مجلة
دراسات إنسانية

تصدرعن جامعة مستغانم
ISSN: 2437-119X

العـدد: 07 (2021)، ص ص 35- 53

ايتيقا اللقاء بالآخر: ليفيناس نموذجا

نورالدين الشابي*

جامعة تونس (تونس)

The Ethics of Meeting the Other: Levinas as a Model

"نحن جميعا مذنبون أمام الجميع وفي حق الجميع

ولأجل كل شيء وإنني لمذنب أكثر من الآخرين"(Dostoievski, *Les frères Karamazov*)

تاريخ الاستلام: 2021/02/12 تاريخ القبول: 2021/08/15 تاريخ النشر: 2021/12/25

الملخص:

السمة الغالبة على كثير من المجتمعات شيوع ضروب من العنف فيها على نحو يهدد "العيش سويا". وقد بلغت أشكال العنف هذه ذروتها خلال حربين كونيتين كانتا تجسيدا لإرادة الهيمنة والإخضاع لكثير من الشعوب. إنه عنف لا يقدر العقل، وهو القيد، أن يعقله أو أن يمنع حدوثه. بل قد يكون العقل ذاته، بمقولاته، العلة فيه. والحاصل من ذلك أن ليفيناس يؤسس لعلاقة بالآخر لا تقوم على المعرفة بقدر ما تقوم على الاستجابة لنداء الآخر. وهو ما يعني أن الايتيقا قادرة على بلوغ مقصد آخر للمعقولية وطريقة أخرى في محبة الحكمة.

الكلمات الفتاحية: ايتيقا؛ اللقاء؛ الآخر؛ ليفيناس.

Abstract:

The dominant feature of many societies is the prevalence of violence in them that threatens "living together". These forms of violence reached their climax during two world wars that embody the will of domination and subjugation of many peoples. It is violence that reason, which is the limitation, cannot comprehend or prevent. Rather, it may be the mind itself, with its sayings, the reason for it. The result is that Levinas establishes a relationship with the other not based on knowledge as much as

* **الشابي نورالدين**، جامعة تونس (تونس)، chebbi_noureddine@yahoo.fr

it is based on responding to the call of the other. Which means that ethics is able to reach another goal of reasonableness and another way of loving wisdom
Keywords: Etiquette; Meeting; the other; Levinas.

مقدمة:

لعل السمة الغالبة على كثير من المجتمعات شيوع ضروب من العنف فيها على نحو يهدد "العيش سويا". وقد بلغت أشكال العنف هذه ذروتها خلال حربين كونيتين كانتا تجسيدا لإرادة الهيمنة والإخضاع لكثير من الشعوب. إنه عنف لا يقدر العقل، وهو القيد، أن يعقله أو أن يمنع حدوثه. بل قد يكون العقل ذاته، بمقولاته، العلة فيه. وهو ما يجعلنا نتساءل:أي خلل يثوي في مقولات العقل يجعله غير قادر على دفع العنف في العلاقة بين الأنا والآخر؟ أي معقولية يمكن في أفقها اللقاء بالآخر؟ هل هي "المعقولية النظرية"، معقولية المعرفة، تلك التي تكتفي بأن تجعل من الآخر موضوع معرفة، مع ما يمكن أن يتولد عن المعرفة من سعي الأنا لأن يرد الأخر إلى الهو هو بحيث يفقد الأخر غيريته؟ أم انه لا يمكن لقاء الآخر حقا إلا في "معقولية ايتيقية" تجعل من الأنا "ذاتا مضيافة" تحتفظ للآخر "بغيريته الجذرية"، أي بما يجعله مختلفا عن الأنا؟ كيف لي أن ألتقي الآخر حقا؟ هل نلتقي ونتقارب لأننا نتشابه أم لأننا نختلف ونتغاير؟ كي نلتقي حقا هل يجب أن نكون متشابهين أم يمكن لنا أن نلتقي حتى وإن كنا متغايرين؟ وكيف يمكن التأسيس لعلاقة بين الأنا والأخر لا تكون علاقة عنف وموضعة متبادلة وفق مصادرة "الجحيم، إنه الآخرون"، بقدر ما تكون علاقة تسامح وسلام وتآنس؟ سؤال لا تخفى راهنيته الحارقة إزاء ما تتسم به العلاقة بين الأنا والآخر من مظاهر الصراع.

إن قطب الرحى في هذه المداخلة السؤال عن شكل التأسيس للعلاقة بين الأنا والأخر: هل نؤسس لهذه العلاقة انطولوجيا أم ايتيقيا؟

إن مطلوبنا، بالإستناد إلى فلسفة ليفيناس، بيان أنه لا يمكن ملاقاة الأخر حقا إلا في أفق معقولية ايتيقية قوامها ضرورة الإصغاء لنداء الاخر. إن الآخر في هشاشته هو ما ينبغي الاستجابة له وخدمته قدر المستطاع وعلى نحو لا يدرك منزلة الرضى عن الذات.

أولا: الأنطولوجيا و"الغيرية الصورية":

هل يتاح لنا لقاء الآخر عندما نتخذ منه موضوع معرفة؟

يعتبر أرسطو في مطلع كتاب "الميتافيز يقا" أن كل البشر يتوقون بالطبيعة إلى المعرفة وأن الحكمة تعني أساسا المعرفة الشاملة ."نحن نعتبر أولا الحكيم ذاك الذي يم لك المعرفة بكليتها بقدر المستطاع" (Aristote, T1, p.12).

لذلك يستنتج ليفيناس أن الإغريق جعلوا من المعرفة قوام الحكمة ، إذ"يقال عن الفلسفة إنها محبة الحكمة، ويجري التفكير في الحكمة بمعنى المعرفة" (Levinas, 1991, p.240)، أو ما يسمه أرسطو "المعرفة بكليتها" مفهومة أساسا على جهة "علم الوجود بما هو وجود"(Aristote, T1, p.240). و لما كان " تأمل الماهيات" يأتي على رأس الفضائل في الكتاب العاشر من "إيتيقا نيقوماخوس" لأرسطو (Aristote, 1990, pp.515-522) ، فإن ليفيناس يستنتج أن "سؤال الوجود" يُرَدُّ في نهاية المطاف، إلى سؤال الماهية. حيث "يبحث الفيلسوف عن الحقيقة و يعبّر عنها ، وقبل أن تسم الحقيقة بيانا أو حكما ما (un jugement) فإنها تتمثل في إظهار الوجود. ولكن ما الذي يظهر صلب الحقيقة على هيئة وجود؟ ما الذي ينكشف فيسمى وجودا (Etre)؟ لا يخلو هذا الاسم من لبس: فهل يتعلق الأمر بمصدر أم بفعل؟ و هل يشير لفظ الوجود إلى كيان، سواء كان مثاليا أو واقعيا، أم إلى مسار تحقق هذا الكيان، أي إلى الماهية (Essence) ؟"(Levinas, 1978, p.29). بمعنى هل يتعلق الأمر بالموجود (Etant) أم بماهية الوجود (Essence de l'Etre)؟"(Levinas, 1978, p.30). يجيب ليفيناس عن هذا السؤال فيقول :" يعبر لفظ الماهية (Essence) عن الوجود (Etre) المختلف عن الموجود(Etant). إنه يعبر عن لفظ Sein الألماني المختلف عن لفظ Seindes ،

ويعبر عن لفظ **esse** اللاتيني المختلف عن لفظ ens السكولاستيكي". لقد تحدّد قدر الأنطولوجيا، حسب ليفيناس، كمعرفة بالوجود من جهة الماهية، أي كمعرفة بماهية الوجود. غير أن السّؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: هل يحتفظ الوجود بغيريته إذا كان منظورا إليه من زاوية الماهية؟ هل في المعرفة بماهية الوجود إبقاء على غيريته؟

تقتضي المعرفة ذاتا (Sujet) وموضوعا (Objet) لذلك يمكن أن نستنتج للوهلة الأولى أنها ما يمكننا من مغادرة ذواتنا نحو الآخر (l'Autre) (من الأصل اللاتيني Alter الذي يعني الآخر في مقابل الهوية. وفي الفرنسية يجري التمييز بين لفظ Autrui الذي يعني الغير ويشير أساسا إلى الإنسان ولفظ Autre الذي يعني الآخر وله دلالة أوسع حيث يشير إلى العالم والأشياء وكل ما يختلف عن الذات. اما في اللغى العربية فقد جرت العادة على استعمال اللفظين كمترادفين.) . ذلك ما يبدو صائبا بالنسبة للوعي الساذج، لأن المعرفة في الحقيقة ليست مغادرة للذات نحو موضوع يحتفظ بخارجيته بقدر ما هي استدخال له من قبل الذات: "المعرفة استيعاب" (Levinas, 1982, p.61)، فما ينيره الفكر يتملكه و من ثمة يلغي غيريته، إذ أن "المعرفة، من جهة التعريف، علاقة بموضوع مساو لذات تستدخله وتلغي غيريته. إنها علاقة بما يغدو محايثا لي لأنه يتناسب ومقاييسي" (Levinas, 1982, p.61). أنها مطابقة بين الفكر وموضوعه. وتعبير عن "عدم القدرة على مغادرة الذات". ومن ثمة فإن "معرفة الوجود تعني نزع غيريته" (Levinas, n d, p.14). وعلة ذلك أن الأنطولوجيا، في انشغالها بماهية الوجود، تظل محكومة بأوّليتين هما الهوية (Identité) والكلية(Totalité). وبمقتضاهما تنزع "الذات" عن "الآخر" غيريته. ذلك أن مبدأ الهوية يقضي بأن يكون الأنا هو هو من جهة كينونته، بحيث تكمن حقيقته في "استمراريته في تلك الماهية" وفي عدم اغترابه في الآخر، لأن الآخر هو ما ينبغي باستمرار ردّه إلى الهوهو. و"لقد كانت الفلسفة الغربية، في أغلب الأحيان، أنطولوجيا، إنها ردّ الآخر إلى الهو هو(Le Même)" (Levinas, n d, p.13).

ولعل "أولوية الهوهو هي ما يمكن استنتاجه من الدرس السقراطي ، حيث لا أتلقى من الآخر إلا ما كان جزء مني ، كما لو أنني أتملك على نحو سر مدي كل ما يرد علي من الخارج"(Levinas, n d, p.14). ومن ثمة فإن معرفتي بالآخر هي نفسها معرفة بذاتي طالما أن الحقيقة التي يلقاها الآخر في ذهنه عبر التوليد هي ذاتها الحقيقة التي أعرفها. إن ما يردُ عليّ من الخارج لا يأتيني حقا لأنه في الحقيقة كامن داخلي. ومن ثمة فإن الأنا لا يتلقى شيئا من الخارج. و"يعني عدم التلقي ذاك أن يكون المرء حرّا، ولا تشبه الحرية هنا عفوية إرادة حرّة متقلبة، إنما تجد معناها الأصيل في استقرارها داخل الهوهو، أي داخل العقل.المعرفة انتصار لهذه الهوية :إنها حرية. وليس ثمة ما يفاجئ في واقعة أن يكون العقل، في نهاية المطاف، تجليا لحُرّية تحَيّد الآخر وتشمله، وذلك منذ قيل أن العقل الأسمى لا يعرف غير ذاته"(Levinas, n d, p.14). لذلك يجوز القول إن قوام الحقيقة السقراطية اكتفاء أنطولوجي للهوهو على نحو يجعل من الفلسفة مذهبا في "الأنانة"(Levinas, n d, p.14).

كما يعتبر الآخر أحيانا عائقا أمام الحرية . "فاللقاء بالآخر عند سارتر يهدّد حريتي بل هو مساو لإرباك حريتي من قبل نظرة حرية أخرى، وربما يتجلى هنا، بشكل واضح، التنافر بين الوجود وما يظل خارجيا" (Levinas, n d, p.280). إننا إزاء حرية للذات "واثقة تمام الثقة من ذاتها"،"وهوية مستقلة ومنفصلة عن كل مشاركة" حقيقية (Levinas, n d, p.280)، بما أن العلم يقتضي التطابق بين الفكر وذاته على نحو لا يرى في الآخر إلا عنصرا غريبا ينبغي استيعابه داخل الأنا. ولذلك فإن "العلم المطلق الذي تبحث عنه الفلسفة وتعد به وتنصح به هو فكر التطابق، حيث يجري تضمين الوجود داخل الحقيقة. وبالرغم من أن الحقيقة تعتبر غير نهائية فثمة وعد بحقيقة أخرى أكثر اكتمالا ومطابقة. ولا شك أننا كموجودات متناهية لا نستطيع في نهاية المطاف، انجاز المعرفة بتمامها . ولكن، ضمن الحدود التي تنجز فيها هذه المهمة ، فان المعرفة تتمثل في ردّ الآخر إلى الهوهو" (Levinas, 1982, p.96). حيثما وّلينا وجوهنا ، إذن، يجري التفكير في العلاقة بين الأنا والآخر من زاوية

أنطولوجية حيث يُعتبر الآخر حدّا المغامرة الماهية أو مجرد متمم لها. و تكمن مغامرة الماهية في" البقاء داخل الأنا أي داخل الهوية"(Levinas, 1978, p.19).

أما الأولية الثانية التي تبني عليها الأنطولوجيا فهي فكرة الكلية (Totalité) ، حيث "تتمثل مهمة الانطولوجيا في فهم الفرد (ذاك الذي وحده يوجد) ، ولكن ليس في فرديته بل في عمومه (طالما أنه لا علم إلا بالكلي). إن علاقة الأنا بالآخر لا تكتمل إلا عبر توسّط حدّ ثالث ألقاه داخل ذاتي" (Levinas, n d, p.14). هذا الحدّ الثالث هو مفهوم الكلية ، ومن تجلياته مفهوما الوحدة و النوع . حيث تعمل الفلسفة الغربية بما هي أنطولوجيا على ردّ الكثير الى الواحد . إنها تسعى إلى ردّ الكثرة إلى الواحد على نحو يلغي كل غيرية . وفي فعل المعرفة لا يفعل الإنسان سوى التعرف على ذاته، والسّعي إلى التحكم في الموضوعات التي هي خارجه بواسطة المفهوم. ومن ثمة تكون المعرفة حركة نحو الوحدة على جهة "الكشف داخل كثرة الكائنات على نسق عقلي لا تكون فيه هذه الكائنات سوى موضوعات تلقى في النسق كينونتها" (Levinas, 1978, p.179). لعل فلسفة هيقل في التاريخ أفضل تعبير عن ذلك. ذلك أن "الفكرة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا"(هيقل، 1983، ص.78). ولما كان تطور التاريخ مسارا عقليا فإن كل ما يحد غنما هو درجة من درجات تحقق الروح ذلك أن " العقل يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته، وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضا في العالم الروحي، اعني التاريخ الكلي"(هيقل، 1983، ص.78). ومن ثمة فإن "تاريخ العالم يعرض التدرج في تطور هدا المبدأ الذي يكون مضمونه الجوهري هو الوعي بالحرية""(هيقل، 1983، ص.129). وينتمي تحليل المراحل المتعاقبة في صورتها المجردة إلى ميدان المنطق، أما في صورتها العينية فهو ينتمي إلى فلسفة الروح. مقصد الفيلسوف إذن الفهم العقلي الشامل والبحث وراء التعدد عن وحدة "الفكرة الشاملة".

ومن تجليات فكرة الكلية مفهوم النوع ، حيث يجري فهم العلاقة بين الأنا و الآخر في ضوء وحدة النوع الإنساني ، فالبشر " متماثلون من جهة رابطة النوع و يمتلكون عقلا"(Levinas, 1991, p.213) ، وهو ما يفضي إلى إفقاد الآخر غيريته.

الحاصل من ذلك أن سلوك درب المعرفة بهدف ملاقاة الآخر يفضي إلى ضرب من "الغيرية الصورية"(Levinas, 1991, p.213) أو "الغيرية المنطقية"(Levinas, 1991, p.170). بما أننا لا نغادر دائرة "الأنا" و "الهوهو" عندما نتخذ من فكرتي"الكلية" و"الهوية" أوليتين أنطولوجيتين لمقاربة مسألة الآخر.

ينبغي السّعي إذن إلى ملاقاة الآخر في اختلافه عن "الأنا" . ينبغي البحث، بتعبير ليفيناس، عن "غيرية جذرية"، وهي غيرية لا تتجلى في أفق الأنطولوجيا بل في صلب العلاقات الاجتماعية. إنه "الاجتماعي فيما أبعد من الانطولوجيا" (Levinas, 1982, p.58). بحيث لن يتعلق الأمر من هنا فصاعدا بمعرفة الآخر بل بالعيش مع الآخر صلب التجربة الاجتماعية : "ستكون اجتماعية الإنسان سبيلا للخروج من الكينونة على نحو يختلف عن درب المعرفة" (لذلك يقيم ليفيناس تعارضا في هذا المجال بين المنطقي، الذي يفضي إلى غيرية صورية، والاجتماعي الذي يفضي إلى غيرية حقيقية:" لا تمنحنا العلاقات الاجتماعية مادة خبرية عليا ينبغي معالجتها بمفهومي الجنس و النوع المنطقيين بل هي عرض أصيل لعلاقة تكتمل بين الأنا و الآخر")(Levinas, n d, p.265).

ثانيا: الاجتماعي، الايتيقي و"الغيرية الجذرية":

لا يمكن الحديث إذن عن " غيرية جذرية" إلا صلب علاقة بين "الأنا" و"الآخر" داخل المعيش الاجتماعي. ولا يحيل مفهوم"المجتمع" عند ليفيناس إلى فكرة النوع لأننا في الحقيقة، إزاء فرديات غير قابلة للاختزال في كلّ، و"الحقيقة أن معنى المجتمع يفلت منا إن نحن اعتبرناه شبيها بالنوع الذي يوحدّ الأفراد المتشابهين. ثمة بالتأكيد نوع إنساني هو بمثابة النوع البيولوجي. وتسمح الوظيفة المشتركة التي يمكن للبشر أن ينجزوها داخل العالم

ككلية بأن ننسب لهم مفهوما مشتركا . غير أن الجماعة الإنسانية هي تلك الجماعة التي تتقوم باللغة حيث يظل الأفراد المتحاور ون منفصلين بإطلاق" (Levinas, n d, p.189). ولذلك فإن شبهي بالآخر ضمن " وحدة النوع الإنساني" لا ينفي اختلافي عنه. " إنه من البديهي أننا محاطون بكائنات و بأشياء لنا بها علاقات . ونحن في علاقة بالآخرين سواء من خلال النظر أو اللمس أو الملاطفة أو العمل معا. في كل هذه العلاقات ثمة أفعال متعدّية: ألمس شيئا من الأشياء ، أرى شخصا أخر و لكني لست الآخر"(Levinas, 1979, p.21).

ولعل ما يشهد على هذه الغيرية الجذرية ضمن " الجماعة الإنسانية" ما يسميه ليفيناس بـ"تجربة الوجه" (l'expérience du visage) ، فالكائن هو الإنسان ذاك الذي لا يكون لقاؤه متاحا إلا من جهة ما هو قريب أي من جهة ما هو وجه" (Levinas, 1991, p.21). وتشير "تجربة الوجه" إلى علاقة التماس بين الأنا والآخر. ولا يشير مفهوم "الوجه" إلى عضو بعينه في الإنسان بل إن " جسد الإنسان بتمامه وجه"(Levinas, 1982, p.104) . إن ما يعبّر عنه الوجه هشاشة الآخر" ، وهي هشاشة تتجلى في عوزه و وهنه و قابلية الموت فيه. ذلك ما نراه في وجه الفقير و المريض و الغريب . ويسمي ليفيناس هذه الهشاشة " بالعري" (la nudité). حيث " يعرض الوجه في عريه عوز الفقير و الغريب. غير أن هذا الفقر وهذه الغربة -اللذين يستدعيان قدراتي و يقصدانني ولا يلجآن إلى هذه القدرات كمعطيات - هما تعبير الوجه ذاته"(Levinas, n d, p.188).

و الحاصل من ذلك أن هذا العري يتجلى من خلال الوعي بمنزلة الآخر من جهة ما هو كائن هش. ذلك أن " الوجه هو الأكثر الأشياء عريا في الآخر. والحقيقة أنه ينبغي فهم الآخر انطلاقا من العري. غير أن لهذا العري معنيين يحيلان على بعدين للوجه: فالوجه عار، أولا، لأنه مباين لكل شكل أو سياق ، إنه لا ينصاع لا يضاح أو تحديد من الخارج بواسطة شكل...كما لا ينصاع للتفكير فيه في علاقة بشيء آخر ... بل هو يعرض ذاته و يظهر للعيان انطلاقا من ذاته. لذلك ينبغي أن ندرك أن الآخر إذا كان آخر بإطلاق عند ليفيناس، فإنما يعود ذلك إلى أن غيريته تتأتى من وحدانيته: إنه آخر لأنه واحد وغير قابل للمقارنة، غير أن

عري الوجه يعني أيضا عوز الآخر وهشاشته القصوى في علاقته بالألم وبالموت "(Rodolphe, 2003, p.44). ثمة في الوجه إذن " فقر أساسي" (Levinas, 1982, p.90) لأن ما يرتسم عليه قابلية الفناء والانكسار والضعف . ذلك ما تجليه فينومينولوجيا العلاقة الاجتماعية عند ليفيناس." لقد حاولنا انجاز فينومينولوجيا العلاقة الاجتماعية انطلاقا من وجه الآخر ، ومن خلال قراءة ما يعبر عنه الوجه في استقامته من تعرّض للموت ، ومن خلال الإ صغاء، في عمق هذا الضعف ، إلى صوت يأمرني" (Levinas, 1991, p.170). والحقيقة أن هذا الصوت هو صوت الكائن (Etant) وليس صوت الكينونة في كليتها.إن لحظة ظهور الوجه هي لحظة انهدام الكلية إ ذ " مع الوجه نصل في تقدير ليفيناس إلى تخوم، إلى حدّ "(Salomon, 2003, p.24) . ولا شك أن وجه الآخر بما هو حدّ يحرّ رنا من فكرة الكلية الأنطولوجية . وفي ذلك تأكيد على "الأسبقية الفلسفية للكائن على الكينونة"(Levinas, n d, p.22)، على نحو يجلي التباين الواضح بين ليفيناس و هيدقر (يرى ليفيناس أن الأنطولوجيا الهيدقرية تنتهي الى الاقرار بأولوية الكينونة على الكائن إذ " يقوم الفهم عند هيدقر على انفتاح الكينونة و يقتضي فهم الكائن الذهاب الى ما هو أبعد منه أي الى ما هو منفتح تحديدا. و إدراكه ضمن افق الكينونة. ومن ثمة فان الفهم لدى هيدقر هو من قبل تموضع فيما هو أبعد منه. (Levinas, 1991, p.17) " إن وجود الكائن هو الوسيط بالنسبة للحقيقة ، ذلك أن حقيقة الكائن تفترض انفتاح الوجود على نحو مسبق"(Levinas, n d, p15) بحيث " تخضع الأنطولوجيا الهيدقرية كل علاقة بالموجود للعلاقة بالوجود" (Levinas, n d, p16) . و تتمثل العلاقة بالوجود كأنطولوجيا في تحييد الموجود لفهمه و ادراكه . و من ثمة فهي ليست علاقة بالآخر كآخر بل هي ردّ الآخر الى الهوهو". إن فهم الآخر في ضوء انفتاح الوجود يهدف الى منحه معنى انطلاقا من الوجود، و من ثمة فان الفهم لا يستدعي الآخر بل يسميه فحسب. إن الفهم يمارس عنفا و نفيا في العلاقة بالآخر حيث يجري نفي استقلالية الموجود/ الآخر : يغدو الآخر ملكا لي (Levinas, 1991, p.22) الموجود يفهم ذاته إذن في ظل أفق un horizon وهو ما ينطق على هيدقر

انطباقه على هوسرل إذ أن "الفينومينولوجيا منذ هوسرل انتصار لفكرة الأفق، و هي فكرة تلعب دورا مرادفا لدور المفهوم- le concept- في المثالية الكلاسيكية حيث يظهر الموجود داخل خلفية تتجاوزه مثلما يظهر الفرد انطلاقا من المفهوم) (Levinas, n d, p.15).

لن تتاح لنا إذن إمكانية لقاء الآخر حقا إلا صلب تجربة هي " تجربة الوجه" لأن " الإنسان بما هو آخر يأتينا من الخارج إنه منفصل عنا" (Levinas, n d, p.267). إننا إزاء تجربة ايتقية في العلاقة مع الآخر. وهي تجربة قوامها التعالي (la transcendance) والمسؤولية (la responsabilité) والطيبة (la bonté). يعتبر ليفيناس أن ما يواجهنا في العلاقة بالآخر إنما هو التعالي الذي ينكشف لنا عبر الأمر القطعي (Impératif catégorique) "لن تقتل مطلقا"، ذلك الأمر الذي يعبر الوجه في هشاشتة و يرتسم عليه. إن الوجه معرّض للخطر كما لو أنه يدعونا الى أن نمارس عليه عنفا. ولكنه في ذات الوقت ينهانا عن ذلك. إنه ينهانا عن القتل. الوجه هو ما لا نقدر على قتله، أو هو على الأقل ما كانت دلالته تعني القول:" لن تقتل أبدا" . « " لن تقتل أبدا"، هي أولى كلمات الوجه، إنه أمر، إذ ثمة، في ظهور الوجه، أمر كما لو أن الأمر يتعلق بمعلم يخاطبني »(Levinas, 1982, p.93). قد تكون لي الرغبة في قتل الآخر وقد أمتلك القدرة على ذلك . ولكن في ذات الوقت الذي تتحقق فيه هذه القدرة على القتل يكون الآخر قد أفلت مني. أن أكون في علاقة بالآخر، وجها لوجه، يعني عدم القدرة على القتل. وما يجعل الأنا يمتنع طوعا عن قتل الآخر ليس قدرة الآخر على المقاومة ماديا، بل عدم القدرة على تلك المقاومة أصلا. هشاشة الآخر هي التي تمنع الأنا عن القتل. ولكن ندرك أن عدم المقاومة ماديا هي ، بمعنى ما، ضرب من المقاومة يسميها ليفيناس" مقاومة ايتقية". " لايتعلق الأمر هنا بمقاومة كبرى بل بشيء آخر مغاير تماما: إنها مقاومة من لا يملك مقاومة ، إنها المقاومة الإيتقية"(Levinas, n d, p.173). وتتجلى المقاومة الإيتقية في ذلك الأمر المرتسم على وجه الآخر : " لن تقتل مطلقا"، وفي ذلك النداء الذي يوجهه إلينا الآخر حتى ننشغل به. ذلك الأمر وهذا النداء يعبّران عن ضرب من التعالي." أليس حريّا بنا أن نسمي هذا النداء إلى المسؤولية نداء إلهيا؟"(Levinas, 1991,

p.168) يجيبنا ليفناس بالقول:" إنه أمر قطعي هو بمثابة إلهام من قبل إله غير معلوم"(Levinas, 1991, p.175). يمكن القول إذن إن ما ينكشف من خلال تجربة الوجه هو نداء اللامتناهي والرغبة الميتافيزقية في ملامسة الألوهية، كما لو أن الالحاد لا يعني نفي الإله بقدر ما يعني حرص الأنا على الانشداد الى المحايثة أي الإكتفاء الأنطولوجي بالإنية و الإقامة في الأنا دون الحاجة الى المتعالي. ولا شك أن الحديث عن علاقة الأنا بالآخر ضمن المعيش الاجتماعي قد يجعلنا نستنتج أننا نحيا ضمن محايثة مطلقة. صحيح أن علاقتي بالآخر هي دائما علاقة بكائن فريد من نوعه: "إن الآخر فريد من نوعه دائما وهو بالتالي مختلف عن الآخرين جميعا"(Levinas, 1987, p.186). إن الآخر بحق هو من لا يقبل الاستيعاب ومن لا يقبل المقارنة أو الرّدّ الى مفهوم. "الفريد هو الآخر في محايثته: إنه لا ينتمي الى نوع ولا يستقر في نوعه"(Levinas, 1991, p.242) . صحيح إذن أن علاقتي بالآخر هي دائما علاقة بكائن فريد على نحو قد يحملنا على الاعتقاد بأننا نحيا ضمن ضرب من المحايثة. وهو اعتقاد يستبعده ليفيناس لأن الآخر وإن كان فريدا بالنسبة للأنا ، فإنه يعبّر عن ضرب من التعالي الذي يجد تعيّنه في تجربة الوجه، وجه الآخر بهشاشته و الذي يدعوني الى أن أتحمل عبئ مسؤوليتي وواجب الإنهمام به . الآخر هو ما به ومن خلاله يُبعث الإله في الفكر في هيئة أمر يمنع القتل(Levinas, 2006, p.46). على هذا النحو تكون علاقتي بالآخر تجسيدا للانهاية، حيث "يتجلى اللامتناهي كوجه و من خلال المقاومة الإيتقية التي تشل قدرتي على القتل"(Levinas, n d, p.174) . يظهر المتناهي في شكل رغبة (Désir). ولكن الأمر لا يتعلق بتلك الرغبة التي يشبعها تملك موضوعها ، بل هي رغبة الأنا اللامحدودة في الاستجابة لنداء الآخر على نحو غير مشروط يمكن أن يصل حدّ التضحية بالذات من أجل الآخر. إنها رغبة متجدّدة في الإصغاء لنداء الآخر و شعور دائم يهدّد طمأنينة الأنا. إنه شعور بألاّيكون الأنا قد أصغى بما فيه الكفاية لنداء الآخر. إننا إزاء رغبة يحركها الشوق الى ما تطلبه دون اشباعه وهو معنى اللانهاية عند ليفيناس، حيث " يظل الغير (Autrui) متعاليا وغريبا على نحو لا متناه"(يرى ليفيناس أن اللامتناهي عند ديكارت يظل مفارقا.

ذلك أن ديكارت يدلل على وجود المفارق اللامتناهي من خلال التأكيد على تناهي الانسان وإن كان هذا الآخير يحمل فكرة اللانهاية. اللامتناهي عند ديكارت سمة مميزة لكائن متعال، إنه مفارق لفكرته.، أما عند لفيناس فإن اللامتناهي مجسد في المتناهي في شكل رغبة لا محدودة في الاستجابة لنداء الآخر. و من ثمة يمكن القول إن اللامتناهي يسكن المتناهي." تولد فكرة اللانهاية...على نحو ملموس صلب علاقة بالوجه")(Levinas, n d, p.170).

والحاصل من ذلك أن الإنسان هو ما يتجلى من خلاله المتعالي و اللامتناهي على هيئة واجب- Devoir - أي ضرورة لا متناهية داخل كائن متناه. واجب عدم القتل و واجب الانهمام بالآخر. وهو ما يفضي بنا الى الأساس الثاني لإيتيقا اللقاء بالآخر عند لفيناس: المسؤولية. وما المسؤولية إلا الاستجابة لنداء الآخر والانهمام به. إنها استحالة الطمأنينة في حضور ألم الآخر. انفتاح الأنا على الآخر هو شعور بالمسؤولية عنه. حيث يدرك الأنا أنه لا يمكن لإنسان آخر أن يقوم مقامه في علاقته بآلام الآخر. لا يمكن للأنا أن يدرك الأتركسيا لأنه يظل دائما إزاء ضرورة إيتقية لا متناهية مضمونها أنه" لا أحد من الناس يمكنه القول إنه قام بواجبه على نحو تام، ولا أحد يدّعي ذلك إلا منافق"(Levinas, 1982, p.112). إن قوام وضعيتي كذات القدرة على الاستجابة لبؤس الغير، ذلك أن " الآخر الذي يهيمن عليّ في تعاليه هو أيضا الغريب و الأرمل و اليتيم"(Levinas, n d, p.190). ومن ثمة فإن قوام الأنا اضطلاعه بتحمّل آلام الآخر و أخطائه و هو أمر لا يمكن لأحد غيره القيام به. "إن مسؤوليتي لا ينازعني فيها أحد وما هو بقادر إن فعل"(Levinas, 1982, p.108). المسؤولية إذن هي ما يلقى على عاتقي على نحو حصري، وهي ما لا أقدر على ردّه. " إن هذا الحمل هو شرف الفريد، شرفي أنا غير القابل للتبديل، حيث أكون أنا بقدر ما أنا مسؤول. وبإمكاني أن أحل محلّ الآخرين ولكن لا أحد بمقدوره أن يحلّ محلّي. تلك هي هوية ذاتي غير القابلة للإغتراب "(Levinas, 1982, p.108). لا أحد إذن بإمكانه أن يحمل عني وزر مسؤوليتي تجاه الآخر وفضلا عن ذلك فإن مسؤوليتي ازاء الآخر لا تقتضي ضرورة أن يتحمل الآخر مسؤوليته ازائي. "أنا إذن مسؤول عن الآخر دون أن أنتظر منه أن يكون مسؤولا عني"(Levinas, 1982,

p.105). لنقل إذن إن الأنا مسؤول في علاقته بالآخر وهو لا يجد ما يلزمه بتلك المسؤولية سوى استعداده المطلق للإستجابة لنداء الآخر حتى وإن لم يستجب الآخر لندائه.

المسؤولية، إذن، هي الاستعداد اللامحدود من أجل العمل على الاستجابة لذلك النداء."ها أنذا ": ذلك هو التجلي المباشر لتلك الاستجابة. المسؤولية إذن هي الرغبة المتجددة في فعل ما من شأنه أن يكون سندا للأخر. إنها " انعطاء"(Levinas, 1982, p.104) وتضحية تبلغ مرتبة التضحية بالذات من أجل الآخر." أنها تضحية تبلغ هوس التفكير في أن خشيتي موت الآخر تتقدم خشيتي على ذاتي و تتجاوزها"(Levinas, 1991, p.258). المسؤولية أيضا شعور بالذنب ازاء كل ما يصيب الآخر من ظلم أو عنف: " نحن جميعا مذنبون في حق الجميع و لأجل كل شيء، وإني لمذنب أكثر من الآخرين"، هكذا حدث دستوفسكي(Dostoïevski, p.310). ونجد عند ل يفيناس صدى لهذا القول عندما يقول: " أفهم المسؤولية بمعنى مسؤوليتي عن الغير و بالتالي مسؤوليتي عما لم أفعله"(Levinas, 1982, p.102) .

جلي إذن أن علاقة الأنا بالآخر لم تعد علاقة معرفة أو تمثل كما هو الأمر داخل الأنطولوجيا، بل هي علاقة ايتقية قوامها المسؤولية. حيث" لا يكمن إصغائي لبؤس الوجه المطالب بالعدل في تمثل صورة ذلك الوجه بل يكمن في اضطلاعي بالمسؤولية عنه"(Levinas, n d, p.190). والحاصل من ذلك أن الآخر بإطلاق أي الغير (Autrui) لا يهدّد حرية الذات بل هو يختبرها عندما يدعوها الى المسؤولية . وإذا ما تركت الحرية لذاتها دون أن يحدّها واجب الاستجابة لنداء الآخر فإنها ستفضي ضرورة إلى اعتباطية في الفعل(Levinas, n d, p.280). بحيث لا يمكن تلاقي تلك الاعتباطية إلا إذا تم تبرير الحرية بواسطة إلزام ايتيقي طالما أن اقترابي من الآخر يضع حريتي موضع السؤال . إنه يضع موضع السؤال عفوية الكائن الحي بداخلي وسيادتي على الأشياء والبشر على نحو لا يرى ضَيرا في القتل . والحقيقة أن هذه المسؤولية هي ما يجتث الأنا من النزوع الى الانغلاق داخل الذات. إنها تجتث الأنا من "الهوهو" وتجعله منفتحا على الآخر على نحو غير مشروط. و هو ما يعني أن ليفيناس يسعى

إلى تأسيس" معقولية جديدة هي معقولية ما بعد الكينونة.إنها معقولية الخير (la rationalité du bien) معقولية أسمى من كل ماهيّة .

إنها معقولية الطيبة (la bonté)" (Levinas, 1991, p.258).

وتشكل الطيبة حدثا مميزا في اللقاء بالآخر عند ليفيناس وهي تتجلى من خلال عادات السلوك الحميدة من قبيل فسح الطريق للآخر. كقولنا لشخص، و نحن قبالة باب مفتوح،" تفضل سيدي"(Levinas, 1982, p.94). وهو مثال يشهد على أصالة الطيبة، لأن "الطيبة هي التعالي عينه، تعالي ذات تستطيع وحدها أن تستجيب لأمر الوجه"(Levinas, n d, p.282). على هيئة خدمة و ضيافة (Hospitalité) حيث"تتعيّن العلاقة مع الآخر كخدمة وكضيافة"(ثمة قرابة بين ايتيقا ليفيناس والأخلاق الكانطية وهو ما يؤكده ليفيناس نفسه عندما يقول:" إن ما نقترحه كانت قد اقترحته الفلسفة العملية الكانطية و هي فلسفة نشعر أننا قريبون منها بشكل خاص" (Levinas, Entre nous, p.23). كلاهما يوجب احترام الانسان وضرورة معاملته كغاية. غير أن ليفيناس يعوّض استقلالية الإرادة الكانطية بطاعة ما يوجبه الوجه. إن القانون الأخلاقي ، بما هو قانون عقلي، يُخضع الإرادة للكوني عند كانط, أما عند ليفيناس فان الايتيقا امتحان لحرية الذات في علاقتها بهشاشة الاخر. ليست الايتيقا طاعة للكوني بل هي استجابة لنداء الفريد والقريب)(Levinas, n d, p.276).

ولا تتجلى الطيبة من خلال عادات السلوك الحميدة فحسب بل تتجلى أيضا من خلال اللغة والعلاقة الإيروسية. فبواسطة اللغة، تنفتح الذات على الآخر، "فأن يتكلم المرء هو ، في ذات الوقت، أن يتعرف على الآخر وأن يعرّفه بذاته"(Levinas, 1990, p.20). وفي انفتاحها على الاخر بواسطة اللغة تكون الذات "ذاتا مضيافة". بل في وسعنا القول"إن الطيبة والصّداقة والضيافة ماهية اللغة. وطالما أن الأنا و الآخر، كلاهما يعرف بذاته للآخر، فهما يتكلمان و" الكلام استبعاد للعنف""(Levinas, n d, p.282). كما أن العلاقة الايروسية تعبير عن فكرة العطاء وعن انتفاء حساب المصلحة. ثمة إذن غيرية في العلاقة الإيروسية،

ولكن"صلب هذه العلاقة تكون الإنية (Ipséité) عطاء بغير عوض، أنها إنية تخففت من حمل الأنانية"(Levinas, n d, p.278).

ثمة إذن في عادات السلوك الحميدة و في اللغة و في العلاقة الايروسية عطاء دون عوض. إنه عطاء يتجاوز وضع كائن منشغل دوما بكيانه وبالاستمرار في الكينونة على هيئة كوناتوس (Conatus). هذا العطاء تعطيل مطلق للأنطولوجيا القائمة على الماهية وجهد الاستمرارفي الكينونة. إنه تعطيل قوامه قداسة علاقة يكون فيها الأنا أنا لأجل الآخر. وهو ما يفضي إلى تحديد جديد لمعنى" الإنساني" (L'humain) .

يتعلق الأمر بتحديد ايتيقي للإنساني، فالإنساني هو ما كان قائما على " الطيبة" و"الضيافة" و"المسؤولية" إزاء الآخر. إن الإنساني بدلالته الايتيقية هو، بهذا المعنى، النقيض المطلق لمصادرات الأنطولوجيا كمثابرة وجهد للكينونة. "إنه الانساني في ما وراء الاستمرارية في الكينونة ، وفي ما وراء إثبات الكينونة المصرّة على كيانها، حيث تثبت الهوية ذاتها في حياة الأفراد وصراعهم من أجل الوجود الحيوي"(Levinas, 1991, p.169). إنه التعارض من جديد بين الأنطولوجيا والايتيقا : بين الماهية والكينونة من جهة ومحبّة الآخر والمسؤولية عن القريب من جهة أخرى.غير أن التعارض بين الأنطولوجيا والايتيقا هو أيضا تعارض بين العنف والسلام.

حيث يعتبر ليفيناس أن الأنطولوجيا، في قيامها على مفهومي الكلية و الماهية، تفضي الى العنف.

ذلك أن انتظام البشر في كلية قوامها فرديات منشغلة بحفظ البقاء و الاستمرار في الكينونة لا ينفي امكان الحرب مثلا بل يؤجل نشوبها. و طالما أن حرية الفرد تقصي حرية الآخرين فإنها تظل حرية" أنانية"(Levinas, 1991, p.209) يمكن أن تفضي إلى " حرب الكل ضد الكل"(Levinas, 1991, p.209). ولعل العنف الذي استشرى بين البشر خلال الحربين الكونيتين الأولى والثانية خير تعبير عمّا يمكن أن يتولّد عن أنانية البشر وحرصهم على الوجود وعلى الانشغال بالماهية. " الحرب هي ملحمة الانشغال بالماهية وهي مأساة ذلك

الانشغال(Levinas, 2006, p.5) غير أن ما حدث ابان الحربين الكونيتين إنما هو تتويج لقرون من التسلط: " قرون من الصراعات السياسية الدامية التي يقتتل فيها الأخوة، قرون من التسلط يحسب كونية، قرون من الكراهية ومن الاستغلال ومن حربين كونيتين إلى حدود هذا القرن، أضف إليها القمع والمجازر والهولوكوست والإرهاب والبطالة والبؤس الذي ينخر العالم الثالث بشكل لا يتوقف، مضافا إليها نظريات الفاشية والاشتراكية القومية"(Levinas, 1991, p.211). تلك النظريات هي التي كانت قوام أنظمة سياسية كليانية عمل ليفيناس على نقدها: " لقد جاء نقدي للكليانية (Totalitarisme) بعد تجربة لم نزل نتذكرها"(Levinas, 1991, p.211). وهي إشارة الى ما وسم الحقبة النازية من عنف وجرائم لم يتحرّر الضمير الأوروبي –إلى اليوم- من الشعور بالذنب حيالها. إن " ضمير الأوروبي ليس في سلام في زمان الحداثة، من جهة ما هو الزمان الجوهري لأوروبا، ولكن ساعة الحداثة هي أيضا ساعة الحساب"(Levinas, 1982, p.83).

ذلك هو مصدر العنف:" الوجود" والمثابرة من أجل الوجود اللذان يتكثفان على هيئة الهو عينه وعلى هيئة إنية (Ipséité) منطوية على ذاتها(Levinas, 1991, p.211). ويفضي بها انطواؤها على ذاتها الى إلغاء الآخر.

لا يمكن إذن تحقيق السلام إلا بواسطة الايتيقا. ولذلك ينبغي " للسياسة أن تخضع دوما لرقابة ونقد من قبل الايتيقا"(Levinas, 1982, p.86). وندرك أن السلام بين البشر المتحاربين لا يتحقق إلا إذا ما انبنت العلاقة بين الأنا والآخر على المسؤولية والطيبة والرغبة في الاستجابة لنداء الاخر. ولا يتطابق السلام مع نهاية المعارك التي تتوقف لغياب المتحاربين وتنتهي بهزيمة البعض وانتصار البعض الآخر، أي تنتهي بالمدافن والامبراطوريات الكونية القادمة. ينبغي أن يكون السلام سلامي أنا، صلب علاقة تنطلق من الأنا نحو الآخر وصلب الرغبة والطيبة" (Levinas, n d, p.283). وصلب علاقة بالآخر قوامها التآخي. "إن منزلة الانساني ذاتها تقتضي وحدة النوع الانساني. وهي تتعارض بإطلاق مع تصور للإنسانية يرى أن ما يوحدها هو التشابه وتصور لكثرة عائلات متنوعة...يفضي الصراع بين ضروب

الأنانية فيها إلى تكوين المدينة الانسانية. ولذلك ندرك أن للتآخي بين البشر مظهرا مزدوجا: فهو يقتضي، من جهة، فرديات لا ترد منزلتها المنطقية إلى منزلة الفوارق القصوى داخل نوع ما،إذ تكمن فرادة تلك الفرديات في أن كل واحدة منها تجد مرجعها في ذاتها...و من جهة أخرى، يقتضي هذا التآخي بين البشر رابطة الأبوة، كما لو أن رابطة النوع لا تقرب البشر بعضهم من بعض بالقدر الكافي. ينبغي أن يكون المجتمع جماعة أخوية حتى يكون المرء على قدر استقامة الوجه الذي يقصدني فأستقبله"(Levinas, n d, p.189-190).

لذلك ندرك أن حقوق الإنسان طالما انها تجد قوامها في الدولة، فإنها تظل منقوصة. ولا يمكن أن تكتسب معناها إلا بتأسيسها على مفاهيم التآخي والمسؤولية والإصغاء لنداء الآخر على نحو غير مشروط . "ألا ينبغي لنا أن نتعرف، من خلال، رمز التآخي، ذلك الرمز الذي يرتسم على شعار الجمهورية، على فكرة الكف عن لامبالاة الأنا تجاه الآخر، وعلى هذه الطيبة الأصلية التي تنطبع عليها الحرية، حيث تكتسب عدالة حقوق الإنسان قيمة وثباتا هما أفضل من القيمة والثبات اللذين تضمنهما الدولة ؟ إنها حرية داخل التآخي، حيث تتأكد مسؤولية الأنا إزاء الآخر. وهي مسؤولية تتجلى من خلالها للوعي، وعلى نحو ملموس، حقوق الإنسان بما هي حقوق الغير، كحقوق يجب علي أن استجيب لها وأن أجعل منها واجبا. تظهر هذه الحقوق بمظهر حقوق الإنسان الآخر وبمظهر الواجب بالنسبة للأنا. إنها واجباتي أنا داخل التآخي. إنها فينومينولوجيا حقوق الإنسان"(Levinas, 1987, p.187). وهو ما يعني أن حقوق الإنسان لا تجد مصدر شرعيتها ودوامها في الدولة بقدر ما تجده في إحساس الأنا بالمسؤولية تجاه الآخر وبموجب التآخي الإنساني. إنها مسؤولية لا تنضب لأنه لن يكون بوسع الأنا أن يوفي الآخر حقه.

قد يبدو هذا التأسيس الإيتيقي للعلاقة بين الأنا والآخر على مفاهيم المسؤولية والتضحية والطيبة والتآخي موقفا طوباويا. ولكن يمكن القول إن هذا التأسيس يبدو طوباويا، ليس لاستحالة تحققه بين البشر، وإنما لعدم استجابة الإنسان لما هو إنساني فيه: "إنها علاقة اجتماعية طوباوية ومع ذلك فهي تأمر الإنسانية فينا"(Levinas, 1987, p.251).

والحاصل من ذلك أن ليفيناس يؤسس لعلاقة بالآخر لا تقوم على المعرفة بقدر ما تقوم على الاستجابة لنداء الآخر. وهو ما يعني أن "الايتيقا قادرة على بلوغ مقصد آخر للمعقولية وطريقة أخرى في محبة الحكمة"(Levinas, 1987, p.9).

المراجع:

-هيقل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير 1983.

- Aristote, Ethique à Nicomaque, Vrin, Paris, 1990, pp.515-522.
- Aristote, Métaphysique, vrin, T1.p.12
- Dostoïevski, les frères Karamazov, la Pléiade, p.310
- Levinas, Altérité et transcendance, L.G.F, Paris, 2006, p.46
- Levinas, Autrement qu'être ou au de là de l'essence, Martinus Nijoff, la Haye, 1978, p.29
- Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op ,cit .p.19
- Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit, p.5
- Levinas, Difficile liberté, le livre de poche, biblio-essais, Paris, 1990, p.20
- Levinas, Entre nous, B. Grasset, Paris, 1991, p.240
- Levinas, Ethique et infini, Fayard, Paris, 1982, p.61
- Levinas, Hors sujet, Fata Morgana, 1987, p.186
- Levinas, le temps et l'autre, Fata Morgana, Montpellier, 1979 , p.21
- Levinas, Totalité et infini, MNP, Paris, p.14
- Rodolphe calin, Magazine littéraire, n° 419, avril 2003, p.44

- Salomon Malka, « un parcours philosophique », Magazine littéraire, n°419, avril 2003, p.24