

إيمانويل لفيناس



الكليّة واللامتناهي

بحث في البرّانية

ترجمة: عبد العزيز بومسهولي

Totalité et infini

Essai sur l'extériorité

Emmanuel Levinas

الكلية واللا متناهي

« بحث في البرانية »

تأليف

إيمانويل ليفيناس

ترجمة وتقديم و تعليق

عبد العزيز بومسهوري

صفحة



صفحة



الكتاب

الكلية واللا متناهي

المؤلف

إيمانويل لفيناس

الطبعة الأولى: 2021

الترقيم الدولي:

978-603-91594-0-7

رقم الإيداع:

1442/6052

Copyright © 2020 by page-7.com

حقوق الترجمة العربية محفوظة

© صفحة سبعة للنشر والتوزيع

E-mail: admin@page-7.com

Website: www.page-7.com

Tel.: (00966)583210696

العنوان: الجبيل، شارع مشهور،

المملكة العربية السعودية

تستطيع شراء هذا الكتاب من متجر صفحة سبعة

www.page-7.com

الفهرس

9	تقديم الترجمة العربية
25	مقدمة الطبعة الألمانية
31	مقدمة
43	القسم الأول: المائل والآخر
43	أ . الميتافيزيقا والتعالى
44	1 . الرغبة فى اللامرئى
48	2- قطيعة الكلية
54	3. التعالى لىس هو السلبية
56	4- الميتافيزيقا سابقة على الأنطولوجيا
64	5- التعالى كفكرة للامتناهى
70	ب- الانفصال والخطاب
70	1 . الإلحاد أو الإرادة
79	2. الحقيقة
83	3- الخطاب
90	4- البلاغة والاعدالة

92	5- الخطاب والإيطيقا.
97	6- الميتافيزيقي والإنساني
101	7. المواجهة، العلاقة المتعذر اختزالها
102	ج. الحقيقة والعدالة
102	1. مساءلة الحرية
105	2- تنصيب الحرية أو النقد
111	3- الحقيقة تفترض العدالة
129	القسم الثاني: الجوانب والاقتصاد
129	أ. الانفصال كحياة
129	1. القصدية والعلاقة الاجتماعية:
131	2. الحياة ب... (المتعة). مفهوم الاكتمال
135	3- المتعة «والاستقلال».
137	4. الحاجة والجسدية.
139	5. الانفعالات بوصفها إثنية الأنا
143	ب- المتعة والتمثل
166	ج- الأنا والتبعية
175	د- الإقامة

199 ه - عالم الظواهر والتعبير
209	القسم الثالث: الوجه والبرانية
277	القسم الرابع: ما وراء الوجه
313	خلاصة

تقديم الترجمة العربية

ولد الفيلسوف الفرنسي اللتواني الأصل «إيمانويل ليفناس - Emmanuel Levinas» في كوناس بلتوانيا سنة 1906، هاجرت عائلته إلى أوكرانيا سنة 1914 بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، وعادت منها سنة 1920، وفي هذه الفترة اطلع على كتاب الأدب الروسي الكبار، خاصة «بوشكين - Pouchkine»، «لرمونتوف - Lermontov»، «تولستوي - Tolstoi»، و«دوستيوفسكي - Dostoïevski». وفي سنة 1923 انتقل إلى ستراسبورغ بفرنسا ليتابع دراسة الفلسفة في الجامعة على يد «شارل بلونديل - Charles Blondel»، «موريس برادين - Maurice Pradines»، «هنري كارتيرون - Henri Carteron»، «موريس هالبواش - Maurice Halbwachs» ومنذ ذلك الحين ارتبط بعلاقة صداقة متينة مع الكاتب الفرنسي «موريس بلانشو - Maurice Blanchot»، وفي عام 1928 انتقل إلى «فريبورغ - Fribourg» الألمانية وخلال ذلك اكتشف فينومونولوجيا «إدموند هوسرل - Edmund Husserl» حيث عمل بعد ذلك على ترجمة كتابه «تأملات ديكارتية» إلى الفرنسية سنة 1930، وكانت أطروحته للسلك الثالث حول نظرية الحدس في فينومونولوجيا هوسرل، كما تابع خلال هذه الفترة بعض دروس «مارتن هيدغر - Martin Heidegger». وفي العام 1931 استقر بباريس حيث تابع دروس «ليون برانشفيك - Léon Brunschvicg» في السوربون، وبعض دروس «ألكسندر كوجيف - Alexandre Kojève» حول «هيجل - Hegel». وفي العام 1939 تعرض ليفناس للأسر أثناء الحرب العالمية الثانية ولم يعد إلى باريس إلا سنة 1945. وابتداء من ذلك الوقت كرس حياته للتحصيل الفكري والإبداع الفلسفي، حتى إنه

غدا فيلسوفا من كبار فلاسفة فرنسا الذين مارسوا تأثيرا كبيرا في التحجيرة الفلسفية الغربية، فلا يخفى أثر فلسفته على كل من «جاك دريدا- Jaques Derrida»، «جان لوك ماريون- Jean-Luc Marion»، «بيني ليفي- Benny Lévy»، «سلافوج زيزيك- Slavoj Zizec»، الآن «فانكيلكروت- Alain Finkielkraut»، «كاترين شالييه- Catherine Chalier» وغيرهم. توفي ليفناس في باريس يوم 25 أكتوبر سنة 1996.

من أعماله:

- عن الانفلات 1935؛
- من الوجود إلى الموجود 1947؛
- الزمان والآخر 1948؛
- اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدغر 1949؛
- الكلية واللامتناهي، بحث في البرانية 1961؛
- الحرية الصعبة، بحث في اليهودية 1963؛
- إنسانية الإنسان الآخر 1972؛
- خلاف الكينونة أو فيها وراء الماهية 1974؛
- عن موريس بلانشو 1975؛
- عن الله الذي يخامر الفكرة 1982؛
- الإيطيقا واللامتناهي 1984؛
- بيننا، بحث عن التفكير في الآخر 1991؛
- الله، الموت والزمان 1993؛
- الغيرية والتعالى 1995.

يعتبر كتاب «الكلية واللامتناهي، بحث في البرانية» كتابا رئيسيا في الفلسفة الغربية المعاصرة، بحيث أنه لا يقل أهمية عن الأعمال الفلسفية الكبرى الرئيسية لفلاسفة القرن العشرين البارزين الذين مارسوا تأثيرا كبيرا على الفكر الفلسفي المعاصر،

ولذلك يعد هذا الكتاب حلقة وصل هامة لأنها لا تكمل فقط مسار الفينومونولوجيا ما بعد هوسرل وهيدغر، بل لأنها تحمل مشروعا يستعيد الفلسفة كميثافيزيقا لا تتأسس على الانطولوجيا، وإنما على الإيطيقا بوصفها فلسفة أولى. ليست المسألة متعلقة بإعادة بناء الميثافيزيقا أنطولوجيا على النحو الكانطي، ولا بقلب للميثافيزيقا أو تقويضها على النحو النيتشوي، ولا بتجاوزها على النحو الهيدغري، وإنما باستعادتها خالصة من النزعة الأنطولوجية، أي من خلال إرجاعها نحو الأساس المتمثل في الإيطيقا، وحيث أن الميثافيزيقا سابقة على الانطولوجيا، فإنها تعتبر هي المقاربة الأولى للإيطيقا، ولهذا يعتبر لفيناس الإيطيقا فلسفة أولى لا تتميز عن الميثافيزيقا، وإنما هي مرادف لها، ما دامت أنها تفتح بعدا للخير، أي بعدا للدلالة، ولهذا ففيها تتأسس كل دلالة أصيلة لا تمنحها انطولوجيا الوجود، بل تمنحها العلاقة الميثافيزيقية بوصفها علاقة إيطيقية بامتياز.

في هذا الكتاب تتأسس الخطوات الأساسية لكل المشروع اللفيناسي الذي تبلور في الأعمال اللاحقة التي تلت «الكلية واللامتناهي»، ولهذا فالفاهيم التي يفكر من خلالها لفيناس في هذا الكتاب، ما فتى يستعيدها الفيلسوف ويطورها في كتب أخرى، وكان كتاب الكلية واللامتناهي هو مجرد مدخل لكتاب كبير يتألف من أجزاء وفصول يكمل بعضها البعض؛ ولهذا يعتبر هذا الكتاب الذي نشر في 1961 بمثابة الصيغة الأولى لفلسفة لفيناس الذي كان متأثرا بفينومونولوجيا هوسرل وهيدغر، ومن الملاحظ أن ثمة صعوبة في التلقي وهي راجعة أساسا إلى وعورة التضاريس المفاهيمية التي اشتغل عليها الفيلسوف، وربما ترجع أيضا إلى أخطاء في التركيب والنحو وعلامات الترقيم. وبالرغم من كون الكتاب أطروحة جامعية، إلا أنه يخلو من بليوغرافيا، ومن الإحالات المرجعية، اللهم إلا في حالات نادرة. وهذا لا يعني بتاتا إهمالا للتوثيق العلمي، بقدر ما يعني تمسك الفيلسوف بأسلوب درج عليه الفلاسفة الكبار «كسبينوزا - Spinoza»، «كانط - KANT»، «لايبنتز - Leibniz»، وغيرهم. إذ أن القصد من ذلك إنما هو إبراز أصالة العمل الفلسفي الذي ليس هو مجرد عمل أكاديمي توليفي، بقدر ما هو عمل يؤسس لأسلوب جديد ومغاير في

التفلسف، وهذا ما لا يخفى عن كتاب الكلية والمتاهي، بوصفه مشروعاً مضاداً للانطولوجيا، أي لحركة الفلسفة الغربية منذ تأسيسها وإلى الآن، ولذلك يعارض لفيناس كل فلسفة يكون جوهرها مستندا إلى الوجود والكلية. والحال أن التجربة الفلسفية تنأسس هنا كتجربة إيطيقية لا أنطولوجية على حركة تجاه الآخر، تجاه «غيرية وبرانية الآخر». وعلى خلاف فلاسفة الانطولوجيا، يعتبر لفيناس أن الإيطيقا تقتضي العلاقة بالآخر، ولذلك فهي مشروطة بغيرية جذرية «الغريب يقض مضجع الذات»، حيث أن في لقاء الآخر، سواء من خلال الوجه، أو من خلال القول، تأسيس للمسؤولية إزاء الغير، ويقظة الذاتية تظهر من خلال الاستجابة لنداء الوجه، وليست الذاتية والمسؤولية إلا متطابقين لدى لفيناس.

في هذا الكتاب الهام سنكتشف تفكيراً فلسفياً مغايراً، يؤسس لفلسفة تبتكر مفاهيم لا تستمدّها من الحقل الأنطولوجي ولا تمنحها بعداً ثباتياً، وإنما تستمدّها من الميتافيزيقا ذاتها، لتمنحها بعداً إيطيقياً، أي أنها تمنحها فائضاً يتجاوز المعرفة والوجود، من قبيل مفهوم الوجه الذي لا يجتزل عند لفيناس في بعد المعطى الظاهراتي المنكشف كقصد ثباتي، أي كموضوع للتمثل والإدراك؛ إذ أن الوجه ليس ظاهرة، ولا هو جوهر، بل هو قلب لكل ظاهراتية، أي هو غير قابل للاختزال وللإرجاع إلى ظاهرة تنكشف كتتمثل للذات. لذا كان الوجه مفهوماً للدلالة التي ينبع منها كل معنى يفيض عن حركة الوجود، أي كمنبع للمسؤولية التي تفيض بها دلالة العلاقة مع الآخر مطلقاً، بوصفها علاقة ميتافيزيقية لا تشكل فيها الحدود كلية ما، ولهذا فهي لا تنتج كما يقول لفيناس في الاقتصاد العام للكينونة، إلا كتوجه للذات نحو الآخر، كمواجهة، كرسْم لمسافة في العمق، كعلاقة بالآخر الميتافيزيقي الذي تكون غيريته ليست تصويرية، وليست مجرد هوية، وليست غيرية ناشئة عن مقاومة المائل، بل إن غيريته سابقة على كل مبادرة، وكل امبريالية للمائل، ولذلك فهي غيرية الآخر على الإطلاق⁽¹⁾.

(1) - Emmanuel Lévinas, Totalité et infini, essai sur l'extériorité, le livre de poche /biblio essais.p28.

ذلك هو أهم إنجاز قدمه ليفيناس للفلسفة المعاصرة، والذي يتمثل في تحريره لمفهوم الآخر من حقل الانطولوجيا، واستعادته ميتافيزيقيا في حقل الإيظيقا، وفي اعتباره لتلك العلاقة الأخلاقية بالآخر بأنها أساسية وأصيلية، بمعنى أن العلاقة بالآخر لا تنحدر من الانطولوجيا، فهذه العلاقة التي تربط الإنسان بالآخر هي سابقة على علاقته الأنطولوجية بذاته، أو على كلية الأشياء التي ندعوها بالعالم، ومن ثم فإن الآخر الذي يعتبر في الفينومونولوجيا راجعا إلى الذات يعد وجوده في الإيظيقا خارجا عنها، ولا يمكن اختزاله في الذات، بل إن حق وجود الآخر هو المهيمن على حق وجود الذات، بمعنى أن علاقة الأنا بالآخر تنبثق من واقع عدم قدرة الذات على ضمان بقائها لوحدها، فلا يمكنها أن تجد المعنى في وجودها الخاص بالعالم في انطولوجيا الذات.

وبناء على هذا المنظور الإيظيقي أسس ليفيناس - باعتباره - فيلسوف الأخلاق بامتياز - الإيظيقا على أساس العلاقة الأخلاقية بالآخر، وتكمن أصالة تفكيره في تعويضه مسألة الوجود بمسألة الإنسان، أي عبور ما هو إنساني ذاته في الإنسان، في انفتاح المماثل على الآخر في غيريته، أي في إطار علاقة أخلاقية يتحدد فيها معنى الوجود ويقال، لأن الغير ليس وحيدا، فهو بشكل مسبق وبالضرورة اثنان⁽²⁾.

وإذا فهمنا دلالة استعادة ما هو إنساني في الإنسان داخل الأخلاق بمعنى (Ethique) وليس بمعنى (Morale)، فإننا نفهم نقد ليفيناس لقصدية هوسرل وفلسفته الفينومونولوجية، وقد انصب هذا النقد على إبراز فقدان غيرية الآخر وإنسيته في التحليل القصدي الفينومونولوجي، بحيث أن الإنساني فينومونولوجيا ليس سوى لحظة أو تمفصل للحظة المعقولة، إذ أن الإنسان لا يستعيد مكانته في صلب تلك المعقولة. وهنا يؤكد ليفيناس على ضرورة فضح هذا النزوع اللا إنساني المتمثل في إحالة الإنساني إلى انطولوجيا الكائن المجهول. وهذا النزوع يطبع عصرا

(2)، جاك رولان: إنسانية الإنسان، منشور في كتاب: مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس من الفينومونولوجيا إلى الإيظيقا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي-منشورات اختلاف-الصخوريات، المغرب 2003.

بكامله، ففي الوقت الذي يفكر فيه بالانثروبولوجيا، فإنه يفتقد الثقة في الإنسان، بمعنى أن تأسيس العلاقة بالآخر يتم على أرضية نظام المعرفة، فالمبدأ الأساسي للفينومونولوجيا يعتبر أن كل كائن معطى يكشف عن نمطية خاصة «للمعرفة البيداتية - Intersubjectivité»، إذ أن معرفة الآخر هي تلك التي تقطع مع العزلة الأنانية دائما، وهي لا تفهم على نحو مغاير إلا بكونها مؤسسة على نمط يقوم فيه اللقاء بالآخر على فهم قبلي على نسق المعرفة القبلية. ومن ثم يلاحظ لفيناس بأن فكرة حساسية قادرة على إدراك الآخر بشكل مغاير غير معرفة اللمس والرؤية تبدو غريبة على تحاليل الفينومونولوجيين. ما هو جوهرى بالنسبة إلى لفيناس يتمثل في التساؤل حول تصور العلاقة بالآخر القائمة على أساس المعرفة، فهل سيؤول هذا التصور إلى انطولوجيا تختزل الآخر في الذات، أم إلى ايطيقا منفتحة على غيرية الآخر التي هي برانية عن الذات؟

يؤكد لفيناس، في جل أعماله الفلسفية، أن مهمة الانطولوجيا قد اقتصرت على إرجاع الآخر إلى المائل، وهذا يعني حرمان الكائن من غيريته، التي يؤسسها وجود الآخر، كما يؤسس صدمة اللقاء بين الذات والغير. إن لفيناس يؤكد على أن الفلسفة الغربية كانت في غالبيتها انطولوجيا تفضي إلى اختزال الآخر في الذات. فهي ليست مؤسسة للعلاقة بالآخر كما هو، ومن ثم يقوم تصور الحرية على أساس التصدي والوقوف ضد الآخر، ضمنا لاكتفاء الذات. إذن فالنزعة المؤسسة على هذا التصور موجهة نحو امتلاك الآخر ونفيه وتهديد علاقة السلام معه، وامتلاك الآخر، وبالتالي نفي كينونته؛ إذ بمجرد ما يتم ذلك فإنه، لن يظل آخر محتفظا بغيريته. إن إرادة اكتفاء العقل بذاته هي المصدر الاجتماعي للعنف، ولأن الشياثية هي في ذاتها امتلاك بواسطة المعرفة، فإن الانطولوجيا باعتبارها فلسفة أولى هي فلسفة للقوة، أي للامتلاك وهيمنة البعض على الآخر في نسق سلطة معرفة الذات. إن الآخريّة الإنسانية كما يفكر فيها لفيناس ليست خاضعة لمعرفة تكون فيها الغيرية مجرد تصور صوري منطقي محض، على نمط التمثل المعرفي، بحيث يتميز البعض عن الآخر في حدود متعددة، إذ أن أي فرد هو آخر بوصفه حاملا لصفات مختلفة، أي داخل تعدد الحدود

المتساوية، فأى فرد هو آخر الغير بواسطة فردانيته⁽³⁾.

إن الغير باعتباره آخر، ليس فقط أنا الآخر، إنه لست ما أكونه وأنا، فهو لا يكون لا باعتبار خصائصه أو فردانيته أو نفسيته ولكن باعتبار غيريته ذاتها، فالفضاء البيداتي ليس تمثلاً، «إن برانية الآخر ليست ناجمة عن المكان الذي يفصل ذلك الذي يغدو بواسطة المفهوم مطابقاً، وهي ليست ناجمة عن اختلاف ما يظهر حسب المفهوم بواسطة برانية مكانية، فعلاقة الغيرية ليست فيما يرى ليفيناس لا مكانية ولا مفهومية»⁽⁴⁾. بمعنى «أن غيرية الآخر ليست حالة خاصة، نوعاً للآخرية، ولكنها هي الاستثناء الأصيل»⁽⁵⁾.

إذن، فإن هذا الاستثناء الأصيل هو المؤسس لغيرية الآخر، الذي يجبط تلك الحرية التي تقود الأنا ضد الآخر، وتجعلها متجهة نحو ضمان اكتفائها بذاتها، فإذا كانت الحرية تضع الأنا في مواجهة اللا-أنا، وإذا كانت تقوم على نفي الآخر وامتلاكه فإنها تنحدر أمام ذلك الاستثناء المؤسس لأصالة الآخر، ومن ثمة فليس الامتلاك ولا اتخاذ المفهوم هو الذي يربط الذات بالآخر الذي ينفلت عن سلطة الأنا، وما يجب فهمه بالنسبة إلى ليفيناس إنما هو الامتناع عن قدرة تريد السلطة، قصد السيطرة على الآخر، لا بما هو آخر في غيريته، بل بما هو آخر للقصد والاستعمال والتملك.

إن الآخر بوصفه مطلق الآخر، أو هو الآخر على الإطلاق، لا ينتسب في فلسفة ليفيناس قط للمماثل، وهو ليس قط داخلاً في الكينونة، ولهذا فهو ليس مقولة صورية معبرة عن لوغوس يعكس الوجود: إن الآخر ليس مبرهننا عليه بكيفية أصيلة سوى داخل العلاقة الإيطيقية.⁽⁶⁾ إن الآخر هو المصدر لكل دلالة تتلقاها الأنا، إنه الغير، والغير هو الإنسان الآخر، غير أنه لا يجب أن نفهم بأن الغير والأنا كفردين متممين

(3) E. Levinas : Le temps et l'autre. Paris. Puf. « quadrige » 1983.P 48.

(4) Ibid. P 75.

(5) Levinas : Autrement qu'être ou. Au-delà de l'essence-le livre de poche-biblio essais Paris 2001. P 279. (original édition : Martinus Nijhoff 1978).

(6) - Rodolf Călin et François-David Sebbah. Le vocabulaire de Levinas. ellipses ;Paris 2011.p9

نفس الجنس (الجنس الإنساني) ويشتركان من خلال ذلك في نفس الماهية أو في نفس الوجود.⁽⁷⁾ ، ولهذا فلا يعرض الغير كفرد في مجتمع الجنس البشري، بل يعرض كفرد مطلق لموقفه، وذلك بكيفية لا تقبل القياس ولا المقارنة. إن الآخر إنما يعرض في علاقة ميتافيزيقية تؤسس لتجربة من نوع غريب على الإطلاق. إنها تجربة محضة تجعل كل ذات تخرج عن التجربة، بمعنى أن العلاقة مع الآخر، هي لقاء مع كائن آخر مغاير على الإطلاق. لهذا الاعتبار فإن العلاقة بالآخر، هي تجربة إيطيقية بامتياز، وهذه التجربة ليست لا تماثلية ولا تناظرية، ولذلك كانت مصدرا للدلالة التي تنكشف كمسئولية تجاه الآخر، كأولوية تسبق كل الأولويات.

تتمثل أولوية الإيطيقا في علاقة الإنسان بالإنسان، فهي أولوية لبنية غير اختزالية عليها يستند إليها كل الآخرين. فالإنسان هو الوحيد الذي يمكن أن ألقيه، وهذا اللقاء بالآخر يتميز عن أية معرفة، ويتحدى كل مفهومية (تصورية). وينفلت عن الموضوعة الثيائية. يرى ليفناس بأن طريق حرية الفلسفة النقدي ينطلق أساسا من ميتافيزيقا إيطيقية تستعيد الآخر جذريا كغير، بعيدا عن النزعة الأنطولوجية، إذ أن الإيطيقا لن تنتشر إلا خارج حقل الأنطولوجيا، لأن الارتباط بالآخر لا يغدو مختزلا في تمثل الآخر ثيائيا أو معرفيا، لكنه يقيم ويحضر في دعاء الآخر، دعاء لا يتقدمه أبدا أي فهم، ذلك هو اللقاء بالآخر، إنه التقاء بدلالة الوجه، والتقاء مع اللامتناهي، ومع التعالي ذاته، ولهذا فإن الأنا يعثر على الآخر في جوانبته نفسها، وفق هذا المنظور فالإيطيقا تعيد تعريف الذاتية باعتبارها المسئولية التابعة المتناقضة مع الحرية المستقلة، والإنسان لا يستطيع التخلص من واقع كون الآخر قد طلب منه الاستجابة للنداء، بمعنى أن الحرية الأخلاقية هي حرية صعبة لأنها حرية تابعة ومسئولة تجاه الآخر.

إن العلاقة بالغير من جهة أخرى هي علاقة بالوجه، إذ أن الوجه هو الكيفية الفريدة على الإطلاق التي يعبر من خلالها الغير عن نفسه ويعرض ذاته للأنا. إذ عبر الوجه يستثني الإنسان ذاته عن الأشياء الأخرى في العالم، وعن كل نزوع أداتي، أو

(7) -Levinas. Le temps et l'autre. Puf- Quadrige .Pris 1985.p63

كل نزعة اختزالية للآخر في الذات، بل إن العلاقة بالوجه إنما تعني اللقاء بكائن آخر مغاير مغايرة مطلقة للذات، وهذه المغايرة المطلقة تتمثل في عدم قابلية ذلك الآخر للاختزال، وتعذر الآخر على الاختزال يكشف علاقة الوجه بالمسؤولية الإيطالية تجاه الغير. إن هذا التأسيس للتجربة الأخلاقية الذي اتخذ منه ليفيناس معنى جديدا يقوم على تجاوز كل أخلاق مهيمنة تستحوذ على الآخر، لجدير بالتأمل لاسيما وأنه يكشف عن جوهر البعد الإنساني ويعيد الاعتبار لإنسانية الإنسان.

يعتبر ليفيناس أن الوجه حالة إيطيقية تؤسس للعلاقة بالآخر على مبدأ التقدير، غير أن الوجه ليس من قبيل الظاهرة، بل هو قلب لكل ظاهراتية، فعندما تتم رؤية الأنف والعينين، والجبهة، فإن ذلك أول علامة على الانتباه إلى الآخر، لكنها علامة تدرك الآخر وكأنه موضوع، فهي تلامس الآخر من الجانب المعرفي. لكن أفضل طريقة للالتقاء بالغير عند ليفيناس هي غير معرفية، وإنما إيطيقية، بمعنى أن الالتقاء بالغير لا يعير الانتباه حتى للون عيني الوجه، فعندما نرمق لون العينين فإننا لسنا في علاقة إيطيقية مع الغير وإنما معرفية، بحيث أن العلاقة مع الوجه يمكن بكل تأكيد أن تكون خاضعة للإدراك المعرفي، لكن ما هو وجه على الخصوص فهو ما لا يقبل الاختزال قط⁽⁸⁾. لهذا يستحيل التقاط الوجه في ظاهرة ما. فالوجه دلالة بدون سياق في تصور «ليفيناس»، بمعنى أن الآخر في استقامة وجهه ليس شخصا في سياق معين، فعادة ما تنتسب بعض الدلالات المرتبطة بشخص معين باعتباره أستاذا أو نائبا لرئيس الدولة، أو ابنا لشخصية ما، أو طريقة اللباس إلى سياقات معينة، ومعناها يدخل في علاقته بأشياء أخرى. أما بالنسبة إلى الوجه فعلى العكس من ذلك فهو معنى بذاته وحده، حيث يتعذر أن يغدو محتوى لفكر محتضنه. فهو المتعذر احتواؤه، إذ أنه يقود نحو الما وراء، وهنا تكمن دلالة الوجه، فمعنى الوجه يتحدد بذاته، ولا يخضع للمعرفة باعتبارها رابطا ومحددا لمعناه، فالرؤية بما هي معرفة هي بحث عن التماثل والتطابق، فهي ممتصة للكائن ومختزلة لإنسانيته.

(8) E. Levinas, Ethique et infini. Le livre de poche. Biblio Essais. Librairie Arthème Fayard et radio France, 1982. p 80.

لكن العلاقة بالوجه هي على كل حال علاقة إيطيقية، فالوجه هو من لا تقدر على قتله، حسب المعنى الذي يوحي به الوجه ذاته : «إنك لن تقتل أبدا». إن القتل حقا هو واقعة عبثية موجهة نحو الآخر لانتشاله من الوجود والواجب الأخلاقي ليس ضرورة أنطولوجية، فتحریم القتل لا يجعل القتل مستحيلا، حتى لو كانت سلطة المنع قابعة في الإحساس بالذنب تجاه ما يقترف من شر والتي قد تظهر على مستوى الخطاب.

يؤكد «لفيناس» من جهة أخرى على ترابط الوجه والخطاب، فالوجه يتحدث، ويتكلم، وهو الذي يجعل الخطاب واستئناف الخطاب ممكنا، ولذا فإن «لفيناس» يرفض فكرة الرؤية من أجل وصف العلاقة الأصلية بالغير، فالوجه هو الخطاب ذاته، أي أنه جواب المسؤولية التي تعد مؤسسة لأصالة العلاقة مع الغير وهذه العلاقة الإيطيقية تتأسس فيما وراء المعرفة، وهي بالتالي مستولة بواسطة الخطاب بطريقة أصلية، بمعنى أن دلالة الخطاب هنا لا تحيل إلى نسق المعرفة وإنما إلى نسق الإيطيقا.

إن القول وفق هذا المنظور هو واقعة الوجه، فالإنسان لا يظل متمعنا في الوجه الذي ينتصب أمامه، وإنما يجيبه، فالقول طريقة للترحاب بالآخر، لكن الترحاب هو قبل كل شيء استجابة أو جواب للآخر، فمن الصعوبة لزوم الصمت في حضور شخص معين، وهذه الصعوبة فيما يرى ليفناس لها أساسها الضروري في الدلالة المخصوصة بالقول كيفما كان هذا القول.

إن وجه الغير هو التسامي والعلو، فالغير بهذا المعنى هو مَنْ يتسامى عني، فالوجه يقول أنك لن تقتل أبدا، وتلك هي الكلمة الأولى أي أن الوجه محتاج، فهو الفقير الذي من أجله تحصل المسؤولية تجاه الغير المتمثلة في الاستجابة لندائه، وهذا هو الافتراض الأولي للعلاقة مع الآخر، ولأية علاقة إنسانية ممكنة مقترنة بتصور للعدالة. إن الإنسان وهو بجانب الآخر يؤسس لتلك العلاقة البيشخصية التي يبينها مع الآخرين، والتي يخضعها للمراقبة باستمرار، والتي لا تمنع مع كل ذلك حدوث

العنف لكن هناك ضرورة لتهديب خصوصية الغير، حيث تتجلى العدالة الممارسة بواسطة المؤسسات التي لا غنى عنها. «ولأجل بناء كون أخلاقي يجب الانطلاق من حرية الذات الأساسية لكل فعل أخلاقي لكي ننتقل إلى احترام الأفق المؤسس على الاعتراف والمؤدي إلى التضامن»⁽⁹⁾، فما يجب توضيحه هو التحول تجاه القتل، أي فهم العدالة باعتبارها تضامنا ورحمة وإلا فإنها ستتحول إلى نقيض للأخلاق، وإذا كانت الأخلاق والعدالة ليسا متطابقين بالضرورة إلا أنها متداخلان، فهناك تمييز بينهما كما يرى «روبيرتو توسكانو - Roberto Toscano»، فالأخلاق هي في حاجة إلى الآخر الملموس، في حين أن العدالة غير ملموسة والأخلاق تتعلق بالعمق، أما العدالة فترتبط بالدفعات الشكلية، الأخلاق لا تتوقف على المؤسسات، «في حين أن العدالة لا تطبق خارج إطارها، لكن بينهما تداخل لأن كل واحدة في حاجة للآخر كحدود»⁽¹⁰⁾. إن ما يكشفه ليفناس هنا هو أن الانفتاح على الوجه في دلالة الإيطالية استعادة أصيلة للآخر الذي لا يقبل الاختزال، وهي استعادة سابقة على الفهم الذي يقوم بنفي الآخر وبعنف تجاهه يتشله عن استقلالته كموجود، في حين فإن بناء العلاقة بالغير على أساس استدعاء الوجه والكلام هو ما يجعل أية علاقة ذات طابع أصيل تكشف عن أن الأخوة هي الامتياز الاستثنائي للوجود الإنساني الذي أضحت فيه رؤية الوجه حوارا وظهورا للذات كوجه، وكتحديد للعلاقة مع الغير التي تنفلت عن أية سيطرة أو إخضاع يروم نفيها واجتثاث وجودها.

يعرض الآخر للذات بطريقة أصيلة لأنه كائن الوجه الذي يواجه الموت في أقصى حالات الاعتزال، وليست رؤية الغير سوى رؤية الموت اللامرئي الذي يتعقبه، إنها أعين الآخرين، لكن عبر ذلك، يتم الإصغاء للنداء الذي تطلقه عيناه اللتان ترمقان الأنا بعدم تركه وحيدا والاهتمام به والخشية على موته، ومن هنا فإن الانتباه إلى عري الآخر (الوجه) وإلى هشاشة الفرد ومجروحيته هي ولادة الإيطالية ذاتها تلك التي

(9) . روبيرتو توسكانو: الحرب والعنف المدني والإيطيقا (الدبلوماسية في ضوء قول ليفيناس). منشور في كتاب: مدخل إلى فلسفة ليفناس، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات اختلاف 2003، ص52.

(10) . المرجع السابق، ص52.

تذهب بعيدا في استعادة اللامتناهي وتنسيبه إلى الوجه.

يكمن الوجه بالمعنى الإيطيقي في أثر اللامتناهي وفي ندائه الذي يتوجه إلى الإنسان ليكون مبعوثا إلى الآخر الذي يعني له ذلك النداء شيئا ما، وإلى ذلك القريب الذي يجب مراعاته.

إن نداء اللامتناهي يأمر ويمزق قبل كل استدعاء أو حوار الشكل أو المظهر العام للفرد، لكنه يحمل وجه الإنسان الآخر، معنى ذلك فإن اللامتناهي كما تصوره «ليفناس» يرد في مدلوليته الوجه، باعتباره دالا على اللامتناهي، إنه لا يظهر أبدا بوصفه موضوعا (ثيمة)، ولكنه يظهر في المعنى الإيطيقي ذاته الذي يتجسد في تلك الواقعة التي تعني أن الإنسان هو الأكثر مسؤولية بما أنه الأكثر عدلا، فهو ليس بريء الذمة إزاء الغير، وهذا هو ما يمكن تسميته لزوم الطهارة، ففي أية لحظة لا يستطيع أحد الادعاء بأنه أدى واجبه كاملا، إلا الخبيث، وهذا ليس ظهورا بمعنى الانكشاف الأنطولوجي الذي يغدو تطابقا لمعطى معين، بل على العكس من ذلك فإن ميزة العلاقة باللامتناهي هي كونها ليست انكشافا، ففي حضور الغير، أقول : «ها أنذا» وهذه الجملة هي الرابط الذي ينفذ عبره اللامتناهي في الحديث، لكن دون أن يمنحنا رؤيته، فهو لا يظهر مادام هو غير متموضع أصلا في أية حالة من الحالات، فالله اللامرئي ليس مفهوما كإله مرئي للحواس، ولكن كإله لا يتموضع داخل الفكر، ومع ذلك فهو ليس غير متحيز ولا مبال بالفكر الذي ليس متموضعا⁽¹¹⁾.

إن الذات التي تقول «ها أنذا» للاقتراب من الغير، تشهد باللامتناهي، وعبر هذه الشهادة حيث لا تغدو تمثلا أو إدراكا، ينتج ويتولد وحي اللامتناهي، ومن خلال هذه الشهادة يعتز مجد اللامتناهي، وهي في ذاتها بدالاتها الأخلاقية شهادة عن الله اللامتناهي حيث يعجز عنه أي حضور وأية فعلية، فليس هناك فيما يقول الفلاسفة لامتناه فعلي، فالذات تشهد في المطابق (الهوية الماثلة)، بقدر ما يكون المطابق من أجل

(11) .E Levinas : Ethique et infini. Le livre de poche. Librairie Fayard et France culture 1982. P102.

الأخر، وحيث يتلاشى الاختلاف، بقدر ما تصبح القرابة أكثر قربا، وعبر هذا التلاشي ذاته يتم الاقرار بالذنب بطريقة ممجدة، كما يتم الاتهام بالقصور، إذ إن المطابق في حالته تلك أصبح ملزما أكثر بالمسؤولية تجاه الآخر إلى حد الإنابة عنه، إنه بمثابة تكفير (نسبة إلى الكفارة) يتوافق في النهاية مع القلب العجيب المتطور للهوية الماثلة إلى الآخر داخل الحياة النفسية.

ومن ثم فمجد اللامتناهي يتجه نحو وجهة مغايرة، إنه ظهور شيء يتسامى على الحياة والموت يعتز بمجده من خلال التباين، يقول ليفناس في كتابه «مغايرة الكينونة أو ما وراء الماهية»: «إن فكرة اللامتناهي التي تقيم في فكر يعجز عن استيعابها، تعبير عن تباين المجد والحاضر، وهذا التباين هو بحد ذاته إلهام فتحت القوة التي تتجاوز كفاءتي هناك قصور ذاتي أكثر حدة من أي قصور ذاتي ملازم للأفعال، إن قصوري الذاتي يعلن قائلا «ها أنا ذا» «فبرانية اللامتناهي تغدو بطرق ما "جوانية" داخل صدق الشهادة»⁽¹²⁾.

بهذا المعنى، ليست الجوانية مكانا سريا في جهة ما داخل الإنسان، بل إنها عودة التسامي الخارجي، وهي عودة موجهة للإنسان أمرة إياه بواسطة هويته ذاته، إنها توصية تنفذ بواسطة الموصى به، فالتسامي الخارجي يغدو صوتا داخليا، لكنه صوت شاهد على تصدر السر الباطني، حاملا الإشارة إلى الغير⁽¹³⁾.

إن عودة التسامي البراني لا يمكن أن تحدث إلا من خلال العلاقة اللامتناهي بالآخر، حيث يمكن أن نجد اللامتناهي، لا كتصور أنطولوجي ولكن كأثر، وهي عودة تنبثق كتعبير عن العلاقة الإيطيقية التي يغدو فيها الإنسان مسئولا عن الآخر، أو كنداء من أجل الوقاية من العنف، إنها بحث عن السلم من أجل الآخر.

إن إله الأخلاق فيما يرى ليفناس ليس هو الوجود الأقوى بالنسبة إلى الخليفة، بل هو إله الأنبياء المضطهد الذي يظل على الدوام في علاقة مع الإنسان، بحيث لا يعتبر

(12) .Ibid., P187. voir aussi : Autrement qu'être ou au-delà de l'essence le livre de poche. P 229.

(13) .Ibid. P 107.

اختلافها لا مبالاة، لهذا السبب فالتفكير في إله الأخلاق ينطلق من الرغبة التي لا يمكن تحقيقها أو تليتها، فالإنسان لا يمكن أن يحقق اكتفائه في علاقته بالله، لأنه يتجاوز حدوده دائما، ويظل متجاوزا لرغبته باستمرار. فالرغبة في الله لا متناهية لأن الله يتجلى كغياب أكثر من تجليه كحضور⁽¹⁴⁾.

إذن، فإن الرغبة في اللامتناهي لا تنبعث عن أي أمل في أن تكون مشبعة تماما بواسطة الحصول أو التملك أو بالاستماع بالمرغوب فيه، ولكنها مع ذلك رغبة مثيرة، دائمة التعاضم تثير في الإنسان الإحساس بالمهمة التي لم تستنفذ بعد، وهي مهمة غير مختزلة في تجربة النقص التي يكشف عنها علم التجربة، بمعنى أن الإنسان يرتبط بالله بنفس الطريقة التي يرتبط بها بالخبز، فهو يستطيع أن يلبي رغبته في لا استقلالته أو ارتباطه بالعلم مرضيا جوعه وعطشه وعريه، لكن الرغبة في اللامتناهي بقدر ما تعكس استقلال الإنسان عن الله تظل غير قابلة للإشباع أو التحقق، فاستجابة المرغوب فيه أو اللامتناهي لا تقوم على إرضاء من يقترب منه، والسماح له بالنظر إليه مليا وفي طمأنينة تامة، ولكنها تحفز داخله -رغم افق الموت المحقق- أثر أريحية تجاه الغير، أريحية تشهد عليها أفعال المسؤولية المنسوب له، وهذا يعني بأن «نداء اللامتناهي يتصادى في المواجهة مع الآخر حيث الوجه، مهما كان هشاً قابلاً للانجراف بواسطة العنف أو الموت، فإنه يدرك بقوة أن هشاشته لا تكذب أبدا الأمر بالنهي عن القتل أو بالأحرى عمل أي شيء من أجل أن يعيش»⁽¹⁵⁾.

وفي إشارة دالة يصف ليفيناس كيف يخيب تعالي المرغوب فيه، أمل كل من يحاول الاقتراب منه بقصد الحصول على جزاء أو ثواب أو التخفيف من الترويع بالعذاب، لأن التعالي يستعاد دوما في العلاقة بالآخر، أي بواسطة وجه الآخر على نمط متسام يسكن في الضعف الشديد، فهو يثير الانتباه إلى المسؤولية التي تتجه صوب مسؤولية

(14). حوار مع إيمانويل ليفيناس أجراه ريتشارد كيرني لمجلة Esprit ع 7 يوليو 1997، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي ونشر في كتاب "مدخل لفلسفة ليفيناس" منشورات اختلاف ع 18 2003، ص 25.

(15). Catherine Chaliel : le désir de l'infini in magazine littéraire N°419. Avril 2003 ، P 43.

لا متناهية وواجبة على وجه مطلق، بمعنى أن اللامتناهي يتعالى إلى حد الغياب، فهو يظل مفارقا للارغبة فيه، لكنه قريب على نحو مختلف عبر توجيه الأمر نحو اللا مرغوب فيه، وهذا الأمر هو الموقف للمسؤولية تجاه القريب إلى حد النيابة عنه⁽¹⁶⁾.

تلك هي أهم المحطات الأساسية للفلسفة اللفييناسية، والتي عرفت بدءا من كتاب الكلية واللامتناهي، تطورا هاما جعل منها مشروعا أصيلا للفلسفة الغربية خاصة وللفكر الإنساني عموما، وليس غرضنا من ترجمة هذا الكتاب سوى أن نتعلم على قدر الإمكان أن نكون متفلسفين بكيفيتنا الخاصة، أي أن نساهم بدورنا في تجربة الفكر، ولذلك يجب أن نتعلم كيف نصغي للآخر، فنفكر معه وضده في الآن نفسه، فهل نقدر؟

(16) .Levinas : Dieu, la mort et le temps le livre de poche- biblio essais. édition Grasset et Fasquelle. 1993. P 257.

مقدمة الطبعة الألمانية

يناير 1987

إن هذا الكتاب الذي ينهل من التأثير الفينومونولوجي هو نتيجة عملية دربة طويلة مع النصوص الهوسرلية، كما هو اهتمام بالغ بـ «الكيونة والزمان - sein und zeit». ليس ثمة تجاهل «لبوبر - Buber» ولا «لغابرييل مارسيل - Gabriel Marcel» في هذا النص الذي استحضرننا في مقدمته «فرانز روزنزويغ - Rosenzweig». يحرص الكتاب أيضا، على الوفاء للعمل المجدد، في الفكر المعاصر، «لهنري برغسون - Henri Bergson» الذي جعل المواقف الجوهرية لمعلمي الفينومونولوجيا ممكنة: لقد حرر، في مفهوم الديمومة، الزمان من خضوعه للفلك، والفكر من ارتباطه بالفضائي وبالجامد، ومن امتداداته التكنولوجية، بل حتى من نزعتة المتخصصة «النظرياتيّة - Théorétique».

يفتح كتاب الكلية واللامتناهي - بحث في البرانية، المنشور في 1961، خطابا فلسفيا يستعيده مفصلا كتاب «خلاف الكيونة أو ما وراء الماهية»، المنشور في 1974، وكتاب «عن الله الذي يخامر الفكرة» المنشور في 1982. لقد تمت استعادة بعض الموضوعات في العمل الأول أو تجديدها أو إرجاعها تحت صيغ أخرى في العمليين الأخيرين؛ كما أن بعض القصديات تم تدقيقها. من أجل التمكن من هذا الخطاب المفتوح منذ خمس وعشرين سنة والذي هو بمثابة كل جامع، وقد أجرينا تعديلات غير عرضية، وهي بلا شك معرفية، غير أنه من المتعذر التعبير عنها في

مقدمة موجزة. مع ذلك تجدر الإشارة إلى نقطتين تفاديا لسوء الفهم. إن كتاب «خلاف الكينونة أو ما وراء الماهية»، يتجنب بالفعل، اللغة الأنطولوجية- أر بالضبط، اللغة الماهوية- الذي ما فتح كتاب «الكلية واللامتناهي» يستعين بها ليتفادى إسناد هذه التحليلات في مساءلتها «لكوناتوس الوجود- conatus essendi»⁽¹⁷⁾، إلى نزعة تجريبية لسيكولوجيا ما. يظل الوضع الضروري لهذه التحليلات، بالتأكيد، موضع تحديد بالرغم من تشابه الجزئي مع ذلك الجوهرى. ليس هناك، من جهة أخرى، أي اختلاف اصطلاحي في الكلية واللامتناهي ما بين الرحمة أو البر، بين مصدر حق الغير المتقدم على حقي الخاص، من جهة، وبين العدالة من جهة أخرى، حيث أن حق الغير- المحصل عليه بعد البحث و الحكم- يفرض نفسه قبل حق الطرف الثالث. إن الفكرة الإيطالية العامة للعدالة قد استدعت في الوضعيتين معا بكيفية لا مبالية.

وهذه بعض الإشارات حول الروح العامة التي تطبع الخطاب المفتوح في الكلية واللامتناهي.

يعترض هذا الكتاب على كون تركيب المعرفة، كلية الكينونة التي يعتنقها الأنا المتعالي، الحضور المتناول داخل التمثل والمفهوم والتساؤل حول دلالية الصورة الكلامية للكينونة - كمحطات للعقل التي لا يمكن تفاديها - بمثابة أحكام نهائية مطابقة للعقل. فهل هي تقود أو تؤدي إلى القدرة على ضمان توافق عالم ما وعلى إظهار العقل في حدوده القصوى؟ إذ أن المراد بالعقل في حدوده القصوى هو السلام

(17) - يعني هذا المصطلح اللاتيني حرفيا "الجهد"، ويعني بالنسبة إلى سبينوزا، أن كل شيء يوجد وجودا فعليا بصفته كأننا، يبذل جهدا من أجل المحافظة على كينونته. وهذا الجهد هو القوة الخاصة والفردية لكل موجود التي يحافظ من خلالها على وجوده، كما ينعي من خلالها اقتداره على الكينونة: " إن الجهد الذي من خلاله يميل كل شيء للحفاظ على كينونته. ليس شيئا آخر سوى الماهية الحاضرة لهذا الشيء" كتاب الإيقا، الجزء 3، القضية 7. وقد استعاد لفيناس هذا المفهوم في سعيه لنقد الأنطولوجيا الغربية، ولذلك يستعين كسبينوزا بمفهوم الرغبة لا بوصفها ماهية الكينونة التي تسعى للحفاظ على وجودها، بل بوصفها رغبة في اللامتناهي، في الآخر مطلقا، بما هي علاقة إيطيقية، حيث يكون نداء الآخر للذات يسأل ارتكاز هذه الذات على نفسها وعلى قوة حفظها لوجودها، ولذلك يطرح لفيناس في كتبه اللاحقة مفهوم الإنابة la substitution مقابل مفهوم كوناتوس الكينونة.(المترجم)

ما بين البشر. ربما لا يكفي بالنسبة إلى هذا السلام كشف كل الأشياء وإثباتها وتوكيد مكانتها في ذاتها ولأجل ذاتها، داخل الحق بحيث تبدو أصيلة، مصنونة البنية، وبحيث أنها تظهر بالفعل حتى في برانيتها عينها، غير أنها بذلك، تغدو في متناول اليد، فتؤخذ، وتفهم، ويتنازع حولها الناس ويتم تملكها وتبادلها، كما يمكن أن تكون مفيدة للبعض وللآخرين. لكن كيف يأتي بعضها للبعض الآخر؟ لقد تم تناول مشكلة السلام والعقل في الكلية واللامتناهي انطلاقاً من حالة مختلفة، وهي من غير شك مشكلة قديمة جداً.

ثمة، فيما وراء الما في ذاته ولأجل ذاته المنكشف، عري إنساني، هو أكثر برانية من برانية العالم - المناظر، الأشياء، والمؤسسات - إنه عري يصرخ بغرته عن العالم، بعزله، بالموت المختبئ في كينونته - إنه يصرخ، في العلن، بعار بؤسه الخفي، هو يصرخ من الموت الذي يصيب النفس؛ إن العري الإنساني يناديني - ينادي الأنا الذي أكونه - إنه يناديني بضعفه عارياً، من غير حماية ومن غير دفاع؛ غير أنه يناديني أيضاً بسلطة غريبة، أمرية ومنزوعة السلاح، هي كلام الله والكلمة في الوجه الإنساني. إن الوجه، لغة سابقة على الكلمات، لغة الوجه الأصيلة مجردة عن الهيئة التي يمنحها - أو التي يحملها - تحت أسماء علم، في عناوين وأجناس العالم. إنها لغة أصيلة، وهي طلب بالفعل، كما هي بؤس بالفعل أيضاً، لأجل الـ "في ذات" الكينونة، بما هي استجداء فعلاً، غير أنها أيضاً مأمورية تجبرني، من الفاني، والقريب، على الاستجابة، بالرغم من موتي الخاص، كرسالة قدسية جسيمة للتضحية؛ فهي أصل القيمة والخير، وفكرة للأمر الإنساني في النظام المعطى للإنسان. إنها لغة اللا مسموع، لغة الغريب، لغة اللامقول. إنها الكتابة.

إن الأمر الذي يلمس الأنا في فردانيته «كَمَكُون - étant» ما يزال منغلقة في الجنس الذي ينتمي إليه بالنسبة إلى الكينونة، ما يزال أيضاً غير قابل للتبادل داخل التجمع المنطقي لامتداد الجنس، غير أنه متيقظ بالفعل في وحدته غير القابلة للاستبدال،

منضبط لوحدة «المونادة» monade⁽¹⁸⁾ غير القابلة للإدراك منطقيًا، لوحدة مختارة، داخل علاقة لا جدال فيها هي بمثابة حب، خارج كل شهوة، غير أنه حب يرتبط بالمحوب، أي ب«الفريد في العالم».

من وحدة إلى وحدة - ثمة تعال؛ خارج كل توسط - كل تحفيز مستنفذ في مجتمع جنسي - خارج كل قرابة سالفة وكل تركيب قبلي - إذ أن حب الغريب للغريب، أفضل من أخوة في حضن الأخوة ذاتها. إنها منح للتعالي بالآخر يتوقف عنده انشغال الكائن دوما بهذا الكائن ذاته و بحفاظه على وجوده. إنها قطع مطلق مع الأنطولوجيا، لكن في قدسية، وقرابة، واجتماعية، وسلام الواحد لأجل الآخر. إنها تشكل اجتماعي طوباوي يأمر مع ذلك كل الإنسانية فينا بحيث أن الإغريق قد أدركوا الإيطيقا.

إنها وصية داخل عري وبؤس الآخر، تأمر بالمسؤولية لأجل الآخر: فيما وراء الأنطولوجيا. إنها كلام الله. وهي تيولوجيا ليست ناشئة عن أي تأمل حول ما وراء العوالم - الخلفية، عن أية معرفة تتعالى بالمعرفة. فينومونولوجيا الوجه : صعود ضروري إلى الله، يسمح بتعرف أو بنكران الصوت الذي يتحدث، في الديانة الوضعية، إلى طفولة كل واحد منا، غدا سلفا قراءة للكتاب وتأويل للكتابة.

إن البحث الذي ينخرط فيه الكلية واللامتناهي لا يقوم فقط على مساءلة فينومونولوجيا الموضوع الخاضع للعلم، والحضور القابل لحيازته، والكائن المنعكس في فكرته - هذا التفكير الذي هو دوما مقياس فكره - كترابط وتوافق للتوازي الصارم لقصدية «فعل الفكر وموضوعه» المنشطة للوعي المتعالى في عمل هوسرل الرائع.

(18) - المونادة لفظ يوناني يعني الوحدة، أطلقه أفلاطون على المثال، وهو يدل في الاستعمال الفلسفي على الوحدة الجوهرية للوجود، وهو يعني عند لايبنتز الجوهر البسيط الذي يتشكل منه العالم، وكل جوهر بسيط يعبر عن وجهة نظر الكون. أما في فينومونولوجيا هوسرل فهي الأنا منظورا إليها في كلية حياتها القصدية، إنها تؤسس كل ما هو ملك للأنا، فالأنا التام، المتعين ك ego هو الذات كقطب متطابق مع عالمها وعاداتها وحياتها الخاصة، ويحاول لفيناس تجاوز مفهوم المونادة الهوسرلي، من خلال مفهوم البرانية فلا يصير غير الأنا مؤسسا في وحدة الأنا ولا هو ظاهرة قصدية للذات ومن أجلها، إنه بالحري ينبثق في علاقة إيطيقية هي بمثابة مواجهة أصيلة، وبمثابة غيرية مطلقة لبرانية لا تسمح بأن تنفر عن ذات أخرى. (المترجم).

وبلا شك فإن النظرياتي يظل، في كل أشكال هذا الوعي (الأفكار، حسب وصية برنتانو-Brentano الفلسفية) أساسا حتميا أو نمطا مميزا بكل وعي سواء كان انفعاليا، قيميا أو إراديا. غير أن خطاب الكلية واللامتناهي لم ينس واقعة جدية بالذكر، بحيث أن ديكارت في تأمله الثالث من فلسفته الأولى، قد صادف فكرا ما، فعل الفكر «noèse»، ليس في مستوى موضوع فكره «noème»، الكوجيطي. وهي فكرة أدهشت الفيلسوف، فلم يكتف بلزوم بداهة الحدس. إنه فكر قد فكر أكثر - أو فكر أفضل - مما لم يفكر فيه بالنسبة إلى الحقيقة. هو فكر يستجيب أيضا برحابة لللامتناهي الذي كان هو الفكر. بالنسبة إلى مؤلف الكلية واللامتناهي ثمة مصدر اندهاش عظيم بعد درس «توازي فعل الفكر وموضوعه» -noético- noématique لصاحبه هوسرل- Husserl ، الذي يعتبر نفسه تلميذا لديكارت. إنه يتساءل إذن، عما إذا كانت المحبة «محبة الحكمة»، المحبة التي هي فلسفة قدمت عن الإغريق، ليست متعلقة سوى بيقين المعارف المستثمرة للموضوع أو بيقين أعظم للتفكير في هذه المعارف؛ أو عما إذا لم تكن هذه الحكمة المحبوبة والمتظرة من الفلاسفة، فيما وراء حكمة المعرفة، حكمة المحبة أو الحكمة بمثابة المحبة. هي فلسفة حب للمحبة. إنها حكمة يعلمها وجه الإنسان الآخر. ألم يعلن عنها من طرف الخير فيما وراء الماهية وفي متعالي أفكار الكتاب الخامس من الجمهورية لأفلاطون؟ إنه الخير، بالنظر إلى ظهور الكائن ذاته. الخير، الذي يستمد فيه الكائن ضوء ظهوره وقوته الأنطولوجية. الخير، الذي، في سبيله « كل نفس تقوم بها تقوم به»

(الجمهورية. 505)

باريس، في 18 يناير 1987 (19).

(19) - هذا النص نشر في الدفتر 10 من التجارة الجديدة، ربيع 1988. (المؤلف)

مقدمة

لعل أحدا لا يباري على أنه من الواجب أن نعرف جيدا ما إذا كنا ننخدع بالأخلاق⁽²⁰⁾.

ألا تقوم الاستنارة - انفتاح الفكر على الحقيقي - على رؤية الإمكانية الدائمة للحرب؟ إن حالة الحرب تعطل الأخلاق؛ فتجرد المؤسسات والواجبات الأبدية من أبعديتها، وعند ذلك، تبطل، في هذا الظرف، الأوامر اللا مشروطة. إنها ترخي بظلالها سلفا على أفعال الناس. فالحرب لا تندرج فقط ضمن أعظم الأحداث التي تعيشها الأخلاق. بل تجعلها موضع سخرية. إذ أن فن توقع وكسب الحرب بكل الوسائل - السياسة - يفرض نفسه، عندئذ، كتمرين للعقل. إن السياسة تعارض الأخلاق، كما تعارض الفلسفة السذاجة.

لسنا في حاجة للبرهنة بشذرات غامضة «هراقليطس - Héraclite» بأن الكينونة تنكشف كحرب للفكر الفلسفي؛ بأن الحرب لا تؤثر فيها فقط كما الحقيقة الأكثر

(20) - لهذا التنبيه دواع فلسفية منها على الخصوص، كون الأخلاق صارت موضع مساءلة بدءا من نشه، غير أن لفيناس يستعيد هذه المسألة باتجاه تخلص الأخلاق من الأنطولوجيا، بل تحرير الميتافيزيقا عنها من النسق الأنطولوجي الذي هيمن على التفكير الفلسفي منذ أرسطو حتى هيدغر. في الأنطولوجيا الغربية التي تعتبر الأخلاق فرعا من فروعها، تتأسس الأخلاق كتعبير عن إرادة اللوغوس الكلية. وعن عنف أنطولوجي يجد فعاليته القصوى في الحرب. ينصب رهان لفيناس في هذا الكتاب على استعادة الأخلاق كفلسفة أولى، بوصفها ميتافيزيقا سابقة على كل أنطولوجيا، من خلال علاقة إيطيقية لا تقبل الاختزال في كلية هيغل التي تنتصر لأنطولوجيا تتطابق بالمعرفة المطلقة، كاكتمال للميتافيزيقا الغربية في أفقا نهائية التاريخ، وعندئذ يكون أسوأ مأزق، هو أن نكون واقعين ضحية انخداع بالأخلاق. ولعل واقعة الحرب تعري هذا الانخداع لأنها تعطل الأخلاق، في هذا العمل ينتقد لفيناس الأنطولوجيا الغربية ممثلة في هيغل والفلسفات الفينومونولوجية، ولهذا يعيد الأخلاق إلى نقطة البدء باعتبارها فلسفة أولى وباعتبارها علاقة ميتافيزيقية لا تقبل الاختزال في أية معرفة أنطولوجية ترجع الأخر إلى الذات.(المترجم)

وضوحاً، بل كما الوضوح عينه، أو كحقيقة للواقع. فيها تمزق الحقيقة الكلمات والصور التي تخفيها من أجل أن تفرض نفسها في عريها وفي صلابتها. إنها حقيقة صلبة (وهذا يبدو وكأنه حشو)، دروس صلبة للأشياء، الحرب تنتج كتجربة محضة للكينونة المحضة، في عين لحظة توهجها حيث تحترق ستائر الوهم. إن الحدث الأنطولوجي الذي يرتسم في هذا الوضوح الأسود، هو تحريك الكائنات، إلى حد يجعلها مجنّدة بهوياتها لأجل ترسيخ القناعات بالمطلقات - absolus، وذلك من خلال أمر موضوعي يتعذر التهرب عنه. إن اختبار القوة هو اختبار الواقع. غير أن العنف لا يقوم على مجرد الجرح والتعديم، بل على قطع استمرارية الأشخاص، وجعلهم يلعبون أدواراً لا يجدون فيها أنفسهم قط، ودفعهم إلى الخيانة، ليس فقط خيانة الالتزامات، بل خيانة جوهرهم الخاص، وإجبارهم على إتمام أفعال ستدمر كل إمكانية للفعل. كل حرب، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحرب الحديثة، تستعمل فعلاً أسلحة ترتد ضد كل من يمتلكها. إنها تؤسس نظاماً لا يستطيع أي شخص أن يتخذ مسافة إزاءه. فلا شيء عندئذ براني. إن الحرب لا تظهر البرانية والآخر كآخر؛ إنها تقوض هوية الذات عينها.

يرتكز مظهر الكينونة الذي يتجلى في الحرب، على مفهوم الكلية الذي يهيمن على الفلسفة الغربية. وهكذا يتم إرجاع الأفراد مجرداً حاملي لقوات تسيطر عليهم من حيث لا يدرون، فيستعرون من هذه الكلية معناهم الخاص (اللامرئي خارج هذه الكلية). إذ أن وحدة أي حاضر تضحي بنفسها بلا هوادة لمستقبل مدعو للتحلل من المعنى الموضوعي. بما أن المعنى الأخير وحده مهم، فإن الفعل الأخير يغير ذوات الكائنات. إذ أنهم سيتخذون بالفعل مظاهر لأشكال لدنية في الملحمة.

لا يحتمل الضمير الأخلاقي رؤية السياسي الساخرة، إلا إذا هيمن يقين السلام على بداهة الحرب. يقين كهذا لا يحصل بمجرد لعبة نقائص الأطروحات. سلام الإمبراطوريات الصادر عن الحرب يستند على الحرب. فهو لا يرد للكائنات المستلبة هويتهم المفقودة. إنه يحتاج إلى علاقة متأصلة وأصيلة مع الكينونة.

ستعرض الأخلاق، تاريخيا، على السياسة، وستجاوز وظائف التعقل الحذر أو قوانين الجمال، لنشدان اللا مشروط والكلي، حينما توضع القناعة بالنهاية المسيحية للسلام فوق أنطولوجيا الحرب. أما الفلاسفة فهم حذرون. لقد شرعوا بالتأكيد في إعلان السلام أيضا؛ فاستنبطوا سلاما نهائيا لعب دوره في خضم الحروب القديمة والحالية: لقد أسسوا الأخلاق على السياسة. غير أنهم يعتبرون بأن الاسكاتولوجيا- كتنبؤ ذاتي واعتباطي بالمستقبل، ناتج عن وحي خال من البدهة، وخاضع للإيمان- صادرة عن الرأي.

غير أن الظاهرة الخارقة للإسكاتولوجيا النبوية لم تحصل على حق التوطين في الفكر، مقارنة مع البدهة الفلسفية. من المؤكد، في الديانات، وحتى في التيولوجيات، يبدو أن وحي كهذا، وكعلم النهاية «الاسكاتولوجيا- L'eschatologie»⁽²¹⁾، «إنما يتم» البدهات الفلسفية؛ فعقائدها المحدوسة، تتوخى أن تكون أكثر يقينية من البدهات، كما لو أن علم النهاية، سيضيف إليها بعض الإضاءات حول المستقبل وذلك بكشف تناهي الكينونة. غير أن إرجاع علم النهاية إلى البدهات، جعله قابلا فعلا لأنطولوجيا الكلية المنحدرة عن الحرب. إذ أن أهميته الحقيقية تكمن في موضع آخر. فهو لا يعتمد إلى إدخال نسق تيولوجي في الكلية، وهو لا يقوم قط بتعليم توجه التاريخ. يربط علم النهاية علاقته مع الكينونة، فيما وراء الكلية أو التاريخ، وليس مع الكينونة فيما وراء الماضي والحاضر. ليس قط مع الفراغ الذي يحوط بالكلية والذي بإمكاننا، اعتباطا، الاعتقاد بما نريده، وتعزيز ذاتية حرة كالريح أيضا. إنه في علاقة مع فائض هو دائما خارجي عن الكلية، كما لو أن الكلية الموضوعية لا تشبع قط القياس الحقيقي للكينونة، كما لو أن مفهوما آخر - مفهوم اللامتناهي - يجب أن يعبر عن هذا التعالي الذي هو بالمقارنة مع الكلية، ليس تشميليا في كلية ما، وإنما هو أصيل كما الكلية.

(21) - الاسكاتولوجيا، اصطلاح مكون من كلمتين يونانيتين هما اسكاتوس ومعناها أخير، لوغوس ومعناها هنا الكلام، والمقصود بها علم النهاية والآخرة، ولذلك يتمحور خطابها حول نهاية العالم ونهاية الزمان وحول الآخرة أيضا، وهي تستند إلى التيولوجيا وإلى الفلسفة أيضا، فتهتم بالزمان الأخير والأحداث النهائية للعالم ومصير الإنسان. (المترجم).

« ما - وراء » الكلية والتجربة الموضوعية، لا يوصف مع ذلك بكيفية سلبية محضة. إنه ينعكس داخل الكلية والتاريخ، داخل التجربة. إن علم النهاية بما هو «ما وراء» التاريخ يتشمل الكائنات من شرعية التاريخ والمستقبل - إنه يبعثهم في كامل مسؤوليتهم ويناديهم. إخضاع التاريخ في مجمله للحكم، خارج الحروب التي طبعت النهاية، يعيد في أية لحظة دلالاته المكتملة في هذه اللحظة ذاتها : كل القضايا ناضجة لتكون محسومة. ليس الحكم الأخير هو المهم، بل حكم كل اللحظات في الزمان حيث نحاكم الأحياء. تقتضي فكرة الحكم في علم النهاية (على التقيض من حكم التاريخ بحيث أن هيجل قد رأى عن خطأ عقلانية هذا التاريخ) بأن للكائنات هوية ما «قبل» الأبدية، قبل إتمام التاريخ، قبل أن يغدو الزمان ماضياً، حين ما يزال زماناً، وأن الكائنات توجد في علاقة بالتأكيد، لكن انطلاقاً من الذات وليس انطلاقاً من الكلية. إن فكرة الكينونة الطافحة بالتاريخ تجعل من الممكن أن تكون المكوّنات-étant's في الآن نفسه منخرطة في الكينونة وشخصية، مدعوة إلى الاستجابة لمحاكمتها، وبالتالي، تجعلهم راشدين قبلاً، وبذلك أيضاً، تجعلهم مكوّنات⁽²²⁾ يستطيعون الكلام، عوض أن يعيروا شفاهم لكلام غفل للتاريخ. يتتج السلام كموقف مقتدر على الكلام. تقطع رؤيا النهايات مع كلية الحروب والإمبراطوريات التي لا يتم فيها الكلام. إنها لا تستهدف نهاية التاريخ في الكينونة المفهومة ككلية-بل تربط العلاقة مع لا متناهي الكينونة، الذي يتخطى الكلية. الرؤيا الأولى لفكر النهايات (المميز عن الآراء المستوحاة من الديانات الوضعية) تبلغ الإمكانية ذاتها لفكر النهايات، أي القطيعة مع الكلية، وهي إمكانية دلالة بدون سياق. تجربة الأخلاق لا تنحدر من هذه الرؤيا-بل هي تستهلكها، ذلك لأن الإيطيقا بصرية. غير أنها «رؤيا» من غير صورة، مجردة عن فضائل الرؤية الموضّعة (objectivantes)

(22) - اعتمدنا مصطلح مكون بفتح الميم وضم الكاف، على صيغة اسم المفعول بالعربية كترجمة لكلمة étant، لتمييزه عن être كائن بصيغة اسم الفاعل. وعن Être كينونة بصيغة المصدر. ونفادياً لمصطلح موجود الذي يقابله في الفرنسية مصطلح existant. وأحياناً نترجم L'être بالكينونة وليس بالكائن حسب السياق. ومصطلح المكون غير مستعمل في العربية. لكن لا شيء يمنع من صياغته نحوياً على صيغة اسم المفعول، وذلك من أجل تدقيق المفهوم وتأصيله. (المترجم)

المُجْمَلَة (synoptiques) والمُكَلِّبَة (totalisantes)، هي بمثابة علاقة أو قصيدة من نوع مختلف كلياً وهذا هو بالضبط ما يحاول هذا العمل وصفه.

ألا تولد العلاقة مع الوجود إلا في التمثل، الموضع الطبيعي للبداهة؟ وهل تحمل الموضوعية التي تكشف فيها الحرب الصلابة والافتقار الكوني، الشكل الوحيد والشكل الأصيل الذي يفرض فيه الوجود نفسه على الوعي، حينها يتميز عن الصورة، عن الحلم، عن التجريد الذاتي؟ هل يعادل فهم موضوع ما، البنية ذاتها التي تنسج فيها الروابط مع الحقيقة؟ يجيب هذا العمل الحالي على هذه الأسئلة بالنفي. إن السلام لا يمكن أن يكون إلا بعلم النهايات. غير أن هذا لا يعني توكيده موضوعياً، فهو يفيض بالإيمان بدل كونه ناتجاً عن المعرفة. هذا يعني، قبل كل شيء، بأنه لن يتخذ له موضعاً، داخل التاريخ الموضوعي الذي تكتشفه الحرب، بوصفه نهاية لهذه الحرب أو كنهاية للتاريخ.

لكن ألا تدحض تجربة الحرب علم النهايات، كما تدحض الأخلاق؟ ألم نبدأ بعد في التعرف على بداهة الكلية التي لا تقبل الدحض؟

حقاً، منذ أن وضع علم النهاية السلام نقيضاً للحرب، غدت بداهة الحرب قائمة في حضارة هي بالأساس منافقة، يعني مرتبطة في ذات الآن بالحق والخير، وهما الآن متضادان. ربما أن الأوان لمعرفة أن ما في النفاق، ليس فقط عيباً شنيعاً عارضاً للإنسان، بل تمزقاً عميقاً لعالم مرتبط في ذات الوقت بالفلاسفة وبالأنبياء.

لكن بالنسبة إلى الفلاسفة، ألا تتوافق تجربة الحرب والكلية، مع التجربة والبداهة بإيجاز؟ ألا يتم تعريف الفلسفة عينها، في نهاية الحساب، كمحاولة للعيش بدءاً من البداهة، في تعارض مع رأي الأقرباء، ومع الأوهام وتخيلاتنا الذاتية الخاصة؟ ألا يعيش علم نهايات السلام، البراني هذه التجربة، بالرأي والأوهام الذاتية؟ اللهم إلا إذا لم تكن البداهة الفلسفية تحيل بذاتها إلى وضعية يتعذر قولها بمصطلح "الكلية"، وإذا كان عدم المعرفة حيث تبدأ المعرفة الفلسفية، متطابقاً ليس مع العدم بإيجاز، بل فقط مع عدم الموضوع. بإمكاننا - من غير استبدال علم النهايات بالفلسفة، ومن غير

«البرهنة» فلسفيا على «حقائق» النهايات - بلوغ وضعية تنهشم فيها الكلية انطلاقا من تجربة الكلية، في حين أن هذه الوضعية مقيدة للكلية ذاتها. إن وضعية كهذه هي بمثابة لمعان البرانية أو هو التعالي في وجه الغير. مفهوم هذا التعالي، المفصل بصرامة، يعبر عنه بمصطلح اللامتناهي. لا يؤدي هذا الكشف للمتعالى إلى تقبل أي مضمون دوغمائي، كما نكون مخطئين بدعمنا العقلانية الفلسفية لهذا باسم الحقيقة المتعالية لفكرة اللامتناهي. لأن طريقة الترفع والنأي عن اليقين الموضوعي الذي أتينا على وصفه، يقترّب مما تواضعنا على تسميته بالمنهج الترنسندنتالي، دونما ضرورة إلى فهم كل ما في هذه الفكرة الشاملة من خطوات تقنية للمثالية المتعالية.

ألا يتناقض العنف الذي يقوم بالنسبة إلى فكر ما على مقابلة كائن ما لا يطابقه، مع مثال الاستقلال الذاتي الذي يرشد الفلسفة، الضابط لحقيقته في البداية؟ غير أن العلاقة مع اللامتناهي - فكرة اللامتناهي كما يسميها ديكرت - توجه الفكر نحو معنى يختلف كلياً عن الرأي. إنه يتهاوى كريح عندما يلتمسه الفكر، أو أنه ينكشف كما لو كان سلفاً بداخل هذا الفكر. في فكرة اللامتناهي يتم التفكير في ما هو باق دائماً خارج الفكر. إذ بما أنه شرط كل رأي، فهو أيضاً شرط كل حقيقة موضوعية. إن فكرة اللامتناهي، هي الروح قبل أن يمنح ذاته لتمييز ما يكتشفه بذاته عينها فيما يتلقاه عن الرأي.

لا يمكن أن يعبر عن الصلة باللامتناهي، بمصطلحات تجريبية، لأن اللامتناهي يغمر الفكر الذي يفكر فيه. وهو في هذا الفيض ينتج لا تناهيه عينه، بطريقة يمكن فيها قول العلاقة مع اللامتناهي بمصطلحات أخرى مغايرة لمصطلحات التجربة الموضوعية. لكن إذا كانت التجربة تعني تدقيقاً العلاقة مع مطلق الآخر - أي مع هذا الذي يغمر دوماً فيضه الفكر - فإن العلاقة مع اللامتناهي تتم التجربة بامتياز.

أخيراً لا تضع رؤيا النهايات مقابل تجربة الكلية، احتجاج شخص باسم أنانيت الشخصية أو حتى خلاصه الخاص. إن نداء كهذا للأخلاق انطلاقاً من الذاتية المحضة للأنا - تدحضه الحرب والكلية التي يكشفها والضرورات الموضوعية. نضع

مقابل موضوعية الحرب ذاتية مشتقة من رؤيا النهايات. فكرة اللامتناهي تحرر الذاتية من حكم التاريخ للإعلان عنها، في أية لحظة، وهي ناضجة للحكم ومدعوة - سنين ذلك⁽²³⁾ - للمشاركة في هذا الحكم الذي يستحيل بدونها. إن القانون القاسي للحرب يتحطم إزاء اللامتناهي - الأشد موضوعية من الموضوعية - وليس مقابل ذاتية عاجزة ومقطوعة من الكينونة.

هل تفشي الكائنات الشخصية بحقيقتها داخل كل تلاشى فيه برانيتها؟ وعلى العكس من ذلك، هل الحدث الأخير للكينونة يلعب دورا، في بريق هذه البرانية كله؟ هذا هو الذي يرجع إليه السؤال الذي انطلقنا منه؟

إذن فهذا الكتاب يقدم نفسه للدفاع عن الذاتية، لكنه لا يتركها عند مستوى الاحتجاج الأناني المحض ضد الكلية، ولا عند قلقه إزاء الموت، بل كما هي مؤسسة في فكرة اللامتناهي.

إنه يميز بين فكرة الكلية وفكرة اللامتناهي، كما يؤكد الأولوية الفلسفية لفكرة اللامتناهي. وسوف يحكي كيف ينتج اللامتناهي في علاقة الذات عينها مع الآخر، وكيف يجذب الخاص والشخصي - بكيفية ما، لا تقبل التخطي - الحقل نفسه الذي يتم فيه إنتاج اللامتناهي.

يشير مصطلح إنتاج إلى تحقق الكينونة (الحدث «ينتج»، سيارة «يتم إنتاجها») وإلى تسليط الضوء عليه أو عرضه للعلن («إنتاج» حجة، إنتاج «مثل»). التباس هذه الكلمة يترجم التباس الجوهرية للعملية التي يتم عبرها، سعي الكينونة إلى كيان ما وإلى انكشافها في الآن ذاته.

ليست فكرة اللامتناهي مفهوما تتشكل فيها، بالصدفة، ذاتية ما تعكس كيانا ما، فلا تصادف خارج ذاتها شيئا يجدها، فهي محيطة بكل حد، وبذلك فإنها لامتناهية. إنتاج الكيان اللامتناهي لا يمكن فصله عن فكرة اللامتناهي، لأنه داخل التفاوت، تحديدًا، بين فكرة اللامتناهي واللامتناهي الذي هو فكرة - ينتج تخطي الحدود. فكرة

(23) - أنظر لاحقًا ص. 268 وما يليها. (المؤلف)

اللامتناهي هي نمط وجود - لا تناهي اللامتناهي. ليس اللامتناهي، أولاً وقبل كل شيء، من أجل أن ينكشف لاحقاً. لاتناهيه يتج ككشف، كوضع لفكرته في أناني إنه يتج في واقعة يتعذر تصديقها بحيث يكون كائن ما منفصل ثابت في هويته. كمائل للذات عينها، وكان محتوي، مع ذلك، على ما في ذاته، هو من يتعذر احتواؤه. هذا الكتاب سيقدم الذاتية كاستقبال للغير، كاستضافة، بحيث تستهلك فيها فكرة اللامتناهي. إن القصدية، حيث يظل الفكر مطابقاً للموضوع، لا تحدد قط الوعي في مستواه الأساس. كل معرفة بما هي قصدية تفترض سلفاً فكرة اللامتناهي، اللاتطابق بامتياز.

لا يعني الاحتواء الذي يزيد على كفايته، قط إحاطة الفكر وتشميله لكلية الكينونة، أو على الأقل، التمكن بعد لأي *après coup* (24) من إعادة التقدير عبر اللعبة الجوانبية للفكر المؤسس. إن احتواء يزيد عن كفايته، إنما هو في كل لحظة، تفجير إطارات محتوى مفكر فيه، تخط لحواجز المحايثة، لكن من غير أن يختزل هذا المهبوط في الكينونة مجدداً في مفهوم المهبوط. لقد حاول بعض الفلاسفة أن يعبروا من خلال مفهوم الفعل (أو الحلول الذي يجعله ممكناً) عن هذا المهبوط بداخل الواقع، حيث أن مفهوم الفكر، مؤولا كـمعرفة محضة، يكون محافظاً عليه كلعبة ضوء. فعل الفكر - الفكر كفعل - يتقدم الفكر وهو يفكر في فعل ما أو يستوعبه. يتضمن مفهوم الفعل بالأساس عنفاً ما، يتجلى في التحويل الذي ينقص تعالي الفكر، المنغلق على ذاته، فهو بالرغم من كل مغامراته، في نهاية المطاف، محض تخييل أو عبور كما هو شأن أوليس، من أجل العودة إلى ذاته. ما ينفجر في الفعل كعنف جوهري، هو فائض

(24) - هذا المفهوم فرويدي نقله جاك لكان Lacan إلى الفرنسية سنة 1953 عن الكلمة الألمانية Nachtraglichkeit وهو يعني إعادة تنظيم الحياة النفسية للأحداث الماضية والتي لا تكون مهبأة لاكتساب معناها وفعاليتها إلا في زمان بعدي فتستعيد حيويتها إثر أحداث لاحقة من خلال التذكر. وقد استعاد لفيناس هذا المفهوم لكونه يستجيب في أية لحظة لنداء الحاضر. وذلك لأن حاضرات الذات ليس فقط سلطة وحرية. بل هو أيضاً انغلاق تراجيدي. لذات مقيدة بنفسها، وهكذا يبحث فيما بين أزمنة L'entretemps الأعمال الفنية وقراءة النسب والمسئولية عن نمط وجود يحيل إلى الماضي والمستقبل. ويفترض هروب الحاضر ذاتاً يقظة لها بعد وجود منذور للانتظار ولما يأتي بعد لأي لتستجيب في أية لحظة للحاضر. (المترجم).

الكيونة على الفكر الذي يتوخى احتواؤه، فكرة اللامتناهي العجيبة. إذن لا يمكن أن يفهم تجسد الوعي إلا إذا كانت الفكرة، فيما وراء التطابق، مغمورة بموضوع فكرتها - أي فكرة اللامتناهي - تحرك الوعي. تحمل فكرة اللامتناهي التي ليست تمثلا للامتناهي الفعلية ذاتها. إن للفكر النظرياتي، للمعرفة والنقد الذين نضعهما مقابل الفعلية، نفس الأساس. تعد فكرة اللامتناهي التي ليست بدورها تمثلا للامتناهي مصدرا مشتركا للفعلية وللنظرية.

إذن فالوعي لا يقوم قط على مضاهاة الكيونة بالتمثل، على التعرض للنور الساطع حيث تطلب هذه المطابقة، بل على الإحاطة بلعبة الأنوار هذه - هذه الفينومينولوجيا- وعلى إتمام أحداث لا تعود دلالتها الأخيرة - على النقيض من التصور الهيجلي - للانكشاف. بالتأكيد تكتشف الفلسفة دلالة هذه الأحداث، غير أن هذه الأحداث تنتج من غير أن يكون الانكشاف (أو الحقيقة) مصيرا لها؛ بل حتى من غير أن يكون أي انكشاف سالف مضيئا لإنتاج هذه الأحداث، المعتمدة بالأساس؛ أو من غير أن يقدر استقبال الوجه وعمل العدالة - اللذان هما شرطا نشأة الحقيقة ذاتها - على تفسيرها باعتبارها انكشافا. إن الفينومونولوجيا هي منهج فلسفي، غير أن الفينومينولوجيا - الفهم بالاستنارة - لا تؤسس الحدث الأخير للكيونة ذاتها. لا ترد العلاقة ما بين الذات عينها والآخر، دائما إلى معرفة الآخر عبر الذات، ولا إلى انكشاف الآخر للذات، فهي مختلفة اختلافا شديدا عن الكشف⁽²⁵⁾.

لقد أذهلنا التعارض مع فكرة الكلية في - Stern der Erlösung⁽²⁶⁾، لفرانز

25- ونحن نتطرق في نهاية هذا العمل إلى علاقات نصنفها فيما وراء الوجه، نصادف أحداثا لا يمكن وصفها باعتبارها تفكرات تستهدف موضوعات تفكرها، ولا باعتبارها دخلا فاعلا محققا لبعض المشاريع، ولا باعتبارها قوى فيزيائية تتنوع في الكتل. يتعلق الأمر بترابطات داخل الكيونة والتي يلائمها بكيفية أفضل، مصطلح دراما بالمعنى الذي أراد استعماله نيتشه في نهاية حالة فاغتر. حينما اعتبر بأننا مخطئين دوما عندما نترجمه بعبارة الفعل. وبسبب هذا الالتباس تخطينا عن هذا المصطلح. (المؤلف)

(26) - أورد لفيناس عنوان هذا الكتاب بالألمانية، من غير مقابل بالفرنسية. أما عنوانه بالعربية فهو "نجمة الخلاص" كتبه روزنزويغ 1886-1929 خلال فترة الحرب العالمية الأولى، ونشره سنة 1921، وهو بحث في نظرية التصوف. وقد كتب روزنزويغ في 1923 معربا عن اعتقاده بأن ألمانيا ستعترف يوما ما بهذا الكتاب وتعتبره هدية للروح الألماني من قبل الرافد العبري؛ وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية

روزنزويغ - Franz Rosenzweig، الذي نستحضره بشدة في هذا الكتاب على سبيل الاستشهاد. غير أن الفضل يرجع كله للمنهج الفينومينولوجي، في التقديم وفي تطوير بعض الأفكار المستعملة. إن التحليل القصدي هو بحث عن العيني. إن الفكرة، المأخوذة تحت النظرة المباشرة للفكر الذي يحددها، تنكشف مع ذلك متأصلة، من غير علم هذا الفكر الساذج، داخل آفاق لا يعترها شك هذا الفكر، هذه الآفاق تعيره معنى ما - وهذا هو درس هوسرل الجوهري⁽²⁷⁾. فلا يهم ما إذا كانت هذه الآفاق الممتعة عن الشك، في الفينومونولوجيا الهوسرلية، بالمعنى الحرفي، تتأول بدورها، كفكر يقصد موضوعات ما! فما يهم هو فكرة إحاطة الفكر المَوْضِع عبر التجربة المنسية التي يعيشها. انفجار البنية الصورية للفكر - موضوع تفكر الفكر - في أحداث تخفيها هذه البنية، بل تحملها وتعيدها إلى دلالتها العينية، يؤسس لاستنباط - ضروري وهو مع ذلك غير تحليلي - والذي يتميز في عرضنا هذا، بكلمات مثل «يعني» أو «تحيديا»، أو «هذا يتمم ذلك» أو «هذا ينتج مثل ذلك».

في العمل الحالي، ليست دلالة الاستنباط الفينومونولوجي الذي يرد الفكر النظري إلى الكينونة وكذا العرض البانورامي للكينونة ذاتها، لاعقلانية. استلهام البرانية الجذرية، المسماة لهذا السبب ميتافيزيقا، أي احترام هذه البرانية الميتافيزيقية التي يجب، قبل كل شيء، «تركها تكون» يؤسس الحقيقة. إنه يخلق حيوية لهذا العمل ويشهد على وفائه لعقلانية العقل. غير أن الفكر النظري، الذي يستعين بمثال الموضوعية، لا يستنفذ هذا الاستلهام. إنه يظل بمعزل عن طموحاته. إذا كان من الضروري أن تقود

من قبل ديرزنسكي Derczanski وشليغل Schlegel، ونشرته دار سوي Seuil بباريس سنة 1982. يظل روزنزويغ أحد أهم الفلاسفة اليهود الألمان الذين أثروا في الفكر الألماني خاصة في مارتن هيدغر وفالتر بنيامين Walter Benjamin وفي غيرشوم شوليم Gershom Scholem، كما أن له تأثير هام على فلسفة لفيناس. وهذا ما لا يخفى في كتاب لفيناس هذا، كما أن لفيناس خص روزنزويغ بدراسة هامة تحت عنوان "فرانز روزنزويغ، فكر يهودي معاصر"، وهي منشورة في كتابه "éd, Fata Hors sujet, Morgana, 1978, P,67-90" كما أنه نشر محاضرة عن روزنزويغ، تحت عنوان "ما بين عالمين. صوت فرانز روزنزويغ" كان قد ألقاها في 27 سبتمبر 1959 في مؤتمر فكري بباريس في كتابه التالي Difficile liberté, Edition Albin Michel 1963, et 1976. P 270- 302. (المترجم)

(27) - أنظر مقالنا " إدموند هوسرل 1859-1959 في فينومونولوجيا 4، ص 73-85. (المؤلف).

العلاقات الإيطالية، - كما سيبين هذا الكتاب - التعالي إلى حده، لأن جوهر الإيطيقا يكمن في قصديتها المتعالية، وأن كل قصدية متعالية ليست لها بنية فعل الوعي (noèse) والموضوع القصدي (noème)⁽²⁸⁾. إن الإيطيقا، هي بذاتها فعلا، «بصرية». إنها لا تقتصر على إعداد التمرين النظري للفكر الذي يحتكر التعالي. سيزول التعارض التقليدي ما بين النظرية والتطبيق، انطلاقا من التعالي الميتافيزيقي حيث تتأسس علاقة مع مطلق الآخر أو الحقيقة، وحيث أن الإيطيقا هي النهج الملكي. وإلى هذا الحد، فلا تدرك الصلة ما بين النظرية والتطبيق بكيفية مغايرة إلا كتضامن أو كهرمية: الفعالية تستند إلى معارف تضيئها؛ المعرفة تطلب من الفعل التمكن من المادة، من الأرواح ومن المجتمعات - تقنية ما، أخلاق ما، سياسة ما - تحصيلها للسلام الضروري عن تمرينه المحض. سنمضي أبعد من ذلك، فنجازف بإظهار الخلط ما بين النظرية والتطبيق، وسنعامل كلا منهما بوصفهما نمطين للتعالي الميتافيزيقي. الخلط الظاهر مقصود كما يؤسس إحدى أطروحات هذا الكتاب. لقد جعلت الفينومينولوجيا الهوسرلية هذا الانتقال من الإيطيقا إلى البرانية الميتافيزيقية ممكنا.

نحن الآن بعيدون في هذا التقديم عن ثيمة العمل الذي تشير إليه عبارته الأولى. يتعلق الأمر بالفعل بأشياء أخرى أيضا، حتى بالنسبة إلى هذه السطور الأولية التي يجب أن تعبر من غير مواربة، عن معنى العمل المبذول. لا يُجيب البحث الفلسفي، في كل الأحوال، عن الأسئلة مثل استجواب ما، وفطنة ما أو الحكمة. فهل بإمكاننا أن نتحدث عن كتاب ما كما لو لم نكتبه قط، كما لو كنا نحن أول منتقديه؟ وهل بإمكاننا تفنيد الدوغمائية المتعذر تجنبها والتي فيها يتجمع ويتشكل العرض وهو يتبع ثيمته؟

(28) - يعني لفظ noèse في معجم أفلاطون وأرسطو عملية الفكر المطبقة على الكلي المجرد. أما لفظ noème فيدل على موضوعه التصوري. أما في الفينومونولوجيا يكون النوبز هو فعل الفكر. أما النويم فهو الموضوع القصدي لأفعال الوعي، وليس هو الموضوع "في ذاته"، إنه بالنسبة لهوسرل مركب مجال أفكار المعيش، في قلب النويم نعثر على المعنى. أما ما بهم تمثل موضوع ما فهو noématique. أما بهم كل ما يكون من نظام أفعال الوعي، والأفعال المتعالية عينها، حيث الموضوع يتعين كصدد، فهو la noétique. (المترجم).

سيبدو الأمر بالنسبة إلى القارئ، وهو بالطبع غير معني بأحداث هذا القنص، مثل غابة عويصة لا شيء فيها يضمن الطريدة. نريد على الأقل دعوته وعدم تركه يفر من وعورة بعض الدروب الشاقة، ومن صعوبة القسم الأول، الذي يجب أن نؤكد طابعه التمهيدي، الذي يرسم فيه أفق كل هذه الأبحاث.

غير أن كلمة التقديم، التي تتوخى خرق الستار الذي يحول ما بين المؤلف والقارئ من خلال الكتاب عينه، لا تمثل باعتبارها كلمة شرف. إنها فقط داخل ماهية اللغة ذاتها التي تحض على تفنيد، في أية لحظة، عبارتها بالتقديم أو التفسير، بنقض المقول، وبمحاولة إعادة قول، من غير مناسبة، ما أسيء فهمه بالفعل، في مناسبات يتعذر تفاديا حيث يكتمل المقول (29) le dit .

إلى مارسيل و جان وال (30)

(29) - ثمة فرق لدى لفيناس بين القول le dire وبين المقول le dit وسيوضح هذا الفرق في كتاباته اللاحقة. خاصة في كتابه خلاف الكينونة، او فيما وراء الماهية. فالقول سابق على العلامات اللفظية. على الدلالة وعلى النحو ومنطق السياق والتركيب. إنه سابق على أية موضوعة أو ثيمة. أما المقول فهو على العكس من ذلك فهو يدل على ما يستخلص من موضوعة ما، ما يبنى في منطق النحو والتركيب. وفي كل قول ثمة دائما مقول، غير أنه مع ذلك ثمة قول بدون مقول يتحدد في أساس العلاقة مع الغير ومع اللامتناهي. إن القول هو دلالة الدلالة عينها، الدلالة التي تقطع مع ثبات الموضوعة والجوهر ومنطق الكينونة. في هذه الفقرة الأخيرة التي ما فتأ يبرزها لفيناس وهي أن المقول يخون القول الذي يستلهم منه المعنى، وذلك هو شطط الاستعمال للغة، ولهذا فإن المقول لا يمكن أن يشهد على اللامتناهي، على القول، إلا إذا تم نقض مقول القول بالفعل. وعبر ذلك يمكن إعادة قول الفلسفة الغربية، بنقض المقول واستعادة القول ولذلك كانت الفلسفة الأولى. حسب لفيناس، هي الإبطيقا، وليست هي الأنطولوجيا. (المترجم)

(30) - هذا العمل مهدي إلى الفيلسوفين الفرنسيين Gabriel Marcel et Jean Wahl تقديرا واعترافا بتأثيرهما على الفكر الفلسفي، وعلى فلسفة لفيناس خاصة. ولد غابرييل مارسيل سنة 1889 وتوفي في 1973، من أعماله الرئيسية: الوجود والموضوعية 1914، اليوميات الميتافيزيقية 1927، الكينونة والتملك 1935، مطارحات ومقاربات عينية حول السر الأنطولوجي 1949، سر الكينونة 1951، البشر ضد الإنسان 1951، أقول الحكمة 1954، الإنسان الإشكالي 1955، الحضور والخلود 1959... مارس غابرييل مارسيل تأثيره على جان فال وسارتر وبول ريكور، وعلى لفيناس ومارتن بوبر وكارل ياسبرز خاصة، وذلك من خلال موضوعة البحث عن سر الغير، وقد سبق للفيناس أن التقى بمارسيل بمناسبة حوار جرى بينهما في الجامعة الحرة لبروكسيل سنة 1946. أما جان وال فقد ولد سنة 1907 بمرسيليا، وتوفي سنة 1974 بباريس. من أعماله الرئيسية: الفلسفات التعددية الانجليزية والأمريكية

القسم الأول

المماثل والآخر⁽³¹⁾

أ. الميتافيزيقا والتعالّي⁽³²⁾

1920، دور فكرة اللحظة في فلسفة ديكرت 1929، بؤس الوعي في فلسفة هيجل 1929، الوجود الإنساني والتعالّي 1944، التجربة الميتافيزيقية 1964...أثر هذا الفيلسوف على سارتر وجاك لوران وعلى لفيناس، خاصة وأنه هو من اقترح عليه إنجاز أطروحة للدكتوراه، والتي لن تكون سوى هذا العمل الذي قمنا بترجمته للعربية. ما يفتأ لفيناس يستدعي في مناسبات عدة فكرة جان وال عن المتعالّي، والتي تعتبر "أن الإنسان يكون دوما فيما وراء ذاته، غير أن ما وراء ذاته عينها، يلزمه في النهاية أن يحوز وعيا بأنه هو عينه منبع هذا الما وراء، وهكذا ينحني التعالّي نحو المحايثة". ولذلك يحضر جان وال في تحليلات لفيناس للميتافيزيقا والتعالّي الميتافيزيقي أنظر مقالة لفيناس عن جان وال "من غير تملك ولا كينونة" المنشورة في كتابه "Hors Sujet, Fata Morgana 1978, p 91-112" (المترجم).

(31) - تقوم كل اجتهادات لفيناس التي تستعيد بكيفية نقدية ذلك التعارض التقليدي القائم، منذ أفلاطون، ما بين المماثل le même والأخر l'autre، باعتباره تعارضا ما بين نوعين من الكائنات، على إرجاع الاعتبار للعلاقة الغيرية انطلاقا من أولوية الآخر بوصفه آخر بالمطلق Autre absolument autre، وهذا يدل على آخر لا ينتسب قط للمماثل، ولا يخضع له، ولهذا فهو ليس منضويا داخل الكينونة. أي يتعلق الأمر بآخر لا يكون مجرد مقولة صورية داخل تفاصيل لوغوس يعكس الوجود. إذ أن المنطق والانطولوجيا لا يعنيان الآخر في شيء، وذلك لأن الآخر لن تتم البرهنة عنه بكيفية أصيلة سوى في العلاقة الإيطالية، يصير فيها الغير هو غيرية مطلقة يعبر عنها الوجه، بوصفه منبع كل دلالة تنبني بالقرابة والمواجهة باعتبارها سموا ومسافة غير قابلة للاختراق في الآن عينه. إن الآخر من جهة أخرى يدل على الغيرية المتعالية لكل آخر، التي تتجلى كسمو في العلاقة الميتافيزيقية. لقد عمل لفيناس على جعل، مفهوم الذاتية الذي يقوم على وضع الآخر في الذات، موضع استشكال ومساءلة في الآن ذاته، وعضو القول "أنا هو آخر" يجب القول، بأن الآخر في ذاتي، قبل ذاتي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فضيافة الآخر هي التي تعين الذاتية، في أفق غيرية مطلقة. وكما يؤكد لفيناس "إن الآخر الميتافيزيقي هو آخر غيرية غير صورية، غيرية ليست مجرد ظهر (envers) للهوية، ولا هي غيرية وضعت لأجل مقاومة المماثل، لكنها غيرية متقدمة على كل مبادرة، وعلى إمبرالية المماثل كلها. إنه آخر غيرية بانية لمضمون الآخر نفسه، آخر غيرية لا تحد المماثل، لأن الآخر وهو يحد المماثل، لا يحدو آخر حقا : من خلال هذا الحد الجامع، سيفدو، داخل النسق، مماثلا مرة أخرى" الكلية واللامتناهي، الطبعة الفرنسية ص 28 أنظر الفقرة الثانية من هذا الفصل "قطيعة الكلية". (المترجم)

(32) - ليست الميتافيزيقا بالنسبة ليفيناس مرادفا للانطولوجيا، بل هي على العكس من ذلك تعبر عن الرغبة في اللامتناهي، إنها تفتح في التعالّي أفقا للعلو واللامرئي، ولهذا فهي تحسم قطعا مع حقل الكينونة الذي ينفتح على الكلية، في حين فإن الميتافيزيقا تشهد على اللامتناهي الذي هو دائما يكسر الكلية، بفتحه لبعد الخير أي للدلالة حسب لفيناس، حيث يعد التعالّي بمثابة علاقة سابقة على كل

«إن الحياة الحقيقية غائبة». غير أننا نوجد في العالم (34). تنبعث الميتافيزيقا وتقوم

إثبات أو سلب. كون هذه العلاقة ميتافيزيقية لا تقوض المسافة. كما أن المسافة لا تقوض العلاقة. ولذلك فالميتافيزيقا هي المقاربة الأولى للإبتيقا. ولتوضيح مفهوم التعالي يعود لفيناس إلى معناه الإبتيمولوجي باعتباره دالا على حركة عابرة trans وصاعدة scendo. وهذا المعنى يؤدي إلى فكرة التجاوز. لحركة تنتج نحو العلو. أو إلى الما وراء، تتم من خلال المقدس. ولهذا يجب على البشر أن يتجاوزوا إزاء ما يتجاوزهم. أي إزاء المطلق الأبدى. غير أن لفيناس يتخطى هذا المعنى للتعالي. لأن التعالي بالنسبة له لا يختزل في التعالي المفاوق، ولا يعين بعدا للواقع يتخطى الحياة الجوانية، كما أن لفيناس يتخطى مفهوم التعالي الذي يقترن بالفلسفات الذاتية بصاحب والتي تعتبر بمثابة بنية داخلية للذاتية، بوصفها هي أصل فكرة حركة التعالي. لأنه يرى أبعد من ذلك، بحيث يستنتج بأن التعالي ينشأ عن علاقة بيذاتية ينبعث فيها التعالي كسؤال للأخر حول الأخر. ولكي يكون التعالي الحقيقي ممكنا، يجب أن يكون الأخر بعني الذات، وذلك ببقاء الأخر برانيا، ويجب على الأخر من خلال برانيته وغيبرته، أن يُخرج الذات عن ذاتها. أي انه يشهد على نفسه، من خلال وجهه، مباشرة ومن غير توسط، وبذلك لا تكون العلاقة البيذاتية تبادلية وبالمقابل، بل تكون متفاوتة من خلال فجوة تفصل الأنا والأخر. وفي هذه العلاقة يكون الأنا موضع مساءلة الأخر. وانطلاقا من ذلك ينبعث التعالي، أي من البرانية، حيث يكون وجه الأخر موضع التعالي. بقدر ما يستنسل الذات عن وجودها من أجل ذاتها، وفي هذه المساءلة تشكل الذاتية البشرية كمسئولية عن الأخر وإزاء الأخر. على هذا الأساس يتخذ التعالي طابعا مفايرا لأنه لا ينشأ إلا كغيرية في علاقة إبتيقية غير مبنية على أية مقايضة، أو مساومة، أو حيازة. لأن حركة التعالي تتجه دوما نحو الأخر مطلقا. لمزيد من الاطلاع يرجى الرجوع لكتاب لفيناس "الغيرية والتعالي". 1995. Fata Morgana, Altérité et transcendance, الذي وضع فيه لفيناس بعض المفاهيم التي وردت في كتاباته (المترجم)

(33) - إنها رغبة في اللامرئي لأنها رغبة ميتافيزيقية لا نشبه الرغبة الأنثولوجية التي تستهدف الإشباع، ولا تستهدف من جهة أنطولوجية استكمال النقص بالوحدة الأصلية، وإنما هي رغبة فيما وراء كل ما يمكن أن يكملها، فهي مثل الخير الذي لا يرضيه المرغوب فيه، بل يحفره. لذلك فهي غير قابلة للإشباع، وبالتالي فإن العلاقة في الرغبة الميتافيزيقية تكون محفورة، كلما كانت أقوى، فإنها تكون أشد انفصالا، وتكون بدون رابطة، فما يربطها إلا الانفصال. ولذلك كانت رغبة في الأخر فيما وراء الرؤية، بحيث يكون المرغوب فيه لا مرئيا. (المترجم)

(34) - هذه العبارة الشعرية هي للشاعر الفرنسي الشهير آرثر رامبو، وردت في المقطع الأخير من قصيدة Dêlire، من ديوان موسم في الجحيم 1873، بالصيغة التالية: " يا لها من حياة: الحياة الحقيقية غائبة. إننا لا نوجد في العالم " وقد وردت على لسان المرأة العذراء المجنونة. وهي تلوم عشيقها الذي جرهما من العالم نحو الجحيم، غير أن هذه العبارة كانت موضع جدل بين كثير من المفسرين، فبعضهم فسرها طبيعة الحياة غير المرضية للحياة الحقة، وبعضهم فسرها على أنها تعبر عن الحياة الأخرى البرانية عن الحياة الحقة، كما فسرها آخرون على أنها تعبر عن رغبة العيش في الحلم، ما دام أن الحياة غير مرضية، غير أن اختيار الهروب من الحياة يوقع في الجحيم. لا يحيل لفيناس إلى مصدر العبارة، كعادته، فهو دائما يعول على القارئ النبيه، غير أنه يقلب الشق الثاني من عبارة رامبو لتصير دالة على الإثبات وليس النفي، وهذا يمنح تفسيرا مفايرا لعبارة رامبو، ومفاده أن الحياة الحقة غائبة، ما دامت غير مرضية تماما للرغبة، ولكننا مع ذلك نوجد في هذه الحياة، وما

على تلك الحجة. إنها تتجه نحو الـ«مكان البراني»، و«المغاير»، و«الأخر». لقد ظهرت حقا، في الصيغة الأكثر عمومية التي اتخذتها في تاريخ الفكر، مثل حركة منطلقة من عالم مألوف لنا - مهما كانت الأراضي، التي تحملها أو تخفيها، ما تزال مجهولة - من «أوانا» الذي نقيم فيه، متجهة نحو نزل غريب، نحو الـ«هناك».

مصطلح هذه الحركة - المكان البراني أو الآخر - يعبر عنه بآخر بالمعنى الرفيع. أي سفر، وأي تغيير للبيئة أو الديكور لن يشبع ميول الرغبة التي تعتمل فيها. الآخر الميتافيزيقي المرغوب فيه ليس «آخر» كالخبز الذي أكله، وكالبلد الذي أقيم فيه، وكالمنظر الذي أشاهده مليا، وكذاتي عينها التي تواجه، أحيانا، ذاتي عينها، هذه «الأنا»، وذاك «الأخر». بإمكانني، انطلاقا من هذه الوقائع، «أن أظهر مجددا»، وأن أشبع ذاتي، بقدر وافر جدا، كما لو كنت أفقدها بكل بساطة. من خلال ذلك أيضا، تكون غيريتها مبتلعة داخل هويتي المفكرة أو الممتلكة. تتجه ميول الرغبة الميتافيزيقية نحو كل شيء مغاير، نحو مطلق الآخر. إن تحليل الرغبة الاعتيادي لن يكون محقا في نزوعه الفردي. في أساس الرغبة المفكرة بكيفية معتادة، توجد الحاجة؛ تطبع الرغبة كينونة معوزة غير كاملة أو منزوعة عن ماضيها العظيم. إنها تتوافق مع الوعي بما ثم فقده، وهي تصير بالأساس اشتياقا، وعودة بثيسة. غير أنها لن تشك قط حتى في ما هو الآخر بحق.

لا تأمل الرغبة الميتافيزيقية في العودة، لأنها رغبة في بلد لم نولد فيه قط، في بلد غريب عن أية طبيعة، لم يكن قط موطننا كما يتعذر علينا التنقل إليه تعذرا تاما. لا تستند الرغبة الميتافيزيقية على أية قرابة قبلية. إنها رغبة نعجز عن إرضائها، لأننا نتحدث عن خفة الرغبة المشبعة أو عن الحاجة الجنسية، وأيضا عن الحاجة الأخلاقية

دامت كذلك فيجب تحملها بالرغم مما فيها من جحيم الآفات والحروب. فأن تكون الحياة مرضية تاما للخير الذي نرغب فيه جميعا، فهذا ما ينفية لفيناس إذا كانت المسؤولية في يد شخص ما. إن الوجود ينكشف كحرب، والحرب هي أيضا تجربة كائن يتحمل المسؤولية تجاه الآخر. حيث يقترح عوض الاكتفاء بمجرد الرضا الدخول في علاقة إيطيقية مع الآخر، مع الوجه منبع المعنى والدلالة. عن هذه الوضعية التي تتضمن مفارقة الحياة الحققة والوجود في العالم تنشأ الميتافيزيقا كحركة تتجه من عالم مألوف نحو البرانية والآخر بإطلاق. ونحو اللامتناهي. (المترجم)

والدينية. ويعد الحب ذاته بمثابة إشباع لجوع رفيع. وإذا كانت هذه اللغة ممكنة، فلأن معظم رغباتنا ليست محضة، وأن الحب هو أيضا ليس حبا محضا قط.

ليست الرغبات التي يمكننا تليثتها مشابهة للرغبة الميتافيزيقية، سوى في خيبة الأمل في الإشباع، أو في التذمر من عدم حصول الرضا، وفي الرغبة التي تبني الشهوة عنها. للرغبة الميتافيزيقية قصد آخر - إنها ترغب في ما - وراء كل ما يمكنه أن يكملها ببساطة. هي مثل الجود - الذي لا يرضيه المرغوب فيه، بل يحفره.

إن الكرم الذي يغذيه المرغوب فيه، هو بهذا المعنى، علاقة ليست غيابا للمسافة، وليست اقترابا، أو هو بمعنى أدق - حتى نحصر عن قرب ماهية الكرم والجود - الرابطة التي يصدر فيها الموقف الإيجابي عن الفراق، عن الانفصال، لأنه يتغذى، إن صح القول، من جوعه. هذا الفراق ليس جذريا إلا إذا كانت الرغبة ليست إمكانية لاستشراق المرغوب فيه، وإذا كانت لا تفكر فيه قبليا، وإذا كانت تغامر بالاتجاه نحوه، أي كما تتجه نحو غيرية مطلقة، غير قابلة للاستشراق، كما التوجه نحو الموت. تكون الرغبة مطلقة، إذا كان الكائن الراغب فانيا، وكان المرغوب فيه لا مرثيا. فلا تدل اللا مرثية على غياب الصلة، إنها تتضمن روابط مع ما ليس معطى، حيث لا توجد عنه فكرة. إن الرؤية هي مطابقة بين الفكرة والشيء: الفهم الشامل. لا يدل اللاتطابق على مجرد السلب أو على غموض الفكرة، بل على لا تقايس الرغبة، خارج النور والليل، خارج المعرفة التي تقيس الكائنات. إن الرغبة هي رغبة مطلق الآخر. خارج الجوع الذي نشبعه، والظما الذي نرويه والإحساسات التي نلطفها، ترغب الميتافيزيقا في الآخر فيما وراء الإشباع، من غير، أن يكون أي فعل، من خلال الجسد، ممكنا لتقليص الطموح، من غير أن يكون رسم أي عناق معروف، ولا اكتشاف أي عناق جديد ممكنا. تعني الرغبة من غير إشباع، بالتحديد، الفراق، غيرية وبرانية الآخر. بالنسبة إلى الرغبة، فهذه الغيرية، غير المطابقة للفكرة، لها معنى. إنها تفهم

كغيرية للغير ولذلك الأعلى. إن بعد العلو³⁵ عينه قد فتحت الرغبة الميتافيزيقية. بما أن هذا العلو ليس قط السماء، بل اللامرئي، فإنه هو السمو عينه بالعلو وبرفعته. إن موتا من أجل اللامرئي - تلك هي الميتافيزيقا. غير أن هذا لا يعني بأن بإمكان الرغبة أن تنتقل إلى أفعال. وهذه الأفعال، فقط، ليست هي استهلاك، ولا هي عناق، ولا هي طقس تعبدية.

إنها نزوع حاد إلى اللامرئي بينما تعلمنا تجربة الإنسان المسنونة، في القرن العشرين، بأن أفكار الإنسان تحمل عبر الحاجات، التي تفسر المجتمع والتاريخ، وبأن الجوع والخوف يمكن أن ترجع لهما كل مقاومة إنسانية وكل حرية. لا يتعلق الأمر بالشك في هذا البؤس الإنساني - في هذه السيطرة التي تمارسها الأشياء والأشرار على الإنسان - في هذه الحيوانية. لكن أن يكون المرء إنسانا، معناه أن يعرف أنه هو هكذا. فالحرية تقوم على العلم بأن الحرية في خطر. غير أن المعرفة وتملك الوعي يتطلب التمكّن من الزمن تجنباً واتقاء للحظة اللا إنسانية. إن هذا الإرجاء الدائم لساعة الخيانة - الاختلاف الطفيف ما بين الإنسان واللا إنسان - هو الذي يفترض إثارة الجود، الرغبة في مطلق الآخر أو النبل، أي البعد الميتافيزيقي.

(35) لست قادرا على القبول بأن هناك دراسات أخرى تعمل على النظر إلى النفس في العلو. سوى تلك التي تسند إلى الواقع ما هو لا مرئي. " أفلاطون، الجمهورية، ص 529 ب طبعة غيوم بودي، باريس. (المؤلف)

2 - قطيعة الكلية⁽³⁶⁾

إن هذه البرانية المطلقة لكلمة ميتافيزيقا، كاستحالة اختزال الحركة في لعبة جوانية، في مجرد حضور الذات إزاء ذاتها، يتطلب أن يبرهن عنها بكلمة التعالي. إذ أن الحركة الميتافيزيقية متعالية والتعالي، كرجبة ولا تطابق، هو بالضرورة تعال⁽³⁷⁾. يدخل التعالي الذي يحيل الميتافيزيقي من خلاله، إلى هذا المميز عن المسافة التي يعبر عنها - على خلاف كل مسافة - في كيفية وجود الكينونة البرانية. إن طابعه الصوري - أن يكون آخر - يشكل مضمونه. بحيث أن الميتافيزيقي والآخر لا يتكلمتَان، (ne se

(36) - يوضح لفيناس في مقاله عن "الكلية والتكئين" Totalité et totalisation الذي يندرج في الفصل الأول من كتابه "الغيرية والتعالي" المشار إليه في هامش سابق. ص 57-67، بأن الكلية تستعمل أيضا كمرادف للكل، بحيث أن الكل والكلية متضمنان في كل فكر وفي أية تجربة. فهما يسهمان في تشكيلهما. كما هو شأن المقولات، وبذلك يمتنعان عن التحديد، ولا يمكن إلا وضعهما ضمن مقارنة مع مفاهيم أساسية خاصة مع فكرة الجزء. وفي لوحة المقولات الكانطية نجد الكلية بين مقولات أخرى من بينها مقولة الكم وباعتبارها تركيبا للوحدة والكثرة، أما أرسطو فقد تناولها ضمن الموضوعات الرئيسية خاصة في مقالة الدلتا من كتابه الميتافيزيقا، فالكل بالنسبة لأرسطو هو ما يتضمن الأسماء المتضمنة بكيفية تشكل فيها الوحدة، ولهذا ففكرة الكلية عنده ترتبط بمضمون ما، أما بالنسبة لهوسرل فالكل مرتبط بمهنية مضمون مستقل. لهذا يذكرنا لفيناس في هذا المقال بأن فكرة الكلية تشكل في تاريخ الفلسفة موضوعا تختلف مقارباته من فيلسوف لآخر. تشير الكلية حسب ذلك فعلا لتركيب منظوري، ولوحدة المفهوم. كما يؤكد لفيناس بأن الكلية تتخذ موضعها داخل تفكير فلسفي حول الحقيقة باعتباره كلية، وحول التاريخ مفهوما باعتباره كينونة أو تشميلا. وأما الكلية فهي كما يقول لفيناس تاريخ الإنسانية بما هي تحقيق لكلية عقلانية تمثل في التقاليد والمؤسسات، بحيث أن الفكر الجدلي للكلية يسمح بأخذ الكل وأجزائه في أن معا على ضوء الكل. بحيث أن هذا الكل هو غاية الأجزاء عينا. إن الكلية تبلغ مع هيكل أقصى درجاتها إذ أنها تتعين في المطلق كحضور كلي للكانن لأجل ذاته والواعي بذاته. إن الكل كنهاية للتاريخ ليس فارغا، بل إنه الحقيقة العينية وقد تحددت على نحو كلي، وكلية على هذا النحو لا تترك شيئا للخارج، لقد صارت بمثابة كوسموس، ونسق للتاريخ، وبمثابة حرية. ولذلك ينتقد لفيناس المصادرة التي تقوم عليها الكلية في كل التاريخ الفلسفي من أرسطو حتى هيدغر، مستندا إلى نقد فرانز روزنزيو، الذي يستنتج من خلاله أن الكلية المستحيلة ليست قط سلبية، فهي تخط علاقة جديدة وزمانا تعاقبيا لا يؤول إلى كلية تزامنية مמוضعة، بحيث يصير الاكتمال الحق متمثلا في العلاقات بين البشر، في القرابة الإنسانية، في السلام بين البشر، فلا تغدو الإنسانية في هذا المفهوم مجالا ضمن مجالات الواقع، بل نمطا تكون فيه العقلانية والسلام مترابطين بكيفية مفايرة للكلية. (المترجم)

(37) - لقد اقتبسنا هذا المصطلح عن جان فال، أنظر

«sur l'idée de transcendance» dans *Existence humaine et transcendance*; Édition de la balconnière; Neuchâtel; 1944 :

لقد استلهمنا كثيرا هذه الموضوعات الواردة في هذه الدراسة. (المؤلف)

(totalisent pas). إن الميتافيزيقي منفصل انفصالا مطلقا.

لا يشكل الميتافيزيقي والآخر رابطة معينة ذات وجهين معكوسين. إذ أن معكوسية علاقة ما، تقرأ فيها الحدود من غير مبالاة من اليسار إلى اليمين ومن اليمين إلى اليسار، تربط إحداها بالآخر. فيكمل بعضهما الآخر في نسق ما، في مرثيِّ الخارج - visible du dehors. وهكذا يغدو التعالي المنشود مبتلعا داخل وحدة النسق التي تقوض غيرية الآخر الجذرية. إن المعكوسية لا تعني فقط أن المائل يتجه نحو الآخر، توجهها مغايرا للآخر الذي لا يتجه نحو المائل. فهذا الاحتمال لا يضع في حسابه: أن الانفصال الجذري ما بين المائل والآخر، يعني تحديدا بأنه من المستحيل أن توضع في الخارج رابطة المائل والآخر من أجل تسجيل توافق أو عدم توافق ذلك الذهاب مع هذا الإياب. وإلا، فإن المائل والآخر سيجدان نفسيهما مجتمعين في نظرة جامعة وستزول المسافة المطلقة التي تفصلهما.

ليست الغيرية، أو عدم تجانسية الآخر الجذرية، ممكنة سوى إذا كان الآخر هو آخر بالنسبة إلى حد تظل ماهيته منذ نقطة الانطلاق، والشروع في العلاقات، هي المائل نفسه بكيفية ليست نسبية، بل مطلقة. إن حدا لا يمكنه أن يظل بصفة مطلقة منذ نقطة انطلاق العلاقة سوى الأنا.

تكمّن كينونة الأنا في ما وراء كل فردنة (individuation) يمكننا أن نستمدّها من نسق المرجعيّات، لتحصيل الهوية بوصفها مضمونا. إن الأنا ليس هو دائما كائنا يظل ممائلا لذاته، بل هو الكائن الذي يقوم وجوده على مطابقة ذاته، على إيجاد هويته عبر كل ما يعترضه من أحداث. إنها الهوية بامتياز، الفعل الأصيل للتطابق الهويوي.

إن الأنا هو المتطابق حتى في تغيراته، التي يتمثلها ويفكر فيها. إذ أن للهوية الكلية، التي يمكن أن تشمل اللا تجانس، بنية ذات المتكلم الأول (ضمير الأنا). الفكر الكلي هو «أنا أفكر».

إن الأنا هو المتطابق حتى في تغيراته، بمعنى آخر أيضا. بالفعل، فالأنا الذي يفكر يصغي لفكره أو يتهيب من أعماقه، وهو بالنظر إلى ذاته، يكون آخر. وهكذا يكتشف

سذاجة فادحة لفكره الذي يفكر «أمامه»، كالشيء «أمام الذات». إذ هو مصغ للتفكير ويندهش وانثقا من غرابته عن ذاته. غير أن الأنا هو المائل داخل هذه المغايرة، فهو يترابط مع ذاته، ولا يقدر على الردة إزاء هذه «الذات» المدهشة. تعبر الفينومونولوجيا الهيكلية - حيث يكون الوعي بالذات هو تمييز لها عن ما هو غير مميز - عن كلية المائل وهي تتطابق داخل غيرية الأشياء المفكر فيها بالرغم من تعارض الذات مع الذات. «أنا أميز ذاتي - عينها عن ذاتي - عينها، وفي هذه السيرة، يكون ما هو مميز، بالنسبة إلى مباشرة (بديها)، ليس مميزا. إنني كأنا، كحامل لنفس الاسم - homonyme، أصدُ ذاتي - عينها، غير أن ما تم تمييزه وطرحه بوصفه مختلفا، يكون بالنسبة إلي، بقدر ما هو مميز بكيفية مباشرة، مجردا من كل اختلاف»⁽³⁸⁾. إن الاختلاف ليس اختلافا، والأنا كآخر، ليس «آخر». لم نحفظ من هذا الاستشهاد بالطابع العابر الذي تحتمله البداهة المباشرة، بالنسبة إلى هيكل. إن الأنا الذي يصد الذات مضمنا، والأنا الذي يرتبط بذاته مضجرا، هما نمطان للوعي بالذات، وهما يقومان على هوية الأنا والذات التي هي غير القابلة للتمزق. بإمكان غيرية الأنا، التي تعتبر نفسها بمثابة آخر، أن تباغت خيال الشاعر، لأنها ليست سوى لعبة المائل (الذات عينها): سلب الأنا من قبل الذات - هو بالتحديد أحد أنماط تطابق هوية الأنا.

لا ينتج تطابق المائل داخل الأنا كتحصيل حاصل لثماثل رتيب: "أنا هو أنا". إن أصالة التطابق، التي لا يتعذر اختزالها في صورة أ هي أ، تنفلت عن الانتباه. يجب إثباتها ليس بالتفكير في التمثل المجرد للذات عبر الذات. يجب الانطلاق من العلاقة العينية ما بين أنا ما وبين عالم ما. وهذا، بوصفه غريبا وعدوانيا، يلزمه، بمنطق سليم، أن يغير الأنا. والحال أن العلاقة الحقيقية والأصيلة بينهما، والتي ينكشف فيها الأنا - تحديدا - كمائل بامتياز، تنتج باعتبارها إقامة في العالم. تقوم كيفية الأنا ضد «آخر» العالم، على الإقامة، على تحقيق هويته بتواجده عند ذاته. إن الأنا داخل عالم، آخر أولا وقبل كل شيء، هي مع ذلك أهلية - autochtone. هي الاتجاه المغاير لهذا التغير.

(38) Hegel, Phénoménologie de L'Esprit, Traduction Hyppolite, pp.139-40.

لقد وجدت داخل العالم موضعا وبيتا. إذ أن الإقامة هي طريقة المكوث عينها؛ ليس كالأفعى الشهيرة التي تلتهم بعض الذنب، بل كالجسد الذي يقوم على الأرض، الغريبة عنه، ويقدر. «مأوى الذات» ليس مضمونا، بل هو الموضع الذي أقدر فيه، والذي أكون فيه - بالرغم من التبعية لواقع آخر، أو بفضل ذلك - حرا. يكفي أن تمشي، وأن تعمل لتحصل على كل شيء، وتأخذه. كل شيء، هو بمعنى ما، يوجد في الموضع، كل شيء في متناولي في نهاية التقدير، بما في ذلك النجوم، حتى أتمكن من إجراء الحساب، وعدّ الوسائط والوسائل. إن الموضع، وسط، يمنح الوسائل. كل شيء هنا، كل شيء هو ملكي؛ كل شيء أُخِذَ مسبقا مع الأخذ الأصلي للموضع، كل شيء مشمول (بالأخذ). إن إمكانية التملك - أي توقيف الغريبة حتى عن كل ما ليس آخر إلا عند الوهلة الأولى أو آخر بالنسبة إلى ذاتي - هي كيفية المائل. أنا في العالم أكون في ذاتي، لأنها قد تمنعني للتملك أو ترفضه. (من هو آخر إطلاقا لا يرفض فقط التملك، بل يعترض عليه، ومن خلال ذلك بالضبط يمكنه أن يقده). لا بد من أن نأخذ مأخذ الجهد هذا الاتجاه المغاير لغريبة العالم بالتطابق مع الذات. إن «لحظات» هذا التطابق - الجسد، البيت، العمل، التملك، الاقتصاد - لا يجب أن تبدو كمعطيات امبريقية وعرضية، مصفحة فوق هيكل صوري للمائل. إنها «تمفصلات - articulations» هذه البنية. ليس تطابق المائل مجرد فراغ لتحصيل حاصل، وليس هو تضاد جدلي مع الآخر، بل هو عينية الأنانية. وهذا مهم بالنسبة إلى إمكانية الميتافيزيقا. إذا ما تطابق المائل بمجرد تعارضه مع الآخر، فإنه غدا سلفا جزءا من كلية تشمل المائل والآخر. إذ أن طلب الرغبة الميتافيزيقية التي كنا جزءا منها - العلاقة مع الآخر إطلاقا - قد ثم إنكارها. والحال أن انفصال الرجل الميتافيزيقي بالنسبة إلى الميتافيزيقا، الذي يقوم في صلب العلاقة - فينتج كأنانية - ليس مجرد ظهر (envers) لهذه العلاقة.

لكن كيف بإمكان المائل أن يدخل - وهو ينتج كأنانية - في علاقة مع آخر من غير أن يجرمه فورا من غيرته؟ فما طبيعة هذه العلاقة؟

لن تصير العلاقة الميتافيزيقية بالمعنى الدقيق تمثلا، وذلك لأن الآخر سينحل داخل

المائل : كل تمثل سيكون أساسا قابلا للتأويل كتأسيس متعال. إذ أن الآخر الذي يدخل معه الميتافيزيقي في علاقة، والذي يعترف به كآخر، لا يوجد ببساطة في موضع آخر. وهكذا تكون حاله مثل أفكار أفلاطون، التي لا توجد حسب صيغة أرسطو في موضع ما. فلا تقدر سلطة الأنا أن تحترق المسافة التي تشير إليها غيرية الآخر. من المؤكد أن حميميتي الشديدة الألفة تبدو لي غريبة أو كريمة؛ فالأدوات، والأغذية، والعالم نفسه الذي نسكنه، هي آخر بالنسبة إلينا. غير أن غيرية الأنا والعالم المسكون ليست سوى صورية. لقد غدت تحت سيطرتي في عالم أقيم فيه - كما أشرنا إلى ذلك. إن الآخر الميتافيزيقي هو آخر غيرية غير صورية، غيرية ليست مجرد ظهر (envers) للهوية، ولا هي غيرية وضعت لأجل مقاومة المائل، لكنها غيرية متقدمة على كل مبادرة، وعلى إمبريالية المائل كلها. إنه آخرٌ غَيرِية بانة لمضمون الآخر نفسه، آخر غيرية لا تحد المائل، لأن الآخر وهو يجد المائل، لا يغدو آخر حقا : من خلال هذا الحد الجامع، سيغدو، داخل النسق، مماثلا مرة أخرى.

إن مطلق الآخر هو الغير. إنه لا يؤلف معي عددا. ذلك لأن الجمع الذي أقول فيه «أنت» أو «نحن» ليس جمعا للـ «أنا». فالأنا، الأنت، ليسا هناك مثل عنصرين لمفهوم مشترك. إذ لا يربطني بالغير، لا التملك، ولا وحدة العدد، ولا وحدة المفهوم. إن غياب وطن مشترك هو الذي يصنع الآخر - الغريب؛ الغريب الذي يخلق اضطرابا لدى الذات. غير أن الغريب يعني أيضا الحر. فلا سلطة لدي عليه. إذ أنه ينفلت عن قبضتي بكيفية جوهرية، حتى لو أخضعتني لي. إنه كليا ليس داخل موضعي. لكنني «أنا» الذي ليس لي مع الغريب مفهوما مشتركا، أكون مثله مجردا من أي جنس. نحن هما المائل والآخر. لا يدل الاقتران هنا لا على الجمع، ولا على سلطة أحد على الآخر. إذ أننا سنهتم بأن نبين أن صلة المائل والآخر - التي يبدو أننا قد وضعنا فيها شروطا عجيبة جدا - إنها هي اللغة. تستكمل اللغة بالفعل صلة من هذا النوع بحيث أن الحدود ليست حدودا قائمة في هذه الصلة، وأن الآخر، بالرغم من صلته بالمائل، يظل متعاليا عن المائل. إذ أن علاقة المائل والآخر - أو العلاقة الميتافيزيقية - تبرز بكيفية أصيلة كخطاب، بحيث أن المائل المتشبه بإنيته الخاصة

(ipséité) بـ «الأنا» - بما هي شخصية فريدة ومحلية - يخرج عن ذاته.

إذن لا يمكن لعلاقة لا تشكل فيها الحدود كلية، أن تنتج في الاقتصاد العام للكينونة إلا كذهاب لـ «الأنا» نحو الآخر، كمواجهة، كرسم لمسافة في العمق - متعلقة بالخطاب، بالحلم، بالرغبة - مسافة يتعذر اختزالها في تلك التي أنشأها النشاط التركيبي للفهم بين الحدود المتعددة - المتعلقة ببعضها البعض - التي تقدم على عمليتها الإجمالية. ليست الأنا تكويناً عرضياً يفضلها يمكن للمماثل والآخر - تحديدان منطقيان للكينونة - أن ينعكسا علاوة على ذلك داخل تفكير ما. ولذا فمن أجل أن تنتج الغيرية في الكينونة فلا بد من فكر ما ولا بد من أنا ما. لا معكوسية (irréversibilité) الصلة لا يمكنها أن تنشأ إلا إذا اكتملت الصلة، من قبل إحدى حدي هذه الصلة، كما هو شأن حركة التعالي عينها، وكما هو شأن مجرى هذه المسافة وليس مثل سجل ما، أو الاكتشاف السيكولوجي لهذه الحركة. إن «الفكر»، و«الجوانية»، هما عين فتات الكينونة والإنتاج (وليس انعكاساً) للتعالي. ونحن لا نعرف هذه العلاقة - وهي بذلك رائعة - إلا بقدر ما نحققها. إن الغيرية ليست ممكنة إلا انطلاقاً من الأنا.

لا يستطيع الخطاب - باعتبار كونه محافظاً على المسافة ما بين الأنا والآخر، على الانفصال الجذري الذي يحول دون إعادة بناء الكلية، والذي هو منشود في التعالي - أن يتخلى عن أنانية وجوده؛ لكن واقعة كون المرء يجد نفسه داخل خطاب ما، إنما تقوم على اعترافه بحق الغير في هذه الأنانية، وكذلك على تبريره ذاته. إذ أن التبرير (L'APOLOGIE) - حيث فيه يثبت الأنا ذاته ويركع أمام المتعالي في الآن ذاته - يكون داخلها في ماهية الخطاب. إن الحلم الذي بلغه الخطاب - كما سنرى لاحقاً - والذي استمد منه دلالة ما، لا يفقد هذه اللحظة التبريرية.

ليست قطيعة الكلية عملية تفكير، مستمدة من مجرد التمييز بين الحدود التي تسمى، أو على الأقل، مرصوصة. ليس بإمكان الفراغ الذي يقاطعها، أن يظل متأسكاً ضد فكر ما، «مُكَلِّين - totalisante» بكيفية جبرية، كما هو «تشميلي -

«synoptique»، إلا إذا وجد الفكر نفسه في مواجهة آخر، مقاوما «للمقولة»-
«catégorie». عوض أن يؤسس معه، كما لو كان مع موضوع ما، كلاما، ينشأ الفكر
في التكلم. سنسمي الديانة بالصلة التي تتأسس ما بين المائل والآخر، من غير
تؤسس كلية ما.

غير أن القول بأن بإمكان الآخر أن يظل مطلق الآخر، وأنه لا يدخل إلا في رابطة
الخطاب، إنما يعني بأن التاريخ عينه - مطابقة المائل - لن يعزم على «كَلَيْتَة»-
«totaliser» المائل والآخر. يحتفظ مطلق الآخر - حيث أن فلسفة المحايثة تتخطى
الغيرية على المستوى المزعوم المشترك للتاريخ - بتعاليه في خضم التاريخ. المائل هو
أساسا تطابق داخل المتنوع، أو تاريخ، أو نسق. لست أنا الذي يرفض النسق، كما فكر
«كيركغارد - Kierkegaard»، بل هو الآخر.

3. التعالي ليس هو السلبية

تتميز حركة التعالي عن السلبية التي من خلالها يكون الإنسان غير راض، فيرفض
الشرط الذي استقر عليه حاله. تفترض السلبية كائنا مستقرا، يلوذ بموضع يتخذه بيتا
له؛ وهذه واقعة اقتصادية، بالمعنى الإيتيمولوجي لهذه الصفة. يغير العمل العالم، غير
أنه يتخذ سنده في العالم الذي غيره. أما العمل الذي تقاومه المادة، فيفيد في مقاومة
المواد. ما تزال المقاومة بداخل المائل. إذ أن السالب والمسلوب يشكلان معانسقا، أي
كلية. إن الطبيب الذي ضيع مهنة مهندس، والفقير الذي يرغب في الثراء، والمريض
الذي يقاسي الألم، والكاتب الذي يضجر من لاشيء، يعترضون على وضعهم وهم ما
يزالون مرتبطين بأفاقه. إن «المغاير» و«الموضع الآخر» الذي يريدونه، ما يزال قائما في
هذه الدنيا التي يرفضونها. يظهر اليأس الذي يريد العدم أو الحياة الأبدية، رفضه
التام لهذه الدنيا؛ غير أن الموت، بالنسبة إلى الراغب في الانتحار وبالنسبة إلى المؤمن،
يظل دراميا. الله يدعونا دوما إليه باكرا. نحن نرغب في الدنيا. في رعب المجهول

الجزري الذي يقود إليه الموت، يتأكد حد السلبية⁽³⁹⁾. هذه الطريقة في الإنكار، باللجوء إلى ما يتم نكرانه، ترسم ملامح المائل أو الأنا. ليست غيرية العالم المرفوض، هي غيرية الغريب، بل هي الموطن الذي يستضيف ويحمي. إن الميتافيزيقا لا تتفق قط مع السلبية. يمكننا بالتأكيد استنباط الغيرية الميتافيزيقية انطلاقاً من كائنات مألوفة لدينا والاعتراض، عندئذ، على الطابع الجزري لهذه الغيرية. ألا تُنال الغيرية الميتافيزيقية بالملفوظ المفضل للكلمات حيث تملأ الصورة الشاحبة هذه الدنيا؟ غير أن سلب النواقص لا يكفي لتصوير هذه الغيرية. بالتأكيد، يتجاوز الكمال التصور، يحوط بالمفهوم، ويعين المسافة: «الأمثلة - l'idéalisation» التي تجعله ممكناً هي انتقال إلى الحد، أي هي تعال، انتقال إلى الآخر، مطلق الآخر. فكرة الكمال هي فكرة اللامتناهي. إن الكمال الذي يعينه هذا الانتقال إلى الآخر، لا يبقى على المستوى المشترك رهن نعم و لا حيث تتم السلبية. وبالمقابل، تعين فكرة اللامتناهي سموا ونبلا، وتعاليا. وهكذا فأولوية فكرة الكمال الديكارتيّة مقارنة بفكرة النقصان، تحتفظ بكل قيمتها. إن فكرة الكمال واللامتناهي لا ترد قط إلى سلبية النقصان. السلبية عاجزة عن التعالي. هذا يدل على علاقة مع واقع متباعد بكيفية لامتناهية عني، من غير أن تدمر هذه المسافة تلك العلاقة و من غير أن تدمر هذه العلاقة تلك المسافة، بمثل ذلك سينتج بالنسبة إلى العلاقات الجوانية للمائل؛ من غير أن تصير هذه العلاقة منبثة داخل الآخر وملتبسة معه، من غير أن تطعن العلاقة في هوية المائل عينها، في أنويته، من غير أن تعمل على إسكات الدفاع، من غير أن تصير هذه العلاقة ارتداداً أو انتشاء.

لقد سمينا هذه العلاقة بالميتافيزيقا. إنها سابقة لأوانها، وهي في كل الحالات، ليست قابلة لأن توصف بالإيجابية، بالتقابل مع السلبية. من الخطأ تصنيفها تيولوجيا. إنها قبل القضية السلبية أو الموجبة، هي فقط تؤسس اللغة بحيث أنه ليس نعم وليس

(39) -انظر ملاحظتنا حول الموت والمستقبل في "الزمان والآخر" [الاختيار. العالم، الوجود (دفاتر كوليج الفلسفة) غرونوبل، أرطو Arthaud 1947] ص166، والتي تنفق في كثير من النقط مع التحليل الرائع لبلونشو Blanchot في مجلة نقد عدد 66 ص 988.(المؤلف)

لا، هما الكلمة الأولى. وصف هذه العلاقة يؤسس الموضوع عينها لهذه الأبحاث.

4- الميتافيزيقا سابقة على الأنطولوجيا

ليس من قبيل الصدفة أن لا تكون العلاقة النظرية هي «الشيمة - Le schéma» المفضلة للعلاقة الميتافيزيقية. تعني المعرفة أو النظرية قبل كل شيء علاقة ما مع الكائن كما هو، فالكائن العارف يسمح للكائن المعروف أن يظهر محترما غيريته من غير وسمها، مهما كان الأمر، بعلاقة المعرفة هذه. وفق هذا المعنى تغدو الرغبة الميتافيزيقية هي ماهية النظرية. غير أن النظرية تعني أيضا العقل - لوغوس الكائن - أي كيفية ما للتعامل مع الكائن المعروف بحيث أن غيريته بالنسبة إلى الكائن العارف تتلاشى. تلتبس سيرورة المعرفة في هذا الطور مع حرية الكائن العارف، فلا تصادف شيئا، يكون بمثابة آخر بالنسبة إليها، يمكن أن يجدها. هذه الطريقة في تجريد الكائن المعروف من غيريته، لا يمكن أن تكتمل إلا إذا استهدفت عبر حد ثالث - حد محابد - هو نفسه ليس بكائن ما. فيه ستخدم صدمة اللقاء بين المائل والآخر. هذا الحد الثالث يمكن أن يظهر كمفهوم مفكر فيه. إنه الفرد الذي يوجد معزولا داخل عامة الفكر.

يمكن تسمية الحد الثالث إحساسا حيث يلتبس النوع الموضوعي مع الانفعالات الذاتية. بإمكانه أن يظهر بوصفه الكائن «التميز - l'être» عن «المُكُون» - l'étant: هو كائن في الآن ذاته ليس يكون، (يعني لا يعرض ذاته كمكُون) ومع ذلك فهو يحيل إلى العمل الذي يمارسه المُكُون، وهو ليس لاشيء. إنها «الكينونة - Etre»، من غير سمك المكون، هي النور الذي فيه تصير المُكُونات عاقلة. تنطبق التسمية العامة للأنطولوجيا على النظرية بوصفها عقلا للكائنات. إن الأنطولوجيا التي ترجع الآخر إلى المائل، تؤكد الحرية التي هي مطابقة المائل، التي لا تقبل أن يستلها الآخر. وهنا تمضي النظرية في سكة تتخلى فيها عن الرغبة الميتافيزيقية، عن البرانية العجيبة، حيث فيها تعيش هذه الرغبة. - غير أن النظرية بوصفها إجلالا للبرانية، ترسم بنية أخرى جوهرية للميتافيزيقا. لها همُّ النقد المشغل بعقل كينونتها

- أو بالانطولوجيا. لقد اكتشفت دوغمائية و تعسف تلقائيتها الساذج فوضعت حرية التمرين الأنطولوجي موضع استئصال. إنها إذن تبحث في التمرين بكيفية تجعلها تصعد ثانية، وفي أية لحظة، نحو أصل الدوغمائية التعسفية لهذا التمرين الحر. هذا من شأنه أن يؤدي إلى تراجع لا متناه، إذا كان يجب على هذا الارتفاع أن يظل هو ذاته مسارا أنطولوجيا، تمرينا للحرية، ونظرية ما. وهكذا تقودها قصديتها النقدية إلى ما وراء النظرية والانطولوجيا: النقد لا يرد الآخر إلى المماثل كما الأنطولوجيا، بل يضع تمرين المماثل موضع تساؤل. يتم استئصال المماثل - الذي لا يمكن أن يتم داخل تلقائية المماثل الأناية - من قبل الآخر. نسمي استئصال تلقائيتي من قبل حضور الآخر، بالإيطيقا. تكتمل غرابة الغير - استحالة رده إلى أناي وإلى أفكاره وممتلكاتي - بالتحديد كاستئصال لتلقائيتي كإيطيقا. إن الميتافيزيقا، التعالي، استضافة الآخر من قبل المماثل، والغير من قبل الأنا، تنشأ عينيا كاستئصال للمماثل من قبل الآخر. أي كإيطيقا تستكمل الماهية النقدية للمعرفة. وكما أن النقد يسبق الدوغمائية، فإن الإيطيقا تسبق الأنطولوجيا.

لقد كانت الفلسفة الغربية في الغالب الأعم أنطولوجيا: إرجاع الآخر للمماثل، من خلال إدخال حد وسط ومحايد يضمن عقل الكائن.

إن أولوية المماثل هذه تشكل موضوع درس سقراط. عدم استقبال الغير سوى ما هو في ذاتي، كما لو كنت إلى الأبد، أمتلك ما يأتيني من الخارج. عدم استقبال أي شيء أو الكينونة الحرة. لا تشبه الحرية المزاج التلقائي لحرية الاختيار. معناها الأخير يستمد من تلك الديمومة داخل الآخر، التي هي العقل. أما المعرفة فهي نشر لهذه الهوية. إنها حرية. كون العقل في نهاية المطاف مظهرها لحرية ما، وهو يجيد الآخر ويشمّله، لا يمكنه أن ينخدع، منذ أن أقر بأن العقل السائد لا يعرف سوى ذاته عينها، فلا شيء آخر يجده. إن تحييد الآخر، وقد صار موضوعا أو شيئا - ظاهرا، أي متجليا في الوضوح - هو بالتحديد إرجاع للمماثل. إذ أن المعرفة، أنطولوجيا، هي مباغته في مواجهة المكون، ولهذا فهو ليس ذلك المكون، ولا ذاك الغريب، بل لهذا فهو يخون بكيفية ما، يستسلم، يمنح ذاته للأفق حيث يضيع ويظهر، يقرر، ويصير

المفهوم. تعود المعرفة للمسك بالكائن انطلاقاً من اللاشيء، أو نقله إلى اللاشيء. ونزع غيريته عنه. هذه النتيجة يتوصل إليها منذ الخيط الأول من النور. إن الإضاءة معناها إزالة المقاومة عن الكائن، لأن النور يفتح أفقا ما ويفرغ الفضاء - يسلم الكائن بدءاً من العدم. ليس للتأمل (المميز للفلسفة الغريبة) من معنى إلا إذا كان غير محدد بتقليص المسافات.

كيف تتمكن الوسائط من تقليص البون الشاسع، بين الحدود المتباعدة للغاية؟ ألا يبدو أن ما بين الأوتاد أيضا غير قابل للاختراق أبدا؟ لا بد من أن تنتج في مكان ما "خيانة" عظمى حتى يستسلم كائن ما براني وغريب لوسائط معينة. إن استسلاما ما، بالنسبة إلى الأشياء، يكتمل في مفهمته (تصوره). وبالنسبة إلى الإنسان، يمكن أن يسيطر عليه الرعب وهو خاضع لهيمنة إنسان آخر. يقوم العمل الأنطولوجي، بالنسبة إلى الأشياء، على حيازة الفرد (الذي يوجد وحده) ليس في فرديته، بل بجملته (فيها وحدها يوجد العلم). لا تكتمل العلاقة مع الآخر إلا عبر حد ثالث أجده في أناي. مثال الحقيقة السقراطية يقوم على الاكتفاء الجوهرى للمائل، على مطابقته الأنأوية، على أنانيته. إن الفلسفة هي «علم الأنا-égologie».⁽⁴⁰⁾

إن المثالية «البركلية - Berkeleyen»، التي تعتبر فلسفة للمباشر، تجيب هي أيضا، على المسألة الأنطولوجية. لقد وجد «بركلي - Berkeley» أن صفات الموضوعات عينها، تتضمن ما يتم إضافؤه على الأنا: نتعرف في الصفات التي تبعدنا أكثر عن الأشياء، على ماهيتها المعيشة، وهي تجتاز المسافة فتفصل الذات عن الموضوع. مطابقة المعيش مع ذاته عينها، تنكشف كتطابق للفكر مع الموجود. يكمن عمل العقل في هذه المطابقة. وهكذا يلقي بركلي بكل الصفات الحسية في الانفعال

(40) - تعني دراسة الأنا باعتبارها الذات الشخصية. بالنسبة لهوسرل تظل الأنا موضع تحليل للاختزال الفينومونولوجي كحقيقة وجودية، فهي آخر ما ينتهي إليه التحليل، وأول ما ينطلق منه في العملية العكسية، وهي تتصف بالضرورة والهوية ولهذا تفرض نفسها عبر كل التقلبات التي يعرفها المعيش. كما تحافظ على ذاتها عبر كل التغيرات التي تلحق الأنا التجريبية. ومعنى ذلك أنها أساس كل بناء نظري وعملي. وما دام الأمر على هذا النحو تغدو الفلسفة هي علم الأنا كما يستخلص لفيناس في هذه الفقرة. (المترجم)

المعيش.

يستعير التأمل الفينومونولوجي مسلكا آخر، ما تزال فيه «الامبريالية الأنطولوجية» مرئية أكثر. إن كينونة المَكُون هي من تكون وسيطا للحقيقة. الحقيقة المعنية للمَكُون تفترض الانفتاح القبلي للكينونة. أن نقول بأن حقيقة المَكُون تتعلق بانفتاح الكينونة، معناه، على أية حال، أن معقوليته لا تتعلق بتطابقنا معه، بل بعدم تطابقنا. يفهم المَكُون بقدر ما الفكر يتعالى به، من أجل قياسه بالأفق الذي ترتسم فيه ملاحظته. إن الفينومونولوجيا برمتها، منذ هوسرل، هي إعلاء لفكرة الأفق، الذي يلعب، بالنسبة إليها، دورا معادل للمفهوم في المثالية الكلاسيكية؛ إذ المفهوم يظهر فوق أساس يتجاوزه كما الفرد انطلقا من المفهوم. غير أن الذي يطلب لا تطابق المَكُون والفكر - كينونة المَكُون التي تضمن استقلالية و«غرائبية - l'extranéité» المَكُون - هو ومضة «متفسفرة - phosphorescence»، إضاءة، تفتح معطاء. إن «وجود الموجود - l'exister de l'existant» يتحول إلى معقولة، استقلاليته هي استسلام عبر الإشعاع. إن الدنو من المَكُون انطلقا من الكينونة، معناه في آن معا، تركه يكون وفهمه. يتمكن العقل، من خلال فراغ وعدم الوجود - كل نور هو وميض فسفوري - من الاستيلاء على الموجود. إنه، انطلقا من الكينونة، ومن الأفق المنير بحيث أن للكائن ظلا، لكنه فاقد لوجهه، هو النداء عينه موجها للعقل. لعل «Sein und Zeit»⁽⁴¹⁾ لم يدعم سوى أطروحة واحدة: الكينونة لا تنفصل عن فهم الكينونة (التي تنصرم كزمان)، الكينونة هي قبلا نداء للذاتية.

(41) - لهذا الكتاب أثر بالغ في فلسفة لفيناس، ولهذا يعتبره من أجمل الكتب التي ظهرت في تاريخ الفلسفة. بل هو من أفضل خمسة كتب فلسفية في التاريخ وهي: فيدروس لأفلاطون. نقد العقل المحض لكانط، فينومونولوجيا الروح لهيغل، المعطيات المباشرة للوعي لبرغسون. كما يرى بأن كتاب الكينونة والزمان، هو بمثابة حدث عظيم في القرن العشرين، ولهذا فإن التفلسف من غير معرفة هيدغر، هو من قبيل السذاجة الفكرية، بل إنه يعترف بأن ترجمته لنظرية الحدس عند هوسرل، كانت تحت تأثير قراءته لهيدغر. لفيناس يعبر عن تقديره لهيدغر بالرغم من التزامات هذا الأخير السياسية إبان الفترة النازية. أنظر نص الحوار الذي خص به هيدغر، والمنشور في كتابه: Ethique et infini, Édition Fayard et radio France, 1982, p, 25-34. (المترجم)

إن أولوية الأنطولوجيا الهيدغرية⁽⁴²⁾ لا تنبني على «الحقيقة البديهية - le truisme»: «من أجل فهم المكون، من اللازم اللازم فهم كينونة المكون». إثبات أولوية الكينونة بالعلاقة مع المكون، يعني سلفاً إقراراً بياهية الفلسفة، إخضاع العلاقة مع امرئ ما هو بمثابة مكون (العلاقة الإيطيقية) لعلاقة مع كينونة المكون التي، هي لا شخصية، تسمح بالحيازة، تخضع المكون (للعلاقة مع المعرفة)، وتخضع العدالة للحرية. إذا كانت الحرية تدل على كيفية بقاء المائل في صلب الآخر، فإن المعرفة (من حيث يعطي فيها المكون، من خلال توسط الكينونة اللا شخصية) تحتوي على المعنى الأخير للحرية. إنها ستعرض العدالة التي تستلزم واجبات بالنسبة إلى مكون يرفض أن يعطي، بالنسبة إلى الغير الذي، هو بهذا المعنى، يصير كائناً بامتياز. إن الأنطولوجية الهيدغرية وهي تخضع للعلاقة مع الكينونة، كل علاقة مع المكون - تؤكد أولوية الحرية على الإيطيقا. بالتأكيد، ليست الحرية التي تُفعلها ماهية الحقيقة، حسب هيدغر، مبدأ من مبادئ حرية الاختيار. تنبعث الحرية من الخضوع للكينونة: ليس الإنسان هو من يملك الحرية، بل الحرية هي من يملك الإنسان⁽⁴³⁾. غير أن الديالكتيك الذي يوفق بين الحرية والخضوع، في مفهوم الحقيقة، يفترض أولوية المائل حيث أن كل الفلسفة الغربية تحدد في مسارها حدوده وتحدد من خلاله.

تقوم العلاقة مع الكينونة، والتي تعرض بوصفها أنطولوجيا، على تحييد المكون من أجل فهمه أو حيازته. إذن ليست هي علاقة مع الآخر كما هو، بل هي رد الآخر إلى

(42) - انظر مقالنا في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق. يناير 1951: "هل الأنطولوجيا أساسية؟" (المؤلف)
(43) - كما هو ديدن لفيناس فهو لا يشير إلا لما لبعض المصادر، بكيفية جد مقتضية، وهو في ذلك يسلك مسالك الفلاسفة الكبار الذين لا يملئون كتهم بالإحالات والمراجع. وهم في ذلك يعولون على نباهة القارئ والباحث المتخصص، ولا شك أن أهم إحالة يمكن توثيقها هي التي تتعلق بمحاضرة هيدغر الشهيرة: في ماهية الحقيقة. الملقاة سنة 1930، والتي ظهرت مطبوعة سنة 1942 و أعيد نشرها سنة 1949، وفيها يذهب هيدغر إلى أن الحرية تستمد ماهيتها الخاصة من ماهية الحقيقة. ولذلك فهي ترك الكائن يكون كينوته الخاصة، وإذا كانت كذلك فهي أساس إمكانياته للاختيار وتسمح له أن يتبدى كممكن وضروري، إن المشبنة البشرية لا تمتلك الحرية، وإن الإنسان لا يمتلك الحرية كخاصية، بل في أحسن الأحوال يصح العكس، إن الحرية الكينونة الكاشفة المتخارجة تمتلك الإنسان، وذلك بكيفية أصيلة إلى حد أنها هي وحدها توفر لبشرية ما الارتباط مع كائنه في كليته من حيث هو كذلك. ذلك الارتباط المؤسس للتاريخ. أنظر في ماهية الحقيقة، ضمن كتابات أساسية الجزء الثاني ترجمة إسماعيل المصدق، منشورات المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة 2003، ص 67. (المترجم)

المائل. وهذا هو تعريف الحرية : الوقوف ضد الآخر، بالرغم من كل علاقة بالآخر، وضمان اكتفاء الأنا بذاته. إن «الموضعة - thématization» و«المفهمة - conceptualisation»، علاوة على ذلك غير قابلين للانفصال، ليسا إقرارا للسلم مع الآخر، بل هما إلغاء أو تملكا للآخر. التملك، بالفعل، يؤكد الآخر، لكن بسلب استقلاليته. "أنا أفكر" ترجع إلى "أنا أقدر" - إلى تملك لما هو يكون، إلى استغلال للواقع. الانطولوجيا بوصفها فلسفة أولى هي فلسفة «اقتدار - puissance». إنها تبلغ إلى الدولة وإلى لا عنف الكلية، من غير أن تتحصن ضد العنف حيث يعيش هذا اللا عنف، والذي يظهر في طغيان الدولة. أما الحقيقة التي يجب أن تصالح الأشخاص، فتوجد هنا مبنية للمجهول. تتقدم الكونية هنا بوصفها مبنية للمجهول ويكمن في ذلك آخر لا إنساني.

تتأسك «أنانية» الأنطولوجيا حتى عندما تشهر بالفلسفة السقراطية بوصفها متناسية للكينونة بالفعل، وبوصفها تتجه قدما نحو مفهوم «الذات» و الاقتدار التقني؛ ويجد هيدغر في ما قبل السقراطية، الفكر بوصفه خضوعا لحقيقة الكينونة. إنه خضوع سيكتمل كوجود بان ومرب، مشكلا وحدة الموضع الذي يحمل المكان. وبتجميع هيدغر للحضور على الأرض وتحت قبة السماء، وترقب الآلهة، بصحبة الفنانين، وبالقرب من الأشياء، يكون قد تصور، جريا على ما دأب عليه التاريخ الغربي كله، العلاقة مع الغير بمثابة تدخل في مصير الشعوب الساكنة، المالكة والبانية للأرض. إن التملك هو الصورة بامتياز التي يغدو فيها هو المائل بمجرد ما يصير ملكا لي. وهيدغر بتحذيره من سيادة السيطرة التقنية للإنسان، يمجّد السيطرة المتقدمة على تقنية التملك. فلا تبدأ تحليلاته قط من الشيء - الموضوع، بل هي تحمل علامة المناظر الكبرى التي تحيل إليها الأشياء. تصير الانطولوجيا أنطولوجيا للطبيعة، خصوبة غفلية، أمومة معطاء بلا وجه، قالبا للكائنات الخاصة، مادة للأشياء لا تنفذ.

تعد فلسفة السيطرة، [أو] الأنطولوجيا، كفلسفة أولى لا تَسْتَسْئِلُ المائل، فلسفة للحيف. إن الانطولوجيا الهيدغرية التي تخضع العلاقة مع الآخر للعلاقة مع الكينونة

عموما - حتى وهي تعترض على الشغف التقني، الناتج عن نسيان الكينونة المحجوب من قبل الكائن - تظل خاضعة للمجهول وتقود، حتما، إلى افتدار آخر، إلى الهيمنة الامبريالية، إلى الاستبداد. وهو استبداد ليس امتدادا محضا و مجردا لتقنية بشر مُشَيِّين. إنه استبداد يرجع إلى «حالات نفس» وثنية، إلى تجدره في الأرض، إلى الإعجاب الذي يمكن البشر المستعبد من البوح به لأسيادهم. إن الكينونة قبل «المُكُون - l'étant»، والانطولوجيا قبل الميتافيزيقا، هي الحرية (النظرية) قبل العدالة. إنها حركة داخل المماثل قبل الواجب تجاه الآخر.

لا بد من قلب التحديدات. يتم حل الصراعات بين المماثل والآخر، حسب التقليد الفلسفي، بالنظرية بحيث أن الآخر يتم رده إلى المماثل، أو باللموس، من خلال مجتمع الدولة، المنضوي تحت سيطرة حكم مبني للمجهول، حتى لو كان معقولا، إذ أن الأنا يجد مرة أخرى، الحرب في طغيان استبداد الكلية الذي يعاني من نثره. إن الإيطيقا، التي فيها يُعِيرُ المماثل الاعتبار للغير المتعذر رده، تتعلق بالرأي. إن مجهود هذا الكتاب يطمح إلى إدراك علاقة، في الخطاب، ليست لها حساسية مع الغيرية، إلى إدراك الرغبة فيه، بحيث أن السلطة، التي هي بالماهية، قاتلة للآخر، تصير - في مواجهة الآخر و "ضدا على كل حس سليم" - استحالة للقتل، تقديرا للآخر أو عدالة. يقوم جهدنا، باللموس، على الحفاظ، داخل الجمع المبني للمجهول، مجتمع الأنا مع الغير - على اللغة والخير. هذه العلاقة ليست ما قبل فلسفية، لأنها لا تنتهك قط الأنا، وليست مفروضة عليه قسرا من الخارج، بالرغم عنه، أو بدون درايته كراي ما؛ أو بالأحرى، هي مفروضة عليه، فيما وراء كل عنف، عنف يعرضه كليا للمساءلة. إن الرابطة الإيطيقية، المضادة للفلسفة الأولى المطابقة بين الحرية والسلطة، ليست ضد الحقيقة، هي تتجه نحو الكينونة في برانيتها المطلقة، وتستكمل القصدية عينها التي تنشط السعي نحو الحقيقة.

إن العلاقة مع كائن بعيد للغاية - أي مفعم بفكرته - هي كسلطته كمكون قد تمت إثارتها فعلا في كل الأسئلة التي نستطيع طرحها حول دلالة كينونته. نحن لا نتساءل حولها، [بل] نحن نُسائلها. إنها دائما في الواجهة. إذا كانت الأنطولوجيا - الفهم،

احتضان الكينونة - مستحيلة، فليس لأن كل تعريف للكينونة يفترض قبلا معرفة الكينونة، كما زعم «باسكال - Pascale» ودحضه هيدغر في الصفحات الأولى من «الكينونة والزمان - Sein und Zeit»؛ وإنما لأن فهم الكينونة عامة ليس بإمكانه أن يهيمن على العلاقة مع الغير. فهذه (العلاقة مع الغير) تتحكم في تلك (فهم الكينونة). لا يمكنني الذهاب إلى المجتمع مع الغير، حتى ولو وضعت في اعتباري بأن كينونة المكون تكون إياه. إن فهم الكينونة يعبر به فعلاً عن المكون الذي ينبعث مجددا خلف الشيمة - الموضوعة التي ينعطي فيها. إن «قولا للغير» - هذه العلاقة مع الغير كمحاور، هذه العلاقة مع مَكون ما - تسبق كل أنطولوجيا. إنها العلاقة الأخيرة داخل الكينونة. إن الأنطولوجيا تفترض الميتافيزيقا.

5 - التعالي كفكرة للامتناهي⁽⁴⁴⁾

إن «شيمّة» schéma النظرية، حيث توجد الميتافيزيقا، تجعلها مميزة عن أي «شطح - comportement extatique». تستبعد النظرية ازدراع كينونة العارف في كينونة المعروف، مدخل الما - وراء عبر انتشاء الشطح. إنها تظل مَعْرِفَة، رابطة. أكيد أن التمثل لا يؤسس الرابطة الأصلية مع الكينونة. مع ذلك فهي مخصوصة؛ مثل

(44) - يرى لفيناس بأن الفلسفة قد استمدت فكرة الامتناهي - في افتراضها بفكرة المتناهي - من التفكير حول تمرين المعرفة من جهة. ومن التجربة أو التقليد الديني من جهة أخرى. هذان المصدران يحددان الدلالات المتنوعة. والمسائل التي تطرحها فكرة الامتناهي، والتي ترتبط بها خلال تطورها عبر التاريخ وكلمة الامتناهي صفة اسمية تدل على خصائص بعض المضامين المعطاة للفكر بكيفية تتخطى كل الحدود. وتستهمل أولا للدلالة على صفة المكان اللامحدود، وعلى الزمان الدائم، وعلى سلسلة الأعداد والتي لا تحتوي على عدد يعينه يكون هو الأكبر. وعلى الكم المتصل اتساعا وكثافة. والذي لا يتضمن أي جزء يكون هو الأصغر، وعلى الكيف الفائق لكل قياس ومعياري إنساني... كما أن اللامتناهي يمكن أن يكون دالا على ما يفوق أنواع اللامتناهي المتعددة، أي على الواحد اللامتناهي كما هو عند الأفلاطونية الجديدة. وعند الديانات الإبراهيمية التي يطابق فيها اللامتناهي المطلق الفائق القوة والصفات. والبالغ الكمال والمتعذر إدراكه. أما ديكارت الذي يتصور الله على نحو لامتناهي الكمال. فهو يقرب في فكرته عن اللامتناهي من مفهوم التعالي، لكن فكرته فيما يرى لفيناس تكمن في فكرة القوة. في فكرة الإرادة التي تفترضها القدرة، وفي العفوية التي هي بمثابة كيفية للوجود لا يحده خارج. أي من غير حدود. واله كهذا هو لامتناه على نحو إرادة ليست موجبة بالخير أو الشر. بالصواب والخطأ، لأنها هي التي تؤسسها. وإرادة الإنسان الحرة. يمكنها أن تكون على هذا النحو أيضا لامتناهية أما معادل إرادة اللامتناهي الحرة المجردة عن التعالي فهي تلهم فكر اللامتناهي عند فشته. شلنج. وهيجل. من ذلك أيضا مفهوم نشه عن إرادة الإرادة، أو إرادة الاقتدار التي تصف ما يتجاوز الإنسان انطلاقا من فكرة اللامتناهي بطل لفيناس تجاوز الكلية بالقدر الذي ليس فيه قياس مشترك ما بين فكرة اللامتناهي وبين اللامتناهي الذي يكون هو فكرة. فالفكر اللامتناهي لا يتخذ اللامتناهي الذي يظل برانيا. وانطلاقا من اللامتناهي الذي يقرب من فكرة التعالي. يتجه صوبها نحو المسئولية الإيطيقية. وهذا التعالي هو الذي يمنح الأسبقية للإيطيقا على الوجود. ولهذا يفهم اللامتناهي لدى لفيناس بوصفه فائضا عن الكلية برمتها. فائض ليس خارجا عن أي شيء سوى في دينامية وحركة الفيض إذن فليس اللامتناهي كالتنا ذات صفات اسمية، بل هو ما ينمطي كإحساس. إحساس لامتناه باللامتناهي، غير أنه إحساس غير مكتمل. بدلالة الرغبة التي تحمله. والتي هي رغبة غير قابلة للإشباع مطلقا. بما هي رغبة ميتافيزيقية لامتناهية في اللامتناهي. إن فكرة اللامتناهي عند لفيناس هي علائقية. ولذلك يقول لفيناس في كتاب الحرية والأمر " لقد سمينا العلاقة التي تربط الأنا بالغير بفكرة اللامتناهي. وهي ليست فكرة قصدية يكون فيها اللامتناهي موضوعا" ص 85... كما أن اللامتناهي ليس هو لازمة le corrélatif فكرة اللامتناهي كما لو كان اللامتناهي قصديا" لأنه يتخطى كل موضوعا للتفكير، من جهة أخرى فإن فكرة اللامتناهي تنبني أساسا على استحالة التهرب من المسئولية. أنظر: Liberté et commandement, Fata Morgana, 1994. أنظر كذلك كتابه الغيرية والتعالي et Altérité transcendance, Fata Morgana 1995, p.69-88 (المترجم)

إمكانية استدعاء انفصال الأنا بالتحديد. وهذا هو الاستحقاق الدائم «للشعب اليوناني المدهش» ولتأسيس الفلسفة ذاته عوض استبدال التجمع السحري للأجناس والتباس النُظْم المتمايزة، بالرابطة الروحية، حيث الكائنات تلزم مواضعها، لكنها تتواصل فيما بينها. يدين «سقراط - Socrate» الانتحار، في مستهل «فيدون - Phédon»، رافضا الروحانية المزيفة للوحدة المحضة والمجردة والمباشرة مع «الألوهي - le Divin»، المتسمة بالهجر. إنه يعلن بجزم، عن مسلك صعب للمعرفة انطلاقا من هذه الدنيا. إذ يظل الكائن العارف منفصلا عن الكائن المعروف. التباس البداهة الأولى «لديكارت - Descartes» تكشف، شيئا فشيئا، الأنا والإله من غير الخلط فيما بينهما، فتكشفهما كلحظتين متميزتين للبداهة بناء على تقابلها، فتطبع معنى الانفصال عينه. انفصال الأنا يثبت ذاته كذلك بوصفة غير عرضي، وغير مؤقت. ينتج الفرق الجذري والضروري، بين الأنا والإله، داخل الكينونة عينها. بذلك، يختلف التعالي الفلسفي عن تعالي الديانات - بالمعنى الإعجازي الشائع والمتداول لهذا المصطلح - و عن التعالي، الذي كان وما زال مشتركا، منغمسا داخل الكينونة باتجاه ما يمضي إليه، فيمسك، كما لو عزم على تعنيفه، داخل شبكاته اللامرئية، بالكائن الذي يعلي.

إن هذه العلاقة ما بين المائل والآخر، من غير أن يقطع تعالي العلاقة الروابط التي تقتضيها علاقة ما، ومن غير أن توحد هذه الروابط المائل والآخر في كل واحد، هي ثابتة بالفعل، في الوضعية الموصوفة من قبل ديكارت، حيث أن «الأنا أفكر» يحافظ مع اللامتناهي الذي ليس بإمكانه قط أن يتضمنه والذي هو منفصل عنه، على علاقة تسمى ب «فكرة اللامتناهي». بالتأكيد، فالأشياء، والمفاهيم الرياضية والأخلاقية، هي أيضا، تكون بالنسبة إلينا، حسب ديكارت، حاضرة بأفكارها ومتميزة. غير أن لفكرة اللامتناهي استثناء خاصا بحيث أن ideatum⁽⁴⁵⁾ يتجاوز فكرتها، في حين

(45) - وردت باللاتينية. وتعني الموضوع الذي نحيل إليه فكرة ما. أو هي الموضوع المطابق لفكرته. وبالنسبة لليفناس فإن l'ideatum يتخطى فكرته وهو بذلك يقطع مع فكرة المثل التي تهيمن على بنية الكوجيطو. وبذلك تعبر فكرة اللامتناهي عن غيرية جذرية. (المترجم)

أنه بالنسبة إلى الأشياء، يكون التطابق الكلي لوقائعها «الموضوعية» و«الصورية» غير مقصي؛ إذ بإمكان ذاتنا، أن تعيد الاعتبار بصرامة لكل الأفكار المغايرة لللامتناهي. من غير أن نبث اللحظة في أمر الدلالة الحقة لمثول أفكار الأشياء فينا، ومن غير انسياق في الاستدلال الديكارتي الذي يبرهن على الوجود المنفصل لللامتناهي بتناهي الكينونة الممتلئة لفكرة اللامتناهي، (لأنه ليس ثمة ربما معنى أعظم من البرهنة على وجود بوصف وضعية سابقة على البرهان وعلى مشكلات الوجود)، فإنه من المهم الإشارة إلى أن تعالي اللامتناهي بالنظر إلى الأنا الذي هو منفصل عنه والذي يفكر فيه، يقبس، إن جاز القول، لا تناهيه عينه. إن المسافة التي تفصل بين Ideatum وبين الفكرة، تؤسس مضمون l'ideatum عينه. اللامتناهي هو خاصية كينونة متعالية بها هي متعالية، إنه الآخر على الإطلاق. إن المتعالي هو الوحيد ideatum الذي لا يمكن أن يكون سوى فكرة فينا؛ وهو بعيد للغاية عن فكرته - أي براني - لأنه لا متناه.

إذن فالتفكير في اللامتناهي، المتعالي، الغريب، ليس قط تفكيراً في موضوع ما. بل هو تفكير في ما ليس له ملامح الموضوع، وهذا في الواقع، فعل أكثر أو أفضل من التفكير. مسافة التعالي لا توازي قط تلك التي تفصل، في كل تمثلاتنا، فعلا ذهنياً عن موضوعه، مادام أن المسافة التي يتخذها الموضوع لا تقصي قط - وهي تتضمن في الواقع - تملك الموضوع، أي تعليق كينونته. إن "قصديّة" التعالي فريدة من نوعها. الاختلاف بين الموضوعية والتعالي سيعين على الإشارة العامة إلى جميع تحليلات هذا العمل. هذا الحضور في الفكر، لفكرة يحيط فيها «l'ideatum» بقدره الفكر، لا يشهد فقط على نظرية العقل الفعال لأرسطو، بل يشهد في الغالب على أفلاطون. إنه على الضد من فكر يسلك مسلك من «له رأس»⁽⁴⁶⁾ -⁽⁴⁷⁾ يثبت القيمة للهديان الذي

(46) - Phèdre, 244 a .

(47) - إن الخطاب كما جاء في فيدروس على لسان سقراط، يجب أن يشبه شكله كأننا حيا، يتألف من جسد خاص به. بحيث لا يفتقر للرأس والرجلين، كما يجب أن يمتلك جذعا وأطرافا. تكون منسجمة مع بعضها البعض ومع وحدته العضوية. (المترجم)

يأتي من الله، «لفكر جانح»⁽⁴⁸⁾، من غير أن يتخذ الهذيان هنا، مع ذلك، معنى لا عقلانيا. إنه مجرد «قطيعة، لماهية إلهية، مع العادة والقاعدة»⁽⁴⁹⁾. النوع الرابع من الهذيان، هو العقل عينه، في تساميه نحو الأفكار، الفكر بالمعنى السامي. التملك من قبل إله ما- الحساس - ليس هو اللاعقلاني، بل هو نهاية الفكر الاعترالي (والذي سندعوه لا حقاب «الاقتصادي») أو بالجواني، كبداية تجربة حقيقية للجديد و للشيء في ذاته noumène⁽⁵⁰⁾، بما هي الرغبة بالفعل.

يشير مفهوم فكرة المتناهي الديكارتي إلى علاقة مع كينونة تصون برانيتها الكلية بالنسبة إلى ذلك الذي يفكر فيها. إنه يشير إلى ملامسة اللا ملموس (المنزه تماما)، ملامسة لا تشوب سوى كمال الذي يُلمَس. إثبات مثول فكرة اللامتناهي فينا، أن نعتبر التناقض الذي تخفيه فكرة الميتافيزيقا التي أثارها أفلاطون في محاورته «بارميندس - Parménide» بمثابة تجريد خالص: العلاقة مع المطلق ترجع المطلق نسبيا. إن البرانية المطلقة للكينونة الخارجية، لا تضيع تماما لمجرد تجليها، إنها «تبرأ» من العلاقة التي تحضر فيها. غير أن المسافة اللامتناهي للغريب، بالرغم من القرابة المكتملة بفكرة اللامتناهي، والبنية المعقدة للعلاقة غير المضاهاة التي تدل عليها هذه الفكرة، يجب أن توصف. فلا يكفي تمييزها صوريا عن «الموضعة - L'objectivation».

لا بد من الإشارة منذ الآن إلى الحدود التي تعبر عن تحريف أو تعيين هذه الفكرة، عن كل فراغ في الظاهر، حول فكرة اللامتناهي. إن اللامتناهي في التناهي، الأعظم

(48) - Phèdre, 249a.

(49) - Phèdre, 265a.

(50) - النومين هو الشيء في ذاته حسب كانط، وهو يدل على كل ما شيء يتعذر أن تختبره التجربة، وان يبلغه الإدراك الحسي، إذ أنه حقيقة مطلقة ومجردة من مسلمات العقل العملي، كما لا يمكن إدراكها بعقل نظري، كون قدرته عاجزة عن الإحاطة بالمطلق. وهذه هي دلالته السلبية. أما دلالته الإيجابية فتحيل حسب كانط إلى مسلمات العقل العملي كالحرية وخلود النفس ووجود الله. وبهذا انتقل معنى النومين كما ذهب لالاند من معناه النقدي المحض إلى معنى شبه أنطولوجي (انظر موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثاني ص 884، ترجمة خ أحمد خليل، منشورت عويدات 2001). أما ما يقابل النومين فهو الفينومين أو الظاهرة بالمعنى الوارد في نقد العقل المحض. (المترجم)

في المنقوص الذي يكتمل بفكرة اللامتناهي، ينتج كرغبة. ليس كرغبة تشيع شغف الراغب، بل كرغبة في اللامتناهي التي يبعثها الراغب، عوض أن يشبعها. هي رغبة غير مبالية تماما - عفة (خير). غير أن الرغبة والعفة يفترضان باللمس علاقة يوقف فيها الراغب «سلبية» الأنا التي تزاو داخل المماثل، السلطة، والهيمنة. وهذا من شأنه، بكيفية إيجابية، أن ينتج كتملك لعالم بإمكانه وقفه للغير (الوقف ج أوقاف)، أي كمثول أمام وجه ما. لأن المثول أمام وجه نصادفه، لا يمكن لتوجهي نحو الغير أن يفقد الرؤية تهّمها وهي تنغم بالطيبة، فتعجز عن الاقتراب من الآخر بيد خاوية الوفاض. هذه العلاقة التي تفوق الأشياء والتي من الممكن الآن اشتراكها، أي أنها قابلة للتعبير، هي علاقة الخطاب. نسمي، بالفعل، الكيفية التي يتقدم فيها الآخر، وهي تتجاوز فكرة الآخر في ذاتي، بالوجه - visage. هذه الكيفية لا تقوم على الظهور كثيمة تخضع لنظرتي، على أن تنتشر كمجموعة صفات تشكل صورة ما. يقوض وجه الآخر في أية لحظة، ويتجاوز الصورة اللدنية التي يتركها لي، الفكرة التي على مقاسي ومقاس موضوع فكرته، بوصفها فكرة مطابقة. هو لا يتجلى بصفاته، بل $\alpha\theta\alpha\upsilon\tau\omicron$ ^(S1). إنه يعبر. يحمل الوجه، ضدا على الأنطولوجيا المعاصرة، مفهوم حقيقة ليست بمثابة انكشاف لمحايد لا شخصي، بل يحمل تعبيرا: الكائن يفتح كل المطويات وعموميات الكينونة، من أجل أن يبسط في «صورته» كلية «مضمونه»، من أجل إلغاء، في نهاية الأمر، التمييز بين الصورة والمضمون (وهذا لا يتأتى ببعض تعديلات المعرفة التي تموضع الموضوعات، بل، بالأحرى، بتحويل «الموضوعة» في الخطاب). شرط الحقيقة والخطأ النظرياتي - théorétique، هو كلام الآخر - تعبيره - حيث أن أي كذب يفترض قبلا. غير أن المضمون الأول للتعبير، هو ذلك التعبير عينه. إن الاقتراب من الآخر في الخطاب، هو استقبال تعبيره، بحيث أنه في كل لحظة يطفح بالفكرة التي تحمل فكر ما. إذن هو تلقى من الغير فيما وراء قدرة الأنا؛ وهذا يعني بدقة، تملك فكرة اللامتناهي. غير أن هذا يعني أيضا أن يكون "المرء" متعلما. إن الصلة مع الغير أو الخطاب، هي صلة ليست شديدة الحساسية، هي صلة إيطيقية،

(S1) - تعني هذه الكلمة اليونانية في ذاته (المترجم).

لكن هذا الخطاب المستقبل هو تعليم. إلا أن التعليم لا يرجع إلى التوليد (توليد الأفكار) maïeutique. إنه يأتي من الخارج ويحمل إلي أكثر مما أعلمه. في عبوره غير العنيف ينتج عين التجلي الجليل épiphane للوجه. إن التحليل الأرسطوطاليسي للعقل، الذي اكتشف العقل الفاعل، القادم من المنفتح، البراني بالتام، والذي يؤسس مع ذلك، من غير أن يصاب بالفساد قط، لفعالية العقل السائدة، قد استبدل فعلا التوليد بفعل متعدد للمعلم، ما دام العقل، قادرا على التلقي من غير تنازل.

أخيرا، يضع اللامتناهي، وهو مفعم بفكرة اللامتناهي، الحرية التلقائية فينا موضع اتهام. إنه يأمرها ويحاكمها ويقودها إلى حقيقته. تحليل فكرة اللامتناهي التي لا تبلغها إلا انطلاقا من أنا ما، سينتهي بتجاوز الذاتي.

يفتح مفهوم الوجه، الذي سترجع إليه في هذا العمل كله، منظورات أخرى: إذ أنه يقودنا نحو فكرة ذات معنى سابق على sinnggebung⁽⁵²⁾، كما أنها كذلك، مستقلة عن مبادرتي وعن سلطتي. إنها تعني الأسبقية الفلسفية للكائن على الكينونة، برانية لا تدعو إلى السلطة ولا إلى التملك، برانية لا تقبل الإرجاع، كما هو الشأن عند أفلاطون، إلى جوانية التذكر، والتي هي مع ذلك، تحتفظ بالأنا الذي يحضنها. إنها تتيح في النهاية وصف مفهوم المباشر. فلسفة المباشر لا تتحقق لا في المثالية البركلية، ولا في الأنطولوجيا الحديثة. الادعاء بأن المكون لا ينكشف داخل منفتح الكينونة، يعني بأننا لا نكون قطعا مع المكون كما هو، مباشرة. المباشر هو النداء، أي أمر اللغة. فكرة الاتصال لا تمثل النمط الأصيل للمباشر. إن الاتصال بالفعل موضوعة وإحالة إلى أفق ما. أما المباشر فهو المواجهة face à face⁽⁵³⁾.

(52) - كلمة وردت في النص بالألمانية وهي تدل على المعنى وعلى تأويل المعنى. (المترجم)

(53) - المواجهة مفهوم أساسي في فلسفة لفيناس، ولذلك يعتبرها بنية أولى للعلاقة الاجتماعية. وهي تتجلى بطابعها المتفاوت وغير القابل للانصهار. إذ أن المواجهة كعلاقة مع الآخر لا تكمن في النحن. أي في مجتمع بالمعية. حيث الآخر هو مجرد جاري، وحيث أننا جميعا نكون بجوار شيء مشترك، بل إنها تتم في علاقة مباشرة للأنا- أنت. كعلاقة ند بند. لكن من غير مبادلة أو تقابل. فهي علاقة متباينة أكون فيها بمثابة نقطة انطلاق غير قابلة للتعويض، لأنها تنج من ذاتي نحو الآخر دون عودة بانجائي، ولأنها متباينة ومتفاوتة فلأنها غير قابلة للانفصال، لأن من يفمرني بجهته يجعلني رهينة ويمتلكني بعلوه ورفعته. إن علو الآخر فردي بتعاسته، وذلك لان ضعفه وهشاشته هي التي تهيمن علي.

ما بين فلسفة للتعالي التي تقيم خارج الحياة الحقيقية التي يلجها الإنسان، هاربا من الهنا، نحو اللحظات الخاصة بالعلو الطقسي، بالتصوف أو بالموت - وبين فلسفة للمحايشة حيث نحوز الكينونة حقا حينما سيتعرض كل «آخر» (علة الحرب)، المشمول بالمائل، للتلاشي عند حدود التاريخ، سنقترح للوصف، في مجرى الدوران الأرضي، للوجود الاقتصادي كما نسميه، علاقة مع الآخر، لا تهدف إلى بلوغ كلية إلهية أو إنسانية، علاقة ليست هي كلية للتاريخ، بل هي فكرة لللامتناهي. إن علاقة كهذه هي الميتافيزيقا ذاتها. لن يصير التاريخ مخططا مميزا يتجلى فيه الكائن متحررا من خاصية وجهات النظر التي ما زال يحتل فيها التأمل العيب. فإذا ما عزم على إدماج الأنا والآخر داخل فكر لا شخصي، فإن هذا الإدماج المزعوم يعد فظاعة وظلما، أي أنه يتجاهل الغير. إن التاريخ، كصلة بين البشر، يتجاهل وضعية الأنا تجاه الآخر حيث يظل الآخر متعاليا بالنسبة إلى أناي. إذا ما لم أكن خارج التاريخ بذاتي عينها، فإني أجد في الغير نقطة، بالنسبة إلى التاريخ، مطلقة؛ ليس بالانصهار مع الغير، بل بالتكلم معه. إن التاريخ منشغل بقطائع التاريخ حيث ينصب عليه حكم ما. عندما يقترب الإنسان بحق من الغير، فهو يُتزع من التاريخ.

ب- الانفصال والخطاب

1. الإلحاد أو الإرادة

تفترض فكرة اللامتناهي انفصال المائل عن الصلة بالآخر غير أن هذا الانفصال لا يستند على أية تعارض مع الآخر، سيغدو تناقضا محضا. تتعين الأطروحة ونقيضها، من خلال دحض إحداها للأخرى. إنها يظهران في تضادهما لنظرة إجمالية تشملهما. إنها يشكلان بالفعل كلية تجعل، التعالي الميتافيزيقي المعبر عنه بفكرة اللامتناهي، نسيبا، من خلال احتوائه. إن تعاليا مطلقا يجب أن ينشأ بوصفه غير قابل للدمج - Inintégréable. إذا كان الانفصال، إذن، حتميا بإنتاج اللامتناهي وهو

أنظر معجم ليفيناس. Le vocabulaire de Levinas, Calin et Sebbah, éd- ellipses, Paris 2011, p. 41. (المترجم)

مشتمل على فكرته، وعبر ذلك، منفصل عن الأنا المسكونة بهذه الفكرة (وهي فكرة غير مطابقة بامتياز) - فيجب أن يكتمل هذا الانفصال في الأنا بطريقة ليست تلازمية وتبادلية للتعالي، حيث يقوم اللامتناهي بالنسبة إلى فكرته في الأنا، يجب أن لا يكون فقط ردا منطقيا، يجب أن يحصل انفصال الأنا إزاء الآخر، عن حركة موجبة. إن الصلة التلازمية ليست مقولة ترضي التعالي.

إن انفصال الأنا الذي ليس مقابلا لتعالي الآخر إزاء أناي، هو غير الاحتمال الذي لا يفكر فيه سوى تجريدو الجوهر. إنه يفرض ذاته على التأمل باسم تجربة أخلاقية عينية - و ما أسمح بأن أطلبه من أناي عينها، لا يقارن بها أطلبه من الغير. هذه التجربة الأخلاقية، وإن كانت مبتذلة، تدل على عدم تناظر - *asymétrie* ميتافيزيقي : استحالة جذرية لرؤية الخارج والتحدث في نفس اتجاه الذات والآخرين؛ ويرتب عن ذلك أيضا استحالة الكلية. أما على مستوى التجربة الاجتماعية، فإن استحالة نسيان التجربة البيذاتية التي تقود إليها والتي تمنحها معنى ما، هي مثل الإدراك، يتعذر إخفاؤه، ويمنح المعنى، حسب زعم الفينومونولوجيين، للتجربة العلمية.

ينتج انفصال المائل تحت ضروب الحياة النفسية الجوانية. يؤسس النفساني حدثا داخل الكينونة، إنه يعين تصادف الحدود التي لا تتحدد جملة بالنفساني بحيث أن الصيغة المجردة تخفي مفارقة ما. والدور الأصلي للنفساني، لا يقوم بالفعل، على عكس الكينونة فقط. فهو بالفعل كيفية للحياة، مقاومة للكلية. إن الفكر أو النفساني يفتح البعد الذي تتطلبه هذه الكيفية. بعد النفساني يفتح تحت ضغط المقاومة التي يعارض بها كائن ما كليته، فهو نتيجة الانفصال الجذري. إن الكوجيطو، كما قلنا سلفا، يؤكد الانفصال. فالكينونة وهي تتخطى فكرتها بالتمام - الله في المصطلح الديكارتي - يتضمن حسب التأمل الثالث، بدهاة الكوجيطو. غير أن اكتشاف هذه العلاقة الميتافيزيقية في الكوجيطو لا تؤسس، من حيث التسلسل الوقتي، سوى المسعى الثاني للفلسفة. أن تقدر على أن يكون لها نظام تسلسل وفتي متميز عن النظام "المنطقي"، وأن تقدر على أن تكون لها لحظات متعددة في هذا المسعى، وأن يكون لها المسعى - فذاك هذا هو الانفصال. إن الكينونة، من خلال الزمان، فعلا، ليست بعد؛

وهذا لا يجعلها ملتبسة بالعدم، بل يصونها في تباعد عن ذاتها. وليست تكون بطلقة واحدة. حتى أن علتها الأكثر قدما منها، مازالت مستقبلة. علة الكينونة ثم التفكير فيها ومعرفتها من خلال معلولها كما لو كان كانت متأخرة عنه. نحن نتحدث بليوننة عن إمكانية هذا الـ " كما لو " الذي يدل على وهم ما. والحال أن هذا الوهم ليس مجانيا، بل إنه يؤسس لحدث إيجابي. تأخر المتقدم - وهذا منطقيا صيغة للمحال - لا تنتج كما نقول، سوى بالذاكرة أو الفكر. غير أن ظاهرة الذاكرة أو الفكر " غير القابلة للتصديق"، يجب تحديدا أن تؤول كثورة في الكينونة. وهكذا فإن الفكر النظري فعلا - بفضل بنية تدعّمه أكثر عمقا، هو النفسانية - يُمَفِّصُ الانفصال. إنه ليس منعكسا في الفكر بل هو ناتج عنه. الما- بعد أو المعمول يضع شرط الما- قبل أو العلة : الما- قبل الذي يظهر هو فقط ما تم استقباله. وبالمثل، ومن خلال الحياة النفسانية، فإن الكائن الذي يكون في موضع ما، يظل حرا إزاء هذا الموضع؛ يظل موضوعا في موضع ما يقوم فيه، إنه ذلك الذي يأتي من الخارج، أما حاضر الكوجيطو، بالرغم من السند الذي يكتشفه بعد فوات الأوان في المطلق الذي يتجاوزه، فهو يقوم وحده بذاته - لا يضع سوى للحظة، مكانا لكوجيطو ما. أن يتمكن من هذه اللحظة بكامل عنقوانه، غير مبال بانزلاقه داخل الماضي وبتناسكه داخل المستقبل (وأن هذا الانزراع هو ضروري من أجل أن يرتبط أنا الكوجيطو بالمطلق)، وأن ثمة، على الإجمال، نظام أو مسافة الزمن ذاتها - كل هذا يمفصل الانفصال الأنطولوجي للميتافيزيقي وللميتافيزيقي. إن الكينونة الواعية تتحمل جيدا اللاوعي والضمني، وقد كشفنا حريتها بوصفها مربوطة قبلا بحتمية مجهولة. إن الجهل هنا هو ارتباط، من غير مقارنة مع جهل الذات حيث تكمن الأشياء. إنه يتأسس داخل جوانية النفسانية، وهو إيجابي داخل متعة الذات. إذ الكائن السجين والجاهل بسجنه إنما هو في مقيم في ذاته. إن سلطة وهم - إذا كان ثمة وهم - تؤسس انفصاله.

إن الكائن الذي يفكر يبدو أولا واهبا ذاته لنظرة تدرّكه، بوصفه مندجما في كل ما. وهو في الواقع، لا يندمج فيه إلا مرة واحدة عند الموت. تترك له الحياة ما يحتفظ به لذاته، عطلة، إرجاء يكون بالتحديد هو الجوانية. لا تكتمل الكلية سوى في التاريخ -

في تاريخ مؤرخين رسميين - أي لدى الأحياء. إنه يستند على الإثبات وعلى الاقتناع الذي يرسم فيه النظام الكرونولوجي لتاريخ المؤرخين لحملة الكائن في ذاته، المماثل للطبيعة. زمن التاريخ الكوني يظل بمثابة أساس أنطولوجي، حيث أن الموجودات الشخصية تضيع وتحتسب، بحيث تستخلص، على الأقل، ماهيتها. تعد الولادة والموت بمثابة لحظات دقيقة كما أن الفجوة التي تفصلهما، تقيم في هذا الزمان الكوني للمؤرخ الذي هو من الأحياء. إن جوانية كهذه هي «لا شيء» «فكر محض»، ليست شيئاً سوى الفكر. إن الجوانية، في زمن المؤرخ الرسمي، هي اللا- كائن حيث أن كل شيء ممكن، لأن لا شيء يكون مستحيلاً - «كل شيء هو ممكن» بالنسبة إلى الجنون. وهي إمكانية ليست بباهية، أي ليست إمكانية لكائن ما. والحال أنه ليكون كائن منفصل، وحتى لا تصير كلية التاريخ هي المميز الأخير للكائن، فلا بد أن لا يصير الموت الذي هو بمثابة نهاية للكائن الحي، هو وحده هذه النهاية؛ لا بد أن يكون في الاحتضار توجه آخر غير ذلك الذي يؤدي للنهية كما يؤدي إلى نقطة الاصطدام في ديمومة الأحياء. يشير الانفصال إلى إمكانية كائن ما في الاستقرار وتملك مصير ذاته، أي أن يولد ويموت من غير أن يكون، موضع هذه الولادة وهذا الممات في زمان التاريخ الكوني، محتسباً للواقع. تعد الجوانية هي الإمكانية عينها لولادة ولموت ما التي لا قدرة لدالاتها في التاريخ. تبني الجوانية نظاماً مختلفاً للزمان التاريخي تتأسس فيه الكلية، نظاماً يكون فيه الكل معلقاً، بحيث أن ما هو غير ممكن تاريخياً، يظل ممكناً دائماً. إن ولادة الكائن المنفصل الذي يجب أن يصدر عن العدم، البداية المطلقة، هي حدث محال تاريخياً. وبالمثل فإن النشاط المنحدر عن إرادة تطبع - في الاستمرارية التاريخية، وفي أية لحظة - نقطة أصل جديد. هذه المفارقات تصعد للظهور من خلال النفساني.

تسترجع الذاكرة وتستعيد وتوقف ما قد اكتمل فعلاً بالولادة - الطبيعة. تنفلت الخصوبة عن لحظة الموت الدقيقة. عبر الذاكرة، أتماسك بعد فوات الأوان، بكيفية اجتماعية: فأتحمل اليوم ما كان في أصل الماضي المطلق، من غير ذات ليكون موصولاً، والذي هو منذئذ يثقل بكاهله مثل قدر ما. عبر الذاكرة أتحمل وأتساءل. تحقق

الذاكرة المستحيل : الذاكرة بعد ذلك تتحمل انفعالية الماضي وتتحكم فيه. إن الذاكرة كصيغة للزمان التاريخي هي ماهية الجوانية.

داخل كلية المؤرخ الرسمي، يكون موت الآخر نهاية، نقطة يرتمي فيها الكائن المنفصل داخل الكلية، بحيث أن الاحتضار، بالتالي، يمكن أن يكون قد تم تخطيه وتجاوزه، نقطة ينطلق منها الكائن المنفصل ليستمر بالوراثة التي حصلها وجوده. والحال أن النفسانية تشحذ وجودا مقاوما لقدرة لن يصير «شيئا آخر سوى ماضٍ»؛ إن الجوانية هي رفض التحول إلى ماضٍ محض، ظاهر في حسابان غريب. يكمن قلق الموت تحديدا في استحالة التوقف، في الالتباس الذي يفتقد وفي زمن سري ما يزال قائما. والموت، بالتالي، لا يختزل في نهاية كائن ما. ما «يبقى قائما» هو مختلف كلياً عن المستقبل الذي نستقبله، والذي نجعله مشروعاً لنا، هو حدث مطلق، وبعدي تماماً، لا يمنح إلى أي سلطة، حتى بالنسبة إلى السلب. إن الاحتضار قلق، لأن الكائن وهو يحتضر لا يزول قط وهو ينتهي. ليس له قط أي زمان، أي أنه لا يستطيع قط أن يحمل خطواته إلى أي مكان، غير أنه يمضي هكذا إلى حيث ليس بالإمكان المضي، فيتهالك؛ لكن إلى متى؟ تعني لا مرجعية الزمن المشترك للتاريخ، بأن الوجود الفاني لا يجري في بعد يوازي زمن التاريخ والذي لا يتموضع بالنسبة إلى هذا الزمن، كما الصلة مع مطلق ما. لهذا ليست الحياة ما بين الولادة والموت جنونا، ولا عبثاً، ولا هروباً، ولا جبناً. إنها تجري في بعد خاص حيث لها معنى وبإمكانها أن تحصل على معنى يتصر على الموت. هذا الانتصار ليس إمكانية جديدة تمنعني قبل نهاية كل إمكانية – بل هو انبعاث في خط يكون مسمولاً بقطيعة الموت. إن الموت – الاختناق داخل استحالة الممكن – يمنح معبراً تجاه المحتد. إن الخصوبة هي علاقة ما تزال شخصية، مع أنها لا تمنح إلى «الأنا» كإمكانية.⁽⁵⁴⁾

لن يكون ثمة كائن منفصل إذا ما استطاع أن يسقط زمن أحدهما في زمن الآخر. وهذا هو ما تعبر عنه دائماً، بكيفية سلبية، فكرة أبدية الروح : رفض الفاني للسقوط في

(54) . Cf. infra p.229.

زمن الآخر، زمن شخصي متحرر من الزمن المشترك. إذا ما وجب على الزمن المشترك أن يمتص زمن «الأنا» - سيغدو الموت نهاية. غير أنه إذا كان رفض الاندماج بلا قيد ولا شرط في التاريخ، يشير إلى استمرارية الحياة بعد الموت، أو أن ما قبل وجوده يشير إلى بدايته، حسب زمن الكائن الحي، فإن البداية والنهاية، لن تطبع بأي طريقة، انفصالا ما يتصف بالجزئية وبعدها سيغدو جوانية. ما سيظل أيضا هو إدخال الجوانية في زمن التاريخ، كما لو أن الدوام عبر زمن مشترك للتعددية - الكلية - ييمن على واقعة الانفصال.

إذن، لا يعني عدم إحالة الموت إلى نهاية يلاحظها كائن حي، بان الوجود فان، غير أن العجز عن العبور، سيغدو أيضا حضورا بعد موته، وأن الكائن الفاني يحيا حتى الموت الذي يرث في ساعة البشر المشتركة. وأنا سنكون مخطئين بوضع الزمن الجواني، كما فعل هوسرل، في الزمن الموضوعي، والبرهنة كذلك على خلود الروح.

ترد البداية والنهاية، كنقطة للزمن الكوني، الأنا إلى ضمير الغائب كما يعبر عنه الكائن الحي. ترتبط الجوانية أساسا بالأنا المتكلم. ليس الانفصال جذريا إلا إذا كان لكل كائن زمنه، أي له جوانيته، وإذا كان كل زمن غير قابل للامتصاص داخل الزمن الكوني. بفضل بعد الجوانية، يتمنع الكائن عن المفهوم كما يقاوم الكلية. هو تمنع ضروري لفكرة اللامتناهي، والتي لا تنتج، بفضلها الخاصة، هذا الانفصال. إن الحياة النفسية التي تجعل الولادة والحياة ممكنين، هي بعد في الكائن، بعد ليس من الماهية، هي فيما وراء الممكن والمستحيل. إنها لا تنتشر في التاريخ. إذ تقاطع عدم استمرارية الحياة الجوانية الزمن التاريخي. إن أطروحة أولوية التاريخ يؤسس لفهم الكائن خيارا يتم فيه التضحية بالجوانية. هذا العمل يقترح رؤية مغايرة. لا يجب أن يتحدد فقط في موضوعيته التاريخية، بل أيضا انطلاقا من السر الذي يقطع استمرارية الزمن التاريخي، انطلاقا من قصديات جوانية. ليست تعددية المجتمع ممكنة إلا انطلاقا من هذا السر. هو يشهد على هذا السر. نعرف دائما، بأنه من المستحيل تكوين فكرة الكلية الإنسانية، لأن البشر لهم حياة جوانية مغلقة على من يحوز، مع ذلك، الحركات الشاملة للجماعات الإنسانية. بلوغ الواقع الاجتماعي انطلاقا من انفصال

الأنا، ليس غارقا في «التاريخ» الكوني حيث لا تظهر سوى الكليات. تظل تجربة الآخر، انطلاقا من أنا منفصل، مصدرا للمعنى لفهم الكليات، كما هو شأن الإدراك الملموس يظل هو المحدد لدلالة الأكوان العلمية. لقد اعتقد كرونوس⁽⁵⁵⁾ Cronos أنه ابتلع إلهما، فيما هو لم يبتلع سوى حجرة.

إن فجوة الكتمان أو الموت هي مفهوم ثالث ما بين الكينونة والعدم.

الفجوة ليست بالنسبة إلى الحياة ما تكونه الولادة بالنسبة إلى الفعل. تقوم أصلاتها على الوجود بين زمنين. نقترح تسمية هذا البعد بالزمن الميت. قطعة الديمومة التاريخية والكلية، التي يطبعها الزمن الميت، هي عينها تلك التي يجزيها الخلق في الكائن. عدم استمرارية الزمن الديكارتي وهو يطلب خلقا مستمرا، يعلم التبديد عينه وكثرة الخلق. كل لحظة للزمان التاريخي، حيث يبدأ الفعل، هو، في نهاية التقدير، ولادة وانقطاع، وبالتالي، فهو الزمن المتصل للتاريخ، زمن الأعمال وليس زمن الإرادات. الحياة الجوانية هي الكيفية الوحيدة بالنسبة إلى الواقع لكي يوجد ككثرة. سندرس لاحقا، عن قرب، هذا الانفصال الذي هو إنية- Ipséité⁽⁵⁶⁾ - في الظاهرة الأساسية للممتعة.⁽⁵⁷⁾

يمكننا أن نسمي الإلحادية بذلك الانفصال المكتمل جدا الذي يحافظ عليه الكائن المنفصل وحده في الوجود من غير مشاركة للكينونة التي انفصل عنها - مقتدرا بكيفية افتراضية على الانخراط فيه بالاعتقاد. القطيعة مع المشاركة هي لازمة في هذه القدرة. نعيش خارج الله، عند الذات، نكون الأنا، أو الأناوية. الروح - بعد

(55) - كرونوس في الميثولوجيا الإغريقية هو إله الزمان الذي استولى على عرش الإلهية بعد قتله لأبيه. وهو ابن غايا Gaia (الأرض) الأصغر من أورانوس Ouranos (السماء والحياة). وهو قائد التيتانيين Titans وأب زيوس Zeus. (المترجم).

(56) - مشتق من اللاتينية ويعني الشيء في ذاته عينها. وهو الهوية الخاصة التي تجعل من شخصا ما فريدا من نوعه. متميزا عن الآخرين. وهي عامة تجعل من كائن ما ذاتا بوصفها الأنا. ويتأثير من الفينومونولوجيا أصبحت تدل على الفردانية الإنسانية. إن تطابق الإنية يستدعي الخاصية الذاتية للشخص كما تحيل الإنية إلى الزمانية وهي تعني لدى لفيناس الانفصال كما سيتضح لاحقا في هذا الكتاب. (المترجم)

- cf. Section 2.(57)

النفسانية - المكملة للانفصال هي بالطبع ملحدة. بالإلحادية هكذا نفهم وضعية سابقة على السلب كما على إثبات الألو هي، قطيعة المشاركة التي انطلقا منها يطرح الأنا ذاته كالمائل وكالأنا.

إن مجدا عظيما للخالق يكمن في خلقه كائنا قادرا على الإلحاد، كائنا حتى ولو لم يكن - *causa sui*⁽⁵⁸⁾، فإنه يتمتع باستقلال الرؤية والكلام، كما أنه مقيم في ذاته - *chez soi*. نسمي إرادة ما بالكائن المشروط بكيفية ما، يكون بالرغم من أنه ليس علة ذاته، هو الأول بالنسبة إلى علته. إن النفسانية هي الإمكانية.

تحدد النفسانية بوصفها حساسية، عنصرا *élément*⁽⁵⁹⁾ للمتعة، وأنائية. في أنانية المتعة، يستقر الأنا *l'égo*⁽⁶⁰⁾، مصدر الإرادة. إن النفسانية هي التي تحمل مبدأ الفردية، وليست المادة. إن خصوصية *τὸδε τι*⁽⁶¹⁾ لا تمنع الكائنات من الاندماج في مجموعة ما، بالوجود خدمة للكلية بحيث تتلاشى تلك الخصوصية. إن الأفراد بانتباههم لامتناد مفهوم ما، هم واحد بهذا المفهوم؛ والمفاهيم بدورها هي واحدة في هرميتها؛ وتعددتها تشكل كلا ما. إذا ما نال الأفراد بالمفهوم الواسع، فرديتهم من صفة عرضية أو جوهرية - فإن هذه الصفة لا تطرح شيئا على الوحدة، الكامنة في

(58) - وردت هنا باللاتينية ومعناها علة ذاته. أي شيء ما ينتج عن ذاته، وهو مفهوم متداول عند السكولانيين وعند ديكرت وعند سبينوزا الذي يعرف علة ذاته قائلا في مطلع كتاب الإبيقاط: اعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده... من القضية 1. (المترجم)

(59) - لهذا المفهوم أهمية لدى لفيناس، وذلك لأن العالم هو عالم العناصر الذي تنبني فيه الروابط بالعناصر، ليس عبر التمثل، بل عبر الحساسية. والحساسية وحدها هي على مقاس عمق العنصر، لأن الإحساس هو وجود في ما ننغمس داخله، إن الأمر يتعلق بالحساسية بوصفها متعة، وهي التي يتجلى من خلالها طابع العنصر الذي يميز العالم، والعنصر هو محتوى بدون شكل، هو بمثابة مادية محضة للإحساس، ولهذا فكل شيء يمكن أن يصير عنصرا، بمجرد ما يتجرد في المتعة أو الفن من صورته حتى يظهر عبره الخالص من مادية الإدراك. (المترجم).

(60) - تعني الأنا أو الذات، منظورا إليها كأساس للشخصية، ويستعملها هوسرل مقترنة بالتعالى، فالأنا المتعالى يدل على الذات التي تنشط الوعي، وبالنسبة لسارتر تكون الأنا بمثابة موضوع للوعي، فالأنا كما يقول ليس ممتلكا للوعي، بل هو موضوع له. (المترجم).

(61) - مفهوم أرسطي يكتب كما يلي باللاتينية *tot it* وهو يعني عند أرسطو الأوسيا *Ousia* الأولى، وهي تختلف عما يعنيه أفلاطون بالأوسيا، إنه يعني في تأويل سراج أرسطو الجوهر الأول، أما ما يعنيه هذا المفهوم حرفيا، فهو الشيء الذي هو هذا المتعين بالإشارة والمائل أمامنا في الزمان والمكان باعتباره مكونا *étant*. (المترجم)

هذه التعددية. إنها تتحين في معرفة عقل مبني للمجهول، فتدمج خصوصية الأفراد، كما تصير فكرة لهم، أو أنها تجعلهم مشمولين بالكلية من خلال التاريخ. نحن لا ننال فجوة الانفصال المطلقة بتمييزنا لحدود التعددية بخاصية نوعية ما ستغدو أخيرة، كما هو الشأن في مونادولوجيا لايبنتز، بحيث يلزمها اختلاف بدونه ستظل المونادات غير متميزة عن بعضها البعض⁽⁶²⁾. بمزيد من الصفات، تحيل الاختلافات إلى تجمع الجنس. فتشكل المونادات، بوصفها صدى للجوهر الإلهي، كلية في فكره. تعبر التعددية المطلوبة في الخطاب عن الجوانبية، بحيث أن كل حد «موهوب»، عن النفسانية، عن مرجعيته الأناوية والحاسة بذاته عينها. إن الحساسية تؤسس أناوية الأنا، يتعلق الأمر بالحاس وليس بالمحسوس. إن الإنسان بوصفه مقياسا لكل شيء - أي أنه لا يقاس بأي شيء - والذي يقارن كل شيء، لكنه غير قابل للمقارنة، يتوكد في حس الحساسية. تجرب الحساسية كل نسق؛ يضع هيجل المحسوس في أصل الجدل، ولا يضع وحدة الحاس والمحسوس داخل الحساسية. ليس صدفة أن تكون أطروحة بروتاغوراس - Protagoras قرية من أطروحة هيرقليطس، في الثياتيتوس Théétète⁽⁶³⁾ كما لو كان لا بد من خصوصية الحاس من أجل أن يقدر الكائن البارمنديسي أن ينسحق وهو في الصيرورة وأن يمضي بكيفية مختلفة كتيار موضوعي للأشياء⁽⁶⁴⁾. كثرة الحساسين. ستغدو النمط عينه والذي بحسبه يكون إمكان صيرورة ما، بحيث أن الفكر لن يجد ببساطة كائنا متحركا، منضو في قانون كلي، مولد للوحدة. هكذا تستمد الصيرورة فقط القيمة من فكرة مضادة جذريا لفكرة الكينونة، فتدل على مقاومة كل اندماج تعبر عنه فكرة النهر، بحيث، أننا حسب هيرقليطس، لا نستحم فيه مرتين، بل ولا مرة واحدة حسب كراتيل. لا تكتمل فكرة الصيرورة المقوضة للواحدية البارمنديسية سوى بخصوصية

(62). Monadologie . art. 8.

(63). 152 a – e.

(64). - ثياتيتوس هو عنوان محاوراة أفلاطون حول العلم. لسنة 369 وقد جمعت بين سقراط ونيودورس ثياتيتوس. وهي تنطرق لماهية المعرفة، كما تستحضر آراء السفسطائيين كبروتاغوراس. (المرحم)

الحساسية.

2. الحقيقة

سبين لاحقاً كيف ينتج الانفصال أو الأناوية على نحو أصيل في متعة السعادة، وكيف يؤكد الكائن المنفصل، في هذه المتعة، استقلالاً ليس لدينا بشيء، من الجانب الجلي أو المنطقي، للآخر الذي يظل بالنسبة إليه متعالياً. وهذا الاستقلال المطلق – الذي لا يطرح ذاته بالتضاد – والذي نسميه نزعة إلحادية، لا يستنفد ماهيته في النزعة الصورية لفكر مجرد. إنه يكتمل في امتلاء الوجود الاقتصادي⁽⁶⁵⁾.

غير أن الاستقلال الإلحادي للكائن المنفصل – بدون أن يُطرح بالتقابل مع فكرة اللامتناهي، التي تشير إليها علاقة ما، هو وحده يصير هذه العلاقة ممكنة. الانفصال الإلحادي مطلوب من خلال فكرة اللامتناهي الذي لا يثير، مع ذلك، الكائن المنفصل. لا تلغي فكرة اللامتناهي – العلاقة ما بين المائل والآخر – الانفصال. وهذا مشهود في التعالي. بالفعل، ليس بإمكان المائل أن يلتحق بالآخر سوى في المحاذير ومخاطر البحث عن الحقيقة عوض أن يستكين إلى نفسه في أمان تام. بدون انفصال، لن تكون ثمة حقيقة، لن يكون سوى الكائن. إن الحقيقة – اتصال أدنى من التماس – في مواجهة خطر الجهل، والوهم والخطأ لا تقبض على «المسافة»، لا تصل إلى اتحاد العارف والمعروف، ولا تصل إلى الكلية. على النقيض من أطروحات فلسفة الوجود، لا يتغذى هذا الاتصال من تجدر قبلي في الوجود. يتشر البحث عن الحقيقة في ظهور الأشكال. إن الطابع المميز لأشكال كهذه، هو بالتحديد تجل إشراقي لها عن بعد. التجدر هو صلة قبلية أصيلة، تتمكن من المشاركة، كإحدى المقولات السائدة للكائن، في حين أن فكرة الحقيقة تطبع نهاية هذه السيادة. المشاركة هي كيفية للإحالة إلى الآخر: إمساك و نشر لكيونته، من غير أن يفقد الصلة معه بتاتا. والقطع مع المشاركة، هو بالتحديد، إمساك بالاتصال، لكنه لا يسحب كينونته من هذا الاتصال:

(65) . Cf. section 2 .

فيري من غير أن يُرى، كجيجيس Gyges⁽⁶⁶⁾. لأجل ذلك، لا بد لكائن ما بوصفه جزءاً من كل ما، يمسك بكيونة ذاته وليس بحدوده - ليس بتعريفه - أن يوجد مستقلاً، فلا يخضع لا للعلاقات التي تدل على مكانته في الكيونة، ولا للاعتراف الذي يحمّله له الغير. إن أسطورة جيجيس⁽⁶⁷⁾ هي أسطورة الأنا عينها، كما هي أسطورة الجوانية التي تظل غير معترف بها. بالتأكيد تلکم هي احتمالات كل الجرائم التي ظلت من غير عقاب - غير أن ذلك هو ثمن الجوانية، والذي هو ثمن الانفصال. إذ أن الحياة الجوانية، الأنا، والانفصال هم تقويض للتجدر عينه، عدم المشاركة، وبالتالي، الإمكانية المتساوية الحدين للخطأ والحقيقة. الذات العارفة ليست جزءاً من كل، لأنه ليس مجاوراً لأي شيء. استلهامه للحقيقة ليس رسماً مقعراً للكائن الذي يتقصه. تفترض الحقيقة كائناً مستقلاً داخل الانفصال - فالبحث عن حقيقة هو تحديداً علاقة لا تستند على الحرمان من الحاجة. البحث والحصول على الحقيقة، هو أن يكون المرء على صلة، ليس لأننا نحد بشيء آخر غير الذات، بل لأنه لا ينقصنا شيء، بإحدى المعاني.

غير أن البحث عن الحقيقة هو حدث أكثر عمقا من النظرية، مع العلم، أن البحث النظري، هو نمط مخصوص لهذه العلاقة بالبرانية التي نسميها حقيقة. لأن انفصال الكائن المنفصل لم يكن نسبياً، لم يكن حركة للابتعاد من الآخر، غير أنه يتج كنفسانية، فلا تقوم العلاقة مع الآخر على إعادة تشكيل في اتجاه مضاد لحركة الابتعاد، بل على التوجه نحوه عبر الرغبة، التي تستعير منها النظرية عينها برانية حدها. لان فكرة البرانية التي تقود البحث عن الحقيقة، ليست ممكنة إلا بوصفها فكرة اللامتناهي. تحول الروح نحو البرانية أو إلى مطلق الآخر أو اللامتناهي ليس راجعاً للهوية حتى ولو كانت هوية هذه الروح، لأنها ليست على مقاس هذه الروح.

(66)- أنظر جان فال "القاموس الذاتي"، في الشعر، الفكر، والإدراك، كلمان - ليفي، 1948. وذلك للمقابلة مع كيفية إمكان قول الأشياء شعرياً، من "شخصيات عمياء" (المؤلف). (66)
(67) - جيجيس في جمهورية أفلاطون هوراع للماشية عثر على خاتم له قدرة على إرجاع المرء خفياً، وقد استعان به جيجيس على إغواء الملكة وعلى قتل ملك ليديا كاندول، وجلس في روايات أخرى على عرش مملكة ليديا سنة 680 قبل الميلاد. (المترجم).

فكرة اللامتناهي لا تنطلق إذن من الأنا، ولا من نقص في الأنا يقيس بالضبط هذه الفراغات. ففيها تنطلق الحركة من الفكر وليس من المفكر. إنها وحدها المعرفة هي التي تقدم هذه الصيغة - معرفة من غير ما هو قبلي. تنكشف فكرة اللامتناهي بالمعنى الشديد للكلمة. ليس ثمة دين طبيعي. لكن هذه المعرفة الاستثنائية ليست قط موضوعية لأجل ذلك. اللامتناهي ليس «موضوعاً» لمعرفة ما - ترده إلى نظرة المتأمل - بل هو المرغوب، الذي يحث الرغبة، أي ما يقارب بفكر الذي يفكر في كل لحظة أكثر مما يفكر. ليس اللامتناهي بذلك موضوعاً ضخماً، متجاوزاً آفاق الرؤية. إنها الرغبة التي تقيس لا تنتهي اللامتناهي، لأنها مقياس عبر استحالة القياس. الإفراط (ما لا يقبل القياس) المقيس بالرغبة هو الوجه. غير أننا بذلك نجد كذلك تمييزاً بين الرغبة والحاجة. الرغبة هي استلهاً ينشطه المرغوب فيه؛ إنها تنشأ انطلاقاً من «موضوعها»، إنها إلهام. في حين ان الحاجة هي فراغ الروح، إنها تنطلق من الذات.

يتم البحث عن الحقيقة في الآخر، لكن من قبل من لا ينقصه شيء. المسافة غير قابلة للاقتحام، وهي في الآن ذاته، مقتحمة. الكائن المنفصل راض، مستقل، ومع ذلك، يبحث عن الآخر بحثاً ليس مبعثه نقص الحاجة - ليس من قبل تذكر لخير مفقود - إن وضعية كهذه هي اللغة. تنبعث الحقيقة هناك حيث أن كائناً منفصلاً عن الآخر لا يتهالك فيه، بل يكلمه. اللغة التي لا تمس الآخر، مفعول التماس، تبلغ الآخر بمناداته أو بتوصيته، أو بطاعة كل استقامة لهذه العلاقات. يؤسس الانفصال والجوانية، الحقيقة واللغة مقولات فكرة اللامتناهي او الميتافيزيقا.

في الانفصال - الذي ينتج من قبل نفسانية المتعة، والمتعة، والسعادة، حيث تتحدد هوية الأنا - يتجاهل الأنا الغير. غير أن رغبة الآخر، الأسمى من السعادة، تقتضي هذه السعادة، وهذا الاستقلال للمحسوس داخل العالم، حتى ولو أن هذا الانفصال لا يستنبط لا من الآخر، لا بكيفية تحليلية، ولا بكيفية جدلية. إن الأنا المتحلي بالحياة الشخصية، الأنا الملحد حيث أن الإلحادية من غير نقص ولا تندمج في أي مصير، يتجاوز ذاته، في الرغبة التي تأتيه من حضور الآخر. الرغبة هي رغبة في كائن حر سلفاً: الرغبة هي بؤس السعيد، هي حاجة راقية.

يوجد الأنا قبلا بمعنى بارز: لا يمكننا بالفعل تصوره كموجود أولا ، والأكثر من هذا كموهوب السعادة، هذه السعادة تضاف إلى ذلك الوجود كصفة. يوجد الأنا كمنفصل بمتعته، أي كسعيد ومن أجل السعادة بإمكانه أن يضحي بوجوده المحض المجرد. إنه يوجد بمعنى بارز، يوجد فوق الكينونة. غير أنه في الرغبة، ما تزال تظهر كينونة الأنا أكثر علوا، ما دام يمكنه أن يضحي لأجل رغبته بسعادته نفسها. هو يوجد هكذا في الأعلى، أو على القمة، في أوج الكينونة بالمتعة (السعادة) وبالرغبة (الحقيقة والعدالة). ما فوق الكينونة. بالعلاقة مع مفهوم الجوهر الكلاسيكي - فإن الرغبة تتسم بوصفها تحولا. فيها يصير الكائن حِلْمًا: وهو في قمة كينونته، منسرحا بالسعادة، وفي الأناوية، يقوم كأنا، وهاهو، إذ يحقق مجده القياسي، منشغلا بكائن آخر. هذا يمثل تحولا شديدا، ليس قط لإحدى وظائف الكينونة، الوظيفة المتحولة عن هدفها، بل هو تحول لتمرين كينونته، التي توقف حركة وجودها التلقائية وتمنح معنى آخر لدفاعها غير القابل للتجاوز.

إنها رغبة غير قابلة للإشباع، ليس لأنها تستجيب لجوع لا متناه، بل لأنها غير مدعوة للتغذية. وأنها رغبة لا تقبل الإشباع، لكنها ليست من قبيل تناهينا. يمكن تفسير الأسطورة الأفلاطونية للحب، ابن الرخاء والفقر، بوصفها عوز الشراء نفسه، كرغبة ليس في ما فقدناه، بل كرغبة مطلقة، ناتجة في كائن يتملك، وبالتالي فهو قبلا وبالتمام «يقف على قدم»؟ ألم يقابل أفلاطون وهو يقصي أسطورة الخشوي التي يقدمها أرسطوفان، الطابع غير المشوق للرغبة ولللسفة، مفترضا وجودا أهلا وليس منفي؛ وهي رغبة بمثابة تآكل لمطلق الكينونة بسبب حضور المرغوب فيه، وبالتالي فهو حضور منكشف، يحفر الرغبة في كائن ما، يبرهن على ذاته في الانفصال باعتباره مستقلا.

غير أن الحب الأفلاطوني لا يلتقي مع ما نسميه رغبة. ليس الخلود هدفا للحركة الأولى للرغبة، بل هو الآخر، الغريب. إنه ليس أنانيا بالمطلق، اسمه هو العدالة. هو غير متعلق بكائنات هي سلفا متقاربة. تقوم القوة العظمى لفكرة الخلق، كما جاءت بها النزعة التوحيدية، في أن ما يكونه هذا الخلق هو عدم سابق ليس لأن ذلك يمثل

عملا أكثر إعجازا من الإخبار بخلق المادة، بل لأنه، بذلك، يكون الكائن المنفصل والمخلوق ليس منحدرًا من أب، بل هو آخر بالمطلق. إن البنية عينها لا يمكن أن تبدو جوهرية إزاء الأنا إلا إذا احتفظ الإنسان بذكرى الخلق السابق على العدم، فبدونه ليس الابن آخر حقيقيا. أخيرا إن المسافة الفاصلة بين السعادة والرغبة، هي التي تفصل السياسة والديانة. تنزع السياسة إلى الاعتراف المتبادل، أي إلى المساواة؛ فتضمن السعادة. أما القانون السياسي فيكمل وينبني للصراع من أجل الاعتراف. الديانة هي رغبة وليست قط صراعا من أجل الاعتراف. إنها الفائض الممكن في مجتمع المساواة، المتعلق بمجد التواضع، والمسؤولية والتضحية، شرط المساواة عينها.

3- الخطاب⁽⁶⁸⁾

لا يرجع تأكيد الحقيقة كمنطية للعلاقة ما بين المائل والآخر، إلى معارضة النزعة الثقافية، بل لضمان المبتغى الأساسي، ألا وهو احترام الكينونة المنيرة للعقل. أصالة الانفصال تبدو لنا قائمة بداخل الكائن المنفصل. بناء على هذا الأمر، فإن العارف، في المعرفة أو بالأحرى في نزوعها، لا يشارك ولا يتحد بالكائن المعلوم. تحمل علاقة الحقيقة كذلك بعدا للجوانية، للنفسانية، بحيث أن الميتافيزيقي، وهو على صلة بالميتافيزيقي، يقف راسخا. غير أنه سبق أن أشرنا أيضا بأن صلة الحقيقة، التي هي في الآن ذاته، تقتحم المسافة ولا تقتحمها - لا تشكل كلية مع «الصفة الأخرى» - تقوم على اللغة : علاقة تغدو فيها الحدود مطلقة - فتظل مطلقة داخل العلاقة. من غير هذا الإطلاق، نصير المسافة المطلقة للميتافيزيقي وهما.

لا تضمن معرفة الموضوعات صلة، بحيث أن الحدود تتبرأ من العلاقة. من الحري للمعرفة الموضوعية بقاؤها لا مبالية، فلا تحمل معها نزرا من طابع الكيفية التي يعامل

(68) - جوابا على سؤال طرحه فيليب نيمو Philippe Nemo أليس الخطاب الإنساني هو أيضا كيفية للقطيعة مع الكلية؟ يقول لفيناس: "بالتأكيد، إذ أن الوجه والخطاب مترابطان، فالوجه يتكلم، ولذلك فهو الذي يجعل أي خطاب ممكنا، إنني أرفض فكرة الرؤية لوصف العلاقة الأصيلة مع الغير؛ والخطاب. أو بالحري، الجواب أو المستولبة هو هذه العلاقة الأصيلة" أنظر النص الكامل للحوار في كتاب لفيناس التالي: "Ethique et infini, Librairie Arthème Fayard et France culture, 1982, P. 82. (المترجم)"

بها الكائن العارف الواقع. إن التعرف على الحقيقة كانكشاف، هو إرجاعها إلى أفق ذلك الذي يكشف. يؤكد أفلاطون وهو يطابق المعرفة بالحقيقة، في أسطورة عربة فيدروس⁽⁶⁹⁾، على حركة النفس التي تتأمل الحقيقة، وعلى نسبة الحق بالعلاقة مع هذه الجولة. ينظر إلى الكينونة المنكشفة بالعلاقة معنا، وليس بالعلاقة مع καθαυτό⁷⁰ حسب علم المصطلحات الكلاسيكي، لا تصير الحساسية، كنزوع نحو التجربة المحضة، وكتلق للكينونة، معرفة إلا بعد أن يتم تعديلها بالفهم. أما حسب علم المصطلح الحديث، فإننا لا نكشف إلا بالعلاقة مع مشروع. ونحن نلتمس، في العمل، ما يتسبب إلى هدف ما من خلال إدراكنا. هذا التعديل الذي تحمله المعرفة للواحد، وهو يفقد وحدته في المعرفة، يثيره أفلاطون في بارميندس. إن المعرفة بالمعنى المطلق للكلمة، كتجربة محضة للكائن الآخر، يجب أن تحافظ على الكائن الآخر في καθαυτό.

إذا ما أحال الموضوع هكذا إلى مشروع وعمل العارف، فلأن المعرفة الموضوعية هي علاقة مع كائن هو دوما متجاوز وقابل للتأويل. إذ أن الـ «ما هو هذا» le qu'est-ce que c'est يتناول «هذا» ceci بقدر ما هو «ذلك» cela. لأن التعرف موضوعيا، هو معرفة التاريخي، الحدث، ما حدث بالفعل، ما تم تجاوزه. لا يتحدد التاريخي بالماضي، أما التاريخي والماضي، فيتم تحديدهما كشيئتين يمكن أن نتحدث عنهما. إنهما موضعان (نسبة إلى الموضوع) لأنها بالضبط لا يتحدثان قط. لم يغيب التاريخي قط عن حضوره عينه. نريد أن نقول من خلال ذلك بأنه يختفي وراء مظاهره - ظهوره هو دائما مزيف وملتبس، أما أصله، مبدؤه، فهو دائما في موضع آخر. إنه

(69) - تحيل العربة في محاورة فيدروس إلى فكرة الروح الخالدة. فالنفس الإنسانية مقسمة إلى ثلاثة أجزاء. هي العقلي والانعالي والإرادي. وهي تشبه عربة ذات أجنحة، يقودها حصانان. الأول أسود متمرد لا يمكن السيطرة عليه. وهو يمثل الروح الشهوانية. أما الثاني فهو أبيض ويمثل الروح الفاضلة والإرادة الشجاعة. وهو أكثر امتثالا للعقل. ولذلك فالعربة المجنحة لا يقودها سوى العقل المعبر عن روح إلهي. ولذلك فالعربة تعبر عن ماهية هذه الروح التي توجهها وليس الخيول التي يلزم السيطرة على جموحها. تعتبر محاورة فيدروس من أهم محاورات أفلاطون التي تطرقت إلى مشكلة الروح والفن والجمال. أما الموضوع الرئيسي للمحاورة فهو فن الخطابة. (المترجم).

(70) - الـ "في ذاته" l'en soi (المترجم)

ظاهرة، هو واقع بدون واقع. إذ أن مجرى الزمن، الذي بحسب الشيمة الكانطية يتأسس العالم، هو من غير أصل. هذا العالم وقد فقد مبدأه، عالم الفوضى - عالم الظواهر - لا يستجيب للبحث عن الحقيقي، إنه يكفي المتعة التي هي الاكتفاء عينه، فلا شيء مستاء من التهرب الذي تفرضه البرانية على البحث عن الحقيقي. إن علم المتعة هذا لا يرضي النزوع الميتافيزيقي. ليست معرفة المتوضع - thématisé سوى صراع مستعاد ضد خداع الحدث الممكنة دائما؛ هو في الآن ذاته، صنمية للحدث، يعني أنه ابتهاج لمن لا يتكلم قط، وتعددية منيعة للدلالة والخداع. هذه المعرفة تدعو العارف لتحليل نفسي غير محدود، ولبحث يائس عن أصل حقيقي في ذاته عينها، ولبذل جهد من أجل الاستيقاظ.

إن بيان καθαυτό - من حيث أن الكائن يعينا من غير أن يتهرب أو أن يخون - يقوم بالنسبة إليه، ليس قط على أن يكون منكشفا، وليس قط على أن يتجلى للرؤية التي تتخذة كشيمة للتأويل، والتي لها موقف مطلق مهيم على الموضوع. يقوم بيان - καθαυτό بالنسبة إلى الكائن على التحدث لنا، على التعبير، بمعزل عن كل موقف اتخذناه إزاءه. لا يتموضع الكائن، على الضد من كل شروط رؤية الموضوعات، في نور آخر ما، بل يقدم نفسه بنفسه داخل البيان الذي يعلن عنه وحده، وهو حاضر كما لو أنه يقود هذا البيان عينه - إنه حاضر قبل البيان الذي هو فقط يبيته. إن التجربة المطلقة ليست انكشافا بل وحيًا: إنها تطابق للمعبر عنه وللذي يعبر، بيان مخصوص للغير من خلال ذلك، بيان لوجه فيما وراء الشكل. إن الشكل يخون باستمرار بيانه - وهو إذ ثبت في شكل لدني، ما دام مطابقا للمائل، فإنه يستلب برانية الآخر. الوجه حضور حي، إنه تعبير. تقوم حياة التعبير على تنفيذ الشكل، حيث أن الموجود وهو يعرض نفسه كشيمة، يخفي نفسه من خلال ذلك. الوجه يتكلم. بيان الوجه هو - قبل - خطاب. ذاك الذي ينجلي يحمل، حسب كلمة أفلاطون، النجدة لذاته عينها. إنه يفند في كل لحظة الشكل الذي يمنحه.

إن هذه الطريقة في تنفيذ الشكل المطابق للمائل من أجل أن يقدم المرء نفسه كآخر، هي العني (منح المعنى) أو تملك المعنى. وتقديم المرء ذاته بالعني، هو التكلم.

وهذا الحضور المؤكد في حضور الصورة كنظرة ثابتة ترمق بإمعان، هو بمثابة مقول. وهكذا فإن الدلالة أو التعبير يفصل في كل معطى حدسي، لأن العني ليس هو العطاء. ليست الدلالة ماهية مثالية أو علاقة معطاة للحدس العقلي، ومشابهة في ذلك أيضا للحساسية المعطاة للرؤية. إنها بامتياز حضور للبرانية. ليس الخطاب فقط مجرد تعديل للحدس (أو للفكر)، بل هو علاقة أصيلة مع الكينونة البرانية. كما أنه ليس عيبا مأسوفا عليه لكائن مخصوص بحدس عقلي - كما لو كان الحدس الذي هو فكر متوحد، نموذجا لأية استقامة في العلاقة. إنه إنتاج للمعنى. لا ينتج المعنى كماهية مثالية - فهو يقال ويتم تعلمه من خلال الحضور، كما أن التعليم لا ينجزل في الحدس الحسي أو العقلي، الذي هو فكر المائل. إن منح معنى ما لحضوره هو حدث لا يرجع للبداهة. فلا يندرج في حدس ما. وهو، في آن معا، حضور أكثر مباشرة من التجلي المرثي وهو حضور بعيد- لذلك الآخر. حضور مهيمن على ذلك الذي يستقبل، قادما من الأعلى، من غير توقع، وبالتالي، فهو يُعلمُ جدته عينها. إنه الحضور السافر لموجود يمكنه أن يكذب، أي يبيأ الثيمة التي يمنح، من غير قدرة على إخفاء صراحته كمحاور، كما يصارع دوما بوجه مكشوف. عبر القناع ترمق العيون، لغة العيون التي يتعذر إخفاؤها. فالعين لا تلمع، إنها تتكلم. تعاقب الحقيقة والكذب، والصراحة والتخفي، هو خاصية ذاك الذي يتناسك داخل علاقة الصراحة المطلقة لا يمكن إخفاؤها.

إن الفعل لا يعبر قط. إن له معنى، غير أنه يقود نحو الفاعل في غيابه. والتعامل مع امرئ انطلاقا من الأعمال، معناه الدخول إلى جوانبته، كما لو ثم ذلك بالإقحام؛ إذ يفاجأ الآخر في حميمته، حيث يخاطر بنفسه بالتأكيد، غير أنه لا يعبر قط، مثل شخصيات التاريخ. تدل الأعمال على مؤلفيها، لكن بكيفية غير مباشرة، أي بضمير الغائب.

يمكننا، بالتأكيد، أن نعتبر اللغة بمثابة فعل، كبادرة للسلوك. غير أننا إذن قد أهملنا جوهر اللغة : مصادفة الكاشف والمكشوف داخل الوجه، الذي يكتمل متخذنا موضعه في العلو بالنسبة إلينا - وهو يعلم. وبالمقابل، يمكن أن تصير التصرفات

والأفعال الناتجة وحيا، مثل الكلمات. أي ستصير مثل ما سوف نرى تعليما، في حين أن إعادة بناء الشخصيات انطلاقا من سلوكها هو عمل لعلمنا المكتسب بالفعل.

ليست التجربة المطلقة انكشافا. فالكشف انطلاقا من الأفق الذاتي هو تفويت بالفعل للشيء في ذاته (النومين). وحده المحاور هو حد التجربة المحضة حيث يدخل الغير في علاقة ما، والكل يظل - καθ'αυτὸ؛ حيث يعبر من غير أن تتمكن من كشفه انطلاقا من «وجهة نظر»، داخل نور مستعار. إن «الموضوعية» التي تبحث عنها المعرفة في تمامها، تكتمل فيما وراء موضوعية الموضوع. من يقدم نفسه، كمستقل عن أية حركة ذاتية، إنما هو المحاور حيث تتألف الكيفية انطلاقا من الذات، لتكون غريبة، ومع ذلك، لتقدم ذاتها لي أنا.

غير أن الصلة مع ذلك «الشيء في ذاته» لا توجد في حدود معرفة تبدأ كتأسيس لـ«جسد حي»، حسب التحليل الشهير لهوسرل في تأمله الديكارتي الخامس. إن تأسيس جسد الغير فيما يسميه هوسرل «الدائرة الأولية»، «المزوجة» المتعالية للموضوع المؤسس كذلك مع جسدي، المعبر عنه هو ذاته من الباطن مثل «أنا أقدر»، وفهم هذا الجسد للغير، كأنا غير، يخفي، في أي من مراحلها التي نتخذها لوصف التأسيس، تحولات الموضوع في علاقته مع الغير، الذي هو أيضا أصيل كالتأسيس الذي نبحت استخلاصه. لا تلتفت الدائرة الأولية التي تحيل إلى ما نسميه المماثل، نحو مطلق الآخر سوى على مناداة الغير. إن الوحي، بالعلاقة مع المعرفة الموضوعة - objectivante، يؤسس قلبا حقيقيا. إن الوجود بالمعية (التواجد)، حسب هيدغر، مطروح كعلاقة مع الغير، يتعذر إرجاعها إلى المعرفة الموضوعية، غير أنها تقوم أيضا، في نهاية التقدير، على العلاقة مع الكينونة عموما، على الفهم، وعلى الانطولوجيا. لقد طرح هيدغر مبكرا أساس الكينونة هذا بمثابة أفق ينبعث فيه كل مَكُون، كما لو كان الأفق وفكرة الحد التي يتضمنها والتي هي خاصية الرؤيا، اللحمة الأخيرة للعلاقة. والأكثر من ذلك، فإن البيذانية حسب هيدغر هي تواجد - coexistence، هي النحن السابق على الأنا وعلى الغير، هي بيذانية - intersubjectivité محايدة. تفصح المواجهة عن المجتمع وتسمح بالحفاظ على الأنا المنفصل.

لقد كان من قبل لدوركايم وهو يصف المجتمع من خلال الديانة، جانب يتخطى هذا التأويل البصري للعلاقة مع الآخر. إنني لا أرتبط بالغير إلا عبر المجتمع، الذي ليس هو مجرد تعدد للأفراد أو للموضوعات، كما أني لا أرتبط بالغير الذي ليس هو مجرد جزء من كل، ولا هو خصوصية فريدة لمفهوم ما. مقابلة الغير عبر ما هو اجتماعي، معناه مقابلته عبر ما هو ديني. بذلك يتمكن دوركايم من استشراق تعال مغاير لتعال القصد. مع ذلك، ففي الديني تتم العودة، حسب دوركايم، إلى التمثل الجمعي: بنية التمثل، والقصدية الموضوعة - l'intentionnalité objectivante التي تضمها تصلح للتأويل الأخير للديني عينه.

بفضل تيار الأفكار التي ظهرت بكيفية مستقلة في اليومية الميتافيزيقية لغابرييل مارسيل وفي الأنا - أنت لبوبر فقدت العلاقة مع الغير، بوصفها غير قابلة للإرجاع إلى المعرفة الموضوعية، طابعها المستهجن، مهما كان الموقف الذي نتبناه إزاء للتطورات النسقية التي تقترن بها. لقد ميز بوبر العلاقة مع الموضوع الذي يقوده التطبيق، عن العلاقة الحوارية التي تتواصل مع الآخر بوصفه أنت، وبوصفه شريكا وصديقا. إنه ينشد باعتدال العثور على هذه الفكرة عند فيورباخ⁽⁷¹⁾ التي تعتبر محورية في عمل بوبر. في واقع الأمر فهي لا تتخذ كل صرامتها سوى في التحليلات التي طرحها بوبر، وفيها تبدو بمثابة مساهمة جوهرية في الفكر المعاصر. لكن يمكننا أن نستفهم عما إذا كان رفع الكلفة لا يضع الآخر داخل علاقة تبادلية وعما إذا كان هذا التبادل أصيلا. من جهة أخرى تحتفظ علاقة أنا- أنت عند بوبر بطابع صوري: بإمكانها توحيد الإنسان بالأشياء فضلا عن الإنسان بالإنسان. لا تحدد صورية أنا - أنت أية بنية عينية. أنا - أنت هي حدث (Geschehen)، صدمة، فهم - غير أنها لا تسمح بإعادة التقدير (إذا لم تكن سوى كانهراف، لسقطه أو لمرض ما) لحياة مغايرة للمصداقة: الاقتصاد، البحث عن السعادة، العلاقة المتمثلة مع الأشياء. إنها تظل في

(71) - cf. Buber, Das problem des menshen, Dans dialogishes. Liben :p.336. Sur l'influence de Buber. cf. la note de Maurice S. friedman dans son article ,Martin buber's theory of knowledge, dans the Review of Metaphysics . December 1954,p. 246.

نوع من الروحانية المتغترسة، المجهولة، وغير مفسرة. هذا العمل ليس له نية مبيتة لـ«تصحيح» بوبر عند هذه النقطة. بل هو يتخذ منظورا مختلفا، انطلاقا من فكرة اللامتناهي.

إن العزم على معرفة الآخر و مقابله، تكتمل في العلاقة مع الغير، التي تجري في العلاقة باللغة بحيث أن الجوهري فيها هو المناداة، والدعوة. يحافظ الآخر على ذاته ويؤكدها في تنافره عندما نناديه ويكفي أن نقول له بأننا لا نقدر أن نتكلم معه، من أجل تصنيفه كمريض، حتى نعلن نعاقبه بالإعدام؛ وهو في ذات حال أسره، ولإصابته بالجرح، وتعرضه للعنف، فإنه «قيد الاحترام». ليس المدعو هو من أفهمه: إنه غير خاضع للتصنيف. إنه ذلك الذي أكلمه - ليس له سوى مرجعية واحدة لذاته، ليس له جوهر. غير أن البنية الصورية للنداء يجب تطويرها.

إن موضوع المعرفة هو حدث دائما، حدث منجز سلفا ومتجاوز. يدعى المنادى عليه إلى الكلام، كلامه يقوم على «نجدة» كلامه - على أن يكون حاضرا. هذا الحاضر ليس مكونا من لحظات ساكنة بكيفية غامضة في الزمان، بل من لحظات انتعاش مستديمة من اللحظات التي تجري من قبل حاضر يعينها ويستجيب لها. هذه الاستدامة المنتجة للحاضر، هي المثول، - حياة - الحاضر. كما لو أن حضور من يتكلم يعكس الحركة التي لا يمكن تفاديها والتي تقود الكلمة الملفوظة نحو ماضي الكلمة المكتوبة. إن التعبير هو تحيين للراهن. يولد الحاضر في هذا الصراع، (إن جاز القول) ضد الماضي، في هذا التحيين. راهنية الكلام الوحيدة تنتزعها من الوضعية التي ظهرت فيها والتي تبدو متمددة. إنها تحمل ما فيه الكلام المكتوب يكون قبلا شخصيا: التحكم. فالكلام هو بالأساس جليل، أكثر من كونه مجرد علامة. إنه يعلم قبل كل شيء هذا التعليم ذاته، بفضل يمكن فقط ان يعلم الأشياء والأفكار، وليس كالأسئلة التوليدية المنبعثة بذاتي). تهذبني الأفكار انطلاقا من المعلم الذي يعرضها علي: الذي يسائلها؛ أما الموضعة والثيمة، اللذان تبلغها المعرفة الموضوعية فهما تقومان قبلا على التعليم. ليست مساءلة الأشياء في حوار ما تعديلا لإدراكها، إنها تطابق موضعتها. يمنح الموضوع، حينما نقوم باستقبال متحدث ما. ليس المعلم-

تطابق التعليم والمدرس - حدثا ما بدوره. حضور المعلم الجلي الذي يعلم، يتجاوز هرمية الحدث.

لا تشرط اللغة الوعي تحت ذريعة أنها تمنح وعي الذات تجسيدا في عمل موضوعي يغدو هو اللغة، كما يريد الهيغليون. لا تشبه البرانية التي ترسمها اللغة - العلاقة مع الغير - برانية عمل ما، لأن برانية العمل الموضوعية تتموضع قبلا في العالم الذي تبنيه اللغة أي التعالي.

4 - البلاغة واللاعذالة

لا يعتبر أي خطاب علاقة مع البرانية.

ليس معلمنا المحاور هو من نلاقه غالبا في خطابنا، بل هو موضوع ما أو طفل ما، أو رجل من الجموع، كما يقول أفلاطون⁽⁷²⁾. يعتبر خطابنا البيداغوجي أو السيكاجوجي - psychagogie بلاغيا، في وضعية ذاك الذي يراوغ مع قريبه. ولهذا يعد فن السفسطائي ثيمة بالنسبة إلى ما يحدد الخطاب الحقيقي للحقيقة أو الخطاب الفلسفي. إن البلاغة التي ليست غائبة عن أي خطاب والتي يحاول الخطاب الفلسفي بحث تجاوزهها، تقاوم الخطاب، (أو ما تقود إليه : البيداغوجيا، الديقاجوجيا، السيكاجوجيا). إنها تقارب الآخر لا بوجاهة (صراحة)، بل بمراوغة؛ ليست يقينية كشيء ما - ما دام أن البلاغة تظل خطابا، وأنها عبر كل حيلها، تتجه نحو الغير، لتغري رضاه. غير أن الطبيعة الخاصة للبلاغة (للدعاية، للتمويه، للدبلوماسية الخ.) تقوم على إفساد هذه الحرية. ولهذا فإنها عنف بامتياز، أي أنها حيف (لا عدالة). هي ليست عنفا يمارس على جهود - وهذا لن يصير عنفا - بل يمارس على حرية ما، والي بها هي حرية بالتحديد، يجب أن تكون غير قابلة للفساد. إنها تتقن تطبيق مقولة ما على الحرية - يبدو أنها تحاكمها كطبيعة ما، فتطرح سؤالا متناقضا في حدوده: «ما طبيعة هذه الحرية؟».

إن التخلي عن السيكاجوجيا، والديقاجوجيا، والبيداغوجيا، معناه التعامل مع الغير

(72) - Phèdre, 273 d.

بصراحة، بخطاب حقيقي. ليس الكائن بأي حال من الأحوال، موضوعا ما، إنه خارج أية سيطرة. هذا الإبراء إزاء كل موضوعية تعني بكيفية إيجابية بالنسبة إلى الكائن، مثوله في الوجه، وتعبيره، ولغته. الآخر بما هو آخر هو الغير. تلزم علاقة الخطاب من أجل أن «تسمح بأن يكون»؛ وأن «الانكشاف» المحض، الذي يفترض فيه كثيمة، لا لا يكفي لاحترامه من أجل ذلك. نسمي عدالة هذا الاقتراب من الوجه، في الخطاب. إذا ظهرت الحقيقة داخل التجربة المطلقة بحيث أن الكائن يسطع في نوره الخاص، فإن الحقيقة لا تنتج سوى في الخطاب الحقيقي أو في العدالة.

لن نصير هذه التجربة المطلقة في المواجهة التي فيها يمثل المحاور مثل الكائن المطلق (أي مثل الكائن منفلتا من المقولات)، ماثلة للتصور بالنسبة إلى أفلاطون بدون توسط الأفكار. يبدو أن الصلة والخطاب المبني للمجهول، يميلان إلى الخطاب الوحيد أو العقل، إلى النفس وهي تحدث نفسها. لكن هل الفكرة الأفلاطونية التي يشتمها المفكر، تعادل موضوعا ساميا وكاملا؟ أليست القرابة ما بين النفس والفكرة التي يلح عليها فيدون - Phédon، سوى استعارة مثالية معبرة عن قابلية نفوذ الكائن للفكر؟ ألا ترجع مثالية المثال إلى تزايد فائق للصفات أو ألا تقودنا إلى جهة تمتلك فيها الكائنات وجها ما، أي أنهم حاضرون في رسالتهم الخاصة؟ يدافع هرمان كوهن - وهو بذلك يعد أفلاطونيا - عن كوننا لا يمكننا أن نعشق سوى الأفكار، غير أن مفهوم الفكرة يعادل في نهاية التقدير تحول الآخر إلى الغير. بإمكان الخطاب الحقيقي، بالنسبة إلى أفلاطون، أن ينقذ ذاته عينها: المضمون المنروح لي أنا لا ينفصل عن ذلك الذي فكر فيه، وهذا يعني بأن مؤلف الخطاب يجب على الأسئلة. لا يرجع الفكر، حسب أفلاطون، إلى سلسلة لا شخصية للروابط الحقة، بل يفترض شخصيات وروابط بشخصية - Inter-personnels. يتدخل شيطان سقراط في فن التوليد عنه، والذي يجيل مع ذلك إلى ما هو مشترك لدى البشر⁽⁷³⁾. لا يؤسس التجمع بين المتحاورين، من خلال توسط الأفكار، المساواة المحضة والمجردة. يوجد الفيلسوف، الذي قورن في الفيديون، بالحارس المعين في منصبه، تحت سلطة الآلهة -

(73) - Théétète . 151 a.

إنه غير مساو لهم. فهل من الممكن أن تكون هرمية الكائنات التي يوجد على قمته الكائن العاقل، متعالية؟ إلى أي طهارة جديدة يجيب تسامي إله ما؟ يعارض أفلاطون الكلمات والأفعال الموجهة للبشر - دوماً إلى حد درجة معينة بلاغية وتفاوضية (بحيث نتباحث معهم)، أي الكلمات الموجهة للبشر الذين هم متعددون - بالعزائم التي من خلالها ننال رضا الآلهة⁽⁷⁴⁾. ليس المتحاورون متساوين، والخطاب، وهو يدرك الحقيقة، هو مخاطب مع إله ليس «رفيقاً لنا في العبودية»⁽⁷⁵⁾. لا ينتج المجتمع عن تأمل الحق، والعلاقة مع الغير بوصفها معلماً تجعل الحقيقة ممكنة. هكذا ترتبط الحقيقة بالصلوات الاجتماعية التي هي عادلة. تنبني العدالة على التعرف في الغير على معلّم. المساواة بين الأشخاص لا تعني شيئاً بذاتها. إن لها معنى اقتصادياً كما تفترض المال وتستند قبلاً على العدالة - التي هي منظمة جداً، يتدنى مع الغير. وهي اعتراف بخصوصيتها الغيرية، وبسيادتها، البالغة للغير خارج البلاغة التي هي خدعة، تسلط واستغلال. وهي بهذا المعنى تتجاوز البلاغة وهي العدالة المطابقة.

5- الخطاب والإيطيقا.

هل بإمكاننا أن نؤسس موضوعية وكونية الفكر على الخطاب؟ أليس الفكر بذاته سابقاً على الخطاب؟ ألا يشير فكر ما وهو يتحدث ما قد فكر فيه سلفاً فكر آخر، إذ أن كليهما يسهمان في الأفكار المشتركة؟ غير أن كتلة الفكر وجب أن تجعل اللغة بوصفها علاقة بين الكائنات مستحيلة؟ إن الخطاب المنسجم واحد. يمضي الفكر الكوني بالتواصل. لا يمكن لعقل أن يكون آخر بالنسبة إلى عقل ما. كيف يمكن لعقل أن يكون أنا أو آخر، ما دام أن كينونته ذاتها تقوم على العدول عن التفرد؟

لقد قاوم الفكر الأوروبي دائماً كنزعة شكية، فكرة كون الإنسان مقياس كل شيء، مع العلم أن هذه الفكرة تحمل فكرة الانفصال الإلهادية وهي إحدى أسس الخطاب.

(74) - Phèdre. 273 e.

(75) - Ibidem.

الأنا الحاس بالنسبة إليها لا يقدر أن يؤسس العقل، وأن الأنا يتحدد بالعقل. لا يتوجه العقل وهو يتحدث بضمير المتكلم إلى الآخر، فهو يناجي نفسه. وبالمقابل، فهو لن يبلغ الشخصية الحقيقية، ولن يجد الطابع السيادي للشخص المستقل، إلا إذا صار كونيا. لن يصير المفكرون المنفصلون عقلانيين إلا بقدر ما تظهر أفعال تفكيرهم الشخصية والخصوصية كملحظات خطاب وحيد وكوني. لن يكون هناك عقل في الفرد المفكر إلا بقدر ما يلج هو ذاته في خطابه الخاص، بحيث أن الفكر، بالمعنى الإيتيمولوجي للكلمة، يفهم المفكر، من حيث أنه سيشتمل عليه.

غير أن جعل المفكر لحظة من الفكر، معناه الحد من انسجام الوظيفة الإيحائية للغة الذي يترجم انسجام المفاهيم. في هذا الانسجام يخلق الأنا الوحيد للمفكر. ستعود وظيفة اللغة إلى إلغاء «الآخر» لتقطع مع هذا الانسجام، وبذلك عينه، تكون أساسا لا عقلانية. إنها نتائج غريبة: إذ تتوخى اللغة إلغاء الآخر، بجعله موافقا للمبائل! والحال، أن اللغة في وظيفتها التعبيرية، تحافظ تحديدا على الآخر الذي تخاطبه، والذي تناديه أو تستدعيه. من المؤكد، أن اللغة لا تقوم باستدعائه ككائن متمثل ومفكر فيه. لهذا فإن اللغة تبني علاقة لا تقبل الإرجاع إلى علاقة الذات-الموضوع: وحي الآخر. في هذا الوحي، يمكن للغة فقط كمنسق للعلامات، أن تتأسس. ليس الآخر المنادى ممثلا، وليس هو معطى، ولا هو خاص، من خلال جانب ممنوح للتعميم سلفا. إذ أن اللغة، بعيدا عن افتراض الكونية و العمومية، تصيره فقط ممكنا. تفترض اللغة المتحاورين، والتعدد. ليس تفاوضهم هو تقديم بعضهم للبعض، وليس هو مساهمة في الكونية، على الصعيد المشترك للغة. إن تفاوضهم، كما نعبر عنه في الحين، هو إيطيقي.

يحافظ أفلاطون على الفرق بين النظام الموضوعي للحقيقة، هذا الذي ينبني من غير شك في الكتابات، بكيفية لا شخصية وبين العقل في كائن حي، «خطاب حي وحيوي»، خطاب «قادر على الدفاع عن نفسه... والذي له معرفة بهؤلاء الذين يجب

أن يخاطبهم أو الذين يجب أن يلتزم الصمت تجاههم»⁽⁷⁶⁾. إذن هو خطاب ليس سياقاً لمنطق داخلي مصطنع سلفاً، بل هو تأسيس للحقيقة داخل صراع ما بين المفكرين، مع مواجهة كل مخاطر الحرية. تفترض رابطة اللغة التعالي، الانفصال الجذري، غرابة المتحاورين، انكشاف وحي الآخر لذاتي. بعبارة أخرى، تتحدث اللغة هناك حيث تفتقد الرابطة ما بين حدود العلاقة، هناك بحيث أنه يجب فقط أن يتأسس الصعيد المشترك. إن اللغة تتموضع في هذا التعالي. هكذا يكون الخطاب تجربة تعبر عن شيء ما غريب تماماً، «معرفة» أو «تجربة» محضة، صدمة الدهشة.

وحده الغريب تماماً يمكنه أن يهذبنا. لا يوجد سوى الإنسان الذي يقدر أن يجعلني غريباً تماماً معانداً لكل نمط، لكل نوع، لكل طبيعة شخصية، لكل تصنيف-وبالتالي، حدال «معرفة» تلج في الأخير إلى ما وراء الموضوع. إنها غرائبية الغير، حرته عينها! وحدها الكائنات الحرة بإمكانها أن تكون غريبة عن بعضها البعض. إن الحرية التي هي «مشتركة» لديهم هي بالضبط من يفرقهم. تقوم «المعرفة المحضة»، اللغة، في العلاقة مع كائن الذي هو بمعنى من المعاني، ليس على صلة بذاتي؛ أو، بالأحرى، ليس على صلة بذاتي إلا بقدر ما يكون بشكل تام على صلة بذاته، καὶ αὐτο أي مع كائن يتموضع فيما وراء كل صفة، ويجب عليه بالضبط بالتالي أن يصنفها، أي أن يرجعها إلى ما يكون بالنسبة إليه مشتركاً مع كائنات أخرى؛ مع كائن هو بالتالي عار تماماً.

لا تكون الأشياء عارية، سوى من خلال المجاز، حينما تكون مجردة عن الزخرفة: الحيطان العارية، المناظر العارية. هي لا تحتاج لزخرف، عندما تتلاشى داخل اكتمال الوظيفة التي لأجلها قد صنعت: عندما تخضع بطريقة جذرية لغايتها الخاصة فإنها تختفي فيها. إنها تختفي تحت الشكل. إن إدراك الأشياء الفردية، هو أمر يدل على أنها لا تتلاشى كلياً؛ إنها تبرز إذن لذاتها، فتحدث ثقباً في أشكالها، فلا تقبل الانحلال في علاقات تربطها بالكلية. إنها دائمة، من خلال بعض الجوانب، تشبه تلك المدن

(76) - Phèdre. 276 a.

الصناعية حيث أن الكل يتكيف مع هدف إنتاجي ما، لكنها، وهي مفعمة بالأدخنة، وبقايا المتلاشيات والحزن، ما تزال توجد من أجل ذاتها. إن العري، بالنسبة إلى شيء ما، هو فائض كينونته المضاف لغايته. إنها عبثته، لا جدواه، التي لا تظهر بذاتها إلا بالنسبة إلى الشكل الذي تبث فيه والذي ينقصها. الشيء هو دائما غموض، مقاومة، وقبح ما. وبالتالي، فإن التصور الأفلاطوني، الذي بحسبه تتخذ الشمس المشرقة مكانها خارج العين التي ترى والموضوع الذي تضيئه، يصف بدقة إدراك الأشياء. ليس للموضوعات نور خاص، إنها تتلقى نورا مستعارا.

يدخل الجمال حينها غائية جديدة - غائية جوانية - في هذا العالم العاري. غن الكشف بالعلم وبالفن، هو أساسا إضفاء الدلالة على العناصر، وتجاوز الإدراك ككشف شيء ما، معناه إضاءته بواسطة الصورة: إيجاد موضع له داخل الكل بإدراك وظيفته أو جماله.

إن عمل اللغة شيء آخر: إذ تقوم على الدخول في علاقة مع عري متجرد من كل شكل، لكن له معنى بذاته عينها، καθ'αυτο، وهو دال قبل أن نسلط عليه الضوء، فلا يظهر بوصفه متجردا (من المعنى) ضمن ازدواجية قيم متناقضة - (كالخير والشر، والجمال والقبح) - بل كقيمة إيجابية دائما. وعري كهذا هو الوجه. ليس عري الوجه هو ما يمنح لذاتي لأني كشفت عنه - والذي هو، بهذا الأمر، يكون ممنوحا لي أنا، لسלטتي، لعيني، ولإدراكي، في نور خارجي عنه. حيث يستدير الوجه تجاهي - ذاك هو عريه بعينه. إنه يكون بذاته وليس قط بالإحالة إلى نسق ما.

من المؤكد أن العري يمكن أن يكون له أيضا معنى ثالثا خارج لا معقولية الشيء الفاقد لنسقه أو أن له دلالة وجه تخترق كل شكل: عري الجسد محسوس في الحياء، وهو ظاهر للغير في التفور والرغبة. وحده كائن عار بوجهه تماما، قادر أيضا على أن يتعري من غير حياء.

غير أن الفرق ما بين عري الوجه الذي يستدير تجاهي وبين الكشف المستضيء بشكله، لا يفصل ببساطة بين نمطين «للمعرفة». ليست العلاقة مع الوجه معرفة

للموضوع. تعالي الوجه، هو في الآن ذاته، غيابه عن هذا العالم الذي يدخل فيه، واغتراب كائن ما، شرط غربته، تعريه أو تصعلكه. الغرابة التي هي حرية، هي كذلك الغرابة البئسة. تمثل الحرية مثل الآخر؛ للمائل الذي هو دائما مستقر في الكينونة، و يحظى دائما بإقامته. الآخر، الحر هو كذلك الغريب. عري وجه يمتد داخل عري الجسد الذي يعاني من البرد والذي يشعر بعار عريه. إن الوجود $\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\omicron$ في العالم بؤس. ثمة هناك صلة بيني أنا وبين الآخر فيما وراء البلاغة.

هذه النظرة التي تتضرع وتطلب - التي لا يمكن ان تتضرع غلا لأنها تطلب - محرومة من كل شيء لان لها الحق في كل شيء و التي تعرف بالعتاء (كما لو أننا «نهب للعتاء الأشياء المستفهم عنها») - هذه النظرة هي ظهور الوجه بوصفه وجها. إن عري الوجه فاقه. إذ أن الاعتراف بالغير هو اعتراف بالجوع. الاعتراف بالغير - هو عطاء. غير أنه عطاء للسيد، للمولى، لذلك الذي نعامله ك «أنتم» في بعد العلو.

في هذا الخلم يكون، العالم المملوك لذاتي كعالم ممنوح للمتعة، مرثيا من وجهة نظر مستقلة عن الموقف الأناني. ليس «الهدف» مجرد موضوع لتأمل هادئ. أو بالأحرى فإن التأمل الهادئ يتحدد بالعتاء، بإلغاء الملكية غير القابلة للمصادرة. حضور الآخر يعادل وضع غبطة تملكي للعالم موضع مساءلة. مفهمة الحسي يستند سلفا على هذه القطيعة في اللحم الحي لجوهري وليتي، في انسجامي مع الغير، الذي يهيم نزول الأشياء إلى درجة التجارة الممكنة. هذه التعرية الأولية تشرط التعميم الأخير عبر المال. إن المفهمة هي «التعميم - La généralisation» الأول، وهي شرط الموضوعية. تتطابق الموضوعية مع إلغاء الملكية غير القابلة للمصادرة - وهو ما يفرض ظهور الآخر. ومشكل التعميم كله يطرح هكذا كمشكل الموضوعية. مشكل الفكرة العامة والمجردة لا يمكن أن يفترض الموضوعية بوصفها مبنية: الموضوع العام ليس موضوعا حسيا، بل هو فقط مفكر فيه بقصدية العمومية والأمثلة. لان النقد النزعة الاسمية للفكرة العامة والمجردة لم يتم تجاوزه رغم ذلك؛ ما زال من الواجب قول ما تعنيه قصدية الأمثلة - Idéalité والعمومية - Généralité. الانتقال من الإدراك إلى المفهوم ينتمي إلى تأسيس موضوعية الموضوع المدرك. لا يجب أن نتحدث

عن قصدية أمثلة، تغطي الإدراك، والتي من خلالها يتطابق كائن الذات المنعزل في المائل، ويتجه إلى العالم مُعلّيا للأفكار. إن عمومية الموضوع ملازمة لحلم الذات المتجهة نحو الغير، فيما وراء المتعة الأنانية والمنعزلة، وهي تشظى، إذا، في الملكية الخاصة للمتعة، وفي تجمع خيرات هذا العالم.

إذن فالاعتراف بالغير هو مقابله، عبر عالم الأشياء المملوكة، لكنه في الآن عينه، تأسيس للمجتمع والكونية بالعطاء. إن اللغة كونية لأنها عبور الفرداني عينه نحو العام، ولأنها تمنح أشياء نمتلكها للغير. إن التكلم هو إرجاع العالم مشتركاً، وخلق أمكنة مشتركة. لا تحيل اللغة قط إلى عمومية المفاهيم، بل هي تصير قواعد التملك مشتركة. وهي تلغي ملكية المتعة غير القابلة للمصادرة. ليس العالم في الخطاب هو ما يكون في الانفصال - ما عندي أو كل ما هو معطى لي - إنه ما أمنحه أنا: القابل للإبلاغ - Le communicable، المفكر فيه، الكوني.

إذن ليس الخطاب مواجهة مرّضية بين كائنين بتغيب الأشياء والآخرين. ليس الخطاب حبا. تعالي الغير الذي هو رفعتة، علوه، سيادته، يشمل بمعناه العيني بؤسه، تشرده، وحقه كغريب. إنها نظرة الغريب، الأرملة واليتيم، والتي لا أقدر الاعتراف بها إلا بالعطاء أو بالامتناع، فأنا حر في أن أعطي وأن أمتنع عن العطاء، غير أنه لا بد من المرور من خلال تدخل الأشياء. ليست الأشياء كما هي عند هيدغر، أساس المكان، وجوهر كل العلاقات التي تؤسس حضورنا في العالم («تحت السماء، برفقة البشر و في انتظار الآلهة»). إن صلة المائل مع الآخر، واستضافتي له، هي الواقعة الأخيرة والتي فيها تحدث الأشياء ليس كما نبنها، بل كما نمناها.

6 - الميتافيزيقي والإنساني

إن الرجوع إلى المطلق في حالة إلحاد، معناه استقبال المطلق المنزه عن العنف المقدس. إذ أن اللامتناهي، في بعد العلو حيث تتجلى قداسته - أي انفصاليه - لا يطمس بلهبه العيون التي تتجه إليه. فهو يتكلم، وليس له حجم أسطوري تستحيل

مواجهته والذي يمسك بعروق الأنا اللامرئية. إنه ليس numineux⁽⁷⁷⁾ : الأنا الذي يقترب منه لا يندم بلقائه، ولا يتم إخراجه من ذاته، بل يظل منفصلاً محتفظاً بذاته. وحده كائن ملحد بإمكانه أن يتسبب إلى الآخر ويتبرأ قبلاً من هذه العلاقة. يتميز التعالي عن الوحدة مع المتعالي، من خلال المشاركة. ترتبط العلاقة الميتافيزيقية - فكرة اللامتناهي - بالشيء في ذاته - noumène الذي ليس هو numen⁽⁷⁸⁾. هذا الشيء في ذاته يختلف عن مفهوم الله الذي يمتلكه المؤمنون بالديانات الوضعية، حيث أنهم لم يتخلصوا من روابط المشاركة التي يتم قبولها في أسطورة ما، بالرغم عنهم. إن فكرة اللامتناهي، العلاقة الميتافيزيقية، هي فجر إنسانية خالية من الأساطير. غير أن الإيمان المتطهر من الأساطير، الإيمان التوحيدى، يفترض هو عينه الإلحادية الميتافيزيقية. الوحي خطاب. ومن اللازم من أجل تلقي الوحي أن يكون كائن قادر على القيام بدور المحاور، بوصفه كائناً منفصلاً. الإلحادية شرط علاقة حقيقية مع إله حقيقي -καθ'αυτο. لكن هذه العلاقة تتميز أيضاً عن الوضعية - l'objectivation كما عن المشاركة. لا يرجع سماع الكلام الإلهي إلى معرفة موضوع ما، بل إلى أن أكون على صلة مع جوهر طافح بفكرته في ذاتي، طافح بما يدعوه

(77) - كلمة مشتقة عن الكلمة اللاتينية numen وتدل حسب رودولف أوتو Rudolf Otto الذي استخدمها لأول مرة في كتابه المسمى "المقدس" 1917، على التجربة الفعلية للمقدس، التي تعبر عن القوة الإلهية الجبارة. ويرتبط بهذا المفهوم شيئان هما: أ- الرهبة le tremendum بوصفها خوف شديد من الألوهية بكل ما تعنيه من جيروت وغموض. ب- السر le mysterium بوصفه فهما ينتمى لكائن مطلق، لغيرية جذرية تثل قدرة البشر وتدهشهم. ولذلك كان le numineux مفهوماً بوصفه قوة سحرية مدهشة ومغرية وبوصفه قوة قاهرة جبارة، وكلا المعنيين يدلان على قصور الإنسان وتناهيه إزاء ذلك المطلق، ومعناه أن الشعور الديني هو خاضع دوماً لهذه الألوهية المتعالية والمفارقة. أنظر كتاب رودولف أوتو. le sacré, traduction de André Jundt, édition Payot, Paris, 2015. (المترجم)

(78) - كلمة لاتينية مفردة numen- numinis تجمع على numina مشتقة من الفعل اللام- nuere وتعني إشارة الرأس، وتدل إما على الموافقة، أو على الرفض. وتعني حرفياً أمراً أو وصية، ويستخدم شيشرون هذه الكلمة للدلالة على القوة الفاعلة للإله الروماني، وهي تدل عموماً على إرادة إلهية تعبر عن قوة إله ما. كما أنها تدل أيضاً في الاستعمال الشعري على روح الشعر كملهم للإبداع. ولها استعمال آخر في السوسولوجيا للدلالة على فكرة سلطة قوة سحرية لموضوع ما، أما دوركهايم فيعدها بمثابة سلطة حظر مقدسة، فالأشياء المقدسة لأنها تصان بالمحرمات. أما الأشياء المدنسة فتتطبق عليها المحظورات، فتبقى معزولة عن تلك المقدسة. (المترجم)

ديكارت " وجوده الموضوعي". ليس الجوهر، المعلوم، المَوْضَع، thématisée، ببساطة، " وفق ذاته عينها". إذ أن الخطاب، في ذات المرة، التي تكون معا غريبة وحاضرة، يوقف المشاركة ويؤسس، فيها وراء معرفة الموضوع، التجربة المحضة للرابطة الاجتماعية التي لا يستمد فيها كائن وجوده من صلته بالآخر.

افتراض المتعالي بوصفه غريبا وفقيرا، يعني منع العلاقة الميتافيزيقية مع الله من أن تتم داخل جهل الناس والأشياء. يفتح البعد الألوهي انطلاقا من الوجه الإنساني. العلاقة مع المتعالي - المتحرر، مع ذلك، من كل سلطة للمتعالي - هي علاقة اجتماعية. في ذلك يغربنا المتعالي، الآخر اللامحدود، كما يدعو لأنفسنا. إن قرابة الغير، قرابة القريب، هي في الكينونة لحظة حتمية للوحي، للحضور المطلق المعبر (أي المتحرر من أية علاقة). تجليه نفسه يقوم بإغرائنا من خلال بؤسه في وجه الغريب، والأرملة أو اليتيم. إلحادية الميتافيزيقي تعني بكيفية إيجابية بأن صلتنا مع الميتافيزيقي هي سلوك إيطيقي وليست التبولوجيا، ليست موضعة - thématisation، التي تتعرف إلى صفات الله بالقياس. يرتفع الله إلى سموه، وحضوره الأخير الملازم للعدالة المحكّمة للبشر. يستحيل عقل الله المباشر على نظرة ما متجهة نحوه، ليس لأن عقلنا محدود، بل لأن العلاقة مع اللامتناهي، هي إجلال للمتعالى الكلي للآخر من غير انسحار وأن إمكانيتنا في الاقتراب منه إنسانيا تتعدى الفهم الذي يُمَوْضَع - thématiser ويشمل موضوعه. إنها تتعداه، لأنها بالتحديد، تتجه كذلك نحو اللامتناهي. إن عقل الله بوصفه مشاركا لحياته المقدسة، بوصفه عقلا مزعوم كمباشر، هو مستحيل لأن المشاركة هي تكذيب موجه للألوهي وأنه لاشيء أكثر مباشرة من المواجهة، والتي هي الاستقامة عينها. لا يعني كون الله لا مرثيا فقط إله غير قابل للتخيل، بل إله قابل للإدراك في العدالة. إن الإيطيقا بصرية روحانية. فلا تعكسه علاقة ذات - موضوع؛ ففي العلاقة اللا شخصية التي تقود إليه، ليس الله اللامرثي، بله الشخصي، قابلا للتقرب منه خارج كل حضور إنساني. ليس المثال فقط كائنا فاتق الكينونة، متسامي الهدف، أو في عزلة معشوقة، متسامي الذات المقصودة - أنت - . لا بد من تفعيل العدالة - استقامة المواجهة - من أجل إنشاء الفجوة التي تقود

إلى الله - فتصادف الرؤية هنا مع ذلك العمل للعدالة. حينها، تؤدي الميتافيزيقا دورها هناك بحيث تؤدي العلاقة الاجتماعية دورها داخل روابطنا مع البشر. فلا تحصل قط أية «معرفة» بالله، منفصلة عن العلاقة مع البشر. إن الغير هو الموضوع عينه للحقيقة الميتافيزيقية وهو لا غنى عنه في صلتنا مع الله. إنه لا يلعب قط دور الوسيط. ليس الغير تجسيدا لله، بل من خلال وجهه المنزه تحديدا، يتجلى سمو حيث ينكشف الله. علاقاتنا مع البشر هي التي تصف حقل بحث لا يكاد يرى (حيث أننا في غالب الأحيان، ننشغل ببعض المقولات التصويرية التي لا يكون مضمونها سوى «سيكولوجيا»)، وهي التي تمنح للمفاهيم التولوجية المعنى الوحيد الذي تحمله. إن بناء أولوية الإيطيقا هاته، أي علاقة الإنسان بالإنسان- الدلالة، التعليم والعدالة-، أولوية بنية يتعذر اختزالها وتستند إليها كل (البنيات) الأخرى (خاصة كل تلك التي تبدو، بكيفية أصيلة، تجعلنا على صلة بجليل منزه (لا شخصي)، إستطقي أو أنطولوجي)، هي إحدى أهداف العمل الحالي.

تؤدي الميتافيزيقا دورها في الروابط الإيطيقية. إن المفاهيم التولوجية من غير دلالات تستمدتها من الإيطيقا، تظل مجرد إطارات فارغة وصورية. يرجع للعلاقات البيئانية، في الميتافيزيقا، الدور الذي أولاه كانط للتجربة الحسية في مجال الفهم. أخيرا، انطلاقا من العلاقات الأخلاقية يستمد كل إثبات ميتافيزيقي معناه «الروحي»، ويتنزه عن كل ما يعبره، إلى مفاهيمنا، خيال سجين بالأشياء كما أنه ضحية المشاركة. تتحدد العلاقة الإيطيقية، على العكس من كل علاقة مع المقدس، بإقصاء كل دلالة تستمدتها دون علم من مجاورها. حينها أصون علاقة إيطيقية، فإني أرفض الاعتراف بالدور الذي سألعبه في دراما لن أكون بطلا فيها، أو أن أحدا ما قد علم قبلي بعقدة الحكاية، التي ستشكل رغما عني ومن دوني. هذا لا يعادل فخرا شيطانيا، لأن ذلك لا يستبعد قط الطاعة. غير أن الطاعة تتميز بالتحديد عن المشاركة اللاإرادية في مصائر غامضة نتصورها أو نتنبأ بها. كل ما لا يمكن إرجاعه إلى علاقة بيئانية يمثل، ليس الصورة السامية، بل الدين البدائي إلى الأبد.

7. المواجهة، العلاقة المتعذر اختزالها

إن تحليلاتنا توجهها بنية صورية: فكرة اللامتناهي فينا. للحصول على فكرة اللامتناهي، فلا بد من أن يوجد المرء كمنفصل. لا يمكن أن ينتج هذا الانفصال كرجع لصدى التعالي اللامتناهي؛ وإلا، فإن الانفصال سيكون منتظماً داخل لازمة ستؤسس الكلية وستصير التعالي وهما. والحال، أن فكرة اللامتناهي، هي التعالي عينه، فائض فكرة مطابقة. إذا لم تتمكن الكلية من التأسيس، فلأن اللامتناهي لم يسمح بكما لها. ليس قصور الأنا هو الذي يمنع الكلية، بل هو لا متناهي الغير.

إن كائنا مفصلاً عن اللامتناهي هو مرتبط به مع ذلك. يرتبط ارتباطاً لا يلغي لا تناهي بون الانفصال، الذي يختلف في ذلك عن أي بون. في الميتافيزيقا يكون كائن ما على صلة مع على صلة مع من لا يحتويه، مع من لا يفهمه بالمعنى الإيتيمولوجي لهذه الكلمة. يعادل الوجه الإيجابي للبنية الصورية باللموس - امتلاك فكرة اللامتناهي - الخطاب الذي يتحدد كعلاقة إيطيقية. نحفظ للعلاقة ما بين الكائن الأرضي والكائن المتعالي الذي لا يستهدف أية مجموعة مفاهيم ولا أية كلية - علاقة بون علاقة - بمصطلح الديانة.

إنه من المستحيل أن يتشارك الكائن المتعالي والكائن الذي يكون منفصلاً، في نفس المفهوم، وهذا الوصف السلبي للتعالي لا يزال يعود لديكارت. وهو يثبت بالفعل المعنى الملتبس الذي ينطبق فيه مصطلح كائن على الله وعلى المخلوق. كما ترجع أطروحة تيولوجيا الصفات التناظرية في العصر الوسيط، إلى تصور الوحدة المتناظرة فقط للكائن عند أرسطو. وهي عند أفلاطون، في تعالي الخير بالنسبة إلى الكائن. إنها تصلح أساساً لفلسفة كثرة، حيث إن كثرة الكائن لا تتلاشى داخل وحدة العدد. لا تحصل الكلية و الأنطولوجيا كاحتضان للكائن، على السر الأخير للكينونة. إن الديانة، حيث تقوم الرابطة ما بين المائل والأخر بالرغم من استحالة الكل - فكرة اللامتناهي - هي البنية النهائية.

لن يغدو المائل والأخر داخلين في معرفة ستحتضنهما. فلا تنتج العلاقات التي

يقيمها الكائن المنفصل مع من يعليه على قاعدة الكلية، ولا تتبلور في النسق. لكن ألا نسميها في مجموعها؟ إن التركيب الصوري للكلمة التي تسميها في مجموعها هي قبلا جزء من خطاب ما، أي لمصادفة تعال مقاطع للكلية. المصادفة ما بين المائل والآخر. بحيث أن تقاربهما اللفظي قائم قبلا، هي استضافتي لوجه الآخر. إنها مصادفة يتعذر إرجاعها إلى الكلية، لأن موقف "المواجهة" ليس تعديلا للتجاور "أحد ما بجانب الآخر". حتى عندما أربط الغير بذاتي من خلال الاقتران "و" أن الغير ما يزال مواجهها لي، منكشفا بوجهه. الديانة تضم تلك الكلية الصورية. وإذا ما ذكرت، كما في رؤية أخيرة ومطلقة، الانفصال والتعالى المستفهم عنهما في هذا المؤلف عينه، فإن هذه العلاقات التي أروم التأكيد على أنها لحمة الكائن عينه، ترتبط قبلا بخطابي الموجه لمحاورين لي: بالتأكيد، إن الآخر يواجهني - سواء كان معاديا لي، أو صديقي، أو معلمي، أو تلميذي - من خلال فكرة اللامتناهي. من المؤكد، أن بإمكان التفكير أن يعي المواجهة، غير أن موقف التفكير "المضاد للطبيعة" ليس صدفة في حياة الوعي. وهو يستلزم مساءلة للذات، وموقفا نقديا ينتج ذاته في مواجهة الآخر وتحت سلطته. وسنين ذلك لاحقا. إن المواجهة ما تزال وضعية أخيرة.

ج. الحقيقة والعدالة

1. مساءلة الحرية

تعرف الميتافيزيقا أو التعالي في عمل العقل الذي يطمح للبرانية، بوصفها رغبة. غير أن رغبة البرانية تبدو لنا تتحرك، ليس في المعرفة الموضوعية، بل في الخطاب، الذي هو بدوره، يمثل كعدالة، في استقامة الضيافة الحاصلة في الوجه. ألم يتم تكذيب دعوة الحقيقة التي يجيب عنها العقل بكيفية تقليدية، بهذا التحليل؟ ما هي الصلة ما بين العدالة والحقيقة؟

لا تنفصل الحقيقة، بالفعل، عن التعقل. ليس التعرف مجرد ملاحظة، بل هو دائها فهم. نقول أيضا، إن التعرف تبرير يستدعي فكرة العدالة بالقياس مع الأمر الأخلاقي. يقوم تبرير الفعل على أن يرفع عنه طابع الفعل، غير التام، الماضي، ومن

خلال ذلك، يخلق عائقا لتلقائيتنا. غير أن القول بأن الفعل، كعائق لتلقائيتنا، هو جائر، معناه افتراض أن التلقائية ليست موضع مساءلة، وأن التمرين الحر ليس خاضعا للمعايير، بل هو المعيار. ومع ذلك، فإن هم *le souci* المعقولة يتميز بشدة عن موقف يولد فعلا بغض النظر عن العائق. إنه على العكس من ذلك يدل على شيء من الإجلال للموضوع. وحتى يصير العائق فعلا يتطلب تبريرا نظريا أو تعليلا ما، فمن اللازم، أن تكون تلقائية الفعل التي تعليه ممتعة، أي أنها هي ذاتها موضع تساؤل. يعني أننا نتقل من نشاط بغض النظر عن أي شيء إلى تقدير الفعل. إن التوقيف الشهير للفعل الذي يصير النظرية ممكنة، يستند إلى الحفاظ على الحرية التي لا تنقاد لتحمسها، وحركاتها المندفعة ويحافظ على المسافات. إن النظرية التي تنبعث فيها الحقيقة، هي موقف كائن لا يثق بذاته. لا تصير المعرفة معرفة بفعل ما، إلا إذا كانت، في الآن ذاته، نقدية، ووضعت نفسها للمساءلة، فترتفع فيها وراء أصلها (إنها حركة ضد الطبيعة تقوم على تملك يبلغ أقصى علو يعلو عن أصلها كما تقرأ أو تصف حرية ما مبتكرة).

يمكن أن يفهم نقد الذات هذا، إما كإكتشاف لضعفه، أو كإكتشاف لذله: أي إما كشعور بالإخفاق، وإما كشعور بالذنب. في الحالة الأخيرة، ليس تبرير الحرية البرهنة عليها، بل إرجاعها عادلة.

يمكننا أن نميز في الفكر الأوروبي هيمنة التقليد الذي يخضع الذل للإخفاق، والكرم الأخلاقي عينه، لأجل حاجيات الفكر الموضوعي. تلقائية الحرية ليست موضع تساؤل. حدودها وحدها ستغدو مأساوية كما ستكون فضيحة. لا تغدو الحرية موضع تساؤل إلا بقدر ما توجد، بكيفية ما، مفروضة على ذاتها: إذا ما تمكنت من اختيار وجودي بحرية، فإن كل شيء سيغدو مبررا. إن إخفاق تلقائيتي، الذي ما يزال محروما من العقل، يوقظ العقل والنظرية؛ إذ أن ثمة ألم سيغدو رأس الحكمة. عن الإخفاق وحده تأتي ضرورة وضع حد للعنف وترسيخ النظام داخل العلاقات الإنسانية. تستمد النظرية السياسة القيمة المسلم بها من التلقائية حيث يتعلق الأمر، من خلال معرفة العالم، بضمان أشد التمارين كمالا، وذلك بجعل حريتي متوافقة مع

حرية الآخرين.

هذه الموقف لا يتبنى فقط قيمة التلقائية المسلم بها، بل أيضا إمكانية لكائن عاقل تمكنه من اتخاذ موضع داخل الكلية. إذن يفترض نقد التلقائية، الناتجة عن الإخفاق التي تسائل المكانة الرئيسية التي تحتلها الذات في العالم، سلطة للتفكير في إخفاقه الخاص وفي الكلية، واجتثاها للأنا المتزعة عن ذاتها والحية في الكونية. إنه لا يؤسس لا للنظرية، ولا للحقيقة، إنه يفترضها: إنه ينطلق من معرفة للعالم، ناشئة سلفا عن معرفة ما، عن معرفة الإخفاق. إن الوعي بالإخفاق هو - قبلا - نظرياتي théorique⁽⁷⁹⁾.

بالمقابل، فإن نقد التلقائية الناتجة عن الوعي بالإهانة الأخلاقي، هو سابق على الحقيقة، سابق على كل اعتبار وهو لا يفترض تسامي الأنا داخل الكلي. ليس الوعي بالإهانة بدوره حقيقة، ليس اعتبارا للفعل. الوعي الأولي بانعدام أخلاقيتي، ليس هو خضوعي للفعل، بل للغير، للامتناهي. تختلف فكرة الكلية عن فكرة اللامتناهي بما يلي: إذ الأولى هي محض نظرياتية، أما الأخرى فهي أخلاقية. إن الحرية، وهي تشعر بالعار من نفسها، أساس الحقيقة (وهكذا فإن الحقيقة لا تستنبط من الحرية). ليس الغير مبدئيا فعلا، وليس حاجزا، ولا يهددني بالموت. إنه مرغوب فيه داخل عاري. ولاكتشاف جور السلطة والحرية المزيّف، فمن اللازم أن لا نعتبره موضوعا، كما يجب أن لا نعتبر الغير موضوعا كذلك، بل يجب أن تقيس الذات نفسها باللامتناهي، أي أن ترغب فيه. لا بد من تملك فكرة اللامتناهي، الكامل، كما يقول ديكرت، من أجل معرفة نقصانه الخاص. ليست فكرة اللامتناهي فكرة، بل رغبة. إن استضافة الغير، مبدأ الضمير الأخلاقي، هو الذي يساءل حرיתי. وهذه الطريقة للقياس بكمال اللامتناهي، ليست إذن اعتبارا نظرياتيا. إنها تتم كعار بحيث تنكشف الحرية بمئة

(79) - يمكن أن نسميها بالنظرياتية تمييزا لها عن النظرية من حيث الشكل. وموضوعها حسب أرسطو هو المعرفة التي تندرج في صنف العلوم النظرية البحتة كالرياضيات والفيزياء والانتولوجيا. والتي تتميز عن العلوم الخطابية والتطبيقية. وفي الاصطلاح الكانطي يكون موضوعها هو النظرية. ولذلك يميز كانط بين نظامين للعلوم: العلوم التجريبية والعلوم النظرية التي يعتبرها هي العلوم الحقة. باختصار فهي النظرية التي تستهدف النظرية عنها بمعزل عن التطبيق العملي. (المترجم)

حتى في تمرينها الخاص. وهي تتم داخل العار، بحيث أن الحرية في الوقت ذاته الذي تنكشف فيه في الشعور بالعار، فإنها تختبئ داخل العار عينه. ليس للعار بنية الوعي والوضوح، بل إنه يتجه للخلف. ذاته برانية عني. إن الخطاب والرغبة حيث الغير يمثل الغير كمحاور، كذاك الذي لا أقدر على التحكم فيه، ولا أقدر أن أغتاله، بشرط هذا العار، بما أنني، لست بريثا براءة عفوية، بل غاز وقاتل. وبالمقابل، ليس اللامتناهي، الآخر بما هو آخر، مطابقا لفكرة نظرية لأنا آخر عينه، ولهذا السبب البسيط فإنه قبلا يثير في عاري وانه يمثل كمهيمن علي. وجوده المبرر هو الفعل الأول، مرادف كماله عينه. وإذا كان بإمكان الآخر أن يحاصرني ويحاصر حرיתי بذاتها التلقائية، فإني أنا بذاتي يمكنني في نهاية التقدير، أن أشعر بذاتي كأني آخر الآخر. غير أن ذلك لا يحصل إلا عبر بنيات معقدة جدا.

إن الضمير الأخلاقي يستضيف الغير. إنه كشف لمقاومة ما لسلطاتي، والتي لا تجعلها كقوة كبيرة جدا، بإفشالها، بل تخضع للمساءلة الحق الفطري لسلطاتي، وتمجيدي التلقائي كحي. تبدأ الأخلاق عندما تشعر الحرية بأنها عفوية و عنيفة، عوض أن تبرر ذاتها. يبدأ البحث عن العقل، وأيضا تجلي ماهية المعرفة النقدية، وصعود كائن فائق لشرطه، في اللحظة عينها.

2- تنصيب الحرية أو النقد

ليس الوجود في الواقع مدانا بالحرية⁽⁸⁰⁾، ولكنه يستثمر كحرية. ليست الحرية عارية. التفلسف هو صعود من تحت الحرية، اكتشاف الانفتاح الذي يحرر الحرية من التلقائية. لا يمكن للمعرفة كنقد، وكصعود من تحت الحرية، أن تنبعث إلا في كائن له أصل ينحدر من أصله المخلوق.

إن النقد أو الفلسفة هي ماهية المعرفة. غير أن خاصية المعرفة لا تكمن في إمكانية

(80) - يرى لفيناس أن الإنسان ليس مدانا بالحرية. على خلاف سارتر الذي يرى بان الإنسان مدان بالحرية. إذ أنه ليس هو من خلق نفسه. غير أنه مع ذلك مجبر على الحرية. لأنه بمجرد ما يلقى به في العالم يكون مسئولاً عن أفعاله برمتها كما ورد في كتابه الوجودية نزعة إنسانية. دار غاليمار ط 1996، ص 39. (المترجم)

توجهها نحو موضوعها، بوصفها حركة تنتمي من خلالها إلى الأفعال الأخرى. تقوم خاصيتها في قدرتها على أن تخضع نفسها للمساءلة، والولوج في شرطها الخاص. إنها منسحبة بالنسبة إلى العالم ليس لأن العالم موضوعا لها؛ يمكنها أن تتخذ العالم ثيمة لها، فتجعل منه موضوعا، لأن وجودها يقوم على أن تمسك باليد، بطريقة ما، الشرط نفسه الذي يدعمها والذي يدعم الأخذ باليد إلى غاية هذا الفعل.

ماذا يعني هذا الأخذ باليد، هذا الولوج في شرطها، المختفي بالحركة الساذجة الذي يقود المعرفة بوصفها فعلا نحو موضوعها؟ ماذا يعني هذا الاستئصال؟ إذ لا يمكنها أن ترجع إلى التكرار، إلى موضوع المعرفة في عمومها، تساؤلات مطروحة من أجل فهم الأشياء المقصودة من خلال الفعل الساذج للمعرفة. يعود العلم بالمعرفة إلى تصميم سيكولوجيا تصطف إلى جانب العلوم الأخرى التي تحمل على الموضوعات. يرجع السؤال النقدي المطروح في السيكولوجيا أو في نظرية المعرفة، إلى الاستفهام على سبيل المثال، عن أي مبدأ معين تجري المعرفة، أو ما هي علتها. هنا يصير التراجع نحو اللامتناهي، يقينيا، وحتميا، ولهذا الجري العقيم الذي يجتزل الصعود من جانب شرطه، سلطة طرح مسألة الأساس. مطابقة مسألة الأساس مع المعرفة الموضوعية، هو قبلا اعتبار إن الحرية لا يمكنها أن تتأسس سوى على ذاتها؛ إن الحرية - تحديد الآخر من قبل المائل - هي بمثابة حركة التمثل عينها وبداهتها. مطابقة مسألة الأساس مع معرفة المعرفة، معناه نسيان تلقائية الحرية التي يتعلق الأمر بتأسيسها. لا يمكن للمعرفة التي ماهيتها نقدية أن ترجع إلى المعرفة الموضوعية. إنها تتجه نحو الغير. استقبال الغير معناه مساءلة حريتي.

غير أن الماهية النقدية للمعرفة تقودنا أيضا نحو ما وراء معرفة الكوجيطو الذي يمكننا أن نميزه عن المعرفة الموضوعية. إن بداهة الكوجيطو - حيث تتطابق المعرفة بالمعروف من غير أن يكون للمعرفة دور تلعبه، وحيث أن المعرفة، بالتالي، لا تحمل أي التزام سابق على التزامها الحاضر، وحيث أن المعرفة تكون، في أية لحظة، في البداية، وحيث أن المعرفة ليست في وضعية (وهذا فضلا عن ذلك هو خاصية كل بداهة، وهي تجربة محضة للحاضر بدون شرط أو ماض) - لا يمكنه أن يرضي المطلب

النقدي، لأن بداية الكوجيطو تظل متقدمة عليه. إنه يطبع، بالتأكيد، البداية، لأنه منبه لوجود يحوز ذاته بشرطه الخاص. غير أن هذا المنبه يأتي من الغير. قبل الكوجيطو، يحتلم الوجود ذاته، كما لو أنه يظل غريبا على ذاته. لأنه يشك كونه يحلم، وكونه يستيقظ. الشك يجعله باحثا عن اليقين. غير أن هذا الشك، وهذا الوعي بالشك، تفترض فكرة الكمال. وهكذا تحيل معرفة الكوجيطو إلى علاقة مع المعلم - إلى فكرة اللامتناهي أو الكمال. ليست فكرة اللامتناهي محايثة للأنا أفكر، ولا تعاليا للموضوع. يستند الكوجيطو عند ديكارت على الآخر الذي هو الله الذي وضع في النفس فكرة اللامتناهي، التي علمها، من غير أن يظهر ببساطة، كما المعلم الأفلاطوني، تذكر الرؤى القديمة.

إن المعرفة بوصفها فعلا يخلخل شرطه - تؤدي دورها، من خلال ذلك نفسه، فوق كل فعل. وإذا كان الصعود انطلاقا من شرط ما بغض النظر عن هذا الشرط، يصف قانون المخلوق، حيث يرتبط لا يقين الحرية واستعانتة بالتبرير، وإذا كانت المعرفة نشاطا للمخلوق، فإن هذه الخلخلة للشرط وهذا التبرير هما آتيان من الغير. وحده الغير ينفلت عن «الموضوعة - Thématisation». إذ أن الموضوعة لا يمكنها التأسيس للموضوعة - لأنها تفترض أنها مؤسسة سلفا، فهي تمرين لحرية متيقنة من ذاتها في تلقائيتها الساذجة؛ في حين أن حضور الغير لا يعادل موضوعته، ولا يتطلب، بالتالي، هذه التلقائية الساذجة والواثقة من ذاتها. استقبال الغير هو ipso facto⁽⁸¹⁾ وعي بظلمي - عار تشعره الحرية لذاتها. إذا كانت الفلسفة تقوم على المعرفة بكيفية نقدية، أي على البحث عن أساس لحريتها ولتبريرها، فإنها تبدأ مع الضمير الأخلاقي حيث يمثل الآخر كغير و حيث أن حركة الموضوعة تنقلب. غير أن هذا القلب لا يرجع إلى «التعرف» كموضوعة مستهدفة من قبل الغير؛ بل إلى خضوعها لمطلب ما، لأخلاقية ما. إذ الغير يقيسني بنظرة لا تقارن بذلك الذي من خلاله اكتشفته. يشبه بعد العلو، حيث يتموقع الغير، الانحناءة الأولى للكينونة التي تحمل شرف الغير، ميل التعالي. إن الغير ميتافيزيقا. ليس الغير متعاليا لأنه يغدو حرا مثلي. إذ أن

(81) - كلمة لاتينية وتعني من تلقاء ذاته. (المترجم)

حريته هي على العكس، هي سمو آتية من تعاليه ذاته. فعلى أي شيء يقوم انقلاب النقد هذا؟ إن الذات هي «لأجل ذاتها»- إنها لطالما تصورت نفسها وعرفت أنها توجد. غير أنها، وهي تتعرف أو هي تتمثل، فإنها تملك، وتهمين، وتمدد هويتها نحو ما يأتي، في عين ذاتها، وترفض هذه الهوية. وامبريالية المائل هذه ماهية الحرية كلها. إن لـ«لأجل ذاتها»، كنمط للوجود، يدل على رابط بالذات هو أيضا جذري كإرادة ساذجة للحياة. غير أنه إذا كانت الحرية تضعني في مواجهة اللا-أنا، في أناني وخارج أناني، وإذا ما قامت على نفيه أو امتلاكه، فإنها تتراجع أمام الغير. فلا تتحول العلاقة مع الغير، كما المعرفة، إلى متعة أو تملك، وحرية. يطرح الغير نفسه كمطلب يمين على هذه الحرية، وعندئذ، فهو أكثر أصالة مما يجري في ذاتي. إن الغير، حيث الحضور الاستثنائي يسجل نفسه في استحالة إيطيقية أكون فيها قاتلا له ، يدل على نهاية السلطات. وإذا ما فقدت السيطرة عليه، فلأنه مفعم تماما بالفكرة التي يمكنني أن استمدها منه.

يمكن للأنا، ليبرر نفسه، بالتأكيد، أن يسلك مسلكا آخر؛ بحثا عن التملك في كلية ما. على منوال كهذا يبدو تبرير الحرية التي تنهل منها الفلسفة، والتي تطابق. بدءا من سبينوزا إلى هيجل، الإرادة بالعقل، وترفع، ضدا على ديكارت، إلى الحقيقة طابع عملها الحر، من أجل موضعيته هناك حيث يختفي التعارض بين الأنا واللا-أنا، في حضان عقل لا شخصي. إن الحرية محتفظ بها، غير أنها تقود إلى انعكاس نظام كوني، تستند إليه وتبرر ذاتها وحدها، كإله الحججة الأنطولوجية. خصوصية النظام هذه في الدعم والتبرير، التي تضعه فيا وراء عمل ما يزال ذاتيا للإرادة الديكارتية، يؤسس لكرامة إلهية لهذا النظام. تغدو المعرفة نهجا تشجب فيه الحرية عرضيتها الخاصة، والتي ستلاشى في الكلية. يخفي هذا النهج في الواقع الانتصار القديم للمائل على الآخر. إذا ما كفت الحرية عن أن تحافظ على نفسها في اعتبارية اليقين المنعزلة للبيداهة، وإذا ما توحد المنعزل بالواقعة اللا شخصية للألوهي، فإن الأنا يختفي في هذا التسامي. تؤول كل علاقة ما بين المائل والآخر، بالنسبة إلى التقليد الفلسفي للغرب، حينها لا تكون قط تأكيدا لتفوق المائل، إلى علاقة لا شخصية في نظام كلي. والفلسفة

عينها تتطابق مع استبدال للأفكار بالأشخاص، للثيمة بالحوار، لجوانية الرابطة المنطقية ببرانية النداء. إذ أن الكائنات ترد إلى حياد الفكرة، والكيوننة، والمفهوم. وذلك من أجل الإفلات من اعتبارية الحرية، من اختفائها في الحياد، الذي عرضنا فيه لانا بوصفها ملحدة ومخلوقة-حرة، غير أنها قادرة للصعود من دون شرطها-إزاء الغير الذي لا يستسلم ل«الموضعة» *thématisation* ولا ل«المفهمة» *conceptualisation* الغير. ليست إرادة الانفلات من التلاشي في الحياد، وطرح المعرفة كاستقبال للغير، محاولة تقية للحفاظ على روحانية إله شخصي، بل هي شرط لغة، بدونها لا يعدو أن يكون الخطاب الفلسفي عينه، عن أن يكون مجرد فعل ناقص، تبرير لتحليل نفسي أو لفيلولوجيا أو لسوسولوجيا متواصلة، بحيث أن ظاهر خطاب ما يتلاشى داخل الكل. يفترض التكلم إمكانية القطع والبدء.

طرح المعرفة كوجود عينه للمخلوق، كصعود، فيما وراء الشرط، نحو الآخر الذي يؤسس، معناه الانفصال عن كل تقليد فلسفي يبحث في ذاته أساس ذاته، خارج الآراء المتغايرة. نرى بأن الوجود لأجل لذاته، ليس هو المعنى الأخير للمعرفة، بل هو مساءلة للذات، عودة نحو ما قبل ذاته، في حضور الغير. حضور الغير-تغاير مخصوص- لا يضرب الحرية، بل يستثمرها. إن العار لأجل الذات، وحضور ورغبة الآخر، ليسا نفيًا للمعرفة: فالمعرفة هي ترابطهما المفصلي عينه. ماهية العقل لا تقوم على أن تضمن للإنسان أساسا وسلطات، بل على استثنائه ودعوته للعدالة.

لا تقوم الميتافيزيقا عندئذ على ميل إلى «من أجل ذاته» للأنا، بحثا عن أرضية صلبة لأجل مقارنة مطلقة للكيوننة. ليس في «اعرف نفسك بنفسك» تستمر مسيرته القصوى. ليس لأن «لأجل ذاته» محدودا أو سيء الظن، بل لأنه بذاته عينها، ليس سوى حرية، أي أنه اعتباري وغير مبرر، وبهذا المعنى هو بغيبض؛ إنه أنا، أنانية. بالتأكيد، تطبع إلحادية الأنا قطيعة المشاركة، وبالتالي إمكانية البحث عن تبرير، أي عن ارتباط إزاء برانية ما من غير أن يمتص هذا الارتباط الكائن المرتبط بشبكة خفية. إنه الارتباط الذي يحافظ، بالتالي، على الاستقلال. تلك هي علاقة المواجهة. في البحث عن الحقيقة، كعمل فرداني بارز، والذي يقود دائما، كما يرى ديكرت، إلى

الحرية الفردية، تتأكد الإلحادية كإلحادية. غير أن سلطتها النقدية تقودها إلى ما دون حريتها. إن وحدة الحرية التلقائية - وهي تعمل إزاء ذاتها والنقد الذي تكون فيه الحرية قادرة على استئصال ذاتها، وأيضا، على أن تكون مسبوقه - تسمى مخلوقا. لا تقوم أعجوبة الخلق فقط على كونها خلقا ex nihilo⁽⁸²⁾ بل على بلوغ كائن قادر على تلقي وحي ما، وفهم كونه مخلوقا وأنه موضع مساءلة. تقوم معجزة الخلق على خلق كائن أخلاقي. وهذا يفترض، تحديدا، الإلحادية، بل يفترض في ذات الوقت - فيما وراء الإلحادية - العار لأجل الحرية التلقائية التي تؤسسه.

نحن نعارض، إذن، وبكيفية جذرية أيضا هيدغر الذي أخضع للانطولوجيا العلاقة مع الغير (إنه يؤكد، علاوة على ذلك، كما لو كان بإمكاننا اختزال الرابطة مع المحاور ومع السيد) عوض أن يرى في العدالة والحيف مدخلا أصيلا للغير، فيما وراء كل أنطولوجيا. يعنينا وجود الغير في التجمع، ليس من خلال مشاركته للكينونة التي نألفها جميعا، منذئذ، وليس من خلال سلطته وحرته التي سنخضعها ونستعملها لأجلنا، وليس من خلال اختلاف صفاته التي ستتخطاها في سيرورة المعرفة أو في زخم تعاطف نتلبس فيه معه، كما لو كان وجوده مزعجا. إن الغير لا يؤثر فينا كالذي يجب تجاوزه، وتشميله، والهيمنة عليه، - بل بما هو آخر، مستقل عنا: وراء كل علاقة يمكننا أن نقيمها معه، ينبعث مطلقا. إن هذه الكيفية في استقبال كائن مطلق، التي نكتشفها في العدالة والحيف والتي تؤثر في الخطاب، هي تعليم بالأساس. إن استقبال الغير - مصطلح يعبر عن تزامن للفعالية وللانفعال - هو الذي يضع العلاقة مع الغير خارج التصنيف الثنائي الصالح للأشياء: للقبلي وللبعدي، للفعالية وللانفعال.

نتوخى أن نبين أيضا كيف أن حقيقة هذه المعرفة، انطلاقا من معرفة مطابقة للموضوعة - thématization، تقود إلى علاقة مع الغير، أي إلى العدالة. وذلك لأن

(82) - مفردة لاتينية تعني من عدم، وهي غالبا ما تستعمل بالاقتران مع كلمة خلق. لتدل على الخلق من عدم، على النقيض من كلمة ex materia التي تدل على خلق من مادة من جوهر مادي سابق. (المترجم).

معنى كل غايتنا يقوم على مقارعة القناعة الراسخة لكل فلسفة تكون فيها المعرفة الموضوعية هي العلاقة الأخيرة للتعالي، وأنه يجب على الغير- كونه مختلفا عن الأشياء- أن يكون معلوما بكيفية موضوعية، حتى ولو أنه لا بد لحرية أن تخيب ذلك الحنين للمعرفة. يقوم معنى كل عزمنا لا على إثبات أن الغير ينفلت كليا عن المعرفة، وإنما على تأكيد خلو أي معنى للحديث هنا على المعرفة أو الجهل، لان العدالة، التعالي بامتياز وشرط المعرفة، ليست قط، كما نرغب، فعلا للتفكير noèse ملازما لموضوع التفكير noème .

3- الحقيقة تفترض العدالة

إن الحرية التلقائية للأنا وهي لا تملك هَمُّ تبرير ذاتها هي احتمال مسجل في ماهية الكائن المنفصل: كائن غير مشارك قط، وبهذا القدر، يستمد وجوده من ذاته، كائن قادم من بعد الجوانية، كائن ملائم لمصير جيغيس - Gyges الذي يرى الناس من غير أن يروه والذي يعرف أنه لا يُرى.

لكن ألا تحمل وضعية جيغيس عدم العقاب لكائن وحيد في العالم، أي لكائن يعتبر العالم فرجة؟ أليس في ذلك شرط الحرية المنعزلة عينه، وثمة أيضا يقين لا يقبل الدحض أو العقاب؟

أليس هذا العالم الصامت- أي هذه الفرجة الخالصة- قابلا لبلوغ المعرفة الحققة؟ من يقدر على معاقبة تمرين حرية المعرفة؟ أو، بالأحرى، كيف يمكن لعفوية الحرية التي تتجلى في اليقين، أن تكون موضع مساءلة؟ أليست الحقيقة ملازمة لحرية هي أدنى من العدالة، ما دام أنها حرية كائن وحيد؟

(أ) فوضى الفرجة: الشيطان الماكر

غير أن العالم الصامت تماما الذي لا يأتي انطلاقا من الكلام لا يكون إلا كاذبا، ولا بصير إلا فوضى شاملة، فليس له مبدأ، ولا بداية. إن الفكر لا يصطدم بشيء مما هو جوهرى. تتقهقر الظاهرة، بمجرد أول اتصال، في الظاهر، وبهذا المعنى، تتشكل في

الالتباس، في الارتباب من جني خبيث. لا يظهر الجني الماكر علنا ليقول كذبه، من الممكن أنه يظل واقفا، خلف أشياء تتجلى كخير في الظاهر، غير أن إمكانية سقوطها في خانة الصور أو الحجب، يحدد ظهورها كفرجة خالصة ويعلن عن الموضع الذي ينطوي فيه الجني الخبيث. وفي ذلك تكمن إمكانية الشك الكلي الذي ليس هو مغامرة شخصية وقعت لديكارت. وهذه الإمكانية مؤسسة للظهور كما هو، إذ تتج في التجربة الحسية أو في البداهة الرياضية. إن هوسرل الذي يتبنى مع ذلك إمكانية الاستعراض الذاتي للأشياء، قد وجد هذا الالتباس في عدم اكتمال جوهرية لهذا الاستعراض الذاتي، وفي الانفجار، الممكن دائما، للتركيب الذي الذي يختزل الشريط الفيلمي في «لقطانه».

لا يقوم الالتباس هنا على الخلط بين فكرتين، بين جوهرين أو بين خاصيتين. إنه ليس مما هو يتج في صلب عالم ظاهر سلفا. إنه ليس قط، خلطا بين الكينونة والعدم. وما ظهر لا يضمحل قط في لا شيء. غير أن الظاهر الذي ليس هو شيء لا يكون قط كائنا - حتى لو كان في الداخل؛ وهو بالفعل ليس في ذاته، بأي وجه من الوجوه. إنه يتصرف بنية ساخرة. يتم الاستهتار بهذا الذي مثل له الواقع للتو بحيث أن الظاهر يلعب مثل بشرة الكائن عينها. لأن الأصيل أو النهائي قد تخلى عن البشرة حتى وهو يلعب في عريه، مثل غشاء ينم عنه، يحقيه، يحده أو يشوّهه. إن الشك الصادر عن هذا الالتباس المتجدد دوما والذي يؤسس ظهور الظاهرة عينه، لا يساءل حدة النظرة التي تخلط عن خطأ بين كائنات متميزة تمايزا بينا، تتموقع في عالم ملتبس تماما؛ إذ الشك لا يساءل علاوة على ذلك دوام أشكال هذا العالم التي تصير في الواقع محمولة بصيرورة لا تهدأ. إنه معني بأهمية ما يظهر. كما لو أن كذبة تعلق في هذا الظهور الصامت والغامض، كما لو أن خطر الخطأ منبعت من خدعة ما، وكما لو كان الصمت سوى كيفية لكلام ما.

إن العالم الصامت هو عالم يأتي من الغير، حتى لو كان جنيا ماكرا. وغموضه يعرض كسخرية. ليس الصمت مجرد غياب للكلام؛ إذ أن الكلام يستقر في الصمت مثل ضحكة مكتومة بكيفية خادعة. إنه الوجه الخفي للغة: إذ أن المحاور قد قدم

إشارة ما، غير أنه تهرب عن أي تفسير - وهذا هو الصمت الذي يخيف. يقوم الكلام بالنسبة إلى الغير على أن ينقذ الإشارة المرسله، على أن يساعد في تجليه الخاص بالإشارات، وعلى معالجة الغموض بهذا الإسعاف.

ليس كذب الجنى الماكر كلاما مضادا للكلام الحقيقي. إنه بينهما معا، بين الوهم والجد حيث تنفس ذات تشك. يكون كذب الجنى الماكر فيها وراء كل كذب. من المؤكد، أن المتكلم، في الكذب العادي، يتنكر خفية، ولكنه لن يتهرب عن الكلام بواسطة كلام التنكر، ولعله، بذلك أيضا، يكون مردودا. الوجه الخلفي للغة هو بمثابة ضحك يتوخى تقويض اللغة، ضحك يتصادى للغاية حيث أن الخداع يلتف حول خداع ما، من غير أن يستند قط إلى كلام واقعي، ومن غير أن يبدأ قط. وهكذا فإن مشهد وقائع العالم الصامت غدت مفتونة: كل ظاهرة تحجب الراهن، تخدعه خداعا تاما، فتجعله مستحيلا. إن وضعية تخلقها هذه الكائنات الهازئة - وهي تتواصل من خلال متاهة مضمرة والتي عمل شكسبير وغوته على إظهارها في مشاهد السحرة التي يتحدث فيها الكلام الضد والتي يجيب فيها - تغدو مثيرة للسخرية.

ب) التعبير والمبدأ

إن ازدواجية الظهور تم تجاوزها بالتعبير، كتقديم الغير لي، كحدث أصيل للدلالة. لا يعني فهم دلالة ما، انتقالا من حد للعلاقة إلى حد آخر، إدراكا لعلاقات في قلب المعطى. وتلقي المعطى هو تلق لتعلم بوصفه تعبيراً للغير. ليس ضروريا أن نفترض أسطوريا الإله الذي يدل عليه عالمه: العالم يصير موضوعا لنا - ومن خلال ذلك موضوعنا - معروضا علينا، إنه صادر عن تعليم أصيل في صميمه يستتب عمل العلم عينه ويتم تحصيله. إن العالم ممنوح في لغة الغير، محمول في قضايا. لا تستنبط الظاهرة منه؛ لن نجدتها بالصعود من العلامة التي تدل على الشيء، إلى المحاور المانع لهذه العلامة، في حركة نظيرة لمسيرة تقود من الظهور نحو الشيء في ذاته. إذ أن الاستنباط كيفية في التفكير تنطبق على موضوعات معطاة سلفا. لا يصير المحاور موضع استنباط، لأن العلاقة بينه وبينه مفترضة قبلها بكل البراهين. إنها مفترضة من خلال

اية رمزية، ليس فقط لأنه لا بد من التفاهم حول هذه الرمزية، ببناء القناعات، التي ليس بإمكانها أن تنبني اعتباراً، حسب أفلاطون في كراتيلوس - Cratyle⁽⁸³⁾. هذه العلاقة هي ضرورة سلفاً حتى يظهر المعطى كعلامة، علامة دالة على متكلم مهياً كان مدلول هذه العلامة وحتى ولو أنها غير قابلة بتاتا للتشفير. ويجب أن يعتمل المعطى كعلامة من أجل أن يغدو معطى فقط. ما يشار إليه بعلامة كدال على هذه العلامة، ليس مدلولاً للعلامة، بل يجرر العلامة ويعطيها. المعطى يجيل إلى المعطى، غير أن هذه الإحالة ليست هي السببية كما أنها ليست هي رابطة العلامة بدلالاتها. وهو ما سنتفصله بعد حين.

ج) الكوجيطو والغير

إن الكوجيطو لا يبدأ بذلك الحلم المتكرر. في الكوجيطو الديكارتي يقين أولي (غير أنه يركز سلفاً بالنسبة إلى ديكارت على وجود الله)، توقف اعتباطي، لا يبرر ذاته بذاته. إذ أن شك الذات بالموضوعات يقتضي بداهة تمرين الشك عينه. وإنكار هذا التمرين بصير أيضاً تأكيداً له. إن الذات المفكرة التي تنفي بداياتها، في الواقع، داخل الكوجيطو، تصل إلى بداهة عمل النفي هذا، لكن على مستوى مختلف عن ذلك الذي شكت فيه. لكنها تصل، على الخصوص، إلى تأكيد بداهة ليست هي قط تأكيداً أخيراً أو أولياً، لأنها بدورها قد تغدو موضع شك. إنه مستوى أكثر عمقا من المستوى الذي تتأكد فيه حقيقة النفي الثاني، غير أنها، مرة أخرى، لن تكون بمنأى عن النفي. هذا ليس مجرد عمل لسيزيف، ما دام أن المسافة المقطوعة في كل مرة ليست مماثلة. إنها حركة هبوط نحو هوة، هي دوماً، أكثر عمقا، هوة سمينها في موضع آخر ب «هناك» (يوجد) il y a⁽⁸⁴⁾، ما وراء الإثبات والسلب. وبسبب عملية الهبوط المدوخ

(83) - هو اسم يوناني دال على إحدى محاورات أفلاطون، وتدور هذه المحاورات التي جمعت بين كراتيلوس وبين سقراط وهيرموجينيس حول ما إذا كان نظام اللغة اعتباطياً أم أن له علاقة متأصلة بدلالة الأشياء. ربما تعد هذه المحاورات التي ترجع القرن الخامس قبل الميلاد أول محاولة في فلسفة اللغة. (المترجم)

(84) - مفهوم الـ"يوجد" يدل لدى لفيناس على الواقع المحض للكينونة، على الحدث المحض للكينونة، كتجريد للأشياء التي هي بمثابة مكوّنات étants، وبما أن لفيناس اختار أن يميز الكينونة عن المكون من خلال تعبير الـ"يوجد" فلأجل هدف مزدوج، فهو من جهة يشير إلى أن الواقعة المحضة

نحو الهوة، ويسبب تغيير المستوى، ليس الكوجيطو الديكارتي استدلالاً بالمعنى المتداول للمصطلح، وليس حدساً كذلك. ينخرط ديكارت في عمل سلب لا متناه هو بمثابة عمل ذات ملحدة قطعت مع المشاركة- والتي ظلت (سواء من خلال الحساسية القابلة للاتفاق) غير قادرة على الإثبات، داخل حركة متجهة نحو الهوة، وهي تجر بكيفية مذهلة الذات العاجزة عن التوقف.

تتجلى الأنا في السلبية بالشك، وقد قطعت مع المشاركة، إلا أنها لم تعثر في الكوجيطو وحده على نهاية وقوف. ليست الأنا- بل إن الآخر هو الذي يقدر أن يقول نعم. إذ هو مصدر الإثبات. إنه في بداية التجربة. يبحث ديكارت عن يقين في أول تغيير للمستوى في هذا الهبوط الباعث المثير للدوخة. ولأنه، في الواقع، يمتلك فكرة اللامتاهي، فبإمكانه أن يقيس مسبقاً عودة الإثبات خلف السلب. غير أن تملك فكرة اللامتاهي، إنها يعني - قبلاً- استقبال الغير.

(د) الموضوعية واللغة

هكذا يصير العالم الصامت فوضى عارمة. إن المعرفة ليس بإمكانها أن تبدأ. غير أن مثرها للوعي- في هذه الفوضى العامة عند حدود اللامعنى- ما يزال ينتظر الكلام الذي لا يأتي. وهكذا تظهر ضمن علاقة مع الغير، كعلامة يطلقها الغير، حتى ولو أخفى وجهه. أي أنه يتهرب في سبيل إنقاذ العلامات التي يطلقها تبعاً، داخل هذا الالتباس. إنه عالم صامت تماماً، غير مبال بالكلام الذي يخرس، عالم صامت صمتاً لا يسمح، خلف المظاهر، بتوقع أي شخص يشير لهذا العالم كما يشير لذاته، وهو يشير لهذا العالم- حتى لو كان ذلك من أجل الكذب عبر المظاهر، كشيطان مكرر- وعالم

للكينونة هي التي تنفأ. وليس هذا الشيء أو ذاك، وهو من جهة أخرى تأكيد على طابع الكينونة المبني للمجهول. كحدث لا شخصي، كما في قولنا: إنها تمطر (حرفياً يوجد إمطار). أو إنه جو حار (حرفياً لغة اشتداد للحرارة) ليس الأمر متعلقاً بوجود شيء ما كالمطر والحرارة، بل بالحدث المحض للإمطار أو لاشتداد الحر. يبحث لهناس من خلال ال "وجود" لتصوغ فكرة كينونة من غير عدم. خلافاً لفكرة هيدغر عن الانعفاء المشترك للكينونة والعدم، فال "وجود" تعبیر عن غياب مكونات تعود للحضور. أو هو تعبیر عن "الكثافة الوجودية للفراغ عينه" كما عبر عن ذلك لهناس في كتابه "من الوجود إلى الموجود" 1947 De l'existence à l'existant. ص 104. (المترجم)

صامت كهذا لا يمكنه أبدا أن يعرض كمشهد.

ليس المشهد، بالفعل، موضع اعتبار، إلا بقدر ما إذا كان ذا معنى. ليس المعقول-
le sensé لبعديا بالنسبة إلى «المرئي» وال«الحسي» - وهي «كلمات» غير دالة بذاتها،
بحيث أن فكرنا هو الذي يصوغها أو يعدلها بكيفية وفق مقولات قبلية.

لأجل فهم الرابط الأبدي الذي يربط الظهور بالدلالة، فإننا نحاول جعل الظهور
لاحقا بالدلالة - بوضعه ضمن غائية سلوكنا العملي. وهذا الذي يظهر فقط،
«الموضوعية المحضة»، «مجرد هدف»، لا يغدو سوى فضلة لهذه الغائية العملية التي
يستعير منها معناه. وهنا تكمن أولوية الهم بالعلاقة مع التأمل، تجدر المعرفة في فهم
يصل «دنيوية» (mondanité) العالم والتي تفتح الأفق لظهور الموضوع.

إن موضوعية الموضوع قد بخست بهذه الطريقة. أما الأطروحة العتيقة التي تضع
التمثل في قاعدة كل تصرف عملي، فسرعان ما تهاوت قيمتها - كضريبة النزعة
العقلية-. إذ أن النظرة الثاقبة لا تستطيع أن تكتشف في الشيء وظيفته الأداة. فهل
يكفي القيام بمجرد التوقف عن الفعل من أجل رؤية الأداة كشيء؟

هل الدلالة العملية، فضلا عن ذلك، هي المجال الأصيل للمعنى؟ ألا تقترض
مثول فكر لتظهر فيه، وعلونا لتستمد بها هذا المعنى؟ ألا يكفيها هذا، باعتبار
سيرورتها الخاصة، لإظهار ذلك الفكر؟

تحيل الدلالة أخيرا - بنوعيتها العملية - للكائن الذي يوجد من أجل هذا الوجود
عينه. وهي مستعارة من كلمة تكون بمثابة غاية بحد ذاتها. بحيث أن الذي يفهم
الدلالة يكون ضروريا للتسلسل الذي تحوز فيه الأشياء على المعنى، كغاية للتسلسل.
أما الإحالة التي تقتضيها الدلالة فستنتهي هناك بحيث أن الإحالة تشكل من ذاتها
لذاتها- في المتعة. لا تغدو السيرورة التي تستعير منها الكائنات معناها متناهية بالفعل
فقط، بل بوصفها غاية كذلك، فهي تقوم بالماهية على التوجه لحد ما، للنهاية. والحال
أن الغاية المستهدفة هي النقطة التي تكون فيها كل دلالة بالتحديد مفقودة. إن المتعة -
الإشباع و أنانية الأنا - هي الغاية المستهدفة بالنظر إلى العلاقة التي تستمد أو تفقد

منها الكائنات دلالاتها كوسائط يتخذون وفقها سبيلا قد يؤدي إليها أو ينزاح عنها. غير إن الوسائط عينها تفقد دلالاتها في الغاية المستهدفة. إن النهاية لاوعية بمجرد بلوغها. بأي حق تنير براءة لاوعي الإشباع الأشياء بالدلالة، في حين أنها هي عينها (حالة) غفل؟

لقد كانت الدلالة دائما، في الواقع، مستمدة على مستوى العلاقة. لم تظهر العلاقة كمضمون عقلي - ثابت حدسيا. إنها ما تزال دالة بواسطة نسق العلاقات التي دخلتها هي عينها. بحيث أن عقل المعقول قد ظهر - عبر كل الفلسفة الغربية، منذ الفلسفة الأخيرة لأفلاطون - كحركة وليس قطع كحدس. إن هوسرل هو الذي حول العلاقات إلى متلازمات نظرة تثبتها وتأخذها بوصفها مضامين. لقد حمل فكرة للدلالة ولعقولية جوهرية لمضمون كما هو، وإلضاء المضمون (في الوضوح أكثر مما هو في التمييز الذي هو نسبي، ما دام أنه يفصل الموضوع عن شيء آخر سواء). غير أنه ليس من المؤكد أن هذا المثل الذاتي في النور قادر على التمكن من معنى ما بذاته عينها. وهكذا فإن المثالية، *sinngebung* عبر الذات، تكمل كل واقعية للمعنى.

لا تصان الدلالة بالفعل سوى داخل قطعة الوحدة النهائية للكائن المشيع. تشرع الأشياء في اكتساب معنى ما داخل هم - *le souci* الكائن الذي ما يزال مواظبا على السير. بحيث أننا نستخرج الوعي عينه من هذه القطيعة. ينشغل المعقول بالعجز عن الإشباع، بالمعوز الموقت للكائن، بمكوته فيما هو دون اكتماله. أية أعجوبة هذه، إذا كانت الغاية المستهدفة هي الكائن المكتمل، وكان الفعل أعظم من الاقتدار؟

ألا يجب بالأحرى أن نفكر بأن الاستئصال - *la mise en question*، الذي هو وعي بالإشباع، لا يأتي من إحباطه، بل من حدث لا تصلح أن تكون فيه سيرورة الغائية نموذجا؟ إن الوعي الذي يفسد السعادة، يتجاوزها ولا يردنا إلى السبل التي تقود إليها. إذ أن الوعي الذي يفسد السعادة والذي يعبر الدلالة للسعادة وللغائية وللتسلسل الغائي للأدوات ولاستعمالاتها، لا يأتي من الغائية. ليست الموضوعية التي يكون فيها الكائن مطروحا للوعي فُضلة - *résidu* للغائية. ليست الموضوعات

بمشابة موضوعات عندما تكون في تناول اليد التي تستعملها، أو الفم والأنف والعيون والأذان التي تستمتع بها. ليست الموضوعية ما يتبقى من ماعون أو من غذاء، مفصولا عن العالم الذي تؤدي فيه كائناتها أدوارها. إنها تعرض في خطاب ما، في حوار يطرح العالم. إن هذه القضية تقوم بين نقطتين لا تؤسسان قط لنسق، أو كون، أو كلية.

تصدر موضوعية الموضوع عن اللغة. وهذه الكيفية التي يكون فيها الموضوع مطروحا كشيمة للعرض، تنطوي على فعل المعنى؛ ليس فعل إحالة المفكر الذي يثبتها على ما هو مدلول (والذي هو جزء من النسق نفسه)، بل فعل إظهار الدال، مرسل العلامة، المغايرة المطلقة التي تكلمه. مع ذلك، ومن خلال ذلك أيضا، تطرح العالم كشيمة. للعالم تحديدا كطرح، وكتعبير، معنى ما، ولكنه ليس أبدا، ولهذا العلة ذاتها، أصلا. إن انعطاء⁽⁸⁵⁾ leibhaft، كتبديد كائن لوجود في ظهور شامل، يكون بالنسبة إلى الدلالة عبثا. غير أن عدم أصالة الذي له معنى ما، ليس وجودا دونيا، إحالة إلى واقع يحاكيه، يرجع صداه ويرمز إليه. إن المعنى (المعقول) يحيل إلى دال. العلامة لا تعني الدال، كما تعني المدلول. لا يكون المدلول قط مثولا كاملا؛ فهو دائما علامة بدوره، وهو لا يأتي من خط صريح.

إن للدال الذي ينشر العلامة وجهها، بالرغم من توسط علامة ما، حتى أنه لا يطرح نفسه بوصفه شيمة. من المؤكد أن بإمكانه التحدث عن نفسه - غير أنه سيفصح عن ذاته عينها كمدلول وبالتالي سيفصح عنها كعلامة بدوره. يتجلى الغير، الدال في الكلام وهو يتكلم عن العالم وليس عن ذاته، فهو يتجلى في تقديمه للعالم كشيمة.

إن الموضوعية - thématization تبين الغير لأن القضية التي تطرح العالم وتعطيه، لا تتبخر في الهواء، ولكنها تفي بجواب لمن يتلقى هذه القضية ويتوجه نحو الغير ما دام أنه يتلقى في طرحه إمكانية التساؤل. لا يتم تفسير السؤال بالدهشة فقط، بل بحضور من يتوجه له بالرسالة. تقوم القضية في حقل مفعم بالأسئلة والأجوبة. إن

(85) - كلمة ألمانية وتعني جسديا. (المترجم)

القضية علامة مؤولة سلفا، تحمل مفتاحها الخاص. وحضور المفتاح الذي يقوم بالتأويل في العلامة، هو بالتحديد حضور للآخر في القضية، حضور لهذا الذي يعين خطابه بطابع تعليمي لكل كلام. إن الخطاب الشفهي هو تمام الخطاب.

إن الدلالة أو المعقولية لا تقوم في هوية المماثل الذي يظل مقبيا في ذاته، بل في وجه الآخر الذي ينادي المماثل. لا تنبعث الدلالة لأن للمماثل بعض الحاجات، وأن بعض الأشياء تنقصه، وأن كل ما هو قابل لإرضاء هذا النقص، يستمد معنى ما من خلال ذلك عينه. توجد الدلالة في الفائض المطلق للآخر بالنسبة إلى المماثل الذي يرغب فيه، والذي يرغب فيما لا ينقصه، ويستقبل الآخر عبر الثيمات التي يقترحها الآخر عليه أو يتلقاها منه - دون الامتناع عن العلامات المعطاة أيضا-. إذ أن الدلالة تتعلق بالآخر تعبيرا عن العالم أو إصغاء له، بحيث أن حديثها وإصغاءها يُموضعان - thématisent على وجه التحديد. تنطلق الدلالة من الفعل الذي يكون فيه العالم، في آن معا، مُموضعا - thématisé ومؤولا، بحيث أن الدال لا ينفصل قط عن العلامة التي يطلقها، بل يستعيدها دوما في الوقت ذاته الذي يقوم بعرضها. وذلك لأن هذا العون الممنوح دوما للكلمة التي تطرح الأشياء، هو الماهية الوحيدة للغة.

لا تتجلى دلالة الكائنات قط في منظور الغائية، بل في منظور اللغة. إن علاقة بين الحدود «الكلمات» التي تقاوم الكلية، والتي تتبرأ من العلاقة أو تحدها، ليست ممكنة إلا كلغة. لا تتعلق هنا مقاومة حد لآخر بفضلة غامضة وكارهة للغيرية، بل هي على العكس من ذلك متعلقة بفائض لا ينفذ لليقظة الذي يحمله إلى الكلام المعلم دائما. إن الكلام هو دوما، بالفعل، استعادة لما هو مجرد علامة ملقاة بذاتها، وهي وعد بالتجديد دائم يضيء ما هو غامض في الكلام.

إن الحصول على معنى ما، هو تموقع بالنسبة إلى مطلق ما، أي هو قدوم من تلك الغيرية التي لا تبتلع في إدراكها الخاص. وغيرية كهذه ليست ممكنة إلا كاستسلام إعجازي، كفائض لا ينضب من اليقظة تتجلى دائما في الجهد الاستثنائي للغة بهدف إضاءة بيانها الخاص. وحصولا للمعنى، إنما هو تعليم أو تعلم، تكلم أو قدرة على

المقول.

لا تظهر الدلالة في منظور الغائية والمتعة إلا في العمل الذي يفترض المتعة الممنوعة. غير أن المتعة الممنوعة، لا تولد، بذاتها، أية دلالة، بل فقط المعاناة إذا لا تلعب في عالم موضوعات، أي في عالم تم الاحتفاظ فيه قبلاً بالكلام.

لا ترجع الوظيفة الأصلية إلى غاية ستحيل، داخل نسق المرجعيات، إلى الذات (مثل وعي لأجل ذاته). ليس البدء والنهاية مفهومين أخيرين في الاتجاه عينه. ينغلق «لأجل ذاته» على ذاته، ويفقد، برضاه، أية دلالة. وهو يبدو أيضاً، بالنسبة إلى من يتناوله، ملغزاً أكثر من أي ظهور آخر. إذ أن الأصيل هو - من يحمل مفتاح لغزه - من يحمل معه الكلمة. للغة خاصية استثنائية تحث على إظهار بيانها. يقوم الكلام على تفسير الكلام. إنه تعليم. إذ أن الظهور إنما هو شكل جامد قد خلا من أي امرئ، أما في اللغة فتكتمل السبولة المتدفقة لحضور يمزق حجاباً، لا يمكن تفاديه، لظهوره الخاص، المطواع كما هو شأن كل ظهور. يكشف الظهور ويخفي، ويقوم الكلام بتجاوز كل إخفاء لا يمكن تفاديه في أي ظهور، تجاوزاً شاملاً ومتجدداً على الدوام. وعبر ذلك ينعطي معنى ما - توجه - لكل ظاهرة من الظواهر.

ليست بداية المعرفة عينها ممكنة، إلا بقطعها مع الافتتان والالتباس الدائم لعالم يكون أي ظهور فيه إخفاء ممكناً، حيث تنقصه البداية. إن الكلام يضيف المبدأ إلى هذه الفوضى، كما يخلص من سحر الافتتان، لأن فيه يصون الكائن المتكلم ظهوره، ويعين نفسه على بروز بينوته الخاصة. إن كينونته تتحقق في هذه الإعانة. يقدم الكلام - الذي يمكث قبلاً في الوجه الذي يراني أراه - الصراحة الأولى للكشف (الوحي). إذ يتخذ العالم، بالنسبة إليه، توجهها، أي أنه يستمد دلالة معينة. بالنسبة إلى الكلام، فإنه يبدأ وهذا لا يعادل الصيغة التي يستهدفها العالم. إنه مقول dit، وعندئذ، قد يكون موضوعة - thème، وربما طرحاً. إن دخول الكائنات في قضية ما يؤسس الحدث الرئيسي لاكتسابها الدلالة التي تنشأ انطلاقاً منها إمكانية تعبيرها الخوارزمي عينه. وهكذا فإن الكلام أصل لكل دلالة - للأدوات ولكل الأعمال

الإنسانية - لأن من خلاله، يتلقى نسق الإحالة التي ترجع إليها كل دلالة، مبدأ وظيفته عينها- أي يتلقى مفتاحه. ليست اللغة هي التي تغدو نمطية للرمزية، بل كل رمزية تحيل قبلاً للغة.

هـ اللغة واليقظة

إن الكلام - بوصفه معيناً للكائن على حضوره - تعليم. لا ينقل التعليم فقط مضمونا مجردا وعاما، فهو قبلا مشترك بيني وبين الغير. كما لا يتحمل، بعد كل ذلك، فقط وظيفة فرعية لتوليد فكر ما، فهو حامل قبلا لفاكهته. يبني الكلام فقط المجتمع بالعطاء، بتقديم الظاهرة كمعطى، وهو يعطي بالوضع - en thématisant . إذ أن المعطى هو فعل عبارة. وفي العبارة يفقد الظهور ظهوريته وهو يشبه كشيمة؛ وعلى العكس من العالم الصامت، من الالتباس المتعاطف بلا نهاية، من الماء الراكد، من الماء الذي يرقد من تغميض يمر كسر، فإن القضية ترد الظاهرة للمكون l'étant ، للبرانية، للاتناهي الآخر الذي لا يتضمنه فكري. يفترض التحديد الذي يضع الموضوع في جنسه، تعريفا يقوم على تحرير الظاهرة المتعدمة الشكل من التباسها، لتوجيهها انطلاقا من المطلق، أصلها، ولموضعها- le thématiser . كل تحديد منطقي - per genim ou per genus et differentiam specificam - يفترض قبلا هذه الموضوعة- thématisation ، هذا الدخول في عالم تنصادي فيه العبارات.

تحيل الموضوعة- l'objectivité عينها للحقيقة إلى اللغة. إن اللامتناهي الذي ينقطع فيه كل تحديد، لا يتحدد قط، لا يمنح ذاته للنظرة، غير أنه يشير؛ ليس كموضوعة، بل كموضع- thématisant ، كالذي انطلقا منه يمكن لأي شيء أن يثبت بكيفية متطابقة؛ غير أنه يشير أيضا بإعانتة للعمل الذي يدل إليه؛ وهو لا يشير فقط، بل يتكلم، بما أنه وجه.

إن التعليم كنهاية للالتباس أو للغموض هو موضوعة للظاهرة. ولأن الظاهرة تعلمتها من ذاك الذي يحضر بذاته عينها، مستعيدا، بالكلام، أفعال هذه الموضوعة التي

في العلامات، فإني لم أعد، منذئذ، محل خداع، بل متمعنا في الموضوعات. يكسر حضور الغير سحرَ الوقائع الفوضوي: لقد صار العالم موضوعا. أن يكون الموضوع، وأن تكون الموضوعة، معناه أن يكون ما بإمكانني التكلم عنه مع شخص تمنع في شاشة الظاهرة فأشركني في ذلك. لا يمكن أن تكون المشاركة التي نقول أنها هي بنية التوقع سوى أخلاقية، إذ تتأسس الحقيقة على علاقتي مع الآخر أو العدالة. وضع الكلام في أصل الحقيقة، معناه التخلي عن الانكشاف الذي يفترض انعزال الرؤيا- كعمل أولي للحقيقة.

ليست الموضوعة كعمل للغة، وكفعل يمارسه المعلم على ذاتي، إعلاما غامضا، بل هي نداء موجه لانتباهي. إن اليقظة والفكر البين الذي يجعلها ممكنة، هما الوعي ذاته وليسقط مجانسين للوعي. غير أن اليقظة التي تتحكم في ذاتي للغاية، هي انتباه لشيء ما، لأنها انتباه لشخص ما. إذ أن برانية نقطة انطلاقها تعد بالنسبة إليها جوهرية، وهي التوتر عينه للأنا. إن المدرسة التي بدونها يتعذر توضيح الفكر، هي شرط العلم. وفي ذلك تتأكد البرانية التي تستكمل الحرية عوض تجريحها: إنها برانية المعلم. تفسير الفكر لا يمكن أن يتم إلا عبر اثنين: فهو لا يكتفي بالعثور على ما امتلكناه سلفا. غير أن أول تعليم للمعلم، إنما هو حضوره بعينه كمدرس يصدر عنه التمثل.

و) اللغة والعدالة

لكن ما الذي يمكن أن يعنيه: المعلم الذي ينادي اليقظة لإثارة الوعي؟ كيف يكون المعلم خارج الوعي الذي يعلمه؟ إنه ليس برانيا عنه كما يكون المضمون المفكر فيه برانيا عن الفكر الذي فكر فيه. إن برانية المضمون المفكر فيه، بالنظر إلى الفكر الذي فكر فيه، هي محل تحمل الفكر، وبهذا المعنى، فإنها لا تثير الوعي. لا شيء مما يلمس الفكر، يمكنه أن يثيره، كل شيء يتحمل بحرية. لا أحد يمكنه ذلك، سوى قاض يحاكم الحرية حتى لو كانت هي حرية الفكر. إن حضور المعلم الذي يعطي بكلامه معنى للظواهر ويسمح بموضعها الثيمية، لا يمنح ذاته لمعرفة موضوعية؛ فهو بحضوره مشارك لذاتي. وحضور الكائن في الظاهرة الذي يكسر فتنة عالم

مسحور، والذي يقول نعم التي يعجز الأنا عن ترديدها، والذي يجلب إيجابية الغير بامتياز، هو - حضور - ذو وجهين، إنه استشارك (تشارك). غير أن الإحالة للبداية ليست معرفة بالبداية. بل على العكس، كل وضعة - objectivation تحيل قبلا لهذه الإحالة. إن الاستشارك كتجربة للكائن بامتياز، لا تكشف قط. يمكن أن نطلق الكشف على ما قد صار منكشفاً - تجربة وجه ما - لكننا نخفي أيضا أصالة هذا الانكشاف. وفي هذا الانكشاف يخفي تحديد الوعي بيقين العزلة التي تعتمل فيه كل معرفة، بما فيها تلك المتعلقة بما يمكن أن نحصله على وجه ما. يستند اليقين، بالفعل، على حريتي، وبهذا المعنى يكون معتزلا. سواء تعلق الأمر بمفاهيم قبلية تسمح لي بتحمل المعطى، أو تعلق بانخراط الإرادة (كما هو الشأن لدى ديكاوت)، فإن حريتي الوحيدة في النهاية، هي التي تتحمل مسؤولية الحق. إن في الاستشارك Pas-sociation، استضافة المعلم، يكمن التقابل : فيه يكون تمرين حريتي موضع استئصال. إذا ما كنا نطلق الضمير الأخلاقي على وضعية تكون فيها حريتي في وضع استئصال، فإن الاشتراك أو استضافة الغير، هي الضمير الأخلاقي. ليست أصالة هذه الوضعية فقط كامنة في نقيض أطروحتها الصورية إزاء الوعي المعرفي. إن استئصال الذات، هو كذلك أشد صرامة من مراقبة الذات لنفسها سلفا بكيفية شديدة الحزم. إن هذا الابتعاد عن الهدف الذي يحصل موازاة مع اقترابنا منه، هو حياة الضمير الأخلاقي. إن اشتداد المطالب إزاء ذاتي عينها تفاقم من الأحكام الملقاة علي، وتقوي مسؤوليتي. في هذا الاتجاه الأكثر عينية، لا يكون الحكم الملقى علي، متحملا بذاتي قط. واستحالة التحمل هذه هي الحياة عينها - الماهية - لهذا الضمير الأخلاقي. ليست لحريتي الكلمة الأخيرة، فلست وحيدا. وعندئذ نقول بأن الضمير الأخلاقي وحده يصدر من ذاته عينها. بعبارة أخرى، فأنا أقوم في الضمير الأخلاقي، بتجربة ليست على مقياس أي إطار قبلي - إنها تجربة بدون مفهوم. كل تجربة أخرى هي مفهومية، أي أنها نصير تجربتي أو تتعلق بحريتي. نحن بصدد وصف عدم إشباع الضمير الأخلاقي، الذي لا يتعلق بنظام الجوع أو بالإشباع. بهذه الكيفية قمنا بوصف الرغبة أعلاه. ليس الضمير الأخلاقي والرغبة نمطين من بين الأنماط

الأخرى للوعي، بل هما شرطه. إنها باللموس استضافة للغير عبر حكمه.

إن نقل التعليم، وليس جوانية التذكر - *réminiscence*، تبين الكائن. المجتمع هو موضع الحقيقة. تضم الرابطة الأخلاقية مع المعلم الذي يقاضيني، حرية انضمامي للحق. هكذا يبدأ الكلام. ذاك الذي يكلمني، والذي قصدني، عبر الكلمات، يحتفظ بغرابة الغير الشديدة التي تحاكمني؛ إذ أن علاقاتنا ليست قط معكوسة. هذا التام يضعه في ذاته، خارج معرفتي، وبالنسبة إلى هذا المطلق، يتخذ المعطى معنى ما.

ينبغي «تواصل» الأفكار، أو تبادل الحوار، عمق اللغة الجوهرية سلفاً. وهذه تكمن في لا معكوسية العلاقة ما بين الأنا والآخر، في تحكم المعلم الموافق لوضعيته كآخر وكغريب. لا تتحدث اللغة بالفعل، إلا إذا كان المحاور هو المتبدأ بخطابه، وإذا ما لبث، بالتالي، فيما وراء النسق، وإذا لم يكن معي على نفس السطح. ليس المحاور بمثابة «أنت»، إنه بمثابة «أنتم». وهو ينكشف في سموه. تتطابق البرانية مع تحكم ما. وهكذا تكون حرיתי موضع استئصال من طرف معلم بإمكانه أن يتولاها. ومنذ ذلك تصير الحرية، أو التميرين الأعظم للحرية، ممكنة.

د. الانفصال والمطلق

إن المائل والآخر يرتبطان في هذه الصلة ويتحللان من هذا الارتباط في الآن نفسه، فيظان منفصلين تماماً. فكرة اللامتاهي تتطلب هذا الانفصال. إنها مطروحة كبنية أخيرة للكائن، كنتاج للا محدوديتها أيضاً. إذ أن المجتمع هو الذي يكمل إنجازها بالتمام. لكن أليس تناول الكائن على مستوى الانفصال إحباطاً له؟ والوضعيات التي أتينا على تلخيصها تتعارض مع الخاصية العتيقة للوحدة التي تؤكد بدءاً من بارميندس إلى سبينوزا وهيكل. يغدو الانفصال والجوانية غير مفهومين ولا عقلايين. تعكس المعرفة الميتافيزيقية الرابطة بين المائل والآخر هذا الإحباط. تعمل الميتافيزيقا جاهدة على إبطال الانفصال، عن الوحدة. يجب على الميتافيزيقا أن تمتص الكائن الميتافيزيقي. سينتج انفصال الفعل حيث تبدأ الميتافيزيقا، عن وهم أو عن خطأ. إنها مرحلة يجتازها الكائن المنفصل على طريق العودة باتجاه معينه الميتافيزيقي،

لحظة تاريخية ستكتمل بالوحدة، حيث ستصير الميتافيزيقا أوديسا، قلقا لها، ونوستالجيا. غير أن فلسفة الوحدة لم تعرف قط أن تعبر عن مصدر هذا الوهم وهذا السقوط العرضي، المتعذر إدراكه في اللامتناهي، المطلق والكامل.

إن إدراك الانفصال كإحباط أو فقدان أو قطيعة مؤقتة للكلية، ليس هو عدم معرفة انفصالات أخرى غير ذلك الذي تشهد الحاجة. تؤكد الحاجة الفراغ والنقص في المحتاج، ارتباطه بإزاء الخارج، لا اكتفاء الكائن المحتاج، لأنه لا يمتلك بالتحديد كينونته تماما، وأنه ليس منفصلا بالمعنى الدقيق للكلمة. ثمة مسلك من بين مسالك الميتافيزيقا اليونانية، يجتهد باحثا عن العودة إلى الوحدة، والانصهار فيها. غير أن الميتافيزيقا الإغريقية تتصور الخير كمنفصل عن كلية الماهية، وبذلك فهي تستشف (مع عدم وجود أية مساهمة مزعومة للفكر الشرقي) بنية تمكن الكلية من تبني تصور أخروي «الما - وراء». إن الخير هو خير في ذاته وليس بالنسبة إلى الحاجة التي تنقصه. إنه كمال بالنظر على الحاجيات. وبذلك فهو يوجد فيما وراء الكينونة. وحينها يكون كشف ما معارضا شديدا للوحي حيث تعبر الحقيقة عن نفسها وتيرنا قبل أن نبحت عنها، فإن فكرة الخير في ذاته تم أخذها قبلا. لقد عاد أفلاطون إلى بارميندس، عندما تصور بالتصاعد والهبوط ظهور الماهية انطلاقا من الواحد. أما أفلاطون فلم يستنبط قط الكائن من الخير بأية كيفية ما : لقد طرح التعالي كتجاوز للكلية. إن أفلاطون هو الذي استشف أيضا - إلى جانب الحاجات بحيث يعود الإشباع إلى إرضاء فراغ ما - أمنيات ليست مسبقة بآلام أو بنقص والتي نتعرف فيها على خطة الرغبة. إنها حاجة من لا ينقصه شيء، أمنية من يمتلك كليا كينونته؛ من يمضي نحو ما - وراء امتلائه؛ من يمتلك فكرة اللامتناهي. مكانة الخير التي هي فوق كل ماهية، هي التعليم الأكثر عمقا - التعليم الفصل - إذ هو ليس من قبيل التبولوجيا، بل من قبيل الفلسفة. إنها مفارقة اللامتناهي في تبنيه لكائن يكون خارج ذاته فلا يشمل، وهو يستكمل بفضل هذه القرابة مع كائن منفصل لا تناهيه عينه. بعبارة أوجز، تفقد مفارقة الخلق، عندئذ، جراتها.

لكن لا بد، منذئذ، التخلي عن تأويل الانفصال كتقليص محض ومجرد للامتناهي،

وكانحطاط. إن الانفصال إزاء اللامتناهي، الموافق للامتناهي، ليس مجرد «سقط»، للامتناهي. إن علاقات أفضل من العلاقات التي تربط صوريا، داخل المجرد، المتناهي بالامتناهي، بوصفها علاقات الخير تعبر عن نفسها عبر هذا التقليص الظاهر. لا يتم اعتبار التقليص إلا احتفظنا بالانفصال (والخلق)، وعبر فكر مجرد، بتناهيه، عوض وضع التناهي في التعالي حيث يدرك فيه الرغبة والطية. لا تكف أنطولوجيا الوجود البشري - الانثربولوجيا الفلسفية - عن إعادة صياغة هذا الفكر المجرد بإلحاح مبالغ حول التناهي. يتعلق الأمر، في الواقع، بنظام تستمد فيه فكرة الخير معنى ما فقط. يتعلق الأمر بالمجتمع. لا تعيد العلاقة حدودا متكامل، وبالتالي يفتقد بعضها البعض، بل حدودا مكثفة بذاتها. هذه العلاقة هي رغبة، حياة كائنات تبلغ لتملك ذاتها. إن اللامتناهي مفكرا فيه عينيا، أي انطلاقا من الكائن المفصول المتجه نحو ذاته، يتجاوز. بعبارة أخرى، إنه يفتح أمر الخير. وإذ نقول إن اللامتناهي انطلاقا من كائن منفصل متجه نحو ذاته، فإننا لا نفترض قط فكرا ينطلق من كائن منفصل بوصفه نسيبا. إن الانفصال هو التأسيس عينه للفكر وللجوانية، أي لعلاقة كامنة داخل الاستقلال.

ينتج اللامتناهي بتخلية عن اكتساح كلية ما داخل انقباض - contraction تاركا مكانا ما للكائن المنفصل. هكذا ترسم علاقات تفتح مسلكا خارج الكائن. هو لا متناه لا ينغلق دائريا على ذاته، بل ينسحب عن الممتد الأنطولوجي ليقسح مكانا لكائن منفصل، يوجد متأها. إنه يفتح مجتمعا فيما فوق الكلية. تسترد الروابط التي تنشأ بين الكائن المنفصل والامتناهي ما يوجد من تقلص في التفهقر الخالق للامتناهي. يسترد الإنسان الخلق. ليس المجتمع مع الله جمعا في الله، وليس تلاشيا للبيون الذي يفصل الله عن المخلوق. وبالتقابل مع الكلية فقد سميناه دينا. إن محدودية اللامتناهي الخالق، والكثرة هما متوافقان مع كمال اللامتناهي. إنهما يربطان معنى هذا الكمال.

يفتح اللامتناهي نظام الخير. يتعلق الأمر بنظام لا يتناقض قط، بل يتجاوز قواعد المنطق الصوري. في المنطق الصوري، لا يتم التفكير في التمييز بين الحاجة

والرغبة، وفيه يتم ترك الرغبة تسري في صور الحاجة. وعن هذه الضرورة الصورية المحضة تنبعث قوة الفلسفة البارمنيديسية. لكن نظام رغبة - لعلاقات ما بين غرباء لا يفتقدون بعضهم البعض، - لرغبة إيجابية - يتأكد عبر فكرة الخلق من عدم. لذا يتداعى مخطط الكائن المحتاج، التواق لكهالياته وتفتح إمكانية وجود سبتي sabbatique يعطل فيه الوجود ضروريات الوجود. ليس "المُكُون" الموجود موجودا، بالفعل، إلا بقدر ما يكون حرا، أي خارج النسق الذي يفترض الخضوع. كل تقييد محمول على الحرية هو تقييد محمول على الكائن. تغدو الكثرة، لهذه العلة، فقداناً أنطولوجياً لكائنات يجد بعضها البعض الآخر من خلال قرابتها. منذ بارميندس وأفلوطين، لم تتمكن من التفكير بكيفية مغايرة. لان الكثرة تبدت لنا متحدة في كلية ما بحيث أن الكثرة لا يمكنها أن تكون سوى مظهر، وأنها، فضلا على ذلك، غير قابلة للتفسير. غير أنها كثرة ليست متحدة في كلية تعبر عنها فكرة الخلق من عدم. إن المخلوق هو موجود خاضع، بكل تأكيد لآخر، ولكن ليس كجزء يفصل عنه. إذ أن الخلق من عدم يكسر النسق، طارحا كائنا ما خارج كل نسق، أي هناك حيث تكون حرته ممكنة. يترك الخلق في المخلوق أثرا للخضوع، لكنه خضوع لا نظير له : يستمد الكائن الخاضع من هذا الخضوع الاستثنائي، من هذه العلاقة، استقلالته عينها، برانته عن النسق. إن جوهر الوجود المخلوق لا ينشأ في الطابع المحدود لكيونته، كما أن البنية العينية للمخلوق لا يتم استنباطها من هذه المحدودية. ينشأ جوهر الوجود المخلوق في انفصاله إزاء اللامتناهي. وهذا الانفصال ليس مجرد سلب. إنه يفتح، وهو يكتمل كحياة نفسية، على فكرة اللامتناهي بالتأكيد.

يأتينا الفكر والحرية من الانفصال ومن اعتبار الغير، وهذه الأطروحة هي على النقيض من النزعة السبينوزية.

القسم الثاني الجوانية والاقتصاد

أ. الانفصال كَحَيَاة⁽⁸⁶⁾

1. القصدية والعلاقة الاجتماعية:

حينما نصف العلاقة الميتافيزيقية بكونها متزّهة، متحررة عن أية مشاركة، فإننا نكون مخطئين في التعرف إلى القصدية، «الوعي ب...» وكذلك إلى القرب والبعد. إن المصطلح الهوسرلي يستحضر في الواقع العلاقة مع الموضوع، مع ما هو مطروح، مع الموضوعاتي - le thématique؛ في حين فإن العلاقة الميتافيزيقية لا تربط قط الذات بموضوعها، ليس طرحنا قط مضادا للنزعة الثقافية، فصدًا على فلاسفة الوجود، فنحن لن نؤسس العلاقة مع الموجود المكرم في وجوده بهذا المعنى الخارجي إطلاقاً.

(86) - بدل مفهوم الانفصال Séparation على فعل الأنا وهي تطرح ذاتها في الوجود المبني للمجهول. أي من خلال قطع مشاركتها عن الوجود في عملية الإحالة على ذاتها. ومع ذلك ليس الانفصال من قبيل الإحالة الذاتية المجردة. فهو ليس وضعية مجردة للأنا المثالي، لأنه يتم داخل المتعة والسكن. إن كينونة الذات ليست أولاً هي الاعتراف بالخضوع لآخر الذي يظل متعالياً، بل هي انتساب للذات. وهذا الانفصال بسميه لفينامس بالإلحادية ليس بالمعنى العقائدي بل بالمعنى الأخلاقي، بدون انفصال ليس نعمة علاقة بيذاتية. ولهذا يعتبر لفينامس أن الأناية هي لحظة أصيلة لتصير الذات عينها، وهو في ما يجعل في ذات الآن هذه الأناية موضع مساءلة من خلال وجه الآخر، ومعناه أن الانفصال يجعل تعالي الأنا ممكناً في علاقتها بالآخر. (المترجم)

ي بمعنى ميتافيزيقي - على الوجود للعالم، وعلى الهم - le souci وفعل الدازين الهيدغري، إن الفعل، بمعنى العمل يفترض مسبقا العلاقة مع المتعالي.

إذا كانت المعرفة، المدرجة تحت صيغة الفعل الموضَّع - objectivant لا تبدولنا على مستوى العلاقة الميتافيزيقية فذلك ليس لأن البرانية - extériorité المتأملة كموضوع - قيمة - تبتعد عن الذات بسرعة التجريديات، وإنما على العكس، فإنها لا تبتعد بها يكفي. إن تأمل الموضوعات يظل قريبا من الفعل، إنه ينظم ثيمته، ويلعب بالتالي، فوق سطح ما. بحيث يجد كائن ما غيره. إن الميتافيزيقا تقارب بدون لمس فطريقتها ليست فعلا، ولكنها علاقة اجتماعية. إننا نؤكد بأن العلاقة الاجتماعية هي مع ذلك تجربة بامتياز، إنها تتموقع، في الواقع أمام «المكُون» - l'étant الذي يعبر عن نفسه، أي يظل ماثلا في ذاته. إننا بتمييزنا للفعل الموضع والميتافيزيقا، لا نتجه صوب نقض النزعة الثقافية، ولكن صوب تناميها الشديد، إذا كان المثقف حقا، يرغب في الكائن في ذاته. يجب إذن أن نبين الفرق الذي يفصل العلاقات الماثلة للتعالي، بتلك المتعلقة بالتعالي ذاته، فهذه تقود نحو الأخرى، حيث تسمح لنا فكرة اللامتناهي بإثبات الطريقة، أما تلك - ومن ضمنها الفعل الموضع - فإنها تظل في عين الذات - الماثل - رغم كونها تركز على التعالي.

إن تحليل العلاقات التي تتولد في حوض الماثل - التي نخصص لها هذا القسم - يصف في الواقع فجوة الانفصال. فالرسم الصوري للانفصال، ليس هو ذلك المتعلق بأية علاقة، بتزامن المسافة بين كل الحدود وبين وحدتها. داخل الانفصال، نحافظ وحدة الحدود على الفرق بالمعنى الدقيق. إن الكائن داخل علاقة متحللة عن العلاقة، هو مطلق داخل العلاقة. فالتحليل الملموس، الذي يقوم كائن بإنجازه - والذي لا يكف عن الانجاز أثناء التحليل - يتعرف على الانفصال بوصفه حياة داخلية أو حياة نفسية وهو ما أشرنا إليه - لكن هذه الجوانب - intériorité تظهر بدورها كحضور في بيتها «chez soi»، وهو ما يعني السكن والاقتصاد. إن الحياة النفسية وما تفتحها من آفاق تمسك بالفرق الذي يفصل الميتافيزيقي عن الميتافيزيقا، ويفصل مقاومته عن الكلينة - totalisation.

2. الحياة بـ... (المتعة). مفهوم الاكتمال

إننا نحيا بـ«حساء لذيذ»، بهواء، ونور، ومظاهر استعراضية، وعمل، وأفكار، ونوم إلخ... فتلك ليست موضوعات للتمثل فنحن نحياها، فما نحياها، ليس قط «أدوات عيش» كالريشة التي هي أداة بالعلاقة مع الرسالة التي تُمكن من كتابتها، وليس أيضا هدفا للحياة، كالتواصل الذي هو هدف الرسالة. إن الأشياء التي نحياها ليست قط أدوات وليست وسائل حتى، بالمعنى الهيدغري للمصطلح. فوجودها لا يستند بواسطة التخطيطية النفعية التي ترسمها، كالمطارق، والإبر أو الآلات. إنها دائما على قدر معين - فحتى المطارق، والإبر والآلات الميكانيكية - موضوعات الاستمتاع، ممنوحة للذوق الجميل. والأكثر من ذلك فإن اللجوء إلى الوسيلة يفترض الغاية كما يحدد نوعا من الترابط إزاء الآخر. فالعيش بـ... يرسم الاستقلالية نفسها، استقلالية الاستمتاع والسعادة التي هي الرسم الأصل لآي استقلال.

وعلى العكس من ذلك، ترتبط استقلالية السعادة دوما بمحتوى ما: إنها متعة العيش ومكابדתه، أي كل ما يتعلق بالنظر، بالتغذية، بالعمل، باستعمال المطرقة والآلة، إلخ. إن ارتباط السعادة بمحتوى، ليس هو - على الرغم من هذا - من قبيل ارتباط المعلول بعلمته. إن المحتويات التي فيها تحمى الحياة ليست هي دائما ضرورية في تناول هذه الحياة، كوسائل أو كوقود ضروري في خدمة الوجود، أو على الأقل فهي لا تعاش بتلك الطريقة، معها نموت، وأحيانا نفضل أن نموت على أن نحرم منها. إلا أن، لحظة التأسيس هي - ظاهراتيا - داخلية في واقعة التغذية، مثلا فهي أساسية بدون أن نلجأ لأية معرفة فسيولوجية أو اقتصادية. إن التغذية، كوسيلة للإنعاش هي تحويل للآخر إلى المماثل، الذي يكون في ماهية المتعة: إنها طاقة أخرى، معترف بها كآخر، معترف بها كما سنرى، كداعم للفعل ذاته الذي ينحو نحوها، تصير داخل الاستمتاع طاقتي، قوتي أناي. إن كل متعة بهذا المعنى هي تغذية. إن الجوع احتياج، حرمان بامتياز، وبهذا المعنى تحديدا، فالعيش بـ... ليس مجرد حصول وعي بما يملأ الحياة. فهذه المحتويات معيشة: إنها تغذي الحياة، إننا نحيا حياتها. إن العيش مثل فعل

سند، حيث أن المحتويات هي المكملات المباشرة. أما فعل عيش هذه المحتويات، فهو من تلقاء ذاته مضمون الحياة. إن العلاقة مع المكمل المباشر لفعل يوجد، التي تغدو متعددة (منذ فلاسفة الوجود) في الواقع تشبه الارتباط مع التغذية، حيث هناك في الآن ذاته، ارتباط مع موضوع ما، وارتباط مع هذا الارتباط، يغذي بدوره الحياة أيضا ويشبعها. لا توجد فقط في ألمها وفرحها، إننا نوجد بآلامها وأفراحها. هذه الطريقة - بالنسبة إلى فعل العيش بنشاطه الخاص ذاته - هي بالتحديد استمتاع. إن العيش بالخبز، ليس هو إذن تمثلا للخبز، ولا تصرفا فيه، وليس تصرفا من خلاله. من الأكيد أنه يجب على المرء ربح خبزه ويجب أن يتغذى من أجل ضمان خبزه؛ فالخبز الذي آكله هو أيضا ما به أربح خبزي وحياتي، لكنني آكل خبزي من أجل أن أعمل، وأن أعيش، فأنا أحيا بعملتي وخبزي. إن الخبز والعمل لا يقومان بإلهائي بالمعنى الباسكالي⁽⁸⁷⁾، عن واقعة الوجود العارية، كما لا يشغلان فراغ وقتي: إن المتعة هي الوعي الأخير لكل المحتويات التي تملأ حياتي وتغمرها. إن الحياة التي أربحها، ليست وجودا عاريا، بل هي حياة شغل وتغذية: ثمة محتويات تثير اهتمامها فقط، ولكنها تشغلها، وتسليها، من حيث هي استمتاع. وحتى لو كان محتوى الحياة يضمن حياتي، فإن الوسيلة يتم البحث عنها كغاية، وتتبع هذه الغاية يغدو بدوره غاية. وهكذا فالأشياء هي دائما أكثر من الصرامة الضرورية، فهي تصنع نعمة الحياة. إننا نحيا بالعمل الذي يضمن بقاءنا؛ لكننا نحيا أيضا بعملنا، لأنه يفعم الحياة (فرحا وقرحا). وإلى هذا المعنى الثاني «للعيش بالعمل» يؤول المعنى الأول - إذا ما تم وضع الأشياء في موضعها - إن الموضوع المرئي، يشغل الحياة بما هو موضوع، لكن رؤية

(87) - بالنسبة لباسكال فإن الشيء الوحيد الجيد بالنسبة للإنسان، هو أن يكون ملهيا، بحيث يتوقف عن التفكير في ظروفه. إذ أن العمل سيصرف عقله عن التفكير في هذه الأشياء. ربما يكون لديه نوع من النشاط الجديد والمتع الذي يبقيه منشغلا. رغم ذلك يكشف الإلهاء عن مفارقة يعبر عنها باسكال في التأمل التالي: الإلهاء هو الشيء الوحيد الذي يعزينا عن مأسينا. ومع ذلك فهو في حد ذاته أعظم مأسينا. لأنه في المقام الأول هو الشيء الذي بصرفنا عن التفكير بشأن أنفسنا، وبذلك يقودنا بصورة تدريجية إلى الدمار. لأنه لولا الإلهاء لكنا سنصاب بالملل والضجر. وكان الضجر سيدفعنا للسعي إلى وسائل أكثر فعالية للهروب، لكن الإلهاء يجعل وقتنا يمر ويأتي بنا تدريجيا إلى موتنا" التأمل 110. من كتاب الأفكار، ترجمة هدى بهيج. نشر سلسلة الكلاسيكيات المسيحية، 2014، ص 66. (المترجم)

الموضوع تصنع فرح الحياة.

ليس لأن هناك رؤية الرؤية: إن صلة الحياة في ارتباطها الخاص إزاء الأشياء هي متعة، وهي باعتبارها سعادة تكون استقلالا. ليست أفعال الحياة مستقيمة كما لو كانت ممتدة باتجاه غاياتها. إننا نحيا داخل وعي الوعي، لكن وعي الوعي هذا ليس تأملا. هو ليس معرفة، ولكنه متعة، وسنقول بأنه أناوية الحياة ذاتها.

إن القول بأننا نعيش بمحتويات، لا يعني أننا نثبت بأننا نلجأ إليها كما نلجأ إلى شروط ضمان حياتنا، معتبرين إياها واقعة وجود عارية. إن الحياة ليست إرادة وجود عارية، كهمّ أنطولوجي - *sorge ontologique* لهذه الحياة. إن صلة الحياة «شروط الحياة نفسها»، تغدو تغذية ومحتوى لهذه الحياة، لأن الحياة هي حب الحياة. صلة مع محتويات ليست هي كينونتي، ولكنها أكثر قيمة من كينونتي: التفكير، الأكل، النوم، القراءة، العمل/دفع الشمس هذه المحتويات- التي تتميز عن جوهرتي، ولكنها تؤسسها- هي التي تصنع قيمة حياتي. إن إخضاع الحياة إلى الوجود المحض والعملي، مثل وجود الظلال التي زارها «أوليس» في الجحيم، يجعل منها ظلا، فالحياة هي الوجود الذي لا يتقدم على ماهيته فهذه هي التي تضع الثمن والقيمة، وهنا فهي تؤسس الكينونة. إن حقيقة الحياة قد بلغت مستوى السعادة، وهي بهذا المعنى فيما وراء الانطولوجيا، إن السعادة ليست عرضا للكائن، مادام الكائن يخاطر بذاته من أجل السعادة.

إذا كان «العيش ب...» ليس فقط تمثلا لشيء ما، فإنه لا يدخل في مقولات الفعالية والقدرة التي حددتها الانطولوجيا الأرسطية. إن الفعل الأرسطي يعادل الكينونة. بما أن الإنسان يحتل مكانه داخل نسق غايات ووسائل، فهو يحين ذاته بخروجه عن حدوده الظاهرة بواسطة الفعل. إن الطبيعة الإنسانية كأبي طبيعة أخرى، تكتمل، يعني تغدو بالتنام هي ذاتها من خلال وظيفتها وشروعها في ربط الصلة. إن كل وجود هو تمرين على الوجود، وأما تطابق الفكر بالفعل فليس قط استعاريا. إذا كان «العيش ب...» الاستمتاع، يقوم كذلك على الشروع في علاقة

بشيء آخر، فإن هذه الصلة لا ترتسم قط على سطح الوجود المحض. إن الفعل ذاته الذي ينتشر على سطح الوجود يدخل فضلا عن ذلك في سعادتنا، نحن نحيا بأفعال ويفعل الوجود نفسه، كما لو كنا نعيش بالأفكار والمشاعر، فما أقوم به، وما أوجد به، هو في الآن ذاته ما أعيشه. نحن مرتبطون بصلة ليست نظرية، ولا هي عملية. وراء النظرية والتطبيق العملي، توجد متعة النظرية والتطبيق إن العلاقة الأخيرة هي متعة وسعادة. إن المتعة ليست حالة سيكولوجية من بين الحالات الأخرى، أو حرارة انفعالية لسيكولوجيا تجريبية، ولكنها رعشة الأنا ذاتها. نحن منشدون دائما بالدرجة الثانية التي ليست هي مع ذلك، من قبيل التأمل. السعادة التي نتحمس لها سلفا بواسطة واقعة العيش، توجد في الواقع، دائما وراء الوجود حيث تقتطع الأشياء. إنها غاية، ولكن حين يمنح تذكر الطموح للغاية، طابع الانجاز- الإتمام، الذي له قيمة أفضل كالطمأنينة- Ataraxie. إن الوجود المحض طمأنينة، أما السعادة فهي إنجاز/ تكملة. تشكل المتعة من تذكر عطشها، فهي ارتواء، هي فعل يتذكر قوته. إنها لا تعبر كما يرغب هيدغر، عن قوة بقائي داخل الوجود. إنها ليست حافظة لبقائي في الوجود، ولكنها تجاوز للوجود، إن الوجود ذاته "يأتي" نحو ذلك الذي يقدر على البحث عن السعادة كمجد جديد فوق الجوهريانية: فالوجود ذاته محتوى يصنع السعادة أو الشقاء لمن لا يحقق طبيعته الخاصة فقط، وإنما يبحث في الوجود عن نصر لا مثيل له ضمن نظام الجواهر. فهذه هي فقط ما تكون عليه. إن استقلالية السعادة تتميز عن الاستقلالية التي تمتلك الجواهر عند الفلاسفة. كما أو أن الموجود- فضلا عن امتلاء الوجود- يستطيع أن يطمح إلى نصر جديد.

ومن الأكيد، انه يمكن أن يعترض علينا بأن نقص الوجود وحده الذي يطبع تصرف الموجود، وهو الذي يجعل هذا الانتصار ممكنا وبالغاء وأنه لا يلتقي إلا بامتلاء الوجود، لكننا نقول إذن بأن الإمكانية الغريبة لكائن ناقص، هي قبل ذلك، مفتاح نظام السعادة، ونتيجة هذا الوعد بالاستقلالية، فهي أسمى من الجوهريانية.

إن السعادة شرط الفعلية، إذا ما كانت الفعلية تعني البدء داخل الديمومة المستمرة مع ذلك. إن الفعل يفترض، بالتأكيد، الوجود، ولكنه يخط داخل كائن

مجهول بدءا وغاية، بحيث أنه لم يكن يعرف لها معنى من قبل. والحال إن المتعة تحقق الاستقلالية إزاء الاستمرارية، ففي الاستمرارية كل سعادة تأتي لأول مرة. إن الذاتية تستمد أصلها داخل الاستقلالية، وداخل سيادة المتعة.

أفلاطون تحدث عن النفس التي تتمتع بالحقائق⁽⁸⁸⁾. فقد ميز داخل الفكر العاقل حيث تظهر سيادة النفس، علاقة ما مع الموضوع، ليست هي فقط تأملية، ولكنها تؤكد عين ذات المفكر داخل سيادتها. عن المرجح الحي الذي يوجد في سهل الحقيقة «يأتي بالضبط الزاد الذي يناسب، حسب علمنا، ما يوجد عميقا داخل النفس، وهذا ما يغذي طبيعة ريش الأجنحة التي تكسب النفس خفتها»⁽⁸⁹⁾. فما يسمح للنفس السمو نحو الحقيقة، تغذيه الحقيقة. إننا نعارض في هذا الكتاب - القياس الشامل بين الحقيقة والتغذية. وتحديدًا لأن الرغبة الميتافيزيقية هي فوق الحياة ولأننا نعجز عن التحدث عن الشبع. لكن الصورة الأفلاطونية ترسم للفكر العلاقة ذاتها التي تنجزها الحياة، حيث الارتباط بالمحتويات التي تملأها، يزودها بضمون سام. إن استهلاك الزاد هو تغذية للحياة.

3 - المتعة «والاستقلال».

لقد قلنا بأن "العيش بشيء ما" لا يعود إلى إفراغ الطاقة الحيوية في موضع ما. إن الحياة لا تقوم على البحث و على استهلاك الوقود الذي يزودنا به التنفس والتغذية، ولكنها تقوم إذا ما أمكن القول، على استهلاك الأغذية الأرضية والسموية.

فإذا كانت (الحياة) تابعة لما لا تكونه هي، فهذه التبعية ليست خالية من إحساس مضاد بلغتها في نهاية الأمر. فما نعيشه لا يجعلنا مستعبدين، ونحن نستمتع به، إن الاحتياج لن يصير مؤولا بوصفه مجرد فقدان رغم سيكولوجيا أفلاطون، كما لن يصير سلبية رغم الأخلاق الكانطية. إن الكائن الإنساني راض وهو يجا داخل احتياجاته، انه سعيد بها. إن مفارقة "العيش بشيء ما" أو كما قال أفلاطون، فإن

(88) - Phèdre, 246 e.

(89) - Phèdre, 248 b-c.

هوس المرء بذاته يكمن بالتحديد داخل رضي إزاء ما تخضع له الحياة، ليس الأمر سيادة من جهة وخضوعاً للآخر من جهة أخرى، ولكنه سيادة داخل هذا الخضوع. لعله التحديد ذاته للرضا وللذة العيش... إنه التبعية التي تؤول إلى سيادة، فتصير سعادة هي بالأساس أناوية. إن الاحتياج - فينوس الميتدل - هو بمعنى ما، طفل *poros* (الثراء) و *penia* (الفقر)، - هو هناك كينبوع للثراء و الامتلاء على العكس من الرغبة التي هي احتياج للثراء. ما يحتاجه هو مصدر الامتلاء والغنى. إن الـ«تبعية» سعيدة هو القادر على الإشباع كفراغ يتم ملأه في الخارج. تعلمنا الفزيولوجيا بأن الحاجة فقدان، وأن يقدر الإنسان على أن يكون سعيداً باحتياجاته. يدل على أن المخطط الفزيولوجي قد تعالَى - *transcendé* داخل الحاجة الإنسانية، وأننا نصير خارج مقولات الوجود انطلاقاً من الحاجة. وحتى داخل المنطق الصوري، فإن بنية السعادة - الاستقلالية بواسطة التبعية، أو الأنا، المخلوق الإنساني - لن تستطيع الظهور دون تناقض.

إن الحاجة والمتعة، لن يصيرا مشمولين بمفاهيم الفعالية والسلبية الملتبسة داخل مفهوم الحرية المتناهية - *liberté finie*. إن المتعة في العلاقة بالتغذية التي تعد آخر الحياة، هي استقلالية - *sui generis* أي استقلالية السعادة. إن الحياة التي هي عيش بشيء ما سعادة، لأن الحياة انفعال وإحساس. العيش هو التمتع بالحياة. اليأس من الحياة لا معنى له، إلا لأن الحياة سعادة في الأصل. إن المعاناة هي كدر السعادة. وليس صحيحاً القول بأن السعادة هي غياب المعاناة. إن السعادة لا تشكل من غياب الحاجات حيث تتخل عن الطفغان والطبع المستبد، ولكنها تشكل من -إشباع كل الحاجيات. لهذا فإن حرمان الحاجة ليس مجرد أي حرمان، لكنه حرمان كائن يعرف فائض السعادة، إنه حرمان كائن مشبع. إن السعادة هي الإتمام / الانجاز: إنها كامنة داخل نفس مرضية (مشبعة)، وليس داخل نفس تلتف حاجياتها: نصر مخصبة - *châtrée*. ولأن الحياة سعادة، فهي شخصية. إن شخصية الشخص - *ipséité* إنية الأنا الأكثر خصوصية من الذرة والفرد، هي خاصية السعادة والمتعة. إن المتعة تنجز الانفصال الإلحادي: إنها تغير صيغة مفهوم الانفصال الذي ليس هو

قطيعة داخل المجرد، ولكنه وجود أنا أصلي في بيته chez soi إن النفس ليست كما هو الشأن عند أفلاطون، هي من يعتني بكل ما هو خال من نفوس⁽⁹⁰⁾ إنها بالتأكيد تسكن داخل ما ليس هو ذاتها، ولكنها من خلال هذا السكن في الآخر تحوز هويتها (وليس من خلال التضاد مع الآخر منطقيا).

4. الحاجة والجسدية.

إذا كانت المتعة هي التهييج نفسه لعين الذات، فإنها ليست جهلا بالآخر، ولكنها استغلال له. إن غيرية هذا الآخر التي هي العالم ثم ملؤها من طرف الحاجة حين تتذكرها المتعة وتحضنها. إن الحاجة هي الحركة الأولى لعين الذات. أكيد أن الحاجة هي أيضا خضوع إزاء الآخر، لكنه خضوع عبر الزمن، خضوع ليس هو خيانة لفظية لعين الذات. ولكنه توقيف وإرجاء للخضوع. وهكذا فهي إمكانية كسر شوكة الغيرية نفسها التي تخضع لها الحاجة بواسطة العمل والاقتصاد.

إن أفلاطون بذمه للملذات التي ترافق إشباع الحاجيات بوصفها أوهاما، قد ركز المفهوم السلبي للحاجة أنها تغدو نقصا و فقدانا يرضيه الإشباع. إن ماهية الحاجة تصير مرثية داخل الحاجة إلى حك الجرب والمرض. فهل يجب الركون إلى فلسفة الحاجة التي تستمدده داخل الفقر؟ إن الفقر هو احد الأخطار التي تحدى بتحريه الإنسان، بقطع الصلة بالشرط الحيواني والنباتي، إن ماهية الحاجة تكمن في هذه القطيعة رغم هذا الخطر. إن اعتبار الحاجة كمجرد حرمان يعني التقاطها في خضم مجتمع مختل التنظيم لا يترك لها وقتا ولا وعيا. إن المسافة الفاصلة بين الإنسان والعلم الذي يخضع له، هي التي تؤسس ماهية الحاجة. فالكائن ينفصل عن العالم الذي يتغذى منه رغم ذلك. إن جانب الكائن الذي انفصل عن الكل حيث تكمن جذوره، ونظم كينونته وعلاقته مع العالم الآن، ليس الآن إلا حاجة. انه يتحرر من ثقل العالم كله من العلاقات المباشرة والدائمة. انه على بعد، وهذا البعد يمكن أن يتحول إلى زمن وسيطر على عالم لكائن متحرر لكنه محتاج. هنا يوجد التباس حيث أن الجسد

(90) - Phèdre P246b.

هو التمثيل بالذات - L'articulation . إن الحاجة الحيوانية محررة من الخضم النباتي. لكن هذا التحرير استقلال وريية. إذ أن حاجة التوحش لا تنفصل عن الصراع والخوف. فالعالم الخارجي الذي تحرر منه يظل تهديدا له. لكن الحاجة هي أيضا زمن العمل، علاقة مع الآخر محررة لغيريته. فإحساس بالبرد بالجوع و العطش والعري و البحث عن المأوى وكل هذه الارتباطات إزاء العالم، تغدو حاجيات تتشغل الكائن الغريزي عن التهديدات المجهولة من أجل بناء كائن مستقل عن العالم. ذات حقيقية قادرة على تحمل مسؤولية إشباع حاجياته تعرف بوصفها مادة قابلة لإشباع. إن الحاجيات تكمن في قدرتي. فهي تؤسسي باعتباري عين الذات. وليس بوصفي خاضعا للآخر. إن جسدي ليس فقط طريقة بالنسبة إلى الذات من أجل الارتداد نحو العبودية، من أجل التبعية لما لا تكونه. ولكنه طريقة للامتلاك والعمل، والتحكم في الزمان وتجاوز غيرية ما به يجب إن أعيش به. إن الجسد هو التملك نفسه للذات التي من خلالها يصل الأنا المتحرر عن العالم بواسطة الحاجة إلى تجاوز بؤس هذا التحرير نفسه. وهو ما سنعود إليه لاحقا.

إن الأنا- وقد تم التعرف منذ ذلك الحين على حاجياته بوصفه قادرا على إشباعها- يمكنه أن يتجه نحو ما ليس محتاجا له. إنه يميز المادي والروحي، بالانفتاح على الرغبة. إن العمل يوجب مع ذلك الخطاب، وبالمقابل تسامي الآخر الذي يتعذر إرجاعه / اختزاله في المائل، أي حضور الغير. ليس هناك دين طبيعي ولكن الأناوية الإنسانية قد صدرت عن الطبيعة الخالصة بواسطة الجسد الإنساني وهو يرتفع عن الأسفل نحو الأعلى ملتزما داخل توجه العلو. انه ليس وهما امبريقيا. ولكنه الإنتاج الأنطولوجي والشهادة القائمة - ineffaçable ف «أنا أقدر»، إعمال لهذا السمو.

لنؤكد أيضا الفرق بين الحاجة و الرغبة. داخل الحاجة استطيع أن أعرض على الواقع وأرضي مشابهي للآخر. في الرغبة ليس هناك عرض على الوجود، ليس هناك إشباع، ولكن هناك قدوما أمامي دون رابط. إن الزمان الذي تفترضه الحاجة تمنحني إياه الرغبة. فالحاجة الإنسانية تستند قبل ذلك على الرغبة. إن للحاجة زما يحول ذلك الآخر إلى عين الذات بالعمل. أنا اوجد كجسد يعني كسام، أي كعضو يستطيع

الأخذ، وبالتالي التمتع داخل هذا العالم الذي ارتبط به، أمام غايات متحققة تقنيا. إذن كل شيء ليس مكتملا ولا متحققا، الآن وسلفا، بالنسبة إلى جسد يشتغل، وهكذا فإن تكون جسدا يعني أن تمتلك زمنا إلى جانب الوقائع أن تكون «أنا» يعيش داخل الآخر بالتمام.

إنه كشف للمسافة، كشف غامض، لأن الزمان يحطم في الآن ذاته أمن السعادة اللحظية، ويسمح بتجاوز الهشاشة المكتشفة. فالعلاقة مع الآخر التي ترسم داخل الجسد كإعلاء له-هي التي تجعل تحويل المتعة إلى وعي وعمل ممكنا.

5. الانفعالات بوصفها إنية الأنا - Ipséité du moi

لنستكشف الإمكانية التي تصير وحدة الأنا معقولة. إن وحدة الأنا تعبير عن الانفصال. والانفصال بامتياز هو توحد، (وحشة) أما المتعة -السعادة أو الشقاء- فهي الاعتزال نفسه. إن الأنا ليس وحيدا كبرج إيفل أو الجوكاندا.

لا تقوم وحدة الأنا فقط على أن توجد في نموذج وحيد، ولكن في أن توجد دون تملك للنوع، دون أن تكون تفردا لمفهوم. إن هوية الأنا تقوم على المكوث خارج التمييز بين الفردي و العالم. ليس رفض المفهوم مقاومة يفرضها ال (91) τὸδε τι على التعميم، هذا الذي يوجد على نفس السطح الذي يوجد عليه المفهوم، و الذي من خلاله يتحدد المفهوم كما لو تحدد من خلال حد متناقض. إن رفض المفهوم هنا، ليس فقط مظهرا لذاتها (الأنا) و لكنه مضمونها كله، إنها جوانية. وهذا الرفض للمفهوم يدفع الكائن الذي يرفضه داخل بعد الجوانية - intériorité انه عند ذاته. إن الأنا هي إذن أسلوب بواسطته تتم القطيعة مع الكلية totalité. التي تحدد حضور مطلق الآخر - l'absolument autre. إنها التوحد بامتياز. سر الأنا الذي يضمن كتمان الكلية.

إن بنية الوحدة هذه - وهي محالة منطقيا- وعدم المساهمة في النوع، هي أناوية

(91) - شيء ما، جوهر فردي متميز. ثم شرح هذا المفهوم الذي يعود لأرسطو في هومش أخرى لهذه الترجمة. (المترجم)

السعادة نفسها. إن السعادة في علاقتها مع آخر" التغذية تحقق اكتفاءها بسبب هذه العلاقة مع الآخر، فهي تقوم على إشباع حاجياتها و ليس على إتلافها. فالسعادة تكفي نفسها من خلال عدم الاكتفاء بالحاجة. إن فقدان المتعة التي يدمها أفلاطون لا يهدد لحظة الإرضاء.

لا يثني تعارض الوقتي و الأزلي بالمعنى الحقيقي للاكتفاء. وهذا هو انطواء الأنا عينه، إنه وجود لأجل الذات، ولكن ليس بالنظر إلى وجوده ولا بوصفها تمثلا لذاته من خلال ذاته نفسها. إن «من أجل الذات» بمثابة تعبير عن «كل فرد لذاته»، كما لو كان من أجل ذاته «بطن جائع لا يسمع» قادر على القتل من أجل كسرة خبز، وكما لو كان أيضا متخما لا يفهم الجائع والذي يعامله كفاعل للخير، philanthrope وكبئس، وكنوع غريب. إن كفاية التمتع تؤكد الأناوية أو هوية الأنا والمماثل. المتعة هي عزلة في الذات. هي ارتداد (نحو الذات). ما نسميه الحالة الانفعالية، ليست حاله رتيبة كثيبة. وإنما هي علو (تسامي) متحرك حيث تنهض الذات. إن الأنا، في الواقع، ليست سند المتعة. إن البنية القصدية هي هنا جد مختلفة. إن الأنا هي انطواء الشعور ذاته. مركز لولبي ترسم عبره المتعة الطي والانطواء: بؤرة المنحنى جزء من الخط المنحني .

تقوم المتعة بعملها بقدر ما هي بالتحديد طي - plie. وبها هي حركة تجاه الذات. ومن ثمة نفهم الآن معنى قولنا أعلاه، بان الأنا هي تمجيد (دفاع). يدافع الأنا المتكلم من أجل السعادة المؤسسة لأنا وبتة ذاتها، مهما كانت التغيرات التي ستلقاها هذه الأناوية من الكلام.

إن قطيعة الكلية التي تتم من خلال متعة العزلة (التوحد)، أو من خلال عزلة المتعة، جذرية عندما يُسأل النقد الحالي للغير هذه الأناوية، فإنه لن يهدم عزلتها- Solitude فالعزلة تعرف داخل «هَمَّ المعرفة» الذي يصاغ بمثابة مشكلة أصل (يتعذر تصورهما داخل الكلية) لا يمكن لمفهوم العلية أن يقدم لها حلا، ما دام الأمر متعلقا بالتحديد بذات، بكائن معزول مطلق، حيث أن العلية تحكم على الاعتزال

بإرجاعه إلى التسلسل. إن فكرة الإبداع وحدها تغدو قادرة على مسألة كهذه، بتقديرها في الآن ذاته للتجدد المطلق للأنا ولارتباطه مجددا بمبدأ ما.

إن عزلة الذات تعرف أيضا داخل «الحلم/ الطيبة» التي يهدف إليها التمجيد.

إن انفتاح الذات انطلاقا من المتعة بحيث أن جوهرية الأنا معتبرة ليس كذات لفعل الوجود، ولكن بوصفها مورطة داخل السعادة غير التابعة للانطولوجيا وإنما للاكسيولوجيا (علم القيم) - هو تمجيد الموجود بإيجاز. أن الموجود لن يغدو إذن خاضعا ل«فهم الوجود» أو للانطولوجيا.

فإن نغدو ذاتا للوجود، ليس معناه أن نتحمل الوجود، ولكن أن نستمتع بالسعادة، بواسطة استدخال المتعة التي هي بدورها تمجيد. «ما فوق الوجود» إن الوجود «مستقل» إزاء الوجود، انه لا يدل على المشاركة للوجود. وإنما على السعادة. إن الموجود بامتياز هو الإنسان.

إن الأنا - مطابقا للعقل - كسلطة للموضوعاتية - thématissations وللموضوعة - objectivation - يفقد هويته ذاتها. فتمثله هو إفراغ لجوهره الذاتي وفقدان لحساسية المتعة. إن سبينوزا وهو يتخيل هذا التخدير اللامحدود، قد غيب الانفصال لكن غبطة هذا المصادفة العقلية وحرية هذه الطاعة، ترسم خط الانشطار داخل الوحدة المحتلة. يصير العقل المجتمع الإنساني ممكنا، لكن مجتمعا لن يغدو أعضاؤه إلا عقلا ينهار كمجتمع فعن أي شيء يستطيع أن يتحدث كائن عاقل تماما مع كائن آخر عاقل تماما؟ ليس للعقل جمع، فكيف ستميز العقول المتعددة؟ وكيف ستغدو مملكة الغايات الكانطية ممكنة، إذا ما كانت الكائنات العاقلة التي تشكلها لم تصن - كمبدأ للفردانية - حاجتها الملحة للسعادة المتخلصة بأعجوبة من غرق الطبيعة الحسية؟ إن الأنا عند كانط يجد ذاته في ذلك الاحتياج للسعادة.

فإن تكون «أنا» هي أن توجد بأسلوب ما بحيث تصير، سلفا وراء الوجود داخل السعادة. بالنسبة إلى الأنا، لا تعني «كينونة» تضادا، ولا تمثلا لشيء ما، ولا استخداما لشيء معين، ولا تطلعا لشيء ما، وإنما التمتع به.

6 - أنا المتعة ليست بيولوجية ولا سوسولوجية.

إن الفردن- individuation بواسطة السعادة، يُفَرَّد «مفهوما ما» يتطابق فيه الفهم و المدلول.تفردن «المفهوم» من خلال تطابق ذاته، يؤسس مضمون هذا المفهوم. و فكرة الشخص المنفصل التي قاربناها في توصيف المتعة والتي تعرض داخل استقلالية السعادة، تتميز عن فكرة الشخص كما عاجلتها فلسفة الحياة أو العرق. داخل تعظيم الحياة البيولوجية ينبثق الشخص كنتاج للنوع أو الحياة اللا شخصية التي تتحصن بالفرد من اجل ضمان انتصارها اللا شخصي فالحالة الفردية لوحدة أنا عديمة المفهوم، تتعرض للزوال في هذه المشاركة بما يتجاوزها.

يقوم شجن الليبرالية- الذي سنعود إلى إحدى جوانبه،على إعلاء شخص ما لا يتمثل أي أحد والمقصود بذلك ذات ما. حينئذ، فالكثرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا كان الأفراد يكتمون أسرارهم، وإذا كانت العلاقة التي تجمعهم في الكثرة ليست مرئية من الخارج ولكنها تمضي من هذا إلى ذاك.

أما إذا كانت مرئية بالتمام من الخارج،وإذا كانت وجهة النظر البرانية منفتحة على الواقع النهائي للكثرة، فإن هذه ستشكل كلية ما سيشارك الأفراد فيها.

فالصلة بين الأشخاص لم تحفظ كثرة الجمع. من أجل المحافظة على الكثرة، يجب أن تكون العلاقة من الأنا نحو الغير-سلوك شخص ما إزاء غيره- أقوى من الدلالة الصورية للترابط حيث أن أية علاقة يهددها الفساد. هذه القوة العظمى تترسخ باللمس في واقعة الصلة التي تنطلق من أناي نحو الآخر فلا تسمح بان تغدو مشمولة داخل شبكة من العلاقات المرئية للغير.

فإذا كانت صلة الأنا بالآخر تسمح بأن تصير خاضعة بالتمام للخارج - فإنها ستلغي داخل الرؤية التي تشملها الكثرة نفسها، المربوطة بهذه الصلة. إن الأفراد يظهرن كمشاركين للكلية. فالغير سَيَرَّدُ إلى نسخة ثانية «الأنا» - وكلاهما مشمولان بنفس المفهوم. إن التعددية ليست كثرة رقمية- من أجل أن تتحقق كثرة في ذاتها، يتعذر على المنطق الصوري تأملها، فيجب أن تتولد في العمق حركة الأنا تجاه الآخر،

سلوك الأنا إزاء الغير، (سلوك موصوف بالحب أو الكراهية، بالطاعة أو الأوامر، بالتعلم أو التعليم الخ...) سلوك لن يغدو جنسا للعلاقة عموما، وهو ما يعني أن حركة الأنا تجاه الآخر، لن تصير كثيمة موضع رؤية موضوعية محررة من مواجهة الآخر، ولا موضع تأمل. إن التعددية تفترض غيرية جذرية للآخر الذي لا أتصوره بيساطة عبر ذاتي، ولكنني أواجهه انطلاقا من أناويتي .

غيرية الغير تكمن في ذاته، وليس بالقياس على ذاتي. فهي تكشف ذاتها، ولكنني أبلغها انطلاقا من «أناي» وليس عبر مقارنة الأنا مع الآخر.

فأنا أبلغ غيرية الغير الذي أحادثه انطلاقا من المجتمع، ولن أترك هذه العلاقة من أجل التفكير في حدودها. وتمدنا الجنسية sexualité بنموذج لهذه العلاقة، المنجزة بالتمام قبل أن تكون موضع تفكير : فالجنس الآخر هو غيرية محمولة بواسطة كائن بوصفه ماهية وليس كإقلاب لهويته، ولكنه لا يقدر أن يضرب "أنا" غير جنسية. إن الغير كسيد - الذي يمكنه أن يمدنا بدوره بمثال لغيرية ليست بالقياس إلى أناي فقط والتي تنتمي إلى ماهية الآخر - ليس مرتبا، رغم ذلك، إلا انطلاقا من «أنا» ما.

ب- المتعة والتمثل

ما نعيشه ونستمتع به لا يختلط بهذه الحياة نفسها. أنا أكل خبزا، أسمع موسيقى، أتابع مجرى أفكاري، فإذا كنت أعيش حياتي، فالحياة التي أعيشها، وواقعة عيشها يظان متمايزين رغم ذلك. حتى ولو كان من الحقيقي أن هذه الحياة نفسها تغدو بكيفية مستمرة وجوهرية هي مضمون ذاتها الخاص.

هل يمكن تأكيد هذه الصلة؟ أليست المتعة كأسلوب، حيث الحياة ثلاثم محتوياتها، صيغة للقصدية معتمدة بالمعنى الهوسرلي لهذا المصطلح، داخل نطاق واسع كواقعة كونية للوجود الإنساني؟ أية لحظة في الحياة (واعية ولا واعية أيضا، كما يسبرها الوعي) هي في علاقة مع آخر كهذه اللحظة ذاتها. نحن على علم بالإيقاع الذي تعرض فيه هذه الأطروحة: كل إدراك هو إدراك لمدرّك، كل فكرة هي فكرة لمفتكر-

Ideatum، كل رغبة هي رغبة مرغوب فيه، كل انفعال هو انفعال مؤثر؛ لكن كل غموض لكي نونتنا مفكر فيه، يتجه بدوره نحو شيء ما. كل حاضر في عريه الزماني - يتجه نحو المستقبل ويعود إلى الماضي، أو يستعيد هذا الماضي، هو استقبال واستعادة، مع ذلك فمنذ الطرح الأول للقصدية، كما هو شأن أطروحة فلسفية، تظهر خاصية التمثل. إن الأطروحة التي بحسبها كل قصدية هي إما أن تكون تمثلاً، أو أن تكون مؤسسة على تمثل ما، تهيمن على «Logische Untersuchungen»⁽⁹²⁾ وتعود بشدة في كل أعمال هوسرل اللاحقة. فما هي الصلة بين القصدية النظرية للفعل الموضوع objectivant كما يدعو هوسرل وبين المتعة؟

1. التمثل والبناء.

للجواب على ذلك، سنحاول إتباع الحركة الخاصة للقصدية الموضوعية.

إن هذه القصدية هي لحظة ضرورية لحدث الانفصال في ذاته، الذي نصفه في هذا القسم بدءاً من المتعة في الإقامة وفي التملك. إن إمكانية التمثل وإجراء المثالية الذي نجم عنها، مستفيدان بالتأكيد من العلاقة الميتافيزيقية ومن الصلة مع الآخر إطلاقاً، لكنهما يؤكدان الانفصال في قلب هذا التعالي نفسه (دون أن يرجعا - رغم ذلك - إلى صدى للتعالي). سنقوم بوصف ذلك (تلك الإمكانية) بفك روابطها بمصادرها. إن التمثل - معتبرا في ذاته، متشكلاً عن جذوره بطريقة ما - يبدو متوجهاً نحو معنى مضاد لمعنى المتعة، وهو ما يسمح لنا بواسطة التضاد، بإظهار «الرسم القصدية» للمتعة وللحساسية. (بما أن التمثل يكون في الواقع منسوجاً وأنه ما يفتأ مردداً الحدث الذي يعد انفصالاً).

إن الأطروحة الهوسرلية حول أولوية الفعل الموضوع - حيث نرى الارتباط الملح لهوسرل بالوعي النظري والذي استعمل ذريعة لمن يتهمون هوسرل بالنزعة الثقافية

(92) - هذا هو عنوان كتاب هوسرل بالألمانية، والمسعى أبحاث منطقية، نشر بين عامي 1900-1901. وأعيد نشر مجلده الأول سنة 1913. والمجلد الثاني سنة 1921، ونشرت ترجمته العربية التي أنجزها موسى وهبة، في ثلاثة أجزاء سنة 2010، عن المركز الثقافي العربي. (المترجم)

- كما لو أن ذلك بمثابة تهمة - تقود إلى الفلسفة المتعالية، إلى إثبات - مفاجئ بعد
الثبات الواقعية التي يبدو أنها تناولت فكرة القصدية - أن موضوع الوعي، المتميز
عن الوعي، هو بالكاد نتاج للوعي بوصفه "معنى" مستعار بواسطته، كنتيجة لـ
Sinnggebung⁽⁹³⁾.

إن موضوع التمثل يتميز عن فعل التمثل - وهنا يكمن الإثبات الأساسي الأكثر
خصوبة للفينومونولوجيا الهوسرلية التي نحاول جاهدين إعطائها حمولة واقعية. لكن
هل نظرية الصور الذهنية، والخلط ما بين الفعل وموضوع الوعي الذي أفشته، تقوم
فقط على وصف خاطئ للوعي، المستوحى من الأحكام المسبقة لنزعة ذرية نفسية -
atomisme psychologique؟ إن موضوع التمثل، بمعنى ما، هو بالأحرى،
داخل الفكر: إنه يسقط رغم استقلاليته، تحت سلطة الفكر. إننا لا نلمح هنا إلى
الالتباس البيركلي - Berkeleyenne بين الحاس والمحسوس داخل الحساسية،
وأنا لن نحد تأملنا بالموضوعات المسماة حسية، إن الأمر يتعلق على العكس من ذلك
بما يغدو بحسب التحديد الديكارتي، واضحا بينا. إن موضوعا، يبدو لأول وهلة
برانيا، يعطي ذاته، في الوضوح، أي يمنحها لمن يقابله، كما لو أنه قد حدد تماما
بواسطته. إن الكائن البراني يقدم نفسه، في الوضوح، كعمل للفكر الذي يتلقاه. إن
المعقولة المطبوعة بالوضوح، هي التطابق الكلي للمفكر بالمفكر فيه، بمعنى أكثر دقة
للتحكم الممارس من قبل المفكر على المفكر فيه. حيث تستنفد مقاومة وجوده
الخارجي داخل الموضوع. وهذا التحكم شامل، وهو كمبدع، يكتمل بوصفه عطاء
للمعنى: موضوع التمثل يرجع إلى مُفكِّرات (موضوعات قصدية لفعل الفكر) -
Noèmes. إن المعقول، هو بالتحديد ما يرجع كليا إلى نويات، بحيث أن كل
الروابط مع العقل ترجع إلى من يقوم بالإضاءة، داخل معقولة التمثل ينمحي التمييز
بين الأنا والموضوع، بين الداخلة والخارج. إن الفكرة الواضحة والبيّنة الديكارتيّة
تتجلى كمحاثة حقيقية وشاملة للفكر: متجلية تماما دون أي شيء من الخفاء، بحيث
أن الجدة نفسها خالية من الغموض. إن المعقولة والتمثل هما مفهومان متكافئان:

(93) - تعني هذه الكلمة المعنى. (المترجم)

برانية تسلم وجودها كله، للفكر بكل وضوح، دون خجل، أي أنها تتجلى كليا بدون أن يعترض شيء ما الفكر مباشرة، ودون أن يشعر الفكر أبدا بإفشاء السر. إن الوضوح هو غياب ما يمكنه أن يكون بمثابة عائق. إن المعقولة، واقعة التمثل ذاتها هي إمكانية للآخر لكي يتحدد بواسطة المماثل - Le Même، مع عدم تحديد المماثل، وعدم إيلاج الغيرية داخله، إنها تمرين حر للمماثل، كما أنها غياب الأنا المعارض لـ اللاأنا - non-moi داخل المماثل.

إن التمثل يشغل إذن داخل عمل القصدية مكانا متميزا لحدث ما. إن العلاقة القصدية للتمثل، تتميز عن أية علاقة سواء كانت سببية ميكانيكية، أو رابطة تحليلية أو تركيبية لنزعة صورية منطقية، أو أية علاقة أخرى قصدية غير تمثلية - في ما يلي: كون المماثل في علاقة مع الآخر، لكن بكيفية لا يحدد فيها الآخر المماثل، إذ أن المماثل هو دائما من يحدد الآخر. بالتأكيد فالتمثل هو ممكن الحقيقة: فحركة الحقيقة الخاصة تقوم على ما يجعل الموضوع الذي يمثل للمتفكر - le pensant، يحدد هذا المتفكر. لكنه يحدده دون أن يلمسه، دون أن يثقل كاهله، بطريقة تجعل المتفكر الذي ينطوي على الفكر منظويا بعفوية، كما لو كان الموضوع، في حدود وهو المفاجئات التي يحتفظ بها للمعرفة، متوقعا بواسطة الذات.

إن أي نشاط، يتجلى، بطريقة أو بأخرى، بواسطة التمثل، يمضي إذن فوق ميدان مألوف سلفا - فالتمثل حركة تنطلق من المماثل دون أن يتقدمها أي رائد «النفوس شيء من قبيل التنبؤ»⁽⁹⁴⁾ حسب تعبير أفلاطون. هناك حرية مطلقة، خالقة، سابقة على المشروع المجازف للبد⁽⁹⁵⁾ التي تخاطر باتجاه الهدف الذي تبحث عنه، لأن رؤية الهدف بالنسبة إليها على الأقل، هي فتح عمر ثم رصده سلفا. إن التمثل هو هذا المشروع نفسه، ككاشف للهدف الذي ما يزال يلتمس طريقه للأفعال يعرض كفاتح على نحو قبلي. إن «فعل» التمثل، لا يكتشف شيئا أمامه بالمعنى الدقيق للكلمة.

(94) - Phèdre, 142c

(95) - cf. plus loin, P180.

إن التمثل هو لحظة خالصة، بالرغم من أي نشاط. وهكذا فإن برانية الموضوع الممثل تظهر للتفكير مثل المعنى الذي تعيره الذات الممثلة لموضوع، ترجع ذاتها إلى عمل الفكر.

أكد، أن الأنا الذي يفكر في مجموع زوايا مثلث هو أيضا محدّد بواسطة هذا الموضوع. إنه بكل دقة هو من يفكر بهذا المجموع، وليس ذلك الذي يفكر في الوزن الذري. إنه محدّد بواسطة الواقعة التي اجتازها من خلال التفكير في مجموع الزوايا التي يتذكرها أو التي نسيها. هذا هو ما سيظهر للمؤرخ الذي تكون فيه الأنا وهي تمثل ذاتها، متمثلةً قبلاً. إن الأنا في لحظة التمثل ذاتها، ليست مطبوعة بالماضي، ولكنها تستعمله كعنصر متمثل وموضوعي. هل هو الوهم؟ هل هو جهل بتطبيقاته الخاصة؟ إن التمثل هو قوة من قبيل وهم كهذا، ومن قبيل نسيان كهذا أيضاً. إن التمثل هو الحاضر المحض. إن وضعية حاضر محض بدون رابط، حتى من ذلك الملامس للزمن، هي أعجوبة التمثل. إنه الفراغ من الزمن الذي يفسر كأبدية. أكد أن الأنا الذي يقود أفكاره يصير (أو بتعبير أدق يشيخ) في الزمان حيث ينشر أفكاره المتوالية التي يفكر من خلالها في الحاضر. لكن هذه الصيرورة داخل الزمان لا تظهر قط على سطح التمثل: فالتمثل لا يستوجب أية سلبية. إن المائل في ارتباطه بالآخر، يرفض ما هو خارجي عن لحظته، عن هويته الخاصة، من أجل أن يجد في هذه اللحظة التي لا يجب عليها أي شيء - مجانية خالصة - كل ما ثم رفضه، كمعنى مستعار، ك «noeme» «مفتكر». إن حركته الأولى سالبة: إنه يقوم على أن يجد في ذاته معنى لبرانية ما ويستنفده، فيتحول بالضبط إلى مفكرات. هذا هو شأن حركة - Iεροχη⁽⁹⁶⁾ الهوسرية المميزة، بتعبير أدق، بالتمثل.

إن واقعة كون المائل يحدد الآخر، دون أن يكون محدداً لهذا الآخر داخل التمثل، تبرر التصور الكانطي لوحدة الإدراك المتعالية في بقائها صيغة فارغة في خضم عملها التركيبي. إن التفكير انطلاقاً من التمثل كشرط لا مشروط بعيد عنا! إن التمثل

(96) - كلمة يونانية وتعني الزمان. (المترجم)

مرتبط بقصدية مغايرة لما قاربناه في مجمل هذا التحليل. أما أثر بنائه العجيب فهو ممكن خاصة داخل التفكير، لقد قمنا بتحليل التمثل المتشمل عن جذره. فالهبة التي يكون فيها التمثل مرتبطا بقصدية مغايرة، هي مخالفة لتلك التي يكون فيها الموضوع مرتبطا بذات أو «الذات بالتاريخ».

إن لحرية المائل الشاملة داخل التمثل شرط وضعي داخل الآخر الذي ليس متمثلاً ولكنه غير - Autrui.

لنتذكر اللحظة بأن بنية التمثل كتحديد ليس تبادلياً للآخر بالمائل، هي بالضبط الواقعة التي بحسبها يظل المائل حاضراً، كما يظل الآخر حاضراً للمائل. إننا نسميه بالمائل - le même لأن الأنا داخل التمثل يفقد بالضبط تضاده بموضوعه، إنه ينزوي من أجل العمل على إبراز هوية الأنا رغم كثرة موضوعاته، وهو ما يعني بدقة الطابع اللامتغير للأنا. أن يظل مماثلاً يعني أن يتمثل ذاته. إن «أنا أفكر» هو نبض الفكر العقلاني، إن هوية عين الذات اللامتغيرة، وغير القابلة للتغير في صلاتها مع الآخر، هي أنا التمثل. إن الذات التي تفكر من خلال التمثل هي ذات تصغي إلى تفكرها: الفكر يتفكر داخل عنصر شبيه بالصوت وليس بالنور. إن عفويته الخاصة بمثابة مفاجأة للذات، كما لو أن الأنا يباغت ما يقوم به، رغم سيطرته التامة للأنا. وهذا النبوغ هو بنية التمثل ذاتها؛ عودة الفكر الحاضر؛ إلى ماضي، صعود ذلك الماضي داخل الحاضر؛ تجاوز لذلك الماضي ولهذا الحاضر، كما هو الشأن في التذكر الأفلاطوني حيث الذات تتطلع إلى الأبدى. إن الأنا الشخصي يمتزج بالمائل، ويطلق «الشیطان» الذي يكلمه داخل الفكر، والذي هو الفكر الكوني. إن أنا التمثل هي الممر الطبيعي لما هو شخصي نحو الكوني، إن الفكر الكوني هو فكر على بضمير المتكلم (الشخص الأول). ولهذا فإن التأسيس الذي يعيد بالنسبة إلى المثالية، بناء الكون انطلاقاً من الذات، ليس هو حرية الأنا التي يعيش هذا التأسيس فيظل حراً وكأنه فوق القوانين التي أسسها. إن الأنا الذي يؤسس ينحل داخل العمل الذي يحتويه ويلج الأبدى. إن الإبداع المثالي هو التمثل.

لكن هذا ليس صحيحا إلا من جانب أنا التمثل - المفصولة عن الشروط التي استمد منها ولادته الكامنة. أما المتعة المفصولة بدورها عن الشروط الملموسة، فتقدم بنية مغايرة تماما. سنكشف عنها اللحظة. لنؤكد الآن الترابط الجوهرى بين المعقولة وبين التمثل، فالكينونة المعقولة هي كينونة متمثلة، وبذلك نفسه، فهي كينونة قبلية. إن إرجاع واقعة ما إلى محتواها المفكر فيه، معناه، إرجاعها للمماثل. إن الفكر المتفكر - pensante هو الموضوع الذي ترتبط فيه بدون تناقض هوية كلية وواقعة يجب نفيها. إن الواقعة الأكثر ثقلا، المتمرئية كموضوع، تتولد داخل العفوية المجانية لفكر يفكر فيها. كل أسبقية للمعطى - ترجع إلى آنية الفكر، وتتزامن معه - تنبثق في الحاضر. من خلال ذلك تستمد معناها. ليس التمثل هو فقط إرجاع «شيء» من جديد حاضرا، ولكنه إعادة إدراك راهني وجارٍ، للحاضر نفسه. إن التمثل ليس هو رد واقعة مضت إلى صورة حالية، ولكنه إعادة كل ما يبدو مستقلا عن الفكر، إلى آنية - instantanéité فكر ما. وهنا يكون التمثل مؤسسا، إن قيمة المنهج المتعالي "الترتسندنتالي"، ونصيبه من الحقيقة الأبدية يقومان على الإمكانية الكونية لإرجاع التمثل إلى معناه، إرجاع الموجود إلى مفكر - Noème، أي على إمكانية جد مدهشة لإرجاع كينونة الكائن نفسها إلى مفكر.

2. المتعة والغذاء

إن قصدية المتعة يمكن أن توصف بطريقة مضادة لقصدية التمثل، إنها تأخذ عن البرانية ما يعلقه المنهج المتعالي المتضمن في التمثل. الأخذ عن البرانية - l'extériorité لا يعادل ببساطة إثبات العالم - بل هو توكيد جسدي. إن الجسد تسام ، بل هو أيضا كل وزن للوضعية . يحدد الجسد العار والفقير، مركز العالم الذي يدركه، ولكن بما أنه مشروط بتمثله الخاص للعالم، فإنه يكون بذلك، منتزعا عن المركز الذي انطلق منه - شأنه شأن الماء النابع من الصخرة الذي يجرف هذه الصخرة. إن الجسد المعوز والعارى - ليس شيئا من بين أشياء لكي "أؤسسه" أو أراه في الله وهو في علاقة بفكر ما؛ كما ليس هو أداة فكر حركية بحيث أن النظرية تسجل ببساطة حدا له. إن الجسد العارى والمعوز هو العودة ذاتها - التي يتعذر

إرجاعها إلى فكر ما، لتمثل حي، وللذاتية التي تتمثل، وهي تحيى محملة بتمثلاتها الحية؛ إن عوزه (الجسد) وحاجياته، يؤكدان «البرانية» كما لو كانت غير مؤسسة قبل أي توكيد.

يقع شك بأن الهيمنة التي ترسم جانبًا في الأفق أو داخل العتمة، توجد لتضع لقطعة الحديد التي تظهر، هيئة ما من أجل صنع خنجر، وللتغلب على عائق ما، أو القضاء على عدو: فهذه الأفعال السالبة: شك، اشتغل، قضى، أهلك، تتحمل البرانية الموضوعية عوض بنائها. إن تحمل البرانية، يعني الدخول معها في علاقة ما بحيث أن المائل مُحدد الآخر، بقدر ما يكون هو أيضا محددًا بذاك الآخر. لكن الطريقة التي حدد فيها، لا تحيلنا ببساطة إلى المبادلة - *reciprocité* المحددة بواسطة المقولة الكانطية الثالثة للإضافة. إن الطريقة التي من خلالها ثم تعيين المائل بواسطة الآخر، والتي ترسم السطح الذي تتبنى داخله الأفعال السالبة نفسها، هي بالضبط الطريقة المشار إليها أعلاه: «العيش ب...» فهي تكتمل بالجسد بحيث أن ماهيتها هي إتمام وضعيني على الأرض، يعني أن أمنح نفسي رؤية مسنودة - إذا كان هذا التعبير ممكنا - أنا وقبلًا، بواسطة الصورة نفسها التي أراها. إن التوضع جسديًا، هو لمس أرض ما بطريقة تكون فيها الملامسة مشروطة قبلًا من خلال الوضعية، حيث أن القدم تقف على واقع أن هذا الفعل يرسم أو يبني، كما لو أن رساما يرى نفسه هابطًا من اللوحة التي شرع في رسمها.

إن التمثل يقوم على إمكانية اعتبار الموضوع، كما لو كان مؤسسًا بواسطة فكر ما، كما لو كان مفتكرا (نويم)، وهذا يعيد العالم إلى لحظة الفكر اللامشروطة. إن سيرورة التأسيس التي تهيمن على كل شيء حيث يوجد التمثل، تنقلب داخل «العيش ب...» فما أعيشه، ليس داخل حياتي مثل التمثل (بفتح التاء المضعفة) الذي يكون داخل التمثل، داخل أبدية المائل أو داخل الحاضر اللامشروط للتفكير - *Cogitation*. إذا ما أمكننا الحديث هنا أيضا عن التأسيس، فيجب القول بأن المؤسس يؤول إلى معناه ويبرزه، فهو يغدو في قلب التأسيس، شرطًا مؤسسًا أو بالأحرى غذاء للمؤسس ولعل هذا الإبراز للمعنى محدد بكلمة تغذية. إن فائض المعنى ليس معنى بدوره، فهو

ببساطة مُفكّر فيه كشرط - فهو يرد الغذاء إلى متلازم متمثل (بفتح التاء)، فالغذاء يشرط الفكر نفسه الذي يتفكره كشرط. وليست لأن هذا الشرطي - le conditionnement يتم ملاحظته فوراً : إذ تحتفظ أصالة الوضعية بما ينتجه الشرطي في صلب صلة المتمثل - représentant بالتمثّل - représenté وصلة المؤسس - constituant بالمؤسس - constitué، وهي صلة نجدها للوهلة الأولى في كل فعل للوعي. ففعل أكل لا يؤول بالتأكيد إلى كيمياء التغذية. كما أن الأكل لا يختزل فضلاً عن ذلك في مجموع إحساسات الذوق، والشم، واللمس وغيرها، والتي تؤسس وعياً بالأكل. فعضة الأشياء التي تحمل بامتياز فعل الأكل، تقيس فائض واقع التغذية على كل واقعة متمثلة، إنها فائض ليس كميًا، ولكنها الأسلوب الذي يوجد من خلاله الأنا، كبدء مطلق، معلقاً باللاأنا. إن جسدية - corporéité الكائن الحي وعوز جسده العاري والجائع، هي اكتمال لبنياته (الموصوفة بمصطلحات مجردة بوصفها إثباتاً للبرانية والتي هي، بالرغم من ذلك، ليست إثباتاً نظرياً) وهي بمثابة وضعية على الأرض ليست بمثابة وضعية قوة مهيمنة على الآخر. إن غرابة العالم التي تؤسسني تفقد غيريتها: في إشباع الحاجة، يندغم الواقع الذي أنغمس فيه، وتصير القوى التي كانت في الآخر قواي، تصير أناي، (وأن كل إشباع للحاجة هو، من زاوية ما، غذاء). من خلال العمل والتملك تدخل غيرية الزاد في المماثل. إن العلاقة هنا هي دائماً متميزة بقوة عن براعة التمثل الذي تحدثنا عنه أعلاه. إن العلاقة تنقلب هنا، كما لو أن الفكر المؤسس يصر على لعبته، بحرية، كما لو أن الحرية بما هي استئناف حاضر مطلق، تجد شرطاً ما داخل نتاجها الخاص، وكما لو أن التاج لا يتلقى معناه من وعي يستعير معنى للوجود. إن الجسد هو معارضة دائمة للميزة التي نضيفها إلى الوعي ب «إعارة المعنى» لكل شيء. إنه ليس هو مجرد تقابل، أو أنه معاصرة الفكر ولا حرته المؤسسة، ولكنه شرطية وأسبقيه. إن العالم الذي أوّسسه يغذيني ويغمرني. إنه غذاء و«موضع». إن القصديّة وهي تستهدف الخارج، تغير المعنى داخل قصدها حتى وهي تصير داخل البرانية التي أسستها، وهي تأتي بطريقة ما، من النقطة التي تقدصها، معترفة بإضيقها داخل مستقبلها، وهي تعيش بما

تفكر فيه.

إذا كانت قصدية «العيش ب...» التي هي المتعة على الأخص، ليست مؤسّسة وليست - إذن - سوى محتوى يتعذر أخذه وإدراكه، غير قابل للتحويل إلى معنى للفكر، ويتعذر رده إلى الحاضر، وبالتالي يتعذر تمثله، فإنه يهدد كونية التمثيل والمنهج المتعالي. إن حركة التأسيس ذاتها هي التي تنحرف. ليست مصادفة اللاعقلاني، هي التي توقف لعبة التأسيس، فاللعب يغير المعنى. والجسد المعوز العاري هو تغيير المعنى نفسه. وهنا يكمن حدس ديكارت العميق، حينما يرفض إدراج معطيات الحاسة في الأفكار الواضحة الجلية، وردها إلى الجسد، وتصنيفها داخل النافع. وهنا يكمن تفوقه على الفينومونولوجيا الهوسرلية التي لا تضع أي حد للافتكار (الموضوعاتي) Noematisation. إن حركة مختلفة جذريا للفكر، تظهر حين يجد التأسيس عبر الفكر شرطا داخل ما يستقبله أو يرفضه بحرية، وحين يعيش التمثيل ماضيا لم يتمكن من اجتياز حاضر التمثيل، كماض مطلق لا يتلقى معناه من الذاكرة. إن العالم الذي أعيشه لا يتأسس ببساطة في الدرجة الثانية بعد أن يسطر التمثيل أمامنا بساطا في قاعدة واقعة معطاة ببساطة، وأن قصودا - intentions «قيمة» - axiologiques قد أعارت لهذا العالم قيمة سترجعه قابلا للإقامة. إن «تحويل» المؤسس إلى شرط يتم منذ أن فتحت عيني: فلا أفتح عيني إلا للتمتع سلفا بالعرض. إن الموضوعة - objectivation تنطلق بصورة ما من مركز الكائن المفكر، مظهرة منذ اتصالها بالأرض انحرافا عن المركز - excentricité. فما تحتويه الذات كتمثّل هو أيضا الذي يدعم ويغذي نشاط الذات. إن التمثّل، الحاضر، معمول، للماضي قبلا.

3. العنصر (المادة) والأشياء، الأدوات

لكن بماذا يقاوم عالم المتعة وصفا ينزع إلى تقديمه كملازم للتمثّل؟ وهذا القلب الكوني الممكن، والذي تنهل منه المثالية الفلسفية، للمعيش إلى معرفة، ألن يفشل بالنسبة إلى المتعة؟ في أي شيء تظل إقامة الإنسان في العالم الذي يستمتع فيه يتعذر ردها إلى معرفة العالم، كما تظل سابقة على معرفة هذا العالم؟ ولماذا إبراز جوانية

الإنسان في العالم الذي يشترطه، ويتحمّله ويحتويه؟ ألا يرجع هذا إلى إثبات برانية الأشياء بالعلاقة مع الإنسان؟

من أجل الجواب، يجب أن نحلل عن قرب الأسلوب الذي تأتينا من خلاله الأشياء التي نتمتع بها. إن المتعة لا نتلقاها تحديدا باعتبارها أشياء. فالأشياء تتجه نحو التمثل انطلاقا من خلفية تنبثق عنها، وعبرها تعود إلى المتعة التي بمقدورنا تحصيلها.

إن الأشياء في المتعة، لا تفسد داخل الغائية التقنية التي تبرمجها داخل النسق. إنها ترسم داخل وسط يمكننا من تناولها. إنها توجد في الفضاء، في الهواء، على الأرض، على الممر، وعلى الطريق. إنه وسط يظل جوهريا للأشياء، حتى وهي تحيل إلى الملكية الخاصة، حيث سنبرز لاحقا صورتها، وما يؤسس الأشياء كأشياء. وهذا الوسط لا يؤول قط إلى نسق من المرجعيات العملية، ولا يعادل قط كلية هذا النسق، ولا تلك الكلية التي تمكن الرؤية أو اليد من إمكانية الاختيار، أي كافتراض للأشياء التي يجنبها الاختيار كل مرة. إن للوسط كثافة خاصة. إن الأشياء ترجع إلى التملك، يمكنها أن تنقل، فهي أثاث؛ أما الوسط الذي تأتيني منه فهو لا يُورث، إنه أساس أو أرض مشتركة يتعذر امتلاكها فالأرض، والبحر، والنور والمدينة ليست مملوكة لأي شخص. إن أية علاقة أو تملك تنبني داخل ما هو غير قابل للتملك - non possédable ، والذي يغطي أو يحتوي غيره دون أن يكون قابلا للاحتواء) أو الغطاء . وهذا هو ما نسميه بالعنصر الأولي. إن الملاح الذي يستعمل البحر والرياح يتحكم بعناصره، ولكنه رغم ذلك لا يحولها إلى أشياء. إن العناصر تحافظ على تعيينها رغم صرامة القوانين التي تنظمها، والتي يمكننا معرفتها وتعليمها، إن العنصر ليست له هيئة تحتويه. هو محتوى دون شكل. أو بالأحرى فليس له إلا جانب واحد: مساحة البحر والحقل، هبوب الريح، أي أن الوسط الذي يرتسم عليه هذا الجانب لا يتألف من الأشياء. إنه ينتشر في بعده الخاص. في العمق غير القابل للتحويل إلى عرض أو طول ينسبط وجه العنصر (المادة) بالتأكيد فإن الشيء لا يمنح نفسه إلا بواسطة جهة وحيدة؛ لكن باستطاعتنا أن نديره ونقلب وجهه، فكل وجهات النظر تقوّم. إن عمق العنصر يقيه ويهلكه في الأرض والسماء: «لا شيء يفنى، ولا شيء يبدأ».

إن العنصر - حقا - ليس له وجه بتاتا. ونحن لا نقر به قط، والعلاقة المطابقة لماهيتها تكتشفه بدقة كوسط محيط بنا. أنا أوجد دائما في العنصر. والإنسان لم يهزم العناصر إلا بتجاوز هذه الجوانب التي لا منفذ لها، بواسطة المنزل الذي يمنحه مستقرا رائعا. لقد وضع قدميه داخل العنصر العضوي بواسطة جهة مخصوصة سلفا. إن الحقل الذي زرعه بنفسه، والبحر الذي أصطاد فيه أو الذي أرسى فيه مراكبي، والغابة التي أحطب منها الخشب، وكل هذه الأفعال والأعمال تحيل إلى المنزل. إن الإنسان ينغمر داخل العنصر الأولي انطلاقا من المنزل، إنها تملك أولي ستتحدث عنه لاحقا. إن الإنسان داخل ما يمتلكه، بطريقة يمكن أن نقول عنها بأن المنزل، شرط كل تملك، هو الذي يجعل الحياة الداخلية ممكنة، إن الأنا بهذا الأسلوب يأوي في بيته - chez soi إن علاقتنا مع المكان بوصفه مسافة وممتدا تحمل محل انغماسنا «داخل العنصر»، وذلك بواسطة البيت. لكن العلاقة المطابقة للعنصر هي واقعة الانغماس بالتحديد. إن جوانب الانغمار - immersion لا تتحول قط إلى برانية، فالتوعية الخاصة للعنصر (المادة) لا تتعلق بإعادة تكون حاملة لها، والانغماس داخل العنصر، هو وجود في عالم على خلاف (على الظهر - L'envers بطريقة معكوسة)، والظهر هنا لا يعادل الوجه - L'endroit. إن الشيء يمنحنا نفسه من خلال وجهه Face، كإغراء نابع من جوهرية صلابة متينة (تم تعليقها قبلا بواسطة التملك). من المؤكد أننا نستطيع تمثل السائل والغازي بوصفهما كثرة للصلب، ولكننا حينئذ نقوم بتجريد حضورنا في خضم العنصر. إن السائل يبين سيولته، ونوعيته مجردة عن السند، وصفاته مجردة عن الموصوفات، لانغماس الغاطس. إن العنصر يمنح لنا بمثابة جانب خلفي للواقع، مجردا عن أصله في كائن ما، ولو أنه يمنح داخل مؤانسة - المتعة - كما أننا نجاوره داخل حواشي الوجود. هكذا يمكن أن نقول أيضا بأن العنصر يتجه صوبنا من أي مكان. إن الوجه الذي يمنحه لنا لا يُعين موضوعا، فهو يظل مجهولا. إنه ربح، تراب، بحر، سماء وجو. واللا تعين هنا الذي لا يعادل اللامتناهي متجاوز للحدود. إنه سابق للتمييز بين المتناهي واللامتناهي. إن الأمر لا يتعلق بشيء ما، بوجود يتمظهر كمتنع عن التعيين الكيفي. إن الكيف يتمظهر داخل العنصر

كامتناع عن تحديد أي شيء.

أما الفكر أيضا فهو لا يؤكد العنصر بوصفه موضوعا. إنه يستمد، الكيفية الخالصة، خارج تمييز المتناهي واللامتناهي. إن السؤال حول معرفة "الوجه الآخر" لمن يمتحن أحد وجوهه، لا ينبثق داخل علاقة مبنية مع العنصر (المادة). فالسما، والأرض، والريح تكفي ذاتها. إن العنصر يحجب بطرق معينة اللامتناهي الذي بحسبه يجب أن يفكر فيه، كما يجب بحسبه أن ي موضعه، بالفعل، في الفكر العلمي الذي تلقى علاوة على ذلك فكرة اللامتناهي. إن العنصر يفصلنا عن اللامتناهي.

كل موضوع يعرض نفسه على المتعة - مقولة كلية للتجربة- حتى لو كنت قد تناولت موضوعا أداتيا، واستعملته كـ Zeug⁽⁹⁷⁾. إن استعمال الأداة واستخدامها، وكذلك التوسل بكل المعدات الأداة للحياة، التي تصلح لاختراع أدوات أخرى أو جعل الأشياء في متناول اليد، يكتمل داخل المتعة- كالولاعة للسيجارة التي ندخنها، والشوكة للأكل، والكوب للرشفة. إن الأشياء تحيل إلى متعتي. إنها المعاينة الأكثر تفاعلا لما يقع، والتي لم تقدر تحليلات Zeughaftigkeit⁽⁹⁸⁾ أن تمحوها. إن التملك ذاته، وكذا كل العلاقات مع الأفكار المجردة تنقلب إلى متعة. ففارس بوشكين البخيل يستمتع بامتلاك ملكية العالم.

مع العلاقة النهائية بالامتلاك الجوهرية للوجود، بإدبته، تحتضن المتعة كل العلاقات مع الأشياء. إن بنية- zeug بها هو- Zeug والنسق المرجعي الذي تموضع فيه، يظهران بالتأكيد غير قابلين للرؤية داخل الاستعمال المهموم، لكنهما لا يحصران جوهرية الأشياء الزائدة عن ذلك دوما. إضافة إلى هذا فالأثاث، والمنزل، والزاد، والملابس، ليست «zeug» بالمعنى الخاص للمصطلح: فاللباس يصلح لحماية الجسد أو لتجميله، والمنزل لإيوائه، والزاد لقوته. أما ما يمتع، وما يؤلم فهما غايتان.

(97) - كلمة ألمانية وتعني الأدوات أو العدة، أي أنها تدل على كل الأشياء التي تحيط بنا. مما هو في متناول اليد من قبيل ما نستعمله للكتابة والخياطة والعمل والتنقل... (المترجم)

(98) - كلمة تعني الأداة وهي ترد في تحليلات هيدغر وهي تتميز عن كلمة zuhandenheit التي تعني الاستعمال الأداتي (المترجم)

إن الأدوات نفسها التي هي في متناول القصد... تصير موضوعات المتعة. إن متعة شيء -أداة ما- لا تقوم على ربط هذا الشيء بالاستعمال الذي صُنِعَ من أجله فقط، كربط الريشة بالكتابة، والمطرقة بالمسار لدقه، ولكنها تقوم أيضا على الانهماك أو الانشراح بوجود هذا الشيء. إن الأشياء التي ليست أدوات - كسرة خبز، دخان المدفأة، السيجارة تمنح للمتعة. لكن هذه المتعة تصاحب كل استعمال للأشياء، حتى ولو تعلق الأمر بعملية معقدة وأن غاية العمل وحدها تستنفد البحث. إن استعمال الشيء بقصد...، أو هذه الإحالة إلى الكل، تظل مدرجة في خانة صفاتها. يمكن للمرء أن يحب مهنته، أن يستمتع بحركاته العضوية وبالأشياء التي تسمح بإنجازها. ويمكن تحويل شقاوة الشغل إلى رياضة. إن الفعالية لا تستمد معناها وقيمتها من هدف أخير ووحيد، وكما لو أن العالم يشكل نسقا من الإحالات النفعية حيث أن الغاية تهم وجودنا. إن العالم يستجيب لمجموعة غايات مستقلة مجهولة. في التمتع دون نفعية، في فقدان الخالص، بلا مقابل، ودون الرجوع إلى شيء آخر، في الإنفاق الخالص، يمثل الإنساني. إنه تكثيف لا نسقي للانشغالات والأذواق، على مسافة مساوية لنسق العقل حيث أن اللقاء بالآخر يفتح لا تناهي نسق الغريزة، المتقدم على الكائن المنفصل، السابق على الكائن المولود حقا، منفصلا عن علته، كطبيعة.

هل يمكن القول بأن لهذا التكثيف شرط إدراك الفائدة، الراجعة إلى همّ (Souci) لأجل الوجود؟ لكن همّ القوت لا يتعلق بهم من أجل الوجود. إن قلب غرائز التغذية التي فقدت غايتها البيولوجية، يطبع لامبالاة الإنسان عينها، إن لتعليق وغياب الغائية الأخيرة وجها إيجابيا، إنه انشراح لا مبالٍ باللعبة. إن العيش لعب رغما عن الغائية وضغط الغريزة؛ إنه عيش بشيء ما بدون أن يكون لهذا الشيء معنى هدف ما أو وسيلة أنطولوجية، فهو لعب بكل بساطة أو استمتاع بالحياة. عدم اكتراث بجهة الوجود ذات المعنى الإيجابي. إنه يقوم على التهام زاد الدنيا بنهم، على الرضا بالعالم بوصفه ثراء، وعلى إبراز ماهيته المادية. فالأشياء في المتعة، تعود إلى نوعيتها المادية. إن المتعة، الحساسة التي تُبلور الماهية، تتولد كإمكانية وجود مجهل امتداد الجوع إلى حد انشغاله بهمّ بالبقاء. وهناك تكمن الحقيقة الدائمة للأخلاقيات

المتعوية - *morales hédonistes* : (المتتملة) في عدم البحث، وراء إشباع الحاجة عن نظام بحسبه يحصل الإشباع فقط على قيمة ما، وهي تتخذ كلمة إشباع التي هي معنى اللذة عينه. إن الحاجة للتغذية لا تهدف إلى الوجود، ولكن هدفها هو التغذية، إن البيولوجيا تعلم امتدادات التغذية إلى حد الوجود - فالحاجة بسيطة (ساذجة) naïf فأنا أوجد في المتعة من أجل أناني قطعاً. إنني أناني بدون إحالة إلى الغير، فأنا وحيد دون عزلة، أناني ووحيد بكل براءة. ليس ضد الآخرين، وليس فيما يخصني، ولكنني لا أسمع بتاتا الغير، إذ أنني خارج أي تواصل رافضاً رفضاً كلياً للتواصل، وبدون أذنين كبطن جائع. إن العالم بوصفه مجموع الأدوات مشكلاً لنسق ما، ومعلقاً همّ وجودي قلبي بكيونته، مفسّر باعتباره انطولوجياً، يطالب بالعمل، والإقامة، بالبيت والاقتصاد؛ ولكنه فضلاً عن ذلك هو تنظيم خاص للعمل كما هو شأن المثونة التي تستمد قيمة الوقود داخل الآلية الاقتصادية. إنه من المثير للفضول أن نلاحظ بأن هيدغر لم يعر الاعتبار لعلاقة المتعة بالأداة قد حجبت تماماً الاستعمال والهدف لكلمة الإشباع. والدازين - *Dasein* عند هيدغر ليس جائعاً قط. إن التغذية لا يمكن تأويلها كأداة، إلا داخل عالم الاستغلال.

4. الحساسية

إن طرح العنصر كتنوع مجردة عن الجوهر، لا يرجع إلى تقبل وجود "فكر" ما، منقطع أو مترابط بظاهرة ما. إن وجوداً - داخل - العنصر، يجرر بالتأكيد ارتباط، كائن الاشتراك الأعمى والأصم من الكل. لكنه يختلف عن فكر يتوجه نحو الخارج. إن الحركة هنا على العكس من ذلك تتجه باستمرار فوق أناني مثل موجة عارمة تغمر وتغرق. حركة فيض ذاتية لا تهدأ، التصاق شامل خال من الفجوة والفراغ يمكن حركة فكر تأملية من الانطلاق. إن وضعية وجود جواني، وجود في الداخل، لا تحتزل في تمثل ما، ولا حتى في تمثل متلجلج. إن الأمر يتعلق بالحساسية التي تعد وجهها للمتعة. وحينما نؤول الحساسية بوصفها تمثلاً وفكراً منقطعاً، نكون مجبرين باستدعاء تناهي فكرنا من أجل عرض أفكاره «الغامضة». إن الحساسية التي نتناولها بالوصف انطلاقاً من متعة العنصر، لا تنتمي إلى نظام الفكر، ولكنها تنتمي إلى

الإحساس، أي إلى الانفعالية حيث تنتفض أناوية الأنا. نحن لا نعرف الكيفيات المحسوسة، لكننا نعيشها: اخضرار أوراق الشجر، احمرار الشمس المغترية مثلا. إن الموضوعات ترضيني داخل تنهيتها، دون أن تظهر لي على أساس اللامتناهي. إن المتناهي مجردا عن اللامتناهي ليس ممكنا إلا كرضي، إن المتناهي بوصفه رضا هو حساسية. إن الحساسية لا تؤسس العالم، لأن العالم المسمى محسوسا ليست وظيفته هي تأسيس تمثل ما، ولكنه يؤسس إرضاء الوجود ذاته، لأن قصوره العقلي لا يتج حتى داخل المتعة التي يمدني بها. أن تحس، يعني أن توجد بالداخل، بدون أن يكون الطبع المشروط مَحْوطا بالحساسية- وبالتالي فإن الحساسية الساذجة أساسا، لا تكفي داخل عالم لا يشبع الفكر. إن موضوعات العالم التي يحسبها الفكر مأخوذة في الفراغ، تنتشر لأجل الحساسية أو الحياة، فوق أفق يحجب كليا هذا الفراغ. فالحساسية تلمس الظهر «الخلف»، دون أن تتساءل عن الوجه وهذا هو ما يتولد بالتحديد داخل الرضا - contentement.

إن عمق فلسفة المحسوس الديكارتية، تقوم كما سلف القول - على إثبات الطابع اللاعقلاني للحساسية، فالفكرة الغامضة والمشوشة هي مستمدة دائما من نظام المتعة وليس من نظام الحق. كذلك فإن قوة الفلسفة الحسية الكانطية تقوم على فصل الحساسية والفهم، على إثبات يؤكد بطريقة سلبية، استقلالية «مادة» المعرفة بالنسبة إلى القوة التركيبية للتمثل، بمصادرة الأشياء «في ذاتها» من أجل تجنب لا معقولة الظهور، دون أن يبقى شيء يظهر. من المؤكد أن كانط يتجاوز فينومولوجيا المحسوس، ولكنه على الأقل يعترف من خلال ذلك بأن المحسوس هو بذاته، ظهور بدون أن يكون هناك شيء يظهر. إن الحساسية تضع الصلة مع كيفية خالصة مجردة عن السند، مع العنصر. إن الحساسية متعة. والكائن المحسوس بالجسد، يحقق باللموس هذه الكيفية للكينونة، التي تقوم على إيجاد شرط في ما يقدر، بالمقابل، أن يظهر بوصفه موضوعا للفكر، بوصفه مؤسسا فقط.

إذن فالحساسية توصف لا كلحظة للتمثل، ولكن كواقعة للمتعة. فقصدتها، إذا كان هذا التعبير جائزا، لا يمضي في اتجاه التمثل. إنه لا يكفي القول بأن الحساسية

تفتقد إلى الوضوح والبيان، كما لو كانت تقع فوق سطح التمثل. فالحساسية ليست معرفة نظرية دونية، مرتبطة بكيفية حميمة بحالات انفعالية: إن الحساسية، وهي حتى في معرفتها بنفسها، متعة، فهي تكتفي بالمعطي، وترضي ذاتها. إن المعرفة المحسوسة لم تكن لتتخطى الارتكاس باتجاه اللامتناهي، تيهان العقل؛ إنها لا تبرهن عليه قط. إنها توجد مباشرة في الحد، فهي تتم، وتنتهي دون أن ترجع إلى اللامتناهي. إن إتماما لا يحيل إلى اللامتناهي، بما هو إتمام بدون حدود، إنها هو علاقة بالغاية بوصفها هدفا. إن المعطي المحسوس الذي يغذي الحساسية يأتي - إذن - دائما لإشباع حاجة ما، وللاستجابة لميل ما. فليس هناك جوع في البداية؛ إن تزامن الجوع والغذاء يؤسس الشرط الفردوسي - paradisique الأولي للمتعة، بحيث أن نظرية اللذات السلبية الأفلاطونية، لا تحمل إلا على هيئة صورة للمتعة، جاهلة أصالة بنية لا تظهر داخل ما هو صوري، ولكنها تنسج باللموس العيش ب... إن وجودا له هذه الصيغة، هو جسد - مفصل في الآن ذاته عن غايته (بمعنى الحاجة) - لكنه ماضي قدما نحو تلك الغاية، دون أن يمتلك معرفة بالوسائل الضرورية للحصول عليها، إذ أن حركة منطلقة من خلال الجوع، تكتمل دون معرفة بالوسائل - يعني بدون أدوات. إن الغاية الصرفة التي يتعذر اختزالها في نتيجة ما، لا تولد إلا عبر حركة جسدية جاهلة آلية فزيولوجيتها. لكن الجسد ليس هو فقط ما ينغمز داخل العنصر، ولكنه ذاك الذي يقيم، أي يسكن ويمتلك. في الحساسية ذاتها وباستقلال عن أي فكر، يظهر خطر يساءل قدامة العنصر الشبه-أزلية، وسيقلقه كما الآخر وسيستولي عليه بإيوائه داخل إقامة ما.

تبدو المتعة لـ «آخر» بالقدر الذي يظهر فيه مستقبل في العنصر فيهدد أمنه. ستحدث لاحقا عن هذا الخطر الذي ينتمي لنظام المتعة. ما يهنا هنا اللحظة، هو إبراز أن الحساسية هي من نظام المتعة وليست من نظام التجربة. إن الحساسية مفهومة على هذا النحو، لا تنلبس بصيغ «الوعي ب» المترددة، فهي لا تنفصل عن الفكر بواسطة اختلاف بسيط في الدرجة، ولا حتى بواسطة اختلاف يهيم نبالة ودرجة انفتاح مواضيعها، فالحساسية لا تقصد موضوعا ما وتصيره أوليا، إنها تهتم إلى حد

كبير بأشكال الوعي المعدّة، ولكن عملها الخاص يقوم في المتعة التي يتحلل من خلالها كل موضوع إلى عنصر، حيث تفيض المتعة. إذ أن الموضوعات المحسوسة، التي نستمتع بها كانت في الواقع، متحملة لعمل ما. إن الكيفية المحسوسة مرتبطة قبلا بمادة ما. وسنقوم لاحقا بتحليل دلالة الموضوع المحسوس باعتباره شيئا. لكن الرضا، في فطريته، يختفي وراء العلاقة مع الأشياء. إن هذه الأرض التي أوجد عليها، والتي أتلقى من خلالها الموضوعات المحسوسة، أو أتوجه نحوها، ترضيني. وهذه الأرض التي هي سندي، تساندي دون أن أنشغل قلقا بمعرفة من يسند الأرض. فهذا العالم القصي، عالم تصرفاتي اليومية، وهذه المدينة وذاك الحي أو ذاك الزقاق حيث ترعرعت، وذاك الأفق حيث أعيش، كل ذلك يجعلني راضيا بالوجه الذي يمنحه لي كل منها. فأنا لا أؤسسها داخل نسق أكثر فساحة، بل هي التي تؤسسني. أنا أستقبلها دون التفكير فيها. أنا أستمتع بعالم الأشياء كما بعناصر محضة، كصفات دون سند، ودون جوهر.

لكن ألا يفترض هذا الذي هو من أجلي «pour moi» تمثلا للذات بالمعنى المثالي لهذه الكلمة؟ إن العالم من أجلي - وهذا لا يعني أي أتمثل العالم كموجود من أجل أناي، وأني أتمثل هذه الأنا بدورها. إذ تكتمل صلة الأنا بأناي حين أتماسك في العالم الذي يتقدمني كقدّم مطلق غير قابل للتمثل. فأنا لا أستطيع بالتأكيد تفكر الأفق الذي أوجد فيه باعتباره مطلقا، ولكنني أرتكن فيه كما لو أنني داخل المطلق. إن الارتكان يختلف بالضبط عن التفكير. إن أقصى الأرض الذي يسندني، ليس فقط موضوعا لي، إنه يدعم تجربتي بالموضوع. إن المواضع - Lieux الواطئة لا تقاومني، وإنما تسندني، إن علاقتي بموضعي من خلال هذا الوضع، تتقدم الفكر والعمل. فالجسد، والوضع، وواقعة المكوث - خطة علاقتي الأولى مع أناي نفسها، وتطابقي مع الأنا - لا يشبه بتاتا التمثل المثالي. أنا هو أناي نفسها، أنا هنا، عند أناي - chez moi، ساكنا، محايثا للعالم. هنا تكمن حساسيتي. ليس هناك في وضعيتي شعور بتحديد الموقع، بل هناك تحديد لموقع حساسيتي. إن الوضعية المجردة مطلقا عن التعالي، لا تشبه فهم العالم عبر ال«هناك» «Le Da» الهيدغري، ليس ثمة همّ كينونة،

ولا علاقة مع «المكون» الموجود، ولا حتى سلب للعالم، ولكن هناك بلوغا للمتعة. إنها الحساسية، ضيق الحياة نفسه، سداجة أنا لا تقبل التفكير، ما وراء الغريزة، ما دون العقل.

لكن ألا يجيل «وجه الأشياء» الممنوحة كعنصر إلى الوجه الآخر ضمنيا؟ إنه أمر مؤكد ضمنيا. إن رضا الحساسية بنظر العقل مثير للسخرية، لكن الحساسية ليست عقلا أعمى أو بلاهة، إنها سابقة على العقل؛ والمحسوس ليس قط راجعا إلى الكلية التي يركز عليها. إن الحساسية تلعب دور الانفصال عنه للكائن، المنفصل والمستقل. لا ترجع قابلية الارتباط بالمباشر إلى شيء، فهي لا تعني عجز السلطة التي توضح بطريقة جدلية، الافتراضات القبلية للمباشر، وتضعها في الحركة ثم تلغيها برفعها. إن الحساسية ليست فكرا متجاهلا من أجل الانتقال من الضمني إلى البين، يجب أن يكون هناك ضابط يستدعي الانتباه. واستدعاء الانتباه ليس عملا استطراديا، فالأنا يتعالى داخل الانتباه، لكن يجب أن تكون هناك صلة مع برانية الضابط من أجل إثارة الانتباه. والبيان يفترض هذا التعالي.

إن تحديد الرضا دون الإحالة على اللامحدود، يسبق التمييز بين المتناهي واللامتناهي، بالكيفية التي يعرض فيها للفكر. إن توصيفات السيكلوجيا المعاصرة التي تجعل من الحساسية جزيرة تظهر في عمق اللاوعي المعتم والزلج - بالنسبة إلى الوعي بالمحسوس الذي فقد قبلا جديته - تجهل اكتفاء الحساسية العميق المتعذر اختزاله بواقعة المكوث داخل ألقها. إن الإحساس، بالضبط، هو الرضا حقا بما هو محسوس، والاستمتاع، والامتناع عن الامتدادات اللاواعية، هو كينونة بدون فكر، بدون خلفية فكرية، دون التباس، في انقطاع عن كل الارتباطات، إنه لزوم مأوى الذات - Chez soi. بالانقطاع عن أي تورط وعن كل الامتدادات التي يمنحها الفكر، يغدو احتمال كل لحظات حياتنا ممكنا، لأن الحياة تحديدا تستغني عن البحث العقلي للامشروط. تأمل المرء لأفعاله على حدة، هو بالتأكيد وضعها بحسب العلاقة مع اللامتناهي، لكن الوعي غير القابل للتفكير والساذج، يؤسس أصالة المتعة. إن سداجة الوعي توصف بمثابة فكر خامد، في حين أن هذا الخمود/الركود يعجز عن

جذب الفكر مهما كانت الوسيلة. إنها الحياة بالمعنى الذي نتحدث فيه عن تذوق العيش، نحن نستمتع بالعالم قبل أن نحيل إلى امتداداته؛ نحن نتنفس الصعداء، نمشي، نرى، نتجول الخ.

إن وصف المتعة، كما تم عرضها هنا، لا يُعبر قط عن الإنسان الواقعي، في الواقع، فإن للإنسان سلفاً فكرة اللامتناهي، يعني أنه يعيش في مجتمع، وأنه يتمثل الأشياء. والانفصال الذي يكتمل كمتعة أي كجوانية، يغدو وعياً بالموضوعات. إن الأشياء تثبت بفضل الكلمة التي تمنحها، وتتواصل بها، وتموضعها - Thématiser. أما الإثبات الجديد الذي تكتسبه الأشياء بفضل الكلام، يفترض فضلاً عن ذلك، إضافة الصوت إلى شيء ما. وفوق هذا فإن المتعة تظهر بمعنية الإقامة، والتملك، والوضع المشترك - خطاباً حول العالم. إذ أن الحياة والتمثل يضيفان حدثاً جديداً للمتعة، فهما يتأسسان داخل الكلام كصلة بين البشر. إن للأشياء أسماء وهويات - هناك تحولات تلحق بالأشياء التي تظل هي نفسها: فالصخرة تفتت لكنها تظل نفس لصخرة؛ نفس الشيء بالنسبة إلى القلم والكتابة، كما أن قصر لويس الرابع عشر هو نفسه الذي وقعت فيه معاهدة فرساي، وكذلك فالقطار الذي ينطلق في الوقت المحدد هو نفس القطار.

إذن فإن عالم الإدراك هو عالم تحوز فيه الأشياء على هوية ما، ومن الواضح أن استمرار هذا العالم ليس ممكناً إلا بواسطة الذاكرة. إن هويات الأشخاص واستمرار مزاولتهم لأعمالهم يلقيان على الأشياء شبكة تعثر من خلالها على الأشياء المتطابقة، إن أرضاً يستوطنها بشر موهوبين الكلام تعتمر بأشياء ثابتة.

لكن هوية الأشياء تظل غير ثابتة، ولا تؤكد عودة الأشياء إلى العنصر (المادة). فالأشياء توجد وسط فضلاتها. حين يصير خشب التدفئة دخاناً ورماداً، فإن هوية طاولتي تحتفي. إن النفايات تغدو غير قابلة للتمييز، فالدخان يمضي نحو أي اتجاه كان. فإذا ما تتبع بالي تحولات الأشياء، فإني أفقد بسرعة أثر هويتها، بمجرد مغادرتها لتوافقها، إن الحججة التي يقيمها ديكرت لموضوع قطعة الشمع، يدل على المسار الذي

تفقد من خلاله الأشياء هويتها. إن التمييز داخل الأشياء بين المادة والصورة هو جوهرى، ونفس الشيء بالنسبة إلى تحلل الصورة داخل المادة، إنه يفرض فيزياء كمية عوض عالم الإدراك.

إن التمييز بين الصورة والمادة ليس مميزا لكل تجربة. فالوجه ليست له شكل يضاف إليه؛ لكنه لا يمنح نفسه كمنعدم للشكل، كفاءة تفتقد للشكل وتستدعيه. للأشياء شكل، وهي تُرى في النور- كظل أو ملمح- profil. إن الوجه يدل- se signifier. إن الظل والملمح، يدلان على أن الشيء يستمد طبيعته من منظور ما، فيظل منسوبا إلى وجهة نظر - فوضعية الشيء تؤسس لوجوده. ليست له هوية بالمعنى المقصود؛ إنه قابل للتحويل إلى آخر، ويمكنه أن يصير مالا. إن الأشياء لا وجه لها. قابليتها للتحويل لها ثمن ما. فهي تمثل المال لأنها من عنصر مادي، من الثراء. من خلال ذلك يثبت رسوخها في المادي، ومطاوعتها للفيزياء ولدلالاتها الأداة. إن التوجه الجمالي الذي يضيفه الإنسان على عالمه، يمثل على مستوى عالٍ عودة للمتعة وللماضي. إن عالم الأشياء يستدعي الفن أو الإدراك العقلي لوجود يؤول إلى متعة. حيث أن لاتناهي الفكرة أضحي مثلا في الصورة المتناهية، ولكنه مثال مرضٍ. إن كل فن مطواع (قابل للتشكل). إن المعدات والأدوات، التي تفترض بذاتها المتعة، تمنح بدورها، للمتعة. هي لعب، كالولاعة الجميلة، والسيارة الجميلة. إنها تتحلى بفنون التزيين، وترتمي في حضن الجميل، حيث أن أي تخط للمتعة، يرجع إلى المتعة.

5. البعد الأسطوري للعنصر

إن العالم المحسوس المفعم بحرية التمثل، لا يعلن فشل الحرية، ولكن متعة عالم، «عالم من أجلي أنا» يرضيني سلفا. إن العناصر لا تستضيف الإنسان كأرض للنفي، بإقلاق باله والحد من حريته. فالكائن الإنساني لا يوجد في عالم عبثي حيث يصير Geworfen⁽⁹⁹⁾. إن هذا صحيح تماما. فاللاطمأنينة التي تظهر في متعة العنصر،

(99) - كلمة المانية وردت في تحليلات هيدغر في الكينونة والزمان وتعني مفذوفا. للدلالة على وضعية الإنسان الذي يجد نفسه مفذوفا بالرغم عنه في الوجود.(المترجم)

وفي اللحظة العارمة التي تفلت عن تحكم المتعة اللطيف يتم القبض عليها من خلال العمل كما سنرى لاحقا. إذ أن العمل يتمكن من استدراك تأخر الحساسية عن العنصر. لكن هذه الحساسية الطافحة بالعنصر، والتي تظهر داخل اللاتحديد والتي تُمنح معه إلى متعتي، تأخذ معنى زمانيا. إن الكيفية في المتعة، ليس كيفية شيء ما. فاليابسة التي أمشي فوقها، والسماء الزرقاء فوق رأسي، وهبوب الريح، وتموج البحر، وسطوع الضوء، ليست ملتحمة بجوهرها، فهي تأتي من مكان يرسم هذا القدوم من اللامكان، من شيء ما غير موجود، وهذا الظهور دون أن يوجد شيء يظهر، - وبالمقابل فهذا القدوم الدائم أعجز عن امتلاك مصدره - يرسم مستقبل الحساسية والمتعة. إن الأمر لا يتعلق أيضا بتمثل للمستقبل، حيث الخطر يمنح المدة والتحرير. إذ أنه بالتمثل تستعين المتعة بالعمل، فتصير متحركة تماما في العالم فتجعله متداخلا بالنسبة إلى إقامتها. إن المستقبل بوصفه خطرا هو قبل ذلك داخل في هذه الكيفية الخالصة التي تفتقد مقولة الجواهر، كشيء ما. ليس لأن المصدر ينفلت مني في واقع الأمر: إن الكيفية داخل المتعة تضيع في اللامكان. إنه L'apeiron⁽¹⁰⁰⁾ المتميز عن اللامتناهي والذي يعرض، من خلال تضاده بالشيء، ككيفية تمتنع عن المائلة. إن الكيفية الأولية لا تقاوم المائلة لأنها تمثل المجرى والديمومة، فخاصيتها الأولية - elemental، وقدمها من لا شيء، تؤسس على العكس من ذلك هشاشتها؛ تحملها كصيرورة، تؤسس زمتنا متقدما على التمثل، الذي يعد بمثابة خطر وتدمير.

إن العنصر المادي يوافقني فأنا مستمتع به، أما الحاجة التي يستجيب لها فهي أسلوب لهذا التوافق أو لهذه السعادة. إن تعذر المستقبل عن التحديد وحده يحمل الخطر للحاجة، والعوز. العنصر الأولي - L'élémental الماكر يمنح ذاته وهو ينفلت هاربا. إذن فليست علاقة الحاجة بالغيرية الجذرية هي التي تشير إلى انعدام حرية الحاجة، فمقاومة المادة لا تمنع كالمطلق، هي مقاومة مهزومة سلفا، ممنوحة

(100) - مفهوم فلسفي وضعه انكسمندر في القرن السادس قبل الميلاد. ويعني اللامحدود واللامحدد والعنصر الأولي أو المبدأ الذي هو أساس كل ما هو موجود، وهذا المبدأ ليس قابلا للإدراك بالحوس. غير أنه واجب الوجود. وهو ضروري لتفسير كل الظواهر الموجودة. وهو متزه عن كل الصفات العينية. فلا يتم تحديده إلا سلبا. (المترجم)

للعمل، وهي تفتح هوة داخل المتعة ذاتها، إن المتعة لا تحيل قط إلى لا متناه فيها وراء ما يغذيها، ولكنها تحيل إلى غشيان افتراضي لما يمنح لسعادة غير مستقرة. إن التغذية تأتي كصدفة سعيدة. ذاك هو تجاذب التغذية الذي هو من جهة يمنح ويرضي ولكنه من جهة أخرى ما يفتأ يتباعد، من أجل إتلاف اللامتناهي في المتناهي وإتلاف بنية الشيء.

وهذا القدوم من اللامكان يجعل العنصر مضادا لما سميناه هنا بالوجه، حيث الموجود يمثل من خلاله شخصا. إن تأثير الكائن بجهة ما للوجود، حيث أن كل مئانته التي تظل غير القابلة للتحديد متجهة إلى الأنا من اللامكان، إنها هو ميل إلى انعدام أمان مستقبل الأيام. إن مستقبل العنصر بوصفه خطرا، ينظر إليه حقا بوصفه ألوهية للعنصر الأسطورية. إنها آلهة دون وجه، آلهة غير مشخصة يتعذر التكلم معها، تطبع العدم الذي يجد أنانية المتعة، في صلب تناسبها مع العنصر. لكن وفق هذا المنوال تتم المتعة الانفصال. إن الكائن المنفصل يلزمه ركوب خطر الوثنية - paganisme التي تؤكد انفصاله، وحيث أن هذا الانفصال يكتمل إنجازا إلى حدود لحظة موت هذه الآلهة، التي تعيده إلى الإلحادية. وإلى التعالي الحق.

إن عدم المستقبل يضمن الانفصال: العنصر الذي نستمتع به يبلغ العدم الذي يفصل. والعنصر الذي أقيم فيه يوجد عند تخوم الليل. ما يخفيه وجه العنصر الذي يتجه نحوي، ليس «شيئا ما» قابلا للانكشاف؛ ولكنه عمق غياب متجدد باستمرار، وجود دون موجود، إنه اللاشخصي المبني للمجهول - l'impersonnel بامتياز. وهذا الأسلوب في الوجود دون انكشاف، خارج الوجود والعالم، يجب تسميته بالأسطوري. إن الامتداد الليلي للعنصر هو مملكة الآلهة الأسطورية. إن المتعة ليس لها أمان، لكن هذا المستقبل لا يأخذ طابع Geworfenheit⁽¹⁰¹⁾، لأن الخطر يهدد المتعة التي هي قبل كل شيء سعيدة داخل العنصر الذي تقوم السعادة وحدها فيه بجعل اللاطمأنينة محسوسة.

(101) - مفهوم هيدغري ويعني المقدونية، ويستهدف من خلاله هيدغر الإمساك الخاصة الفينومولوجية للدازين من خلال كينونته في العالم. ككائن يوجد في أفق الزمان. (المترجم)

لقد قمنا بوصف هذا البعد الليلي للمستقبل تحت عنوان الـ «يوجد» il ya، فالعنصر يمتد داخل الـ «يوجد» il ya. إن المتعة بوصفها استبطاناً- intériorisation تقاوم غرابة الأرض ذاتها. لكنها تستعين بالعمل والتملك.

ج- الأنا والتبعية

1. الابتهاج وانتظاراته.

إن حركة المتعة والسعادة باتجاه الذات، تطبع اكتفاء الأنا، مع أن صورة اللولب الذي ينطوي، والذي نكون قد استعملناه، لا يسمح بالإفصاح أيضاً عن رسوخ هذا الاكتفاء داخل عدم كفاية العيش ب... فالأنا هي سعادة، حضور لدى الذات، بالتأكيد. لكنها اكتفاء داخل عدم اكتفائها. إنها تقيم داخل لا-أنا؟ إنها تمتع بـ «شيء آخر»، وليس بذاتها قط. فهي متأصلة، يعني راسخة داخل ما لا تكونه، ومع ذلك فهي داخل هذا التجدر مستقلة ومنفصلة. إن صلة الأنا بما هو ليس-أنا، المتولدة كسعادة ترتقي بالأنا، لا تقوم على تحمل اللا-أنا، ولا على رفضه. فما بين الأنا وهذا الذي تعيشه، لا يبسط المسافة المطلقة التي تفصل عين الذات عن الغير.

إن قبول أو رفض ما نعيشه يفترض ابتهاجا قريبا - هو في الآن ذاته معطى ومتلقى - إنه ابتهاج السعادة. فالابتهاج الأول -العيش- لا يسلب الأنا، ولكنه يمسخها، ويؤسس مأواها. الإقامة والسكن يتيمان إلى الماهية - لأنانية- الأنا. ضد الـ «يوجد» المجهول، الرعب، الاضطراب والدوار، خلخلة الأنا الذي لا يتوافق مع ذاته، تؤكد سعادة المتعة الأنا عند ذاته. لكن إذا ما نتج الأنا، داخل العلاقة مع لا أنا العالم الذي يسكن فيه - كاكْتفاء، وإذا ما مكث داخل لحظة مقطوعة عن استمرارية الزمان، موزعا بين تحمل ماضي ما وبين رفضه، فإنه لا يستفيد من هذا التوزع من خلال امتياز مستمد من الأبدية. إن الوضعية الحقيقية للأنا داخل الزمان، تقوم على تقطيعها بواسطة البدايات. وهذا ما ينتج في أصناف الفعل. إن البدء في صلب

الاستمرارية لن يكون إلا فعلا. لكن الزمن الذي يمكن للأنا أن يبدأ فيه عمله، يعلن عن هشاشة استقلاليته. إن تقلبات المستقبل التي تعكس صفو المتعة، تذكر هذه المتعة بأن استقلاليته تحوي خضوعا ما. إن السعادة تعجز عن إخفاء عيب سيادتها، المساواة بالذاتية، أو الحياة النفسية، أو الباطنية بمفردها. إن عودة كل أنياط الوجود نحو الأنا، نحو الذاتية المحتومة، المؤسسة داخل سعادة المتعة، لا تبني قط ذاتية مطلقة مستقلة عن اللا-أنا. إن اللا-أنا يغدي المتعة، كما أن الأنا في حاجة إلى عالم يحمسه. هكذا نتحقق حرية المتعة بوصفها محدودة. إن المحدودية لا تقوم على كون الأنا لم يختر ولادته، وكذلك ما كان عليه وضعه حاليا، ولكنها تقوم على كون امتلاك لحظة متعة الأنا، عاجزة عن الوفاية ضد مجهول العنصر نفسه الذي تستمع به، إذ تظل المتعة حظاً وصدفة سعيدة. إن واقعة كون المتعة لا تصير سوى خواء يتم إشباعه، لا يمكنها مهما كان الأمر أن تلقي الشك حول الامتلاء الكمي للمتعة. إن المتعة والسعادة لا يحسبان بواسطة مقادير الوجود والعدم التي تتعوض أو تنقص. إن المتعة تحميس، إنها الحد الذي يتجاوز تمرين الوجود المحض. لكن سعادة المتعة، إشباع الحاجيات حيث أن إيقاع الحاجة والإشباع لا يتعرض للتلف، يمكن أن يصير مهموما بالمستقبل القائم داخل عمق العنصر المتعذر غوره الذي تغطس فيه المتعة. إن سعادة المتعة تزهر فوق «شر» الحاجة وتخضع لآخر ما- فهي صدفة سعيدة وحظ. لكن هذا الاتصال لا يبرر وصف اللذة بوصفها وهما، ولا اتصاف الإنسان داخل العالم بالحرمان من العناية. لا يمكن أن يلتبس علينا العوز الذي يهدد العيش بوصفه عيشا ب... لأن ما نعيش به الحياة من الممكن أن تفنقه، أما فراغ الشهية، المقيم سلفا في المتعة، فهو الذي يجعلها ممكنة داخل الإشباع، إذ أن وراء مجرد الوجود ثمة بهجة الحياة. إن شر الحاجة لا يؤكد قط من جهة أخرى لا عقلانية مفترضة للمحسوس، كما لو أن المحسوس يقاوم استقلالية الشخص العقلاني. إن العقل لا ينتفض، داخل ألم الحاجة، ضد فسيحة معطى متقدم وجوده على الحرية، لأنه من غير الممكن فرض "أنا" أولا من أجل الاستفهام لاحقا عما إذا كانت المتعة والحاجة تقومان بمعارضته وعزله، وإيدائه سلبه. إن الأنا يرتكز فقط داخل المتعة.

2. حب الحياة

يوجد في الأصل، كائن مشبع، مواطن الجنة. يفترض "الفراغ" المحسوس بأن الحاجة التي يعيها، تتخذ لها مكانا في صلب مُتعة حتى لو كانت هي الهواء المستشق. إنه يتقدم ابتهاج الإشباع الذي هو أفضل من الطمأنينة.

إن الألم، بعيدا عن استئصال الحياة المحسوسة، يتموقع داخل آفاقه محيلا إلى الابتهاج بالحياة. فالحياة غدت محبوبة من الآن فصاعدا، والأکید أن الأنا يقدر أن ينتفض ضد معطيات وضعيته، لأنه لن يفقد «مأوى ذاته» وهو يعيش فيه، كما سيظل متميزا عما يعيش منه. لكن هذا التفاوت بين الأنا وما يغذيه، لا يسمح بانتفاء التغذية كما هي. وإذا ما كان من الممكن داخل هذا التفاوت أن يحدث تضاد، فإنه يبقى داخل حدود الوضعية ذاتها التي يرفضها، والتي يتغذى منها. كل معارضة للحياة، تحتمي لاجئة بالحياة وتحيل إلى قيمها، هو ذا حب الحياة، انسجام مؤسس قبلها، مع ما سيحدث لنا فقط.

إن حب الحياة لا يباثل همَّ الوجود الذي يستعاد في تفكر الوجود أو في الأنطولوجيا. إن حب الحياة، لا يجب الوجود، ولكنه يجب سعادة الكينونة. إن الحياة المحبوبة هي متعة الحياة نفسها، هي رضا ثم استشعاره داخل الرفض الذي وجهته لها، رضا مرفوض باسم الرضا نفسه. إن علاقة الحياة مع الحياة، أي حب الحياة، ليست تمثلا للحياة، وليست تأملا حول الحياة. إن التفاوت بين «أناي» وبين «ابتهاجي» لا يفسح موضعا لرفض كلي. ليس هناك داخل الانتفاضة رفضا راديكاليا. كما لا يوجد أيضا داخل الاتصال الممتع للحياة أي افتراض. إن سلبية المحسوس الشهيرة هي تلك التي لا تسمح بدور لحركة حرية ستقوم بتحملها. إن معرفة المحسوس هي قبل كل ذلك متعة. وما نحاول تقديمه كمنفي أو كمستهلك في المتعة، لا يتأكد من أجل الذات، ولكنه يمنح ذاته فورا. إذ أن المتعة تبلغ عالما ليس له سر، ولا غرابة حقيقية. إن الوضعية الأصلية للمتعة، البريئة براءة تامة، لا تعارض شيئا، وبهذا المعنى، فهي تكفي نفسها على الفور. هي لحظة أو توقف، فوز - carpe

diem⁽¹⁰²⁾، سيادة «نحن ومن بعدنا الطوفان». وهذه المزاعم تغدو لا معنى خالصا، وليست إغراءات أبدية، إذا لم تستطع لحظة لمتعة أن تنقطع تماما عن تلف الديمومة.

إن الحاجة لن تستطيع إذن أن ترتسم لا كحركية مادامت خضوعا، ولا كسلبية مادامت تعيش مما يتألف معها سلفا، من غير سر، فهي لا تخضعه، وإنما تبهجه، إن فلاسفة الوجود الذين يلحون على الحرمان من العناية، يتعدون عن الصواب في نظرهم للتعارض الناشئ بين الأنا وابتهاجها - بأن هذا التعارض ينبعث من القلق الناشئ داخل المتعة، المهددة بتقلبات المستقبل، والمهم للحساسية، إذ أنه ينبعث من المشقة الساكنة في العمل. بأي وجه كان فإن الوجود لا يرفض في كليته. فالأنا في تعارضها مع الوجود، فإنها تلتمس اللجوء إلى الوجود نفسه. إن الانتحار مأساوي، لأن الموت لا يحمل حلاولا لكل المشكلات التي أظهرتها الولادة، وهو عاجز عن تخييس قيم الأرض. ذاك مبعث صرخة ما كيث - macbeth الذي يواجه الموت، المهزوم لأن الكون لن يفنى في نفس الوقت الذي تفنى فيه حياته. إن المعاناة هي، في الآن ذاته، ياتسة من كونها مربوطة بالوجود، ومحبة لهذا الوجود الذي ارتبطت به. إنها استحالة الخروج من الحياة، يالها من تراجيديا! يالها من كوميديا! إن Taedium vitae⁽¹⁰³⁾ مستغرق في حب الحياة التي يصددها، إن اليأس لا يقاطع مثال المتعة. في الواقع فإن هذا الشاؤم أساسا اقتصاديا - إنه يعبر عن قلق المستقبل ومشقة الشغل التي سنين لاحقا دورها في الرغبة الميتافيزيقية. إن الروى الماركسية تحتفظ هنا بعنفوان قوتها حتى ولول داخل منظور مختلف. إن مكابدة الحاجة لا تهدأ بفقدان الشهية - anorexie وإنما بالإشباع. إن الحاجة محبوبة، أما الإنسان فهو سعيد بحاجياته. إن كائنا بدون حاجيات لن يستطيع قط أن يكون أسعد من كائن محتاج، إنه خارج السعادة والتعاسة. فالعوز يقدر أن يطبع لذة الإشباع، وعوض الحصول على الامتلاء المحض والمجرد، فإننا نبلغ المتعة عبر الحاجة والعمل، ذلكم

(102) - لفظة لانهنية وتعني حرفيا تمتع باللحظة (المترجم)

(103) - لفظ لانيي ويعني نعب الحياة (المترجم)

هو الرابط الذي تتوقف عليه بنية الانفصال نفسها. إن الانفصال الذي يكتمل بالأنانية لن يصير سوى مجرد كلمة، إذا كان الكائن المفصول كافياً، وإذا كان الأنا لا يصغي لحفيف العدم الصامت، حيث تعود العناصر وتضيع.

بإمكان العمل أن يتجاوز العوز الذي لا تحمله الحاجة للكائن وإنما تقلبات المستقبل.

إن عدم المستقبل، فيما سئري، يؤول إلى فجوة الزمان، حيث يندرج التملك والعمل. إن انتقال المتعة اللحظية إلى صنع الأشياء، يعود إلى السكن، إلى الاقتصاد، الذي يفترض استضافة الغير. إن تشاؤمية الحرمان من العناية ليست متعذرة عن العلاج - فالإنسان يمسك بين يديه علاج آلامه، والعلاج سابق على الآلام. لكن العمل نفسه، والذي يفضله أعيش حراً، ويحفظني من عوائد الحياة، لا يحمل للحياة دلالتها الأخيرة. فهو يصير أيضاً ما أعيش منه. إني أعيش بمحتوى الحياة كله - حتى بالنسبة إلى العمل الذي يضمن المستقبل. إني أعيش بعلمي، كما أعيش بالهواء، والضوء، والخبز. إن الحالة المحدودة حيث تفرض الحاجة نفسها فيما وراء المتعة تتمثل في الشرط البروليتاري المدين بالعمل اللعين، بحيث أن عوز الوجود الجسدي لا يعثر لا على ملجأ، ولا متسع لدى ذاته، وهذا هو العالم العبيث لـ ⁽¹⁰⁴⁾Geworfenheit.

3. المتعة والانفصال

يرتعش الكائن الأناي داخل المتعة، فالمتعة تفصل وهي تندمج داخل المضامين التي تعيشها. إن الانفصال يتحقق كعمل إيجابي لهذا الالتزام، إنه ليس مجرد حصيلة قطيعة ما، شبيهة ل فراق مكاني. إن الوجود المنفصل هو الذي يقيم لدى ذاته. لكن الوجود لدى الذات... هو الحياة ب...، تنعم بالعنصر المادي. وإخفاق بناء الموضوعات التي

(104) - مفهوم هيدغري ومعناه الكينونة الملقاة والمقذوفة في العالم، وقد اعتمده هيدغر في كتابه الكينونة والزمان 1927. ويهدف هذا المفهوم إلى الإمساك الفينومونولوجي بالدازين في كينونته في العالم، وفي حركته وزمانيته. أي في إمكانات وجوده العيني. (المترجم)

نعيش منها، لا يكمن في لاعقلانية أو غموض هذه الموضوعات، ولكنه يكمن في وظائف تغذيتها. فالغذاء ليس غير قابل للتمثل؛ إنه يندرج تحت تمثله الخاص، بل إن الأنا توجد داخله. إن ازدواجية بناء ما حيث أن العالم الممتثل يشرط فعل التمثل، هي أسلوب كينونة من ليس مفروضا فقط، وإنما من يفرض نفسه. إن الفراغ المطلق، اللامكان، حيث يضع العنصر أو يظهر، محفوف بكل جهات جزيرة الأنا الذي يعيش جوانيا. إن الجوانية التي تفتحها المتعة، لا تنضاف كصفة إلى ذات موهوبة بحياة واعية، كخاصية سيكولوجية من بين خصائص أخرى. إن جوانية المتعة هي الانفصال في ذاته، نمط بحسبه يمكن أن يتولد حدث كالانفصال داخل اقتصاد الكينونة.

إن السعادة هي مبدأ التفرد، لكن التفرد ذاته، لا يدرك إلا في الداخل من خلال الجوانية. داخل سعادة المتعة، يقوم التفرد، التشخصن الذاتي، التجوهر واستقلالية الذات، نسيان الأعماق اللامتناهية للماضي وللغريزة التي تُجملها. إن المتعة هي إنتاج كائن يولد، كائن يقاطع الأبدية الساكنة لوجوده المنوي والرحمي من أجل أن يتغلق في الشخص الذي - وهو يحيا في العالم - يعيش لدى ذاته. إن تحويل التمثل المنتشي إلى متعة، الذي نجريه باستمرار، ، يبعث داخل كل لحظة، أسبقية ما أوّسسه لهذا التأسيس عينه. إنه الماضي الحي والمعيش - vécu، ليس بالمعنى الذي نستدعي من خلاله ذكرى حية أو قريبة، وليس حتى بمعنى ماضي يطبعنا ويمسك بنا وبالتالي يستعبدنا، وكنه ماض مؤسس - fondant لما ينفصل ويتحرر. إنه تحرر ينشأ في تجلي السعادة - الانفصال. وانطلاقته الحرة وتألقه، يتم استشعارهما - وإنتاجهما - كرغد للحظة السعيدة. إنها حرية تحيل إلى السعادة، تشكل منها، وبالمقابل فهي منسجمة مع كائن ليس علة ذاته - sui Causa، بل هو مخلوق.

لقد انشغلنا بالبحث عن توضيح فكرة المتعة حيث تقوم الأنا وتتلفض: فلم نحدد الأنا بالحرية. إذ أن الحرية باعتبارها إمكانية الاستئناف والتي تحيل إلى السعادة - إلى فرادة اللحظة المنقطعة عن استمرارية اللحظات - هي إنتاج للأنا وليست تجربة من بين التجارب التي تلحق بالأنا. وأن الانفصال والإلحادية فكرتان سليبتان تتولدان

من خلال أحداث إيجابية. إن كينونة الأنا، الملحدة، المقيمة لدى ذاتها، المنفصلة، السعيدة، المخلوقة، هي مترادفات.

إن الأنانية، المتعة والحساسية وكل أبعاد الجوانية - تمفصلات الانفصال - هي ضرورية بالنسبة إلى فكرة اللامتناهي، أو للعلاقة مع الغير التي تفتح انطلاقا من الكائن المنفصل والامتناهي. إن الرغبة الميتافيزيقية التي لا يمكن أن تولد إلا داخل كائن منفصل، يعني مستمتع، أناني ومشبع، لا تنتج - إذن - عن المتعة. لكن إذا كان الكائن المنفصل - يعني الحساس - ضروريا لإنتاج اللامتناهي والبرانية داخل الميتافيزيقا، فإنه يقوض هذه البرانية في تأسيس لذاته كأطروحة أو كنيقوض للأطروحة، داخل لعبة جدلية. إن اللامتناهي لا يوجد المتناهي بواسطة التناقض. مثلما هو الشأن بالنسبة إلى جوانية المتعة التي لا تستنتج من العلاقة المتعالية، فهذه لا يتم استنتاجها بمثابة نقيض الأطروحة الجلية للكائن المنفصل من أجل تعليق الذاتية، على غرار الوحدة التي تبقي على التمايز بين حدي علاقة ما. إن حركة الانفصال لا توجد على نفس السطح الذي توجد عليه حركة التعالي، نحن خارج التوفيق الجدلي للأنا واللا-أنا، داخل التمثل الأبدي (أو داخل هوية الأنا).

لا الكائن المنفصل، ولا الوجود اللامتناهي، يتولدان كحدين متناقضين. يجب أن تنتج الجوانية الضامنة للانفصال (بغض النظر عن كونها إجابة مجردة عن فكرة العلاقة) كائنا منغلقا على ذاته تماما، فلا يستمد عزلته بطريقة جدلية من تعارضه مع الغير. ويجب أن لا يمنع هذا الانغلاق الخروج عن الجوانية، حتى تتمكن البرانية من التحدث إليه، وأن تنكشف له، داخل حركة غير متوقعة ليس بإمكانها أن تحدث عزلة الكائن المنفصل، من خلال تضاد مجرد. يجب إذن أن يكون المنفذ إلى البرانية داخل الكائن المنفصل، مفتوحا ومغلقا في الآن ذاته. يجبل أن يكون انغلاق الكائن المنفصل على قدر من الغموض، من أجل أن تظل الجوانية الضرورية لفكرة اللامتناهي من جهة واقعية وليست ظاهرة فقط، وأن يستمر مصير الكائن الجواني داخل الحادية أنانية بحيث لا يرفضها شيء من الخارج. وأن يستمر دون أن يرتبط الكائن المستغرق في ذاته، في كل حركات الحلول داخل الجوانية، بالبرانية بواسطة لعبة الديالكتيك

الخالصة وتحت ترابط مجرد. لكن يجب من جهة أخرى أن يتولد داخل الجوانية نفسها التي تعمقها المتعة، تبعية تحت على مصير آخر هو غير ذلك الإرضاء الحيواني في ذاته. وإذا كان بعد الجوانية لا يستطيع أن ينفي جوانيته من خلال ظهور عنصر غير متجانس في مجرى هذا الهبوط في الذات على ميول اللذة (هبوط يعمق في واقع الأمر، هذا البعد)، فإنه يلزم مع ذلك، أن تنتج داخل هذا النزول صدمة، دون قلب حركة الاستبطان، ودون قطع بنية الجوهر الباطنية، صدمة تمنح الفرصة لاستعادة العلاقة مع البرانية. إن الجوانية يجب أن تظل في الآن ذاته، منغلقة ومنفتحة. من خلال ذلك ترسم بالتأكيد إمكانية التخلص من الشرط الحيواني.

إن المتعة تستجيب، لهذا النزوع الفريد، في الواقع من خلال الخطر المحدق بسكينة الأساسية. وهذا الخطر لا يستند إلى تنافر العالم بالنسبة إلى المتعة والتي يفترض أن تعرض سيادة الذات للفشل. إن سعادة المتعة أقوى من أي قلق، لكن بإمكان القلق أن يقض مضجعها. هنا يكمن التفاوت بين الحيوان والإنسان - إن سعادة المتعة أقوى من أي قلق: وكيفما كانت قلائل المستقبل، فإن سعادة العيش - وتنفس الصعداء، والرؤية، والإحساس، («مهلا، أيها الجلاد») تظل في قلب القلق، حدا يعرض نفسه لكل تملص للعالم، مصاب بهم لا يطاق. إننا نهرب من الحياة إلى الحياة. إن الانتحار يبدو كإمكانية لكائن هو في علاقة مرتبطة سلفا بالغير، كائن متعود سلفا على الحياة من أجل الغير. إنه إمكانية لوجود ميتافيزيقي سلفا. وحده الكائن القادر قبلا على التضحية، هو من يقدر على الانتحار. قبل أن نحدد الإنسان كحيوان قادر على الانتحار، فإنه يجب أن نحدده كقادر على العيش من أجل الغير، وككائن غريب عن ذاته انطلاقا من الغير. لكن الطابع التراجيدي للانتحار وللتضحية يشهد على الطابع الراديكالي لحب الحياة. إن صلة الإنسان الأصيلة بالعالم المادي ليست سلبا، وإنما متعة ورضا بالحياة. إنه إزاء هذا الرضا، غير القابل للتجاوز داخل الجوانية وحده، بما أنه قد بناها، يمكن للعالم أن يبدو معاديا: ينفي ويستحوذ. وإذا ما كان خطر العالم المقبول تماما في المتعة، مهددا لهذه المتعة، فإنه لن يستطيع أن يقضي على الرضا الأساسي بالحياة. لكن هذا الخطر يحمل داخل جوانية المتعة حدا لا ينبعث لا

عن انكشاف الغير، ولا عن محتوى متنافر معين، وإنما ينبعث عن العدم بوجه ما، إنه يستند إلى الوجه الذي يرضى فيه العنصر أو الكائن المنفصل ويكتفي بذاته، وهو يقصد هذا الكائن - وهذه الكثافة الميثولوجية التي تمدد العنصر والتي ينعدم فيها هذا العنصر. وهذا الخطر - الذي يرسم حاشية عدم تحيط بالحياة الباطنية، مؤكدا انفصالها عزلتها) - يعاش داخل لحظة المتعة كهم للمستقبل.

هكذا، يفتح، داخل الجوانية، بُعد تستطيع من خلاله انتظار وتلقي وحي التعالي. داخل هم المستقبل تضيء الظاهرة الأصلية لمستقبل الحساسية غير يقيني بالأساس. ومن أجل أن يفتح هذا المستقبل بدلالته الإرجائية والانتظارية والتي يرسم العمل من خلالها الانفصال تحت أنواع من الاستقلالية الاقتصادية، وذلك بالتحكم في مجاهل المستقبل وأخطاره وبتأسيس التملك، فلا بد للكائن المنفصل أن يقدر على تأمل وتملك التمثلات. إن التأمل والتمثل يتولدان عينيا كسكن داخل إقامة أو بيت. لكن داخلية البيت تتكون من أرضنة فائقة - extra-territorialité في صلب عناصر المتعة حيث تتغذى الحياة. إن لهذه الأرضنة الفائقة وجها إيجابيا. إنها تتولد داخل عذوبة ودفء الحميمية، وهي ليست حالة روح ذاتي، ولكنها حدث داخل مسكونية الوجود - L'ocuménie de l'être. إنها إتلاف ممتع للنظام الأنطولوجي. إن العنومة / الرقة تأتي للكائن المنفصل انطلاقا من الغير، عبر بنيتها القصدية. إنه الغير الذي ينكشف تحديدا - ومن خلال غيريته - ليس قط داخل صدمة الأنا السالبة، ولكنه ينكشف كظاهرة أصيلة للعنومة.

إن مجموع هذا العمل يتوخى إبراز علاقة مع الآخر، علاقة لا تضع حدا فاصلا فقط مع منطق التناقض حيث أن آخر أهو ليس أ. نفي ل «أ»، ولكن أيضا مع المنطق الجدلي حيث أن المائل يشارك جدليا الآخر ويتألف معه داخل وحدة النسق. إن ملاقات الوجه، المسالم في الحين، - بما أنه يستجيب لرغبة المتناهي التي يتعذر إرضاؤها، والتي ليست الحرب نفسها سوى إمكانية، وليست قط شرطا - تتولد بوجه أصيل، داخل نعومة الوجه الأنثوي، حيث يمكن للكائن المنفصل أن يستضاف ويفضلها يسكن، وداخل إقامته يكتمل الانفصال. إن السكن وحميمية الإقامة التي تجعل

انفصال الكائن الإنساني ممكنا، تفترض إذن انكشافا للغير أوليا.

وهكذا فإن فكرة اللامتناهي - وهي تنكشف في الوجه- لا تستلزم فقط كائنا منفصلا. إن نور الوجه ضروري للانفصال. لكن فكرة اللامتناهي - وهي تؤسس حمية البيت- لا تبحث على الانفصال من خلال قوة تضاد معينة وعبر استدعاء جلي، ولكن من خلال نعمة لمعناها الأثوي. إن قوة التضاد والدعوة الجدلية يُقوضان التعالي بإدماجه داخل النسق.

د- الإقامة

1- السكن

يمكننا تفسير السكن بوصفه استعمالا لأداة من الأدوات. إن البيت يستخدم للسكن كما تستخدم المطرقة لدق مسمار أو الريشة للكتابة. إنه ينتمي، حقا، لعدة الأشياء الضرورية لحياة الإنسان. إنه يصلح للاحتواء من تقلبات الجو، وللاحتواء عن الأعداء المزعجين. ومع ذلك، فإن البيت يحتل مكانة خاصة داخل نسق الغايات حيث تتماسك الحياة الإنسانية. ليست هي قط مكانة لغاية نهائية. إذا كان بالإمكان البحث عنه كهدف، وإذا كان بالإمكان الاستمتاع بالبيت، فإن البيت لا يظهر أصلته من خلال إمكانية المتعة. لأن جميع الأدوات- بغض النظر عن منفعة توسلها من أجل هدف ما- تحمل فائدة مباشرة. فأنا في الواقع، أستطيع أن أرضي ذاتي باستخدام أداة ما، وبالعامل، وبإتمام توظيف الأفعال التي تدخل حقا في نسق الغايات، لكن الغاية تتموقع بعيدا جدا عن اللذة أو الألم الذي تبعثه هذه التصرفات المعزولة نفسها، والتي عملاً في كل الحالات الحياة وتغذيها. إن الدور الاستثنائي للبيت لا يكمن في أن يكون غاية للنشاط الإنساني، وإنما يكمن في كونه شرطا، وبهذا المعنى فهو استثناف. إن التأمل الضروري - من أجل أن تقدر الطبيعة على أن تكون متمثلة ومنشغلة، ومن أجل أن ترنسم فقط كعالم- يتحقق كبيت. إن الإنسان يتألك ذاته داخل عالم باعتباره قادما نحوه انطلاقا من مجال خاص، من عند ذاته، حيث يمكنه في أية لحظة أن

ينسحب. إنه ليس قادما من فضاء خارجي بين الأكوان، يكون فيه متالكا نفسه قبلا، بحيث يستطيع انطلاقا منه أن يستأنف هبوطه المحفوف بالمخاطر في أية لحظة. لكنه لا يوجد ملقى ومهملا بطريقة فظة. إنه بالتزامن في الخارج والداخل، إنه يتجه نحو الخارج انطلاقا من ألفة حميمة. من جهة أخرى فهذه الحميمة تفتح داخل البيت الذي يتموقع في هذا الخارج. إن الإقامة كبنائية، تنتمي في الواقع، إلى عالم الأشياء. لكن هذا الانتماء لا يلغي قط نتاج واقعة أن كل بواعث الأشياء - المكونة للبنائيات - تنتج بداخل الإقامة. إن الإقامة لا تتموقع - بالملموس - داخل عالم موضوعي، ولكن العالم الموضوعي يتموقع بالعلاقة مع إقامتي. إن الذات المثالية التي تؤسس موضوعا قبليا، بل وحتى الموضوع الذي توجد فيه، لا تؤسسها قبليا، إذا ما تحدثنا بدقة صارمة، ولكنها تؤسسها حقا بعد حين، بعد السكن في الإقامة، ككائن عيني، يستوعب في ذاته المعرفة، الفكر والفكرة بحيث أن الذات تريد، بعد برهة، أن تُغلق حدث الإقامة التي لا تجمعها أي قياس مع معرفة ما.

إن تحليل المتعة والعيش ب...، يبرهن على أن الكائن لا يؤول إلى حدث تجريبي وإلى فكر يعكس هذه الأحداث أو يحددها بطريقة قصدية. إن تقديم الإقامة باعتبارها شعورا بنوع من الترابط بين الجسد الإنساني والمباني، معناه ترك ونسيان انسياب الوعي جانبا، داخل الأشياء، الذي لا يقوم، بالنسبة إلى الوعي، في تمثل ما للأشياء، ولكنه يقوم في قصدية تجسيد مخصوصة، يمكننا صياغتها كالتالي: إن الوعي بالعالم هو سلفا ووعي عبر هذا العالم. ثمة شيء ما في هذا العالم المرثي هو عضو أو وسيلة جوهرية للرؤية: الرأس، العين، النظارات، الضوء، المصابيح، الكتب، المدرسة. إن حضارة العمل والملكية تظهر كاملة كتحقق للكائن المنفصل وهو ينجز انفصاله، لكن هذه الحضارة تحيل إلى تجسيد

للوعي وللسكن، إلى وجود يعد انطلاقا من ألفة حميمة للبيت تجسيدا أوليا. إن فكرة «ذات» مثالية هي نفسها منبعثة عن جهل بهذا السيل من التجسيد. يطرح من أجل ذاتِ الذات - le pour soi du sujet - نفسه داخل جنس الأثير، ووضعته لا تضيف شيئا لتمثل الذات عبر الذات التي تحيط بهذه الوضعية. إن التأمل مع

طموح تأسيس الإقامة نفسها، بعد برهة، يؤكد تماما الانفصال، أو بالأحرى، فهو يعد لحظة ضرورية لإنتاجه. غير أن الإقامة لا يمكن نسيانها ضمن شروط التمثل، حتى لو كان التمثل مشروطا خاصا يتلغ شرطه. لأنه لا يتلغ إلا بعد برهة، أي بعديا. إن الذات متأملة عالما، تفترض إذن حدثا للإقامة، اعتزالا انطلاقا من العناصر، (أي انطلاقا من متعة مباشرة، لكنها مهمومة سلفا بالمستقبل)، وتأملا داخل ألفة البيت الحميمية.

إن عزلة البيت لا تبعث بطريقة سحرية، ولا تثير بطريقة كيميائية التأمل، "أو" الذاتية الإنسانية. يجب قلب العبارات: فالتأمل، أثر الانفصال، يتجسد كوجود داخل الإقامة، كوجود اقتصادي. لأن الأنا يوجد متأملا، فهو يلجأ إلى بيته عن طريق التجربة. إن البنية لا تكتسب معنى الإقامة إلا اعتمادا على هذا التأمل. لكن التجسيد لا يعكس فقط الإمكانية التي يُجسدها من أجل إبراز التمثيلات المخفية. إن الجوانب تنجز عينا بواسطة البيت الانتقال إلى فعل -طاقة- التأمل عبر الإقامة، وتفتح إمكانات جديدة، لا تحتويها إمكانية التأمل تحليليا، غير أنها في جوهر طاقتها، لا تظهر إلا عند انتشارها. كيف يجعل السكن - في تحيينه هذا التأمل، وهذه الحميمية، وهذا الدفء أو هذه النعومة الدافئة- العمل والتمثل الذي يتم بنية الانفصال، ممكنين؟ هذا ما سنراه مباشرة. إنه من اللازم أولا وصف «العلاقات القصدية» للتأمل نفسه وللنعومة التي يعيش فيها.

2- السكن والأنثوي.

إن التأمل بالمعنى المتداول للكلمة، يشير إلى تعليق ردود الأفعال المباشرة التي يتوسل بها العالم، بقصد تركيز الانتباه على ذاته - نفسها، وعلى إمكاناته وعلى الوضعية. إنه يصادف حركة انتباه متحررة للمتعة، بما أنه لا يستمد قط حريته من الرضا بالعناصر. فمن أين يستمدها؟ كيف يغدو تفكير كلي مسموحا به لكائن لا يصير قط واقعة عارية للوجود، بحيث أن الوجود هو عيش، أي عيش بشيء ما؟ وكيف تنتج مسافة ما، في صلب الحياة التي هي عيش ب... والتي تستمتع بالعناصر،

والتي تشغل بتجاوز مخاطر المتعة؟ وهل يعود التأمل إلى الوقوف في جهة غير مبالية. داخل فراغ، داخل إحدى فجوات - interstices الوجود، حيث تقف الألة الأبيقورية؟ الأنا يفقد إذن، الإثبات، فيما أنه عيش ب... واستمتاع ب...، فإنه يتلقى في العنصر الذي يغذيه، دون أن يحصل على الإثبات من جهة أخرى. على الأقل، عوض أن تعني المسافة إزاء المتعة، فراغا باردا لفجوات الكينونة، ألا يمكنها أن تعيش بطريقة وضعية، كبعد للجوانية انطلاقا من ألفة حميمة تنغمس فيها الحياة؟

إن ألفة العالم لا تنتج فقط عن العادات المكتسبة داخل هذا العالم، التي تزيل عنه خشونته والتي تقيس تكيف الأحياء بالعالم الذي تستمتع فيه وتتغذى منه. إن الألفة والحميمية يتولدان كنعممة تفيض فوق سطح الأشياء.

ليست هي فقط توافق للطبيعة بحاجيات الكائن المنفصل الذي وهو يستمتع يتأسس كمنفصل في الآن ذاته - يعني كأنا - داخل هذه المتعة، بل هي نعومة تنبعث عن صداقة إزاء هذا الأنا. إن الحميمية التي تفترضها الألفة قبلا، هي حميمية مع فرد ما. إن جوانية التأمل هي عزلة داخل عالم إنساني قبل كل شيء. إن التأمل يجيل إلى لقاء ما.

لكن كيف يمكن لانفصال العزلة، وللحميمية أن يتجان في مواجهة الغير؟ أليس حضور الغير هو قبل كل شيء لغة وتعاليا؟

من أجل أن تقدر حميمية التأمل أن تتولد داخل مسكونية الكائن - l'oecuménie، فإنه يجب على حضور الغير أن لا ينكشف فقط في الوجه الذي يظهر صورته اللدنية الخاصة، بل أن ينكشف متزامنا مع هذا الحضور داخل انتشاره وغيابه. هذا التزامن ليس بناء مجردا للديالكتيك، ولكنه هو ماهية التقدير. وأما الآخر الذي يعد حضوره، بطريقة سرية غيابا، والذي ينجز انطلاقا منه اللقاء المضيف بامتياز الذي يسم حقل المودة، فهو المرأة. إن المرأة هي شرط التأمل، وشرط جوانية البيت والسكن.

إن بساطة العيش... القبول العفوي للعناصر، ليس بعد سكنا، لكن السكن ليس

بعد تعاليا للغة. إن الآخر الذي يستقبل داخل الحميمية ليس هو «أنتم» الوجه الذي ينكشف داخل بُعد ما للسمو، ولكنه بالضبط «أنت» الألفة: حديث بدون تعليم، حديث صامت، اتفاق دون كلام، تعبير في السر. إن أنا - أنت، حيث أن بوبر- Buber يتصور أن مقولة العلاقة البيئانية- interhumaine، ليست علاقة مع المحاور، ولكن مع الغيرية الأنثوية. هذه الغيرية تتموقع على سطح آخر هو غير سطح المحادثة، ولا تمثل قط حديثا مبتورا، متلعثما، مازال أوليا. على العكس من ذلك فإن سرية هذا الحضور يحوي كل إمكانيات التعالي مع الغير. إنه لا يستوعب ولا يبارس وظيفته الاستنباطية إلا على أساس الشخصية الإنسانية بكاملها، ولكن يمكنه أن يحتفظ بذاته بدقة، في المرأة، من أجل أن يفتح بعد الجوانية، وهنا تكمن إمكانية جديدة يتعذر اختزالها، هي إتلاف لذيد داخل الكائن ومصدر للنعمة في ذاتها.

إن الألفة هي إتمام، طاقة الانفصال، وانطلاقا منها يتأسس الانفصال كإقامة وسكن. أن توجد معناه منذ الآن أن تقيم. والإقامة ليست بالضبط مجرد فعل واقع مجهول لكائن ملقى داخل الوجود، كحجر يرمى في الخلف. إنها تأمل، قدوم نحو الذات، إيواء لدى الذات يشبه أرضا للنفي تستجيب للضيافة، للانتظار، ولللقاء إنساني. إن اللقاء الإنساني حيث يلوذ الكلام إلى الصمت يظل إمكانية جوهرية. إن ذهاب وإياب الكائن الأنثوي الصامت الذي يجعل بخطواته سهاكة الوجود الخفية تصادى، ليس اضطرابا سريرا للحضور الحيواني واللطيف الذي يروق لبودلير أن يثير لبسه الغريب.

إن الانفصال الذي يتعين من خلال حميمية الإقامة، يرسم صلات جديدة مع العناصر.

3- البيت والتملك

إن البيت لا يرسخ قط الكائن المنفصل داخل أرضية ما، بغرض تركه في اتصال نباتي مع العناصر. إنه يتموقع غائرا بالنسبة إلى غفلية- anonymat الأرض، الهواء

والنور، الغابة، الطريق، البحر والنهر. إن له مكانة في الحياة، كما أن له سره الخاص. انطلاقاً من الإقامة، يقطع الكائن المنفصل [صلته] مع الوجود الطبيعي، هاتماً داخل وسط تكون فيه متعته غير مؤتمن عليها، متسخة، محاصراً بالهَمِّ. إنه دوماً - وهو يتراوح دائراً بين الرؤية والخفاء - على أهبة الإقلاع نحو الداخل، حيث أن بيته، أو زاويته، أو خيمته، أو كهفه، هو البهو. إن الوظيفة الأصيلة للبيت لا تقوم على توجيه الكائن بالهندسة المعمارية أو على اكتشاف الموضع، وإنما على الحد من امتداد العنصر، وعلى فتح الأوتوبيا حيث أن الأنا يستكين إلى ذاته مقيماً فيها، لكن الانفصال لا يقوم بعزلي، كما لو كنت متشلاً عن هذه العناصر، وإنما يجعل العمل والتملك ممكنين.

إن المتعة المنتشية والمباشرة - الممتصة بواسطة لجة العنصر المريبة - يستطيع الأنا بفضلها أن يستكين، وأن يمدد إقامته داخل البيت. لكن هذا التعليق لا يزيل صلة الأنا بالعناصر. إن الإقامة تظل، وفق أسلوبها، مفتوحة على العنصر الذي انفصلت عنه. في هذه المسافة، الملتبسة بذاتها، بما أنها اقتراب وابتعاد، ترفع النافذة هذا اللبس من أجل أن تصير الرؤية التي تهيمن، ورؤية ذاك الذي يتهرب عن العيون، والرؤية التي تتأمل ممكنة. إن العناصر تظل تحت تصرف الأنا، إما أن يتناولها أو يتخلى عنها. عندئذ فإن العمل يقطع الأشياء من العناصر، وهكذا يكتشف العالم. إن هذا الأخذ الأصيل، وهذا التحكم للعمل، الذي يبعث الأشياء ويجول الطبيعة إلى عالم، يفترض، كما هو الشأن بالنسبة إلى تأمل الرؤية، استكانة الأنا داخل بيته. إن الحركة التي من خلالها يبني كائن ما مأواه، تفتح وتصون الجوانية، تتأسس داخل حركة من خلالها يستكين الكائن المنفصل إلى ذاته. إن الولادة الكامنة للعالم تتولد انطلاقاً من الإقامة. إن تأجيل المتعة تصير العالم موصولاً - يعني أن الوجود أضحي غير موروث، لكنه تحت تصرف مَنْ يملكه. ليس هناك أية عليّة: فالعالم لا ينتج عن هذا الإرجاء الذي تقرر داخل فكر مجرد. إن إرجاء هذه المتعة ليست له من دلالة ملموسة سوى هذا الوضع تحت التصرف الذي يستكمله، والذي هو طاقته. وهذا المقام داخل الإقامة، السكن، قبل أي يفرض نفسه كواقعة تجريبية، يشرط كل نزعة تجريبية وكذا بنية الفعل نفسها المفروضة على التأمل. وعلى العكس فالحضور «لدى الذات» يحيط بالبساطة

الجلية التي يجدها التحليل المجرد لـ «أجل الذات».

سنصف في الصفحات التالية العلاقة التي تؤسس البيت مع عالم للتملك، للاقتناء، للاحتواء. إن حركة الاقتصاد الأولي هي في الواقع أنانية - إنها ليست تعالياً، كما أنها ليست تعبيراً. إن العمل الذي ينتشل الأشياء من العناصر حيث أنغمس، يكتشف مواد مستديمة، لكنه يعلق أيضاً استقلالية وجودها المستديم، باقتنائها بوصفها أثاراً حقاً، منقولاً، محتفظاً به، موضوعاً داخل البيت.

إن البيت الذي يؤسس التملك، ليس ملكية بنفس معنى الأشياء المؤتثة التي يمكنه أن يحتويها ويصونها. إنه مملوك، لأنه من الآن فصاعداً يستضيف من يمتلكونه. وهذا ما يجلبنا إلى جوانبه الجوهرية وإلى الساكن الذي يسكنه قبل أي ساكن، وإلى المضيف بامتياز، المضيف بذاته - إلى الكائن الأنثوي. فهل يجب أن نضيف بأن الأمر لا يتعلق هنا على أية حال بالدفاع عن الحقيقة أو نقيضها التجريبي والتي مفادها أن البيت يفترض وجود امرأة ما؟ إن الأنثوي في هذا التحليل نواجهه كنقطة من بين النقاط المركزية لأفق تتموقع فيه الحياة الداخلية - أما الغياب التجريبي للكائن الإنساني، «للجنس الأنثوي» داخل إقامة ما، فهو لا يغير شيئاً في بعد الأنثوية الذي يظل مفتوحاً، مثل مصادفة الإقامة ذاتها.

4- التملك والعمل

إن الدنو من العالم ينتج داخل الحركة التي تَعْبُرُ - انطلاقاً من إتيوبيا الإقامة - فضاء ما من أجل تحقيق قبضة أصيلة، من أجل الأخذ ومن أجل النقل. إن مستقبل العنصر غير الأكيد يتوقف. يتركز العنصر بين جدران البيت الأربعة، ويهدأ داخل التملك. إنه يبدو كشيء يمكن أن يتحدد - ربما - عبر السكينة. كما هو شأن "طبيعة مية". وهذا التحكم الممارس على العنصر هو العمل.

إن تملك الأشياء انطلاقاً من البيت، الذي ينتج بالعمل، يتميز عن العلاقة المباشرة مع «اللا - أنا» داخل المتعة، مع تملك دون استحواذ حيث تنعم الحساسية التي تنغمس داخل العنصر، والتي تملك من دون أخذ. إن الأنا في المتعة لا يتحمل شيئاً.

أنه على الفور يعيش ب... والتملك بالمتعة يتلبس بالمتعة. إذ لا يتقدم أي نشاط على الحساسية. ولكن بالمقابل فإن تملك مستمتعا، هو أيضا أن تكون ممتلكا وأن تكون خاضعا لعمق يتعذر سبره، يعني أن تخضع لتقبل العنصر المحير.

إن التملك يتميز، انطلاقا من الإقامة، عن المحتوى الممتلك وعن الاستمتاع بهذا المحتوى. إن العمل وهو يستولي من أجل التملك، يعطل - داخل العنصر الذي يمجده، بل يحمل الأنا المتمتع - استقلالية العنصر: كينونته الخاصة. إن الشيء يؤكد هذا الأخذ أو هذا الفهم، وهذه الأنطولوجيا. فالتملك يجيّد - Neutralise هذا الوجود: إن الشيء بما هو للتملك، فإنه موجود فقد وجوده. لكن التملك، أيضا، من خلال هذا التعطيل يفهم كينونة المكون (الموجود)، وعبر هذا فقط يجعل الشيء بارزا. إن الأنطولوجيا التي تستحوذ على كينونة المكون، والتي تبني علاقة بالأشياء التي تظهرها، هي عمل عفوي قبل نظري «préthéorique» لكل ساكنة الأرض. فالتملك يتحكم ويعطل ويؤجل مستقبل العنصر المفاجئ واستقلاليته وكينونته. فهو مستقبل غير متوقع، ليس لأنه يتجاوز ما تسعه الرؤية، ولكن لأنه بدون وجه، ولأنه يضيع في العدم، فإنه يكمن داخل غور العنصر المتعذر سبره، قادما من عتمة لا أصل لها، أو من لا متناه زائف أو غير محدد، (L'apeiron). إذ أنه ليس له أصل، لأنه ليس له جوهر، لا يرتبط بشيء ما، هو كيف لا يكيف - يصف - شيئا، من دون نقطة "صفر" تمكنه من العبور إلى محور ترابط ما، فهو مادة غير قابلة للتحديد مطلقا. إن تعطيل استقلالية الكائن، ومادية اللا-أنا الأولية بالتملك، لا يرجع إلى التفكير في هذا التعطيل، ولا إلى تحصيله بواسطة فعل صيغة ما. إن وسيلة بلوغ عتمة المادة المتعذر كشفها، ليست فكرة اللامتناهي، ولكنها عمل. إن التملك يتم بواسطة تحكم التملك أو الشغل الذي هو قدر اليد الخاص. إن اليد هي عضو الحياة والأخذ، إنها تجلب لي، ولأغراض الأنا، أشياء مقتلعة عن العنصر الذي ينغمس ويفرق فيه الكائن المنفصل بدون انقطاع. لكن اليد وهي تحمل العنصر إلى غائية الحاجيات، لا تؤسس الأشياء التي تم تناولها بمعزل عن المتعة المباشرة، وذلك بوضعها داخل الإقامة، ومنحها حالة ملك. إن الشغل هو طاقة الاقتناء ذاتها. إذ من المستحيل وجود

كائن من غير إقامة.

إن اليد تتمم وظيفتها الخاصة قبل أي تنفيذ للمخطط، وقبل أي وضع للمشروع، وأي غائية تقود إلى خارج مأوى الذات. إن حركة اليد الأشد اقتصادا، والمعدة للأخذ والاقتناء، تخفيها الآثار، و«النفائيات» والمنشآت التي يتركها هذا الاقتناء في حركته المرتدة إلى داخل البيت. وهذه المنشآت، مثل المدينة، الحقل، الحديقة والمنظر، تتألف وجودها الأولي. إن الشغل في قصديته الأولية، هو هذا الاقتناء، وهذه الحركة نحو الذات. إنه ليس تعاليا.

إن العمل يتفق مع العناصر التي يقتلع منها الأشياء، فهو يستولي على المادة بما هي مادة أولية. وفي هذا التحكم الأصلي، تبدي المادة في الآن ذاته سرها، وتتخلى عنه. وهي تتخلى عنه، لأن العمل أو القبضة المتحركة بالمادة، ليست رؤية ولا فكرا حيث أن المادة المحددة سلفا ستعين بالنسبة إلى اللامتاهي؛ فهي تظل داخل هذا الاستحواذ اللامعّين بشدة، وغير القابل للفهم، بالمعنى العقلي لهذا المصطلح. بل إنها تتخلى عن غُفلها، ما دام أن التحكم الأصلي للشغل يقحمها في عالم قابل لتعيين الهوية، كما يخضعها ويضعها تحت تصرف كائن لا يتبع سوى ذاته نفسها، وهو يستكين إلى ذاته ويعين هويته بشكل سابق لأية حالة مدنية ولأية صفة.

إن التحكم في اللاعتمد بواسطة العمل لا يشبه فكرة اللامتاهي. فالعمل يحدد المادة دون الاستعانة بفكرة اللامتاهي. إن التقنية الأصلية لا تجعل معرفة سابقة عملية، ولكنها تتحكم بالمادة مباشرة. إن قدرة اليد التي تستحوذ أو تقتلع أو التي تسحق أو تدعك، تحمل العنصر لا إلى لا متناهٍ تتحدد الأشياء من خلاله، وإنما إلى غاية لها معنى هادف، إلى هدف الحاجة. إن عمقا يتعذر سبره، كما يحظر للمتعة داخل العنصر، يخضع للعمل الذي يتحكم بالمستقبل ويهدأ هدير الـ "يوجد" P'il ya المجهول، وشوشة العنصر غير القابلة للمراقبة، الذي يقض مضجع المتعة نفسها. إن عتمة المادة المتعذر سبرها، تعرض للعمل كمقاومة وليس قط كمواجهة، وليس كفكرة للمقاومة، ليس كمقاومة تتجلى بواسطة الفكرة أو تتجلى تماما كوجه، ولكنها

على اتصال، قبلا، باليد التي تطويها، كما لو كانت منهزمة بكيفية افتراضية. إن العامل وهو يتغلب عليها، لا تعترضه، ولكنها تستسلم لليد التي تبحث عن نقطة الضعف، أذ هي قبلا خداع وصناعة، والتي تتمكن منها بواسطة اللف. إن الشغل يتحكم في المقاومة الماكرة لمادة بدون اسم - لا متناهي عددها. وهكذا لا يمكن تسمية العمل في نهاية المطاف بالعنف، إنه ينطبق على ما ليس له وجه، على مقاومة العدم. إنه يؤثر داخل الظاهرة، وهو لا يتعرض سوى للآلة الوثنية المتعدمة الوجه، والتي يفتحها العدم حينئذ. فسقة بروموثيوس للنار من السماء ترمز إلى العمل الصناعي في عصيانه.

إن العمل يتحكم أو يوقف - Sine die المستقبل المجهول للعنصر. فهو إذ يستحوذ على الأشياء، ويتصرف في وجود الأثاث وفي المنقول داخل البيت، فإنه يتحكم في المستقبل اللامتوقع، حيث تتجلى قبضة الكينونة المتحركة فينا. إنه يحتفظ بهذا المستقبل. إن التملك يطرح الكائن في تغيره. وهو بباهيته المستديمة، لا يدوم فقط كحالة لنفس ما. إنه يؤكد سلطته على الزمان، على ما ليس ملكا لأي شخص، على المستقبل. إن التملك يعرض نتائج العمل، كمن يقيم دائما داخل الزمان - كجوهر.

إن الأشياء تقدم نفسها كجمادات لها محيط غير محدد. فإلى جانب الطاولات، المقاعد، الأغلفة، الدفاتر، الأقلام، وهي أشياء مصنعة، هناك الأحجار، درر الملح، كتل الأرض، البرد، والتفاح، إنها أشياء. هذه الصيغة التي تفصل الموضوع، وترسم جهاته، يبدو أنها تؤسسه. إن شيئا متميزا عن شيء آخر، لأن هناك هوة تفصلها. بل إن جزءا من شيء إنها هو شيء أيضا: كالملف، ورجل كرسي على سبيل المثال. بل أيضا القطعة الصغيرة من تلك الرجل حتى وإن كانت لا تؤسس التفاصيل. وكل ما يمكننا فصله وحمله. فمحيط الشيء يشهد بإمكانية فصله، وتحريكه بمفرده وحمله. إن الشيء هو أثاث، وهو يحتفظ بشيء من النسبة إلى الجسد الإنساني، نسبة تجعله خاضعا لليد وليس فقط لمتعة ذلك الجسد. إن اليد تحمل في آن واحد الصفات الأولية إلى المتعة وتمسكها ثم تحتفظ بها لأجل متعة مستقبلية. إن اليد ترسم عالما بنزع قبضتها للعنصر، وبرسم كائنات محددة ذات هيئة، صلبة؛ فإبراز ما ليست له هيئة -

L'informe هو التمتين - Solidification، بروز لما يقبل الأخذ، أي لموجود حامل للصفات، إن الجوهرائية لا تكمن - إذن - في الطبيعة الحسية للشيء، مادام أن الحساسية تتطابق مع المتعة المستمتعة بصفة دون موصوف، صفة خالصة، صفة مجردة عن الحامل، إن التجريد الذي يرفع المحسوس في المفهوم، لا يمنحه الجوهرائية التي يفتقدتها المحتوى المحسوس؛ إلا بالإلحاح، لا على محتوى المفهوم، ولكن على التولد الكامن للمفهوم من خلال القبضة الأصلية الناتجة عن العمل. إن عقلانية المفهوم تدل إذن على إحالته إلى استحواذ العمل الذي ينتج عنه التملك، إن جوهرائية الشيء هي في صُلْبها ممنوحة لليد التي تمسك وتحمل.

إن اليد ليست فقط حدًا من خلاله نوصل قدرًا معينًا من القوة بالمادة. إنها تخترق لا تَعَيِّن العنصر، معطلة للمفاجئات اللامتوقعة، مرجئة المتعة المهذدة (بتلك المفاجئات) سلفًا. إن اليد تأخذ وتفهم، إنها تعرف كينونة المَكُون - l'être de l'étant، مادام أنها تنقض على الضحية وليس على خيالها، وفي ذات الوقت فهي تعطله مادام أن الكائن هو ملكها. ومع ذلك فهذا الكائن المعطل، المدجن المطواع، يمتنع عن أن يستغل في المتعة التي تستهلك وتستغل. إنه يعرض لفترة كدائم وكجوهري. إن الأشياء بمقدار معين، هي ما يتعذر أكله، كالأداة، وموضوع الاستغلال، ووسيلة عمل، ومنفعة ما. إن اليد تفهم الشيء ليس لأنها تلمس كل حواشيه (فهي لا تلمسه كُلّه)، ولكن لأنها ليست قط عضوا للإحساس، وللمتعة المحضة أو للحساسية المحضة، وإنما هي سيطرة، هيمنة، وإخضاع، وهذا ما لا يخضع قط لنظام الحساسية. فاليد عضو المَسْك والحياسة، تقطف الفاكهة ولكنها تبقىها بعيدة عن الشفاه، فتصونها، وتحفظ بها، وتملكها داخل البيت. إن الإقامة تشرط العمل، فاليد التي تقتني لا تبالي بما تمسكه. وهي لا تؤسس بذاتها التملك. فضلا عن ذلك فإن مشروع الاقتناء نفسه يفترض استكانة الإقامة. فقد قال بطرس في موضع ما بأن التملك يمدد جسدنا، لكن الجسد كجسد عارٍ، ليس هو الامتلاك الأول، إنه لا يزال خارج التملك واللاتملك. ونحن نتصرف في جسدنا حسب تعطينا المسبق لوجود العنصر الذي يحيط بنا، وذلك بالسكن. إن الجسد هو ملكي بموجب تماسك كينونتي داخل البيت

في حدود الجوانية والبرانية. إن أرضنة/ أقلمة البيت الرائعة تشرط تملكه لجسدي نفسه.

إن الجوهر يحيل إلى الإقامة يعني إلى الاقتصاد بالمعنى الايتمولوجي للكلمة. إن التملك يستولي داخل الموضوع على الكائن. ولكنه وهو يستولي عليه ينكره أيضا، فبوضعي له داخل منزلي كملك، فإن التملك يمنحه وجودا متجليا محضا، وجودا ظاهرا. والشيء الذي هو لي، أو لآخر، ليس هو في ذاته. فالتملك وحده يلمس الجوهر، بينما العلاقات الأخرى مع الشيء فهي لا تتصل سوى بالصفات. إذ أن وظيفة الاستعمال كقيمة تحملها الأشياء، لا تعرض للوعي التلقائي كالجوهر، بل كصفة من صفات هذه الكائنات. إن الوصول إلى القيم، وإلى الاستعمال والاستخدام اليدوي والصناعة يعتمد على التملك، على اليد التي تمسك، وتقتني وتقود إلى مأوى الذات. إن جوهرانية الشيء المرتبطة بالتملك، لا تقوم بالنسبة إلى الشيء على أن تعرض ذاتها تماما. إن الأشياء في امتثالها تقتني وتمنح.

ولأن الشيء ليس في ذاته، فإنه يمكن أن يتغير وبالتالي يقاس، ويقدر، ونتيجة لذلك يغدو فاقدًا لهويته ذاتها، ومنعكسا في المال، أليست إذن هوية الشيء بنية أصيلة. إنها تختفي بمجرد تناول الشيء كإداة. والملكية وحدها تؤسس الدوام داخل نوعية المتعة الخالصة، لكن هذا الدوام بدوره يختفي داخل الظواهرية المنعكسة للمال. من خلال التملك والتسوق وعبر البيع والشراء، ينكشف الشيء في السوق كقابل للاقتناء وللتبادل والتحول إلى مال، وللإنفاق والإتلاف في المال الغفل.

لكن التملك نفسه يحيل إلى علاقات ميتافيزيقية أكثر عمقا. والشيء لا يتمتع عن الاقتناء؛ والمالكون الآخرون، هؤلاء الذين لا يمكن امتلاكهم، يعترضون، ومن خلال هذا يقدر على تثبيت التملك ذاته، بطريقة يصل من خلالها التملك إلى خطاب ما. أما الفعل، السابق للعمل الذي يفترض مقاومة الوجه المطلق لكائن آخر فهو وصية وكلام - أو عنف للقتل.

5- العمل، الجسد، الوعي

إن المذهب الذي يؤول العالم بوصفه أفقا تعرض الأشياء من خلاله كأدوات، وكعتاد لوجود مهموم بكيئونه، يجهل هذا الاستقرار في صلب جوانية تصيرها الإقامة ممكنة. كل استخدام لنسق الآلات والأدوات، وكل شغل يفترض قبضة أصيلة على الأشياء، تملكها، حيث أن البيت يطبع، على حافة الجوانية، الولادة الكامنة. إن العالم هو تملك ممكن، وكل تحول للعالم بواسطة الصناعة هو تنوع لنظام الملكية. انطلاقا من الإقامة، فإن التملك يكتمل بواسطة الاستيلاء الخارق على شيء ما في الليل، في أبيرون (المبدأ الأصلي) المادة الأولى - l'apeiron، فيكتشف عالما ما. إن حيازة الشيء تضيء ليل الأبيرون نفسه؛ فليس العالم هو من يصير الأشياء ممكنة. من جهة أخرى، فالتصور العقلي لعالم يشبه استعراضا ممنوحا لتأمل عديم التأثير، يجهل أيضا استكانة الإقامة التي بدونها لا يمكن لطنين العنصر الدائم أن يعطى لليد التي تمسك، لأن اليد بوصفها يدا، لا يمكنها أن تظهر في الجسد المنغمر داخل العنصر من دون استكانة الإقامة. إن التأمل ليس تعطيلًا لنشاط الإنسان؛ إنه يأتي بعد تعطيل الوجود الفوضوي، وعبر ذلك، يستقل عن العنصر، وبعد لقاء الغير الذي يضع التملك نفسه موضع مساءلة. إن التأمل يفترض، في جميع الحالات، تعبئة الشيء نفسه المقبوض باليد.

إن الجسد يظهر من خلال التأملات السالفة، ليس كموضوع من بين الموضوعات، وإنما كالنظام نفسه الذي يُمارس فيه الانفصال، ككيفية لهذا الانفصال، وإذا أمكن القول، كحال أكثر منه كموصوف. كما لو أن حركية الوجود المنفصل، تولد بشكل جوهرى علاقة تلتقي فيها حركة استبطان، وحركة عمل واقتناء موجهة نحو عمق العناصر المتعذر سبره، وهذا ما يضع الكائن المنفصل واقعا بين فراغين، داخل «مكان ما» حيث يطرح ذاته كمنفصل. ومن اللازم استنتاج ووصف هذه الوضعية عن قرب.

في المتعة الفرْدَوْسِيَّة، الخالية من الزمان والهَمِّ، يلتبس التمييز بين الفعلية وبين الانفعالية داخل الرضا. إن المتعة تتغذى كلها بواسطة الخارج الذي تسكنه، لكن رضاها يبين سيادتها، وهي سيادة غريبة بدورها عن حرية علة ذاته - Causa sui،

بحيث أن لا شيء من الخارج يؤثر فيها، فقط إن الكائن - المقذوف الهيدغري Geworfenheit ، الذي يُمَسَّك داخل الآخر الذي يحده وينفيه، يقاسي من هذه الغيرية بقدر ما يقاسي من حرية مثالية. إن الكائن المنفصل، هو منفصل أو مبتهج باستمتاعه بتنفس الصعداء، برؤيته وبإحساسه. أما الآخر الباعث على الابتهاج - العنصر - فهو ليس نصيره ولا نقيضه. أي قبول بتحمل الأمر، لا يؤكد العلاقة الأولى للمتعة، ولا حتى إبادة الآخر، أو التصالح معه. لكن سيادة الأنا التي تتعش داخل المتعة، تتميز على الخصوص بالانغماس داخل وسط ما، وعندئذ فإنها تتعرض لعدة مؤثرات. إن أصالة المؤثر تكمن فيما يلي: إن كائن المتعة المستقل يمكنه أن ينكشف داخل هذه المتعة نفسها التي يلتصق بها، كمحدود لأنه ليس هو إياها، لكن دون أن تصير المتعة مقطوعة، ودون أن تنتج العنف. إنه يبدو كنتاج للوسط حيث يكتفي مع ذلك بانغماسه فيه. فالموطن الأصلي هو في الآن ذاته صفة للسيادة وللخضوع، فهما متزامنان. فما يؤثر في الحياة، يتسرب داخلها كسم عذب. فهي تختل، لكن الخلل - الاستلاب يأتيها من الداخل أثناء المقاساة نفسها. وهذا التحول الممكن للحياة دوماً، لا يمكن أن يعبر عنه بألفاظ الحرية المحدودة أو المتناهية. إن الحرية تعرض هنا كأحدى إمكانيات اللبس الأصيل الذي يلعب في الحياة الأصلية. ووجود هذا اللبس هو الجسد. وسيادة المتعة تغذي استقلاليته إزاء استقلالية الآخر. إن سيادة المتعة يهددها خطر الخيانة: فالغيرية التي تعيشها، هي قبل كل شيء خروج عن النعيم. إن الحياة جسد، ليست فقط جسداً خاصاً حيث يستكين رضاها، ولكنها ملتقى القوى الفزيائية، الأجساد الواقعية. إن الحياة تثبت في خشيتها العميقة، هذا التحول الممكن دائماً لجسد - سيد إلى جسد مستعبد، وللصحة إلى مرض. فأن تكون جسداً هو أن تكون، من جهة، رابط الجأش، أن تكون سيد نفسك، ومن جهة أخرى أن تكون لابتها على الأرض، أن تكون داخل الآخر، ومن خلال ذلك، أن تكون مثقلاً بجسده. لكننا نكرر القول بأن هذا الإثقال لا يتولد قط كخضوع محض، إنه يخلق سعادة ذاك الذي يستمتع به. ما هو ضروري لوجودي من أجل أن أستمر، بهم وجودي الخاص. لقد انتقلت من ذاك الخضوع إلى هذه الاستقلالية المغتبطة - وحتى داخل معاناتي، فإني

أستمد وجودي من الداخل. فالكينونة في بيتها- Chez soi في شيء آخر غير
الذات، وكينونة الذات بعينها وهي تعيش من شيء آخر غير ذاتها، والعيش ب...
تجسد في الوجود الجسدي. إن «الفكر المتجسد» لا يتولد أولاً كفكر يؤثر على العالم،
بل كفكر منفصل يؤكد استقلاليته داخل الخضوع السعيد للحاجة. لا يتعلق الأمر
بالتباس وجهتا نظر مُتواليتين حول الانفصال، فتزامنها هو ما يؤسس الجسد. فلا
تملك أية وجهة تنكشف بالتوالي الكلمة الفصل.

إن الإقامة تعطل أو ترجع هذه الحيانة، يجعلها للاقتناء والعمل ممكنين. إن الإقامة
وهي تتجاوز خطر الحياة، هي إرجاء دائم للأجل حيث أن الحياة معرضة للزوال. في
جهل تام بحلول وقته. والمتعة بوصفها جسداً يشتغل، تقوم داخل هذا الإرجاء
الأول، الذي يفتح بعد الزمان نفسه. إن معاناة الكائن المستكين والتي هي صبر
بامتياز، سلبية خالصة، هي في الآن ذاته انفتاح على الديمومة، وإرجاء لهذه المقاساة.
في الصبر يلتقي الإخفاق الداهم، وكذلك البعد عنه. فالتباس الجسد هو الوعي. إذن
لا توجد أية ثنائية: جسد ظاهر، وجسد فيزيقي، يجب التوفيق بينهما. فالإقامة التي
تأوي وتمدد الحياة، العالم الذي تملكه وتستخدمه بواسطة العمل، هي أيضاً العالم
الفيزيقي الذي يتأول فيه العمل كلعبة لقوى مجهولة. وليست الإقامة بالنسبة إلى قوى
العالم الخارجية سوى تأجيلاً (إرجاء). إن الكائن المقيم لا يقطع مع الأشياء، إلا لأنه
يضع لنفسه أجلاً، ولأنه يرجع الواقعة، ولأنه يشتغل.

نحن لم نؤكد تلقائية الحياة، فنحن على عكس ذلك، قمنا بإرجاع مسألة التفاعل -
interaction بين الجسد والعالم إلى الإقامة وإلى «العيش ب...» حيث لن نستطيع
قط إيجاد شيمة-Shéma حرية بذاتها- *causa sui* يتعذر فهم حدها. إن الحرية
بوصفها صلة الحياة بأخر تقييم فيه، ومن خلاله فإن الحياة لدى ذاتها- *chez elle*،
ليست حرية متناهية، إنها افتراضاً حرية معدمة. إن الحرية بمثابة نتاج ثانوي للحياة.
أما انخراطها في العالم، حيث تتعرض للفقدان فهو بالضبط، ما به تقاوم، وتأوي لدى
ذاتها في نفس الوقت. وهذا الجسد المربوط بالواقع العضوي، هو أيضاً ما يسمح
بالإمساك بالعالم وبالشغل. فأن نكون أحراراً يعني أن نبني عالماً نقدر أن نكون فيه

أحرارا. إن العمل يصدر عن كائن، شيء من بين الأشياء، وعن الاتصال بأشياء، لكنه في هذا الاتصال فهو صادر عن مأوى الذات. إن الوعي لا يسقط داخل جسد ما ولا يجل به، إنه تقويض للحلول، أو بالأحرى فهو إرجاء لجسدية الجسد. وهذا لا ينتج قط في أثير التجريد، بل كأني تحقق عيني للإقامة والعمل. فأن تمتلك وعيا، يعني أن تكون على صلة بها هو كائن. بل كما لو أن حاضرا ما هو كائن لم يكتمل بعد تماما، وأنه يؤسس فقط مستقبل كائن مستكين. فتملك الوعي هو بالضبط تملك الزمن. ليس بإغراق الزمن الحاضر داخل المشروع الذي يستشرف المستقبل، ولكن باتخاذ مسافة إزاء الحاضر نفسه، بإعادة ربط الصلة بالعنصر حيث يتم الاستقرار، مثل ذلك الذي ليس موجودا هناك. وأية حرية سكن تستند إلى الزمن الذي يتبقى دائما للسكن. إن ما يتعذر قياسه، يعني حجم الوسط الذي يتعذر فهمه ببيع الزمان. إن المسافة إزاء العنصر التي انقاد إليها الأنا، لا تهدده داخل إقامته إلا في المستقبل. إن الحاضر ليس بالنسبة إلى اللحظة سوى وعي بالخطر، بالخوف، إنه الإحساس بامتياز. تغدو لأمحدودية العنصر ومستقبله وعيا، إمكانية لاستعمال الزمان. إن العمل لا يطبع حرية انفصلت عن الكائن، ولكنه يطبع إرادة ما: كائنا مهددا، لكنه ينظم وقته من أجل تجنب التهديد.

إن الإرادة داخل الاقتصاد العام للكائن تحرز تفوقا بحيث أن حدثا حاسما يتولد كعابر (غير قطعي). إن قوة الإرادة لا تتجلى كقوة أكثر اقتدارا من العائق. إنها تقوم على السيطرة على العائق ليس بالاصطدام به، ولكن باتخاذها مسافة إزاءه دائما، مع اعتبار الفجوة الفاصلة بينها وبين مداهمة العائق. فالإرادة هي توقع الخطر، وإدراك المستقبل استشراف/ تشوف، والعمل هو تأجيل الفقدان. لكن العمل ليس ممكنا إلا بالنسبة إلى كائن له بنية الجسد، كائن يحتجز كائنات، يعني كائن يستكين عند ذاته، وهو على صلة فقط باللا-أنا.

لكن الزمان الذي يتجلى في استكانة الإقامة - وهذا ما سنذكر به لاحقا - يفترض العلاقة مع الغير، مع اللامتناهي، ومع الميتافيزيقا.

إن التباس الجسد- الذي من خلاله تكون الأنا ملتزمة داخل الآخر، بل إنها تأتي دوما من خلف- يولد داخل العمل. إن العمل لا يقوم على أن يكون علة أولى داخل تسلسل متوالٍ للعلل، كما يتصورها فكر مستضيء سلفا؛ على أن يكون علة تؤثر في اللحظة التي يتقدم فيها الفكر خطوة إلى الوراء، منطلقا من النهاية، متوقفا على هذه العلة القريبة جدا منا، بما أنها متطابقة معنا. إن مختلف العلل المترابطة بشدة، تشكل آلية تعبر فيها الآلة عن الماهية. إن دواليب الآلة يوافق بعضها البعض تماما، مشكلة استمرارية لا يفصلها فاصل. بالنسبة إلى آلة ما يمكننا أن نقول بنفس المنطق بأن النتيجة هي العلة الغائية للحركة الأولى، وأنها معلول تلك الحركة الأولى. وعلى العكس من ذلك، فحركة الجسد التي أطلقت حركة الآلة، اليد التي تحمل المطرقة أو مسازرا لدقه، ليست مجرد علة فاعلة لهذه الغاية، التي ستغدو العلة الغائية للحركة الأولى، لأن الأمر في حركة اليد، يتعلق دوما وبمقياس معين، بالبحث وبتحقيق الهدف بكل الاحتمالات التي يحتملها ذلك. لعل هذه المسافة - التي عمقها وعبرها الجسد إزاء الآلة أو الآلية التي ستخدمها- أكثر أو أقل سعة؛ بإمكان هامشها أن يضيق بشدة في الفعل الاعتيادي. بل حتى عندما يكون الفعل اعتياديا فمن اللازم وجود المهارة والبراعة من أجل توجيه العادة.

بعبارة أخرى فحركة الجسد - التي يمكن التعبير عنها بمصطلح العلية- تنتشر عند أوان وقوع الفعل في قبضة علة ما، هي بمعنى أصح علة غائية، بحيث أن الوسائط التي تسمح بإرضاء هذه المسافة، من أجل يدفع بعضها البعض الآخر بطريقة آلية، لم توجد بعد، بحيث أن اليد تغامر وتنال هدفها بشيء لا يمكن تفاديه بشيء من الحظ أو سوته، وهو ما يعني بأنها يمكن أن تخفق في تسديد ضربتها. إن اليد بماهيتها هي تلمس وتحكُّم. والتلمس - tâtonnement ليس فعلا غير تام تقنيا، ولكنه شرط كل تقنية. إن الغاية ليست متصورة كغاية لطموح مجرد بحيث أنها تحدد القَدْر - le destin كعلة ثابتة، قَدْر النتيجة. فإذا كانت حتمية الغاية لا تقبل التحول إلى حتمية العلة، فلأن تصور الغاية لا ينفصل عن تحقيقه؛ فالغاية لا تسبب، وليست محتومة في بعض الأحوال، ولكنها تمسك، ومن خلال ذلك، تفترض الجسد بما هو

يد. وحده الكائن العضوي يقدر على تصور غائية تقنية، الصلة بين الغاية والآلة. إن الغاية هي حد تبحث عنه اليد وهي تخاطر بضياعه. إن الجسد بما هو إمكانية اليد- وأن جسديته كلها يمكن استبدالها باليد- يوجد داخل افتراضية هذه الحركة المتجهة نحو الآلة.

إن التلمس - كعمل لليد بامتياز وكعمل يوافق المادة الأولى للعنصر - يجعل أصالة العلة الغائية ممكنة. وإذا كان الجذب الذي تمارسه غاية لا يرتد بشكل كلي إلى سلسلة صدمات متوالية، إلى دفاعات متتابعة - فإنه من الأجدر القول بأن فكرة الغاية توجه انطلاق هذه الصدمات. لكن فكرة الغاية ستغدو ظاهرة عارضة إذا لم تظهر في الطريقة التي جاءت عليها الصدمة الأولى: انطلاقاً تحدث في الفراغ باتجاه المغامرة. في الواقع، فإن «تمثل» الغاية، وحركة اليد التي تنطلق نحوها عبر مسافة مجهولة، دون أن تكون مسبقة برائد، لا تؤسس سوى نفس الحدث الوحيد، كما أنها تحدد كائناً في صلب العالم الذي ترعرع فيه، والذي يأتي إلى هذا العالم من تحت هذا العالم، من بُعد جوائية كائن يقيم في العالم. يعني أنه يقيم لدى ذاته. إن التلمس يكشف وضعية الجسد الذي يندمج في الوجود ويقيم في فجواته في الآن نفسه. فهو مدعو دائماً إلى اختراق مسافة المغامرة متماسكاً في وحدته: إنها وضعية كائن منفصل.

6- حرية التمثل والعطاء

أن تكون منفصلاً، هو أن تقيم في مكان ما. إن الانفصال يتولد حقا داخل التوضع. إن الجسد لا يبلغ النفس باعتباره عرضياً. هل هو ولوج النفس داخل الممتد؟ وهذه الاستعارة لا تتضمن شيئاً. فما زال فهم ولوج النفس داخل امتداد الجسد عالقاً. إن الجسد الذي يظهر للتمثل كشيء من بين الأشياء، هو في الواقع أسلوب كائن - لا هو متحيز - Spatial، ولا هو غريب عن الامتداد الهندسي أو الفيزيقي - يوجد منفصلاً. إنه نظام الانفصال. وينتج مكان ما للإقامة، كحدث أصيل يجب، بالنظر إليه، فهم ذلك الانتشار للامتداد الفيزيقي-الهندسي، (وليس العكس).

ومع ذلك فالفكر التمثلي الذي ينتفع ويعيش من الوجود نفسه الذي يتمثله، يحيل إلى إمكانية استثنائية لهذا الوجود المنفصل. ليس إلا إلى قصدية مساة نظرية، قاعدة الأنا، ستضاف إرادات، رغبات وأحاسيس، من أجل تحويل الفكر إلى حياة. إن الأطروحة العقلية تحديدا تخضع الحياة للتمثل. إذ أننا لا نستمر سوى من أجل الإرادة، ويجب قبل كل ذلك أن تتمثل ما نريد، ومن أجل الرغبة يجب أن تتمثل هدفها، ومن أجل الإحساس تتمثل موضوع الحس، ومن أجل التصرف تتمثل ما ستقوم به. لكن كيف ينتج توثر وهم حياة عن تمثّل عديم التأثير؟ إن الأطروحة النقيضة لا تعرض مشاكل أقل. ألا يفقد التمثل - كحالة تحد الارتهان داخل الواقع، وكفضلة لفعل معطل ومتردد، وكفعل ضائع - ماهية النظرية؟

إذا كان من غير الممكن أن نستمد من تأمل غير مجد لموضوع ما، الغاية الضرورية للفعل، فهل من اليسير أن نستمد عن الالتزام، وعن الفعل والهمم، حرية التأمل التي يظهرها التمثل؟

إن معنى التمثل الفلسفي لا ينتج فضلا عن ذلك عن مجرد تعارض التمثل بالفعل. فهل تعارض انعدام التأثير بالالتزام يميز بشكل كاف التمثل؟ أليست الحرية التي نقارها غيابا للعلاقة، بلوغا لتاريخ لا شيء يظل فيه آخر، وحينئذ، فهي سيادة في الفراغ؟

إن التمثل مشروط، وادعاؤه المتعالي تنكره نكرانا بينا الحياة الراسخة في الوجود الذي يطمح التمثل أن يؤسسه. لكن التمثل يطمح بعد لأي أن ينوب عن العيش داخل الواقع، من أجل تأسيس هذا الواقع نفسه. نستطيع أن نرد الاعتبار بواسطة الانفصال، لهذه الشّرطية المؤسسة المنجزة بالتمثل - فهل بإمكان التمثل أن ينتج بعد لأي - après coup. إن النظرياتي - le théoritique - من أجل أن يكون بعد لأي، ومن أجل أن يصير ذكرى أساسا، ليس - بالتأكيد - مبدعا، بل إن ماهيته النقدية - صعوده من تحت - لا تلتبس مع أية إمكانية للمتعة والعمل. إنه يؤكد طاقة جديدة، موجهة نحو الأعلى، باتجاه معاكس بحيث أن لا جدوى التأمل لا يعرض إلا

سطحياً.

ليكن التمثل مشروطاً بالحياة، غير أن على هذه الشرطية أن تغدو قادرة، بعد لأي، على الانقلاب - بحيث تكون المثالية إغواءً أبدياً - وأن تستند على حدث الانفصال نفسه الذي يجب أن نفسره بوصفه قطعة مجردة في الفضاء. إن حدث بعد-لأي après-coup يبين بالتأكيد، بأن إمكانية التمثل المؤسس لا ترد للأبدية المجردة أو إلى اللحظة خاصة قياس كل شيء: إنه يبين على العكس من ذلك بأن إنتاج الانفصال يرتبط بالزمان، وأنه يبرز أيضاً بأن تمفصل الانفصال في الزمان ينتج أيضاً داخله، وليس فقط بطريقة عرضية من أجلنا.

إن إمكانية تمثل مؤسس، والتي تستند سلفاً على الاستمتاع بواقع مؤسس، تميز الخاصية الجذرية لانتشال هذا الذي يستكين داخل البيت أي الأنا، المنغمس كلياً في العناصر، المتموضع إزاء الطبيعة. إن العناصر التي أعيش بها وفيها، هي أيضاً ما أقوم بمعارضته. إن حدث تحديد جزء من هذا العالم وإغلاقه، والاقتراب من العناصر التي أستمتع بها من خلال الباب والنافذة، يُحقق الأرضنة فائقة وسيادة للفكر، إذ هو متقدم على العالم الذي يتلوه بعدياً. إن الانفصال، المتقدم بعدياً، لا يعرف هكذا، وإنما يتج كذا. والذكرى هي بالضبط اكتمال لهذه البنية الأنطولوجية. إن موجة المتقع التي تعود لتلامس الشاطئ من جانب النقطة التي انطلقت منها، بمثابة انقباض الزمان الذي يشرط الذاكرة. هكذا فقط أرى دون أن أكون مرثياً مثل جيغيس - Gyges ولست قط محل غزو الطبيعة، ولا منغمساً بتاتا في أحضان الوسط أو البيئته. على هذا النحو فقط تحفر ماهية البيت المبهمة الفجوات داخل استمرارية الأرض. إن التحليلات الهيدغرية عودتنا على التفكير بأن "من أجل الذات" تميز الدازين - Dasein، وبأن الهَمَّ Souci في الوضعية، يشرط كل التناج الإنساني في نهاية الأمر. ففي الكينونة والزمان - Sein und zeit لا يظهر البيت بمعزل عن النسق الأداتي. فهل «من أجل الذات» بالنسبة إليهم يمكن أن يكتمل دون فك الارتباط بالوضعية، ودون تأمل أو أرضنة - فائقة، أي دون إيواء في الذات؟ إن الغريزة تظل منغمسة داخل وضعيتها. واليد التي تلمس تحترق مغامرة الفراغ.

من أين تأتيني هذه الطاقة المتعالية، وهذا التأجيل الذي هو الزمان نفسه، وهذا المستقبل الذي تحوز فيه الذاكرة ماضيا تشكّل قبل الماضي، وعمقا غابرا إلى أبعد حد - إنها طاقة يفترضها سلفا التأمل داخل البيت؟

لقد حددنا التمثل بوصفه تعيينا للآخر بواسطة عين الذات، دون أن يتعين عين الذات بواسطة الآخر. هذا التحديد يقضي تمثّل العلاقات المتبادلة التي تتماس حدياتها وتتحدد. فإن أتمثل ما أعيشه يعادل بقائي خارج العناصر التي أنغمس فيها. لكنني إذا كنت أقدر على مغادرة الفضاء الذي أنغمس فيه، فإنني أقدر انطلاقا من الإقامة أن أتمكن فقط من هذه العناصر، وأمتلك الأشياء. أنا لا أقدر بكل تأكيد أن أتأمل في حضن حياتي التي هي عيش... غير أن لحظة الإقامة السالبة التي تحدد التملك، التأمل الذي يتشكّلني من الانغماس، ليست مجرد صدى للتملك. فلا يمكن رؤية رد فعل الحضور السريع بالقرب من الأشياء، كما لو أن امتلاك أشياء بها هو حضور بالقرب منها، يتضمن جدليا انسحابا إزاءها. هذا الانسحاب يستلزم حدثا جديدا، فمن اللازم أنني كنت على علاقة مع شيء لم أكن أعيشه. هذا الحدث هو علاقة مع الآخر الذي يأويني داخل البيت، هو الحضور الأنثوي الفطن. ومن أجل أن أقدر على التحرر من التملك نفسه الذي يقيمه إيواء البيت، ومن أجل رؤية الأشياء كما هي نفسها، أي أتمثلها، فيجب أن أعرف كيف أعطي ما أملكه، وبهذا فقط أستطيع أن أتمرقع تماما فوق ارتهاني في اللا-أنا. ومن أجل ذلك فيجب أن ألتقي وجه الغير غير المتحفظ الذي يسائلني. إن الغير - الآخر تماما - يشل التملك الذي يشجبه بواسطة ظهور وجهه فجأة «son épiphanie dans le visage». إنه لا يستطيع معارضة تملكه، إلا لأنه يدنو مني ليس من خارج ولكن من علو، لكن لا تناهي إنكار القتل المتعذر اقتحامه يعلن عن ذاته بدقة بواسطة بعد التسامي الذي يأتي من الغير عينيا، في استحالة ايطيقية لارتكاب هذا القتل. فأنا أفتح بيتي للغير لأستضيفه داخله.

إننا نسمي - استئصال الأنا، الموازي لظهور الآخر في الوجه لغة. أما التسامي منبع اللغة فنطلق عليه كلمة تعليم. لقد كان للتوليد التساؤلي - Maieutique

المقراطي الحق في اتخاذ ييداغوجيا تدمج الأفكار في عقل ما، من خلال ترهيب وترغيب هذا العقل (وهو ما يؤول إلى عين الذات). إنها لا تقصي انفتاح اللامتناهي نفسه الذي يعد تساميا لوجه الأستاذ. وهذا الصوت القادم من ضفة أخرى يعلم التعالي نفسه. فالتعليم يعني كل لا متناهي البرانية نفسه. إن كل لا متناهي البرانية لا ينتج سلفا من أجل أن يعلم لاحقا، فالتعليم هو إنتاجه بالذات. فالتعليم الأول يعلم هذا التسامي نفسه الذي يعادل برانيته، الإيطيقا. في هذه العلاقة مع لا متناهي البرانية أو التسامي، سذاجة التحمس العفوي، سذاجة الكائن التي تمارس كقوة التي تمضي، خجلا من سذاجتها. إنها تنكشف كعنف، وعبر ذلك، تتموضع داخل بعد جديد. والعلاقة مع غيرية اللامتناهي لا تحدث جرحا بوصفها رأيا. إنها لا تحدد عقلا بطريقة غير لائقة بالنسبة إلى الفيلسوف. إن التحديد لا يتولد إلا داخل الكلية، في حين فإن العلاقة مع الغير تشق سقف الكلية. فهي مسالمة تماما. إن الآخر لا يعارضني بوصفه حرية أخرى. ولكن كشيء لذاتي، وبالتالي فهو معادها. إن الغير ليس حرية مغايرة اعتباطية كذاتي، ومن غير هذا فهو يقتحم فورا اللامتناهي الذي يفصلني عن الخضوع لنفس المفهوم. إنه غيرية تتجلى في انضباط لا يسطر، ولكنه يعلم. فالتعليم ليس ضربا من ضروب السيطرة. إن الهيمنة تقوم في حضان الكلية، لكن حضور اللامتناهي يعمل على خرق دائرة الكلية المغلقة.

إن التمثل يستمد حرته، إزاء عالم يغذيه، من العلاقة الأخلاقية مع الغير أساسا. فالأخلاق لا تنضاف إلى تساءل الأنا نفسه باتخاذ مسافة عن الذات. إن التمثل ينطلق ليس داخل حضور شيء ممنوح لعنفي، ولكن بالانفلات عن قواي، أي أنه ينطلق داخل قدرتي على وضع هذا العنف موضع مساءلة، أي داخل الإمكانية الناتجة عن العلاقة مع اللامتناهي أو عن المجتمع.

إن الانتشار الإيجابي لهذه العلاقة الهادئة المفتوحة والسليمة مع الآخر تتولد داخل اللغة. إن اللغة لا تنتمي إلى العلائق التي يُمكن أن تستشف داخل بنيات المنطق الصور: إنها اتصال عن بعد، صلة مع ذاك الذي لا يلمس، من خلال فراغ ما. إنها تتموقع داخل بعد الرغبة المطلقة الذي من خلاله يجد المائل نفسه على علاقة مع آخر،

الذي ليس المماثل هو من فقده ببساطة. إذ أن الاتصال أو الرؤية لا يطرحان كتصرف مثالي للاستقامة. إن الغير ليس هو من نستولي عليه أولا وأخيرا، أو هو من نجعل منه موضوعة-*Thème* لنا. غير أن الحقيقة لا تكمن سواء داخل النظر أو داخل الاستيلاء- أنماط المتعة، والحساسية والتملك. إنها تكمن في التعالي بحيث أن البرانية المطلقة تعرض بطريقة تعبيرية داخل حركة تقوم على إعادة فهم وتفكيك الإشارات نفسها التي أنتجتها، وفي أية لحظة.

لكن تعالي الوجه لا يقوم خارج العالم، كما لو أن الاقتصاد الذي يتولد عنه الانفصال يقف على درجة أقل من الجنس التأملي المبهج للغير. (وهذا ما يصير بذلك نفسه وثنية تكمن في أي تأمل). إن «رؤية» الوجه كوجه، هي طريقة معينة للإقامة داخل البيت، أو هي بتعبير أقل غرابةً، صيغة معينة للحياة الاقتصادية، فلا تقدر أية علاقة إنسانية أو عبر إنسانية- *interhumaine* أن تتحرك خارج الاقتصاد، ولن يصير أي وجه في حالة عوز وحرمان داخل بيت مغلق: إن استقبال الغير - الضيافة - داخل بيت مفتوح، هو نتاج ملموس وأصلي للتأمل الإنساني وللانفصال، إنه يطابق رغبة الغير المتعالية تماما. إن البيت المنتقى مضاد كليا لجذر ما- *racine*. إنه يشير إلى تحرر، وإلى تيه يجعله ممكنا، والذي ليس هو أهون من الاستقرار، ولكنه إضافة للعلاقة مع الغير أو للميتافيزيقا.

لكن الكائن المنفصل بإمكانه أن ينغلق في أنانيته، يعني داخل عزلة التامة نفسها. وإمكانية نسيان تعالي الغير أو إقصاء الضيافة كلها عن البيت (أي إبعاد أية لغة)، أو إقصاء العلاقة المتعالية، التي يسمح فقط للأنا بالانغلاق في ذاتها - تؤكد الحقيقة المطلقة، راديكالية الانفصال. إن الانفصال لا يوجد فقط في النمط الجدلي، المرتبط بالتعالي بوصفه مضادا له. فهو يتحقق كحدث إثباتي. إن العلاقة مع اللامتناهي، تظل بمثابة إمكانية أخرى للكائن وهو يأوي في إقامته. إن إمكانية انفتاح البيت على الغير، هي أيضا أهم بالنسبة إلى ماهية البيت من الأبواب والنوافذ المغلقة. إن الانفصال لن يصير جذريا إذا ما كانت إمكانية الانغلاق لدى الذات، لا تستطيع أن تتولد دون تضاد داخلي كحدث في ذاته، (إذا ما كان يلزمها فقط أن تصير واقعة تجريبية،

سيكولوجية، ووهما)، كما يتولد الإلحاد نفسه. إن خاتم - Gyges يرمز للانفصال. إن «جيجيس» يلعب فوق لوحتين متحركًا بين حضور إزاء الغير وغياب، متحدًا للآخرين متخفياً بالكلام؛ فجيجيس هو شرط الإنسان نفسه، إمكانية للحيف والأنانية الجذرية، إمكانية الموافقة على قواعد اللعب، مع اللجوء إلى الغش.

كل تفاصيل هذا المؤلف تحاول أن تتخلص من المفهوم الذي يبحث عن توحيد أحداث الوجود المتأثرة بالإشارات المتعارضة داخل شرط ملتبس، والذي له وحده الشرف الأنطولوجي، في حين فإن الأحداث نفسها التي تندرج في معنى ما، أو في غيره، تظل تجريبية، دون أن تؤكد شيئًا جديدًا من الناحية الأنطولوجية. إن المنهج المطبق هنا يركز جيداً على البحث عن شرط الوضعيات الإمبيقية، لكنه يتركها للتطورات المسماة إمبيقية - يتركها للتشخيص الملموس - حيث أن الإمكانية الشرطية تقوم بدور أنطولوجي يحدد معنى الإمكانية الأساسية، أو المعنى اللامرني داخل هذا الشرط.

إن العلاقة مع الغير لا تنتج خارج العالم، لكنها تُستَسْتَلُّ العالم المملوك. فالعلاقة مع الغير تقوم على قول العالم للغير، لكن اللغة تكمل الوضع المشترك الأصيل، الذي يحيل إلى التملك ويفترض الاقتصاد. إن كونية حصول شيء عن الكلمة التي تتشله من هنا والآن *hic et nunc*، تفقد سرها داخل المنظور الإيبيقي حيث تقيم اللغة. إن ال- *hic* و *nunc* - يبلغ بذاته إلى التملك حيث يتم اجتياز الشيء، وحيث أن اللغة التي تشير بها للآخر، هي اللاتملك الأصيل، العطاء الأول. إن عمومية الكلمة تشيد عالماً مشتركاً. إن الحدث الإيبيقي الذي يتموضع في قاعدة التعميم، هو القصد العميق للغة. إن الصلة مع الغير، لا تحدث ولا تحث فقط على التعميم، ولا تمنحه فقط التبرير والتعليل (وهذا ما لا يجادل فيه أي شخص)، ولكنها هي هذا التعميم ذاته.

إن التعميم هو كَوْنَنَة - *universalisation* سوى أن الكَوْنَنَة ليست مدخلا لشيء

محسوس داخل - no man's Land⁽¹⁰⁵⁾ للمثالي، وليست سلبية محضة، كما هو شأن النكران الجاحد، ولكنها هبة عالم للغير. إن التعالي ليس قط رؤية للغير، ولكنه عطاء أصيل.

إن اللغة لا تُخرج تمثلاً يوجد سلفاً في أناي - ولكنها تجعل العالم مشتركاً لنا. إن اللغة تحقق دخول الأشياء في أثير جديد بحيث تتلقى الأسماء وتصير مفاهيم، إنها فعل أول يعلو على العمل، فعل دون فعل، وحتى لو كان الكلام يحمل جهد العمل، وكان الفكر مجسداً، فإنها تضعنا داخل العالم، وأمام الأخطار ومصادفات أي فعل. إنها تتجاوز في كل اللحظات هذا العمل بواسطة كرم الهبة الذي تصنعه فوراً من هذا العمل نفسه. إن تحليلات اللغة التي تتوخى تقديمها كفعل من بين الأفعال المعقولة، تجهل هبة العالم هذه، هذا المنح للمحتويات الذي يستجيب لوجه الغير أو الذي يسائله ويفتح منظور العاقل فحسب.

إن «رؤية» الوجه لا تنفصل عن هذه الهبة التي هي اللغة. إن النظر للوجه هو كلام عن العالم. إن التعالي ليس بصرياً، ولكنه التصرف الإيطيقي الأول.

ه - عالم الظواهر والتعبير

1 - الانفصال اقتصاد

حين نؤكد الانفصال فنحن لا نحول إلى صيغة مجردة، الصورة التجريبية للفجوة المكانية، التي توحد حدودها القصوى بواسطة المكان نفسه الذي يفصلها. يجب أن يرتسم هذا الانفصال خارج هذه النزعة الصورية - Formalisme، بوصفه حدثاً لا يعادل حين حدوثه نقيضه. أن تنفصل، ليس معناه أن تظل متمسكا بكلية ما، وإنما أن تكون في مكان ما بطريقة إيجابية، داخل البيت، أن تكون بكيفية اقتصادية. إن ال «في مكان ما» وكذا البيت يوضحان الأناية، طريقة الوجود الأصيلة حيث ينتج

(105) - وردت بالانجليزية. وتعني المنطقة المعزولة الخالية من الكائنات البشرية. وتعني أيضا منطقة حدودية محايدة. كما تعني أيضا منطقة مهمشة متخلى عنها. وليس فيها ما يبعث على الحياة. (المترجم)

الانفصال. إن الأناية حدث أنطولوجي، تمزق فعلي وليس قط حلما يعرض فوق سطح الكائن ويمكن تفاديه بوصفه ظلًا. إن تمزق الكلية لا يمكن أن ينتج إلا عبر انتفاضة للأناية، فلا هو وهمي، ولا هو خاضع مهما كان الأمر إلى الكلية التي يمزقها. إن الأناية عيش، عيش ب... أو متعة. إن المتعة المنصبة على العناصر التي ترضيها بل وتضلّلها في «أي مكان» وتهدها، تأوي في إقامة ما. إذ ثمة حركات متضادة- الانغماس بين العناصر التي تفتح الجوانية، الإقامة - السعيدة والمعوزة - على الأرض، الزمان والوعي الذي يرخي خناق الكائن والذي يضمن التحكم في العالم- مجتمع داخل الوجود الجسدي للإنسان العاري والمحتاج المعروف على برانية غفلية للحر والبرد، لكنها تأمل داخل جوانية مأوى الذات، وهي منذئذ، عمل وتملك. إن التملك في اشتغاله يختزل في المائل ما يمنح للوهلة الأولى بوصفه آخر. إن الوجود الاقتصادي (كما هو شأن الوجود الحيواني) يظل قائمًا في المائل، رغم امتداد الحاجة اللامتناهي الذي يجعلها ممكنة. إذ أن حركته هي انجذاب مركزي- centripète .

لكن ألا يبدي العمل هذه الجوانية للخارج؟ ألا يقدر على اختراق مظهر الانفصال؟ ألا تتحدث الأفعال، التصرفات، الأساليب، الأشياء المستعملة والمصنوعة عن صانعيها؟ بالتأكيد، ولكن فقط بشرط إكساب دلالة اللغة التي تنشأ وراء الأعمال. إن الأنا، من خلال الأعمال فقط، لا تتمكن من الوصول إلى الخارج؛ فتتزوّي وتتجمد، كما لو لم تناد الغير ولم تلب نداءه، بل تبحث داخل نشاطه عن الرفاهية، والأنس والنوم. إن خطوط التوجه التي يخططها النشاط في المادة، تحتل الالتباس في الحال، كما لو كان الفعل، وهو يتبع ما يرسمه، لا يعبر الاعتبار للبرانية، ولا يلتفت إليها. وأنا أشرع في ما أريد صنعه، فإني أحقق عددًا من الأشياء التي لا أريدها- لأن العمل ينبثق داخل فضلات الشغل. فالعامل لا يمسك بيده كل خيوط عمله الخاص. وبرانيته تتحقق من خلال تصرفات ذات اتجاه مفقود سلفًا. وإذا ما كانت أعماله تعطي إشارات، فإنها تقبل القراءة دون معونته. وحتى إذا ما شارك في فك هذه الإشارات فإنه يتكلم. أليس نتاج العمل تملكًا لا يقبل التصرف ولعله أيضًا

مغتصب من طرف الغير؟ إن الأعمال التي يستقل مصيرها عني، تندمج داخل مجموعة من الأعمال؛ بالإمكان تبديلها، بمعنى أن توضع داخل غفلية المال. إن الاندماج في عالم اقتصادي، لا يرهن الجوانية التي تباشرها الأعمال. هذه الحياة الداخلية لا تموت كنار القش، لكن لا يتم التعرف عليها في الوجود الذي ننسبه لها في الاقتصاد. وهذا يتأكد في الوعي الذي يمتلك الشخص جراء استبدادية الدولة. إذ أنها توظف فيه الحرية التي سرعان ما تختصبها. فالدولة التي تحقق وجودها عبر الأعمال، تنزلق باتجاه الاستبداد وهكذا فهي تؤكد بذلك غيابي عن هذه الأعمال التي تضحي غريبة عني من خلال الجتميات الاقتصادية. إنني أغدو فقط، من خلال هذه الأعمال، بخسا ومفهوما بشكل سيء، سلفا، وعرضة للخيانة أكثر من كوني معبرا.

لكنني لن أهشم لصالح قشرة الانفصال، وذلك بالاقتراب من الغير داخل أعماله التي تشبه أعالي، والخاضعة لحقل الحياة الاقتصادية الغفل، حيث أغدو أنانيا ومنفصلا، مُحَدِّدا، بالعمل والتملك، وفي المتنوع هويتي كمائل. إن الغير لا يؤشر بل لا يفرغ نفسه. فالأعمال (الأثار) ترمز إليه. إن رمزية الحياة والعمل، ترمز في هذا المعنى الأكثر تميزا والذي اكتشفه فرويد في التظاهرات الواعية، وفي أحلامنا، والذي هو ماهية كل إشارة، وتعينها الأصيل: إنه لا يكشف إلا بالإخفاء، وبهذا المعنى فالإشارات تؤسس كما تصون حميميتي. فالتعبير بواسطة الحياة، والأعمال، هو بالضبط امتناع عن التعبير. إن العمل يظل اقتصاديا. إنه يصدر عن البيت ويؤول إليه، حركة الأوديسا - Odysée حيث أن ركوب المغامرة في العالم ليس إلا حدثا للعودة. إن تأويل الرمز بطريقة مؤكدة تماما، يمكن أن يقود إلى حدود قصدية متوقعة، لكننا نتسلل إلى هذا العالم الداخلي، كما لو كان ذلك بواسطة نقب ودون تفادي الغياب - فالكلام وحده متحررا عن كثافة الإنتاج اللساني، يمكنه أن يضع حد للغياب.

2 - الأثر والتعبير

تجلى الأشياء كجواب على سؤال تكتسب من خلاله معنى، إنه سؤال: من؟ إنه

بحث عن اسم وصفة يتعذر فصلهما. وإلى هذا البحث يجيل المحتوى سواء كان حسياً أو كان عقلياً، بوصفه استيعاباً للمفهوم. إن مؤلف الأثر (العمل) المعني بالأثر، لا يعرض إلا كمحتوى. وليس بالإمكان فصل هذا المحتوى عن السياق، عن النسق الذي تندمج فيه الأعمال نفسها، والذي يجيب عن السؤال انطلاقاً من مكانته داخل النسق. إن التساؤل عن ماذا هو تساؤل عنه بما هو ماذا : إنه ليس مطية للتجلي من أجل ذاته عينها.

لكن السؤال الذي يستفهم حول الماهية - la quiddité، إنما يطرح على أحد ما. إن الذي يجب عليه أن يجيب عن السؤال، منذ القدم، يقدم نفسه سلفاً وهو يجيب عن سؤال سابق على كل الأسئلة المنشغلة بالبحث عن الماهية. في الواقع، فإن مَنْ هُوَ؟ ليس سؤالاً كما أنه لا يشبع بالمعرفة. إن من طرح عليه السؤال، قدم نفسه سلفاً، دون أن يكون محتوى. إنه يعرض نفسه كوجه. إن الوجه ليس نمطاً للماهية، ليس جواباً لسؤال، ولكنه مُلازم لكل ما هو سابق على أي سؤال. فما هو سابق لأي سؤال، ليس بدوره، سؤالاً، وليس معرفة محصلة قبلياً، ولكنه رغبة. إن الـ«مَنْ» الملازم للرغبة، الـ«من» الذي طرح عليه السؤال، هو، في الميتافيزيقا، «فكرة» notion تعد أيضاً أساسية وكلية كالماهية والكائن - l'être والمُكُون - l'étant والمقولات - catégories.

بالتأكيد فإن الـ«من» qui هو في معظم الأوقات ماذا - quoi . فنحن نتساءل عن من هو السيد «س» ونجيب بأنه «رئيس مجلس الدولة» أو أنه «السيد الفلاني». إن الجواب يعطى كماهية، إنه يجيل إلى نسق من العلاقات.

عن سؤال الـ«من»؟ يجيب الحضور غير الموصوف لمُكُون يقدم نفسه دون أن يجيل إلى شيء، والذي يتميز عن أي مُكُونٍ آخر رغم كل شيء. إن السؤال من؟ يستهدف وجهها. إن فكرة الوجه تختلف عن أي محتوى متمثل. فإذا ما كان سؤال «من» لا يستفهم بنفس معنى سؤال «ماذا»؟ فلأن هذا الذي نستفهم عنه، وذاك الذي نسأله يتطابقان. إن استهداف وجهه، هو طرح لسؤال «من» على الوجه نفسه الذي هو

جواب عن هذا السؤال. فالمجيب والمستجاب يتطابقان. إن الوجه، التعبير بامتياز، يصوغ الكلام الأول: فالدال يظهر على رأس علامته، كعينين ترمقانك.

إن مَنْ المنبعث عن الفعالية ليس معبراً عنه داخل الفعالية، ليس حاضراً. ولا تؤكد تجليها، ولكنها ببساطة مدلول - Signifié لعلامة داخل نسق من العلامات. يعني ككائن يتجلى بدقة بقدر ما هو غائب عن تجليه: إنه تجل في غياب الكائن - إنه ظاهرة - un phénomène. حين نفهم الإنسان انطلاقاً من أعماله، فإنه يفاجئ أكثر من كونه مفهوماً. إن حياته وعمله يخفيانه. فالرموز تدعوه إلى التأويل. إن الظاهرية المتصورة لا تدل فقط على نسبية المعرفة، بل إلى كيفية كينونه، حيث لا شيء نهائي، وحيث أن كل شيء علامة، حضور يمتنع عن حضوره، وبهذا المعنى فهي حلم. مع البرانية التي ليست هي برانية الأشياء، تختفي الرمزية ويبدأ نظام الكائن ويزغ النهار على أساس أن أي نهار جديد لم ييزغ قط. ما يعوز الوجود الجواني، ليس وجوداً مغالياً، يمدد ويفخم التباسات الجوانية وكذا رمزته الخاصة، ولكنه يحتاج إلى نظام حيث أن كل الترميزات تنفكك عبر الكائنات التي تقدم نفسها بالتمام كما تعبر عن ذاتها. إن المائل - Le Même ليس هو المطلق، وحقيقته التي يُعبر عنها في عملها هي غائبة عنه؛ إن حقيقته ليست كلاً في وجودها الاقتصادي.

إنه باقترابي من الآخر فقط، أؤكد ذاتي عينها. ليس لأن وجودي يتأسس داخل فكر الآخرين. إن وجود يسمى موضوعياً - كما ينعكس في فكر الآخرين، والذي من خلاله أعتبر نفسي داخل الكونية، والدولة التاريخ، والكلية - لا يعبر عني ولكنه يخفي. إن الوجه الذي أستقبله يجعلني أجتاز الظاهرة إلى الكائن بمعنى آخر: في الخطاب فإني أكون عرضة لتساؤل الغير، وجوابي العاجل - الحاضر بحدّة - يعثني لأجل المسئولية، فأنا كمسئول أجد نفسي عائداً إلى حقيقتي الأخيرة. وهذا الانتباه الأقصى لا يُجئ ما بصير بالقوة، لأنه ليس مدركاً من دون الآخر. إن اليقظة تعني تأهب الضمير الذي يفترض مناداة الآخر، كما تعني اليقظة الاعتراف بسيادة الآخر، وتقبل وصيته، أو بصيغة أدق تقبل ما تأمر به وصيته. إن وجودي كـ«شيء في ذاته» يبدأ مع حضور فكرة اللامتناهي في ذاتي، حين أبحث داخل حقيقتي الأخيرة. لكن

هذه الصلة تقوم سلفاً على خدمة الغير.

إن الموت ليس هو هذا السيد. إنه دائماً مستقبلي ومجهول، إنه هو من يحدد الخوف أو الهروب إزاء المسؤولية. أما الشجاعة فهي تحدث رغماً عنه. ومثالها يوجد في موضع آخر، وهي التي تجعلني ملتزماً في الحياة. إن الموت مصدر كل الأساطير، فلا يحضر إلا في الغير؛ وفيه فقط، أتذكر، بواسطة عاجلاً، ماهيتي الأخيرة ومسئوليتي.

من أجل أن تكشف كلية الرضا عن ظاهريتها وعن عدم تطابقها مع المطلق، فإنه لا يكفي أن ينوب عدم الرضا عن الرضا. إن عدم الرضا مازال يكمن في آفاق الكلية، كعوز يتوقع اكتفائه داخل الحاجة. كما هو شأن البروليتاريا الدنيا التي تتطلع إلى رفاهية العيش البرجوازي وإلى آفاق المتحذلقة. إن كلية الرضا تشكو ظاهريتها الخاصة حين تباغتها برانية لا تنحدر عن فراغ الحاجة المأمولة أو المستعصية. وكلية الرضا تكشف عن ظاهريتها حين تقطع هذه البرانية المتعذر قياسها بالحاجة، مع الجوانية بواسطة ما يتعذر قياسه نفسه. إذ أن الجوانية تنكشف إذن باعتبارها غير قابلة للإشباع، دون أن يكون عدم الإشباع يشير إلى محدودية معينة تفرضها تلك البرانية، ودون أن يتحول عدم الإشباع بدوره إلى حاجة تتوقع إشباعها أو تتألم من عوزها، ودون أن تلجأ للجوانية المنقطعة في الآفاق التي ترسمها الحاجيات. إن برانية كهذه، تكشف إذن عدم إشباع الكائن المنفصل، غير أن عدم الإشباع إنما هو من غير إشباع ممكن. إنه ليس فقط عدم إشباع مادي، ولكنه خارج أي منظور للإشباع أو للإشباع. إن البرانية الغريبة عن الحاجة، تكشف إذن عن عدم إشباع يمتلئ باللاإشباع ذاته، وليس بالأمل، إنه بون أكثر قيمة من اللمس، هو لا تملك أهم من التملك، هو جوع لا يتغذى من الخبز، بل من الجوع ذاته. ليس في ذلك حلم رومانسي ما، ولكنه ذلك الذي يفرض نفسه كرغبة منذ بداية هذا البحث. إن الرغبة لا تطابق حاجة ليست مشبعة، إنها تتموضع وراء الإشباع واللاإشباع. هي علاقة مع الغير، أو هي فكرة اللامتناهي التي تكمل الرغبة. بإمكان كل شخص أن يعيشها في رغبة الغير الغريبة التي لا تستطيع أية لذة أن تنجزها أو تحدها أو أن تسكنها. إن الإنسان المنعزل عن العنصر، القابع داخل البيت، يتمثل عالماً، بفضل هذه العلاقة.

وبسببها، أو بسبب المثل أمام وجه الغير، فإن الإنسان لا يسمح بأن ينخدع بنصره المجيد الحي، المتميز عن الحيوان، إذ بإمكانه معرفة الفرق بين الكائن والظاهرة، ومعرفة ظاهريته والوقوف على عوار امتلائه، وهو العيب الذي يتعذر أن يتحول إلى حاجة، والذي يتعذر إشباعه، فيما وراء الامتلاء والفراغ.

3- الظاهرة والكائن

إن عظمة البرانية التي تدين عوار جوانية الكائن المنفصل القصوى، لا تعين موضع الجوانية باعتبارها جزءا يحده جزء آخر في كلية ما. إننا نلج نظام الرغبة، ونظام العلاقات التي يتعذر إرجاعها إلى تلك التي تحكم الكلية. إن التناقض بين الجوانية الحرة، وبين البرانية التي يجب أن تحدّها، يتوافق داخل الإنسان المفتوح على التعليم.

إن التعليم خطاب يحمل من خلاله الأستاذ للتلميذ معرفة لم يحصلها بعد. إنه لا يتهج الطريقة التوليدية التساؤلية - maïeutique، ولكنه يواصل ترسيخ فكرة اللامتناهي في الأنا. إن فكرة اللامتناهي تستلزم نفسا قادرة على استيعاب أكبر مما لا تقدر على تحصيله من ذاتها، وهي ترسم كائنا جوانيا، قادرا على ربط العلاقة مع الخارج، ولكنه لا يتخذ جوانيته مطية من أجل كلية الوجود. إن هذا العمل في مجمله لا يبحث إلا عن تقديم الروحي - le spirituel حسب هذا النظام الديكارتي، السابق على النظام السقراطي، لأن الحوار السقراطي يفترض سلفا كائنات عازمة على الخطاب، وبالتالي فهي كائنات قد قلبت القواعد، في حين فإن التعليم يقود إلى الخطاب المنطقي الخالي من البلاغة، والمجرد عن المخادعة أو الإغراء، كما يخلو من العنف، في صونه لجوانية ذاك الذي يستضيف.

إن إنسان المتعة الذي يمكث داخل جوانيته التي تحافظ على انفصاله، يمكنه أن يجهل ظاهريته. إن إمكانية الجهل هذه، لا تدل على درجة دنيا للوعي، بل على قيمة الانفصال ذاتها. إذ يُستنبط الانفصال كقطيعة للمشاركة من فكرة اللامتناهي. إنه إذن علاقة فوق هُوّة/ فجوة هذا الانفصال التي يتعذر ردمها. فإذا كان من اللازم وصف الانفصال بالمتعة والاقتصاد، فلأن سيادة الإنسان مهما كانت بصيغتها، هي مجرد

وجه معكوس للعلاقة مع الغير. إن الانفصال لا يرد قط إلى مجرد تابع للعلاقة، فليس للعلاقة مع الغير نفس قانون العلاقات الممنوح للفكر الموضوعاتي بحيث أن الفروقات بين الحدود تعكس من خلاله الوحدة أيضا. ليست للعلاقة بين الأنا والغير البنية التي يجدها المنطق الصوري داخل كل العلاقات. إن الحدود تظل مطلقة رغم العلاقة التي توجد فيها. والعلاقة مع الغير هي الوحيدة التي تبدو قادرة على قلب المنطق الصوري. حينئذ نفهم بأن فكرة اللامتناهي هي التي تستوجب الانفصال إلى حد بلوغ الإلحادية «L'athéisme»، وهي عميقة جدا بما يجعلها عرضة للنسيان. إن نسيان التعالي لا ينتج كحدث عارض داخل كائن منفصل، إذ أن إمكانية هذا النسيان هي ضرورة للانفصال. إن المسافة والجوانية يظلان بلا تغيير أثناء استئناف العلاقة وحين انفتاح الروح داخل براعة التعليم، فانتقالية التعليم ليست أدنى ولا أكثر أصالة من حرية الأستاذ والتلميذ، وحتى ولو أن الكائن المنفصل يخرج، من خلال ذلك، عن مخطط الاقتصاد والعمل.

لقد سبق أن قلنا بأن هذه اللحظة التي يكشف فيها الكائن المنفصل عن نفسه، من دون أن يعبر عن أي ظهور، لكونه يغيب عن ظهوره، تحيل بما يكفي من الدقة إلى معنى الظاهرة. إن الظاهرة هي الكائن الذي يظهر، لكنه يظل غائبا. ليس ثمة ظهور، بل واقع يفقد الواقعية، ما يزال بعيدا عن كينونته تماما. إذ أننا في الأثر، نخمن نية أحد الأشخاص، ولكننا نحكم عليه غايبا. إن الكائن لا يعين ذاته (كما قال أفلاطون بصدد الخطاب المكتوب). فالمحاور لا يشهد على وحيه الخاص. إذ أننا نتوغل داخل جوانيته، لكن في غيابه. لقد تفهمناه كإنسان ما قبل تاريخي ترك فؤوسا ورسومات، ولكنه لم يترك كلاما. كل شيء يمضي كما لو كان الكلام، هذا الكلام الذي يفترى ويخفي، ضروريا للحكم، من أجل إضاعة ملف ما أو شواهد الإقناع، وكما لو أن الكلام وحده يستطيع أن يعين القضاة ويستحضر المتهم، وكما لو أن الكلام فقط، وأن مختلف إمكانات الرمز المعروضة - التي ترمز داخل الصمت والأقول: تقدر أن تكون راجحة وقادرة على بعث الحقيقة. إن الكائن عالم نتحدث عنه، ونتحدث فيه، وأن المجتمع هو حضور الكائن.

إن الكائن، الشيء في ذاته ليس، بالنسبة إلى الظاهرة، مخفياً. إن حضوره يمثل في الكلام. إن طرح الشيء في ذاته كمخفي، يرجع إلى افتراض بأنه يكون بالنسبة إلى الظاهرة، ما تكونه الظاهرة بالنسبة إلى المظاهر. إن حقيقة الكشف هي على الأكثر حقيقة الظاهرة المُخفّاة تحت المظاهر. إن حقيقة الشيء في ذاته لا تكشف ذاتها. إذ أن الشيء في ذاته يعبر عن نفسه. والتعبير يبين حضور الكائن، ليس فقط بمجرد إزاحة حجاب الظاهرة. إنه من تلقاء ذاته، حضور لوجه ما وبالتالي فهو مناداة وتعليم، دخول في علاقة مع الأنا بوصفها علاقة إيطيقية. إن التعبير لا يبرز علاوة على ذلك حضور الكائن بالرجوع من العلامة إلى المدلول. إنه يقدم الدال. والدال الذي يعطي العلامة، ليس مدلولاً. وحتى تكون العلامة - signe - قادرة على الظهور كعلامة، يجب أن يكون قبلاً مشاركا للدوال. فالدال إذن يجب أن يحضر قبل أية علامة، وبواسطته، يُستحضر الوجه.

إن الكلام، حقاً، ظاهرة منقطعة النظر: إذ أنه لا يتم الحركة التي تنطلق من العلامة من أجل بلوغ الدال والمدلول. إنه يفتح ما تغلقه أية علامة في اللحظة نفسها التي تفتح فيه الممر الذي يؤدي إلى المدلول، وذلك باستدعاء الدال إلى هذا التجلي الذي يتمظهر فيه المدلول. إن هذا المثل يقيس فائض اللغة المنطوقة على اللغة المكتوبة التي غدت علامة. إن العلامة هي لغة خرساء، لغة ممتنعة. واللغة لا تجمع الرموز في أنساق، ولكنها تفككها. غير أنه بقدر ما يغدو التجلي الأصيل للغير حاصلًا، وبقدر ما يكون الموجود مائلاً، طالبا الغوث، فإن جميع العلامات الأخرى غير العلامات الفعلية - verbaux - تستطيع أن تفيد باللغة. على العكس من ذلك فالكلام نفسه لا يجد دائماً الرحابة التي من الأنسب تخصيصها للكلام. لأنه يحمل ما ليس كلاماً، كما أن بإمكانه التعبير كما تعبر الأدوات، والملابس، والتصرفات. إن الكلام يَدُل بوصفه نشاطاً وإنتاجاً، من خلال طريقة البيان، والأسلوب. إنه يكون بالنسبة إلى الكلام المحض ما تكونه الكتابة الممنوحة للخطاطين، والتعبير المكتوب الممنوح للقراء. والكلام بوصفه نشاطاً يدل كما هو شأن الأثاث والأدوات. إذ ليس له شفافية النظرة الشاملة الموجهة نحو النظرة، وصراحة المواجهة التامة التي تكمن في أساس أي

كلام. إني أغيب عن نشاط كلامي، كما أتخلف عن جميع إنتاجاتي. لكنني مصدر لا ينضب - intarissable لفك الرموز بطريقة متجددة دائما. وهذا التجدد هو بالتحديد حضور أو هو إسهاد على ذاتي.

إن وجود الإنسان يظل ظاهريا، بقدر ما يبقى باطنيا. أما اللغة التي بها يوجد كائن ما من أجل آخر، هي إمكانيته الوحيدة للوجود وجودًا أكثر من وجوده الجواني. إن الفائض الذي تحمله اللغة بالنسبة إلى كل الأعمال والآثار التي تبرز إنسانا ما، يقيس الفرق بين الإنسان الحي والإنسان الهالك، ورغم ذلك فهو الوحيد الذي يعترف به التاريخ الذي يحيط به موضوعيا من خلال عمله وآثاره. ما بين الذاتية المنغلقة في جوانبتها، والذاتية التي أسيء فهمها في التاريخ، يُوجد إسهاد الذاتية التي تتكلم.

إن العودة للكائن المشارك - univoque انطلاقا من عالم العلامات ورموز الوجود الظاهراتي، لا يقوم على الاندماج داخل الكل، كما يدركه العقل، وكما تؤسسه السياسة. إن استقلالية الكائن المنفصل تضعع ويتم تجاهلها واضطهادها. والعودة إلى الكائن الخارجي، إلى الكائن بالمعنى المشارك - بالمعنى الذي لا يخفي أي معنى آخر - هو دخول إلى استقامة المواجهة - Face à face. إنها ليست لعبة مرآوية، ولكنها مسؤوليتي، يعني أنها وجود مجبر قبلا. إنها تضع مركز جاذبية كائن ما خارج هذا الكائن. إن تجاوز الوجود الظاهراتي أو الداخلي، لا يقوم على أخذ اعتراف الغير، بل على منحه كينونته.

إن الكينونة في الذات هي تعبير، أي أنها قبل كل شيء خدمة الغير. وأساس التعبير هو الخير. فأن تكون - καθ'αυτο (شيئا في ذاته) - يعني أن تكون خيرا.

القسم الثالث
الوجه والبرانية

أ- الوجه والحساسية

أليس الوجه معطى للرؤية؟ في أي شيء يطبع التجلي الجليل كوجه، علاقة مختلفة عن تلك التي تطبع كل تجربتنا الحسية؟

لقد قوضت فكرة القصدية فكرة الحساسية بنزع طابع المعطى العيني عن هذه الحالة التي تعد بحق نوعية وذاتية، بل غريبة عن أية موضوعة - objectivation. وقد سبق للتحليل الكلاسيكي أن أبرز، من وجهة نظر سيكولوجية، طابعه الذي يبني الحساسية المستبطنة (بفتح النون) باعتبارها إدراكا. سنجد أنفسنا دوما بالقرب من الأشياء، من اللون هو دائما ممتد وموضوعي، لون فستان، عشب، حائط. من الصوت، ضجيج سيارة تمر، أو صوت رجل يتكلم. مقابل بساطة التحديد الفيزيولوجي للإحساس، لا شيء، بالفعل، سيحيل إلى السيكولوجي. يمثل الإحساس بوصفه مجرد صفة تطفو على الهواء أو في روحنا، التجريد، لأنه بدون الموضوع الذي يحمل عليه، فإن الصفة لن تحصل على أي دلالة للنوع سوى بمعنى نسبي: بإمكاننا ونحن نعمن في لوحة ما أن نرى ألوان الموضوعات المرسومة كألوان القماش الذي يحملها. على الأقل فإن أثرها الجمالي بحق، لا يقوم في هذا الانفصال عن الموضوع، بل إن الإحساس، إذن، هو نتاج مسار طويل للفكر.

هذا النقد للإحساس لا يعرف المقام الذي تعاش فيه الحياة الحسية كمتعة. ونمط الحياة هذا لا يجب أن يفسر لصالح الموضوعة. إن الحساسية ليست موضوعة يبحث عنها. إذ أن المتعة، المشبعة بحق، تطبع كل الأحاسيس التي يذوب محتواها التمثلي داخل محتواها المؤثر. حتى إن التمييز عينه ما بين محتوى تمثلي ومؤثر يؤول إلى معرفة المتعة بوصفها مطبوعة بدينامية مغايرة لتلك التي للإحساس. غير أنه يمكننا أن نتحدث عن متعة أو إحساس حتى في مجال الرؤية أو السمع عندما نرى أو نسمع كثيرا، وأن الموضوع المنكشف بالتجارب يغرق في متعة أو في معاناة الإحساس المحض الذي انغمسنا فيه وعشناه بصفات من غير سند. وذلك يعيد الاعتبار بقدر

معين لفكرة الإحساس. بعبارة أخرى يعثر الإحساس على «واقعة» عندما نرى فيه، ليس النظير الذاتي لصفات موضوعية، بل متعة «سابقة» على بلورة الوعي، الأنا و اللا- أنا، في ذات وموضوع. هذه البلورة لا تتدخل كغاية نهائية للمتعة، بل ك لحظة لصيرورتها، لتأول كحد للمتعة. عوض اعتبار الأحاسيس بمثابة مضامين إزاء تعبئة الأشكال القلبية للموضوعية، يجب الاعتراف لها بوظيفة متعالية من نوعها الخاص (ولأجل كل خاصية نوعية على نحوها المخصوص)؛ إذ أن البنات الصورية القلبية للا-أنا ليست بالضرورة بنيات للموضوعية. تدل خصوصية كل إحساس- يرد بالضبط إلى هذه «الصفة من غير سند ولا امتداد» التي بحث عنها الحسيون- على بنية لا ترد بالضرورة لخطاطة موضوع مطبوع بالصفات. للأحاسيس معنى ليس محمدا قريبا بوصفها موضوعة. ولأجل تفادي هذه الوظيفة للحساسية المحضة بالمعنى الكانطي للكلمة، وكل «استطبيقا متعالية» ل«مضامين» التجربة، علينا أن نطرح بمعنى أحادي اللا- أنا، أي كموضوعية الموضوع. في الواقع، نحتفظ بوظيفة متعالية للصفات البصرية واللمسية، فلا نترك للخصايص الواردة من اتجاهات أخرى سوى دور الصفة اللاصقة بالموضوع المرئي والملموس، المستوحى من العمل والبيت. إن الموضوع المتكشّف، المتجلي، الظاهر، الظاهرة، هو الموضوع المرئي أو الملموس. إذ أن موضوعيته، يتم تفسيرها من غير أن تكون الإحساسات الأخرى مشاركة له. إن الموضوعية المطابقة لذاتها دوما، ستضع نفسها داخل منظورات الرؤية وحركات اليد التي تتكلم. وكما سبق أن لاحظ هيدغر بعد القديس أوغسطينوس، فنحن نستعمل كلمة رؤية بصرف النظر عن كل تجربة، حتى حينما تكون مرتبطة بحواس أخرى غير الرؤية. كما أننا نستعمل أيضا بهذا المعنى الخاص الأخذ- le saisir. إذ تتطابق الفكرة والمفهوم مع التجربة نوا. ليس تأويل التجربة انطلاقا من الرؤية واللمس راجعا للصدفة وبالتالي يمكن أن يفتح في الحضارة. مما لا مرأ فيه أن للموضوعية دورا مميزا في الرؤية. ليس يقينا أن نزوعها إلى الإخبار عن كل تجربة يكون مسجلا، من غير التباس في الوجود. إذ أن فينومولوجيا للإحساس بوصفها متعة، وأن دراسة لما ندعوه بوظيفتها المتعالية التي لا تبلغ بالضرورة للموضوع، ولا إلى الخاصية

التوعية لموضوع ما، كما هو مرئي ببساطة، ستفرض نفسها. لقد جعل نقد العقل للحض، باكتشافه للنشاط المتعالي للفكر، فكرة نشاط روحي لا يهدف أي موضوع راكوفة، بل حتى في الفلسفة الكانطية، فإن هذه الفكرة الثورية قد خفتت، بمجرد ما أس النشاط المعني شرط الموضوع. لقد بررت الفينومونولوجيا المتعالية العودة لكلمة الإحساس، مميزة للوظيفة المتعالية للصفة التي تحيل إليه - وظيفة للتصور لتقديم للإحساس يتخل فيها بالرغم من ذلك تأثر ذات بموضوع - فأثرت بكيفية أفضل من اللغة الواقعية الساذجة للمعاصرين. لقد بينا بأن المتعة - التي لا تصلح خطأ الموضوعة والرؤية - لا ينفد معناها داخل تصنيف الموضوع المرئي. كل تحليلاتنا في القسم السابق قد اقتادت بهذه القناعة. لقد كانت موجهة أيضا بفكرة كون التمثل ليس عملا لمجرد النظرة، وإنما للغة. ولأجل التمييز بين النظرة واللغة، أي النظرة واستضافة الوجه الذي تفترضه اللغة، فلا بد من تحليل خصوصية الرؤية عن قرب.

تفرض الرؤية كما قال أفلاطون، بغض النظر عن العين والشيء، النور. إذ أن العين لا ترى النور، بل ترى الموضوع في النور. فالنور إذن هو صلة ب«شيء آخر» يتأسر في صلب صلة مع ما هو ليس ب«شيء» ما. نحن نوجد داخل النور بقدر ما تصادف الشيء داخل اللاشيء. يقوم النور بإظهار الشيء بتبديد الظلمات، فيظهر المكان. إنه يبعث بالتحديد المكان كفراغ. بالقدر الذي تكون فيه حركة اليد تقوم باللمس من خلال «لاشيء» المكان، يكون اللمس شبيها بالرؤية. للرؤية، مع ذلك، تميز على اللمس بحفاظه على الموضوع وبتلقيه له دائما انطلاقا من هذا العدم، كما لو كان انطلاقا من أصل، وهكذا فإن العدم في اللمس يتجلى في الحركة الحرة للجس - palpation. والأمر سيان بالنسبة إلى الرؤية واللمس، إذ أن في قدوم كائن كما لو قدم من العدم، تكمن، بالضبط، هيئته الفلسفية التقليدية. إن انطلاق هذا القدوم من الفراغ هو كذلك بمثابة قدوم له انطلاقا من أصله - هو "انفتاح" للتجربة أو هي تجربة الانفتاح - يفسر تميز الموضوعية ونزوعها للتطابق مع الكينونة عينها للمكونات étants. نعثر على خطأ الرؤية هذه منذ أرسطو وإلى هيدغر. تتأسس داخل نور

العمومية الذي لا توجد، علاقة بالفرداني. بالنسبة إلى هيدغر فإن الانفتاح على الكائن الذي ليس هو كائن - الذي ليس هو بـ «شيء ما» - هو ضروري لأجل أن يتجلى، بكيفية عامة، «شيء ما». تكمن معقولية المكون في واقع أنه بكيفية صورية ما، يوجد في عمله أو في تمرنه على الكينونة، وفي استقلالته نفسها. بهذا تظهر تمفصلات الرؤية، حيث علاقة الذات بالموضوع تخضع لعلاقة الموضوع بفراغ الانفتاح، والذي ليس هو موضوعا له. عقل «المكون» يروم الذهاب فيها وراء المكون داخل المنفتح تحديدا. إذ أن فهم الكائن الخاص إنما يكون بأخذه انطلاقا من موضع مضيء لا يملؤه.

لكن أليس هذا الفراغ المكاني هو «شيء ما»، صورة كل تجربة، موضوع الهندسة، شيء ما للرؤية بدوره؟ في الواقع، يلزم رسم خط من أجل رؤية الخط. مهما كانت دلالة الانتقال إلى الحد، فإن مفاهيم الهندسة الحدسية ستفرض نفسها انطلاقا من الأشياء المرئية: الخط هو حد لشيء معين، مسطح مسافة موضوع ما. إذ ستفرض المفاهيم الهندسية نفسها انطلاقا من شيء ما. إنها «مفاهيم» تجريبية، ليس لأنها تطرق العقل، بل لأنها لا تغدو موضوعا للمشاهدة إلا انطلاقا من أشياء معينة: من حدود للأشياء. غير أن المكان المضاء يقلص الحدود إلى حد العدم والانمحاء. إذ أن المكان المضاء، المفرغ بنور الظلام الذي يملؤه، يعتبر في حد ذاته، بمثابة لا شيء. هذا الفراغ لا يعادل قط العدم المطلق، وعبوره لا يعادل التعالي. غير أنه إذا كان المكان الفارغ يتميز عن العدم وإذا كانت المسافة التي يعمقها لا تبرر النزوع نحو التعالي الذي يمكن للحركة التي تعبره أن ترفعه، فإن «امتلاءه» لا يرده بأية طريقة إلى حالة الموضوع. إن هذا «الامتلاء» هو من نظام آخر. إذا كان الفراغ الذي يصنعه النور في المكان، حيث يبدد ظلماته، لا يعادل العدم، حتى في حالة غياب أي موضوع خاص، فإنه يوجد هذا الفراغ عينه. وهو لا يوجد بفضل تلاعب بالكلمات. إن سلب كل الأشياء المصنفة يسمح ببعث المبني للمجهول - l'impersonnel لـ «الوجود» لذا y a⁽¹⁰⁶⁾، وراء كل سلب، فيعود عودا سلبيا لا مباليا إلى درجة السلب. لا يجيل هذا

(106) - هذا المفهوم اللغوي يدل على واقعة الوجود المحضة. وهو لا يدل على موجود بعينه. ولذلك له طابع لا شخصي مبني للمجهول. يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الأولى التي ابتكرها لغوي.

الوجود إلى أي تمثل؛ لقد وصفناه في موضع آخر بالدوار. أما الماهية الأولية للعنصر، مع انعدام الوجه الأسطوري الذي جاءت منه، فتشارك في هذا الدوار عينه. إن النور وهو يطرد الظلمات لا يوقف لعبة الما يوجد المتواصلة. وأن الفراغ الذي ينتجه النور يظل سمكا مبهما لا معنى له بذاته قبل الخطاب، فلا يتصر مرة أخرى لعودة الألهة الأسطورية. غير أن الرؤية في النور هي بالضبط إمكانية نسيان رعب هذه العودة اللا محدودة، لهذا الأبيرون - apeiron (المبدأ اللا محدود و اللا متعين لكل ما يوجد) ومثوله أمام هذا الشبيه بالعدم الذي هو الفراغ وتناوله للمواضيع، كما هي في أصلها، انطلاقا من العدم. هذا الخروج لرعب الما يوجد يفصح عن ذاته في المتعة. ليس فراغ المكان هو الفجوة المطلقة التي يمكن انطلاقا منها أن يظهر الكائن البراني كليا. إنه بمثابة نمطية للمتعة وللانفصال.

ليس المكان المضاء فجوة مطلقة. إذ أن الصلة ما بين الرؤية واللمس، بين التمثل والعمل تظل أساسية. إذ الرؤية تغدو للأخذ. كما تنفتح على منظور و أفق معينين، تصف مسافة قابلة للعبور، وتدعو اليد للحركة والاتصال في أمان. سيسخر سقراط من غلوكون - Glaucon⁽¹⁰⁷⁾ الذي سيقبّس الرؤية من السماء المرصعة بالنجوم لتجربة السمو. إن أشكال الموضوع تستدعي اليد والأخذ. إذ في نهاية التقدير، يصير الموضوع، من خلال اليد، مفهوما، ملموسا، مقبوضا، محمولا ومستردا لموضوعات أخرى، ذا معنى بالعلاقة مع موضوعات أخرى. والمكان الفارغ هو شرط هذه العلاقة. إنه ليس ثقباً في الأفق. وليست الرؤية تعاليا. فهي تضيف معنى من خلال

في مرحلة الشباب. ولذلك فهو لا يخلو من بعد سياسي وتاريخي باعتباره قاعدة بني عليه لفيناس نقده للفينومونولوجيا، وقد وطفه في أربع محاضرات ضمها في كتابه الزمان والآخر 1948. كما أنه بشكل مفهوما رئيسها في كتابه من الوجود إلى الوجود 1947. وهو في توصيفه للوجود في غفليته وانبنائه للمجهول كان قريبا وجدا من الموضوعات التي تطرق لها صديقه موريس بلانشو في كتاباته. يرجى الاطلاع على دراسة هامة لجان لوك لانوي Jean Luc Lannoy التالية: Il y a et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas, Revue Philosophique de Louvain, 1990, n79, pp.369-374.

أنظر مزيدا من التوضيح في هامش آخر. (المترجم).

(107) - هو إحدى شخصيات أفلاطون، خاصة في محاورتي بارميندس والجمهورية. عاش في العام 445. قبل الميلاد، وهو ابن أريستون وبيريكسيون، وهو الشقيق الأكبر لأفلاطون، وقد كان موسيقيا وفيلسوبا تتلمذ على يد سقراط. (المترجم)

العلاقة التي تجعلها ممكنة. كما لا تفتح شيئا، يصير، فيما وراء المائل - Je même، بكيفية مطلقة آخر، أي في ذاته. إن النور يقيد العلاقات بين المعطيات؛ إنه يجعل معنى الموضوعات التي يتصل بعضها ببعض ممكنا. ولا يسمح بتناولها من الواجهة. بهذا المعنى الفضايف للكلمة، لا يتعارض الحدس مع فكر العلاقات. إنه - قبل - علاقة، مادام رؤية، وهو يستشف المكان الذي عبره تنتقل الأشياء باتجاه بعضها البعض. عوض أن ينتقل الفضاء في الماوراء، فإنه يضمن ببساطة شرط الدلالة الجانبية للأشياء داخل المائل.

أن ترى، معناه، أن ترى دوما في الأفق. والرؤية التي تلتقط في الأفق لا تصادف كائنا انطلقا مما وراء كل كائن. إذ أن الرؤية كنيان لل- ما - يوجد ترجع للإشباع الأساسي، للتوافق مع الحساسية، للمتعة، لاطمئنان لمتناه غير منشغل باللامتناهي. يعود الوعي لذاته عينها، منسجبا داخل الرؤية.

لكن أليس النور بمعنى آخر أصلا للذات، بما هو منبع النور حيث يلتقي وجوده وظهوره، وبما هو نار وشمس؟ ثمة في ذلك بالتأكيد وجهة لكل علاقة مع المطلق. إن النور كشمس موضوع. إذا كان نور الشروق، في الرؤية، يري (بضم الياء وكسر الراء) ولا يري (بضم الياء وفتح الراء)، فإن نور الليل فهو يري كمصدر للنور. يحدث داخل رؤية اللمعان فرق بين النور والموضوع. إن النور الحسي بما هو معطى بصريا لا يختلف عن المعطيات الأخرى فيظل بعينه منسوباً إلى أس أولي ومعتم. لا بد من وجود رابطة مع ذلك الذي يأتي بمعنى آخر، من ذاته عينها تماما، من أجل جعل الوعي بالبرانية الجذرية ممكنا. لا بد من وجود نور ما، من أجل رؤية النور.

ألا يسمح العلم بإعلاء - transcender الشرط الذاتي للحساسية؟ حتى ولو ميزنا العلم النوعي الذي مجد عمل ليون برانشفيك - Brunshvic، فبإمكاننا أن نتساءل عما إذا كان الفكر الرياضي عينه يقطع الصلة مع الحساسية. ما هو أساسي في الرسالة الفينومولوجية يعود إلى الجواب بالسلب. فالحقائق التي أدركها العلم السيكو- رياضي تستعير معانيها من الخطى التي تنطلق من الحسي.

لا تلمع الغيرية المطلقة، التي بفضلها لا ينتسب كائن ما للمتعة ويمثل انطلاقاً من ذاته، في صورة الأشياء التي يفتح من خلالها علينا، لأن الأشياء تختفي تحت الصورة. يمكن للسطح أن يتحول إلى باطن: يمكننا صهر معدن الأشياء لصنع أشياء جديدة، واستخدام خشب قفص لصنع طاولة بالتصليح والنشر والتقطيع: فيصير المخفي مفتوحاً والمفتوح مخفياً. يمكن لهذه الملاحظة أن تكون ساذجة - كما لو كان يجب على الجوانية أو ماهية الشيء التي يخفيها الشكل أن تكون مفهومة بالمعنى المكاني - غير أنه في واقع الأمر، لا يمكن لعمق الشيء أن يتخذ دلالة أخرى غير مادته الخاصة وأن انكشاف المادة بالأساس سطحي.

فيما يبدو، يوجد اختلاف أكثر عمقا بين الاختلافات السطحية: تلك المتعلقة بالخلف، وتلك المتعلقة بالواجهة. إن سطحا ينعطي للرؤية كما يمكننا أن ندير ثوبا كما نفعل عندما نعيد صياغة قطعة مال. لكن ألا يخلصنا التمييز بين الخلف والواجهة من هذه الملاحظات السطحية؟ ألا يرشدنا إلى سطح آخر غير ذلك الذي فحصناه بصدد ملاحظتنا الأخيرة؟ تغدو الواجهة ماهية الشيء بالمقارنة مع الخلفية، حيث الخيوط غير مرئية، تتحمل الارتفاع. لقد كان بروس - Proust عاشقا للأكمام الخلفية لفستان سيدة كبيرة كما لو كانت بمثابة زوايا مظلمة لكاتدرائيات، ثم تصميمها، مع ذلك، بنفس الطريقة الفنية التي استعملت في بناء الواجهة. إن الفن هو الذي يضفي على الأشياء الواجهة - وبذلك ليست الموضوعات مرئية فقط، ولكنها بمثابة موضوعات عارضة. تدل عتمة المادة حالة كائن ليست له بالضبط واجهة. نستنتج من فكرة واجهة مستعارة من المباني، بأن الهندسة - ربما - كانت هي الفن الأول للفنون الجميلة. إذ فيها يتأسس الجمال الذي تكمن ماهيته في اللامبالاة، والروعة الباردة والصامتة. من خلال الواجهة يعرض الشيء الذي يحتفظ بالسِر، منغلقا في ماهيته الهائلة وفي أسطوره، والتي يبدو فيها من الروعة بمثال، غير أنه لا يعطي ذاته. إنه يفتن بسحره الخلاب، لكنه لا يكشف نفسه. إذا كان المتعالي حاسما مع الحساسية، وكان انفتاحا بامتياز، وكانت رؤيته هي رؤية انفتاح الكائن عينه، فإنه (الضمير يعود على الشيء) يحسم قاطعا مع رؤية الأشكال فيتعذر التعبير عنه سواء بمصطلحات

نظرية، أو تطبيقية. إنه وجه؛ وانكشافه كلام. تضيف العلاقة مع الغير وحدها بعدا للتعالي وتقودنا نحو رابطة مختلفة كلياً عن التجربة بالمعنى الحسي للكلمة، أي النسبي والأناي.

ب. الوجه والإيطيقا

1. الوجه واللامتناهي

بقدر ما يحيل مظهر الكائنات إلى الرؤية، فإنه يهيمن عليها، ويمارس عليها سلطة ما. إذ أن الشيء هو معطى، يمنح نفسه لي. وأنا أحتفظ بذاتي عينها لبلوغه. إن الوجه حاضر بامتناعه عن أن يكون مضمونا. وهو بهذا المعنى لا يصير مفهوماً، أي مشمولاً. إنه ليس مرثياً، ولا هو ملموس، لأن هوية الأنا، في الحساسية البصرية واللمسية، تغلف غيرية الموضوع التي صارت، بالضبط، مضمونا. ليس الغير آخر لغيرية نسبية، مقارنة بالأنواع التي - وإن كانت هي الأخيرة - ، فهي تقصي بعضها البعض، لكنها لا تزال تتموضع في تجمع جنس معين، تقصي بعضها البعض بمقتضى تعريفها، لكنها تنادي بعضها البعض بمقتضى هذا الإقصاء من خلال تجمع جنسها. غيرية الغير لا تتعلق بصفة معينة، ستميزه عني، لأن تمييزاً من هذا الطبيعة يستلزم تحديداً فيما بيننا هذا التجمع للجنس الذي يبطل الغيرية سلفاً.

ومع ذلك، فإن الغير لا ينفي بتاتا وببساطة الأنا؛ إن النفي التام، الذي يكون فيه القتل إغواء وعزماً يحيل إلى علاقة قبلية. وهذه العلاقة ما بين الغير والأنا الكامنة في تعبيره لا تستهدف بلوغ عدد ما أو مفهوم ما. يظل الغير متعالياً، غريباً بلا حدود، غير أن وجهه الذي ينبع منه تجليه الجليل - *épiphanie*⁽¹⁰⁸⁾ الذي يدعوني إليه،

(108) - الترجمة الحرفية لهذه الكلمة هي عيد الغطاس (الفصح)، ويستخدم لفيناس هذه الكلمة للدلالة على مفهومه للوجه، وهو يعبر من خلالها على مقاومة الوجه للإدراك وامتناعه عن التملك والحيازة. فالوجه بالنسبة إليه يفهم فيما وراء الوجه، أي فيما وراء الأشكال التي تحدد ملامحه،

يحسم أمره مع العالم الذي يمكنه أن يكون مشتركا بيننا، والذي تكون فيه الاحتمالات مسجلة في طبيعتنا، و نتمو فيه أيضا بوجودنا. غير أن الكلام يتقدم بالاختلاف المطلق. أو بالأحرى، إن اختلافا مطلقا، لا ينتج داخل سيرورة محددة، حيث ينحدر فيها من الجنس نحو النوع، ويتجه فيها نظام الروابط المنطقية ضد المعطى، الذي لا يرد إلى الرابطة؛ إن الاختلاف على هذا النحو يظل ملازما للتسلسل الهرمي المنطقي الذي يتميز فيه، فيظهر في أساس الجنس المشترك.

إن الاختلاف المطلق، غير قابل للتصور بمصطلحات المنطق الصوري، فلا ينبنى إلا باللغة. إذ أن اللغة تنجز علاقة فيما بين المصطلحات التي تكسر وحدة جنس ما. أما المصطلحات، والحوارات، فتتبرأ من العلاقة أو أنها تظل مطلقة داخل العلاقة. لعل اللغة تتحدد كسلطة لتكسير استمرارية الكائن أو التاريخ.

لا يوصف الطابع الغامض لحضور الغير الذي تحدثنا عنه أعلاه، سلبا- négativement. إن الخطاب يربط علاقة مع ما يظل متعاليا بالأساس، أفضل من الفهم. يجب أن نذكر اللحظة العمل الصوري للغة الذي يقوم على تقديم المتعالي، وستظهر الآن دلالة أكثر عمقا. إن اللغة هي علاقة ما بين كلمات منفصلة. إذ يمكن أن تمثل إحداهن للأخرى كثيمة، غير أن مثولها لا يجد في وضعها كثيمة. يبدو الكلام الذي يحمل على الغير بوصفه ثيمة، محتويا على هذا الغير. غير انه قيل سلفا للغير، بوصفه محاورا، وقد غادر الثيمة التي شملته، وانبعث حتما خلف المقول le dit. إن الكلام يقال ولو بالصمت المحروس، حيث الخطورة تشهد على هروب الغير. وأما المعرفة التي تستوعب الغير، فهي تتموضع فورا داخل الخطاب الذي أوجهه له. التكلم عوض «ترك المرء يكون» يحث الغير. إن الكلام مميز على الرؤية. بإمكان الموضوع المرئي، في المعرفة أو الرؤية، أن يحدد فعلا ما يقينا، غير أن فعلا يختص بكيفية ما ب«المرئي»، إنها يدمج - هذا المرئي - في عالم ما مانحا إياه دلالة، وفي نهاية

ودلالته لا تكمن في استسلامه للهيمنة، وإنما في دعوته إلى علاقة إيطيقية من غير استنواء وسيطرة، داخل بعد لامتناهي ومتسامي وجليل، بما هو تعبير وخطاب، ويتجلى التعبير الجليل للوجه في النهي عن القتل، لا يمكنك أن تقتل أبدا. وهذا هو معنى التجلي الجليل للوجه.(المترجم)

التقدير فهو بينه. إن الفجوة التي تنشأ حتما - في الخطاب- بين الغير بوصفه موضوعة لي، وبين الغير كمحاوري، تتحرر من الثيمة التي بدت في لحظة ما تحتويه، وفي الآن عينه تسائل المعنى الذي أضفته على محاوري. بذلك تفصح البنية الصورية للغة عن الحصانة الإيطالية للغير، وعن قداسته الخالية من أي أثر للشعور بالرعب خضوعا لمطلق براني غامض. «Numineux».

إن العلاقة التي يقيمها الوجه مع أناي، بواسطة الخطاب، لا تجعله يندرج داخل المائل. فهو يظل مطلقا في العلاقة. وهكذا، فإن الديالكتيك الأناوي - solipsiste للوعي المرتاب دوما من خضوعه للمائل، يتوقف. بالفعل، ليست العلاقة الإيطالية التي تكمن تحت الخطاب، صنفا من الوعي، حيث الشعاع يصدر عن الأنا. إنها تضع الأنا موضع تساؤل. وهذا الاستئصال ينطلق من الآخر.

إن حضور كائن لا ينضوي داخل مجال المائل، بوصفه حضورا يطفح به، يحدد «وضعه» كلامتناه. وهذا الطفح يتميز عن صورة سائل طافح من مزهرية لأن هذا الحضور الطافح يتم كموقف تجاه المائل. ليست المواجهة، بوصفها معارضة بامتياز، ممكنة إلا كمساءلة أخلاقية. وهذه الحركة تنطلق من الآخر. تنتج فكرة اللامتناهي، بكيفية لا متناهية أشد احتواء داخل الأدنى، باللموس تحت ضروب من العلاقة مع الوجه. وحدها فكرة اللامتناهي تحتفظ ببرانية الآخر بالعلاقة مع المائل، بالرغم من هذه العلاقة. وهنا ينتج، بطريقة ما، تفصل مائل للحجة الانطولوجية: في هذه الحالة، فإن برانية كائن ما ترسخ في ماهيته. فلا يظهر استدلال ما هكذا، وإنما فقط التجلي الجليل كوجه. إن الرغبة الميتافيزيقية للآخر إطلاقا التي تنشط النزعة العقلية (أو النزعة التجريبية الجذرية الواثقة في تعليم البرانية) تنشر طاقتها في رؤية الوجه أو في فكرة اللامتناهي. تتخطى فكرة اللامتناهي قدراتي (ليس كميًا، بل كما سنرى لاحقا، بمسائلتها). إنها لا تصدر عن أساسنا القبلي، وبذلك، فهي التجربة بامتياز.

إن مفهوم اللامتناهي الكانطي يطرح نفسه كمثال للعقل، كإسقاط لمطالبه في الما- وراء، كاكتمال مثالي لما يعطى بوصفه ليس مكتملا، من غير أن يواجه اللا مكتمل

تجربة مميزة للامتناهي، من غير أن يستمد من هذه المواجهة حدود تناهيه. إذ لا يتم قط تصور المتناهي بالمقارنة مع اللامتناهي. بل على العكس من ذلك، يفترض اللامتناهي المتناهي الذي يسع - كل شيء - بلا حدود. (يقتضي أيضا هذا العبور نحو الحد، أو هذا الإسقاط في صورة غير صريحة، فكرة اللامتناهي بكل نتائجها التي استنتجها ديكرت وتفترضها فكرة الإسقاط هذه). يتصف التناهي الكانطي إيجابا بالحساسية كما يتصف التناهي الهيدغري بالكائن من أجل الموت. يميز هذا اللامتناهي وهو يحيل على المتناهي النقطة الأكثر ضدية للديكارتية في الفلسفة الكانطية، كما ميز لاحقا الفلسفة الهيدغرية.

يعود هيجل لديكرت دعما لإيجابية اللامتناهي، غير أنه يقصي كل كثرة، طارحا اللامتناهي بوصفه إقصاء لكل «آخر» يمكنه أن يقيم علاقة مع اللامتناهي، وبذلك، يجد اللامتناهي. لا يمكن للامتناهي إلا أن يشمل كل العلاقات. كما هو شأن إله أرسطو، فهو ليس قائما سوى بذاته، في نهاية المطاف. تعادل علاقة خاص ما مع اللامتناهي دخول هذا الخاص في سيادة دولة ما. وهو يصير لا متناهيا بنفيه لا تناهيه الخاص. غير أن بلوغ هذه الغاية لا يحنق احتجاج الفرد الخاص، ولا دفاع الكائن المنفصل - حتى وإن كان من قبيل التجريبي والحيواني - ولا إحساس هذا الفرد بطغيان الدولة التي تطلب عقله، لكنه في هذه القدرية المهمة لا يعثر قط على عقله. نعرف في هذا التناهي الذي يعارضه اللامتناهي الهيجلي، قصد احتوائه في جوفه، على تناهي الإنسان إزاء العناصر، على تناه للإنسان الذي اكتسحه ال-ما- يوجد l'il y a، في كل لحظة عبرتها آلهة بلا وجه والتي أنجز ضدها العمل من أجل الأمن حيث ينكشف «آخر» العناصر كمائل. غير أن الآخر، مطلق الآخر - الغير - لا يجد حرية المائل. وهو يؤسس المسؤولية ويبررها، بدعوته إليها. إن العلاقة مع الآخر بما هو وجه تشفي من الحساسية - l'allergie. إنها رغبة، تهذيب بالتلقي ومعارضة سلمية للخطاب. بالعودة إلى الفكرة الديكارتية للامتناهي التي وضعت في الكائن من طرف اللامتناهي، فإننا نحصل فيها على الإيجابية، على أسبقيتها على كل فكر متناه وعلى كل فكر للمتناهي، على برانيتها إزاء المتناهي. وتلك هي إمكانية الكائن

المنفصل. تنجز فكرة اللامتناهي - فيض الفكر المتناهي بمضمونه - علاقة الفكر، مع ما يتخطى قدرته، مع من يتعلم عنه في كل لحظة من غير أن يتعرض للضرب. تلك هي الوضعية التي ندعوها استضافة الوجه. تنتج فكرة اللامتناهي في تعارض الخطاب، في - الرابطة - المجتمعية. والعلاقة مع الوجه مع الآخر بالتنام الذي لا أقدر على احتوائه، مع الآخر، بهذا المعنى اللامتناهي، هي مع ذلك فكري. غير أن هذه العلاقة تستقيم من غير عنف، في سلام مع هذه الغيرية المطلقة. فلا تخلق في «مقاومة» الآخر عنفا، ولا تتصرف سلبا؛ لها بنية إيجابية: إيطيقية. أول انكشاف للآخر، المفترض في كل العلاقات الأخرى، لا تقوم على أخذها في مقاومة سلبية، وعلى المباغنة الخادعة. فأنا لا أتصارع مع إله من غير وجه، بل استجيب لتعبيره، ولوجهه.

2. الوجه والإيطيقا

يتمتع الوجه التملك والخضوع لسلطاتي. في تجليه الجليل، في التعبير، يتحول الإحساس الذي لا يزال قابلا للتناول إلى مقاومة كلية للقبض. هذا التحول ليس ممكنا إلا بانفتاح بعد جديد. والحال أن مقاومة القبض لا تنتج كمقاومة لا تقهر، كصلابة صخرة يتقوض إزاءها جهد اليد، كابتعاد نجمة ما في الفضاء الواسع. إذ أن التعبير الذي يدخله الوجه في العالم لا يتحدى ضعف سلطاتي، بل سلطتي كسلطة. إن الوجه، باعتباره أيضا شيئا من بين الأشياء، يخترق الصورة التي نمده. وهذا يعني باللمس: أن الوجه يكلمني ومن خلال ذلك يدعوني إلى علاقة غير قابلة للقياس مع سلطة تمارس، سواء كانت متعة أو معرفة.

ومع ذلك يفتح هذا البعد الجديد في المظهر الحساس للوجه. إن الانفتاح الدائم للملامح صورته في التعبير بأسر بشكل كاريكاتوري هذا الانفتاح الذي يجعل الصورة ساطعة. إذ أن الوجه في حدود القداسة والكاريكاتور ما يزال ينعطي بمعنى ما إلى سلطات معينة. و بمعنى حصري، فإن العمق الذي يفتح في هذه الحساسية يعدل طبيعة السلطة عينها والتي لا يمكن لها منذئذ أن تقبض، لكن بإمكانها أن تقتل. يستهدف القتل أيضا معطى حسيا، ومع ذلك، فهو يوجد إزاء معطى لا يعرف فيه

الكائن التوقف عن الحياة. إنه أمام معطى قابل للحياد - neutralisable تماما. إن «السلب» الذي يتم بالحياة هو الاستعمال الذي يظل دوما جزئيا. أما القبض الذي يطعن في استقلال الشيء فهو يحتفظ به «لذاتي». فلا تقويض الأشياء، ولا الاقتناص، ولا إبادة الأحياء، تستهدف الوجه الذي ليس هو من العالم. إنها لا تزال تأتي من العمل، لها غاية ما، و تستجيب لحاجة ما. وحده القتل يقصد السلب الشامل. إن سلب العمل والاستعمال، كما هو سلب التمثل، قادرين على إنجاز قبضة ما، أو فهما ما يقومان على الإثبات أو القصد. القتل ليس هو السيطرة، بل هو التعديم، هو التخلي تماما عن الفهم. يمارس القتل سلطة ما على من يتهرب على السلطة. لا تزال القوة، لأن الوجه يعبر عن ذاته في المحسوس؛ غير أن ثمة عجز سلفا، لأن الوجه يعزق المحسوس. أما الغيرية التي تعبر عن نفسها في الوجه، فتمنح "مادة" وحيدة وممكنة للسلب الكلي. لا يمكنني أن أرغب إلا في قتل كائن مستقل تماما، يتخطى جدا سلطاتي، وبذلك فهو لا يعارضها، ولكنه يشل سلطة السلطة عينها. إن الغير هو الوحيد الذي أقدر على إرادة قتله.

لكن، في أي شيء يختلف هذا التفاوت بين اللامتناهي و بين قدراتي، عن ذلك الذي يفصل عائقا كبيرا جدا عن قوة تنطبق عليه؟ سيغدو الإلحاح على تفاهة القتل الذي يكشف مقاومة شبه منعدمة للعائق، بلا جدوى. هذا الحادث الأكثر تفاهة في التاريخ الإنساني يحيل إلى إمكانية استثنائية، ما دام يصبو إلى السلب الكلي لكائن ما. إنه غير معني بالقوة التي يمكن لهذا الكائن أن يمتلكها بوصفه جزءا من العالم. إن الغير الذي بإمكانه أن يقول لي لا، بشهامة، يعرض نفسه لسيف مسلول أو لرصاصة مسدس، وهو في كل هذه المدة الباسلة «لذاته» التي تتحلى بالرفض العنيد الذي يبيده معارضا، ينمحي ما ينغرز السيف أو الرصاصة في تجاويف قلبه. إنه يكاد، في سياقية - contexture العالم، لا يكون شيئا. لكن بإمكانه أن يفرض علي صراعا ما، أي قد يعارض القوة التي انهالت عليه ضربا ليس بقوة للمقاومة، بل بما هو غير متوقع من رد فعله. وهكذا فهو يعارضني ليس بقوة أشد - بطاقة مقدرة تعرض نفسها بالتالي، كما لو كانت تشكل جزءا من الكل - بل بتعالى كينونته عينه، بالنسبة إلى

هذا الكل؛ ليس بفائق معين للاقتدار، بل بالأحرى بلا متناهي تعاليه. هذا اللامتناهي الأعظم قوة من القتل، والذي يقاومنا سلفاً، هو وجهه، هو التعبير الأصيل، هو الكلمة الأولى: «لن ترتكب قط جريمة القتل». يشل اللامتناهي السلطة بمقاومته اللامتناهية للقتل، والتي تدوم ولا يمكن تحطيمها، في وجه الغير، في العري الكلي لعينيه، من غير دفاع، في عري الانفتاح المطلق للمتعالى. تكمن في ذلك علاقة ليس مصحوبة بمقاومة شديدة جداً، بل بشيء آخر بالتام المطلق: إنها مقاومة من ليست لديه مقاومة، المقاومة الإيطالية. يثير تجلي الوجه هذه إمكانية قياس لا تنتهي النزوع إلى القتل، ليس كنزوع للهدم الشامل، بل كاستحالة - إيطيقية محضة - لهذا النزوع ومحاولة الاعتداء. إذا كانت مقاومة القتل ليست إيطيقية، بل واقعية، فسيكون لنا إدراك لكل ما يرجع ذاتياً في الإدراك. سنظل في مثالية الوعي بالصراع وليس في علاقة مع الغير، علاقة يمكن أن تتحول إلى صراع، لكنها طافحة قبلاً بوعي الصراع. إن تجلي الوجه إيطيقي. أما الصراع الذي يمكن فيه للوجه أن يهدد، يفترض تعالي التعبير. إذ يهدد الوجه بالصراع كاحتمال، من غير أن ينهك هذا التهديد التجلي الجليل للامتناهي، من غير أن يصوغ الكلمة الأولى. تفترض الحرب السلام، الحضور القبلي وغير المثير لحساسية الغير؛ إنه لا يطبع قط الحدث الأول للقاء. ليس لاستحالة القتل مجرد دلالة سلبية وصورية؛ إذ أن العلاقة مع اللامتناهي أو فكرة اللامتناهي فينا، تجعلها مشروطة بكيفية إيجابية. يقدم اللامتناهي نفسه كوجه في المقاومة الإيطالية التي تشل قدراتي فتقوم صامدة صموداً صلباً تاماً في عمق العينين وهي مجردة من أي دفاع بعريها وتعاستها. يؤسس فهم هذه التعاسة وهذه المسغبة قرابة الآخر عينها. على هذا النحو يكون تجلي اللامتناهي تعبيراً وخطاباً. إن الماهية الأصلية للتعبير والخطاب لا يكمن في الإعلام الذي يقدمانه حول عالم جواني مخفي. إذ في التعبير يقدم فيه كائن ما نفسه بنفسه. إن الكائن الذي يتجلى يحضر بتجليه الخاص وبالتالي فهو يناديني. وهذا الحضور ليس حياداً لصورة ما، بل إثارة تعينني بتعاستها وسموها. إن التحدث إلي، معناه هو تخط في أية لحظة ما هو لدائني بالضرورة في الظهور. أن تظهر كوجه، معناه تفرض نفسك من وراء الصورة (الشكل)، الظاهرة

والفينومينية المحضّة، أن تقدم نفسك بكيفية غير قابلة للإرجاع إلى الظهور، كما هو شأن استقامة المواجهة، من غير أية وساطة لصورة ما في عريها، أي في تعاستها ومسغبتها. في الرغبة تندمج الحركات التي تتجه نحو العلو ونحو تواضع الغير.

لا يشع التعبير كمنظر ينتشر من غير دراية الكائن المشع، مما يندرج ربما في تعريف الجمال، إن ظهورا يصر على ظهوره يعود إلى مناداة المحاور والتعرض لجوابه وسؤاله. لا يفرض التعبير نفسه كتمثل حق، ولا كفعل. إذ يظل الكائن الممنوح في التمثل الحق إمكانية للمظهر. لا يستطيع العالم الذي يسيطر علي حينها انخرطت فيه شيئا ضد "الفكر الحر" الذي يعلق هذا الالتزام أو يرفضه أيضا داخليا، إذ هو قادر على أن يعيش مخفيا. يفرض الكائن الذي يعبر نفسه، بالأحرى بمناداتي بتعاسته وعريه و- مسغته- فلا أكون قادرا على صم أذني عن ندائه. وبكيفية ما فإن الكائن الذي يفرض نفسه، في التعبير، لا يجد حرיתי بل يعلي من شأنها، بتحفيزه لطبيتي. إن نظام المسؤولية الذي تقمع فيه شدة الكائن التي لا يمكن تحاشيها كل المرح، هو أيضا النظام الذي تستدعى فيه الحرية لا محالة بكيفية تكون فيها القوة الغاشمة للكائن باعثة لحرיתי. ليس في ما لا يمكن تفاديه، لا إنسانية القدر، بل الجدد الصارم للطبية.

هذه الصلة ما بين التعبير والمسؤولية، هذا الشرط أو هذه الماهية الإيطيقية للغة، هذه الوظيفة اللغوية السابقة على كل انكشاف للكائن بهائه البارد، تسمح بانتزاع اللغة من خضوعها لفكر موجود قبلا بحيث لن تستخدم سوى في ترجمة دنيا للخارج أو في تعميم كلي للحركات الداخلية. ليس تمثل الوجه حقيقيا، لأن الحقيقي يحيل على ما ليس حقيقيا، إذ تكمن في أبديته الآنية ولقائه الحتمي الابتسامة وصمت المشكك. لا يترك تمثل الكائن في وجهه موضعا منطقيا لتناقضه. بالمثل لا يمكنني، في الخطاب الذي يفتح التجلي الجليل كوجه، الانفلات بالصمت كما حاول ترازياخوس - Thrasymaque غاضبا، في الكتاب الأول من الجمهورية (دون أن يتمكن من النجاح). «ترك الناس بدون مئونة، خطأ تحت أي ظرف من الظروف؛ إذ لا ينطبق على هذا التمييز بين الطوعي وغير الطوعي» كما قال «Rabbi

«yochanan»⁽¹⁰⁹⁾. لا تقاس المسئولية إزاء مسغبة الناس إلا «موضوعيا». إنها غير قابلة للدحض. يفتح الوجه الخطاب الأصيل الذي تعد فيه الكلمة الأولى واجبا لا يسمح بمقتضاه لأية «جوانية» بأن تتفاداه. إنه خطاب يفرض التوغل داخله، استئناف لخطاب تأمله العقلانية، «قوة» تقنع حتى «الناس الذين يصمون آذانهم»⁽¹¹⁰⁾ وتؤسس كذلك الكلية الحقيقية للعقل.

إن العلاقة مع المكون الذي يعبر عن نفسه، سابقة على انكشاف الكائن بعامة، كقاعدة للمعرفة وكمعنى للكائن؛ كما أن المقام الإيطيقي، سابق على المقام الأنطولوجي.

3. الوجه والعقل

لا ينتج تعبير الوجه كتجل لصورة واضحة تربط ما بين الحدود، من أجل أن تقرب، المسافة بين الأجزاء داخل الكلية، حيث أن الحدود المتقابلة تعير سلفا معناها للوضعية الناشئة عن تجمعها، والتي تستمد بدوره معناها من الحدود المجتمعة. و«دائرة الفهم» هذه لا تفرض نفسها كحدث أصيل لمنطق الكائن. إن التعبير يسبق نتائجه المنسقة المرئية للغير.

يقوم الحدث الخاص للتعبير على حمل شهادة الذات، مع ضمان هذه الشهادة. ليست هذه الشهادة ممكنة إلا كوجه، أي ككلام. إنها تنتج منطلق المعقولية، المبادرة عينها، الإمارة، السيادة الملكية، التي تأمر بلا قيد. لا يمكن المبدأ إلا كأمر. يفترض البحث عن التأثير الذي سيتحملة التعبير أو المصدر اللاواعي الذي سيقود إليه، تحقيقا سيعود إلى شهادات من جديد، وبالتالي، إلى الصدق الأصيل للتعبير.

إن اللغة كتبادل للأفكار عن العالم، مع ما تحمله من دوافع خفية، مرورا بتقلبات أحوال الصدق والكذب التي ترسمها، تفترض أصالة الوجه، ولولاه، لثم ردها إلى فعل من بين الأفعال التي سيجبرنا فيها المعنى على تحليل نفسي أو سوسولوجي غير

(109). Traité synhedrin 104 b.

(110). Platon République 327 b.

محدودين، فلا يكون بإمكانها أن تبدأ. إذا ما افترضنا بأن الكلام ليس مقوما لأصالة التعبير هذه، لهذه القطيعة مع كل تأثير، لهذه الوضعية المهيمنة للمتكلم، غير القابلة للتسوية والعدوى، لاستقامة المواجهة، فإن الكلام لن يتخطى قط مسطح النشاط، الذي ليس هو، بالبداية، نوعا ما، بالرغم من أن بإمكان اللغة أن تندمج في نسق الأفعال وأن تصلح للاستعمال. غير أن اللغة ليست ممكنة سوى إذا تحلى الكلام بالضبط عن وظيفة الفعل، وإذا ما رجع إلى ماهيته كتعبير.

لا يتوقف التعبير على إعطائنا جوانية الغير. إذ أن الغير الذي يعبر عن نفسه لا يعطي على وجه التحديد، ولذلك فهو يحتفظ بحرية الكذب. غير أن الكذب والصدق يفترضان سلفا الأصالة المطلقة للوجه - بوصفها واقعة متميزة لمثول الكائن، غريبة عن تناوب الحقيقة واللاحقيقة، درءا للبس الصواب والخطأ الذي يهدد كل حقيقة، للبس تتحول فيه أيضا كل القيم. ليس لمثول الكائن في الوجه وضع قيمة ما. وما ندعوه وجهها هو بالتحديد هذا المثول الاستثنائي للذات بذاتها، من غير قياس مع مثول الوقائع المعطاة فحسب، المشبوهة دوما بالخداع، وربما كانت دوما أضغاث أحلام. للبحث عن الحقيقة، فقد ربطت صلة مع وجه يستطيع أن يصون ذاته عينها، والتي يعد فيها التجلي عينه، كلمة شرف. تحيل كل لغة كتبادل للعلامات اللفظية، قبلا إلى كلمة الشرف الأصلية. إذ تتموضع العلامة اللفظية هناك، بمجرد ما يفصح امرؤ عن معنى شيء معين لشخص آخر. إنها تفترض قبلا تأصيلا للدال.

إن العلاقة الإيطالية، كمواجهة، تقرر كذلك بشأن كل علاقة يمكن أن ندعوها صوفية، بحيث أنها تحفل بأحداث أخرى غير تلك التي تتعلق بمثول الكائن الأصيل، قد تحدث اضطرابا أو تسمو حقا بصدق هذا المثول، بحيث تغني نشوة المؤثرات الغامضة وحدة التعبير الأصلية، فيصير الخطاب حلولا (تجسيذا) incarnation كما هو شأن الصلاة التي غدت طقسا وشعيرة، ويجد المحاورون أنفسهم يؤدون دورا في دراما ابتدأت خارج موضعهم. يكمن في ذلك الطابع العفلاي لعلاقة الإيطالية باللغة. فلا يستطيع أي خوف و أي اضطراب أن يفسد استقامة العلاقة التي تصون اتصال الصلة، التي تمتنع عن الذوبان بحيث أن الجواب

لا يتملص من السؤال. في النشاط الشعري- الذي تنبعث فيه المؤثرات بدون وعي منا- رغم كونه نشاطا واعيا- لاحتوائه واحتضانه كإيقاع يكون فيه الفعل محمولا بالعمل نفسه الذي أثاره، بحيث يصير الفنان بكيفية ديونيسية، بتعبير نتشه، عملا فنيا- تعترض اللغة التي تقطع في أية لحظة سحر الإيقاع، وتحول دون أن تصير المبادرة دورا. إن الخطاب قطيعة واستئناف، قطيعة للإيقاع الذي يثير حماسة المتحاورين ويتشبي بهم. إنه نثر.

إن الوجه الذي يمثل فيه الآخر - بإطلاق - لا ينكر المائل، ولا ينال منه كما الرأي أو السلطة أو المعجزة الخارقة. إنه يظل متواضعا إزاء من يستضيفه، يظل أرضيا. يعتبر هذا المثل بمثابة لا- عنف بامتياز، لأنه عوض جرح حرיתי، فإنه يدعوها إلى المسؤولية ويقرها. إن اللا- عنف يصون مع ذلك تعددية المائل والآخر. إنه سلم. إذ أن العلاقة مع الآخر- بإطلاق- والتي ليس لها حدود مع المائل، تنفادي الحساسية التي تصيب المائل في الكلية التي ينسج عليها الجدل الهيجلي. ليس الآخر بالنسبة إلى العقل فضيحة تحركه جدليا، بل هو تعلم عقلائي، و شرط كل تعلم. إذ أن الفضيحة المزعومة للغيرية، تفترض تماسك هوية المائل، حرية متيقنة من ذاتها تتصرف بلا ضمير كما تعتبر الغريب مصدر إزعاج و قيد. هذه الهوية الخالية من العيوب، المتحررة من كل مشاركة، المستقلة داخل الذات، يمكن أن تفقد تماسكها، إذا ما كلمها الآخر، أي إذا ظهر في التعبير، في الوجه قادما من العلو، عوض أن يعترض سبيلها على نفس المستوى الذي توجد فيه. في هذه الحالة تمتنع الحرية ليس قط لتعرضها لمقاومة ما، بل باعتبارها اعتباطية، مذنبه وخجولة؛ غير أنها ترتفع بذنبها إلى المسؤولية. فلا يظهر لها الطارئ، أي اللاعقلاني في الخارج بداخل الآخر، بل في ذاتها. فما يؤسس العرضية، ليس هو المحدودية من طرف الآخر، بل الأناية، بوصفها غير مبررة بذاتها. إن العلاقة مع الآخر بوصفها علاقة مع تعاليه، هذه العلاقة التي تستسل الوحشية التلقائية لمصيره المحايثه، تولج في ذاتي ما لم يكن داخلا فيها. غير أن هذا "التدخل" في حرיתי، يضع بالضبط نهاية للعنف وللعرضية، وبهذا المعنى أيضا، فإنه يقر العقل. إن الإقرار بأن انتقال محتوى ما، وفكرا ما إلى الآخر، لا ينتج سالما من العنف سوى إذا

كانت الحقيقة التي يعلمها المعلم للمتعلم، توجد دوماً وأبداً، لدى التلميذ، إنها هو إسقاط للتوليد فيما وراء استعماله المشروع. إن فكرة اللامتناهي في ذاتي- بما تقتضيه من وجود محتوى فائض بالحاوي- يقطع مع الحكم القبلي للتوليد من غير أن يقطع مع العقلانية، مادام أن فكرة اللامتناهي، البعيدة عن انتهاك الفكر، هي شرط اللاعنف عينه، بمعنى أنها ترسخ الإيطيقا. ليس الآخر بالنسبة إلى العقل عارا يورطه في حركة ديبالكتيكية، بل هو الدرس الأول. إن كائنا ما- وهو يتلقى فكرة اللامتناهي ما دام أنه لا يستنبطها من ذاته- هو كائن متعلم بكيفية لا توليدية، هو كائن وجوده نفسه يكمن في هذا الاستمرار على تلقي التعلم، والذي يفيض بالذات (أو الزمان). فإن نفكر معناه، أن نحصل على فكرة اللامتناهي أو أن نكون متعلمين. يجيل الفكر العقلاني إلى هذا التعليم. وحتى لو راعينا البنية الصورية للفكر المنطقي الذي ينطلق من حد ما، فإن اللامتناهي، مقارنة مع المفاهيم التي تتحدد، لا يتحدد بدوره. وبالتالي فهو يجيل إلى «معرفة» ذات بنية جديدة، نحاول ترسيخها كعلاقة مع الوجه وإبراز الماهية الإيطيقية لهذه العلاقة. إن الوجه هو البداهة التي تجعل البداهة ممكنة، كما هو شأن الحقيقة الإلهية التي تدعم العقلانية الديكارتيّة.

4. الخطاب يؤسس الدلالة

إن اللغة شرط لوظيفة الفكر العقلاني أيضاً: إنها تمنحه بداية ينطلق فيها من الكائن، وهوية أولى لدلالة ترسم في وجه من يتكلم، أي من يقدم نفسه، مبدداً غموض صورته الخاصة، وإشارات اللفظية. إن اللغة شرط الفكر: ليس باعتبار ماديتها الفيزيقية، بل باعتبار موقف المائل إزاء الغير، إذ أنها غير قابلة للإرجاع إلى تمثل الغير، ولا إلى قصدية الفكر، ولا إلى وعي ما... ما دامت تنتسب إلى ما لا يقدر أي وعي على احتوائه، أي تنتسب إلى لا متناهي الغير. إذ أن اللغة لا تقوم بدورها داخل وعي ما، فهي تأتي من الغير فتؤثر في الوعي فتضعه موضع تساؤل، وهو ما يؤسس حدثاً غير قابل للإرجاع إلى الوعي حيث كل شيء يحدث في الداخل، بما في ذلك غرابة المعاناة. اعتبار اللغة بمثابة نهج للفكر لا يرجع إلى نزع طابعها الشخصي،

بل إلى إعادة الاعتبار لماهيتها المشخصة، لاختلافها بالنسبة إلى الطبيعة المؤسسة، الأناوية، للفكر المتعالى للمثالية. تقوض أصالة الخطاب بالمقارنة مع القصدية المؤسسة، ومع الوعي المحض، مفهوم المحاثة: إن فكرة اللامتاهي في الوعي هي فائض لهذا الوعي الذي يمنح فيه التجسيد قدرات جديدة لروح ليست قط مشلولة، قدرات استقبال، وعطاء، وأياد مليئة، واستضافة. غير أن التجسيد بوصفه حدثا أول للغة، من غير إشارة للبنية الأنطولوجية التي تنجزها، يطابق اللغة بالنشاط، بامتداد الفكر في التجسيد، والأنا أفكر في الأنا أقدر، والذي ثم توظيفه حتما كنموذج لمقولة الجسد الخاص أو للفكر المجسد الذي هيمن على قسم من أقسام الفلسفة المعاصرة. إن الأطروحة المعروضة هنا تقوم على فصل جذري للغة عن النشاط، للتعبير عن العمل، بالرغم من جانب اللغة التطبيقي كله، والذي لا يمكننا التقليل من أهميته.

لقد ظلت وظيفة الخطاب الأساسية لانكشاف العقل مجهولة إلى حدود عصر متأخر جدا. فقد كان فهم وظيفة الكلمة خاضعا للعقل: الكلمة انعكاس للفكر. وقد كانت النزعة الاسمية هي أول من بحث للكلمة عن وظيفة مغايرة، لتلك التي تتعلق باستعمال العقل. إنها الوظيفة الرمزية لكلمة ترمز لللا- مفكر فيه، بدلا من كونها دالة على مضامين مفكر فيها، وهذه الرمزية راجعة إلى مشاركة عدد معين من المعطيات الواعية، الحدسية، إذ هي مكتفية بذاتها، فلا تتطلب الفكر. ليس للنظرية من هدف آخر سوى تفسير البون بين الفكر، العاجز عن استهداف موضوع عام، وبين اللغة التي تبدو أنها تحيل إليه. إنه البون الذي بين النقد الهوسرلي طابعه الظاهر، من خلال الاحتواء التام للكلمة في العقل. الكلمة نافذة؛ إذا ما تبدت للعيان، يجب إلقاؤها. بالنسبة إلى هيدغر، تتخذ الكلمة السبيريتية- *esperantiste* لهوسرل لون وقوة حقيقة تاريخية. غير أنها تظل مرتبطة بسيرورة الفهم.

ينتهي الارتياح إزاء النزعة اللفظية- *verbalisme* إلى أولوية لا جدال فيها للفكر العقلاني بالمقارنة مع كل عمليات التعبير التي تدخل فكرا ما داخل لغة كما في نسق للعلامات أو بربطها بلغة رئيسية لاختيار هذه العلامات. إن الأبحاث المعاصرة لفلسفة اللغة، قد جعلت فكرة ترابط متين عميق ما بين الفكر والكلام مألوفة. لقد

بين ميرلو بونتي بكيفية أفضل من غيره، بأن الفكر اللامجسد، الذي يفكر في الكلام قبل التكلم - الفكر الذي يؤسس عالم الكلام، والذي يتأسس، كرابط للعالم، من دلالات داخل عملية متعالية دوما- هو مجرد أسطورة. إن الفكر قد توغل بعيدا في نسق العلامات، في لغة شعب أو حضارة من أجل تلقي دلالة تلك العملية عينها. إنه يفامر، بقدر ما يتمتع عن الانطلاق من تمثلي قبلي، أو من دلالات ما، أو من ألفاظ للربط. يعمل الفكر تقريبا في «الأنا أقدر» للجسد. إنه يعمل، إذن، قبل أن يتمثل أو يؤسس هذا الجسد. إن الدلالة تباغت الفكر عينه الذي فكر فيها.

لكن، لماذا تعد اللغة، المستعملة في نسق العلامات، ضرورية للفكر؟ لماذا يحتاج الموضوع، بله الموضوع المدرك (بفتح الراء) لاسم ليصير دلالة؟ ما ذا يعني اكتساب معنى ما؟ إن الدلالة التي تم تلقيها عن هذه اللغة لا تزال رغم ذلك في كل هذا التصور، «موضوعا قصديا». تحصل بنية الوعي المؤسسة على كل حقوقها بعد تأمل الجسد الذي يتكلم أو يتحدث. ألا يكمن فائض الدلالة على التمثل في كيفية جديدة للمثول - جديدة بالنسبة إلى القصدية المؤسسة - بوصفها كيفية لا يستنفد فيها تحليل «قصدي الجسد» السر؟ ألا يؤسس توسط العلامة الدلالة لأنها تدمج «حركة» العلاقة الرمزية في تمثلي موضوعي و ثابت؟ هكذا ستغدو اللغة متهمه من جديد بإبعادنا عن «الأشياء عينها».

يجب توكيد عكس ذلك. ليس توسط العلامة هو الذي يشكل الدلالة، بل إن الدلالة (حيث الحدث الأصيل فيها هو المواجهة) هي التي تجعل وظيفة العلامة ممكنة. لا يجب تفصي الماهية الأصيل للغة في العمليات الجسدية التي تكشفها لي ولغيري، والتي تبني في استعمالها باللغة فكرا ما، لكن داخل مثول المعنى. ذلك لا يقودنا إلى وعي متعال بان لموضوعات ضد تلك التي تقوم فيها، بقدر من الصرامة، نظرية اللغة التي أتينا على ذكرها، لأن الدلالات لا تتمثل للنظرية، أي للحرية البانية لوعي ترنسدنتالي؛ إذ تتمثل كينونة الدلالة في استئصال الحرية البانية عينها، داخل علاقة إيطيقية ما. إنها المعنى هو وجه الغير وأن كل استعانة بالكلمة تتخذ لها قبلا موضعا بداخل المواجهة الأصيل للغة. كل استعمال للغة يفترض تعقل الدلالة

الأولى، غير أن هذا التعقل، قبل التسرع بتأويله كـ«وعي ب»، إنما هو اجتماع والتزام مسؤل. إن الدلالة هي اللامتناهي، غير أن اللامتناهي لا يمثل لوعي متعال. ولا لنشاط عقلي، بل للغير؛ إنه يواجهني ويستسئلني ويلزمني بماهية لا تناهيه. ذلك «الشيء» الذي ندعوه دلالة يظهر مع اللغة في الكائن، لأن ماهية اللغة هي العلاقة مع الغير. لا تضاف هذه العلاقة إلى المناجاة الجوانية - بالرغم من «القصدية الجسدية» لميرلو - بونتي - كعنوان يضاف إلى الموضوع الذي نضعه للإرسال - إذ أن استضافة الكائن الذي ظهر في الوجه، وأن الحدث الإيطيقي للاجتماعي، تقود قبلا الخطاب الجواني. كما لا يتأسس التجلي الجليل الذي ينشأ في الوجه، كباقي الكائنات، لأنه بالتحديد " يكشف" اللامتناهي. إن الدلالة هي اللامتناهي، أي الغير. وليس المعقول مفهوما ما - concept، بل هو عقل ما. إذ تتقدم الدلالة معنى معطى - sinnggebung وتدلل على حدود المثالية بدل تبريرها.

إن الدلالة، بمعنى ما، تكون بالنسبة إلى الإدراك ما يكونه الرمز بالنسبة إلى الموضوع المرموز. يدل الرمز على عدم تطابق معطيات الوعي مع الكائن الذي يرمز لها، إنه وعي هو في أشد الحاجة إلى الكائن الذي يفتقده، إلى الكائن الذي يعلن عن نفسه، بنفس الدقة التي يعيش معها غيابه، إنه قوة ضاغطة على الفعل. إن الدلالة تشبهه، كفائض لوعي قاصد، من خلال الكائن المقصود. غير أن فائض اللامتناهي هنا غير القابل للاستنفاد يطفح براهن الوعي. هذا المجرى للامتناهي أو الوجه، لا يمكن قط التعبير عنه بمصطلحات الوعي، بمجازات تحيل إلى النور والحس. إن الشرط الإيطيقي للوجه، هو الذي يستسئل الوعي الذي يستقبله. ليس الوعي بالواجب (الضمير) وعيا قط، ما دام ينتزع الوعي عن مركزه واضعا إياه في الغير.

إذا كانت المواجهة تؤسس اللغة، وإذا كان الوجه يحمل الدلالة الأولى، ويرسخها في الكائن، فإن اللغة لا تخدم فقط العقل، بل هي العقل عينه. إن العقل بمعنى شرعية مبنية للمجهول لا يسمح برد الاعتبار للخطاب، لأنه يمتص تعددية المتحاورين. العقل الوحيد، لا يمكنه أن يتحدث إلى عقول أخرى. إن عقلا محايا لوعي فردي يمكن تصوره، بكيفية طبيعية، كنسق للقوانين التي تتحكم في طبيعة هذا الوعي

الفردى - individuée كما في باقى كل الكائنات الطبيعية، لكن على نحو أشد فردية، بوصفه الذات - عينا أيضا. التوافق بين الأوعاء يفسر بالتالى بتشابه بين الكائنات المبينة بالكيفية عينا. ترجع اللغة إلى نسق من العلامات اليقظة، من وعى يتجه لآخر، من أفكار متشابهة. حينئذ يجب تفادى قصدية الفكر العقلانى التى تفتح على نظام كوفى وتواجه كل مخاطر النزعة السيكولوجية الطبيعية، التى ما زالت الحجج الموجهة لها فى المجلد الأول من الأبحاث المنطقية - logische untersuchungen تنطبق عليها دوما.

يمكننا ونحن نتراجع أمام هذه النتائج انسجاما مع «الظاهرة»، أن نسمي العقل بالتناسق الداخلى لنظام مثالى يتحقق فى الكائن بقدر ما سيتخلى الوعى الفردى من جهة تحصيله أو بنائه، عن خصوصيته الفردية أو الأناوية، أو يتراجع باتجاه مجال نومينالى (يتسبب للشيء فى ذاته) حيث يؤدى بكيفية زمانية دوره كذات مطلقة فى الأنا أفكر، أو يندمج فى النظام الكلى للدولة التى بدت للوهلة الأولى تظهر وتشكل. سيكون على اللغة فى الحالتين معا أن تقوم بحل أناوية الوعى الفردى الشديد العداء للعقل، أو بتحويلها إلى «أنا أفكر» لا يتكلم بتاتا، أو بإخفائها فى خطابها الخاص، حيث أنها لا تستطيع، وهى فى الدولة، سوى تحمل حكم التاريخ عوض أن تظل «أنا»، أى بمحاكمتها.

ليس ثمة قط مجتمع بهذا النوع من العقلانية، أى ليس ثمة قط من علاقة تملص حدودها من العلاقة.

لقد عول الهيكليون جيدا بوضع الوعى بالطغيان على مقدار حيوانية الإنسان، والذى يستشعره الفرد إزاء قانون مبني للمجهول، فهل يلزمهم أيضا العمل على فهم كيف يمكن لحيوان عاقل أن يكون ممكنا، وكيف يمكن لخصوصية الذات - عينا أن تتأثر بمجرد فكرة كلية، وكيف يمكن لأناوية - égoïsme أن تتنازل؟

إذا كان الوعى، بالعكس من ذلك، يعيش فى اللغة، وإذا كانت العقلانية الأولى تومض فى المواجهة، وإذا كان المعقول الأول، والدلالة الأولى، هما لا متناهي العقل

الذي يمثل في الوجه، (أي الذي يكلمني)؛ إذا ما كان العقل محددًا بالدلالة، بدل أن تحدد الدلالة ببنيات العقل المبنية للمجهول، إذا كان المجتمع يسبق هذه البنيات المبنية للمجهول، إذا كانت الكونية تسود بوصفها مثول الإنسانية في عيون من يشاهدونني، وأخيرا، إذا ما تذكرنا بأن هذه المشاهدة وهي تستدعي مسئوليتي وتتضمن حرיתי بوصفها مسئولية و هبة للذات، فإن تعددية المجتمع لن تختفي في رفعة العقل. ستكون هي الشرط. ليس المبني للمجهول (اللاشخصي) في الذات هو ما بينه العقل، بل الذات-عينها القادرة على المجتمع، فتظهر في المتعة بوصفها منفصلة، غير أن انفصالها بالذات ضروري من أجل أن يكون اللامتناهي، ويكون لا تنهيه مكتملا كـ«وجهة».

5. اللغة والموضوعية

إن عالما معقولا هو العالم الذي يغدو فيه عالم متعتي موضوعة - thème ذات دلالة من خلال وجود الغير. تكتسب الأشياء دلالة عقلانية ليست فقط لمجرد الاستعمال، لأن الآخر يشارك في علاقاتي معها. إذ أن إشارتي لشيء ما، إنما تتجه للغير. إن فعل الإشارة يعدل علاقتي - المفعمة بالمتعة والتملك - مع الأشياء، فيضع الأشياء في منظور الغير. إن استعمال علامة ما لا يجدها إذن استبدال علاقة مباشرة مع شيء ما، بعلاقة غير مباشرة، لكنها تسمح بجعل الأشياء موهوبة - offrable (قابلة للمنح)، بفصلها عن استعمالها، وتغريبها، وجعلها برانية. إذ أن الكلمة التي تشير إلى الأشياء تشهد على تقاسم هذه الأشياء بيني وبين الآخرين. لا تنبع موضوعية الموضوع من تعليق الاستعمال والاستمتاع اللذين امتلك من خلالها الأشياء من غير مسئولية. تحصل الموضوعية باللغة التي تسمح باستئصال التملك. لهذا الحصول معنى إيجابي: إدخال الشيء إلى مجال الآخر. إذ يصير الشيء موضوعة. إنها التموضع - thématiser هو منح العالم للغير بالكلام. وهكذا تتخطى «المسافة» إزاء الموضوع دلالة المكانية.

توجد هذه الموضوعية متلازمة، ليس كخط ما في ذات منعزلة، بل في علاقتها مع

الأخر. تنتج الموضوعية في عمل اللغة ذاته، حيث تنفصل الذات عن الأشياء المملوكة، كما لو أنها تخلق فوق وجودها الخاص، كما لو أنها كانت مفصولة، كما لو أن وجودها في الوجود لم يحصل لها بعد مكتملا. إنها مسافة أكثر جذرية من كل مسافات العالم. لا بد للذات من أن توجد «بمسافة» عن كينونتها الخاصة، حتى عن المسافة التي تتخذها إزاء البيت الذي ما تزال فيه ماثلة في الوجود. وحتى وإن كان السلب محمولا على كلية العالم، فإنه يظل داخل الكلية. من أجل ترسيخ المسافة الموضوعية، لا بد وقد صار كل شيء في الوجود، أن لا تكون الذات قد وجدت بعد؛ بمعنى أن لا تكون قد ولدت بعد، وأن لا تكون موجودة في الطبيعة. إذا كانت الذات القادرة على الموضوعية، ليست بعد وجودا تاما، فإن هذا الـ«ما ليس بعد»، أي كحال للقوة مقابل حال الفعل، لا يدل على ما يقل عن الكينونة، بل على الزمن. يقوم الوعي بالموضوع - الموضوعاتية - la thématization .

على المسافة المتخذة إزاء الذات، والتي لا يمكن أن تكون سوى الزمن؛ أو بالأحرى، إنه يقوم على الوعي بالذات، بشرط أن نعرف به ك (زمن «ل» مسافة الذات عن الذات) داخل الوعي بالذات. يبقى فقط أن الزمان لا يمكنه أن يدل على الـ«ما ليس بعد» الذي ليس هو مع ذلك «الأقل كينونة» - فلا يمكنه أن يظل بعيدا في الآن عينه عن الكينونة والموت سوى بوصفه مستقبل اللامتناهي غير القابل للاستفاد، أي بوصفه ما ينتج في علاقة اللغة عينها. تخلق الذات بوجودها وهي تعين ما تمتلكه عن الآخر بالكلام. غير أنها باستضافة لا متناهي الآخر، تستمد الحرية إزاء الذات التي تقتضي ذلك التجرد عن التملك. إنها تستمدها أخيرا من الرغبة التي لا تأتي من نقص أو من محدودية، بل من فائض فكرة اللامتناهي.

إن اللغة تجعل موضوعية الموضوعات، و موضعتها - thématization ممكنين. لقد سبق لهوسرل أن أكد بأن موضوعية الفكر تكمن في كونها تسري على الكل. إذ أن المعرفة - موضوعيا - ستكون بالتالي مؤسسة لفكري بكيفية تتضمن قبلا إحالة إلى فكر الآخرين. ما أتواصل من خلاله، يتأسس بالفعل لصالح الآخرين. فأنا لا أنقل للآخر، وأنا أنكلم، ما هو موضوعي (المستهدف) بالنسبة إلي: إن الموضوعي لا يصير

موضوعيا (مستهدفا) إلا بالتواصل. لكن بالنسبة إلى هوسرل، فإن الغير الذي يجعل هذا التواصل ممكنا، يتأسس أولا من أجل فكر مونادية - monadique، (نسبة للمونادا). تتأسس قاعدة الموضوعية في سيرورة ذاتية تماما. بطرحنا للعلاقة مع الغير كإيطيقا، نتخطى صعوبة ستغدو حتمية إذا انطلقت الفلسفة، ضد ديكارت، من كوجيطو سيفرض نفسه بكيفية مستقلة تماما عن الغير.

يكون الكوجيطو الديكارتي متاحا بالفعل، في نهاية التأمل الثالث بوصفه معتمدا على اليقين الإلهي، بما هو لا متناه، فيما يتعلق يطرح وتصور تناهي الكوجيطو أو الشك. هذا التناهي لن يتحدد، كما هو الشأن عند المعاصرين، دون استعانة باللامتناهي، بدءا من أخلاقية الذات، على سبيل المثال. يقدم الكوجيطو الديكارتي وجهة نظر برانية عن ذاته، يقدر انطلاقا منها على النظر. إذا كان ديكارت، في خطوة أولى، قد وعى وعيا لا يتطرق له الشك ذاته بذاته، فإنه في خطوة ثانية - للتأمل في التفكير - يكتشف شروط هذا اليقين. يتمثل هذا اليقين في وضوح وبيان الكوجيطو؛ غير أن اليقين عينه مطلوب بسبب حضور اللامتناهي في هذا الفكر المتناهي، والذي سيكون من غير ذلك الحضور جاهلا بتناهيته:

manifeste intelligo plus realitatis esse in substansia infinita quam infinita , ac poinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti , hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere , hoc est aliquid mihi desse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem ?

(Edit. Tannery, T sept, pages 45-46).

هل تكتشف وضعية الفكر، وهو في صميم اللامتناهي الذي ابتكره ومنحه فكرة اللامتناهي، بواسطة استدلال أم بحدس لا يسعه أن يطرح سوى موضوعات (جمع موضوعة) thèmes ؟ لا يمكن لللامتناهي أن يتموضع ولن يكون التمييز بين الاستدلال والحدس ملائما لإدراك اللامتناهي. أليست العلاقة مع اللامتناهي، في البنية المزدوجة للامتناهي المائل في المتناهي، بل المائل خارج المتناهي، غريبة عن

النظرية؟ نحن إزاء العلاقة الإيطالية. إذا كان هوسرل يرى في الكوجيطو ذاتية لا تعتمد على أي سند خارجها، فإنه يؤسس فكرة اللامتناهي عينها، فيقدمها كموضوع. يترك عدم تأسيس اللامتناهي عند ديكارت بابا ما مفتوحا. لا تكمن إحالة الكوجيطو المتناهي إلى اللامتناهي في مجرد موضعة الإله. إزاء كل الموضوعات أعتبر ذاتي معنيا باستيعابها. ليست فكرة اللامتناهي موضوعا لذاتي. يكمن الدليل الأنطولوجي في تحول هذا "الموضوع" إلى كائن، وهو مستقل عني. إن الإله هو الآخر. إذا كان الفكر متوقفا على الإحالة على موضوع ما، فلا بد من الاعتقاد بأن فكر اللامتناهي ليس فكرا. فماذا يكون بكيفية موجبة؟ ديكارت لا يطرح السؤال. إنه من البديهي، على أية حال، أن حدس اللامتناهي يحتفظ بمعنى عقلائي، فلا يصير، بأية وسيلة، اجتياحا للإله من خلال شعور داخلي. يكتشف ديكارت، أفضل من مثالي أو من واقعي ما، علاقة مفعمة بغيرية كلية، لا تقبل الإرجاع للجوانية، وهي مع ذلك لا تنتهك الجوانية؛ إنها تلقى من غير سلبية، كما هي رابطة فيما بين الحريات.

تقودنا الفقرة الأخيرة من التأمل الثالث إلى علاقة مع اللامتناهي، تطفح من خلال الفكر، بالفكر فتصير علاقة شخصية. يتحول التأمل إلى إعجاب وشوق ومتعة. فلا يتعلق الأمر قط ب"موضوع لا متناه" ما يزال معلوما وموضعا، بل بالجلالة:

placet hic aliquamdiu in ipsus Die contemplatione immorari , eius attributa apud me expendre et immensi huius lumen pulchritudinem quantum caligantisingenii mei acies ferre polterit , intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis coterminatione summan alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem perciposse experimur...

إن هذه الفقرة لا تبدو لنا كزخرفة للأسلوب أو كتقريظ حصيف للدين، بل كتعبير عن تحول فكرة اللامتناهي المتأنية بالمعرفة، إلى جلالة تعرض كوجه.

6. الغير والآخرين

لا يكشف حضور الوجه- التعبير- عالما خارجيا، مغلق قلبيا، يضيف شيئا جهة

جديدة للفهم أو للتحصيل. إنه على العكس من ذلك، يدعوني، فوق المعطى الذي جعله الكلام مشتركا بيننا سلفا. ما نعطيه و ما نأخذه، يختزل في الظاهرة، منكشفنا وممنوحا للأخذ، منهمكا في وجود يتوقف في التملك. على العكس من هذا، فإن حضور الوجه يجعلني في علاقة مع الكائن. يتحقق وجود هذا الكائن - غير القابل للاختزال في ظاهراتية، مفهومة كواقعة من غير واقع - في استعجال لا يقبل التأجيل، يقتضي جوابا للنداء. يختلف هذا الرد عن «رد الفعل» الذي يثيره المعطى، لأنه لا يستطيع أن يظل «بيننا»، كما هو الأمر في الأحكام التي أتخذها إزاء شيء ما. كل ما يجري هنا فيما «بيننا» يعني كل العالمين، أما الوجه الذي يشاهد ما يجري فيتخذ له مكانا على مرأى من الجميع في النظام العام، حتى ولو انفصلت، سعيت للتواطؤ مع المحاور، في علاقة خاصة وسرية.

إن اللغة كمثول للوجه، لا تدعو إلى التواطؤ مع الكائن المفضل، إلى اكتفاء "أنا- أنت" ونسيان الكون؛ إنها تمتنع بوضوحها عن الحب السري الذي تفقد فيه وضوحها ومعناها فتتحول إلى ضحك أو هدبل. ثمة طرف ثالث، كغير، يرمقني بعيونه - إن اللغة هي العدالة-. ليس لأن ثمة وجه أولا و كائن - بالتالي - يظهره أو يعبر عنه، يتم الانهماج بالعدالة. تجلي الوجه كوجه يفتح الإنسانية. إن الوجه في عريه كوجه يعرفني على فقر الفقير ومنفى الغريب؛ غير أن هذا الفقر وهذا المنفى، بمناداتها لسطوتي، يقصدان ذاتي، فلا يستسلمان لسلطتهما كمعطيات، فيظلان معبرين عن الوجه. يقدم الفقير والغريب نفسه على قدم المساواة. إذ تكمن مساواته، وهي على هذا الفقر الجوهري، في الإحالة للطرف الثالث، وهكذا إذ يتقدم لملاقاته، وهو غارق في تعاسته، يكون الغير سباقا لإعانتته. إنه يلتحق بي. غير أنه يلتحق بذاته من أجل الإعانة، إنه يأمرني كسيد. أمر لا يعينني إلا باعتباري سيدا كذلك، وهذا الأمر بالتالي يأمرني بالقيام بالأمر. يطرح أنت نفسه إزاءنا نحن. أن نكون نحن، ليس معناه «التدافع» أو التهافت على مهمة مشتركة. إن حضور الوجه - لا تناهي الآخر - هو فقر مدقع، كونه حضورا للطرف الثالث (أي لكل الإنسانية التي تشاهدني) وأمر يأمر بالأمر. لهذا فإن العلاقة مع الغير أو الخطاب، ليست هي فقط مساءلة

لحزبي، مناداة تأتي من الآخر لتدعوني إلى المسئولية، وليست هي فقط الكلام الذي من خلاله أتحمّل من التملك الذي يطوقني، فأتحلّي عن عالم موضوعي مشترك؛ بل هي التنبؤ، الموعظة، والكلام النبوي. إن الكلام النبوي يجيب أساساً عن تجلّي الوجه، يضاعف كل خطاب، ليس بوصفه خطاباً يدور حول موضوعات أخلاقية، بل كلحظة لخطاب يتعذر تقليصها، وهي مؤثرة أساساً بتجلّي الوجه بها هو شاهد على حضور الطرف الثالث، على حضور الإنسانية كلها، في عيون من يشاهدونني. كل علاقة اجتماعية، باعتبارها مشتقة، تعود إلى مثل الآخر للمثالي، من خلال تعبير الوجه وحده فقط، من غير أية توسط للصورة أو العلامة. تنقلت ماهية المجتمع، إذا ما شبهناها بالجنس الذي يوحد الأفراد المتشابهين، يوجد حتماً جنس إنساني كجنس بيولوجي، بحيث تسمح الوظيفة المشتركة التي يمكن للبشر أن يمارسوها في العالم باعتباره - Totalité كلية، باستعمالهم للمفهوم المشترك. غير أن المجتمع الإنساني الذي ينشأ بالكلام - حيث يظل فيه المتحاورون منفصلين تماماً - لا يؤسس لوحدة الجنس. إنما يعبر عنه بوصفه قرابة بشرية. إن كون كل الناس إخوة، لا يفسر بشابهم، ولا بسبب عام بحيث يصيرون نتائج تشبه قلائد تحيل إلى عين الذي سكاما. لا ترجع القرابة لسببية ما سيشارك فيها الأفراد سراً، كما ستعين، من خلال نتيجة لا تقل غموضاً، ظاهرة التضامن.

إن مسؤوليتي إزاء وجه يشاهدني كغريب تماماً - وأن تجلّي الوجه يصادف هاتين اللحظتين - هي التي تؤسس الواقعة الأصيلة للأخوة. ليست القرابة سببية؛ وإنما هي نشأة الاتحاد الذي يكون فيه اتحاد الأب مصادفاً وغير مصادف⁽¹¹¹⁾. يكمن عدم المصادفة، باللموس، في وضعيتي كأخ، يستلزم اتحادات أخرى بجاني، بحيث أن اتحاد ذاتي يلخص في الآن ذاته كفاية الكينونة وقرابتي، أي في وضعيتي إزاء الآخر كوجه. في استضافة الوجه تنشأ المساواة، (تعتبر هذه الاستضافة بمثابة مسؤوليتي سلفاً تجاه الآخر، وهي تغمرني بالتالي كما تهيمن علي انطلاقاً من بعد السمو). فإما أن هذه المساواة تنتج هناك حيث الآخر يأمر المثالي وينكشف له في المسؤولية؛ وإما أن

(111). Voir plus loin p. 310.

المساواة ليست سوى فكرة مجردة ومجرد كلمة ما. إذ لا يمكننا فصلها عن استضافة الوجه التي تكون فيها لحظة ما.

إن الوضع الإنساني عينه يستلزم الإخاء وفكرة الجنس الإنساني. إنه يتعارض جذريا مع تصور للإنسانية متحدة بالتشابه، مع تعدد أسر متنوعة صادرة عن أحجار ملقاة من طرف دو كاليون - Deucalion من وراء ظهره، والتي أدركت المدينة الإنسانية بصراع الأنايات. للأخوة الإنسانية وجهين مزدوجين، فهي تقتضي وجود فرديانبات لا يرجع فيها الوضع المنطقي لوضع اختلافات نهائية لجنس ما؛ إذ أن خصوصياتها تكمن في إحالة كل واحدة منها إلى عين ذاتها (إن فردا يشترك في جنس يجمعه بفرد آخر، لا يكون بعيدا عنه كفاية). وتقتضي من جهة أخرى مجتمع الأب، كما لو كان مجتمع الجنس لا يقترب منه كفاية. لا بد للمجتمع من أن يكون تجمعا أخويا من أجل أن يكون على قدر الاستقامة - على القرابة بامتياز - والتي فيها يحضر الوجه لاستقباله. تعني النزعة التوحيدية هذه القرابة الإنسانية، هذه الفكرة للجذر الإنساني الذي يرجع إلى أولية الغير في الوجه، داخل بعد للسمو، داخل المسؤولية لأجل الذات ولأجل الغير.

7. التفاوت البيشخصي

إن حضور الجسد القادم من ما وراء العالم، بله الذي يجعلني مرتبطا بالأخوة الإنسانية، لا يجثم علي كماهية غامضة تثير الرعب والذعر - essence numineuse. ترجع الكينونة في العلاقة التي يتم فيها التبرؤ من هذه العلاقة إلى الكلام. فلا يظهر الغير فقط بوجهه، كما هو شأن ظاهرة خاضعة للفعل ولهيمنة حرية ما. إذ أنه يبتعد ابتعادا كبيرا عن العلاقة، حتى عن العلاقة التي دخل فيها، فيحضر فوراً كمطلق. إن الأنا يتحرر من العلاقة، لكن في ظل علاقة مع كائن منفصل انفصالا مطلقا. إن الوجه الذي يتجه فيه الغير نحوي، لا يتلاشى في تمثل الوجه. لا يكمن الإصغاء لشقائه الذي يصرخ بالعدالة في تمثل صورة ما، بل في وضعه كمستول، في آن معا كأكبر أو أقل من الكائن الذي يمثل في الوجه؛ كأقل لأن الوجه

يذكرني بواجباتي ويحاكمني. أما الكائن الذي يحضر فيه صادر عن بعد عال، هو بعد التعالي الذي يمكن أن يحضر فيه كغريب، دون أن يعترضني كعائق أو عدو؛ وكأكبر، لأن وضعتي كأننا، تكمن في القدرة على الجواب على هذه الشقاوة الجوهرية للغير، والعتور على المصادر. إن الغير الذي يهيمن علي بتعاليه هو أيضا الغريب، هو الأرملة أو اليتيم الذي أكون ملتزما بالواجب تجاههما.

لا ترتبط هذه التمايزات بين الغير وبين ذاتي ب«خصائص» مختلفة تصير ترتبط بذاتي من جهة وبالغير من جهة أخرى؛ ولا بوضعيات سيكولوجية مختلفة يتخذها روح كل منهما أثناء اللقاء. إنها ترتبط بتوجهات الأنا-الغير، بتوجه يتعذر تجنبه للكائن، «منطلقا من ذاته» نحو «الغير». إن خاصية هذا التوجه بالنسبة إلى الحدود التي تندرج فيه - والتي لا تستطيع فضلا عن ذلك أن تظهر بدون هذا التوجه - يلخص أطروحات هذا الكتاب.

إن الكائن ليس أولا حتى يفسح المكان، متوهجا، لتعددية تكون فيها كل الحدود ترتبط فيما بينها بعلاقات متبادلة تعترف بالكلية التي جاءت منها والتي من المحتمل أن يتج عنها كائن موجود لأجل ذاته، ذات تقابل ذاتا أخرى، (وهي عوارض يمكن أن يعاد فيها الاعتبار من خلال خطاب مبني للمجهول - لا شخصي - براني عن هذه العوارض). لا يصدر عن توجه الأنا نحو الغير حتى الحديث الذي يحكي عنه. إنه لا يتموضع إزاء تلازم يستمد منه الأنا هويته ويستمد منه الغير غيريته. إن انفصال اللغة لا يرمز لحضور الكائنين معا في مكان أثير حيث لا يكون الاتحاد فيه سوى مجرد صدى للانفصال. إن الانفصال أولا هو واقع كائن يعيش في مكان ما، بشيء ما، أي يعيش مستمتعا. إذ أن هوية ذاته تتأتى له بأنانيته حيث تكمل فيها المتعة انعزال الاكتفاء والتي يعلم فيها الوجه اللامتناهي، فينفصل عن هذا الاكتفاء بالعزلة. من المؤكد أن هذه الأنانية تتأسس على لا محدودية الآخر الذي لا يمكنه أن يكتمل إلا بنشأته كفكرة للامتناهي في كائن منفصل. بالتأكيد، يستدعي الآخر، هذا الكائن المنفصل، غير أن هذا الاستدعاء لا يرد إلى طلب المقابل. إنه يترك مكانا لسيرورة الكينونة التي تنتج عن الذات، أي أن يظل منفصلا وقادرا على الامتناع على

الاستجابة حتى للنداء الذي أثاره، لكنه يظل أيضا قادرا على استضافة وجه اللامتناهي، بكل ما أوتيت أنانيته من جوارح: إن الكلام، من جهة اقتصادية، لا ينشأ في وسط متجانس أو مجرد، بل في عالم يكون مجبرا فيه على أن ينجد ويمنح. إنه يفترض أنا ما، وجودا منفصلا بمتعته، لا يستضيف الوجه، كما أن صوته آت من ضفة أخرى، ويدها قصيرتان. إن تعددية الكائن التي ترفض الكليانية-totalisation، والتي ترتسم كأخوة وخطاب، تتخذ لها موضعا في فضاء متفاوت.

8. الإرادة والخطاب

إن الخطاب شرط للفكر، لأن أول عقل ليس هو المفهوم، بل هو عقل يعلن فيه الوجه عن برانية غير قابلة للانتهاك مناديا: " يا أنت لن تقترف جريمة القتل". إن ماهية الخطاب إيطيقية. وإذ نعلن هذه الأطروحة، فإننا نرفض المثالية.

يؤسس العقل المثالي نسقا من العلاقات المنسجمة، حيث يعادل مثلث إزاء الذات دخول الذات في هذا النظام وذوبانه في هذه العلاقات المثالية. ليس للذات أي مصدر في عين ذاتها لا ينضب تحت شمس العقل. إن إرادتها عقل، وانفصالها وهم (كما لا تزال تشهد إمكانية الوهم على وجود مصدر ذاتي، إلا إذا كان جوفيا، لا يناله جفاف العقل).

تمضي المثالية إلى حد أقصى فتجلب الإيطيقا كلها للسياسة. إذ أن الغير والأنا يعملان كعنصرين في حساب مثالي، فيستمدان من هذا الحساب كينونتهما الواقعية فيخضعان معا لقبضة ضرورات مثالية تحترقهما من كل الجوانب. إنها يلعبان دورا وقتيا، ليس أصيلا، داخل نسق ما. لقد ظهر المجتمع السياسي ككثرة تعبر عن تعددية تفصلات نسق ما. في سيادة الغايات - التي يتعين فيها الأشخاص، حتما كإرادات، بحيث أن الإرادة تتعين بإمكان تأثرها بالكوني، وأنها تريد أن تكون عقلا ولو عمليا - لا تقوم التعددية، بالفعل، إلا على أمل السعادة. إن ما يسمى بالمبدأ الحيواني للسعادة، والذي لا يمكن تفاديه في وصف الإرادة، ولو كانت عقلا عمليا، يحافظ على التعددية داخل مجتمع الروح.

في هذا العالم المجرد عن التعددية، تفقد اللغة كل دلالة اجتماعية، اما المتحاورون فيتخلون عن وحدتهم، ليس لأنهم يرغبون في بعضهم البعض، بل لرغبتهم في الكلي. تعادل اللغة بناء المؤسسات العقلانية والتي سيغدو فيها عقل مبني للمجهول موضوعيا وفعالا يسري سلفا على الأشخاص الذين يتكلمون ويدعمون مسبقا واقعهم الفعال: كل كائن يقف بعيدا عن الآخرين كلهم، غير أن إرادة كل شخص أو الأنوية- l'ipséité تتوقف، منذ البداية، على إرادة الكلي أو العقلاني، أي على نفي خصوصيته عنها. إن اللغة، بإتمام ماهيتها كخطاب، إذ تصير خطابا كونيا منسجما، تحقق في الآن ذاته الدولة الكونية التي تتلاشى فيها التعددية ويكتمل الخطاب، لعدم وجود متحاورين.

لا شيء يجدي، من أجل الحفاظ على الكثرة في الكينونة أو على وحدة الشخص، وعلى التمييز صوريا بين إرادة وفهم، إرادة وعقل، حينما نقرر فورا أن لا نعتبر إرادة حسنة سوى الإرادة التي تنخرط في الأفكار الواضحة أو التي لا تتخذ القرار إلا وفق تقدير الكوني. إذا كان بإمكان الإرادة أن تتوق بكيفية أو بأخرى إلى العقل، فإنها عقل، عقل يبحث أو يعمل. إنها تكشف عن ماهيتها الحقيقية سواء عند سينيوزا أو عند هيجل. تعترض هذا التطابق ما بين الإرادة والعقل الذي يستهدفه القصد الأخير للمثالية، كل تجارب الإنسانية المثيرة للإشفاق، والتي وضعتها المثالية الهيجلية أو السينيوزية في الذاتي أو في المتخيل. فائدة هذا التعارض لا تكمن في احتجاج الفرد عينه والذي يرفض النسق والعقل، كتعسف، وبالتالي فإن الخطاب المنسجم لا يستطيع أن يكتم الأفواه بالإقناع، بل تكمن في الإثبات الذي ينعشه هذا التعارض. إن التعارض لا يتوقف عند غض الطرف عن الكينونة وضرب الرأس مع الحائط بشدة من أجل أن يتخطى بذاته الوعي بعيوب وجوده، بشقائه وبمنفاه، ومن أجل تحويل الإهانة إلى كبرياء يائس. إن له يقينا بالفائض الذي يحمله- مقارنة مع الكائن المليء أو الثابت أو المتحرك- وجود منفصل عنه والذي يرغب فيه كذلك، أي بالفائض الذي ينتج بواسطة المجتمع مصحوبا باللامتناهي، أو أنه فائض متواصل يستكمل لا محدودية اللامتناهي. إن الاحتجاج ضد مطابقة الإرادة بالعقل، لا يرضى

بالتعسف بديلا، وهذا ما يبرر حالا، من خلال عبثيته و لا أخلاقيته، هذا التطابق. إنه متيقن من أن مثال الكائن التام منذ الأزل الذي لا يفكر سوى في ذاته عينها، لا يصلح أن يكون مثالا أنطولوجيا لحياة ما ولمصير ما، قادرين على تجديد الرغبة والمجتمع. لا تفهم الحياة فقط كانخفاض وهبوط أو جنين أو افتراضا للكائن. إن الفردي والشخصي يحسب ويتصرف باستقلال عن الكلي الذي يشكلها، وانطلاقا منه، فضلا عن ذلك، يظل وجود الفردي أو الهبوط الذي يظهر فيه، غير مفسر. إذ أن الفردي والشخصي هما ضروريان من أجل أن يكون اللامتناهي قادرا على أن ينتج كلامتناه. تظهر بقوة استحالة تناول الحياة لصالح الكائن، عند برغسون، بحيث يرى بأن الديمومة لا تحاكي قط، في تحليلها، الأبدية الثابتة، كما تظهر عند هيدغر بحيث أن الإمكانية لا تحيل قط كقوة $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ إلى الفعل $\epsilon\rho\chi\omicron\nu\nu$. يفصل هيدغر الحياة عن غائية القوة النازعة نحو الفعل. وحتى يتمكن من الحصول على ما هو أكبر من الكينونة، أو على ما فوق الكينونة، فإنه يعبر عن نفسه في فكرة الخلق، التي تتخطى، بالإله، كائنا راض بنفسه دوما. غير أن فكرة كائن فوق الكينونة، ليست صادرة عن التيولوجيا. فإذا لم تكن قد قامت في الفلسفة الغربية المنحدرة عن أرسطو، فإن فكرة الخير الأفلاطونية، قد ضمنت لها جدارة فكر فلسفي لا يجب بالتالي رده إلى حكمة شرقية ما.

إذا لم تكن الذاتية سوى نمط قصور الكائن، فإن التمييز بين الإرادة والعقل قد تمكن بالفعل من تصور الإرادة بوصفها اعتبارية، كنفى محض ومجرد لعقل جنيني أو افتراضي راقد في أنا ما، وبالتالي، فإنها بمثابة نفي لهذا الأنا، وبمثابة عنف تجاه الذات عينها. وعلى الضد من ذلك، إذا ما كانت الذاتية ثابتة ككينونة منفصلة في علاقة مع آخر بالمطلق أو مع الغير، وإذا ما كان الوجه حاملا للدلالة الأولى، أي لظهور العقلاني عينه، فإن الإرادة تتميز بشدة عن العقل، الذي لا يجب أن يفهم ولا أن يختفي، لأن معقولية هذا العقل تكمن بالذات في السلوك الإيطيقي، أي في الدعوة التي يدعو فيها الإرادة إلى المسؤولية. إن الإرادة حرة في تحمل هذه الإرادة بالمعنى الذي تريده، وهي ليست حرة في رفضها لهذه المسؤولية بالذات، ليست حرة في

تجاهلها للعالم المعقول الذي قدمه وجه الغير. تفتح الإرادة، في استقبال الوجه، على العقل. إن اللغة لا تقف عند حدود اليقظة التوليدية للفكر، المشتركة بين الكائنات. إنها لا تسرع من وثيرة النضج الداخلي لعقل مشترك بين الجميع. إنها تعلم وتضيف الجديد داخل فكر ما؛ إن تقديم الجديد داخل فكر معين، باعتباره فكرة للامتناهي، ذاك هو عمل الفكر عينه. والجديد على نحو مطلق، إنما هو الغير. إذ أن العقلي لا يضاد التجريبي. إن التجربة المطلقة، تجربة من ليس له أي سند قبلي، إنما هي العقل عينه. إن الغير، بوصفه ملازماً للتجربة، هو ذاك الذي يكون بالأساس في ذاته قادراً على الكلام، ولا يمكنه بأية وسيلة أن يفرض ذاته كموضوع - نعمل هنا على التوفيق بين الجديد الذي تحمله التجربة وبين الاشتراط السقراطي القديم الذي يقضي بان لا شيء يستطيع انتهاك الفكر، والذي استعاده لبيتز في تصوره لمونادات ليس لها نوافذ قط. إذ أن الحضور الإيطيقي هو في الآن عينه آخر - autre، وتوكيد للذات من غير عنف. لا يتخلى نشاط العقل الذي يبدأ مع الكلام عن وحدته، بل يؤكد انفصاله. وهو لا يلج في خطابه الخاص للاختفاء فيه. إنه يظل مجدا - apologie. وليس الانتقال نحو العقلي تحملاً من الفردانية لأنه تحديد لغة، أي أنه رد على الكائن الذي يكلمه بالوجه، وأنه لا يسمح إلا بجواب شخصي أي بفعل إيطيقي.

ج-العلاقة الإيطالية والزمان

1.الكثرة والذاتية

إن الانفصال - وهو يتحقق باللموس كإقامة واقتصاد - هو الذي يجعل العلاقة مع البرانية المفصلة، المطلقة، ممكنة. في هذه العلاقة، تتحقق الميتافيزيقا تحقفا أصيلاً بالتجلي الجليل للآخر في الوجه. يزداد الانفصال اتساعاً فيما بين الحدود المطلقة، ومع ذلك فهو ينشأ في علاقة تتحرر من العلاقة التي تقيمها تلك الحدود، والتي لا تتخلى عنها لصالح كلية ما ترسمها تلك العلاقة. هكذا تحقق العلاقة الميتافيزيقية وجوداً مضاعفاً، يدعى بالكثرة. غير أن هذه العلاقة لن تحقق الكثرة، إذا ما كانت بنيتها الصورية، تستنفد ماهيتها. لا بد من توضيح اقتدار الكائنات التي توجد داخل

العلاقة على التجرد من العلاقة. هذا الاقتدار يحمل لأي شخص حدودا منفصلة، أو معنى مغايرا للتجرد. ليس (الإنسان) الميتافيزيقي - le Métaphysicien ليس مطلقا بالمعنى نفسه للميتافيزيقي - le Métaphysique. إن بعد الارتفاع الذي يتجه منه الميتافيزيقي نحو الإنسان الميتافيزيقي، يدل على ما يشبه انعدام تجانس المكان، كما هو شأن تعددية جذرية، متميزة عن تعددية رقمية، بإمكانها أن تنتج. إن التعددية الرقمية تظل من غير دفاع مقابل الكلية. وحتى يمكن للتعددية أن تنتج في نظام الكينونة، فلا يكفي الكشف وحده الذي لا يظهر فيه الكائن فقط، بل فيه يتحقق و يسعى جاهدا و يتصرف و يسود أيضا، لا يكفي فقط أن يلمع إنتاجها في بريق الحقيقة. إن هذا البريق يستدعي مشهدا بانوراميا يتحد فيه المتعدد. حتى إن التأمل عينه يركز في هذه الكلية ويؤسس، بهذا تحديدا، ذلك الكائن الموضوعي والأبدي، أو تلك "الطبيعة الساكنة التي تنبأها بجهاها الأبدي" حسب تعبير بوشكين، بحيث أن الحس المشترك يتعرف على النموذج الأولي للكائن، والذي يضفي، بالنسبة إلى الفلسفة، هيئته على الكلية. ليس بإمكان ذاتية الاعتراف تكسير هذه الكلية التي تنعكس في الذات أو تعكسها. تظل الكلية الموضوعية حصرية عن أي شيء آخر بالرغم من وضعها العاري، أي بالرغم من ظهورها لأحد آخر. ربما يتحدد التأمل كسيرورة ينكشف عبرها الكائن الذي لا يكف عن أن يكون واحدا. أما الفلسفة التي يطلبها فهي نفي للكثرة.

من أجل أن تتمكن التعددية من أن تصون نفسها، فلا بد من أن تولد فيها الذاتية التي لا تستطيع أن تبحث عن انسجام مع الكائن الذي تنتج فيه. لا بد أن يتمرن بما هو هذا الكاشف، أي بما هو في كينونته عينها، يجري نحو أنا يدنو منه، جريا لا يتوقف نهائيا، لا ينضب معينه، ولا يخمد توقده. غير أنه ليس بإمكاننا تصور هذا الدنو كمعرفة تكون فيها الذات العارفة تتفكر وترکز. سيكون ذلك فورا تقويضا لبرانية الكائن، من خلال تفكير كلي تستهدفه المعرفة. لا يجب أن تطرح استحالة التفكير الكلي بكيفية سلبية كمحدودية لذات عارفة، إذ أنها فانية ومنخرطة بالفعل في العالم، ولا تدرك الحقيقة، كما هو شأن فائض العلاقة الاجتماعية بحيث أن الذاتية

نظل باتجاه ال...، داخل استقامة هذه الضيافة، ولا تقاس بالحقيقة. إن العلاقة الاجتماعية عينها ليست مجرد علاقة ما، من بين العلاقات الأخرى، التي يمكن أن نتج في الكينونة، لكنها حدثها الأخير. إن المقصد عينه الذي أفصح من خلاله تزويج إلى الحقيقة - انطلاقاً من تفكير كلي - يدحض الطابع الضروري لعلاقة المواجهة، ولكنه يؤكد مع ذلك بفعل الإفصاح عن هذه الحقيقة، بقولها للغير. إذن نفترض التعددية موضوعية مطروحة داخل استحالة التفكير الكلي، داخل استحالة الخلط الأنا واللا-أنا في كل ما. هذه الاستحالة ليست سلبية (أيضا من الأنسب أن نطرح بالمقارنة مع مثال الحقيقة المتأمل بشأنها). هذه الاستحالة تتوقف على فائض نجلي الآخر الذي يغمرنى برفعته.

هذا التأسيس للتعددية - pluralisme لا يجمد - في العزلة - الحدود التي تؤسس التعدد - pluralité. إذ أن الحفاظ عليها ضد الكلية التي تمتصها، يقيها في حالة مقايضة أو حرب. إنها لا تفرض نفسها في كل حين كعلل لذاتها - وما يسلبها كل قابلية وفاعلية، يجعل كل واحدة منها، حبيسة داخل جوانبتها، فيعزلها كأهة جامدة في غضون زمان⁽¹¹²⁾ الفن المتاح، دائماً، على حافة الفجوة، على عتبة مستقبل لا يأتي أبداً، كإثبات تنظر لبعضها البعض بعيون جوفاء، كأصنام هي على النقيض من جيغيس - Gygès، تعرض نفسها ولا ترى شيئاً. لقد فتحت تحليلاتنا للانفصال منظورا مغايراً. إن الصورة الأصلية لهذه التعددية لا تنتج مع ذلك كحرب ولا كتجارة. نفترض مسبقاً الحرب والتجارة الوجه وتعالى الكائن الظاهر في الوجه. لا تتبع الحرب بفعل تجريبي لتعددية الكائنات التي تحدد بعضها بمبرر كون مشول إحداها بحد حتماً بعضها الآخر، بحيث أن العنف يصادف هذا التحديد. إن التحديد ليس بذاته عنفاً. فلا يتصور التحديد سوى في كلية ما تتعين فيها الأجزاء بالتبادل. إن التعيين بعيد عن أن يلحق العنف بهوية الحدود المجتمعة جملة، إذ أنه يضمن تلك الهوية. إن الحد يفصل ويوحد في الكل. إن الواقع المتشظي في المفاهيم التي يحد بعضها البعض، تشكل كلية ما من خلال هذا التشظي عينه. إن الأمر يشبه لعبة قوى

(112) - Cf. notre article, la réalité et son ombre, dans temps modernes, novembre, 1948.

متنازعة، يشكل فيها العالم كلا يختزل، أو يجب أن يختزل في فكر علمي مكتمل، لصورة فريدة. وما دأبنا على تسميته تنازع القوى أو المفاهيم، يفترض منظورا ذاتيا وتعددية الإرادات. والنقطة التي يلتقي عندها هذا المنظور لا تشكل جزءا داخل الكلية. وهكذا يحيل العنف في الطبيعة إلى وجود، يكون بالضبط، غير محدد بآخر، فيقف خارج الكلية. غير أن إقصاء العنف من طرف كائنات قابلة للاندماج في كلية ما، لا يعادل السلام. تدخل الكلية في جوفها تعدد الكائنات المعنية بالسلام. وحدهم الكائنات القادرة على الحرب تستطيع بلوغ السلام. إذ تفترض الحرب كما السلام كائنات مبنية بكيفية مغايرة لتلك التي يكونون فيها بمثابة أجزاء داخل الكلية.

إذن، تتميز الحرب عن التناقض المنطقي بين الواحد والآخر الذي يتحدد فيه كل منهما داخل كلية قابلة للإحاطة الشاملة يستمدان منها تناقضهما عينه. ترفض الكائنات، في الحرب، الانتماء إلى كلية ما، كما ترفض التجمع والقانون؛ فلا يوقف أي حد الواحد في الآخر أو يحدده، إنها يؤكدان نفسيهما كتعال للكلية، كل منهما يتعين، ليس بموقعه داخل الكل، بل بذاته الخاصة.

تفترض الحرب تعالي العدا. إذ هي تتحقق بالإنسان. إنها تحيط نفسها بالشرف، فهي تستهدف حضورا يأتي دائما من الخارج، كائنا يظهر في الوجه. فليست هي مطاردة، ولا هي عراك مع عنصر ما. إن الإمكانية التي يحتفظ بها الخصم لإحباط الحسابات المعدة جيدا، تعبر عن الانفصال، عن القطيعة مع الكلية التي يتقابل عبرها الأعداء. إذ يركب رجل الحرب الخطر. وأي استعداد لوجيستي لا يضمن النصر. أما الحسابات التي تسمح مع ذلك بتحديد مخرج للعبة القوى داخل كلية ما، فلا تقرر الحرب. إنها (الحرب) تقف على حدود ثقة سامية في الذات وخطر سام. إنها تربط فيما بين الكائنات البرانية عن الكلية، والتي، هي بالتالي، لا تتلامس.

لكن ألا يصير العنف المستحيل بين الكائنات المهياة لبناء كلية ما، أي لإعادة بنائها، ممكنا بين كائنات منفصلة؟ كيف يمكن لكائنات منفصلة المحافظة على علاقة تكون حقا عنيفة؟ إن رفض الكلية بالحرب لا يرفض العلاقة، ما دام أن الأعداء في الحرب

يبحثون عن بعضهم البعض.

بالفعل، تغدو العلاقة ما بين كائنات منفصلة من قبيل المحال، إذا ما طرحت تلك الحدود كجواهر، بحيث تعد كل واحدة منها بمثابة علة ذاتها - *causa sui*، ما دام أنها كفعاليات محضة، لا تتخذ أي فعل، فتصير الحدود غير قابلة لتحمل أي عنف. غير أن علاقة العنف لا تظل عند مستوى الوضع الصوري الكلي للعلاقة. إنها تتضمن بنية معينة للحدود المتعاقبة. لا يحمل العنف سوى على كائن يكون في الآن ذاته قابلاً للأخذ ومنفلتاً عن أي أخذ. بدون هذا التناقض الحي، في الكائن الذي يحمل العنف، فإن انتشار العنف سيؤول إلى العمل.

إذن، لأجل أن تكون العلاقة بين الكائنات المنفصلة ممكنة، لا بد من أن تكون الحدود المتعددة مستقلة ومتعاقبة - *en relation* جزئياً. لذا تفرض فكرة الحرية المتناهية نفسها على التفكير. لكن انطلاقاً من ماذا تشكل هذه الفكرة؟ أن نقول بأن كائناً هو حر جزئياً، يطرح فوراً مسألة الصلة التي تربط ما بين جزئه الحر، *causa sui*، وجزئه غير الحر. والقول بأن ذلك الجزء الحر يصدده هذا الجزء غير الحر، إنها يعيدنا دوماً للصعوبة ذاتها. كيف يمكن للجزء الحر، *causa sui*، أن يتحمل أي شيء ممكن من الجزء غير الحر؟ إذن، لا يجب أن تدل الحرية المتناهية على حد ما في جوهر الكائن الحر المنقسم إلى جزء موهوب بعلية خاصة وجزء خاضع لعلل خارجية. لا بد من أخذ فكرة الاستقلال بعيداً العلية. إن الاستقلال لا يعادل فكرة - *causa sui*، التي هي علاوة على ذلك، منفية بالولادة غير المختارة والتي يتعذر اختيارها (وتلك هي الدراما الكبرى للفكر المعاصر)، إنها ولادة تضع الإرادة في عالم فوضوي، أي من غير أصل.

إذن، ليس بالإمكان وصف الكائنات المتعاقبة، في علاقة لا تؤسس للكلية، بالحرية - المجردة التي تنكشف متناقضة، بمجرد افتراض حد ما.

إن كائناً يكون في الآن ذاته مستقلاً عن الآخر، وموهوباً له مع ذلك، إنها هو كائن زمني: إنه يفرض إزاء العنف الحتمي للموت زمانه الذي يكون بمثابة الإرجاء عينه.

ليست الحرية المتناهية هي التي تجعل فكرة الزمان معقولة؛ إن الزمان هو الذي يمنح معنى ما لفكرة الحرية المتناهية. إن الزمان هو بالتحديد كون كل وجود الكائن الفاني - الممنوح للعنف - ليس وجودا من أجل الموت، بل هو «ما ليس بعد» بوصفه كيفية للوجود ضد الموت، هو انسحاب إزاء الموت في خضم اقترابه العنيد. في الحرب نحمل الموت لمن هو بعيد عنها، لمن هو يوجد الآن بالتمام. وهكذا يتم في الحرب يتم التعرف إلى واقعة الزمان التي تفصل الكائن عن موته، باعتبارها واقعة كائن يتخذ موقفا إزاء الموت، أي أنها واقعة كائن واع وواقعة جوانيته - *intériorité* أيضا. إن الكائنات، كما هو شأن ال- *causa sui* أو الحرية، لن تصير خالدة، ولن تغدو، بضرب من الكراهية أصم وعبثي، متعلقة ببعضها البعض. لا شيء موهوب للعنف، لا شيء سوى الفانين، ستصير الكائنات فانية في عالم لا شيء فيه مضاد لشيء، حيث يتلاشى فيه الزمان داخل الأبدية. إن فكرة كائن فان، لكنه زمني، تستمد من الإرادة - وهي فكرة ستتوسع فيها - تتميز بشدة عن أية عليّة تقود إلى فكرة - *causa sui*. إن كائنا كهذا يعرض نفسه، غير أنه يعارض العنف أيضا. إذ أنه يتعرض للعنف ليس كما تعرض حادثة ما لحرية سيادية. إن قبضة العنف على هذا الكائن - فناء هذا الكائن - هي واقع أصيل. إن الحرية عينها ليست سوى إرجاء بالزمان. لا يتعلق الأمر بحرية متناهية ينتج فيها خليط فريد من الفعالية والسلبية، بل بحرية عديمة أصلا، معطاة في موت الآخر، غير أن الزمان فيها ينبعث كأنفراج: إن الإرادة الحرة هي ضرورة هادئة ومرجأة بدلا من كونها حرية متناهية. إنها انفراج أو تمدد، أو إرجاء لا شيء فيه نهائي، لا شيء فيه مستهلك، وهي موضع يكمن فيه بعد للتراجع، بحيث أن المحتوم هناك يكون وشيكا.

إن صلة الروح بالجسد الذي يتصرف فيه، تتحول إلى انعدام صلة تضرب في الفراغ. لا بد من أخذ ذلك بعين الاعتبار، لكن كيف يتم هذا الاعتبار؟ من مكان الخصم الذي لا يستخلص بالقوة. أما مكاني فإنه يؤجل المحتوم. وللتمكن من ذلك، فإن الضربة يجب أن تسدد هناك، حيث يكون الخصم بعيدا؛ وحتى تكون جاهزة، يجب أن انسحب من النقطة التي يلمسني فيها. إن الخديعة والكمين - صناعة

أوليس - يؤسسان ماهية الحرب. هذا العنوان هو مسجل في وجود الجسد عينه. إنه مرونة بوصفها تزامن للغياب والحضور. إن الجسدية هي نمط وجود كائن يكون فيه الحضور مؤجلا في لحظة حضوره عينها.

إن تمدا كهذا داخل ضغط اللحظة لا يمكنه أن يأتي إلا من بعد لا متناه يفصلني عن الآخر، وهو في الآن ذاته حاضر وهو آت بعد، أي من البعد الذي يفتح وجه الغير. لا يمكن للحرب أن تقع إلا عندما يتقدم كائن يربأ موته للعنف. لا يمكنها أن تنتج إلا في ذلك، حيث يكون الخطاب ممكنا: إذ أن الخطاب يدعم الحرب عينها. فضلا عن ذلك، لا يستهدف العنف تملك الآخر كما لو كنا نمتلك شيئا ما، غير أنه، عند حد القتل، يقوم سلفا، بسلب لا محدود. إنه لا يستهدف سوى حضور هو بدوره لا متناه، بالرغم من كونه مندرجا في حقل سلطاتي. فلا يمكن للعنف أن يقصد سوى وجه ما.

إذن، ليست الحرية هي التي تعيد الاعتبار لتعالى الغير، وإنما تعالى الغير هو الذي يعيد الاعتبار للحرية؛ ليس لتعالى الغير اللامتناهي، بالمقارنة مع ذاتي، نفس الدلالة لتعالى ذاتي بالمقارنة معه. إن الخطر الذي تحمله الحرب يقيس المسافة التي تفصل الأجساد في المواجهة. إذ يظل الغير الداخلى فى القوى التي تطويه، والمواجه للسلطات، غير قابل للتوقع، أي يظل متعاليا. إنه تعال لا يوصف بكيفية سلبية، بل يظهر بكيفية إيجابية في مقاومة الوجه الأخلاقية لعنف القتل. إن قوة الغير هي بالفعل أخلاق. لا يمكن للحرية، حتى ولو كانت للحرب، أن تظهر إلا في خارج الكلية، غير أن «خارج الكلية» هذا، يفتح بتعالى الوجه. إن التفكير في الحرية في خضم الكلية، معناه إرجاع الحرية إلى مرتبة لا محدودة في الكائن، وإدماجها فورا في كلية ما، بغلق هذه الكلية على «فجوات» لا محدودة، والبحث بمعىة السيكلوجيا عن قوانين كائن حر.

غير أن العلاقة التي تكمن خلف الحرب، بما هي علاقة متفاوتة مع الآخر الذي هو لا متناه، تفتح الزمان، فيعلي ويهيمن على الذاتية (الأنا ليس متعاليا مقارنة مع

الآخر بنفس المعنى الذي يكون فيه الآخر متعاليا بالمقارنة مع ذاتي)، يمكنها أن تتخذ مظهر علاقة متماثلة. إن الوجه الذي يلتبس تجليه الإيطيقي جوابا ما (وحده عنف الحرب وسليته القاتلة يقدر على إرجاعه للصمت)، لا يكتفي ب « النية الحسنة» وبالنوايا الطيبة الأفلاطونية التامة. إذ أن « النية الحسنة» و«النوايا الطيبة الأفلاطونية التامة» ليست سوى فضلة موقف نتخذه هناك، عندما نستمتع بشيء ما، بحيث يمكننا إذ ذاك أن نتخلص منه ونهبه. لذلك يمكن لاستقلالية الأنا ولموقفه تجاه مطلق الآخر، أن تظهر في تاريخ ما وسياسة ما. يوجد الانفصال وسط نظام ينمحي فيه تفاوت العلاقة المبنية للمجهول، بحيث أن الأنا والآخر يصيران قابلين للتبادل التجاري، وأن الإنسان الخاص، كفرادانية للجنس البشري، يظهر في التاريخ، ينوب عني وعن الآخر.

إن الانفصال لا ينمحي داخل هذا الالتباس. من المناسب الآن أن نبين في أي شكل معين تضيع حرية الانفصال، وبأي معنى نحافظ على نفسها في ضياعها عينه فتقدر على الانبعاث.

2. التجارة، العلاقة التاريخية والوجه

إن الإرادة، بما هي عاملة، تصون مأوى الكائن المنفصل. غير أن الإرادة تظل غير معلن عنها في عملها الذي له دلالة ما، بل تظل خرساء. يندرج العمل الذي تزاوله بوضوح في الأشياء، غير أن الإرادة سرعان ما تغيب، ما دام أن العمل يحافظ على سرية البضاعة، وهي سرية قد يخفي فيها العامل عينه، بوصفه مأجورا.

من المؤكد، أن بإمكان الكائن المنفصل أن ينغلق على جوانيته. أما الأشياء فلن تصيبه تماما، وبهذه الحقيقة تنتعش الحكمة الأبيقورية. غير أن الإرادة التي يمارسها الكائن وهو يمسك، بطريقة ما، بكل الخيوط التي تفعل كينونته، تعرض نفسها على الغير بعملها. إنه يبدو كشيء ما، من خلال اندماج جسده في عالم الأشياء، بكيفية ترسم فيها الجسدية نظاما أنطولوجيا للاستلاب الأول للذات، المعاصر للحدث عينه الذي من خلاله تصون الذات استقلالها لمواجهة العناصر المجهولة، أي تملكها

لذاتها أو حفظ أمنها. إن الإرادة التي تعادل الإلحاد- التي تتمنع عن الغير، كثنير يبارس على أنا ما أو يمسخها بخيوطه اللامرنية، أي التي تتمنع عن الغير كما لو كان إلهها يقيم في الأنا، والتي تنزع ذاتها عن هذا التملك، وذاك الحماس، بوصفها سلطة القطيعة عينها- تلجا للغير بعملها الذي يصون، مع ذلك، جوانيتها. إذن فالجوانية لا تستند وجود الكائن المنفصل.

إن فكرة- *fatum* (قدر) تعيد الاعتبار لتقلبات الأحوال التي كابدتها كل البطولات الحاقة. إذ يؤدي البطل دورا في دراما توعد نواياه البطولية، التي تحته، من خلال مقاومته بالذات لهذه الدراما، على استباق الأقدار الغربية عن نواياه. إن عبثية القدر محبطة للإرادة السيادة. بالفعل، فإن الانخراط في إرادة برانية، ينتج بتوسط العمل الذي ينفصل عن عامله، عن نواياه وعن تملكه و يحل بإرادة أخرى. إن الشغل الذي يجلب ما يكون إلى تملكنا، يتنازل تلقائيا، فيسلم ذاته بمقتضى سيادة سلطته عينها، للغير بطريقة ما.

كل إرادة تنفصل عن عملها. إن الحركة الخاصة للفعل تستهدف التوغل في المجهول، مع عدم القدرة على تقدير عواقبه كلها. لا يستتج المجهول عن الجهل بالحقيقة. إن المجهول الذي يؤدي للفعل، يقاوم كل معرفة، فهو منزو تماما عن الضوء، لأنه يدل على المعنى الذي يتلقاه العمل من الآخر. بإمكان الآخر أن ينزع عني عملي- *œuvre*، فيأخذه أو يشتره، ويمكنه أن يتحكم حتى في سلوكي أيضا. إذ أعرض نفسي للتحريض. إن العمل ينعطي لهذا المعنى- *sinngebung* الغريب، بمجرد ما ينشأ في ذاتي. إنه من المهم أن نشير بأن مصير هذا العمل المنذور لتاريخ ليس بإمكانه توقعه- لأنني لا يمكن أن أراه- يندرج في ماهية سلطتي عينها وليس ناتجا عن الحضور العارض لأشخاص آخرين بجانبني.

لا تتلبس السلطة بالتمام مع الحماس المرافق لها، فهي لا ترافق عملها إلى غايته. إذ أن الانفصال يحدث بونا بين المنتج والمتوج. وفي لحظة يكف المنتج عن تتبع عمله، فيتراجع إلى الخلف. يظل تعاليه في منتصف الطريق، بخلاف تعالي التعبير، الذي

يقف فيه الكائن الذي يعبر شخصيا على عمل التعبير، فيكون الإنتاج شاهدا على صانع العمل في غياب هذا الصانع، كصياغة لدية. ينعكس طابع المنتج المجرد عن التعبير، بكيفية إيجابية في قيمته التجارية، في انسجامه مع آخرين، في إمكانية اتخاذه للمعنى الذي منحه له البعض، في الدخول إلى سياق مختلف تماما عن السياق الذي نتج فيه. إن العمل لا يدافع عن نفسه ضد ال *Sinngebung* معنى الغير ويفرض الإرادة التي أنتجت على النزاع وعلى التجاهل، بل يستعد لخطط إرادة غريبة و يمنح نفسه للملك. إن إرادة الإرادة تؤجل هذا الاستعداد، وبالتالي، فهي توجه إرادتها ضد الغير وضد تهديده. غير أن هذه الطريقة بالنسبة إلى إرادة تؤدي دورا في التاريخ لم تختره، تميز حدود الجوانبية: إذ تتورط الإرادة في أحداث لا تظهر إلا بالنسبة إلى المؤرخ. فالأحداث التاريخية ترتبط ببعضها البعض في الأعمال. إن إرادات بدون أعمال لا تؤسس التاريخ. ليس ثمة من تاريخ هو محض جوانب. أما التاريخ الذي لا تظهر فيه جوانبية كل إرادة إلا على نحو لدائني، في المنتج الأصم، فهو تاريخ اقتصادي. تتصلب الإرادة داخل التاريخ في شخص يفهم من عمله حيث يغدو ما هو جوهر في الإرادة المنتجة للأشياء غامضا، بوصفها مرتبطة بالأشياء، لكنها تقاوم هذا الارتباط الذي يجعلها مستسلمة للغير. بقدر ما تستعيد إرادة كائن يتكلم، عملها وتدافع عنه ضد الإرادة الخارجية، فإن التاريخ يفتقد للمنظور الذي يعيش به. إذ أنه يسود في عالم الوقائع-النتائج، عالم «الأعمال الكاملة»، بوصفها إرثا لإرادات فانية.

إذن، فإن كينونة الإرادة كلها، لا تؤدي دورها داخل الذات. إذ لا تتضمن كفاءة الأنا المستقل، كينونته الخاصة. إن الإرادة تفلت عن فعل الإرادة. فالعمل هو دائما، بمعنى ما، فعل مفتقد. فأنا لست بالتمام هو ما أريد فعله. و من ثم هناك حقل لأبحاث غير محدودة للتحليل النفسي أو للوسولوجيا التي تناولت الإرادة انطلاقا من ظهورها في العمل، في سلوكها أو في إنتاجاتها.

إن الأمر المعادي للإرادة ينتزع عنها عملها بحيث أن الإرادة في هذا التحول، تتصل بإرادات خارجية. للعمل معنى ما بالنسبة إلى إرادات أخرى، فيإمكانه خدمة

آخر، وربما يرتد ضد صاحب العمل. أما «المعنى - المصاد» الذي تحصل على نتيجة الإرادة المعزولة عن عملها، فيتصل بالإرادة الحالية. للعبث معنى بالنسبة إلى شخص ما. لا يسبق المصير التاريخ، إنه يليه. إن المصير هو تاريخ الأسطوغرافيات (التاريخيات) historiographes، محكيات الأحياء، التي تفسر، أي التي تستعمل أعمال الأموات. يقاس التراجع التاريخي الذي يجعل هذه الأسطوغرافيا، وهذا العنف، وهذا التسخير ممكنا، بالزمان الضروري لللازم لفقدان الإرادة لعملها بالتمام. تحكي الأسطوغرافيا عن الطريقة التي يستولي بها الأحياء على أعمال الإرادات الهالكة؛ إنها تقوم على الاغتصاب الذي نفده المنتصرون، أي الأحياء؛ وهي تحكي عن التسخير متناسية الحياة التي تصارع ضد الاستعباد.

إن كون الإرادة تنفلت عن ذاتها، وأنها لا تتضمن ذاتها، يعادل إمكانية استيلاء الآخرين على العمل، وسلبه، وحيازته، واشترائه، وسرقته. هكذا تتخذ الإرادة معنى بالنسبة إلى الآخر كشيء ما. لا تشبه العلاقة ما يطبخ الشغل: تظل الصلة بالأعمال في التجارة والحرب مرتبطة بالعامل. غير أنه من خلال الذهب الذي يفتنيها أو الفولاذ الذي يعدمها، لا نقرب من مواجهة الغير؛ إذ تستهدف التجارة السوق المجهول، وتشكل الحرب كتلة ما، رغم أنها تجتاز فجوة تعال ما. إن الأشياء المادية، كالخبز والخمر واللباس والبيت، تشبه مسمار الفولاذ، فتؤخذ على أنها «من أجل ذات» الإرادة. يتمثل جانب الحقيقة الأبدية الذي تحمله المادية في حياة الإرادة الإنسانية لأعمالها. يمكن لسيف مسلول، كحقيقة فيزيقية، أن يقصي عن العالم نشاطا عقليا ما، ذاتا ما، «من أجل ذات» ما. على الرغم من ذلك، فإن هذه التفاهة الكبرى هي أشد إدهاشا؛ يعرض من أجل ذات الإرادة، المتشبت بسعادته، نفسه للعنف؛ إذ أن التلقائية المتحملة تحوله إلى نقيضه. إن الفولاذ لا يلمس كائنا جامدا، وأن الذهب لا يبر شيئا ما، بل إرادة ما، والتي يجب، بما هي صفة إرادة، أو صفة «من أجل ذاته»، أن تكون محصنة ضد كل انتهاك. إن العنف يقر بالإرادة، غير أنه يؤثر عليها. إن الترهيب والإغراء يراوحيان الفجوة التي تفصل العمل عن الإرادة. إنها العنف فساد- إغراء وترهيب- تصاب فيه الإرادة بالخيانة. أما مركز الإرادة فهو الجسد.

يتعدى الجسد مقولات شيء ما، غير أنه لا يتطابق مع دور «الجسد الخاص» الذي يحصل فيه تصرف الطوعي بصفتي أنا أقدر *je peux*. إن التباس المقاومة الجسدية التي تنقلب إلى وسيلة، ثم تنقلب الوسيلة إلى مقاومة، لا يستوعب تكبره الأنطولوجي - *ontologique.hybris*. إن الجسد حتى وهو نشيط ومن أجل ذاته يتحول إلى شيء يتناول بوصفه كذلك. وهذا ما نعبر عنه بكيفية ملموسة بقولنا أنه يقف فيما بين الصحة والمرض. ونحن عبر الجسد لا نسيء فهم «من أجل ذات» الشخص، بل يمكننا أن نسيء معاملته، إذ أننا لا نكتفي بإهانته فقط، بل نجبره على الخضوع لسطوتنا. «أنا طوع مرضاتك كلها» كما قال ساناغيل - *sgnarelle* تحت ضربات السوط. نحن لا نتخذ بناء عليه (الجسد)، بكيفية متتالية ومستقلة تماما، وجهة نظر بيولوجية، إذ أن «وجهة النظر» التي هي بداخله تحافظ كجسد خاص. تقوم أصالة الجسد في التقاء وجهتي النظر معا. إنها المفارقة وماهية الزمان عينها وهي تتجه نحو الموت، حيث أن الإرادة تتحصل كشيء من بين الأشياء، من خلال الفولاذ الحاد أو من خلال كيمياء النسيج (الناجمين إما بسبب بعض السفاحين أو بسبب عجز الأطباء)، لكنها تعطي نفسها مهلة وتؤخر الاتصال بالصراع ضد الموت المؤجل. إن الإرادة قابلة أساسا للانتهاك - بالخيانة في ماهيتها. هي ليست فقط قابلة لخدش كرامتها - وهذا ما يؤكد طابعها غير القابل للانتهاك -، بل هي قابلة لأن تكون مجبرة وخاضعة للاستغلال كإرادة، بأن تصير روحا مستعبدة. إن الذهب والتهديد لا يجبرانه فقط على بيع متوجاته، بل على بيع نفسه أيضا. أو بالحري، ليست الإرادة الإنسانية بطولية.

يجب تأويل جسدية الإرادة انطلاقا من التباس السلطة الإرادية التي تتعرض للآخرين في حركة تمركزها الأنوي. إذ أن الجسد هو نظامها الأنطولوجي وليس موضوعا. إن الجسد الذي يمكنه إضاءة التعبير، والذي تغدو فيه أناوية الإرادة خطابا، ومعارضة بامتياز، يترجم في ذات الآن ولوج الأنا في حسابات الغير. إذ أن يمكن للتفاعل فيما بين الإرادات بوصف كل واحدة منها تتعين كعلة ذاتها - *causa sui*، ما دام الفعل يفترض وجود سلبية ما داخل فعاليته المحضة. سنتناول لاحقا

الأخلاقية بوصفها أساس الالتباس الذي يترجمه نظام الجسد الأنطولوجي.

لكن، ألا يتحقق الاستقلال الكلي للإرادة في الشجاعة؟ إن الشجاعة، كافتدار على معاناة الموت، تبدو للوهلة الأولى، منجزة للاستقلال الكلي للإرادة. يظل ذلك الذي تقبل موته معرضا لعنف المجرم، لكن ألا يرفض إلى حد أقصى توافقه مع إرادة خارجية؟ اللهم إلا إذا كان هذا الغير يستهدف هذا الموت عينه. في هذه الحالة، فإن الإرادة، برفضها التام للتوافق، تمنح الرضا، بالرغم عنها، وبالنظر لعاقبة سلوكها، ويعملها تحديدا، للإرادة الغريبة. في الوضعية القصوى للصراع حد الموت، يمكن لرفض الانصياع لإرادة خارجية، أن يرتد إلى رضا حاصل بهذه الإرادة المعادية. إذن، فإن تقبل الموت لا يسمح بمقاومة، حتما، الإرادة القاتلة للغير. إذ أن انعدام التوافق المطلق مع إرادة خارجية، لا يستبعد استحقال مصيريهما. إن امتناعنا عن خدمة الغير قيد حياته، لا يستبعد بأن نخدمه بموته. إن كائنا يريد، لا يستنفد بإرادته مصير وجوده. وهو قدر لا ينطوي بالضرورة على مأساة ما، لأن المعارضة الموجهة لإرادة غريبة، ربما تكون حقا، مادام أنه بإمكاننا أن نتكلم مع الغير ونرغب فيه.

لا تمثل لي مصائر الغير كقوانين للأشياء. إذ تبدو هذه المصائر غير قابلة للتحويل إلى معطيات مسألة ما، يمكن للإرادة تحسبها. إن الإرادة التي تصد الإرادة الغريبة، هي مجبرة على الاعتراف بهذه الإرادة الغريبة، بوصفها غير قابلة للترجمة إلى أفكار ستصير محايثة لها. لا يمكن لذاتي أن تحتوي الغير، مهما بلغت أفكارني من آفاق واسعة جدا، لأنه لا متناه و معترف به كذلك. وهذا الاعتراف لا ينتج مجددا كفكر، بل كأخلاقية. إن الرفض الكلي للغير، أو الإرادة التي تفضل الموت على العبودية، بتعديم وجودها من أجل القطع مع أية علاقة مع الخارج، لا يمكنها أن تدرأ سوى هذا العمل الذي لا يعبر عنها، والذي تغيب عنه (لأنه ليس كلاما ما)، فلا يندرج ضمن هذه الحسابات الغريبة التي تتحداها، وإنما يتم بالتحديد الاعتراف بشجاعتها السامية. إن الإرادة السيادية وهي تنغلق على ذاتها، تؤكد بعملها الإرادة الخارجية التي تود تجاهلها فتجد نفسها "لعبة" للغير. هكذا يظهر مستوى تجدي فيه الإرادة نفسها، وقد قاطعت، مع ذلك، المشاركة، منخرطة، بحيث تنضوي كعضو، بالرغم

عنها، بكيفية مبنية للمجهول، حتى ولو كانت مبادرتها الأسمى قد قطعت صلتها بالكائن. إنها تعترف- وهي تجاهد حد الموت، للتهرب من الغير- بالآخر. أما الانتحار الذي تلجأ إليه لتفادي العبودية، فلا ينفصل عن ألم «الفقدان»، في حين كان حريا بهذا الموت أن يبرز عبث أي تلاعب. وقد كان مكبث- Macbeth يتمنى تدمير العالم بانهبائه وفنائه، «wish the estate o' the world were now undone» أو بالأحرى، فقد تمنى مكبث أن يكون فناء الموت فراغا كليا شبيها بالفراغ الذي كان يجب أن يسود لو لم يخلق العالم قط.

ومع ذلك، تعي الإرادة، في انفصالها عن العمل وفي الخيانة الممكنة التي تهددها أثناء تمرنها عينه، هذه الخيانة، وبذلك، تتخذ مسافة إزاءها. ولهذا، تظل بوفائها لذاتها بمعنى ما، غير قابلة للانتهاك، متملصة من تاريخها الخاص، ومجددة لنفسها. ليس ثمة تاريخ جواني. تنشأ جوانية الإرادة بصفقتها خاضعة لصلاحية تفحص نواياها، والتي يتطابق -إزاءها- معنى كينونتها مع إرادتها الجوانية تطابقا تاما. لا تؤثر عزائم- volitions الإرادة عليها وعلى الصلاحية التي وهي تفتتح عليها يأتي الصفح، القدرة على المحو، والتحليل، ومراجعة التاريخ. وهكذا تتأرجح الإرادة بين خيانتها ووفائها الذين يميزان بالذات، في آن معا، أصالة سلطتها. غير أن الوفاء لا ينسى الخيانة، أما الإرادة الدينية فتظل مرتبطة مع الغير. ينتصر الوفاء بالتوبة والتضرع- وهو كلام خاص تبحث من خلاله الإرادة عن وفائها لذاتها- أما الصفح الذي يصون هذا الوفاء فيأتيها من الخارج. إن صواب الإرادة الجوانية، و يقينها بكون إرادتها غير مفهومة، يكشف أيضا عن العلاقة البرانية. إذ أن الإرادة في حالة ترقب للانفتاح والصفح. إنها تترقب ذلك من إرادة خارجية، غير أنها لن تشعر بالصدمة، بل الحكم؛ أي من برانية متخلصة من خصومة الإرادات، متخلصة من التاريخ. وإمكانية التبرير والصفح هذه، بما هي وعي ديني، تنزع فيها الجوانية نحو التطابق مع الكينونة، تفتتح باتجاه الغير الذي يمكنني أن أكلمه. وبقدر ما يكون هذا الكلام، مستقبلا للغير كغير، فإنه يهب أو يضحى بمنتوج العمل، وبالتالي، فهو لا يتم إلقاؤه فوق الاقتصاد. وهكذا نرى جانبا آخر أقصى لسلطة إرادية- وقد فصلت عن عملها،

كما خانها التعبير - يحيل إلى عمل غير معبر عنه، تتقاسم من خلاله الإرادة التاريخ، بالرغم من كونها حرة إزاءه

لا تحصل الإرادة، التي تنجز فيها هوية المماثل سواء بوفائه لذاته أو بخيانتها، عن الصدفة التجريبية التي وضعت كائنا ما وسط كثرة من الكائنات التي تنافس هويته. إن كائنا ما، من حيث أن الكثرة لا تدل على مجرد انقسام الكل إلى أجزاء، ولا على مجرد وحدة عضوية لألّة تعيش كل واحدة منها لذاتها، داخل تقاطع الكائنات، يقتضي الأخلاقية والجسدية، وبدون ذلك، إما ستكون الإرادة امبريالية تعيد بناء كل ما، أو ستكون بمثابة جسد فيزيقي، لا هو فان ولا هو خالد، مشكلا لكتلة ما. إن إرجاء الموت في إرادة فانية - الزمان - هو عالم الوجود وهو حقيقة كائن منفصل يعقد رابطة مع الغير. يجب اعتبار هذا الفضاء الزماني، كنقطة انطلاق. إنه بمثابة أداء لحياة عقلية لا يجب أن نقيسها بمثال لأبدية نعترف بأن ديمومتها ومنافعها هي بمثابة عبث ووهم.

3. الإرادة والموت

يفسر الموت في كل تقليد فلسفي وديني، إما كانتقال نحو العدم، وإما كانتقال إلى وجود آخر، للعيش ثانية داخل مشهد جديد. إذ أننا نعتقد بذلك في ما يتعلق بتعاقب الوجود والعدم، وهذا ما يعززه موت أقاربنا، الذين توقفوا بالفعل عن الوجود في العالم العيني، وهو ما يعني بالنسبة إلى هذا العالم الزوال أو الرحيل. ونحن نتناول ذلك بصفته عدما، بكيفية أكثر عمقا، أو بالأحرى بكيفية قبلية، فيما يخص الشغف بالقتل. إن القصدية التلقائية لهذا الشغف تستهدف التعديم. عندما قتل قابيل هابيل، فقد حصل من الموت على تلك المعرفة. تطابق الموت والعدم يلاءم موت الآخر في جريمة قتل. غير أن هذا العدم يمثل هناك في الوقت ذاته، كضرب من الاستحالة. بالفعل، خارج نطاق ضميري الأخلاقي، فإن الغير لا يمثل كغير، كما أن وجهه يعبر عن استحالة قدرتي على التعديم. إنه تحريم الذي لا يعادل يقينا الاستحالة المحضة والمجردة، والتي تفرض أيضا الإمكانية التحريم بالضبط؛ غير أن التحريم، في

الواقع، هو قائم سلفا في هذه الإمكانية عينها، بدل افتراضها؛ إنه لا يضاف بعد ذلك، بل حتى انه يرمقني شزرا بالعيون التي أنوي إغماضها، وهو يرمقني كما رمقت العين المقبورة قابيل. إذن، لحركة التعديم في القتل، معنى سلبي تماما، كانتقال إلى حد سلب يجري داخل العالم. إنه يجرنا في الواقع نحو أمر نعجز فيه، نحن تماما عن قول أي شيء، ولا حتى الكينونة نقيض العدم المستحيل.

يمكننا أن نندهش بأننا نعترض هنا على حقيقة الفكر الذي يضع الموت سواء في العدم، أو في الكينونة، كما لو أن تعاقب الكينونة والعدم لم يكن هو الأخير. فهل نذهب للاعتراض على *tertium non datur*⁽¹¹³⁾؟

ومع ذلك، فإن علاقتي مع موتي الخاص، تضعني في مواجهة مقولة لا تدخل ضمن أي حد من حدود هذا التعاقب. إن رفض هذا التعاقب الأخير يتضمن معنى موتي. لا يستنبط موتي، بقياس موت الآخرين. إنه يندرج فيما يمكن أن يحصل في خوفي على كينونتي. إن «معرفة» التهديد تسبق كل تجربة معقلنة حول موت الغير، وهو ما يعبر عنه باللغة الطبيعية بمعرفة الموت الغريزية. ليست معرفة الموت هي التي تحدد الخطر، بل إن الخطر يكمن ويتمركز ويتمفصل، في الدنو الوشيك للموت، في حركة اقترابه المحتومة، هذا إذا ما رغبتنا التعبير عن «معرفة الموت». والخوف مقياس لهذه الحركة. إذ أن الدنو الوشيك للتهديد لا يأتي من نقطة محددة للمستقبل. *Ultima latet*. إن الطابع اللامتوقع للحظة الأخيرة لا يتعلق بجهل امبريقي، بالأفق المحدد لعقلنا وبأن عقلا أكبر قادر على تجاوزه. إذ أن الطابع اللامتوقع للموت يأتي عما ليس قائما في أي أفق. إنه يهب نفسه لأي قبض. إنه يستولي علي دون أن يترك لي فرصة للصراع، إذ في الصراع المتبادل، أقبض على من يمسكني. أما في الموت، فأنا أتعرض للعنف المطلق، للقتل ليلا. لكن، من الحري القول، بأنني في الصراع أكون متصارعا سلفا مع اللامرئي. إنه لا يلتبس مع صدام قوتين معا يمكننا توقع وحساب عواقبه. إن الصراع هو قبلا حرب تجري بين القوى المتعاركة، حيث فجوة المتعالي التي يأتي

(113) - وردت باللاتينية دون مقابل بالفرنسية، ومعناها الثالث المرفوع. (المترجم).

من خلالها يأتي الموت و يضرب، من دون استئذان. إن الغير غير قابل للانفصال عن الحدث، ولا حتى عن التعالي، فهو يتموقع في الجهة التي يأتي منها الموت، وربما القتل. إذ أن ساعته الغريبة تقترب كساعة للقدر حددها أحد ما. ثمة قوى معادية وشريرة، أعظم مكرًا، وأعظم حكمة مني، وهي مغايرة مطلقًا، وبذلك وحده هي عدائية، باحتفاظها بالسر. وكما هو شأن الذهنية البدائية التي لا يكون فيها الموت قط طبيعيًا، حسب ليفي برونل - Lévy-Bruhl، لكنها تستوجب تفسيرًا سحريًا، إذ أن الموت يحتفظ، في عبثته، بأمر بي شخصي - interpersonnel، ينزع فيه إلى اتخاذ دلالة ما. إن الأشياء التي يمنحها لي، والخاضعة للعمل وللملك، كحواجز أكثر من كونها تهديدًا، تحيل إلى شر كامن في إرادة سيئة تباغث وترصد. إن الموت يهددني من الماء- وراء. يأتي صمت الأمكنة اللامتناهية المرعبة، من الآخر ومن هذه الغريبة، كمطلق تحديداً، فتطوقني بقدر لعين أو بحكم العدالة. عزلة الموت لا تلغي الغير، بل تقوم في شعور بالعداء، وبذلك أيضاً، فإنها تجعل ممكناً نداء الغير، وصداقته واستشفاءه. إن الطبيب هو مبدأ قبلي للأخلاقية الإنسانية. يقترب الموت داخل الخوف من أحد ما ويضع أمله في أحد ما. «إن الأبدى يميت ويحيي». إذ تستمر وضعية اجتماعية ما داخل التهديد. إنها لا تنقاد للقلق الذي سيحولها إلى «تعديم العدم». إنني، داخل الكائن من أجل الموت خوفاً - pour la mort de la peur، لست في مواجهة العدم، ولكنني في مواجهة من هو ضدي، كما لو أن القتل، بدل أن يكون إحدى فرص الموت، يكون غير منفصل عن ماهية الموت، وكما لو أن اقتراب الموت يظل أحد أنماط الصلة مع الغير. إن عنف الموت يمارس تهديده كجبروت، كما لو كان إجراء لإرادة غريبة. إن نظام الضرورة الذي يتم داخل الموت، لا يشبه قانوننا شديد القسوة للحتمية منظماً لكلية ما، بل لاستلاب إرادتي من قبل الغير. لا يتعلق الأمر، بالأحرى، بإدراج الموت داخل نسق ديني بدائي (أو متطور) يفسره، وإنما بإبراز إحالته، من وراء التهديد الذي يحمله ضد الإرادة، إلى نظام بي شخصي لا ينفي عنه الدلالة.

إننا نجهل أوان حلول الموت. ما الذي سيأتي؟ بماذا يهدد الموت؟ بالعدم أم

بالاستئناف؟ لا أعرف. في استحالة معرفة ما بعد الموت، تكمن ماهية اللحظة العليا. يتعذر تماما علي حيازة لحظة الموت، «لا حول ولا قوة لنا إزاءه» كما قال مونتيني إن «*ultima latet*» هي على الضد من كل لحظات حياتي، التي تتوزع ما بين ولادتي وموتي، والتي يمكن استدعاؤها أو توقعها. إن موتي يأتي من لحظة، لا يمكن لي قط، وبأي وسيلة كانت، أن أمارس عليها سلطتي. لن أصطدم بعائق، بحيث أحتك بهذا الاصطدام على الأقل متخطيا له أو محتملا إياه، فأنخرط في حياتي حيث أعلق الغيرية. إن الموت تهديد يقترب مني كلغز؛ سره يعينه، هو يقترب دون قدرة تتحمله، بكيفية يكون فيها الزمن الذي يفصلني عن موتي، يتقلص ولا يكف عن التقلص في الآن ذاته، حاملا ما يشبه فجوة أخيرة لا يستطيع وعيي دخولها، بحيث يقفز الموت تجاهي، بكيفية ما. إن النهاية الأخيرة للطريق تتم بدوني. زمن الموت يتدفق من الأعلى، إذ تجرد الأنا نفسها في مشروع اتجاهها نحو المستقبل، منقلبة جراء حركة تهديد وشيكة ومحضة، تتجه نحوي من غيرية مطلقة. في حكاية لإدغار بو - Edgar Poe تقترب الجدران المنيعة التي تحوط بالراوي بدون توقف، والتي يجيا فيها الموت بنظرة يكون لها دوما، بوصفها نظرة، امتداد أمامها، غير أنها تستشعر كذلك اقترابا مستمرا بدون انقطاع للحظة مستقبل هائلة من الأنا التي تنتظرها - *ultima latet* - لكنها بحركة معاكسة للمجرى، ستمحو هذه المسافة - حتى وإن كانت - ضيقة جدا، إلا أنها غير قابلة للاختراق. هذا التصادم للحركة عبر المسافة التي تفصلني عن اللحظة العليا، يميز الفجوة الزمانية للمسافة المكانية.

غير أن الاقتراب الوشيك هو في الوقت ذاته تهديد وإرجاء. إنه يستعجل ويمهل. أن يكون الكائن زمانيا، معناه في الآن ذاته، أن يكون من أجل الموت وان يكون حائزا أيضا على الزمان، أن يكون ضد الموت. إذ في الكيفية التي يؤثر فيها علي التهديد باقترابه الوشيك، أكون موضع مساءلة من طرف التهديد وماهية الخوف. وهي علاقة بلحظة لا يستند فيها الطابع الاستثنائي إلى الأمر الذي يجد فيه نفسه على عتبة عدم أو ولادة، بل إلى أمر، يكون فيه بمثابة استحالة لأية إمكانية داخل الحياة؛ إنه ارتجاج لسلبية كلية والتي بجانبها سلبية الحساسية التي تنقلب إلى فعالية، إذ تحاكي

هذه السلبية عن بعد. ليس الخوف من أجل كينونتي والذي هو بمثابة علاقتي بالموت، خوفا من العدم، بل خوف من العنف (وبهذا يمتد ليغدو خوفا من الغير، مما يتعذر توقعه تماما).

في الأخلاقية يظهر تفاعل النفسي والفيزيقي في صيغة أصيلة. إن تفاعل البدني والنفسي الذي يتم تناوله انطلاقا من نفسي مطروح كمن أجل أو *causa sui*، ومن بدني مطروح كمتد لصالح «الآخر»، يثير مسألة ما بسبب التجريد الذي ترد فيه الحدود إلى العلاقات. إن الأخلاقية هي الظاهرة العينية والأصيلة. إنها تحظر طرح من أجل ذاته، الذي لم يستسلم سلفا للغير، والذي هو بالتالي، ليس بشيء. إن من أجل ذاته الفاني أساسا، لا يمثل فقط الأشياء، بل يتحملها.

لكن، إذا كانت الإرادة فانية وقابلة للتعرض للعنف بفولاذ حاد، بسم كيميائي، بالجوع والظما، وإذا ما كانت جسما قائما بين الصحة والمرض، فلأنها ليست فقط محاطة بالعدم. هذا العدم هو بمثابة فجوة في الما-وراء التي فيها تترصد إرادة معادية. إنني سلبية مهددة ليس فقط من طرف العدم داخل كينونتي، بل من طرف إرادة، داخل إرادتي. إنني معرض في تصرفي وفي من أجل ذاته لإرادتي، لإرادة غريبة. لهذا لا يقدر الموت على نزع كل معنى من الحياة. ليس بفعل تنوع باسكالي أو بسقوط في غفل الحياة اليومية بالمعنى الهيدغري للمصطلح. إن العدو أو الإله الذي لا أملك له حولا والذي لا يتقاسم معي عالمي، لا يزال في علاقة معي كما يسمح لي بالإرادة، غير أنها إرادة ليست أنانية، إرادة تجري في ماهية الرغبة، بحيث ان مركز الجاذبية لا يتطابق مع أنا الحاجة، بل مع رغبة من أجل الغير. يكشف القتل الذي يرفع الموت ثانية عن عالم فظيع، لكن على سلم العلاقات الإنسانية. إن الإرادة هي سلفا، خيانة واستلاب للذات، غير أنها تؤجل هذه الخيانة، متجهة نحو الموت، دوما نحو مستقبل، لا يعرض نفسه، ليس في الحال، إذ أن له زمنا لأن يكون من أجل الغير وبهذا يعثر على معنى بالرغم من الموت. هذا الوجود من أجل الغير، وهذه الرغبة في الآخر، وهذا الخير المتحرر من جاذبية الأنانية، لا يحتفظ بأقل من طبع شخصي. للكائن المحدود زمنه، لأنه تحديدا يؤجل العنف، أي لأنه فيها وراء الموت، يقوم نظام سليم، وبهذا،

تكون كل إمكانيات الخطاب لا ترد إلى ضربات رأس يائسة على الحائط. إن الرغبة التي فيها تنحل الإرادة، لا تدافع قط عن سلطة إرادة ما، بل عن مركزها الخارج عن ذاتها، كما الخير الذي لا ينزع عنه الموت معناه. هذا ما يلزمنا إظهاره، في مجرى الطريق، بتحديد الفرصة الأخرى التي تحوزها الإرادة في الزمن الذي سمحت به كينونته ضد الموت: يضمن الموت عالما معقولا، بله مبنيا للمجهول، فيما وراء أساس المؤسسات حيث الإرادة.

4- الإرادة والزمان: الصبر

بتأكيدنا بان الإرادة الإنسانية ليست بطولية، فهذا لا يعني تفضيل الجبن البشري، وإنما عملنا على إبراز هشاشة الشجاعة، والتي تنتصب عند حافة فشلها. وذلك عبر الأخلاقية الأساسية للإرادة التي تخون نفسها في الممارسة. لكننا رأينا في هذا الفشل عينه، أعجوبة الزمان، كاستقبال-futurition وإرجاء-ajournement، لذلك الفشل. توحد الإرادة تناقضا ما: بين الحصانة ضد كل استهداف خارجي لحد اعتبار ذاتها غير مخلوقة وخالدة، وهبت قوة خارقة تعلو على كل قوة محدودة (لا شيء يعزب عما يشهده الوعي بالذات حيث يلجأ الكائن صونا لسلامته: «لن أظل خائر القوى للأبد») وبين إمكانية دائمة لوقوع هذه السيادة المصونة في الخطأ، إلى درجة استعداد الكائن الإرادي لتقنيات الإغراء، والدعاية، والتعذيب. يمكن للإرادة الاستسلام لضغط الطغيان، كما لو أن قدر الطاقة الذي تبذله لأجل المقاومة، أو أن قدر الطاقة الممارس عليها، يميز بين الجبن والشجاعة فقط. عندما تنتصر الإرادة على عواطفها، فإنها لا تظهر فقط كعاطفة أشد قوة، بل كعاطفة تعلو على كل عاطفة، فتعين ذاتها غير قابلة للانتهاك. لكنها عندما تستسلم، فإنها تنكشف بوصفها معرضة للعوارض المؤثرة، كقوة طبيعية، طيبة بالتزام، تنحل بصفة محضة بسيطة بمكوناتها. إنها في وعيها بذاتها منتهكة. إذ أن «حريتها في التفكير» تحمد: اندفاع القوى المعادية مبدئيا، تنتهي بالظهور بوصفها قوى جذب. إنها تفقد- وقد بلغت حد الوعي بالانحدار، وبنوع من القلب- ميولها. تقف الإرادة على ذلك الحد العابر للحصانة

والانحدار.

إن هذا القلب هو أشد جذرية من الخطيئة ما دام يهدد بنية الإرادة عينها، وكرامتها الأصلية وهويتها. غير أن هذا القلب، في الوقت عينه، أقل جذرية بكثير، لأنه يهدد فقط، إذ أنه يؤجل إلى أجل غير مسمى، كونه وعيا. إن الوعي هو مقاومة للعنف، لأنه يسمح بوقت ضروري لاتخاذ الحذر. تكمن الحرية الإنسانية في المستقبل، لا تزال مستقبلا دائما في حدها الأدنى، إذ تستشعر عدم حريتها في الوعي الإنساني، وتتوقع العنف الوشيك في الزمن المتبقي. ليس بتجاوز بالحاضر، استشرافا وتعجيلا للمستقبل، بل باتخاذ المسافة إزاء الحاضر: إذ أن الارتباط بالكائن بوصفه كائنا للمستقبل، هو احتفاظ بمسافة إزاء الكائن بالعناء من مواجهته. أن يكون المرء حرا معناه، الحصول على الزمان من أجل توقع فشله الخاص تحت تهديد العنف.

إن الكائن المتعين، أي المطابق بمكانته داخل الكل، الكائن الطبيعي (لأن الولادة تحدد بالضبط الدخول في كل يوجد سلفا ويعيش)، لم يصل بعد - بفضل الزمان - إلى حده، فيظل متخذا مسافة من ذاته، كما لا يزال في بدايته التحضيرية على عتبة الكينونة، ولم يرق بعد إلى مستوى قدرية الولادة الجبرية، فهو لم يكتمل بعد. بهذا المعنى، يمكن للكائن المعين بالولادة أن يتخذ موقفا إزاء طبيعته؛ إنه يوجد في الخلفية، وبهذا المعنى، فهو لم يولد كاملا، فيظل سابقا على تعينه أو على طبيعته. إن لحظة ما لا تنضم إلى لحظة أخرى لتشكيل حاضر ما. إذ أن هوية الحاضر تتجزأ إلى تعددية إمكانيات غير قابلة للاستنفاد توقف اللحظة. وهذا يمنح معنى للمبادرة التي لا شيء محدد يشلها؛ أما بالنسبة إلى المواساة، كيف لدمعة ولو كانت ممسوحة، نسيانها، كيف سيكون العلاج أقل قيمة، إذا لم يصحح اللحظة عينها، إذا ما سمح بانفلاتها داخل كينونته، إذا ما كان الألم الذي يلمع في الدمعة غير موجود «في حالة انتظار»، إذا ما يكن موجودا في كائن لا يزال مؤقتا، وإذا ما كان الحاضر مكتملا.

إن الوضعية المميزة التي يكون فيها الشر دائما مستقبلا، تصير حاضرا - في حدود الوعي - فتحقق في المقاساة البدنية. إننا نوجد تحت ضغط الكينونة. فلا نعرف فقط

المقاساة بوصفها وضعية مزعجة، مصاحبة لأمر وقوعنا تحت الضغط مصدومين. هذا الأمر هو المقاساة عينها، هو «مأزق» الاحتكاك. تتوقف حدة المقاساة كلها على تعذر التملص عنها، بالاحتفاء في الذات عينها، ضد الذات عينها؛ إنها تتوقف على فك الارتباط بكل ينبوع حي. إن التراجع مستحيل. هنا، تكون السلبية وحدها مستقبلا للإرادة داخل الخوف، اقتراب ذاك الذي يمتنع عن السيطرة، متسللا في الحاضر، هنا، يستولي علي الآخر، أما العالم فيؤثر ويحتك بالإرادة. إن الواقع، في المقاساة، يؤثر على الإرادة في ذاتها التي تعيش يائسة خاضعة كلياً لإرادة الغير. في المقاساة، تتعرض الإرادة للمرض. في الخوف، لا يزال الموت مستقبلا، على مقربة منا؛ إذ تحقق المقاساة، في الإرادة، على العكس من ذلك، قرابة قصوى للكائن الذي يهددها.

أما في تحول الأنا إلى شيء، فإننا نشهد أيضا، في الآن عينه، وعلى مسافة من تشيؤنا، على تنازل أدنى مسافة من التنازل. إذ تظل المقاساة ملتبسة: فقد سطا حاضر الشر سلفا على من أجل ذاته للإرادة - *le pour soi de la volonté*، غير أنه لا يزال واعيا دائما بمستقبل الشر. إن الكائن الحر، بمعاناته، يكف عن أن يكون حرا، لكن وهو غير حر، لا يزال حرا. إن الإرادة تظل على مسافة من هذا الشر بوعيتها عينه، وبالتالي يمكنها أن تتحول إلى إرادة بطولية. تحتفظ هذه الوضعية التي يكون فيها الوعي محروما من حرية الحركة، بحد أدنى من المسافة إزاء الحاضر؛ وهذه السلبية الأخيرة التي تتحول مع ذلك باستماتة، إلى فعل وأمل، هي «الصبر» - إذ أن الشعور بالتحمل، هو مع ذلك، رباطة الجأش عينها. في الصبر يتم تخلص ما من الالتزام في خضم الالتزام، فلا هو بمثابة تقاعس لتأمل يخلق في التاريخ، ولا هو التزام من غير الرجوع إلى موضوعيته المرئية. إذ أن الموقفين معا مندجان. أما الكائن الذي يعتدي ويقبض علي، فلم ينقض علي بعد، فهو يواصل تهديده انطلاقا من المستقبل، وهو فقط صاح. وبما أنه في الوعي الأقصى، تبلغ الإرادة إلى رباطة جأش بمعنى جديد، حيث تسلم من الموت، فإن السلبية القصوى تصير رباطة جأش قصوى. إن أنانية الإرادة تقف على ضفة وجود ليس مرتكزا قط على ذاته.

ليس الاختبار الأسمى للحرية هو الموت، بل المعاناة. إذ أن الكراهية تعلم جيدا ما يتأهب للاستيلاء على ما هو صعب المنال، لإذلاله، من الأعلى، عبر المعاناة، حيث الغير يوجد كسلبية محضة؛ غير أن الكراهية تنشأ هذه السلبية في الكائن الفعال للغاية والذي يجب أن يشهد عليها. لا ترغب الكراهية في موت الغير دائما، أو على الأقل، فهي لا ترغب في موت الغير إلا بفرض هذا الموت بوصفه معاناة قصوى. إذ أن الكرهية يحرص على أن يكون سببا لمعاناة يجب أن يكون شاهدا عليها. أن نجعل الغير يتألم، ليس معناه الانتقاص منه إلى حد اعتباره مجرد موضوع، بل على العكس القبض على ذاته جيدا. يجب أن تعلم الذات تشيؤها في المعاناة، ولأجل ذلك، لا بد بالتحديد من أن تظل الذات ذاتا. إن الكرهية يريدانها. وهنا يكمن الطابع الشره للكراهية؛ إنها راضية بالضبط عندما لا تكون كذلك، ما دام الغير لا يرضيها إلا وقد صار موضوعا، غير أنه لن يصير قط موضوعا شافيا، ما دمنا نطالب، في الآن عينه، بسقوطه وبيانه وشهادته. وفي ذلك يكمن المحال المنطقي للكراهية.

إن الاختبار الأسمى للإرادة، ليس هو الموت، بل المعاناة. أما الإرادة، بصبرها إلى حد التنازل، فلا تسقط في العبث، بسبب أن في ما وراء العدم الذي يرجعها إلى ذاتية محضة، إلى الداخل، إلى الوهم، إلى اللا معنى، ثمة فضاء للزمان يجري من الولادة حتى الموت - العنف الذي تتحمله الإرادة - آتيا من الآخر بوصفه طاغية، وبذلك عينه، يتج كعبث ينقطع عن الدلالة. فلا يوقف العنف الخطاب؛ ليس كل شيء حتميا. وهكذا فقط يظل العنف محتملا بالصبر. إنه لا ينشأ إلا في عالم أقدر على الموت فيه من قبل أحدهم أو من أجل أحدهم. وذلك يضع الموت في سياق جديد، تم تعديل المفهوم فيه، فأصبح خاليا مما يثير الشفقة التي تأتيه بفعل كونه هو موته الخاص. بعبارة أخرى، فإن الإرادة، بالصبر، تخترق قشرة أنانيتها، كما لو أنها تضع مركز الانتباه خارج ذاتها من أجل أن تريد بوصفها رغبة وخيرا لا يحده شيء.

سيتناول التحليل لاحقا بعد الإخصاب الذي يجري فيه، في نهاية التقدير، زمان الصبر عينه، وكذا السياسة التي ستعرض لها الآن.

إن الإرادة ذاتية، وهي لا تتمالك كل وجودها، لأنه قد تتعرض جراء الموت إلى حادث ينفلت تماما عن سلطتها. لا يسم الموت ذاتية الإرادة بما هي غاية، بل بما هي عنف فائق واستلاب. مع ذلك فإن الموت - في الصبر الذي تنتقل فيه الإرادة إلى حد حياة موجهة ضد أحد ما، ومن أجل أحدهم - لا يتعرض للإرادة. لكن هل هذه الحصانة - *immunité* حقيقية، أم هي مجرد ذاتية؟

ب طرحنا لهذا السؤال، فإننا لا نفترض وجود مجال حقيقي مضاد للحياة الجوانية، والتي من المحتمل أن تكون لاواعية وواهمة. إذ نروم تقديم الحياة الجوانية، ليس باعتبارها ظاهرة عارضة - *épihénomène* ومظهرا - *apparence*، بل باعتبارها حدثا للكينونة، كافتتاح لبعث ضروري في اقتصاد الكينونة على إنتاج اللامتناهي. ليست سلطة الوهم مجرد ضلال للفكر، بل هي لعبة داخل الكينونة عينها. إذ أن له أهمية أنطولوجية. لكن ألا يدعو مسطح الدفاع - *le plan de l'apologie* - الذي تقف فيه الحياة الجوانية، والذي لا يتعلق بتاتا بتخط تحت طائلة الإرجاع من جديد للحياة الجوانية وللظاهرة العارضة - من تلقاء ذاته، باعتباره بالتحديد متملصا من ذاته في الموت، إلى توكيد ينجو فيه من هذا الموت؟ إن الدفاع يطالب بالمحاكمة، ليس من أجل الانسحاب في اليوم المشهود والهروب كشبح غفل، بل على العكس من ذلك تماما، من أجل نيل العدالة. إذ أن الحكم سيؤكد حدث الدفاع بحركته الأصلية والأصلية، والتي هي حتمية داخل نتاج اللامتناهي. إن الإرادة التي يكذب فيها الموت التلقائية ورباطة الجأش بخنقها داخل سياق تاريخي، أي داخل الأعمال المتبقية، تبحث بذاتها عن موضع داخل حكم ما، وعلى الحصول على الحقيقة حول شهادتها الخاصة. ما هو هذا الوجود الذي تلج فيه الإرادة من أجل وضع ذاتها في حكم يسيطر على الدفاع من غير أن يحوله بالرغم من ذلك إلى صمت؟ ألا يستمد الحكم، كفعل لاتخاذ موضع بالنسبة إلى اللامتناهي، مصدره خارج الكائن المحكوم بالضرورة؟ أليس صادرا عن الآخر، عن التاريخ؟ منطوق محاكمة التاريخ يتلوه الناجي الذي لا يتحدث قط إلى الكائن الذي يحاكمه والذي ظهرت إرادته ومنحت

ذاتها كنتيجة وكعمل. هكذا تبحث الإرادة عن المحاكمة من أجل توكيد ذاتها ضد الموت، بالرغم من أن الحكم، كمحاكمة للتاريخ، يقتل الإرادة كإرادة.

لهذه الوضعية الجدلية للبحث عن العدالة وإنكارها معنى ملموس: إذ أن الحرية التي تنشط الفعل الأساسي للوعي، تظهر أيضا تهايتها - inanité بوصفها حرية مشلولة وغير ناضجة. يسمح التأمل الهيجلي العظيم للحرية بفهم أن الإرادة الحسنة، بذاتها، ليست إرادة حقيقية، ما دام أنها لا تتوفر على وسائل لتحقيقها. إن التصريح بكلية الإله في الوعي، هو تفكير في أن كل شيء هالك، في حين أن الشعوب التي تمزق بعضها البعض تفند في الواقع هذه الكلية، إن الحرية لا تتحقق خارج المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تسمح بدخول الهواء الضروري لتفتحها، ولتنفسها، وربما حتى لنشوتها الذاتي التلقائي. إذ يتم تفسير الحرية غير السياسية كوهم يرجع بالفعل، إلى ما تنتمي أجزاءه أو المستفيدين منه، إلى مرحلة متقدمة من التطور السياسي. كما يفترض وجود حر وليس مجرد حرية واهية، نوعا من تنظيم الطبيعة والمجتمع - حيث أن بإمكان آلام التعذيب الأشد من الموت، إخماد الحرية الجوانية. بل حتى ذلك الذي تقبل الموت، ليس حرا. إن قلاقل - l'insécurité الغد، الجوع والعطش، تضحك على الحرية. من المؤكد، أنه في خضم التعذيب، يؤسس عقل مبررات التعذيب، بالرغم من الخيانة والانحطاط المعلن، للحرية الجوانية الشهيرة. غير أن هذه المبررات عينها، لا تنتمي إلا للمستفيدين من التطور التاريخي للمؤسسات. من أجل معارضة العبث والعنف بحرية جوانية، لا بد من تحصيل التربية.

إذن فالحرية لن ترسخ في الواقع إلا بفضل المؤسسات. إنها تنقش على حجر الطاولات، حيث يتم تدوين القوانين؛ وهي توجد بذلك التتويج لوجود مؤسساتي. تتوقف الحرية على نص مكتوب، صحيح أنه قابل للنسخ، لكنه مستدام، بحيث أنه خارج الإنسان تصان الحرية لأجل الإنسان. إن الحرية الإنسانية، بتعرضها للعنف والموت، لا تدرك هدفها بحماسة برغسونية، وبضربة واحدة، تلجأ بخيانتها الخاصة للمؤسسات. ليس التاريخ إسقاطولوجيا - eschatologie (علم الآخرة). إن

الحيوان بصناعته للآلات يتحرر من شرطه الحيواني، حيث يبدو وكأن حيويته مقطوعة ومجروحة، في الوقت الذي عوض أن يذهب بذاته كإرادة غير قابلة للانتهاك إلى هدفه، فإنه صنع أدوات وثبت سلطات فعله المستقبلي في أشياء منقولة ومقبولة. هكذا فإن وجودا سياسيا وتقنيا يضمن للإرادة، حقيقتها، كما يجعلها، وفق ما نقوله اليوم، موضوعية، من غير أن تهتدي للطيبة، من غير تخليصها من غلظتها الأنانية. بإمكان الإرادة الفانية أن تملص من العنف بمطاردة العنف وجرائم القتل في العالم، أي بالاستفادة من الزمان لتؤخر دائما المزيد الأجال.

إن الحكم الموضوعي منطوق من قبل الوجود عينه للمؤسسات العقلانية، حيث تؤمن الإرادة نفسها ضد الموت وضد خيانتها الخاصة. إنه يكمن في خضوع الإرادة الذاتية للقوانين الكلية التي تعيد الإرادة إلى دلالتها الموضوعية. إن الإرادة، داخل الأجل الذي يتركه لها إرجاء الموت أو الزمان، تضع ثقتها في المؤسسة. إنها توجد، منذئذ، وقد غدت موضع اهتمام النظام العام، في المساواة التي تضمنها لها كلية القوانين. إنها تكون، منذئذ، كما لو أنها ميتة فلا تدل على شيء إلا من خلال إرثها، كما لو كان كل ما فيها وجودا على صيغة ضمير المتكلم، وجودا ذاتيا، ليس إلا أثرا لحيوانيته. غير أن الإرادة تعلم أن ثمة طغيان آخر: ما يتعلق بالأعمال المستلبة، وقد أمست غريبة عن الإنسان، والتي توقظ الحنين العتيق للنزعة الكلية - cynisme. ثمة طغيان للكلي وللمبني للمجهول، كنظام غير إنساني رغم تميزه عن الوحشي. ضد ذلك يتأكد الإنسان كتفرد لا يقبل الاختزال، كبراني عن الكلية التي يدخلها متطلعا إلى النظام الديني، حيث أن الاعتراف بالفرد يعنيه في تفرده، وإلى نظام للفرح ليس هو حد، ولا هو نقيض لأطروحة الألم، ولا هو هروب للأمم (كما توحى بذلك نظرية - Befindlichkeit، الهيدغرية)⁽¹¹⁴⁾. إن حكم التاريخ يتم نطقه غيابيا. إذ أن تغيب الإرادة عن هذا الحكم يكمن في كونها لا تحضر إلا بضمير الغائب. إنها تظهر في هذا الخطاب كما لو كان في خطاب غير مباشر فقدت فيه سلفا تماسك وحدتها واستماتتها،

(114) - مرادفها هو المزاج، أي شكل الوعي التلقائي غير المنظور، وهو من مكونات الوجود الذاتي للإنسان، أو ما يسميه هيدغر بالوجود في العالم (المترجم).

كما فقدت الكلام من قبل. والحال، أن الكلام بضمير المتكلم، كخطاب مباشر، وغير مجد في الحكمة الموضوعية للحكم الكلي - أو المعطى المجرد لتقصيها - يكمن تحديدا في تقديم مستمر لمعطى - أو موضوع الحكمة الكونية - يضاف إلى ما لا يعاني قط من أية إضافة. إذن فهذا الكلام لا يلتبس بكلمات الحكم الأخرى. إنه يمثل الإرادة في محاكمتها، ويقوم كمدافع عنها. إن مثل الذاتية لمحاكمة تضمن لها الحقيقة، ليس فعل مثل رقمي تماما، بل هو دفاع - apologie . لا يمكن للذاتية، بموقفها الدفاعي، أن تتناسك بالتهام فتستعد لعنف الموت. وحتى تكون علاقتها بذاتها متناسكة، فلا بد لها أن تقدر، فيما وراء الدفاع، على إرادة محاكمتها. ليس عدم الموت هو ما يجب تخطيه، بل السلبية التي تعرض لها الإرادة بما هي فانية، بما هي عاجزة على الترقب الانتباه المطلق أو اليقظة المطلقة، بما هي معرضة بالضرورة للمفاجأة والموت. غير أن إمكانية رؤية بعضنا للبعض من الخارج، لا تتضمن - علاوة على ذلك - الحقيقة، إذا ما كان ثمن ذلك هو انفصالي عن شخصيتي - ma dépersonnalisation. من اللازم بموجب هذا الحكم، الذي تناسك من خلاله الذاتية في الوجود تماما، أن لا يضمحل فرد ووحدة أانا الذي يفكر، لأجل أن يستوعب في فكره ويدخل إلى خطابه. ولا بد أن يكون الحكم محمولا على إرادة قادرة على الدفاع عن نفسها في الحكم، وتكون بهذا الدفاع، حاضرة في محاكمتها، وليس محتفية في كلية خطاب منسجم.

إن حكم التاريخ يتم التصريح به في المرثي. إذ أن أحداث التاريخ، إنما هي مرثيات بامتياز، تنشأ حقيقتها في البداهة. والمرثي يشكل كلية أو يسعى لها. إنه يستبعد الدفاع الذي يقوض الكلية، بإدخاله، في كل لحظة، لحاضر ذاتيته عينها، غير القابل للتجاوز وللشميل. لا بد للحكم، الذي من اللازم أن تظل فيه الذاتية حاضرة بكيفية دفاعية، أن ينتصب ضد بداهة التاريخ، (وضد الفلسفة، إذا ما كانت الفلسفة متطابقة مع بداهة التاريخ). لا بد أن يظهر اللامرثي، حتى يفقد التاريخ حقه في التصريح بكلمة أخيرة، هي حتما مجحفة وفضيحة بالنسبة إلى الذاتية. غير أن ظهور اللامرثي لا يعني انتقال اللامرثي إلى حالة مرثية. فلا يقود ظهور اللامرثي نحو البداهة. إنه ينشأ في الخبر المحفوظ في الذاتية، التي لا تجد نفسها، هكذا، مجرد خاضعة لحقيقة الحكم، بل

مصدرا لهذه الحقيقة. إن حقيقة اللامرئي، تنشأ انطولوجيا، في الذاتية التي تعبر عنها. ليس اللامرئي بالفعل هو «اللامرئي المؤقت»، وليس هو ذلك الذي يظل لا مرثيا بالنسبة إلى نظرة سطحية وسريعة، فلا يستطيع أي تحقيق مهما كان دقيقا وصارما أن يجعله مرثيا؛ أو هو ما يظل غير معبر عنه كالحركات الخفية للروح؛ أو هو ما ندعوه، بكيفية مجانية واعتباطية، بالسر. إنما هو الهجوم الذي ينتج حتما عن حكم التاريخ المرئي، حتى ولو كان التاريخ يجري بكيفية لاعقلانية. إن حكم التاريخ القاسي، أو الحكم القاسي " للعقل المحض " فظيع. أما المعايير الكلية لهذا الحكم، فتعمل على إجماع الوحدة التي يقوم عليها الدفاع والتي يستمد منها حججه. إن اللامرئي، بانتظامه في الكلية، يشن هجومه على الذاتية، مادام أن حكم التاريخ، حقا، يقوم على ترجمة أي دفاع إلى حجج مرئية وإلى تخفيف منبع التفرد غير القابل للنفاد الذي تتدفق منه، بحيث أن أية حجة لن تصير على حق. بما أن التفرد لا يستطيع أن يعثر على مكان داخل كلية ما. تمثل فكرة حكم الإله، فكرة محدودة للحكم يعبر عن ذلك اللامرئي العاتي بالأساس، والذي ينتج، بالنسبة إلى التفرد، عن الحكم (حتى لو كان حكما عقلانيا مستلهما من المبادئ الكلية، وكان بالتالي مرثيا وبديها)، عن حكم يكون، من جهة أخرى، شديد السرية، لا يعمل بجلالة قدره على إجبار صوت الانتفاضة والدفاع على السكوت. إن الإله يرى اللامرئي، إنه يرى دون أن يكون مرثيا. لكن كيف تتم باللموس هذه الوضعية التي يمكن نسميها بحكم الإله والتي تُخضع الإرادة التي تريد بكيفية حقة وليس فقط على نحو ذاتي؟

إن اللامرئي العاتي الناتج عن حكم التاريخ، عن حكم حول المرئي، يشهد الذاتية السابقة على الحكم أو على رفض الحكم، إذا نشأت فقط كصرخة واحتجاج، إذا ما ثم استشعارها في الأنا. إنها تنتج مع ذلك كما الحكم عينه، عندما تنظر إلي وتتهمني - من خلال - وجه الغير، حيث أن التجلي الجليل عينه يتشكل عن هذا الهجوم المعارض، عن هذا الوضع للغريب والأرملة واليتيم. إن الإرادة هي تحت حكم الإله عندما يتحول خوفها من الموت، إلى خوف من ارتكاب جريمة القتل.

لا يكمن المثول للمحاكمة في الاستماع لقرار ما، منطوق بكيفية مبنية للمجهول

وقطعية انطلاقاً من مبادئ كلية. إن صوتاً كهذا يقاطع الخطاب المباشر للكائن الخاضع للحكم، يعمل على إخراس الدفاع، في حين أن الحكم الذي ينصت فيه للدفاع، يجب أن يؤكد حقاً تفرد الإرادة التي يحكمها. ليس رافة، وهو ما يدل على عيب في الحكم. إذ أن تمجيد التفرد في الحكم ينشأ بالتحديد داخل المسؤولية اللامتناهية للإرادة التي تثيرها. ينصب الحكم على ذاتي بقدر ما ينذري بالرد. إن الحقيقة تتشكل في هذا الرد على الإنذار. إن الإنذار يمجد التفرد لأنه يتوجه تحديداً لمسئولية لا متناهية.

إن لا متناهي المسؤولية لا يعبر عنه بتعاضده الراهن، بل بتعاضد المسؤولية، بقدر تحملها؛ إذ أن الواجبات تكبر بقدر ما يتم إنجازها. كلما قمت بواجبي كان أفضل من حقوق نلتها؛ بقدر ما أكون أكثر عدلاً، أكون أكثر ذنباً. إن الأنا الذي رأيناه في المتعة ينبعث ككائن منفصل، له من جهة، كونه في ذاته، المركز الذي يجذب له وجوده، فيؤكد نفسه بتفرده مفرغاً إياها بهذا الانجذاب، الذي لا يكف عن تفرغ ذاته والذي يؤكد نفسه، بالضبط، في هذا جهد المتواصل للتفريغ. نسمي هذا خيراً. إذ أن إمكانية نقطة ما في الكون، حيث ينتج هذا الضرب من فيض المسؤولية، ربما تحدد، في نهاية التقدير، الأنا.

إذن، لست بالنسبة إلى العدالة التي تستسل حريتي الاعتبارية والجزئية، مجرد مدعو إلى إبداء موافقتي، ورضائي، وإلى ختم مساعي بدخولي المحض والمجرد في النظام الكلي، وإلى تحمل تنازلي وختم الدفاع، حيث سيتم تأويل التركة - La rémanence كفضلة - résidu أو كأثر حيواني. في الواقع، فإن العدالة لا تجعلني مشمولاً داخل توازن كليتها؛ إنها تدعوني للذهاب فيما وراء الخط المستقيم للعدالة، ولا شيء يستطيع أن يطبع منذئذ نهاية هذا الخط؛ إذ أن في ما وراء خط العدالة المستقيم، تمتد أرض الخير بلا نهاية وبلا اكتشاف، متطلبة لكل موارد حضور فريد من نوعه. إنني، إذن، ضروري للعدالة كمستول فيما وراء كل حد ثابت بقانون موضوعي - objective. إن الأنا امتياز أو هو اصطفاء. والإمكانية الوحيدة لتخطي خط القانون المستقيم في الكينونة، أي في العثور على موضع في ما وراء الكلي، هي أن

أكون أنا. إن الأخلاقية المسماة جوانية وذاتية، تمارس وظيفة لا يستطيع القانون الكلي والموضوعي أن يمارسها. بل يستدعيها. فلا يمكن للحقيقة أن تكون في الطغيان، كما لا يمكن أن تكون في الذاتي. لا يمكن للحقيقة أن تكون إلا في حالة استدعاء الذاتية للتعبير عنها بالمعنى الذي هتفت به الآية : «هل الغبار يسبح بحمدك، ويعبر عن حقيقتك»⁽¹¹⁵⁾. تؤكد مناداة المسؤولية اللامتناهية الذاتية في موقفها الدفاعي. إذ أن بُعد جوانيتها يتعدى المستوى الذاتي إلى ما يتعلق بالكينونة. إن الحكم لا يستلج الذاتية قط، لأنه لا يجعلها تنصهر داخل نظام أخلاقية موضوعية. بل يترك لها بعدا عميقا في ذاتها. إن لفظ «أنا» يؤكد التفرد غير القابل للاختزال، حيث يستمر الدفاع؛ ويعني امتلاك مكانة مميزة إزاء المسؤوليات التي لا يمكن لشخص ما أن يكون عوضا عني، وأن لا أحد بإمكانه فك ارتباطي بها، ليس بالإمكان التملص، وهنا تكمن الأنا. إن الطابع الشخصي للدفاع يتناسك بهذا الاصطفاء الذي تكتمل فيه الأنا كأنا. واكتمال الأنا كأنا مع الأخلاقية، مؤسسان للسيرورة عينها الوحيدة في الكينونة، فلا تنشأ الأخلاقية في المساواة، بل في اتجاه نحو الكون، تلتقي فيه المتطلبات اللامتناهية، تلك التي تتعلق بخدمة الفقير، الغريب، الأرملة واليتيم. وبهذا وحده، عبر الأخلاقية، في الكون، ينشأ الأنا والآخرين. إن الذاتية قابلة للتحويل عن الحاجة والإرادة التي تميل للتملك بالفعل، بله التي يتلاعب بها الموت، تجد نفسها تغير بالاصطفاء الذي يستثمرها بتحويلها إلى موارد جوانيتها. إنها موارد لا متناهية، تفيض بالواجبات المنجزة، بمسئوليات عريضة جدا. إذن، يجد الشخص نفسه معنيا أكيدا بالحكم الموضوعي، وليس راجعا إلى مكانه داخل الكلية. غير أن هذا التأكيد لا يتوقف على استمالة ميوله الذاتية ومواساتها بموته، بل على الوجود من أجل الغير، أي باستئصال نفسه، وبخشية القتل، أكثر من الموت؛ إنها وثبة أخلاقية يفتتح ويقبس بها الصبر فعلا (وهذا هو معنى المعاناة) المكان المحفوف بالمخاطر، لكن الكائن الفريد بامتياز، هو وحده من يستطيع القيام بها. إن حقيقة الإرادة هي مدخله تحت

(115) - المزمور 29 من مزامير داوود، في هذه الآية 10 يتم تمجيد غبار "صوت الأزلّي، والذي هو" إله المجد" (المترجم)

الحكم، غير أن هذا الدخول هو بمثابة توجه جديد للحياة الجوانية، المدعوة لتحمل مسؤوليات غير متناهية.

ليست العدالة ممكنة من غير فرادة، من غير وحدة الذاتية. ولا تظهر الذاتية، في هذه العدالة، كعلة صورية، بل كفر دانية؛ فلا تتجسد العلة الصورية في كائن ما، إلا بقدر فقدانه لاصطفائه، فيكون معادلا للآخرين كلهم. إن العلة الصورية لا تتجسد في كائن لا يمتلك قوة افتراض لا مرئي الحكم، على مرأى التاريخ.

إن عمق الحياة الجوانية لا يسمح بأن يكون موجهها ببداهات التاريخ. إنه محفوف بالخطر وبابتكار أخلاقي للأنا، آفاق أكثر شساعة من التاريخ، بحيث أن التاريخ عينه يحاكم. آفاق لا تستطيع فيها الأحداث التاريخية وبداهة الفلاسفة سوى الإخفاء. إذا كان من المتعذر على الذاتية أن تكون موضع محاكمة حقا من غير دفاع، وإذا كان الحكم يمجدها عوض إسكاتها، فلا بد من أن هناك عدم اتفاق بين الخير وبين الأحداث، أو بالأحرى، فلا بد أن يكون للأحداث معنى خفي، لا يقدر أحد بناء عليه أن يتخذ القرار، سوى ذاتية ما، أو كائن فريد. إن التوقيع فيما وراء حكم التاريخ، تحت حكم الحقيقة، ليس هو افتراض، بأن وراء التاريخ الظاهر، تاريخا آخر يسمى تاريخ الإله، بل تجاهل الذاتية بالقدر نفسه. إن الامتثال لحكم الإله، معناه تمجيد الذاتية، المدعوة لتخط أخلاقي فيما وراء القوانين، فتكون منذئذ داخل الحقيقة، لأنها تخطت حدود كينونتها. وحكم الإله هذا الذي يحاكمني، هو في الآن عينه يؤكد ذاتي. غير أنه يؤكد ذاتي بالتجديد داخل جوانيتي، بحيث تكون العدالة هي أقوى من حكم التاريخ. أن أكون أنا ما، باللموس، ممثلا للمحاكمة، التي تحوز على كل موارد الذاتية، معناه، أن ثمة فيما وراء الحكم الكلي للتاريخ، قدرة على رؤية ذل المهان، والذي ينشأ حتما في الحكم بموجب القوانين الكلية. إن الكون بامتياز هو إذلال التاريخ للخصوصيات. أن أكون أنا وليس مجرد تجسيد لعقل ما، معناه تحديدا أن أكون قادرا على رؤية هوان المهان. إن رسوخ مسؤوليتي في الحكم الذي ينصب علي، لا ينتمي لنظام الكوننة (الكلينية) l'universalisation: فيما وراء عدالة القوانين الكلية، يندرج الأنا تحت الحكم، بمجرد كونه حسنا. إن الخير يتوقف على أن نفترض

في الكائن كيفية كهذه يقدر فيها الغير أكثر مني. يحمل الخير أيضا إمكانية للآنا المعرضة لاستلاب قدراتها من طرف الموت، بأن لا تكون من أجل الموت.

غير أن الحياة الجوانية الممجدة بحقيقة الكينونة - [أي] بوجود الكينونة حقا في الحكم الضروري للحقيقة، كونه البعد عينه، بحيث أن شيئا ما يمكنه فيه أن يعترض سرا على الحكم المرئي للتاريخ الذي يغري الفلسفة - لا يمكنها أن تتخلى عن أية رؤية. إن حكم الوعي يجب أن يحيل إلى حقيقة ما فيها وراء توقف التاريخ، والتي هي بدورها توقف ونهاية. إذن، تتطلب الحقيقة بوصفها شرطا نهائيا، زمتنا لا متناهايا شرطيا كما تتطلب الخير وتعالى الوجه. أما خصوبة - fécondité الذات، التي يحيا بها الآنا، فتقيد حقيقة الذاتية بما هي بعد خفي لحكم الإله. غير أنه لا يكفي توفير خط لا متناه للزمان لتحقيق هذا الشرط.

لا بد من الصعود باتجاه الظاهرة الأولى للزمان، والتي تتجذر فيها ظاهرة ليس بعد - «pas encore». لا بد من الصعود إلى الأبوة، والتي بدونها لا يكون الزمان سوى صورة للابدية. إذ بدونها سيغدو الزمان الضروري لظهور الحقيقة وراء التاريخ المرئي مستحيلا، (بل إنه يظل زمتنا، أي يتزمن - se temporalise بالنسبة إلى حاضر كامن في ذاته عينها وقابل للتحديد). يتعلق الأمر بأبوة، ليست خصوبتها البيولوجية، سوى صورة من الصور، والتي بما هي إنجاز أصيل للزمان، بإمكانها أن تستند، عند البشر، على الحياة البيولوجية، لكنها تحيى فيها وراء هذه الحياة.

القسم الرابع ما وراء الوجه

إن العلاقة مع الغير لا تلغي الانفصال، إنها لا تظهر ضمن كلية ما ولا تؤسسها بدمج الأنا والآخر. فلا يفترض موقف المواجهة، علاوة على ذلك، وجود الحقائق الكلية، حيث يمكن للذاتية أن تستوعب، ويكفي هذا لتأمل بأن الأنا والآخر يربطان علاقة مشاركة. يجب، بالنظر لهذه النقطة الأخيرة، دعم نقيض الأطروحة: تبدأ العلاقة ما بين الأنا والآخر داخل تكامل الحدود، معلية أحدهما مقارنة بالآخر، بحيث أن الغيرية لا تحدد الآخر صوريا كغيرية ب مقارنة مع أ الناتجة فقط عن هوية ب، والتميزة عن هوية أ. هنا، لا تنتج غيرية الآخر، عن هويته، بل تؤسسها: إن الآخر هو الغير. يتخذ الغير، بما هو غير، موضعه داخل بعد للرفعة والخفض- خفض مجيد-؛ إذ أن له وجه الفقير، الغريب، الأرملة واليتيم، وله في الآن عينه، وجه السيد المدعو إلى استئثار وتبرير حرיתי. انه التفاوت الذي لا يظهر لطرف ثالث بحسبنا. إنه يعني بالضبط غياب طرف ثالث قادر على تبني الأنا والآخر، بحيث أن التعددية الأصيلة تتعين حتى في المواجهة التي تؤسسها. إنه ينتج لخصوصيات متفردة متعددة وليس لكائن براني، لهذا العدد الذي يحسب التعدد. والتفاوت هو داخل هذه الاستحالة وجهة نظر برانية التي هي وحدها قادرة على إغائه. إن العلاقة التي تناسس، كعلاقة للتعليم، والإتقان، والنقل، هي لغة فلا تنشأ سوى لدى المتكلم، الذي هو بالتالي يواجه ذاته. لا تضاف اللغة للفكر المبني للمجهول، المهيمن على

المماثل والآخر؛ إذ أن الفكر المبني للمجهول ينتج في حركة تنطلق من المماثل باتجاه الآخر، وبالتالي، في اللغة البيشخصية - *interpersonnel* وليس فقط المبنية للمجهول - *impersonnel*. إن نظاما مشتركا للمتداولين ينبنى بالفعل الإيجابي الذي يتمثل، بالنسبة إلى أحد ما، في إعطاء العالم، وملكيته، للآخر؛ أو بالفعل الإيجابي الذي يتمثل، لأحد ما، في تبرير حرته إزاء الآخر، أي من خلال الدفاع. إن الدفاع لا يؤكد الذات عشوائيا، لكنه ينادي على الغير بالفعل. إنه ظاهرة أصيلة، بقطبيته الثنائية العقلية، غير القابلة للتجاوز. أما المحاورون بوصفهم فرديات، غير قابلة للاختزال في مفاهيم يؤسسونها بتواصلهم مع عالمهم أو بمناداتهم لتبرير الغير، فهم يشرفون على التواصل. يفترض العقل هذه التفردات أو هذه الخصوصيات، ليس باسم أفراد ممنوحين للمفهمة - *la conceptualisation* أو بنزع خصوصياتهم لكي يصبحون متطابقين، بل باعتبارهم على وجه الدقة متحاورين، كائنات غير قابلة للتعويض، فريدة من نوعها، أي بوصفهم وجوها. ليس الفرق ما بين الأطروحتين التاليتين: «العقل يبتكر الروابط ما بين الأنا والآخر» و «تعليم الأنا من طرف الآخر، يبتكر العقل» فرقا نظريا محضا. إن الوعي بطغيان الدولة - حتى لو كان عقلانيا - جعل هذا الفرق راهنا. أليس العقل المبني للمجهول الذي يرتفع إليه الإنسان بالنوع الثالث للمعرفة، يتركه خارج الدولة؟ ألا يوفر له كل عنف؟ ألا يجعله معترفا بأن هذا الإكراه لا يربك فيه سوى حيوانيته؟ إن حرية الأنا، ليست هي اعتبارية كائن منعزل ما، ولا هي اتفاق كائن منعزل مع قانون عقلائي وكلي، مفروض على الكل.

إن حريتي الاعتبارية تقرأ عارها في العيون التي تنظر إلي. إنها دفاعية - *apologétique*، أي أنها تحيل سلفا بذاتها، إلى حكم الغير الذي يثيرها، وأبضا الذي لا يجرحها كحد. وهكذا تنكشف ضد التصور الذي يعتبر كل غيرية إهانة. إنها ليست *causa sui*⁽¹¹⁶⁾ منقوصة فقط، أو كما يقال متناهية. ولأن هذه الحرية منفية جزئيا، فستغدو كذلك تماما. إن كينونتي، بناء على وضعيتي الدفاعية، ليست مدعوة للظهور في حقيقتها: إن كينونتي لا تساوي ظهورها في الوعي.

(116) - علة ذاتها (المترجم).

غير أن كينونتي لن تصير قط ما قد كتته بالنسبة إلى الآخرين باسم عقلي مبني للمجهول. إذا ما عدت لدوري في التاريخ، سأظل أيضا جاهلا بأنني كنت مخادعا عندما ظهرت في وعيي. إن الوجود في التاريخ يكمن في إبعاد الوعي خارج ذاتي، وفي الإخلال بمسئوليتي.

نكمن لا إنسانية بشرية ما بحيث يكون للذات وعيها خارج ذاتها، في هذا الوعي بالعنف داخل الذات. يفرض التنازل عن تميزه الفردي نفسه كطغيان. علاوة على ذلك، إذا ما كان تميز الفرد، - المفهوم بوصفه مبدأ الفردانية عينه - هو مبدأ التنافر، فبأي وسيلة خارقة سينتج مجرد إضافة التنافر خطابا منسجما مبنيا للمجهول، وليس قط صخب حشد فوضوي؟ إذن فإن فرديتي هي شيء مغاير تماما لهذا التحيز الحيواني الذي يضاف إليه عقل ما، ينحدر من التناقض الذي تتعارض فيه الأطراف الحيوانية المعادية لبعضها البعض. إن تفردا هو على قدر مستوى عقلها، إنها دفاع، أي أنها خطاب شخصي، أتوجه به للآخرين. تنتج كينونتي، في إنتاج الخطاب الموجه للآخرين، إنها بمثابة ما تكشفه للآخرين، لكن بمشاركتها وبحضورها في كشفها. أنا أوجد في الحقيقة من خلال إنتاجي في التاريخ في ظل الحكم الذي يشملني، في حضوري، أي أنه يسمح لي بالكلام. لقد بينا أعلاه هدف هذا الخطاب الدفاعي، في إطار الحُسن. إن الفرق ما بين «الظهور في التاريخ» (بالحرمان من الحق في الكلام) وبين الظهور للغير، من خلال حضور تام شاهد على ظهوري الخاص، يميز أيضا كينونتي السياسية عن كينونتي الدينية.

إنني في كينونتي الدينية، أكون بحق. فهل العنف الذي يضعه الموت داخل كينونتي، يجعل الحقيقة مستحيلة؟ ألا يرجع عنف الموت إلى الصمت هذه الذاتية، التي بدونها لا يمكن للحقيقة أن يعبر عنها، ولا أن تكون، ولا أن تنشأ، أو بإيجاز، أي إذا ما استعملت غالبا في هذا العرض الذي يشمل الظاهر والكائن؟ إلا إذا كانت الذاتية ليست قادرة فقط على تقبل لزومها للصمت، وهي ساخطة على عنف العقل الذي يجبر الدفاع على الصمت، بل أن تكون قادرة على أن تتنازل من تلقاء ذاتها عن الذات، بالتخلي عن العنف، وبالإمساك الذاتي عن الدفاع. وهذا لا يعني انتحارا ولا

خنوعاً، بل حبا. إن الرضوخ للاستبداد، والانصياع لقانون كلي، حتى لو كان عقلانياً، هو الذي يوقف الدفاع، مهدداً حقيقة كينونتي.

لا بد أن نشير لخطّة، تتضمن في الآن نفسه، افتراضاً وإعلاءً لتجلي الغير في الوجه؛ خطّة يقوم فيها الأنا فيما وراء الموت وينكشف فيها أيضاً بعودته لذاته. هذه الخطّة هي من قبيل الحب والإخصاب، حيث تبرز الذاتية وفقاً لحركاتها.

أ. التباس الحب

إن الحركة الميتافيزيقية للتعالي - استقبال الغير، الضيافة، الرغبة واللغة - لا تكتمل كحب. غير أن تعالي الخطاب مرتبط بالحب. سنين كيف يمضي التعالي، من خلال الحب، أشد بعداً وأشد قرباً من اللغة، في الوقت عينه.

أليس للحب من حد سوى شخص واحد؟ إن الشخص هنا يتمتع بامتياز ما، إذ أن قصيدة الحب تتجه نحو الغير، نحو الصديق، الطفل، الأخ، المعشوق، والآباء. غير أنه يمكن لشيء ما، لمجرد ما، ولكتاب ما، أن يكونوا أيضاً، موضوعات للحب. ولهذا فإن الحب الذي يتجه، من خلال وجه جوهرية للتعالي، نحو الغير، ينكرنا قبل المحايثة عينها: إنه يشير إلى حركة، يبحث من خلالها، الكائن عما يرتبط به حتى قبل أن يبادر للبحث، وذلك بالرغم من البرانية التي يجده فيها. إن المغامرة بامتياز هي أيضاً مقدرة، اختيار ذاك الذي لم يكن مختاراً. إن الحب كعلاقة مع الغير يمكن أن يرد إلى هذه المحايثة الشديدة، وأن يتحلل من أي تعال، فلا يبحث سوى عن كائن متطابق⁽¹¹⁷⁾، connaturel، عن توأم روحي، وأن يمثل كسفاح للمحارم. تأول أسطورة أرسطوفان - Aristophane المغامرة - في مآدبة أفلاطون، حيث يجمع الحب بين شقي كائن وحيد - بوصفها عودة للذات. وتبرر المتعة هذا التأويل. فقد

(117) - متطابق، بمعنى ما يتوافق مع طبيعة شيء ما، أو مع طبيعة شخص ما. والتطابق connaturalité هو صفة تدل على التوافق على نفس الطبيعة. يقول مونييه Emmanuel Mounier في كتابه "رسالة في الطبع" Traité du caractère (Editeur /seuil. 1946) ص 12. "تتضمن المعرفة الحدسية بالغير ضرباً من التطابق ما بين البشر". ولا يقابل هذا المصطلح في العربية التطبيع، فالفرق شاسع. (المترجم).

أبرزت التباس حدث يقع ما بين حدي المحايثة والتعالى. وهذه الرغبة - الحركة التى لا يتوقف نشاطها، الحركة التى لا حد لها وهى تتجه نحو مستقبل ما، مستقبل غابر دائما- تنكسر وترضى ذاتها بوصفها أشد الحاجات أنانية وقسوة. كما لو أن الجرأة العظيمة للتعالى العاشق تتحمل الإنكار قبل الحاجة. غير أن هذا القبل - en deçà⁽¹¹⁸⁾ عينه، من خلال أعماقه غير القابلة للتصريح، والتى يسلكها، ومن خلال التأثير الخفى الذى يمارسه على كل قدرات الكائن، يشهد على جرأة استثنائية. يظل الحب علاقة مع الآخر، متحولا إلى حاجة، وهذه الحاجة لا تزال تفترض قبلا البرانية الشاملة، تعالى الآخر والمحجوب. ولهذا يتسرب عبر الوجه النور الغامض القادم مما وراء الوجه، مما ليس بعد - n'est pas encore، من مستقبل غابر أبدا، أبعد ما يكون عن الممكن. تكاد تكون متعة المتعالى متناقضة فى حدودها، فلا يعبر عن الحب بالحقيقة، ولا بحديث إيروسي حيث يتم تأويله كإحساس، ولا بلغة روحية ترفعه إلى مستوى المتعالى. إن إمكانية الغير للظهور كموضوع لحاجة ما وهو يحافظ تماما على غيريته، أو أيضا، إمكانية الاستمتاع بالغير، باتخاذ موقع بجانب الخطاب ووراءه فى الآن نفسه، بوصفها موقفا إزاء المحاور الذى يدركها ويتخطاها فى الوقت عينه، وبوصفها تزامنا للحاجة والرغبة، للشهوانية وللتعالى، وتماسا بين ما هو قابل للاعتراف به وبين ما يتعذر الاعتراف به، تؤسس لأصالة إيروسية، تعد بهذا المعنى، التباسا بامتياز.

ب- فينومونولوجيا الإيروس

يستهدف الحب الغير، إنه يستهدف ضعفه. إن الضعف لا يظهر هنا درجة دنيا لصفة ما، قصورا متعلقا بالتزام مشترك بينى وبين الآخر. وبما أنه سابق على ظهور الصفات، فإنه يصنف الغيرية عينها. أن تحب معناه، أن تخاف على الغير، وتساعدته على ضعفه. فى هذا الضعف، كما فى الفجر، ينهض الحبيب الذى هو محجوب. إن صيغة

(118) - تتحمل هذه المفردة معان عدة منها: 1- من هذا الجانب، 2- تحت أو دون أو أدنى، 3- قبل، وأغندنا هذا المعنى بالنظر لسياق مفهوم حركة التعالى وما وراء الوجه، وما ليس بعد. والمستقبل الذى لا يكف عن كونه غابرا.

المؤنث، في تجلي المحبوب، لا تضاف إلى الموضوع ولا إلى الضمير أنت، كمعطى مسبق أو كالتقاء محايد، وهو النوع الوحيد الذي يعرفه المنطق الصوري. لا يشكل التجلي الجليل للمحبوب، بنظام نعومته سوى واحدا. ويكمن أسلوب النعومة في الهشاشة القصوى، في الضعف. إنه يتجلى على حد الكينونة وعدمها - «كحرارة دافئة يتبدد فيها الكائن إشعاعا»، كلون وردي باهت، لحوريات - nymphes في ظهيرة إله من آلهة الحقول - faune «يخلق في الهواء، وقد غط في سبات عميق»⁽¹¹⁹⁾ - متخلصا من فرديته ومخففا من ثقل وجوده، وقد غدا ذاك النائي الهائم، والهارب بذاته داخل ظهوره. إن الآخر، في هذا الهروب، هو آخر، غريب عن العالم، أشد فظاظة وإيلاما له.

ومع ذلك، فإن هذه الهشاشة القصوى تقف عند حد وجود «خال من الالتواء» و«خال من اللبس»، عند حد سمك «فج» بلا مدلول، عند حد مادية فائقة مهولة. هذه المسميات، أكثر مما هي مجازات، تعبر عن ذروة المادية. لا تدل المادية الفائقة على مجرد غياب إنساني في منحرجات صخور ورمال منظر قمري؛ ولا على المادية التي تتعاضم بذاتها، الغائرة في أشكالها الممزقة، بداخل الأنقاض والحدوش؛ إنها تدل على عري فاضح لحضور فاحش - آت مما هو أشد بعدا من صراحة الوجه - على التدنيس بالفعل وكل مدنس، كما لو أنها فرضت حظر سر ما. إن العنصر الجوهري الخفي يرمي بنفسه في النور، من غير أن يصير ذا دلالة. إنه ليس العدم، بل هو ما لم يكن بعد. من غير أن تمنح هذه اللاواقعية، وهي على عتبة الواقع، نفسها كإمكان للأخذ، ومن غير أن يصف هذا الخفاء حدثا معرفيا يعرض لكائن ما. «ما لم يكن بعد» ليس هو هذا ولا ذلك؛ إن الخفاء يستنفد ماهية تلك اللا - ماهية non-essence. إذ هو الخفاء الذي يقر من خلال جسارة إنتاجه بحياة ليلية، لا تعادل الحياة النهارية أو هي

(119) - هذا المقطع من قصيدة لستيفان مالارمي، بعنوان: ظهيرة إله من آلهة الحقول، نشرت في صيغتها الكاملة سنة 1876. وهي تستلهم الأسطورة اليونانية والرومانية للتعبير عن فلسفة الحياة والفن التي تعكس مرحلة النضج عند مالارمي، بالطبع كما هي عادة لفيناس. فهو لا يحيل في كتاباته إلى مرجعيات بعينها، سواء في نقده لفلاسفة بعينهم، أو في استشهاده ببعض النصوص الطفيفة جدا، ولهذا يترك المجال لنباهة القارئ. (المترجم).

فقط المحرومة من النهار؛ إنها لا تعادل مجرد حياة عزلة جوانية، وحميمية، بل هي التي تبحث عن تعبير من أجل تخطي كبشها. إنها تحيل إلى الطهارة التي دنستها دون أن تتخطاها. يظهر السر من غير ظهور، ليس لأنه سيظهر نصفه فقط، أو يظهر بتحفظ أو بكيفية غامضة؛ إذ أن تزامن الخفي والمكشوف يحدد بدقة التدنيس، إنه يظهر في الالتباس. غير أن التدنيس هو الذي يسمح بالالتباس الإيروسى أساساً، وليس العكس. إن الحياء بعسره على الحب، يؤسس ما يثير الشفقة. أما خدش الحياء، فهو تجرؤ دائم على المثول في عري فاحش، فلا يضاف إلى إدراك محايد، قبلي، كما هو شأن الطبيب الذي يفحص عري المريض. إن الكيفية التي ينشأ ويمثل فيها الحياء الإيروسى، ترسم الظواهر الأصيلة للخلاعة وللتدنيس. أما الآفاق الأخلاقية التي تفتحها، فإنها تتموقع بالفعل في البعد الفريد الذي تفتحه تلك النزعة الفضائية الفادحة بما هي نتاج للكائن.

تجدر الإشارة هنا إلى أن ذلك العمق في البعد الباطني للرقعة، يحول دون تطابقه مع اللطيف الذي يشبهه مع ذلك. نسمي تزامن أو التباس هذه الهشاشة وهذا العبء للامعنى، الأشد ثقلاً من عبء واقع غامض، بالأنثوية - *féminité*.

إن حركة المحب إزاء الضعف الأنثوي، والتي لا هي إشفاق محض، ولا هي فتور، ترضى بالشفقة، وتُغمر بنعومة المداعبة.

إن المداعبة حساسية، مثلها مثل الوصال. غير أن المداعبة تتعالى بالإحساس. ليس لأنها تحس فيها - وراء المحسوس، أبعد من الأحاسيس، ولأنها تتغذى بالسمو، محافظة تماماً في علاقتها مع هذا الحس النهائي، بنية جوع تتجه للغذاء الذي يتهيأ لسد رمق هذا الجوع، كما لو أن المداعبة تتغذى بجوعها الخاص. تقوم المداعبة على عدم أخذ أي شيء، على السعي إلى ذاك الذي يهرب دوماً بصورته نحو مستقبل لا يكف عن أن يظل مستقبلاً أبداً، على السعي إلى ذاك الذي يتملص خلصة كما لو أنه لم يكن بعد. إنها تبحث وتنقب. هي ليست قصدية للكشف، بل للبحث: مشي نحو اللامرئي، بمعنى ما هي تعبر عن الحب، لكنها تعاني من العجز عن الإفصاح عنه.

وهي جائعة لهذا التعبير عينه، جوعا لا يهدأ. إذن فهي تمضي إلى أبعد من حدودها، إنها تقصد ما وراء المكون- *étant* ما، حتى وهو في المستقبل، وبما أنه مَكُون بالتحديد، فهو قد طرق قبلا باب الكينونة. إن الرغبة التي تنشط رضاه، تولد مجددا، فتغذى بكيفية ما، من هذا الذي ليس يكون بعد، يقودنا للعذرية الأنثوية التي يتعذر انتهاكها إطلاقا. ليس لأن المداعبة تسعى للهيمنة على حرية معادية، لتجعلها موضوعا لها، أو لتنتزع رضاها. إذ أن المداعبة تسعى فيما وراء الرضا أو مقاومة حرية ما - أي تسعى لهذا الذي ليس بعد، الأدنى من اللاشيء، المنغلق والنائم فيما وراء المستقبل، بكيفية مغايرة تماما للممكن الذي يستجيب للتوقع. إن التدنيس الذي يتخلل المداعبة يجيب إجابة صحيحة عن ذلك البعد الأصيل للغياب. إنه غياب مغاير لفراغ عدم مجرد: غياب يحيل إلى الكائن، غير أنه وهو يحيل إليه بكيفيته الخاصة، كما لو أن "غيابات" المستقبل لن تأتي مستقبلا، فإنه على نفس المستوى تماما بكيفية موحدة. إن التوقع يحوز على إمكانات ما؛ وما تبحث عنه المداعبة لا يتموضع في أفق ما تحت ضوء الحياة. أما الجسد الشهوي، اللطيف بامتياز والملازم للمداعبة، المحبوب، فلا يلتبس لا مع الجسد كشيء فيزيولوجي، ولا مع الجسد الخاص لـ "أنا أفدر"، ولا مع الجسد- التعبير، وهو يتجلى لذاته كوجه. إن الجسد بالمداعبة، كعلاقة لا تزال من جهة ما حسية، يتجرد عن شكله عينه، ليهب نفسه كعري إيروسي. إذ أن الجسد، وهو في متعة المداعبة، يغادر مركز المكون- *l'étant*.

إن المحبوبة، تكون في الآن ذاته، في المتناول، غير أنها تكون أيضا محصنة في عريها، فيما وراء الموضوع والوجه، وهكذا تكون فيما وراء المكون، محافظة على عذريتها. إذ أن الأنثوي هو بالأساس قابل وغير قابل للانتهاك. ف«الأنثوي الأبدي» عذري، أو هو استثناء مستمر للعذرية، غير قابل للمس حتى في وصال الشهوة، في الحاضر- المستقبل. ليس كحرية وهي تتصارع مع من يغزوها، رافضة تشيؤها- *réification* وتموضعها- *objectivation*، بل كمشاشة تبلغ حد اللا- كينونة التي لا يأوي فيها فقط من هلك ولم يعد شيئا مذكورا، بل من لم يكن بعد أيضا. تظل العذراء منيعة عن التناول (حرمة)، فانية دون موت، مندهشة، ومنسحبة إلى مستقبلها، إلى ما وراء كل

إمكانية موعودة قابلة للتوقع. إلى جانب الليل كحفيف مجهول ل يوجد - Pilya، يجيم الليل الإيروسي أيضا؛ خلف ليل السهاد، ليل الخفية، والخفية، والمحفوف بالأسرار، موطن العذراء، هو في الآن نفسه، مكتشف بالإيروس، وممتنع عنه أيضا، وهي طريقة مغايرة للتعبير عن التدنيس.

لا تستهدف المداعبة شخصا ما، أو شيئا ما. إنها تهيم ضائعة في كينونة تتداعى كما في حلم غفل منزوع الإرادة والمقاومة عينها أيضا، في سلبية وغفلية هي بالفعل حيوانية أو طفولية، كل شيء فيها آيل بالفعل إلى الموت. تنشأ إرادة النعومة من خلال تداعبها، كما لو أنها متجذرة في حيوانية تجهل موتها، سابحة في خلل أمن خام، في طفولة جاهلة تماما بما سيقع لها. لكنها أيضا عمق مدوخ لما لم يكن بعد، للذي ليس موجودا، بل لهذا اللا وجود الذي لا تربطه بالوجود علاقة متعلقة بفكرة أو مشروع، للا وجود الذي لا يدعي في كل أحواله، كونه تغيرا لما هو موجود. تستهدف المداعبة العطاء، الذي ليس هو قط من قبيل وضع «المكُون»، الذي صدر عن «أعداد وكائنات»، بل هو ليس حتى صفة لمكُون/ موجود ما. يدل العطاء على كيفية ما، كيفية التماسك في ال no man's land⁽¹²⁰⁾، ما بين الكينونة وبين ما ليس بعد يكون. إنها الكيفية التي لا تشير إلى شيء كدلالة، التي لاتضيء بأية طريقة، والتي نجبر وتتداعى، إذ هي بمثابة ضعف جوهرى للمحبوب ينشأ هشا وفانيا.

لكن الذات بالتحديد، من خلال تلاش وتداع ناعم، لا تتطلع إلى مستقبل الممكن - l'avenir du possible. إن ما ليس - بعد - يكون لا يصنف في المستقبل عينه، بحيث أن كل ما أقدر على تحقيقه يندفع سلفا، يومض في النور، مستجيبا لتوقعاتي، محفزا قدراتي. ما - ليس بعد - يكون ليس بالضبط ممكن ما يصير فقط أكثر بعدا من إمكانات أخرى. إن المداعبة لا تتصرف، فلا تحوز على إمكانات ما. أما السر الذي يفرضها فلا يبوح لها بشيء كتجربة ما. إنه يخلخل علاقة الأنا بذاتها وباللا-أنا.

(120) - منطقة خالية فارغة أو محايدة أو محظورة. تفصل بين جماعتين أو معسكرين، أو ما شابه ذلك، والمقصود هنا كيفية التماسك في منطقة عازلة تفصل بين جانبي الكينونة أي كل ما هو موجود في الوجود، وبين ما لم يكن بعد في الوجود. (المترجم).

هو لا- أنا رخوا يحمل الأنا داخل مستقبل مطلق يهرب فيه هائما، فيفقد وضعيته كذات. إذ أن «قصده» لا يمضي قط نحو النور، نحو المفترض. كل شغف يتفاعل مع الانفعال، مع المعاناة، مع تلاشي ناعم. إنه يموت بهذا الموت ويعاني من هذه المعاناة. إنه، بهذا الحنان، وبهذه المعاناة من غير معاناة، يواسي نفسه راضيا بمعاناته. إذ أن الحنان شفقة تُشعر بالرضا، لذة، معاناة تتحول إلى سعادة- متعة. بهذا المعنى تبدأ المتعة بالفعل في الرغبة الإيروسية، فتظل في أية لحظة رغبة. لا تتمكن المتعة من إرضاء الرغبة، لأنها هي الرغبة عينها. ولهذا فإن المتعة ليست فقط غير صابرة، بل هي انعدام الصبر عينه، تتنفس بانعدام الصبر وتحتقن به، وتفاجئها نهايتها، لأنها تمضي دون أن تبحر مكانها إلى نهاية ما.

تكتشف المتعة - la volupté، كتنيس، الخفي، بما هو خفي. تتم هنا علاقة استثنائية داخل سياق يكون بالنسبة إلى المنطق الصوري، قائما على التناقض: حيث أن المنكشف لا يفقد في الاكتشاف سره الخاص، والخفي لا ينكشف، والليل لا يزول. إن الاكتشاف- التنيس يكمن في الحياء، حتى لو كان في ضروب من عدم الحياء: فالخلوة المكشوفة لا تنال صفة المنكشف. إنه انتهاك لا يتعاقى بجرأته. أما عار التنيس فهو يجعل أولئك الذين عاينوا المكشوف يفضون أبصارهم. يعبر العري الإيروسى عما يتعذر التعبير عنه، غير أن ما يتعذر التعبير عنه لا يفصل عن هذا التعبير، كموضوع ملغز غريب عن التعبير يفصل عن كلام فصيح سعيًا لمراوغته. إن طريقة «القول» أو «البيان» عينه، تضم (تحفي) بالإفصاح (الكشف)، تقول وتحرس ما يتعذر قوله، تتحرش وتستفز. إن «القول» - le dire وليس فقط «القول» - le dit ملتبس. والالتباس لا يعتمل فيما بين معنيين للكلام، بل بين الكلام وبين العزوف عن الكلام، ما بين مدلولية- signifiance اللغة، وبين لا- مدلولية-non signifiance الشبق التي لا يزال يضمها الصمت. إن المتعة المدنسة لا ترى. إنها القصدية دون قصد، إذ أن الاكتشاف لا يخلق النور، فما يكتشفه لا ينعطي كدلالة فلا يضيء أي أفق. أما النسوي فيمنح وجهها يمضي إلى ما وراء الوجه. ولا يعبر وجه المحبوبة عن السر الذي يدنسه الإيروس، إنه يتوقف عن التعبير، أو بالأحرى، فغنه

لا يعبر سوى عن هذا الامتناع عن التعبير، سوى عن هذه نهاية الخطاب وعن الحشمة، عن هذا الانقطاع المفاجئ في نظام الحضور. إن صراحة التعبير، في الوجه النسوي، يضطرب بالفعل من خلال التباس الشهواني. هكذا يتقلب التعبير فجورا، وقد صار بالفعل أقرب جدا من الالتباس الذي لا يقول شيئا، كما صار بالفعل ضحكا وسخرية.

بهذا المعنى فإن المتعة هي تجربة محضة، تجربة لا تندرج في أي مفهوم، كما تظل دائما تجربة عشواء. إن التدنيس - انكشاف الخفي، بما هو خفي - يؤسس لنموذج كينونة لا تقبل الإرجاع إلى القصدية، الموضوعة - objectivante حتى للممارسة - praxis، لأنه غير صادر عن «أعداد وكائنات». لا يرد الحب إلى معرفة مزوجة بعناصر مؤثرة تفتح له سطح كينونة غير متوقع. إنه لا يحوز شيئا، لا يستهدف مفهوما ما، لا يبلغ شيئا، ليست له بنية ذات - موضوع، ولا بنية أنا - أنت. إن الإيروس لا يتم كذات تحدد موضوعا ما، ولا كمشروع باتجاه ممكن ما. إذ أن حركته تتوقف على الذهاب إلى ما وراء الممكن.

إن لا مدلولية العري الإيروسي ليست سابقة على مدلولية الوجه، كما يسبق غموض المادة الخام الصور التي يشكلها الفنان. إذ أن لها قبلا صورا خلفها، إنها تأتي من المستقبل، من مستقبل قائم فيما وراء المستقبل الذي تلوح فيه الممكنات، لأن عفة عري الوجه، لا تتلاشى في الفضائحية الإيروسية. أما الإفشاء الذي يظل فيه ملغزا وغير قابل للوصف، فتشهد عليه تحديدا مغالاته الفادحة. وحده الكائن الذي يتحلى بصراحة الوجه يمكنه أن «ينكشف» في لا مدلولية شهوانية.

لنتذكر النقط المتعلقة بالدلالة. الفعل الأول للدلالة ينشأ في الوجه. ليس لأن الوجه يتلقى دلالة ما من شيء معين. إن الوجه يدل بذاته عينها، ودلالته تسبق ال sinnggebung⁽¹²¹⁾. إنه بمثابة تصرف معقول ينبعث بالفعل داخل نوره، إنه ينشر النور حيث يرى النور. ليس علينا تفسيره، لأنه انطلاقا منه، يبدأ كل تفسير. بعبارة

(121) - تفيد المعنى والتأويل (المترجم).

أخرى، إن مجتمع الغير الذي يميز نهاية عبث حفيف ال «يوجد» - il y a، لا يتأسس كعمل - œuvre لأننا يتخذ معنى ما. يجب أن يكون بالفعل من أجل الغير- وجودا وليس عملا فقط- حتى تستطيع ظاهرة المعنى، الملازمة لقصد فكر ما، أن تظهر. إذ أن الكينونة من أجل الغير، لا يجب أن تقترح غايات معينة، ولا أن تتضمن موقفا قبليا، أو تقييما لأننا لا تدري ما القيمة. أن تكون من أجل الغير، معناه ان تكون طيبا. لا يتضمن مفهوم الغير، بالتأكيد، أي مضمون بالمقارنة مع مفهوم الأنا؛ بل إن الكينونة من أجل الغير ليست علاقة تربط فيما بين المفاهيم التي يتطابق معها الفهم، كما ليست هي تصور مفهوم من قبل أنا ما، بل هي طيبوتي. إن فعل كوني أوجد من أجل الغير، وجودا مغايرا لوجودي من أجل ذاتي، هو الأخلاقية عينها. إنها تحوي احتواء تاما على معرفتي للغير ولا تستخلص من معرفة للغير من خلال تقييم للغير، علاوة على تلك المعرفة الأولى. إن تعال كهذا هو «ضمير أخلاقي». إذ أن الضمير الأخلاقي يتمم الميتافيزيقا، إذا ما كانت الميتافيزيقا تتمثل في التعالي. لقد حاولنا، في كل ما تقدم، عرض التجلي الجليل للوجه، بوصفه أصل البرانية. إن الظاهرة الأولى للدلالة تتطابق مع البرانية، والبرانية هي المدلولية عينها. وحده الوجه براني في أخلاقيته. أما الوجه في هذا التجلي الجليل، فلا يتوهج كشكل يكتسي مضمونا، كصورة، بل كعري مبدئي، لا يوجد خلفه شيء قط. إذ الوجه الهالك يصير شكلا، قناعا للموت، فهو يظهر نفسه عوض أن يسمح بالنظر إليه، غير أنه بهذا لا يظهر قط كوجه.

يمكننا أن نقول، بكيفية مغايرة أيضا: إن البرانية تحدد المَكُون بما هو مَكُون- étant وأن دلالة الوجه تقف على التطابق الجوهرى للمَكُون وللدال - signifiant. فلا تضاف الدلالة للمَكُون. والتدليل (العني) signifier لا يعادل المثل كدالة (علامة) signe، بل يعادل التعبير، أي المثل شخصا. إذ تفترض رمزية الدالة بالفعل دلالة التعبير، أي الوجه. وفي الوجه يمثل المَكُون بامتياز. أما الجسد كله يقدر بقدر ما يعبر الوجه، بما في ذلك اليد ومنحنى الكتف. إن المدلولية الأصيلة للمَكُون- مثوله شخصا أو تعبيره، طريقته في الظهور المستمر خارج صورته الطوية - تنشأ عينيا

كنزوع للسلبية الشاملة وكمقاومة لا متناهية لقتل الآخر بما هو آخر، في المقاومة الشديدة لعينيه غير المحميتين، ولكل ما هو أقوى نعومة وأكثر كسفا. إن المكون كمنكون لا ينشأ إلا في الأخلاقية. أما اللغة، منبع كل دلالة، فتولد في دوار اللامتناهي، الذي يمسك استقامة الوجه، الذي يجعل القتل ممكنا ومستحيلا.

إن مبدأ «لن ترتكب جريمة القتل»، دلالة الوجه عينها، يبدو على النقيض من السر الذي يدنسه الإيروس، والذي يفصح عن ذاته في النعومة الأنثوية. يعبر الغير، بالوجه، عن دنوه، عن بعد الرفعة والألوهية التي انحدر منها. في نعومته تظهر قوته وحقه الشرعي. يدعو ضعف الأنوثة إلى الشفقة، لأجل الذي، هو بمعنى ما، ليس بعد، وإلى ازدراء ما يشيع في الفحش، ولا ينكشف بالرغم من هذا الشيوخ، أي بطنس.

غير أن الازدراء يفترض الوجه. إذ العناصر والأشياء تقف خارج الاحترام والازدراء. لا بد من أن يكون الوجه مرثيا حتى يتمكن العري من حيازة لا-مدلولية الفسق. يجمع الوجه الإنساني هذا الوضوح وذاك الخفاء. إذ أن الأنوثة وجه، يحاصر فيه الوضوح فعلا بالحيرة العارمة. ثمة إحالة ما للعلاقة المجافية في الظاهر للإيروس، حتى وإن كانت سالبة للمجتمعي. في هذا القلب للوجه بالأنوثة- في هذا التشويه الذي يحيل للوجه- تكمن اللا-مدلولية داخل مدلولية الوجه. وهذا المثول لللا-مدلولية الوجه، أو هذه الإحالة لللا-مدلولية إلى المدلولية، حيث تقف العفة والحشمة على حدود الفحش المرفوض، بالرغم من كونه أكثر قربا وتأهبا، هي الحدث الأصلي للجمال الأنثوي، لهذا المعنى البارز الذي يتخذه الجمال من الأنثى، غير أن الفنان عليه أن يحول إلى «جميل من غير ثقل» بتقطيع المادة الباردة للون أو للحجارة بحيث أن الجمال سيغدو حضورا هادئا، سيادة التحليق، وجودا من أسس لأنه من غير قواعد. إن جمال الفن يقلب جمال الوجه الأنثوي. إنه يستعيب عن الأساس للخل لمستقبل ما هو «أقل من لاشيء» (وليس لعالم ما) يعلن عنه الجمال الأنثوي ويخفيه، بصورة ما. إنه يمثل شكلا جميلا يرجع لذاته عينها في التحليق، مجرد عن عفه. كل عمل فني هو لوحة أو تمثال، ساكنين في اللحظة أو في عودتها المرحلية. أما

الشعر فيستعيز بالإيقاع عن الحياة الأنثوية. إن الجمال يصير شكلا يغطي المادة المحايدة فهو لا يحتوي على سر.

هكذا يكون العري الإيروسي بمثابة دلالة معكوسة، دلالة تعني بالخطأ، وضوحا وقد تحول إلى توقد وحلقة، تعبيرا كف عن التعبير، أي الذي يعبر عن تخليه عن التعبير وعن الكلام، الذي يفرق في التباس الصمت؛ إنه كلام لا يقول معنى ما بل فحشا. إنها شهوانية العري الإيروسي عينها- الضحك الذي يدوي في الاجتماعات الشكسبيرية للسحرة، المليء بسوء الفهم، من وراء آداب الكلام، كغياب لكل ما هو جدي، لأي إمكانية للكلام، إنه ضحك «حكايات ملتبسة» بحيث أن آلية الضحك لا تدخل فقط في الشروط التصويرية للهزل، كما استخلصها برغسون، مثلا، في (كتابه) الضحك. ينضاف محتوى يقودنا إلى نظام يفتقد فيه الجدي كليا. إن المحبوبة لا تقف ضدي كإرادة تصارع إرادتي، أو كخاضعة لها، بل على الضد من ذلك، كحيوية غير مسئولة لا تعبر عن الكلام الحقيقي. إن المحبوبة، وقد عادت إلى مستوى طفولة لا مسئولية، (أو)- هذه الأنوثة، وهذا الشباب، وهذه الحياة المحضة «البلهاء قليلا»- قد غادرت وضعها كشخص. إن الوجه يضم، وهو في حياده اللا شخصي، غير المعبر، يتمدد بغموض وحيوية. أما العلاقات مع الغير فتتشابك؛ إذ أننا نلعب مع الغير كما لو كان حيوانا يافعا.

إذن، لا تعادل لا مدلولية الشهوة حيادا غفلا للمادة. إنها تحيل بذلك عينه، كما هو شأن جانب خلفي في تعبير من فقد التعبير، إلى الوجه. إن الكائن الذي يمثل كمطابق لوجهه، يفقد معناه بالمقارنة مع السر المدنس ويبعث على الالتباس. يؤسس الالتباس تجليا جليلا للأنثوي- فهو في الآن ذاته محاور، مشارك ومعلم فائق الذكاء، إذ أنه غالبا ما يهيمن على الناس في المجتمعات الذكورية التي يدخلها، وهو امرأة إزاء كائن معتبر كامرأة، بحسب قواعد المجتمع المدني غير القابلة للتصرف. إن الوجه، بكل استقامة ووضوح، يخفي في تجليه الأنثوي الجليل أوهاما وفهما سيئا. إنه يضحك مع نفسه من تعبيره الخاص، من غير أن يقود إلى أي معنى محدد، ملمحا إلى الفراغ، مشيرا لأقل من لاشيء.

إن عنف هذا الكشف يميز بالضبط قوة هذا الغياب، لما ليس بعد، لهذا الذي هو أقل من اللاشيء، المنتزع بجراءة عن حشمته، عن ماهيته كاختباء إنه لما ليس بعد الأكثر بعدا من مستقبل ما، لما ليس بعد الزماني والشاهد على مراتب العدم. منذئذ يكون الإيروس نشوة فيما وراء كل مشروع وكل دينامية، إفشاء شديدا، تدنيسا وليس كشفا لما يوجد قبلا كإشراق ودلالة. إذن فالإيروس يمضي إلى ما وراء الوجه. ليس لأن الوجه لا يزال يغطي شيئا ما بحشمته كقناع لوجه آخر. إن الظهور غير المحتشم للعري الإيروس يثخن الوجه، جاثما بثقل مرعب على ظل اللا- معنى الذي ينهمر عليه، ليس لأن وجهها آخر يجب أن يظهر خلفه، بل لأن المخفي يتزع حياته. إنه المخفي وليس موجودا مخفيا ما أو إمكانية ما للموجود؛ فالمخفي هو ما ليس بعد، وهو بالتالي من يفتقد تماما للماهية - Quiddité. لا يقود الحب ببساطة، سواء عبر طريق ملتو أو مستقيم، نحو الأنت le Toit. إنه يسلك نهجا آخر غير ذلك الذي نلتقي فيه مع الأنت. إن المخفي الذي لا يكف أبدا عن الإخفاء، يكون فيما وراء الشخصي، وهو كظهره، ممتنع عن الضوء، كنوع خارج لعبة الكينونة والعدم، فيما وراء الممكن، لأنه غير قابل للحيازة مطلقا. تظهر كفيته التي هي فيما وراء الممكن، في لا اجتماعية مجتمع العشاق، في امتناعهم عن الاستسلام في عز هجرانهم، في هذا الرفض للاستسلام الذي يؤسس للمتعة، يغذيها جوعها الخاص، مقتربة، في الدوخة، من المخفي أو من الأنثوي، من اللا- شخصي، غير أن الشخصي لن يغرق فيه قط.

إن العلاقة التي تنشأ، في المتعة، ما بين العشاق، والتي تتمتع بشدة عن الكوننة - L'universalisation، هي على النقيض التام من العلاقة الاجتماعية. إنها تقصي الطرف الثالث، فتظل حميمية خاصة، عزلة مزدوجة، مجتمعا مغلقا، خلوا من العموم بامتياز. إن الأنثوي هو الآخر، المنغلق عن المجتمع، عضو مجتمع مزدوج، مجتمع حميمي، مجتمع من غير لغة. من المستحسن وصفه بالحميمية. إذ أن العلاقة غير العادية التي تعقدها الشهوة مع اللا- دال le non-signifiant تؤسس مركبا لا يرد إلى تكرير هذا النفي، بل إلى سمات موجبة تتعين بها، إذا صح القول، إلى المستقبل وما ليس بعد (و ما ليس مجرد مَكُون ما يمكن في حالة الممكن).

إن استحالة إرجاع الشهوة إلى الاجتماعي - اللا - مدلولية التي ينتهي إليها والتي تتجلى في هذا الفحش اللغوي الذي يريد قول الشهوة - يعزل العشاق، كما لو كانوا هم وحدهم في العالم. إنها العزلة التي لا تنفي فقط، التي لا تنسى العالم فحسب. إن الفعل المشترك للحاس والمحسوس الذي تنجزه الشهوة، يختم، يغلغ، ويصد مجتمع الأزواج. تعد لا اجتماعية الشهوة، من جهة إيجابية، اشتراكا للحاس والمحسوس: ليس الآخر محسوسا وحسب، بل في المحسوس يتم تأكيد الحاس، كما لو كان الإحساس عينه، بالأساس، مشتركا بيني وبين الآخر؛ ليس على نحو منظر مشترك يجمع بين ملاحظين اثنين، أو فكرة مشتركة بين مفكرين اثنين. إن محتوى موضوعيا متطابقا لا يتوسط هنا الرابطة، فلا تستند الرابطة قطعا إلى تناظر الحس، بل إلى هويته. إنها إحالة الحب «المعطى» إلى الحب «المتلقى»، حب الحب، إذ أن الشهوة ليست شعورا من الدرجة الثانية يشبه التفكير، بل هي مستقيمة كوعي تلقائي. إنها حميمة بالرغم من أنها مبنية - structurée - بيداوتيا - intersubjectivement، فلا يتم تبسيطها إلى في حدود الوعي الواحد. إن الآخر، بالشهوة، هو أنا وهو المنفصل عني أنا. يؤسس انفصال الآخر، في قلب رابطة الإحساس هذه، لحدة الشهوة (المتعة). ليس شبق الشهوة هو الحرية المروضة - domptée، المموضعة objectivée - المُشيئة - réifiée للآخر، بل هو حرته غير المروضة، التي لا أرغب قط في أن تكون موضوعة. بل حرية مرغوبا فيها ومشتهاة، ليس في وضوح وجهه، بل في العتمة، كما هو الشأن في الخلوة السرية، أو في المستقبل الذي يحتفظ بسرته في الانكشاف، والذي يعد من أجل ذلك، تدنيسا. لا شيء يبتعد أكثر من ذلك، عن الإيروس سوى التملك - la possession. إنني إذ أتملك الغير بقدر ما يملكني، أكون في الآن ذاته عبدا وسيدا، في هذا التملك. إن الشهوة تحبو بالتملك، غير أن غفلية الشهوة من جهة أخرى، تمنعنا من اعتبار العلاقة بين العشاق متكاملة. لا تستهدف الشهوة الغير، بل شهوتها بالذات، إنها شهوة الشهوة، حب (بضم الباء) حب (بكسر الباء المشددة) الآخر. بذلك، لا يمثل الحب حالة خاصة للصدقة. فالحب والصدقة لا يتم الشعور بهما متمايزين فقط. إذ أن تلازمها يختلف. فالصدقة

تتجه نحو الغير، ويبحث الحب عن ذاك الذي ليست له بنية المكون - L'étant، بله عن المستقبل التام، عما يولد. لا أحب حبا جما إلا إذا كان الغير مجنبي، ليس لأنه يلزمني اعتراف الغير، بل لأن شهوتي تستمتع بشهوته، وأنه بهذا الوصال الذي لا ياتل التطابق، بهذا العبر - تجوهر (التحول الجوهرى) trans- substantiation لا يلبس المائل بالآخر، وإنما يولد الطفل بالضبط، فيما وراء أي مشروع ممكن، وعن أية سلطة منطقية وعقلية.

إذا كان الحب، هو حب الحب الذي يحمله لي المحبوب، فإنه هو أيضا التحاب في الحب وعودة كذلك إلى الذات. لا يعلي الحب من غير التباس؛ إنه يحقق الرضا، وهو لذة وأنانية معا. غير أنه يتعد بنفس القدر عن الذات بهذا الإرضاء؛ إنه يقف عند دوخة فوق سطح عمق غيرية لا تضيئها أية دلالة، عمق مستباح ومدنس. إن العلاقة مع الطفل - شوق الطفل - التي هي في الآن نفسه آخر والذات عينها، ترسم قبلا في الشهوة لتكتمل في الطفل عينه، (كما يمكن أن تكتمل رغبة ما لا تنطفئ بنهايتها، ولا تبدأ بإرضائها). ها نحن إزاء صنف جديد: إزاء ما يكون خلف أبواب الكينونة، إزاء الأقل من اللاشيء الذي ينتزعه الإيروس من سلبيته فيدسه. يتعلق الأمر بعدم متميز عن العدم الذي للقلق: بعدم المستقبل المدفون في سر الأقل من اللاشيء.

ج- الإخصاب

إن التدنيس الذي يفشي سرا لا "يكتشف" من وراء الوجه، أنا آخر أكثر عمقا، ولا ما سيعبر عنه هذا الوجه، إنه يكتشف الطفل. من خلال تعال كلي - تعالي العبر - تجوهر - فإن الأنا هو، في الطفل، آخر. تظل الأبوة تطابقا بالذات، غير أنها أيضا تمايز داخل المطابقة، بنية لا يمكن توقعها في المنطق الصوري. زعم هيجل في كتابات شبابه بأن الطفل هو الآباء؛ وفي Waltalter يستنتج شلنج Shelling⁽¹²²⁾ تلبية لأغراض نيولوجية، صفة البنوة من هوية الكينونة. إن تملك الأب للطفل، لا تستنفد معنى

(122) - يحيل لفيناس على كتاب عصور العالم. لفرديريك فلهلم شلنج 1775-1854. وهو عمل فلسفي نشر سنة 1811. (المترجم)

الرابطة التي تتم في الأبوة التي يجد فيها الأب نفسه، ليس فقط في تصرفات ابنه، بل في جوهره وفي اتحاده. إن طفلي غريب (إشعيا 49) (123)، لكنه ليس لي أنا فقط، لأنه أنا. إنه أنا الغريب عن الذات. ليس هو فقط عملا لي، من خلقي، حتى لو كان يجب علي، مثل بجاليون - Pygmalion (124) أن أرى عملي يجيا ثانية. إن الابن المرغوب فيه اشتها لا ينعطي للفعل، إذ يظل غير مطابق للسلطة. فلا يمثله أي توقع، ولا يطلق مشروعه كما نقول اليوم. إن المشروع المكتشف أو المبتكر، غير المؤلف والجديد، يصدر عن رأس متفرد من أجل الإضاءة والفهم. إنه ينحل إلى نور فيحول البرانية إلى فكرة. بكيفية يمكن أن نحدد بها الاقتدار كمثول في عالم ينحل توا في أفكاره. والحال، أنه من اللازم الالتقاء بالغير بما هو أنثوي، من أجل مقدم مستقبل الطفل فيما وراء الممكن، فيما وراء المشاريع. تشبه العلاقة تلك التي كانت لوصف فكرة اللامتناهي: لا أستطيع أن أعيد الاعتبار بذاتي عينها كما أعيد الاعتبار بذاتي عينها للمضيء. هذا المستقبل ليس هو الجرم الأرسطي (الأقل من الكائن، الكائن الأقل)، ولا هو الإمكانية الهيدغرية التي تؤسس للكائن عينه، بل هو الذي يحول العلاقة مع المستقبل إلى سلطة الذات. إنه في الآن عينه لي وليس لي، إمكانية ذاتي عينها، وهو أيضا إمكانية الآخر، المحبوب؛ فلا يدخل مستقبلي في الماهية المنطقية للممكن. إن العلاقة مع مستقبل كهذا، المتعذر ردها لسلطة تتحكم بالممكنات، نسميها إخصابا.

يتضمن الإخصاب ازدواجية للمطابق - L'identique. إنه لا يشير إلى كل ما يمكنني حيازته، إلى إمكانياتي. إنه يشير إلى مستقبلي الذي ليس هو مستقبل للمائل. وهو ليس تحولا تشخيصيا: ليس تاريخيا وأحداثا يمكنها أن تؤول إلى فضلة للهوية، إلى هوية تتعلق بخيط مربوط، إلى أنا سيضمن استمرار التحولات التشخيصية. ومع

(123) - نبي يهودي، توفي في القرن السادس قبل الميلاد. وهو كاتب سفر إشعيا في العهد القديم من الكتاب المقدس. (المترجم)

(124) - بجاليون نحات عظيم في الميثولوجيا الإغريقية. صنع تمثالا ن العاج يمثل امرأة جميلة، ووقع في حياها. ودعا فينوس إلهة الحب لإحيائها. وسماها جلاتيا فعاشرها وولد منها بنتا سماها بافوس. (المترجم)

ذلك فهو مغامرتي، وبالتالي، هو مستقبلي بمعنى جديد جدا، بالرغم من الانقطاع. لا نتزع الشهوة شخصية الأنا بالضبط، فهي تظل دوما رغبة وبحثا. إنها لا تخمد في حد ستمتص فيه بالقطع مع أصلها في الأنا، حتى ولو أنها لا تعود بجملتها إلى الأنا، إلى شيخوختي وعماتي. إن الأنا، كذات ودعامة للسلطة، لا تستنفد "مفهوم" الأنا، ولا تتحكم في كل المقولات التي تنشأ فيها الذاتية، الأصل والهوية. إن الكائن اللامتاهي - أي الكائن الذي يستأنف بدايته دوما، والذي لا يستطيع الاستغناء عن الذاتية، لأنه لا يستطيع بدونها الاستئناف - ينشأ في ظل أنواع الإخصاب.

إن العلاقة مع الطفل، أي العلاقة مع الآخر، ليست سلطة، بل خصوبة، تربط صلة مع المستقبل المطلق أو الزمان اللامتاهي. ليس للآخر الذي أصيره محمدا بالممكن الذي يحمل مع ذلك أثر ثبات الأنا الذي يحوز الممكن. إن عدم تحديد الممكن، في السلطة، لا يستبعد تكرار الأنا، الذي يسقط ثانية، وهو يغامر باتجاه هذا المستقبل اللامعين، عند رجليه، مركزا على ذاته، معترفا بفعال وأهم وحسب، بحيث أن الحرية لا تحط فيه سوى مصير ما. إن الصور المتنوعة التي تتخذها، لا تحررها من هويتها. إن ضمير المعاودة، في الخصوبة، يتوقف، فتكون الأنا آخر وشابة، من غير أن تفقد، مع ذلك، الأناوية التي منحت معناها وتوجهها للكينونة، في هذا التبرم عن الذات. تستكمل الخصوبة التاريخ، من غير أن تنتج الشيخوخة؛ إن الزمان اللامتاهي لا يحمل حياة أبدية إلى ذات شائخة. إنه الأفضل عبر انقطاع الأجيال، إذ يتم تفعيله بريعان طفولة لا تنضب.

إن الأنا، في الإخصاب، تتعالى بعالم النور. ليس من أجل الانحلال في غفلية ال يوجد - *L'ilya*، بل من أجل الذهاب أبعد من النور، من أجل الذهاب إلى مكان آخر. إن الوقوف في النور، والرؤية - الأخذ قبل الأخذ - ليس بعد «لا متناهي الكينون»، إنه عودة للذات، في عتي الكبر، أي مثقلا بالذات. إنها يعني لا متناهي الكينونة، التوالد تحت أنواع أنا ما، تكون دائما هي الأصل، إلا أنه لا يجد عائقا لتجديد جوهره، وما كان يجب أن ينبع عن هويته عينه. على هذا النحو يتم تحديد الشباب كمفهوم فلسفي. إن العلاقة مع الابن، في الخصوبة، لا تبقينا في هذا النطاق

الضيق بالنور والأحلام، بالمعرفة والسلطة. إنها تفصح عن زمان الآخر مطلقاً- وهي تغيير للجوهر حتى لذلك الذي يقدر- هي تجوهره العابر.

أن لا يكون الكائن اللامتاهي منغلقة داخل الكائن المنفصل، بل إنه ينشأ كإخصاب، باستدعاء غيرية المحبوبة بالتالي، إنها يدل على غرور مذهب وحدة الوجود. وأن يجد الأنا الشخصي، في الإخصاب، حسابه الخاص، إنها يدل على نهاية الفظاعات، بحيث أن تعالي المقدس اللا إنساني، المجهول والمحيد، يهدد أشخاص العدم أو النسوة. ينشأ الكائن كمتعدد وكمقسم إلى مماثل وإلى آخر. تلك هي بنيتة الأخيرة. إنه مجتمع، وبذلك، فهو زمان. على هذا النحو نخرج من فلسفة الكينونة البارمينيدية. إن الفلسفة بعينها تؤسس لحظة من لحظات اكتمال الزمان، خطاباً موجهاً دوماً للآخر. وهذه الفلسفة التي نحن بصدد عرضها هنا تتوجه لمن يرغب في قراءتها. إن التعالي زمان يتجه نحو الغير. غير إن الغير ليس حداً: إنه لا يوقف حركة الرغبة. إذ الآخر الذي ترغب فيه الرغبة، ما يزال رغبة، وأن التعالي يتعالى باتجاه من يتعالى- تلك هي المغامرة الحقة للأبوة العبر- تجوهرية، التي تسمح بتخطي التجديد البسيط للممكن داخل شيخوخة الذات الحتمية. إن التعالي الذي من أجل الغير- الخير الملازم للوجه- يؤسس لعلاقة أكثر عمقا: خير الخير. يحقق الإخصاب، وهو يولد الخصوبة، الخير: فيما وراء التضحية التي تفرض هبة ما، هبة الاقتدار على الوهب، وتصور الطفل. إن الرغبة، هنا، التي كنا قد وضعناها في الصفحات الأولى من هذا الكتاب، مقابل الحاجة، كرغبة ليست نقصاً، وكرغبة تكون بمثابة استقلال للكائن المنفصل ولتعالیه، تكتمل؛ ليس بإشباع وإرواء هكذا حاجة، بل بالتعالي، وبتوليد الرغبة.

د. الذاتية في الإيروس

إن الشهوة، بوصفها انسجاماً بين العاشق والمعشوق، تتغذى من ازدواجيتهما: الملتحمتين والمتمايزتان في الآن عينه. لا تعني المحافظة على الازدواجية في الحب، بأن ترغب أنانية المحب فيما تتلقاه من حب، نيل شهادة بالاعتراف. أن أرغب في أن أكون

محبوبا ليس من قبيل القصد - Intention، ولا من قبيل تفكير لذات تهتم بشهوتها، فتجد نفسها غريبة عن مجتمع الحس (بالرغم من الاستقراءات الدماغية الممكنة للشهوة، بالرغم من رغبة المعاملة بالمثل التي تقود العشاق نحو الشهوة). تغير الشهوة الذات عينها، التي تستمد، منذئذ، هويتها ليس من نزوعها للسلطة، بل من انفعالية الحب المتلقى. إنه (الإيروس) شغف وكدر، توجيه متواصل نحو سر ما، بدلا من كونه مبادرة. لا يمكن تأويل الإيروس كبنية فائقة، يكون الفرد قاعدة وذاتا لها. إن الفاعل، في الشهوة، يجد نفسه كذات (وهذا لا يعني الموضوع أو الثيمة - Le thème) لآخر، وليس فقط كذات للذات عينها. إن العلاقة مع الجسدي والناعم، تقوم تحديدا وباستمرار ببعث هذه الذات - ce soi: إن اضطراب الذات - Le sujet، لا يتم تحمله بتحكم الذات، لكن نعومته، أو أنثويته، سيتذكرها الأنا البطل و الفحل، كشيء من بين الأشياء التي يحسم بها مع "الأشياء الجادة". ثمة في العلاقة الإيروسية عودة مميزة للذاتية الناتجة عن الموقف، عودة للأنا الفحل والبطل الذي أوقف، وهو يواجهه، غفلية ال- يوجد، كما حدد نمطا للوجود منفتحا على النور. وفيها، تنعقد لعبة إمكانات الأنا، وفي هذه اللعبة ينشأ، تحت أنواع الأنا، الأصل في الكينونة. لا تنشأ الكينونة كحد نهائي للكلية، بل كاستئناف مستمر، ومن خلال ذلك، كلا متناه. غير أن نشوء الأصل داخل الذات، إنها هو نشوء للشيوخوخة والموت اللذين يلعبان باقتدار. إن الأنا يعود لذاته، فيجد نفسه ماثلا، بالرغم من كل استئناف، ويرتد متوحدا على عقبيه، فلا يحط إلا مصيرا لا رجعة فيه. إن تملك الذات يغدو تضخما للذات. إذ تواجه الذات نفسها، فتمرن نفسها بوصفها تملكا. أما حرية الذات التي تفرض نفسها، فلا تشبه حرية كائن حر مثل الريح. إنها تتضمن المسؤولية - هذا ما يثير الدهشة، فلا شيء هو يعارض الحرية أكثر من عدم حرية المسؤولية. إن تصادف الحرية والمسؤولية يؤسس الأنا، فيضعف الذات، المتضخمة بذاتها.

إن الإيروس يتحرر من هذا التضخم، يوقف عودة الأنا للذات. إذا كان الأنا لم يخنف في توحده بالغير، فإنه لن ينتج قط عملا، ولو كان تاما مثل بغاليون، بل عملا مينا، تاركا الأنا وحده لشيخوخته التي يجدها ثانية في قمة مغامرته. لا يوسع

الإيروس فقط فيما وراء الموضوعات والوجوه أفكار ذات ما. إنه يتجه نحو مستقبل لم يحن بعد، والذي لن أحصل عليه فحسب، بل سأصيره؛ وهو ليست له بنية ذات ستعود من كل مغامراتها إلى جزيرتها، كأوليس - Ulyssse. ينطلق الأنا من غير رجعة، فيجد ذات آخر ما: إن لذته، ألمه، بمثابة لذة للذة الآخر، أو لذة لألمه، بدون أن تكون مواساة أو شفقة. إذ أن مستقبله لا يعاود السقوط على الماضي الذي يجب أن يجدده - إنه يظل مستقبلا مطلقا من خلال تلك الذاتية التي لا تكمن في حمل التمثلات أو السلط، بل في تعاليها على نحو مطلق بالإخصاب. ليس ل«تعالي الإخصاب» بنية القصدية، لأنه لا يكمن في سلطتها، ولأن غيرية الأنثوي مرتبطة به: تتأسس الذاتية الإيروسية في الفعل المشترك للحاس والمحسوس، كذات لآخر، ومن خلال ذلك عينه، في حضن العلاقة مع الوجه. داخل هذا المجتمع ينشأ بالتأكيد التباس ما: يمنح الآخر نفسه كمعيش من قبل أناي - عينها، كموضوع لتعالي. لهذا فإن الحب الإيروسى متأرجح، كما عبرنا من قبل، بين ما وراء الرغبة وما تحت الحاجة، وأن متعته تتخذ موضعها بين كل الم لذات الأخرى ومتع الحياة. غير أنه يتموضع كذلك حقا، فيما وراء كل لذة، كل سلطة، فيما وراء أي حرب مع حرية الآخر؛ لأن الذاتية العاشقة هي التحول الجوهرى عينه، وأن هذه العلاقة التي لا نظير لها بين جوهرين اثنين - حيث يعرض ما وراء الجواهر - تنحل في الأبوة. إن «ما وراء الجواهر» لا ينعطي لسلطة ما من أجل توكيد الأنا، لكنه لا ينشأ علاوة على ذلك في كائن الغفلية، المحايد والمجهول: [سواء كان] ما دون الشخصية أو فائق الشخصية. لا يزال هذا المستقبل يحيل إلى الشخصي، بحيث أنه، مع ذلك، يتحرر: إنه طفل، يكون لي بمعنى ما، أو أنه بالضبط أنا، لكنه ليس أناي بعينه، فهو لا يسقط مجددا على مستقبلي من أجل لحمه ورسم مصير ما. ليس لذاتية الإخصاب المعنى عينه. إن الإيروس، كحاجة، يرتبط بذات مطابق لذاته عينها، بالمعنى المنطقي. غير أن إحالة الإيروس، والتي لا يمكن تفاديها، إلى المستقبل عبر الإخصاب، تكشف عن بنية مختلفة جذريا: إذ أن الذات ليست هي فقط ما تفعله - إنها لا تربط مع الغيرية علاقة الفكر التي تملك الآخر كموضوعة ما - Thème، ليس لها بنية الكلام التي

تستدعي الغير، إنها ستغدو آخر عن ذاتها وهي تظل ذاتها عينها، لكن ليس عبر
فضلة - résidu مشتركة على الطراز القديم، أو التحول الجديد. إن هذا التغير وهذا
التعيين للهوية - identification بالإخصاب، يؤسس - فيما وراء الممكن والوجه -
الأبوة. إن الرغبة، في الأبوة، تبقى بمثابة رغبة غير قابلة للإشباع - أي كطية -
تحقق. إنه لا يمكن أن تتحقق بإشباعها. إن التحقق بالنسبة إلى الرغبة يعادل توليد
الكائن الصالح، لأن يكون المرء صالحا صلاحا تاما. إن بنية هوية الذاتية التي تنشأ
انطلاقا من الإيروس، تقودنا خارج مقولات المنطق الكلاسيكي. من المؤكد، أن
الأنا، الهوية بامتياز، قد تم النظر إليها في الغالب على هامش الهوية، بوصفها أنا تلمح
خلف الأنا. إذ يصغي الفكر لذاته. إن كلا من موسى - Muse، والجنّي، وشيطان
سقراط - Socrate، ومفتوفيليس - Méphistophélès، لفاوست - Faust،
يتحدثون في قاع الأنا ويقودونها. أو بالأحرى، فإن حرية الاستئناف المطلق، تكشف
خضوعا لأشكال ماكرة للغفلي والمحايد؛ [أي ل] كلي هيغل Hegel، والمجتمعي
لدوركايم Durkheim، والقوانين الستاتيكية التي تتحكم بحريتنا، ولاوعي فرويد
Freud، والوجودي الذي يدعم الوجودي لدى هيدغر - Heidegger. إن كل
هذه المفاهيم لا تمثل تعارضا بين مختلف ملكات الأنا، بل حضورا، خلف الأنا، لمبدأ
غريب لا يعارض بالضرورة الأنا، غير أنه يتخذ مظهرا عداثيا. يعترض على هذه
المؤثرات M/أ؛ كفحص لا يريد أن يكون شيئا سوى أنا - Moi، بوصفه أصلا
مطلقا لكل البوادر، من غير أن تكون ثمة شخصية، ولا كيان خلفه يلقيه أفعاله.
إذا ما اقتضى نمونا إدخال مفهوم الذات، متميزا عن هذا الأنا المطلق - Le moi
absolu ال M/أ. الفحص، فإنه (النمو) لا يتجه لتوكيد أنا خلف الأنا، يجله الأنا
الواعي، ويشكل له إعاقة جديدة. إنها بقدر ما هو عينه تحديدا كالأنا، من خلال
العلاقة مع الغير في الأثوية، فإنه يتحرر من هويته، ربما هو آخر انطلاقا من ذاته
كأصل. إن الكائن، في شتى أنواع للأنا، ينشأ كاستئناف مستمر، أي كلا متناه،
بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن فكرة الإخصاب لا تحيل إلى الفكرة، كل موضوعي، من النوع الذي تحصل فيها

الأنا عرضاً. أو بالأحرى، فإن وحدة النوع تستنبط من رغبة أنا لا يتخلى عن الحدث الأصلي الذي تسعى إليه كينونته. إن الإخصاب هو جزء من مأساة الأنا عينها. إن البيذاتية الحاصلة عبر فكرة الإخصاب، تفتح مسطحا، يكون فيه الأنا في ذات، متنصلا من أنانيته المأساوية، وعائدا إلى ذاته، ومع ذلك، فإنه لا يذوب تماما وببساطة في الجماعة. يشهد الإخصاب على وحدة لا يعارض بها التعددية، بل إنه، بالمعنى الدقيق للكلمة، يولدها.

هـ. التعالي والإخصاب

إن فكرة التعالي، في التصور الكلاسيكي، متناقضة. إذ أن الذات التي تتعالي، غير متزنة في تعاليها. إنها لا تتعالي قط. لو أننا بدلا من إرجاع التعالي المتعهد لهوية الذات عينها، إلى تغير للخصائص، للظروف والمجالات، أن نشهد على موت جوهره.

من الأكيد، أنه بإمكاننا، أن نتساءل عما إذا كان الموت هو التعالي عينه؛ عما إذا كان الموت - من بين عناصر هذا العالم، بحيث أن التغير فيه يغير فقط، أي يحتفظ ويفترض حدا دائما - لا يمثل الحدث الاستثنائي لمصير تحول جوهرى، والذي يضمن، دون العودة للعدم، استمراره بكيفية مغايرة لبقاء حد متطابق. غير أن هذا سيعادل تحديد «المفهوم الإشكالي» للتعالي. وهذا ما سيقوض أسس منطقتنا.

إن هذا، بالفعل، يستند على الصلة المثينة بين الواحد وبين الكينونة - L'Être؛ صلة تفرض نفسها على التفكير، لأننا نعتبر الوجود دائما في موجود واحد. إن الكائن - L'être بما هو كائن هو بالنسبة إلينا مونادا Monade⁽¹²⁵⁾. أما التعددية فلا تتجلى في الفلسفة الغربية إلا كتعدد للذوات التي توجد. لكنها لم تظهر بتاتا في وجود هذه الموجودات. إن المتعدد، البراني عن وجود الموجودات، ينعطي لذات تحسب كعدد خاضع تماما لتكوين «أنا أفكر». وحدها الوحدة تحافظ على التميز

(125) - مفهوم يرجع للاينتز أطلقه على ذرة لا جسمية أي على الجوهر الواحد، غير القابل للتغير والتجزئة بالرغم من التغيرات التي يمر بها، والمونادا هي وحدة تعكس العالم، والعالم برمته مكون من مونادات مماثلة للمونادات الأخرى تدرك العالم بكيفية الخاصة، وكل مونادا وإن كانت تعكس العالم إلا أنها من غير أبواب ولا نوافذ. (المترجم).

الأنطولوجي. إن الكمية تلهم الميتافيزيقا الغربية كلها ازدراء للمقولة السطحية. وهكذا فلن يصير التعالي عينه عميقا قط. إنه يتموضع، "كمجرد علاقة" خارج حدث التكينن - *L'événement d'être*. يظهر الوعي كنموذج الوجود عينه، بحيث أن المتعدد، يكون مع ذلك، بالتركيب، ليس موجودا قط؛ وبالتالي، فإن التعالي، كمجرد علاقة، يكون أدنى من الكائن. إذ يتحول الموضوع إلى حدث للذات. إن النور، كعنصر للمعرفة، يجعل كل ما نصادفه لنا. عندما تتخذ المعرفة دلالة انتشاء، عندما يطرح الأنا الروحاني، بالنسبة إلى ليون برانشفيك - Léon Brunschvicg، نفسه بالإنكار، فيؤكد كرم شخصيته منكرا أنانيته، فإنها تبلغ الوحدة السبينوزية بالمقارنة مع تلك التي يكون فيها الأنا مجرد فكر ما. أما الحركة المزعومة للتعالي، فهي تختزل في عودة تنطلق من منفى متخيل.

إن فلسفة الصيرورة، بإفصاحها عن الوجود بوصفه زمانا بدلا من ترسيخه في الدوام الثابت، تسعى للتحرر من مقولة الواحد التي تقوض التعالي. إن تدفق أو بروز المستقبل يتعالي. ليس عبر المعرفة فقط، بل عبر وجود الكائن عينه. إذ الوجود يتحرر من وحدة الوجود. استبدال الصيرورة بالكينونة، هو أولا وقبل كل شيء، تمعن في الكينونة خارج الكون. إن إدخال اللحظات في الديمومة، الانفتاح على المستقبل، « الكينونة من اجل الموت »، هي بمثابة وسائل للتعبير عن وجود لا يتطابق مع منطق الوحدة.

إن انفصال الكينونة والواحد يتحقق بإعادة النظر للممكن. أما الإمكانية، وقد تم فك ارتباطها بوحدة الفعل الأرسطي، فتخفي تنوع ديناميتها عينه، إلى حد تبدو فيه فقيرة إلى جانب الفعل المنجز الذي صار حاليا أكثر غنى منها. غير أن الممكن ينقلب إلى سلطة وإلى هيمنة. إن الذات، باعتبار الجديد الذي يتدفق منها، تتعرف على نفسها. إنها تعتر على نفسها، وتتحكم فيها. إن حريتها تدون تاريخها الذي هو واحد، وأن مشاريعها ترسم مصيرا تكون فيه بمثابة سيد وعبد. إذ يظل موجود ما مبدأ لتعالي السلطة. إن الإنسان المتعطش للقوة، الطموح لتألهه، وبالتالي المنقاد للعزلة، يظهر في نهاية هذا التعالي.

وردت في «الفلسفة الأخيرة» لهيدغر، فكرة حول استحالة محافظة السلطة على نفسها كملكية، وأن تضمن سيطرتها التامة. فنور الفهم والحقيقة يسبح في ظلمات اللا فهم و اللا حقيقة؛ إن السلطة المرتبطة بالغموض تفر بعجزها. بذلك، فإن وحدة الموجود تبدو منكسرة، وأن القدر، كتيه، يسخر مجددا من الكائن الذي يعتزم من خلال الفهم توجيهه. على ماذا يقوم هذا الإقرار؟ إن القول، كما زعم م. دوفلانز- M. de Waelhens في المدخل إلى ماهية الحقيقة، بأن تيتها كهذا لا يتعرف على ذاته، بل يختبرها، وهذا ربما تلاعب بالكلام. إن الكائن الإنساني لدى هيدغر، منظورا إليه كسلطة، يظل في الواقع، حقيقة ونورا. لم يضع هيدغر، منذ ذلك، أية فكرة لوصف العلاقة بالغموض الذي يتضمنه قبل تنامي الـ *Dasein* إذا كانت السلطة هي في الوقت ذاته عجز، فلأن هذا العجز يتم وصفه مقارنة مع السلطة.

لقد بحثنا، فيما وراء الوعي والسلطة، عن فكرة للكينونة مؤسسة للتعالي. تكمن حدة المشكلة في ضرورة الحفاظ على الأنا في التعالي، والذي يبدو حتى ذلك الحين غير متنافر معه. هل الذات هي فقط ذات للمعرفة و ذات للسلطة؟ أليست تدل كذات على معنى آخر؟ تبدو العلاقة المقصودة، والتي تكون فيها (إي الأنا) كذات والتي تليها، في الآن عينه، متطلباتها المتناقضة، مندرجة في العلاقة الإيروسية.

يمكننا أن نشك بأن ثمة مبدأ أنطولوجي جديد. ألا تنحل الرابطة الاجتماعية تماما في علاقات للوعي والسلطة؟ إنها لا تتميز، بالفعل، كتمثل جمعي، عن تفكير ما، إلا بمحتواه وليس ببنيته الصورية؛ يفترض التشارك علاقات أساسية لمنطق الموضوعات، وحتى لدى ليفي برونل - Lévy-Bruhl، فقد اعتبر بمثابة فضول سيكولوجي. إنه يخفي الأصالة المطلقة للعلاقة الإيروسية، والتي نردها بازدراء، إلى البيولوجيا.

إنه لأمر مثير للفضول؛ إذ عندما تتخطى، الفلسفة البيولوجية عينها الميكانيكية، فإنها تنطوي على الغائية وعلى جدل الكل والبعض إذ أن انتشار الزخم الحيوي عبر انفصال الأفراد، وأن انقطاع مساره - أي أنه يفترض فجوات الجنسية - *La sexualité* وثنائية خاصة، في ترابطه - يظل من غير اعتبار جدي. لقد تم إدراج

الجنسانية، عندما تناولها فرويد على المستوى الإنساني، في صنف بحوث اللذة، من غير أن تكون الدلالة الأنطولوجية للشهوة وللمقولات غير قابلة للإرجاع التي استعملتها، مشكوكا فيها قط. إذ أننا نتعاطى اللذة بالتمام، ونتفاهم انطلاقا منها. ما يظل خافيا، هو أن الإيروسى - باعتباره إخصابا - بجزيء الواقعة إلى علاقات غير قابلة للإرجاع إلى روابط للجنس وللنوع، للجزء والكل، للفعل والانفعال، للحقيقة والخطأ؛ وأن الذات، من خلال الجنسية، تعقد رابطة مع من هو آخر مطلقا، مع غيرية من صنف يتعذر توقعه في المنطق الصوري، مع من يظل آخر في العلاقة من غير أن يصبح خاضعا لي قط. ومع ذلك فليس لهذه العلاقة شيء من قبيل الانتشاء، ما دام أن المثير للشهوة إنما هو نتاج ثنائي.

لا معرفة، ولا سلطة: إن الغير - الأثوي - في الشهوة، ينسحب داخل السر. إذ أن العلاقة معه هي علاقة بغيابه؛ غياب على مستوى المعرفة، كمجهول؛ لكنها علاقة حضور في الشهوة إنها ليست سلطة: لا تنطلق المبادرة في أول العشق المتدفق في مكابدة الجراح. ليست الجنسية فينا معرفة، ولا هي سلطة، بل هي تعدد وجودنا عينه.

إنه لمن المناسب، بالفعل، تحليل العلاقة الإيروسية، بوصفها خاصية إنية - L'ipséité الأنا عينها، وذاتية الذات عينها. يجب أن تقوم الخصوبة مقام المقولة الأنطولوجية. إن عودة الأنا - وهي في وضعية الأبوة - إلى الذات التي تربط المفهوم الأحادي لذات مطابقة، قد تغيرت تماما. ليس الابن فقط عملا لي، كقصيدة أو كموضوع؛ بل إنه ليس قط ملكا لي. فلا مقولات السلطة، ولا مقولات المعرفة، بإمكانها وصف علاقتي مع الطفل. ليست خصوبة الأنا سببا ولا هي هيمنة. ليس لدي طفلي، بل أنا هو طفلي. إن الأبوة هي علاقة مع غريب ما، والذي بقدر ما هو غير، فإنه يكون أنا - «أن تناجي روحك قائلا: من أنجب لي هؤلاء، والحال أنني عقيم ووحيد» (اشعيا، آية 49)؛ إنها علاقة أنا مع ذات، والتي هي مع ذلك ليست أنا. ليس الكائن، في «أنا أوجد» وحدة إيلية - éléatique. ثمة في الوجود عينه تعددية وتعال. إنه تعال لا يكون فيه الأنا جامحا، ما دام أن الابن ليس أنا، ومع ذلك

فأنا هو ابني. إن خصوبة الأنا، هي تعالیه عينه. إذ لا يقوم الأصل البيولوجي لهذا المفهوم بأية وسيلة كانت، بتحديد مفارقة دلالاته ورسم بنية تتخطى التجربة المعيشة البيولوجية.

و. البنوة والأخوة

إن الأنا يحرر ذاته عينها في الأبوة، من غير أن يكف، من أجل ذلك، عن يكون أنا ما، لأن الأنا هو ابناً

تدل العلاقة التبادلية للأبوة والبنوة، علاقة الأب بابنه، في الآن عينه، على علاقة قطيعة واستعانة.

إن البنوة، كقطيعة، وإنكار للأب، واستئناف، تنجز وتكرر، في كل لحظة، مفارقة الحرية الموضوعية. غير أن الكائن، في هذا التناقض الظاهر، والمندرج تحت جنس الابن، إنما يكون، بكيفية لامتناهية ومتقطعة، تاريخياً بلا مصير. إذ أن الماضي يستعاد في كل لحظة، انطلاقاً من نقطة جديدة، جدة لا يستطيع أي استمرار كذلك الذي ما يزال يحتم على الديمومة البرغسونية، أن يقوضها. بالفعل ففي الاستمرارية، حيث الكائن يحمل عبء الماضي (بل حتى في مشروعه المستقبلي، يلزمه، لتجاهل الموت، أن يبدأ من جديد) يضع الماضي حداً لالتناهي الكائن، و تتجلى هذه المحدودية في الشيخوخة - sénescence.

من الممكن أن تنتج عودة هذا الماضي كاستعانة : إذ أن الأنا يعكس تعالي الأنا الأبوي باعتباره طفله، بحيث أنه يوجد وجوداً لا يزال يقيم داخل الأب: إن الابن مجرد عن كينونة «على حسابه الخاص»، إنه يلقي بكينونته على الآخر، وبالتالي، فإنه يلاعب كينونته؛ ونمط وجود مثل هذا ينشأ كطفولة تحيل بالأساس إلى الوجود الحمائي للآباء. ويلزم إدخال مفهوم الأمومة هنا، من أجل رد الاعتبار لهذه الاستعانة. غير أن هذه للماضي الذي انقطع عنه الابن، رغم من ذلك، يانيتها، يحدد فكرة تتميز عن الاستمرارية، أي عن كيفية لاستئناف خط التاريخ، والتي تتعين في

الاسرة والوطن. إن أصالة هذا الاستئناف المتميز عن الاستمرارية، يتأكد في الانتفاضة أو الثورة التي تؤسس الإنية.

غير أن علاقة الابن بالأب، من خلال الخصوبة، لا تسعى فقط للاستعانة وللقطعة اللتان تنجزهما أنا الابن بما هي أنا توجد قبلا. إن الأنا تستمد وحدتها من أنا الإيروس الأبوي. ليس الأب علة فقط للابن. فأن يكون المرء ابنا، معناه أن يكون الأنا في ابنه، أن يكون فيه جوهريا، من غير أن يتطابق معه رغم ذلك. كل تحليلاتنا حول الخصوبة تنزع إلى بناء ذلك الترابط الديالكتيكي الذي يحافظ على الحركتين المتناقضتين معا. إذ أن الابن يستعيد وحدة الأب، فيظل مع ذلك برانيا عن الأب: إن الابن هو ابن وحيد. ليس بالمعنى العددي، إذ أن كل ابن للأب هو ابن وحيد، ابن مصطفى élú. إن حب الأب لابنه يتمم العلاقة الوحيدة الممكنة حتى مع وحدة آخر ما، وبهذا المعنى، فأني حب يجب أن يقترب من الحب الأبوي. غير أن علاقة الأب بابنه، لا تنضاف إلى أنا الابن المبنية بالفعل قبلا، بوصفها نعمة مباركة. إن الإيروس الأبوي يغذي فقط وحدة الابن؛ أما أناه بما هي بنوة فلا تبدأ مع المتعة، بل مع الاصطفاء - l'élection. إنه وحيد لأجل ذاته، لأنه وحيد لأجل أبيه. لهذا بالتحديد يمكنه، كطفل، أن لا يوجد «لحسابه الخاص». ولأن الابن يستمد وحدته من الاصطفاء الأبوي، فبإمكانه أن يكون مربى، مأمورا، مطيعا، كما يكون التلاحم الغريب للأسرة ممكنا. إن الخلق لا يناقض حرية المخلوق، إذا لم يلتبس الخلق بالسبية. إن الخلق كعلاقة تعال، وحدة وخصوبة، هو على التقيض من ذلك، شرط لوضعية كائن وحيد ولإنيته المصطفاة.

غير أن الأنا الذي تحرر من هويته عينها بخصوبته، لا يمكن أن يحافظ على انفصاله عن هذا المستقبل، إذا ارتبط بمستقبله داخل طفله الوحيد. وهكذا فإن الطفل الوحيد، بما هو مختار، هو في الآن عينه، وحيد وغير وحيد. تنشأ الأبوة كمستقبل هائل، أما الأنا الوليد فيوجد في الآن معا كوحيد في العالم، وكأخ من بين الإخوة إني أوجد كأنا مختارا، لكن أين يمكن اختياري، اللهم إلا ضمن مختارين آخرين متساوين. إذن فالأنا بما هو أنا يتوجه إيطيقيا نحو وجه الآخر - فالأخوة هي العلاقة

عينها مع الوجه التي يتم فيها في الوقت عينه اختياري والمساواة، أي السيادة التي يبارسها الآخر على ذاتي. ينكشف اصطفاء الأنا، إنيته عينها، كسرف وتكليف، لأنه لا يبوته مكانة ضمن الآخرين المختارين، بل للمثول بين أيديهم بالتحديد، من أجل خدمتهم، فلا يستطيع أحد أن يحل بدلا عنه لقياس مدى مسئولياته.

إذا كانت البيولوجيا تزودنا بالنماذج الأولية لكل هذه العلاقات، فهذا يبرهن، بالتأكيد، على أن البيولوجيا لا تمثل نظاما عرضيا محضا للكينونة، مجرد عن نتاجه الجوهري. غير أن هذه العلاقات تتحرر من قيودها البيولوجية. إن الأنا الإنساني يطرح نفسه في الأخوة: أن يكون البشر إخوة، فهذا أمر لا يفرض على الإنسان كخضوع أخلاقي، بل هو مؤسس لإنيته؛ لأن موقفي كأنا قد سعى بالفعل إلى الإخاء، وأن الوجه بإمكانه أن يمثل لأناي كوجه. تؤسس العلاقة مع الوجه، في الأخوة التي يظهر فيها الغير بدوره متضامنا مع الآخرين، النظام الاجتماعي. إن إحالة كل حوار إلى الغير الذي من خلاله يشمل النحن - *le Nous* أو الطرف، تعارض المواجهة، تقود الإيروس إلى الحياة الاجتماعية، وإلى معنى الحياء الذي يعم بنية الأسرة عينها. غير أن الإيروس والأسرة التي تضمه، تصونان لهذه الحياة - التي لا تختفي فيها الأنا، بل تكون موعودة ومدعوة للخير - الزمان اللامتاهي للنصر والذي لولاه لصار الخير ذاتية وجنونا.

ز. لا متناهي الزمان

تعني الكينونة بلا تناء - اللاحدية *l'infinition* - وجودا بلا حدود، أي على نحو موجود فريد من نوعه أصلا وفصلا. إن اللاتحديد المطلق ل *l'ilya* - الوجود من غير موجودات، هو سلب متواصل، بدرجة لا متناهية، وبالتالي، فهو لا متناهي الحد. على العكس من فوضوية الوجود، ينشأ المكون، كباعث لما يمكن أن يحدث، كأصل وبدء، وكافتدار. إذ بدون أصل حامل لهويته الذاتية، لا تصير اللالاحدية ممكنة غير أن اللالاحدية تنشأ من خلال المكون الذي لا يتورط في الكينونة، الذي يقدر على اتخاذ مسافة إزاء الكينونة، ومع ذلك، يظل مرتبطا تماما بالكينونة؛

بعبارة أخرى، فإن اللا حدية تنتج من خلال المكون الذي يوجد حقا. أما المسافة إزاء الكينونة - التي يوجد من خلالها المكون حقا (أو بلا تناء)، تنشأ كزمان و كوعي، أو أيضا كاستشراف للممكن. إن المنتهى، عبر مسافة الزمان هذه، ليس منتهى، وإن الكينونة بكل كونها، ليست بعد، لا تزال معلقة، غير أن بإمكانها أن تبدأ في أية لحظة. إن بنية الوعي أو الزمانية - المسافة والحقيقة - تتوقف على فعل أولي للكينونة يرفض الكليانية (الكليّة) Totalisation. هذا الرفض ينشأ كعلاقة مع غير المشمول - le non-englobable كاستقبال للغيرية، وكمثول للوجه عينيا. إن الوجه يصد الكليانية. إذن فإن استقبال الغيرية شرط للوعي والزمان. إن الموت لا يقوض السلطة التي تنشأ من خلالها اللا حدية كسلب للكينونة وكعدم، إنه يهدد السلطة بإلغاء المسافة. تتحدد اللا حدية بالسلطة في عودة السلطة إلى الذات التي تنبثق مع تقدم العمر وتقرر النهائي. إن الزمان الذي ينشأ فيه الكائن على نحو لا متناه يتجه إلى ما وراء الممكن. إن المسافة إزاء الكائن من خلال الخصوبة، لا تدخر فقط في الواقع؛ إنها تقف على مسافة إزاء الحاضر عينه الذي اختار إمكاناته، وبما أنها تتحقق وتتقدم بكيفية ما، وبالتالي تترسخ كواقعة نهائية، فإنها تكون قد ضححت قبلا بممكّنات ما. أما الذكريات فهي تسترجع الأحلام، في بحثها عن الزمان المفقود، غير أنها لا تسترجع الفرص الضائعة. إذن تفترض الزمانية الحقة - التي يكون فيها المنتهى ليس نهائيا - الإمكانية، ليس لاستعادة حيازة كل ما يمكننا تحصيله، بل تجنبنا للأسف على الفرص الضائعة تجاه لا متناهي المستقبل اللامحدود. لا يتعلق الأمر بإرضاء ذاتي لأننا لا نعلم رومانسية الممكّنات، بل بالهروب من شدة مسئولية الوجود التي تحولت إلى مصير، باستئناف مغامرة الوجود لأجل كينونة على نحو لا متناه. إن الأنا هو في الآن معاذك الارتباط وهذا التحلل من أي ارتباط، وهو بهذا المعنى الزماني، دراما من عدة فصول. يظل الأنا المحروم من الكثرة والانقطاع والخصوبة ذاتا ترجع فيها أية مغامرة إلى القدر إذ أن كائنا ما قادرا على مصير مغاير لمصيري، هو كائن ولود. في الأبوة التي تمكن الأنا من أن تستمر في الآخر، من خلال أجل موت محتوم، يتتصر الزمان بانقطاعه، على الشيخوخة والقدر. إن الأبوة - أي كيفية أن يكون المرء آخر، بقدر ما

يكون هو ذاته عينها- ليس لها علاقة مشتركة لا مع تحول في الزمان الذي لا يتخطى هوية من يجتازه، ولا مع تناسخ ما بحيث أن الأنا لا يمكنه أن يعرف سوى تحول ممسوخ وليس كائنا يكون أنا آخر. فلا بد من التشديد على هذا الانقطاع.

إن دوام الأنا عينه في الكائن الأكثر خفة، الأقل استقرارا، الأكثر رشاقة، الأكثر انطلاقا نحو المستقبل، ينتج ما يتعذر تداركه، وبالتالي، ويحد. لا يتوقف ما يتعذر تداركه بفعل احتفاظنا في أية لحظة بذكرى ما؛ إن الذكرى، على العكس من ذلك، يتأسس على عدم قابلية فساد الماضي، على عودة الأنا للذات. لكن الأتمتع الذكرى، وهي تنبعث في كل لحظة جديدة، للماضي معنى جديدا بالفعل؟ بهذا المعنى، أليس من الأفضل أن تصلح الماضي قبلا، عوض أن تلتصق به؟ بالفعل يكمن، في هذه العودة للحظة الجديدة للحظة القديمة، الطابع الشافي للتوالي. غير أن هذه العودة تجثم بعينها على اللحظة الحاضرة، «أشد عبثا من الماضي كله» حتى ولو أنها أضخم من كل المستقبل. إن تقادما يجد من سلطتها ويجعلها تواجه الدنو الوشيك للموت.

إن زمان الخصوبة المتقطع يجعل الشباب المطلق والتجدد ممكنين، وذلك لكونه يسمح للعلاقة مع ماض ما بالاستئناف والعودة بحرية، تتميز عن حرية الذاكرة، نحو الماضي، وبنوع من التأويل الحر، والاختيار الحر، في وجود مفعم بالصفح تماما. وهذا الاستئناف للحظة، وهذا الانتصار لزمان الخصوبة على مصير الكائن القابل للموت والشيخوخة، إنما هو الصفح، عمل الزمان عينه.

يرتبط الصفح بمعناه المباشر بالظاهرة الأخلاقية للذنب؛ تتوقف مفارقة الصفح على الردة، وهو من وجهة نظر للزمان العامي، يمثل انقلابا للنظام الطبيعي للأشياء، ارتدادا للزمان. إنه حمال لعدة وجوه. إذ يجيل الصفح إلى لحظة منصرمة، إنه يسمح لأمر ثم ارتكابه في لحظة انصرمت، بأن يكون كما لو أن اللحظة لم تنصرم بعد، وكما لو أن الأمر لم يرتكب قط. إن الصفح كفعال، بمعنى أقوى من النسيان الذي لا يعنى بالحقيقة المنسية، يؤثر على الماضي، كما يكرر الحدث ويظهره بكيفية ما. لكن النسيان من جهة أخرى، يلغي العلاقات مع الماضي، في حين أن الصفح يحتفظ بالماضي

المشمول بالعفو في حاضر ظهور. ليس الكائن المعفى عنه هو الكائن البريء. لا يسمح الاختلاف بوضع البراءة فوق الصفح، إنه يسمح بتمييز فائض للسعادة في الصفح، لسعادة غريبة عن المصالحة، الـ *felix culpa*⁽¹²⁶⁾، معطاة لتجربة جارية بحيث لا نندهش منها.

إن مفارقة العفو عن الخطأ، تحيل إلى الصفح باعتباره مؤسسا للزمان عينه. فلا تلتم اللحظات بعضها البعض بلا مبالاة، بل تنتشر من الغير نحوي لا يأتي المستقبل من حشد من الممكنات اللامتناهية والتي ستندفق نحو حاضري والتي سأحوزها؛ بل يأتي عبر فجوة مطلقة بحيث أن الغير ذلك الآخر مطلقا - حتى لو كان ابني - هو الوحيد الذي يقدر على تحديد الطرف الآخر وربط الصلة بالماضي؛ بل بذلك عينه، يكون قادرا على أن يحتفظ من هذا الماضي بالرغبة القديمة التي أفعمته حيوية، بحيث أن غيرة كل وجه تعاضم وترسخ عمقا إذا لم يتم الزمان بجعل اللحظات تتوالى، بلا مبالاة إزاء بعضها البعض، في الزمان الرياضي، فإنه علاوة على ذلك ينجز الديمومة المسترسلة لبرغسون - Bergson. إن التصور البرغسوني للزمان يفسر لماذا يلزم الانتظار حتى «يذوب السكر»: لا يعبر الزمان قط عن التشتت اليهم لوحدة الكائن، عن مجموع محتوي العلة الأولى كله، في سلسلة ظاهرة و شبحية للعلل والمعلولات. إذ يضيف الزمان جديدا للكائن جدة مطلقة. إلا أن جدة الربيع التي تزهو في حضن اللحظة، والتي تشبه الداخل، بمنطق سليم، أكثر ثقلا من أي ربيع معيش. إن العمل الأعمق للزمان يجرر الذات التي انفصلت عن أبيها من عبء ذلك الماضي. إذ أن الزمان هو لانهاية النهائي، غيرة تستأنف المكتمل دوما، هو دوام البدء مجددا. يمضي عمل الزمان فيما وراء تعليق النهائي، فيجعل استمرار الديمومة ممكنا. لا بد من قطيعة مع الاستمرارية واستمرارية عبر القطيعة. يتمثل جوهر الزمان في كونه عملا دراميا، يتضمن فصولا عدة، بحيث الفصل الموالي ينفصل عن السابق. لا ينشأ الكائن دفعة واحدة، كحاضر فادح. إن الواقعة هي ما تكونه، غير أنها تغدو مرة ومرات أخرى، مستعادة ومغفأة بكيفية حرة. ينشأ الكائن اللامتناهي كزمان، أي

(126) - تعبير لاتيني ويعني حرفيا بالعربية الخطأ السعيد الحظ. (المترجم).

في أزمنة عدة، عبر الزمان الميت الذي يفصل الأب عن ابنه. ليست تناهي الكائن هو الذي يشكل ماهية الزمان، كما زعم هيدغر، بل هو لا تناهيه. لا تقترب وقفة الموت كنهاية كينونة، بل كأمر مجهول يوقف السلطة. إن تأسيس الفجوة الذي يخلص الكائن من تحديد القدر يستدعي الموت. إذ أن عدم الفجوة - الزمان الميت - هو نتاج اللامتناهي، وأن الانبعاث يؤسس الحدث الرئيسي للزمان. إذن ليس ثمة استمرارية للكائن. إن الزمان متقطع. فلا تصدر لحظة عن الأخرى من غير انقطاع، عبر انجذاب. وأن اللحظة، في استمرارها، تعرف الموت فتنبعث. إن الموت والانبعاث مؤسسان للزمان. غير أن بنية صورية مثل هذه، تفترض علاقة الأنا مع الغير، ومع قاعدته التي تؤسس فيها الخصوبة الزمان عبر الانقطاع.

إذن، يحيل الأمر السيكولوجي ل *felix culpa*⁽¹²⁷⁾ - الفائض الذي تحمله المصالحة، بسبب القطيعة التي شملته - إلى سر الزمان كله. يكمن الأمر وتبرير الزمان، في الاستئناف الذي يجعله ممكنا في الانبعاث من خلال الخصوبة، من بين كل المتماكنات - *les compossibles*⁽¹²⁸⁾ التي ثم التضحية بها في الحاضر.

لماذا كان الما وراء منفصلا عن الدنيا؟ لماذا لا بد من الشر والتطور والمأساة

(127) - عبارة لاتينية وتعني حرفيا خطأ سعيد، وتدل في اللاهوت المسيحي على خطأ السقوط المحظوظ، ولذلك يتضمن تناقضا فارقا، وهو يشير إلى النتائج المحمودة الناتجة عن حدث مؤسف. أي تدل على شر نتج عنه خير. كما في الآية وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، ولذلك يصنف هذا المفهوم في خانة التيوديسيا لتفسير مشكلة وجود الشر. وقد ظهر هذا المفهوم مستعملا لأول مرة في القداس الاحتجاجي لعيد الفصح الكاتوليكي، معبرا عنه بالعبارة التالية: "بالخطأ السعيد الذي منحنا هذا المفدي العظيم والرائع" وفي القرن الرابع تحدث القديس أمبروز عن الخراب المحظوظ لأدم بارتكابه لخطيئة كانت سببا في خير البشرية، وهو أفضل من وضع يظل فيه آدم برينا تماما، لأن الله قدر أن يخرج الخير من لشر، كأفضل من حالة ينعدم فيها الشر تماما. وقد استشهد طوما الأكويني بهذا ليكي يستنتج بأن هذا المبدأ الإلهي يسمح بوجود الشر من أجل تحقيق خير أعظم من ذلك، بحيث أنه يكمن سندا للعلاقة السببية بين الخطيئة الأصلية وبين تجسيد الإله المخلص للبشرية. إذ أن وقوع هذه الخطيئة كما قال جون ويكليفي في القرن الرابع، هو سبب وجود عالم أفضل. وهذا ما أولاه لايبنتز أهمية في كتابه التيوديسيا. (المترجم)

(128) - المتماكن مفهوم يرجع للايبنتز، ويعني به ذلك الممكن الذي بلغ درجة من الكمال تجعله متماكنا أي جديرا بالتحقق، من حيث كونه يميل للوجود، ولهذا ليس كل ممكن متماكنا إلا إذا تضمن في ذاته على قدرة التحقق وفق علة كافية. (المترجم).

والانفصال، من أجل التوجه نحو الخير؟ يحمل الاستئناف في الزمان المنقطع الشباب، وبالتالي، لا تنتهي الزمان. يضمن الوجود اللامتناهي للزمان وضعية للحكم، شرطاً للحقيقة، وراء الإخفاق الذي يتعرض له الخير اليوم. أحصل بالخصوصية على زمان لا متناه ضروري لأجل التعبير عن الحقيقة؛ من أجل أن تتحول الميزة الخاصة للدفاع إلى خير عامل يحافظ على خصوصية أنا الدفاع، من غير أن يكسر ويقضي التاريخ على هذا الاتفاق الذي لا يزال يعد ذاتياً.

إنما الزمان اللامتناهي أيضاً، استعادة لاستئصال الحقيقة التي يعد بها. ليس الحلم بأبدية سعيدة تقوم في الإنسان إلى جانب السعادة، مجرد أمر شاذ. تقتضي الحقيقة في الآن ذاته، زماناً لا متناهياً، وزماناً مكتملاً يمكنها ختمه. اكتمال الزمان ليس هو الموت، ولكنه الزمان المسماني - *messianique*⁽¹²⁹⁾ الذي يتحول فيه المستمر - *le perpétuel* إلى أبدي. إن النصر المسماني هو النصر المحض. إنه مندور للتصدي لانتقام الشر الذي لا يمنع الزمان اللامتناهي عودته. فهل هذه الأبدية بنية جديدة للزمان، أم هي يقظة قصوى للوعي المسماني؟ وهذه المسألة تتجاوز نطاق هذا الكتاب.

(129) - المسمانية نزعة عقديّة يهودية تعتقد في مسيح أو منقذ يبشر بنهاية العالم ويخلص الشعب اليهودي من آلامه. وانتظار المسيا وهذا لفظ عبري، من مبادئ الإيمان اليهودي ضمن قائمة المبادئ الثلاثة عشر التي ذكرها موسى ابن ميمون. وفي الإسلام أيضاً نجد صدى لهذا الاعتقاد في المذاهب الهدوية التي تعتقد بوجود رجل مخلص هو المهدي المنتظر. (المترجم).

خلاصة

1. من الشبيه إلى المائل

لا يتوخى هذا العمل كله، وصف سيكولوجيا العلاقات الاجتماعية، التي تندرج تحتها اللعبة الأبدية للمقولات الأساسية التي تنعكس بكيفية حاسمة في المنطق السوري. إن العلاقة الاجتماعية، وفكرة اللامتاهي، وكذا حضور محتوى ما في حاو يتجاوز قدرته على الاحتواء، قد ثم تناولها، على النقيض من ذلك، في هذا الكتاب كبنية منطقية للكينونة. إن خصوصية مفهوم ما، لا تنشأ في اللحظة التي تبلغ فيها فرديتها، عن إضافة اختلاف خاص نهائي، فهل هي تنشأ عن المادة؟ هكذا فإن الفرديات المتحققة بداخل الجنس الأخير تصير لا متمايزة. ضد فردانية هذه ال *τὸδε τι* (130)، ينتصب الجدل الهيجلي أشد قوة لإرجاعها إلى المفهوم، ما دام أن فعل الإشارة بالأصبع إلى هنا *ici* والآن *maintenant*، يفترض الإحالة إلى الوضعية التي تتعين فيها حركة أصبع السبابة، من الخارج. إن هوية الفرد لا تكمن في أن يكون مشابها لذاته عينها، وفي أن يسمح بتعيينه من الخارج، بأصبع السبابة الذي يشير إليه، بل

(130) - مفهوم يرجع لأرسطو. وهو مركب من كلمتين. يكتب باللاتينية كالتالي " *Tode ti* " و الكلمة الأولى أقرب إلى اسم الإشارة بالعربية. إذ تدل على تعيين القرب في المكان أو الزمان. أما الكلمة الثانية *ti* فهي اسم مبهم يمكن التعبير عنه بـ " شيء ما " أو " شيء معين " أو " أي شيء كان ". ويفهم من هذه الصيغة المركبة ما يدل على هذا المعنى: " شيء ما هو هذا " أو بعبارة أقرب للعربية " هو ذا " كما ذهبت إلى ذلك ماري بول دومينيل M-P- Duminil في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو الصادر عن دار النشر فلاماريون، باريس 2008، ص 60. وهذا يحيل عند أرسطو إلى مفهوم *Ousia* بالمعنى الدال على الجوهر الأول أي على شيء مفرد واحد عدديا، والذي يعين هذا الشيء المائل هنا. كشيء مفرد محسوس ومادي، أي إنه هو هذا الشيء عينه المائل أمامنا، أما *Ousia* بالمعنى الدال على الجوهر الثانوي فهي تعني عند أرسطو الفكرة *l'eidos* أو الصورة. (المترجم).

تكمن في أن يكون هو ذاته عينها، متعينا من الداخل. إذ يوجد انتقال منطقي من الشبيه - pareil إلى المماثل - Mème؛ إنه من المنطقي أن يظهر الفردية انطلاقا من المستوى المنطقي المعرض للرؤية والمنظم جملة بتحول هذا المستوى إلى جوانية الأنا، أو بالأحرى، بتحول التحدب - convexité إلى التقعر - concavité. إن كل تحليل متوال للجوانية في العمل يصف شروط هذا التحول. إن روابط من قبيل فكرة اللامتناهي والتي لا يسمح المنطق الصوري النظري بظهورها إلا كمحال، والتي يلح على تأويلها وفق مصطلحات تيولوجية أو سيكولوجية (مثل المعجزة والوهم)، لها مكانتها في المنطق الجواني - كضرب من المنطق الجزيني - micro-logique - الذي يمضي فيه المنطق إلى ما وراء - τοδὲ τι. إذ أن العلاقات الاجتماعية لا تمنحنا فقط مادة امبريقية عليا ما، ليتم تحليلها بحدود منطق النوع والجنس. إنها بمثابة العرض الأصيل للعلاقة التي لا تمثل قط لنظر سيضم حدودها، بل تتحقق في مواجهة الأنا للآخر.

2. الكينونة برانية

إن الكينونة برانية. لا تعني هذه الصيغة كشف الأوهام الذاتية والزعم بأن الصيغ الموضوعية، والمقابلة للذوات التي يضيع فيها الفكر الاعتباري، هي وحدها جذيرة باسم الكينونة. إن تصورا كهذا سيدمر في نهاية الحساب البرانية، ما دام أن الذاتية عينها ستداعى داخل البرانية، متبدية كلحظة من لحظات لعبة بانورامية. وبالتالي، فإن البرانية لن تعني شيئا قط، ما دامت ستشتمل على الجوانية عينها والتي تبرر هذه التسمية.

غير أن البرانية لا تتناسك رغم ذلك، بمجرد ما تؤكد ذاتا منيعة في الموضوعية التي تتعارض معها البرانية. ستخذ البرانية، في هذه المرة، معنى نسبيا، من قبيل ما هو أكبر بالنسبة إلى ما هو أصغر. مع ذلك، فإن الذات والموضوع ما زالوا يشكلان، في المطلق، جزءا من النسق عينه، كلاعبين بارزين في المشهد. إن البرانية، أو بالأحرى الغيرية، تؤول إلى المماثل؛ وفيها وراء رابطة الداخل والخارج، ثمة موضع - من أجل إدراك

هذه الرابطة - لنظرة عرضية ستشمل وستدرك (وستخترق) لعبتها والتي ستؤطر
المشهد الأخير، الذي ستنعقد فيه هذه الرابطة، والذي تسعى فيه كينونتها جاهدة
بحق.

إن الكينونة برانية : يتمثل تمرن كينونة الكائن عينه في البرانية، فلا يستطيع أي فكر
أن يمثل جيدا للكينونة إلا بالخضوع لهيمنة البرانية. إذ تكون البرانية حقيقية ليس في
نظرة عرضية تتمظهر في تعارضها مع الجوانية، بل هي حقة في مواجهة ليست قط
رؤية بالتام، إذ تمضي أبعد من الرؤية؛ تتأسس المواجهة انطلاقا من نقطة، وإذ أنها
منفصلة عن البرانية انفصالا جذريا كونها متماسكة بذاتها، فإنها بمثابة أنا؛ لذا فإن كل
علاقة أخرى لا تنطلق من هذه النقطة المنفصلة، بله الاعتبارية، (غير أن الاعتبار
والانفصال ينشآن بكيفية موضوعية كأنا) ستفتقر لمجال الحقيقة الذاتي بالضرورة. إن
ماهية الإنسان الحقة تتمثل في وجهه الخاص الذي يكون مغايرا تماما لعنف على منوال
عنفي ، و على منوال ينخرط فيه معي بالفعل في الصراع والعداء داخل عالم تاريخي
تشارك فيه النسق عينه. إنه (الوجه) يجد ويشل قدرتي على العنف بنداثة السلمي
الصادر عن علو. إن حقيقة الكينونة ليست صورة للكينونة، وفكرة عن طبيعتها، بل
إنها الكينونة التي تتموضع في الحقل الذاتي الذي يحرف الرؤية، غير أنها تسمح كذلك
للبرانية بأن تعبر عن أوامرها وسلطتها وسموها بالتام. هذا الانحناء للفضاء البيذاتي
الميال للارتفاع، لا يزيّف الكينونة، وإنما يجعل حقيقتها ممكنة فقط.

ليس بإمكاننا «طرح» هذا الانكسار «المبضوع» - opérée من خلال الحقل
الذاتي، من أجل «تصحيحه». إنه يؤسس للكيفية عينها التي تتم فيها برانية الكينونة في
حقيقتها. لا تعزى استحالة «التفكير الشامل» إلى خلل في الذاتية. إن الطبيعة المسماة
«موضوعية» للمكونات التي ستظهر خارج هذا «الانحناء للمكان» - الظاهرة -
تشير، على العكس من ذلك كله، إلى فقدان الحقيقة الميتافيزيقية للحقيقة السامية
بالمعنى الحرفي للكلمة. يجب تمييز هذا «الانحناء» للفضاء البيذاتي الذي تتم فيه
البرانية باعتبارها علوا (لن نقول «أين تظهر»)، عن اعتبارية «وجهات النظر» المتخذة
حول الموضوعات الظاهرة. غير أن هذه، كمنبع الأخطاء والآراء، والناجئة عن

العنف المفروض على البرانية، تؤدي ثمن تلك.

يعبر «انحناء الفضاء» البيداتي عن العلاقات بين الكائنات الإنسانية. أن يكون الغير في موضع أسمى من موضعي، يعني أن ثمة خطأ محض وبسيط، إذا كانت استضافتي له تقوم على «رؤية» طبيعة ما. وهكذا فإن السوسولوجيا، والسيكولوجيا، والفيزيولوجيا، تكون أيضا لا تصيحح السمع للبرانية. إن الإنسان بما هو غير، محل علينا من الخارج، بوجهه المنفصل أو المقدس. إذ أن برانيتها، أي أن مناداته لي، هي حقيقة. أما جوابي فلا يضاف إلى «نواة» موضوعيته كعرض، بل ينتج فقط حقيقته (لا يمكن احتواء «وجهة نظره» تجاه ذاتي). هذا الفائض للحقيقة حول الكائن وحول فكرته التي نعبّر عنها من خلال استعارة «انحناء الفضاء البيداتي»، يعني قصدا إلهيا لكل حقيقة. لعل «انحناء الفضاء» هذا، هو حضور الإله عينه.

إن المواجهة- بوصفها العلاقة الأخيرة، وغير القابلة للإرجاع، والتي ليس بإمكان أي مفهوم احتواؤها دون أن يكون المفكر الذي يفكر في هذا المفهوم موجودا أيضا في مواجهة محاور جديد- تجعل تعددية المجتمع ممكنة.

3. المتناهي اللامتناهي

إن البرانية، بوصفها ماهية الإنسان، تعني مقاومة التعددية الاجتماعية للمنطق الذي يُكَلِّم - totalise المتعدد. فالتعددية، بالنسبة إلى هذا المنطق، هي تجريد للواحد ولللامتناهي، نقصان في الكينونة يجب أن يتخطاه أي فرد من الكائنات المتعددة، للعودة من المتعدد للواحد، من المتناهي لللامتناهي. على النقيض من ذلك، تدل الميتافيزيقا، باعتبارها علاقة مع البرانية، أي مع التسامي، على أن الرابطة بين المتناهي واللامتناهي، لا تتمثل، بالنسبة إلى المتناهي، في الذوبان داخل من يواجهه، بل في أن يظل في كينونته الخاصة، متماسكا، مبادرا هنا وهناك. إن سعادة الخير المتينة ينقلب معناها وينحرف إذا ما جعلناها ملتبسة بالله. يسمح فهم الكائن بوصفه برانيا - بالقطع مع الوجود البانورامي للكائن ومع الكلية التي ينشأ فيها- بفهم معنى المتناهي، من غير أن تقتضي محدوديته، في قلب اللامتناهي، انعدام فهم فاسد

للامتناهي، ومن غير أن يتمثل التناهي في الحين للامتناهي، في عودة خائبة. إن طرح الكائن كبرانية، معناه إِبصار اللامتناهي كَرغبة في اللامتناهي، ومن خلال ذلك، يفهم بأن إنتاج اللامتناهي يستدعي نداء للانفصال، وإنتاج الاعتباط المطلق للأنا أو للأصل.

إن سمات المحدودية والتناهي التي يتميز بها الانفصال. لا تختزل في مجرد «نقص»، قابل للفهم من خلال «لا متناه في الكبر» - *infiniment plus*، وامتلاء خال من تعطيل اللامتناهي؛ بل هي تضمن فيض اللامتناهي عينه، أو بتعبير جلي، تضمن كل فائض بالنسبة إلى الكينونة - كل خير - ينتج في العلاقة الاجتماعية. يجب فهم سلب المتناهي، انطلاقاً من هذا الخير. إن العلاقة الاجتماعية تضيف فائض الخير هذا على الكينونة، والتعدد على الواحد. إنها لا تتمثل في إعادة بناء الكينونة الكاملة كلها التي تحدث عنها أرسطوفان، في أسطورة المأدبة: ليس بالانغماس داخل الكل تماهياً باللازمي، ولا بغزو الكل في التاريخ. إن المغامرة التي يفتحها الانفصال هي جديدة تماماً بالعلاقة مع غبطة الواحد ومع حرته الشهيرة التي تتمثل في نفي أو في احتواء الآخر حتى لا تصادف شيئاً ما. إن خيراً فيما وراء الكينونة وفيما وراء غبطة الواحد، هو ما يفصح عن المفهوم الصارم للخلق، فلا يغدو سلباً، ولا تحديداً، ولا نشأة للواحد. ليست البرانية سلباً، بل هي أعجوبة.

4. الخلق

تعالج التولوجيا فكرة العلاقة ما بين الله والمخلوق، بلغة الانطولوجيا معالجة غير حصيفة. إنها تفترض تميزاً منطقياً للكلية مطابقاً للكينونة. وهكذا فهي تواجه صعوبة إما في فهم أن كائناً لا متناهيًا يتعامل أو يسمح بشيء ما خارج ذاته، أو في أن كائناً حراً يرسخ جذوره في إله لا متناه. والحال أن المتعالي يرفض تحديداً الكلية، فلا تتقبل رؤية شملها من الخارج. كل "فهم" للمتعالى يسمح بالفعل بترك المتعالى في الخارج في مواجهة ذاته. تضعنا فكرة المتعالى فيما وراء مقولات الكينونة، إذا ما كانت فكرتنا الكلية والكينونة متداخلتين. هكذا نجد أيضاً، بطريقتنا، فكرة الخير الأفلاطونية فيما

وراء الكينونة. المتعالي هو ما يتعذر تشميله. ثمة بالنسبة إلى فكرة التعالي محددًا جوهريًا لا يستعين باستعمال أية فكرة تيولوجية. ما ينطوي على التيولوجيا التقليدية التي تعالج الخلق بلفظ الانطولوجيا - خروج الله من أبعده لأجل الخلق - يعرض كحقيقة أولى لفلسفة ما تنطلق من التعالي: لا شيء يمكنه أن يميز بكيفية أفضل، الكلية والانفصال، سوى بون ما بين الأبدية والزمان. لكن منذئذ، يكون الغير، بدلالته، سابقًا على مسعاي، مماثلاً للإله. هذه الدلالة تسبق معنى - *sinngebung* مسعاي.

يتعلق الأمر، بخصوص فكرة الكلية حيث تجمع أو تفهم الفلسفة الأنطولوجية المتعدد حقًا، بالاستعاضة عن فكرة انفصال تقاوم التركيب. إن إثبات الأصل انطلاقًا من اللاشيء بالخلق، معناه دحض الجمع القبلي لكل الأشياء في خضم الأبدية، ومن ثمة يعمل الفكر الفلسفي الذي تقوده الانطولوجيا، على إظهار الكائنات، كما لو كانوا منبعثين عن قالب مشترك. إن التفاوت المطلق للانفصال الذي يفترضه التعالي، لا يمكن التعبير عنه جيدًا إلا بمصطلح الخلق، بحيث تتوكد، في الآن عينه، القرابة ما بين الكائنات، وأيضًا عدم تجانسها الجذري، برانيتها المشتركة انطلاقًا من عدم. يمكننا التحدث عن الخلق من أجل تحديد طبيعة المكوّنات - *les étant,s* التي لها موضع في التعالي الذي لا ينغلق ككلية. في المواجهة، ليس للأنا مكانة مميزة كذات، وليس لها وضع الشيء المحدد بمكانته داخل النسق؛ إنها بمثابة مرافعة، بمثابة خطاب للدفاع عن قضيته الخاصة - *pro domo*، بل هي خطاب للتبرير أمام الغير؛ وهذا الغير هو الفاهم الأول، مادام قادرًا على تبرير حرّيتي عوض انتظار معنى ما - *sinngebung*. إن الأنا، في حالة الخلق، هي من أجل ذاتها من غير أن تكون علة ذاتها - *causa sui*. إذ تتأكد إرادة الأنا لا متناهية (يعني حرة)، ومحدودة، بما هي مرهونة. إنها لا تتحكم بحدود قرابتها من الآخر الذي لا يحددها متعاليًا. إن الأنا - *les moi,s*، لا تشكل الكلية. لا توجد خطة مخصوصة يمكن فيها للأنا أن تؤخذ بمبادئها. إذ الفوضى جوهريّة بالنسبة إلى التعددية. توجد طرق بحاجة لتخطيط مشترك للكلية التي نصر للبحث عنها لأجل أن نجلب إليها التعددية، فلا

نعرف قط أية إرادة، في لعبة حرة للإرادة، تسحب سلسلة اللعبة، ولا نعرف من يلعب بمن. غير أن مبدأ يخترق كل هذا الدوار وكل هذا الخلل، عندما يمثل الوجه مطالبا بالعدالة.

5. البرانية واللغة

لقد انطلقنا من مقاومة الكائنات للكَيْتَة - totalisation، من تعددية من غير كل قد أسسوها، من استحالة توافقهم داخل المائل.

استحالة التوافق بين الكائنات - عدم تجانسهم الجذري - يشير بالفعل إلى كيفية للتوالد وإلى أنطولوجية لا تعادل الوجود البانورامي ولا انكشافه. وهذان بالنسبة إلى المعنى المشترك، وكذلك بالنسبة إلى الفلسفة منذ أفلاطون إلى هيدغر، معادلان لإنتاج الكينونة عينه، ما دام أن الحقيقة أو الانكشاف هي في الآن عينه عمل أو ميزة جوهرية للكينونة - le sein du seiendes (كينونة المَكُونات) ولكل سلوك بشري تتحكم فيه في نهاية التقدير.

حسب الأطروحة الهيدغرية، فإن كل سلوك بشري قائم على «الاستضاء» (التقنية الحديثة عينها لا تغدو سوى كيفية لاستخراج الأشياء أو إنتاجها بمعنى «التجلي»)، يبني على هذه الأولية البانورامية. يهيم اندلاع الكلية، وإفشاء بنية الكينونة البانورامية، وجود الكينونة عينه، وليس تساكن أو تشاكل المَكُونات المستعصية على النسق. إن التحليل الذي يبرز القصدية بوصفها تستهدف المرثي، الفكرة، يعبر، لزوما، عن هيمنة هذا البارونامي، كفضيلة أخيرة للكينونة، ككينونة للمَكُون. إذ نحافظ على هذه الفضيلة، بالرغم من كل ما أجريناه على مفهوم التأمل، في التحليل الحديث للوجدانية، للعملي وللوجود. تقوم إحدى الأطروحات الرئيسية المقدمة في هذا العمل على دحض بنية فعل الفكر وموضوعه - noèse-noème عن القصدية، كبنية أولية، (وهذا لا يعني تأويل القصدية كعلاقة منطقية أو سببية).

لا تعني برانية الكينونة، حقا، سوى كون التعددية مجردة عن الصلة. فقط لا تسد الرابطة التي تربط هذه التعددية فجوة الانفصال، بل تؤكد لها. في هذه الرابطة تتعرف

على اللغة التي لا تنشأ إلا في المواجهة؛ في اللغة نتعرف على التعلم. إن التعلم هو طريقة تنتج فيها الحقيقة، باعتبارها ليست نتيجة لعمل، فلا أقدر التوصل إليها في باطني. بإثبات إنتاج حقيقة كهذا، فإننا نعدل المعنى الأصلي للحقيقة، وبنية عمل الفكر وموضوعه، كمعنى للقصدية.

في الواقع، إن الكائن الذي يكلمني والذي أرد عليه أو أسأله، ليس ممنوحا لي، فهو لا يهب ذاته بكيفية يمكنني بها تحمل ظهوره، ووضعه على مقاس جوانيتي واستقباله كما لو كان قادما من ذاتي عينها. إذ أن عمل الرؤية يستحيل تماما في الخطاب. إن الرؤية، بالفعل، هي بالأساس تطابق البرانية مع الجوانية: إذ تفرق البرانية في النفس التي تتأمل، وتنكشف، كفكرة مطابقة، قلبيا، ناتجة عن- Sinngebung (معنى). فلا تتحول برانية الخطاب إلى جوانية. لا يمكن للمحاور أن يتخذ، بأية وسيلة ما، له مكانا داخل حميمة ما. إنه دائما أبدا في الخارج. إن الرابطة بين الكائنات لا تشملهم قط، «إنها رابطة من غير رابط» فلا يستطيع أي شخص أن يشملها ولا أن يوضعها. أو بالأحرى، فذلكم الذي يفكر فيها، ويكلمها، سيطلع من خلال هذا «التفكير» انشقاقا جديدا داخل الكينونة، ما دام أنه يجبر أحدا غيره بهذا الكل. إن الصلة بين «أجزاء» الكينونة المنفصلة مواجهة، صلة أخيرة لا تقبل الاختزال. إذ ينبعث المحاور خلف ذلك الذي يحصله الفكر، شأنه شأن اليقين الذي ينبعث خلف كل نفي لليقين. وهكذا ينصرف وصف المواجهة التي سعينا لها هنا، إلى الآخر، إلى القارئ الذي يظهر مجددا خلف خطابي وحكمتي. ليست الفلسفة حكمة قط، لأن المحاور الذي توجه إليه، قد انفلت عنها سلفا. أما الغير الذي ينقال له «الكل»، سواء كان معلما أو تلميذا، فإن الفلسفة تتضرع إليه بمعنى شعائري أساسا. من خلال ذلك تحديدا، لا تربط مواجهة الخطاب ذاتا ما بموضوع ما، كما تؤجل الموضوعة - thématization كتطابق بالأساس، لأن أي مفهوم لا يؤخذ عن البرانية. إن الموضوع الموضَّع - thématisé يمكنه في ذاته، غير أنه ينتمي لماهية كونه معلوما من قبل الأنا، أما ما يفيض على الـ «في ذاته» l'en soi، على معرفتي، فإنه ينغمز متقدما داخل المعرفة. إن الفرق ما بين المعرفة المحمولة على الـ «في ذاته»، أو

صلابة الموضوع، يتقلص في مجرى تطور لفكر، سيغدو حسب هيجل، هو التاريخ عينه.

إن الموضوعية - l'objectivité تنغمس في المعرفة المطلقة، وبذلك تتكيف كينونة المفكر، وإنسانية الإنسان مع صلابة الـ «في ذاته» الدائمة، في حضن كلية تكون فيها كينونة الإنسان، وبرانية الموضوع، في آن معا، مصانيتين ومنغمستين داخلها.

ألا يشهد تعالي البرانية سوى على فكر غير تام فيصير متجاوزا داخل الكلية؟ ألا تحول البرانية إلى جوانية؟ ألا تكون سيئة؟

لقد تناولنا برانية الكينونة، ليس بوصفها شكلا يخضعه الكائن للتبديد أو المصادرة، بل بوصفها وجوده عينه، أي كبرانية لا متناهية وغير قابلة للنفاد. إن برانية كهذه، متفتحة في الغير، تدحض الموضوعية، إذ أنها ترفضها، لأنها تنشأ، إيجابا، في كائن يارس التعبير. على العكس من التجلي اللدني، أو الانكشاف الذي يظهر شيئا ما بما هو شيء ما والذي يتخلى فيه المنكشف عن أصلته، عن وجوده الفريد - يتطابق في التعبير، التجلي والمتجلي، إذ يمثل المتجلي في تجليه الخاص، وبالتالي، فهو يظل خارج أية صورة يتم أخذها، كما أنه بمعنى ما، يقدم نفسه، وهو يخفي اسمه الخاص الذي يسمح بمناداته، مع العلم أنه يظل دوما مصدر حضوره. إنه حضور يكمن في قوله «أنا هو أنا» وليس شيئا آخر بإمكانه أن يشبهني. لقد سمينا هذا الحضور - لكائن براني، لا يجيل إلى أي مثل في عالمنا - وجها. كما أننا تناولنا العلاقة مع الوجه الذي يمثل في الكلام، كرجبة، بوصفها خيرا و عدالة.

بمتنع الكلام عن الرؤية، لأن المتكلم لا يمنح من ذاته سوى بعض الصور، غير أنه يمثل في كلامه شخصا، فهو غريب تماما عن أية صورة يتركها. إن البرانية في اللغة، نتحقق، تنتشر وتنفذ. إن من يتكلم يشهد على تجليه، فلا يطابق المعنى الذي يرغب السمع الحصول عليه باسم النتائج المكتسبة، إذ أنه خارج علاقة الخطاب عينها، كما لو أن هذا الحضور بالكلام يرد إلى sinngebung (معنى) السامع. إن اللغة هي التجاوز للمعنى sinngebung من خلال الدلالة. هذا الحضور الذي يتخطى في

الشكل مقياس الأنا، لا يتلاشى في رؤيتي. إن تدفق البرانية غير المطابقة للرؤية التي لا تزال تقيسه، تؤسس بالتحديد بعد الرفعة أو ألوهية البرانية. إذ تصون الألوهة المسافات. إن الخطاب هو خطاب مع الإله وليس مع المتساوين، بحسب تمييز أفلاطون في محاوره فيدروس - Phèdre . أما الميتافيزيقا فهي ماهية هذا الحديث مع الإله، إنها تقود إلى ما هو فوق الكينونة.

6- التعبير والصورة

حضور الغير أو التعبير، منبع كل دلالة، لا يعتبر بمثابة ماهية عقلية، بل يفهم كلغة، ومن خلال ذلك، يتحقق بكيفية برانية. يتخطى التعبير أو الوجه الصور المحايثة دوماً لفكري، كما لو كانت نابعة من ذاتي. ينشأ هذا التخطي الذي يتعذر رده إلى صورة للتخطي، على قدر مساو أو متفاوت للرغبة وللخير كما هو شأن اللاتماثل الأخلاقي للأنا والآخر. إن مسافة هذه البرانية تنشد أولاً وقبل كل شيء العلو. ليس بإمكان العين ملاحظتها إلا بفضل الوضعية التي يكون فيها الحكم من الأعلى إلى الأسفل مؤسساً لأمر أساسي للأخلاقية. لأن الوجه، في حضرة البرانية، لن يصير قط صورة أو حدساً كل حدس يتعلق بدلالة يتعذر اختزالها في الحدس. إنها صادرة عما هو أبعد جداً من الحدس، فهي وحدها قادمة من بعيد. إن الدلالة التي يتعذر ردها للحدوس، تقاس بالرغبة، بالأخلاقية والخير، بلا متناه ضروري يتعلق بالذات أو برغبة في الآخر أو بعلاقة مع اللامتناهي.

لا يندرج مثل الوجه أو التعبير ضمن بقية المظاهر المحسوسة. للأعمال البشرية كلها معنى ما، غير أن الكائن الإنساني سرعان ما يغيب عنها ويمكن معرفته من خلالها، ويمنح نفسه، هو أيضاً، في العلاقة «بها هو» - en tant que . إن الفجوة عميقة، ما بين العمل الذي يبلغ إلى الآثار التي لها معنى بالنسبة إلى بشر آخرين، يمكنهم حيازتها - كشكل لتجارة رائجة بالمال فعلاً - وما بين اللغة، حيث أكون شاهداً على ظهوري، بكيفية يقظة وغير قابلة للتعويض. غير أن هذه الفجوة مقيدة بطاقة الحضور اليقظ الذي لا يغادر التعبير. إنها ليست بالنسبة إلى التعبير، ما تكونه

الإرادة بالنسبة إلى عملها الذي تسحب عنه تاركة إياه لمصيره، فتجد نفسها راغبة في «أشياء» لم تكن راغبة فيها. لأن عبث هذه الأعمال لا تكمن في عيب الفكر الذي صاغها؛ إنه يكمن في غفلية يقع فيها هذا الفكر تواء، أي في جهل للعامل ناتج عن هذه الغفلية الأساسية. لقد كان جانكليفيتش - Jankélévitch محقا عندما قال بأن العمل ليس تعبيراً⁽¹³¹⁾. إذ أن في حيازي للعمل، تدنيس انتهاك للقريب الذي أنتجه. إن الإنسان الميتافيزيقي ليس منفصلاً، وليس تشميلياً، إلا بالتعبير، بحيث يمكنه «إنجاد» ظهوره.

إن الإنسانية تفهم، في الحياة السياسية، دون مقابل، انطلاقاً من أعمالها. إنسانية البشر غير قابلة للتبادل، للعلاقات المتبادلة. إن تبادل البشر لبعضهم البعض، كإعدام جذري للتقدير، يجعل الاستغلال عينه ممكناً. لقد ظهر الكائن الإنساني حياً، في التاريخ - تاريخ الدول - كمجموع حاصل عن أعماله، إنه عين إرثه الخاص. تتمثل مهمة العدالة في إرجاع التعبير ممكناً، بحيث يمثل الشخص وحيداً في العلاقة اللا تبادلية. إن العدالة هي الحق في الكلام. ولعل في ذلك انفتاح لمنظور ديانة ما. إنها تتعد عن الحياة السياسية، والتي لا تقود إليها الفلسفة بالضرورة.

7- ضد فلسفة المحايدة

وقلدنا اقتناع إذن، باتخاذنا لقطيعة مع فلسفة المحايدة: مع كينونة المكون الهيدغري، والتي ساهم العمل النقدي لبلاشوت - Blanchot في استخراج المحايدة البنية للمجهول، مع العقل الهيغلي المبني للمجهول، والذي لا يظهر للوعي الشخصي سوى مكره. إنها فلسفة للمحايدة التي تكون حركات أفكارها، بالرغم من تبانها بحسب أصولها وتأثيراتها، متفقة على إعلان نهاية الفلسفة. إذ أنها تمجد الخضوع الذي لا يطلبه أي وجه. إن الرغبة المغمورة بسحر المحايد، والتي كانت تعد بالنسبة إلى الفلسفة الما قبل سقراطية قابلة للكشف، أو التي يتم تأويلها كحاجة وإرجاعها، بالتالي، إلى عنف جوهرى للفعل، تنصرف عن الفلسفة، إذ لا يتم

(131) - L'Austérité et la vie morale, P. 34.

إرضائها إلا بالفن أو السياسة. بإمكان تمجيد المحايد أن يمثل بوصفه سابقا على النحن بالعلاقة مع الأنا، على الموقف بالعلاقة مع كائنات في مواقف. إن إلحاح هذا الكتاب على انفصال المتعة، قد استعان بضرورة تحرير أنا الموقف، والتي حاول الفلاسفة شيئا فشيئا قد استخلصوها بكيفية كلية، كما هو شأن المثالية الهيكلية، بحيث أن العقل امتص في جوفه الذات. أما المادية فليست مع الاكتشاف الأولي للحساسية، بل مع أولوية المحايد. أن يوضع محايد الكينونة فوق المكون، حيث أن هذه الكينونة تكون محددة بكيفية غير معلومة، وأن توضع الأحداث الأساسية، بمنأى عن دراية المكونات، معناه تلقين المادية. وقد أوضحت الفلسفة المتأخرة لهيدغر هي هذه المادية المُشينة. إنها تضع انكشاف الكينونة في السكن الإنساني ما بين السماء والأرض، في انتظار الآلهة بصحبة البشر، فتشيد المشهد أو «الطبيعة الميتة» على أصل بشري. إن كينونة المكون هي اللوغوس الذي ليس كلمة لأي أحد. إن الانطلاق من الوجه، كما لو من معين ينبعث عنه كل معنى، من الوجه في عريه التام، من رأسه الشقي الذي لا يجد موضعا يتكأ عليه، معناه بان الكينونة تعتمل داخل الروابط البشرية، بحيث أن الرغبة، عوض الحاجة، هي التي تأمر بالأفعال. إن الرغبة، بوصفها توقا لا يجري على منوال نقص ميتافيزيقي، هي رغبة شخص ما.

8- الذاتية

إن الكينونة برانية، والبرانية تتحقق فيها، في حقل ذاتي، لأجل الكائن المنفصل. إذ أن الانفصال يتم بكيفية إيجابية، كجوانية لكائن يحيل إلى ذاته، متمسكا بها، حد الإلحاد. تتأسس وتتحقق الإحالة إلى الذات، عينيا، كمتعة أو سعادة. إنه بالأساس، رضا يمسك بزمام أمره، متأصلا في انفتاحه، مع العلم، أن النقد، بتمكنه من شرطه الخاص، ينمي ماهيته الأخيرة. لقد احتفظنا للفكر الميتافيزيقي - حيث أن للمتناهي فكرة عن اللامتناهي، وحيث ينشأ الانفصال الجذري بالتزامن مع العلاقة مع الآخر - بمصطلح القصدية، على الوعي ب... إنه عناية بالكلام، أو أنه استقبال للوجه، بوصف ذلك ضيافة وليس موضوعة - thématization. إن الوعي بالذات

ليس ردا جدليا للوعي الميتافيزيقي الذي امتلكه عن الآخر. أما علاقته بذاته، فليست، فضلا عن هذا، تمثلا للذات. إنه يتحقق، بأسبقيته على أية رؤية، متماسكا في ذاته، إنه يرسخ بذاته بوصفه جسدا، ويتماسك في جوانيته، في بيته الخاص. إنه أيضا يكمل الانفصال بكيفية موجبة، من غير رجوع إلى سلب للكائن الذي انفصل عنه. غير أنه بذلك، بالضبط يقدر على استقباله. إن الذات مضيافة.

يتلقى الوجود الذاتي ملامحه الأساسية عن الانفصال. في تطابق جواني لكائن تستنفد هويته ماهيته، كتطابق للمائل، لا تقوم الفردانية بضرب حدود علاقة ما تسمى بالانفصال. إن الانفصال هو فعل الفردانية عينه، هو بصفة عامة، إمكانية لأجل كيان-entité يفرض نفسه في الكينونة، ليس بتعيين مرجعيته إلى كل ما، ولا بمكانته في نسق ما، بل انطلاقا من ذاته. إن أمر الانطلاق من الذات يعادل الانفصال. غير أن أمر الانطلاق من الذات، وكذا الانفصال عينه، ليس بإمكانهما النشوء في الكينونة إلا بفتح الجوانية.

9- صون الذاتية- حقيقة الحياة الجوانية وحقيقة الدولة- معنى الذاتية

تتحقق الميتافيزيقا أو العلاقة مع الآخر، كخدمة وضيافة. بقدر ما يجعلنا وجه الغير في علاقة مع أطراف ثالثة، فإن الصلة الميتافيزيقية بين الأنا والغير، تجري على صيغة النحن، متطلعة إلى دولة ما، إلى المؤسسات والقوانين، باعتبارها مصدرا للكونية. غير أن السياسة إذا تركت على عواهنها، تجلب معها الطغيان. إنها تحرف الأنا والآخر اللذين تمحسا لها، لأنها تحاكمهم وفق القواعد الكلية غيابيا. في اللقاء بالغير، استقبل الأعظم علوا والذي تخضع له حرיתי، غير أن هذا الخضوع ليس غيابيا ما: إنه يتحقق في كل الأعمال الشخصية لمبادرتي الخلقية (التي بدونها لا يمكن لحقيقة الحكم أن تنشأ)، وفي الحرص على الغير بما هو وحدة ووجه (والذي يتركه مرئي السياسي لا مرثيا)، والذي لا يمكنه أن ينشأ إلا في وحدة ذات ما. هكذا تجد الذاتية اعتبارها في عمل الحقيقة، ليس كأنانية رافضة للنسق الذي يجرحها. ضد هذا الاحتجاج الأناني للذاتية- ضد هذا الاحتجاج بضمير المتكلم- ربما تكون كلية الحقيقة الهيكلية على

حق. لكن كيف يمكن بهذه الكيفية المثيرة نفسها، معارضة المبادئ الكونية- أي المرئية- لوجه الآخر، دون التراجع أمام رعب هذه العدالة المبنية للمجهول؟ وكيف لا يتم عندئذ إدخال ذاتية الأنا بما هي مصدر وحيد ممكن للخير؟ إذن، تقودنا الميتافيزيقا إلى اكتمال الأنا، بما هي وحدة، مقارنة مع عمل الدولة الذي يجب أن ينجز ويتشكل كمثال.

تكتمل وحدة الأنا- غير القابلة للتعويض - Irremplaçable والتي تحافظ على ذاتها من الدولة- بالخصوبة. لسنا نطلب أحداثا ذاتية صرفة، تائهة في رمال الجوانية التي يسخر منها الواقع العقلي، بالإلحاح على تعذر إرجاع ما هو شخصي إلى كلية الدولة، بل نطلب بعدا ومنظورا للتعالي هو أيضا واقعي مثله مثل البعد والمنظور السياسي، بل هو أكثر حقيقة منه، لأن دفاع الإنية- l'ipséité لا يخفي فيه. إن الجوانية المفتوحة بالانفصال، ليست هي ما يتعذر وصفه كسر خفي، بل هي الزمان اللامتناهي للخصوبة. وهذه تسمح بتحمل الراهن كعتبة لمستقبل ما. إنها تقود إلى الكينونة المخفية حيث تأوي، فيما يبدو، حياة تسمى جوانية، هي وحدها ذاتية.

إن الذاتية الممتلئة لحكم الحقيقة، لا تختزل ببساطة لاحتجاج عاجز، سري، غير متوقع ومرئي في الخارج، ضد الكلية وضد الكلينة- totalisation الموضوعية. ومع ذلك فإن دخولها للكينونة لا يجري بوصفه اندماجا في كلية انقطع عنها الانفصال. تشهد الخصوبة والآفاق التي فتحتها، على الطابع الأنطولوجي للانفصال. الخصوبة لا تعيد جمع أجزاء كلية منكسرة، في تاريخ ذاتي. إن الخصوبة تفتح زمانا لا متناهيا ومتقطعا. إنها تحرر الذات من زيفها بوضعها فيما وراء الممكن الذي يفرضه الزيف ولا يتخطاه؛ إنه يزيل عن الذات أثر القدرية الأخير، بسماحه للذات أن تكون آخر. في الإيروس تصان الشروط الأساسية للذاتية، غير أن الإنية تكون في هذه الغيرية كريمة، متخففة من ثقل الأنانية.

10- ما وراء الكينونة

لا تستنفد الموضوعية - la thématization معنى الصلة مع البرانية. فلا توصف الموضوعية أو الموضوعنة - l'objectivation كتأمل جامد فقط، بل كعلاقة مع الصلب، مع الشيء، كحد لقياس الكينونة منذ أرسطو. لا يتعلق الصلب بالبنات المفروضة من قبل نظرة جامدة تتمعن فيه، بل بعلاقة مع الزمان الذي يعبّره. إن كينونة الموضوع هي دوام - perduration، ملء لزمان فارغ من غير مواساة ضد الموت كنهاية. إذا كانت البرانية لا تتوقف أبداً على مثولها كموضوعة - thème، بل في سماحها بأن تكون مرغوباً فيها، فإن وجود الكائن المنفصل الذي يرغب في البرانية، لا يتوقف قط على الانهماك بالكينونة. للوجود معنى يبعد آخر غير دوام الكلية. هذا التجاوز للموت، ضداً على التقليد السبيني، لا ينشأ في كلية الفكر، بل في العلاقة التعددية، في إحسان الكائن للغير، في العدالة. لا يقاس تجاوز الكائن انطلاقاً من الكائن - العلاقة مع البرانية - بالديمومة. فالديمومة عينها تصير مرثية في العلاقة مع الآخر، حيث الكائن يتجاوز.

11- الحرية المتحملة

إن حضور البرانية في اللغة التي تبدأ مع حضور الوجه، لا تنشأ كتوكيد يظل معناه الصوري ساكناً. إذ تنشأ العلاقة مع الوجه كخير. إن برانية الكينونة هي الأخلاقية عينها. إن الحرية، كحدث انفصال اعتباطي، والتي تؤسس الأنا، تصون في الآن عينه، العلاقة مع البرانية التي تقاوم أخلاقياً أية سيطرة وأية خضوع للكلية في الوجود. إذا ما تم فرض الحرية خارج هذه العلاقة، فإن أية رابطة، في قلب التعددية، لا يحصل عنها سوى تملك كائن بغيره، أو تشارك الكائنات للعقل، بحيث أن لا أحد ينظر لوجه الآخر، بل سينكر كل واحد منهم الآخر. إذ أن المعرفة أو العنف يظهران في التعددية كحدث يحقق الكينونة. تتقدم المعرفة العامة نحو الوحدة، سواء نحو الظهور، في خضم كثرة الكائنات، ضمن نسق عقلائي، حيث لا تكون فيه هذه الكائنات سوى موضوعات تعثر فيها على كينونتها؛ أو نحو الغزو الوحشي للكائنات، خارج كل نسق، باستعمال البطش. كيفما كان الأمر في الفكر العلمي أو في

موضوع العلم، أو كان أخيراً في التاريخ مفهوماً باعتباره تجلٍ للعقل، بحيث يكشف العنف عن ذاته كعقل، فإن الفلسفة تمثل كتحقق للكائن، أي كتحرير له من خلال إبطال التعددية. إذ تغدو المعرفة إبطال الآخر بالاستيلاء، بالحيازة، أو بالرؤية التي تحوز قبل الحيازة. للميتافيزيقا، في هذا العمل، معنى مختلف كلياً إذا حركتها تقود نحو المتعالي بما هو كذلك، فإن التعالي لا يعني امتلاك من يكون، بل احترامه. إن الحقيقة بوصفها احتراماً للكائن، ذلكم هو معنى الحقيقة الميتافيزيقية.

إذا كنا، ضداً على تقليد تنبؤاً فيه الحرية الأولوية، نطعن في أولوية الرؤية في الكينونة ونطعن في بلوغ نزعة التملك الإنساني مقام اللوغوس، فإننا لا نتخلى لا عن العقلانية، ولا عن مثال الحرية. لسنا لاعقلانيين أو صوفيين، أو براغماتيين لتشكيكنا في تماهي السلطة واللوغوس. لسنا ضد الحرية، إذا ما بحثنا لها عن تعليل. يبدو لنا العقل والحرية بوصفهما قائمين في بنيات كينونة سابقة، بحيث أن الحركة الميتافيزيقية أو الاحترام، أو العدالة - المطابقة للحقيقة - ترسم الترابطات الأولى. يتعلق الأمر بقلب حدود التصور الذي يجعل الحقيقة قائمة على الحرية. ما يكون من تعليل في الحقيقة، لا يقوم على الحرية المفترضة بوصفها استقلالاً عن كل برانية. وهي تغدو بالتأكيد كذلك، إذا كان يجب على الحرية المبررة فقط، أن تعبر عن الضرورات التي يفرضها النظام العقلاني على الذات. غير أن البرانية الحقة إنما هي الميتافيزيقا، فهي لا تجثم على الكائن المنفصل وتتحكم فيه كحر. هذا المؤلف يحاول جاهداً وصف البرانية الميتافيزيقية. من النتائج المترتبة على مفهومه بالذات، تكمن في فرض الحرية بوصفها مطالبة بالتعليل. إن تأسيس الحرية على الحرية، يفترض حرية مبررة بذاتها عينها. فلا توجد فضيحة كبرى للحرية سوى باكتشاف كونها متناهية. عدم القدرة على اختيار المرء لحرته، تلكم هي العبثية العظمى ومأساة الوجود الكبرى، ذلكم هو اللاعقلاني. إن الـ Geworfenheit⁽¹³²⁾ الهيدغري يسم الحرية المتناهية، ومن

(132) - ورد هذا المفهوم في النص بالألمانية ومعناه القذف، وهو مفهوم هيدغري يدل على أن الوجود الإنساني لا يتوقف على إرادته، فقد وجد نفسه مقنوقاً بالرغم عنه في هذا العالم، ومن خلال القذف ينكشف وجود الإنسان، كما يمكن للإنسان من خلاله تحقيق إمكانات كينونته. (المترجم).

خلال ذلك، اللاعقلاني - l'irrationnel. وعند سارتر يكون اللقاء بالغير مهدداً لحرיתי، ومعادلاً لعجز حرיתי الواقعة تحت تأثير نظرة حرية أخرى. وفي ذلك، ربما، بتجلى انعدام انسجام الكائن مع ما يظل برانياً بحق. وفي ذلك تبدو لنا، بالفعل، مسألة تبرير الحرية: ألا يستل حضور الغير المشروعية الساذجة للحرية؟ ألا تبدو الحرية لذاتها كحرج من أجل الذات؟ أليست ترجع للذات، كإغصاب؟ لا يتوقف اللاعقلي في الحرية على حدوده، بل على لا تناهي اعتباطيته. إن الحرية يجب أن تبرر. إنها تتم، باختزالها في ذاتها، ليس في السادة، بل في الاعتباط. إن الكائن الذي يجب أن يعبر عنه في اكتزالها، يظهر تحديداً من خلالها - وليس بسبب حدودها - كما لو كان فاقداً لعلته في ذاته. إذ لا يمكن تبرير الحرية بالحرية. ليس إرجاع الحق للكائن، أو الكينونة حقاً، فهذا ولا هو حيازة ل... بل هو على الضد من ذلك، لقاء بالغير من غير حساسية، أي وفق العدالة.

إن التعرض للغير، معناه استئصال حرיתי، تلقائية حياتي، حيازتي للأشياء، حرية «النزوع للقوة»، والتحمس الطائش الذي يبيع أي شيء، بما في ذلك القتل. إن النهي القاطع «عن اقتراف جريمة القتل» الذي يرسم الوجه، حيث ينشأ الغير، يخضع حرיתי للمحاكمة. لذا، فإن الانخراط الحر في الحقيقة، كنشاط المعرفي، وإرادة حرة تنخرط حسب ديكارت في فكرة واضحة، بكيفية يقينية، يبحث عن علة لا يتطابق مع إشعاع هذه الفكرة الواضحة والتميزة بذاتها. إنها فكرة واضحة تفرض ذاتها بوضوحها، مستدعية لعمل شخصي لحرية ما تحديداً، لحرية وحيدة ليست موضع مساءلة، بل ربما تتحمل قصورا ما. في الأخلاق وحدها، يتم وضعها موضع مساءلة. وهكذا فإن الأخلاق تتقدم عمل الحقيقة.

هل يمكن القول بان الاستئصال الجذري لليقين يرجع للبحث عن يقين آخر: (هل) تبرير الحرية يحيل إلى الحرية؟ بالتأكيد، بقدر ما يتعدى على تبرير الحرية بلوغ اللا يقين. غير أن التبرير الأخلاقي للحرية، في الواقع، ليس هو باليقين، ولا هو عدم اليقين. ليس هو من باب تحصيل نتيجة ما، وإنما يتم كحركة وحياة، وهو يكمن في أن يقيد حرته بشرط لا متناه، حتى يتمكن من عدم التساهل معها بحزم. لا يتم تبرير

الحرية بوعي يقيني، بل باشتراط لا امتناه إزاء الذات، بتخطي رضا الضمير كله. غير أن هذا الاشتراط اللامتناهي تجاه الذات، يجعلني داخل وضعية، بحيث لست فيها وحيدا، وحيث أخضع فيها للمحاكمة، لأنه بالضبط يساءل حرיתי. في الحياة الاجتماعية الأولى، تكون الرابطة الشخصية كامنة في صرامة العدالة التي تقاضيني وليس في الحب الذي يساعني. إذ لا يأتيني هذا الحكم، بالفعل، من محايد. أمام المحايد أكون حرا بكيفية تلقائية. أما في الاشتراط اللامتناهي تجاه الذات، فتنشأ ثنائية المواجهة. وهكذا فلا تتم البرهنة عن الله، ما دام الأمر يتعلق بوضعية تتقدم على البرهان والتي هي الميتافيزيقا عينها. ترسم الإيطيقا فيما وراء الرؤية واليقين بنية البرانية كما هي كذلك. إن الأخلاق ليست شعبة من شعب الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى.

12- الكائن بوصفه خيرا- الأنا- التعددية- السلام

لقد طرحنا الميتافيزيقا بوصفها رغبة. كما وصفنا الرغبة باعتبارها «قياسا» للامتناهي، يتعذر تحديدها، ويستحيل إشباعها (إنها رغبة مضادة للحاجة). إن انقطاع الأجيال- أي الموت والخصوبة- يعمل على إخراج الرغبة من سجن ذاتيتها الخاصة، ويوقف رتابة هويتها. أن نطرح الميتافيزيقا بوصفها رغبة، معناه تأويل تولد الكائن- رغبة مولدة للرغبة- بوصفه خيرا، وبوصفه فيما وراء السعادة؛ معناه تأويل تولد الكائن، باعتباره كائنا من أجل الغير.

غير أن «الكينونة من أجل الغير» ليست نفيا للأنا، وقد تلاشت في الكلي. إذ أن القانون الكلي يحيل بعينه إلى وضعية للمواجهة تمتنع عن كل «تسلط لرؤية» خارجية. والقول بأن الكونية تحيل إلى وضعية مواجهة، معناه الطعن (ضدا على التقليد الفلسفي كله) في أن الكائن يولد كمشهد، كتواجد تصير فيه المواجهة نمطية. وهذا العمل كله، يعترض على هذا التصور. ليست المواجهة نمطا للتواجد-coexistence، ولا هي حتى معرفة (بانورامية بعينها) يمكن حدها بالآخر، بل هي الولادة الأصيلة للكائن التي يعود إليها كل تساكن ممكن للحدود. لا ينشأ انكشاف

الطرف الثالث المحتوم، إلا من خلال الوجه. ولا يشع الخير على غفلية تجمع ممنوح بكيفية بانورامية قصد احتوائه. إنه يعني كائنا ينكشف في وجهه، ليست له، بالتالي، أبدية من غير بداية. إن له مبدأ، أصلاً، مخرجاً من أنا ما، يكون ذاتياً. إنه لا ينضبط للمبادئ الراسخة في الطبيعة التي تظهره (لأنه بهذه الكيفية لا يزال ينتظم للكلية، ولا يستجيب للوجه)، ولا لقوانين الدولة. إنه يقوم في الذهاب هناك، حيث لا يسبقه أي فكر مضيء، أي بانورامي، في الذهاب إلى حيث لا يدري. إن الخير، في هذه المغامرة المطلقة، التي تخلو من أي حرص أولي، هو التعالي عينه. إن التعالي هو تعال لأننا ما. وحدها الأنا يمكنها أن تستجيب لأوامر الوجه.

إن الأنا تصون ذاتها، إذن، بالخير، من غير أن تظهر مقاومتها للنسق، كصرخة أنانية لذاتية لا تزال حريصة على سعادة أو خلاص، كما هو الشأن عند كيركجارد - Kierkegaard. إن طرح الكينونة كمرغبة، هو في الوقت عينه، دحض أنطولوجيا الذاتية المنعزلة وانطولوجيا العقل المبني للمجهول وهو يتحقق في التاريخ.

إن طرح الكينونة كمرغبة وكخير، ليس بمثابة عزل مسبق للأنا الذي يتجه بالتالي نحو الما-وراء. إنه تأكيد على أن المسك من الباطن - النشأة كآنا - هو مسك بنفس الحركة التي تتجه بالفعل نحو الخارج لأجل الفيض الفائق والتجلي، لأجل الجواب عما أمسكه، لأجل التعبير؛ وعلى أن حصول الوعي هو بالفعل لغة، وأن ماهية اللغة هي الخير، أو أن ماهية اللغة هي الصداقة والضيافة أيضاً. إن الآخر ليس نفيًا للمماثل، كما يرغب هيجل. إذ أن الواقعة الأساسية للانشقاق الأنطولوجي للمماثل والآخر، هي رابطة للمماثل والآخر بمعزل عن الحساسية.

ينشأ التعالي أو الخير كتعددية. ولا تنشأ التعددية ككثرة لتشكيلة تستقر أمام رؤية ممكنة، لأنها بذلك، تتكلمين بالفعل فتلتحم بالكيان. تكتمل التعددية في الخير، متجهة من الأنا نحو الآخر، بحيث أن الآخر، بما هو آخر تماماً، يمكنه فقط أن ينشأ من غير أن يكون لنظرة أفقية مزعومة حول هذه الحركة، حق ما باتخاذ حقيقة أعلى من تلك التي تنشأ في الخير عينه. إننا لا نلج هذا المجتمع التعددي، بالكلام (الذي ينشأ فيه

الخير)، من غير أن نظل دوماً في الخارج؛ إن وحدة التعددية هي السلام، وليس هو انسجام العناصر المشكلة للتعددية. لا يمكن أن يتطابق مع نهاية المعارك التي تتوقف باندحار المتعاركين، بانهزام البعض وانتصار البعض الآخر، أي بما خلفته الحروب من مقابر أو بما أسفرت عنه من إمبراطوريات كونية قادمة. إن السلام يجب إن يكون سلاماً لي، داخل علاقة تنطلق من ذات ما وتتجه نحو الآخر، داخل الرغبة والخير، بحيث أن الأنا يكون في الآن ذاته محافظاً على ذاته وموجوداً من غير أنانية. إنه (السلام) يتصور انطلاقاً من أنا محفوظ بالتوافق القائم بين الأخلاقية والحقيقة الواقعة، أي بزمان لا متناه، يكون من خلال الخصوبة، زماناً خاصاً له. إنه في مواجهة الحكم، حيث يتم إصدار الحقيقة، يظل أنا شخصياً، كما أن هذا الحكم صادر عن خارج ذاته، من غير أن يكون مسنوداً بحجة مبنية للمجهول تخدع الأشخاص و تصدر القرار في غيابهم.

إن الوضعية التي تمثل فيها الأنا أمام الحقيقة، وهي تضع أخلاقيتها الذاتية في الزمان اللامتناهي لخصوبتها - أي الوضعية التي تجتمع فيها اللحظة الإيروسية ولا متناهي القرابة - تتعين باللموس في سحر العائلة. إنها ليست ناتجة فقط عن تخطيط عقلائي للحيوانية، ولا تطبع فقط مرحلة ما باتجاه الكونية الغفلية للدولة. إن هويتها تتحدد خارج الدولة، حتى لو كانت الدولة تحتفظ لها بإطار ما. إنها كمنع للزمان الإنساني، تسمح بأن تندرج الذاتية تحت حكم تحتفظ فيه لنفسها بالكلام احتفاظاً تاماً. كما أنها بنية ميتافيزيقية لا يمكن الاستغناء عنها، فلا تستطيع الدولة تعطيلها وفق أفلاطون، ولا إيجادها حسب هيجل، بالنظر لاختفائها الخاص. إن البنية البيولوجية للخصوبة غير محدودة بالواقع البيولوجي. إذ ترسم في الواقع البيولوجي للخصوبة خطوط عريضة للخصوبة عموماً، باعتبارها علاقة إنسان مع إنسان، وللأنا مع الذات، فلا تتماثل مع البنات المؤسسة للدولة، بما هي خطوط عريضة لحقيقة لا تخضع للدولة بوصفها وسيلة، ولا تمثل فضلاً عن ذلك نموذجاً مصغراً.

على النقيض تماماً من ذات حية في الزمان اللامتناهي للخصوبة، يكمن الكائن المنعزل والبطولي الذي تنتجه الدولة بفصائلها الفحولية. إنه يقتحم الموت بشجاعة

قصوى، كيفما كانت القضية التي يقاتل من أجلها. إنه يتحمل الزمان المتناهي، والموت الفاني أو الموت العابر الذي لا يوقف استمرار كائن بلا انقطاع. بإمكان الوجود البطولي، أو الروح المنعزل، أن يبحث عن خلاص لذاته عينها، على حياة أبدية، كما لو أن ذاتيته قادرة على عدم الارتداد ضد نفسها برجوعها لذاتها في زمان مستمر، كما لو أن الهوية عينها، في هذا الزمان المستمر، لا تؤكد نفسها كتملك، كما لو أن الهوية التي تظل في خضم الانقلابات الشديدة، لا تنتصر على «الضجر، كثمرة مرة للامبالاة كثيبة، والذي يكتسي حجم الخلود»⁽¹³³⁾.

(133) - هذه الجملة الشعرية هي للشاعر الفرنسي الشهير شارل بودلير Charles Baudelaire (1821-1867) وهي مأخوذة من قصيدة كآبة Spleen ، من ديوانه الشهير "أزهار الشر" 1857. وكما هي عادة لفيناس فهو لا يحيل إلى مصادره بكيفية مباشرة، وإنما يعتمد على نباهة القارئ المتخصص والواسع الاطلاع. ولذلك يضع فقط اقتباساته بين مزدوجتين. تبدأ القصيدة بالبيت التالي "كثيرة هي ذكرياتي كأني عشت ألف عام، أما الجملة المستشهد بها فهي تندرج ضمن المقطع 15 التالي "لاشيء يعادل في الطول الأيام المتعثرة،/ عندما يرزخ تحت ركام ثقيل من تلوج السنين،/ الضجر، كثمرة مرة للامبالاة كئيبية، والذي يكتسي حجم الخلود... (المترجم).

إيمانويل لفيناس الكلية واللامتناهي

يعتبر كتاب "الكلية واللامتناهي، بحث في البرانية" للفيلسوف الكبير "إيمانويل لفيناس" كتابا رئيسيا بالغ الأهمية في الفلسفة الغربية المعاصرة، بحيث أنه يضاهاه بأصالته وعمقه الأعمال الفلسفية الكبرى الرئيسية التي أنتجها الفكر الفلسفي في تاريخه عامة، من قبيل كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، ونقد العقل المحض لكانط، وفينومونولوجيا الروح لهيجل، والكينونة والزمان لهيدغر... لذلك يعدُّ هذا الكتاب حلقة وصل هامة لأنها لا تكمل فقط مسار الفينومونولوجيا ما بعد هوسر وهيدغر، بل لأنها تحمل مشروعا يستعيد الفلسفة باعتبارها ميتافيزيقا لا تتأسس على الأنطولوجيا، وإنما على الإيطالية بوصفها "فلسفة أولى". ليست المسألة متعلّقة بإعادة بناء الميتافيزيقا أنطولوجياً على النحو الكانطي، ولا بقلب للميتافيزيقا أو تقويضها على النحو النيتشوي، ولا بتجاوزها على النحو الهيدغري، وإنما باستعادتها خالصة من النزعة الأنطولوجية، أي من خلال إرجاعها نحو الأساس المتمثل في الإيطالية. وحيث أنّ الميتافيزيقا سابقة على الأنطولوجيا، فإنّها تعتبر هي المقاربة الأولى للإيطيقا، ولهذا يعتبر لفيناس الإيطالية فلسفة أولى لا تتميز عن الميتافيزيقا، وإنما هي مرادف لها، ما دامت تفتح بعداً للخير، أي بعداً للدلالة، ولهذا ففيها تتأسس كلّ دلالة أصيلة لا تمنحها أنطولوجيا الوجود، بل تمنحها العلاقة الميتافيزيقية بوصفها علاقة إيطيقية بامتياز.

