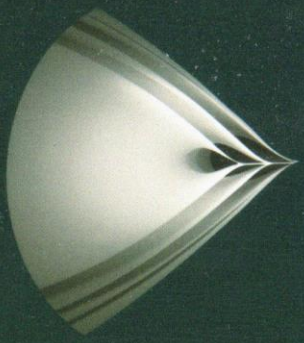
إيمانويل ليفيناس

الزمن والآخر

ترجمة: د. منذر عيّاشي



دراسات فلسفية

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

الزمن والآخر

عنوان الكتاب: الزمن والآخر
اسم المؤلف: إيمانويل ليفانيس
اسم المترجم: د. منذر عياشي
الموضوع: فكر نقدي
عدد الصفحات: 72 ص
القياس: 14.5 ❖ 21.5 سم
الطبعة الأولى: 1000 / 2015 م - 1436 هـ

ISBN: 978-9933-536-05-3

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى
Copyright ninawa

سورية - دمشق - ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

إيمانويل ليفانيس

الزمن والآخر

د. منذر عياشي

مقدمة

إن كتابة مقدمة تتعلق بإعادة طباعة صفحات كنا قد نشرناها منذ ثلاثين سنة، لتعد تقريباً كتابة مقدمة لكاتب آخر. ما عدا ذلك، فإننا نرىٰ أكبر النواقص بسرعة، ونحس بألم أفدح.

إن النص الذي سنقرؤه، يعيد إنتاجاً مختزلاً لأربع محاضرات تحت عنوان: «الزمن والآخر»، وذلك بين عامي ٤٦-١٩٤٧، أي أثناء السنة الأولىٰ للعمل في المعهد الفلسفي الذي أسسه جان واهل في قلب الحيِّ اللاتيني. ولقد ظهر في عام ١٩٤٨ في المجموعة الجماعية ذات العنوان: «الاختيار، العالم، التجربة». وكان هذا الكتاب من أول كتب المعهد الفلسفية، حيث كنا سعداء بمجاورة جان هيرش، وألفونس وايلهنس، وجان واهل. أما الأسلوب (أو اللاأسلوب) المتكلِّم في هذه الكتابة، فهو بكل تأكيد، بالنسبة إلىٰ كثيرين، أسلوب فظ أو سيّئ. ويوجد أيضاً في هذه الدراسات أطروحاتٌ لم تُصغ سياقاتها، كما لم تُصغ الافتتاحيات المسبورة إلىٰ النهاية، وكذلك لم يُصغ الانتشار النسقي. ألا وإن ملاحظة أولية لتشير، منذ عام ١٩٤٨، إلىٰ كل هذه النواقص التي من المحتمل أن يُقدِّم قِدَم النص اتهاماً بها.

ومع ذلك، فإننا إذا قبلنا فكرة الطباعة في كتاب، ورفضنا تجديده، فهذا يعني أننا ما زلنا نتمسك بالمشروع الأولي الذي يمثل - في وسط الحركات المختلفة للفكر - الولادة والصوغ الأول، وأن عرضه لا

يزال يؤكد تقدمنا في هذه الصفحات بسرعة بالغة. فهل يمثل الزمن حداً للكائن المحدود، أو هو يمثل علاقة الكائن المحدود بالله؟ وهذه علاقة لا تضمن، بحال من الأحوال، للكائن لانهاية تتعارض مع النهاية، كما تضمن كفاية ذاتية تعني عند الحاجة فائضَ النزعة الاجتماعية، بعيداً عن الكفاية وعدم الكفاية.

ويبدو لنا أن هذا الشكل لمساءلة الزمن لا يزال يمثل الإشكال الحي. وهكذا، فإن «الزمن والآخر» ليستشعر الزمن ليس كأفق أنطولوجي للكائن الكائن، ولكن كطريقة لما بعد الكائن، أي كعلاقة «للفكر» بالآخر - وذلك من خلال صور متفرقة للنزعة الاجتماعية في مواجهة الإنسان الآخر: الإثارة الجنسية، والأبوة، والمسؤولية عن القريب - وكعلاقة بكل آخر، وبالمتسامي، وباللانهائي. وهي علاقة أو دَيْنٌ غير مبني بوصفه معرفة، أي بوصفه مقصداً يخفي التمثيل ويأتي بالآخر إلى الحاضر وإلى المعاونة. وأما الزمن، فعلى العكس من هذا، فيعني في تعاقبه علاقة لا تعرِّض غيرية الآخر للخطر، وتضمن مع ذلك عدم لا مبالاته إزاء «الفكر».

يجب على الزمن بوصفه نمطاً للكائن المحدود، أن يعني فعلاً انتشار الكائن على أوقات تنفي نفسها، وتطرد كل واحدة منها نفسها إلى الماضي، وخارج حضورها الخاص. ومع ذلك، فهي تقدم الفكرة اللامعة لهذا الحضور، وتقترح اللامعنى والمعنى، والموت والحياة، وكل ما تقترحه. ومن هنا، فإن العقل يزعم أنه يملك الفكرة مقدماً، وهي فكرة طريقة الكائن، حيث يكون المتعدد واحداً ويضفي امتلاء

المعنى على الحاضر، من غير أي استعارة من الزمن المعاش. ولكن، مذ هذه اللحظة، ألا يُشك أن الأبدية تخفي بريق - نصف الحقيقة - اللحظة القائمة في خيال قادر على أن يعزف على وتر اللازمني، وأن يمارس الوهم على جمع لا يجمع؟ ولكن هذه الأبدية وهذا الإله العقلي، ألا يكونان في نهاية المطاف مركَّبات من نصف هذه اللحظات المجردة وغير المتماسكة للنثار الزمني، أي لأبدية مجردة وإله ميت؟

تقضي الأطروحة الرئيسة المرئية في «الزمن والآخر» أن نفكر بالزمن ليس بوصفه تقهقراً للأبدية، ولكن بوصفه علاقة مع هذا الذي هو آخر قطعاً، ولا يقبل الذوبان ذاتاً، ولا يدع نفسه تضمحل عن طريق التجربة، أو تنمحي في هذا الذي لا يتناهى في ذاته، ولا يُسلم نفسه للفهم. ومع ذلك، فإن هذا يكون إذا كان يجب على هذا الكائن غير النهائي، أو هذا الآخر أن يسمح بالإشارة إليه بالأصبع وباسم الإشارة «هذا»، وكأنه شيء بسيط، أو أن نعلق عليه «أل» التعريف، أو أن نرده إلى التنكير، وذلك لكي يأخذ جسداً. وهذه علاقة مع غير المرئي حيث تُنتَجُ اللامرئية ليس من عدم قدرة المعرفة الإنسانية، ولكن من عدم جاهزية المعرفة ما تمثله - من عدم ملاءمتها - لغير النهائي الآخر مطلقاً، وللعبث الذي يتخذ هنا حدثاً مثل التلاقي.

ولقد نرى أن استحالة التلاقي وعدم الملاءمة، ليسا مفهومين سلبيين فقط، ولكن لهما معنى في ظاهرة عدم التلاقي المعطاة في التعاقب الزماني. فالزمن يعني هذه الديمومة من عدم التلاقي، كما

يعني أيضاً هذه الديمومة من العلاقة، ومن الاستلهام، ومن الانتظار: خيط أكثر متانة من سطر مثالي لا يقطعه التعاقب؛ لأنه يحتفظ به في تناقض علاقة مختلفة عن كل العلاقات الأخرىٰ لمنطقنا ولعلمنا النفسي. ولقد تحيل هذه العلاقات، والتي هي بمثابة مجموعة اجتماعية قصوىٰ، علىٰ الأقل إلىٰ آنيَّة كلماتها. أما هنا، فالعلاقة من غير كلمات، والانتظار من غير مُنْتَظَر، واستلهام لا يروىٰ عطشه. وهذا يمثل قرباً هو أيضاً - وهذا القرب ليس لقاء أو اتحاداً فاشلاً، ولكنه يعني - وقد قلنا هذا - كل الفائض أو كل الثروة للنزعة الاجتماعية الأصلية. وأما أن يكون التعاقب أكثر من الآنية، وأن يكون القرب أثمن من الحدث المعطىٰ، وأن تكون التبعية لما لا يضاهىٰ أفضل من الوعي بالذات، أليس العقبة هاهنا، وهاهنا علةُّ الدين؟ إن كل الأوصاف التي تعطىٰ لهذا «القرب - البعد»، لن تكون علىٰ كل حال إلىٰ مقاربة استعارة؛ لأن التعاقب الزماني يشكل فيها المعنىٰ غير الصوري، المعنىٰ الحقيقي، والنموذج (١).

إن حركة الزمن المتواضع علىٰ أنها حركة التعالي إلىٰ ما لانهاية لـ«كل الآخر»، لا تتزمن بشكل خطي، ولا تشبه استقامة الإشعاع القصدي. فطريقتها في إعطاء المعنىٰ واتسامها بغموض الموت، تعود القهقرىٰ وتدخل في المغامرة الأخلاقية للعلاقة مع الإنسان الآخر (٢).

لم يوصف التعالي الزمني في دراستنا لعام ١٩٤٨ إلا كلمحات تحضيرية هي في حدها الأقصىٰ. ولقد كان القياس يقودها بين التعالي الذي يعني تعاقب الغيرية ومسافتها - كما كان يقودها الإلحاح علىٰ

العلاقة - وهو أمر لا يقارن بذاك الذي ربط الكلمات بكل العلاقات - التي تخترق فواصل هذا التعالي.

نحن لم نشأ، في هذا الكتاب، أن نتبع خط السير الذي اتبعه تعبير هذه الأفكار. فقد بدا لنا أن نحمل شهادة لبعض أجواء الافتتاح الذي يقدمه «جبل القديسة جانفيف» غداة التحرير. وقد كان المعهد الفلسفي لجان واهل انعكاساً وواحداً من المنازل. فهو صوت جهوري لا يمكن محاكاته للكلام الإنساني، ومستوحى من فلاديمير جانكيليفيتش، ويتلفظ برسالة برغسون الفريدة، ويصوغ ما يستحيل وصفه، ويملأ القاعة في المعهد الفلسفي. ولقد حيّي جان واهل تعددية الاتجاهات في «الفلسفة الحية»، وميز القرابة التي تفضلها الفلسفة والأشكال المختلفة للفن. وكان يحب متابعة التحولات من اتجاه إلى آخر. وإنه ليبدو في كل موقفه داعياً «للتجريبية العقلانية» الجريئة وإلى تنقيبات لا تخلو من المغامرة.

ولقد كانت ظاهراتية هوسرل، بفضل سارتر وميرلوبونتي، وكذلك فلسفة الوجود، وحتى العبارات الأولى لأنطولوجيا (علم الكائن) الأساسية لدى هايدغر، تسمح حينئذ بإمكانات فلسفية جديدة. وإن الكلمات الدالة على ما كان البشر مهمومين به من غير جرأة على تخيله في خطاب نظري، كانت تصطف في صف الأنواع. ولقد نستطيع من غير مراوغة - وغالباً من غير حذر-وباتخاذ بعض الحريات مع الضوابط الأكاديمية، ولكن أيضاً من غير مكابدة استبداد الشعارات السائدة، أن نعطي لأنفسنا - وأن نقترح على الآخرين -

أفكاراً «للحفر»، و«للتعمق» أو «للسبر»، كما يشير إليها غابرييل مارسيل غالباً في «يومياته الميتافيزيقية».

وإنه لمن الملائم، في الإطار الذهني لهذه السنوات من الانفتاح، أن نقرأ في «الزمن والآخر» الموضوعات المختلفة، والتي تسير من خلالها - مع الانعطاف - أطروحتنا الرئيسة. وأما ما قيل عن الذاتية: سلطة الذات على الموجود الغفل للكائن، والانعطاف مباشرة من الذات إلى الأنا، وازدحام الأنا بالذات نفسها، وكذلك مادية المادي، ووحدة المثولية، والثقل الذي لا يقاوم للكائن في العمل، والجهد والألم، وما قيل بعد ذلك عن العالم، أي عن تفوق الأغذية والمارف، وعن التجربة في قلب المتعة، وعن المعرفة والعودة إلى الذات، وعن الوحدة في ضوء المعرفة المُبتلِعة لكل آخر، وعن وحدة العقل الذي هو في جوهره واحد؛ وما قيل حينئذ عن الموت الذي ليس عدماً محضاً، ولكنه غموض لا يمكن تمثله. وثمة، بهذا المعنى احتمال للحدث أن ينبثق في ذات المثولية، وأن تنقطع الرتابة، والتيك تاك للَّحظات المنفردة - احتمالية لكل آخر، والمستقبل، وزمانية الزمن حيث التعاقبية تصف تحديداً العلاقة مع هذا الذي يبقى خارجاً تماماً. وما قيل أخيراً عن العلاقة مع الآخر، ومع المؤنث والطفولة، وخصوبة الذات، والنمطية العملية للتعاقب، والتمفصل أو التراجع الحتمي لتفوق الزمن. فلا نشوة حيث يبتلع الآخر الذات، ولا معرفة حيث ينتمي الآخر إلى الذات - وأن تكون العلاقة من غير علاقة، وأن تكون الرغبة غير مشبعة أو قريبة من اللانهائي. وهذه أطروحات لم نعد

نتناولها على أخرة تحت أشكالها الأولى، والتي كشفت عن نفسها مذ ذاك بوصفها غير مفارقة لقضايا أكثر تعقيداً أو أكثر قدماً، كما كشفت عن نفسها بوصفها طالبة لتعبير أقل ارتجالاً، وكذلك بوصفها فكراً مختلفاً.

نريد أن نشير إلى نقطتين تبدوان لنا مهمتين في الصفحات الأخيرة من هذه المحاضرات القديمة. وتتعلق هاتان النقطتان بظاهراتية الغيرية وبتساميها المجرب فيها.

إن الغيرية الإنسانية غيرية مفكر فيها انطلاقاً من الغيرية الشكلية المحضة والمنطقية والتي بوساطتها تتميز الكلمات بعضها من بعض من كل التعددية (حيث كل واحد هو آخر وحامل مسبقاً نعوتاً مختلفة، أو حيث كل واحد يقوم في تعددية من الكلمات متساوية. فكل واحد هو آخر الآخر بوساطة فردانيته). ولقد يبدو لنا أن مفهوم الغيرية المتسامية - أي تلك التي تفتح الزمن - هو موضوع للبحث عنه نطلاقاً من «غيرية - محتواة»، وانطلاقاً من الأنوثة ويجب علينا أن نرى بأي معنى يمكن لهذا أن يقال عن الذكورة أو الفحولة، أي عن الاختلاف بين الجنسين عموماً.

ولذا، فقد بدت الأنوثة لنا اختلافاً قاطعاً بين الاختلافات، وليس فقط بوصفها نوعية، وهو اختلاف يفترق عن كل الاختلافات، ولكنه اختلاف بوصفه النوعية نفسها للاختلاف. وهذه فكرة كان يجب أن تجعل مفهوم الزوجين (الذكر والأنثى مترجم) ممكناً ومتميزاً من كل ثنائية رقمية محضة. ويتميز مفهوم النزعة الاجتماعية القائمة على اثنين،

والذي هو ضروري للظهور الاستثنائي للوجه - وهو عري مجرد وعفيف -، من الاختلافات الجنسية، ولكنه جوهري بالنسبة إلى الإثارة الجنسية، حيث يحمل الغيرية - بوصفها نوعاً هنا أيضاً، وليس بوصفها تمييزاً منطقياً فقط - القول «لن تقتل» الذي يقوله صمت الوجه نفسه. وهذا إشعاع أخلاقي دال في الإثارة الجنسية وفي الليبيدو (الشبق) وإن الإنسانية لتدخل بوساطته في المجتمع القائم على اثنين، والذي يدعم ويسمح، ربما، بالشك في المظهر التبسيطي للإثارة الجنسية المعاصرة.

ونريد أن نشير أخيراً إلى بنية للتسامي، كانت مرئية في «الزمن والآخر»، وذلك انطلاقاً من الأبوة: ما يبقى للابن من الممكن المتاح، والموضوع بعيداً عما يمكن للأب أن يضطلع به، هو خاصيته بمعنى من المعاني، وخصوصاً في معنى الأبوة. فالخاصية - أو عدم الاهتمام - إمكانية يضطلع بها الآخر: أتقوم بوساطة الابن إمكانية بعيداً عن الممكن! إن عدم الاهتمام لا ينتج عن الضوابط الاجتماعية المنظمة للقرابة، ولكنه يؤسس هذه الضوابط على وجه الاحتمال. وإن الأنا لتكون ممكنة بعيداً عن الممكن من خلال عدم هذا الاهتمام. ولقد يشكل هذا، انطلاقاً من المفهوم غير البيلوجي لخصوبة الأنا، فكرة السلطة نفسها كما هي مجسدة في الذاتية المتسامية، والتي تمثل مركز الأفعال القصدية ومصدرها.

- I -
الموضوع والمخطط

تهدف هذه المحاضرات إلى إظهار أن الزمن ليس حدثاً لموضوع ذاتٍ معزولة ووحيدة، ولكنه يمثل علاقة الذات نفسها بالآخر.

ليس في هذه الأطروحة شيء اجتماعي. فليس المقصود هو القول كيف يقطع الزمن وينتظم، وكيف يسمح لنا المجتمع بإنشاء تمثيل للزمن. وكذلك، فليس المقصود أيضاً هو فكرتنا عن الزمن، ولكن المقصود هو الزمن نفسه.

ويجب، لدعم هذه الأطروحة، من جهة أولى تعميق مفهوم الوحدة، وتصور، من جهة ثانية، الحظوظ التي يمنحها الزمن للوحدة.

إن التحليلات التي سنقوم بها لن تكون ذات طابع أنتروبولوجي، ولكنها ستكون ذات طابع أونطولوجي (مختص بعلم الكائن). فنحن نعتقد فعلاً بوجود القضايا الأنطولوجية وبناها. ولا نعتقد هذا بالمعنى الذي يعطيه الواقعيون للأنطولوجيا، فهم يصفون الكائن المعطى فقط وببساطة. والمقصود هو تأكيد أن الكائن ليس مفهوماً فارغاً، وأن له جدله الخاص، وأن مفاهيم مثل الوحدة أو الجماعة تظهر في لحظات معينة من هذا الجدل. وكذلك فإن المقصود هو تأكيد أن الوحدة والجماعة ليسا مفهومين نفسيين فقط، كما هي الحاجة التي لنا عن الآخر، أو كما العلم المسبق، أو الحدس، أو استباق الآخر، وهذا كله

من مستلزمات هذه الحاجة. فنحن نريد أن نقدم الوحدة بوصفها فئة للكائن، وأن نظهر مكانه في جدلية الكائن، أو أن نظهر بالأحرى مكان الوحدة في الاقتصاد العام للكائن، وما كان هذا إلا لأن لكلمة الجدل معنى أكثر تحديداً.

إننا نطلق إذن، منذ البدء، من المتصور الهيدغري الذي يرى الوحدة في قلب العلاقة المسبقة مع الآخر. وإذا كان هذا المقصود لا اعتراض عليه من منظور أنتروبولوجي، إلا أنه يبدو لنا غامضاً من منظور أنطولجي. فالعلاقة مع الآخر، كان هيدغر قد طرحها بكل تأكيد بوصفها بنية أنطولوجية للموجود هنا (Dasein). ولا تؤدي هذه العلاقة، عملياً، أي دور لا في درامة الكائن، ولا في التحليل الوجودي. وإن كل التحليلات لتتابع إما من أجل لا شخصية الحياة اليومية، وإما من أجل الموجود هنا المتوحد. فهل تستعير الوحدة سمتها المأساوي من العدم أو من حرمان الآخر الذي يشير إليه الموت، من جهة أخرى؟ يوجد هنا غموض على الأقل. وإننا لنجد فيه دعوة إلى تجاوز تعريف الوحدة بوساطة النزعة الاجتماعية، وإلى تجاوزها بوساطة الوحدة. وأخيراً، فإن الآخر، يظهر عند هيدغر في الوحدة الجوهرية للكينونة المتبادلة مع الآخر... ويصف حرف الجر «مع» الموجود هنا هذه العلاقة. وهكذا يكون ثمة اشتراك من طرف إلى آخر، وحول شيء ما، أو حول كلمة مشتركة، وحول الحقيقة على نحو أكثر تحديداً بالنسبة إلى هيدغر. وليست هذه العلاقة هي علاقة الوجه لوجه. فكل واحد يحمل إليها كل شيء، ما عدا الحدث الخاص

بوجوده. وبالنسبة إلينا، فإننا لنرجو أن نبين أن التمثيل ليس هو الموضوع الذي يجب أن يصف العلاقة الأصلية مع الآخر.

ستقود طريقتنا الإجرائية إلى تطورات، ربما تكون قاسية جداً. ولكن هذه التطورات لن يكون لها التأثير اللامع للتطورات الأنتروبولوجية. ولكن يمكننا، على العكس من هذا، أن نقول عن الوحدة شيئاً آخر غير شجاها، وغير تعارضها مع الجماعة، هذه الجماعة التي نتكلم عادة عن سعادتها من خلال تعارضها مع الوحدة.

وهكذا، فإننا نتمنى ونحن نصعد إلى الجذر التكويني للوحدة، أن نرى بماذا يمكن تجاوز هذه الوحدة. فلنقل مباشرة ما لا يكونه هذا التجاوز. إنه لن يكون معرفة؛ لأن الشيء بوساطة المعرفة، تبتلعه الذات وتجعل الثنائية تختفي. ولن يكون التجاوز وجداً؛ لأن الذات تغيب في الشيء وتجد نفسها ثانية في وحدتها. وتفضي كل هذه التعالقات إلى اختفاء الآخر.

ولقد نصطدم، إذ ذاك، بقضية الألم والموت. وليس هذا لأنه هنا تكون موضوعات جميلة، وتسمح بتطوير لامع ويجاري الدُّرَجَة، ولكن لأن في ظاهرة الموت والوحدة، تجد الذات نفسها على حافة لغز من الألغاز. وهو لغز لا يليق أن نفهمه سلباً بوصفه ذلك الشيء المجهول، والذي يقع على عاتقنا أن نقيم له معنى إيجابياً. ولقد يسمح لنا هذا المفهوم بأن ندرك في الذات وجود علاقة لا تختزل نفسها إلى عودة وحدتها فقط. وأما الموت الذي سيكون لغزاً وليس عدماً بالضرورة، فإنه لا يقوم بابتلاع لفظ بوساطة لفظ آخر. وسنبين أخيراً

كيف أن الثنائية التي تعلن عن نفسها في الموت، تصبح علاقة مع الآخر ومع الزمن.

إن ما يمكن لهذا التطور أن يحتويه جدلاً، ليس هيغيلياً على كل حال. إذ ليس المقصود هو عبور سلسلة من التناقضات، ولا هو بالتوفيق بينها عن طريق إيقاف التاريخ، وإنما الأمر هو على العكس من هذا. فنحن نريد أن نسير باتجاه تعددية لا تتوحد في وحدة. وإذا كان هذا يعد جرأة، فنحن نريد القطيعة مع بارمينيد.

وحدة فعل الوجود

على أي شيء تشتمل هذه الوحدة؟ إنه لأمر عادي أن نقول: إننا لا نوجد بالمفرد مطلقاً. فنحن محاطون بكائنات وبأشياء نقيم معها علاقات. ولذا، فنحن نوجد مع الآخرين نظراً، ولمساً، وتوادداً، وعملاً مشتركاً. وهذه كلها علاقات عابرة: إنني ألمس شيئاً، وأرى شيئاً آخر. ولكنني لست الآخر. إنني وحيد. ولقد يعني هذا أن الكائن فيَّ يتمثل في أن أوجد، وأن فعل وجودي الذي يكوِّن العنصر الثابت مطلقاً. وهذا شيء يكون من غير قصد ولا عائد. ولما كان هذا هكذا، فإنه يمكن للكائنات أن تتبادل كل شيء فيما بينها، باستثناء أن تتبادل فعل الوجود. وبهذا المعنى، فإن الكائن يكون إذا انعزل فعل الوجود. وإنني لأكون جوهراً فرداً بما أنني كائن. ثم إنني لأكون فعل الوجود من غير أبواب ولا نوافذ، وليس بواسطة أي مضمون سيكون فيَّ غير قابل للتواصل. وأما إذا كان تواصلياً، فذلك لأنه متجذر في كائني الذي هو أكثر ما يكون خصوصية فيَّ. وذلك على نحو يكون

معه كل توسع في معرفتي، وفي أدواتي التي أعبر فيها عن نفسي، من غير أثر على العلاقة مع فعل الوجود، وعلى العلاقة الداخلية الراقية.

لقد هزت الذهنية البدائية - أو التأويل الذي يعطيه لها ليفي بروهل - كما يبدو، المستقر من تصوراتنا؛ لأنها كانت تتظاهر بحملها لفكرة الوجود العابر. ولقد كان لدينا انطباع بأن الذات لا ترى الآخر فقط بوساطة المشاركة، بل كانت ترى أنها هي الآخر. وهذا مفهوم أكثر أهمية بالنسبة إلى الذهنية البدائية من مفهوم ما قبل المنطق أو من مفهوم التصوف. ومع ذلك لم تكن هذه الذهنية لتحررنا من الوحدة. وكذلك، فإن الوعي الحديث على الأقل، ما كان ليتنازل بثمن بخس عن سره وعن وحدته. وتلتقي هذه الذهنية اختلاط التجربة، على مقدار ما تكون المشاركة آنية. وإنها لا تتمسك بثنائية المصطلحات. ولسوف نصل بها إلى وحدة الوجود إذا غادرنا علم الأحادات.

يمتنع الوجود عن كل علاقة، وعن كل تعددية. وإنه لا ينظر إلى أي شخص آخر غير الموجود. ولقد يعني هذا أن الوحدة لا تبدو، إذن، كما بدت حادثة انعزال روبانسون، ولا كما عدم تواصلية مضمون الوعي، ولكنها تبدو مثل الوحدة التي لا تنحل بين الموجود وعمله لكي يوجد. ألا وإن ملامسة نزعة الوجود في الموجود، لتعني حبسها في الوحدة، كما تعني ترك بارمينيد يفلت من كل جريمة لقتل الوالدين التي سيحاول خلفه ارتكابها ضده. وتكمن الوحدة في حدث وجود الموجودين نفسه. وإذا كان يمكن تصور وضع يتم فيه تجاوز الوحدة، فهذا يعني امتحان مبدأ العلاقة بين الموجود وفعل

وجوده. ولقد يعني أيضاً الذهاب نحو حدث أنطولوجي حيث يتعاقد الموجود فيه مع الوجود. هذا وإني لأعطي اسم «الأقنوم» للحدث الذي بوساطته يتعاقد الموجود مع فعل وجوده. ولذا، فإن الإدراك والعلم ينطلقان دائماً من الموجودين المزودين مسبقاً بوجودهم الخاص. فهل هذه العلاقة الرابطة بين ما هو موجود وفعل وجوده لا تنحل؟ وهل يمكن الصعود إلى الأقنوم؟

فعل الوجود من غير موجود

فلنعد إلى هايدغر. إنكم لا تجهلون تمييزه - وأنا استخدمته - بين الكائن والكينونة، ولكن لأسباب تتعلق بترخيم الصوت، فإني أفضل أن أستخدم «نزعة الوجود» و«الموجود»، من غير أن أعطي لهذين المصطلحين معنى وجودياً خاصاً. فهايدغر يميز الذات والموضوع - الكائنات التي تكون، والموجودين - من العمل للكائن نفسه. فبعضها يترجم بالاسم أو باسم المفعول أو الفاعل، ويترجم بعضها الآخر بالفعل. ويسمح هذا التمييز المطروح في بداية Sein Und Zeit ببعض اللبس عن الفلسفة أثناء تاريخها حيث ننطلق من فعل الوجود؛ لكي نصل إلى الموجود الذي يملك تماماً فعل الوجود، ثم وصولاً إلى الله.

يعد هذا التمييز الهايدغري بالنسبة إليّ، الشيء الأكثر عمقاً في Sein Und Zeit. ولكن إذا كان عند هايدغر تمييز، فإنه لا يوجد عنده تفريق. ففعل الوجود مدرك دائماً في الموجود. وبالنسبة إلى الموجود الذي هو الإنسان، فإن المصطلح الهايدغري «Jemeinigkeit» يعبر تحديداً أن فعل الوجود يملكه على الدوام شخص ما. وأنا لا أستطيع أن أعتقد بأن

هايدغر يستطيع أن يقبل نزعة الوجود من غير موجود، فهذا يبدو له عبثاً ومع ذلك، فلدى هايدغر مفهوم، نترجمه عادة بـ: «التخلي» أو «الترك». وهكذا، فإننا نركز على نتيجة من نتائج التخلي. ونرى أنه يجب أن نترجم «Gewrfenhei» بـ: «حدث السقوط في...» الوجود. وهذا لا يكون إلا كما لو أن الموجود يسبقه، وكما لو أن الوجود كان مستقلاً عن الموجود، وأن الموجود الذي يرى نفسه ساقطاً فيه لا يستطيع أن يصبح على الإطلاق سيداً للوجود. وإنه لمن أجل هذا تحديداً، يوجد تركٌ أو تخلٍّ. وهكذا تظهر فكرة فعل الوجود التي تصنع نفسها من غيرنا، ومن غير ذات، إنها فعل وجود من غير موجود. وسيقول «م. واهل» من غير شك إن فعل الوجود من غير موجود ليس سوى كلمة. والمصطلح كلمة مزعجة بكل تأكيد؛ لأنه مصطلح منحط. ولكنني، في النتيجة، متفق مع «م. واهل». وما أراه واجباً فقط هو تحديد مكان الكلمة مسبقاً في الاقتصاد العام للكائن. ولعلي سأقول أيضاً، وبإرادتي، إن فعل الوجود لا يوجد. ذلك لأن الموجود هو الذي يوجد. وإن الركض، لكي نفهم ما يوجد وما لا يوجد، لم يعد يشكل ثورة في الفلسفة. فالفلسفة المثالية كانت في النهاية طريقة لتأسيس الكائن على شيء ليس هو الكائن.

كيف سنقترب من فعل الوجود من غير موجود؟ فلنتصور عودة كل الأشياء إلى العدم، والكائنات والأشخاص. فهل سنلتقي العدم المحض؟ ويبقى بعد هذا الدمار الخيالي لكل الأشياء، ليس بعض الأشياء، ولكن يبقى الحدث «يوجد». ولقد يعود غياب كل شيء كأنه

حضور: مثل المكان الذي أظلم فيه كل شيء، ومثل كثافة الطقس، ومثل امتلاء الفراغ أو مثل همسة الصمت. ويوجد بعد هذا الدمار للأشياء وللكائنات، «حقل قوة» فعل الوجود، وغير الشخصي. وإنه لشيء ليس ذاتاً ولا اسماً. فحدث الوجود هو الذي يفرض نفسه عندما لا يوجد شيء. وإن هذا ليكون غفلاً: لا يوجد شخص يأخذ الوجود على عاتقه ولا شيء. وهذا أمر غير شخصي، وهو كما في العبارة «تمطر»، أو «يوجد حَرٌّ». فالفعل «وجد» هو الفعل الذي يعود مهما كان السلب الذي نزيحه به. وثمة ما يشبه عدم الغفران يتعلق بفعل الوجود المحض.

إنني أستدعي الحالة الغفل بخصوص نزعة الوجود. فأنا لا أفكر مطلقاً بهذا العمق غير المحدود الذي تتكلم عنه كتب الوجيز في الفلسفة حيث الإدراك يقطع الأشياء. ويعد هذا العمق غير المحدود كائناً - كينونة - وشيئاً ما. وإنه ليدخل في فئة الاسم، فيمتلك مسبقاً هذه الشخصية الابتدائية التي تَسِمُ كل موجود. ولذا فإن فعل الوجود الذي نحاوَل أن نقترب منه، هو العمل نفسه للكائن الذي لا يستطيع أن يعبر عن نفسه بالاسم، والذي هو فعل. ولا يمكن لفعل الوجود هذا أن يتأكد ببساطة؛ لأن ما نؤكده دائماً هو الكينونة. وهذه تفرض نفسها لأننا لا نستطيع أن ننكرها. ومن هنا، فإننا نجد خلف كل سلب، هذا الوسط للكائن، وهذا الكائن بوصفه «حقلاً من القوى»، يظهر كأنه حقل لكل تأكيد ولكل سلب. وبدقيق القول، فإنه يُعلق بشيء كائن، ومن أجل هذا نسميه غفلاً.

فلنقترب من هذا الوضع عن طريق آخر. ولنأخذ الأرق مثلاً. ولقد نجد هذه المرة أن المقصود ليس تجربة متخيلة. فالأرق مصنوع من الوعي بأن هذا لن ينتهي أبداً، أي لم يعد ثمة إمكان للانسحاب من اليقظة العابر فيها. ولذا، فهو يقظة من غير أي هدف. ففي اللحظ التي ننشد إليه، نكون قد أضعنا كل مفهوم لنقطة انطلاقنا أو لنقطة وصولنا. فالحاضر ملتحم بالماضي، وهو كله ميراث لهذا الماضي. وإنه لا يجدد فيه شيئاً لمرة ثانية. ولذا نرى أنه الحاضر دائماً أو الماضي الذي يستمر. وأما الذكرى، فستكون تحرراً إزاء هذا الماضي. وهنا نجد أن الزمن لا ينطلق من أي مكان، ولا شيء يبتعد أو يتلاشى. والضوضاء الخارجية وحدها، هي التي تستطيع أن تسم الأرق، وأن تُدخل بدايات إلى هذا الوضع الذي ليس له بدايات ولا نهاية، وأن تُدخل بدايات إلى هذا الخلود الذي لا نستطيع الفكاك منه، والذي يشبه فعل الوجود، والوجود غير الشخصي الذي تكلمنا عنه للتو.

وبوساطة يقظة، من غير لجوء ممكن للنعاس، سنميز تحديداً الـ«ما يوجد»، والشكل الذي يملكه فعل الوجود لتأكيد ذاته في دماره الخاص. إنها يقظة من غير لجوء إلى اللاوعي، ومن غير إمكانية للانسحاب إلى النعاس كما لو أن الأمر في ميدان خاص. ولا يمثل فعل الوجود هذا شيئاً في ذاته، وكان هو السلام من قبل. إنه تحديداً غياب من كل ذات، إنه من غير ذات. ويمكننا أن نميز أيضاً فعل الوجود بوساطة مفهوم الخلود؛ لأن نزعة الوجود من غير موجود، إنما تكون من غير نقطة انطلاق. وتمثل الذات تناقصاً في الصفة؛ لأن

الذات إنما هي منذ البدء بداية. وأما الذات الخالدة، فليس فقط لا تستطيع أن تبدأ شيئاً، خارجاً عنها، فهذا أمر مستحيل؛ لأنه يجب عليها بوصفها ذاتاً أن تكون بداية، وأن تقصي الخلود. وكذلك الخلود، إنه ليس مطمئناً؛ لأنه لا يملك ذاتاً تأخذه على عاتقها. ويمكننا أن نجد أيضاً هذا التحول من العدم إلى الوجود، عند هايدغر. فالعدم الهايدغري لا يزال يملك نوعاً من النشاط ومن الكينونة: العدم ينعدم. إنه لن يبقى هادئاً. وإنه ليؤكد ذاته في هذا الإنتاج للعدم.

ولكن إذا كان يجب تقريب مفهوم الـ«ما يوجد» إلى موضوع كبير من مواضيع الفلسفة التقليدية، فإنني سأفكر غي هايدغر. ولن أفكر بأسطورة النهر الذي لا نستطيع أن نسبح فيه مرتين، ولكن سأفكر بروايته للكراتيل، وروايته عن النهر الذي لا نستطيع أن نسبح فيه حتى مرة واحدة، وحيث لا نستطيع أن نكوِّن الثبات للوحدة، والذي هو شكل لكل موجود. إنه النهر حيث يختفي العنصر الأخير للثبات، والذي تفهم الصيرورة إزاءه.

إن فعل الوجود من غير موجود، والذي أسميه الـ«مايوجد»، هو المكان الذي سينتج فيه الأقنوم.

ولكن لا أريد مسبقاً أن ألحَّ زمناً أطول على نتائج هذا المقصور. فهو يقضي بتشجيع مفهوم الكائن من غير عدم، والذي لا يترك انفتاحات، ولا يسنح بالإفلات. وينزاح هذا المجال للعدم عن الانتحار، الذي يمثل التمكن الأخير الذي تستطيع أن نمارس حتى النهاية وظيفته التمكنية. فنحن لم نعد أسياداً لشيء، وهذا يعني أننا في العبث. وهكذا،

فإن الانتحار يبدو أنه الملجأ الأخير ضد العبث. ويحتوي الانتحار، بالمعنى الواسع للكلمة، النضال المستبسل، ولكن الواضح لماكبيث الذي يقاتل حتى عندما يعرف ألا جدوى من القتال. وإن هذا التمكن - وهذه الإمكانية للعثور على معنى للوجود، لهو حدث دائم للتراجيديا. وكذلك فإن هذه الصرخة لجولييت من المشهد الثالث لـ«روميو وجوليت»: «أحتفظ بسلطة الموت»، لتعد أيضاً انتصاراً على القضاء. ويمكننا أن نقول عموماً: إن التراجيديا ليست انتصاراً فقط للمقدر على الحرية، ذلك لأن الفرد بوساطة الموت الذي يضطلع به في لحظة انتصار القدر، يفلت من القدر. وهو لهذا كان بعيداً عن التراجيديا أو بعيداً عن تراجيديا التراجيديا. وإنه ليفهم أن «لا يكون» ربما يكون مستحيلاً ولم يعد بإمكانه أن يسيطر على العبث، حتى ولو كان ذلك بوساطة الانتحار. ويشكل مفهوم الكائن غير المسامح والذي لا مخرج له، العبثية الأساس للكائن. ألم يكن، على العكس من ذلك - إذا كنا نفهم أن الموت عدم - هو الحدث الذي يستحيل موته؟

ولقد يبدو تناقضاً تمييز الـ«ما يوجد» باليقظة، كما لو أننا نزين الحدث المحض لفعل الوجود بالوعي. ولكن يجب أن نتساءل إذا كانت اليقظة تحدد الوعي، وإذا لم يكن الوعي بالأحرى هو إمكان الانفكاك عن اليقظة، وإذا كان المعنى الخاص للوعي لا يستلزم أن يكوِّن المرء يقظة تستند إلى النعاس، وإذا كان حدث الأنا لا يمثل سلطة الخروج من وضع اليقظة غير الشخصي. وفي هذا الواقع، فإن الوعي يساهم مسبقاً في اليقظة. ولكن ما يميزه خصوصاً، هو أنه

يحتفظ دائماً بإمكان الانسحاب إلى «الخلف»، من أجل النوم. وهكذا يبدو أن الوعي هو سلطة النوم. وإن هذا التهريب في الممتلئ ليعد مثل تناقض الوعي نفسه.

الأقنوم*

يمثل الوعي قطيعة اليقظة الغفل لـ«ما يوجد»، كما يمثل أقنوماً على نحو مسبق، ويعكس وضعاً يقيم فيه الوجود مع نزعة وجوده. ونحن لا نستطيع، كما هو بديهي، أن نشرح لماذا يحدث هذا: إذ لا توجد مادة في الميتافيزيقا. وجل ما نستطيع أن نبينه هو معنى الأقنوم.

إن ظهور «شيء هو يكون»، يشكل انقلاباً فعلياً في قلب الكائن الغفل. فهو يحمل فعل الوجود كما لو أنه صفة، وإنه ليكون سيداً لفعل الوجود، كما أن الذات سيدة للصفة. ففعل الوجود هو له، وإنه بهذا التمكن من فعل الوجود حصراً، يكون هو الموجود وحيداً. وهو تمكن سنرى حدوده بعد قليل. وإنه لغيور، ولا يقبل الشراكة في فعل الوجود. ويمكن القول على نحو أدق: يعد ظهور الكائن تكويناً للكائن نفسه، وللحرية في فعل الوجود الذي سيبقى بنفسه غفلاً تماماً. ولكي يمكن وجود موجود في فعل الوجود الغفل، يجب للانطلاق أن يصبح فيه ممكناً بذاته وأن يعود لذاته، وهذا يعني أن العمل ذاته هو عمل للهوية. وكذلك يعني أن الموجود بتطابقه يكون قد انغلق على نفسه. وبهذا يكون جوهراً وحيداً وفريداً.

---

* - الأقنوم هو: الجوهر، والشخص، والأصل. ويستعمل عند المسيحيين العرب للدلالة على الثالوث الأقدس. (المعجم الوسيط).

يتمثل حدث الأقنوم في الحاضر. والحاضر ينطلق من ذاته، والأفضل من هذا أن نقول: إنه الانطلاق من الذات. ففي الحبكة غير النهائية، والتي ليس لها بداية ولا نهاية، فإنه يمثل التمزق. ألا وإن الحاضر ليمزق، ثم يعيد وصل ما مزق. وإنه يبدأ، وإنه ليكون البدء نفسه. وله تاريخ، ولكنه ليس التاريخ.

إن وضع الأقنوم في الحاضر، ما زال لا يعد بعد إدخال الزمن إلى الكائن. ونحن عندما نعطي الحاضر لأنفسنا، فإنا لا نعطي لأنفسنا امتداداً زمنياً مأخوذاً من سلسلة خطية للمدة، ولا من هذه السلسلة أيضاً، وليس المقصود به حاضراً مقتطعاً مكوناً من الآن فصاعداً من عنصر زمني، ولكنه مكون من وظيفة الحاضر ومن التمزق الذي يمارسه في المبهم غير المتناهي لفعل الوجود. ولقد يشبه ترسيمة أنطلوجية. فمن جهة، هو حدث، وليس شيئاً بعد، وإنه لا يوجد، لكنه حدث لفعل الوجود الذي بوساطته يحدث شيء ما من ذاته. ومن جهة أيضاً، إنه لا يزال حدثاً محضاً، ويجب عليه أن يعبر عن نفسه بواسطة فعل. ومع ذلك، فثم ما يشبه الانسلاخ في فعل الوجود هذا، وقد كان من قبل شيئاً، كما كان موجوداً من قبل. وإنه لمن المهم الوقوف على الحاضر في حدود فعل الوجود، وفي حدود الموجود حيث تكون وظيفة فعل الوجود الذهاب نحو الموجود.

و إن هذا ليكون، تحديداً؛ لأن الحاضر شكل من أشكال إنجاز «الانطلاق من الذات» الذي هو فناء على الدوام.

ولو أن الحاضر كان يدوم، لتلقىٰ وجوده من شيء ما يسبقه، ولكان قد استفاد من ميراث ما. بيد أن شيئاً يأتي من الذات. وإنه لا يمكن المجيء من الذات إلا بعدم تلقي شيء من الماضي. ولما كان هذا هكذا، فإن الفناء، إذن، سيكون الشكل الجوهري للبدء.

ولكن كيف يمكن لهذا الفناء أن يصل إلىٰ شيء؟ هذا وضع جدلي أكثر مما هو إقصاء لظاهرة تفرض نفسها الآن: الـ«أنا».

لقد عرف الفلاسفة دائماً للضمير «أنا» سمة مزدوجة الطبيعية: إنه ليس جوهراً، ومع ذلك فهو موجود علىٰ أتم ما يكون الوجود. فإذا عرَّفناه بالروحانية، فكأننا لا نقول شيئاً، هذا إذا كانت الروحانية تعادل الخواص. وهذا لا يقول شيئاً عن طريقة وجوده، ولا عن المطلق الذي لا يقصي في الذات قدرة كلية للتجديد. والقول إن لهذه القدرة وجوداً مطلاقاً، فهذا يعني تحويل هذه القدرة إلىٰ جوهر علىٰ الأقل. وعلىٰ العكس من هذا، فإن الوقوف عند حدود فعل الوجود والموجود، بوصفهما وظيفة للأقنوم، فإن الذات تضع نفسها كلية خارج تعارضات المتغير والثابت، كما تضع نفسها خارج سمات الوجود والعدم. ويتوقف التناقض عندما نفهم أن «الأنا» ليست من حيث البدء وجوداً، ولكن طريقة الوجود هي التي لا توجد بالمعنىٰ الدقيق. وبكل تأكيد، فإن الحاضر و«الأنا» يذهبان وجوداً، ويمكن أن نؤلف لهما زمناً، وأن نمتلك الزمن بوصفه وجوداً. ويمكننا من هذا الزمن المؤقنم أن نمتلك تجربة كانتية أو برغسونية. ولكنها ستكون حينئذ تجربة المؤقنم، والزمن الذي يكون. ولن يكون الزمن في وظيفته

الترسيمية بين فعل الوجود والموجود، كما لن يكون الزمن بوصفه حدثاً محضاً للأقنوم. وإننا إذ نطرح الحاضر بوصفه هيمنة للموجود على فعل الوجود، ونبحث عن ممر «للما يوجد» إلى الموجود، فإننا نجد أنفسنا في مخطط للبحث لم يعد بإمكاننا أن ننعته بالتجربة. وإذا لم تكن الظاهراتية سوى منهج للتجربة الجذرية، فإننا نجد أنفسنا بعيداً عن الظاهراتية. وإن أقنوم الحاضر ليس سوى لحظة من لحظات الأقنوم. ألا وإن الزمن ليستطيع أن يميز علاقة أخرى بين فعل الوجود والموجود. وما كان الأمر كذلك، إلا لأنه هو الذي سيظهر لنا بعد ذلك بوصفه الحدث نفسه لعلاقتنا مع الآخر، وسيسمح بالوصل هكذا إلى وجود متعدد يتجاوز الأقنوم التوحيدي للحاضر.

الحاضر، «أنا» - الأقنوم حرية. والموجود هو سيد فعل الوجود. وإنه ليمارس على وجوده السلطة الفحولية للذات. فهو يمتلك شيئاً ما في سلطته.

الحرية الأولى. ليست هذه الحرية، ولا تزال، هي حرية الاختيار، ولكنها حرية البدء. والآن، إنما يوجد وجود انطلاقاً من شيء ما. إنها الحرية المدمجة في كل ذات، وفي ذات الحدث الذي يعني وجود ذات، ووجود كينونة. إنها حرية سيطرة الوجود على فعل الوجود.

الوحدة والأقنوم

إذا كانت الوحدة موسومة، منذ بداية هذه الدراسه، بأنها الشيء الذي لا فكاك منه بين الوجود وفعل وجوده، فإنها لا تستند إذاً إلى أي افتراض مسبق عن الآخر. وكذلك، فهي لا تبدو كأنها حرمان من

العلاقه مع الآخر بشكل مسبق. إنها تستند إلى عمل الأقنوم. وتمثل الوحدة مادة الوجود نفسها، وذلك لأنه يوجد شيء في فعل الوجود انطلاقاً منه يُصنع الوجود. وهكذا تبدو الذات وحيدةً؛ لأنها واحدة. وثمة حاجة للوحدة لكي توجد حرية للبدء، أي هيمنة الموجود على فعل الوجود، وهذا يعني في النتيجة لكي يوجد الموجود. ولا تعني الوحدة، إذن، فقدان الأمل والتخلي فقط، ولكنها تعني أيضاً الفحولة، والفخر، والسيادة. وهذه السمات نجح التحليل الوجودي بمسحها بعد أن كانت محمولة على اليأس حصراً. وقد فعل ذلك بنسيان كل موضوعات الأدب والنفس، سواء منها الروماني، أم البيروني الخاص بالوحدة الزاهية، والأرسطوقراطية، والعبقرية.

الوحدة والمادية

يحتوي تمكن الذات من فعل الوجود وسيادة الموجود، على انقلاب جدلي. فإذا كان الموجود يهمين على فعل الوجود، وكان متطابقاً مع ذاته هوية، فهذا يعني أنه وحيد. ولكن الهوية ليست فقط انطلاقاً من الذات، إنها أيضاً عودةً إلى الذات. فالحاضر يستلزم عودةً حتميةً إلى الذات. ويكمن ثمن موقف الموجود في أنه لا يستطيع أن ينفصل عن ذاته. فالموجود يُعنى بذاته. وإن هذه الطريقة في العناية بالذات، إنما تمثل مادية الذات. فالهوية ليست علاقة مسالمة مع الذات، ولكنها تنسيق في الذات. وهذه ضرورة من ضرورات العناية بالذات. وإذا كانت البداية مثقلة بذاتها، فهذا حاضر الكائن وليس حلماً. وإن حريته

لتحددها مسؤولية مباشرة. وهذا هو تناقضه الأعظم: الكائن الحر لم يعد حراً؛ لأنه مسؤول عن نفسه.

تقوم الحرية إزاء الماضي والمستقبل، وأما الحاضر فتنسيق بالنسبة إلى الذات وإن السمة المادية للحاضر لا تستند إلى أن الحاضر بما هو كذلك. فقد مزق الحاضر نسيج فعل الوجود غير المتناهي. وإنه ليجهل التاريخ، وإنه ليأتي أنطلاقاً من الآن. وهو على الرغم من ذلك، أو بسبب ذلك، فإنه يلتزم بذاته. وهذا يجعله يعرف المسؤولية وينقلب إلى المادية.

ولقد يُترجم هذا في الوصف النفسي الأنتروبولوجي، إلى أن «الأنا» تميل إلى ذاتها، وأن حرية «الأنا» ليست خفيفة كالتأنق ولكنها ثقل، وأن «الأنا» هي الذات بلا تسامح. ولذا، فأنا لن أصنع الدراما بحشو من الألفاظ. ومن هنا فإن عودة «الأنا» إلى ذاتها ليست تفكيراً رائقاً بكل دقة، ولا هي ناتج لتفكير محض. فالعلاقة مع الذات، كم في رواية بلانشو «أميناداب»، هي علاقة مع قرين مقيد معي، قرين لزج، ثقيل، غبي، ولكن الذات تكون معه تحديداً؛ لأنه «الأنا». ولقد تظهر المعية في واجب الاعتناء بالذات. ولهذا، فإن كل مشروع إنما هو بلبلة وتشوش. فأنا لا أوجد كما العقل، أو الابتسامة، أو الريح العاصفة، وإنني لا أكون من غير مسؤولية. فكائني يتضاعف بما يملك: أنا مزدحم بذاتي. وهذا هو الوجود المادي. وفي النتيجة، فإن المادية لا تعبر عن السقوط المحتمل للروح في قبر الجسد أو في سجنه. وهي ترافق - بالضرورة - انبعاث الذات في حريتها في الوجود. ولقد

يعني فهم الجسد هكذا، وانطلاقاً من المادية - أي بوصفه حدثاً واقعياً بين «الأنا» «والذات»- أن نعود به إلى حدث أنطلوجي. فالعلاقات الأنطلوجية ليست روابط مفصولة عن الجسد. والعلاقة بين «الأنا» و«الذات» ليست تفكيراً غير هجومي لفكر الروح على نفسها. إنها كل مادية الإنسان.

وإن هذا ليعني، إذن، أنهم يذهبان معاً: حرية «الأنا» وماديتها. وتستند الحرية الأولى إلى أمر مفاده أن من فِعل الوجود الغفل ينبثق الموجود، وإنه ليحتوي على ما يشبه الفدية: المحدد النهائي للأنا المرتبطة بالذات نفسها. وهذا المحدد النهائي للموجود، والذي يكوِّن تراجيديا الوحدة، إنما هو المادية. أما الوحدة فليست تراجيدية؛ لأنها حرمان من الآخر، بل لأنها مغلقة في أسر هويتها، ولأنها مادة. فإذا صير إلى تهشيم تسلسل المادة، فهذا يفضي إلى تهشيم المحدد النهائي للأقنوم. وهذا يعني الكينونة في الزمن. أما الوحدة فهي الغياب عن الزمن، وكذلك، فإن الزمن المعطى، والمؤقنم ذاته، والمجرب، والزمن الذي يطاف به، فتنقل الذات من خلاله هويتها، وهو زمن عاجز عن فك الارتباط بالأقنوم.

- II -

المادة هي مأساة الأقنوم. وإن الوحدة والمادية يوجدان معاً. والوحدة ليست قلقاً عالياً ينكشف للكائن عندما تكون كل حاجاته قد تم إشباعها. وليست هي تجربة الكائن المفضلة إزاء الموت، ولكنها صحبة الوجود اليومي المسكون بالمادة إذا صح التعبير. وفي النطاق الذي تسيل فيه المادية من الأقنوم نفسه، فإنها تعبر عن حدث حريتنا كموجدين، فإن الحياة اليومية، بعيداً عن أن تشكيل سقوطاً، وبعيداً عن الظهور كخيانة إزاء قدرنا الميتافيزيقي، تبثق من وحدتنا، وتشكل إنجاز الوحدة نفسها، كما تشكل المحاولة المزعجة بلا حدود في الإجابة على مأساتها العميقة. ثم إن الحياة اليومية عبارة عن انشغال بالخلاص.

الحياة اليومية والخلاص

ألا نستطيع هكذا أن نحل تناقضاً يشكل الرهان فيه كل الفلسفة المعاصرة؟ إن الأمل في مجتمع أفضل واليأس من الوحدة، يتأسس كلاهما على تجارب تزعم أنها بديهية. ثم إنهما ليظهران في صراع لا يمكن تجاوزه. فبين تجربة الوحدة والتجربة الاجتماعية لا يوجد تعارض فقط، ولكن يوجد أيضاً تناقض مذهبي. فكل واحد منهما يزعم أنه يرتقي إلى صف التجربة الإنسانية ويصل إلى إعطاء بيان عن الآخر، وإلى إبرازه كأنه انحطاط للتجربة الأصلية.

إن الشعور بالوحدة يستمر ويهدد في قلب النزعة البناءة للتفاؤل الاجتماعي والنزعة الاجتماعية. وإنه ليبلِّغ أن ابتهاج التواصل،

والأعمال الجماعية، وكل ما يجعل العالم مسكناً ممكناً، إنما هو شبيه بالتسلية عند باسكال أوهو شبيه بالوحدة. ولذا، فأنّ يجد المرء نفسه مقيماً فيها، ويعتني بالأشياء، ويتعلق بها، بل يتعلق بالظهور أنه يهيمن على الأشياء، فهذا ليس فقط تحقير للوحدة في التجربة، ولكنه شرح تقدمه فلسفة الوحدة. فالاهتمام بالأشياء وبالحاجات يمثل سقوطاً، وهروباً أمام النهاية الأخيرة التي تتطلبها هذه الحاجات نفسها، كما يمثل تناقضاً، وانعداماً للحقيقة، وقدراً بكل تأكيد، ولكن يحمل سمة الدونية والاستهجان.

ولكن العكس صحيح أيضاً. ففي وسط القلق الباسكالي، والكيرغاردي، والنيتشوي، والهايدغري، فإننا نتصرف كأننا برجوازيون مريعون. أو نتصرف كأننا مجانين. ولا يوجد أحد يقترح طريقاً للخلاص. فمهرج التراجيديا الشكسبيرية ومجنونها، هو ذلك الذي يحس بوضوح رخاوة العالم وعبثية الأوضاع، ويقول ليست العاصفة هي التي تطفئ الأنوار وتقتلع الغطاء. وهذا المهرج ليس الشخصية الرئيسة للتراجيديا، فليس لديها شيء لكي تتجاوزه. إنه في عالم الملوك، والأمراء، والأبطال، وإنه هذه الفتحة التي تعبر من خلالها تيارات الجنون هذا العالم. وعبثاً حاولنا أن ننعت بالسقوط، وبالحياة اليومية، وبالحيوانية، وبالانحطاط، وبالمادية الصماء، مجموع الانشغالات التي تملأ أيامنا الطويلة، والتي تقتلعنا من وحدتنا لكي تضعنا في علاقة مع أمثالنا. وعلى كل حال، فليس في هذه الانشغالات شيء من البعث. ويمكننا أن نفكر بأن الزمن الأصلي هو شطح أصلي،

وأن نفكر بأننا نشتري ساعة. ويجب على الرغم من عري الوجود، أن نلبس بحشمة ما أمكننا ذلك. وعندما نكتب كتاباً عن القلق، فإننا نكتبه من أجل شخص ما. وإننا نمر من كل الإجراءات التي تفصل الكتابة عن النشر. وإننا لنتصرف أحياناً كبائع القلق. وكذلك، فإن المحكوم بالموت يصحح هيئة لحظة رحلته الأخيرة، ويقبل لفافة الدخان الأخيرة، ويجد قبل الدفعة كلمة مؤثرة.

ثمة اعتراضات بسيطة تذكِّر بتلك التي يوجهها بعض الواقعيين للمثاليين، عندما كانوا يعيبون عليهم أنهم يأكلون ويطمحون في عالم وهمي. وهي اعتراضات إهمالها يأتي أقل درجة. فهي لا تضع اعتراضاً سلوكياً على الميتافيزيقا، ولكنها تضع اعتراضاً سلوكياً على الأخلاق. وإن كل تجربة من التجارب المتنازعة لتعد تجربة أخلاقية. وإن كل واحدة منها تعترض على الأخرى، ليس بما فيها من خطأ، ولكن بعدم الأصالة. وثم شيء آخر غير السذاجة في التكذيب توجهه الجماهير إلى النخب عندما تشغل هذه نفسها بالخبز أكثر من انشغالها بالقلق. ومن هنا، يأتي نبر العظمة الذي يثور في إنسانية تنطلق من قضية اقتصادية، ومن هنا أيضاً تأتي السلطة التي تمتلكها مطالب الطبقة العمالية للعداء الإنساني. ولقد يصعب تفسير هذا الأمر، أهو من أجل سلوك لم يكن أكثر من سقوط فقط في عدم الأصالة، أم هو تسلية، ام مطلب شرعي من مطالب حيوانيتنا.

وتعد الوحدة والقلق بالنسبة إلى اشتراطية بناءة ومتفائلة، موقفاً غير مجابه في عالم يتطلب التعاضد والوضوح، كما تعد ظاهرة عارضة

- ظاهرة من ظواهر الرفعة أو الانحطاط - لفترة زمنية من فترات التحول الاجتماعي، كما تعد حلماً غير عاقل لفرد غير متوازن، أو تعد التواء مفصلياً في الجسد الجماعي. وإنها مع حق يعادل الحق الذي يستخدمه فيلسوف الوحدة، حيث يمكن نعت النزعة الإنسانية للاشتراكية بالكذب وبالثرثرة، وأيضاً بالتزوير والبلاغة المخادعة وبالهرب أمام الجوهري والانحطاط - القلقَ من الموت ومن الوحدة.

هذا تناقض يعارض بين حاجة النجاة بالنفس وإرضاء الذات - يعقوب وعيزو. ولكن العلاقة الحقيقية بين الخلاص والاكتفاء، ليست تلك العلاقة التي يدركها المثالي الكلاسيكي، والذي تحافظ عليه الوجودية المعاصرة على الرغم من كل شيء.

ولا يكتسب الخلاص الاكتفاء من الحاجة، بل هو، بوصفه شكلاً عالياً، يريد أن يتأكد من متانة قواعده. ولذا، فإن مسار الحياة العادية، ليس أثراً لنزعتنا الحيوانية التي يتجاوزها النشاط الذهني باستمرار. ولكن قلق الخلاص لا ينبثق أيضاً من ألم الحاجة الذي سيكون السبب الوقتي، كما لو أن الفقر أو وضع البلوريتاريا كان الفرصة لرؤية «الإشعاع السماوي». فنحن لا نظن أن الاضطهاد الذي تعاني منه الطبقة العاملة، يصنع لها وحده تجربة مجردة للاضطهاد لكي يوقظ فيها، بعيداً عن التحرر الاقتصادي، الحنين إلى تحرر ميتافيزيقي. ويجد النضال الثوري نفسه منحرفاً عن معناه الحقيقي وعن قصده الواقعي، وذلك عندما يستخدم هذا النضال فقط قاعدة للحياة الروحية، أو عندما يجب عليه، بسبب أزماته، أن يوقظ دعوات ربانية. ولقد كان

النضال الاقتصادي نضالاً من أجل الخلاص؛ لأنه مؤسس في جدل الأقنوم نفسه والذي به تتكون الحرية الأولى.

لا أدري أي حضور ملائكي يوجد في فلسفة سارتر. فبما أن كل ثقل الوجود مرمي في الماضي، فإن حرية الحاضر تتخذ موضعاً لها تحت المادة. فنحن نريد، إذ نتعرف في الحاضر نفسه وفي حريته انبثاقَ المادة، نريد أن نتعرف في الآن ذاته الحياةَ المادية، وانتصارهَا على خفاء فعل الوجود، ونتعرف النهايةَ التراجيدية التي ترتبط بها بوساطة حريتها نفسها.

إننا إذ نربط الوحدة بمادية الذات، والمادية بما هي ارتباط بالذات، فإننا نستطيع أن نفهم بأي معنى يُكوِّن العالمُ ووجودنا في العالم إجراء أساسياً للذات لكي تتجاوز الثقل الذي يخصها، ولكي تتجاوز ماديتها، أي لكي تفك العقدة بين الذات والأنا.

الخلاص بوساطة العالم ؛ الغذاء

توجد البنية المادية للذات في الوجود اليومي، وفي العالم، وقد يصار إلى تجاوزها إلى حد ما. فبين الأنا والذات ثمة فرجة تظهر. والذات الأصلية لا تعود إلى ذاتها مباشرة.

ولقد اعتدنا، منذ هايدغر، على النظر إلى العالم بوصفه مجموعة من الأدوات. فأن يوجد المرء في العالم، فهذا يعني أن يتحرك، ولكن أن يتحرك على نحو يكون فيه هدفُ الفعل في نهاية المطاف هو وجودنا بالذات. فالأدوات يحيل بعضها إلى بعض لكي تكون الإحالة في النهاية إلى همنا في الوجود. فنحن إذ نكبس الزر في حمام ما، فإننا نفتح

القضية الأنطولوجية كلها. ويبدو هذا الأمر كأنه قد فات هايدغر. فالعالم قبل أن يكون نسقاً من الأدوات، هو مجموعة من الأغذية. وحياة الإنسان في العالم لن تبتعد خارج الأشياء التي تملأه. وربما لا يكون صحيحاً أن نقول: إننا نأكل لكي نعيش، ولكن ليس صحيحاً أيضاً أن نقول: إننا نعيش لكي نأكل. ذلك لأن الغاية القصوىٰ للطعام يتضمنها الغذاء. وأما عندما نشم وردة، فعند حدود الرائحة تتحد غاية الفعل. وكذلك، فإننا عندما نتنزه، فإننا نستنشق الهواء، ليس من أجل الصحة، ولكن من أجل الهواء. فالأغذية هي التي ترسم سمات وجودنا في العالم. إنه وجود شطحي - يكون المرء فيه خارج ذاته - ولكنه وجود محدود بحدود الشيء.

ويمكننا أن نسم العلاقة مع الشيء بوسم المتعة. ذلك لأن كل متعة هي طريقة من طرق الكينونة، ولكنها أيضاً حساسية، أي نور ومعرفة. وإنها كذلك، ابتلاع للشيء، ولكنها مسافة إزاء الشيء. وتنتسب المعرفة جوهرياً إلىٰ المتعة، كما تنتسب النورانية إليها. وبهذا، فإن الذات، أمام الأغذية التي تقدم لها، تكون في المكان، وعلىٰ مسافة من كل الأشياء التي هي ضرورية لوجودها. إلا أن الذات في الهوية المحضة والبسيطة للأقنوم، تسيخ في ذاتها، وفي العالم، وفي مكان العودة إلىٰ الذات. وثمة «علاقة مع كل ما هو ضروري للمرء كي يكون». فالذات تنفصل عن نفسها. وإن النور هو الشرط لمثل هذه الإمكانية. وبهذا المعنىٰ، فإن حياتنا اليومية تكون طريقة للتحرر من المادية البدئية التي تكتمل الذات بها. ألا وإنها لتتضمن مسبقاً نسياناً للذات. وهكذا، فإن أخلاق

«الأغذية الأرضية» لتعد الأخلاق الأولى، ونكران الذات الأولى، وليس الأخير، ولكن يجب المرور من هنا (٣).

تسامي النور والعقل

إذا كان ثمة نسيان للذات، فإن نورانية المتعة لا تقطع الصلة القوية للأنا مع الذات، وذلك إذا أبعدنا هذا النور الخاص بالحدث الأنطولوجي عن مادية الذات حيث يكون لها مكانها، وكذلك إذا رفعنا هذا النور، باسم العقل، إلى مرتبة المطلق. ويبتلع النور المسافة المكانية التي يعطيها النور. والنور هو هذا الذي يصبح به شيء ما شيئاً آخر غيري، ولكنه يبدو كأنه يخرج مني مسبقاً. ويعد الشيء المضاء شيئاً نلتقيه، ولكنها في الوقت نفسه، بما أنه مضاء، فإننا نلتقيه كما لو أنه يخرج منا (٤). وهو في هذا لا يمتلك غرابة عميقة. فتساميه مغلف في المثولية. ألا وإنني لأجد نفسي بنفسي في المعرفة وفي المتعة. ولذا، فإن خارجية النور لا تكفي لتحرير الأنا من أسر الذات.

ولقد ظهر لنا النور والمعرفة في رتبتهما داخل الأقنوم وفي الجدلية التي تحملها: إنها هيئة للذات المحررة من مجهول فعل الوجود، ولكنها تميل إلى نفسها بوساطة هوية وجودها (أي بماديتها) لكي تأخذ مسافة إزاء ماديتها. ولكن المعرفة إذا كانت منفصلة عن هذا الحدث الأنطولوجي، ومنفصلة عن المادية التي يسَّرت لها أبعاداً أخرى من التحرر فإنها لن تتجاوز الوحدة. وهكذا، فإن العقل والنور يستهلكان ذاتياً وحدة الكينونة بما هي كينونة، وينجزان مصيرها في أن تكون وحدها نقطة علَّام فريدة لكل شيء.

إن العقل إذ يجمع كل شيء في كونيته، فإنه يجد نفسه هو نفسه في الوحدة. وما كانت الأنانة* ضلالة ولا صوفية: إنها بنية العقل نفسه. وليس بسبب السمة الذاتية للأحاسيس أن العقل يولِّف، ولكن بسبب كونية المعرفة، أي بسبب النور غير المحدود، وأنه من المحال لأي شيء أن يكون في الخارج. ومن هنا، فإن العقل لا يجد عقلاً آخر يكلمه. وتسمح قصيدة الوعي بتمييز الأنا من الأشياء، ولكنها لا تخفي الأنانة؛ لأن عنصرها، النور، يجعلنا أسياد العالم الخارجي، ولكنه غير قادر على أن يكشف لنا فيه عن قيمة مكافئة. ولا تنقص موضعية المعرفة العقلانية شيئاً من سمة وحدانية العقل. وإن العودة الممكنة من الموضوعية إلى الذاتية، هو موضوع المثالية نفسه، وهو يُعدُّ فلسفة للعقل. وبهذا تكون موضعية النور هي الذاتية نفسها. ذلك لأن كل شيء يمكن أن يقال بمصطلحات الوعي، أي يمكن أن يسلط الضوء عليه.

لا يمكن ضمان تسامي المكان بوصفه تسام واقعي إلا إذا كان مؤسساً على تسام من غير عودة إلى نقطة الانطلاق. وإلا يكن ذلك، فإن الحياة لن تصبح طريقاً للخلاص البشري إلا إذا كانت في نضالها مع المادة تلتقي حدثاً يمنع تساميها اليومي من الوقوع على نقطة، هي دائماً نفسها. ولكي ندرك هذا التسامي الذي يدعم تسامي النور، والذي يمنح العالم الخارجي خارجية واقعية، يجب العودة إلى الوضع الواقعي حيث يكون النور معطىً في المتعة، أي معطىً للوجود المادي.

---

* – الأنانة: مذهب يقرر أن الأنا وحده هو الموجود، وأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته (المنهل).

- III -

نحن مشغولون بالذات وحدها، وحدها بسبب كونها وجوداً. فوحدة الذات تستند إلى علاقتنا مع فعل الوجود والذي يعد المهمين. وتمثل هذه الهيمنة على فعل الوجود سلطة البدء، وسلطة الانطلاق من الذات. والانطلاق من الذات ليس لفعل شيء، وليس من أجل التفكير، ولكن من أجل الكينونة.

ولقد بيَّنا، بعد ذلك، أن التحرر إزاء فعل الوجود في الموجود يصبح تسلسلاً للذات. عملياً، فإن علاقة التطابق تمثل إرباكاً توجهه الذات للأنا، وتمثل الانشغال الذي تأخذه الأنا من الذات، أو من المادية. وإذا تجردنا من كل علاقة مع المستقبل أو مع الماضي، فإن الذات تفرض نفسها على نفسها، وإن هذا ليكون في الحرية نفسها لوجودها. فوحدتها ليست، مبدئياً، ناتجاً لكونها من غير إغاثة، ولكن لأنها مرمية في مرعى قائم بذاته، وأنها متورطة في ذاتها. وهذه هي المادية. وكذلك الذات، في لحظة تسامي الحاجة نفسها، إذا وضعت في مواجهة الغذاء، وفي مواجهة العالم بوصفه غذاء، فإن التسامي يمنحها تحرراً إزاء نفسها. والعالم يمنح للذات فرصة المساهمة في فعل الوجود على شكل المتعة، ويسمح لها نتيجة لذلك بالوجود على مسافة من ذاتها. وبذا يبتلعها الشيء الذي ابتلعه، بيد أنها تحتفظ بمسافة إزاء هذا الشيء. ولقد نرى أن كل متعة إنما هي حساسية أيضاً، أي معرفة، ونور. وليس أبداً اختفاء للذات، ولكن نسياً للذات، كأن ذلك هو التضحية الأولى.

ولكن هذا التسامي الذي يجعله المكان آنياً، لا يدفع باتجاه الخروج من الوحدة. فالنور الذي يسمح له بلقاء شيء آخر غير ذاته، يجعله يلتقي هذا الشيء كأنه خرج من ذاته قبلاً. فالنور، والوضوح هما الجلاء نفسه. وإن هذا الجلاء ليجعل كل شيء يصدر عني، وإنه ليرجع كل تجربة إلى عنصر من عناصر التذكر المبهم. وهكذا، يكون العقل وحيداً، وبهذا المعنى، فإن المعرفة لا تلتقي أبداً في العالم شيئاً هو بالفعل آخر. وهنا تكمن الحقيقة العميقة للمثالية. ومن هنا، فثمة اختلاق جذري يعلن عن نفسه بين الخارج المكاني والخارج الزماني.

وفي واقع الحاجة، فإن المكان الذي يفصلنا عن أنفسنا، متاح للفتح دائماً. ويجب عبوره، وكما يجب أخذ الشيء، أي يجب على المرء أن يعمل بيديه. وبهذا المعنى، فإن عبارة «من لا يعمل لا يأكل»، عبارة تحليلية. وما كان ذلك، إلا لأن الأدوات وصناعة الأدوات يتتبعون المثالية الموهومية لحذف المسافات. وفي المنظور الذي ينفتح على الأداة انطلاقاً من الأداة الحديثة - الآلية-، فإننا مندهشون بوظيفتها التي تقتضي بحذف العمل، أكثر من اندهاشنا بوظيفتها كأداة كما كان هاديغر قد تصورها حصراً.

ومادام الأمر كذلك، فإن الذات تجد في العمل أي في جهدها، وفي تعبها، وفي ألمها - ثقل الوجود الذي يشتمل على حريتها نفسها بوصفها موجودة. فالتعب والألم يمثلان الظواهر التي تعود إليها وحدة الوجود التي سنقوم بفحصها الآن.

الألم والموت

إننا، في التعب، والألم، والوجع، نجد أنفسنا في حالة من الطهرانية، وفي حالة من الجزم التي تكوِّن تراجيديا الوحدة. وهو جزم لا يستطيع وجد المتعة أن يتجاوزه. وثمة نقطتان يجب الإشارة إليهما: إننا سنتابع تحليل الوحدة في ألم الحاجة والعمل، وليس في قلق العدم. وسنركز على الألم المسمى، بخفة، الألم المادي. والسبب لأن الالتزام بالوجود يكون فيه من غير لبس. وحينئذ، يمكننا أن نحتفظ في الألم الأخلاقي بموقف من مواقف الكرامة وتأنيب الضمير والتحرر في النتيجة. وأما الألم المادي، بكل درجاته، فيعد محالاً من محالات الافتراق عن لحظة الوجود. وما كان ذلك كذلك إلا لأنه يمثل الكائن في لاقهريته نفسها. ألا وإن مضمون الألم ليختلط مع استحالة الانفصال عن الألم. ولا يكون تحديد الألم بالألم، ولكن يجب التركيز على العلاقة التضمينية التي تكوِّن الجوهر. ففي الألم يوجد غياب لكل ملجأ. وإنه لناتج من كونه معرضاً مباشرة للكائن. وهو مصنوع من استحالة الهرب منه والرجوع عنه. وتقوم كل وحدة الألم في استحالة الرجوع هذه. وإنه لناتج أيضاً من كونه محصوراً في الحياة وفي الكائن، وبهذا المعنى، فإن الألم هو استحالة العدم.

ولكن يوجد في الألم أيضاً، بالإضافة إلى نداء العدم المستحيل، اقتراب الموت. ولا يوجد فقط الشعور والمعرفة بأن الألم يمكن أن يفضي إلى الموت. فالألم يحمل الرمضاء في ذاته، حتى كأن شيئاً أكثر تمزيقاً من الألم سيحدث، بل سيحدث على الرغم من غياب كامل

لمسافة الانكفاء التي تكوِّن الألم. وتوجد أيضاً أرض حرة لحدث ما، كما لو أنه يجب القلق من أمر ما، تماماً كما لو أننا على وشك حدوث حدث أبعد من ذلك الذي انكشف حتى النهاية في الألم. فبنية الألم التي تتركز على تعلقها بالألم نفسه، تمتد أيضاً، ولكن إلى مجهول يستحيل ترجمته بمصطلحات النور. وهذا يعني أنه متمرد على حميمية الذات والأنا، والتي إليها تعود كل تجاربنا. وإن مجهول الموت الذي لا يقدم نفسه مباشرة بوصفه عدماً، ولكن بكونه مرتبطاً بتجربة استحالة العدم، لا يعني أن الموت منطقة لم يعد أحد منها، إنه يبقى ذلك المجهول نتيجة لهذا. ألا إن مجهول الموت يعني أن العلاقة نفسها مع الموت لا يمكن أن تُصنع في النور، كما يعني أن الذات تقيم علاقة مع ذلك الذي لا يأتي من تلقاء نفسه. وأما نحن، فيمكننا أن نقول: إنه يقيم علاقة مع سر خفي.

وإن هذا الشكل الذي يعلن الموت فيه عن نفسه في الألم، وبعيداً عن كل نور، يمثل تجربة لسلبية الذات التي كانت نشطة حتى هذه اللحظة، والتي من المحتمل أن تبقى نشطة حتى عندما تكون طافحة بطبيعتها الخاصة، ولكنها تحتفظ بممكنها في الاضطلاع بحالتها الراهنة. وإني لأقول عنها: إنها تجربة للسلبية. وهذه طريقة في الكلام؛ لأن التجربة تعني المعرفة دائماً ومسبقاً، كما تعني النور والمبادرة، وهي تعني أيضاً عودة الشيء نحو الذات. والموت، بوصفه سراً خفياً يفصل بالتجربة المفهومة هكذا. ولقد تصبح كل سلبية، بوساطة النور، نشاطاً. ثم إن الشيء الذي ألتقيه أنا، في النتيجة، هو من يبنيه، في حين

أن الموت يعلن أن حدث الذات فيه ليس هو المهيمن، إنه حدث تكف الذات إزاءه أن تكون ذاتاً.

فلنقل مباشرة ما هي الخصوصية التي يقدمها هذا التحليل للموت ألماً، وذلك إزاء التحليلات الهايدغيرية المشهورة لـ«الكائن من أجل الموت»: يمثل الكائن من أجل الموت، في الوجود الأصلي عند هايدغر، وضوحاً أعلى، وإنه ليكون بهذا فحولة عليا. إنه صعود الإمكانية الأخيرة للوجود بوساطة الـDasein (الموجود هنا)، الذي يجعل كل الإمكانات الأخرى ممكنة (٥)، والذي يجعل ممكناً في النتيجة حدث الحصول على إمكانية، أي الحصول على النشاط وعلى الحرية. فالموت عند هايدغر هو حدث للحرية، في حين أن الذات في الألم تبدو لنا قد وصلت إلى حد الممكن. وإنها لتجد نفسها مكبلة، وفائضة بصورة سلبية. وبهذا، فإن الموت هو حد المثالية.

وإني لأتساءل أيضاً كيف فلتت السمة الرئيسة لعلاقتنا مع الموت من انتباه الفلاسفة. فليس العدم الذي يكتنف الموت، والذي لا نعرف عنه شيئاً تحديداً، وهو ما يجب على التحليل أن ينطلق منه، ولكن يجب الانطلاق من وضع يظهر فيه شيء لا يمكن معرفته على الإطلاق. وقولنا: لا يمكن معرفته على الإطلاق يعني أنه غريب على كل نور، وأنه يجعل غير ممكن كل صعود للإمكان، بل حيث نكون نحن أنفسنا موقوفين.

الموت والقادم

لا يمثل الموتُ الحاضرَ أبداً. وهذا أمر بديهي، ولذا، فإن القول المأثور المخصص لإزالة الخوف من الموت: إذا كنت فإنه لا يكون،

وإذا كان فإنك لن تكون - يجهل من غير ريب كل تناقض الموت؛ لأنه يمسح علاقتنا بالموت، وهي علاقة وحيدة مع القادم. ولكن هذا القول المأثور يركز، على الأقل، على هذا القادم الخالد للموت. وأما أن الموت يهجر الحاضر كله، فهذا لا يستند إلى هروبنا أمام الموت ولا إلى لهوٍ لا يغتفر في اللحظة العليا، ولكن إلى أن الموت لا يمكن إدراكه، وأنه يسم نهاية فحولة الذات وبطولتها. أما الآن، فهو ناتج عن كوني سيداً، سيد الممكن، وسيد الاستحواذ على الممكن. ومن هنا، فإن الموت لا يمثل الآن أبداً. وعلى هذا، فعندما يكون الموت هنا، فإني أكف عن أن أكون هنا، ليس لأني عدم، ولكن لأني لست جديراً بالاستحواذ. بيد أن هيمنتي، وفحولتي، وبطولتي الذاتية لا يمكنها أن تكون بطولة ولا فحولة إزاء الموت.

ويوجد في الألم هذا التجاور مع الموت الذي أدركناه فيه - وهو أيضاً على مستوى الظاهرة - كما يوجد عودة نشاط الذات إلى السلبية. ولن يكون هذا في لحظة الألم حيث أستحوذ عليه وأنا مرغم على الكينونة، وحيث أكون أيضاً موضعاً للألم، ولكن في البكاء والنشيج اللذين ينقل الألم إليهما. فهنا حيث يبلغ الألم طهره، وحيث لم يعد شيء بيننا وبينه، فإن المسؤولية العليا لهذه الصعود الأقصى ترتد إلى لامسؤولية عليا، أي ترتد إلى الطفولة. وهذا هو النشيج، وهو بهذا تحديداً يعلن عن الموت. فالموت يعني هذه العودة إلى هذه الحالة من عدم المسؤولية.

واسمحوا لي أن أعود مرة أخرىٰ إلىٰ شكسبير الذي أسرفت فيه أثناء هذه المحاضرات. فلقد يبدو لي أحياناً أن كل الفلسفة ليست سوىٰ تأمل من تأملات شكسبير. فالبطل في التراجيديا، ألا يضطلع بالموت؟ وإني لأسمح لنفسي أن أحلل علىٰ نحو جد موجز نهاية مكبث: لقد علم مكبث أن غابة بيرنام تزحف باتجاه قصر دونسينان، وأرىٰ أن هذه إشارة من إشارات الهزيمة ؛ إن الموت يقترب. وعندما تتحق هذه الإشارة، فإن مكبث يقول: «هبوب، رياح، تعال! غرق!» ولكن بعد ذلك مباشرة: «يقرع جرس الإنذار... إلخ. إننا نموت وعدتنا فوق ظهورنا علىٰ الأقل». وقبل الموت، ستكون معركة. وأما الإشارة الثانية للهزيمة، فإنها لم تحدث بعد. ألم تتنبأ الساحرات بأنه ما من رجل تلده امرأة لا يستطيع شيئاً ضد مكبث؟ ولكن ها هي ماكدوف التي لم تلدها امرأة. والموت قائم من أجل الآن. «ملعون اللسان الذي لا يتكلم هكذا، يصرخ مكبث في وجه ماكدوف التي تخبره بقدرتها عليه، فهي قد أحبطت الجزء الأفضل من الرجل الذي أكونه... لن أتقاتل معك».

ها هي السلبية عندما لا يكون أمل. وهذا هو ما أسميته نهاية الفحولة. ولكن يعاود الولادة مباشرة، وإليكم الكلمة الأخيرة لماكبث:

«وإن كانت غابة بيرنام قد جاءت إلىٰ دينسينان، وكنت أمامي، أنتِ التي تلدي من امرأة، فإني سأجرب مع ذلك حظي الأخير».

يوجد دائماً، قبل الموت، حظ أخير، يستحوذ عليه البطل وليس الموت. فالبطل هو الذي يدرك دائماً الحظ الأخير. وهو الإنسان الذي يصمم أن يعثر على الحظوظ. ولقد يعني هذا أن الموت لم يكن قط مُضْطَلعاً به. وإنه يأتي. وأما الانتحار فمتصور متناقض. وتعد المحايثة الخالدة للموت جزءاً من جوهره. ففي الحاضر حيث تؤكد هيمنة الذات نفسها، يوجد الأمل. ولا يضيف الأمل نفسه عن طريق رقصة الموت، أو عدم الاتساق. إنه يكون في الهامش الذي يعطى للذات التي ستموت في لحظة الموت. ويعد هاملت تحديداً في هذه الاستحالة من الاضطلاع بالموت شهادة طويلة. فالعدم مستحيل. وهو الذي ربما يكون قد ترك للإنسان اقتلاع السيادة العليا من عبودية الوجود. وتعد عبارة «أكون أو لا أكون» وعياً باستحالة التلاشي.

الحدث والآخر

ما الذي نستطيع أن نستخلصه من هذا التحليل للموت؟ إنه يصبح الحد لفحولة الذات. هذه الفحولة التي صارت ممكنة في قلب الكائن الغفل عن طريق الأقنوم، والتي ظهرت في ظاهرة الحاضر، وفي النور. وليس لأنه توجد مشاريع مستحيلة على الذات، فإن قدراتها تكون منتهية على نحو ما. فالموت لا يعلن عن واقع لا نستطيع حياله شيئاً، وتكون قدرتنا إزاءه غير كافية. فالواقعيات المتجاوزة لقوانا، تنبثق في عالم النور مسبقاً. وما هو مهم في مقاربة الموت، هو أننا في لحظة ما لا نستطيع أن نستطيع. وفي هذا تحديداً، تفقد الذات سيادتها كذات.

ولقد تدل نهاية السلطة هذه أننا اضطلعنا بفعل الوجود بطريقة يمكن أن يحدث لنا بها حدث لن نضطلع به، حتى عن طريق الرؤية التي نضطلع بها؛ لأننا غارقون في العالم التجريبي. ولقد يحدث لنا حدث من غير أن نمتلك شيئاً مسبقاً على الإطلاق، ومن غير أن نستطيع أن نمتلك أقل مشروع، كما يقال هذا اليوم. فالموت هو استحالة امتلاك مشروع ما. ولقد تدل هذه المقاربة للموت أننا نرتبط بعلاقة مع شيء مختلف تماماً، شيء يحمل الغيرة، ليس كمحدد مؤقت نستطيع أن نتمثله بالمتعة، ولكنه شيء يكون فيه الوجود نفسه مصنوعاً من الغيرة. وهكذا، فإن وحدتي لا تتأكد بالموت، ولكنها تكون مهمشة بالموت.

ومن هنا، لنقل هذا مباشرة، إن الوجود متعدد. والتعدد هنا ليس تعدد الوجودات، إنه يظهر في الوجود نفسه. فالتعددية تنساب في فعل وجود الموجود نفسه، وهو ما حملته الذات بغيرة حتى اللحظة، وما حمله الألم. ألا وإن الوجود ليستلب في الموت. وبكل تأكيد، فإن الآخر الذي يعلن عن نفسه لا يملك فعل الوجود كما تملكه الذات. فتأثيره على فعل وجود تأثير غامض، أقول مجهولاً، ولكنه غير قابل لأن يكون مجهولاً، إنه عصي على كل نور. بيد أن هذا يشير تحديداً أن الآخر لا يكون بأي شكل من الأشكال غيري أنا، ومساهماً معي في وجود مشترك. فالعلاقة مع الآخر ليست غزلية أو غرامية عاطفية، ولا هي علاقة ود تضعنا في مكانها. فنحن نعرف الآخر كمثيل، ولكنه مثيل خارج عنا: العلاقة مع الآخر هي علاقة مع الغموض. فخارجية الآخر أو غيريته هي التي تكوِّن كل كائنه. وما كان ذلك إلا لأن الخارجية خاصة من خصائص المكان وتجعل الذات بالنور تعود إلى ذاتها.

وفي النتيجة، ثمة كائن وحيد وصل به الألم حد الانقباض في وحدته، وحد العلاقة مع الموت، ويتموضع في أرض حيث تصبح العلاقة مع الآخر ممكنة. وهذه العلاقة مع الآخر لن تكون مطلقاً نتيجة لإدراك الممكن، لذا يجب تمييزها بمصطلحات تحسم بشأن العلاقات التي تصف النور. وإني لأعتقد أن العلاقة الشبقية هي النموذج الأصلي. فالإيروس (غريزة الحب) وهو قوي مثل الموت، سيزودنا بقاعدة التحليل لهذه العلاقة مع الغموض. وإن هذا ليكون بشرط عرضها من خلال مصطلحات تختلف تماماً عن المصطلحات الأفلاطونية التي تمثل عالماً من النور.

ولكن من الممكن أن نستخلص من وضع الموت هذا، حيث لم يعد للذات أي إمكان للاستحواذ، سمةً أخرىٰ للوجود مع الآخر. وإن الأمر الذي لم يُستحوذ عليه بأي شكل من الأشكال، هو المستقبل. ذلك لأن خارجية المستقبل تختلف تماماً عن الخارجية المكانية بأن المستقبل مفاجئ تماماً. وإن استباق المستقبل، والإسقاط علىٰ المستقبل، اللذين تؤيدها في معظم الأحول كل النظريات من برغسون إلىٰ سارتر، ليست سوىٰ حاضر المستقبل وليس المستقبل الأصلي. فالمستقبل هو ما ليس مستحوذاً عليه، وهو الذي يقع علينا ويستولي. المستقبل هو الآخر والعلاقة مع المستقبل، هي العلاقة مع الآخر نفسه. ولذا، يبدو لنا مستحيلاً الكلام عن الزمن في ذات واحدة، وأن استمراره شخصي.

الآخر والآخري*

لقد بيَّنا، تواً، ممكن الحدث في الموت. ولقد قابلنا ممكن الحدث، حيث تكف الذات عن أن تكون هي سيدة الحدث، بممكن الشيء الذي تكون فيه الذات هي السيدة دائماً، والذي معه تكون في النتيجة وحيدة دائماً. ولقد ميزنا هذا الحدث بوصفه غموضاً. والسبب تحديداً؛ لأنه لا يمكن استباقه، أي استحواذه، ولأنه لا يستطيع أن يدخل في الحاضر، أو هو ربما يدخل فيه كما لو أنه لم يدخل. ولكن الموت إذ يعلن عنه بوصفه آخر، وبوصفه استلاباً لوجودي، فهل هو لا يزال موتي؟ فإذا كان يفتح مخرجاً نحو الوحدة ألن يذهب ببساطة إلى سحق هذه الوحدة، وسحق الذاتية نفسها؟ وبالفعل، توجد في الموت هوة بين الحدث والذات التي يصلها هذا الحدث. بيد أن الحدث الذي لا يمكن الاستحواذ عليه، كيف يمكنه أن يصل إليَّ؟ وماذا يمكن أن تكون علاقة الآخر مع الكائن، ومع الموجود؟ وكيف يمكن للموجود أن يوجد بوصفه فانياً، ومع ذلك فهو محفوظ في «شخصيته»، وحافظاً لانتصاره على «الما يوجد» الغفل، ولسيادته بوصفه ذاتياً، ولانتصاره على الذاتية؟ فهل يستطيع الكائن أن يقيم علاقة مع الآخر من غير أن يدع الآخر يسحق ذاته نفسها؟

ولقد نرى أنه يجب أن نطرح هذه القضية أولاً، والسبب لأن هذه القضية هي قضية الاحتفاظ بالأنا نفسها في التسامي. وإذا كان يجب

---

* - تنصرف كلمة الآخر إلى الأشياء والإنسان. أما الآخري فلا تنصرف إلا إلى الإنسان حصراً (المترجم).

على مخرج الوحدة أن يكون شيئاً آخر غير ابتلاع الأنا في المصطلح الذي يرمي نفسه نحوه، وإذا كانت الذات، من جهة أخرى، لا تستطيع أن تضطلع بالموت كما تضطلع بالشيء، فتحت أي شكل يمكن لهذه المصالحة أن تقوم بين الأنا والموت؟ وكيف يمكن للأنا، مع ذلك، أن تضطلع بالموت من غير أن تضطلع به بوصفه إمكاناً؟ وإذا كنا في مواجهة الموت ولم يعد بإمكاننا فعل شيء، فكيف يمكننا أن نبقى نحن أنفسنا أمام الحدث الذي يعلن عنه؟

وإننا لنجد أن القضية نفسها قد أشير إليها من خلال وصفٍ وفيٍّ لظاهرة الموت نفسها. فشجن الألم لا يشتمل فقط على استحالة الهرب من فعل الوجود، ولا على كونه ملصقاً به، ولكن أيضاً على الرعب من الخروج من هذه العلاقة الضوئية التي يعلن الموت لها التسامي. ونحن مثل هاملت نفضل هذا الوجود المعروف على الوجود المجهول. وإن هذا ليكون كما لو أن المغامرة التي دخل فيها الموجود بوساطة الأقنوم، كانت وسيلته الوحيدة، والملجأ الوحيد ضد ما يوجد من عدم التسامح في هذه المغامرة. ففي الموت، يوجد إغواء العدم الذي نراه عند لوكرميس، ورغبة الخلود التي نراها عند باسكال. وهذان لا يمثلان موقفين منفصلين، فنحن نريد أن نموت وأن نكون في آن واحد.

والقضية لا تستلزم أن نقتلع الخلود من الموت، ولكن أن نسمح باستقباله، وبالاحتفاظ به في الأنا، وفي وسط وجود حيث يحدث له حدث، وفي الحرية المكتسبة بوساطة الأقنوم. وهذا وضع يمكن أن

نسميه قهر الموت، حيث يحدث الحدث وحيث تواجه الذات الحدث في الوقت نفسه مع ذلك، من غير استقباله كما نستقبل شيئاً أو موضوعاً.

لقد جئنا على وصف وضع جدلي. وسنُظهر الآن وضعاً واقعياً حيث يتم فيه إنجاز هذه الجدلية. وهذا منهج يستحيل علينا أن نُفسر به أنفسنا هنا لمدة طويلة، بيد أننا لجأنا إليه باستمرار. وإننا لنرى مع ذلك، أنه ليس منهجاً ظاهراتياً حتى النهاية.

وإن هذا الوضع الذي يحدث فيه حدث لذات لا تضطلع به، وهي لا تستطيع شيئاً إزاءه، ولكنها تقف في مواجهته على نحو من الأنحاء، هو وضع للعلاقة مع الآخري، ووضع للوقوف وجهاً لوجه مع الآخري، ووضع للقاء وجه يعطي الآخري ويسرقه في الوقت نفسه. فالآخر المضطلع به إنما يمثل الآخري.

وسأقول في محاضرتي الأخيرة ماذا يعني هذا اللقاء.

الزمن والآخري

إني لأرجو أن أظهر هذه العلاقة بوصفها علاقة مختلفة كلية عما تقترحه علينا الوجودية من جهة، والماركسية من جهة أخرى. وأريد أن أبين مرجعية الزمن نفسه لوضع هذه المواجهة مع الآخري.

إن المستقبَل الذي يعطيه الموت، ومستقبَل الحدث مازال ليس هو الزمن. وإن المستقبَل الذي لا ينتسب إلى أحد، وهذا المستقبَل الذي لا يستطيع الإنسان أن يضطلع به، نجد أنه لكي يصبح عنصراً من عناصر الزمن، يجب عليه مع ذلك أن يقيم علاقة مع الحاضر. فما هو

الرابط بين اللحظتين اللتين تقوم الفجوة بينهما، وكل الهاوية التي تفصل الحاضر والموت، وهذا الهامش الذي لا يعني شيئاً، ولكنه غير نهائي في الوقت نفسه، حيث يوجد دائماً مكان كافٍ من أجل الأمل؟ وإن هذه العلاقة بكل تأكيد ليست علاقة تجاور محض تحول الزمن إلى مكان، ولكنها أيضاً ليست هي الدافع الديناميكي للاستمرار. والسبب أن هذه القدرة، إذا كانت بالنسبة إلى الحاضر، تجعل الكائن بعيداً عن نفسه، وتغتصب جزءاً من المستقبل، فإن غموض الموت نفسه يقصيها كما يبدو لنا تحديداً.

إن العلاقة مع المستقبل، وإن حضور المستقبل في الحاضر، يبدو لنا أنه يتم إنجازاً في المواجهة مع الآخري. ولذا، فإن وضع المواجهة سيمثل الإنجاز نفسه للزمن. وإن اغتصاب الحاضر لجزء من المستقبل لا يعود إلى الذات وحدها، ولكن إلى العلاقة البين ذاتية. وهكذا، فإن شرط الزمن إنما يكون بين البشر أو في التاريخ.

- IV -

انطلقت، في المحاضرة الأخيرة، من الألم بوصفه حدثاً يكون الموجود فيه قد وصل إلى إنجاز وحدته كاملة، أي إلى انجاز كل كثافة علاقته مع ذاته، وكل الحسم مع هويته، وإلى حيث يجد نفسه داخلاً في علاقة مع الحدث الذي لا يضطلع به، والذي يقف إزاءه موقفاً سلبياً محضاً، والذي هو آخر بالمطلق، وإزاءه لم يعد يملك قدرة. ولقد يحدد الموت، بالنسبة إلينا القادم، القادم حيث لم يعد يمثل الحاضر فيه. وإنه يحدد في القادم ما يحسم بخصوص كل استباق، وكل إسقاط، وكل اندفاع. وإن الإنطلاق من مثل هذا المفهوم للقادم بغية فهم الزمن لم يعد أبداً التقاء الزمن بوصفه «صورة متحركة للخلود الثابت».

عندما ننزع من الحاضر كل استباق، فإن القادم يكوِّن مع الحاضر مشتركاً طبيعياً. فهو ليس محتجباً في قلب خلود مسبق الوجود، حيث نأتي لكي نأخذه. وإنه آخر بالمطلق وجديد. وهكذا يمكننا أن نفهم واقع الزمن، والاستحالة المطلقة أن نعثر في الحاضر على معادل للقادم، وذلك لنقص في السيطرة على القادم.

ومما هو أكيد أن متصور الحرية بوساطة الاستمرار الزمني، يميل نحو الهدف نفسه. ولكنه يحتفظ في الحاضر سلطة على القادم. فالاستمرار الزمني خَلْقٌ. وإنه لا يكفي لنقد هذه الفلسفة بلا موت أن نحدد موقعها في كل تيار الفلسفة المعاصرة التي تجعل من الخلق الصفة الأساس للخلق. ألا وإن المقصود هو إظهار أن الخلق نفسه يفترض

وجود انفتاح على الغموض. ذلك لأن هوية الذات، هي بنفسها، غير قادرة أن تعطيه. ولكي ندعم هذه الأطروحة، فقد ركزنا على فعل الوجود الغفل وغير المغفور له، والذي يكوِّن ما يشبه كوناً ممتلئاً، كما ركزنا على الأقنوم الذي يفضي إلى هيمنة الموجود على فعل الوجود، ولكنه بسبب هذا ينغلق على نفسه في الجانب القطعي من الهوية التي لا ينقضها تعاليه المكاني. ولذا، فليس المقصود هو الاعتراض على حدث الاستباق الذي عودتنا عليه أوصاف برغسون للمدة الزمانية، وإنما المقصود أن نظهر فيه الشروط الأنطولوجية. وهذه الشروط هي بالأحرى عمل لذات لها علاقة مع الغموض الذي يمثل، إذا أمكن القول، المسافة نفسها التي تنفتح على ذات منغلقة على ذاتها. ولهذا السبب، نجد تحديداً أن عمل الزمن عمل عميق. وإنه ليس فقط تجديد بوساطة الخلق يبقى معلقاً بالحاضر، وهو إذ يكون كذلك لا يعطي للخالق إلا حزن بيغماليون. ومن هنا، فإن الزمان في جوهره ولادة جديدة، وهو أكثر من تحديد لحالتنا الروحية ولفضائلنا.

السلطة والعلاقة مع الآخري

سأعيد تناول الوصف ثانية. فقادم الموت وغرابته لا يتركان للذات أي مبادرة. إذ ثمة هوة بين الحاضر والموت، وبين الأنا وغيرية الغموض. ونحن لم نركز على أن الموت يوقف الوجود وأنه نهاية العدم، ولكننا ركزنا على أن الأنا، في مواجهته، تقف من غير مبادرة على الإطلاق. فالانتصار على الموت ليست قضية من قضايا الحياة

الخالدة. وإن الانتصار على الموت هو إقامة علاقة يجب أن تكون شخصية أيضاً، مع غيرية الحدث.

ما هي إذن هذه العلاقة الشخصية، وما هي سلطة الذات على العالم، وما هي محافظتها على السمة الشخصية مع ذلك؟ وكيف يمكننا، انطلاقاً من الذات، أن تعطي تحديداً يبقى في سلبيته على نحو من الأنحاء؟ وهل يوجد في الإنسان هيمنة أخرى غير هذه الفحولة، وغير سلطة السلطة، لكي يستحوذ على الممكن؟ فإذا وجدنا هذه العلاقة، ففيها سيتكوَّن مكان الزمن نفسه. ولقد قلت في المرة الأخيرة: إن هذه العلاقة هي علاقة مع الآخري.

ولكن، لا يقتضي الحل أن نكرر مصطلحات القضية. فالمقصود هو بالتحديد بيان ما يمكن أن تكون هذه العلاقة مع الآخري. ولقد اعترض عليَّ أنني في علاقتي مع الآخري، لا ألتقي قادمه فقط، وإنما ألتقي الآخر بوصفه موجوداً وله ماضٍ بالنسبة إليّ، وأنه لا يملك، في النتيجة، أفضلية القادم. وسيسمح لي هذا، بملامسة الجزء الرئيس من تطوير فكرتي اليوم. فأنا لا أحدد الآخر بالقادم، ولكنني سأجدد القادم بالآخر، والسبب لأن قادم الموت نفسه يتكون في غيريته الكلية. بيد أن جوابي الرئيس يقتضي أن أقول: إن العلاقة مع الآخر، إذا أخذت على مستوى حضارتنا، فإنها تعد تعقيداً لعلاقتنا الأصلية. وهذا التعقيد لا يقوم على الاحتمال، وإنما يتأسس على الجدل الداخلي للعلاقة مع الآخري. وأنا لن أستطيع أن أطوره اليوم. وسأقول فقط: إن هذا الجدل يبدو عندما ندفع بعيداً كل مستلزمات الأقنوم. هذه

المستلزمات التي تمت معالجتها على نحو مبسط حتى الآن، وخصوصاً عندما نُظهر إلى جانب التعالي باتجاه العلم، تعالي التعبير الذي يؤسس معاصرة الحاضرة وتبادلية كل العلاقات. ولكن هذا التعالي للتعبير يفترض بنفسه قادم الغيرية التي سأقف عند حدودها هذه المرة.

إذا كانت العلاقة مع الآخر تتضمن شيئاً أكثر من العلاقات مع الغموض، فذلك لأننا لامسنا الآخري في الحياة اليومية حيث تغطي اللياقة وحدته وغيرته الأساسية. وما يكونه الواحد بالنسبة إلى الآخر، يكونه الآخر بالنسبة إليه. وما كان هذا هكذا، إلا لأنه لا يوجد بالنسبة إلى الذات مكان إستثنائي. فالآخر معروف باللطف، كأنه آخر غيري أنا، أو كأنه الأنا الآخر. ولقد نجد في رواية بلانشو «أميناداب»، أن هذا الوضع يذهب إلى حد العبث. فبين الأشخاص الذين يمرون بالبيت الغريب، حيث يجري الفعل، وحيث لا يوجد أي عمل يحتاج إلى متابعة، وحيث تبقى الشخصيات فقط، أي حيث توجد، فإن العلاقة الاجتماعية تصبح علاقة تقابلية كلياً. وما كان ذلك إلا لأن الكائنات الاجتماعية ليست كائنات قابلة للاستبدال بينياً، ولكنها كائنات تقابلية، أو هي بالأحرى كائنات قابلة للاستبدال؛ لأنها كائنات تقابلية. ومذ هذه اللحظة، تصبح العلاقة مع الآخر علاقة تبادلية.

ولكن في قلب العلاقة مع الآخر، والتي تسم حياتنا الاجتماعية، فإن الغيرية تظهر بوصفها علاقة غير تقالبية، أي تظهر بوصفها علاقة تحسم بشأن المعاصرة. فالآخري، بما هو آخري ليس هو فقط «أنا»

آخر، ولكنه يكون ما لا أكونه. وإنه ليكون كذلك، ليس بسبب خصوصيته، أو مظهره، أو نفسيته، ولكن بسبب غيرته نفسها. وإنه مثلاً، الضعيف، والفقير، و«الأرملة»، واليتيم، في حين أني أكون الغني والقادر. ويمكننا القول: إن الحيز البين ذاتي ليس تمثيلاً. فخارجية الآخر لا تعود فقط إلى الحيز الذي يفصل بوساطة المكان ما يبقي مماثلاً لذاته، ولا ما يبقي مختلفاً بغض النظر عن المفهوم الذي يتجلى بوساطة الخارجية المكانية. فعلاقة الغيرية ليست لامكانية، ولا تصورية. ولقد جهل دوركهايم خصوصية الآخر عندما سأل: بماذا يكون الآخري موضعاً لفعل تفضيلي، وليس أنا بالأحرى. ألا يستند الاختلاف الجوهري بين الرأفة والعدل إلى تفضيل الرأفة بخصوص الآخر، بينما من منظور العدل فإن أي تفضيل لا يمكن أن يكون ممكناً.

الإيروس
«غريزة الحب»

ما يجب البحث عنه في الحياة المتحضرة، هو آثار العلاقة مع الآخر في شكلها الأصلي. فهل يوجد وضع تظهر فيه آخرية الآخر في نقائها؟ وهل يوجد وضع لا يملك فيه الآخر سوى غيريته فقط بوصفها الوجه الآخر لهويته، ولا يخضع إلا لقانون المشاركة الأفلاطوني؛ حيث تحتوي كل غاية على الذات وتتضمن الآخر بهذا؟ ألا يوجد وضع يحمل الغيرية فيه كائن إيجابي بوصفها جوهراً؟ ما هي الغيرية التي لا تدخل بكل أريحية في التعارض بين نوعين ينتميان إلى الجنس نفسه؟

أعتقد أن الضد الذي هو ضد مطلقاً، والذي لم تتأثر ضديته بتاتاً بالعلاقة التي يمكن أن تقوم بينه وبين المتعالق معه، تلك الغاية التي تسمح للضدية أن تبقى آخر على نحو مطلق، إنما هي «المؤنث».

ليس الجنس اختلافاً نوعياً ما. إنه يقوم إلى جانب القسمة المنطقية للأجناس والأنواع. ولا تستطيع هذه القسمة أبداً - وبكل تأكيد - أن تلتحق بمضمون تجريبي. ولكن ليس بهذا المعنى، إنها لا تستطيع أن تضع بياناً باختلاف الأجناس. فاختلاف الأجناس يمثل بنية شكلية، ولكنه يقطع الواقع في اتجاه آخر ويفرض شروطاً على إمكان الواقع نفسه بوصفه متعدداً، وذلك ضد وحدة الكائن الذي يعلن بارمينيد عنه.

ولا يعد اختلاف الجنس تناقضاً. فتناقض الكينونة والعدم يقود كل واحد منهما نحو الآخر، ولا يترك مكاناً. وإن العدم إذ ينقلب إلى كينونة، فإن هذا هو ما قادنا إلى مفهوم الـ«ما يوجد». ولذا، فإن سلب الكائن إنما يُصنع على مستوى فعل الوجود الغفل للكائن عموماً.

ولا يمثل اختلاف الجنس أيضاً غايتين متكاملتين؛ لأن الغايتين المتكاملتين تفترضان وجود كل مسبق الوجود. وإذا كان ذلك كذلك، فإن قولنا: إن ثنائية الجنس تفترض وجود كل واحد، يعني مسبقاً طرح الحب بوصفه اندماجاً. ويتكون تأثير الحب في ثنائية الكائنات التي لا يمكن تجاوزها. وإنه علاقة مع ما يتوارى إلى الأبد. والعلاقة لا تحيِّد تلك الحقيقة للغيرية، ولكن تحافظ عليها، ألا وإن تأثير اللذة

إنما يكون بين اثنين. والآخر بما هو آخر لا يكون هنا موضوعاً يصبح موضوعنا أو يصبح نحن. إنه، على العكس من ذلك، ينسحب إلى غموضه. ولا يحيل هذا الغموض الأنثوي أيضاً - الأنثوي، الآخر تحديداً - إلى بعض المفاهيم الرومانسية للمرأة الغامضة، المجهولة أو المنكرة.

وإذا أحلتُ إرادياً، كما هو معلوم بقصد دعم الموقف الاستثنائي للأنوثي في اقتصاد الكائن، إلى الموضوعات الكبرى لغوته أو إلى دانتي، أو إلى بياترميس وإلى المؤنث الأبدي، وإلى عبادة المرأة في الفروسية، وفي المجتمع الحديث (والذي لا يفسر فقط بضرورة دعم الجنس الضعيف دعماً قوياً)، وإذا كنتُ أفكر، على نحو أكثر تحديداً بالصفحات الرائعة الجسورة لليون بلواي في «رسائله إلى خطيبته»، فإني لا أريد أن أنكر الادعاءات الشرعية للأنوثية، والتي تثمن كل المكتسبات الحضارية. فما أريد أن أقوله فقط هو ما يجب على هذا الغموض. وما أريد قوله كذلك هو أنه يجب ألا يفهم هذا الغموض بالمعنى الروحي لأدب ما. فالمادية الأكثر فظاظة، والأكثر سفاهة أو الأكثر ابتذالاً لظهور الأنثوي، لم تلغ لا غموضه ولا حياءه. ذلك لأن التدنيس ليس إنكاراً للغموض، ولكنه يمثل إحدى العلاقات الممكنة معه.

ما يهمني في مفهوم الأنثوي، ليس فقط ما لا يُعرف ولكن طريقة في الكينونة تقضي بالتواري عن النور. فالأنثوي يمثل في الوجود حدثاً

يختلف عن حدث التعالي المكاني أو عن التعبير، فهما يذهبان نحو النور، في حين أنه يمثل هروباً أمام النور. ويكمن شكل وجود الأنثوي في التواري. وهذا التواري هو الحياء تحديداً. وهكذا، فإن غيرية الأنثوي لا تشتمل فقط على المظهر الخارجي للشيء. وهي أيضاً لم تُصنع من تضاد الإرادات. فالآخر ليس كائناً نصادفه فيهددنا أو يريد أن يستولي علينا. وهو إذا كان عصياً على سلطتنا فهذا لا يعني أن يمثل سلطة أكبر من سلطتنا. إنه الآخرية التي تصنع كل سلطة. وإن غموضه هو الذي يكوِّن غيريته. وثمة ملاحظة أساسية: أنا لا أفكر مبدئياً بالآخري كأنه حرية موسومة، وقد سجل فيها مقدماً فشل التواصل. وذلك لأنه مع الحرية لا يمكن أن توجد علاقة أخرى غير علاقة الخضوع والعبودية. وفي الحالتين، فإن إحدى الحريتين تكون مدمِّرة. ولذا، فإنه يمكن إدراك العلاقة بين السيد والعبد وذلك على مستوى النضال، ولكنها تصبح في هذه الحالة علاقة تبادلية. ولقد بيَّن هيغل تحديداً كيف يصبح السيد عبداً للعبد، وكيف يصبح العبد سيداً للسيد.

حين أطرح أن غيرية الآخري غموض يحدده الحياء، فإني لا أطرحها بوصفها متطابقة مع حريتي ومتصارعة معها، ولا أطرح وجوداً آخر إزائي، أنا أطرح الغيرية. وإن هذا ليكون تماماً كما في حالة الموت، إننا لسنا إزاء موجود نتعامل معه، ولكننا نتعامل مع حدث الغيرية، ومع الاستلاب. فالحرية لا تميز الآخر مبدئياً، لنستنتج الغيرية

منها بعد ذلك. فالغيرية هي ما يحمله الآخر بوصفها جوهراً. ولهذا، فإننا بحثنا عن هذه الغيرية في العلاقة الأصلية لغريزة الحب مطلقاً. وهي علاقة من المستحيل ترجمتها إلى السلطة، وإنه يجب ألا تترجم هكذا إذا كنا لا نريد أن نحرف معنى الحالة.

إننا، إذن، نصف صنفاً لا يدخل في التعارض القائم بين الكينونة والعدم، كما لا يدخل في مفهوم الموجود. إنه صنف يمثل حدثاً في فعل الوجود، ويختلف عن الأقنوم الذي بوساطته ينبثق الموجود. وفي حين أن الموجود يكتمل في «الذاتي» وفي «الوعي»، فإن الغيرية تكتمل في الأنثوي. وهذا مصطلح ينتمي إلى التربة نفسها، ولكنه ينتمي إلى معنى معاكس لمعنى الوعي. فالأنثوي لا يكتمل بوصفه كائناً، ولكنه يكتمل في الحياء.

تمشي الحركة هنا، إذن، بالمقلوب. فتعالي الأنثوي يتقضي منه الانسحاب إلى مكان آخر. وهي حركة معاكسة لحركة الوعي. ولكنها ليست من أجل هذا غير واعية أو باطنية الشعور. ولهذا لا أرى وسيلة أخرى غير أن أسميها غموضاً.

وإننا إذ نقدم الآخري بوصفه حرية، مفكرين فيه بمصطلحات الأنوار، فإننا مضطرون أن نعترف بفشل التواصل، ولكننا لن نعترف إلا بفشل الحركة التي تسعى إلى الإمساك أو إلى امتلاك الحرية. وهذا لا يكون إلا بإظهار ما تختلف به نزعة الحب عن التملك والسلطة، وإلا ما يمكن أن نقبله بوصفه تواصلاً في نزعة الحب. وهذا الاختلاف ليس صراعاً ولا اندماجاً، ولا معرفة. ويجب معرفة مكانه

الاستثنائي بين العلاقات. إنها علاقة مع الغيرية، ومع الغموض، أي مع القادم، ومع ما في العالم، حيث يكون كل شيء هنا، وليس أبداً هنا مع ما يمكنه ألا يكون هنا عندما يكون كل شيء هنا. وإن هذا ليس مع كائن لا يكون هنا، ولكن هذا يكون مع حجم الغيرية نفسها. فهنا حيث تكون كل الممكنات غير ممكنة، هنا حيث لم يعد بإمكاننا أن نستطيع، فإن الذات تكون أيضاً ذاتاً بوساطة غريزة الحب. فالحب ليس إمكانية، إنه لا يدين بوجوده إلى مبادرتنا. وهو من غير عقل، وإنه ليغزونا ويحرجنا، ومع ذلك فإن «الأنا» تعيش فيه.

يبدو أن فينومينولوجيا الشهوة التي سألامسها هنا، - الشهوة ليست لذة مثل باقي اللذات؛ لأنها ليست لذة متوحدة مثل الأكل والشرب - تؤكد وجهة نظرنا عن دور الأنثوي ومكانه الاستثنائي، وعن غياب كل اندماج في غريزة الحب.

وتعد المداعبة طريقة وجود للذات، حيث تذهب في ملامستها للآخر إلى أبعد من هذه الملامسة. وتعد الملامسة بما هي إحساس جزءاً من عالم النور. ولذا، فإن المُداعب ليس هو الملموس بالمعنى الدقيق للكلام. وكذلك، فإن المداعبة لا تبحث عن نعومة اليد المعطاة في الملامسة ولا عن دفئها؛ لأن بحث المداعبة يكوِّن الجوهر فيها. وما كان ذلك كذلك، إلا لأن المداعبة لا تعرف ما تبحث عنه. وإن «عدم المعرفة»، وهذه الفوضى الأساسية هي الأمر الجوهري. إنها تشبه اللعب مع شيء يتخفى، إنه لعب من غير مشروع، ولا مخطط، ليس مع ما يمكن أن يصبح خاصتنا وأن يصبح نحن، ولكن مع شيء آخر،

وآخر على الدوام، ولا يدرك على الدوام، وهو قادم على الدوام. وهكذا، فإن المداعبة هي انتظار هذا القادم المحض، من غير مضمون. وهي مصنوعة من تفاقم هذا الجوع، ومن الوعد الأكثر ثراء دائماً، والذي يفتح آفاقاً جديدة على ما لا يمكن إدراكه. وتتغذى المداعبة من مجاعات لا تحصى.

ولقد كانت الفلسفة تتجاهل هذه القصدية للمتعة دائماً. وهي قصدية فريدة للقادم نفسه، وليست انتظاراً لحدث مستقبلي. ولم يقل فرويد نفسه شيئاً أكثر مما يقول بحثه عن اللذة، آخذين اللذة بوصفها مضموناً نبدأ التحليل انطلاقاً منه، ولكننا لا نجري عليه التحليل هو بالذات. ففرويد لم يبحث عن معنى هذه اللذة في الاقتصاد العام للكائن. وإن أطروحتنا التي تقضي بتأكيد المتعة بوصفها حدث القادم نفسه، القادم المحض لكل مضمون، وتأكيد غموض القادم نفسه، لتروم أن تكشف عن مكانه الاستثنائي.

فهل يمكننا أن نميز هذه العلاقة مع الآخر عن طريق الإيروس بوصفه فشلاً؟ ولمرة أخرى، نقول نعم، وذلك إذا أقلمنا الجهاز الاصطلاحي للتوصيفات الجارية، وإذا كنا نريد أن نسم الإيروس بوساطة «الاستحواذ» و«التملك»، أو إذا أردنا أن نعرفه. ولا يوجد شيء من كل هذا، أو لا يوجد فشل من كل هذا، في الإيروس. وإذا كنا نستطيع أن نمتلك، وأن نمسك، وأن نعرف الآخر، فإنه لن يكون الآخر. فالتملك، والإمساك والمعرفة عبارة عن مرادفات للسلطة.

وتُنشَدُ العلاقة مع الآخر، على كل حال، بوصفها اندماجاً. ولقد أردت تحديداً أن أعترض بأن العلاقة مع الآخر هي اندماج. ذلك لأن العلاقة مع الآخر تتمثل في غياب الآخر، وهو ليس غياباً محضاً وبسيطاً، ولا هو غياباً من العدم المحض، ولكنه غياب في أفق قادم، بل غياب يقوم في الزمان. وهو أفق يمكن أن تتكون فيه حياة شخصية في قلب الحدث المتعالي، وهو ما سميناه النصر الأكثر علواً على الموت، والذي يجب أن نقول بخصوصه بعض الكلمات لكي ننتهي.

الخصوبة

لنعد إلى الانشغال الذي قادنا من غيرية الموت إلى غيرية الأنوثة. فأمام قادم محض، وأمام حدث بحت، هو الموت، حيث الأنا لا تستطيع شيئاً، أي لم تعد تستطيع أن تكون «أنا»، فإننا نبحث عن وضع يمكنها أن تبقى فيه «أنا». ولقد هتفنا بانتصار هذا الوضع على الموت. ولمرة أخرى، فإننا لا نستطيع أن ننعت هذا الوضع بالسلطة. فكيف أستطيع في غيرية الـ«أنت» أن أبقى «أنا» من غير أن تبتلعني هذه الـ«أنت»، وأن أضيع فيها؟ وكيف للأنا أن تبقى أن في الـ«أنت»، من أن تكون مع ذلك الأنا الذي أكون في حاضري، أي أن أكون «أنا» التي تعود قدرياً إلى ذاتها؟ وكيف يمكن للأنا أن تصبح آخر غير ذاتها؟ ألا وإن هذا لا يمكن أن يكون إلا بصورة واحدة: بوساطة الأبوة.

إن الأبوة علاقة مع غريب هو «أنا» على الرغم من كونه آخرَ؛ وهي علاقة الأنا مع الأنا عينها، والتي هي غريبة عني مع ذلك. فالابن

ليس عملي فقط، وهي ليس كقصيدة أو كشيء مصنوع. وهو ليس أيضاً ملكيتي. ولذا، فإنه لا يمكن لكل أنواع السلطة ولا لكل أنواع المُلكية أن تبين العلاقة مع الابن. وكذلك فإنه لا العلاقة السببية، ولا مفهوم المُلكية يسمحان بإدراك حدث الخصوبة. وأنا لا أملك طفلي؛ لأني طفلي على نحو من الأنحاء. وثمة فقط للكلمات «أنا أكون» معنى هنا، يختلف عن المعنى الإلياطيقي والأفلاطوني. ففي فعل الوجود هذا، توجد تعددية وتعالٍ، تعالٍ يفوت رصده على التحليلات الوجودية الأكثر صرامة. ومن جهة أخرى، فإن الابن ليس حدثاً عادياً يحدث لي، يشبه حزني مثلاً، أو مكابدتي، أو ألمي. إنه أنا، إنه شخص. وأخيراً، فإن غيرية الابن ليست غيرية أنا الآخر. ذلك لأن الأبوة ليست تودداً بوساطته أستطيع أن أضع نفسي في مكان الابن. إنني بوساطة كينونتي أكون ابني وليس بوساطة التودد. وإن عودة الأنا إلى ذاتها التي تبدأ مع الأقنوم، ليست إذن من غير مغفرة، وذلك بفضل المنظور القادم والذي يفتحه الإيروس. وعوضاً عن إنجاز هذه المغفرة عن طريق الانحلال المستحيل للأقنوم، فإننا ننجزها بوساطة الابن. ولقد يعني هذا إذن أن الحرية لا تُصنع تبعاً لنوع السبب، ولكن تبعاً لنوع الأب الذي ينجز الزمن.

إن مفهوم الاندفاع الحيوي عند برغسون، والذي يخلط في الحركة نفسها بين الإبداع الفني والتوليد - وهذا ما نسميه الخصوبة - لا يأخذ الموت بالحسبان، ولكنه يميل خصوصاً نحو حلولية غير شخصية، بمعنى أنه لا يسم التقلص كفاية، كما لا يسم انعزال الذاتية.

وهي لحظة لا يمكن تفاديها في جدليتنا. فالأبوة ليست حركة من الأب في الابن، ولا هي اندماجه معه. إنها أيضاً المظهر الخارجي للأب بالنسبة للابن، إنها فعل وجود متعدد. ويجب على خصوبة الأنا أن تُثمن بقيمتها الأنطولوجية الحقيقية، وهذا ما لم يحصل قط إلى الآن. وبما أن الخصوبة فئة بيولوجية، فإنها لا تحيِّد بأي حال من الأحوال تناقض معناها، حتى النفسي.

لقد بدأت بمفهم الموت، كما بدأت بمفهوم الأنثى، وانتهيت إلى مفهوم الابن. ولم أسلك مسلكاً ظاهراتياً. وقد استمر تطور البحث من الجدلية المنطلقة من هوية الأقنوم، ومن ترابط الأنا بذاتها، ذهاباً نحو الاحتفاظ بهذه الهوية، ونحو الاحتفاظ بالوجود، ولكن من خلال تحرر للأنا إزاء الذات. وإن الأوضاع الواقعية التي حُلِّلت تمثل إنجاز هذه الجدلية. ولم تظهر وحدة هذه الأوضاع - الموت، والجنس، والأبوة - إلى الآن إلا إزاء مفهوم السلطة التي تقصيها هذه الأوضاع.

كان هذا هو هدفي الرئيس. ولقد صممت أن أبرز أن الغيرية ليست فقط وجود حرية أخرى إلى جانب حريتي. ففوق هذه الحرية لدي سلطة هي غريبة عليَّ تماماً، ولا علاقة لها معي. وأما تعايش العديد من الحريات، فهذه تعددية تدع كل وحدة من الوحدات على حالها. أو لعل هذه التعديدة تتحدد في إرادة عامة. فالجنس، والأبوة، والموت يُدخلون إلى الوجود ازدواجية تتعلق بفعل الوجود نفسه لكل ذات. وبهذا يصبح فعل الوجود نفسه مضاعفاً. وهكذا نرى أن المفهوم الإلياطقي للكائن قد تم تجاوزه. فالزمن لا يكون الشكل الساقط

للكائن، ولكنه يكوِّن حدثه نفسه. وبذلك، فإن مفهوم الإليالطيقي للكائن، يهيمن على فلسفة أفلاطون حيث كانت التعددية تابعة إلى واحد يكون فيه دور المؤنث مفكراً به في فئات السلبية والفاعلية، ويكون مختزلاً في المادة. ألا وإن أفلاطون لم يدرك المؤنث في مفهومه الإيروتيكي المخصوص. فهو لم يترك في فلسفته للحب أي دور للمؤنث إلا دور تقديم مثل عن الفكرة، وهي الوحيدة التي يمكن أن تكون موضعاً للحب. وإن خصوصية العلاقة بالنسبة إلى كل طرف لتمر غير مرئية. فأفلاطون يبني جمهورية من واجبها أن تبني عالم الأفكار. فهو يصنع الفلسفة من عالم من النور، ومن عالم خال من الزمن.

وبدءاً من أفلاطون، فإن المثال الاجتماعي سيبحث عنه في مثال مدمج. وسنفكر أنه إذ يكون في علاقته مع الآخر، فإن الذات ستميل إلى التماهي معه، وستستغرق نفسها في تمثيل جماعي، وفي مثال مشترك. وإن الجماعة هي التي تقول «نحن»، وهي التي إذ تتجه نحو الشمس الواضحة، ونحو الحقيقة، لتحس بالآخر إلى جانب ذاتها. وإنها لجماعة تقوم بالضرورة حول حد ثالث يؤدي مهمّة الوسيط. ويبقى Le Miteinadersein هو أيضاً الجماعة «المع»، وإنه حول الحقيقة يكشف عن نفسه في شكله الحقيقي. ولذا، فهو جماعة حول شيء مشترك. وكذلك، كما هو الشأن في كل فلسفة من فلسفات المشاركة، فإن الجماعة عند هيادغر تجد نفسها وحيدة في الذات، وإنه لفي مصطلحات الوحدة ينتج تحليل الموجود هنا، بشكله الأصلي.

لقد حاولت أن أقيم تعارضاً بين الجنب إلى جنب، مع الجماعة «أنا - أنت». وتناولته ليس بالمعنى الذي أراده Buber حيث تبقى المبادلة هي الرابطة بين حريتين منفصلتين، وحيث تكون السمة الحتمية للذاتية المعزولة مبخسة. ولقد بحثت عن تعالٍ زمني لحاضر يتجه نحو غموض القادم. ولم يكن هذا التعالي مساهمة في مصطلح ثالث، سواء كان شخصاً، أم كان حقيقة، أم كان عملاً، أم كان مهنة. وهذه جماعة وليست اشتراكاً. وإنها لتمثل المواجهة من غير وسيط، وإنها لتقدم لنا الإيروس حيث تكون المسافة في تمامها بالقرب من الآخر، وحيث يكون التأثير مصنوعاً من هذا القرب ومن هذه الازدواجية.

وما نقدمه بوصفه فشلاً تواصلياً في الحب، يكون المنحنى الإيجابي للعلاقة. ويمثل غيابُ الآخر تحديداً حضوره كآخر.

ويتعارض مع الكون الذي هو عالم أفلاطون، عالمُ الذهن حيث العلاقات الضمنية للإيروس لا تختزل إلى منطق الأجناس، حيث الأنا لا تحل بديلاً عن الذات، كما لا يحل الآخري بديلاً عن الآخر.

ملاحظات•

لا تنحصر كل السلبيات الداخلية في وصف هذه «العلاقة باللامنتهي» في المعنى الشكلي والمنطقي للسلب، ولا تكوِّن لاهوتاً سالباً. إنها تقول كل ما يستطيع لسان منطقي - لغتنا - أن يعبر عنه بوساطة القول ونقض القول، وبوساطة التعاقب الذي يظهر في صبر الانتظار الذي يمثل طول الزمن نفسه، والذي لا يختزل إلى الاستباق

(والذي قد يكون طريقة «لجعل الشيء حاضراً»)، والذي لا يخفي تمثيلاً للمُنْتَظَر أو للرغبة (سيكون هذا التمثيل تمثيلاً محضاً). ذلك لأن المنْتَظَر والرغبة سيكونان حدين على نحو مسبق. وأما الانتظار والطموح، فهما نهائية وليسا علاقة مع اللانهائي.

٢- انظر كتابنا: «من غير أن تكون أو بعيداً عن الجوهر» (١٩٧٤). وانظر على نحو خاص، دراستنا «الله والفلسفة». وقد ظهر في عام (١٩٧٥) في مجلة: «التجارة الجديدة»، عدده ٣٠/ ٣١.

٣- إن هذا المتصور للذات كأنه خروج من الذات، ليتعارض مع الأفلاطونية. فأفلاطون كان يقوم بحساب عندما كان يندد باللذائد المختلطة. وهي لذائذ غير نقية؛ لأنها تفترض وجود نقص يتم من غير أن يكون أي ربح واقعي قد سُجل. ولذا، فإنه ليس من الملائم أن نحاكم المتعة من خلال الربح والخسارة، إذ يجب النظر إليها من خلال مصيرها، ومن خلال حدثها، وذلك إزاء دراما الأنا المسجلة في الكائن، والمرمية في جدلية ما. فكل جاذبية الغذاء الأرضي، وكل تجارب المتعة تتعارض مع الحساب الأفلاطوني.

٤- إننا ننتهز الفرصة لكي نعود إلى نقطة عالجها هنا بالذات « M.de Waelhens» في محاضرته الجميلة. والمقصود هو كلامه عن هوسرل. فقد كان m.de Waelhens يرى أن العقل الذي يحض هوسرل على العبور من الحدس الوصفي إلى التحليل المتعالي، يستند إلى المطابقة بين المدرك عقلاً والبناء. ألا وإني لأفكر، على العكس من هذا، أن مفهوم

هوسرل عن الرؤية يتطلب مسبقاً الإدراك العقلي. بل إعادة الشيء إلى الذات، كأنه سحب الشيء الذي نلتقيه من عمق المرء الخاص. وبهذا المعنى فإن «التكوين المتعالي» ليس له سوى طريقة واحدة للرؤية على نحو كامل. وإنه إتمام للرؤية.

٥- وإن الموت عند هايدغر، كما يقول m. Wahl ليس «استحالة المستحيل». فلهذا التميز ذي المظهر البيزنطي، أهمية أساسية.

الفهرس

مقدمة ٥

- I - ١٣

الموضوع والمخطط ١٣

وحدة فعل الوجود ١٦

فعل الوجود من غير موجود ١٨

الأقنوم ٢٤

الوحدة والأقنوم ٢٧

الوحدة والمادية ٢٨

- II - ٣١

الحياة اليومية والخلاص ٣١

الخلاص بوساطة العالم؛ الغذاء ٣٥

تسامي النور والعقل ٣٧

- III - ٣٩

العمل ٤٠

الألم والموت ٤١

الموت والقادم ٤٣

الحدث والآخر ٤٦

الآخر والآخري ٤٩
الزمن والآخري..... ٥١
- IV - ٥٣
السلطة والعلاقة مع الآخري ٥٤
الإيروس «غريزة الحب» ٥٧
الخصوبة ٦٤
الفهرس ٧١

هذا الكتاب..

هذا الشكل لمساءلة الزمن لا يزال يمثل الإشكال الحي. وهكذا، فإن «الزمن والآخر» ليستشعر الزمن ليس كأفق أنطولوجي للكائن الكائن، ولكن كطريقة لما بعد الكائن، أي كعلاقة «للفكر» بالآخر - وذلك من خلال صور متفرقة للنزعة الاجتماعية في مواجهة الإنسان الآخر: الإثارة الجنسية، والأبوة، والمسؤولية عن القريب - وكعلاقة بكل آخر، وبالمتسامي، وباللانهائي. وهي علاقة أو دَيْنٌ غير مبني بوصفه معرفة، أي بوصفه مقصداً يخفي التمثيل ويأتي بالآخر إلى الحاضر وإلى المعاونة. وأما الزمن، فعلى العكس من هذا، فيعني في تعاقبه علاقة لا تعرّض غيرية الآخر للخطر، وتضمن مع ذلك عدم لا مبالاته إزاء «الفكر».

تقضي الأطروحة الرئيسة المرئية في «الزمن والآخر» أن نفكر بالزمن ليس بوصفه تقهقراً للأبدية، ولكن بوصفه علاقة مع هذا الذي هو آخر قطعاً، ولا يقبل الذوبان ذاتاً، ولا يدع نفسه تضمحل عن طريق التجربة، أو تنمحي في هذا الذي لا يتناهى في ذاته، ولا يسلم نفسه للفهم. ومع ذلك، فإن هذا يكون إذا كان يجب على هذا الكائن غير النهائي، أو هذا الآخر أن يسمح بالإشارة إليه بالأصبع وباسم الإشارة «هذا»، وكأنه شيء بسيط، أو أن نعلق عليه «آل» التعريف، أو أن نرده إلى التنكير، وذلك لكي يأخذ جسداً. وهذه علاقة مع غير المرئي حيث تُنْتِجُ اللامرئية ليس من عدم قدرة المعرفة الإنسانية، ولكن من عدم جاهزية المعرفة ما تمثله - من عدم ملاءمتها - لغير النهائي الآخر مطلقاً، وللعبث الذي يتخذ هنا حدثاً مثل التلاقي.

ولقد نرى أن استحالة التلاقي وعدم الملاءمة، ليسا مفهومين سلبيين فقط، ولكن لهما معنى في ظاهرة عدم التلاقي المعطاة في التعاقب الزماني. فالزمن يعني هذه الديمومة من عدم التلاقي، كما يعني أيضاً هذه الديمومة من العلاقة، ومن الاستلهام، ومن الانتظار: خيط أكثر متانة من سطر مثالي لا يقطعه التعاقب.

من المقدمة

9 789933 536053

للدراسات والنشر والتوزيع

نينوى

nwf.com

نيل وفرات.كوم