

الغير

محاوّر الدرس:

دلالات: الغير ذلك الأنا الذي ليس أنا

إشكالية وجود الغير

إشكالية معرفة الغير

وجوه الغير: الصداقة والغرابة

دلالات: الغير ذلك الأنا الذي ليس أنا

الإنسان كائن اجتماعي، واجتماعيته هذه تعني وتقتضي التفاعل مع الآخرين أي مع الغير. وإذا كان تفاعلي مع الأشياء وتمييز نفسي عنها لا يكاد يطرح مشكلة، فالأمر خلاف ذلك فيما يخص الغير، لأنه ببساطة ذلك الشبيه المختلف: إنه شبيهي مادام بنشاطاتي كثيرا من الصفات العامة (الفيزيولوجية، النفسية، السلوكية...)، لكنه لا يفتأ يؤكد - ضمن هذا التشابه - اختلافه عني في مؤهلاته واختياراته ورغباته ومشاريعه ...

تقع هذه الإزدواجية في صلب أغلب الإشكالات الفلسفية للغير، فلقد عرفه سارتر: بأنه "الأخر، الأنا الذي ليس أنا" أي ذلك الوعي وتلك الذات الميانية، المنفصلة عن ذاتي ووعيي؟ كيف يمكن لذاتي أن تدرك وجود الذات الأخرى؟ هل يمكن والحالة هذه إثبات وجود مثل هذه الذات (المفكرة حتما) بواسطة الأسلوب الديكارتي الشهير مثلا؟ ما علاقة وجوده بوجودي؟ هل يرتبط ويتوقف وعيي بوجودي على وعيي بوجود الغير أم يفصل ويستغني عنه؟

لنطرح قضية الغير بتجريد أقل: كيف يتبدى الغير لذاتي؟ كيف أعرف الغير؟ وهل هذه المعرفة ممكنة أصلا؟ إذا انطلقت من افتراض معرفتي لذاتي ولحالاتي النفسية الشعورية بواسطة إدراك ووعي باطني مباشر، فكيف السبيل لمعرفة الغير؟ ألا تحيله عملية المعرفة إلى موضوع وتنفيه كذات؟

ولنطرح القضية بتجريد أقل مما سبق: كيف أقرأ علاقاتي المختلفة بالغير؟ ألا تدلني هذه العلاقات من جهة، على إمكانية التواصل والتماهي معه، كما في حالة الصداقة والصدق؟ وعلى حقيقة الانفصال والاختلاف الجذري والاتواصل والالتفاهم كما في حالة الغريب من جهة ثانية؟ وعليه ألا يشير الغير بسبب تماثله ومغابرتة مشاعر الإحترام والإعتراف وأبضا الإقصاء والنفي؟ وباختصار: كيف أتعرف على غيرية الغير وكيف أفرؤها؟!

إشكالية وجود الغير

عرف سارتر الغير: بأنه "الأخر، الأنا الذي ليس أنا" أي ذلك الوعي وتلك الذات الميانية، المنفصلة عن ذاتي ووعيي؟ كيف يمكن لذاتي أن تدرك وجود الذات الأخرى؟ هل يمكن والحالة هذه إثبات وجود مثل هذه الذات (المفكرة حتما) بواسطة الأسلوب الديكارتي الشهير مثلا؟ ما علاقة وجوده بوجودي؟ هل يرتبط ويتوقف وعيي بوجودي على وعيي بوجود الغير أم يفصل ويستغني عنه؟

نتبيه: يمكن استثمار معطيات هذا المحور لمعالجة قضايا وإشكاليات عديدة: الغير كإنا آخر- مفهوم الوعي أو الذات المفكرة- علاقة أو ضرورة وجود الغير بالنسبة لوجود الأنا- الوجود والإعتراف بالوجود- مكانة الغير في عالم الذات ...

بلاحظ أن وجود الغير يمثل بالنسبة للحس المشترك قضية بديهية مسلما بها، وكلما تماهينا مع الحس المشترك بداخلنا وافتقدنا الخاصية النقدية الإستفزازية للتفكير الفلسفي، إلا وضعب علينا إدراك جوهر إشكالية وجود الغير ومكان الصعوبة والتعقيد بداخلها. وفي الواقع فهذه إشكالية حديثة في تاريخ الفلسفة نفسه. وقد طرحت نفسها بحدة انطلاقا من الفلسفة الديكارتيّة: ذلك أن اكتشاف الذات كمصدر للحقيقة ومرجع للحكم قد فجر - ليس فقط إشكالية وجود العالم والأشياء - بل وإشكالية وجود الذات الأخرى (الغير) أيضا: من المعروف أن إثبات وجود الذات أو ما يعرف بالكوجيطو يأتي تنويجا لمغامرة الشك الشامل. إن الشك هو الحقيقة الأولى التي لا نستطيع الشك فيها دون أن نؤكدها، والشك يكشف إذن عن وجود الذات وطبيعتها المفكرة. ولكن بما إن الكوجيطو ترجمة لوعي الذات بنشاطها المفكر وعيا مباشرا بواسطة حدس باطني، فهل يمكن استعمال الكوجيطو في غير ضمير المتكلم واستغلال قوته الإثباتية في إثبات وجود الغير كذات وأنا واعية؟ إن ديكارت وهو ملتزم بالحدز المنهجي وبأن لا يعلن قضية على أنها حق قبل اجتيازها اختبار الشك الصارم، يعلن أنه عندما ينظر من النافذة إلى الأسفل يحكم بأنه يرى أناسا يسيرون في الشارع رغم أنه لا يدرك في الحقيقة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاءا لآلات تحركها لوالب !!

نص ديكارت: كيف يمكن لوعيي أن يدرك وجود وعيي آخر؟!

لا أعجب كثيرا حين ألاحظ ما في ادراك من ضعف وميل يجعلانه عرضة للخطأ من غير وعي مني. ذلك لأن الالفاظ تصدني [عن إدراك الحقيقة] حتى ولو استغنيت عنها وطفقت أجبل هذا كله في ذهني صامتا. العبارات الشائعة المتداولة تكاد تخدعني: فحين نقول باننا نرى الشمعة ذاتها حين تكون امامنا ولا نقول باننا نحكم» انها هي الشمعة عينها، لأن لها لون وشكل الشمعة ذاتيها وهكذا نميل عادة إلى الاستنتاج باننا نعرف الشمعة بالعينين وليس بواسطة فحص عقلي. وكذلك لو نظرت بالمصادفة من النافذة وشاهدت رجلا يسير في الشارع لقلت عند رؤيتهم بأنني أرى رجلا بعينهم ، مثلما قلت اني أرى شمعة بعينها . ولكن هل أرى في الواقع من النافذة سوى قيعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلة صناعية تحركها لوالب ؟ ومع ذلك احكم انهم أناس !اذن فانا ادرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت احسب أنني اراه بعيني المصدر: ديكارتر ، املات ميتافيزيقية، الترجمة العربية ، كمال الحاج ، عويدات 1982 ص 82 (بتصرف)

وبالمثل فإن الإعلان عن وجود الغير كذات لا يمكن النظر إليه إلا كاستدلال عقلي قائم على ملاحظة التماثل في الصفات بين الأنا والغير كالكلام والسلوك التلقائي الذكي... ثم الإستنتاج بأنها تظهر ذات على وجود ذات مفكرة واعية يستحيل إدراكها مباشرة لأن ذلك مناقض لمعنى الوعي باعتباره حضور الذات إزاء نفسها. ولكن فالمشكلة في مثل هذا الاستدلال؟ على عكس حكم الحدس يظل حكم الاستدلال -ومن ثم وجود الغير- احتماليا مفترضا وجائزا لا يبلغ درجة يقين وجود الأنا أفكر. نحن أمام مذهب فلسفي تنتهي نتائجه إلى "وحدانية الذات" التي لا تستطيع أن تجزم يقينا سوى بوجودها الخاص، وذلك بسبب تنبئها لمفهوم الوعي باعتباره تطابق الأنا مع ذاته.

>

لكن هل يمكن حقا لفعل الوعي أن يستغني عن حضور الغير والعلاقة به بشكل من الأشكال؟ هل يمكن لكائن ولوجود وحيد في عزلة انطولوجية مطلقة أن يعي ذاته ويشير إليها بضمير "أنا"؟

يتناول هيغل التركة الديكارترية من زاوية مغايرة: فالوعي ليس كيانا ميتافيزيقيا مجردا ثابتا أو معطى أوليا إنه بالأحرى كيان ينمو ويتطور في علاقته بما عداه من الأشياء (الطبيعية) أولا ثم الغير (وعي الذات الأخرى) ثانيا. كيف ذلك؟ من المعروف أن المنطق الجدلي عند هيغل يؤكد على مبدئي التناقض والضرورة التي تتجلى بوضوح في العملية الثلاثية المستمرة: الأطروحة - النقيض - التركيب؛ وبعبارة أخرى فكل كائن يحمل بالضرورة نقيضه كشرط لوجوده ومن ثم فالوعي يحمل بالضرورة نقيضه كعنصر سلب ونفي متمثل في ماسواه. يتخذ هذا الأخير شكل الطبيعة أولا؛ فمن خلال تغييرها وترك آثار عليها واشباع الحاجات البيولوجية، يبدأ الوعي في اكتشاف نفسه و"وعيها"، لكن هذا الإكتشاف لا يتجاوز درجة الإحساس المباشر بالذات التي تظل مع ذلك غارقة ومنغمسة في الطبيعة لكون رغباتها لا تتجاوز الرغبات الطبيعية، لكن هذا يدلنا على كل حال على أهمية "التوسط" في وعي الذات، وبعبارة أخرى لا يمكن للوعي أن ينتج من خلال العلاقة المباشرة للأنا بذاته بل عبر آخر يتوسط بينه وبين ذاته ولن يكون هذا الآخر في المرحلة التالية سوى الغير أو الذات الأخرى التي يتعين أن يكتشف الأنا نفسه فيها من خلال إقرارها به. هكذا ينتقل الأنا من الرغبة في شيء طبيعي إلى الرغبة في رغبة أخرى هي هذا الإقرار الذي لا يمنح بشكل سلمي لأنه إقرار منشود من الطرفين معا. على ضوء هذا التحليل يقرأ هيغل علاقة أو "حدلية السيد والعبد" باعتبارها أول علاقة إنسانية مدشنة للتاريخ البشري: إنها علاقة فردين يعامران بحياتهما وبسماوات فوق الطبيعة بدخولهما في صراع ينشده فيه كل طرف موت الآخر، بيد أن المنتصر في نهاية المطاف يبقى على حياة المنهزم لأن موته لا يحقق الإقرار المنشود. إن السيد والعبد وجهان لعملة واحدة هي وعي الذات: الأول وعي لذاته خالص، والثاني وعي تابع أو "وجود - من - أجل - الغير". صحيح أن علاقة الأنا بالغير لا تتخذ دوما هذا الطابع الدراماتيكي، لكن الصراع الضمني أو المعلن يظل خاصيتها المؤسسة. لأن كل علاقة من هذا القبيل هي نشدان للإقرار أو بالأحرى إنتراع له.

نص هيغل : جدل الأنا والآخر

يكون وعي الذات (الإنسان) أولا وجودا لذاته بسيطا. وهو اذ يقصي عن ذاته كل ما هو آخر بالنسبة إليه، فإنه يكون مساويا أو مطابقا لذاته، وتقوم ماهيته في كونه أنا. وهو في وجوده المباشر هذا (إدراكه لذاته كإنا) شيء فردي. ويكون ما هو آخر بالنسبة إليه موضوعا ... أي شيئا غير جوهري، متسما بطابع السلب (لكونه لا - أنا). غير أن الآخر البشري هو أيضا وعي للذات (لذاته) هكذا ينتج فرد أمام فرد، ويقف أمامه وجه لوجه. «وبظهورهما على هذا النحو المباشر، يكونان في صورة موضوعين أحدهما بالنسبة للآخر). إنهما شيئان أو وجهان مستقلان... غارقان أو منغمسان في الحياة لزال أحدهما لم يقم تجاه الآخر بحركة التجريد، التي تتمثل في أن يستأصل كل منهما من ذاته كل وجود مباشر، ... وبعبارة أخرى، ان هذين الوعيين، لم يقدم بعد أحدهما نفسه للآخر بوصفه وجودا لذاته خالصا، أي وعيا لذاته. كل منهما متيقن من ذاته، وليس متيقنا من الآخر. وهكذا فإن هذا اليقين لا يكتسي بعد طابع الحقيقة تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها (أمام الآخر) بوصفها تجريدا خالصا لوعي الذات، في إظهارها أنها ليست متشبثة بالحياة وهذه العملية مزدوجة: يقوم بها الآخر كما تقوم بها الذات. وأن يقوم بها الآخر معناه أن كلا منهما يسعى إلى موت الآخر. وأن تقوم بها الذات بعني أنها تتأطر بحياتها الخاصة. يتخذ سلوك كل من وعيي الذات (الفردين البشريين المتواجهين) إذن، يكون كل منهما يثبت ذاته لنفسه، كما يثبتها للآخر بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت. إنهما مجبران بالضرورة على الإنخراط في

هذا الصراع، لأن على كليهما أن يسمو بيقين وجوده إلى مستوى الحقيقة بالنسبة لذاتة وبالنسبة إلى الآخر. فالمخاطرة بالحياة هي وحدها التي يتم بواسطتها، الحفاظ على الحرية، وبها وحدها يقدم الدليل على أن وعي الذات ليس (مجردا وجود، وليس موجودا على نمط مباشر مثل نمط وجود الأشياء) ... ولا انغماسا أو تشبثا بالحياة. أن الفرد الذي لم يخاطر بحياته، قد يعترف به كشخص، ولكنه لا يبلغ حقيقة الاعتراف به كوعي لذاته مستقل. كذلك يكون على كل فرد عندما يخاطر بحياته الخاصة أن يسعى إلى موت الآخر. لأن الآخر لم يعد أسمى منه قيمة، وإنما تتجلى له ماهيته كأخر يوجد خارجا عن ذاته، وعليه أن يلغي وجوده الخارج عن ذاته.

غير أن هذا الدليل الأعلى (على ارتفاع الفرد من مجرد أنا مباشر إلى وعي للذات معترف به) الذي يقدم بواسطة الموت، يلغي ... الحقيقة التي كان من المفروض أن تنجم عنه، كما يلغي، في نفس الوقت، اليقين الذاتي بوجه عام ... يتعلم وعي الذات في هذه التجربة أن الحياة هي بالنسبة إليه شيء جوهري مثل وعي الذات ... عن طريق هذه التجربة يتقابل وعي خالص لذاته من جهة، ووعي ليس وعيا لذاته بكيفية خاصة، من جهة أخرى وإنما هو وعي من أجل وعي آخر، أي أنه.. وعي يوجد على نمط وجود الأشياء. هاتان اللحظتان جوهريتان، إنهما لما كانتا غير متساويتين ومتعارضتين... فإنهما بمثابة وجهين متقابلين للوعي : إحداهما لحظة وعي مستقل، تقوم ماهيته في كونه وجودا لذاته، والأخرى لحظة وعي تابع تقوم ماهيته في الحياة والوجود من أجل الآخر، أحدهما سيد والآخر عبد

. هيغل ، فينومينولوجيا الروح، ترجمة جون هيوليت، أوبييه، ج 1977. ص: 158-159
نقلا عن الكتاب المدرسي لمادة الفلسفة وزارة التربية الوطنية - الطبعة الأولى 1996-1997

صورة للتأمل: الصراع كنمط من أنماط اثبات الوجود من خلال تحدي الآخر وهزيمته وإخضاعه!!

يتفوق الشعور بالانتصار والتفوق لدى المنتصر والشعور بالخضوع لدى المنهزم بسبب حضور أغيار آخرين يشهدون الموقف

كانت المباراة في أوروبا وسيلة قانونية codifié لحل النزاعات بين الأفراد ورد الاعتبار رغم أنها تكون أحيانا مباريات مميتة يفقد فيها أحد الطرفين حياته !!

لقد تجاوزت الإنسانية اللحظة التاريخية التي يصفها هيغل في جدلية السيد والعبد، ولكن نمط العلاقة بين الأنا والغير لا يزال هو نفسه. يفترض أننا تجاوزنا حالة الطبيعة بحيث عدت العلاقات بين الأفراد خاضعة لقانون موضوعي، غير أن حاجة الفرد إلى الاجتماع والسلم لاتقل عن حاجته إلى إخضاع الغير وانتزاع اعترافه...

ندفعنا المقاربة الهيجلية إلى القول بأن وعي الذات يقتضي وعي الغير، وأن الأنا والغير يبنقان من خلال علاقتهما وليس قبلها. ونضيف تأكيدا لضرورة وجود الغير بالنسبة لوجود الأنا حالة " الأطفال المتوحشين " الذين لاحظ إتيان مالصون أن بعضهم يشكو من ضعف أو غياب سيرورات الوعي بالذات كعدم التعرف على النفس في المرأة وعدم القدرة على الإحساس بالفخر والخلج... بسبب إفتقادهم طيلة طفولتهم إلى العلاقة مع الغير. إنها إذن علاقة ضرورية في سيرورة نمو الوعي وظهوره. ولنسأل أنفسنا أخيرا: هل يستطيع الواحد منا أن يعتبر نفسه ذكيا أو بليدا، ودودا أو حقودا، جميلا أو ذميما، بطلا أوجبان... من غير أن نكون قد إستخلصنا ذلك من نظرة الغير أو شهادته؟

إشكالية معرفة الغير

وضعية مشكلة: في الكاريكاتور المقابل، يطلع الرجل ذو السترة السوداء مباشرة على أفكار الرجل المنهمك في القراءة، لاشك أنه لا يطلع فقط على السطور التي يتلوها القارئ، بل يطلع أيضا على الانطباعات وردود الأفعال والذكريات والصور الحميمية التي تثيرها في ذهنه السطور المقروءة!! يالها من قدرة سحرية!! لقد أصبح الغير شفافا، ولم تعد هناك حاجة للتعبير أي للصياغة اللغوية للأفكار. ولكن أنى لنا هذه القدرة! لامفر إذن من طرح السؤال: كيف أعرف الغير؟ أي كيف لي أن أنفذ إلى محتويات وعيه وشعوره؟ تلك القلعة المغلقة بإحكام! وهل هذه المعرفة ممكنة أصلا؟ ألا تحيله عملية المعرفة إلى موضوع وتنفيه كذات؟ كما نرى في هذا الكاريكاتور

تنبيه: يمكن استثمار المعطيات اللاحقة لمعالجة إشكالات موازية مثل: التواصل مع الغير، الإعراف بالغير وإحترامه أو إقصاؤه، الغير والمشاركة الوجدانية، الغير كذات أو كموضوع، الإتصال والإنفصال بين الذات...

يبدو أن إثبات التلازم الجدلي بين الأنا والغير عند هيجل لا يتم إلا من خلال الطابع الصراعى لعلاقتهما، أفلا يحضر هذا الطابع الصراعى أيضا على مستوى العلاقة المعرفية؟ إذا كنت في معرفتي لذاتي أؤكد لها من خلال وعيى المباشر بحالاتي النفسية الداخلية، أفلا تعني معرفة الغير تحويله إلى موضوع ومن ثم نفيه كذات؟ تحليل العلاقة المعرفية على ذات وموضوع: ذات تمارس فعل المعرفة مكرسة بذلك حريتها وتلقائيتها وفعاليتها، وموضوع خاضع لشتى العمليات المعرفية كالإدراك والحكم والتصنيف أو حتى الشك والنفي. إنه إذن تحت رحمة الذات أو "الأنا أفكر" مجردا من صفات الذات كالتلقائية والحرية عارفا في العطالة كالأشياء. وهذا ما تؤكد على نحو ملموس تحليلات سارتر لتجربة الخجل الناجمة عن نظرة الغير: فقبل الخجل يتصرف الأنا في تطابق مع ذاته بحرية وتلقائية، إنه مركز عالمه الداخلي، وما إن يحس الأنا حضور الغير من خلال نظره، حتى تتجمد حريته وعفويته (التوتر-الإرتباك-الإحساس بالتفاهة ...) وينسحب من مركز عالمه إلى هامشه، وقد تحول إلى موضوع أو شئ. يقول سارتر: "عندما ينظر إلى الغير فهو يفرض نفسه خارجا عني ليحولني إلى شيء: قادر على تأويل سلوكي وإعطائه معنى قد لا يكون هو المعنى نفسه الذي أقصده، وبذلك أسقط تحت رحمته وسلطته ... " وذلك لأني أحس أن صورتي كما يراها الآخر مستقلة عني في وجودها كصورتي الفوتوغرافية، ويرجع سارتر الطبيعة التشبينية لعلاقة الأنا بالغير إلى أن هذا الأخير هو "لا-أنا" مما يعني السلب والنفي والإنفصال، هذا الإنفصال الذي تؤكد واقعة الإنفصال الأمبريقي بين جسمينا. وهكذا لا يمكن للغير أن يتبدى لي (والعكس صحيح) سوى كـ "شئ في ذاته" ولعل خير ما يلخص التصور السارترى السابق هو عبارته الشهيرة "الجحيم هم الآخرون". في نفس السياق

نص غاستون بيرجي : الذوات كمونادات أو جزر معزولة عن بعضها

كيف لي الأ أشعر بان هذه الحميمية التي تحميني و تحدى هي عائق يحول بصورة نهائية بيني وبين أي تواصل (مع الغير) ؟ فحين كنت قبل قليل تائها بين الآخرين كاد وجودي ان يتلاشى، و الآن اكتشف لم بمعزل عنهم غبطة الإحساس بالحياة، لكن هذه الغبطة لا يتذوق طعمها احد سواي. حقا ان نفسي هي ملك لي، إلا أنني حبيس داخلها. إن الآخرين لا يستطيعون ولوج وعيى كما لا يمكن لي أن أخلي لهم السبيل للنفاذ إليه حتى لو تمنيت ذلك بكل قوة فأقوالى و حركاتى هي علامات أو إشارات لا تستطيع أن تفعل أكثر من التلميح أو الإشارة إلى تجربة أعيشها أنا دون ان يكون فى مقدور من أتوجه إليهم معايشتها

إن آلام الآخرين هي التي تكشف لي أكثر عن ألامى أنا، عما بيننا من انفصال و تباعد لا يقبل التقليل. لا شك اننى استطيع، عندما يتالم صديق لي ان أقوم بأفعال ناجحة لمساعدته، و ان أواسيه وان احاول بكل ما اوتيت من رقة و لطف أن أخفف من شدة الالم الذي يمزقه إلا ان المة يظل مع تلك خارجا عني، و تظل محنته محنة شخصية خاصة به. فقد أتالم مثله و ربما أكثر منه، لكن تألمى يكون دائما مختلفا عن تألمه. و بما ان الإنسان حبيس فى المة، متفرد في سروره فإنه محكوم عليه ألا يشبع أبدا رغبته فى التواصل مع الغير مع انه لا يستطيع ان يستغنى عن هذا التواصل

غاستون بيرجي، من التشبيه إلى القريب
ورد كنص ضمن: الامتحان الوطنى لمادة الفلسفة - الشعبة الأدبية - الدورة الإستدراكية - يوليو 2003

القائل باستحالة أو على الأقل صعوبة معرفة الغير بندرج تصور غاستون بيرجي حول عزلة كل ذات داخل عالمها الخاص بسبب استحالة التعبير عن العالم الحميمي للذات، عندما يقول: " إن ما هو خاص به، ما هو حميمي وما يميزني عن الآخرين بشكل أكبر عائق أمام كل محاولة للتواصل مع الغير: فأنا الوحيد الذي أملك روحي، لكنى سجينها في نفس الوقت، وحتى عندما أرغب في الخروج منها للتواصل أفضل، لأن حركاتي وكلماتي ليست سوى تلميحات وإشارات إلى ما أحسه لكن الآخر المستمع لا يعيش هذا الإحساس ! إن ألم ومعاناة الآخرين هي التي تكشف عزلة الذوات على بعضها ".

هل يمكن و الحالة هذه أن نعلن استحالة معرفة الغير وأن نجعل من الذوات جزرا وقلاعا حصينة مغلقة أو " مونادات " بتعبير لايبنتز ؟ الواقع أن تحليلات فلسفية عديدة ترى غير ذلك: فهذا ميرلوبونتي يقوم بوصف فينومينولوجي لعملية التواصل ليستدل بها على إمكانية معرفة الغير معتبرا أن العلاقة مع الغير لا تحوله إلى موضوع وتنفيه. وأن النظرة لا تشيؤه إلا إذا كانت نظرة نافية لإنسانيته بإصرار مسبق: أي نظرة تفحص ومراقبة لا نظرة تفهم وتقبل (كنظرة الأم وهي تتابع مشجعة خطوات ابنها الأولى)، وإلا إذا انسحبت كل ذات إلى طبيعتها المفكرة وتموقعت داخل تعالي الكوحيطو متخذة ما عداها مجرد موضوعات لعملياتها المعرفية. وبالمقابل فإن أبسط تجارب التواصل بعد صمت لا تنقل إلي بعض أفكار الغير وأصواته فحسب، بل وعالمه الذي كان يتبدى لي من قبل متعاليا غربيا منفصلا عن عالمي. إن التواصل يثبت أن الاختلاف والمغايرة بين الذوات ليست من نمط الاختلاف الطبيعي (كذاك الفانم بين شينين: طاولة وكرسى حيث الهوة و الإنفصال) بل إختلاف إنساني لا يلغى التقاطع ضمن المجال "البينذاتي" المشترك. لهذا السبب لا يتحدث ميرلوبونتي عن المعرفة (connaissance) بل عن الإبتناق المشترك (naissance-co).

نص ميرلوبونتي : الغير والتواصل والمجال البينذاتي

يقال إن من الواجب علينا أن نختار أحد اثنين : إما أنا واما الغير. غير أننا نختار أحدهما ضد الآخر، ونحن، بذلك، فؤكدهما معا .

ويقال أيضا إن الغير يحولني إلى موضوع وينبغي، وأحوله إلى موضوع وأنفيه. والواقع أن نظرة الغير لا تحولني إلى موضوع، كما لا تحوله نظرتي إلى موضوع، إلا إذا انسحب كل منا ووقع داخل طبيعته المفكرة، وجعلنا نظرة بعضنا إلى بعض لا إنسانية، والا إذا شعر كل منا بأن أفعاله، بدلا من أن تتقبل وتفهم، تخضع للملاحظة مثل أفعال حشرة. ذلك ما يحصل مثلا عندما تقع على نظرة شخص مجهول. غير أنه حتى في هذه الحالة لا يتحول كل منا إلى موضوع أمام الآخر بفعل نظرة الغير، ولا تولد هذه النظرة الشعور بالضيق، إلا لكونها تحل محل تواصل ممكن. فالامتناع عن التواصل هو أيضا نمط من التواصل. إن الحرية ذات الأوجه والأشكال المتعددة، والطبيعة المفكرة، والأعماق التي تستباح فيها، والوجود الخالي من الصفة أو الإسم، إن كل هذا الذي يضع فينا أنا والغير حدودا لكل تعاطف، يجعل التواصل معلقا، ولكن لا يعدمه. إذا ما ربطتني صلة بشخص مجهول لم ينس بعد بكلمة، فإنني أستطيع أن أعتقد أنه يعيش في عالم آخر لا تستحق أفعالي وأفكاري أن توجد فيه. لكن ما أن ينطق بكلمة حتى يكف عن التعالي علي: هو ذا صوته وهي ذي أفكاره، هو ذا المجال الذي كنت أعتقد أنه يستعصي على بلوغه. فلا يعلو كل وجود معين على الآخرين بصورة نهائية إلا حين يبقى. عاطلا، ويتوطد في اختلافه الطبيعي.

ميرلوبونتي، فينومولوجيا الإدراك
نقلا عن الكتاب المدرسي لمادة الفلسفة وزارة التربية الوطنية - الطبعة الأولى 1996-1997

لكن الإقرار بإمكانية معرفة الغير لا يمنعني من البحث عن أنماط وطرائق هذه المعرفة، لأن التواصل يفترض وجود علامات، سنن وفتوات. وفي هذا الإطار يبدو كما لو أن معرفتنا بالغير قائمة على نوع من الإستدلال الضمني هو "الإستدلال بالمماثلة"، فإذا كانت حالة الخجل تتوافق عندي مع احمرار الوجه، والألم مع البكاء وبعض الكلمات مع بعض المعاني أو المشاعر، فإنني أسارع إلى تأويل احمرار الوجه كعلامة على خجل الغير، كما أنسب إلى كلماته المعاني والمشاعر المعهودة لدي ... وهكذا. إن معرفة الغير على هذا النحو قائم على افتراض أن الغير شبيه ومماثل للأن، وأن العلامات الخارجية الصادرة عنه (كلمات، حركات، تعابير الوجه ...) تتوافق مع حالات نفسية داخلية معينة كما هو الحال لدى الذات، إننا ببساطة لا نعرف الغير مباشرة، بل عبر وساطة ما يصدر عنه من علامات. غير أن تناول معرفة الغير على هذا النحو يطرح صعوبات واستحقاقات: فقد يظهر الغير خلاف ما يبطن قاطعا الصلة بين الحالة النفسية وعلاماتها المعهودة، وقد تغفل التعابير الخارجية (الكلمات مثلا) في التصوير الدقيق لتلويحات المعاني والأحاسيس والمشاعر، بل هناك ما هو أكبر من ذلك: عندما أدرك وراء احمرار وجه الغير خجله، فأى خجل أدرك بالضبط؟ ألا أستحضر هنا تجربة خجلي الخاصة لفهم خجل الغير؟ ألا أدرك إذن خجلي الخاص فحسب؟ إنني أتلقى هنا مجددا بذاتي أنا وليس بذات الغير مادامت أخجل خجل الغير إلى خجلي الذي سبق أن خبرته وعشنته؟

إن معرفة الغير من خلال إستدلال المماثلة تنتهي إلى تناقضات كثيرة نعيها بدرجات مختلفة في حياتنا اليومية، لذلك يرى ماكس شيلر أنه لتجاوز هذه الصعوبات، ينبغي تجاوز الخلفيات الميتافيزيقية للتحليل السابق الذي يتناول الغير من خلال ثنائيات النفس / الجسم أو الظاهر / الباطن وإعتبار الغير كلية أو كلاً موحدا لا يقبل التجزئة والإنقسام ولا يحيل فيه ظاهر مادي (جسدي) على باطن أو عمق مستحيل المنال، بل إن حقيقته وهويته مجسدتان فيه كما يظهر ويتجلى للأن: إن حركات التعبير الجسدية لديه حاملة لمعناها ودلالاتها مباشرة كما تظهر. وينبغي التشديد على هذه الكلمة الأخيرة لأنها تدل على أن التحليل الظاهري أو الفينومينولوجي (أي وصف التجربة المعيشية مباشرة قبل خضوعها للمعالجة العقلية المجزئة) يظهر أن معرفتنا للغير هي معرفة كلية مباشرة لا يمكن تخزينها إلى عناصر ومراحل دون الإخلال بحقيقتها: فعندما أدرك فرح الغير، فإنني لا أدرك إبتسامته أولا منفصلة عن فرحه الداخلي الذي أستنتج لاحقا، بل أدرك الأمرين معا ككلية متزامنة. ومما يدل على الطابع المباشر لعلاقتنا المعرفية بالغير، قدرة الرضيع على التجاوب مع أمه والرد على إبتسامتها بإبتسامته مماثلة مدركا مشاعر الأمان والحنان والتشجيع الكامنة خلفها وهو غير قادر بعد على القيام بأي نشاط أستدلالي معقد. ألا يشهد ذلك أن معرفتنا للغير تفترض نوعا من التعاطف والمشاركة الوجدانية بين الذات. وهي مشاركة تبدو كمعطى شبه غريزي وكشرط لإندماج الكائن البشري ضمن جماعة الذات الأخرى. وإذا استعملنا مصطلحات دلناي سنقول بأن معرفة الغير تنتمي إلى مجال الفهم لا إلى مجال التفسير.

هكذا تبدو معرفة الغير أكثر تعقيدا مما يتصور الحس المشترك، بحيث تصدق هنا مقولة التوحيدي: " لقد أشكل الإنسان على الإنسان" وهو تعقيد يتزايد عندما تأمل تعدد وجوه الغير.

وجوه الغير: الصداقة والغربة

لبيست علاقتنا بالغير مجرد علاقة معرفية، بل هي علاقة مركبة: عاطفية، وجدانية، إقتصادية، سياسية... ولذلك لا يمكن فهمها في المجرى والمطلق بل بالتخصيص والتمييز: إذ يختلف تناول إشكالية وجود الغير وعلاقته بالأن أو معرفته أو أشكال التواصل معه أو إمكانية إحترامه أو نبذ... حسبما إذا كان هذا الغير صديقا أو غريبا مثلا. فلنطرح القضية إذن بتجريد أقل مما سبق: كيف أفرا علاقاتي المختلفة بالغير؟ ألا تدلني هذه العلاقات من جهة، على إمكانية التواصل والتماهي معه، كما في حالة الصداقة والصديق؟ وعلى حقيقة الانفصال والإختلاف الجذري واللانواصل واللانفاهم كما في حالة الغريب من جهة ثانية؟ وعليه ألا يثير الغير بسبب نمائمه ومغايرته مشاعر الإحترام والإعتراف وأيضا الإقصاء والنفي؟ وباختصار: كيف أعرف على غيرية الغير وكيف أقرؤها؟!

تنبيه: يمكن إستثمار المعطيات اللاحقة كنماذج تطبيقية وأمثلة ملموسة أثناء الإشتغال على إشكاليات متعلقة بوجود الغير أو معرفته.

من بين كل الأعيان، يظهر الغريب أقدر من غيره على تمثيل طبيعة علاقتي بالغير: فإذا كان الغير من "المغايرة" أي الاختلاف فإن الغريب هو الغير بامتياز، إنه المختلف، الأجنبي الذي يندس وسط جماعة من دون أن يشاطرها ثقافتها؛ لذلك ننساء: ماذا أعرف عن طبيعة علاقتي بالغير على ضوء علاقتي بالغير؟ وماهي دلالة الحذر والتوجس بل والكراهية التي يثيرها الغريب لدى الذات؟

موقف كريستيفا: علاقتي بالغير على ضوء النظر الأخلاقي العقلي تحتزم الغريب لأنه القوة الخفية لهوية الذات

يبدو الغريب للوهلة الأولى عنوانا للحذر، للمجهول، للنكرة، للإبتعاد والإقصاء. لكن من هو الغريب تحديدا؟ إنه مفهوم زئبقي لأنه يتحدد دوما كغريب بالنسبة لجماعة مرجعية ما؛ إنه ذلك الذي لا يشاطر أعضاء الجماعة مرجعيتهم المشتركة، ذلك الذي يجر خلفه ثقافة مغايرة مجهولة، إنه الدخيل بكل بساطة، وباعتباره كذلك فقد نظر إليه عبر التاريخ كمسؤول عن كل شرور المدينة أو الجماعة والذي يتعين القضاء عليه لإعادة السلم إلى الجماعة. إن هذا الموقف الإقصائي حاضر بقوة في كل مكان بدءا من ساكن المدينة الذي يعتبر نفسه "مدينا" أصيلا محملا لجميع مشاكل المدينة إلى هؤلاء الغرباء "البدو" (العروبة-بالدارجة!!) القادمين من البعيد، وصولا إلى الخطابات السياسية القائمة على كراهية الأجنبي المهاجر و ضرورة طرده كحل للأزمات ... لماذا و هل ينبغي أن يكون الغريب دائما إسما مستعارا للحقد والإقصاء؟

نص كريستيفا : من هو الغريب؟!

ليس الغريب، الذي هو اسم مستعار للحقد وللآخر... هو ذلك الدخيل المسؤول عن شرور المدينة كلها . . . ولا ذلك العدو الذي يتعين القضاء عليه لإعادة السلم إلى الجماعة. إن الغريب يسكننا على نحو غريب. إنه القوة الخفية لهويتنا ، والقضاء الذي ينسف بيتنا ، والزمان الذي يتبدأ فيه وفاقنا وتعاطفنا . ونحن إذ نتعرف على الغريب فينا نوفر على أنفسنا أن نبغضه في ذاته. إن الغريب، بوصفه عرضا دالا يجعل النحن» إشكاليا وربما مستحيلا، يبدأ عندما ينشأ لدي الوعي باختلافي، وينتهي عندما نتعرف على أنفسنا جميعا على أننا غرباء متمرون على الروابط والجماعات (. . .)

كيف يكون الإنسان غريبا ؟ نادرا ما يخطر على بالنا هذا السؤال، لشدة اقتناعنا بكوننا مواطنين بصورة طبيعية. . . أو أننا إن انقذنا إلى طرحه طرحا سطحيًا ، فلنكتفي نخط، على الفور، في جهة من يتمتعون بالحقوق الوطنية، ونقصي إلى خارجية خرقاء، من ينتمون إلى بلد آخر لم يعرفوا كيف يحرضون على الإلتئام إليه ولم يعد ملكا خاصا لهم. حقا إن لفكرة الغريب اليوم، دلالة حقوقية، فهي تدل على من لا يتمتع بمواطنة البلد الذي يقطنه. ومن المؤكد أن مذهبنا من شأنه تهدئة الخواطر وإتاحة إحصاء الأهواء الشائكة للقوانين، كك الأهواء التي ميسثيرها تطفل الآخر وانحشاره داخل إنسجام أسرة أو جماعة بشرية. غير أنه يسكت عن ضروب القلق والإنزعاج التي تتصل بهذه الوضعية الشاذة، التي تتمثل في أن يتخذ الإنسان وضعية المختلف داخل جماعة بشرية تنفلق، بالتعريف، على نفسها مقصية عنها المخالفين .

جوليا كريستيفا، غرباء عن أنفسنا

نقلا عن الكتاب المدرسي لمادة الفلسفة وزارة التربية الوطنية - الطبعة الأولى 1996-1997

تقوم سيكولوجية الجماعة على تطابق الأنا أو الذات الفردية مع النحن/الجماعة انطلاقا من أليات معقدة للتنشئة الإجتماعية، مع اعتقاد راسخ في الطابع الخالص لهوية الجماعة و ثقافتها. مما يسهل على أفراد الجماعة التعرف على بعضهم و استبعاد كل غريب و آخر، وهنا تتساءل الفرنسية ذات الأصل البلغاري "جوليا كريستيفا": ألا تحمل كل جماعة غريبها في ذاتها قبل قدوم الغريب الأجنبي؟ و ذلك عندما يشعر أفرادها بالرغبة في التمرد على روابط و قيم جماعتهم ووضعها موضع تساؤل و تشكك أو عندما لا يستطيعون العثور على "أناهم" من خلال "نحن" الجماعة. وهل هناك جماعة ذات هوية خالصة تبرر استبعاد العناصر الأجنبية عنها؟ ما الهوية المغربية مثلا؟ أليست مزيجا من هويات أمازيغية، أفريقية، عربية، إسلامية، أندلسية، غربية...واللانحة طويلة. إذا فالغريب أو الآخر ليس سوى ذلك الجزء أو القوة الخفية لهويتنا التي نحاول إنكارها باستمرار بحثنا عن بقاء خالص موهوم. ثم ألا تحمل الذات الفردية بدورها غريبها في ذاتها متمثلا في ذلك الجزء المجهول - اللاشعور - الذي لا يكاد الأنا يعلمه أو يعيه.

كخلاصة، ماذا ينبغي أن يعني الغريب بالنسبة إلى الأنا؟ إنه يحيل كل هوية فردية أو جماعية إلى هوية إشكالية وربما مستحيلة. والأهم من ذلك - كما تقول كريستيفا - فإننا عندما نتعرف على الغريب في ذاتنا، نوفر على أنفسنا أن نبغضه في ذاته فننخد حياله موقف الحوار والتسامح عوض العداء والإقصاء.

إذا كان موقف كريستيفا مقنعا من الناحية النظرية-العقلية ، فلماذا لا يجد سبيله إلى التطبيق على أرض الواقع؟ لماذا يرتسم الحقد والحذر عنوانا لعلاقتي بالغير/الغريب؟ ألا يعني ذلك أن علاقتي بالغير/الغريب تتحدد أيضا على المستوى الوجداني -النفسي اللاشعوري (الأهواء)؟

موقف فرويد: علاقتي بالغير على ضوء التحليل النفسي-تحتزم الغريب لأنه يسكن في قلب الذات

في النص التالي ينطلق فرويد من نظرية "الطابع الغريزي المتأصل للنزعات العدوانية لدى الإنسان"، وما يستتبع تفرغها من لذة، ليحاجج بأن محبة الجار/القريب مستحيلة، فمالك بالغير/الغريب. وبعد تحليل وفحص مختلف الأسباب التي يمكنها أن تدعوني إلى حب الغير واحترامه، يخلص إلى نتيجة مستغزة، لكنها تعكس جيدا الخاصية النغدية للتفكير الفلسفي، و هي أن الغريب ليس غير حدير بالحب بوجه عام فحسب، بل ينبغي أيضا

أن أفر، توخيا للصدق، بأنه يستأهل في غالب الأحيان عدائي، وبعبارة أرى يحاول فرويد أن يكشف مقدار النفاق والتناقض الذي يقف وراء الحكم الأخلاقية وعلى رأسها الحكمة الشهيرة: " أحب قريبك كما تحب نفسك" ومن ثم استحالة تنظيم علاقتي بالغير وفق مبدأ أو أمر أخلاقي عام ومجرد

نص فرويد : كيف لي أن أحب قريبي كحب لنفسي!؟

الحال انه في عداد المطالب المثالية للمجتمع المتحضر مطلب فمين هنا بأن يهدينا إلى سواء السبيل. هذا المطلب يقول لنا: "أحب قريبك كنفسك". وهذه الكلمة الجامعة، المشهورة في العالم قاطبة، أقدم عهدا بكل تأكيد من المسيحية التي وضعت اليد عليها كما لو أنها المرسوم الذي يحق لها ان تفاخر غاية المفاخرة بصدوره عنها. لكنها بالتأكيد ليست سحيقة في القدم. فقد كانت ما تزال مجهولة من البشر حتى في عهود ما بعد التاريخ.

لكن لنقف منها موقفا ساذجا كما لو اننا نسمع بها للمرة الأولى، وفي هذه الحال لا نستطيع ان ندفع عن أنفسنا شعورا بالمباغثة إزاء غرابتها. فلماذا نعتبر ما ورد فيها واجبا علينا؟ وأي عون تمدنا به؟ ثم كيف السبيل، على الأخص، إلى العمل بها وتطبيقها؟ وهل سيكون ذلك في مستطاعنا؟

ان حبي لهُم في نظري شيء ثمين ثمين بحيث لا أملك الحق في هدره والتفريط به دونما وعي وهو يفرض علي واجبات يفترض في أن أكون قادرا على الوفاء بها ولو مقابل تضحيات. وإذا أحببت كائنا آخر، فلا بد ان يكون مستأهلا لذلك بصفة من الصفات (أستبعد هنا علاقتين لا تدخلان في حساب حب القريب: الأولى أساسها الخدمات التي يمكن ان يؤديها لي، والثانية أساسها أهميته الممكنة كموضوع جنسي). **انه يستأهل حبي حين يشبهني في وجوه مهمة شيئا عظيما يمكن معه ان احب فيه نفسي أنا.** إنه يستأهله إذا كان اكمل مني إلى حد يتيح لي إمكانية ان احب فيه مثلي الأعلى بالذات. وعلي ان احبه إذا كان ابن صديقي، لان ألم صديقي، إذا وقع مكروه لابنه، سيكون أيضا ألمي، ولن يكون أمامي مناص من أن أشاطره إياه.

ولكن إذا كان بالمقابل مجهولا مني، وإذا لم يجتذبنني بأي صفة شخصية، ولم يلعب بعد أي دور في حياتي العاطفية، فانه من العسير جدا علي ان أشعر تجاهه بعاطفة حب. ولو فعلت لاقتربت ظلما، لأن أهلي وأصحابي جميعا يقدرون حبي لهم على انه إيثار وتفضيل، وسأكون محمقا بحقهم لو خصصت غريبا بالمحابة نفسها. وإذا كان لا بد، والحالة هذه، ان أشركه في مشاعر الحب التي تخالجنني **كما يقتضي العقل** إزاء الكون قاطبة، وهذا فقط لأنه يحيا على هذه الأرض مثله مثل الحشرة أو دودة الأرض أو الحفت، فأنني أخشى ألا يشع من قلبي باتجاهه سوى قدر ضئيل للغاية من الحب، كما أخشى بكل تأكيد الا يكون في مقدوري ان أعقد عليه من الحب بقدر ما يأذن لي العقل ان احتبسه من اجل نفسي. ولكن ما الفائدة من هذه الفذلكة المفخمة بصدد وصية لا يبيح لنا العقل ان ننصح أحدا باتباعها؟

حين أمعن النظر في المسألة عن قرب اقرب، ألمح المزيد من الصعاب والإشكاليات أيضا. فذلك الغريب ليس غير جدير بالحب بوجه عام فحسب، بل ينبغي أيضا أن أفر، توخيا للصدق، بأنه يستأهل في غالب الأحيان عدائي، بل كراهيتي. فهو لا يبدو انه يكن لي أي عطف، ولا يدلل نحوي على أي مراعاة. وإذا ما وجد في الأمر نفعا له، فلن يتردد في إنزال الأذى بي، بل هو لا يتساءل ان كانت أهمية الكسب الذي يجنيه تتناسب مع عظم المضرة التي ينزلها بي. والأدهى من ذلك والأمر انه حتى إذا لم يحزن ربحا، وإنما فقط مجرد لذة ومتعة، فلن يتردد البتة في الهزء مني وإهانتني والافتراء علي، ولو تهاها منه فقط بالسلطان الذي له علي. وفي وسعي أن أتوقع حتمية هذا السلوك حيالي بقدر ما يشعر بمزيد من الثقة بنفسه ويقدر ما يعتبرني أضعف منه ولا حول لي ولا قوة. أما إذا سلك غير هذا السلوك، وأما إذا قابلني، حتى من دون أن يعرفني، بالاحترام والمراعاة، فأنني لعلى أتم استعداد عندئذ لمقابلته بالمثل، دونما حاجة إلى توسط وصية أخلاقية. ومن المؤكد ان تلك الوصية السامية لو صيغت على النحو التالي: "أحب قريبك كما يحبك هو نفسه"، لما كان لي عليها من اعتراض. ولكن ثمة وصية ثانية تبدو لي أشط من الأولى فأياً عن المعقول وتضرم في نار تمرد أعنف وأقوى. وصية تقول لنا: "أحب عدوك". ولكنني أجدني، عند إمعان التفكير، مخطئا إذ أطعن فيها باعتبارها تنطوي على دعوى أشد بطلانا من تلك التي تنطوي عليها الوصية الأولى. وفي الواقع، كلناهما سيان.

المصدر: سغموند فرويد، قلق في الحضارة، ضمن "الحب والحرب والحضارة والموت" ترجمة عبد المنعم الحفني دار الرشاد، القاهرة 1992 ص.ص: 71-73

النص في الحقيقة مقتطف من الترجمة العربية لكتاب "قلق في الحضارة" لجورج طرابيشي ولكن احالاته قد ضاعت!