلى استبعاد الغيرية وإقصائها، طالما أنها تفيد ما يكون خارج الذات، و حتىّ الجسد منظورا إليه كجسم هو شكل من أشكال الغيرية، فهو آلة machine له . و على هذا الأساس تفضي المقاربة الميتافيزيقية لديكارت إلى القول بالثنائية، فالجسد يحيل على الإنسان من جهة الامتداد، والذات تحيل على الإنية من جهة الفكر، و الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك جوهرين، كل واحد مستقل بذاته، قائم بذاته، لا يحتاج في وجوده لغيره، جوهر مفكر وجوهر ممتدّ ويمكن أن يتصل منتهى الفكر باول الامتداد بفضل امتلاك الإنسان غدة صنوبرية Gland Pinéale أولها فكر وآخرها أول الامتداد.



⁷ - R.Descartes: " Je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscle, de sang et de peau" .Méditation Métaphysique .p128

"... وإذا انطلقت من تأكيد معرفتي أنني موجود ، وأن لا شيء آخر يخص طبيعتي ، أو جوهرني ، سوى أنني شيء يفكر ، استطعت القول ضرورة بأن جوهرني محصور في شيء يفكر ، ليس إلا . وعلى الرغم من انه قد يكون ، بل يجب ، كما سأبينه ، أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالاً وثيقاً ، فلي فكرة واضحة متميزة عن نفسي ، باعتبار اني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ولدي أيضاً فكرة متميزة عن الجسم ، باعتبار أنه ليس إلا شيئاً ممتداً لا شيئاً مفكراً".
ديكارت- التأملات الميتافيزيقية- التأمل الأول

تبدو إذا المقاربة المديتافيزيقية مع ديكارت مقاربة تقرّ بالثنائية وتعترف ضمناً، وبشكل صريح بمنطق التفاضل والتميز، وفي هذا الاعتراف التفاضلي يظهر الوعي أكثر قدرة من غيره على تعيين الحضور الجوهرني للإنسان في العالم، بما هو جوهر مفكر، والاقرار بإمكانية انتساب الجسم لجوهر مختلف عن الفكر ، يلزمنا من جهة بالقول بالثنائية، ويلزمنا من جهة ثانية بالتعامل معها تعاملًا تفاضلياً، خاصة إذا كان سؤال الماهية [ما إنيتي؟]، لا يزال مرتبطاً بالجوهر، وبالتالي في معرض حديثنا عن الثنائية ، وجب ضبط الجوهر الأقرب والأوضح والأميز للماهية ، بمعنى نسال أيّ جوهر أكثر يقينا وبساطة وأيسر معرفة؟ فلا يضمن الإقرار بالجسد كجوهر ممتدّ الاعتراف بانتسابه للإنية وللذات المفكرة .

ونحن نلمس في هذا الموقف جذورا فلسفية و تيولوجية تحافظ على منطق الاقصاء هذا، إذ تُنزلُ الجذور الفلسفية الجسد مثلا منزلة دونية، فنقصيه بحيث لا يمكن أن يكون مكوناً من مكونات الإنية لا أنطولوجياً و لا ابستيمولوجياً ولا اكسيولوجياً. مثل ماذهب إليه أفلاطون و ابن سينا⁸ حيث يكون الجسد مع أفلاطون:



← أنطولوجياً: كهف/ظلال/نسخة/ قبر
" والذفس تحترق الجسم تمام الاحتقار⁹ "
← ابستيمولوجياً: عائق/وهم/منتج للوهم
← أكسيولوجياً: موطن الرذيلة/ أخلاقه نفعية



"... إنَّ النفس لا تفكرُّ أبداً بشكل سليم و جيّد، إلّا في اللحظة التي لا يعكّرُ فيها صفوها السمع و البصر، ولا الألم و اللدّة؛ بل على العكس من ذلك عندما تتخلّق كاكمل ما يكون داخل ذاتها، و تصيّد الجسد، و تقطع كلّ اتصال معه في سعيها للإمساك بالحقيقة".
أفلاطون⁹ كتاب الفيديون- فقرة 65

"... أليس فصل النفس عن الجسد هو على وجه الدقّة خلاصها، و الخلاص هو أن نعوّذ النفس على التأمل والانعكاف داخل ذاتها ... و أن تحيا حاضرا و مستقبلا وحيدة مع نفسها متخلّصة من الجسد كما من قيد".
أفلاطون⁹ كتاب الفيديون- فقرة 67

⁸ - ابن سينا برهان الرجل الطائر أو الإنسان المعلق في الفضاء: رقيه أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لا يفعل عن ذاته أبداً.
⁹ أفلاطون "الفيديون" ف65د؛ وكذلك كتاب "الغاروس" ف250ت

وإن أخرج القول بالثنائية ديكارت من تاريخ الإقصاء الفلسفي الذي كان أفلاطون □□ وجهها من وجوهه، فقد أبقّت الثنائية الجسم على نفس وضعيّة التهميش التي كانت تلازمه، بما هو غيريّة دونيّة. وإن تمكّن "الكوجيتو" من تجاوز أنماط الوعي الكلاسيكية، إذ حوّل ديكارت ركيزة إبستيمولوجية و أساسا أنطولوجيا، واعتبره الحقيقة التأسيسية الأولى، و أعاد للجسد الجسم، أو الجسد الآلة بعض وضعيته الأنطولوجية، من جهة اعتباره مكوّنًا من مكوّنات الإنسان... فإن الديكارتية لم تتمكّن من التحرّر من منطق الأناثة و الإقصاء الذي لازم الفلسفة الميتافيزيقية منذ سقراط.

و الإقصاء لا يطال الجسد دون غيره بل الجسد و غيره بحيث تكون المغالطة في فكرة الإقصاء ذاتها أي في ادعاءات الشكّ، لذلك لا نجد مكانا للغيرية في الفلسفة الكلاسيكية و الحديثة و إن وجد فبغرض استبعادها. و بالفعل يقول منطق البداهة - الذي لا يختلف كثيرا عن منطق الأناثة - أنه إذا كان الغير لا يعتبرني موجودا، فإن هذا لا يشكك في اعتقادي في وجودي الخاص، فالوعي بالذات هو الذي يحوّل الذات موضوعا لذاتها، وبالتالي بشكل مباشر و في غياب أية وساطة أو أي حضور للغير و الغيريّة، يمكن للذات أن تثبت حقيقتها انطلاقا من ذاتها، سواء كانت الذات نفسا أو كانت وعيا فهي في كلّ الحالات أكثر الأشياء بداهة. و البديهي هو ذلك الذي يبدأ في الذهن أولاً لوضوحه وبساطته، وهنا يكمن المشكل الحقيقي الذي كما يلاحق البداهة يلاحق الأناثة، إذ هل كلّ ما يتبادر للذهن أولاً هو الصحيح ضرورة؟

وإذا كان الشكّ كما قلنا أنفا هو القطع مع اعتقادنا المباشر في بداهة العالم المائل أمامنا فكيف نشكك في بداهة و نثق في أخرى؟ بمعنى إذا كان الشكّ تعليقا للحكم فلماذا لا ننظر للأناثة باعتبارها حكما مسبقا و جب تعليقه؟ و في مقابل ذلك إذا كان الشكّ هو ما به نقاوم كلّ أشكال المغالطات و الخدع - حتى في حضور الشيطان الماكر - فبماذا نقاوم الشكّ ذاته؟

الغريب أننا مع ديكارت نعتبر أن ما يتمّ إقصاءه يتحوّل ضامنا للبداهة، بحيث تبدو الأناثة كانا وحدية في عزلتها وانغلاقها واستقلاليتها في حاجة لضمان بداهتها لعودة الإلاه لا كشيطان ماكر تكون وظيفته اظهار المشكوك فيه بديهي، و إنما كحقيقة تحصّن اليقين، بحيث لا يستقيم الكوجيتو إلا إذا قام على ضمانة الإلهية ضدّ خدع الشيطان الماكر. و لكن لماذا الشيطان الماكر الذي يكون قادرا على خداع ديكارت يعجز في أن يجعل ديكارت يشك في وجوده؟ و إذا كان الشيطان الماكر يخدعه فهذا لأنه موجود لأنه لو لم يكن موجودا لما خدعه الشيطان الماكر، و بالتالي ألا يضمن الشيطان بداهة الكوجيتو أكثر من الإلاه ذاته، و هذا يعني أيضا أن ديكارت لم يشك في الشيطان الماكر و إنما في الإلاه فكيف يثق في ضمانة ما كان في الأصل موضوع شكّ؟ هكذا يبدو الدور الذي يسقط فيه ديكارت حتميا، بالنظر لهشاشة الكوجيتو وحاجته لغيره لضمان بداهته، بل بالنظر أيضا لهذا الضامن ذاته الذي يضمن واقعية الأفكار الواضحة و المتميّزة، و تمثّل الأفكار

¹⁰ يجب أن نلاحظ هنا أنّ التشابه بين الموقف الديكارتى و الأفلاطوني بخصوص منزلة الجسد، يخفي كذلك اختلافا كبيرا مفاده: أولاً: أنّ المنزلة الإبيستيمولوجية هي التي تحدّد المنزلة الأنطولوجية عند ديكارت، في حين أن ما انتهى إليه ديكارت هو الذي يحدد المنزلة الإبيستيمولوجية عند أفلاطون. ثانياً: أن أفلاطون لا يقول أساسا بالثنائية، بل على العكس من ذلك تماما ينتهي إلى إقصاء الجسد، بحجة كونه نسخة من جهة. و غير مطابقة للأصل - من جهة ثانية. و بحجة كونه يمثل عانقا إبستيمولوجيا، في الوقت الذي لا نجد مثل هذا الإقصاء مع الديكارتية، بل اعترافا بالجسم بما هو مكوّن من مكوّنات الإنسان.

الواضحة و المتميّزة حجة على وجوده، فيكون الضامن للشيء رهين الشيء الذي يضمّنه، فديكارت يريد التأكّد من واقعيّة الأفكار الواضحة و المتميّزة، وحتى ينجح في ذلك يستنجد بالإلاه ليكون ضامنا لواقعيّة هذه الأفكار، و حجة ديكارت على وجود الإلاه هو أنه أيضا فكرة واضحة و متميّزة.

يبدو أننا مع ديكارت نقف على أرضية تحركها إيدولوجيا الاقصاء والاستبعاد، و لكن المغالطة تكمن في حاجة هذه الايدولوجيا لإثبات ذاتها إلى ما تقصيه، و هذا يعني أن العقل الأوروبي الذي يمثل ديكارت أحد رموزه لا يعرف الإثبات إلا من خلال الذاتي، وبالتالي لا يتعرّف إلى الأنا إلا من خلال هذا الآخر الذي يظهر دونيا وتأسيسيا في أن. بحيث يكون كوجيتو الحدائة في ضمنياته، أي في الإيدولوجيا التي تحرك الشكّ و الفكر: أنا لست المغاير إذا أنا موجود، و لكن إثبات الوجود الذي لا يكون ممكنا إلا باستدعاء المغاير و ذفيه، يكشف من جهة حاجة الإثبات للذاتي وبالتالي للغيريّة، و من جهة ثانية أسبقيّة وجود الغيريّة التي توجد في الأسس التي عليها تمّ بناء الكوجيتو و ولدت الذات.

هكذا كان من اللازم على الفلسفة أن تعيد بعد ديكارت النظر في مقولاتها، لا تلك التي تمّ إثباتها و إثبات وضوحها و تميّزها كمقولة الوعي و الذات و إنما تلك التي تمّ اقصائها و تهميشها كمقولة الغيريّة بما تحتويه هذه المقولة من ثراء و غموض و من كثرة و كثافة، مراجعة الغرض منها التفكير في الغيريّة بشكل مغاير، وفي الآخر بشكل آخر لا باعتبارها موضوعا ملقى أمام الذات بل باعتبارها ذاتا قبّالتية.

إنّيّة الغبيريّة

من الأنا إلى أنا الآخر

Autrui

L'altérité

L'autre

LE MONDE INTER-SUBJECTIF

العالم البينذاتي

إلهاب: الصبحي بوقرة

"الغير ليس أنا، ولكنّه أنا آخر" سادتر

1- الغير بما هو أنا آخر:

ياخذ "الغير Autrui" في اللغة العربية معاني الاختلاف و التعددّ والذفي و التغيير، و ترجع لفظة الغير إلى كلمة غير التي تستعمل عادة للاستثناء بمعنى "لا" و بمعنى "سوى"، و ياخذ "الغير" في الدلالة المعجمية الفرنسية معنى الآخر من الناس بوجه عام، أما "الأخر L'autre" فيفيد الاختلاف و التميّز، و هذا يعني أن مفهوم الغير هو تضيق لمعنى الآخر، وبالتالي فكلّ غير هو آخر ولكن ليس كلّ آخر غيرا، فالغير أخصّ و الآخر أعمّ، بمعنى أن الآخر المرادف للغير هو الذي يتمّ حصره في مجال الإنسان فقط دون غيره. و تحافظ الدلالة الفلسفية على هذا الاختلاف بين الدالتين، إذ يحمل الغير في الفلسفة على معنى الآخر البشري، إذ يبرز الغير كآخر بشري مخالف للذات، كما يبرز كائننا مماثلا للذات من حيث التركيب الأنطولوجي، و من حيث مقوّمات الوعي و الإرادة و الحرّية؛ و هذا يعني أن بين الآخر و الغير تمايزا طفيفا من جهة كون الآخر يختلف عني أما الغير فهو يختلف و يشبهني في أن.

-الغير هو الآخر الإنساني: الغير ليس شيئا آخر و إنما أنا آخر
alter ego ، الغير هو ما ليس أنا و لكنه أنا آخر.



الإشكال الذي سنحاول تسليط بعض الضوء عليه إذا لا يرتبط بالآخر بعامة و إنما بالآخر الإنساني أي بالغير، **دلالة** **وحضورا** و **منزلة**.



-الغير و الزمان: الذات الإنسانية لا تعيش في الزمان فحسب بل تؤلّفه و تبنيه ، و يحتاج الغير شيء من الزمن حتى يظهر لنا ، و لكن العلاقة بين الزمن و الغير أكثر عمقا من هذا ، فظهوره الأول في شكل غريب étranger ، ثمّ في الحياة اليومية كمجاور voisins ، ثم في علاقة أخرى كقريب prochain أو صديق... كلّ هذا و غيره يكشف أن الزمنة في النهاية هي ، زمانة العلاقة.

فما الذي يختلف في الكيان المائل أمامي إلى درجة تدفعني لاعتباره آخر؟ و ما الذي فيه -رغم غيبيته- يشبهني بحيث يكون غيراً؟ وهل يمثل الغير في اختلافه تهديداً لي؟ ألا تبين درجات الاختلاف و التشابه في الغير عن زمنية علاقة الإنية بالغيرية؟ أليس من الممكن أن نتحدث عن الغيرية بمنطق الغرابة والغربة و الاعتراب كما نتحدث عنها بمنطق التشابه و المحاكاة و المماثلة؟ ألا يعني هذا أن الزمان هو الذي يحدد شكل العلاقة بالغير و هو الذي يصنع لهذا الأخير وجهاً لا يكون حسب إنية الغير وإنما حسب إنية الأنا؟ ألا يعني ذلك في النهاية أن مشكل الغير هو في الحقيقة مشكل الأنا، إذ ما الغير إن لم يكن أنا الذي أرفضه أو أخشاه أو أحبّه باعتباراً أنا التي ليست أنا؟

2- الإنية والوجود للغير:

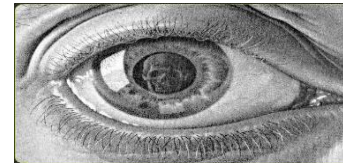
- العزلة لا تمكنني من معرفة ذاتي فحسب بل قد تدفعني إلى الكذب والمغالطة ، هنا يجب أن نلاحظ الطابع المفارقة للمغالطة التي من المفترض تكون لإيهام الغير وتظليله وهي هنا لإيهام الذات و تظليلها، ولذلك نحن لا نلمس فرقا بين هذا الشكل من المغالطات ومفهوم "سوء النية" لدى سارتر، و الكذب على الذات أو سوء النية هو شكل من أشكال الرفض لما أكون، بحيث من يقول أنا لا يكون بالضرورة أنا.

ان ما أكونه بالنسبة لذاتي هو رهين ما أكونه بالنسبة للغير، أليس النمط المزدوج للوجود هذا ، أوجد لذاتي وأوجد للغير هو الخاصية الأساسية للإنية أو للحقيقة الإنسانية؟ و يعني أن يكون الإنسان وجوداً لذاته « l'être pour Soi » أن تكون له مطلق الحرية في اختيار شكل وجوده من جهة، و أن يكون موضوع ذاته من جهة ثانية. شكل الوجود هذا في مستواه الثاني □ أي أن أكون موضوعاً - هو شديد الصلة بالوجود للغير « être pour autrui » ، فبإي معنى يتحدد الوجود الإنساني باعتباره وجوداً للغير؟

- تكشف تجربة الخجل هذا النمط المزدوج للإنية بما هي "وجود لذاته" : فان أخجل يعني أن ينتابني شعور مخز عن الذات، خجل يحرّج وجودي ذاته، الخجل إذا يعبر عن حميمية الذات التي حولت ذاتها موضوعاً ، وهو بهذا المعنى وعي يختلف عن الطابع الاستبطاني التفكير للكوجيتو المنغلق في عالم الأنا.



Sartre: « et par l'apparition d'autrui, je suis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. »



و هذا يعني أن الغير هو الذي يدفعني للعودة إلى ذاتي، فيحدّ من تلك القدرة على الرفض و الكذب، لأنني في هذه اللحظة لا أنظر إلى ذاتي كما أريد أن أنظر إليها و إنما كما ينظر لها، الخجل إذا بهذا المعنى أيضاً إعتراف و معرفة، إعتراف بانّ الذي هو قبالتني ليس آخر بل هو الغير أو أنا آخر، لأنه لو لم يكن كذلك لما أخرجني " إذ نظرة كلب لا تخرجني " على حدّ عبارة مرلوبونتي ، وهو معرفة لا تكون ممكنة إلاّ بوساطة الغير كفعالية نظر، إذ بفضل هذه الفعالية يتحقّق شرط المعرفة ألا وهو الموضوعية، إذ لا تكون المعرفة ممكنة إلاّ إذا توفر موضوعها و هذا لا يكون ممكناً

في العالم الضمن ذاتي حيث تعجز الذات على تحويل ذاتها موضوعا، و لكنّ هذه القدرة على الموضعة هي التي ستكشف الطابع الإشكالي لحضور الغيرية التي كما تكون شرطا و وسيطا تكون عائقا و تهديدا! إذا كان الغير وسيطا بين الذات وذاتها فما الذي يبرر إعتبارها تهديدا؟

- الخطر يكمن في أن الغير ينظر إلىّ كشيء، انطلاقا من حركة خرقاء أو ما شابه، يعتبرني وجودا أخرقا أو فظا، بحيث تكون هذه الأحكام السمة النهائية لوجودي؛

1/ وضعية جون فال جون Jean Valjean في البؤساء « Les Misérables »، فمهما ترفعت أفعاله وسلوكياته الخيرة و النبيلة، يبقى بالنسبة للشرطي جافيت (Javert) سارقا للخبز، وهو بهذا يجمده في فعل مضي، ويحدد كل أفعاله اللاحقة بما كان، أو هو في الحقيقة لا ينظر إليه الآن إلا بمنظار خارج الزمن و التاريخ.



--- - الغير أيضا يمتلك القدرة على الرفض و بالتالي الكذب والمغالطة. بل أكثر من ذلك ينتقل موضوع نظره إلى مستوى آخر من الوجود يسميه سارتر: "الوجود في ذاته" «être en soi» و هو وجود الأشياء.

2/ شخصية غارسان Garcin ، الذي تذكره إيناس Inès دائما بجبنه ، و لعلّ ذلك ما دفعه للقول:

Garcin « l'Enfer, c'est les Autres



سارتر [بلسان قارسان]: الجحيم هو الغير

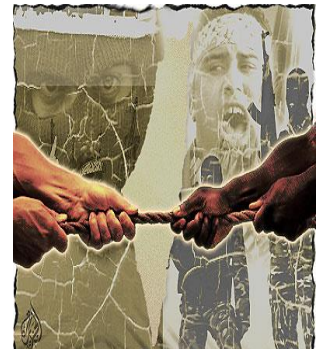
ألا يفيد واقع الموضعة المتبادلة أنّ الصراع هو أساس اللقاء بالغيرية؟ أليس الصراع هو جوهر الوجود الإنساني و الشكل الأصيل للرفض؟ و إذا كان في حضور الغير غنما ما فاي غنم يحقق الصراع معه؟

3- الإنيية و منطق الصراع؛

- يحتل مفهوم الصراع في فكر هيقل مكانة متميزة، إذ هو أساس الوعي و الوجود و التاريخ، و يعتبر هيقل أن شرف الإنسان يكمن في كونه " وجودا لذاته" أي وجودا مغايرا وتاريخيا وليس وجودا ثابتا ونهائيا، و بالتالي لحظة يعي الإنسان بانه وجود لذاته يقطع الحبل الذي يشده للطبيعة و أشياءها ليظهر وجودا مضافا قبالتها، و هذه الرغبة في القطع مع الطبيعة أو رفض البقاء موضوعا من موضوعاتها، تاخذ شكل صراع ضدّ الغير.



- هذا الصراع إذا ليس صراعا للبقاء- كما تحدث عن ذلك هوبز و داروين- وإنما صراعا شرفيا من أجل الإعتراف. الإنسان يرغب إذا في أن يعترف به الغير بما هو وجود لذاته ، و هذا يفترض أن أظهر في وجه الغير وجودا حرا، لا يخشى المواجهة، ومستعدّ



¹¹ - Sartre dans « Huis clos » (scène V, pages 120 et 122)

للتضحية بالحياة من أجل الحرية، و لذلك يأخذ الصراع من أجل الاعتراف مظهرين: بماهو نشاط يقوم به الإنسان على ذاته، أي أن أثبت لذاتي حرّيتي ، وهو كذلك إجراء نمارسه على الغير، إذ نفرض عليه الدخول في صراع لنوفر شروط إمكان الاعتراف، ويمكن أن نختزل ذلك بالقول:

- يرغب الإنسان في أن يعترف به الغير، وهذا يقتضي أولاً التعرّف على الذات في الغير، و ثانيا الاعتراف بالغير كمماثل للذات، هنالك إذا في فعالية الاعتراف هذه شيء من المبادلة ، أو الصدى المعرفي الذي تحدثنا عنه آنفا، أن أعترف بالغير و أن يعترف الغير بي، فالذات التي تواجه الغير في صراع الموت هذا يجب أن تعثر عند الآخر على صورة من ذاتها، باعتبارها أيضا وجودا لذاته. يقودنا هذا الصراع إلى جدلية السيد و العبد ، وغنم الجدلية يتحقق ببقاء الطرفين، و هو بقاء يفرز موقفين مختلفين من الصراع او شكلين من الوعي: موقف العبد الذي يتنازل عن الصراع خوفا من الموت، والذي يعلن إثارة البقاء على حياة الحرية، و العبد تاريخيا هو الذي أعلن هيمنة قانون الطبيعة على الإنسان وهو الذي يعلن تفوق قانون البقاء لديه، و لعلّ هذا ما يفسر الارتباط الإيتيمولوجي بين لفظة عبد servus في اللاتينية و فعل حفظ conservare ،في مقابل موقف السيّد الذي كان مستعدا لمواصلة الصراع والتضحية بحياته، فخير الحرية على الحياة.

- و لكن موقف السيّد بالرغم من قيمته التاريخية لا يخلو من مأخذ باعتبارها يستعيد من جديد منطق العطالة التي قطع معها ، بحيث يرفض أن يكون غير ذاته،أي يرفض أن يكون وجودا لذاته، فيختار الوجود على نمط الأشياء أي وجودا في ذاته،نتحدّث إذا عن حالة نكوص وارتداد إلى الوراء، إذ لم يعد هنالك من رغبة إلا إبقاء الأمر على ما هو عليه، أي المحافظة conservare على حياة الترف والاستمتاع و استهلاك الأشياء التي ينتجها غيره .



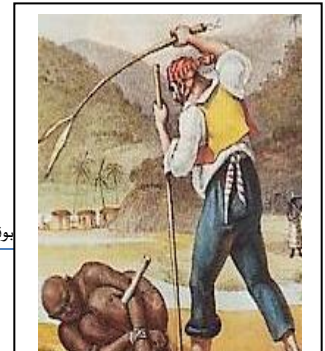
فينحدر السيد إلى أحط درجات الرغبة و يجعل التدمير شرط علاقته بالطبيعة، و لكن هل تفيد هذه العلاقة بالطبيعة السيطرة عليها؟ لا، لأن العمل هو شرط سيادتها، وطالما أن السيد لا يعمل فلن يكون سيّدا على الطبيعة. و في المقابل يدخل العبد في صراع جديد مع الطبيعة فيقوّي تاريخيا إرادته، وهذه القوّة التي تدرك بفضل العمل تستعيد للعبد إنسانيته المفقودة في الصراع الأول، فيكون العبد عبدا للسيد وسيّدا على الطبيعة و يكون السيد سيّدا على العبد وعبدا للطبيعة، وهذا يعني تاريخيا- و إن ظهر في الأمر مفارقة- أن في السيادة بعض عبودية و أن في العبودية شيء من السيادة.



yahoo.fr



بوقرة - الإنسان بين الوحدة



=

+

ولتجاوز المفارقة ونذليلها كان من اللازم إزالة الفوارق و تجاوز علاقات السيادة والعبودية، كالنهاية التاريخية للتمييز العنصري l'apartheid ، بحيث يكون دور العبد أن يكون فاعلا في التاريخ ، كما كان السيد تاريخيا منطلق التاريخ ، وبحيث نكف عن الحديث عن حرية طرف أو حرية آخر، لنحدث عن حرية كونية تقدم الثورة الفرنسية مثلا صارخا عنها، وإذا كانت الحرية هي معنى التاريخ، فإن هذا يعني بناء وحدة سياسية يمكن لكل حرية فردية أن تجد في فضاءها مكانا لها، و لن يكون هذا ممكنا إلا إذا حصر كل طرف حريته ليتمكن الطرف الآخر من التواجد كحرية أيضا، والإنسان لا يكون حرًا إلا إذا إعترف وأقر بحرية الغير، والاعتراف بحرية الغير يبقى رهين النظر إليه لا كموضوع أو عبد و إنما كندّ ومماثل ، و لكن هذا الطرح يثير مشكل علاقة الإعتراف بالصراع و كان الصراع هو الضمانة التاريخية لاقتلاع الإعتراف والتحرر، فهل لا يكون الإعتراف إلا على أساس الصراع؟ و هل لا تكون العلاقة مع الغير إلا علاقة صراع؟ و هل من معنى لعلاقة تقوم على أساس الصراع؟ بل هل يمكن أن نتحدث عن عالم بينذاتي رهانه الإعتراف و منطلقه الصراع؟

4- الغيرية إنية الآخر:

يتعلق الأمر هنا بقلب حقيقي على منطق الأناثة و الموضعة و الصراع، بل هو تفكيك نهائي للعزلة ومراجعة حقيقية لفكرة البينذاتية، قلب نبيّن من خلاله كيف يمكن للإنانية إنطلاقا من الوعي أن تُقر ضرورة بحضور الكائنات العاقلة والحرّة خارج مجال أنانته، من جهة كون الغيرية وجودا صنوا ماثلا أمامها، وتسمى قدرة الوعي هذه على رصد الحرية وسط الموضوعات الماثلة أمامه، أي رصد ذوات أخرى تمتلك عقلا و حرية، تسمى "فينومينولوجيا الحرية" ، بمعنى القدرة على التعرف بفضل إشارة أو سمة على الغير كذات مختلف عن الأشياء ووجود صنو، و بما أننا نرصد الإنسان باعتبارها جسدا أول الأمر فإننا نوجه السؤال الذي طرحناه آنفا إلى ما يوجد من إنساني في بنية جسد الغير بحيث يكون إشارة أو علامة ندرك من خلالها ما به يكون هذا الكائن أمامنا وجودا مماثلا ؟

- يميز فيخته بين عالم العطالة للجماذ *la nature inorganique* و عالم الحركة للكائنات الحية، يصاحبه أيضا تمييز داخل عالم الكائنات الحية بين الحيوان والإنسان و ذلك لامتلاك الإنسان جسدا يأتي بفضل أفعالا و حركات لا يدركها الحيوان، و لذلك تعلن لنا بنية الجسد حضور كائن حرّ ، يختزل في وجهه-على حدّ عبارة هيكل - كثافة روحية.





- وهذا ما يؤكد روسو عندما يعتبر أنه يمكن للإنسان أن يتعرّف بشكل مباشر على الغير باعتبارها أنا آخر alter ego، فيتأثر بما يصيبه، لأنه يمتلك عاطفة أصيلة هي " الشفقة" و عاطفة الشفقة هي أقدم عاطفة تعلن التواصل المباشر بين الأنا و الغير.

- و قد تحدث عن هذا المعنى شوبنهاور معرّفًا الشفقة La compassion أو الرأفة La pitié إيتيمولوجيا على أنها ابتلاء مباشر أو مشاركة في الابتلاء souffrir avec.



و لكن هذا شكل من العلاقة مع الغيرية لا يتعدى حدود المشاركة السلبية و التلقائية في المشاعر والاحاسيس و لكنها تبقي الغير خارج عالم الإنية، كما أن هذه الأحاسيس لا تتجاوز الوعي بواقع البؤس الذي يلزم وجود الغير، إذا كانت العاطفة هي ما يضمن الإعترا فإن هذا لا يعني بناء علاقة تكون فيها الإنية غيرية و الغيرية إنية إلا إذا تحولت العاطفة ودًا و الودّ صداقة والصداقة حبًا .

- الودّ قد يقربني من الغير و لكنه لا يفترض بالضرورة المبادلة أو المعاملة بالمثل، و لا العطف صداقة إذ هو هذا الشعور الذي يجعلنا نريد الخير للغير، وهنا أيضا ليس هنالك عودة أو مبادلة، أما الوضعية الوحيدة التي تجعلنا أصدقاء فهي تبادلنا الودّ والعطف ، ولا ينقص هذه الوضعية إلا تحويل الودّ المتبادل حبًا، فالصديق هو ذاك الذي يحب بصدق الخير لغيره، و لذلك عدت الصداقة فضيلة.

و لكن عاملنا اليوم لا ينظر للصداقة على أنها قيمة أخلاقية، إذ ننظر اليوم للصداقة على أنواع من التعايش الممتع، لذلك كثيرا ما نخلط بين الرفيق أو صاحب الذي نشاركه حفلا و بين الصديق، او نخلط بين الزميل و الصديق، و لذلك من الضروري أن نميّز بين ثلاث أشكال من الصداقات واحدة فقط تكون حسب أرسطو أفضلها،



<p>صداقة المتعة</p> <p>نحبّ ما نرغب فيه، و بالتالي الصداقة هنا تكون جميعا لذوات لها نفس الرغبات ونفس الملذات، والصديق هنا هو ذاك الذي نحبذ مجالسته.</p> <p>- صداقة تقوم على مبدأ امبيدوكل Empédocle الذي يقول بتجاذب المتشابهان كأن نقول في لغتنا: " الطيور على أشكالها تقع".</p> <p>- هذه الصداقة تبدو عرضية و مؤقتة ترتبط بما تحققه من متعة، و لكن إذا زالت اللذة زالت الصداقة، لذلك هي تولد بسرعة وتموت بسرعة.</p>	<p>صداقة المنفعة</p> <p>نحبّ ما ينفعنا، و بالتالي الصداقة هنا تكون جميعا لمصالح مشتركة ومتبادلة، فالصديق هو الذي يخدمني واحمهم.</p> <p>- هذه الصداقة تبدو كذلك عرضية ترتبط بما تحققه من منفعة، و لكن إذا زالت الحاجة والمصلحة زالت الصداقة، لذلك هي تولد بسرعة وتموت أيضا بسرعة.</p>	<p>صداقة الفضيلة</p> <p>نحبّ الخير للغير. و بالتالي للصداقة هنا سجل أخلاقي يتجاوز منطلق المتعة والمنفعة.</p> <p>- هذه الصداقة تحركها نية صداقة وإرادة ثابتة ولذلك ترتبط بالفضيلة أو بأهلها.</p> <p>- لذلك يميز أرسطو بين سجلّ العاطفة والانفعال الذي يرتبط بالميل و بين سجلّ الفضيلة والحكمة الذي يرتبط بالإرادة.</p>
---	--	---

الذي يزيل كلّ المسافات مع الغير و بين الإحترام الذي يستعيد شيء من المسافة. والعلاقات اليوم موزعة بين هذا و ذاك و نادرا ما ننجح في إحداث توازن حقيقي بين الحبّ و الاحترام، ولعل ذلك ما دفع كانط للإقرار بمتالية هذا التوازن، فالحب بمفرده قد يتحوّل اساءة للصداقة، والاحترام يبقى في صورته باردا، كلاحترام المتبادل بين زملاء.

- إذا هنالك في الصداقة شيء من الحب، و لكن الحب ليس الصداقة، يبدو أننا نستعيد من جديد مقاربة فويرباخ التي تؤكد أنه بالحب يمكن للإنانية أن تتجاوز منطق الأنانية، فالحب في جوهره إيثار، إذ أن تتجاوز الإنانية منطق الأنانية وأن تنشغل كذلك بالنوع والماهية أليس هذا هو جوهر الحب وقد تلحف بمنطق الغيرية [بر].

فشرف الإنسان يكمن في تعاليه على القانون الأناني للأنانية، فإن يكون المرء إنسانا يعني في المحصلة النهائية أن يعلن انتماءه للنوع و الماهية، ولعلّ هذا ما دفع فويرباخ للتمييز بين "الماهية الطبيعية" الخاضعة لقوانين الطبيعة، وبين "الماهية الإيتيقية" الخاضعة للفضاء الإنساني كنوع مخصوص، والمرتبطة بفكرة الترفع و التعالي و الرفض، و فالإنسان حسب فويرباخ ليس مجرد كائن حيّ و إنما هو ذات تبحث في الغير عن حقيقتها وتحقق بفضل الغير ماهيتها. و الحب بالنسبة لفويرباخ هو التماثل الأرقى بالنسبة لماهية الإنسان، لأنه يمكن الفرد من التعامل مع الغير كوجود ضروري لوجوده، بمعنى التعامل مع وجود أنا آخر غيري ومختلف باعتباره شرط بقاء النوع- من جهة- و النظر إلى أنا الآخر باعتباره كذلك وجودا مماثلا *mon semblable*، و هذه المفارقة لا تكون ممكنة إلا إذا تجاوزت التعامل مع الغير كغيرية، الحب إذا هو الحلّ للتموقع أو الإقامة في حدود المفارقة، لأنه الوحيد الذي يُلطف التناقض و بقبه في أن، و الحب هو شرط التعامل مع الغير دون اقصاءه و هو شرط التحرر من الأنانية، وهو كذلك شرط تجاوز منطق الموضوعة ومنطق الرغبة و الصراع، فالرغبة في جوهرها سعي للامتلاك، ومانعده اليوم حبا هو في الحقيقة الارتباط *L'attachement*، ولذلك يكون غالبا خانقا، بل وكثيرا ما نصادف الحب خارج حدود الارتباط ذاته، لأننا بفضل نفهم الغير دون الحكم عليه أو إمتلاكه.

مشكل الإنانية و الغيرية لا يحلّ إذا داخل سجلّ إبستمولوجي أو سجلّ أنطولوجي، لأنها سجلات إما تجعل رهان العلاقة معرفيًا بحيث يكون الآخر شرط الموضوعة، أو رهانا أنطولوجيا يجعل من الغير مناسبة لاقتلاع الاعتراف منه، الحلّ إذا في جوهره إيتيقيا يفتح على الغيرية دون اختراقها، و إيتيقا العلاقة المشدودة إلى **مسؤولية** الذات لا إلى حرّيتها تنتقل بنا من مركزية الذات إلى مركزية الغير، و من الأنانية والأنانية إلى الإيثار و الغيرية. لعلّ هذا ما قصده ليفيناس في معرض حديثه عن "إيتيقا الغيرية" في مؤلفه "الكلية و اللاتناهي"، إذ بين في هذا الكتاب كيف أنّ حضور الغير وجها ليس مدعاة ضرورة لا للموضوعة ولا للصراع و لا للعنف كما ذهب إلى ذلك وجودية سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول ومسؤولية، و في هذا القبول بالآخر دون احتوائه في نظرة تموضع تكمن إنسانية الإنسان.

فالمسألة عند ليفيناس لا ترتبط أساسا بهذه النظرة أو تلك و إنما ترتبط بالأساس الذي بفضل نقرأ أو نحل لغزية الغير، ألا وهو الوجه الغفل أو المكشوف المائل قبالي، و في العلاقة الإيتيقية التي تحيل على المواجهة لا بمعنى الصراع الهيكلي وإنما بمعنى الوجه لوجه، يدفعني الغير نحو الحبّ أو على الأقلّ

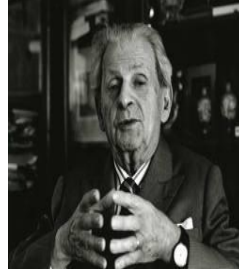


12 - Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité de l'âme*, « Mais l'essence justement à renoncer à son être pour soi simplement naturel, à se poser un fondement de fondement de son être dans l'être d'un autre. C'est ainsi que l'amant fait de l'aimée le fondement de son être », éditions du Cerf, page 140.

يمنعني من التعامل اللامبالي مع نظرتي، ولذلك أنا مسؤول على وجه الغير، أو على ما يكشفه وجه الغير أو يحيل عليه، أي مسؤول على التجاعيد التي تفسد الجمال الأصيل و المقدس للوجه. الوجه إذا بهذا المعنى ليس مشهدا و لا ذاتا نموضعهما في فعالية نظرو إنما هو نداء .

ليفيناس: " يفرض الوجه ذاته عليّ فلا أستطيع أن أمتنع عن سماع ندائه، أو أن أنساه، أو أن أتخلى عن مسؤوليتي أمام بؤسه"
Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1994, p. 52-53

انطلاقا من هذا التصور المشحون بالوحي الديني، نعرّف الغير باعتبارها القريب مئّي، هذا الغير وليس شخصا مجردا □ كما يعتبر ذلك كانط و كونت - لا وجه له، هذا الكائن الذي بقدر ما يختلف عني بقدر ما يقترب مئّي. و إذا كان الغير وجها خارج السياق ودون أية استعارة أو صورة، فإنه من الممكن أن نعتبر هذا الوجه كلاما و عبارة، أو هو لغة تستدعي الحوار، أو على الأقل لغة تدعو إلى الإنصات لصوت الغير في وجهه صوت الوجه الصامت.



هكذا يتحول الحديث عن الذات حديثا عن مسؤوليتها تجاه الغير لا حديثا عن ماهيتها الخاصة، و لا معنى للكوجيتو إلا باعتبارها إنشغالا وطيبة تجاه الغير، و هكذا يحدّد إيمانويل ليفيناس انطولوجيا جديدة لا تناسس على معرفة الذات، بل على الطيبة إزاء الغير؛ أن تكون، هو أن تكون للآخر، أي أن تكون طيبًا. الطيبة هي الجواب الحقيقي لتوسّل وجه الغير الطيبة هي عدم اهتمام بالذات؛ "الطيبة تقوم باعتبار الآخر أهم من الذات". من هذا المنظور ليس بالإمكان الحديث عن الفلسفة باعتبارها حبّ الحكمة، بل باعتبارها "حكمة الحب"، والحب يدفعنا إليه وجه الآخر الذي يقول في صمته و حزنه و ضعفه: "لا... لا... لا... تقتل □".

5- الغيرية بما هي بنية الإدراك:

و لكن هل لا يكون الآخر في غيريته إلا موضوعا أقصىه أو ذاتا نتحمّل مسؤولية بؤسه؟ و هل يختزل مشكل الإنية والغيرية في بعدها العلائقي؟ أليس من الممكن أن تحيل الغيرية على آخر آخر حيث لا يكون موضوعا و لا ذاتا؟ ألا يكشف اللقاء بالغيرية وعيا جديدا بالعالم و الذات؟ بل الا يكشف غيابها وحشية العالم من حولنا و صمتية أشياءه وهوس الذات وجنونها؟



ج. دولوز: " الآخر ليس موضوعا في حقل إدراكي، وليس ذاتا تدركني: إنه في البدء بنية الحقل الإدراكي"

Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, ed minuit 1997, p357

Levinas, *Unique et multiple*, op.cit., p. 97.



صورة ولسون في شريط لتوم هانكس: Seul au monde

هذا ما يحاول جيل دولوز معالجته في مقارنته التي تذكرنا بوحدة "روبينسون" في كتاب ميشال تورنيه ، حيث كشف دولوز كيف أن الآخر هو من يحررنا من العزلة وبالتالي يحرر الإدراك من فقر المعنى، إذ يفسح الآخر في حضوره المجال لعالم آخر هو ممكن في حضوره لكنه ليس كائنًا في إدراك، و هذا الممكن الكائن في وجه الآخر يضيف معنى إضافيا

للعالم من حولي

"A Speranza, il n'y a qu'un point de vue, le mien, dépouillé de toute virtualité. Et ce dépouillement ne s'est pas fait en un jour. Au début, par un automatisme inconscient, je projetais des observateurs possibles - des paramètres - au sommet des collines, derrière tel rocher ou dans les branches de tel arbre. L'île se trouvait ainsi quadrillée par un réseau d'interpolations et d'extrapolations qui la différenciait et la douait d'intelligibilité. Ainsi fait tout homme normal dans une situation normale. Je n'ai pris conscience de cette fonction - comme de bien d'autres - qu'à mesure qu'elle se dégradait en moi. Aujourd'hui, c'est chose faite. Ma vision de l'île est réduite à elle-même. Ce que je n'en vois pas est un inconnu absolu... Partout où je ne suis pas actuellement règne une nuit insondable. Je constate d'ailleurs en écrivant ces lignes que l'expérience qu'elles tentent de restituer non seulement est sans précédent, mais contrarie dans leur essence même les mots que j'emploie. Le langage relève en effet d'une façon fondamentale de cet univers peuplé où les autres sont comme autant de phares créant autour d'eux un îlot lumineux à l'intérieur duquel tout est - sinon connu - du moins connaissable. Les phares ont disparu de mon champ. Nourrie par ma fantaisie, leur lumière est encore longtemps parvenue jusqu'à moi. Maintenant, c'en est fait, les ténèbres m'environnent. Et ma solitude n'attaque pas que l'intelligibilité des choses. Elle mine jusqu'au fondement même de leur existence. De plus en plus, je suis assailli de doutes sur la véracité du témoignage de mes sens. Je sais maintenant que la terre sur laquelle mes deux pieds appuient aurait besoin pour ne pas vaciller que d'autres que moi la foulent. Contre l'illusion d'optique, le mirage, l'hallucination, le rêve éveillé, le fantasme, le délire, le trouble de l'audition... le rempart le plus sûr, c'est notre frère, notre voisin, notre ami ou notre ennemi, mais quelqu'un, grands dieux, quelqu'un!"

Michel Tournier, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* (1969), Éd. Gallimard, coll. Folio, 1972, pp. 53-55.



م.تورنيه: "لا يحصننا من الوهم و السراب و من الهلوسة و الهذيان إلا أخ لنا أو جار أو صديق أو عدو... مهما كان الآخر... المهم شخص ما ... يارب شخص ما آخر."

يقول م. تورنيه على لسان بطله: "إن وحدتي لا تنسف قابلية تعقل الأشياء فقط و إنما تنسف جذريا وجودها حتى لكان الشك يتهدد كل إحساساتي إلى درجة أن الأرض التي أقف عليها تصل في حاجة ملحة للآخر كي لا تميد , لآخر يقف عليها."

¹⁴ M.Tournier : « *Vendredi ou les limbes des pacifique* » p45

هذا الحضور الخاص للغيرية يسميه دولوز "الغير الما قبلتي *autrui apriori*" الذي يكون بنية الإدراك، ولكن ما هذه البنية؟ إنها بنية الممكن على حدّ عبارة دولوز¹⁵، أنّ هذه البنية "ليست شخصا ولا تشير لأحد إنها فقط أنا بالنسبة للآخر و الآخر بالنسبة للأننا"، وبالتالي في غياب هذه البنية تكون الذات وجها لوجه أمام العالم الكائن - الذي هو الواقع لا شك في ذلك □ ولكنه واقع بالنسبة لي، وأنا مدين للآخر إذ بفضلها أضيف للواقع الكائن واقعا ممكنا آخر استبطنه في إدراكي فاصنع بفضلها معنى مضافا و دلالة أخرى وإذا كان الغير مع سارتر يضيف لذاتي شيكلا آخر للوجود يسميه سارتر "الموضوعة *l'objectité*" حتى وإن كان يحولني في فعالية نظره شيئا أو موضوعا، فإن الآخر مع دولوز يضيف للعالم من حولي عالما ممكنا آخر.



ج. دولوز: "هذا العالم الممكن ليس واقعا أو على الأقل هو لم يوجد بعد كواقع متعين و لكنّ هذا لا يعني عدم وجوده: إنّه المُعبّر عنه الذي لا يوجد بعد إلا في تعبيرية وجه أو ما يعادل وجه الآخر... الغير إذا هو في البدء وجه عالم ممكن"

Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, ed minuit 1997, p355

لكن الوجوه المتعددة للغيرية التي قد تفهم على أنها الآخر الموضوع أو على أنها الغير بما هو ذات أو على أنها الآخر بما هو بنية، لا تفهم الغيرية إلا باعتبارها ما يكون خارج الأننا حتى و إن استبطنته الذات، فهل لا تفهم الغيرية إلا على معنى خارجي؟ ألا ينبغي أن نتجاوز السطح إلى العمق لتتراءى لنا غيرية الآخر سرا سطحيا جدا، في مقابل غيرية الأننا التي تتوارى عن الأنظار أو التي لا يمكن إدراكها إلا بحفريات ترتدّ بنا إلى الخفي والملكوت والمسكوت عنه؟

¹⁵ - Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, ed minuit 1997, p354

الإنبيّة وعكُ كيان

الإنبيّة من الماهية إلى المهمّة



”يرتبط الإنسان بوجوده كما

يرتبط بإمكانه الأخص به”

هيدجير الوجود و الزمن

1 - الإنيَّة جدارة وانساب:

امتلاك الإنسان وعيا يجعله يحتل مكانة خاصة في الطبيعة، إذ بفضل الوعي يتخذ الكائن البشري مسافة من الطبيعة، و بفضل هذه المسافة تدرك الذات ذاتها و تدرك إنيتها و حقيقة وجودها.

و لكن الوجود الواعي □existence consciente□ أو الوعي بالوجود لا يختزل في هذا الدور الذي ينغلق فيه الإنسان في عالمه الذاتية، إذ يجب على الوعي حتى يتأكد و يتحقق في كليته أن ينفتح على ما يكون خارج الذات، و أن يدرك مكامن الذات و نوازعها، فالإنية ليست حقيقة مكتملة في العالم الضمني و إنما تتحقق و تاريخ و توفى إلى الإكتمال و هي تحقق مع الغيرية و فيها، و الغيرية كما نلتقى فيها مع الغير □ وهذا ما عالجنه في معرض حديثنا عن العلاقات البيئذاتية- و نلجُ فيها أعماق الذات- و هذا ما عالجنه بخصوص منزلة الجسد الخاص و فرضية اللاوعي- نلقى فيها كذلك العالم والطبيعة، و هذا الانفتاح على الغيرية لا يتحقق بفضل الفكر أو الوعي التفكري و إنما بفضل الفعل أو الوعي العملي. فهذا النشاط العملي للوعي هو الذي يسمح للإنسان بامتلاك الطبيعة التي ينتمي إليها في الأصل ليتعرّف على ذاته فيها. و الاكتفاء بمعرفة الذات لا يمكنني من التعرف عليها. فكيف نكتسب هذا الوعي بالذات الذي يحيل على الوجود المخصوص للإنسان و بالتالي الذي تدرك بفضل الإنية ؟ هذا هو السؤال الذي يحاول هيقل تقديم إجابة بخصوصه.

إذ يكشف هيقل في تمييزه بين الوجود في ذاته و الوجود لذاته، خصوصية إنية الإنسان انطلاقا من كشف طابعها المزدوج باعتبارها تحيل على وجود مضاعف □double existence□. فالإنية تحيل من جهة على كيان طبيعي و تحيل من جهة ثانية على الفكر أو الروح.



" إن أشياء الطبيعة لا توجد إلا على نحو مباشر وبطريقة واحدة، في حين يكون للإنسان، لأنه فكر، وجود مزدوج، فهو يوجد من جهة وجود أشياء الطبيعة، لكنه من جهة أخرى يوجد أيضا لذاته".

Hegel: «les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon ...»

يُظهر هيقل انطلاقا من هذه الصياغة عجز الأشياء في وجودها عن إدراك هذه المسافة ، إذ تبقى أشياء مشدودة إلى الطبيعة، في حين تكون للإنسان أكثر من طريقة للوجود، فإن كان ينتسب من جهة حيوانيته للوجود في معناه الأول، فإن ما به يكون إنسانا هو امتلاكه طريقة ثانية لأن يوجد. إذ يمتلك الإنسان القدرة على القطع مع هذا الوجود المباشر مع العالم الخارجي. إذ بفضل الوعي بالذات يحدث هذا الانسحاب من الطبيعة، بحيث يكون الإنسان وجودا مضافا للطبيعة.

← إذا بفضل الوعي يعرف الإنسان أنه يوجد، إذ يدرك وحدة الإنية وفرادتها و تميزها عن كل ما يحيط بها، وهو لأجل ذلك وجود لذاته □ pour soi □، في حين يبقى الحيوان المدفوع بغرائزه مرتبطا ومشدودا إلى قوانين الطبيعة.

و هنا يمكن أن نقول مع هيقل أن الحيوان لا يمتلك وعيا، و أن الوعي التلقائي الذي تحدث عنه فوريخ ، والذي يشاركنا فيه الحيوان لا يرقى إلى درجة اعتباره وعيا، طالما لا يقطع مع ما يكون مباشرا و تلقائيا، أي طالما لم ينجح في إحداث هذه المسافة. فما هي سمات الوعي الحقيقي؟ و هل يختزل الوعي في معرفة الإنية أو في معرفة وجود الذات؟

لا يبدو أن الوعي بالذات الذي يمكّن الإنسان من أن يكون فكرا أو روحا مكتملا و لا نهائيا، إذ يظهر الوعي بالذات في صورة قابلة للتطور و التغيير، و هنا تكمن تاريخية الوعي، حيث يوهب الإنسان وعيا و حيث يكتسب الإنسان وعيا، فما يبدو مفارقة □ الهبة /الاكتساب□ يبدو بالنسبة لهيقل أساسيا و شرط إكمال الإنية ، فشرف الإنسان وفضله لا يكمن في مجرد كونه يمتلك وعيا وإنما في كونه يكتسب ما يمتلك .

← و اكتساب الوعي يتحقق بالنسبة لهيقل بطريقتين: □ نظريا + و عمليا □ ولكن من المفيد لحظة تميز بين الطريقتين أن لا نعتبر أنهما يتعارضان، إذ لا ينفي النظري العملي و لا يدرك العملي في غياب النظري. و إذا اتخذ الوعي بالذات في المنطلق شكلا نظريا ، فإن تحققه و اكتماله يقتضي استدعاء الشكل العملي الذي يدرك في الفعل أو الممارسة أي في النشاط الإنساني، حيث يقدم الفعل الوعي بالذات في شكله الأكثر اكتمالا.

- اكتساب النظري:

يحيل هذا المعنى على المعرفة المتعلقة بالإنية، حيث يدرك الإنسان بفضل فكرة و بفضل منطق الاستبطان إنيته، فهو اكتساب نظري من جهة كونه يحيل على مسافة النظر و التفكير، و بفضل هذه المسافة يدرك □ يعرف+يشعر+يحس...□ الإنسان أنه يوجد. حيث يصف هيقل في هذا المستوى الجانب التفكيرى للإنية الواعية، أي للوجود بالذات الذي يتمظهر و يتجلى في عودة الفكر لذاته.

" ينثني على ذاته للوعي بكلّ الحركات، بخفايا ومبولات القلب البشري وبوجه عام يتأمل ذاته ويتمثل ما يخصّه به الفكر كماهيّة. وأخيرا يتعرّف على ذاته حصرا فيما يستخرجه من عمقه الخاص كما في المعطيات التي يتلقاها من الخارج."

Hegel: «se contempler, se représenter ce que la pensée peut lui assigner comme essence.»



و لكن الشكل النظري للوعي بالذات لا ينجح بمفرده في إنتاج إنية كما تدعي مغالطة الأناثة، وبالفعل لو اختزلنا الوعي في هذا البعد النظري، لبقيت الذات في حدود اليقين أي في حدود المعرفة. وحيث تستهلك الإنية ذاتها لا يمكن أن نتحدث عن التطور و التغيير و الصيرورة.

الاكتساب العملي،

هذا الشكل العملي للوعي الذي يضمن واقعية الإنية أو هو الذي يساهم في دفع الذات وتمظهرها الخارجي لتتأكد الإنية من وجودها ، إذ يصاحب اكتساب الوعي بالذات الرغبة في التماثل خارج الذات و ذلك انطلاقا من الفعل في المحيط الخارجي.

" إنه مدفوع لاكتشاف ذاته والتعرف عليها فيما هو معطى مباشر وفيما يُعْرَض عليه من الخارج ."

Hegel: «il est poussé à se trouver lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement, dans ce qui s'offre à lui extérieurement.»



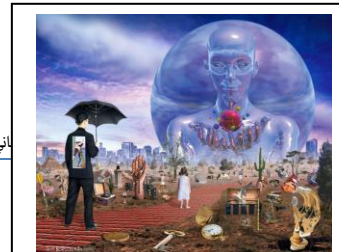
تظهر الطبيعة و العالم من حولنا - بفضل الوعي - أشياء خارجية أي غيرية، وظهور الغيرية هو الذي يحدث في الإنية الرغبة في التعرف على ذاتها فيما يكون مغايرا، أي الانتقال من مستوى معرفة الإنية إلى مستوى التعرف على الإنية، إلى درجة تسمح لنا بالقول بحاجة الإنية إلى الغيرية، و هي حاجة تتجاوز حدود المعرفة و اليقين. و كذا تتحول الغيرية امرأة الضرورية للإنية، حيث يكون في الغيرية صورة الإنية و بصماتها.

و ما تحاولت الجدلية الهيكلية توضيحه ، هو ضرورة التمييز بين وعي لا ينبج إلا أناثة و وعي موجب يكون شرط تمظهر الإنية وتحققها، إذ ميّزت الجدلية بين "الوعي في الذات" البسيط ، المباشر الذي لم يمر بعد بالصيرورة الجدلية ، أي لم يفتح بعد على الآخر [الغير و العالم] ، وبقي وعيا منغلقا على ذاته ، مساويا لذاته (الوعي الديكارتي أو الإنية المنغلقة على ذاتها و التي تكون في منطلقها نفيا للآخر) ، و بين "الوعي بالذات" أي الوعي بالأنا والآخر ، وهو وعي قد تحرر من الانغلاق ، و المباشرة والتساوي مع الذات ، بما هو لحظة انفتاح وتواصل مع الآخر.

يكشف التمييز الهيكلية الجدلية بين الوعي في الذات والوعي بالذات أن الوعي الأخير ، يمر بلحظات ، وبالتالي فهو لا يظهر للذات مباشرة ، بل هو يتحقق بعد تمش جدلي ، حقق حركة التجريد المطلق ، وتخلص من كل انغلاق ، و هذا يعني أننا مع هيقل يجب أن نفهم الإنية على أنها ما يكتسب، و أن البقاء في حدود الأناثة لا يصنع إلا إنسانا غير جدير بالإنسانية، و التاريخ هو استتباع لتمظهرات الإنية و تحققها، إذ لا تصنع الأناثة تاريخا.

SARTRE: «L'HOMME QUI N'EST D'ABORD RIEN, QUI NE SERA QU'ENSUITE ET QUI SERA TEL QU'IL SE SERA FAIT»

L'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, pp. 196



يدافع سارتر على موقف فلسفي مفاده أن الإنسان مشروع ذاته و أنه حرّية مفتوحة على إمكانيات لا نهائية و أن إنّيته تتحدد بالمشروع الذي يختاره لنفسه، فهو دائماً التجاوز لوضعيته الأصلية بواسطة ممارساته. و يعتبر سارتر أن الإنسان بما هو شخص هو مشروع مستقبلي، يعمل على تجاوز ذاته و وضعيته و واقعته باستمرار من خلال اختياره لأفعاله بكل إرادة و حرية و مسؤولية، و من خلال انفتاحه على الآخرين.

ولتأكيد ذلك ينطلق سارتر من فكرة أساسية في فلسفته وهي "كون الوجود سابق على الماهية"، أي أن الإنسان يوجد أولاً ثم يصنع ماهيته فيما بعد. إنه الكائن الحر بامتياز، فهو الذي يمنح لأوضاعه معنى خاصاً انطلاقاً من ذاته، فليس هناك سوى الذات كمصدر مطلق لإعطاء معنى للعالم. إن الشخص هو دائماً كائن في المستقبل، تتحدد وضعيته الحالية تبعاً لما ينوي فعله في المستقبل. فكل منعطف في الحياة هو اختيار يستلزم اختيارات أخرى، و كل هذه الاختيارات تابعة من الإنسان باعتبارها ذاتاً ووعياً وحرية.

SARTRE: « L'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet » L'existentialisme est un humanisme, 1946, Paris, Nagel, p. 196

و نحن نقول إن الإنسان حرّ و هذا على وجه التدقيق لأنه ليس موجوداً، و لأنّ ما هو موجود لا يكون حرّاً، و سارتر لا يفهم عدم الوجود هذا باعتبارها لا شيء و إنما باعتبارها إنّيّة لا تزال في طور الغيريّة، و العدم الذي يوجد في قلب الإنّيّة هو الذي يجعله حرّاً، إذ الإنّيّة لا توجد مع الإنسان و إنما هي ما يصنعه الإنسان، فما يوجد هو العدم أما الإنّيّة فهي الإمكان، و لأنها ما يمكن فهي ليست كائنّة بل ما يكون، و على الإنسان أن يختار الإنّيّة التي يرتضيها لوجوده، وهو اختيار يتسم بطابع الجزافيّة المطلقة. وهكذا تكون الحرّية هي وجود الإنسان، أعني عدم وجوده، إلا على النحو الذي يكون فيه مشروعاً لذاته، وهو مشروع لأنه وجود يعد بان يكفّ عن أن يكون عدماً، و لأنه لا يزال وعداً فهو إمكان وجود. و الإنسان مرغم على تقبّل هذا الوجود و على تحمّل مسؤوليّة توفير إنّيّة له؛ يلزم عن هذا القول - وهذا هو ثمن الحرّية - أن الإنسان يحمل على كتفيه عبء ذاته و العالم كلّه.

و في النهاية نقول: لا يولد الإنسان إنساناً، و إنما يصير كذلك، وهذا يعني أن الإنسان حرّية و أن للحرّية ثمن، و ثمن الحرّية هو بناء إنّيّة تكون جديرة بالإنسانيّة. و على الإنسان أن يختار بين الإنّيّة و الغيريّة الصورة التي يرتضيها لذاته، أي أن يتحمّل مهمّة بناء ماهيته، إذ الإنساني مهمّة الإنسان، حيث تكون حقيقته ما يحققه أو ما يكون جديراً به.



الإنية والغيرية

جداذة مراجعة



إعداد: الصّحبي بوقرة

قرامشي:

" إن السؤال عن الإنسان: من هو؟ هو السؤال الأول، والأساسي في الفلسفة. [...] وإذا أمعنا النظر رأينا أننا عندما نسأل: من الإنسان؟ فنحن إنما نريد أن نقول: ماذا يمكن أن يصير الإنسان؟ أي هل يستطيع الإنسان أن يسيطر على مصيره الخاص؟ هل يستطيع أن "يصنع" وأن يخلق حياته؟ لنقل إذن إن الإنسان حركة أفعاله بالضبط. "

إحراجات المسألة:

- ما الذي يجعل السؤال عن الإنسان يحوز كل هذه المكانة في الفلسفة؟ وهل من مبرر لمعاودة طرحه اليوم؟
- أم أننا بإعادة طرحه نكون على شاكلة من يريد خلع أبواب مفتوحة؟
- هل في السؤال عن الإنية سؤال عن الإنسان أم عن الإنساني؟ وهل من مشروعية للتمييز بين السؤالين؟
- بماذا نفسر هذا الانتقال من سؤال الإنسان؟ إلى سؤال الإنساني؟ ومن سؤال ما الإنسان؟ إلى سؤال من الإنسان؟ هل بانكشاف عدم وجهة السؤال أم بتعذر الإجابة؟
- إذا كان لهذه النقلة ما يبررها اليوم فهل نطمئن لذات النداء الذي وجهه الفلاسفة منذ سقراط نحو معرفة الإنسان لذاته بذاته؟
- وهل يحق لنا اختزال حقيقة الإنسان أي إنيته فيما يعرفه عن ذاته أي في وعيه؟ ألا يحيل الوجود الواعي على معنى إنية منغلقة على ذاتها أو على أنانة؟
- ألا يفترض إثبات الإنية بهذا المعنى استبعاد الغيرية؟
- ألا يحيل هذا الاستبعاد على تصور للإنية لا يستوي حقيقة الغيرية أو لا يرى فيها سوى موضوعا موسوما بالسلبية؟

دواعي الإهتمام

- حاجة كل واحد منا لمعرفة حقيقته بما هو إنسان... والتوتر الذي يثيره سؤال ما الإنسان، فحقيقة الإنسان ليست معطى بديهي ومحسوم...
- ظهر مطلب تعريف الإنسان... فتعدد التعريفات الخاصة بالإنسان يدفعنا لمراجعة ما نعرف عنه أو ما نعتقد أننا نعرفه... يبدو أن على الفلسفة اليوم أن تضطلع بمهمة بناء تصور جديد للإنسان أو عن الإنساني...
- الإحراج الذي يتولد عن القول بوجود طبيعة ثابتة للإنسان... يجعل هذا الإحراج القول بماهية ثابتة للإنسان قولاً مستغلقاً على الفهم...
- إقترن التفكير في الإنسان بالتفكير فيما ليس هو، وكأن الغيرية شرط الإنية لإدراك ذاتها...
- اقتضى تحديد الإنساني في الإنسان تمييزه عن الحيوان، وكثيراً ما قام الوعي بأداء هذا الدور.
- يبدو أن تفكيرنا في الإنسان قد إنبنى على جهل بالغيرية ومستطاعها...
- كثيراً ما اعتبرت الغيرية هامشاً يتقل كاهل الإنية ولكنها ورغم هوانها عندها... تخبرنا التجارب اليومية عن الحضور المربك للغير الذي يجملي على الاعتراف به...
- مثل النظر في الجوانب الثاوية في أعماق الذات، على غرار القول بالأوعي إهانة لموروث الإنسان عن نفسه أيقظ هذا النظر في الإنسان مطلب معرفة ذاته من جديد...

الإنية وفخ الأنانة

تفيد الإنية مع ديكارت الحقيقة التي صمدت في وجه الشك، أو الحقيقة التي توأمت معه لتتزع عنها كل ما طاله الشك أو تطاول عليه، والغيرية هي الحقائق التي فقدت اليقين فكفت عن أن تكون حقائق ثابتة ونهائية، بحيث ظهر العالم غيرية فقدت أشياءه وموضوعاته الوضوح واليقين، والجسم غيرية لا يمكن أن يكون أكثر تميزاً من النفس والوعي، والغير غيرية لا تظهر إلا باعتبارها وجوداً محتملاً، بحيث تفيد الغيرية ما كان دون اليقين أو كان يقينه دونياً... المقاربة الميتافيزيقية مع ديكارت مقارنة بالثنائية وتعترف ضمناً، وبشكل صريح بمنطق التفاضل والتمييز... وفي هذا الاعتراف التفاضلي يظهر الوعي أكثر قدرة من غيره على تعيين الحضور الجوهرى للإنسان في العالم، بما هو جوهر مفكر، والاقرار بإمكانية انتساب الجسم لجوهر مختلف عن الفكر.



أنطولوجياً: كهف/ضلال/نسخة/ قبر
«والنفس تحتقر الجسم تمام الاحتقار»
إستيمولوجياً: عائق/وهم/منتج لوهم
أكسيولوجياً: موطن الرذيلة/ أخلاقه نفعية



نلمس في هذا الموقف جذورا تيولوجية وفلسفية تحافظ على منطق إقصاء الغيرية بعامه والجسد بخاصة، إذ تنزل المقاربة الأفلاطونية الجسد مثلاً منزلة دونية، فتقصيه على جميع المستويات.

يبدو أننا مع ديكارت نقف على أرضية تحركها إيديولوجيا الإقصاء والاستبعاد، بحيث يكون كوجيتو الحداثة في ضمانياته، أي في الإيديولوجيا التي تحرك الشك والفكر: أننا لست المغاير إذا أنا موجود، ولكن إثبات الوجود الذي لا يكون ممكناً إلا باستدعاء المغاير ونفيه، يكشف من جهة حاجة الإثبات للنفي والإقصاء وبالتالي للغيرية، وأسبقية وجود الغيرية.

إنيّة الغيريّة



مقام الغير في عالم الغيريّة

هل لا تضيد الغيريّة إلا معنى الموضوعات الموسومة بالسلبية؟
هل لا تضيد الغيريّة إلا معنى الآخر الدوني أو الآخر
الغريب؟
أليس من الممكن أن يكون للآخر في غيريته إنيّة؟
امتلاك الآخر إنيّة هل يبقيه آخر أم هو الغير؟ وإذا لم يكن
الغير أنا فهل يعني ذلك ضرورة أنه الآخر؟
ألا يكشف حضور الغير في عالم الغيريّة عن حضور آخر
للآخر؟

مقام الغير في عالم الإنيّة

ما وجه الحاجة للغيريّة سواء كان الآخر فيها موضوعا أو ذاتا
قباليّتي؟ ما وجه الحاجة لأنا الآخر إذا كان الغير بدوره قد يحولني
موضوعا؟ وهل في موضعيته لي غنما يبرر الحاجة إليه؟
أليس الغير هو ما به أدرك إنيّتي وأثبتها؟ لكن هل يمكن للآخر
الذي ليس أنا أن يعرفني أكثر مني؟ ألا تحيل الموضوعة على اغتراب
الإنيّة وغريبتها أو على تحول الإنيّة شيئا من أشياء العالم؟ فهل
علاقة الأنا بالغير هي علاقة بين أشياء أم بين ذات؟
ألا تتحوّل الغيريّة بما هي شرط الموضوعة تهديدا يحرج الإنيّة
وينفيها؟ ألا يشرع اللقاء بالغيريّة الصراع ويبرره؟

هل انتزاع الاعتراف أمر هيّن إذا كان الأنا والغير يرغبان فيه معاً؟ أليس الصراع هو شرط اقتلاع الاعتراف من الآخر؟

وهل الصراع هو الأفق الوحيد للعلاقة بين الذات؟ وهل يمكن النظر للعلاقة البيئذاتية التي أساسها الصراع باعتبارها بينذاتية؟

هل أن اللقاء بالآخر هو مناسبة للصراع ضرورة أم أن الاعتراف بغيريّة الآخر تقتضي علاقة مواجهة (وجها لوجه) قوامها الحب أو الصداقة أو التعاطف...؟

يأخذ "الغير Autrui" في اللغة العربيّة معاني الاختلاف والتعدد والنفي والتغير، وترجع لفظة الغير إلى كلمة غير التي تستعمل عادة للاستثناء بمعنى "لا" وبمعنى "سوى"، ويأخذ «الغير» في الدلالة المعجميّة الفرنسية معنى الآخر من الناس بوجه عام، أما "الآخر L'autre" فيفيد الاختلاف والتميز، وهذا يعني أن مفهوم الغير هو تضييق لمعنى الآخر، وبالتالي فكل غير هو آخر ولكن ليس كل آخر غيرا، فالغير أخص والآخر أعم.
أن العزلة لا تمكنني من معرفة ذاتي فحسب بل قد تدفعني إلى الكذب والمغالطة، هنا يجب أن نلاحظ الطابع المفارقة للمغالطة التي من المفترض تكون لإيهام الغير وتظليله وهي هنا لإيهام الذات وتظليلها، ولذلك نحن لا نلمس فرقا بين هذا الشكل من المغالطات ومفهوم "سوء النية" لدى سارتر، بل إلى رفض ما أكون، بحيث من يقول أنا لا يكون بالضرورة أنا، وإذا كانت العزلة تظهر بمثابة العائق الحقيقي أمام معرفتي لذاتي فإن المرور عبر الغير أصبح ضروريا، وهذا راجع لمعرفة واعترائي بعجزتي عن إدراك حقيقة ذاتي دون وساطة الغير، معرفة واعترافا. تشتت معرفتي لذاتي إذا الاعتراف بالغير، وهذا العود المعرفي re - connaissance يعني أن ما أكونه بالنسبة لذاتي هو رهن ما أكونه بالنسبة للغير، بمعنى أنه لا يمكن أن أكون موضوعا لذاتي حتى أتمكن من معرفتها إلا إذا كنت موضوعا في نظر الغير، أي معترف بي كموضوع، أليس النمط المزدوج للوجود هذا، أوجد لذاتي وأوجد للغير هو الخاصية الأساسية للحقيقة الإنسانية؟ (مثال) تجربة الخجل (سارتر) + جدلية السيد والعبد (هيجل). وللإنسان - مثلما أقر بذلك روسو- القدرة على التعرف المباشر على الغير باعتباره أنا آخر alter ego، فيتأثر بما يصيبه، لأن عاطفة الشفقة هي أقدم عاطفة تعلن التواصل المباشر بين الأنا والغير. ويعرف شوبنهاور الشفقة compassion أو الرأفة la pitié الإيتيمولوجيا على أنها ابتلاء مباشر أو مشاركة في الابتلاء بما يصيب الغير souffrir avec؛ وقد تأخذ هذه المشاركة في علاقة الإنيّة بالغيريّة مع مرلوبونتي معنى الإبتئاق المشترك co-naissance بل قد تتحول لحظة ولادة جديدة داخل العلاقة ذاتها، بحيث تولد الإنيّة مرة ثانية داخل العلاقة وبفضلها. فإن "نتكلم هو أن تولد مرة ثانية" على حد عبارة موران.

يدرك التجاذب العاطفي مع من نشعر تجاهه بالألفة affinités أو الميل، والصداقة l'amitié هنالك في الصداقة شيء من الحب، ولكن الحب ليس الصداقة. الإنسان حسب فويرباخ ليس مجرد كائن حي وإنما هو ذات تبحث في الغير عن حقيقتها وتضيق بفضل الغير ماهيته فالوعي بالانتماء للنوع الإنساني يرتبط بشكل كلي بقدرتي على التعرف على ذاتي في غيري. والحب بالنسبة لفويرباخ هو التماثل الأرقى بالنسبة لماهية الإنسان، الحب إذا هو شرط الانتقال من الإنيّة إلى الغيريّة، ومن الغيريّة l'Altérité إلى الإيثار Altruisme.

إيتيقا العلاقة المشدودة إلى مسؤوليّة الذات لا إلى حريتها تنتقل بنا من مركزية الذات إلى مركزية الغير، ومن الأناثة والأناثية إلى الإيثار والغيريّة ALTRUISME. لعل هذا ما قصده ليفيناس في معرض حديثه عن "إيتيقا الغيريّة" في مؤلفه "الكلية واللاتناهي"، إذ بين في هذا الكتاب كيف أن حضور الغير وجها ليس مدعاة ضرورة لا للموضوعة ولا للصراع ولا للعنف كما ذهب إلى ذلك وجودية سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول ومسؤولية، وفي هذا القبول بالآخر دون احتوائه في نظرة تموضع تكمن إنسانية الإنسان. فالمسألة عند ليفيناس لا ترتبط أساسا بهذه النظرة أو تلك وإنما ترتبط بالأساس الذي يفضله نقرأ أو نحل لغزية الغير، الأوهو الوجه الغفل أو المكشوف المائل قباليّتي، وفي العلاقة الإيتيقية التي تحيل على المواجهة لا بمعنى الصراع الهيكلي وإنما بمعنى الوجه لوجه، يدفعني الغير نحو الحب أو على الأقل يمنع من التعامل اللامبالي مع نظرتي، ولذلك أنا مسؤول على وجه الغير، أو على ما يكشفه وجه الغير أو يحيل عليه، أي مسؤول على التجاعيد التي تضسد الجمال الأصيل والمقدس للوجه؛ انطلاقا من هذا التصور المشحون بالوحي الديني، نعرف الغير باعتباره القريب منّي، هذا الغير وليس شخصا مجردا - كما يعتبر ذلك كانط و كونت- لا وجه له، هذا الكائن الذي بقدر ما يختلف عني بقدر ما يقترب منّي، وإذا كان الغير وجها خارج السياق ودون أية استعارة أو صورة، فإنه من الممكن أن نعتبر هذا الوجه كلاما و عبارة، أو هو لغة تلزمتنا بالإنصات لصوت الوجه الصامت.

الإنيّة وفخ الغيريّة



ولكن هل قدر الإنسان أن يبارح قلعة الأناثة ليحلّ سجين قلعة الغير؟ فهل لا مناص من الانتصار إلى تعالي الذات أو تعالي الغير؟ وهل قدر هذه العلاقة أن تكون إما استعبادا أو استعبادا أو تكفيرا عن ذنب؟
وهل لا تفهم الغيريّة إلا باعتبارها موضوعا نميته في شبيته أو في أفضل الأحوال ذاتا تضئينا مواجهتها؟ أليس من الممكن أن نفكر في الغيريّة بشكل مغاير بحيث نتجاوز فخ الأناثة وفخ الغيريّة أو الإيثار؟

إن خطأ النظريات الفلسفية يكمن في اختزالها للآخر إما في موضوع أو شيء جزئي، وإما في اعتباره ذاتا أخرى. غير أن هذا الآخر لا هو بموضوع يوجد داخل مجال إدراكي ولا هو بذات تدركني، إنه في الأساس بنية المجال الإدراكي.

غيرية الإنسية



الجسد هذا الأنا الأخر

إذا كان الغيرية شرط إمكان تحقق الإنسية، فهل لا تفهم الغيرية إلا على معنى خارجي؟
ألا ينبغي أن نتجاوز السطح إلى العمق لتتراءى لنا غيرية الأخر سرا سطحيا جدا، في مقابل غيرية الأنا التي تتوارى عن الأنظار أو التي لا يمكن إدراكها إلا بحفريات ترتد بنا إلى الخفي والمكبوت والمسكوت عنه؟
فهل الجسد كيان مفاير للذات أم هو ما به يكون للذات كيان؟ هل لي جسد أم أنا جسدي؟
ألا نعتز داخل الحضور الإنساني ذاته، لحظات تكشف تنوع هذا الحضور؟
ألا يعبر اللاوعي عن عمق الحقيقة الإنسانية؟ فأي حقيقة للإنسية تشكل فيها فرضية اللاوعي؟
ألا يدفعنا منطق التظنن هذا إلى مراجعة فهمنا لحقيقة الإنسان وأنيته؟
ألا تفيد هذه الفرضية أن للحقيقة مكان آخر؟ أو أن الحقيقة هي بالأساس ما يتحقق؟
إذا كانت الإنسية هي ما يتحقق، ألا تتحول الإنسية عندها من ماهية ثابتة مكتفية بذاتها إلى مشروع ينجز أو مهمة تتحقق؟

اللاوعي عمق الإنسية

الإنسية غيرية واعدة



ألا تفيد الإنسية وفق منطق الكثرة والوحدة، الزمنية بدل الثبات؟ ألا يكشف الوعي بأن الإنسية مهمة أن طلب تحققها لا يكون في العزلة أو بالتعالى وإنما بالعيش مع الغير وبالغير ومن أجله سواء كان الغير خارجيا أو كامنا ليكون بحث الإنسان عن شروط تحقيق إنسيته هو بحث عن شروط تحقيقها بشكل كلي لا تكريسا للمماثلة وإنما تشريعا للاختلاف وتأسيسا للوحدة المتكثرة؟
ألا تكون بذلك الإنسية جدارة واستحقاقا لا معنى لها خارج التاريخ تأثرا وتأثيرا؟
فأي جدلية تتيح للإنسان الاضطلاع بإنسانية تكون فيها الإنسية غيرية والغيرية إنسية وتكون فيها الكثرة وحدة والوحدة كثرة؟

امتلاك الإنسان وعيا يجعله يحتل مكانة خاصة في الطبيعة، إذ بفضل الوعي يتخذ الكائن البشري مسافة من الطبيعة، وبفضل هذه المسافة تدرك الذات ذاتها وتدرك إنيتها وحقيقة وجودها.
ولكن الوجود الوعي [existence consciente] أو الوعي بالوجود لا يختزل في هذا الدور الذي ينغلق فيه الإنسان في عالم الذاتية، إذ يجب على الوعي حتى يتأكد ويتحقق في كليته أن ينتج على ما يكون خارج الذات، فالإنسية لا تتحقق في عالم الضمندان وإنما تتحقق في عالم الغيرية، والغيرية كما نلتقي فيها الغير - وهذا ما عالجناه في معرض حديثنا عن العلاقات البينذاتية-نلقى فيها العالم والطبيعة... والاكتفاء بمعرفة الذات لا يمكنني من التعرف عليها.
تكون للإنسان -حسب هيجل- أكثر من طريقة للوجود، إذ بفضل الوعي بالذات يحدث هذا الانسحاب من الطبيعة، بحيث يكون الإنسان وجودا مضافا للطبيعة.
فما هي سمات الوعي الحقيقي؟ وهل يختزل الوعي في معرفة الإنسية أو في معرفة وجود الذات؟
يظهر الوعي بالذات في صورة قابلة للتطور والتغير، وهنا تكمن تاريخية الوعي، حيث يوهب الإنسان وعيا وحيث يكتسب الإنسان وعيا، فما يبدو مقارفة [الهبة /الاكتساب] يبدو بالنسبة لهيقل أساسيا وشرط إكتمال الإنسية، فشراف الإنسان وفضله لا يكمن في مجرد كونه يمتلك وعيا وإنما في كونه يكتسب ما يمتلك واكتساب الوعي يتحقق بالنسبة لهيقل بطريقتين: [نظريا + عمليا]
تظهر الطبيعة والعالم من حولنا -بفضل الوعي- أشياء خارجية أي غيرية، وظهور الغيرية هو الذي يحدث في الإنسية الرغبة في التعرف على ذاتها فيما يكون مفايرا... وكذا تتحول الغيرية المرآة الضرورية للإنسية، حيث يكون في الغيرية صورة الإنسية وبصماتها... والتاريخ هو استتباع لتمظهرات الإنسية وتحقيقها، إذ لا تصنع الأناة تاريخا.

" إن أشياء الطبيعة لا توجد إلا على زحو مباشر وبطريقة واحدة، في حين يكون للإنسان، لأنه روح، وجود مزدوج؛ فهو يوجد من جهة وجود أشياء الطبيعة، لكنه من جهة أخرى يوجد أيضا لذاته". هيجل

يدافع سارتر على موقف فلسفي مفاده أن الإنسان مشروع ذاته وأنه حرية مفتوحة على إمكانيات لا نهائية وأن إنسيته تتحدد بالمشروع الذي يختاره لنفسه، فهو دائم التجاوز لوضعيته الأصلية بواسطة ممارساته... إن الشخص هو دائما كائن في المستقبل. والإنسان حر وهذا على وجه التدقيق لأنه ليس موجودا، ولأن ما هو موجود لا يكون حرا، وسارتر لا يفهم عدم الوجود هذا باعتباره لا شيء وإنما باعتباره إنسية لا تزال في طور الغيرية، والعدم الذي يوجد في قلب الإنسية هو الذي يجعله حرا، إذ الإنسية لا توجد مع الإنسان وإنما هي ما يصنعه الإنسان، فما يوجد هو العدم أما الإنسية فهي الإمكان، ولأنها ما يمكن فهي ليست كائنة بل ما يكون؛ وعلى الإنسان أن يختار الإنسية التي يرتضيها لوجوده، وهو اختيار يتسم بطابع الجزافية المطلقة. وهو مشروع لأنه وجود يعد بأن يكف عن أن يكون عدما، ولأنه لا يزال وعدا فهو إمكان وجود. والإنسان مرغم على تقبل هذا الوجود وعلى تحمل مسؤولية توفير إنسية له؛ يلزم عن هذا القول-وهذا هو ثمن الحرية- أن الإنسان يحمل على كتفيه عبء ذاته والعالم كله. الإنساني إذا ما سيكون، بحيث يكون الإنساني وجودا ينقصدنا.

الاستخلاص: في الختام نقول:

لا يولد الإنسان إنسانا، وإنما يصير كذلك، وهذا يعني أن الإنسان حرية وأن للحرية ثمن، وثنم الحرية هو بناء إنسية يكون الإنسان جديرا بها. وعلى الإنسان أن يختار بين الإنسية والغيرية الصورة التي يرتضيها لذاته، أي أن يتحمل مهمة بناء ماهيته، إذ الإنساني مهمة الإنسان، حيث تكون حقيقته ما يحققه أو ما يكون جديرا به.

للتذكّر

" أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام... "ابن طفيل

"... وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق... "ابن سينا

ابن رشد " ... إنّ النفوس يلحقها بعد الموت أن تتقرى من شهواتها الجسمانية... "

أفلاطون " أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك، ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه "

" أنا أفكر إذن أنا موجود "ديكارت

مايراش " ليس الجسد سوى امتداد بالطول والعرض والعمق ".

سارتر " أن الخجل هو بالطبيعة اعتراف. اعتراف بأنني أكون كما يراني الآخرون. "

سارتر " لتمتلك الذات أي حقيقة عن الأنا يجب أن تمر عبر الآخر. "

غوسدورف " أنا أتكلم لكوني لست وحيداً؛ وحتى في حالة التكلم مع الذات...فإنني أرجع إلى ذاتي بوصفي آخر"

هيجل " الحب هو وحدتي مع الغير ووحدة الغير معي. "

سارتر " الغير هو الآخر بمعنى الأنا الذي ليس أنا. "

دولوز " إنّ الآخر ليس موضوعاً في جقل إدراكي، وليس ذاتاً تدركني:
إنه في البدء بنية الحقل الإدراكي. "

سبينوزا " لا يعرف أحد تركيبية الجسد بقدر كبير من الدقة بحيث يمكن له أن يفسر كل وظائفه. "

سبينوزا " إنّ النفس والجسد شيء واحد. "

ميرلوبونتي " تكشف لنا تجربة الجسد الخاص نمط وجود ملتبس "

ميرلوبونتي " أنا لست أمام جسدي ولا في جسدي بل أنا جسدي "

هيتل " فالأذى الذي يُوجّه إلى جسمي هو أذى موجّه إليّ أيضا ."

فرويد " ليس الأنا سيّدا حتى في بيته ."

لاكان " الحقيقة يمكن العثور عليها من جديد، وفي أغلب الأحيان تكون قد كتبت في موضع آخر "

لاكان " أوجد حيث لا أفكر وأفكر حيث لا أوجد . "

ماركس " ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل إنّ الحياة هي التي تحدّد الوعي ."

نيتشة " ما هو ذهني ليس سوى اللغة الرمزية للجسد "

ج. بودريار " توجد دعاية تذكرنا بلا انقطاع، على طريقة التراتيل الدينية، بأننا لا نمتلك الأجساد وعلينا إنقاذها ."

فوكو " لا تولد النفس أئمة وقابلة للعقاب، وإنما تولد بالأحرى من إجراءات العقاب والمراقبة والقصاص والإكراه ."

" يقوم التاريخ بالنسبة إلى النوع الإنساني مقام العقل بالنسبة إلى الفرد " شوبنهاور

هيتل " لا يتمتع (الإنسان) بالأشياء إلا لأنه يعثر فيها على شكل خارجي لحقيقته الخاصة ."

روسو " ... إنها ملكة التوق إلى الاكتمال... وتكمن لدينا في النوع بقدر ما تكمن في الفرد ."

ماركس " إنّ ما نسميه التاريخ الإنساني ليس إلا انبثاق الإنسان عن طريق العمل الإنساني ."

ميرلوبونتي " الإنسان هو فكرة تاريخية وليس نوعا طبيعياً ."

يُعرّف الإنسان بمشروعه . سارتر