

الغَيْر

في فلسفَة سارتر

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الغدير

في فلسفة سارتر

بتلم

فؤاد كامل



دار المعارف بمصر

تَمْهِيد

« لا يستطيع المرء أن يجد في الأشياء أو الكتب سوى »
« ما يعلمه من قبل . فإذا لم تفتح التجربة أذنيك »
« على موضوع ما ، فانت أصم لا تفقه مما يقال »
« عنه شيئاً ! »
(نيتشه)

لا نعالج في هذا البحث مشكلة منفردة قائمة بذاتها ، ولكننا ننحدر إلى ما في الوجود من لغاز واستسرار عن طريق هذه المشكلة . وكما حاول هيجل أن يبيّن في كتابه « ما الميتافيزيقا ؟ » أن مشكلة واحدة هي مشكلة العلم كافية لأن تفتح أمام الإنسان باب التفلسف على مصراعيه ، فكذلك تهيأ لنا أن نتخد من مشكلة الغير مثل ذلك المفتاح .

والبحث يستمد روحه من تجربة ذاتية ، على صورها استطعنا أن نفهم سارتر وأن نتجاوزه إلى تجربة أخرى أعمق من ذلك وأشد إيلاماً في الوجود . ومن ثم يتألف البحث من قسمين : قسم تاريفي ، عرضنا فيه لمشكلة الغير عند الفلاسفة المتقدمين على سارتر ، وبيننا كيف ينقد سارتر نظرياتهم ليؤلف نظريته الخاصة ، مع مقدمة موجزة عن فلسفة سارتر عامة كيما نستطيع أن نضع المشكلة في مجالها الذي عاشت فيه . والقسم الآخر نقلنا فيه أن نخلو النص الذي تعانبه الفلسفة السارترية ، وأن نضع بعض الخطوط الإجمالية لنظرية في الغير تتعالى على نظرية سارتر وتشملها في آن واحد .

مُتَّفِقٌ

نظرة عابرة على فلسفة سارتر

يستقى سارتر فلسفته من منبعين : هوسرل وهيلاجر . فهو يصطنع المتع
الظاهر باقى الذى اتطلعه هوسرل و يتطرف فيه أكثر من هوسرل نفسه⁽¹⁾ .

والمنهج الظاهري ياتي لا يحاول أن يستنتاج أو يفسر ، ولكننه يصف الظاهرات كما تبدو «للأنا» ، ويحاول أن يقرر تركيب هذه «الأننا» كيما تصبح الفلسفة «علمًا مضبوطاً» ، وهى فكرة اتخذها ديكارت من قبل مثلاً أعلى لتفكيره . ويبداً هوسرل بأن يضع كل الأفكار السابقة والمعتقدات الفلسفية القديمة « بين الأقواس » (entre parenthèses) دون أن يكلف نفسه عناء نقدها ، أو إلقاء النظر إليها .

فالشك الهوسنلي أشمل وأعمق من الشك الديكارتى^(٢). ومن هذا الشك الشامل العميق يصل هوسنر إلى «الأنا الخالصة» le moi pur ويوضح هذه العبارة — ولا شيء غيرها — أساساً لفلسفته: «أنا أفكّر».

ييد أن التفكير والشعور يحيلان دائمًا إلى شيء ، فالتفكير تفكير في شيء ، والشعور شعور بشيء ، والذات والموضوع لا ينفصلان ، تلك هي الفكرة الرئيسية في فلسفة هوسيل ، وأعني بها فكرة «القصدية» *l'intentionalité* .

(١) يعتقد سارتر أن هوسيل قد خلص على «الآنا» الامتياز الذي خلّمه كنّت على الشيء في ذاته، وهذا معناه أنه لم يوغل في النتائج التي يفضي إليها منطقه الجديد. راجع : *noumène* Gilbert Varet : *L'ontologie de Sartre*, Paris, 1948, p. 18-19.

(٢) يفضي الشك الذي كارف إلى الكوحيتو، وهو توكييد لوجود الأناقائم على عيان مباشر (وهو عيان لم يسلم من النقد على أيدي الفلاسفة الوجوديين) ولكنّه يعود أدراجه فيجعل من الأنا « جوهراً روحياً ، أو « شيئاً مفكراً » .

وينظر هوسيل إلى الأشياء على أنها خارج الذات ، فهى متعلقة على الشعور ولكنها ليست أشياء في ذاتها ، وإنما ظواهر ومعطيات مباشرة فحسب ، فإذا أحالت الظاهرة إلى شيء فإنها تحيل إلى ظاهرة أخرى مثلها أو إلى سلسلة من الظواهر ، أو بعبارة موجزة : الأشياء ظاهرياتية . وهذا بعينه ما يذهب إليه سارتر في مقدمة كتابه «الوجود والعدم» فيقول : ليست الظواهر التي تبدو عن الموجود داخلية أو خارجية ، فلها جميعاً قيمتها ، كما أنها تشير إلى ظواهر أخرى لا تمتاز الواحدة منها على الأخرى . . . ولكنها لا تشير إلى شيء وراءها . وإنما تشير إلى نفسها وإلى مجموعة الظواهر الكلية ، وبذلك يتضح لنا أن الثنائية بين الوجود والظاهر لا تجد لها مكاناً في الفلسفة . . . وبذلك نصل إلى فكرة «الظاهرة» كما نجدتها في ظاهريات هوسيل أو هيجل أو مثلاً . . .^(١)

وليس من المغالاة أن نقول إن كتاب «الوجود والعلم» هو الترجمة الفرنسية لأهم مؤلفات هيجل وأعني به كتاب «الوجود والزمان»^(٢) . فالآفكار الرئيسية واحدة تقريباً ، والتجربة التي يصدر عنها سارتر وشيخة الصلة بتجربة هيجل ، وهي تجربة تكشف عما في الوجود من عبث وعقم وشقاء . وكلها يحاول أن يضع «علمًا ظاهرياتياً للوجود» ontologie phénoménologique ، وأن يجعل من الوجود الإنساني Dasein محوراً لفلسفته^(٣) ؛ وكلها يهم بفكرة العدم . بيد أن سارتر مختلف أحياناً عن هيجل إذ يتخذ الأول من الإلحاد مذهبًا يدافع عنه ويبرره ، في حين يتجنب الثاني الالتفاء بمشكلة الله في طريقه ويتجاهله كل

(١) الوجود والعدم . ص ١١ - ١٢ . L'être et le néant , Paris , 1949 .

(٢) Roger Verneaux : Leçons sur l'Existentialisme et ses formes principales

(٣) هناك عند هيجل أنواع عدّة من الوجود غير الوجود الإنساني ، فهناك وجود الأشياء المنظورة ، وجود الآلات والأدوات ، وجود الأشكال الرياضية ، وجود الحيوانات ، بيد أن الوجود الحقيقي لديه هو وجود الإنسان الأصيل .

التتجاهل . ويتعمق سارتر طبيعة الصلة بين الشعور والجسم في حين يهملها هيلجر أشد الاهتمام : وأخيراً نجد أن سارتر يتسع في تحليل العلاقات القائمة بين الذوات وإرجاعها إلى الفكرة المبجيبة ألا وهي فكرة «الصراع حتى الموت» (lutte à mort) في حين يرجعها هيلجر إلى تصوّره الخالص عن «الوجود

— مع « Mitsein » .

والوجود أشكال ثلاثة عند سارتر : الوجود في ذاته *en soi* ، والوجود لذاته *pour-soi* ، والوجود للغير *pour-autrui* . أما الوجود في ذاته فهو — إن آثرنا البساطة — ليس شيئاً آخر غير وجود الأشياء (Das Seinde) ذلك الوجود الصفيق ، الكثيف ، المتجلانس ، المحتلى ، الذي يظل دائماً في هوية مع نفسه ، والذي لا تستطيع أن تصفه بأكثر من أنه هو هو دائماً ولا شيء غير ذلك^(١) ؛ فهو أشبه بتصور الوجود عند بارمينيس ، أو بالامتداد عند ديكارت^(٢) . وكما يستطيع المرء أن يفهم معنى «الوجود في ذاته» لا بد له من أن يعاني تلك التجربة العميقية الأصلية التي عرضها سارتر عرضاً رائعاً في روايته «الغثيان»^(٣) .

والوجود لذاته مرادف للشعور في فلسفة سارتر أو للآنية *Dasein* في فلسفة هيلجر ، وهذا الوجود مختلف عن الوجود في ذاته بأن العلم ينخر في قلبه كما ينخر السوس ، وكأنه ثغرة ينفذ منها الماء إلى الوجود في ذاته كما يقول جبريل مارسل^(٤) ، وأنه سلب داخلي *négation interne* ، وحركة متصلة بحيث لا ينطبق مطلقاً على نفسه ، فهو ليس بنفسه دائماً . أو كما يضع سارتر ذلك

(١) الوجود والعدم ص ٣٤ .

Jean Wahl : Esquisse pour une histoire de l'existentialisme (p. 55)

(٢)

La Nausée : p. 171-174

(٣)

Jean Wahl : Esquisse (P. 56)

(٤)

في عبارته المشمورة التي يردها في كل صفحة تقربياً من صفحات كتابه الوجود والعلم *Il est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est* : ولولا العلم ما استطعنا أن نشعر أو نعرف أو نتخيل الأشياء ، فلكي أتخيل موضوعاً ما فإنني أضعه على هامش الواقع ، وأطرح الواقع جانباً وأتجاوزه ، وبالاختصار ، أعلمه طالما وضعت ذلك الموضوع في خيالي . وعندما أفكـر في ماضي^(١) «كشي» ، فإنني أبتعد عنه وأضع بيني وبينه نوعاً من الفراغ الكثيف أو العلم . وهذه القدرة على الإعدام *pouvoir néantisant* هي الحرية الإنسانية نفسها كما يقول جبريل مارسل^(٢) . وشعور الإنسان بحريته هو في نفس الوقت شعور بالعلم ينبع في داخله — إذا كان للعلم أن ينبثق^(٣) .

ولذلك ، فإنه يتطلع دائماً إلى الامتلاء الأبدي الذي تمتاز به الأشياء ، ويتشوف إلى القرار من تناهى وجوده العرضي إلى لا نهاية الوجود المطلق . . . وقصاري القول أن الوجود لذاته يحاول أن يكون وجوداً في ذاته دون أن يفقد شعوره بوجوده لذاته . وهي محاولة لا يُكتب لها النجاح لأن الإنسان لا يستطيع — مهما فعل — أن ينقلب إلهاً ، ومن هنا كان شقاء الصميم الإنساني في فلسفة سارتر (يقرب سارتر هنا من هيجل كل الأقرب ، فهو يستعير من هيجل

L'Imaginaire (N.R.F.) , p. 233

(١)

Gabriel Marcel : Homo Viator , p. 238.

(٢)

(٣) «في الخارج .. كل شيء في الخارج .. الأشجار على الرصيف ، والمنزلان المطلان على البحر . . . أما في الداخل فلم يكن شيء ، حتى ولا سحابة من دخان ، بل لم يكن ثمة داخل ، أو ثمة شيء . أنا : لا شيء . إنني حر . . . » قالها وهو يابس الفم . «إنني لا شيء ، ولا أملك شيئاً . كالنور لا انفصل عن العالم ، ومع ذلك فإنني مني مثله . إذ ينساب على سطح الصخر والماء دون أن يشتتني شيء أو يغرسني شيء في الخارج ، في الخارج . . . خارج العالم . . خارج الماضي خارج نفسي ؛ الحرية هي المنف ، وقد حكم على أن أكون حرأه . Le Sursis p. 285 .

عبارة الوجود في ذاته والوجود لذاته ، والدialeكتيك عند هيجل يسير من الموضوع — وهو هنا الوجود في ذاته ، ونقيس الموضوع — الوجود لذاته — ومركب الموضوع — وهو الوجود — في — ذاته — ولذاته أو الله أو المطلق . كل ما في الأمر أن فلسفة سارتر تنكر مركب الموضوع) .

وهكذا يختتم سارتر فلسفته بهذه العبارة « الإنسان عاطفة لا غناء فيها »^(١) .
“L'homme est une passion inutile”

* * *

(١) الوجود والعدم ص ٧٠٨ .

الفصل الأول

تاريخ المشكلة

يتحدث المرء عن نفسه عند ما يتحدث عن الآخرين ، ومن لم يستطع أن يتحدث عن نفسه لم يستطع أن يتحدث عن غيره ، ولذلك ترتبط مشكلة الغير ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الذاتية والشخصية في تاريخ الفلسفة . والشعور بالشخصية شعوراً قوياً يستتبع الشعور بالأخر كحد لالمقاومة أو بوصفه القطب الذي إليه تتجه الذات .

ولم تكن الفلسفة اليونانية قبل سocrates تهم بالإنسان اهتمامها بالأشياء ، ولذلك لم تخطر لها هذه المشكلة على بال ، بل كان تصوير الشخصية أميل أن يكون دينياً أو مسرحياً من أن يكون تصوراً فلسفياً ، ونستطيع أن نذكر هنا عابرين أن الكلمة اليونانية *persona* معناها «القناع التراجيدي» .

وبظهور سocrates تحول الانتباه الفلسفى إلى الإنسان تحولاً واضحاً ، واحتلت الأخلاق مكان الصدارة من التفكير الفلسفى ، بيد أن المشكلة لم تتقدم كثيراً أو قليلاً على يد سocrates ، إذ كان متبعاً للتصورات العامة يتسужها من بعض الجزئيات الخاصة بحيث وجد في نهاية الأمر بين مشاكل الأخلاق ومشاكل المعرفة .

- ولم يحاول سocrates أن يستخلص كل ما تضمنته الحكمة التي تمثل بها حياته وأعني بها «اعرف نفسك بنفسك» وكان الأخرى به وقد قضى حياته محاوراً لغيره أن يغير من تلك الحكمة لكي تصبح «اعرف نفسك . . . بغيرك» .

وفي محاورات أفلاطون تأكيد ضمني للشخصية ، وخاصة في محاورته عن الحب والحمل (فایدروس والمأدبة) ، فإنه يصف تسامي الفرد عن طريق الحب الذي يضممه لغيره من الناس ؛ وفي ختام «الجمهورية» يقول أفلاطون : إن وحدة الحياة الإنسانية تختار نفسها في فعل خارج على الزمان والمكان . وعلى كل حال فإن المدف الأخير لأفلاطون هو بلوغ حالة تختفي فيها الشخصية ، ويفنى فيها المرء في الجمال أو الخير اللاشخصي *impersonal* .

وتطورت فكرة الشخصية تحت تأثير الفلسفة الرواقية من جهة ، والقانون الروماني والدين المسيحي من جهة أخرى . فرأينا فيلسوفاً مسيحيًا مثل القديس أغسطين يتحدث بتلك اللهجة الذاتية القوية في اعترافاته التي ينادي فيها نفسه أو يخاطب ربه . ومن الممكن أن نجد في الديانة العبرية ما يشير إلى نظرية دينية عن الشخصية ، فإله العبريين يخاطبهم كما لو كان شخصاً يتحدث إلى شخص آخر .

ولذا وضع الإنسان حياته موضع الشك ، وأنحدر يتساءل : ما مصيره ؟ ما نهايته ؟ ما رسالته ؟ ... وضع علاقته بالآخر أيضاً موضع التساؤل ... وهذا ما حدا بپيسکال أن يتتساءل عمما نعشقه في الآخر ؛ وكما كان پيسکال ملخصاً في سؤاله ، كان ملخصاً في جوابه ، فلم يجب بشيء ! إذ العشق سر لا تعريف له . ومن قبله ألقى مونتني على نفسه ذلك السؤال فأجاب « لأنه هو هو ، وأنا أنا » .

ويؤمن ليبيتس بوجود جمهورية من الأرواح يهيمن عليها الله . ولكن نظريته في المونادات - وهي ليست شيئاً آخر غير هذه الأرواح - تجعل من المستحيل أن تتأثر الروح بغيرها ، فهي في عزلة تامة ، وقد أغلقت من دونها الأبواب والنوافذ . أما بركله فيتصور محاورة عامة بين الله والروح ، وليس العالم الحسى في نظره غير اللغة التي يخاطب بها الله الإنسان .

وفي «نقد» «العقل العملي» يضع كنـت هذه القاعدة وهي : «ألا يتخذ المرء من الآخر وسيلة ، بل يجب أن ينظر إلـيه على أنه غـاية في ذاته». ونحن بـيـازـاء الآخـرـين كـأنـنا أـمـامـ القانون الأخـلـاقـ نفسهـ، وهـيـ حـالـةـ يـدـعـوهـاـ كـنـتـ بالـاحـترـامـ *le respect*. فـكـأنـ الـاحـترـامـ هوـ الصـلـةـ التـيـ يـجـبـ أنـ تـقـومـ بـيـتـناـ وـبـيـنـ الآخـرـينـ ، وهـنـاـ يـصـطـنـعـ كـنـتـ الأـفـكـارـ التـيـ سـبـقـهـ إـلـيـهاـ روـسوـ.

وتفقد الذات عند هيجل شخصيتها ، وتنمحى حقيقتها في الذات المطلقة أو المطلق ، فهي جزء من الدولة ومن الحضارة التي كونتها ، ومن المطلق الذي يبتلع هذا كله كما يبلغ تمام إدراكه لنفسه^(١).

أما رنـوـفيـيهـ - وهو من أـنـبـاعـ كـنـتـ - فيـرىـ أنـ الذـاتـ المـفـرـدةـ الـجـزـئـيـةـ أـمـ منـ هـذـاـ كـلـهـ ، وأـكـثـرـ حـقـيقـةـ مـنـ المـطـلـقـ نـفـسـهـ. ويـقـسـمـ رـنـوـفيـيهـ الـفـلـسـفـاتـ وـفـقــاـ طـلـقـةـ إـلـىـ فـلـسـفـاتـ لـلـأـشـيـاءـ ، وـفـلـسـفـاتـ لـلـأـشـخـاصـ ، الـفـلـسـفـةـ الـأـوـلـىـ تـقـومـ عـلـىـ الـصـرـوـرـةـ وـالـلـانـهـائـيـةـ (اسـپـنـوـزاـ وـهـيـجـلـ)ـ فـيـ حـيـنـ تـقـومـ الثـانـيـةـ عـلـىـ الـحـرـيـةـ وـالـتـنـاهـيـ. وـيـقـفـ ولـيمـ جـيـمـسـ مـنـ هـيـجـلـ مـوقـفـ أـسـتـاذـهـ رـنـوـفيـيهـ ، إـذـ يـرـىـ أنـ هـيـجـلـ لـمـ يـدـعـ للـفـرـدـ مـكـانـاـ فـيـ فـلـسـفـتـهـ ، وـيـؤـكـدـ ولـيمـ جـيـمـسـ الـذـاتـيـةـ وـالـفـرـديـةـ فـيـ تـجـربـتـهـ الـدـينـيـةـ الـتـيـ عـانـاـهـاـ وـنـظـريـتـهـ فـيـ النـشـاطـ الإـنـسـانـيـ .

وـمـنـ الـمـأـثـرـينـ بـهـيـجـلـ چـوزـيـاهـ روـيسـ ؛ وـلـعـلـ تـرـبـيـتـهـ الـدـينـيـةـ هـيـ الـتـيـ دـفـعـتـهـ إـلـىـ إـكـمالـ نـظـريـةـ هـيـجـلـ بـنـظـريـتـهـ فـيـ «ـالـتـفـاعـلـ الـمـسـتـمرـ»ـ *constant interaction*ـ وـيـعـنـيـ بـهـ تـبـادـلـ الـأـجـوبـةـ وـالـأـسـئـلةـ ، وـالـدـعـوـاتـ وـالـصـلـوـاتـ . وـيـرـىـ روـيسـ أـنـ الـوـفـاءـ هـوـ الـذـيـ يـكـونـ الشـخـصـيـةـ .

ويـتـابـعـ هـوـكـنـجـ فـلـسـفـةـ روـيسـ وـيـحـاـولـ أـنـ يـصـلـحـ مـنـهـاـ ، فيـرـىـ فـيـ كـتـابـهـ «ـفـكـرـةـ اللهـ فـيـ التـجـربـةـ الـإـنـسـانـيـةـ»ـ اـسـتـحـالـةـ الفـصـلـ بـيـنـ الذـاتـ وـالـغـيـرـ . فـيـ كـلـ فعلـ مـنـ أـفـعـالـ الـوعـيـ نـعـاـينـ حـضـورـ اللهـ وـحـضـورـ الغـيـرـ ، وـكـلـ وـعـيـ

(١) راجـعـ الزـيـمانـ الـوـجـودـيـ الدـكـتـورـ عـبـدـ الرـحـمـنـ بـدـوىـ ؛ الـطـبـعـةـ الـثـانـيـةـ صـ ١٥ـ ، ١٦ـ .

هو في نفس الوقت «وعي بالمعية» co-consciousness وهو بذلك يقترب من هيجلر وشلر كل الاقراب .

والتعاطف sympathie عند شلر ذو أهمية خاصة ، إذ أن الاتحاد الذي يتم بيننا وبين الآخرين سابق على الاتحاد بيننا وبين أنفسنا، والتعاطف لا عقلي ، فهو شعور أول يسبق فكرتنا عن أنفسنا . وقد ذهب مين دى بيران إلى إمكان الاتصال المباشر بين الذوات ، وهي الفكرة التي توسيع فيها شلر من بعده .

وعلى نقىض شلر ومن لف لفه من الفلسفه نجد مذهب الأنا وحدية solipsisme ، وهو المذهب الذي لا يعترف بوجود الآخرين ، وينكر إمكان الاتصال الإنساني إنكاراً مطلقاً ؛ ويقول نيشه «إننا لا نحب معرفتنا حالما ننقلها إلى الآخرين » ، ويتطرف شترنر Strener إلى أبعد من ذلك فيعرف ذاته بأنها الذات الوحيدة الكائنة في العالم ، وليس الذوات الأخرى غير امتدادات لذاته . ويدعو شترنر إلى الانعزالية من وجهة نظر أخلاقية محضة ، أو لا أخلاقية بمعنى أصح . وهذا المذهب جانبه الأدبي الذي نجده في أشعار ملارميه وفاليري وپروست (١) .

ونحب هنا أن نشير إلى العمل الذي قام به علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر ، فقد كرسوا للمشكلة بعض اهتمامهم ، ولكنهم عالجوها من الناحية الاجتماعية ، وتعلموا مشكلة الاتصال الموضوعي عن طريق اللغة ، لا عن طبيعة ذلك الاتصال الذي يتحدد فيه وجود باخر ، وهو اتصال لا يخضع للمعايير الموضوعية والمقاييس العقلية بحال ، وهو أمر قد أوضحته الفلسفات الوجودية

(١) يقول ملارميه في أحد أشعاره «كنا اثنين ، وإن لم تعرف بذلك » ولكن شعره كله يدور حول فكرة الوحدة والانعزالية في الوحدة . ويبذل فاليري مجدها قد يشعر به وقد لا يشعر للاتصال بما في الحياة من حركة .. الحياة النابضة في الشجر ، المائحة في البحر ؛ ومع ذلك فإن نقطة البدء عنده كثيلتها عند ملارميه – انعزالية ؛ ولا يستطيع أن يتخل عنها . أما فيما يتعلق بپروست فهو من أكثر الأدباء إنكاراً لإمكان الاتصال بيننا وبين النير .

الختلفة ، وتوسيع فيه الوجوديون من أمثال كيركجورد وبرديائف وبوبرويسز وجرييل مارسل وغيرهم .

فنالملاحم المميزة للفلسفة الوجودية إلهاجها المستمر على ضرورة وجود الآخرين . ويرى كيركجورد أنه إذا كان الاتصال المباشر مستحيلاً بين الذوات فذلك لأنّه عبارة عن اتصال خارجي مؤلف من معارف موضوعة ، ولأنّه يقتضي التأكيد والثقة ، في حين أنّ الموجود في صيرورة دائمة ، ومن ثم فهو غير واثق من نفسه بل إنه يتغنى على علم الثقة ، فالتعبير يجب أن يكون ديالكتيكياً ، بل هناك تناقض بين صورة التعبير ومضمونه^(١) . فلا بد أن يكون الاتصال غير مباشر عن طريق الرموز التي تدعو القلب ، والألغاز التي تجذب الانتباه ثم تغويه^(٢) . الواقع أن كيركجورد قد شغلته مشكلة التعبير الجمالي أكثر من انشغاله بمشكلة الاتصال كما يقول مونيه « إنّه لا يتحدث عن هذه المشكلة إلا كما يتحدث رجال الدين عن النساء دفعاً لخطرهن » . ويُعرِّض كيركجورد في كتابه « إحدى الحسينين » لمشكلة الزواج ، ولكنه يتغاضى تماماً عن هذه المشكلة كلما مضى الزمن . والاتصال الوحيد الذي كان يشغل كيركجورد حقاً هو الاتصال بينه وبين الله . فالذات في الأصل صلة . . . صلة مع نفسها ، وهي صلة متورّة إلى أقصى درجة لأنّها في صيرورة دائمة ، فإذا تحملت فقدت ذاتيتها ، وكلما عادت الذات بالصلة على نفسها كان في ذلك اتصالها بالأخر — أي الله — والعكس صحيح ، أي كلما اتصل المرء بالله شعر بذاته « فالثالث الذي يقيم الصلة بين الأنّا ونفسها هو الله كخالق ومشرع »^(٣) ، ويشير كيركجورد إشارات عابرة إلى صلة الذات بالغير ، فهو يرى أن المفكر الذاتي لا يستطيع أن يحكم على

(١) چان فال : دراسات كيركجوردية . ص ٢٨٣ .

Emmanuel Mounier : Introduction aux existentialismes , Paris p. 92 (٢)

Jean Wahl : Etudes Kierkegaardianes , edit. Montaigne , Paris , 1998 , p. 263 (٣)

Ibid. p. 269 (٤)

نفسه بله على غيره، لأن كل حكم معناه المقارنة فإذا حكمت على نفسك لم يكن حكمك على نفسك ولكن على الآخر ، وكذلك كل حكم يصدره المرء على غيره يرتد إلى نحه . والله وحده هو الذي يحكم ، «إنى وحدى أمام الله». ثم يتقلب الاتصال غير المباشر إلى الاتصال في الدرجة الأخيرة من درجات الحياة عندما يدخل الإنسان عالم الصمت والاستشهاد^(١) .

ويتعقق يسرز فكرة الاتصال غير المباشر^(٢) كما نجدها عند كيركجورد بحيث يمكن أن نقول إنه جعل منها المشكلة الرئيسية في فلسفته الوجودية . فالوجود الأصيل عند يسرز هو الوجود الذي ينشر حوله الصمت . . . الصمت حيال الغير وحيال أنفسنا . والوجود عزم صامت بحيث لا يمكن أن يكشف عن نفسه بغير غموض أو التواء أو تعرض لسوء الفهم . والاتصال نداء بين المتفردين *Uniques* ، وصراع عاشق *liebender Kampf* (يختلف يسرز عن هيجل الذي يرى أن الصراع بيننا وبين الغير صراع حتى الموت *lutte à mort*) ولن نحاول هنا أن نتعرض لنظرية يسرز عن الاتصال *communication* فهي أغنى من أن يجعلوها هذا العرض التاريخي الموجز .

أما هيبلجر فيرى أن الوجود *Sein* « وجود — مع » *Mitsein* ، وهو بذلك يفترق عن وجود الأدوات الذي يقتصر على « الوجود — من — أجل ». بيد أن هذا « الوجود — مع » لا يُعطى دائماً ولا يستمر دائماً ، وإنما تعرف به الآنية في لحظات وجودها الأصيل *authentique* ، أما ما عدا ذلك فالاتصال عبارة عن اشتباك للمصالح والمنافع واحترام لرغبات الآخرين . والاتصال

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ .

(٢) يقول چان ڈال : إن فلسفة يسرز تبدو في أغلب الأحيان كتفسير لفلسفة وتجربة كيركجورد ، تفسير عميق نقيس كأعلى ما يكون التفسير .

(٣) دراسات كيركجوردية ص ٤٩٢ .

المباشر مستحيل عند هيلجر .. وينتقد سارتر نظرية «الوجود — مع» لاذ يرى أن مثل هذه النظرية تحطم نفسها بنفسها لما لها من صفة العمومية ، ولأنها تمنع قيام أي صلة عينية بين موجود وأخر^(١) .

وسنرى بالتفصيل في الفصل التالي كيف ينتقد سارتر نظرية هيلجر عن الغير .

الفصل الثاني

نقد سارتر طوسرل وهيجل وهيدجر

رأينا في المقدمة الموجزة التي عرضتنا فيها لفلسفة سارتر أن الوجود الإنساني وجود ذاته *pour-soi*.

ولكن ليس هذا كل شيء، فإننا نلتقي في الوعي – دون أن نبرح الوجود ذاته – بمقومات أخرى تشير إلى تركيب وجود آخر مختلف كل الاختلاف عن الوجود – ذاته . . . وبالاختصار يصبح الوجود ذاته شيئاً آخر غير ذاته^(١).

والتجال مثلاً عاطفة تكشف لنا عن هذا التركيب الوجودي الجديد، ففضلاً عن أنه حالة ذاتية صرفة، نراه يزيد على الحالات الذاتية الصرفة أنه محيل إلى شيء غيره *intentionnelle*، وفي نفس الوقت الذي يتحقق فيه التجال صحتي بنفسى، لأننى أخجل من نفسي أو ما أنا فيه، أكتشف أننى أخجل من نفسي أمام شيء ما. فإذا بدرت منى بادرة أو صدرت عن حركة مبنية لم أشعر حيالها بشيء ولم ألم نفسي عليها طلما كنت وحدى، وإنما مختلف الأمر لو أدركت أن شخصاً آخر قد لمحنى . . . عندئذ يتضاعف الدم إلى وجنتى، ويتفصى جبينى عرقاً بارداً. فلا بد إذن من وجود الغير كواسطة بيني وبين نفسي «لأننى أخجل من نفسي كما تبدو للغير». وظهور الغير يحملنى على النظر إلى نفسي كموضوع، إذ أننى كموضوع أبدو الغير. وأننا أتعرف إلى نفسي كما يراها الغير؛ فالتجال إذن تعرف *reconnaissance*، وهو خجل من نفسي أمام الغير؛ وهكذا أجذب فى حاجة إلى الغير كما أدرك كل ما في وجودى من مقومات. وهاهنا يحيى الوجود ذاته إلى الوجود للغير. وهذا شكلان لا ينفصلان

(١) الوجود والعلم ص ٢٧٥.

من الوجود ولا ينفكان عن الإحالة إلى بعضهما . فإذا أردنا أن نفهم أحدهما كان لا بد من الإشارة إلى الآخر . فما هي العلاقة بين الوجود لذاته والوجود للغير ؟ هذه هي المشكلة .

الواقعية

والذهب الواقعي لم يعن بحل هذه المشكلة العناية الكافية ؛ إذ يرى أن المعرفة تم بتأثير العالم الخارجي على الذات المفكرة، وأن تأثير الذوات المفكرة بعضها على البعض الآخر لا يكون إلا عن طريق العالم الخارجي . فيبي ويبن الآخرين مسافة تتكون من المسافة الموجودة بين جسمى ، ثم من المسافة الموجودة بيني وبين جسمى وأجسامهم مثابة إلها المسافة القائمة بين أجسامهم ونقوتهم^(١) . فإذا لم نكن على يقين من أن العلاقة القائمة بين الجسم والوجود لذاته علاقة خارجية مخصوصة *pure extériorité* (وهو أمر سوف نعالجه فيما بعد) فإننا نستيقن على كل حال من أن العلاقة بين جسمى وجسم الغير علاقة خارجية صرف . فلا وجود إذن لأية صلة مباشرة أو حضور مباشر بين نفسى ونفس الآخرين ، وإذا كانت الواقعية تستمد يقينها من العيان انقاوم في الزمان والمكان ، فإنها لا تستطيع أن تدعى هذا اليقين نفسه فيما يختص بنفس الغير لأنها لا تُعنى في الزمان والمكان في عيان مباشر^(٢) . فلا مكان للغير إذن في مثل هذه الفلسفة ، وإن اعترفت بوجود جسم الغير ، إذ الواقع أن جسم الغير ينتمي إلى الآنية *réalité humaine* كأحد مقوماتها ، ولا قيمة له بغير الجسم كله . وبذلك تقتل الواقعية الجسم بعد أن تفصله عن الوجود الإنساني كوحدة ؛ كما يبت الفسيولوجي عضواً من الجسم الحي . فليس جسم الغير موضوعاً للفيلسوف الواقعي وإنما أي جسم كان .

(١) الوجود والعدم ص ٢٧٧ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٧٨ .

أما كيف نعرف الغير فأمر ينخبط فيه الواقعيون كل التخبط . فنحن نعرفه بنهج المائلة analogie ، فنقارنه بأنفسنا أو نعرفه بالتجربة والخبرة . . . ولكنها في كلتا الحالتين معرفة احتمالية ، على عكس وجود الغير فهو يقيني . وهذا تتضح لنا منفعة الواقعيين ، فما الذي يمنعنا من أن نعكس الآية فنقول : ما دامت معرفة الآخرين احتمالية فإن وجودهم احتمالي أيضاً ، وعلى التفكير النقدي أن يبين درجة هذا الوجود من الاحتمال . وهكذا يعود الواقعيون أدراجهم إلى المثالية عند ما يواجهون مشكلة وجود الغير ، لأن هذا الوجود لن يكون شيئاً آخر غير امثال صرف ، ومن ثم ينتهي الوجود esse إلى الإدراك percipi آى نفس الوجود بمعرفتنا عنه . وليس النظريات الحديثة في التعاطف والأشكال غير إكمال لكيفية امثالنا للغير دون أن تضع المشكلة في وضعها الصحيح .

المثالية

وما دامت الواقعية تقضى بنا إلى المثالية ، فلنتوجه إليها مباشرة دون أن نبدل وقتنا . وما دام الغير امثلاً فلنذهب إلى المذهب الذي يحيط الوجود كله إلى امثالات لزى طبيعة امثال الغير . وهذا لا يسعفنا كمن في كثير أو قليل ، فهو موكل بتحديد القوانين الشاملة العامة للذات والتي تصلق على غيرها من الذوات دون استثناء . أما مشكلة الأشخاص personnes فلا تعنيه في شيء . بيد أننا نستطيع أن نكمل النقص في مذهب كمن بأن نتساءل عن إمكان معرفة الغير كموضوع جديد لتجربة ذى صبغة خاصة ، كما أضاف دلتاي « الموضوع التاريخي » *« l'objet historique »* إلى الموضوعات التي حاول كمن أن يحدد شروط معرفتها ، (الموضوع الفيزيائى والرياضى والبحمائى والأخلاقى) وأن يؤلف كتاباً في « نقد العقل التاريخي »^(١) .

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٠ .

فإذا اتخذنا وجهة النظر المثالية محاولين إكمال هذا النقص أفضى بنا البحث إلى أن نجعل تصور الغير من التصورات *الغائية éléogiques* والمنظمة *régulateurs* فهل هو هذا فحسب ، ولا شيء غير ذلك ؟ الواقع أن هذا التصور لا يوجد توحيداً أقوى بين الظواهر التي تعرضت في التجربة ، وإنما يحيل إلى نسق متلازم من الامثلات ، وهذا النسق لا ينتمي إلى . وهذا معناه أن الغير – في تجربتي – لا يكون ظاهرة تحيل إلى "تجربتي أنا الخاصة ، وإنما إلى ظواهر أخرى خارج كل تجربة ممكنة بالنسبة إلى"^(١) . وأنا لا أستطيع أن أتخذ من تصور الغير أداة للتوحيد بين الظواهر فحسب ، وإنما هناك بعض المقولات المعينة التي لا توجد إلا من أجله . وجود نسق من التجارب والمعنى متميز عن النسق الذي ينتمي إلى " هو الإطار الثابت الذي تشير إليه مجموعات مختلفة من الظواهر . وهذا الإطار الخارج على تجربتي يمثل شيئاً فشيئاً . فالغير ليس أداة أصطنعها لكي أتنبأ بالسبيل الذي سلكه تجربتي ، وإنما الحوادث التي تقع لي هي التي استعملتها لتكوين الغير كغير ، أعني كنسق من الامثلات لا أستطيع القبض عليه ، كما أقبض على موضوع عيني معلوم .

والواقع أن الغير ليس هو ما أراه فحسب ، ولكن ما يراني أيضاً ، أي ما يجعلني موضوعاً بين الموضوعات ، فإذا أردت أن أحدد طبيعة هذا النسق من الامثلات والمكان الذي أحتله منه ، تعاليت بذلك على نطاق تجربتي ، وحاوت أن أدرك مجموعة من الظواهر هي بطبيعتها لا تعرضت لي في العيان ، ومن ثم تجاوزت حدود معرفتي . إذ أنني أحاول الربط بين تجارب ليست تجاري . . . مثل هذا العمل إذن لا يمكن أن يكون ربطاً أو توحيداً لتجربتي أنا الخاصة . فليس الغير إذن تصوراً منظماً^(٢) ، وإنما هو سلب أساسي

(١) الوجود والعدم من ٢٨٢ .

(٢) الوجود والعدم من ٢٨٣ .

لتجربتي ما دمت أبدو له كموضوع لا ذات . وإذا ارتأيت أن أضعه كموضوع لم أجده في العيان ، أو ذاتاً كان دائمًا موضوعاً لأفكارى فلا يبيأ أمام المثالية غير حالي : إما أن تخلص نهائياً من تصور الغير بعد أن ثبتت قلة جدواه في تكوين التجربة ، أو أن تؤكد وجود الغير وأن تضع نوعاً من الاتصال الحقيقي الذى يتعالى على التجربة بين الذوات . الحل الأول هو ما يعرف بالأناوجدية *solipsisme* ، وهو حل خيالى لا يتفق مع التجربة بحال ، وإنما تبرره منطقياً المناقضات التى يلقاها داخل المثالية . فإذا اعترفنا بوجود الغير حطمنا بذلك المثالية وعلينا إلى نوع من الواقعية الميتافيزيقية ، فإن وجود مجموعة من النسق المغلقة التى لا تتصل فيما بينها إلا من الخارج يفضى بنا إلى فكرة الجوهر . وليس معنى هذا أن النسق جواهر ، فهى ليست أكثر من نسق للامثليات ، وإنما الاتصال الخارجى المتبادل *en soi* خارج فى ذاته أي حقيقة مطلقة لا تتيسر معرفتها .

فالمثالية تفضى بنا إلى الواقعية ، كما أفضت الواقعية إلى المثالية من قبل .
فهل يمكن أن تقييد شيئاً من هذا التناقض فى وضع المشكلة وضعياً صحيحاً؟

إن الأفراض الأولى الذى يجب وضعها هو «أن الآخر هو أنا الذى ليست أنا» فوجود الغير يقوم على سلب أساسى . وهذا السلب يشير إلى العدم الفاصل بيني وبين الغير ، وهو أساس كل علاقة لأنه سلب لكل علاقة . أما ما ييلو لى عند ما أدرك جسم الآخر إدراكاً حسياً فليس غير شيء فى ذاته *en soi* خارج عن جسمى ، والعلاقة بين جسمى وجسم الآخر ليست غير علاقة مكانية خارجية محضية كالعلاقة القائمة بين المبعد والمائدة مثلاً . فالعبارة «أنا لست بول» هي بالنسبة للواقعي لا تختلف عن هذه العبارة «المائدة ليست هي المبعد» فلا وجود لأى اتصال مباشر بين شعور الآخر وشعوري . والأمر فى المثالية لا يفرق عن هذا كثيراً ، إذ يجعل من الذات نظاماً موضوعياً من

الامثلات ، وتحيلها بذلك إلى نوع من الموناد لا يتصل بغيره ولا يتأثر به ، وينفصل عنه مكانياً . الواقع أن المثالية تحتاج إلى رجل ثالث troisième homme كي يدرك هذه الخارجية السالبة ؛ إذ أن كل علاقة خارجية لا تتألف من حدودها الخاصة بها تحتاج إلى شاهد آخر لوضعها^(١) . وهذا الشاهد الثالث يجب أن يكون شيئاً آخر غيري وغير الآخر ، وأن يكون في نفس الوقت أنا والآخر معاً^(٢) . فالافتراض المكاني (أى انفصانا عن الغير بواسطة مكان واقعى أو مثالى) لا يدع لنا مجالا للاختيار : فاما أن نأخذ بفكرة الخلق ، لأن الخالق وحده هو الذى يستطيع أن يكون مخلوقه وألا يكونه في نفس الوقت ، وإما أن نرتد إلى الأنانية مرة أخرى . فإذا اخترنا الحل الأول واجهتنا من جديد مشكلة الجواهر . وهي مشكلة قد قضينا عليها تماماً . كما أن الأنانية حل لا نستطيع أن نأخذ به .

فإذا أردنا أن نولف نظرية صحيحة عن الغير كان لا بد لنا من أن نتجنب الأنانية ، وأن ننحرف بعيداً عن فكرة « الشاهد الثالث » . هذا إذا نظرت إلى علاقتي بالغير على أنها سلب داخلي négation d'intérieurité ، وأن الغير يحدد وجودي الذانى ، كما أحدد أنا وجوده^(٣) .

وقد أدركت فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين أنها لن تستطيع أن تتجنب الأنانية إذا هي نظرت إلى الذات والغير على أنهما جوهران منفصلان . إذ تقضى بذلك على كل اتصال بينهما . ولذلك فقد حاولت النظريات الحديثة أن تثير في داخل الوعي نفسه على ما يربطه بالغير ارتباطاً أساسياً ، ولكنها برغم اطراحها لافتراض السلب الخارجى négation externe احتفظت بنتائجها الأساسية وهى أن العلاقة الرئيسية بيني وبين الغير تتحقق بالمعرفة .

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٦ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٨٧ .

(٣) الوجود والعدم ص ٢٨٨ .

فهوسرل يعتقد أنه يدحض المزاعم الانعزالية لأنه قد جعل من الغير شرطاً ضرورياً لتكوين عالم ما ، والغير ليس ظاهرة عينية أو تجريبية فحسب ، ولكنه شرط دائم لوحدة هذا العالم وتراثه^(١) . فهو حاضر حضوراً مستمراً — أينما كنت — سواء في وحشت أو مع الآخرين كضامن لموضوعية العالم الذي نعيش فيه . وما دامت الذات معاصرة للعالم على أنها جزء منه ، فالغير إذن ضروري لتركيب الذات . فإذا ساورني الشك في وجود الغير كنت كمن يشك في وجوده : والعلاقة البسيطة التي كانت تربط الموضوع بالذات فحسب عند كنت قد تعددت ، وأصبح الموضوع يشير إلى عدل لا محدود من الذوات ، فالغير يبدو لي إذا نظرت إلى هذه المائدة أو ذلك البحدار ، أى أن الأشياء تحيل دائماً إلى الغير :

وهذا كله يتقدم على ما سبق من النظريات . ولكن سارتير يرى أن هوسرل لا يختلف كثيراً عن كنت ، فقد احتفظ هوسرل بالذات المتعالية التي تتميز في كل شيء عن الذات التجريبية ، وتقترب كل الاقراب من الذات عند كنت . فالغير ليس بهذه الأنما التجريبية التي نلقاها في التجربة ، ولكنه الذات المتعالية التي تحيل إليها تلك الأنما . فالمشكلة إذن هي في العلاقة القائمة بين هذه الذوات المتعالية عبر التجربة . فإذا زعمنا أن الذات المتعالية تحيل إلى ذوات أخرى لتكوين عالم ما أسمى الغير مقوله إضافية تساعد على تأليف عالم ما فحسب دون أن يكون موجوداً حقيقةً كائناً عبر هذا العالم . ولا كان الغير مقوله فحسب فإنه يبقى محصوراً في هذا العالم دون أن يشير إلى ذات عبر هذا العالم ، وقد بيّنا أن الغير بطبيعته موجود خارج العالم . فكأن هوسرل لم يدع لنا مجالاً لفهم معنى الوجود عبر العالم الذي يمتاز به الغير .

والمعرفة هي التي تحديد الوجود عند هوسرل . فوجود الغير تحديده معرفته

(١) الوجود والعدم ص ٢٨٨ .

بنفسه لا معرفتي به . فلکي أعرف الغير يجب أن أعرف معرفته عن نفسه . وهذا محال لأنّه يفترض قيام الهوية من الداخلي — بياني وبينه . فمعرفتي بالغير كما يعرف نفسه مستحبة . وقد أدرك هوسرل هذا لأنّه يعرف الغير بأنه غياب "absence" ، ولكن هل من الممكن أن يكون لدينا عياناً مختلفاً عن هذا الغياب ؟ كلا ، مطلقاً ، لأنّ الغير إحالة خاوية وفارار دائم . فلا يبقى هوسرل إلا أن يؤكد وجود الغير كما يؤكد وجود العالم . وهو قول لا يزيد عما يدعوه أصحاب المذهب الانعزالي . وكما أن وجود العالم يقاس بمعرفتى عنه ، فكذلك يقاس وجود الغير ^(١) .

وقد أراد هوسرل أن يقضى على فكرة الذات المتعالية فلم يتقدم خطوة واحدة في سبيله إلى حل المشكلة ، وإن يكن هذا القضاء ضرورياً ، فقد ظلت المعرفة هي الصلة الوحيدة التي تربط وجود الذات بوجود الغير بعد أن أحال هوسرل الوجود إلى طائفة من الدلالات . وبذلك لم يتتجنب الأنارحدية مثله في ذلك مثل كنت ^(٢) :

ويمضي هيجل تاركاً وراءه هوسرل وإن يكن سابقاً عليه في الزمان ^(٣) . فإن وجود الغير عند هيجل ليس ضرورياً لتركيب العالم والأنا التجريبية فحسب ، وإنما ضروري لوجود ذاتي الواقعية بنفسها . والأنا عبارة عن وجود واعٍ بنفسه ، وهذا الوعي هوية خالصة تفتقر إلى الحقيقة ، ولذلك تصبح حقيقة يجب أن يكون وجودها لذاتها موضوعاً مستقلاً عنها . فالذات تسعى إلى الوعي بنفسها بأن تهب لنفسها شيئاً من الموضوعية والوجود الفعلى المتحقق ، فهي تُخرج كل ما في مضمون هذه المعادلة « أنا = أنا » لكي تبلغ المرحلة الأولى من مراحل نموها ،

(١) الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩١ .

Hegel : *Phénoménologie de l'esprit* (٣)

وهي التعرف على نفسها في الذوات الأخرى بحيث تكون في هوية معها وهم نفسها . . . والوسيلط هاهنا هو « الآخر ». فالآخر يظهر معنى في اللحظة التي يصبح شعوري في هوية مع نفسه بالانفصال عن كل شعور آخر أو ذات أخرى. هيجل يعرف إذن بوجود كثرة من الذوات بينها علاقة سلب داخلية متبادلة وهذا ما كان سارتر يجد في البحث عنه^(١). فلا وجود لعدم خارجي يفصل بيني وبين الآخر . لأن في مجرد شعوري بمنفي شعور بالآخر ، وشعور بانفصالي عنه في نفس الوقت ، وأنا لا أشعر بنفسي كما لا يشعر الآخر بنفسه إلا في مواجهة كل منا للآخر . فالكوجيتو لن تكون نقطة البدء في الفلسفة لأنها لن تظهر إلا بعد شعوري بفردتي ، وشعوري بفردتي يقتضي شعوري بالآخر . فشعور بالآخر إذن هو الذي يجعل الكوجيتو ممكناً – لا العكس – على أنه اللحظة المجردة التي يتراهى المرء لنفسه كموضوع . فالوجود من – أجل – الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات ، وطريق الوجود الباطني يمر بالآخر . بيد أن الآخر لا أهمية له إلا في كونه أنا – أخرى ، أو أنا – موضوع *objet moi* بالنسبة إلى ، أي طالما كنت أنا موضوعاً بالنسبة إليه . فلا بد أن أنتظر حكم الآخر على ، وبعبارة أخرى « إنني لست إلا كما يراني الآخر »^(٢) . وكذلك لا يقوم للآخر وجود بغير تعرف عليه . . . بحيث أصبح أنا نفسي الآخر . ولذلك تتمي الذات موت الآخر لأنها تريد أن يظل الوسيط بينها وبين نفسها آخر فحسب ، أي شعوراً مستقلاً لا وجود له إلا للآخر ، حتى لا ترتبط بالحياة أو بالوجود ارتباطاً موضوعياً المحدد .

يمتاز هيجل إذن بأنه جعل وجود الذات مفتقرًا إلى وجود الغير الذي ينفذ إلى أعماق الوجود الذاتي ، وبذلك يحطم الأنواردية تحطيمًا كاملاً . فقد جمع

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٩٢ .

لأذن بين الحصلتين اللتين يلتسمهما سارتر وأعني بهما : القضاء على الأنماط الدينية ، ووضع الصلة بين الذوات على أنها سلب داخلي ، مباشر ومتبادل⁽¹¹⁾ .

ييد أن سارتر يعترض على هيجل صياغته لهذه المشكلة الوجودية في قوله المعرفة . فالذات تناضل الغير لكي تحيل نفسها إلى حقيقة *Verité* ، وهي لا يمكن أن تصل إلى هذه الحقيقة إلا إذا جعلت من نفسها موضوعاً للآخر ، وجعلت من الآخر موضوعاً لها . فالمعرفه هنا أيضاً معيار للوجود⁽²⁾ . ولا يدرك هيجل أن الوجود الغير قد لا يستحيل في نهاية الأمر إلى وجود الموضوع *être - objet*.

والاختلاف الواضح بين هيجل وسارتور هو أن وجود الذات عند سارتور لا يمكن أن يعرف في حدود المعرفة . والمعرفة تبدأ بانعكاس الذات على نفسها ، وهي علاقة ليست من الهوية في شيء ، أي لا يمكن إرجاعها إلى معادلة هيجل (أنا=أنا) . والوجود لذاته وجود مُعْدِم لنفسه ، بل يسعى إلى أن يختفي بالنسبة إلى نفسه كذات دون جدوى .

فليست الذات إذن علاقة مجردة من الملوية لا مبرر لها ، وإنما هي وجود عينيّ نسيج وحده ، ووجودها سابق على حقيقتها^(٣) . فإذا وضعت نفسها في مقابل الآخر (العبد والسيد) فلكلّي تعرف على وجودها لا على حقيقة مجردة . وهنا يحسن بنا أن نضع هيجل في مقابل كيركجورد الذي يدرس الفرد كما هو في وجوده العيني ، أما ما يزعمه هيجل من أن في مجرد وضع « الحقوق » للغير اعتراضاً بوجود ذات كليلة فأمر يرد عليه بأننا نضع هذه الحقوق من أجل الذات الفردية العينية التي هي أنا . فالجزئيّ هاهنا أساس للكليّ لا العكس .

وإحالة الوجود إلى المعرفة يفضي بهيجل إلى ارتكاب بعض الأخطاء ،

(١) الوجود والعدم ص، ٢٩٣.

(٢) الموحد والمعدم ص. ٢٩٤

(٣) الوجود والعدم ص. ٢٩٥

فأنا لا يمكن أن أكون موضوعاً لنفسي^(١) لأن الذات وجود باطني مغض على كل موضوعية ، لا لعدم القدرة على الابتعاد عن الذات أو لقصور عقل أو لأن هناك حدوداً مفروضة على معرفي ، ولكن لأن الموضوعية تقتضي نوعاً من السلب الخارجي ، وإذا حاولت أن أكون موضوعاً أقيمت نفسى في قلب هذا الموضوع وكانت مرکزه نقطة ارتكازه والذات التي تنظر إليه . وهذا ما أدركه هيجل بقوله إنه لا بد من وجود الآخر لكي أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسى ، إلا أنه لم يستخلص من هذه الحقيقة كل نتائجها ، فإن الآخر لا يمكنه أن يعرف الوجود للذاته كما هو للذاته ، وكذلك لا يمكن أن أنظر إلى الآخر إلا بوصفه موضوعاً للتأمل فحسب ، كما أني لا أستطيع أن أعرف نفسى كما يعنى الآخر .

ويرى هيجل أن الآخر موضوع ، وأنى أدرك نفسى كموضوع في الآخر ، وكلا هذين الزعجين يحطم الآخر ، لأنى لا أستطيع أن أبدو للآخر كموضوع إلا إذا أدركته كذات ، وطالما كان يبدو لي الآخر موضوعاً لم أستطيع أن أدرك موضوعي بالنسبة إليه .

وهكذا تبوع فلسفة هيجل بالإخفاق الشنيع إذ لا تضع بين الآخر كموضوع objet - autrui وبين أنا كذات أى مقياس مشترك ، وكذلك بين الوعى بالذات والوعى بالآخر .

وأهم من هذا النقد ما يعرض به سارتر على فكرة الحقيقة عند هيجل ، وهو اعتراض يوجهه الوجوديون جميعاً إلى هيجل . فهو ينظر إلى الحقيقة من وجهة نظر الكل أو المطلق . ويبدو هذا الموقف أوضاع ما يكون فيها يختص بمشكلة العلاقة بين الذوات لأنه لم يضع نفسه داخل ذات معينة ، وإنما نظر، بعين

(١) الوجود والعدم ص ٢٩٨ .

المطلق ، ووضع قدميه في الكل ، وتطلع من الخارج إلى الذوات المختلفة لأنها ليست في نظره سوى لحظات في حياة المطلق ؛ فتناهى بذلك أن كل ذات هي في ذاتها كل totalité ، وخيل إليه أنه حل المشكلة في يسر ، والواقع أنه لم يضع المشكلة على الإطلاق ، لأن المشكلة مشكلة « ذات » بالجمع . وهيجل لم يلتمس العلاقات التي يمكن أن تقوم بينه وبين الآخرين ، ولكنه بحث في العلاقات الكائنة بين الآخرين بعضهم البعض الآخر متجرداً بذلك عن ذاته ، فأصبحت الذوات بالنسبة إليه موضوعات . . . موضوعات من نوع آخر ، وهذا كل ما في الأمر .

فالوضع الحقيقي للمشكلة هو أن أبداً من وجودي الذاتي ، أي من الكوچيتو^(١) وهو أمر يستطيع أن يقوم به أي إنسان إذا شاء . وحينئذ سوف يجد وجود الغير نوعاً من التعالي يستلزم وجوده الباطني نفسه ، كما سيجد أيضاً أن كثرة الذوات أمر لا مفر منه .

ومن هذا النقد تبين أن الصلة بيني وبين الغير صلة وجود بوجود آخر . لا معرفة بمعرفة ، هذا إذا أردنا أن نتفادى الأذواحية . وإن إخفاق هوسنر يرجع إلى قياسه الوجود بالمعرفة ، وإخفاق هيجل يرجع إلى إحالته الوجود إلى المعرفة يجعلهما شيئاً واحداً .

واستطاع هيجل أن يتبينه إلى هذه المزاج فجعل العلاقة بين « الآيات » réalité - humaines علاقة وجود ، كما رأى أنها تعتمد في وجودها الأساسي بعضها على البعض الآخر . ومن تركيب الآية اكتشف أنها « وجود - مع » Mitsein ، أي أن من صفات الآية أن تكون دائمة مع الآخرين . وهذا التركيب لا يفرض من خارج أو من وجهة نظر كلية totalitaire كما فعل هيجل ، وإنما يبدأ هيجل من تحديد وجوده الخاص في تصوارت Dasein ist je meines ” .

(١) الوجود والعلم ص ٣٠٠ .

فيجد أن العلاقة المتعالية مع الغير مكونة لوجودي الخاص — كما يحدد هذا الوجود . . . الوجود — في — العالم . فكان مشكلة الغير إذن مشكلة زائفة طالما أن هذا الغير يدخل في تركيبي قبل أن ألتقي بهذا الموجود المعين أو بذلك .

وهكذا نجد أن صورة المشكلة قد تغيرت ، وبعد أن كان الوجود من أجل « pour » الآخرين أصبح بالنسبة هييلجر مع الغير ، دون أن يكون معنى الكلمة « مع » هو الصلة التبادلية التي تستتبع الصراع أو التعرف عند ما تجد الآنية نفسها في العالم مع آنية أخرى غيرها . وليس الغير أداة بين الأدوات في العالم وإنما كان ذلك مدعاه لسقوطه منذ البداية فلا تقوم بينه وبين الآنية صلة تبادل . فالغير ليس موضوعاً .

وبالاختصار فإن العلاقة بيني وبين الغير ليست علاقة مواجهة ولكنها اعتماد متبادل interdépendence يضع الواحد إلى جانب *à côté* الآخر . ولكن يجب ألا نفهم من « الوجود — مع » أنه تركيب تتقبله الآنية في استسلام وسلبية مطلقة ، فالوجود عند هييلجر هو تحقيق الإمكانيات ، فأنا مسئول عن وجودي مع الآخرين : إن شئت جعلته وجوداً أصيلاً authentique وإن شئت كان سقوطاً حقيقياً في « on » بين الناس ^(١) . ويمكن أن تتخذ من صورة « الفريق » l'équipe دليلاً لفكرة هييلجر لفكرة الصراع ، والعلاقة الأساسية هي العلاقة التي تلخصها الكلمة « نحن » لا « أنا » أو « أنت » ^(٢) .
فهل نكتفي بهذا الحل الذي يقدمه هييلجر ؟

الواقع أن هييلجر يشير إلى الحل أكثر من أن يقدم هو نفسه الحل : فنحن نجد أنفسنا في بعض الحالات في « وجود — مع » ، ولكننا نتساءل ماذا يدعو هييلجر إلى أن يجعل من هذه الحالة الخاصة أساساً لوجودنا .

(١) الوجود والعدم ص ٣٠٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٠٣ .

إن هيجلر بنظرية هذه في «الوجود - مع» يعود بنا إلى الذات «الكتبية» فإن مثل هذا التركيب شامل وضروري بالنسبة إلى كل ذات ، فهو لا ينفعنا في تفسير أي «وجود عيني مع». وهنا يجب التفرقة بين مستوى الوجود العام ontique وبين مستوى الوجود العيني الخاص ontique^(١) كصداقي بشخص ما مثلاً. وهذا النوع الأخير من الوجود لم يلتفت إليه هيجلر .

وإذا كانت صلبي بالغير قبلية *a priori* ، فإن ذلك لا يجعل من قيام العلاقات العينية الخاصة ontiques بيني وبين الغير أمراً ميسوراً ، بل على العكس من ذلك يقضى بذلك على أي اتصال بوجود آخر . فكأننا نعود مرة أخرى إلى الأناوحلية أو إلى نوع من المثالية الشاهدة لم يستطع هيجلر أن يتجاوزه . لأن التعالي عند هيجلر تعالى لبلوغ الذات مرة أخرى دون أن تخرج عن نظامها وعزلتها^(٢) .

نفيذ إذن من نقد هيجلر أن وجود الآخر واقعة عابرة متغيرة عرضية ، فتحن لا نكون الغير وإنما نلتقي به On rencontre autrui, on ne le constitue pas فإذا كان لا بد من ضرورة وجود الغير فلتكن ضرورة عرضية عابرة nécessité contingente كالضرورة التي تلمسها في الكوچيتو .

تتضخ لنا الآن من نتائج هذا النقد الشروط الضرورية لتكوين نظرية صحيحة عن الغير وتلخص هذه الشروط فيما يلي :

١ - لكي نفند الأناوحلية يجب ألا نأتي ببرهان جديد على استحالة هذا المذهب . . . فإننا لا نشك في وجود الغير بالعقل وإنما بالقول فحسب ، كما لا يمكن أن نشك حقاً في وجودنا الذاتي . فلا وجود للفيلسوف الانعزالي حقاً.

(١) لم نجد ترجمة عربية أفضل لهاتين الكلمتين : فالأول تعني التركيبات الوجودية الدامة التي تصلق على الأفراد جميعاً ، والثانية تعنى الوجود المفرد المتعين الخاص .

(٢) الوجود والمعلم ص ٣٠٦ .

وبالاختصار ينبغي ألا يكون وجود الغير مجرد احتمال . إذ لا يصح إطلاق الاحتمال على شيء ليس لنا أن نوكده أو ننفيه .

٢ — أثبتت لنا إخفاق هيجل أن نقطة البداية يجب أن تكون « الكوچيتو » ، فهي التي تسمح لنا بتأكيد ضرورة وجود الغير ، كما اكتشف فيه سارتر من قبل الوجود — في — ذاته ؛ لا على أنه تركيب قبلي ، ولكن على أنه حضور عيني لهذا الغير المعين أو ذلك ، كما اكتشف من قبل بواسطة الكوچيتو وجوده العيني العابر الضروري في الوقت نفسه .

٣ — وينبغي ألا يكشف لنا الكوچيتو عن الغير كموضوع . فكل موضوع احتمالي probable ، ويصير الغير عندئذ شيئاً احتمالياً .

٤ — يجب أن نرفض كل سلب خارجي مكون للغير ، لأنه يجعل من الغير جوهراً منفصلاً عن الذات ، فلا يمكن بلوغه أو الاتصال به مطلقاً ، بل يجب أن يكون السلب داخلياً أو باطنياً ، أعني رابطة تركيبية فعالة بين حددين يتكون أحدهما بإنكار الآخر — فعلاقة السلب علاقة متبادلة .

الفصل الثالث

النظرة

هأنذا وحدى في عالم موضوعي من الأشياء والأدوات ، عالم يتخذه وجودى لذاته مجالاً حريرته ، موضوعاً لتعاليه ، عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذى أضيع فيه نفسي ، فانا المركز المتنقل الذى تلتف حوله الأشياء أينما ذهبت ، وحيثما كنت .

وفجأة .. لم أعد وحدى ؛ فقد ظهر في عالمي شخص آخر ، فأفسد على وحدتى ، وسلب مني حريرتي ، وزحزحنى عن المركز الذى لم أهنا به طويلاً . فما هو هذا الآخر ؟ وكيف شعرت بوجوده ؟ ولماذا أحدث في عالمي ذلك الاضطراب الذى قلبه رأساً على عقب ؟

ليس الآخر شيئاً من الأشياء وإلا ما كان له أن يتزعز من الوحدة التى تعمت بها عند ما كنت مع الأشياء ، وما كان له أن يجدب الأشياء نحوه ، فيصير مركزها ومحورها الذى تدور حوله ، وما كان ليستطيع أن يسلب حريرتي لأن الأشياء لا تسلب أحداً حريرته .

فيماذا يمتاز على الأشياء ؟

إنه ينظر إلى ، وكنظرة يبدو لي الآخر .

فليولاً أن الآخر يراني وينظر إلى لظل شيئاً بين الأشياء لا يمتاز عليها في شيء ، ولكنه بنظرته إلى يحيلنى أنا الآخر إلى شيء بين الأشياء ، وأدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل ، فموضوعي لا تأقى إلى من العالم ، ما دام العالم يستمد موضوعيته من وجودى، إذ أنه لا يستطيع أن يكون موضوعاً لنفسه .

المسألة إذن صراع بين وبين الآخر أو بتعبير أصح « مبارزة » "duel" ، فالغير هو الإمكانية الدائمة لـ الحالى إلى موضوع مرن^(١) ، وهو « الارتداد المستمر للأشياء نحو حد أعتبره موضوعاً على بعد معين مني » ، وفي الوقت نفسه يفلت مني طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به^(٢) وكأنما انشقت في عالمي ثغرة واسعة أخذت تناسب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعاً لهذا الانسياط .

والغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطتي إلى موضوع مرن . فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلاً دون أن يسمع شيئاً أو يرى شيئاً سوى الكتاب الذي بين يديه يمكن أن أنظر إليه على أنه « رجل قارئ » كما أقول عن هذه الصخرة إنها « صخرة » باردة ، فها هنا صيغة Gestalt القراءة صيغتها الرئيسية^(٣) . والآخر ليس أكثر من شيء مكاني متزمن temporo - spatial ، ولكن ما إن يلتفت إلى الآخر حتى تزول عنه هذه الشيئية لأنهول أنا إليها .

فالآخر موضوع ذات . هو موضوع عندما أكون ذاتاً بالنسبة إليه ، إذ لا أستطيع أن أكون موضوعاً بالنسبة إلى نفسي ، كما لا يستطيع الآخر أن يكون موضوعاً إلى نفسه^(٤) .

والنظرة لا تشير إلى العيون التي تنظر ، بل على العكس من ذلك تخفي النظرة العيون الناظرة ؛ وفي اللحظة التي أحيا فيها أنفهم معناها لا أرى العيون المسددة إلى ، وكان النظرة قناع مسدل فوقها . ونحن لا نستطيع أن نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوّبة نحونا في الوقت نفسه ، لأن الإحساس بنظرة

(١) الوجود والعدم ص ٣١٤ - ٣١٥ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣١٣ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣١٣ - ٣١٤ .

(٤) راجع الفصل الثاني من هذا البحث ص ٢٦ - ٢٩ .

الآخر إِحَالةٌ إِلَى الذَّاتِ حِينَ تُشْعُرُ أَنَّهَا مُرْثِيَةٌ ، وَلَا يَجْتَمِعُ الْإِحْسَاسُ بِالذَّاتِ وَالْإِحْسَاسُ بِالْعَالَمِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ . فَنَظَرَةُ الْآخَرِ وَسِيطٌ بَيْنِ وَبَيْنِ نَفْسِي^(١) . وَأَنَا أُرِي نَفْسِي لِأَنَّ الْآخَرَ يَرَاني ، وَهُوَ شَعُورٌ أَوْضَعُ مَا يَكُونُ فِي حَالَةِ التَّحْجِيلِ . وَهِيَ حَالَةٌ يَتَعَرَّفُ فِيهَا الْمُرِءُ عَلَى نَفْسِهِ كَمُضَوْعٍ يَرَاهُ الْآخَرُ وَيَحْكُمُ عَلَيْهِ ، أَوْ بِالْأَخْرِي كَحْرِيَّةٌ تَفَلَّتْ مِنْهُ لَكِي تَصِيرُ مُضَوْعًا مَعْطِيًّا ؛ وَهَذِهِ الْعَلَاقَةُ بَيْنِ ذَاتِي وَشَعُورِي بِهَذِهِ الذَّاتِ لِمُضَوْعٍ مَرْثِيٍّ عَلَاقَةٌ وَجُودٌ^(٢) لَا عَلَاقَةٌ مَعْرِفَةٌ .. « وَفِيهَا أَشْعُرُ أَنَّ الْعَالَمَ يَنْسَابُ خَارِجًا عَنْ نَفْسِهِ ، وَأَنَّ ذَاتِي يَنْسَابُ خَارِجًا عَنْ نَفْسِهَا ، وَأَنَّ نَظَرَةَ الْغَيْرِ تَحْمِلُ وَجُودِي فِي هَذَا الْعَالَمَ عَبْرَ هَذَا الْعَالَمِ ، وَهُوَ عَالَمٌ قَائِمٌ هَاهُنَا ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ عَبْرَ هَذَا الْعَالَمِ »

وَهَذَا الْوَجُودُ الَّذِي أَحْيَاهُ فِي التَّحْجِيلِ عِنْدَ ظَهُورِ الْآخَرِ وَجُودُ خَامِضٍ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحْدُودٍ ، وَيُسْتَمدُ غَمْوضُهُ وَلِبَاهَمَهُ وَعَدْمُ تَحْدِيدِهِ مِنْ حَرِيَّةِ الْآخَرِ ، وَهِيَ حَرِيَّةٌ لَا أَسْتَطِعُ مَعْرِفَتِهَا أَوْ التَّكَهُنُ بِإِمْكَانِيَّاتِهَا . فَكَانَ ذَلِكُ الْوَجُودُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى حَمْلِ بَعِيشِنِ أَحْمَلَهُ دُونَ أَنْ أَتَكُنْ مِنْ الْإِسْتَدَارَةِ إِلَيْهِ لِمَرْفَقِهِ أَوْ حَتَّى لِلشَّعُورِ بِعَدْلِيَّ ثَقْلِهِ^(٣) . أَوْ هُوَ أَشْبَهُ بِالظَّلِّ الَّذِي يَنْعَكِسُ فِي سَائِلٍ مُتَحْرِكٍ لَا يَلْبِثُ عَلَى حَالٍ . وَكَانَ ثَمَّةُ عَدْمِ يَفْصِلِ بَيْنِ وَجُودِيِّ الْأَصْلِيِّ وَذَلِكُ الْوَجُودُ كَمَا يَرَاهُ الْغَيْرُ ، وَهَذَا الْعَدْمُ هُوَ حَرِيَّةُ الْآخَرِ . وَبِوَاسِطَةِ حَرِيَّتِهِ يَسْتَطِعُ الْآخَرُ أَنْ يَتَعَالَى عَلَى إِمْكَانِيَّاتِي بِإِمْكَانِيَّاتِهِ هُوَ الْخَاصَّةُ ، فَأَرَاهَا تَفَرُّ بَعِيدًا عَنِ مَصْطَبَهُ مَعَهَا الْأَشْيَاءُ وَالْمُضَوْعَاتُ الَّتِي كَافَتْ قَبْلَ ظَهُورِ الْآخَرِ مُتَمَرِّكَةً حَوْلِيِّ . فَالْغَيْرُ مُوْتٌ لِإِمْكَانِيَّاتِي^(٤) بِحِيثُ لَمْ أَعْدْ مِسْلَدًا لِلْمُوقَفِ بِظَهُورِ الْآخَرِ . وَهَذَا مَا يَسْمِيهِ

(١) الْوَجُودُ وَالْعَدْمُ ص ٣١٦ .

(٢) الْوَجُودُ وَالْعَدْمُ ص ٣١٩ .

(٣) الْوَجُودُ وَالْعَدْمُ ص ٣٢٠ .

(٤) الْوَجُودُ وَالْعَدْمُ ص ٣٤٩ ، ٣٢٣ .

چيد « بدور الشيطان » la part du diable ، وما وصفه كفكا فأبدع وصفه في روايته « المحاكمة » و « القصر » .

ونظرة الغير تحدد لـ مكانيـي spatialité و زمانـيـي temporalité أما عن المكانـية فقد أشرنا إليها في غير هذا المكان^(١) ، والزمانـية التي يمنحها لـ الآخر هي إدراك عيان « المعية » ، simultaneité وهو عيان لم أكن أدرـكه لولا ظهورـ الغـير ؛ لأنـ المعـيـة تفترض وجود عـلـاقـة زـمـنـيـة بين موجودـين لا يتصلـانـ فيهاـ بـأـيـة عـلـاقـة بـأـخـرـى ، أماـ أنـ يوجدـ بينـ موجودـينـ تـأـثيرـ مـتـبـادـلـ فـليـسـ معـناـهـ المعـيـةـ لـأـنـهـماـ يـنـتـسـبـانـ إـلـىـ نـظـامـ وـاحـدـ . وـطـالـماـ كانـ الغـيرـ يـتـزـمـنـ se temporaliseـ لـزـمـانـيـيـ أناـ الخـاصـةـ بـعـدـ جـديـداـ منـ لـدـنـهـ .

وفضلاـ عنـ هـذـاـ التـحـدـيدـ الزـمـانـيـ المـكـانـيـ الـذـيـ يـقـومـ بـهـ الغـيرـ نحوـيـ ، فإـنـهـ عـنـدـمـاـ يـنـظـرـ إـلـىـ أـصـبـعـ مـوـضـوـعـاـ مجـهـولـاـ لأـحـكـامـ مجـهـولـةـ وـخـاصـةـ أحـكـامـ الـقـيمـ . وـ «ـ الـحـكـمـ هوـ الفـعـلـ المـتـعـالـ الـذـيـ يـقـومـ بـهـ كـائـنـ حـرـ . وـهـكـذاـ «ـ أـنـ أـرـىـ»ـ معـناـهـ أـنـ أـكـونـ بلاـ حـولـ وـلاـ قـوـةـ أـمـامـ حـرـيـةـ لـيـسـتـ حـرـيـتـيـ»ـ^(٢)ـ ، وـبـهـذـاـ المعـنىـ «ـ يـعـكـنـ أـنـ نـعـدـ أـنـفـسـنـاـ «ـ عـيـلـدـاـ»ـ عـنـلـمـاـ نـرـاءـيـ لـلـآـخـرـ»ـ إـذـلـاـ أـسـتـطـعـ أـنـ أـفـعـلـ شـيـئـاـ حـيـالـ هـذـهـ الـقـيـمـ الـذـيـ يـحـكـمـ بـهـ الـآـخـرـ عـلـىـ أـوـ حـتـىـ مـعـرـفـتـهـ . فـأـنـاـ فـيـ خـطـرـ دـائـمـ مـنـ أـنـ يـتـخـذـنـ الـغـيرـ وـسـيـلـةـ لـتـحـقـيقـ إـمـكـانـيـاتـ الـذـيـ أـجـهـلـهـاـ بـعـدـ أـنـ يـنـكـرـ تـعـالـ الخـاصـ .

ولـنـ أـسـتـطـعـ هـذـاـ الخـطـرـ دـفـعاـ إـلـاـ بـأـنـ أـجـيلـ الـآـخـرـ إـلـىـ مـوـضـوـعـ ، وـفـيـ هـذـهـ المـوـضـوـعـيـةـ يـذـوبـ وـجـودـ الرـأـيـ être-regardantـ ، وـأـتـحرـرـ مـنـ وـجـودـ لـلـغـيرـ بـأـنـ أـجـعـلـ الـغـيرـ وـجـودـاـ مـنـ أـجـلـيـ .

(١) انظر من ٣٤ - ٣٥ من هذا البحث .

(٢) الوجود والعدم من ٣٢٦ .

ييد أن نظرية الغير - وإن تكن شرطاً ضرورياً لموضوعيَّةِ فلانها تحطم كل موضوعية بالنسبة إلى ، فهي تبلغ عن طريق العالم ، فليست إحالةٍ وحدى ، وإنما إحالةٌ كافيةٌ للعالم كله . « فأنا مرئٌ في عالمٍ مني » Je suis regardé dans un monde regardé وعلى الأنصاف لأن نظرية الغير (نظرية الناظرة لا الناظرة المنظورة) تنفي الأبعاد الكائنة بيني وبين الأشياء لكي تبسط هي أبعادها الخاصة ، فالغير حضور بلا واسطة لتعالٍ غير تعالى .

وبهذا التعلل يثبت لي الآخر أنني لا أستطيع أن أكون موضوعاً لنفسي ، وإنما موضوعاً لحرية أخرى . فأنا داعماً نفسي وكل محاولة للازدواج مصيرها الفشل ، وإذا افترضت إمكان هذا الازدواج وضفت ضمناً وجود الآخر ، إذ كيف أكون موضوعاً بالنسبة إلى غير ذات؟ فعن طريق الغير وب بواسطته أكتسب موضوعيَّة^(١) وأشعر في الوقت نفسه بذاته الخالصة وحريرته اللامائية^(٢) . فلقد كان هيجل إذن على حق ، وكل ما بينه وبين سارتر من الاختلاف هو أن ذاتية الآخر أو حريرته ليست من المعطيات وإلا كان موضوعاً للمعرفة ، فأفقد أنا بذلك موضوعيَّة^(٣) . فينبغي ألا أبحث عن الغير في العالم وإنما في الذات بمحسان الغير ذاتاً يجعل من الذات ما هي عليه .

ومن صفات الموضوع ألا يكون ذاتاً . فإذا أصبحت موضوعاً لم أعد أنا ، أى قبلت صفات الذات ، وهكذا إذا أصبحت ذاتي موضوعاً بالنسبة إلى نفسي كانت ذاتاً ولكنها ليست ذاتي أنا . حتى لو استطعت أن أرى نفسي بوضوح وتميز كموضوع لم يكن ذلك بالنسبة إلى ذاتي على أنها ذاتي ومن أجل ذاتي ، ولكن على أنها وجود خارج ذاتي ، أى بالنسبة للآخر^(٤) ، وهو وجود

(١) الوجود والعدم ص ٣٢٨ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٢٩ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٣٠ .

(٤) الوجود والعدم ص ٢٣٢ .

يختلف كل الاختلاف عن وجودي الذاتي *moi - pour*. فإذا حلمت مثلاً أني شرير لم يشر ذلك إلى وجودي في نظر نفسي. إذ من المستحيل أن أكون شريراً بالنسبة إلى نفسي، لأن معنى ذلك أن صفة الشرير تجعلني وجوداً في ذاته *en-soi*. فإذا كان الوجود لذاته يضع نفسه باستمرار، فسأجعل من نفسي شريراً، أى سوف أصير شريراً، وبالاختصار سوف أريد ما لا أريده في الوقت نفسه وفي نفس الدرجة. فهذه الفكرة إذن – أى أني شرير – لا يمكن أن تصدر عن نفسي طالما كنت نفسي، وكانت المصادر الوحيدة لأفكارى^(١)، ويمكن أن تكون ذاتي وسيطاً بيني وبين نفسي لكي تتلاشى كل موضوعية للذات. فالغير إذن شرط عيني ضروري لموضوعي.

والعلاقة التي بيني وبين ذاتي التي يراها الغير علاقة غريبة. إذ أني لأعرف بها على أنها ذاتي على الرغم من اختلافها عن ذاتي، فهي تحياناً في وسط جديد وتتكيف في هذا الوسط، وهي وجودي ولكنه وجود ذو أبعاد جديدة... وجود ينفصل عن وجود الأصل بaura عميقه. فأنا هذه الذات ولكنني المرة أو العدم الذي يفصلني عنها. وجودي للغير سقوط في هذه الهوة المطلقة نحو الموضوعية. ولكن يجب ألا نفهم من ذلك أن الغير يحيطني إلى موضوع بالنسبة إلى نفسي، ولكن بالنسبة إلى نفسه، وبعبارة أخرى «ليس الآخر تصوراً منظماً أو مكوناً لمعارف أكتسبها عن نفسي، كل ما أدركه هو هذا القرار الذاتي نحو...» فذاتي كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلاطة *malaise*.

والغير كذات *sujet - autrui* إما أن يكون له وجود – في – العالم، وهو ما يسميه سارتر *facticité* (واقعية)، أو وجود متعال عبر العالم *être - par - delà - le monde*. ويحسن أن نصرب على ذلك مثلاً كي

(١) الوجود والعدم من ٢٣٣.

يتضمن هذان النوعان من وجود الغير كذات . فقد تسللت فوقة بباب حجرة مغلقة وانحنىت على ثقب المفتاح أنظر خلاله ، وفيما أنا في هذا الموقف المزري إذ خيل إلى أن أقداماً تقترب مني . فيعترني الخجل من نفسى وأتصبب عرقاً . . ولكنى لا ألبث أن أدرك أن ذلك الصوت لم يكن صوت أقدام تقترب ، فأسترد أنفاسى المبهورة ، وأبتلع ريق ، وأنحنى من جديد على ثقب المفتاح لأرى ما يدور في الحجرة المغلقة . فما معنى هذه التجربة ؟ وهل كان ذلك الخجل الذى اعتراني زائفاً طالما لم يكن ^{إِنْ} هناك من أخجل أمامه ؟ وهل تفضى بي هذه التجربة إلى الشك في وجود الغير ؟ كلاماً مطلقاً . فوجود الغير أكيد لا شك فيه ، وحضوره ^{إِلَّا} المكان ^{وَيَهْدِ} وجودى في كل لحظة ، كل ما في الأمر أن هذا الحضور لم يرتبط بعد في هذه التجربة بوجوده كموضوع في عالمي ، بوجود حاضرها هنا في هذا المكان ، وهو ما يسميه سارتر ^{facticité} (واقعية) ، فهذه التجربة تثبت أن وجود الغير في العالم لا يشتق بالتحليل من حضور الغير كذات بالنسبة إلى ، ما دام هذا الحضور ^{إِلَّا} الأصيل متعال أي عبر هذا العالم . لقد اعتقدت أن الغير حاضر ورأى ، ولكنى لم أكن مصيباً ، فقد كان غائباً . . فما معنى « الغياب » ^{absence} عند سارتر ؟

بيتنا من قبل أن « الآنية » هي وحدتها التي تستطيع أن تحدد للأشياء أماكنها ، وأن تتخذ هي مكانها طالما كانت إمكانياتها الخاصة . فالآنية تصبح غائبة إذن عن المكان الذى أرادت أن تكون فيه ، فلا تستطيع أن أقول مثلاً إن أغاخان أو سلطان مراكش غائبان عن هذه الحجرة ، وإنما پيير الذى يقطنها غائب عنها منذ ربع ساعة . وقصاري القول : « أن الغياب هو حالة من حالات وجود الآنية بالنسبة إلى الأماكن والمواضيع التي حدتها هي بحضورها . » وغياب پيير يكون دائماً بالنسبة إلى غيره من الناس ، فهو علاقة بين آنتين أو أكثر . پيير بالنسبة إلى تيريز غائب

عن هذا المكان ، وهذا لأنه حاضر إليها يعني من المعنى . . والموت ليس غياباً ، بل لا بد من الاحتفاظ بالوجود العيني لبيير لكي يكون من المستطاع غيابه بالنسبة إلى تيريزا . الواقع أن غياب بيير أو حضوره بالنسبة إلى تيريزا ما هو إلا نوع من الحضور الأساسي بين بيير وتيريزا ، وأينما كان بيير : في لندن أو في الهند أو في أمريكا أو في جزيرة نائية فهو حاضر بالنسبة إلى تيريزا ، ولا يكفي عن هذا الحضور إلا بموته . وحضور الآنية حضور في مكان إنساني *espace humain* إن صبح هذا التعبير ، وهذا الحضور لا يعني له إلا على أنه « وجود - ناظر » أو « وجود منظور » وفقاً لوجود الآخر كموضوع بالنسبة إلى ، أو وجودي أنا كموضوع بالنسبة إليه . « وحيثما ذهبت ومهما فعلت فإنني لا أغير سوى الأبعاد التي تفصل بيني وبين الغير كموضوع ، وأستعيد السبل التي تسلك بي نحوه ، وسواء ابتعدت أو اقتربت ، أو وقعت على الغير كموضوع معين ، فليست هذه كلها سوى اختلافات تجريبية في الموضوع الرئيسي وهو وجودي للغير . والغير حاضر بالنسبة إلى في كل مكان على أنه الشيء الذي أصيبر بواسطته موضوعاً^(١) . فن الممكن أن يخدهني بصرى فأظن تلك الشجرة شخصاً في الظلام أو أن أتصور ذلك الرجل القادم نحوى صديقاً أعرفه ، ثم لا يكون كذلك . بيد أن هذا كله لا يغير من يقيني عن وجود الآخر شيئاً ، لأن هذا اليقين مستقل تماماً الاستقلال عن هذه التجارب ، بل هو الذي يجعلها ممكنة^(٢) . وإنما المحتمل هو أن يكون الغير بهذا الموضوع بالذات ولا شيء غيره .

والآن نستطيع أن نحدد طبيعة النظرة تحديدآً واضحاً فنقول : إنها تجعل مني ومن الغير على التبادل موضوعاً للآخر ؛ وكل نظرة ثبتت

(١) الوجود والعدم ص ٣٣٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٤٠ .

لنا — عن يقين يشبه يقين الكوچيتو — أننا نحيا إزاء غيرنا من الذوات من هذه الملاحظات السابقة يتبيّن لنا أن الوجود — للغير لا يُشتق من الوجود لذاته أو بالعكس . وليس من شك أن « الآنية » تقتضى أن تكون في نفس الوقت وجوداً لذاتها أو وجوداً للغير . ولكن ليس من المستحيل أن نتصور وجوداً لذاته فحسب دون أن يكون وجوداً للغير ، أي موضوعاً له ، كل ما في الأمر أن هذا الوجود لن يكون « إنساناً ». ويكشف لنا الكوچيتو أن وجودنا في ارتباطه بنفسه يرتبط بالغير ، فهو لذاته والغير *pour - pour - autrui* ، فسأتر قد توسع في فهم الكوچيتو بحيث جعله يشمل وجود الغير والوجود للغير ، وهذا الوجود إذ يجعل الذات تتزمن كحضور للغير وشرط لكل تاريخ يسميه سارتر التاريخ قبل التاريخ *historialisation antéhistorique* تاريخ فتجعل التاريخ ممكناً .

ولا بد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطني لكي تشعر بوجود الآخر . فالذات ليست هي الآخر ، بل هي تنتزع ذاتيتها منه بأن تنكر الهوية بينها وبينه ، وتحتار نفسها على أنها العدم الذي هو غير الآخر ، وبذلك تقبل عائدة على نفسها . وهذا الانتزاع الذي يكون الوجود لذاته هو الذي يجعل وجود الغير ممكناً ، وليس معنى ذلك أنه يجب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الآخر *l'être - autre* ، وألا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها إلا بأن تكون الغير^(١) . فكان حضور الغير للذات أمر ضروري لكي تشعر بوجودها . وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة ، بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، إذ يظل الوجود في ذاته محظوظاً بطبيعته الخارجية وهي الوجود في ذاته . وهذه العلاقة الجدلية تضييف شيئاً جديداً إلى

(١) الوجود والعدم من ٣٤٤ .

ما قلناه عن شعور الذات بنفسها . فلا يكفي أن ترفض الذات أن تكون الغير كي تشعر بذاتها ، ولكن لا بد من أن ينفيها الغير أيضاً ، أى أن يشعر بذاته لكي تشعر بذاتها . ولكن اعترف بوجود الآخر يجب أن تكون موضوعاً للآخر . بيد أن ذات موضوع هي الذات التي أرفضها وأعزّلها عن نفسي . وانخفاء هذه الذات المفترضة يعني اختفاء الآخر ، وهذا كانت هذه الذات المفترضة *refusé* معقد الصلة ورمزاً لأنفصالي المطلق عن الآخر في نفس الوقت^(١) ، وكانتا حقيقة ينتمي إلى أشد الاتساب لأنه وجودي الخارجي *mon être - dehors* ، ولكنه ليس وجوداً في ذاته *n-soi* أو وجوداً لذاته *p:mosoi* وإنما وجوداً للغير *pour-autrui*^(٢) .

وهذا الوجود للغير يتكشف للذات في حالات عاطفية هي الحجل والخوف والرهو ، وهذه الحالات عبارة عن الأشكال المختلفة التي أتعرف بها على الغير كذلك لا أستطيع بلوغها ، كما أنها تنطوي على تعرف لذاتي كدافع لي على تكوين الغير كموضوع^(٣) . وعندما أنظر إلى الغير كموضوع أتعالي على تعاليه ، وتنقلب إمكانيات ميته *mortes-possibilités* ، ويصير نوعاً من التعالي المتعالي عليه *transcendance transcendée* بعد *transcendance transcendance* ، وأنجاوز بذلك مجموعة الأدوات التي يتخذها الغير للوصول إلى غاياته عن طريق ارتباطي أنا الآخر بأدوات وأهداف معينة وهو ما يسميه سارتر بالالتزام *engagement* وتنقلب الآية عند ما ينظر إلى الآخر^(٤) . والآخر – كموضوع عبارة عن كل له القدرة على تنظيم العالم تنظيماً تركيبياً *organisation synthétique totalité*

(١) الوجود والعدم ص ٣٥٤ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٤٧ .

(٣) الوجود والعدم ص ٣٥٢ .

(٤) الوجود والعدم ص ٣٥٨ .

... تنظيمياً لا أستطيع أن أفض كل مضمونه ، كما لا أستطيع أن أفض مضمون عالم الغaiات والأدوات الذي اصطنعه^(١) . ويلوح هذا الكل على صورة الذات أحياناً totalité - sujet وعلى صورة الموضوع totalité - objet أحياناً أخرى . بيد أننا لا نستطيع على كل حال أن نتخذ وجهة نظر معينة إزاء هذا الكل ، أى أن ندركه من الخارج^(٢) ، لأنني أوجد أنا نفسى على أساس هذا الكل وأرتبط به . والله نفسه لا يستطيع أن يدرك هذا الكل كما هو ، فهو إن يكن ذاتاً تكامل معه ، وإن يكن بطبيعته عبر كل ذات أى وجوداً في ذاته en soi وأساساً لنفسه ، لم يجد له الكل إلا على أنه موضوع ، وبذلك ينقصه هذا التفكك الداخلي في المجهود الذي تبذل الذات في سبيل إدراك نفسها — أو على أنه ذات فلا يستطيع الله إلا أن يشعر بها — ما دام ليس ذاتاً — دون أن يدركها .

رأينا إذن أن الغير عبارة عن الذات التي تحيلى إلى موضوع ، والتي تحيطها ذاتي بدورها إلى موضوع ، فالغير إما ذات أو موضوع ، ولا يمكن أن يكون شيئاً وسطاً بين هذا وذاك ، وهذا الموضوع الذي يلوح عليه الغير ، أو اللوح عليه أنا للغير هو الجسم . فما جسم؟ وما جسم الغير؟ هذا ما يجيب عنه سارتر في الفصل الثاني .

(١) الوجود والعدم ص ٣٥٤ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٦٣ .

الفصل الرابع

الجسم

لم تصب الفلسفة عندما نظرت إلى الجسم بحسبانه « شيئاً»، معيناً له قوانينه التي يخضع لها وتعريفه الذي يمكن وضعه من الخارج؛ ولم تصب مرة أخرى عندما حاولت أن تربط هذا الشيء بالوعي الذي أدركه عن طريق عيان داخلي، فإنها لم تربط وهي بحسبى أنا وإنما بجسم الغير^(١). إذ لا أستطيع مطلقاً أن أرى جسمى من الداخل، أو جسمى كما هو بالنسبة إلى tel qu'il est pour moi. قد يفحصه الأطباء ويخبرونه جزءاً جزءاً، ولكن هذه التجربة تنسب إليهم دون أن تكون لي بها معرفة مباشرة، هي تجربة الغير عن جسمى في العالم. وقد أرى جسمى في العالم في صورة من صور الأشعة، ولكننى أكون عندما في الخارج بين الأشياء، فأنسبه إلى عن طريق الاستنتاج. « فهو ملكى أكثر من أن يكون وجودى»^(٢)، وإننى لاستطيع أن أحاسن يدى وأعضاء جسمى، ولكننى في هذه الحالة أيضاً أكون كالغير بالنسبة إلى هذه الأعضاء، فلا أشعر بيدي وهى تتحسس هذه الأعضاء مثلاً، وإن شعرت بعاقبة الأشياء أو نعومتها أو خشونتها .. إلخ^(٣). فثمة نوعان من الظاهرة يختلفان كل الاختلاف: وأعني بهما جسمى بالنسبة إلى نفسه، وجسمى بالنسبة إلى الغير. واكتشاف جسمى كموضوع اكتشاف لوجوده كما يراه الغير. فإذا أردنا إذن أن نعرف طبيعة

(١). الوجود والعلم ص ٣٦٥.

(٢) الوجود والعلم ص ٣٦٦.

(٣) «الإحساس يحمل إلينا معرفة الأشياء في الخارج، ولكن المعرفة نفسها لا تستطيع أن تبلغ الإحساس: أو كما يقول أوجست كوفنت: «لا تستطيع العين أن ترى نفسها». الوجود والعلم، ص ٣٧٩.

الجسم فيجب أن نضع أنفسنا في المستوى الصحيح من الوجود الذي يتفق مع البحث دون أن نخلط بين المستويات الوجودية . يحسن بنا إذن أن نبحث أولاً عن طبيعة الجسم كوجود بالنسبة إلى نفسه *être - pour - soi* ثم عن الجسم كوجود للغير *être - pour - autrui* ، وهما نوعان من الوجود لا صلة بينهما ولا يمكن إحالة أحدهما إلى الآخر . فالوجود لذاته إما أن يكون جسماً كله أو شعوراً كله . وكذلك الوجود للغير إما أن يكون جسماً كله أو شعوراً كله .

الجسم كوجود لذاته

ينبغي ألا يغيب عن بالي دائماً أن الوجود لذاته وجود — في — العالم ، فهو لا ينفك قائماً بين الموضوعات ، وأنه لا وجود لذاتية خالصة pure subjectivité دون موضوعية : فالآنية في علاقة متصلة مع الأشياء ، أو هي دائمة مشتبكة في موقف معين engage en situation ، وهذه ضرورة وجودية nécessité ontologique تردد بين نوعين من عدم الضرورة contingences . فإذا كان من الضروري أن أربط بوجهة النظر هذه أو بذلك ، فليس من الضروري أن أربط بوجهة النظر هذه بالذات دون غيرها . وعدم الضرورة هذا المزدوج يضم بين أحضانه تلك الضرورة التي يسميها سارتر *soi - pour* ^(١) *la facticité du pour - soi* والجسم « هو الصورة العابرة التي تتحذها ضرورة عدم ضروري » والجسم ليس شيئاً آخر غير الوجود لذاته ، وهو ليس وجوداً في ذاته داخل الوجود لذاته ، وإنما تحجر بذلك كل شيء ، ولكن هذه الواقعية وهي أن الوجود لذاته ليس أساس نفسه ، طالما كانت هذه الواقعية تتبدى في ضرورة الوجود كموجود عابر مشتبك بين موجودات أخرى عابرة » . فابلسم لا يتميز بذلك عن الموقف الذي يرتبط به الوجود لذاته ، ما دام الوجود أو اتخاذ موقف معين

(١) الوجود والعدم من ٣٧١ .

شيئاً واحداً بالنسبة إلى الوجود في ذاته^(١) . بيد أن الوجود لذاته يتجاوز الجسم دائماً نحو نفسه ، وهذا فإن الجسم لذاته ليس من المعطيات التي يمكن أن أحيط بمعرفتها ، فهو موجود دائماً كشيء أتجاوزه وأعدمه . فليس اتحاد الجسم والنفس اتحاداً بين جوهرين متباينين ، ولكن على العكس من ذلك ينبع من طبيعة الوجود لذاته أن يكون جسماً بالضرورة ، أي أن إفلاته المُعْدِم (العدم) للوجود يتم على شكل ارتباط في العالم .

والحواس هي عدم الضرورة الكائنة بين ضرورة الاختيار وحريته . فن الضروري مثلاً أن أرى الكتاب على يمين أو على شمال المائدة ، ولكن ليس من الضروري أن أراه على شمال المائدة ، وأنهياً فأننا حر أن أرى الكتاب على المائدة أو أرى المائدة تحمل الكتاب^(٢) . ظهور الأشياء للحواس مرتبط بموقف معين وعلاقات معينة مع غيرها من الأشياء ؛ فأنا أسمع الآن هنا اللحن ، ولكنني أسمعه عبر الباب أو من خلال النافذة أو في قاعة الموسيقى لآخر ، وإن لم يعد الشيء – في – العالم إزاء موجود – في – العالم . ولكن هذه الأشياء يمكن أن تظهر في عدد لا نهائى من الأشكال وفقاً لقواعد موضوعية بحثة ، فإذا كانت الخبرة تخفي جزءاً من المائدة فليس ذلك ناتجاً عن طبيعة حواسى ، ولكن عن طبيعة الخبرة وقوانين الضوء . وإذا كان الشيء يأخذ في الصغر كلما ابتعد عنا ، فينبغي ألا نفسر ذلك بوهم الشخص الملاحظ ولكن بقوانين المنظور الموضوعية المعروفة . والعين هاهنا هي مركز الإشارة centre de référence الموضوعى ، أو هي النقطة التي تتلاقى عندها الخطوط الموضوعية ، كل ما في الأمر أننا لا نرى هذا المركز ، وإنما نحيط أو نحن هو "nous le sommes" وهكذا تخيلنا الموضوعات في العالم إلى موضوع لا يمكن أن يكون موضوعاً لنا

(١) الوجود والعدم ص ٣٧٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٨٠ .

لأننا نحن هذا الموضوع . وهذا الموضوع يظهر في العالم في الوقت نفسه الذي يظهر فيه العالم لأنه يُعرَف باتجاه الأشياء إليه ، وبغيره لن تتحذ الأشياء اتجاهها معيناً ، بل تصبيع كل الاتجاهات بالنسبة إليها سواء . وكل الأشياء تشير إلى هذا الموضوع دون أن أستطيع مطلقاً القبض عليه ، وبعبارة أخرى : إن هذا الموضوع ليس موضوعاً non-object .

فلا بد إذن أن أفقد نفسي في العالم لكي يوجد العالم ، وحتى أستطيع التعالى عليه . . وهكذا لا تفترق هذه العبارات فيما بينها « لقد ولحت العالم » أو « أتيت إلى العالم » أو « هناك عالم » أو « أن لي جسماً » . وجسمى إذن في كل مكان ، والأشياء جميعاً تتجه نحوه دون أن أستطيع إدراكه أو معرفته .

وما قوله عن الحواس يمكن أن نعممه على الجسم كله « فالجسم هو مركز الإشارة الكلى الذى تشير إليه الأشياء »^(١) .

وجسم الغير عبارة عن أداة بين الأدوات أو أداة تستخدم غيرها من الأدوات ، أو بتعبير سارتر machine-outil ، فأستطيع إذن استخدامه لكي أصل إلى غايات لا أستطيع أن أصل إليها وحدي ، فأوجبه أفعاله بإصدار الأوامر أو التوصلات إليه ، وأن أحذر في الوقت نفسه من هذه الأداة الدقيقة التي يعرضني استخدامها للخطر . فأننا بالنسبة إلى الغير في هذه الحالة أشبه بالعامل بالنسبة إلى الآلة التي يديرها والذي يحاول في الوقت نفسه ألا تؤديه . ولكن لكي أستغل جسم الآخر كأداة أجد نفسي في حاجة إلى أداة أخرى هي جسمى^(٢) . فهو المفتاح الذى أدير به تلك الآلات . وكل أداة تحيل إلى غيرها من الأدوات على أنها المفتاح لتلك الأدوات ، أو أن تلك الآلات مفاتيح لها ، والعالم بالنسبة إلى الوجود في ذاته نداء إلى الفعل ، وكل

(١) الوجود والمعلم ص ٣٨٣ .

(٢) الوجود والمعلم ص ٣٨٥ .

فعل يشير إلى غيره ، وهكذا باستمرار (يربط سارتر ربطاً محكماً بين الإدراك الحسي والفعل ، فهو يقترب إلى حد كبير من برجسون وجماعة الفعليين pragmatistes ، وإن يكن الفعل يتعالى في المستقبل على المدرك الحسي) والمكان كله وسيلة لتنفيذ الفعل instrumental وهو مملوء بالسبل والاتجاهات المختلفة التي تتنقى من بينها الذات ما تراه . والمدركات الحسية ليست أكثر من وعود promesses أو هي التخطيط الإجمالي العام لكل أفعال الممكنة بحيث يتعالى الإدراك الحسي على نفسه نحو الفعل ، وكان العالم كله عبارة عن « خواص في المستقبل دائمًا » creux toujours en futur ، لأننا دائمًا في المستقبل بالنسبة إلى أنفسنا . وهذا المستقبل موضوعي إلى أقصى درجة ، لأنه يحيل دائمًا إلى عدد لا متناه منمجموعات الأدوات ، وكل مجموعة من الأدوات ustensiles تنتهي بأن تشير إلى أداة هي مفتاحها جمعياً . وب بدون هذا المفتاح تظل الأدوات متغيرة في القيمة أو في مرتبة الوجود — في ذاته .

« وهكذا نجد أنفسنا — كما يبدو لنا — أمام ضرورة مزدوجة متناقضة ، فكل أداة لا يمكن استخدامها — أو حتى الإمساك بها — إلا عن طريق أداة أخرى فالكون كله إحالة موضوعية لا محدودة من أداة إلى أداة . وبهذا المعنى يقتضي تركيب العالم ألا نستطيع أن ندخل في عالم الأدوات إلا إذا كنا نحن أنفسنا أدوات ، وألا نفعل شيئاً إلا إذا كنا مفعولين^(١) ، ومن جهة أخرى نجد أن كل تركيب من الأدوات لا يكتشف إلا بتحديد معنى له ، وهذا التحديد نفسه عملي فعال — كدق سمار أو ثر البذور . وفي هذه الحالة يحيل التركيب مباشرة إلى مركز : هذا المركز أداة موضوعية محدودة ب مجال الأداة le champ instrumental الذي يشير إليه ، وهو الأداة التي نعجز عن استعمالها

Que nous ne puissions agir sans être agis (١)

وإلا أحلاها ذلك إلى الالهامية . وهذه الأداة لا تستعملها لأنها نحن : ونحن
نحيها دون أن نعرفها .

وكل أداة إما أن تكون موالية أو معادية للذات وفقاً للإمكانية التي تزيد
الذات تحقيقها في العالم . فهى إما أن تقاؤمنا وترفض الدخول في حوزتنا ، أو
تخصم لنا وتدعن لشيئتنا . وبذلك يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة المتناقضية
وهي أن الجسم هو ما نحياه مباشرة ، بيد أن بيتنا وبينه عالماً بأكمله من الأدوات
والآلات التي تتجاوزها دائمًا نحو إمكانياتنا . فطبيعة الجسم بالنسبة إلينا
هو ما تتجاوزه دائمًا pour-nous ^(١) .

والجسم هو الماضي Passé ، لأنـه الحضور المباشر للأشياء الحسية
حيال الذات مادام . هذا الحضور يشير إلى مركز إشارة قد تم تجاوزه
أو عبوره سواء نحو ظهور أشياء أخرى هنا ، أو نحو تركيب جديد
من الأشياء كأدوات choses-ustensiles . فهو في الوقت نفسه وجهة نظر ^(٢)
و نقطة البداية هذه التي عبرها دائمًا point de départ . ونقطة البداية هذه التي
دائمًا والتي هي نفسى التي ارتدت ورائي هي ضرورة عدم ضروري . وهى
ضرورة مزدوجة لأنـها الإدراك المتصل للوجود لذاته بواسطة الوجود في ذاته ،
وهي أيضًا تلك الواقعـة الوجودـية التي لا تجعل في استطاعة الوجود في ذاته
إلا أن يكون أساساً لوجودـه . فأنا جسمى طالما كنت نفسى ، وأنا لست جسمى
إذا لم أكن نفسى ، أى أنـى أفلت منه بإعدادى لما أنا عليه ^(٣) . فهو
العقبة الموضوعـة في طريـق من نفسـى والتي يجب أنـ تخطاـها دائمـاً . بـيد أنـ
هـذا التخطـى يتم دائمـاً في العالم ، لأنـ النـهايـة شـرـط ضـرـوري لـ الـوـجـود لـ ذـاـتـه ،
فـالـجـسـم إـذـن شـرـط ضـرـوري مـنـ شـروـطـ الفـعـلـ . فـنـ الـبـديـهـيـ أنـ المـرـء لا يـكـفـيهـ

(١) لـكي نـفهمـ كلمة depasـtـ قـارـنـ بـينـ الرـمزـ وـماـ يـرمـزـ إـلـيـهـ ، أوـ الكلـمةـ وـمعـناـهاـ . وـنـحنـ
تـجاـوزـ عـنـ الكلـمةـ لـكيـ نـعـرفـ المـدلـولـ . الـوـجـودـ وـالـعـلـمـ صـ ٣٩٥ـ .

(٢) الجـسـم هوـ وجـهـةـ النـظـرـ إـلـيـهـ لـكيـ لاـ يـمـكـنـ أـنـ تـخـذـ نـحـوـهـاـ وـجـهـةـ نـظـرـ أـخـرىـ .

(٣) الـوـجـودـ وـالـعـلـمـ صـ ٣٩١ـ .

التي كي يصل إلى غاياته وإن لم نعد نستطيع التفرقة بين الشهوة والإرادة ، وبين الحلم والفعل ، وبين الممكن والواقع . ولم يعد تصور الإمكانيات ممكناً إذ يكفي أن أتصور لكي يتحقق ما أتصبّره ، فيختلط الحاضر بالمستقبل . يتضح لنا إذن أن الجسم ليس شيئاً مضافاً إلى النفس وإنما هو تركيب ضروري لوجودي وشرط ضروري لتطلعى المتعال نحو المستقبل ، بل هو شرط ، أو هو الضرورة التي تفرض على "الاختيار"^(١) ومن الواضح أن الشعور لا يحيى جسمه إلا على هيئة شعور ، فالجسم تركيب شعوري لشعوري . وهذا الشعور هو ما يسميه سارتر بالغثيان *La Nausée*^(٢) . وتحاول الذات أن تتخلص منه في الحال بأن تتألم أو تشعر باللذة ، ولكن الألم أو اللذة يكشفان دائمًا عنه ، فهو خلف الإحساس والمشاعر جميعاً . وليس هذا النوع من الغثيان مجازاً استعرافاه من بعض الحالات الفسيولوجية ، ولكن الحالات الفسيولوجية العينية للغثيان تقوم على ذلك الغثيان الوجودي الذي أشرنا إليه^(٣) .

يمكن الآن أن نلخص النتائج الهامة التي وصلنا إليها من تحليل فكرة الجسم بالنسبة إلى ذاتي *pour-moi* ، فهو مركز الإشارة الذي تشير إليه الأشياء والأدوات ، أو هو عدم الضرورة الذي يحيى الموجود لذاته . فهل يقتصر الجسم على أن يكون هذا فحسب ، ولا شيء غيره ؟ كلا . فكما أن للذات مستويات مختلفة من الوجود ، فكذلك للجسم مثل هذه المستويات . الجسم موجود لذاته كما هو موجود للغير .

الجسم كوجود للغير *le corps pour-autrui*

والمسألة واحدة سواء درسنا جسم الغير أو جسمنا كما يبدو للغير . وإذا أردنا اليسر بدأنا بدراسة جسم الغير كما يبدو لنا .. ويسهل علينا أن نلاحظ قبل

(١) الوجود والعدم ص ٤٠٤ .

(٢) الوجود والعدم ص ٣٩٣ .

(٣) الوجود والعدم ص ٤٠٤ .

البلد في هذه الدراسة أن العلاقة الأساسية بيننا وبين الغير ليست علاقة جسم بجسم وإنما كانت علاقة خارجية مخصوصة ، وقد بينا من قبل أن علاقتنا بالغير يجب أن تقوم على سلب داخلي *négation interne* قبل كل شيء . وإنما أدرك الغير أولاً على أنه الذات التي تحيلني إلى موضوع ، ثم الذات التي تحيلها ذاتي إلى موضوع . فالجسم إذن ليس هو أول ما نلقاء من الغير ، وإنما نلقاء بعد ذلك . فهو تركيب ثانوي *structure secondaire* ، والظاهرة الأساسية في موضوعية الغير هي أنه تعالى متعالٌ عليه *transcendance transcendée* في اللحظة التي أحيا فيها تحقيق إمكانياتي أتعالي على تعاليه ، فيصبح تعاليه موضوعاً *transcendance-objet* في العالم وأداة بين الأدوات التي تشير إلى مركز إشارة ثانوي ليس هو أنا . وهذا المركز هو جسم الغير ، وهو في هذا يشبه جسمى الذي تشير إليه الأشياء والأدوات في العالم ، ولكنه مختلف عن جسمى في أننى لا أستطيع أن أتخد وجهة نظر نحو جسمى لأن وجهة النظر الذى لا يمكن أن أكون عنها وجهة نظر أخرى ، وهو أيضاً الأداة التي لا يمكن أن أستخدمها . أما جسم الآخر فهو وجهة النظر التي أستطيع أن أتخد عنها وجهة نظر أخرى (هي جسمى) وهو الأداة التي أستطيع استخدامها^(١) (أو التي تقاومنى) . فجسم الغير إذن هو تعاليه كأداة *transcendance-instrument* بعد أن تجاوزته نحو أغراضي الذاتية الخاصة ، ويصبح معرفته بي موضوعاً معرفى أنا - *objet connaissance* ولكنها تظل خاوية لأننى لا أستطيع أن أدرك الفعل الذى به يعرف ، لأن هذا الفعل عبارة عن تعالى خالص .

وحسم الغير - سواء كان حاضراً أم غائباً - عبارة عن (واقعيته) *facticité* كأداة وكتركيب لأعضاء الحس كما تبدو لواقعى أنا . فإذا ظهر فعلاً أمى لم يغير ذلك من وجوده الأساسي شيئاً بالنسبة إلى ، سوى أنه شيء حاضر

(١) الوجود والعدم ص ٤٠٦ .

ها هنا أستطيع أن أراه وأن أمسه وأن أستخدمه مباشرة . وبعد أن كان شيئاً ضمنياً تشير إليه الأشياء أثناء غيابه أصبح شيئاً ظاهراً ، وصار الجسم نوعاً من الوجود في ذاته *en soi* لوجود الغير ، وجوداً في ذاته بين وجودات أخرى في ذاتها أبعدها متوجهاً نحو إمكانياتي .

والجسم هو عدم الضرورة الحالصة لحضور الغير ، وهو في أغلب الأحيان يستتر من وراء ثيابه وزينته وتعبيره . . الخ . ثم يأتي اليوم الذي ترتفع فيه هذه الحجب بيني وبينه باتصال المعاشرة ، وطول المخالطة ، فيلوح إلى عدم الضرورة لهذا لحضوره ، ويتناولني عندئذ نوع من الغثيان إثر هذا العيان المباشر لجسد الغير ، وهي ليست معرفة ولكنها إحاطة عاطفية لعدم الضرورة المطلق . فجسم الغير إذن هو واقعية تعاليه المتعالى عليه طالما وأشارت إليه واقعيتي أنا . والواقع أنني لا أدرك الغير كجسم إلا إذا أدركت في نفس الوقت بطريقة غير ظاهرة جسمى كمرکز إشارة يدل عليه الغير ^(١) . بيد أن جسد الغير ليس على علاقات خارجية صرفة مع الأشياء الأخرى وإنما كان عبارة عن «جثة» هامدة *cadavre* ، وإنما يتبدل جسم الغير دائماً في موقف *en situation* يرتبط به ارتباطاً تركيبياً ويدله وفقاً لمريته (الجثة لا يمكن أن تتحدد موقفاً معيناً وإنما ترتبط بعلاقات خارجية مخصوصة مع الأشياء . والعلم الذي يدرس هذه العلاقة هو علم التشريح » والفسيولوجيا هي تركيب الجي ابتداء من الجثة وبذلك لا تستطيع أن تدرك عن الحياة شيئاً !) . وهذا الارتباط في موقف ليس شيئاً آخر غير تعالي الغير ، كل ما في الأمر أن هذا التعالي أصبح موضوعاً بالنسبة إلى بعد أن تعاليت عليه . وجسم الغير ذو دلالة *signifiant* ، وهذه الدلالة هي حركة التعالي بعد أن تحجرت ، وهو مجموعة من العلاقات ذات الدلالة مع الأشياء . فهو المائدة التي ينظر إليها ، والمقدد الذي يتناوله ، والرصيف الذي

(١) الوجود والمد من ٤١٠ .

يمشي عليه ، والهواء الذى يتنفسه ، والماء الذى يشربه ، واللحم الذى يأكله^(١) . وكذلك يتبين لنا أن جسم الغير لا يفترق عن الموقف الذى يكون فيه . كما يجب أن نلاحظ أن أعضاء جسمه لا توجد متميزة أو منفردة عن الجسم ككل comme totalité . فالكل هو الذى يحدد حركة الأجزاء ، وهو ميزة لا توجد في الأشياء^(٢) . « فليست اليد التى تُرْفَع وإنما يثير هو الذى يرفع يده » ويتحدد الجسم دائمًا بما هو خارجه ، أو أنها تصل إليه دائمًا عن طريق الأشياء التى يستخدمها في الزمان والمكان العكسي^(٣) . وبالاختصار نستطيع أن نقول إن الوجود كموضوع للغير أو الوجود كجسم تعبيران وجوديان عن وجود الذات للغير l'être - pour - autrui du pour-soi .

وأخيرًا يوجد سارتر بين الشخصية والجسم ، ويرى في دراسات كرتشر عن الشخصية وصلتها بالجسم ما يبررها .

بيد أن سارتر يعود فيقول إن جسم الغير يحيل دائمًا إلى شيء وراءه ، أو هو « جسم أكثر من الجسم corps - plus - que - corps إذا أن الغير يُعطى لي دائمًا بلا واسطة وبصورة كلية في التجاوز الدائم (الواقعيته) ، ولكن هذا التجاوز لا يبعث بي إلى ذاتية أخرى ، فهي واقعة موضوعية : أن يندو لي الجسم — سواء كان تركيباً عضوياً أو شخصياً أو أداة — عارياً بما حوله ، وأن يحدد بما حوله . فيجب ألا نخلط بين جسم الغير وبين موضوعيته ، فهو موضوعية الغير هي تعاليه المتعالى عليه . والجسم هو (واقعية) هذا التعالي .. ولكن لا انفصان بين جسمية الغير وموضوعيته^(٤) .

(١) الوجود والعدم ص ٤١١ .

(٢) إذا أردت أن أعرف لون هذه الورقة التي أمامي لم أرجع إلى لون المائدة أو إلى ألوان الأوراق الأخرى .

(٣) الدلالات لا تشير إلى شيء عبر الجسد أو إلى نفسانية مبهمة ، ولكنها لا تخرج عن العالم وعن نفسها .

(٤) الوجود والعدم ص ٤١٨ .

البعد الوجودي الثالث للجسم

درستنا فيما سبق الجسم لذاته ، والجسم للغير ، وبيقى لدينا بعد ثالث هو وجود الجسم لذاته كما يعرفه الغير ، أى الكيفية التي أحيا بها جسمى كما يعرفه الغير .

ورأينا كيف تحيلني نظرة الغير إلى موضوع وتعالى على تعالي "الخاص" ، فهناك إذن نوع من «الآنا - موضوع» *moi - objet* تبدو لي أنها الوجود الذي يظل دائماً مجهولاً ، والذي يفر مني دائماً نحو الغير دون أن أستطيع اللحاق به . وعلى الرغم من ذلك القرار يمكن أن تدرك بعض التركيبات الصورية لثلث الآنا . فأنا أشعر مثلاً أن الغير ينفذ إلى أعماق وجودي الواقعي . وهذا الوجود الواقعي هو الجسم . فأنا لا أحيا جسماً فحسب ، وإنما أحياه في هذا القرار نحو كائن موجود وسط العالم ، وكان جسми عندي وجود في ذاته ، وجود خارجي بالنسبة إلى ، لأنه بالنسبة إلى الغير ، وهذا هو البعد الثالث الذي تعنيه . ولتوسيع هذه الفكرة نقول : إن جسمي ليس هو وجهة النظر الذي اتخذها فحسب ، ولكنه وجهة النظر التي يراها الغير من وجهات نظر لا أستطيع بلوغها وإنما ترتد عنى في كل الأنباء ، وهو الحواس التي لا أعرفها أنا وإنما يعرفها الغير كموضوع ، وهو الأداة التي لا أستعملها أنا وإنما يستعملها الغير للوصول إلى غاياته . وبذلك يصير جسمي شيئاً معزولاً عن *aliené* في ذاتية أخرى غير ذاتيّ هي ذاتية الغير^(١) . وهذا العزل يفسر بعض أمراض التجلل والخيرة والتردد . فالمرء يشعر أنه يريد أن يقبض على وجوده هذا للغير كيما يسيطر عليه أو يستعمله ، ولكنه لا يظفر من ذلك بشيء لأنه ليس وجوداً عينياً ، وإنما وجود غائب دائم القرار ، وهذا ما يبعث الذات على الخيرة والتجلل بحيث يتطلع

(١) إن موضوعية جسمي بالنسبة إلى الغير لا يمكن أن تكون موضوعاً بالنسبة إلى . وإنما أشعر بها فحسب كقرار بلجمي الذي أحياه نحو الغير .

الرجل الخجول إلى الاختفاء عن أعين الناس والقضاء على هذا البعد الثالث من جسمه المعزول *corps aliené* . وهو بعد الذي يكون فيه جسمنا بالنسبة إلينا ، ولكننا لا نستطيع أن ندركه أو نصل إليه . وهكذا نجد أن الغير يقوم بوظيفة لا نستطيع نحن القيام بها ، وهي أن يرانا كما نحن . فإذا خضينا الغير ورأينا أنفسنا كما يرانا ، حاولنا بذلك أن نفهم وجودنا عن طريق اللغة ، وأن تستغل معرفة الآخر بنا لكي نعرف أنفسنا ، أو بغير آخر . أنا نضع أنفسنا موضع الغير بالنسبة إلينا . ونحن نستطيع في بعض الأحيان أن نتخدمنا أحشاء جسمنا أداة ، فنكوننا بذلك نقف منه موقف الغير ^(١) ، وكان جسمنا هو جسم الغير . وهذا هو الموقف الذي لم يستطع المفكرون الذين ابتدعوا منه أن يضعوا المشكلة وضعاً سليماً ، إذ يصبح الجسم عندئذ موضوعاً لا مركزاً للإشارة ، وتقللت طبيعة الجسم بالنسبة إلينا من أيدينا .

(١) راجع الوجود والمعلم ص ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٥ .

الفصل الخامس

العلاقات العينية بالغير

تناول سارتر فيما سبق علاقتنا الأساسية بالغير ، واستطاع عن طريق تحليل هذه العلاقات استخلاص الأبعاد الوجودية الثلاثية للجسم ، وبين أيضاً أن الجسم في اتخاذه موقفاً معيناً يدرك الغير في تعاليه المتعال عليه . والآن يعالج سارتر العلاقات العينية بالغير ، وهي علاقات تضم بين جوانحها تلك العلاقة الأساسية الأولى التي تعرضنا لها آنفأ ، وإن تكون في ذاتها مظاهر جديدة من الوجود لذاته .

وَعِهُ اِتْجَاهَانِ اُولِيَّانِ تَصْبِطُنَّهُما الْذَّاتُ حِيَالَ الْغَيْرِ ، فَهُنَّ إِمَّا أَنْ تَعْلَى عَلَى تَعْلَى الْغَيْرِ ، أَوْ أَنْ تَبْلُغْ وَتَتَمَثِّلْ فِي دَاخِلِهَا هَذَا التَّعْلَى دُونَ أَنْ تُفْقِدَهُ طَابِعَهُ الْمَتَعَالِ . وَالذَّاتُ تَخَوَّلُ أَنْ تَخْلُصَ مِنْ وَجْهِهَا فِي ذَاتِهِ بِالنِّسْبَةِ لِلْغَيْرِ . وَلَا كَانَتْ حُرْيَةُ الْغَيْرِ هِيَ السِّرُّ فِي مَثْلِ ذَلِكِ الْوِجْدَنِ فَإِنَّ الذَّاتَ لَا فِتْنَةَ تَخَوَّلُ الْاسْتِيَلاءَ عَلَى هَذِهِ الْحُرْيَةِ كَيْمَا تَكُونُ أَسَاسًا لِنَفْسِهَا ، فَكَانَ صَلَةُ الذَّاتِ بِالْمَوْضُوعِ الَّذِي تَبَدُّو عَلَيْهِ لِلآخِرِيْنِ هِيَ الْأَصْلُ فِي الْعَالَمَاتِ الْعِيْنِيَّةِ بِالْغَيْرِ^(١) . وَهَكُذا تَظَلُّ الذَّاتُ فِي دُورَةِ دَائِمَةٍ مِنَ الْفَرَارِ وَالْتَّعْقِبِ ، الْفَرَارُ مِنَ الْوِجْدَنِ فِي ذَاتِهِ ، وَتَعْقِبُ الْوِجْدَنُ فِي ذَاتِهِ وَلِذَاتِهِ ، فَهُنَّ عَلَى حِدٍ تَعْبِيرُ سارتر le pour - soi et - poursuivant - poursuivi .

وَكُلُّ مِنْ هَذِيْنِ الْاتِّجَاهَيْنِ فِي مَقَابِلِ الْآخِرِ ، وَفِي مَوْتِ أَحَدِهَا ظَهُورُ الْآخِرِ ، أَعْنِي أَنْ سُقُوطَ أَحَدِهَا يَدْفَعُ إِلَى اِعْتِنَاقِ الْآخِرِ . فَلَا وِجْدَنَ لِلْدِيَالِكْتِيْكِ فِي عَالَمَتِنَا بِالْغَيْرِ ، وَإِنَّا أَمْرٌ أَشْبَهُ بِالدَّائِرَةِ . وَفِي كُلِّ اِتِّجَاهٍ يَكُمِّنُ الْاتِّجَاهُ

(١) الْوِجْدَنُ وَالْمَدْمَنُ ص ٤٢٩ .

المقابل لأنه لا يمكن أن يوجد الواحد منهما دون شيء من التناقض الداخلي يتجه به الوجهة الأخرى ، وبتعبير أفضل : إن كلاً منها في جوف الآخر ويسبب موته . فلنبدأ إذن بأيهما ، مadam كل منها يفضي إلى الآخر ⁽¹⁾ .

۱۰

الصراع هو المظهر الذي تتخذه علاقتنا بالغير ، فإن ما يجري على ذاتي يجري على الغير . وكما أحياول أن أسيطر على الغير أو أتحرر من ريفته ، كذلك يحاول الغير أن يسيطر علىّ أو أن يتحرر من قبضتي . فالصراع بيننا في حركة من الشد والجذب لا تقطع .

فإذا بدأنا من هذه الواقعة : وهى أن الغير ييلو أول ما ييلو على هيئة «النظرة» ، أدركنا أن وجودنا للغير شىء يعلكه الغير دون أن نعلكه ، وأن الغير يحتفظ بسر لا نستطيع الإطلاع عليه ، وهذا السر هو أنه يرانى كما أنا . فهو يسلب وجودى لكي ينحنى في نفس الوقت وجوداً آخر من لدنه . وهذا يجعلنى مسئولاً عن وجودى للغير دون أن أكون في نفس الوقت أساساً لهذا الوجود . فمحاولتى تتلخص إذن في استردادي لهذا الوجود الذى سلبه الغير مني ، لكي أجعل من حريتى أساساً له . وإن تنجح هذه المحاولة إلا بتمثيل حرية الغير وابتلاعها في ذاتي .. والغير في هذه الحالة لن يكون الغير كموضوع *autrui-objet* ولكنه الغير كحرية *liberté - autrui* . الواقع أن هذه المحاولة مصدرها الإنفاق . التام ، إذ أن ابتلاع الذات والغير في تعال واحد يفقد الغير طابع الغيرية ، وهكذا يظل الصراع قائماً . والحب ليس شيئاً آخر غير هذا الممثل حرية الغير ، وهو — وإن لم يتم مطلقاً — المثل الأعلى الذى يتطلع إليه الحب وستتمد منه قيمته ^(٢) .

(١) الوجود والعدم ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٣٣ .

فالحب إذن صراع لا يبلغ منتهاه ، ومحاولة لإذلال حرية الغير وإخضاعها لسلطان الذات العاشقة دون أن تفقد الذات المنشوقة في نفس الوقت حريتها وسلطانها . فلو أن الحب كان امتلاكاً جسمياً فحسب هان الأمر ، ولكنه محاولة من العاشق كيما يصبح معشوقاً في الوقت نفسه ، فإذا لم يتم للعاشق ما يريد أخفق الحب إخفاقاً ذريعاً . وبالاختصار فإن العاشق يتمنى أن يمتلك حرية الغير بوصفها حرية ، وأن يصبح معشوقاً من هذه الحرية ، أى أن تختر هذه الحرية — لا في بداية المغامرة فحسب — ولكن في كل لحظة من لحظاتها . والحب لا يريد أن يكون سبيلاً في هذا الاختيار وإنما المناسبة الوحيدة له ، ولا وضع المحبوب في عالم من الأدوات والأشياء فأفقده بذلك حريته . إذ أن المحبوب يريد أن يكون إلى ناحية ، والعالم كله في ناحية أخرى . فهو «يلخص» العالم بالنسبة إلى المحبوب ، ويكون الموضوع الذي يحدد تعاليه والذي يتوجه إليه تعالى الغير متعالياً في طريقه على الأشياء جميعاً — ليقف عنده دون أن يستطيع تجاوزه أو التعالي عليه . وبذلك تطمئن الذات وتشعر بالأمن بعد أن تخلصت من وجودها كأداة ووسيلة يصطنعها الآخر لبلوغ أهدافه ، وبعد أن أصبحت شيئاً لا يمكن تجاوزه *indepassable*¹ ، بل صارت المدف الأخير ، والفرض الأسماى والقيمة العليا والحد المطلق ، بل الأساس الذى يقوم عليه كل حكم أو تقويم . ولا بد أن يتم ذلك كله باختيار الغير المطلق دون أى إرغام أو اضطرار .

وبدلاً من ذلك القلق الذى كان يساورنا — قبل أن نصبح معشوقين — لافتقارنا إلى ما يبرر وجودنا ، يغمرنا شعور بأن وجودنا مرغوب فيه بكل تفصياته ، وأننا قد عثنا أخيراً على ما يبرره .

فكيف يفشل الحب إذن؟

الواقع أن المحبوب يرى الحب كموضوع بين غيره من الموضوعات ، وأداة يستخدمها في تعاليه ، ولكنه لن يحاول أن يجعل من ذلك الموضوع حداً له ،

أو أن يجعل من نفسه أسيراً لحريرته . فعل الحب إذن أن يغريه ويعويه . وفي هذا الإغراء والإغواء لا أحاول أن أظهر للغير ذاتي ولا اختفت ذاتية الغير على الأثر . وهي تلك التي أريد تمثيلها . فالإغواء إذن محاولة لامتلاك الغير عن طريق موضوعي أي أن أكون بالنسبة إليه *objet-fascinant* ، فأسعى بأفعالى المختلفة إلى أن أوجه تعاليه نحو إمكانياتي الميتة ، لكي تصبيع في نهاية الأمر الحد الذى لا يمكن عبوره ، أو أحاول القيام بدور الوسيط بين المحبوب وبين العالم بأن أظهر ارتباطى بالعالم عن طريق الرؤى أو القوة أو النفوذ .. إلخ . وكلنا المحاولين لاقية لها بغير الاعتراف الحر الذى يبديه المحبوب نحوهما . فأننا أختبط دائماً في هذه المحاولات لإغراء المحبوب تخبط الأعمى ، لأننى لا أستطيع أن أتنبأ بتأثيرها مادام الآخر حرف تأويلها كييفما شاء ، وإعطائهما التفسير الذى ي يريد ، وبذلك تفلت مني دائماً دلالة أفعالى ومعناها .

بيد أن الإغراء ليس هو الحب ، فقد يغرينى خطيب أو مشعوذ أو مثل ..
إلخ ، فينال إعجابى دون أن يظفر بجى . فتى يصبح المعشوق عاشقاً؟

والحواب بسيط .. عندما يحاول أن يكون معشوقاً . وبذلك يستحيل في نظر العاشق إلى موضوع ثمين يحرص على امتلاكه مهما كلفه الأمر . وهذا يتنافى مع المثل الأعلى للحب وهو امتلاك الآخر بوصفه الآخر أي بوصفه « ذاتية ناظرة » *subjectivité regardante* فكان الحب هو أن يكون الإنسان محبوباً . ونحن ندور إذن في حادة مفرغة وتناقض مستمر ، إذ تسعى الحرية إلى القضاء على نفسها ، وترفض الذات أن تضع نفسها كذات ، ولا اختفت نظرة الآخر واستحال إلى موضوع ، ومن ثم اختفت كل إمكانية للحب بعد أن اقتصر أمره على الموضوعية . فإذا حاول المحبوب أن يصبح الأساس لوجود الحب لم يستطع ذلك إلا بأن يتعالى عليه كما يتعالى على الأشياء ، وبذلك لا يمكن لهذا التعالى أن يجعل من الموضوع الذى يتعالى عليه

حدّاً للتعاليه ^(١) . وهذا يكمن التناقض في الحب . والواقع أن بين النوات هوة لا يمكن عبورها لأن كل ذات عبارة عن سلب داخلي للأخرى ، وعدم قائم بين هذين السلين الداخليين . والحب يريد أن يعبر العدم القائم بين النوات مع احتفاظه بالسلب الداخلي ، وينتهي الأمر بالمحبين إلى أن يظل كل منهما في ذاتيته ، وأن يشرع في اتخاذ الآخر وسيلة من الوسائل .

ويكفي أن ينظر إلى المحبين شخص ثالث ^(٢) tiers كما يشعر كل منهما بموضوعيته وموضوعية الآخر ، ويصبح الحب موضوعاً يتوجه نحو الآخر ، وهذا يتسم المحبون الوحدة ، لأن ظهور «الثالث» قضاء على الحب . وهذه الوحدة لا يمكن العثور عليها لأننا موجودون دائماً بالنسبة للنوات الأخرى ، والنوات الأخرى موجودة دائماً بالنسبة إلينا . فالحب يفشل لأسباب ثلاثة :

- ١ — أنه حلقة مفرغة لانهاء لها ، إذ الحب معناه أن نُحب ، وأن نُحب معناه أن نُحب . . وهكذا .
- ٢ — أن تحول المحبوب إلى ذات يحيلني إلى موضوع ممكّن في كل لحظة .
- ٣ — الوحدة التامة لا وجود لها ، وبذلك يصبح الحب — وهو هذا المطلق — شيئاً نسبياً إزاء الآخرين .

الماسوشية أو «حب العذاب»

إذا أخفق الحب اتجهت الذات وجهة أخرى ، وعكس ذلك المثل الأعلى الذي شرحتاه ، فبدلاً من أن تبتلع الآخر مع الاحتفاظ بغيريته ، تحاول أن يبتلعها الآخر وأن تذوب في ذاتيته للتخلص من ذاتيتها . وهذا هو اتجاه «الماسوشية» ، إذ تحاول الذات أن تدع للغير مهمة وضع الأساس لوجودها فيستحيل إلى الوجود في ذاته بواسطة حرية الغير ، بعد أن تتنكر لذاتها ، وتذكر

(١) الوجود والعدم ص ٤٤٤ .

(٢) راجع مسرحية Huis Clos لسارتر .

حريتها ، وترفض أن تكون شيئاً آخر أكثر من موضوع . وبدلًا من أن تحاول إغواء الآخر ب الموضوعيتها كما كانت تفعل في الحب ، تحاول إغواء نفسها ب الموضوعيتها للغير ، وينتباها نوع من الدوار أمام المفهوم السحيقة لذاتية الغير . وهذه المحاولة فاشلة أيضاً لأنني كي أفقن نفسي بذاتي — كموضوع moi - objet ي يجب أن أعاين هذا الموضوع كما هو للغير ، وهو أمر مستحيل ، وينتهي بي الحال إلى الشعور بذاتي من جديد . فالرجل الذي يدفع تقوده لأمرأة كيما تصر به بالسيطرة يستخدمها كأدلة ، وبذلك يعود إليه تعالىه من جديد ، وتقطع عنه موضوعيته ، ليجد أمامه موضوعية الآخر مرة ثانية . وهكذا تفشل هذه المحاولة الماسوشية . وليس ذلك بغرير إذا ذكرنا أنها رذيلة vice ، والرذيلة معناها «حب السقوط» l'amour de l'échec ، بحيث ينتهي الحال بالرجل المحب للعقاب إلى أن يعيش السقوط لذاته ، ويجعله هدفاً أساسياً له ، وعندئذ لا يمكن إقناعه بسقوطه إذ يعتقد أنه قد نجح في تحقيق هدفه .

علم الاكتئاب l'indifférence

وإخفاق هاتين المحاولتين قد يكون مناسبة للاتجاه نحو عدم الاكتئاب . وعدم الاكتئاب معناه أن تحيى الذات في عالم صرف من الأدوات والأشياء ، وأن تخيل أنها وحدها التي تستطيع أن ترى دون أن تُرى ، فتخدع بذلك نفسها وتموه وجودها وتزيفه . وهي تحاول أن تعالى على إمكانيات الغير بإمكاناتها الخاصة فلا تجد لذلك سبيلاً ، لأنها لن تُشعر الغير بحريتها المتعالية بعد أن أحالته إلى موضوع لا يشعر ، وأداة لا تحس ، وأذابت حريتها في نظرة واحدة . وهي تنظر إلى الغير وفقاً للوظيفة التي يؤديها ، فهو ليس أكثر من وظيفته .

والذات هنا تختار أن تكون «رائبة» فحسب ، وهذا النوع من النظر هو والعمرى شىء واحد ، لأنه تتجاهل للغير ، وعدم اعتراف بوجوده الحر الذي

لا يفرق عن وجودى فى شيء وهو نوع من الانعزالية أتجنب فيه الناس كما أتجنب العقبات القائمة فى سبيل دون أن أرتاب أن فى إمكانهم النظر إلى "كما أنظر إليهم" ^(١) ، وأستطيع عندئذ استغلالهم وفقاً لمصلحتى إذا حصلت على المفاتيح التي تفتح مغلق نفوسهم ، ووعيت «كلمة السر» التى أتسلى بها إلى حضورهم .

وحللة عدم الاتكارات على نقىض الخجل ، إذ يشعر فيها المرء بالراحة والاطمئنان لأن نفسه ليست في الخارج ، أو أنها بالنسبة إلى شيء . وقد يستمر هذا العمى حياة بأكملها ، ولكنها يحمل في طياته سقوطه الحقق ، فيه لا أستطيع أن أحيا وجودى كموضوع ، والواقع أننى موجود طوال الوقت كموضوع بالنسبة للغير دون أن أشعر بذلك ، ودون أن أستطيع الدفاع عن نفسي ضد هذا الوجود المنظور *vu - être* ، أو بعبارة أخرى يمكنى الغير دون أن أستطيع الالتفات إليه . فإن شعورى بنظرية الآخر يدفعنى إلى اتخاذ الحيطة منه والنذود عن وجودى أمامه ، بأن أحيله أنا الآخر إلى موضوع . أما إذا كان الآخر موضوعاً بالنسبة إلى على الرغم من أنه ينظر إلى في نفس الوقت ، فأنما في خطير دون أن أعلم . وهذا النوع من العمى يثير في نفسي القلق ، ويدفعنى القلق إلى البحث عن وسيلة أخرى للسيطرة على حرية الغير .

الشهوة الجنسية .

ومحاولة الاستيلاء على ذاتية الغير وحريته عن طريق موضوعيته بالنسبة إلى هو ما ترمى إليه الشهوة الجنسية . والمشكلة الجنسية مشكلة لم يشر إليها الفلاسفة الوجوبيون وخاصة هيجلر الذى لم يهتم بها أى اهتمام ، وكان « الآية » عنده لا جنس لها *asexual* . ومن الممكن حتى أن نعتقد أن وصف الآية بأنها ذكر أو أننى تخصيص عابر لا داعى له بالنسبة لنظرية فى الوجود ، لأن الذكر

(١) الوجود والعدم ص ٤٤٩ .

والأنثى كلامها موجود على السواء ، وما يجري على هذا يجري على ذاك^(١) . وهي حجة غير مقنعة ، فعلى الرغم من أن اختلاف الجنس ينتمي إلى مجال الواقعية *facticité* فليس ذلك الاختلاف شيئاً عرضياً عابراً ، وإنما هو تركيب أساسى في وجودنا للغير ، وهو يبدأ معنا من المهد إلى اللحد وإن تشكل بأشكال مختلفة ، وتحت صوراً متعددة .

والشهوة الجنسية التي نعاينها أو يعاينها الغير هي التي تكشف لنا عن الآخر كجنس ، وعن أنفسنا كجنس أيضاً ، كما يجب تحديدها بموضوعها المتعالى لأن كل نظرية ذاتية أو باطنة *immanentiste* (أى النظريات التي تجعل من الشهوة الجنسية واللهة شيئاً واحداً) لا تفسر لماذا نشتوى امرأة معينة ، فإشباع اللهة أو امتلاك جسم الغير (إذا عينا بالامتلاك هنا العملية الجنسية) ليس هو الشهوة الجنسية ، وعلى كل حال ، فالفعل شيء آخر غير الشهوة ، ومهما يثبت ذلك اختلاف الطرق لإشباعها عند الأفراد والجماعات . فالفعل أو عدم الفعل يتدخل بعد الشهوة ، وينضم إليها من الخارج . فما هو موضوع الشهوة؟ قد يثير الشهوة صدرنا هد أو ذراع بضعة أوساق عارية ، ولكنها جميعاً لا تبعث على الشتهاء إلا لأنها أجزاء من جسم ، والجسم لا يثير إلا لأنه في وضع معين . وهكذا نرى أن الشهوة ليست أمراً فسيولوجياً بسيطاً ، وإنما نراها تضع العالم لأنها اتبهت نحو جسم معين ، وأنها وضعت الجسم لأن جزءاً منه قد أثارها . فنحن لانشتوى إذن موضوعاً مادياً صرفاً لأن الموضوع المادى لا يتخذ موقفاً *en situation* وإنما يظل الشعور مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالجسم الذي نشتويه ، فنحن نشتوى دائماً جسماً حياً شاعراً لأن الشعور هو الذي يمنع للجسم وحدته ومعناه «موضوع الشهوة إذن هو الجسم الحى ككل عضوى فى موقف معين فى ارتباطه بالشعور»^(٢) فإذا تريد الشهوة من هذا الموضوع؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لابد من

(١) الوجود والمعدم ص ٤٥٢ .

(٢) الوجود والمعدم ص ٤٥٥ .

أن نجيب عن سؤال آخر وهو « من الذى يشهى » ؟ « ليس من شئ أن الذى يشهى هو أنا ، والشهوة مظهر من مظاهر ذاتى » وأنا أحياء جسمى عينما أشتوى بطريقة خاصة ، والشهوة ليست رغبة قوية فحسب ، ولكنها نوع من الاختلال أو الكدر trouble ، كما يضطرب الماء فى الإناء ويتكدر من شئ لانزاه ولا يتميز عنه . وهى أشبه شئ بالجوع ، وإن اختلفت عنه أيضاً اختلافاً كبيراً ، ففيها نشعر أن واقعيتنا تغمرنا من كل ناحية ، فلا ثابت أن نستسلم لها وندعن لاذعاناً سلبياً ، أو إن حاولنا القرار أحاطت بنا من كل جهة وجعلت شعورنا صيفياً كثيفاً بالنسبة إلى نفسه وكأننا في حالة من النعاس . وعندما نقاوم هذه الحالة وننجح في مقاومتها نشعر بالشهوة قبل أن تتلاشى في وضوح وجلاء كما نشعر بالجوع ، ثم يختفى هذا الإحساس لكنى نشعر بنوع من اليقظة مع تناقل في الرأس ، واضطراب في القلب . والمهم من هذا الوصف أن الذات تختار أن تحيى جسمها بصورة خاصة ، فكان الشهوة إذن لا تكشف لنا عن جسم الغير فحسب ، ولكن عن جسمنا أيضاً ، لا كأدأة أو وجهة نظر ، ولكن على أنه واقعية خالصة facticité pure دون محاولة للتعالى عليها نحو شئ آخر ، فالشهوة هي الإمكانية المباشرة للذات في وجودها كجسم .

فالشهوة إذن جسداً يشهى جسداً آخر ليسحب معه ذات الغير . وكان جسد الغير في هذه الحالة أداة نصيـد بها حريته أو ذاته التي التصقت بجسمه واشتبكت في نفس الوقت بجسدي أنا ، والشهوة تشهى جسد الغير بلا قناع وبلا زينة وبلا حركات (الحركات قناع على الجسد) ولذلك تحاول هي أن تعانقه وتقبله .. إلخ ، كيما تملكه وتجسده incarnes . فهل معنى ذلك أن جسم الغير لم يكن جسداً قبل أن أعاـنه ؟ كلام بكل تأكيد . فإن وجود الجسم في موقف معين معناه أن الغير يتعالى عليه نحو إمكانياته « فعنـاق الغـير يولد جـسـده بالـنـسـبة إـلـىـ وـبـالـنـسـبة إـلـىـ نـفـسـهـ بـتـجـرـيدـ جـسـمـهـ عـنـ الـفـعـلـ وـالـحـرـكـةـ وـحـرـمـانـهـ مـنـ إـمـكـانـيـاتـ

الى تحيط به . والشهوة تعبّر عن نفسها بالعنق والتقبيل كما يعبّر الفكر عن نفسه باللغة ^(١) ، فوظيفة العناق إذن أن يولد عن طريق المتعة جسم الغير بالنسبة إلى نفسه ونفسى كسلبية ملموسة *passivité touchée* وجسمى بالنسبة إلى الغير وإلى كسلبية ملموسة أيضًا . وبعبارة أخرى يجب أن أجسد نفسى لكي أحقق تجسيد الغير « فأنا أجعله يحس بجسمى إزاء جسده لكي أحمله على الشعور بجسمه ، وبهذا المعنى يبدو الامتلاك كتجسيد مزدوج ومتبادل » ^(٢) . *double incarnation réciproque*

بيد أن هذا الامتلاك لا يتم كما أشتئى ، وكأنى أريد الإمساك بشخص يهرب مني بعد أن يترك رداءه بين يدي . فالرداء هو الذي أملكه .. أعني جسمه فحسب ، دون أن أملك المفتاح — وهو حريته — الذي أستطيع أن أفسره به أفعال هذا الجسم . فأتخطى تحفظ الأعشى في عالم لا أدرك معناه . فإذا كنت لا أستطيع أن أملك الآخر بحسبانه جسداً ، فلا يجعل حريته تتتصق بجسمه كالصيغ ، لكي أمتلك هذه الحرية عندما أمتلك الجسد . « فن المؤكد أنني لا أبني امتلاك جسم الآخر ، وإنما أريد امتلاكه باعتباره ”متلكاً“ ، أعني بعد أن يصبح شعور الآخر هو وجسمه شيئاً واحداً . وهذا هو المثل الأعلى الذي لا يمكن أن تبلغه الشهوة وهو : أن أمتلك تعالى الآخر كتعال خالص وكجسم في نفس الوقت . . . » ^(٣)

فالشهوة تحمل في طياتها عوامل إخفاقةها ، ففضلاً عن استحالة تحقيقها لمثلها الأعلى الذي ذكرناه فإنها معرضة لخطر دائم : وهو أن الذات في محاولتها لتجسيد نفسها تنسى تجسيد الآخر ، بحيث يصبح تجسيدها لنفسها غاييتها الوحيدة وتحتيل المتعة التي تجدها في عنق الغير إلى رغبة في أن يعانقها الغير ، وأن

(١) الوجود والعدم ص ٤٥٩ .

(٢) يقول سارتر « الشهوة دعوة إلى الشهوة » .

(٣) الوجود والعدم ص ٤٦٣ .

تشعر بجسدها حتى الغشيان ، ويصبح الغير أداة استخدمها لهذا الغرض ، وبذلك تفقد الشهوة معناها ومادتها وتعنى شيئاً مجرداً ، وأكتشف أنني قد ملكت شيئاً بين يدي ، ولكنـه ليس هو الشـىء الذى أتمسـه وكأنـى « كالنـائم الذى يرى نفسه حين يقطـته مـتشـبـهاً بـحـافـةـ الفـراـشـ دونـ أـنـ يـذـكـرـ الكـابـوسـ الذىـ دـفـعـهـ إـلـىـ تـالـكـ الحـركـةـ »^(١) ، وهذا الموقف هو أصل السادية .

السادية

والسادية عبارة عن محاولة لتجسيد الآخر عن طريق العنف . وهذا التجسيد العنيف يجب أن يكون امتلاكاً واستخداماً للآخر في نفس الوقت ، وهو امتلاكه واستخدام لا معنى لهما لأن السادي لا يدري كيف يتصرف بهما ، وعلى الرغم من ذلك يعني في محاولته الفاشلة بعد أن اختفت عن نظريه الغاية التي كان يسعى لها ، وأفرغت الشهوة مضمونها ومحتوها ، وهو يحرض الآن على امتلاك الغير كأداة . والاستيلاء على جسده دون أن يمس الغير جسده هو ، أو يستولى على واقعيته . وبدلـاً من أن تـحاـولـ الذـاتـ الـاستـسـلامـ بـجـسـمـهاـ لـكـيـ تـكـشـفـ للـآخـرـ القـنـاعـ عنـ جـسـمـهـ ، يـرـفضـ السـادـيـ الإـذـعـانـ بـجـسـدـهـ ويـسـتـخـدـمـ فيـ نفسـ الـوقـتـ أدـوـاتـ العنـفـ لـلـكـشـفـ عنـ جـسـدـ الغـيرـ ، فـوـضـوـعـ السـادـيـ هوـ الـامـتـلاـكـ الـمـباـشـرـ ، وإـهـمـالـ الـصـلـةـ الـمـتـبـادـلـةـ بيـنـهـ وـبـيـنـ الغـيرـ ، فـهـوـ يـرـميـ إلىـ عدمـ تـبـادـلـ الـصـلـاتـ الـجـنـسـيـةـ non-réciprocitéـ معـ الغـيرـ ، بلـ كـلـ مـتـعـتـهـ أنـ يـكـونـ حرـّاًـ باـزـاءـ حرـّيـةـ مـغـلـوـلـةـ الـيـدـ ، وـأـنـ يـشـعـرـ الغـيرـ بـجـسـدـهـ عنـ طـرـيقـ الـأـلـمـ^(٢)ـ . ولكنـ الذـاتـ الـتـيـ يـنـشـأـ عـنـهـ هـذـاـ التـجـسـيدـ لـمـ تـعـدـ سـوـيـ أـدـاـةـ بـيـنـ الـأـدـوـاتـ .

وهـذاـ النـوعـ مـنـ التـجـسـيدـ الـذـيـ يـرـيدـهـ السـادـيـ هـوـ مـاـ يـسـمـيـهـ سـارـتـرـ بالـفـاضـيـ obscèneـ وهوـنـوـعـ مـنـ عـدـمـ الرـشاـقـةـ ، إـذـ أـنـ الرـشاـقـةـ تـخـفـيـ جـسـمـ الـآخـرـ وـلـاـ تـظـهـرـهـ ، وإنـماـ

(١) الوجود والعدم ص ٤٦٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٧٠ .

يكون الجسم الرشيق أداة تعبّر عن حرية الذات ، ويظهر الفحش obscénité عندما يتخذ الجسم أوضاعاً تجرده تمام التجرد عن أفعاله وتكشف عن جموده وهموده ، وعن عدم تكيف مع الموقف الذي يكون فيه ، دون أن يثير في نفس الوقت أية شهوة . فالسادى إذن يريد تحطيم اتساق الجسم ورشاقته حتى يتلع بالحسد حرية الآخر ، أو حتى يكون الغير جسداً فحسب . فالتجسيد يتم هنا لا عن طريق الحسد ، وإنما عن طريق العنف والتعذيب واستخدام السادى بجسمه كأداة فحسب ، ووضع جسم الآخر في أوضاع مضطربة الاتساق ، دون أن يتجاوز نطاق الوجود كأداة . ولكن يجب ألا يخدعنا ذلك عن المطلب الذى يصبو إليه السادى وهو حرية الآخر . كل ما فى الأمر أنه يخدع نفسه فيظن أن هذه الحرية ساكنة في ذلك الجسد الذى يعتذبه ويضرره ويحركه كيما شاء ، بل هي ذلك الحسد نفسه . ولا ينكشف له خداعه لنفسه إلا عندما ينظر إليه الآخر^(١) . فهـما يكن من قسوة السادى وعنفه فإن كلمة الخضوع الأخيرة موكولة تماماً إلى حرية الضحية التى يعتذبها . فإن لم تنطق بهذه الكلمة ضاعت كل المحاولة هباء . وموقف السادى من ضحيته موقف متناقض فهو من جهة يستخدم من الوسائل ما يكفل له الوصول إلى غايته ألياً ، وكأنه يختبر حزمة من المفاتيح في أحد الأقفال ، ولكن الوصول إلى هذه الغاية يعتمد من جهة أخرى على حرية الضحية و اختيارها للخضوع والإذعان . فهو بين طرف تقىض من الخبرية الصارمة والحرية اللامحدودة ، والدور الذى تلعبه الضحية هو مقاومتها لابتلاع جسدها لحريتها تمام الابتلاع وطغيانه عليها ، حتى ينتهي بها الأمر إلى الاستسلام « وعندئذ يكون ذلك الحسد اللاهث المذنب صورة للحرية المستعبدة المهيضة الجناح »^(٢) .

(١) يعرض سارتر لهذه الفكرة في مسرحية « موقع بلا قبور » . ومعنى النظرة هنا أن الضحية تكشف لمذنيها عن حريتها وتتماليها وأنها تدرك محاولتهم على أنها « سادية » . ويقتبس سارتر إحدى الفقرات من رواية فولكتر Lumière d'Août « ضوء شهر أغسطس » .

(٢) الوجود والعدم ص ٤٧٤ .

وهكذا تتحقق الشهوة الجنسية لأنها إما أن تخيل بنا إلى الماوشية أو السادية ، وكلتاها كما رأينا لا تنجح في تحقيق هدفها . ولذلك اعتاد بعض الكتاب تسمية « الحياة الجنسية العادمة » بالسادية — الماوشية *sadico-masochiste* وإذا كانت العملية الجنسية تهيئ لنا الخروج من هذه الدائرة فذلك لأن اللذة الجنسية التي يشعر بها المرء من ممارسة هذه العملية تقتل للشهوة الجنسية والميل إلى السادية في نفس الوقت ^(١) . فالشهوة تقضي على نفسها نفسها ، وتحمل في طياتها عوامل موتها .

الكراهية

إذا أخفقت هذه المحاولات جميعاً ، وأدركت الذات عجزها إزاء الغير لم يبق أمامها إلا أن تمني موته ، وأن تسعى إلى هذا الموت . وهذه هي الكراهة وفيها تصرف الذات عن استخدام الغير كأدلة ، لكي تمنعه الوجود في ذاته *en-soi* وكى تخلص هي من وجودها في ذاته ، أى وجودها كموضوع بالنسبة للغير ، أو بعبارة أخرى تود أن تحيى في عالم لا وجود للآخر فيه ، ويخفي فيه وجودها المعزول أى وجودها للغير . فالذات الكارهة بعد أن فشلت في استخدام الغير ترجى إلى القضاء عليه وإعدامه كيما تشعر بحريتها المطلقة وجهًا لوجه أمامه . والكراهية هنا تبغي القضاء على وجود الغير عامة باعتباره تعالىً متعالً ، فهي تعرف إذن بحرية الغير ولكن على أنها موضوع القضاء عليه . وهي ليست كراهة لتلك الحصلة المعينة أو الرذيلة الخاصة ، وهذا ما يجعلها تختلف عن الازدراء ، كما أنها لا تظهر إثر ضرر قد لحق بالذات الكارهة .. كلا ، مطلقاً . وإنما تنشأ أحياناً حينما كان يجب أن يكون الاعتراف بالحميل . وهي على كل حال شعور غامض بأن ثمة شيئاً يجب القضاء عليه لكي أنتحر . وهذا كان

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٦ .

الاعتراف بالحمل خطة قصيرة إلى الكراهةية إذ يشعر المرء فيه أن الآخر كان حرّاً تمام الحرية عندما أسدى ذلك بالحمل .

والمرتبة الثانية للكراهةية هي أن تصبح كراهةية الآخرين جمِيعاً في شخص واحد فحسب . وكان ذلك الشخص يمثل ويرمز إلى الآخرين جمِيعاً . ومحاولتي للقضاء عليه هي محاولة للقضاء على الآخرين طرّاً .

والكراهةية تسعى دائماً إلى أن تكون مكرورة ، لأن في كراهيتها اعترافاً من الغير بحرية الذات الكارهة .

يُبَدِّلُ أن الكراهةية فاشلة أيضاً ، وهذا أمر واضح ، لأنها مهما فعلت فلن يختفي الآخرون جمِيعاً ، وإن هي فعلت فلن تمحو هذه الحقيقة وهي أنهم كانوا موجودين . فهي اعتراف بوجود الغير في الماضي على الأقل . وهكذا يرتد عن وجودي للغير إلى الماضي لكي يصبح شيئاً لا حيلة لي فيه . ولا سيطرة لي عليه . ولا رجاء في إصلاحه مهما حاولت . وهذا الوجود — للغير الذي تجمد يظل ماثلاً أمامي بقية أيام « بعد أن حمل الغير مفتاح ذلك الوجود معه إلى القبر » وموت الآخر هو في الواقع موتي ، وانتصار الكراهةية معناه سقوطها .

وبذلك نذكر عائدين إلى حيث بدأنا دون أن نخرج من الدائرة المغلقة .

* * *

ويخلص سارتر هذا كله في سطور رائعة الوضوح فيقول : « ولأن هذه الاتجاهات أصلية اخترناها لبيان طابع الدائرة الذي يطبع علاقتنا بالغير وكما أن الحب يليق سقوطه من نفسه ، وأن الشهوة تُبعث من موت الحب لكي تتلاشى بدورها ليأخذ الحب مكانها ، كذلك كل تصرفاتنا حيال الغير — كموضوع تحمل في طياتها إشارة ضمنية مستترة إلى الغير — كذات ، وفي هذه الإشارة موت تلك التصرفات ، ومن ذلك الموت لسلوكنا نحو الغير — كموضوع ينشأ اتجاه جديد للاستيلاء على الآخر — كذات . يُبَدِّلُ أن هذا الاتجاه أيضاً

يكشف عن تناقضه فيختفي ليحل محله السلوك المقابل . وهكذا ننتقل دون تحديد من الآخر – كموضوع إلى الآخر – كذات بالتبادل دون أن يتوقف هذا السباق أبداً . وهذا السباق مع الانقلابات المفاجئة التي تطراً على اتجاهه هي التي تكون علاقتنا بالغير . وفي أي اللحظات تأملنا أنفسنا أفسنا مرتبطاً بواحد من تلك الاتجاهات أو بذلك ، دون أن تستغنى بالواحد عن الآخر ، ومن الممكن أن نثبت طويلاً أو قليلاً في أحدهما تبعاً لضميرنا الملوث أو وفقاً لظروف تاريخنا الخاصة ولكننا لن نكتفي به وحده مطلقاً ، إذ أنه يشير دائماً في غموض نحو الآخر . الواقع أننا لا نستطيع أن نتخذ موقفاً خالياً من التناقض نحو الغير إلا إذا تبدى لنا كذات موضوع في آن واحد ، وكتعالٍ متعالٍ ومتعالٍ عليه ، وهذا من مبدئه محال «^(١)».

ومن هذه النظرية عن الغير يستخلص سارتر بعض النتائج الأخلاقية ، فهو يعتقد أن المذاهب الأخلاقية التي تدعو إلى احترام حرية الغير (كنت وروسو) واهمة أشد الوهم ، وهذا الاحترام كلمة لا مدلول لها ، إذ أن أي موقف اتخذه حيال الغير هو في نفس الوقت تعال على تعاليه ، ووضعه في عالم من خلقي أنا . وحتى عدم الاكتتراث التام ليس حلاً للمشكلة لأن في مجرد وجودي في العالم مع الغير حدّاً لحربيته ، والانتحار نفسه لا يفيد من هذا الموقف شيئاً . ويرى سارتر أيضاً أن هذا الموقف هو أصل الخطأ ، فنحن نرتكب الخطأ إزاء الغير ، ووجودنا وحده هو هذه الخطأ مهما تكون علاقتنا بالغير .

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٩ .

الفصل السادس

* « نحن » و « الوجود مع » *

ليس الصراع هو المظاهر الوحيدة لعلاقتنا مع الغير ؛ فثمة تجارب نشعر فيها أننا « مع » الغير ، وأننا نكون جماعة واحدة . فنقول « نحن فعلنا كذا .. إلخ . وقد تكون « نحن » في موقع الفاعل من الجملة ، فتعبر عن ذاتنا عن مجموعة من الذوات المتعالية ليست الذوات المفردة فيها موضوعاً لشيء ، وإنما تدرك كل ذات منها الذوات الأخرى باعتبارها ذوات مثلكما ، وهذا ما يشعر به المتفرجون الذين يشاهدون مسرحية واحدة في حفلة واحدة ، أو الغوغاء الذين يجتمعون إثر حادثة في الطريق .

فسائر يعرف إذن بالتجربة التي وصفها هيجلر في تحليله « للوجود — مع » *Mitsein* ، ولكنه ينكر أن تكون هذه التجربة الأساس الذي يقوم عليه شعورنا بالغير ، أو أن تكون تركيباً وجودياً للآنية ، أو أن تكون كائناً جديداً يتبلع ويشمل الأجزاء المكونة له وكأنه كل تركيب *tout synthétique* كالشعور الجماعي عند الاجتماعين ، كل ما في الأمر أننا نشعر بهذه التجربة شعوراً خاصاً في ظروف خاصة . ولكنها تقوم على أساس الوجود للغير كما وصفناه . فالوجود للغير سابق — كما هو أساس الوجود — مع — الغير . وكما يمكن أن يكون ضمير المتكلم الجماع فاعلاً ، يمكن أن يكون مفعولاً به أيضاً . والفرق واضح بين « نحن ننظر إليهم » و « هم ينظرون إلينا ... » ، كما يجب ألا تخلط هذه العبارة الأخيرة بتلك الجملة « هم ينظرون إلى ... » فأنا في هذه الحالة الأخيرة موضوع بالنسبة للغير ، وتعال متعال عليه ، أما عبارة « هم ينظرون

إلينا» فتشير إلى تجربة أشعر فيها أنني مرتبط مع الآخرين في مجموعة من الذوات المتعال عليها ونحن جميعاً مشتركون في وجودنا كموضوعات être - objets en commun . فهناك إذن شكلان مختلفان لتجربة « نحن » يقابلان « الوجود الناظر » و « الوجود المنظور » اللذين يكونان علاقة الذات الأساسية بالغير .

(١) نحن - موضوع "Nous" - objet

وهذه التجربة كما قلنا آنفأً تقوم على أساس الوجود للغير . وهنا يكشف الجدل المشترك - كما يكشف الجدل للذات عن وجودها كموضوع - بجماعة من الناس عن وجودهم كموضوع بالنسبة إلى ذات معينة . وهناك قصة تروي لنا كيف كاد بحارة إحدى البوارخ يموتون حنقاً وخجلاً عند ما زارتهم سيدة أنيقة على ظهر بآخرتهم ، إذ اطلعت على بؤسهم وكدهم وقدارتهم .

والواقع أن علاقة الذات بذات أخرى لا تقوم منعزلة في العالم وإنما تنبسط خلفها علاقة الذات بغيرها ، وعلاقة الذات الأخرى بغيرها كذلك ، أو بعبارة أخرى تكون هذه العلاقة المتبادلة المزدوجة بين ذاتين موضوعاً للذات الثالثة tiers . وبدلًا من أن أكون وحدي موضوعاً بالنسبة للآخر ، أصبحنا « نحن » موضوعاً له . فالذات الثالثة تتعالى على التعالى الذي يتعالى على ، وبذلك تقضي على تأثيرها وتتنزع عنها سلاحها . فإذاً أن أنضم أنا لهذا الثالث لكي أنظر إلى الآخر بوصفه موضوعاً ، وإنما أن أنظر إلى الثالث نفسه فأتعالى على تعاليه الذي يتعالى على الآخر . وعندها تستحيل إمكانيات الثالث إلى إمكانيات ميتة ، ويصبح في عالمي موضوعاً ، فلا يستطيع أن ينتهي من الآخر الذي ينظر إلى . وهكذا نجد أنفسنا في موقف معقد غير محدد إذ أكون موضوعاً بالنسبة إلى الآخر والآخر موضوعاً بالنسبة إلى الثالث الذي يصبح موضوعاً بالنسبة إلى ^(١) .

(١) الوجود والمعلم من ٤٨٧ .

فإذا نظر الثالث إلى الآخر الذي أنظر إليه ، ونظرت أنا إليهما معاً ، تزعت عن الآخر تأثير نظرته ، فكلاهما بالنسبة إلى موضوع Eux - objets . ولكن الآخر الذي ينظر إليه الثالث أصبح بالنسبة إلى شيئاً مبهماً لأنه لا يفلت مني بواسطة تعاليه الخاص ، ولكن على أساس تعالي الثالث عليه ، وقد يتعد عنى بقدر تعالي الآخرين جميعاً عليه . فإذا نظرت إليهم جميعاً ، طرحت عليهم طابع الموضوعية ، وارتد الآخر إلى مجال تعاليه الخاص . وقد يستمر هذا الحال إلى ما لا نهاية إذ قد ينظر إلى ثالث ورابع وخامس وسادس . . . الخ فلا أستطيع أن أحصر المسألة .

ولذا نظر الثالث إلى الآخر الذي أنظر إليه أحسست أنني قد أصبحت موضوعاً في عالم غير عالمي وأنني خارج نفسي ، ولكن الآخر الذي أنظر إليه (أو الذي ينظر إلى) ينخض لنفس الشعور بعد ظهور الثالث وفي الوقت نفسه الذي أشعر فيه أنا أيضاً . وهذا الشعور بالموضوعية ليس موازياً لشعوري بموضوعيتي ، وإنما الموضوعيتان يخلعنها علينا الثالث بأن يتغير الموقف الذي نكون فيه نحن الاثنين . . فال موقف لا يختفي وإنما يفر خارج عالمي وعالم الآخر لكي يوجد في عالم ثالث على صورة موضوعية ، وفي عالم ثالث ينخض لنظرية الغير وحكمه وتعاليه ، ولم تعد هناك أسبقية لعلاقة التبادل الموجودة بيني وبين الغير ما دامت إمكانياته وإمكانياتي قد لقيت حتفها على يد « الثالث »، وبعبارة أخرى أشعر أنني في موقف أشتراك مع الآخر في تكوينه بإزاء شخص ثالث . وأفضل مثل ذلك أن تشرك جماعة من الناس في عمل واحد تحت مراقبة شخص ما أو عدة أشخاص . وهذا العمل الواحد أو موضوع العمل نفسه بعد أن يتم يشير إلى الجماعة التي صنعته كما يشير إلى « نحن » معينة . ويربط بينهما برباط وثيق وفقاً للغاية التي يسعون إليها ، وكأنهم وسائل لتحقيقها ، ولكن ينبغي ألا ننسى أن مجرد ظهور الثالث في موقف من المواقف التي اتصل فيها بالغير كافي لظهور « نحن » . فشدة إذن عدد من المواقف اللاحائية التي

يمكن أن تكون فيه «نحن» بظهور الثالث. فإذا كنت سائراً في شارع خلف شخص آخر يسير في نفس الطريق ولا صلة تربطني به ، فيكفي أن يطل علينا شخص ثالث من النافذة لكي أكون أنا وذلك الرجل المجهول «نحن» . وهكذا يمكن أن أدرك نفسي في حضور أول غياب الثالث كذاتية خالصة أو كجزء من «نحن» معينة .

وإذا انقسم المجتمع اقتصادياً أو سياسياً إلى عدة طبقات ، وكانت هناك طبقة تضطهد طبقة أخرى وتحكمها تكونت لدينا أشكال متعددة من «نحن» ، فالطبقة المُضطهدة بالنسبة للطبقة المضطهدة عبارة عن هذا «الثالث» الذي أشرنا إليه منذ قليل ، والذي يتعالى عليها باستمرار عن طريق حريته . و «السيد الإقطاعي» أو «البورجوازي» أو «الرأسمالي» ليسوا قوى حاكمة فحسب ، ولكنهم يكونون «الثالث» بالنسبة إلى الطبقات التي يحكمونها ، وكأنهم ينظرون إليهم من الخارج ، أو لأن تلك الطبقات توجد بالنسبة إليهم فحسب ، وجود هذا الثالث هو الذي يجعلني أشعر — ويجعل الآخرين يشعرون كذلك — أننا نشارك في حالة واحدة ، وأن إمكانياتنا الميئية متعادلة تقريباً بالنسبة لتلك الطبقة الحاكمة . فأنا «عامل» بين غيري من العمال ، وجزء من هذه الـ «نحن» أو من «الطبقة» التي ينظر إليها الثالث من الخارج مستقلاً عنها . وبغير هذا الثالث ومهما يكن من يؤمن الحياة التي أحياها أشعر دائماً بحربي وتعاليّ . فإذا ظهر الثالث شعرنا بهزيمة هذا التعالي وزوال تلك الحرية . وهذه الحقيقة ثبت لنا أن نحن — كموضوع nous-sujet تالية على الوجود للغير وقادمة على أساسه ، وإن تكن أكثر منه تعقيداً ، وأن الذات تستطيع دائماً أن تنظر بدورها إلى هذا «الثالث» فيختنق الشعور «بنحن» في الحال ، وتسترد الأنما ذايتها من جديد بنوع من التحدي للطبقة المضطهدة^(١) . ومن الممكن أيضاً أن تتمرد الطبقة المحكومة على الطبقة الحاكمة فتنعكس الآية وتحول نحن — موضوع إلى نحن—ذات nous-objet .

(١) الوجود والعدم ص ٤٩٣ .

ومن الممكن أن تتسع « نحن » لتشمل الإنسانية جموعاً، وتكون « الإنسانية » l'humanité موضوعاً لها هنا لله . ويكون الله في هذه الحالة الحد الأخير للغیرية أي للتصور الذي لا يمكن أن يدخل في أي جماعة من الجماعات الإنسانية ، والذي لا يمكن أن ينظر إليه ثالث آخر ، وهو تصور مثالى لا يمكن بلوغه ... وبذلك تظل فكرة « الإنسانية » فكرة خاوية .

(ب) نحن – كذات Le Nous - Sujet

والعالم هو الذي يعلن لنا عن وجودنا على صورة « نحن – كذات » وخاصة الأشياء المصنوعة أو الصناعية . فهذه الأشياء التي يصنعها العامل من أجل الغير لا من أجل نفسه أو من أجل غياباته الخاصة تشير إلى « المستهلك » أو إلى الناس "le on" بوصفهم مستهلكين . والمستهلكون هم التعالي بالنسبة للعامل ، والشيء المصنوع الذي أستخدمه يشير إلى تعالي "الخاص" ، وإلى الطريقة التي يجب أن أستخدمه بها ، وكذلك يشير إلى التعالي الذي يستخدمه أياً كان ذلك التعالي . وعندما أستخدمه أشعر أنني من « الناس » الذين صُنعوا من أجلمهم ذلك الشيء . أو بعبارة أخرى أشعر أنه من الممكن استبدال شخص آخر بي لكي يفعل ما أفعل . وفي هذه الحالة فقد فرديتنا لأن ما نفعله يستطيع أن يفعله أي شخص آخر؛ وتصبح الأعمال التي نقوم بها هي نفس الأعمال التي يقوم بها غيرنا في نفس الوقت ، فالتعالي هنا هنا متشابه أو مشترك . ولا أشعر فيه إلا أنني تخصيص عابر في تيار البشرية المتدايق .

ولكن يجب أن نعلم أن هذه التجربة نفسية وليس وجودية ، لأنها لا توحد توحيداً حقيقياً بين الذوات التي تشارك فيها ، وهي أشبه بذلك الإيقاع الذي يسير الجند على خطاه ، أو يعمل على نغماته العمال . ولحق أنني أشارك في ذلك الإيقاع بمحض اختياري ، فأنا الذي أكونه ، ولكنه يختفي ضمن ذلك

الإيقاع العام الذي يكونه الباقيون ولا يستمد معناه إلا منه ، وأشعر عندئذ أنه يحيط بي ويحملني في تياره دون أن يكن موضوعاً لتأملي أو تعالى " نحو إمكانياتي الخاصة ، وإنما تراني أسكب هدفي في هدف الجماعة ، فلا تمييز غایي عن غالتها ، فهو إيقاعي طالما كان إيقاعهم وبالعكس . وبالاختصار يكون هذا الإيقاع : إيقاعنا notre rythme . فالمسألة كلها شعور نفسي تخضع له الذات — ولا شيء أكثر من ذلك — في وجودها مع الغير ، وتظل من الوجهة الذاتية الخالصة منفصلة عن الغير دون أن تخرج عن ذاتها أو يخرج الغير عن ذاته .

وتجربة « نحن — كذات » تجربة خاصة عابرة إذ تختفي باختفاء الظروف التي خلقتها . الواقع أن هذه الظروف متعددة : فنها الأدوات والآلات الصناعية والمخترعات بأنواعها . . . إلخ ، فأنا بالنسبة إليها جميعاً تعالى متجانس *transcendance indifférenciée* الغير ، فهي تشير إلى باعتباري أي شخص . فأنا بالنسبة للبقاء مثلاً مجرد « زبون » ، وبالنسبة للكمساري في الترام « راكب » فحسب . . . إلخ . والحوادث التي تحدث في الشارع والتي أشاهدها أو التي قد أشاهدها تشير إلى على أنني شاهد مجهول أيّاً كان *anonyme* والمعارض التي أزورها ، والمسارح والعربات . . . إلخ كلها تشير إلى مثل هذه الإشارة .

فتجرية «نحن - كذات» لا يمكن أن تكون أولية لأنها تتضمن أولاً الاعتراف بالغير في تجربة سابقة . والأدوات المصنوعة التي أستعملها والتي تشير إلى بحسياني تعاليأً. متجانساً إنما تشير إلى الغير الذي صنعها والذي ينظر إلى هذه النظرة ، ويضع أمامي خط السير وطريقة الاستعمال ، فنها أستشف الغير الذي يتحدث إلى ويخاطبني مباشرة ؛ وبعبارة أخرى «تسلل بي و بين الغير تعال إنساني يهدى تعالي» بعد أن طبع الشيء بطبع إنساني ». فشلة محاورة بيني وبين الغير عن طريق ذلك الشيء . ومن لم يتصل بالغير لم

يستطيع أن يميز الشيء المصنوع من غير المصنوع . وهذا ما لم يتبه إليه هيبلجر في تحليله « للوجود — مع » Mistein^(١) ، فجعل هذا الوجود مفتاحاً لوجود الغير . في حين أن الأمر على العكس من ذلك . فأنا موجود — مع ... مع من ؟ « فالوجود — مع » مستحيل دون معرفة سابقة بالغير . وفضلاً عن ذلك إذا اعترفنا بأولية « الوجود — مع » لم نستطيع أن نفسر كيف يمكن الانتقال من تلك التجربة للتعالى المتشابه إلى الوجود الفردي . فلو لم يكن الغير قد أعطى في تجربة سابقة ، لم نجد لدينا بعد أن تم بنا تجربة الا « نحن » ثم تنتهي غير موضوعات وأدوات في العالم تلوح أمام تعالى . الواقع أن هذه التجربة لا تنطوي على أية قيمة ميتافيزيقية ، وإنما ترتبط ارتباطاً أساسياً بالأشكال المختلفة لوجودنا — للغير ، وليس غير إثراء تجربتي البعض تلك الأشكال ، ومن ثم فهو من أكثر التجارب عبوراً وعدم استقرار ، وهي « مسكن » وقى لذلك الصراع الناشب بيننا وبين الغير دون أن تكون حلاً نهائياً له . ونحن نأمل في « إنسانية » يختفي فيها الصراع وتتحدد فيها الذوات ، ولكن هذه الكلمة ليست أكثر من وهم ومثل أعلى نساجه من بعض التجارب النفسية الجزئية العابرة ، ويتضمن الاعتراف بالصراع بين تعالى الذوات كحالة أصلية للوجود — للغير .

فالصلة الأصلية إذن بين الذوات هي الصراع ، وليس « الوجود — مع »^(٢) .

(١) الوجود والعدم ص ٤٩٩ .

(٢) الوجود والعدم ص ٥٠٢ .

الفصل السابع

نقد وخاتمة

لا يخالجنا شك في أن سارتر يصدر فيها يقول عن تجربة — وهذا أمر نقدره كل التقدير — وفي أنه قد عرض هذه التجربة عرضاً وأفياً أميناً كأحسن ما يكون العرض، وحللها تحليلاً دقيقاً فاحصاً كأعمق ما يكون التحليل. ولكننا لانستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استنفذت كل إمكانية لتجربة أخرى. فما كان يحمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتتجاوزها ، وأن تخدعه طرائفها فيظن أنها التجربة الأخيرة التي تهب للوجود قيمة ... أو بالأحرى خلوه من كل قيمة . ومن يدري لعله أن يعود إليها مرة أخرى ليضيف إليها جديداً قد يكسبها شيئاً من البهجة ، ويضفي عليها ألواناً تخفي تلك الفتامة اليائسة التي تبدو عليها في مراحلها الأولى^(١).

والواقع أن التجربة السارترية تجربة مبتورة تقصها الحياة ، وكأنها تتم شخص عن طفل ميت؛ وهي أشبه بالآلة الضخمة المائمة التي انقطع عنها التيار الكهربائي أو فقدت جزءاً حيوياً من أجزائها فهى عاطلة ما لم يركب فيها هذا الجزء المفقود . فلا يملك سارتر نقداً من لم يتعال على تجربته ويتخطى حدودها إلى آفاق أعلى وأسمى .

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذى تعانىء فلسفة سارتر وأصبحاً كل الوضوح في نظريته عن الغير . ونحن نتفق معه في الجزء النكلى من هذه النظرية وخاصة دحضه للمذاهب الانعزالية وتفنيده لها . ولكننا لا نتفق معه في تحليله

(١) نحن نرى في كثيير سارتر «الوجودية نزع إنسانية» بواحدة لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعالياً وأعمق معنى ، وأشد إينالاً في الوجود .

للنظرة ، هذا التحليل الذى يفضى به تقريرياً إلى النتائج الفاشلة التى يذهب إليها فى علاقاتنا بالغير . فلنبدأ إذن بنقد فكرة «النظرة» عند سارتر لاستخلاص بعض النتائج الهامة التى تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير فى مقابل نظريته .

يعتقد سارتر أن النظرة هى التى تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعاً مرة وذاتاً مرة أخرى ، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعاً مرة وذاتاً مرة أخرى . فالامر كله فى النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكانت أنا في هذه الحالة الناظرة ذاتاً . وإذا نظر إلى «الغير» كنت في هذه الحالة المنظورة موضوعاً ، وكان الغير ذاتاً ناظرة . فهل النظرة هي هذا فحسب ، أعني مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير . بالنسبة إلى ، أو موضوعيتي بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن «النظرة» وظيفة نافعة هي ثبيت الأشياء وال موجودات وتحديدها ، وهى من هذه الناحية حقاً تصنى طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطانها . ولكننا نعلم أيضاً أن الذات لا يمكن أن تكون هي وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ، فإنها شيء أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبريل مارسل فيقول «... وهناك أيضاً تلك البلبلة الحرساء التي لا تطاق والتي يعانيها من يحيا حياته وكأنه يخلط بين ذاته ووظائفه . وهذه البلبلة كافية لأن تشير إلى وجود خطأ ما ...»^(١) وكذلك العين ليست وظيفتها النظر وحده . وإنما التعبير أيضاً عن طريق النظرة . فالنظرة إذن وسيلة للتعبير والإفصاح عما يختلج في النفس . وليس ذلك بالاكتشاف الجديد . وإنما أمر نلاحظه ويلاحظه غيرنا في كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هي النافذة

المفتوحة التي نشرف منها على وجود الغير والطريق المباشر الذي يقودنا إلى أعمق أعمق نفسه ، والوسيلة غير — الموضوعية التي يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .

ولست أدرى كيف أغلل سارتر هذه الصفة الأساسية في النظرة ، ومضى في تحليله على أساس أن نظرة الغير تسلبني العالم الذي أعيش فيه ، وتعزلني عنه وتملكني و تستعبدني ، فإذا ردت هذه النظرة بمحملها جردت الغير من سلاحه لأملكه بدوري وأستعبده . . . فكأن الأمر يحرى بين لصين يتنازعان غنية سلباهما ، لا موجودين يتبادلان فيها بينهما فيض وجودهما وثرائه .

نستطيع أن نقول إذن : إن سارتر يصف في تحليله للنظرة الوجود الملوث أو الزائف *inauthentique* لا الوجود الأصيل *authentique* ، وهذا ما أفضى به في نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط *l'échec* ، وقد ادلى ذلك العقم الوجودي الذي يلقاه حينما ذهب . وإلى تلك القتامة التي تطالعه أينما حلّ ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه أنه يتوجب كل وصف خارجي فيها يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف النظرة في تحليله وصفاً خارجياً بحثاً، فلا ينتبه إلى ما فيها من « باطنية » *interiorité* ، وهذا أبسط ما يستطيع المرء أن يدركه في تحليل يتعرض للنظرية .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذي يعيش فيه « الجبنون بالاضطهاد » *paranoïaque* ؟ فهل هذا الإنسان الذي يقتصر وجوده على أقل جزء من الوجود أى يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضليل التحليل . فهو مهدد في كل لحظة بأن يسطو الغير على عالمه ويستولي عليه ، والأشياء التي تحيط به وتطارده وتحققه . فقد أحال إذن سارتر الوجود المنظور إلى « وجود مطارد متّعقب » لا راحة فيه ولا اطمئنان ، وكأنه جسم العليل الذي يؤله أخف الاحتکاك ، ويخرجه أهون اللمس^(١) .

(١) « الأشياء .. يجب ألا تلمس .. ولكنها تلمسى ، وهذا شيء لا يحتمل ، إنني أخشى الاتصال بها وكأنها حيوانات حية » . (La Nausée, p. 25) .

فإنسان سارتر إنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا يحرص على وجوده حرص البخيل ، وهو مُعلم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لآخرین اتصالا^(١).

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال

بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين « خلق كل منها للآخر » *zueinandersein* — كما يقول يسبرز^(٢) — ولا يزال كل منهما يخلق الآخر . وإذا كانت الحرية تقتضي من الذات أن « تكون نفسها » فإنها لن تستطيع ذلك بغير اللجوء إلى الآخر . فالحرية تتطوى إذن على الشعور بحضور الغير كما تتحقق نفسها .

الاتصال بالآخر إذن خلق متبادل *création réciproque* ، والخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إذن عاشق *lutte amoureuse* على حد تعبير يسبرز . وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منها الأخرى .

بيد أنني لا أستطيع الاتصال بالآخر إلا إذا كنت نفسي ، وكان الآخر نفسه كذلك ، أعني إذا تبع كل منا حريته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال يبنتا حرّاً لا إرثام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قوياً لا مرد له . فالاتصال يقتضي الانفصال ، وتهدم له الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف في مواجهة الآخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لأن لها رسالة فريدة لم يقدم بها إنسان من قبلها . وما من أحد يستطيع أن يتخد مكاناً ليفعل ما أفعله . فحرتي نفسها تجعلني في عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الآخر ولا أستطيع الآخر الوصول إلى ؟

(١) سارتر يشبه هنا نيشه وكيركجورد ، فكلما كان معنياً بالتعبير عن نفسه ، وكلما كان متواحداً ، الأول : في « عزلته الملحقة » والثاني في « عزلته الدينية » .

M. Dufremine et P. Ricœur : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (٢)
(edit. du Seuil, p. 153)

ولكنها هي نفسها التي تنتزعني من هذه العزلة لكي أشرف على آفاق أسمى وأرحب ، فيوجد الاتصال بين ذاتين معزلتين لا يوجد بينهما شيء .

فطبيعة الاتصال إذن دينالكتيكية بمعنى أنها تحيل إلى نقيفها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضه إذ تستغنى عن الآخر وتعتمد عليه في نفس الوقت .

ولاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعي أمامه خاسعاً مكتوف اليدين . ولكن لا يتبادر إلى الذهن أننا ننزع بهذا إلى نوع من التعالي الذي ينزع إليه يسبرز مثلاً^(١) ، وإنما تعاليانا يبقى في الأرض لا ييرحه ، أو هو المشروع الواحد الذي يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكي يصبحا في النهاية شيئاً واحداً .

ولاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام وبلا أي تحفظ ، فلا أنهى عن شيء من إمكانياتي ولا أنزل لحظة واحدة عن حرفي . « فأنا الصداق الذي أحمله إلى الآخر ». وفي نفس الوقت يجب أن تكون مستسلماً للآخر كل الاستسلام عارياً عن كل قناع ، مجردأ عن كل حذر أو حرص ، وأن تظهر في نفسي كل خوف أو خجل من العرى الروحي ، وإلا اختنق الاتصال في جو من الاستسرار والغموض . يجب أن ييرح الخفاء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب إذن هو الشرط الأساسي للاتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليوي المبتذر . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذي جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم .

(١) نفس المرجع ص ١٦٤ . « أنا وأنت متفصلان في الوجود التجريبي ولكننا شيء واحد في التصال » ويقول يسبرز أيضاً « إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية » (ص ١٦٥) .

والحب يجعل ذلك الصراع إلى «صراع عاشق» يختلف كل الاختلاف عن الصراع الذي يتصوره سارتر وهيلجر . فهو صراع مملوء بالأمل ، قائم على الرجاء ، وهو صيرورة دائمة ، وحركة مستمرة تتعالى فيما الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع . ولكن يتصل الحب وبقي ينبغي ألا يصل إلى هدفه إلا كان في ذلك موته ، إذ لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالى المتصل فهو ابن الفقر والثراء كما يقول أفلاطون^(١) .

وليس الحب ورداً كله ، وإنما يصطدم في كل لحظة بآنائي وجهي للتفوق وبخلي بنفسي وغيري ! عليها . . . إلخ ، فتتجه معاهم المساواة التي عقدتها بيني وبين الآخر والتي يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل في الصلح ، فتكون «القطيعة» . ييد أنني أظل في وحدتي مخلصاً للوجود الذي انفصلت عنه ، أو للاتصال نفسه على الأقل ، فأعثر من جديد على التعالى الذي تستطيع إرادات الاتصال به ، وأجد معنى لإخفاق . . . فأتجاوزه دون أن أغلق على نفسي أبوابها ، وأسلد على ذاتي أستارها . وفي الحب أستطيع أن أكتشف نفسي بمساعدة الغير ، وأن يكشف الغير نفسه بمعونتي .

فالمشكلة في الاتصال ترجع إلى الذات التي تود الاتصال ومدى استعدادها وسخايتها وثرائها الروحي . وهذا ما يسميه جبريل مارسل disponibilité في مقابل indisponibilité ، وتعني هذه اللحظة الأخيرة نوعاً من الانطواء على النفس ، والاهتمام بالذات وحدتها والامتناع على الآخرين^(٢) . أو هي بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصيفي الذي لا تستشف منه شيئاً كالوجود في ذاته (ذلك الوجود العقيم الذي نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على

(١) راجع الزمان الوجودي الطبعة الثانية من ١٦٥ .

G. Marcel : Etre et Avoir, Ed. Montaigne, p. 19, 14-105

(٢)

الآخر وعاملته نفس هذه المعاملة ، وخشيت منه على ممتلكاتها . و مختلف الأمر بالنسبة للذات التي تمتاز بالسماء فلأنها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبّث بما تملكه ، وإنما تبذل للغير عن طيب خاطر وتقبل هي منه ما ينفعه إياها في شيء من الإعجاب والبقاء^(١) ، وهو شيشان لا وجود لهما في فلسفة سارتر ؛ كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكي تحكم على نفسها حكماً صائباً لا يشوبه الغرور .

وهذا الأمر نلمسه في الجماعات كما نلمسه في الأفراد ، فالإتحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبة من أستاذهم ... وهكذا . ولعل أقرب طريق إلى نفسي هو أبعد طريق إليها ، أعني الطريق الذي يمر بالآخر . فالآخر يكون وجودي الروحي ويشاركني في تطريبي الذاتي إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول : إن ذاتي تشبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر .

فهرس

صفحة

الغير في فلسفة سارتر

يعرض علينا هذا الكتاب نظرية الغير عند سارتر داخل الإطار العام لفلسفته الوجودية، وبالرجوع إلى التجربة الشخصية كما عاناهما الفيلسوف الفرنسي المعاصر وشرحها في رواياته ومسرحياته. ويحاول المؤلف أن يُقدم بين يدي الكتاب بتاريخ موجز لمشكلة الغير في الفلسفة الغربية من سocrates حتى سارتر، ويتنبأون نقد سارتر لفلسفة الغير عند كلٍّ من هيجل وهوسرل وهيدجر، ثم يتصل المؤلف لتفاصيل نظرية سارتر في حديثه عن النظرة والجسم وال العلاقات العينية بالآخرين. ويبين المؤلف ضرورة تجاوز نظرية سارتر في الغير إلى نظرية أخرى قائمة على تجربة ذاتية تجول في نطاق الوجود الأصيل في مقابل نظرية سارتر التي تقتصر على تحليل العلاقة بالغير في نطاق الوجود الزائف.

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في مصر الوسيط
- ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود
- ٤ - الطبيعة وما يهدى الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
- ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزوان)
- ٨ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسي عند ابن سينا
- ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاق
- ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجورد : أبو الوجودية
- ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
- ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - أليون كاي ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي
- ٢٠ - الحقيقة عند الفرزالي



To: www.al-mostafa.com