في الذاكرة

نظرة على تاريخ الفكر

تأليف: تزفيتان تودوروف

ترجمة: د. منذر عياشي*

* أكاديمي وناقد سوري

نظرة على تاريخ الفكر*

تأليف: تزفيتان تودوروف
ترجمة: د. منذر عياشي

١ - التقاليد غير الاجتماعية

إذا تعرفنا التيارات الكبرى للفكر الفلسفي الأوروبي الخاص بتعريف ما هو إنساني، فسنستخلص خلاصة تثير الفضول: إن البعد الاجتماعي، وحدث العيش المشترك أمر غير متصور عموماً بوصفه ضرورة للإنسان، ومع ذلك، فإن هذه «الأطروحة» لا تظهر كما هي. بل هي بالأحرى فرضية غير مصاغة، وإن مؤلفها، لهذا السبب نفسه، لم تتح له فرصة المحاججة، وإننا لنقبلها بسهولة على كل حال. وبالإضافة إلى هذا، فإنها تشكل القاسم المشترك للنظرية التي تتعارض وتتقاتل: مهما تكن الجهة التي نميل إليها في هذه الصراعات، فإننا نحتضن فيها على الدوام تعريفاً وحيداً، غير اجتماعي، للإنسان.

تعد النسخ المختلفة لهذه الرؤية الاجتماعية سهلة المطابقة. ولنأخذ بداية رؤية الأخلاقيين العظماء للعصر الكلاسيكي (أولئك الذين، عوضاً عن التبشير بالأخلاق، كانوا يقومون بتحليل السلوك)، فقد كانوا هم أنفسهم ورثة مفكري العصور القديمة. وتقدم هذه الرؤية لنا الإنسانية بوصفها تردداً بين حالتين. واحدة تمثل الحياة الواقعية، ولكنها تمثل أيضاً حياة أوهامنا. فالإنسان مأخوذ في شبكة العلاقات الاجتماعية، بكل تأكيد، ولكن الضعف هو الذي يحدث هذا. وأما الحالة الأخرى، فتمثل حياتنا الأصلية، حتى ولو كنا لا نبلغها إلا بصعوبة. ولقد نستطيع إلى حد ما أن نحاذي الآلهة، ولكن فيم يخص الكائنات الإنسانية الأخرى، فالمرء يتحرر منها: لقد تركنا الاضطرابات السطحية للنزعة الاجتماعية بعيداً خلفنا. فتجارة الآخرين تعد حملاً يجب على المرء أن يحاول التخلص منه. والرضا الذي يحتاجه كل إنسان ليس سوى خيلاء آثمة لا يستطيع الحكيم أن يتسامح معها. وذلك لأنه يوحي بالاستكفاء الاقتصادي، والاكتفاء الذاتي.

عندما يريد مونتين أن يتوجه بنصيحة إلى أقرانه، فلننظر إليه كيف يعبر. «فلتكن موافقتنا منوطة بنا، ولنتخلص من كل الارتباطات التي تربطنا بالآخر، ولنحمل على عاتقنا القدرة على العيش وحدنا بدراية وأن نعيش كما يحلو لنا»×. «غادروا مع المتع الأخرى المتعة التي تأتي من رضا الآخر». ولقد يعني هذا أنه ممكن إذن، بل هو ممدوح أن نتحرر من العلاقات مع الكائنات الإنسانية الأخرى في الوقت ذاته، ولا سيما من الرضا الذي نوجهه إليهم: هذه هي الحكمة الرواقية التي ينقلها مونتين هنا. ويسمعنا «لابروبير» صوت جرس مماثل: ألم يلاحظ متأسفاً أن «الإنسان يبدو في بعض الأحيان غير كاف لنفسه بالذات»؟ ولكن هذه التحديدات، لحسن الحظ، لا تُطبق دائماً وفي كل مكان. ففي أزمنة أخرى، فإن الإنسان إذ كان يتجاوز أوهامه، فإنه ينتهي إلى بلوغ الاكتفاء الذاتي المثالي. ومع ذلك، فإن باسكال الذي كان منظوره الإجمالي جد مختلف، كان يتقاسم متصور الإنسان نفسه. فقد كتب يقول «نحن لا نكتفي بالحياة التي تقوم فينا وفي كائننا: نحن نريد أن نحيا في فكرة الآخرين حياة خيالية، وإننا لنجتهد أن نظهر من أجل ذلك». ويلاحظ باسكال بأسف: إننا لا نعرف أن نكفي أنفسنا بأنفسنا. وإنه ليراقبنا بسوداوية، ونحن متروكين للهو اجتماعي دائم. ولذا، فإن النزعة الاجتماعية نزعة واقعية، ولكن المثالية واقعية أيضاً، لأن الحقيقة العميقة لطبيعتنا، هي الوحدة. وهذه هي النسخة الأولى لمتصور

الفردانية الذي يمتد تحت تمثيلاتنا للحياة المشتركة.

ولكن النسخة المهيمنة ليست هنا. فالتعارض بين المثال والوقع، وبين الوحدة والنزعة الاجتماعية تعارض ينتمي إلى طبيعة أخرى. ولقد يدل على هذا أننا منذ عصر النهضة فعلاً ، قد تخلينا عن مماثلة «الطبيعة» بـ «المثالية»، واكتشفنا هذه المماثلة بالأحرى فيما نسميه الواقع. ولقد حدث الانعطاف تزامنياً في النظرية السياسية وفي علم النفس، والذي كان مسؤولاً هم الكتاب أنفسهم (ماكيفال وهوبس قد أصبحا شعار هذا الفكر). وتبعاً للترجمة اللاتينية الجديدة للكتاب المقدس (وأيضاً لم يعد المقصود بجدة جذرية: تعلمنا حكمة الأمم منذ قرون أن الإنسان ذئب بالنسبة إلى الإنسان)، أن الإنسان يهتم بالآخرين ظاهراً فقط مع المطالب الملحة للأخلاق الرسمية. وفي الواقع، فإنه كائن أناني محض ونفعي، وإن البشر الآخرين، بالنسبة إليه، ليسوا سوى منافسين أو عقبات. وإنه لولا الخضوع إلى قيود قوية، مثل قيود المجتمع والأخلاق، فإن الإنسان، بوصفه جوهرياً كائناً متوحداً، لربما عاش في حرب مستمرة مع أقرانه، وفي مطاردة جامحة للسلطة. وما يعده مونتين ولابروبير مثالياً - الاكتفاء الذاتي، الاستكفاء الاقتصادي - هو واقع الإنسان. ولكنه واقع مهدد. فالمجتمع والأخلاق يذهبان ضد الطبيعة الإنسانية. فهما يفرضان قواعد الحياة المشتركة على كائن وحيد جوهرياً. ولقد انتصر هذا التصور للإنسان، التصور غير الأخلاقي على التصور الأخلاقي. وهذا التصور أيضاً هو الذي نجده عاملاً في نظريات علم النفس والسياسة الأكثر هيمنة اليوم.

وبما أننا قد تحققنا أن الإنسان كائن وحداني وأناني، فيمكننا مع ذلك أن نذهب في اتجاهين متعارضين: إما محاربة الطبيعة أو تمجيدها. ولقد نجد أن لاروشفوكولد، وهو الممثل الفرنسي الأول والأكبر لنسخة الإنسان هذه، قد اختار الحرب: إن العيش في مجتمع يضيق الشهية المتطرفة للبشر وتفرض عليهم تعلم التبادل. فالمثالية الاجتماعية مفضلة على الواقعية الأنانية. وأما ما يخص الطبيعة الإنسانية نفسها، فإن لاروشفوكولد لا يملك شكوكاً: يهيمن حب الذات على الإنسان، وهنا ثمة ترادف مع الحب الأناني للذات، أو للمصلحة، وهو مصطلح يفهم بمعناه الأوسع، ولكن المحدود دائماً بمنظور الذات الراغبة. حتى ولو حكمنا على التأدب وعلى إسداء الخدمات بوصفهما مفضلين على الجشع والكبرياء، فيجب البدء بفتح العيون. فكل المشاعر الطيبة الظاهرة، ليست سوى قناع وتنكير. «فنحن لا نستطيع أن نحب شيئاً إلا بالعلاقة معنا». «فالمصلحة وحدها هي التي تنتج صداقتنا». ويضيف باسكال قائلاً إن الأنا مبغضة لسببين: «إنها ظالمة في ذاتها، لأنها تصنع من نفسها مركزاً لكل شيء، وإنها لعسيرة بالنسبة إلى الآخرين، لأنها تريد أن تستعبدهم: إن كل «أنا» تمثل العدو، وتريد أن تكون طاغية على كل الآخرين».

ويمكننا أن نلاحظ عند لاروشفوكولد (أو قبله عند هوبس) إقامة جهاز للمحاججة يظل سليماً تقريباً خلال قرون. وسنتظاهر في البداية كما لو أن كل العلاقات تعود إلى الخصال الحميدة، وإلى الكرم، وإلى حب الآخر. وبقول آخر، فإننا نؤول التعارض بين الوحدانية والمجتمع بوصفه معادلاً للتعارض بين الأنانية والغيرية، وهذا تفريط كما هو بدهي. وإذا كان ذلك كذلك، فإننا نُقبل، وفي مرحلة ثانية، على إزالة الوهم، ونقلع قناع الفضيلة. وتعد هذه الحركة مقنعة في نظرنا إلى درجة أنها تبدو أن ليس فيها إطراء (وما دام الحال كذلك، فإ ننا نقول بلا وعي، ونؤكد شيئاً مزعجاً اللهم إلا إذا كان حقيقياً). وفجأة، وبما أننا كنا قد رمينا رؤية جد متسامحة للإنسان، فإننا نبقى مع فكر الكائن الوحداني والأناني. وبذا تكون النزعة الاجتماعية فاضلة، بينما الفضيلة فتكون خادعة. ولقد يعني هذا إذن أن الحقيقة اجتماعية. ويستطيع لاروشفوكولد أن يوجز: «لن يعيش البشر طويلاً في مجتمع إذا لم يكن

بعضهم خديعة بعضهم الآخر». وكذلك باسكال: «إن الوحدة التي تقوم بين البشر لم تتأسس إلا على هذا الغش المتبادل». وإننا لنعتقد خطأ أنهم يريدون بنا الخير. فإذا أصبحنا واضحين، فإن المجتمع يختفي!

ولكن ألا يوجد هنا استعراض يقوم به عبث الخطأ في المقدمات المنطقية؟ ويبدو أن الحكم الأخلاقي، والتطابق مع المفاسد والفضائل، قد أصاب المتصور الأنتروبولوجي التحتي بالعدوى. وعندما يعلن لاروشفوكولد أن المصلحة وحدها تولد الصداقة، فإنه يرى فيها ثالثة الأثافي. لا سيما أن مبدأها الأساس، كما توحي بذلك، ينطبق على علاقاتنا الأخرى، والتي هي في مظهرها أقل اهتماماً بالمصلحة من الصداقة. ولا يكون هذا فقط لأن مثل هذا التفسير للصداقة يعد قصيراً إلى حد ما، لأنني إذا أخضعت الآخر إلى مصالحي الخاصة كلية، فإن ارتباطه سيكون بالنسبة إلي قليل القيمة. وما هو جوهري أكثر، أن عبارة لاروشفوكولد تتطلب وجود «أنا» مستقلة ومهتمة، وتكون سابقة على كل حياة اجتماعية، وكأنها ضرب من الملكية التي لا تتطلع إلا إلى تكديس الصلوات، كما لو أن العلاقات مع الأشخاص يمكن أن تفهم بالرجوع إلى العلاقات التي تربطنا مع الأشياء. بيد أن العلاقة مع الآخر ليست إنتاجاً لمصالح الذات. وليس ثمة مجال لكي يسأل المرء نفسه على طريقة هوبس: لماذا يختار البشر العيش في مجتمع؟ أو على طريقة شوبنهاور: من أين تأتي الحاجة إلى مجتمع؟ والجواب لأن البشر لا ينجزون أبداً مثل هذا العبور إلى الحياة المشتركة. فالعلاقة تسبق العنصر المعزول. وإنهم لا يعيشون في المجتمع بدافع المصلحة، أو الفضيلة، أو قوة عقل الآخر، مهما كان. وهم يضلون ذلك لأنه لا يوجد بالنسبة إليهم شكل آخر ممكن للوجود.

ولقد نجد تقريباً متصور نفس الإنسان عند كانت. وهو أخلاقي كبير، ولكنه عالم نفس معترض عليه. وتبعاً لكانت، فإن المنافسة الجوهرية للنوع الإنساني تكمن في «عدم اجتماعية نزعته الاجتماعية»، وفي ميوله المتناقضة في البحث وفي الهروب من المجتمع. ومع ذلك، فإنه إذا كان الميل الأول يسمح بإنجاز الأروع عند الإنسان (إنه يقوم في الجانب المثالي، في جانب الإرسال للجنس الإنساني، وهذا مبدأ منظم)، فإن الثاني هو الذي يقول لنا حقيقته الداخلية، وميله الطبيعي. وهذه هي «السمة اللااجتماعية التي تمثل عنده إرادة قيادة كل شيء فقط تبعاً لمنظوره. وإنه ليتوقع بعد ذلك مقاومة تأتيه من كل جهة، وكذلك فإنه يعرف هو نفسه الميل من جانبه لمقاومة الآخرين». وأما من منظور الفرد، فإن الآخرين ليسوا سوى منافسين أو عقبات في طريق صعوده. وإنه ليتمنى إذن اختفاءهم. وهكذا، فإن البشر ممزقون بين تطلعاتهم إلى السلطة غير المحدودة، وغير المتقاسمة مع الآخرين، وعجزهم عن تجاوز المجتمع، والناتج عن ضعفهم. «إن ذلك الذي لا يستطيع أن يكون سعيداً إلا تبعاً لاختيار الآخر (على الرغم من كل العطف الذي يتمتع به هذا الآخر)، فإنه يحس على حق بأنه تعيس».

ولقد أفضت هذه الصورة للإنسان بكانت إلى تأويل غريب للصرخة الأولى للمولود الجديد. أليس التطلع الطبيعي للبشر هو إبقاء الآخرين بعيداً عن الذات، حتى وإن اقتضى الأمر محاربتهم من أجل ذلك؟ « وكذلك الطفل، فإنه ما إن يخرج من بطن أمه حتى يبدو، خلافاً لكل الحيوانات الأخرى، أنه يدخل إلى هذا العلم صارخاً من أجل هذا السبب. فهو يرى عجزه عن استعمال أعضائه قيداً، ولذا فهو يطالب فوراً بحريته المزعومة». فإذا كان المولود الجديد يصرخ، فليس ذلك لكي يطلب التتمة الضرورية لحياته ولوجوده، ولكن لكي يحتج على ارتباطه بالآخر: يلد الإنسان ذاتاً كانتية متطلعة إلى الحرية!

وعندما يدأب كانت على وصف الهوى الإنساني المركزي وصفاً تفصيلياً، الهوى الذي يدفع بكل واحد لكي يستولي على السلطة، وأن يمارس الصعود على الآخرين، فإنه يميز في هذا ثلاث صيغ، تبعاً للموضوع

الذي تنطبق هذه الشهوة عليه: العطش للشرف، والعطش للهيمنة، والعطش للثروة (أو الجشع). وإذا كان هذا النوع الأخير يقوم في النموذج الاقتصادي للتراكم، وإذا كان الثاني يتصور كل الكائنات الإنسانية الأخرى بوصفهم خدماً (أو عبيداً) في حيز القوة، فإنه لا يذهب هذا المذهب في النموذج الأول، في حمّى الشرف. وتكمن خصوصية الشرف (فلتفهم الكلمة بمعنى الجمع) هو أن من واجبه أن يعطيه آخرون غيرنا لنا. ولكن لا يمكن لهؤلاء الأخرين إذن أن يُختزلوا إلى دور المنافسين أو المعيقين الذين، وهم أمثالنا، يتطلعون إلى المميزات عينها. فالآخر هنا مختلف عن الذات اختلافاً غير قابل للاختزال، وهو متمم في الوقت نفسه. ولكن أليس الأمر هو نفسه في علاقات اجتماعية أخرى، سواء كانت علاقات صداقة أم كانت علاقات تعلم، وكذلك في علاقة المولود الجديد بأمه؟

ويستعجل لاروشفوكولد، الخائف من التوسع المفرط لمبدئه التفسيري، كي يحدد، في «رأي القارئ» للطبعة الثانية من «مبادئه الأساسية»، فيقول: «إننا لا نقصد دائماً بكلمة المصلحة مصلحة الثروة، ولكننا نقصد في أغلب الأحيان مصلحة الشرف أو المجد». وهذا عدل بعمق، ولكنه يزيل كثيراً من الجذرية عن الرأي البدئي: إذا لم يكن الموجه الرئيس للنشاط الإنساني هو الرغبة في الثروة المشابهة للثروة المادية، وللاكتفاء الأناني، ولكن كان هو التطلع للمجد وللشرف، فكيف يمكن أن نتخلى عن حاجتنا للآخرين، وهم الذين يشكلون ذخرهما الوحيد والممكن؟ لا يوجد مقصد عند لاروشفوكولد غير أهوائنا الاجتماعية، ومع ذلك فهو يوحي بأن الإنسان الجوهري والأول هو كائن وحداني: نحن لا نستطيع عيشاً من غير الآخرين، وهذا أكيد، ولكن هذا من مصلحة أنانية. وإن الحالات الخاصة التي تصورها لاروشفوكولد وكذلك كانت تهز بالأحرى إطارهما التأويلي العام – وهذا سهل لاسيما أن هذا الإطار لم يكن قط موضوع تأكيد واضح. فمن يستطيع، من غير هذا، أن يعتقد أن المنافسة أو الخضوع يستهلكان تنوع العلاقات الإنسانية؟ فإذا كنا في هذه النسخة الأولى لمتصور يرى الإنسان أنانياً ووحدانيا، سنضع أنفسنا إلى جانب الأخلاق (يعلمنا كانت أنه يجب على المرء أن يسمي ميوله)، فمن المقترح أنه من الأفضل طبع المثال على الواقع بدلاً من إقامة تعارض بين الواحد والآخر. ومع ذلك، فإن متصور علم النفس للإنسان لم يغيره هذا الاختيار. وسيكون هذا هو موقف الموسوعيين الماديين، مثل: هيلفيتيوس، وديدرو، وهولباش، وساد على نحو مبالغ فيه أكثر. ويكرر هيلفيتيوس بعد روشفوكولد في كتابه «الروح» بأن المصلحة تحكم سلوك البشر – ولكنه خلافاً لسابقه لايندم على ذلك. وينتمي ديدرو إلى هذه العقيدة ويضيف: «ما يكوِّن الإنسان هو أنه [...] يجب تأسيس الأخلاق التي تلائمه». وبقول آخر، يجب على المثالية أن تخضع للواقع. ويستنتج ساد: «إنكم لم تعودوا تملكون مكبحاً آخر غير ميولكم، وقوانين أخرى غير رغباتكم، وأخلاقاً أخرى غير أخلاق الطبيعة».

ويمكن لنيتشه أن يكون ناقداً لسابقيه في القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أنه يقاسمهم رؤيتهم للإنسان. لا يملك سوى الاحتقار لمعاصريه البرجوازيين الذين نسوا السعي نحو المجد والمعالي، واكتفوا بالعيش في كنف الدفء، مليئة بطونهم. ولكن مثاله هو، الإنسان الأسمى، هو كائن يتطلع بدوره إلى الوحدانية. مفوضاً عن حب الذات والأنانية لدى روشفوكولد، يأتي «خلق السادة»، وفي قلبه، إرادة القوة. «أني لأتصور أن أي جسد خاص يتطلع لكي يصبح سيد المكان كله، كما يتطلع إلى توسيع قوته (إرادة القوة عنده)، وإلى إقصاء كل ما يقاوم توسعه. ولكنه يقع من غير مماطلة تحت تأثير تطلعات مماثلة لأجساد أخرى، وينتهي إلى التوافق (التوليف) مع تلك التي تعد منسجمة. وحينئذ يتطلعون معاً لغزو القوة». ولا يتميز الكائن الإنساني في هذا من الكائنات الأخرى. فهو ينشد أن يهيمن. وإن الآخرين، وجميعهم متماثلون، ليسوا سوى منافسين، أو

متعاونين، وذلك إذا لم تكن المهمة على مقياس واحد فقط. ولكن الأحسن ينجحون: «يريد الأغنياء والأحياء النصر، ويريدون أن يتجاوزوا الخصوم، كما يريدون توسيع الشعور بالقوة إلى ميادين جديدة».

إن لدى نيتشه علماً نفسياً تقوم المساواة فيه على نحو غريب: كل البشر متماثلون، وإنهم ليتنافسون للحصول على المكان نفسه. وهم إذن إما أعدائي، أو معاونيي، أو (في حال النصر) خاضعين، إنهم عبيدي. وإن كل شيء يجري كما لو أننا ذاهبون جميعاً عجالى لكي نحكم وكأننا سادة وحدانيون، ولكن بشرط أن نقوى على تجاوز المكابح التي تفرضها علينا الأخلاق التواضعية والمقدرة لحمالية الضعفاء، أخلاق الخراف. ولكن هل هذه فعلاً هي ضابطة السلوك الإنساني؟ ألا توجد للطاغية استغاثة؟

إن الدور الذي تؤديه هنا مفاهيم الشرف والمجد لتستحق الانتباه. وإنه لحقيق أنها تشتمل على إحالة إجبارية للنزعة الاجتماعية، وإننا لنجد هذه المفاهيم باستمرار قائمة في التفكير بالإنسان، سواء كان ذلك عند القدماء أم عند المحدثين. ولكن ما هو رائع أيضاً، هو أن الرغبة بالشرف وبالمجد ينظر إليها على الدوام بوصفها اختيارية، وبوصفها تطلعاً يمكننا أن نتخلى عنه أيضاً. وبالنسبة إلى القدماء، فإنها تُبرز في الإنسان جزأه الأفضل: يفضل آشيل الموت مجداً على الحياة بلا أضواء. ولكن، وبالضبط، فإن هذه الفضيلة غير حاضرة عند الجميع. إنها موجودة فقط عند الأحسن: إن هذا مثال، وليس حاجة حيوية.

ونجد عكساً من ذلك عند المحدثين، بدءاً بهوبس. فرغبة المجد والشرف، تعد ينبوعاً لمساوئنا. ويجب أن نتعلم تطويقها، وإخضاعها لمصالح جوهرية أكثر: السلام الاجتماعي يساوي أفضل من مجد الأبطال. ولذا، فإن فلاسفة عصر الأنوار مثل مونتسكيو وكانت يرثون تطلعنا إلى المجد، هذا الهوى الفلوت، والباقي البالي من الشرعة الإقطاعية. ولقد يعني هذا بالنسبة إليهم إذن، أننا نستطيع أن نتجاوز. ووحدهم الأحسن هم الذين يصلون هذه المرة. ولهذا، فإن هوبس ولاروشفوكولد يبشران بالنزعة الاجتماعية الجيدة بوصفها دواء لأنانيتنا الأساسية، فإنهما لا يدخلان فيها رغبة المجد والشرف، ذلك لأن هذا كان قد مر من جانب تطلعات المجد التي يجب الخلاص منها تحديداً. فـ Ehtsucht لم تعد له صورة إلا في سلسلة Habsucht و Herrchsuht، وهذا ليس سوى نوع من جنس «المصلحة الأنانية». (ولقد رثى نيتشه، على العكس من ذلك، الانحطاط الحديث للتطلع نحو المجد، وهذا برهان إضافي على الرداءة التي نشرتها الديموقراطيات الحديثة). وإننا ننصح، في العصر الحديث، الفرد بسرور جديد أن يتفرغ لأعماله الخاصة، وأن يهتم بتفتحه الداخلي بدلاً من إنهاك نفسه في سباق عبثي نحو الخطوة - تماماً كما لو أن الذات تستطيع أن توجد من غير إحالة إلى الخارج، وتماماً كما لو أن الغرور والأنانية يتقاسمان حقل البيشخصي من غير بقية باقية.

٢ - الاكتشاف واختزاله

سيكون خطأ بلا ريب أن نقول إن هذه الرؤية غير الاجتماعية تتناسب مع كل متصورات الإنسان الحاضرة في كل تقاليد علم النفس الغربي. وهذه الرؤية هي رؤية مهيمنة بلا شك، ولكنها ليست الوحيدة. إذ يمكننا أن نستدعي الميول «الوحدانية» للفلسفة الكلاسيكية، ولكن لهذه الفلسفة أيضاً ميول «اجتماعية». وحتى لو بقي الاستكفاء الاقتصادي مثالاً للحكيم، فإن الفلاسفة اليونانيون يعتقدون أيضاً أن الإنسان هو حيوان اجتماعي، ويجب عليه أن يعيش مع أقرانه، وأن يزدهر في المدينة. ومن هنا، فإن التوتر بين التأكيدين يحله غالباً قبول عدد من «أجناس الحياة»، وجميعها أجناس محمودة وإن كنا نستطيع أيضاً أن نعطيها تراتبية، ومثال هذا الحياة العملية، أو النشاط، والذي يمكن للعامة أن يصلوا إليه، والذي يجري في المجتمع. ومن هذا المثل أيضاً الحياة التأملية، والوحدانية التي تلائم

الرجل الحكيم على نحو خاص. ولكن حتى عندما نعرف الواقعة الأساسية للتعددية الإنسانية، فإن الفلاسفة الإغريق لا يرون، عموماً، الـ «أنت» في اختلافها عن «الأنا»، مع العلم أن الاختلاف ضروري لتتمتها. بيد أن اختلاف الموقف بين الـ «أنا» و«الآخر» لم يتخذ شكل موضوع. ويعد الود الطبيعي الذي يوجد بين البشر وداً للمثيل من أجل المثيل. ولقد يمثل الآخرون ضرورة وذلك لكي تستطيع الفضيلة أن تظهر (يقول أرسطو:«يشتمل الخير بالنسبة إلينا على علاقة مع الآخر»)، وليس ذلك لأن كل ذات خاصة ستكون، من غيرهم، ناقصة. وكذلك، فإن الصداقة تعد استحقاقاً وليس حاجة. وسيسرون أكثر وضوحاً بهذا الشأن: «لقد أعطتنا الطبيعة الصداقة [...] لكي يُسمح للفضيلة - التي لا يمكن أن تكون كاملة عند إنسان واحد - أن تُشرك الآخر وأن تميل نحو الكمال».

ولقد ترك أرسطو أيضاً هذه العبارة المعروفة جيداً: «إن الإنسان الذي لا يقوى أن يكون عضواً في مجتمع، أو الذي لا يجد الحاجة إلى ذلك مطلقاً لأنه يكفي ذاته بذاته، فإنه لا يعد جزءاً من المدينة بأي شيء من الأشياء، وهو في النتيجة إما بهيمة أو إله». ولقد نقول إن الحيوانات والآلهة مكتفية ذاتياً، ونستطيع إذن أن نتمثلها وحدها. فالإنسان يعد ناقصاً بشكل لا يمكن تعويضه، وهو محتاج إلى الآخرين. ولكننا نرى جيداً أن هؤلاء الآخرين هم ضروريون بوصفهم وسطاً طبيعياً للفرد، وليس للاضطلاع بهذه الوظيفة الخاصة أو تلك. وتمثل العلاقة التي يتصورها أرسطو الحضور المشترك للأفراد في قلب المدينة، وليس التتمة للناظر والمنظور. وفي أسطورة أرسطوفان التي يرويها أفلاطون في «المأدبة»، نجد أن الكائن الإنساني محتاج لـ «نصف التتمة» (symlon) من كائن آخر. ولقد يعني هذا إذن أنه ناقص جوهرياً، ولكن هذه التتمة تفسر الانجذاب الجنسي بدلاً من تأسيس الحياة المشتركة: يصبح تواشج الجنس ذكر مع الجنس أنثى هنا صورة للتتمة المطلوبة. ولهذا، فإن أفلاطون نفسه يطرح مبدأ حضور الشوق، thymos، بوصفه مكوناً للروح، كما يطرح مبدأ الحضور بوصفه مرتبطاً بهوى الشرف، وبعشق الانتصار. ولكنه لا يلاحظ بأن الأخرين وحدهم يستطيعون أن يمنحونا هذه المكافأة. وأما فيما يخص الرواقيين، فإنهم يلاحظون التفاخر كلي الحضور، ولكنهم يعتقدون أن بإمكانهم التحرر منه.

نستطيع القول إننا إذ نهمل بعض العلامات المنذرة الأخرى، فإن الذي سيتبع هو ثورة حقيقية، وقد شهدناها في منتصف القرن الثامن عشر وذلك عندما وضع جان جاك روسو -وكان الأول في ذلك- متصوراً جديداً للإنسان بوصفه كائناً «يحتاج إلى الأخرين». ويجب أن نضيف مباشرة أن سمتين في خطاب رسو قد شوشتا رسالته بعض الشيء، ومنعتا أحياناً من فهم المقصد. أما السمة الأولى، فتتمثل في أن الأنتروبولوجيا الفلسفية عنده، والمقدمة في كتابه «خطاب حول أصل انعدام العدالة»، تأخذ شكل عرض تاريخي، هذا على الرغم من أن روسو يحذرنا من كل إسقاط لأبنيته الذهنية على التاريخ. وإنه ليؤكد منذ المدخل لكتابه «خطاب»، أن «الحال الطبيعية» التي يتصورها، هي «حالة لم توجد بعد، وربما لم توجد قط، والتي من المحتمل أن لا توجد أبداً. ومع ذلك، فإنه لمن الضروري أن نمتلك عنها مفاهيم دقيقة لكي نحكم جيداً علي حالتنا الحاضرة». ولقد نجد مشقة في أن نذكر أنفسنا دائماً بأن «المراحل» الأولى للإنسانية، التي تصورها روسو، تعد جزءاً من «المحاجة الافتراضية والشرطية» وحدها، وأن الإنسانية الواقعية الوحيدة هي الإنسانية الحاضرة.

وتأتي العقبة الثانية من أن الإنسان روسو هو إنسان يهيمن عليه مزاج حساس وشكاك، وهو يعتقد أنه مضطهد، وهذا يعني إذن أنه يفضل الوحدة غالباً على الصحبة - وهي وحدة مرغوبة في عصره، بمقدار عدم القدرة المطلقة في الوصول إليها اليوم. ولكن هذا التفضيل الشخصي للعزلة لا يختلط في ذهن روسو

مع التأكيد العقدي للوحدانية الجوهرية للإنسان. فروسو يوضح المسافة بين القاعدة العامة (التوصيات التي يوجهها لإميل) والاستثناء (قدره الخاص). ثم إنه يصمم على التذكير في كتابه «الحوارات»، بعد أن تعهدنا بأذواقه الوحدانية: «تعد الوحدة المطلقة حالة حزينة ومضادة للطبيعة». ويجب إذن وبداية إقصاء الحجب التي تشوش إدراكنا لفكر روسو. وحينئذ سيرفع هذا الفكر كل شجاعته.

ويمشي روسو جزءاً من الطريق يصحبه أولئك الذي سميتهم هنا «الأخلاقيين» (في تقاليد مونتين)، فيدين الحياة في مجتمع ويقدم تحت ضوء ملائم وحدانية الفرد. وإنه ليستخدم في سبيل هذا تمييزاً اصطلاحياً بين «حب الذات» و«احترام الذات». أما المفهوم الأول فإيجابي: إنه يمثل غريزة البقاء البسيطة، وهي غريزة ضرورية لكل كائن. وإذا كانت الغريزة سابقة على السلوك الأخلاقي، فإنها تقوم مع ذلك إلى جانب الفضائل (والتي إذا غيرتها الشفقة، فإنها ستصوغ القاعدة)، وليس إلى جانب الأنانية. وأما الثانية، فيسمها روسو سلبياً: إنه شعور لا يوجد إلا في المجتمع، ويقضي بمقارنتنا مع الآخرين، والحكم علينا بوصفنا أعلى منهم والرغبة في جعلهم أدنى منا. ولقد يعني هذا إذن أن احترام الذات عند روسو ليس هو احترام الذات عند لاروشفوكولد الذي يختلط المفهوم عنده مع حب الذات، بل هو يتناسب بالأحرى مع ما سيميه الأخلاقيون الآخرون الغرور: إنه يمثل تبعيتنا لحكم الآخرين. و«إن احترام الذات، أي الشعور النسبي (يعد هذا المصطلح عند روسو مرادفاً لـ «اجتماعي») الذي نقارن به أنفسنا، والذي يتطلب الأفضليات التي تعد متعتها سلبية محضة، والذي لم يعد يسعى كي يكفي نفسه بخيراتنا الذاتية ولكن بسوء الآخرين».

ولو أن حجة روسو توقفت هنا، فإنه ما كان ليكون سوى فالق - وخصوصاً أنه مقذع وبليغ - للغرور الإنساني ولرغبة تجاوز الآخرين. ولذا، فإن العلاقات الإنسانية التي يتصورها هنا، تعد كذلك جزءاً من التماثل، كما هو الشأن عند الأخلاقيين الآخرين: إننا نقارن أنفسنا، ونريد أن نأخذ مكان الآخر، ونقاتل خصومه. وتكمن كل القضية الآن في معرفة ما إذا كان هذا النموذج من العلاقات يستهلك الحقل الاجتماعي كله، كما يقترح سابقون ذلك، فيؤسسون بهذا إدانتهم للحياة في مجتمع، أو أيضاً إذا وجدت علاقات أخرى، اجتماعية كذلك، ولكنها لم تعد جزءاً من التماثل، ولا تفضي إذن إلى المقارنة، وإلى الرغبة في الاستبدال وفي التنافس.

إن مزية روسو تحديداً هي أنه تصور هذا النموذج الآخر للعلاقات الاجتماعية واستشف تأثيراته على الهوية الإنسانية، حتى وإن كان المصطلح الذي يشير به إليه لا يقارن عموماً لا بحب الذات ولا باحترام الذات. إن هذا الشعور الثالث، الذي يقف في نصف الطريق بين الشعورين، إنما هو «فكرة التقدير». فالبشر مذ أن يبدأوا العيش في مجتمع (ولكن هذا يعني إزاء الزمن التاريخي: دائماً) يكابدون الحاجة لكي يجذبوا إليهم نظرة الآخرين. فالعضو الإنساني على نحو مخصوص، هو العينان: «كل بدأ بالنظر إلى الآخرين وصارت عنده رغبة في أن ينظر إليه هو بالذات». فالآخر لم يعد يحتل موقعاً يمكن مقارنته بموقعي، ولكنه موقع متجاور ومتمم. وإنه لضروري بالنسبة إلى تتمتي الخاصة. بيد أن آثار هذه الحاجة تشبه آثار الغرور: إننا نريد أن ينظر إلينا، ونبحث عن تقدير الجمهور، كما نحاول أن نستجلب اهتمام الآخرين إلى مصيرنا. والفارق هو أن المقصود هو حاجة مكونة للنوع، كما نستطيع أن نعرفها، وليس رذيلة من الرذائل. والتجديد الذي جاء به روسو لا يشتمل أن نلاحظ بأن الرغبة في المجد والخطوة تجعل البشر ينفعلون - يعرف هذا كل الأخلاقيين - ولكنه يشتمل على جعل هذه الرغبة عتبة نستطيع فيما بعدها فقط أن نتكلم عن الإنسانية. وإن لما اكتشفه روسو من حاجة البشر إلى أن يُنظر إليهم، وحاجتهم إلى التقدير،

وكل خواص الإنسان هذه، توسع أعظم من التطلع إلى الشرف.

ليس المجتمع عرضاً ولا هو إمكان حدوث. وهذا هو تعريف الوضع الإنساني نفسه. ونحن نفهم الآن النبرة التبجيلية التي اختارها روسو في كتابه «دراسة حول أصل اللغات»: «إن الذي يريده هو أن يكون الإنسان اجتماعياً، يلامس بإصبعه محور العالم ويميل به إلى محور الكون. وإني لأرى، بهذه الحركة الخفيفة تغير وجه الأرض، وأقرر الميل إلي الجنس الإنساني». ولكن هذا «الميل» يعني أن لدينا حاجة قاهرة للآخرين، ليس لكي نرضي غرورنا، ولكن لأننا ندين لهم بوجودنا نفسه، وهذا إنما يكون لأننا موسومون بالنقص الأصلي. ولقد كتب روسو في مكان آخر: «يعد كل تعلق علامة على عدم الكفاية. فإذا لم تكن لأحدنا أي حاجة بالآخرين، فإنه لن يفكر مطلقاً بالتوحد معهم». ولكننا هكذا: ولدنا في عدم الكفاية، ونموت في عدم الكفاية، ونحن فريسة حاجتنا الدائمة للآخرين، ونبحث باستمرار عن التتمة الناقصة. وحده الله يعرف سعادة الوحدانية: يجد روسو هنا فكر أرسطو، كما يقبل الفكرة التي تقول: إن المجتمع يلد من ضعف الفرد. وتتمثل مساهمته الجوهرية في التأكيد بأن الإنسان ينفذ إلى الوجود مع نقص خلقي، وأن كل واحد منا لديه إذن حاجة للآخرين، وحاجة لكي يكون مُقدَّراً، و«حاجة لتعليق قلبه».

ما الذي يعطي للإنسان إحساسه بوجوده الذاتي؟ يستعمل روسو أحياناً هذا التعبير بوصفه معادلاً لحب الذات ولغريزة البقاء. ولكنه عندما يدخل منظور النزعة الاجتماعية، فإنه يضعها، بالضبط، في فكرة «التقدير». وإن هذا ليشبه خلاصة كتاب «خطاب حول أصل عدم العدالة»: «يعيش المتوحش في ذاته، وأما الإنسان الاجتماعي [ولكن هذا يعني ، ويجب أن لا ننسى هذا، الإنسان كما يوجد فعلاً] فإنه لا يعرف أن يعيش خارج ذاته إلا من خلال رأي الآخرين. وإنه ليستخلص من حكمهم فقط الإحساس بوجوده الخاص». ويؤكد روسو وجهة النظر هذه في كتاب «الحوارات»: يتميز الكائن الإنساني من الحيوانات بما يمتلكه، بالإضافة إلى حساسيته المادية (وهذه تخدم غريزة البقاء عنده)، وحساسيته الاجتماعية، و«موهبة تعليق عواطفنا على كائنات غريبة عنا». وإن من أثر ممارسة هذه الموهبة «توسيع إحساس كائننا وتعزيزه». فالعلاقات مع الآخر تزيد الذات بدلاً من أن تنقصها. وإن سمة الإنسان هذه التي تفعل منه ما هو عليه، لتعد ينبوع فضائله ومفاسده، ومصدر مآسيه التي لا تتوقف وسعادته الهزيلة.

وهكذا. فإن روسو إذ يسجل الحاجة إلى نظرة الآخرين في تعريف الإنسان نفسه، فإنه ينفصل عن التقاليد الكلاسيكية، حتى ولو كانت عناصر التركيب المختلفة لنظريته تستطيع أن تكون حاضرة فيها من قبل. فما الذي سمح له، إذا وضعنا عبقريته جانباً، أن يقوم بهذه الخطوة الحاسمة باتجاه فهم الوضع الإنساني؟ وكما يقول شارل تايلور ربما يكون السياق التاريخي هو السبب. ففي منتصف القرن الثامن عشر، بدأ النسق القديم للشرف، وهو نظام محفوظ لنوادر المميزين، بالسقوط في البلى، وأخذ كل واحد يتطلع إلى معرفته العامة الخاصة به، وإلى ما سنسميه الكرامة. وما كان يمضي على البداهة، صار مشكلة، وخرج بهذا من عدم الرؤية: سيكون روسو حينئذ من بين الآوائل الذين رأوا التغير. ولكن مساهمته تذهب إلى أبعد مما يمكن أن نحظى به إذا اكتفينا بتحليل السياق التاريخي.

لم تعد القضية هنا قضية رسم المصائر اللاحقة لكشف روسو في كل تفاصيلها. ولكن ثمة ردتا فعل قريبتان في الزمان تستحقان التذكير بهما، لأنهما تشهدان في الوقت نفسه على الصدى الذي أثاره الاكتشاف، وعلى تنوعه.

أما الأولى، فتوجد عند الفيلسوف والاقتصادي الإيقوسي آدام سميث. فما إن بلغ الثلاثين، حتى أخذ يدريس فلسفة الأخلاق في جلاسجوي، وظهر كتاب روسو. ولقد علم سميث بذلك مباشرة، وكرس له

مراجعة مجدة في عام ١٧٥٦. فما يثير خصوصاً الإعجاب عند روسو هو المكان المخصص للرحمة. وهذا يعني إذن أنه مكان مخصص للنزعة الاجتماعية. ولقد كان سعيداً أن يجد في نفسه حليفاً في معركته ضد النظريات الاجتماعية لهوبس، ولا روشفوكولد، وماندفيل. فسميث نفسه كان يرى أن الرؤية الهوبسية لا تستطيع أن تكشف عن الود، وهو حجر الزاوية لنسقه الخاص، والذي يحدده طويلاً بوصفه موهبتنا لاقتسام أحاسيس الآخر، مهما كان. وإنه ليعتقد أن المقصود هنا هو فئة تؤكد التجربة اليومية لكل واحد منا وجودها.

وعندما نشر سميث في عام ١٧٥٩ «نظرية الأحاسيس الأخلاقية» الخاصة به، فإنه لم يحل إلى روسو بشكل مفتوح. ولكن التأكيد المركزي في كتاب «خطاب حول عدم المساواة»، والذي يجعل قوام وصولنا للإنسانية يتكون في النظرة التي يحملها بعضنا عن بعض، فتضطلع فيه بدور مركزي، وخصوصاً بالنسبة إلى تفسير حوافز الأفعال الإنسانية. وإذا كان هذا هكذا، فما هو الهدف الذي نتابعه في الحياة، وعلى أي شيء يشتمل هذا التحسين لوضعنا الذي نتوق إليه جميعاً؟ «فلينظر إلينا، وليعتن بنا، وليهتم أحد بنا بود، ورضا، وموافقة: هذه هي كل الأفضليات التي نستطيع أن نستهدفها». فإذا نُظر إلينا بتقدير، فإن هذا يمثل «الأمل الأكثر لطفاً» و«الرغبة الأكثر التهاباً للطبيعة الإنسانية» في الوقت نفسه. ولا يوجد أحد - باستثناء الحكيم الكامل والإنسان المصنف في رتبة الحيوانات احتقاراً - يستطيع أن يبقى غير مبال بسمة اعتراف الجمهور. ولا يوجد ثمن نحن غير مستعدين لدفعه لكي نحظى بهذا الاعتراف. و«لقد تخلى البشر بإرادتهم غالباً عن الحياة، وذلك لكي يحظوا بعد موتهم بسمعة لم يعودوا يستطيعون التمتع بها» (المثل الكلاسيكي هو تفوق العواطف على المصالح).

ويعد غياب التقدير بدوره من أكبر المساوىء التي يمكن أن تضر بنا: «سهل على المرء أن يتحمل كل المساوىء الخارجية، مقارنة مع الاحتقار». فعظماء هذا العالم يمثلون «هدف العالم كله»، ومأساتهم، الدائمة التعديد، تقضي بأن لا نكون «محاطين بهذا الجيش من الحمقى، والمنافقين، والتابعين»، كما تقضي بأن لا «نكون موضوعاً يتأمله التعدد». وإن الوصف الذي يقوم به سميث لارتباطنا بالآخر، مضمخ بمصطلحات بصرية: أظهر، أخفى، لاحظ، نظر، راقب، جهل، التقدير، النظرة، العين، الانتباه، المشاهدة...

لا تعد حاجة المرء أن يكون منظوراً إليه حافزاً إنسانياً بين حوافز أخرى: إنها حقيقة الحاجات الأخرى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الثروات المادية: إنها ليست هدفاً في ذاته، ولكنها وسيط يضمن لنا تقدير الآخرين. «وإن هذا الاهتمام جوهرياً بأحاسيس الناس هو الذي يجعلنا نسعى إلى الثروة والهرب من الفقر». فالإنسان الغني إنسان سعيد لأنه وصل إلىجذب اهتمام العالم إليه، حتى ولو كان، في وقت آخر، يستطيع أن يسعى إلى حجب ثرواته. وهكذا هو الأمر فيما يخص الملذات: إن الأكثر كثافة من بينها، هي تلك التي نستخلصها من نظرة معينة يحملها الآخرون علينا. «فالطبيعة إذ تصوغ الإنسان من أجل المجتمع [...]، قد علمته أن يجد لذته أو ألمه في نظرات الآخر، سواء كانت مؤازرة أم لم تكن مؤازرة». وأما الملذات الأخرى، فتعد هملاً إلى جانبها: «لا يتبع الطموح واقعياً لا الراحة ولا اللذة، ولكنه يتبع الشرف دائماً، بنوع أو بآخر». وينتج عن هذا، كما يلاحظ ذلك جان بيير ديبوي في تعليقه على سميث أن «الذات السميثيانية ذات ناقصة على نحو جذري»، لأنها لا تستطيع أن تتخلى عن نظرة الآخرين: «إنها بحاجة إلى أمثالها إلى حد اليأس وذلك لكي تصوغ هوية». ولقد يعني هذا إذن أن سميث تلميذ من تلاميذ روسو.

إن الشرف غير مدمج هنا، كما سيكون فيما بعد عند كانت، في سلسلة غير مميزة للرغبات (الثروة، السلطة، الشرف)، إنه - يجب أن يُفهم بالمعنى الواسع للإحالة إلى النظرة وإلى حكم الآخر - حقيقة الرغبات

الأخرى. وهكذا، فإن لسميث الفضل في تجاوز التعارض الذي ينتقل من قرن إلى قرن بين تطلعاتنا المزهوة، من جهة، والنفعية من الجهة الأخرى، أو تبعاً لعبارة ألبيرهيرشمان، بين الهوى والمصلحة. وإننا لنعلم أننا حلمنا غالباً بمثل هذا التوزيع: نضع يميناً كل ما يفعله البشر من أسباب «حسنة»، مثال ذلك ما يفعلونه لكي يفتنوا. ونضع يساراً جنونهم، والبحث عن المجد، والوفاء للرموز. ولا يوجد هنا، كما يرى آدام سميث، سوى أدوات متنوعة للوصول إلى الغاية نفسها. ولقد كان «سميث يرفض أن يدع نفسه تقع في حبائل كذب الفردانية البرجوازية أو المصلحة الأنانية»، وهذا ما يستخلصه ديبوي. وحول هذه النقطة، فإن آدام سميث يقوم بخطوة أكثر مما قام به روسو. فهذا الأخير كان قد نسب، كما رأينا، حب الذات إلى كل الكائنات الحية، بينما عزا فكرة التقدير وإفسادها، واحترام الذات، إلى الكائنات الإنسانية وحدها. وأما سميث، فقد تخلى عن فكرة حب الذات المستقلة عند الإنسان: إن احترم الذات يقول حقيقة حب الذات. ولذا، فإن التراكم الأناني للثروة ليس سوى أداة لضمان احترام الآخرين.

إننا نستطيع أن نطلق حكماً، مستندين إلى الأمثلة المذكورة، بأن آدام سميث يحمل حكماً سلبياً على هذا الارتباط التكويني للكائن الإنساني إزاء نظرة الآخر. وهذا ليس شيئاً: يجب قبول الوضع الإنساني كما هو. ولا يمنع هذا على الإطلاق سميث من التميز بين الرذيلة والفضيلة، وهو إذ يكون مثل روسو الذي يفرق بين «احترام الذات» و«فكرة التقدير»، فإنه لا يخلط الغرور بتعالق البشر. وهذا ما يعيبه بالضبط على روشفوكولد وعلى ماندفيل: نظرة ملتمسة، لكي يصار إلى التأكيد فيما بعد بأن المصلحة وحدها هي التي تحكمنا. فماندفيل «يصف بالغرور كل ما له علاقة بما تكونه أو بما يجب أن تكونه مشاعر الآخرين». بيد أن رغبة المجد لا تختلط مع الغرور، كما أن رغبة أن يكون المرء طيباً لا تختلط مع لذة تلقي الثناء.

إن الهوى الإنساني الذي يحمل بعضنا نحو بعض، ليس مذنباً في ذاته. وما يمكن أن يصبح مصدراً للفساد يعد، من نقطة الانطلاق، ضرورياً للعيش في مجتمع، أي للعيش الإنساني. ويجب شكر «خالق الطبيعة البالغ الحكمة» الذي، بهذه الطريقة، قد «علم البشر أن يحترموا أحاسيس أمثالهم وأحكامهم»، والذي جعل الإنسان، على نحو ما، حاكماً مباشراً للجنس الإنساني». والسبب لأن مصدر كل حكم يكمن في الإحالة إلى الآخر: كما هي الحال بالنسبة إلى روسو، وبالنسبة إلى آدام سميث، فإن القيم، وإذن الأخلاق كما الجمال، لا يمكن أن تلد إلا في مجتمع. فنحن لا نستطيع أن نحمل حكماً عن أنفسنا من غير أن يخرج منا وأن ينظر إلينا من خلال عيون الآخرين. فإذا كان بإمكاننا أن نربي كائناً إنسانياً في العزلة، فإن هذا الإنسان لن يستطيع أن يحمل على شيء، ولا حتى على نفسه: ستنقصه مرآة لكي يرى نفسه. «ضعوا هذا الشخص في المجتمع، وسيحظى بالمرآة التي تنقصه». ولقد كان مونتين، وهذا حقيقي، يتكلم عن نفسه من قبل بهذه الكلمات: «لكي أكون، منذ طفولتي، فقد نشأت وأنا أمرِّي حياتي في مرآة الآخر...».

فهل هذا يعني أنه يجب علينا أن نتطلع، بكل قوانا، إلى الحكم الإيجابي للآخرين؟ ولقد نعلم أيضاً أن هذا الحكم يمكن أن يكون سطحياً وغير قادر. ولو أن الله كان موجوداً، لكان بإمكاننا أن نستند إلى نفاذ بصيرته، وأن نتخلى عن التثمين الإنساني. ولكن في العالم الإنساني البحت لآدام سميث، فإن هذا الاحتمال لا يعتد به. والبديل الذي يقترحه آدام سميث هو بناء ذهني، يمكن أن ينفذ إليه كل واحد، إنه بناء «مشاهد نزيه ومطلع جيداً» ويسكن في داخلنا، ورسم مثالي لكل «الآخرين» الذين نلتقيهم في الحياة (وهذا ما ذهب جورج هيربيرت مياد في القرن العشرين إلى تسميته «الآخر المعمم»، ويسميه ميخائيل باختين «التلقي الأعلى»). وهذا المشاهد هو كائن إنساني على نحو مطلق وحر من

العيوب الخاصة بكل واحد. فهو يسمح لنا بالنجاة من الغرور من غير توقف عن البحث عن تقرير الآخرين.

وليس هذا المشاهد النزيه والمتنور خيالاً إذن من أخيلة الفيلسوف فقط: نحن نمتلك جميعاً تمثيلاً في داخلنا، وإننا لنعطيه اسم «الوعي». وليس هذا الوعي في الواقع شيئاً غير الآخر معمماً، وغير نظرة الآخرين في داخلنا. ويتعلق سلوكنا بحكم هذا الآخر المعمم، في التحليل الأخير. وينخدع إذن أيضاً أولئك الذين، هم ممتلئون بمقاصد طيبة، فيملون الكائن الإنساني وكأن حب الإنسانية يحركه. كما ينخدع أولئك الذين، هم منتعشون هذه المرة بحب للحقيقة لا يرحم، فيزعمون أن الإنسان يتصرف بفعل مصلحته الأنانية فقط. وذلك لأن الإنسان لا يستطيع وحده أن يكفي نفسه، ولكن لا يخضع قهراً أيضاً إلى واجب يرى أن الأمة تفرضه عليه. «وليست محبة الآخر، ولا محبة الإنسانية هي التي تدفعنا دائماً إلى ممارسة هذه الفضائل الإلهية. إنه حب أكثر قوة، وإحساس أعظم قدرة ينبعث في هذه اللحظات: إنه حب ما هو مشرِّف ونبيل، حب العظمة، والكرامة، وتسامي سمتنا الخاصة». ولا تسمى الحوافز الأكثر قدرة للفعل الإنساني اللذة، والمصلحة، والجشع، كما لا تسمى من جهة أخرى كرماً، وحب الإنسانية، وتضحية بالنفس، ولكنها تسمى: رغبة المجد، والتقدير، والعار، وعقدة الذنب، والخوف من نقص الاحترام، وحاجة الاعتراف، ونداء لنظرة الآخر...

لقد قبل آدام سميث حدس روسو من غير أن يخونه وطوره. ووجد هذا الحدس خاضعاً بين يدي هيجل بوصفه معالجة أخرى. ولما كان هيجل معجباً بروسو كما بآدام سميث وقارئاً لهما، فقد عرض قضية نزعتنا الاجتماعية المكوِّنة في الصفحات الشهيرة من كتاب «ظاهراتية الروح» (١٨٠٧) والمكرسة «لجدل السيد والخادم» (أو العبد) - وهي صفحات سأقرأها مثل كثير من الناس قبلي، في التأويل الذي اقترحه، في الثلاثينات من القرن العشرين، أليكساندر كوجيف (مدخل إلى قراءة هيجل). ولا يوجد تأويل مطابق للأصل تماماً سوى تأويل كوجيف: إن كوجيف، مثل كل مؤول، يلوي عنق النص الذي يقرأه ويغيره. ولكن فائدة هذا التأويل بالنسبة إلى الأصل هو أنه عظيم الوضوح. وأما الالتواءات التي يحملها، من جهة أخرى، فهي في جزء منها التواءات أسقطت على هيجل منذ القرن التاسع عشر: لقد أثر الفكر الهيجلي في العالم كما لو أنه كان مطابقاً لتأويله الذي أقامه كوجيف.

وبالفعل، إن هيجل (الذي لا يحيل في هذه الصفحات من «ظهاراتيةالروح» لا إلى روسو ولا إلى آدام سميث) يؤول ويغير فكر روسو في اتجاهين. فهو، من جهة، يوسعه ويؤكده بقوة. وعوضاً عن الاحتفاظ «بفكرة التقدير» بوصفها حالة عابرة بين حب الذات واحترام الذات، فإنه يصنع السمة المميزة للنوع الإنساني. وكذلك، عوضاً عن إدانتها بوصفها «احتراماً للذات»، و«تعجرفاً» أو«كبرياء»، فإنه يصفها بمصطلحات حيادية أخلاقياً. فعلى أي شيء يشتمل بالفعل الاختلاف بين الحيوان والإنسان؟ يتصرف الأول باسم غريزته في البقاء، وإنه ليستحوذ، في سبيل هذا الهدف على الأشياء التي تعد ضرورية بالنسبة إليه (الغذاء مثلاً) ويبعد العقبات (المنافسين). وأما الثاني، فيفعل مقدار ما يفعله الأول، ولكنه لا يكتفي به، فهو يبحث عن أكثر مما يرضيه مادياً، إنه يتطلع إلى اعتراف بقيمته التي لا يمكن أن تأتيه إلا من نظرة الآخر. اعتراف: هذا هو المصطلح الذي سيستعمله هيجل لكي يشير إلى ما يسميه روسو «التقدير»، وما يسميه آدام سميث «الانتباه». وهذا هو المصطلح الذي سأستخدمه بدوري.

يبدأ الإنساني هنا حيث «الرغبة البيولوجية لبقاء الحياة» تخضع «للرغبة الإنسانية للاعتراف». و«يجب إذن على الرغبة الإنسانية أن تنتصر على هذه الرغبة في البقاء. وبقول آخر، فإنه لن «يظهر» أن الإنسان إنساني إلا إذا غامر بحياته (الحيوانية) تبعاً لرغبته الإنسانية»: وكما ذكر بذلك آدام سميث من قبل، فإنه

مستعد لفقد حياته لكي يربح السمعة. وقد كان أشيل الذي يفضل المجد على الحياة هو الممثل الأصلي الأول للإنسانية، ولم يكن بطلاً عظيماً فقط. وإن حاجة الاعتراف هي الصنع الإنساني التكويني. وبهذا المعنى، فإن الإنسان لا يوجد قبل المجتمع وأن الإنساني مؤسس فيما بين الإنساني. ولذا، فإن «الواقع الإنساني لا يمكن أن يكون سوى اجتماعي». و«لكي يكون الإنسان إنساناً، يجب، على الأقل، أن يكون اثنين». وما دام الحال هكذا، فليس عند هيجل أساب روسو الشخصية لكي يرثي الوضع الإنساني. فهو يكتفي بوصفه.

ولكن هيجل – كوجيف، في الوقت الذي ينجز فيه هذا التوسع، فإنه يفرض تقليصاً رائعاً على فكرة الاعتراف. ويتم هذا التقليص من خلال عدة مراحل. أما الأولى، فتقضي الانطلاق من تطبيق فظ لقانون الثلث المعزول. ويجب على الإنسان، لكي يتجاوز وضعه الحيواني، أن يبحث ليس فقط عن ما يملأ مباشرة رغباته وغريزة بقائه، ولكن أيضاً عن «شيء يتجاوز الواقع المعطى. وما دام الأمر كذلك، فإن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا الواقع المعطى هو الرغبة إلى ما ليس كائنا، أي إلى رغبة أخرى، وإلى فراغ شره، وإلى أنا آخر». ولكن هل ينقسم عالم أشياء الرغبة بالضرورة إلى قسمين مانعين، الأشياء المادية والرغبات الأخرى؟

وأما المرحلة الثانية، فهي أكثرظهوراً بكثير. فأنا في الوقت الذي أطلب فيه الاعتراف من الآخر، فإنه يطلب مني ذلك، بيد أننا لا نستطيع أن نستجيب لهذا الطلب بالتبادل، ويجب أن لا يملكها الواحد منا لكي يحظى بها الآخر. ويعد طلب الاعتراف معركة بالضرورة. والسبب، لأن الاعتراف، بالنسبة إلى البشر، هو قيمة أعلى من قيمة الحياة، وهو معركة حياة وموت. وللقول حقاً، فإن هذه الفكرة لم تكن غائبة عند روسو (كما عند مؤلفين سابقين)، ولكنها، بالنسبة إليه، تتعلق باحترام الذات (سلبي)، ولا تتعلق بفكرة التقدير أو بالحاجة إلى الآخرين (الحياديين). ولقد كتب: «سألاحظ كم تجعل هذه الرغبة الكونية للسمعة، وللشرف، وللأداء، والتي تبتلعنا جميعاً، [...] كل البشر متنافسون، ومزاحمون، أو تجعلهم أعداء بالأحرى، [...] وتسبب في كل يوم ما لا تحمد عقباه، ونجاحات، وكوارث من كل نوع، جاعلة كثيراً من الطامحين يجرون في المضمار نفسه». ولكن بما أن هيجل – كوجيف لا يجعل فارقاً بين مختلف هذه المقامات (حب الذات / احترام الذات)، فإنه يطبق هذا الوصف على فكرة الاعتراف نفسها. ولأن كل واحد من الشريكين مستعد أن يخاطر بحياته بدلاً من أن يستسلم، فإن «لقاءهما لا يمكن إلا أن يكون صراعاً حتى الموت»، وهو «صراع حتى الموت من أجل حظوة محضة»، ونحن لا نستطيع مع ذلك أن ندينه: إنه يختلط مع تعريف الإنساني. إنه «صراع من أجل الحياة والموت. إنه صراعه لأن كل واحد يريد أن يُخضع الآخر، بل كل الآخرين مستخدماً فعلاً نافياً، ومهدماً». ولذا، فالمرء إذ يصنع الاعتراف به، فهذا يعني أن يفرض نفسه. وهكذا، فإن فكرة الاعتراف تتعلق دائماً بفكرة الصراع من أجل السلطة.

لقد قام على إعداد هذه المرحلة الثانية، تجديد ثالث، إنه ذلك الذي يؤول كل اعتراف كما لو أنه اعتراف بقيمة. ويعد الاعتراف في مفردات هيجل – كوجيف، مرادفاً للإعجاب، وللموافقة، وللمدح – ومرادفاً إذن للموقف الأدنى إزاء شيء أعلى. ومن هنا، فإن «كل رغبة هي رغبة لقيمة عليا».

وأخيراً، فقد نفذ هيجل – كوجيف اختزالاً في سلسلة محاجته، وذلك عندما تصور نتائج هذه المواجهة الفريدة. فلقد خرج أحد المقاتلين منتصراً من هذا الصراع، بينما خرج الآخر منهزماً، وإذا لم يُقتل، فقد صار عبداً أو خادماً (لقد فضل النجاة بحياته بدل الطمع بالاعتراف). ولكنه بهذا قد تخلى عن وضعه الإنساني الخاص. وفجأة، يصبح المنتصر بدوره محروماً: لقد حظي بالاعتراف، وهذا أكيد، ولكنه لم يحظ باعتراف إنسان آخر، أي لم يحظ بالاعتراف

الذي يطمح إليه. ورغبته رغبة مأساوية جوهرياً. فهو إما لم يحظ بالاعتراف لأنه مهزوم، أو إن الاعتراف الذي حظي به من غير قيمة لأنه يصدر عن مهزوم. فالسيد «يعترف به شخص هو لا يعترف به. [...] ولقد يعني هذا إذن أن موقف السيد يمثل طريقاً مسدوداً وجودياً».

ونلاحظ هنا أن ليس كل طلب بالاعتراف يمثل صراعاً، ولكن أيضاً أن كل صراع يمثل طلباً بالاعتراف: لا يحمل النصر أي رضا لأن الاعتراف -الإعجاب لا يتوجه. وعندما يؤكد هيجل - كوجيف بأنه «يجب على الأقل وجود اثنين»، فإنه يريد أن يقول أيضاً: «وجود اثنين فقط». ونجد في هذا السيناريو أن العالم لا يسكنه، في كل لحظة من لحظاته، إلا منتصر أو مهزوم. وهنا أيضاً، يمكننا أن نشك بشرعية مثل هذا الاختزال. وبكل تأكيد، فإن الـ SS الذي يقتل أو الذي يعامل السجين في معتقل معاملة العبد لا يستطيع أن يتمتع باللذة التي يعطيه إياها اعتراف ضحيته. ولكنه هل يستطيع في الوقت نفسه أن يلتمس اعتراف رفاقه الـ SS، الذين يعجبون بـ «قساوته»، أو قساوة رؤسائه الذين يثمنون وفاءه وجاهزيته؟ ويجب، مع ذلك، لكي يقبل هذا أن يطرح في البداية حضور العاملين الثلاثة وليس الاثنين فقط: ثمة مقاتلان وشاهد، إنه المشاهد الذي تدور المعركة تحت نظره.

يعد التاريخ الذي يرويه لنا هيجل - كوجيف موازياً لتاريخ روسو في كتابه «خطاب عن عدم المساواة» ولقصص شبيهة: إنه تاريخ الأصل الإنساني. فما يصفه لنا هيجل - كوجيف هم أول البشر، وتاريخ ولادة النوع. ولهذا، فهو يتكلم باستمرار عن «الجينة - الإنسانية»، وعن الإنسان «في حالة ولادته»، و«في أصله». ولكي نوجز نقول: «إن الإنسان قد ولد، والتاريخ قد بدأ مع الصراع الذي ينتهي إلى ظهور السيد والعبد». وإن تاريخ الإنسانية ليس شيئاً آخر غير تطور هذه العلاقة بين السادة والعبيد.

إن التأمل في أصول الإنسانية، والذي كان مألوفاً عند الفيلسوف إلى عصر قريب، يعد جزءاً من الأسطورة. ويمكن لهذا التأمل أن يكون إيحائياً جداً، وإنه لن يكون مؤكداً أو مبطلاً. وهو يمدنا، في أحسن الأحوال، بنموذج منطقي، وتمثيل تفسيري، ليس لنا أن نطالب بوجوده الواقعي. ولقد يحصل مع ذلك أن نستطيع مشاهدة ولادة أخرى: ليس ولادة النوع ولكن ولادة الفرد. وحتى لو لم نشأ أن نمنحه دوراً مميزاً، فإن هذا الحدث يبقى مثالاً، يدل على الأقل كما يدل أي مثل آخر من أمثلة الهوية الإنسانية. فهل كان يجب على المقاتلين المقدامين أن يكونا طفلين قبل أن يكبرا في سيناريو هيجل – كوجيف؟ ألم يخرجا من بطن أم وليس من دفاع فيلسوف؟ ولكننا إذ نقرأ أسطورة هيجل – كوجيف، ونحتفظ حاضراً في الذهن، كإشهار، بولادة الفرد، فإن كثيراً من عناصر الأسطورة تبدو معترضاً عليها، بل تافهة بكل صراحة. ولقد يعني هذا إذن أنه قد تبين أن النموذج لا يعمل.

يجب وجود اثنين لكي ينبثق الإنساني، وذلك كما في أسطورة أصل النوع، وكما في واقع أصل الفرد. ولكن هذين الاثنين ليسا، كما هي الحال عند هيجل – كوجيف، ذكرين يتصارعان في مباراة للفروسية أو فوق خشبة الملاكمة. إنهما بالأحرى الأم والطفل (أو إذا أردنا أن نصعد باتجاه المتصور، فهما رجل وامراة).

ولا ينطبق، بكل تأكيد، وصف الأصل، والولادة، و«الإناسة الجينية» كصراع بين الحياة والموت، على العلاقة بين الطفل والأم. فالإنسان لا يلد نتيجة لصراع، ولكنه يلد بالأحرى نتيجة للحب. ولا تمثل نتيجة هذه الولادة الزوج: سيد - عبد، ولكنها تمثل على نحو أكثر انطباقاً الزوج: أبوان – طفل.

ولكن قد يعترض معترض فيقول إن ولادة صغير الإنسان ليس في ذاتها شيء إنساني خاص. فهي تشبه ولادة الثدييات الأخرى، حتى ولو كانت الآثار التي تتركها في ذاكرة الأم، وربما أيضاً في ذاكرة الطفل، لا يجود لها

مثيل في عالم الحيوان، وإن الحركات الأولى للأبوين وللطفل، الواحد باتجاه الآخر، ليست هي أيضاً تحركات إنسانية على وجه الخصوص. فالطفل "يطلب" الغذاء والدفء، وبكلمة، فإنه يطلب الحماية. والأم "تطلب" أن تحمي، وهذا حقيقي، ولكن لهذه العلاقة الأولى معادلاتها في عالم الحيوان. وهذا حق. ومع ذلك، ففي نهاية بعض الأسابيع، سيحدث حدث إنساني خاص، ولا يوجد ما يعادله عند الثدييات الأخرى: يسعى الطفل إلى التقاط نظرة أمه، ولا يكون هذا منه لكي تأتي فتغذيه أو تشد من عضده، ولكن لأن هذه النظرة في ذاتها تحمل تتمة لا غنى عنها: إنها تؤكده في وجوده. وبقول آخر، فإن الطفل "يطلب" الآن اعتراف الأم (أو يطلبه من البالغ الذي يضطلع بهذا الدور، والذي يمكن أن يكون هو الأب أيضاً، أو أي شخص ثالث)، في حين أن الأم تسعى كي تمنح الاعتراف لطفلها، ولتطمينه في وجوده. وإنها لتجد نفسها في الوقت ذاته، ومن غير أن تعي ذلك، معترفاً بها في دورها بوصفها عاملاً للاعتراف، وذلك بوساطة نظرة طفلها الطالبة. ومن هنا، فإن وجود الفرد بوصفه كائناً مخصوص الإنسانية، لا يبدأ في حقل معركة، ولكن في التقاط نظرة الأمومة التي يقوم الطفل بها – وهذا وضع تكون البطولة فيه أقل بوضوح.. ولنضف، وذلك لكي نتجنب كل سوء فهم، أن المصطلح "نظرة" يحيل هنا إلى الممثل الأول والأفضل من بين كل الأدوات التي تقوم في حوزة الإنسان لكي ينشئ علاقة مع الآخر. ولكن في غياب هذه النظرة – كما هي الحال عند العميان – فإن الحواس الأخرى، وقبل كل شيء الملامسة والسمع، تتمم المهمة نفسها.

يمكننا أن نقيس الآن قوة الاختزالات التي أنجزها هيجل – كوجيف حول صيرورة الاعتراف، وذلك بمقابلتها مع ما يدع نفسه يلاحظ في علاقة الأم والطفل. فهل من الشرعي اختزال كل طلب للمنافع غير المادية (بصورة عملية: كل شيء آخر غير الغذاء) إلى طلب رغبة أخرى؟ هل يرغب الرضيع برغبة أمه؟ إنه يرغب بنظرتها، وبحضورها، وبكلمة: في اعترافها. ولكن، إذا تكلمنا بشكل دقيق، فإن الاعتراف لا يمكن أن يسمى رغبة إلا ببذل جهد مفرط للخيال. فهل، ثانياً، طلب الاعتراف يمثل صراعاً بالضرورة، بل صراعاً دامياً؟ يصعب علينا قبول ذلك. بيد أنه على أخرة من وقت، يمكن أن تنشأ منافسة بين الأبوين والطفل، ويمكن للطفل أن يصارع أباه أو أمه. ولكن ليس في هذه المرحلة البدئية بكل تأكيد. ذلك لأن فكرة الصراع بعيدة جداً عن ذهن الواحد منهما كما هي بعيدة عن ذهن الآخر. والطفل لا يصارع أبويه، ولكنه يلتمسهما. وإن عدم المساواة ليبلغ حداً في البداية، يكون من العبث أن نتخيل معه أن العلاقة تستطيع أن تتطور نحو عدم المساواة. فالتراتبية تسبق الصراع. والطفل إذ يطلب اعتراف الآخر (الأم)، فإنه لا يتعرض لأي خطر، بل هو يؤكد بالأحرى إنسانيته بقوة. وثالثاً، فإن الطفل لا يطلب تأكيداً لقيمته (فهو لا يعرف ما تكون)، ولكنه يكتفي بطلب الاعتراف بوجوده – من غير زيادة (وهذا شيء هائل).

وإننا لنلاحظ، رابعاً وأخيراً، أن العلاقات الصراعية، في بقية التطور الفردي، غير مصحوبة على الدوام بطلب الاعتراف (ولا بعكس هذا إذن): تشكل الصراعات بالأحرى جزءاً من الأوضاع الثلاثية حيث، إلى جانب المتنافسين، يوجد شاهد، وحاكم، وممسك بالاعتراف. ولقد يعني هذا إذن أن الإجرائين، الاعتراف والمعركة، يستطيعان أن يجريا على نحو مستقل. وثمة برهان آخر على إمكانية فصلهما يأتي من ملاحظة الحيوانات (والتي كانت، كما هو معلوم، في خطواتها الأولى في عصر هيجل). فالحيوانات التي تعيش رهطاً تتطابق جداً مع الترسيمة الهيجيلية للمعركة التي تفضي إلى السيادة أو إلى العبودية: ينخرط المتنافسون في معارك حتى الموت. وهي معارك يستطيع كل واحد منهم أن يتملص منها، وذلك حين يعطي للمنتصر علامات تدل على الخضوع. وهذا

ما يبين، عرضاً، أن مخاطرة المرء بحياته بغية الفوز بالهيمنة لا تجعلنا ندخل أيضاً في فئة الإنساني. وتفسر دراسة هي الآن قديمة في تنتظم الحياة الاجتماعية في قن: يوجد في البداية صراع، ثم توجد تبعية فيما بعد. فهل يجب أن نستخلص أن المجتمع الإنساني ليس سوى قن واسع؟ لا، لأن هذه المعركة تحديداً، تجري من غير طلب بالاعتراف: إنها امتحان محض للقوة. وبالإضافة إلى هذا، فإن حياة القن لا تختزل على الإطلاق. فعند الحيوانات كما عند البشر، ليس الصراع هو الذي يمثل العلاقة الاجتماعية الأولى، ولكنه البنوة والنسب.

هل تماثل علاقة الأبوين بالطفل علاقة السيد بالعبد؟ ليس هذا مما يمكن إثباته. وهل يجب مطابقة الطفل بالعبد (لأنه دونه) أو بالسيد (لأنه يطلب الاعتراف ويحظى به)؟ ألا وإن خلط العلاقتين لن يكون فقط غير مفيد: بالإضافة إلى هذا، سنضيع بهذا إمكانية ملاحظة أن بعض العلاقات بين الأبوين والطفل، في بعض أوقات التطور، تستطيع فعلياً أن تدخل في منطق السيد والعبد.

ثمة خلاصة تفرض نفسها: مهما كان الوصف الذي قدمه هيجل – كوجيف لامعاً، فإنه لا يقول حقيقة الوضع الإنساني، ذلك لأنه يصف بالأحرى علاقة خاصة: إنها علاقة الرغبة التي أحبطها التحقق نفسه، وعلاقة التنافس التي يصحبها الطلب المتناقض بالاعتراف الذي يقدمه المتنافس. إنها ليست خطأ، ولكن ادعاءها بالكونية ادعاء مفرط. فواقع العلاقات الإنسانية أكثر غنى بكثير. ثم إن كل ما هو غير مادي ليس رغبة، وإن كل اعتراف ليس صراعاً على السلطة وليس طلباً لتأكيد قيمة، وإن كل صراع ليس مصحوباً أيضاً بطلب الاعتراف. فالعالم الإنساني متعدد في شكله أكثر بكثير مما يفترضه «جدل السيد والعبد» والذي عرضه هيجل – كوجيف. وفجأة نرى أنه لمن الصعب على المرء أن ينتمي إلى الاستنتاج الهيجلي: «ليس إذن الوجود الإنساني، والتاريخي، والواعي بنفسه ممكناً إلا حيث يوجد، أو – على الأقل – حيث وجدت صراعات دموية، وحروب حظوة». ولذا، فإن التنوع الرائع للمطالب وامتيازات الاعتراف، يجد نفسه هنا مختزلاً إلى رتابة الصراع من أجل السلطة. فما إن دشن سبر الاعتراف، حتى رأى نفسه مقاداً إلى واحدة فقط من تنوعاته، وهي نوعية مختلطة مع هذا الساكن الآخر والمتعَب للفلسفة الغربية، إنها الحرب الدائمة للجميع ضد الجميع. ومن هنا، فإن ما هو مطلوب تجاوزه اليوم، هو هذا الحد من البتر الذاتي.

٣ - الباقون المحدثون

إنه لمن غير الممكن بدهياً أن نحيط بنظرة واحدة بمختلف النظريات التي تنتمي، في عصرنا، إلى اكتشاف روسو، والتي سعت إلى تحويل هذا الاكتشاف أو إلى معارضته. ولكننا نستطيع القول تبدوا المذاهب الأكثر هيمنة بوصفها استطالات لاتجاهات اجتماعية سابقة، مثل اتجاه هوبس أو لاروشفوكولد، أو مثل اتجاه هيلفيتيوس، أو مثل إعادة التأويل (الاختزال) الهيجلي لروسو، وهي نسخة وجدت قبل قراءة كوجيف. وهو اتجاه فرض نفسه على الفكر الغربي، سواء كان ذلك بوساطة الماركسية التي ترجمت جدلية السيد والعبد إلى صراع لا يرحم بين الطبقات، أم بوساطة مفهوم نيتشه لإرادة القوة. وتستطيع بعض الأمثلة أن تظهر هذا الوضع، من ادعاء بالحلول مكان وصف منظم.

إن التحليل النفسي الكلاسيكي، وهو مدرسة في الفكر أقصت اليوم منافسيها في الحقل النظري لعلم النفس، ليعيد عقد الصلة غالباً مع متصورات لاروشفوكولد وكانت: إن الإنسان أناني، ووحداني بعمق، وهو لا يفكر إلا بإشباع رغباته، وإن العيش في مجتمع هو الذي يعلمه الغيرية والكرم. بيد أن هذين يعدان مثالية ولا يمثلان واقعاً. فالغرائز الجنسية العميقة لا تخص إلا مصلحة الذات نفسها. ولذا، فإن فرويد يتقاسم بهذا الخصوص أفكار سابقيه المشهورين، وهي أفكار شائعة، خصوصاً ، في القن التاسع عشر. وقد كتب في كتابه «وعكة في

الحضارة»: «إنسان البشر ذئب: من يملك الشجاعة إزاء كل أساتذة الحياة والتاريخ أن ينكر هذه الحكمة؟ [...] عند ما كانت تواجه القوى الأخلاقية تمظهراته [العدوانية] وقد كانت حتى الآن تحرمها، فقد تعطل عملها. ولقد تظهر العدوانية أيضاً على نحو تلقائي، وتكشف خلف الإنسان قناع حيوان متوحش، فيفقد حينئذ كل تقدير بالنسبة إلى نوعه الخاص»، ومادام الأمر كذلك، فإن هذا الحيوان المتوحش (ولكن أين رأينا حيواناً متوحشاً يتصرف هكذا؟) لا يعترف بالآخر إلا بمقدار ما يسمح له هذا الآخر باشباع بعض غرائزه الجنسية: سيكون هذا موضوعاً جنسياً، أو مساعداً من أجل إتمام مهمة صعبة على نحو خاص. وإلا يكن ذلك، فسيكونون جميعاً متنافسين. ولقد يعني هذا إذن إن هذا الكائن العدواني والمنافس وحداني في جوهره، ومعزول، واستكفائي.

يقدم المجتمع نفسه في هذا المنظور بوصفه علاجاً، وملاذاً يجب عليه أن يكنس أضرار الحرب الدائمة للجميع ضد الجميع. ولقد يعني هذا إذن، أنه إلى جانب الأخلاق والحضارة، أنه مصطنع. و«إنه لأمر مستحيل أن لا يتبين المرء بأي مقياس عريض يستند البناء الحضاري إلى مبدأ التخلي عن الغرائز الجنسية الفطرية، وإلى أي درجة تحديداً يجعل بدهياً عدم اكتفاء (القمع، الكبت، أو أي آلية أخرى) القدرات الفطرية. ويسوس هذا التخلي الواسع الميدان العريض للعلاقات الاجتماعية بين البشر»، ونفهم من هذا إذن أنه يوجد صراع دائم بين الحضارة والوحشية (التي ستكون إرضاء غرائزنا الجنسية). و«في أعقاب هذه العداوة الأولى التي تضع البشر بعضهم ضد بعض، فإن المجتمع المتحضر يكون مهدداً باستمرار بالخراب». وهكذا، فإن الطبيعة قد صنعت من فطر فردية، بينما الحياة في مجتمع فتعد مكتسباً ثقافياً. وهذا يعني إذن أن الفرد يوجد سابقاً على دخوله في المجتمع. ومن هنا، فإن كانت لا يقول شيئاً آخر: «وتحديداً هنا [في الحياة المشتركة] حيث تنفَّذ الخطوات الأولى فعلياً، فتذهب من الحالة الخام إلى الثقافة التي تكمن في عمق القيمة الاجتماعية للإنسان». ففي كل مرة يُختزل فيها الاجتماعي إلى الفاضل، فإنه يهجر الإنسان الطبيعي.

ويفسر المتصور التحتي للكائن الإنساني بوصفه فرداً معزولاً أصلاً بعض الأطروحات الأكثر هيمنة في المذهب الفرويدي. ولقد يعد هذا بدهياً مثلاً بالنسبة إلى النظرية البدائية للنرجسية. وكما بين ذلك ميشيل بالان، فإن فرويد ظل متردداً حول هذه النقطة، وملتمساً «للأصل» علاقة بالشيء مرة (إذن مع الآخر)، ومرة شبقاً ذاتياً، ومرة النرجسية. ولكن ما هو مؤكد في هذه الأطروحات التوليفية النهائية، وإذن أيضاً في التحليل النفسي القديم، هو أن الحالة البدائية للإنسان تتميز بـ «غياب العلاقة كلية عن المحيط». وتعد هذه الحالة بدقة حالة «لا غيرية». ذلك لأن اللوبيدو في الأصل مخصص تماماً للشيء ذاته. ويتحول اللوبيدو النرجسي شيئاً فشيئاً فقط إلى لوبيدو الشيء. وثمة مثل آخر لهذا الفعل التحتي للأنتروبولوجيا الفرويدية، وهو مثل يقوم بالدور الحاسم الذي أعطاه مؤسس التحليل النفسي لـ «عقدة أوديب»، حيث تجد رغبة الذات نفسها مرتبطة على نحو مبهم بعلاقات التنافس والحقد. ولقد فكر فرويد دائماً بهذا التمفصل، كما فكر به المحللون النفسيون القويمون بوصفه محوراً لمرجع كبير، سواء كان ذلك في تطور الفرد، أم كان ذلك في تطور النوع. والسبب لأن قتل الأب البدائي، ينظر إليه في كتاب «الطوطم والمحرم»، بوصفه اللحظة الأصلية للإنسانية. ويتلقى كل ما لا يختزل إلى الأوديب تسمية «الأوديبية المسبقة»، وهي تسمية جزئيتها موحية. ولا يزيد كل هذا على تحضير الحدث لحظة الحسم. ومثل هيجل، فإن فرويد يضع مسلمة تقول: في الأصل كانت الحرب، والمعركة حتى الموت.

وإنه لأمر بناء أن نلاحظ تكرار هذه الترسيمة عند تلميذ منشق عن فرويد مثل آلفرد آدلر، الذي كان يريد بالأحرى أن يقدم رؤية عن الإنسان أكثر «اجتماعية»

من رؤية التحليل النفسي الكلاسيكي. ويعد مثاله هاماً. فنحن نجد عند آدلر من جهة أطروحة الإنسان الوحداني والأناني، وهي أطروحة غالباً ما يترجمها بلفظ نيتشوي. فكل إنسان يهيمن عليه «ظمأ ملح للقوة». ولذا، فإن هدفه الوحيد هو «السيطرة على العالم الخارجي». فالحياة ليست سوى «نضال من أجل النجاح»، وإن «كل سلوك الكائن الإنساني يحدده هدف لا يقدم نفسه إلا بوصفه يستهدف التفوق، والقدرة، والنصر الذي يغلب الآخر به». وليس الآخرون في هذا المنظور إذن سوى متنافسين يجب إقصاؤهم أو عبيد محتملين.

ثم إن آدلر مهتم، في الوقت نفسه، بوجه آخر للسلوك الإنساني (وربما يكون متأثراً في هذا بمعتقداته الاشتراكية). ومن ذلك مثلاً أفعال التعاون التي لا تعد جزءاً من التنافس ولا تختزل إلي مؤامرات مشتركة ضد رئيس أعلى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوليد الجديد في حركته نحو ثدي أمه، والتي لا يريد أن يؤولها على طريقة كانت بوصفها تأكيداً للحرية، كما لا يريد أن يؤولها متابعة لفرويد بوصفها فعلاً عدوانياً. و«إنه لمن السهل أن نفهم أن الفعل الأول للمولود الجديد، أي حدث رضاعته لثدي أمه، يكوِّن فعلاً للتعاون – وليس كما يفترض فرويد، بفضل نظريته المسبقة الصنع عن الكانيبالية، أنه شاهد على الميل السادي الفطري – وأن هذا الفعل مفيد للأم كما هو مفيد للطفل». وبشكل عام، فإنه عندما يركز على سلوك النساء (لآدلر أيضاً معتقدات نسائية)، فإنه لا يجد فيه تأكيداً لنظرياته حول ظمأ القدرة. «لم يجد لعدم الأمن في الحياة حتى الآن – وبصورة عامة – حلاً آخر غير البحث عن السلطة. ولقد آن الأوان للتفكير فيما إذا كان هنا الطريق الوحيد والأفضل من أجل أمن الحياة، ومن أجل تطور التنمية الإنسانية. ويوجد أيضاً شيء ما نتعلمه من بنية حياة المرأة». وأخيراً، إذ يفكر بتاريخ الإنسانية، فإنه لا يستطيع إلا أن يتصور بأننا لا نتعامل فيه أبداً مع فرد معزول». وإنه ليقول «يسبق وجود الجماعة وجود الحياة الفردية للبشر»، ولقد كتب هذا في كتابه «معرفة الإنسان»، كما كتب أيضاً في كتابه «معنى الحياة» يقول: «إننا لا نجد في كل تاريخ الإنسانية ذاتاً معزولة».

ولكن كيف نوفق تأكيدين جد متباعدين؟ لا يجدد آدلر هنا أيضاً. وإن التمييز بين الواقع والمثال هو الذي سيسمح بتنفيذ التمفصل المعجز. فالتنافس طبيعي، والتعاون ثقافي (إنه ينسى أن الطفل عند الثدييات الأخرى يرضع كذلك ثدي أمه وأن الحويانات تعرف التعاون أيضاً). وثمة فقرة من كتاب «معرفة الإنسان» تحدد على هذا النحو مرمى الملاحظة المذكورة آنفاً: «لا يوجد في تاريخ الثقافة الإنسانية أي شكل من أشكال الحياة لا يقاد اجتماعياً». وكذلك في العمق الجوهري للحضارة: «إنه لمن المحتمل أننا ندين إلى الإحساس بالتواصل الأمومي للحضارة الإنسانية» (يأخذ آدلر هنا ثانية أفكار باشوفن، وهي أفكار مألوفة أيضاً لفرويد، ولكنه يحاربها).

يقدم آدلر الحياة الإنسانية وقد هيمنت عليها حركتان متصارعتان. فمن جهة يوجد العطش إلى القدرة، والتوق إلى التفوق، ويوجد، من جهة أخرى، الإحساس بالمشاركة الإنسانية. وكذلك، هناك الوحدانية كما أن هناك الاجتماعية. وثمة من جهة الطبيعة (السيئة)، ومن جهة أخرى الثقافة (الجيدة). وأخيراً، لدينا الأناني السيء والغيري الجيد. وسيشتمل كل جهد آدلر العلاجي والتربوي إذن على دفعنا نحو قبول الإحساس بالأمة الإنسانية، Mitmenschlichkeit، وهي كلمة توجز مثاله. وإن ذلك ليكون لأن المجتمع، وإن كنا لا نستطيع أبداً أن نلاحظ غيابه، هو غير طبيعي، وهو علاج ضد الضعف الأصلي للفرد. فالإنسان «ليس قوياً كفاية لكي يعيش وحده»، ومن هنا، يقول آدلر مكرراً روسو: يلد «قيد الخضوع لحياة مشتركة».

لم يلاحظ آدلر أن هذين التوجهين للحياة النفسية هما أيضاً توجهان اجتماعيان، ولكن أحدهما يلعب على علاقات التشابه، بينما يلعب الآخر على علاقات

التجاور والتكامل (علاقات «تماثلية» و«لا تماثلية»). ولا يريد، بالإضافة إلى هذا، أن يتصور نزعة اجتماعية «سيئة» (أي من غير فضيلة). ولقد وجد نفسه مع ذلك مرغماً على استدعاء الغرور، وهذا ما جعله يجد ثانية نبر الأخلاقيين في خط مونتين. «يحمل الغرور ضرراً لإحساس المشاركة الإنسانية». ولكن هل يعد الغرور شيئاً آخر غير متابعة مستهامة للاعتراض الذي تعطيه لنا نظرة الآخر، والشعور الاجتماعي الرائع؟

ويتعلق واحد من الإسهامات الرئيسة لآدلر، في نظرية علم النفس، بالتحقق من «الإحساس بالدونية» وبوصفها. فهي التي تفسح المجال، احتمالاً، «لعقدة الدونية»، ولقد نجد ثانية بهذا الخصوص عين التناقضات والإغلاق الذي نجده في النظرية العامة. فما المقصود؟ وسيكون هذا الإحساس إذا اعتقدنا آدلر سمة للطفل لأنه، كأي كائن إنساني، يهيمن عليه «ظمأ للقدرة موجه لاستحواذ التفوق على الوسط المحيط». وما دام الحال كذلك، فإن الأشياء تعد مستحيلة في عمره: «إن كل طفل موضوع في وسط البالغين محمول أن يعد صغيراً وضعيفاً، ويقدَّر بأنه غير كاف، وأنه دونٌ». ويضاف لهذا السبب العام احتمال بعض التشوهات العضوية. ويساهم كل هذا فيرسي فينا هذا الإحساس بالدونية إزاء الإخوة والأخوات - وهو إحساس لا يزول إلا مع بلوغ سن البلوغ، وأيضاً هذا يعني إذن بلوغ سن القدرة، حتى وإن كان الإحساس بالمشاركة الإنسانية قد جعلها معتدلة.

ولكن ليس صحيحاً أن الطفل يتألم من تفوق أبويه: يكفي أن نلاحظ الطفل لكي نتحقق من ذلك. غير أن المراهق هو الذي يستطيع أن يتألم من التفوق التراتبي الذي لم يعد يرى مبرره. ويعاني الطفل من جانبه هذا الإحساس إزاء إخوانه وأخواته، أو إزاء أصحابه في اللعب. ولكنه يوجه لأبويه طلباً من نوع آخر: إنه يطلب أن تعترف به نظرتهم وكلامهم. وإنه ليريد أن يقلدهم، بالأحرى، وليس أن يقاتلهم. وكما أن المولود الجديد بحاجة إلى الآخر (إلى أمه) لكي يعيش، فإن الطفل بحاجة إلى الآخرين (إلى أبويه) لكي يوجد، أي لكي يأخذ وعياً بذاته من خلال الاعتراف الذي يمنحه الآخرون له. وحتى عندما يقول لأبويه: «أنا الأقوى»، فإن الطفل، بالنسبة إليهم، لا يتطلع إلى التفوق، ولكن إلى الاعتراف حتى بكائنه نفسه، وإلى تأكيد قيمته. وهذا شيء لا يستطيع إلا الآخرون إعطاءه له، وهو أمر أكثر أهمية من النصر على الخصم. وإننا إذ نؤول علاقة التكامل، وهي سمة للعلاقة بين الطفل وأبويه، بعبارات التنافس، وإذن بالمشابهة، فإن آدلر يسقط على عالم الطفولة وضعاً يتكرر بين البالغين (ولكنه ليس عاماً على الإطلاق).

ومع ذلك، فإن آدلر حين يتصدى للحالات الخاصة، فإنه يخون نظريته بالذات. فهو حين يصف الطفل المدلل، فإنه يقول لنا إن هذا الطفل يسعى لكي «يلمع نفسه في نظر أبويه»، كما يسعى إلى «تثبيت انتباه أبويه عليه»، وإلى «جلب الآخرين كي يهتموا به أكثر»، إلى آخره. فأين ذهب ظمأ القدرة ورغبة التفوق؟ ولكن هذه الملاحظة لا تنفذ إلى التشكيل النظري. فالإطار المختار للمتصور لا يدع مكاناً لنتائج الملاحظة، وذلك كما تبين ذلك خصوصاً جملة من كتاب «معرفة الإنسان»: «يظهر عند الطفل، منذ الأيام الأولى للحياة، ميل للظهور ولقسر أبويه كي يمنحاه كل انتباههما. وإننا لنرى حينئذ قد استيقظ فيه الدافع لكي يظهر مزاياه، والذي، سيقود الطفل، وإن كان تحت هيمنة الإحساس بالدونية، كي يقترح على نفسه هدفاً يظهر فيه أنه متفوق على محيطه». وهكذا، فإن آدلر إذ انطلق من ملاحظة طلب الاعتراف، فقد حبس حدسه في قالب سيء للتكيف مع القدرة.

تعد ملاحظات آدلير هنا صحيحة، ولكنها تحتاج أن تترجم بلغة أخرى. فما كان قد رآه في وضع الطفل ليس الدونية، ولكن عدم اكتماله التكويني: إنه محتاج، منذ البداية، إلى الآخرين، وليس هذا فقط لكي يبقى حياً،

ولكن أيضاً لكي يوجد. فهو بحاجة إلى دفئهم، وإلى رائحتهم، وإلى ضوعهم، وإلى صوتهم، وإلى نظرتهم، وثم، وعلى نحو تصاعدي، هو محتاج إلى كلامهم. وليس المقصود هنا أداة تختارها ذات مستقلة لأنها لاحظت أنها لا تصل إلى هدفها وحدها. وما دام الحال كذلك، فإن هذا النقص الاصلي لا يمكن إتمامه تماماً على الإطلاق. فالطفل إذ يكبر، فإنه يتعلم أن يعطي لنفسه تأكيداً لكائنه. ولكن هذا لا يعني أنه إذ يصبح بالغاً، وحتى لو عرف أن يحيا لحظات طويلة من غير أن ينشغل الآخرون به، أنه سيستطيع أن يتخلى تماماً عن نظرتهم.

لقد كان آدلر في هذا أكثروفاء لفرويد مما يجب أن يعتقد، وإنه ليساهم في تقاليد لاروشفوكولد: إن الكائن الإنساني كائن وحداني وأناني، ولكن يجب حثه لكي يصبح اجتماعياً وكريماً. وثمة آخرون اختاروا (بمعرفة أو بغير معرفة) أن يمددوا تقاليد هيلفيتيوس، مبعدين كل نظر أخلاقي. وليس مصادفة إذا وجدنا مثل هذه التطورات في بعض فصول كتاب «الشبق» لجورج باتاي، وهي مكرسة لتفكير ساد. وكما كان يؤوله بلانشو (المذكور هنا بكثرة) وباتاي، فإن ساد دفع بفكر الانعزال الإنساني إلى نقطة لم يبلغها من قبل. فكل شيء، إذا اعتقدنا بلانشو، مؤسس عنده «على الحدث الأول للوحدانية المطلقة. ولقد قال ساد هذا وكرره بكل الأشكال. فالطبيعة تجعلنا نولد وحدنا، ولا يوجد أي نوع من العلاقة بين إنسان وآخر» (تأتي استشهادات بلانشو من كتابه «لوتريياموون وساد»). و«يعلم الإنسان الحقيقي أنه وحيد، وإنه ليقبل أن يكون كذلك». ويوافق باتاي على أن «الإنسان الوحيد والذي هو [ساد] الناطق بلسانه، لا يعتد بأي حال من الأحوال بأمثاله». ولهذا السبب، يجب على المرء أن يعرف بفضل ساد: «لقد أعطيت لنا صورة وفيَّة عن الإنسان يتوقف الآخر إزاءها عن أن يكون شيئاً مذكوراً».

وإننا لنعلم مع ذلك أن ساد أثناء حياته، كان بعيداً عن أن يكون غير مبالٍ بالعلاقات التي تربطه بالآخر. وقد كان هذا التناقض يعجب باتاي فيقف عليه: ثمة مؤلف كان يجتهد لكي يظهر للآخرين (لقرائه) تفاهة هؤلاء الآخرين أنفسهم. وقد رأى أيضا أن الوحدانية (السجن) كانت مفروضة على ساد. ولذا، فقد أراد تنكير هذا الإرغام بلباس حرية الاختيار. وقد كان باتاي يعلم علماً تاماً، من جهة، أن النزعة الاجتماعية نزعة خلقية في الإنسان. كما كان لا يجهل أن «بنية خلق كل إنسان واقعي، لن تكون متصورة إذا عزلناه عن الروابط التي يرتبط بها الآخرون معه، والتي يربطها هو نفسه معهم. ولذا، فإن استقلال الإنسان لن يتوقف أبداً عن أن يكون أفضل من حد يُحمل على الترابط، إذ من غيره لا يمكن لأي حياة إنسانية أن تكون». ومع ذلك، فإن باتاي يرى أن مساهمة ساد في معرفة الإنسان تعد أساسية وأن الصورة التي نجدها له في أعماله تقوم في المجموع الوفي، والتي اكتشفها ساد اكتشافاً حاسماً. فكيف ستكون الأشياء ممكنة لو أن ساد كان قد وضع بين قوسين السمة التكونينية للإنسان، بغية سد حاجات استعراضه؟

ويكمن تفسير هذا التناقض الجديد في أن فكر باتاي فكر مزدوج، لأن الإنسان، تبعاً لما يراه، هو نفسه مزدوج. و«الحياة قد صُنعت من جزأين متنافرين لا يتحدان أبداً. أحدهما عاقل، ومعنى هذا الجزء تعطيه غايات مفيدة، وهي في النتيجة تابعة: هذا الجزء هو الذي يظهر في الوعي. وأما الآخر، فصاحب سيادة، [...] وهكذا، فإنه يختفي عن الوعي على كل حال». ويوجد إذن، من جهة، الوجود المألوف للناس العاديين، وهو وجود مؤلف من الشغل، والهم من أجل الأطفال، ومن الرفق والاستقامة. وكذلك يوجد العقل، والوعي، واللغة، والنظام، والمنفعة، والحضارة، ولكن يوجد أيضاً السأم والنذالة. وثمة، من جهة أخرى، علم الأمراض (ولكنه يعد جزءاً من تعريف الإنسان) ولحظات الإفراط، والحاجة إلى القتل والتعذيب من غير شفقة، والهمجية،

وعدم الوعي، والضحك، والصمت - ولكن ثمة الهوى أيضاً، واللذة، والإثارة الجنسية. ولقد كان لساد الفضل في جعل هذا الجزء يتكلم، لأنه كان يصمت في العادة، وكذلك العنف. ولهذا السبب يجب الإصغاء إليه بانتباه. فحياتنا الاجتماعية تكبت العنف، بينما يكون العنف فينا. ولمرة نستطيع فيها أن ننظر إليه بوجه مكشوف (عند ساد)، فيجب أن لا نغلق العينين.

ثمة مصطلح يميز قطب العنف في الإنسان هام على نحو خاص، إنه مصطلح السيادة. ولقد كان ملوك الشعوب القديمة أصحاب سيادة. وبهذا المعنى، فإن أي عقبة لا تأتي لكي تحد من سلطتهم. ولكن الأدب وحده هو الذي استطاع أن يتصور سيادة مطلقة بالفعل (يجب على المرء أن يقوم بالتسويات في الحياة)، والرائد هنا سيكون ساد تحديداً. ويتطلب تفتح سيادة ذات من الذوات إلغاء كل الذوات الأخرى، واختفاءهم، أو اختزالهم إلى العبودية: إنه يتطلب أداة بها يتخلون عن إرادتهم. وينقسم الآخرون، بالنسبة إلى الكائن صاحب السيادة، إلى فئتين: إلى زنادقة يشبهونه، من جهة، وإلى ضحايا خاضعين، من جهة أخرى. وإن أي اعتراف يقدمه بهؤلاء الضحايا، فإنه يحد من السيادة. «إن من يقبل بقيمة الآخر يحدد نفسه بالضرورة. [...] ويمنع التضامن الإنساني، بالنسبة إلى كل الآخرين، من امتلاك سلوك ذي سيادة». وهكذا، فإن دروس ساد تلتقي هنا مع دروس هيجل.

ولقد استطعنا أن نعرف بفضل ساد، وبفضل تلاميذه ومؤوليه المحدثين، بلانشو أو باتاي، بأننا تعرفنا على العنف في الإنسان بدلاً من إغلاق العينين بخبث أمامه، وكذلك فإننا نستطيع أن نسأل أنفسنا إذا كانت أصالة ساد بهذه الصلابة التي تقال عنها. ولكن هذا لا يخبرنا شيئاً عن المكانة التي يحتلها هذا العنف، وعن الدور الذي يضطلع به في النفس الإنسانية: هل هو واحد من هذين القطبين، فهو يحتل اللاوعي كله، والهوى، والشبق، أو ليس هو سوى أداة بين أدوات أخرى من أجل الوصول إلى هدف تستهدفه، بآن واحد، نشاطاتنا الواعية والمعقولة ظهارياً ، وعلاقاتنا بالعمل وبالعائلة؟

ويتصور باتاي الاستقلال الإنساني، على الرغم من تحذيراته الخاصة، بطريقة أخرى وليس بوصفه حداً للترابط. فبالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى بلانشو، يوجد كائن إنساني جوهري، وهو ليس بحاجة إلى الآخرين. فإذا تدخل هؤلاء، فيجب البحث عن السبب. ويقول بلانشو وباتاي: هذه هي النذالة، وضعف الخراف، وذلك عندما يميلان إلى جانب نيتشه (يقول بلانشو: «إن كل ما فيه [الإنسان الحقيقي]، هو ميراث سبعة عشر قرناً من النذالة، وهو يُحمل على الآخرين غيره، لأنه ينكره». وأما باتاي، فيقول: «إنه وحيد، ولن يدخل أبداً في ارتباطات غير الإحساس بالضعف، والذي هو مشترك قائم بينهم»: لا تأتي الارتباطات إلا من الضعف المشترك). فنحن نبحث عن الآخرين تضامناً معهم واحتراماً لهم، وذلك كما يقول باتاي عندما يريد أن يعتنق الحس المشترك (الإنسانوية)، كما لو أن الإحساس العام يعتنق أشكال الارتباط الاجتماعي. ولكن الإنساني في الحالتين، وحتى الإنساني السامي، الإنساني المحض، فإنه يجهل الاجتماعي. ولقد يحتاج التضافر الإنساني إلى شرح: إنه لا ينبثق إلا بوصفه رد فعل أمام عقبة من العقبات.

فإذا رفضنا أن نعرف السيادة تعريف مطنباً بإنكار الآخرين، فإننا نستطيع أن نؤولها بوصفها متعة السلطة. ولهذا، فإن الإنكار الجذري للآخرين يلغي السيادة بدلاً من أن يعززها: هنا هو التناقض الذي كان يحلو لهيجل أن يسبره. ولقد وصل باتاي إلى النتيجة نفسها ولكن عن طريق أكثر تعرجاً. فهو يقول إن حركة الهدم التي تنشط الذات، لتنتهي إلى بلوغ الذات نفسها. فالسادي الجذري لا يستثني نفسه من ضرباته الخاصة، وإنه ليكتشف أنه مازوشي. «فانطلاقاً من مبدأ إنكار الآخر الذي أدخله ساد، فإنه لمن الغرابة أن نلاحظ أن في ذروة

الإنكار غير المحدود للآخر، يكمن إنكار الذات». ولكن ليس في هذا الإنكار للذات شيء غريب، وإنه ليحصل قبل بلوغ ذروة إنكار الآخر: إن الاثنين يبدآن معاً، لأن الكائن لا يوجد من غير الآخر. فالطاغية المطلق شقي مطلق. وكان هيجل يقول إن طريق السيد مسدود. وتعد الحالات الوحدانية فعلاً - تلك الحالات حيث لا أحتاج فيها إلى أي نظرة ولا إلى أي اعتراف لكي أتذوق قدرتي على اختزال الآخرين بلا عقاب إلى عدم - ممكنة إلى حد ما. ولكنها لا تكشف عن حقيقة الوضع الإنساني. فالوحدانية ليست سوى حالة خاصة للتفاعل الاجتماعي، وليس العكس. فهذا لا يوجد.

لقد لجأ باتاي أيضاً إلى النموذج الاقتصادي من بين مختلف النماذج الوصفية التي يقترحها للثنوية الإنسانية. «فسلوك الإثارة الجنسية يتعارض مع المعتاد، كما يتعارض الإنفاق مع الكسب. فإذا تصرفنا تبعاً للعقل، فإننا نحاول أن نمتلك ثروات من كل صنف، [...] وإننا لنجتهد بكل الطرائق لكي نغتني، ولكي نملك أكثر. [...] ولكننا في لحظة الحمى الجنسية، نتصرف على نحو مخالف: إننا ننفق قوانا من غير قياس». وستكون فكرة الإنفاق المجاني هذه أساساً «للاقتصاد العام» عند باتاي، وهو ما عرضه في كتابه «الجزء الملعون». وهكذا، فإن مؤلفه يكتشف بنفقات جديدة التعارض الكلاسيكي بين المصالح والهوى الذي كان آدام سميث يعرف كيف يتجاوزه (كان يبوي يقول: بالنسبة إلى سميث فإن «الأخلاق والاقتصاد يمثلان موضوعاً وحيداً لنفس العلم»). ولكن هل نستطيع أن نراكم حسنات التبادل الإنساني على طريق تراكم الثروات؟ وهل نستطيع أن نعد الحب أو الصداقة أو التفاعل في العمل بوصفه محاولة للتلقي من غير عطاء؟ وعلى العكس من هذا، ألا نتلقى شيئاً من الآخر أثناء الإثارة الجنسية؟ إذا جعلت الآخر يحيا بكثافة، فإنني أتلقى منحة متزايدة: لا يترك التبادل الإنساني نفسه تتوزع تبعاً للأبواب المعتادة لكتب الحساب. وعندما كان المسيح يقول لأتباعه: «أقرضوا من غير أن تأملوا بمقابل ما، فسيكون لكم راتب جيداً»، فإنه كان يظهر نفسياً على نحو أفضل من باتاي.

وتبقى أنتروبولوجيا باتاي إذن في داخل التقاليد النفسية الاجتماعية، مع تلقيها بعض العناصر من المتغير الهيجلي. فالإنسان الجوهري هو إنسان وحداني، وإنه لا يجتمع بأمثاله إلا عن ضعف ونقص في الشجاعة. وإذا كان المجتمع يقف إلى جانب الحضارة والأخلاق، فإن اللاوعي صامت وعنيف. وإن باتاي إذ يعيد إنتاج تفرعاته الثنائية الكلاسيكية، فإنه يترك لنا صورة ناقصة أيضاً عن النزعة الاجتماعية وعن اللاوعي. ولا شيء لهذا مما يعد ثانياً أو يعد أخرة. وإن طلب الاعتراف عن طريق نظرة الآخر، ليس لا أخلاقاً (كرماً) ولا فسقاً (غروراً). إنه ضرورة. وإن هذا لا يعد أبداً مستقلاً عن الآخرين، وعن أولئك الذين كانوا، دائماً من قبل، يحيطوننا. فالعنف لا يتعارض مع المفيد، لأنه هو نفسه يخدمه.

تبقى المواقف التي قدمها التحليل النفسي الكلاسيكي والتي قدمها لكتاب مثل باتاي شعبية جداً اليوم. فهل هذا يعني أن النظريات اللااجتماعية تهيمن من غير منافس على ميدان علم النفس العام؟ ولقد نستطيع، حتى من غير أن نتكلم عن كبار الروائيين الأوروبيين، الذين، كما ذكر بذلك رونيه جيرار، أظهروا الإنسان على الدوام مرتبطاً مع البشر الآخرين («رغبة المحاكاة» لجرار ليس سوى اسم آخر بالنسبة إلى احترام الذات لروسو)، أن نلاحظ أنه، مثل الماضي، توجد تيارات، في الفلسفة كما في التحليل النفسي، تنطلق من النزعة الاجتماعية التكوينية للإنسان. فلقد جعل لودفيغ فويرباخ في كتابه «مبادئ فلسفة المستقبل) (١٨٤٢)، من التواصل بين البشر والمجتمع الإنساني تعريف الإنسانية نفسها. وهذا هو المعنى الذي يأخذه، عند فويرباخ، التأكيد المعروف والذي يقوم بموجبه الفرق بين البشر والحيوانات في الحاضر، ولا يأتي من الوعي، أي من تمثيل الوجود في داخل العقل. وما دام الحال كذلك، فإن من يذكر الوعي

يذكر التفاعل الذاتي، و المجتمع، والتواصل. ولذا، يأتي الإحساس نفسه بالوجود، والذي هو أساس الوعي، عند فويرباخ، كما عند روسو، من العيش في مجتمع. ولقد تتابع في القرن العشرين، وغالباً في هوامش الفلسفة، إنشاء أنتروبولوجيا فلسفية جديدة. وهي أنتروبولوجيا التفاعل الذاتي (المصاغة أحياناً بعبارات جد مجردة)، عند مؤلفين مختلفين جداً، مثل مارتان بوبر وميخائيل باختين، ومثل إمانويل ليفيناس وجورجان هابرماس.

ولقد تم التشكيك، إلى جانب التحليل النفسي، بالنموذج الاجتماعي للإنسان، وهو نموذج يسند التأويل الفرويدي. وقد كان ذلك منذ سنوات طويلة. ويجب أن نميز هنا بين تقليدين فرعيين. أما أحدهما، وهو الذي يمكن أن نصعد به إلى فيرانكزي، فيعترض على التوجه «الأبوي» لفرويد، ويلح على العلاقات التي تنشأ في المرحلة «ما قبل الأوديبية» بين الأم والطفل. وإنه إذ يعقد الصلة مع فكر باشوفين حول «حق الأمومة»، فإنه يكتشف في أصل الحياة الفردية علاقات غير صراعية. ولقد أكد فيرانكزي أننا مهما نزلنا عميقاً في العقل الإنساني، فإننا لن نصادف على الإطلاق كائناً معزولاً، ولكن نصادف فقط علاقات مع الكائنات الأخرى. والممثلين الأكثر دلالة لهذا الاتجاه، بداية، هما اثنان هنغاريان يؤمنان العلاقة مع «المدرسة البريطانية»: أليس بالانت، التي كرست نفسها لدراسة «الحب الأولي» (الحب الذي يقوم بين الأم والطفل)، وميكائيل بالانت الذي يصف متصوره عن «الفجوة الأساسية» أصلَ الاضطرابات العقلية «ما قبل الأوديبية».

وهناك بريطانيون، وخصوصاً مثل «ميالاني كلان» و«ف. د.د. فيربيرن»، يميزون أنفسهم بوصفهم أخصائيين في «علاقات الأشياء». ولكن إذا تذكرنا بأن «الشيء» المقصود هو ذات (مثل شخصي في مقابل أناي)، فسيكون من العدل الكلام بخصوصهم عن تحليل نفسي متفاعل ذاتياً. ولقد انتقد ميكائيل بالانت فكرة فرويد عن النرجسية البدائية بوصفها إثارة جنسية ذاتية وأصلية، ولقد يعني هذا إذن أنه انتقد الاكتفاء الذاتي البدئي للفرد. وأظهر أن العلاقة بالأبوين (بالأم) حاضرة كلية، وأنها لا تميز الأفراد العاجزين فقط. ويجب، من بين «العلاقات بالشيء»، تمييز بعض العلاقات: لم تعد «عقدة أوديب» من منظور هذه المدرسة، وعند بالانت أو عند فيربيرن، عقدة للتنافس والصراع، وتكوِّن الصخر التي تنشأ فوقه النفس الإنسانية، ولكنها العلاقة، السابقة بكثير، والتي تربط المولود الجديد بأبويه، وهي علاقة ارتباط وتعلق («الحب الأولي» لأليس بالانت).

وأما التقليد الفرعي الثاني، فإنه ينطلق من النقد الماركسي للفرويدية، ونجد هذا عند إيريك فروم، أو نجده في النقد الاجتماعي، والثقافي، والنسوي لكارين هورني، ونجده أخيراً في طب الأمراض العقلية أو النفسية الما بين شخصي لـ : هـ. سولفان، وفي الولايات المتحدة (في الثلاثينات، عند فروم وهورني الهاربين من النازية الألمانية، ومثل بيتلهايم على أخرة من عدة سنوات، وسنجد فيها سوليفان). وسيجمعهم فيما بعد بعض علماء نفس «الأنا»، وسيقيمون تعاوناً وثيقاً أيضاً مع الأنتروبولوجيين. ولقد رثى ممثلو هذا التيار في التحليل النفسي عند فرويد غياب المصلحة بالنسبة إلى تضافر الفعل الاجتماعي وسعوا إلى توليف ملاحظات التحليل النفسي مع دراسة الأشكال الاجتماعية الخاصة بمختلف الأنظمة السياسة المعاصرة، الكليانية والديموقراطية.

ولقد شد فروم أيضاً الانتباه إلى وجه آخر من وجوه النموذجة الفرويدي: الإحالة إلى النموذج الاقتصادي لكي يصف الحياة النفسية للبشر، غير أن المقصود لم يكن أي نموذج من التمازج، ولكنه النموذج الذي كان ماثلاً في القرن التاسع عشر، والذي يستلزم أيضاً الوحدانية والاستكفاء الاقتصادي الأساس للإنسان. فـ «الفرد وحيد ومكتف بذاته مذ بدائيته، يدخل في علاقات اقتصادية مع الآخرين، وذلك لغاية واحدة:

البيع والشراء. والمتصور الفرويدي للعلاقات الإنسانية هو من الطبيعة نفسها جوهرياً: مزوداً تماماً بغرائز جنسية معطاة بيولوجياً، وتطلب الإشباع. ولكي يتم ذلك، فإن الفرد يقيم علاقة مع الآخرين «الأشياء». وهكذا، فإن الآخرين يعدون دائماً أداة لكي يصل بهم إلى غاياته الذاتية، ولكي يرضي تطلعات تلد، هي بذاتها، في الفرد قبل أن يقيم علاقة مع الآخرين. وهكذا، فإن حقل العلاقات الإنسانية، بالمعنى الفرويدي، يشبه السوق - إنه تبادل لإشباع حاجات معطاة بيولوجياً». وإنه لمن غير المفيد أن نلح أن مثل هذه الصورة للتبادل الإنساني غير مرضية على نحو عميق. فالتشويه مضاعف: إن هذا النموذج الاقتصادي لا يسمح، من جهة، بفهم الواقع الاقتصادي نفسه، ومن جهة أخرى، فإنه يفرض علينا أن نجعل العلاقات مع الأشخاص نسخة من العلاقات مع الأشياء. وما دام هذا هكذا، فإنه لا يوجد في الحالة الحاضرة ثروات محولة بشكل مستقل عن الذوات المتواصل معها، وإن عطاء الحب ليس إنفاقاً مثل أي إنفاق: هنا، كلما أعطينا أكثر ملكنا أكثر. وحتى إذا كان عدد من التطورات في النظرية الفرويدية يتجاوز هذا الإطار العام (إننا لا نعرف مثلاً أن نفسر فعل الأنا العليا بوساطة أي «مبدأ للذة» مثلاً، ولا أن نتصوره خارج العلاقة مع الآخرين)، فإنه، على الأقل، يستند أساساً إلى امتاع نفسي قليل الاحتمال.

قلة قليلة من أطروحات النظرية الفرويدية الأصلية، قد نجت من نقد محكم التبرير. ومع ذلك، فإن مكانة فرويد لا تزال قائمة اليوم - وبحق. والسبب لأن عملاً كعمله لم يُصنع فقط من آراء تصف النفس الإنسانية، فهو مضمخ أيضاً بشخصية فرويد الرائعة، وبكثافة التزامه الوجودي (وهو شيء آخر يختلف عن النرجسي المجامل) كما هو مضمخ بقوة كتابته. وإن الوجه الآخر لهذا الإعجاب المستحق، هو انكماش المنظرين الذين جاؤا بعد فرويد عن معارضته معارضة مفتوحة. ومع ذلك، فإنه لمن الواضح أن تحول الميراث الفرويدي إلى نص مقدس ودوغمائي يمثل عكس أحد التطلعات التي كانت تنعش مشروع فرويد: لقد وضع فرويد، مبدئياً، البحث عن الحقيقة في مرتبة أعلى من تقدير السلطة، وتمنى، على الأقل خلال جزء من وجوده، أن يتم تجاوز فرضياته والتخلي عنها. وبعيداً عن التحالف لقتل الأب واستهلاكه معاً، توافقاً مع نظريته، فإن هؤلاء المؤلفين، الذي غالباً ماحللهم محللو المؤسس، يزعمون بأنهم ظلوا أوفياء لفرويد، وذلك حتى عند ما يشككون بالمسلمات الأساس لنسقه. وهكذا، فإن الأمر ينطبق على مؤلفين جد مختلفين مثل فروم أو لاكان، بالانت أو وينيكوت.

ويجب أن نلاحظ أنه بفضل جهودهم، ثمة تحليل نفسي جديد - ليس غرزياً، وليس فردياً إذن، كما هو تحليل فرويد، ولكنه ترابطي - قد نشأ، خفية، منذ خمسين سنة. وعندما قال فيربيرن في عبارته التي غدت مشهورة: «لا يبحث الليبيدو عن اللذة قبل كل شيء، ولكن عن الموضوع»، فإنه قد أنجز ثورة فعلية: «الموضوع»، أي الذات الأخرى، وقد أصبحت هدف النشاط الإنساني (ولم يعد ثمة سبب للقول دائماً «ليبيدو»). وللأسف، فإن أياً من هؤلاء المحللين النفسانيين المجددين قد امتلك دقة الفكر، والالتزام الكتابي الضروري لإبداع عمل يقارن بعمل فرويد.

ثمة اختلافات لا تزال مستمرة بين ممثلي هذه الفروع المختلفة للتحليل النفسي المعاصر، ولكن مساهماتهم بعضها يتمم بعضاً ولا يناقض بعضها بعضاً. ومثال ذلك، فقد ركزت المدرسة «الثقافية» الأمريكية على حاجة الاعتراف وعلى النضال من أجل المزية، في حين أن المدرسة الإنكليزية المختصة بـ «العلاقات بالموضوع» قد سلطت الضوء على حجة التعزية والتعلق التي يكابدها الطفل، أو على «اجتياف - Introjection» «الموضوعات» الجيدة والسيئة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن مساهمات أخرى تتعلق بالاعتراف بنزعة الإنسان الاجتماعي، والآتية من علم الاجتماع، وعلم الأخلاق، أو من ميدان موح على

نحو خاص، ومن علم نفس التطور، الذي لم يعد يكتفي بدراسة إجراءات الاكتساب الإدراكي وحدها، ولكنه يحلل أيضاً التطور «العاطفي»، أي العلاقة إذن، ومن الطفل. فالجسور بين المدارس، وبين المذاهب بالأحرى، بطيئة في إنشائها وصعبة (يعد عمل البريطاني جون بوفلبي بداية لمثل هذه الأطروحة).

وقبل أن ندخل بدورنا في صميم الموضوع، يبقى علينا أن نطرح سؤالاً آخر. فإذا فحصنا هكذا التقاليد الفلسفية الكبرى والنفسية، وكذلك صورة الإنسان التي تخفيها، فإننانجد أنفسنا مضطرين أن نبحث عن تفسير لعماهم أمام وقائع بارزة، ولقبولهم الضمني أو المفتوح لمتصور غير محتمل. فلماذا استبدلت قصة أصل النوع التي يلاحظها القاصي والداني (تطور الطفل) بقصة أصل الفرد، والتي هي قصة أسطورية بالضرورة، وتنتجها الإيديولوجيا وحدها؟ ولماذا نتصور كائناً وحيداً لم نملك إليه السبيل ولن نملكها أبداً؟ ولماذا لا نهتم إلا بعلاقات التنافس وحدها، وإذن بالمماثلة، بين البشر وتجاهلنا علاقات التجاور والتكامل؟ ولماذا نذهب بكل نزعة اجتماعية إلى الأخلاق وبكل نزعة أخلاقية إلى الوحدانية؟ لا تكمن الإجابة عن هذه الأسئلة، أكيداً، في البحث عن الضعف العقلي لمؤلفينا. ولكن إذا لم يكن ذلك كذلك، فأين؟ حتى ولو كنت لا أعرف أن أعطي عنها جواباً نهائياً، فإني متأكد أن هذه الأسئلة تستحق الطرح. وإليكم إذن بعض الأفكار التي تثيرها فيَّ:

إذا كانت قصة أصل النوع مفضلةً نظاماً على قصة أصل الفرد، والنسالة (phylogen'ese) على تطور الكائن الفرد (ontogin'ese)، فإن هذا، على الأقل في جزء منه من غير ريب، لأن مؤلفي هذه القصص هم من الرجال وليسوا من النساء، في حين أن أصل الفرد، أي الولادة والطفولة الصغيرة، قد كان منتمياً خلال قرون إلى عالم النساء بشكل كامل. فالقصة التي تخص النوع تمثل تأملاً محضاً، وأما التي تخص الفرد، فتعد جزءاً من الملاحظة، ولكن الساردين المنجذبين لم يجدوا إلى النفاذ إليها سبيلاً أو إنهم لم يهتموا بها، في حين أن الملاحظات كانت ممنوعة من القص. ولقد نستطيع أن نسأل أنفسنا إذا لم تكن ثمة رغبة غير واعية للتعويض عند الرجال الذين لم يستطيعوا أن يدبروا الحمل، فعزوا أنفسهم برواية ولادة العالم. ولكن مثل هذا السبب لا يكفي لتفسير كل شيء: إنهم بشر أيضاً أولئك الذين، خلال القرون الماضية، سعوا لخلخلة هيمنة هذا النموذج من القصص وجذب الانتباه نحو تطور الفرد، ونحو العلاقة بين الطفل والأم. فلقد كان الخطاب النظري، إلى لحظة قريبة، يمثل، بكل بساطة، امتيازاً ذكورياً.

ثمة سبب ثانٍ للتفضل المعطى للفرد على حساب العلاقة، وللإنساني على حساب الما بين إنساني. وهذا السبب يمكن أن يكون جاذبية البساطة. ولقد لا حظ ميكائيل بالانت أن وضعاً شبيهاً يوجد في عدد من الأنظمة. فالاقتصاديون كانوا يفكرون غالباً في عصر معين انطلاقاً من «فرضية روبانسون». وكان البيلوجيون يأملون أن توجد الأميبيا، وهي جهاز عضوي بسيط بنيوياً، في أصل الحياة على الأرض.

وثمة سبب ثالث ممكن للعمى هو تأويل المتصورات النفسية والمتصورات الأخلاقية: هناك خلط بين الانعزال والأنانية، من جهة، وخلط بين العلاقة والكرم، من جهة أخرى. وأما الجانب الاجتماعي، فقد وصف في معظم الحالات بوصفه برهاناً للود الفطري وللتحضر. ويوجد فينا انجذاب لا يقاوم إلى كل تفسير يجعلنا نفهم أن الإنسان سيء بشكل أساس، ولذا فهو أناني. وهنا تكمن بلا ريب إحدى السمات الأكثر فرادة للحداثة الفلسفية: ما عدا بعض الاستثناءات، فهي تعتقد أن الشر يقول حقيقة الإنسان. وإننا لنشك بكل تأكيد يتفق مع المطالب الأخلاقية في أن يكون المرء تقياً كاذباً. وفي الحقيقة، إذا كان الخلق اجتماعياً، فليست كل نزعة اجتماعية نزعة

أخلاقية. ولكننا نجهل هذا الانفكاك. وهذا يعني إذن أننا مستعدون على الدوام أن نلتقى تأكيداً من طبيعة أن الإنسان سيء، وإذن أناني، وإذن وحداني، بوصفه كشفاً جريئاً، وبوصفه حقيقة ناصعة. ونجد أن الذين يقاومون مثل هذا الاختزال، يتهمون مباشرة بأنهم أصحاب نزعة أخلاقية، وأنهم متجعدون، وجبناء: إنهم لم ينظروا إلى الحقيقة وجهاً لوجه.

وثمة سبب آخر حديث على نحو خا ص لهذا الكبت، هو خلط الفئات النفسية والفئات، ليس الأخلاقية أيضاً ولكن السياسية. فارتباطنا بالمساواة بوصفها مثالية سياسية، يجعلنا نسقط نموذجها على الواقع الاجتماعي نفسه. وفي النتيجة، فإننا عندما نقبل أنه من غير الممكن تجنب العلاقات الاجتماعية، فإننا نختزلها إلى علاقات تفترض مسبقاً وجود المساواة: التنافس، والمحاكاة. فنحن نرى، من غير وعي منا، المجتمع على صورة الديموقراطية، وذلك كما تصدر عن نقادها الأولين: معركة لا هوادة فيها بين متنافسين ليس لهم تراتبية. فما يفكر، به بونالد عن الديموقراطيات (من أنها تفضل المنافسة غير المحدودة)، فإن نيتشه يعزوه إلى كل البشر. ولكن أي مجتمع بما في ذلك المجتمع الديموقراطي، فإنه يشتمل على علاقات غير متساوية (تراتبية)، بل ربما أكثر مما يشتمل على علاقات متساوية. فكيف نفهم، على نحو آخر، العلاقات بين الأبوين والأطفال.، التلاميذ والأساتذة، المستخدِمين والمستخدَمين، الفنانين والجمهور؟ إن هذا الحضور الكلي لفكرة المساواة في مجتمعنا، ربما هي التي تفسر انجذابنا نحو النموذج الاقتصادي بوصفه أداة لتمثيل التفاعل الاجتماعي: إن تحويل كل شيء إلى بضاعة يمسح بإقصاء (بتجاهل) الفوارق التراتبية بين الأشخاص.

وثمة سبب أخير لعمانا يكمن في البحث في اتجاه احترام الذات، ونظراً لذلك، فهذا يمثل عمى المفكر، والعالم أو الفيلسوف. وربما ليس ثمة إطراء للنوع الإنساني أن يصف المرء نفسه بأنه خبيث، ولكن ثمة إطراء بالنسبة إلى الفرد أن يفكر أنه لا يدين بشيء إلى أحد، وأن يبحث وحيداً عن الحقيقة وليس عن رضا جمهوره. وإن البشر ليبشرون، غروراً، بمختلف تنوعات المتصور الاجتماعي، والذي يتجشم عناء خطايا كثيرة وجرائم كثيرة: الأنانية، والشراسة، وجريمة قتل الوالدين. فهم إذ يتضاربون بخبث، فإنهم وحدهم يؤكدون أنفسهم: إن الفائدة التي يجنونها من هذا المضمر، ليعوض تعويضاً واسعاً عن المزعجات الناتجة عن إعلانهم نفسه. وإنهم إذ يجشمون أنفسهم عبء هذه الجرائم، فإنهم يستطيعون أن يخفوا نقصهم التكويني، وأن يقدموا أنفسهم بوصفهم سادة لأقدارهم. وإنهم مستعدون أن يعترفوا بكل شيء، ولكن ليس بتبعيتهم، وبحاجتهم إلى الآخرين. وإنهم ليصلون إلى هدفهم إذ ينظرون إلى العلاقة مع الآخرين بوصفها علاقة اختيارية محضة. وهكذا، فإن مضمون النظرية يضمن قيمة ذلك الذي ينطق بها.

* استلت هذه الدراسة من كتاب تودوروف La vie Commoune .