

الإنسانى بين الكثرة والوحدة [مسألة: الإنيَّة والغيريَّة]

الجزء الثالث :

إِنِّيَّةُ الْغَيْرِيَّةِ

من آلِنا آلِنا إلى آلِنا



**"أن أكون إنسانا يعني أن أكون غيري
في الوقت الذي أبقى فيه أنا نفسي"**

بول ريکور۔ التاريخ والحقیقة



يأخذ "الغير Autrui" في اللغة العربية معاني التمييز و الاختلاف و التعدد و النفي و التغيير، و ترجع لفظة الغير إلى كلمة غير التي تستعمل عادة للاستثناء بمعنى "لا" و بمعنى "سوى"، و يأخذ "الغير" في الدلالة المعجمية الفرنسية معنى الآخر من الناس بوجه عام، أما "الآخر L'autre" فيفيد الاختلاف و التمييز، و هذا يعني أن مفهوم الغير هو توضيق لمعنى الآخر، وبالتالي فكل غير هو آخر و لكن ليس كل آخر غيرا، فالغير أخص والآخر أعم، بمعنى أن الآخر المرادف للغير هو الذي يتم 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 كأخر بشري مخالف للذات، كما يبرز كائنا مماثلا للذات من حيث التركيب الأنطولوجي، و من حيث مقومات الوعي و الإرادة و الحرية؛ و هذا يعني أن بين الآخر والغير تمايزا طفيفا من جهة كون الآخر يختلف عني أما الغير فهو يختلف و يشبهني في آن.

-الغير هو الآخر الإنساني: الغير ليس إنسانا آخر وإنما أنا آخر alter ego، الغير يختلف عني و يشبهني لأنه مثلي أنا يمتلك أنا أخرى.



الإشكال الذي سنحاول تسليط بعض الضوء عليه لا يرتبط بالآخر بعامة و إنما بالآخر الإنساني أي بالغير، دلالة و حضورا و منزلة، و نحن لا نتحدث عن مشكل إلا لكون هذا الأخير كما يختلف عني يشبهني، و ينتقل من معنى إلى آخر بحسب زمنية اللقاء و الإعراف و المعرفة و التعرف و التعارف؛ وهي زمنية كما تحدث درجة الاختلاف و التشابه تحدث شكل العلاقة، بحيث يغير وجه الغير بتغير العلاقة به و معه .

-الغير و الزمان: الذات الإنسانية لا تعيش في الزمان فحسب بل تؤلفه 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، ثم في الحياة اليومية كمجاور voisins، ثم في علاقة أخرى كقريب prochain أو صديق... كل هذا و غيره يكشف أن الزمنية في النهاية هي زمنية العلاقة.





فما الذي يختلف في الكيان المائل أمامي إلى درجة تدفعني لاعتباره آخر؟ وما الذي فيه - رغم غيريته - يشبهني بحيث يكون غيرا؟ هل يمثل الغير في اختلافه تهديدا لي أم أنه بقدر ما يشبهني يهددني؟ ألا تبين درجات الاختلاف والتشابه في الغير عن زمنية علاقة الإنية بالغيرية؟ اليس من الممكن أن نتحدث عن الغيرية بمنطق الغرابة والغربة و الاغتراب كما نتحدث عنها بمنطق التشابه والمحاكاة والمماثلة؟ ألا يمكن أن نتحدث عن غير عدو و غير صديق؟ بل أليس من الممكن أن يكون الغير العدو ذاته صديقا و أن يكون صديق الأمس عدوا؟ ألا يعني هذا أن الزمان هو الذي يحدد شكل العلاقة بالغير و هو الذي يصنع لهذا الأخير وجهها لا يكون حسب إنية الغير و إنما حسب إنية الأنا؟ ألا يعني ذلك في النهاية أن مشكل الغير هو الحقيقة مشكل الأنا، إذ ما الغير إن لم يكن أنا الذي أرفضه أو أخشاه أو أحبه باعتباره أنا التي ليست أنا؟ المشكل إذا هو في " الليس " و بقدر ما نفهم أو نتفهم منزلته في تحديد الإنية بقدر ما نفهم العلاقة و الحاجة إليها.

1. الغير بما هو أنا آخر:

نحن لا نجد في عالم الأنا مكانا للغير إلا هناك في العالم و هذا التعامل يفقده كما أفقد العالم و موضوعاته البداهة و اليقين، و الغير الذي تقصيه يظهر كشيء ليس أنا أو هو غيرية دونية ابستمولوجيا وأنطولوجيا، و هذا يعني أنني أتمثل وجود الغير بنفس الطريقة التي أتمثل بها وجود الموضوعات الخارجية، ولذلك يفتقر الغير لبداهة الأنا، فما يدرك بالحدس ليس كما يدرك بالحواس الخادعة. فيمكن أن أشاهد انسانا يحمل طربوشا، ولكن يتخلل هذا الحكم ادعاء الحواس و تطاوها ، إذ قد يكون الذي أرى آلة أو شيء آخر يحمل طربوشا، فحواسي غير قادرة على أن تحدد بدقة و يقين ما تشاهده حقيقة، و أي تمييز هو إما تعدد على الحواس أو تطاول منها.



يكشف لنا هذا المثال داخل منطق الأنانة كيف أن وجود الغير هو في النهاية وجودا محتملا *existence probable* وليس يقينيا و لا بديهيا. بين وجودي إذا ووجود الغير ثمة هوّة أو مسافة هي مسافة اليقين و البداهة. ينجرّ عن هذا القول التعامل مع الغير باعتباره ليس أنا. و لكن إذا كانت الإنيّة كما تحاول الديكارتية إظهارها حقيقة مطلقة و ثابتة وبديهية، فإنها يجب أن تكون كونية، وحتى تكون كذلك يجب أن يشاركني فيها غيري.



سنبيّن في هذا المستوى كيف أن تأكيد وجود الغير هو شرط إثبات الإنيّة؛ فالوجود الذي ينكشف للذات في الشك هو وجود مفرد و شخصي، و عندما يشدّد ديكارت في التأمل الثاني على سؤال الأنا: ما أنا؟ ينفي كلّ إمكانية لتحديد ذاته كإنسان، طالما يصرّ على البحث عن تحديد لإنيته كذات، أي بدل البحث في حقيقته كإنسان لن يعثر إلا على حقيقته كذات، و لعلّ هذا ما يفسّر التمييز الهيكلي الواضح بين الحقيقة و اليقين، و بالتالي بدل من أن يعالج مشكل الإنيّة أي الحقيقة، حقيقة الإنسان، يقدّم يقينا بخصوص الذات. وهذا يعني أن الكوجيتو لا يحدّد انتماءنا للإنساني و بالتالي لا يلمّ بسؤال ما الإنسان؟ و لكن إذا كانت الذات المفكّرة تظهر لذاتها على نحو فردي وشخصي، فإن الفكر الذي من خلاله تتأمّل ذاتها هو كوني من جهة كونه خاصية الإنسان، وإن كان الفكر في حاجة لنشاط الذات، أو لفعاليّة ذاتية فإن مضمون الفكر يبقى كونيا. و أن نفكرّ يعني أن نعتدّ على الذات، و ليس انطلاقا من الاعتماد على أفكار الآخرين، لأنّ الذي يرتبط بأراء الغير لا يفكرّ، و بالتالي فعاليّة التفكير ذاتها ترتبط بقدرة الذات على إحداث مسافة مع آراء الآخرين و لكن هذا لا يعني اقضاء الغير خارج مجال الوعي، بتعلّة عدم الحاجة إليه حتى أفكرّ، و لذلك يجب أن نميز بين الشروط الصوريّة لفعالية



الفكر و بين المحتوى الموضوعي له، بحيث نميز بين ما يكون ذاتيا صرفا و ما يكون كليا.

و هذا يعني أنه لا يمكن إثبات وجود الذات المفكرة دون أن يمتلك فكري هذا بعدا كونيا، أي دون اعتماد قواعد إنسانية مشتركة و مبادئ كونية، و بالتالي يكون الأنا كلي حتى و إن بدا شخصيا و ذاتيا، وعندما أقول أنا اتعالى على كل خصوصية و ذاتية.



Hegel : « Le moi est la pensée et donc l'universel. Lorsque je dis moi, j'écarte toute particularité, le caractère, le naturel, les connaissances, l'âge. Le moi est tout à fait vide, ponctuel, simple, mais actif dans cette simplicité. »

(Principes de la philosophie du droit, addition au §4, page 72)

المغالطة تكمن في نظر هيكل في إظهار الكوني على أنه فردي، إذ ما يكون في ظاهره فريدا في نوعه، هو في حقيقة الأمر كليا؛ فالذات التي تعلن وجودها بصيغة المفرد أنا، ليست ذات ديكارت دون غيرها و إنما ذات كل إنسان، فينقلب المفرد كليا و عندها ليس من الممكن إقصاء الغير من مجال الوعي، فالإقصاء لا يكون ممكنا إلا عندما يثبت ديكارت كما قلنا وجوده الذاتي و المفرد. أن نفكر بشكل كلي، يعني أساسا أن نفكر بنفس الطريقة التي يعتمدها غيري، حتى و إن كان حضور الغير ليس ضروريا لفعل التفكير ذاته، و هذا يعني أن الأنانة تحمل ضمنا في أعماق الكوجيتو الغير في كليته، بحيث عندما أقول : "أنا أفكر" فأنا أقول : "أنا نوجد"، و داخل هذه الصياغة يكون للغير نفس الدرجة من الوجود و إن كان أقل يقينا أو اعتبرته وجودا محتملا. ألسنا نتحدث بهذا المعنى عن غيرية ضمنية سواء كنا نقر بوجودها أو نغالط؟ ألا يفترض منا هذا القول التأكيد على الطابع البينذاتي للفكر؟



ان يعلن الوعي ولادة الذات كفكر هذا لا يعني الانغلاق في عالم الأنانية وإقصاء الغير، بل يعني أن يتحول كل إثبات للإنية إثباتا للغيرية. و الإنية ليست انصرافا عن الغيرية بل هي انصراف إلى الغيرية، و كأن جوهر الإنية يكمن في رفضها لكل جوهرية باعتبارها تخارجا نحو الغير و رفضا للإنغلاق. ألا يبدو الحب¹ بهذا المعنى التماثل الحقيقي للإنية من جهة كونه يعلن رفض الإنسان أن يكون وجودا في ذاته؟



2. الإنية رفض الأنانية:

لا يعني الوعي بالذات بالنسبة لفويرباخ Feuerbach مجرد وجود الذات، كوجود فريد ومخصوص و مختلفة عن الغير، بحيث إذا قصدنا بالوعي بالذات أن أكون موضوع ذاتي، فلا يكون الإنسان موضوعا لذاته من جهة كونه فرد ، بل على العكس من ذلك هنالك بعد إنساني مخصوص بهذا الوعي، و عندما نقول مخصوصا لا نقول مخصوصا للذات المفردة و إنما كخاصية إنسانية، أي ترتبط بالنوع. و الوعي التفكير الذي يكون حكرًا على الإنسان هو الذي يحيل حسب فويرباخ على الماهية الإنسانية أو على الوجود الذي يحول ماهيته موضوعا².



إن الوعي المحمول على معنى شعور بالذات وقدرته على التمييز بين الأشياء الحسية وإدراك الأشياء الخارجية وحتى الحكم عليها انطلاقا من خصائص حسية محددة، إن وعيا كهذا لا يمكن إنكاره على الحيوان. غير أن الوعي باطنى الأذى لا يوجد إلا لدى كائن اتخذ من نوعه الخاص وماهية الخاصة موضوعا...

¹ - سنخصص في خاتمة المقال لحظة الحديث عن أفق العلاقة بين الإنية والغيرية مساحة خاصة لمسألة الحب، بحيث يكون الوجه الأعمق للعلاقة، و لكن لا في معناه الجنسي و لا الإيديولوجي و لا التكنولوجي و إنما في معناه الفلسفي و الأنثروبولوجي.

² - Ludwing Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, Gallimard, 1960



في الحياة يمتد احساسنا بالآخرين، بحيث نكون على صلة بالغير كأفراد، وحقيقة الحياة لا أتفكرها في فرادتي وانغلاقتي، بل على العكس يلزم الاحساس بالحياة الفرد بأن يقطع مع تفرد، و أن يرفض الوعي الذي يقف في حدود الشعور بالذات، و تعني قدرة الإنسان هذه على الرفض أن الدافع الذي ينشط الحياة ليس محصورا في المصلحة الذاتية أو إثبات الأناثة و تحصينها ، و إنما كذلك في المصلحة الإنسانية، أي لمصلحة النوع و التثبّت من الماهية وإثباتها.

فالإنسان هو بالنسبة إلى نفسه أنا وأنت في آن. فإذا كان بإمكانه أن يحتل موقع الآخر فذاك، تحديداً، لكون موضوعه، ليس فردية، بل نوعه، وماهيته.

ان تتجاوز الإنية منطق الأناثة و أن تنشغل كذلك بالنوع و الماهية أليس هذا هو جوهر الحبّ و قد تلحف بمنطق الغيرية³.

« Mais l'essence humaine, éthique de l'homme, consiste justement à renoncer à son être pour soi simplement naturel, à se poser un fondement de son être, à être par un autre, à avoir le 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. »



فكرة فويرباخ هي التالية: الإنسان لا يردّ إلى ماهيته الطبيعية المباشرة، أي إلى الماهية التي تجعل منه كائناً حياً بنفس درجة الكائنات الأخرى، لأنه لو اختزل الإنسان في ما به يكون فرداً أو كائناً حياً لكان مجرد وجود خاضع لقوانين الطبيعة ، وخاصة القانون الذي تحدث عنه هوبز بإطناّب: قانون حفظ البقاء؛ فشرف الإنسان يكمن في تعاليه على القانون الأناني للأناثة، ولعل ماهية الإنسان الحقيقية تكمن في ترفعه و رفضه الخضوع لمثل هكذا قانون؛ فأن يكون المرء إنساناً يعني في المحصلة النهائية أن يعلن انتماءه للنوع و الماهية، و أقول نهائية لأن الماهية الحقيقية تكتمل بهذا الإعلان وليست قبل ذلك، ولعلّ هذا ما دفع فويرباخ للتمييز بين "الماهية الطبيعية" الخاضعة لقوانين الطبيعة، وبين "الماهية الإيتيقية" الخاضعة للفضاء الإنساني كنوع مخصوص، و المرتبطة بفكرة

³ - Ludwig Feuerbach, *Pensées sur la mort et l'immortalité de l'âme*, éditions du Cerf, page 140.



الترفع و التعالي و الرفض. وينجرّ عن هذا الرفض تحويل الغير غاية وجودي ذاته. فالإنسان حسب فويرباخ ليس مجرد كائن حيّ و إنما هو ذات تبحث في الغير عن حقيقتها وتحقق بفضل الغير ماهيتها⁴. فالوعي بالانتماء للنوع الإنساني يرتبط بشكل كلي بقدرتي على التعرف على ذاتي في غيري. 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 ممكنا إلا إذا تجاوزت التعامل مع الغير كغريبة، أو قطعت مع النظر للغريبة باعتبارها عائقا، أو النظر للغير باعتباره ما ليس أنا، خاصة إذا كان من الممكن التعرف على الذات في فضاء الغريبة هذا، و الحب إذا هو الحل للتموقع أو الإقامة في حدود المفارقة، لأنه الوحيد الذي يلفظ التناقض و يبقية في آن، و الحب هو شرط التعامل مع الغير دون اقصاءه و هو بالتالي شرط التحرر من الوجه المغالطي للإنية، أي شرط التحرر من الأنانية.

و بالفعل فالغير هو أنا آخر alter ego ، بمعنى آخر غير أنا un autre que moi وهو أيضا أنا أخرى un autre moi ؛ ومفهوم أنا الآخر يحتوي ضمنا شيئا من الغريبة كأخر و شيئا من الإنية كأنا. و تجربة الحب كما يقدمها فويرباخ تستوعب شيئا من هذا و شيئا من ذاك. وإذا كنّا في منطق الصراع نتحدث عن اعتراف الغير بالأنا، فإننا في الحب نتحدث عن اعتراف الأنا بالغير، لأنه الفضاء الذي تتعرف فيه الأنا على ذاتها. و لكن ما الذي يجعل الآخر شرطا ضروريا للتعرف على ذاتي؟ و ما وجه الحاجة إلى الغير؟

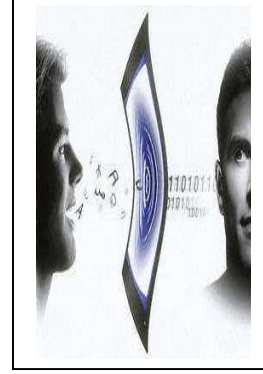


⁴- يمكن أن نتلمس هنا بقايا من الجدلية الهيكلية، و خاصة في مسألة حاجة الوعي في الذات إلى الآخر لينتقل من عالم اليقين إلى عالم الحقيقة.



3. الإنية وجود للغير:

يسترعي انتباهنا في معرض تحليلنا لفلسفة الحب لدى فويرباخ مفهوم هو من التضخم بحيث وجب التوقف عنده و التمعن فيه ألا وهو مفهوم "الإعتراف"، فأن أحب حسب فويرباخ هو في الوقت ذاته أن أعترف بالحاجة في وجودي إلى الغير و أن يعترف الغير بي ، وهذا يعني أن الاعتراف ليس من طرف واحد، و إنما هو عود ومعاودة أو هو معرفة مزدوجة.

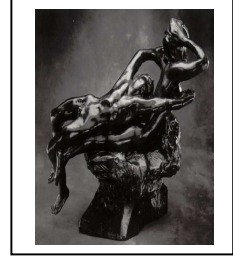


تعرف الأناغيرها ويعرفها أنا الآخر ، فيحصل الاعتراف كتبادل للمعرفة أو معرفة مضاعفة (re-connaissance) ، وهذا الصدى المعرفي هو الذي يظهر أن الفعل الذي يمكنني من ولوج معرفة ذاتي لا يدرك في عزلة الوعي، إذ لا يمكن أن أعرف ذاتي في وحدة الأنا، و الوعي بالذات ليس معرفة بها، و عزلة الإنسان قد تجعله عرضة للمغالطة التي يكون هو صاحبها و المعرض لها في آن، و المغالطة هنا تأخذ شكل الكذب على الذات، إذ يمكن أن نتستر أو أن نخفي على الذات بعض الجوانب الشخصية التي تشوبنا أو تعيبنا، باعتبارها جوانب تهدد كبريائنا، أو باعتبارها جوانب لا يطاها الوعي كما أثبت التحليل النفسي مع فرويد، و قد بين سارتر في كتابه الوجود والعدم كيف يكون الوعي الانساني قادرا على النفي، بحيث يمتنع إلى درجة الانقلاب على ذاته؛ و تتمظهر هذه القدرة في سلوكيات متعددة منها: رفض المراهق للخضوع للسلطة الأبوية، أو رفض الإنسان للسلطة السياسية التي تحد من حريته، و في وضعية الاحتلال تكون المقاومة شكلا من أشكال الرفض، و قد بين سارتر كيف أن الوعي بالاحتلال الألماني لفرنسا هو بالدرجة الأولى التعرّف على هذه القدرة فينا على الرفض و المقاومة؛



والرفض يمكن أن يتحوّل نشاطا فعليا كتجربة الإلتزام و الانخراط في المقاومة. و الوعي الحامل في أعماقه هذه القدرة على الرفض، على أن يقول : "لا" على حدّ عبارة آلان، لا يتمظهر فقط في رفض وضعية عينية ملموسة، كرفض الاختلال مثلا، و إنما يمكن أن يكون رفضا استبطانيا خالصا، بحيث لا يكون هذا الوعي موجها للعالم الخارجي فحسب كما تغالط في ذلك الأنانة⁵، وإنما ينقلب كذلك على ذاته، بحيث يمكنه رفض معرفة ما يعرف. و إذا كانت الدلالة الاليتيمولوجية للوعي تشدّد على مسألة المعرفة، فإن القدرة على الرفض هذه تجعل الوعي قادرا على أن يكون ذاته، أي على أن يكون معرفة.

فعندما نفقد مثلا كائنا عزيزا علينا قد نرفض - ونحن نذكر بعض هذه الوضعيات - موته، و كأننا نتجاهل ما نعرف، أو نرفض كما قلت أننا معرفة ما نعرف، و هذا الرفض المتحصن في أعماق الوعي هو الذي يجعل معاودة فعل المعرفة ممكنا، و بالتالي يجعل العلاقة مع الغير ممكنة.



تبين لنا فيما تقدّم أن العزلة لا تمكنني من معرفة ذاتي فحسب بل قد تدفعني إلى الكذب و المغالطة ، هنا يجب أن نلاحظ الطابع المفارقي للمغالطة التي من المفترض تكون لإيهام الغير و تظليله وهي هنا لإيهام الذات و تظليلها، و لذلك نحن لا نجد فرقا بين هذا الشكل من المغالطات ومفهوم "سوء النية" لدى سارتر، بل إلى رفض ما أكون، بحيث من يقول أنا لا يكون بالضرورة أنا، و إذا كانت العزلة تظهر بمثابة العائق الحقيقي أمام معرفتي لذاتي فإنّ المرور عبر الغير أصبح ضروريا، و هذا راجع لمعرفتي واعترافي بعجزني عن إدراك حقيقة ذاتي دون وساطة الغير، ودون أن يتمّ

⁵ - يمكن العودة للتأملات الميتافيزيقية على مستوى التأمل الأول لرصد الطريقة المغالطية التي تعتمد عليها الأنانة في الرفض ، إذ يستنفر ديكارت كلّ فعاليات الرفض و الشك في اتجاه خارج الذات.



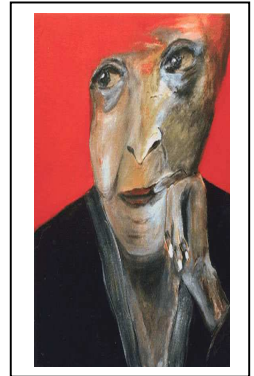
الاعتراف بي ، تشترط معرفتي لذاتي إذا الاعتراف بالغير، وهذا العود المعرفي re - connaissance يعني ان ما أكونه بالنسبة لذاتي هو رهين ما أكونه بالنسبة للغير، بمعنى أنه لا يمكن أن أكون موضوعا لذاتي حتى أتمكن من معرفتها إلا إذا كنت موضوعا في نظر الغير، أي معترف بي كموضوع، أليس النمط المزدوج للوجود هذا ، أوجد لذاتي و أوجد للغير هو الخاصية الأساسية للحقيقة الإنسانية؟



يكشف سارتر الطابع المزدوج للوجود الإنساني، إذ يحدد الإنسان حسيبه بالخاصية التي تجعل الإنسان يوجد لذاته أو هو وجود لذاته « l'être pour Soi » و يجب أن نفهم الوجود لذاته هذا على مستويين:

يعني أن يكون الإنسان وجودا لذاته أن تكون له مطلق الحرية في اختيار شكل وجوده، باعتباره خالقا لماهيته، هذا ما يؤكد كتاب الوجودية مذهب إنساني، كما يعني أن يكون الإنسان وجودا لذاته أن يكون موضوع ذاته، باعتباره وعيا بالذات، قادرا على معرفة ذاته، هذا المستوى من الوجود هو الذي يمثل جوهر حديثنا، إذ يعتبر سارتر أن شكل الوجود هذا في مستواه الثاني هو شديد الصلة بالوجود للغير « être pour autrui »، فبأي معنى يتحدد الوجود الإنساني باعتباره وجودا للغير؟

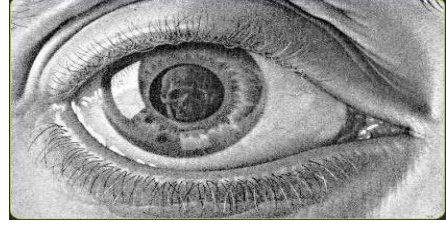
يعتمد سارتر في الإجابة على هذه الأسئلة على تجربة الحبل كمثل، فان أحبل يعني أن ينتابني شعور مخز عن الذات، حبل يخرج وجودي ذاته، الحبل إذا يعبر عن حميمية الذات التي حولت ذاتها موضوعا في هذه الوضعية لا تواجهه و إنما تجابهه؛ و هو بهذا المعنى وعي مباشر بنيته الوجود لذاته، يختلف عن الطابع الاستبطاني التفكير للكوجيتو.





لأن الاستبطان لا ينتج ظاهرة الحجل كأن أحجل من نفسي في العزلة، بل لا يكون ممكنا إلا في حضور الغير، إذ ما يحجلني هو ما يظهر في الغير أو ما ينظر إليه الغير، وبالتالي الحضور المباشر للغير في وعي هو الذي ينتج ظاهرة الحجل، وهو حضور مفروض على الوعي و له القدرة على اختراقه. ولعل هذا ما يفسر تعاملنا مع الحجل لا على أنه ما ينتجه الوعي و إنما على أنه أمر يرهقنا و يضيقنا، بل و لعل هذا ما يظهر الغير على أنه عائق أمام حريتي، إذ بمجرد حضوره أرغم على النظر إلى ذاتي، أي أنتقل من المستوى الأول للوجود إلى المستوى الثاني، و طالما كنت بمفردي فلن أشعر بالحجل مهما كانت الحركة التي أقوم بها خرقاء أو فظة، إذ أقوم بهذا الفعل باعتباري وجودا لذاته، و لكن بمجرد الوعي بحضور الغير تتغير الوضعيّة، فيتغير مستوى وجودي، ففي اللحظة التي أدرك فيها أنني موضوع نظر، أنظر إلى ذاتي كما هي⁶.

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. »



الغير إذا يدفعني للعودة إلى ذاتي، فيحدّ من تلك القدرة على الرفض وعلى الكذب، لأنني في هذه اللحظة لا أنظر إلى ذاتي كما أريد أن أنظر إليها و إنما كما ينظر لها، و ما كنت أقوم به دون الحكم عليه في العزلة أعدّه الآن فعلا أخرقا و فظا؛ الحكم يفترض علاقة بين ذاتيّة، و هذا لا يعني إثباتا مباشرا لحضور الغير فحسب و إنما أيضا اعترافا بأن الغير ينظر إليّ كما أنا دون كذب و مغالطة. الحجل إذا بهذا المعنى أيضا إقرار، و يجب أن أتحمّل عبء حقيقتي، و إذا تمرّس الإنسان بالقدرة اللامتناهية على الرفض، وهي

⁶ - Sartre, « L'Etre et le Néant », page 266



قدرة مكونة لجوهر حريته، فإن حضور الغير نعيشه على أنه نفي لهذه القدرة، و حدّ لحريتنا، إذ في هذه الحالة لا يمكن أن أنكر أو أنفي حقيقة وجودي الذي رصدته الغير، و كما تقتلني نظرة الغير من العالم الضمن- ذاتي، تحولني موضوعا من بين موضوعات العالم و أشياءه، وهذا ما يدفعنا للتساؤل: امتلاك الغير إنية ألا يمثل تهديدا حقيقيا للإنيتي ؟

4. في وجه الحاجة للغيرية:

أ - الغيرية شرط المعرفة:

ليس هنالك بالضرورة تشابهين ما أكونه بالنسبة لذاتي، و ما أكونه بالنسبة لغيري، و الخطر يكمن في أن الآخر ينظر إلىّ كشيء، انطلاقا من حركة خرقاء أو ما شابه، يعتبرني وجودا أخرقا أو فظا، بحيث تكون هذه الأحكام السمة النهائية لوجودي، كوضعية جون فال جون Jean Valjean في البؤساء « Les Misérables »، فمهما ترفعت أفعاله و سلوكياته الخيرة و النبيلة، ومهما كانت أخلاقه فاضلة وكريمة، يبقى بالنسبة للشرطي جافيت (Javert) سارقا للخبز، وهو بهذا يجمّده في فعل مضى، و يحدّد كل أفعاله اللاحقة بما كان، أو هو في الحقيقة لا ينظر إليه الآن إلا بمنظار خارج الزمن و التاريخ.



و هذا يعني أن 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. و بالفعل فالشيء هو ما هو و لا يكون غير ماهو عليه، وإذا حكم علينا الغير و أبقى على حكمه فهذا مردّه أنه يعاملنا على أننا أشياء. و هذا يعني وجود تناقض مفضوح بين يقين الإنية، باعتباره يقينا يُظهر الذات وجودا حرا قادرا



على القطع مع ماضيها و على استهلال حياة جديدة، و بين وجود الإنية في نظر الغير، هذا التناقض هو الذي تحدث عنه سارتر في استعراضه لشخصية غارسان Garcin ، الذي تذكره إيناس Inès دائما بجنبه ، و لعل ذلك ما دفعه للمقول⁷:



Garcin « l'Enfer, c'est les Autres »

سارتر [بلسان غارسان]: الجحيم هو الغير

إذا كان مشهد الغير يشكل تهديدا، فهذا يعني في النهاية أن الصراع هو جوهر العلاقة بالغير، و قدرة الغير على موضعتي هو تهديد لحييتي، إذ يحتزلني في ما مضى و يمنعني من بناء أنية على النحو الذي أرتضيه ، ألسنت ملزما أمام هذا التهديد بمواجهة الغير كما كنت ملزما في ما قبل بمجابهة الأنانية؟ أليس الصراع هو جوهر الوجود الإنساني و الشكل الأصيل للرفض؟

ب- الغيرية شرط الإعتراف:

تأخذ الرغبة الإنسانية بالنسبة هيقل شكل رغبة في الإعتراف، إذ الإنسان لا يرغب فقط في امتلاك الأشياء و موضوعات العالم، بل يحمل في أعماقه الحاجة إلى الإعتراف بوجوده؛ و يمتلك الإنسان في أن قانون طبيعي يدفعه لحفظ بقاءه و وعيا بحريته كوجود لذاته ، فيشده قانون حفظ البقاء إلى فردانيته الطبيعية، في حين يدفعه الوعي نحو الوجود لذاته أي نحو حريته، ولذلك يقتضي تمظهر الحرية للذات المغامرة بالحياة ، و بالتالي الدخول في صراع حتى الموت من أجل الحرية ؛ و لكن الصراع لا يعني بالضرورة العنف، فما الذي يجعل هذا الصراع بهذه الدرجة من العنف؟ الإجابة حسب هيقل تكمن في كون الإنسان لا يحافظ على سكينته حالة الطبيعة

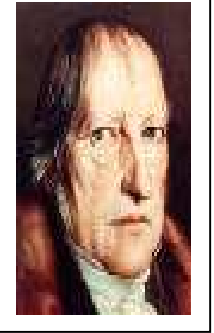
⁷ - Sartre dans « Huis clos » (scène V, pages 120 et 122)



كما يعتقد جون جاك روسو، لأن هذه الحالة مناقضة لماهية الإنسان، فعطالة حالة الطبيعة لا تتفق مع جوهر طبيعة الإنسان، الذي يعرف بقدرته على التغيير، و لعل ذلك ما يفسر حسب هيقل كيف يبدأ التاريخ بالقطع العنيف مع الحياة المطردة للإنسان البدائي، الذي يستهلك الطبيعة كما يفعل الحيوان دون الفعل فيها أو تغييرها، إذ "تضع الطبيعة على ذمته ما هو في حاجة إليه" على حدّ عبارة روسو، فهي ليست فضاء عدائياً يجب مواجهته لحفظ البقاء، بل هي على العكس ما يتناغم و حاجيات الإنسان، و لذلك ليس هنالك ما يدفعنا أو يبرر تغيير هذا الانسجام بين الطبيعة و الإنسان. و هذا يعني أنه ليس هنالك أي إمكانية للتغيير في حالة الطبيعة هذه، و لكن هذا الوضع بالرغم من سكينته يتعارض مع ما يمثل إنية الإنسان ، باعتباره كائناً تاريخياً يصير غير ما هو عليه، وبالتالي يقطع الوجود التاريخي للإنية مع كل إنسجام وتناغم و سكينته، و لأن الإنسان فعالية تاريخية لا يمكن أن يتلاءم وجوده مع عطالة حالة الطبيعة، و لذلك لا يمكن في هذه الحالة الحديث عن الإنسان باعتباره وجوداً لذاته، إذ لا فرق بينه و بين الحيوان؛ وهذا ما يبرر القطع مع هذه الحالة؛ إذ لا يمكن للإنسان أن يثبت حريته، و لا يمكن لقانون البقاء أن يضمن الحرية، لأنه لو كان كذلك لضمنها لغير الإنسان، وبالفعل يحيل قانون حفظ البقاء على معنى الحفظ-من جهة- والبقاء-من جهة ثانية، وهي معاني تشرع في مضمونها لحالة العطالة و السكينته، و هي بالتالي تتعارض مع فكرة التاريخ، فأن نحفظ شيئاً هو أن نبقيه كما هو، و في معرض حديثنا عن الإنسان الحفظ هنا هو الإبقاء على الأنانة كما هي، أي على ماهية ثابتة ومكتملة. و نحن نعلم أن معنى الحفظ هذا أو البقاء يعيدنا إلى دلالة الوجود في ذاته أو الشيء كوجود في الذات. فإن كان يتلاءم هذا الأمر مع الأشياء فهل يتلاءم مع الإنسان؟



يعتبر هيجل أن شرف الإنسان يكمن في كونه " وجوداً لذاته" أي وجوداً مغايراً وتاريخياً و ليس وجوداً ثابتاً ونهائياً، و بالتالي لحظة يعي الإنسان بأنه وجود لذاته يقطع الحبل الذي يشده للطبيعة و أشياءها ليظهر وجوداً مضافاً قبالتها، و هذه الرغبة في القطع مع الطبيعة أو رفض البقاء موضوعاً من موضوعاتها، تأخذ شكل صراع ضدّ الغير .



فكلّ فرد يريد أن يثبت الآخر أنه وجود حرّ و أنه مستعدّ للموت أو التضحية بالحياة، ومن يدخل الصراع دون المغامرة بالحياة يدخل الصراع و مازال مشدوداً إلى الطبيعة أو مازال خاضعاً لقانون البقاء .

هذا الصراع إذا ليس صراعاً للبقاء- كما تحدث عن ذلك هوبز و داروين- وإنما صراعاً شرفياً من أجل الإعتراف. الإنسان يرغب إذا في أن يعترف به الغير بما هو وجود لذاته ، و هذا يفترض أن أظهر في وجه الغير وجوداً حرّاً، مستعدّ للمواجهة، ولا يتردّد في التنازل عن حياته من أجل حريته، و لذلك يأخذ الصراع من أجل الإعتراف مظهرين: بماهو نشاط يقوم به الإنسان على ذاته، أي أن أثبت لذاتي حريتي ، وهو كذلك إجراء نمارسه على الغير، إذ نفرض عليه الدخول في صراع لنوفرّ شروط إمكان الإعتراف، ويمكن أن نحتزل ذلك بالقول:



يرغب الإنسان في أن يعترف به الغير، وهذا يقتضي التعرّف على الذات في الغير، و الاعتراف بالغير كمماثل للذات؛ هنالك إذا في فعالية الاعتراف هذه شيء من المبادلة ، أو الصدى المعرفي الذي تحدثنا عنه آنفاً، أن أعترف بالغير و أن يعترف الغير بي، فالفرد الذي يواجه الغير في صراع الموت هذا يجب أن



يعثر عند الآخر على صورة من ذاته، باعتباره أيضا وجودا لذاته أي وجودا حراً مستعداً بدوره على التضحية بحياته، و إلا فقد الصراع الشرقي شرفيته، و عندها يصبح سيان بين أن نخوض الصراع و بين أن لا نخوضه. يقودنا هذا الصراع إلى جدلية السيد و العبد حيث المواجهة بين طرفين لا يجب أن تنتهي إلى موت الغير، و إن كان هنالك استعداد له، لأن حصول الموت يتعارض مع مبدأ الإعراف، إذ كيف يمكن أن أعلن إنتصاري على غريم ميّت، فالموت نفي للإعراف، و غنم الجدلية يتحقق ببقاء الطرفين، و هو بقاء يفرز موقفين مختلفين من الصراع أو شكلين من الوعي: موقف العبد الذي يتنازل عن الصراع خوفا من الموت، و الذي 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 و التضحية بحياته، فخير الحرية على الحياة.

و لكن موقف السيّد بالرغم من قيمته التاريخية لا يخلو من هينات باعتباره 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، تتحدّث 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 أخط 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 سيذا على الطبيعة. و في المقابل يدخل العبد في صراع جديد مع الطبيعة فيقوِّي تاريخيا إرادته، وهذه القوة التي تدرك بفضل العمل تستعيد للعبد إنسانيته المفقودة في الصراع الأول، فيكون العبد عبدا للسيد و سيذا على الطبيعة و يكون السيد سيذا على العبد و عبدا للطبيعة، وهذا يعني تاريخيا- و إن ظهر في الأمر مفارقة- أن في السيادة بعض عبودية و أن في العبودية شيء من السيادة.



=



+



ولتجاوز المفارقة وتذليلها 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، و بحيث 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 حرا إلا إذا اعترف وأقر بحرية الغير، والاعتراف بحرية الغير يبقى رهين النظر إليه لا كموضوع أو عبد و إنما كشبيه، و لكن ما هو المقياس الذي يمكنني من التعامل مع الغير كممثل؟ وماهي العلامات والإشارات التي تقدم الغير كوجود حراً؟

⁸ - بين آلان رونو في معرض حديثه عن مسألة الحق كيف أنه لا يمكن الحديث عن إجرائية مفهوم الحق إذا لم تكن لدينا مقاييس مميزة من خلالها لا نخلط بين غيرية الغير و غيرية الأشياء، إذ تمثل هذه المقاييس و العلامات شرط التعامل مع غيرية الغير كغيرية المماثل للإنبة.



5. الغيرية نظيرة الإنينية:

أ- الغير وجودا صنويا:

يظهر الغير داخل مجال إدراكنا بين الظواهر و الموضوعات الماثلة أمامنا، كالأشياء و النباتات و الحيوانات، و مسألة الحق التي تعرضنا لها في ما سبق ترتبط بقدرة هذا الإدراك التمييز داخل هذه الكثرة، وتنوع الظواهر بين الإنساني و غيره، فيتمكن من رصد إشارة أو علامة أو سمة تميز الكائن العاقل الحر، فما هي هذه السمة المميّزة؟

يتعلق الأمر هنا بانقلاب حقيقي على منطق الأنانية، و تفكيك نهائي للعزلة، بحيث نبين كيف يمكن للإنسان إنطلاقا من وعيه الخاص أن يقر ضرورة بحضور الكائنات العاقلة و الحرة خارج مجال أنانيته، من جهة كون الغيرية وجودا صنويا ماثلا أمامنا، و تسمى قدرة الإدراك على رصد الحرية وسط موضوعات الماثلة أمامه، أي رصد ذوات أخرى تمتلك عقلا و حرية، "فينومينولوجيا الحرية"، بمعنى القدرة على التعرف بفضل إشارة أو سمة على الغير كشيء مختلف عن الأشياء و كوجود صنوي، و بما أننا نرصد الإنسان باعتباره جسدا أول الأمر فإتينا نوجه السؤال الذي طرحناه آنفا إلى ما يوجد من إنساني في بنية الجسد بحيث يكون إشارة أو علامة ندرك من خلالها ما به يكون هذا الكائن أمامنا وجودا مماثلا ؟

يتميز فيختة بهذا الغرض بين نظامين للواقع، بين نظام الطبيعة غير العضوي "la nature inorganique"، كأن نتحدث عن عالم الجماد الذي تكون الظواهر فيه خاضعة لمبدأ السببية، فالصحرة الساكنة قاصرة ذاتيا عن تغيير حالتها، بحيث نتحدث هنا عن مبدأ العطالة، في هذا العالم ليس هنالك مكان للحرية ؛ وبين نظام الإنساني، حيث يكون للإنسان بما هو إرادة القدرة على رفض الخضوع لعلّة خارجية.





التميز الذي يتحدث عنه فيختة بين عالم العطالة للجماذ و عالم الحركة للكائنات الحية، يصلحبه أيضا تمييز داخل عالم الكائنات الحية بين الحيوان والإنسان و ذلك لامتلاك الإنسان جسدا يأتي بفضله أفعالا و حركات لا يدركها الحيوان، و لذلك تعلن لنا بنية الجسد حضور كائن حرّ ، يختزل في وجهه-على حدّ عبارة هيجل-كثافة روحية. فأن ندرك الغير كمثيل هو أن نضبط السمات و الإشارات، أي ما تعبّر عنه العيون و ما يقوله اللسان، حيث تفقدنا هذا السمات إلى أعماق ذات الغير، وهذا يعني أن الغير ليس مطلق الخارج كحال الأشياء العاطلة.

فهل من معنى للحديث عن إنغلاق إنبة على ذاتها و عن عجز الوعي اختراق و عي الذات الأخرى كما تتدعي ذلك الديكارتية؟ و هل لا ندرك من الآخرين غيري هناك إلا ما يحملونه على رؤوسه من طرابيش و قبعات؟

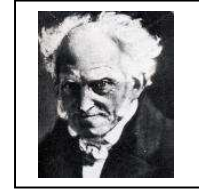


ب- التواصل مع الغير:

يؤكد روسو إمتلاك الإنسان 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 و الغير.



وهذا يعني ضمنا قدرة الفرد على مشاركة الغير آلامه، و غير بعيد عن ذلك يعرف شوبنهاور الشفقة la compassion أو الرأفة la pitié إيتيمولوجيا على أنها ابتلاء مباشر أو مشاركة في الابتلاء souffrir avec .

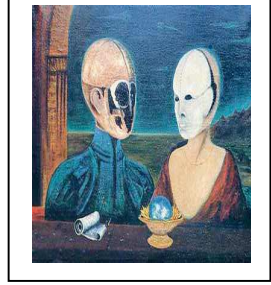


طالما أنه يوجد في الأنا إحساسا بالحياة في كليتها، تبقى ظاهرة التعرف على الغير و مقاسمته المشاعر و الآلام ممكنة، و بالتالي تقبل الغير باعتباره



كيانا مماثلا، لا يشترط ضرورة وساطة العالم و لا حتى وساطة الجسد⁹. يجب أن يتموقع الإنسان حسب شوبنهاور فيما وراء التمثّل، حتى يختبر حضور الغير كمماثل، و بالفعل فالوقوف على حدود التمثّل لا يظهر لنا إلا عالما مكونا من كائنات متنوعة و مختلفة، فيزيد التمثّل الطهوّ بين الأنا و الغير، لتكون الأنا مجرد وجود متفرّج؛ أما الإرادة فهي ما به ندرك معنى الحياة في كليتها، و بفضلها نكفّ عن وضعية المشاهد و الالمبالي.

ألسنا نعيش اليوم - في ظلّ هيمنة الصورة-تواصلًا فاقدا لفضيلته، يجعل الغير مجرد ملامح في العالم للفرجة، أو يفقد الغير ملامحه الأصلية التي تجعل منه في أن كائنا مختلفا عنيّ و يشبهني، بل تواصلًا يجعل من الأنا مجرد نظر غبيّ، باهت و معطل؟



و الغريب هو أننا نعيش زمنا نسميّه زمن التواصل أو زمن يدعيّ أنه زمن التواصل ، إلى درجة قد سمحت للبعض لادعاء أن هذا الراهن هو فرصتنا الحقيقية للتواصل مع الغير، بفضل امتلاكه وامتلاكنا وسائل متعدّدة للاتصال، و لكن هل يمكن اعتبار التلفاز و المذياع و الحاسوب و غيرها من الوسائل أدوات للتواصل الحقيقي، أم هي أدوات إيصال، فهل نحن نتواصل مثلامع التلفاز؟ هل تمكّنا بالفعل هذه التقنيات المعاصرة من أحداث علاقة حقيقية مع الغير؟ و عن أي علاقة حقيقية أو أصيلة نتحدّث؟

⁹ - بين لنا ماكس شيلر في كتابه "أشكال الودّ" كيف يسمح لنا التعاطف الوجداني من التماهي مع الغير.
Max Scheller : « l'ouvrage Des formes de la sympathie »



6. الصداقة تواصل مع الغير :

جمود فضاء اليومي لا يعني بالضرورة تجمّد العلاقة بالغير، بل على العكس من ذلك يكون هذا الفضاء مناسبة للالتقاء والتعارف، أو تجاذب الود والتعاطف؛ ويحيل التعاطف أو الود من جهة الدلالة الاليتيمولوجية على فكرة التجاذب العاطفي أو المشاركة في الود، وهذا يعني أن الودّ في جوهره تجاذب وجداني، أو مشاركة وجدانية، أو تجاوب عاطفي، وهو بهذا المعنى احساس مشترك، بحيث يكون للودّ القدرة على الانفتاح خارج عالم الأنا متجاوزا حدود الذات .



ويدرك التجاذب العاطفي مع من نشعر تجاهه بالألفة affinités أو الميل ، والصداقة l'amitié هي اللفة التي ننتقيها أو نختارها، ولكن الصداقة ليست الود، بل هي ما يفوقه، فالود 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 تبادلنا الودّ و العطف نكون أصدقاء، ولا ينقص هذه الوضعية إلا تحويل الودّ المتبادل حباً، فالصديق هو ذاك الذي يحب بصديق الخير لغيره، و لذلك عدّت الصداقة فضيلة.

و لكن عالمنا اليوم لا ينظر للصداقة على أنها قيمة أخلاقية، إذ ننظر اليوم للصداقة على أنها نوع من التعايش الممتع، لذلك كثيراً ما نخلط بين الرفيق أو الصاحب الذي نشاركه حفلا و بين الصديق، أو نخلط بين الزميل و الصديق، بحيث نعتبر مكتسبا ما هو بالأساس واقعا، أي نعتبر الكائن هو ما ينبغي أن يكون. الزمالة و الرفقة كلهما علاقات سطحية، في حين تحيل الصداقة على



علاقة أكثر عمقا. و لذلك من الضروري أن نميز في لدالات الصداقة بين ثلاث أشكال من الصداقة واحدة فقط تكون حسب أرسطو أفضلها:

صداقة الفضيلة



نحب الخير للغير. و بالتالي للصداقة هنا سجل أخلاقي يتجاوز منطق اللذة والمنفعة.
- من يقدم الكحول لصديقه المدمن مسايرة أو مجاملة لا يحب الخير للغيره و بالتالي ليس صديقا.
- هذه الصداقة تحركها نية صداقة وإرادة ثابتة و لذلك ترتبط بالفضيلة أو بأهلها.
- لذلك يميز أرسطو بين سجل العاطفة والانفعال الذي يرتبط بالميل و بين سجل الفضيلة و الحكمة الذي يرتبط بالإرادة.

صداقة المنفعة



نحب ما ينفعنا، و بالتالي الصداقة هنا تكون تجميعا لمصالح مشتركة ومتبادلة، فالصديق هو الذي يخدمني واخدمه.
- صداقة تقوم على مبدأ هيرقليدس Héraclite الذي يقول بتجاذب المتضادان فما لا أملكه يمتلكه غيري، و ما لا يمتلك غيري عندي.
- 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.

صداقة المتعة



نحب ما نرغب فيه، و بالتالي الصداقة هنا تكون تجميعا لذوات لها نفس الرغبات ونفس الملذات، و الصديق هنا هو ذلك الذي نحبذ مجالسته.
- صداقة تقوم على مبدأ امبيدوكل Empédocle الذي يقول بتجاذب المتشابهان كأن نقول في لغتنا: الطيور على أشكالها تقع.
- هذه الصداقة تبدو عرضية ومؤقتة ترتبط بما تحققه من متعة، و لكن إذا زالت اللذة زالت الصداقة، لذلك هي تولد بسرعة وتموت بسرعة.

دوافع الصداقة إذا بالنسبة أرسطو هي: المنفعة، والمتعة، و الفضيلة. لكن الصداقة الحقيقية هي صداقة الفضيلة لما تتسم به من نبل أخلاقي، وخصوصا لأنها تحقق التلاحم الاجتماعي بين أفراد المجتمع، باعتبار الإنسان "حيوانا مدنيا"؛ لذا يقول أرسطو: "إن المواطنين لو تعلق بعضهم ببعض برباط الصداقة لما احتاجوا إلى العدالة". إن صداقة الفضيلة هي ذلك الوسط الذهبي الذي لا يمنع تحقق المنفعة والمتعة، في حين أن الصداقة القائمة على المنفعة أو على المتعة صداقة زائلة بزوال نوعية الرغبة في الغير.

يجب أن نعترف أن الراهن لا يفرز مثل هكذا علاقة مع الغير أو مثل هكذا صداقة تبدو نادرة إن لم نقل مستحيلة، فكثيرا ما تحركنا اللذة أو المصلحة ونادرا ما تحركنا الفضيلة، أو نادرا ما تحركنا إرادة فعل الخير لغيرنا دون أن



يكون في هذا الفعل خيرا لنا. و هذا يعني أننا لا نفهم الصداقة على أنها عاطفة وجدانية و إنما على أنها فضيلة أو قيمة أخلاقية، و بالتالي إذا كان الودّ وجدان يوجد فإن الصداقة قيمة تنشأ، ولقد تفتنّ كَانُ لصعوبة تحقق الصداقة، إذ يقتضي تحققها مزج الاحترام بالحب، أي إحداث نوع من التوازن المثالي بين الحب الذي يزيل كل المسافات مع الغير و بين الإحترام الذي يستعيد شيء من المسافة. والعلاقات اليوم موزعة بين هذا و ذاك و نادرا ما نجد توازنا حقيقيا و لعل ذلك ما دفع كَانُ للإقرار بمثالية هذا التوازن، فالحب بمفرده قد يتحوّل أساءة للصداقة، و الاحترام يبقى في صورته بارداً، كالأحترام المتبادل بين الزملاء.

7. الحب الأفق البعيد للعلاقة:

هنالك في الصداقة شيء من الحب، و لكن الحب ليس الصداقة، وكثيرا ما نتكلم عن الحب و لكن هل نعرف معناه الحقيقي؟ نحن كثيرا ما نقول يجب أن نحبّ و لكن هل الحب واجب أو أمر أخلاقي؟ و إذا لم يكن كذلك فهل هو فكرة؟ و هل الوطنية مثلا التي تدعو إلى القتل أو التضحية بالنفس من أجل الوطن هي الحب؟



يبدو أننا نستعيد من جديد مقاربة فويرباخ التي تؤكد أنه بالحب يمكن الإنبي أن تتجاوز منطق الأنانية ، فالحب في جوهره إثارة و الإيثارة غريبة، و لذلك لا يمكن اعتباره فكرة مجردة و لا هو بدرجة أقل إيديولوجيا، و لا يمكن أن يحتوي في داخله نفيا للغير؟ وهل يدرك رجل الدين الحب الحقيقي عندما يفصل الحياة بين مقدسات و مدنسات؟ بل هل يمكن أن نتحدث عن حب مقدس و حب مدنس؟ عن حب لاهوتي و حب ناسوتي؟ و هل الحب أخلاقي أم ضد الأخلاق؟ و هل يحتزل الحب في الرغبة وفي البحث عن المتعة؟



الرغبة في جواهرها سعي للامتلاك، فبقدر ما يكون الغير ملكا لي أحبه ولحظة يكف عن ذلك يتحول الحب كرها و نعمة، كما أن الرغبة نفي للحرية والحب لا يتعارض مع الحرية، و لعل هذا ما يفسر أيضا الفصل بين الحب والواجب، إذ لا يرتبط بالأمر لا في شكله الشرطي و لا في شكله القطعي، وما نَعَدَه اليوم حبا هو في الحقيقة الارتباط L'attachement، و لذلك يكون غالبا خانقا، بل و كثيرا ما نصادف الحب خارج حدود الارتباط ذاته، لأننا بفضلهم الغير دون الحكم عليه، و هو الذي يُظهر في الغير أفضل ما فيه، بل أكثر من ذلك عندما نُحب حقيقة ينتفي منطق الثنائية بحيث تكون الإنية غيرية و الغيرية إنية.

نتقل اليوم من وهم علاقة إلى علاقة وهمية أخرى، أو نحافظ على هشاشة علاقاتنا كمن يحافظ على الوهم دون أن يدرك ذلك، و لذلك تمثل مسألة العلاقة اليوم مشكلا حقيقيا، ليس بين الإنية و الغيرية فحسب بل أيضا و بشكل أكثر خطورة و راهنية بين الخصوصيات و الهويات الثقافية أو بين نحن والهم.

و إذا كان من الممكن أن يكون الحب عاملا أساسيا في صنع الحضارة وبنائها فإنه يمكن بالمثل أن يكون علّة بؤس الإنسان و شقاءه. بحيث كما ينتقل بنا من الكوسموس إلى الكوني المفتوح، يمكن أن يعود بنا إلى الكوسموس بل وأخطر الكاوس أو الفوضى العارمة التي تسمر واقعنا. والمشكل لا يكمن في البعد الثقافي و الحضاري الذي يميّز الإنسان وإنما كذلك في البعد الذاتي و النفسي الذي تحدثنا عنه باطناب، إذ أكثر علاقات الحب اليوم صماء لا لغة فيها و لا خطاب، لا بين الأنا و الغير و لا حتى بين الأنا وذاتها.