دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان: وجهة النظر اليونانية كتجربة سياسية
المصدر: مجلة ديوجين
الناشر: المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية
المؤلف الرئيسي: كوش، فرانك
مؤلفين آخرين: عثمان، عثمان مصطفي(مترجم)
المجلد/العدد: ع193
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 2002
الصفحات: 44 - 59
رقم MD: 703243
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
قواعد المعلومات: HumanIndex
مواضيع: الفلسفة اليونانية، الأحوال السياسية، الوجودية، العدالة الاجتماعية
رابط: http://search.mandumah.com/Record/703243

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

وجهة النظر اليونانية كتجربة سياسية

فرانك كوش Frank Kausch

فهنا لايوجد مكان لايمكن رؤيتك من خلاله. عليك أن تغير حياتك

رينر ماريا ريلك

رؤية اليونان كتجربة ملموسة

سواء أكانت المسألة مسألة إدراك، أو استيعاب، أو مجرد تواصل، فالمفردات اللغوية المعبرة عن الإدراك تشير إلى مادية اللمس من خلال مانعتقده عادة مجرد اختلافات مجازية. هذا هو ماكان الفكر اليونانى يذهب إليه، أو يستشعره كثابت خفى أحيانا فى تاريخه ومشروعه: فالاستشعار، والذى يصف الشعور الأولى بالوجود[١]، هو أولا وفوق كل شىء ضرب من اللمس. هذه الفكرة، وبعيدا عن كونها تمثل مجرد واقع إدراكى[٢]، تنطوى على فكرة محددة حول وجود الأشياء فى هذا العالم، فاللمس يعنى أن هناك سطحا، وكل ماهو كائن أو موجود، يجب أن يكون سطحا كاملا، لكى يظهر ويبدو للعيان، وأن يتشكل داخل حدود تصفه بدقة.

انطلاقا من فرضية اتفاق صاغها أمبدوقليس (Empedocles)، ثم أفلاطون (المثل يعرف بمثله)، فإن إدراك جسم ما يعنى أن هناك أعضاء يستكشف من خلالها جوهر الشىء، ويتضح. والإحساس يحدث عندما يقع التقاء، أو اتصال بين العنصر الخارجى ونفس هذا العنصر كما يبدو للعضو. هذا الالتقاء يحدث بطرق مختلفة، يخص كل منها كل حاسة من الحواس، ولكنه دائما مايمثل موضع هذا الالتقاء كسطح يمتد فيه كل عنصر، ويلامس نظيره الداخلى[٣]. وهكذا، فحتى فى حالة الرؤية عندما تلتقى النار التى تملأ العين بنار الشمس، يحدث الإدراك عن طريق الضبط والالتقاء على نحو ما يذهب إليه «ثيوفراستوس»، على الرغم من انتقادها: «وحتى لو لم ينضبط المثل عن طريق النفاذ أو الاختراق، ويتوقف عند مجرد اللمس، فذلك يعنى منطقيا أن الإدراك سوف يحدث خلاله»[٤]. فالنار الداخلية تنتشر وتصل إلى سطح العين ولاتتخطاه، و«تجمع» ضياء الأشعة المنبعثة من الخارج. ولو كان الإدراك يحدث عن طريق إقامة استمرارية مادية بين العضو والشىء المدرك، بحيث تتسق هذه الاستمرارية مع التشابه أو العلاقة بينهما، وتحققه، فإن كل حاسة تتلقى تأثير لمس لاتستطيع فيها أى مسافة أن تخفف من الطابع المشترك للحس أو الشعور، ومايتم الشعور به، بما أن

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

العنصر الأساسى ينتمى إلى الأول، والثانى، «و» مابينهما.

وبالرغم من إصرار أفلاطون على أسبقية حاسة البصر[٥]، إلا أنه يصف كيفيته بأنها نوع حقيقى من اللمس عن بعد محله شعاع العين:

> فعندما يكون هناك ضوء حول الشعاع، فإنه يتجه للأمام، المثل على المثل، ويتحد معه؛ جسد واحد، شبيه بأجسادنا، يتشكل حول الخط المستقيم الصادر من العيون، أيا كان الاتجاه الذى تسقط منه النار الداخلية على تلك المنبعثة من الأشياء الخارجية. وبما أن العين مفتوحة أمام نفس الانطباعات من الطرف إلى الطرف بسبب تماثلها، أيا كان الشيء الذى تلتقى به، أو الذى يلتقى بها، فإنها ترسل بحركات الأشياء إلى الجسد كله، بل وتصل حتى إلى الروح، لتعطينا إحساسا نسميه الرؤية[٦].

والبصر بكونه التقاء بين أشعة العين والشمس، التى تمثل تلك الأشعة شكلها، يفصح عن هذا الالتقاء والتماثل فى الحركة من خلال اللمس. وأن ترى هو أن تقيم التقاء، يعكس فيه السطح الواقعى هيئته فى شكل بروز مشترك، تجول العين على سطحه، كما تفعل على الجلد أو على جدار[٧]. وإذا كان المثْل يدرك بمثله، فماذاك إلا لأنه بتعريف الحدود من خلال تلك الحركات المتضادة، إنما تجمع الداخل والخارج معا، وتحدد أيضا أبعاد كل منهما. وعلى ذلك فالفراغ الوسيط الذى تعبره الأشعة أو الحركة ليس بالوسيط المتجانس الخامل الذى وجد قبل علاقة التلقى دون أن يتأثر بها، ولكنه بين الاثنين، مسافة فراغية (ولكن ليس فراغا) بين الحدين، تربطه علاقة التلقى بالازدواجية الطرفية لحد واحد. فالتلقى ماهو إلا بعث أو استدخال للخارجى (والعكس صحيح)، وربط لهذين البعدين فى خط واحد يكمل فيه كل منهما الآخر.

وربما كانت أوضح صيغة لتلك النظرية موجودة فى الامتداد أو الإضافة التى طرحها إقليدس، حيث يقول فى مؤلفه "Optics" : إن الأشياء لايتم الإلمام بها بشكل تام ولحظى، ولكن يعاد رسمها بواسطة الأشعة المنبعثة من العين (التى توحى سرعتها بأنها مستمرة)، والتى تسقط خطوطها المستقيمة على نقاط مختلفة من الشيء[٨]. وهكذا يتكون شكله عن طريق الكثرة المتسارعة من تلك الأشعة المتفرعة، التى يمر كل منها سريعا على كل نقطة على السطح الذى يدرك بشكل مقارب. وهنا تحدث الرؤية لحدود الأشياء التى يتم الإلمام بها، ثم مسحها بحركة أشعة العين التى تتجمع فى ومضة تبعث بهيئة الشيء بشكل ديناميكى. وبالمثل فحدود الشيء (بوصفه السطح الذى تتركز فيه الهيئة، وتفصح عن نفسها)[٩] ترسم العين فى حركة تلتقى ملامحها مع ذاتها، حركة تصل لتمامها فى الهيئة المكونة لسطح الشيء المرئى من خلال إسقاط يصل على التماثل مرة أخرى حتى فى المسافة. وعلى ذ لك فالمسافة والالتقاء هما عنصران متحدان لظاهرة لاتنطوى على أى معنى من معانى الآخر أو الغير.

فى هذا الالتقاء، بوصفه حركة، نجد أرسطو. فهو عندما يقول بأن «الرؤية هى الحاسة ذاتها»[١٠]، فهو لايعنى أنها الأصدق تعبيرا عن الحس، ولكنه يعنى أنها أدق الحواس، (وهو ما يوضحه أرسطو فى موضع آخر[١١] بذكره لقدرتها على الاكتشاف والتمييز بين متباينات كثيرة، وهو ما لايوقف عملها فى استغلال آلياتها الملموسة فى أقصى حالاتها). فالواقع أنه بين العضو أو الأداة والشىء هناك وسيط (metaxu)، وهو العنصر الشفاف (حرفيا الشىء الشفاف الذى نستطيع أن نرى من خلاله)، والذى يستقبل حركة الشىء فى طرف، ويبعث بها إلى الطرف الآخر المتصل بالعضو، فينشئ بذلك الصلة التى كانت تباعد بينهما، ويجمع فى طرفيه المتصلين، بين الداخلى والخارجى، بحيث يلغى كلا من البعدين، فلا تبقى إلا حركة واحدة، هى الاتصال فى المسافة[١٢]. وعلى ذلك فالعنصر الشفاف يميز حدود العضو من حدود الشىء، ويربط بينهما أيضا، لينجح بذلك فى الجمع بينهما من خلال سطحيهما المتصلين به: «السطح هو حدود العنصر الشفاف الذى يحتويه الجسم ويحدده»[١٣].

والقول بأن هذا الوسيط الديناميكى - والذى يرجع لحركته وحدها الفضل فى الإحساس - لاغنى عنه للرؤية، يعنى أن الاتصال الذى يحدث هنا ليس هو اللمس المباشر[١٤] الذى يجمع بين الشىء والعضو دون أن يترك شيئا، ولكن الاتصال هو «صلة» تنطلق منذ بدايتها كمسار مستمر. وعلى ذلك فالطبيعة الخارجية للشىء تبقى بلا تعديل: هناك التقاء حقيقى حتى عندما لاتتخللنا الأشياء، أو تصبح جزءا منها، ونحن متواجدون بالنسبة لتلك الأشياء لأننا متمايزون عنها. بعبارة أخرى إن انحراف الأشعة ينحت داخل ذاته حركة ينعكس فيها العالم بالنسبة لمن هم هذا العالم نفسه. والبشر ليسوا جزءا من هذا العالم، ولكنهم متواجدون فيه، مثل مكان يمرون به، يتجاذب فيه الخارجى والداخلى أطراف الحديث، فيستعرضون بذلك الطبيعة المتناهية لهذا العالم.

فإذا كان ذلك كذلك، فما هو بالضبط هذا اللمس، إذا ماأردنا أن نتناوله بشكل منفصل، كحاسة وليس كنموذج؟. ماذا نلمس وأين؟. طبقا لأرسطو، فاللمس يحدث بمساعدة وسيط، ليس بالخارجى مثل العنصر الشفاف، ولكنه داخلى: اللحم، والذى هو وسيط metaxu بين سطح الجسد وعضو اللمس الموجود بالقرب من القلب. وعلى ذلك، فلايوجد مكان خارج الجسد مرتبط بشكل خاص بعملية اللمس، فاللقاء يمتد عبر سطحه كله، حيث يجد وحدته. لذلك فاللمس حالة متميزة من حيث أن الجسد يحمل فى طياته المسافة التى تفصح عن نفسها فى هذا الوسيط، وهو اللحم، حيث يحدث التلقى فيها، ليس فقط من خلال الوسيط، ولكن بواسطته. فالجسد إذن يشعر، وهو أيضا الوسيط فى آن واحد، فهو وأمام ذاته يستقبل الشىء، وهو أيضا مايسمح باستقباله. فالجسد عندما يستقبل الشىء يستقبل نفسه فى ذات الوقت[١٥]، ليس كعضو (وهو أمر

مستحيل) ولكن كوسيط، ونعنى هنا الجسد بكليته. لهذا السبب، فإدراك الشيء، وإدراك الذات، لاغنى لكل منهما عن الآخر، فى تزامن هو فى ذاته انعكاس. العالم هو حدودى، وأنا حدود العالم. أنا متواجد بالنسبة للعالم من خلال تواجد الأشياء فى داخلى، من خلال تلك الفتحة المتبادلة المسماة لمسا. ولكن المسألة هنا ليست مسألة كيان حقيقى بالنسبة لجانبى التجربة هاتين، ولكنها فقط كيان للحركة: اللمس وحده يجعلها ممكنة، وهى ليست موجودة بشكل سابق، ولكنها توجد فقط فى الالتقاء عبر المسافة الذى يحدث فيها اللمس. خارج هذا اللمس لايوجد كيان أصيل. فاللمس عملية متبادلة ومتزامنة.

وفى النهاية، البصر نوع من اللمس، لأنه يحدث من خلال اتصال مادى مع الشيء (عبر وسيط)، واللمس نوع من البصر، لأن الشيء لايتم الالتقاء معه أبدا بشكل مباشر، ولكن دائما من خلال وسيط، وهو هنا اللحم. وبما أن المسافة لاغنى عنها للإدراك، فاللمس يحتاج للمسافة. وبما أن المسافة لايمكن أن توجد بين الجسد والشيء - حيث يتصل كل منهما بالآخر عند حدوث اللمس - فتلك المسافة إذن لابد أنها موجودة داخل الجسد. وعلى ذلك فهى مسافة غير فراغية، بل ونستطيع أن نطلق عليها، غير متزامنة، فجوة، اختلاف[١٦]، حيث تحل عملية الحركة محل الاستمرارية المادية للأشعة.

ويعنى مايترتب ضمنيا على هذه الطبيعة الملموسة للوجود (حتى فيما يتعلق بالبصر) وجودا فريدا فى العالم، بعيدا عن التسجيل البصرى الذى سيقوم بعد ذلك بتفعيل هذا الوجود. لاشك أن الرؤية، طبقا لأفلاطون (Republic, 508a) ، وكذلك أرسطو (خاصة فى Protreptica)، تلعب دورا حاسما فى الحصول على المعرفة، وفى التأمل. بيد أن ذلك لاعلاقة له بتلك الفكرة التى جاءت متأخرة عن اليونان، والقائلة بأن عمل العقل «إن هو إلا تبصر»، والذى كان جزءا من موضوع ذكاء الحواس الظاهرى أو الطبيعى باستخدام التشبيه بالرؤية، والتأكيد على ملازمة العلاقة مع الشيء. وعلى ذلك فلو كان الوجود شبيها بالرؤية، أو كان يستدعى وساطته هو فى شكل الصورة، فإن العالم أيضا يتم ربطه أو ضمه، إلى العلاقة الموضوعية، أو شبه الموضوعية، بالوعى الذى يجلب الخارج إلى الداخل، ويضعه فى صف واحد مع معارفه الأخرى. مثل هذا العالم يأخذ أبعاد الأنا، التى لايرى بصرها إلا ذاتها فقط، لتصل عبر مجرد التفاف، إلى الفرضية الأساسية بوجود ذكاء داخلى، هو مبدؤها ونموذجها الأصلى، وهدفها. وبتعبير أرسطو، دخلت الشمس إلى داخل الروح.

صورة العالم: طبقا لهذا التصور يبدو العالم أشبه بالصورة[١٧] التى يكون إظهارها للعيان مجرد إضافة أو إلحاق لوعى نشأ ذاتيا كنتيجة مباشرة، والرؤية بالنسبة له هى العمل الذى أنشأه. وبالتالى فلايوجد سوى مجرد رؤية مباشرة،

بالمعنى اللا ـ يونانى، وما يوجد يفصح عن وجوده بما يبدو منه. وفى عالم موجود بالفعل على تلك الشاكلة (ثم بما أتى قبله)، تكون الرؤية هى بالفعل وسيلة الإتاحة المفضلة، لأنها آنية ومباشرة. إن تفضيل الرؤية يعنى أن هناك عالما قائما بالفعل، مرتبا حسب أشيائه المتفردة المنفصلة بالفعل عن جواهرها[١٨]، بحيث تكون تلك الجواهر متاحة فى النهاية فيما هو أعمق من مجرد الرؤية، حيث يحل الفهم الذهنى محل الرؤية المستقصية، ليصل هذا الفهم إلى الجوهر. فبالنسبة لكل الأشياء، ماالذى يمكن رؤيته إذا كان من اللازم تخطى الرؤية نفسها لنرى بشكل حقيقى؟. وخاصة إذا كانت تلك الرؤية الأعلى لاتتعامل إلا مع غير المرئى؟[١٩]، ثم هل الرؤية واضحة جلية مثل كل ذلك؟.

لقد توقعت الرؤية الملموسة عند اليونان تلك الأسئلة، ولكنها قدمت عليها ماهو أكثر تناقضا من الإجابات. بما أن الكائنات لاتهب نفسها الوجود فى الواقع، ولكنها تبدو فى الوقت نفسه كما لو أن هناك شيئا بداخلها يقاوم (مادتها، بل ووجودها ذاته، ومكان تواجدها)، فإن الحاسة، التى لاتستطيع أن تتيحها، ولكنها فقط تدل على وجودها، هى فى الواقع حاسة اللمس، حاسة السطح والحدود، التى تخفى بقدر ماتعطى، وتحجب بقدر ما تعرض.

هذا هو ماتستشعره الرؤية عند اليونان[٢٠]، وتلك هى تجربة الرؤية عندهم، فهى دائما ماتبدأ بتنحية الرؤية، بمعناها الحديث، جانبا. وقد يفسر ذلك حقيقة أن تجربة العمى عند أوديب تمثل الفكرة الأساسية فى وجود الإغريق ورؤيتهم السياسية، خاصة عند اقترانها بتجربة هرقل، الذى اختبر حدود البشر فى موقع دقيق، ألا وهو جسده ذاته، الذى تشكل فى محاولة أصبحت هى كيان ونموذج اليونان.

لذلك، فلو كان الوجود عن الإغريق يكمن فى هذا التكوين، ولو كان ماثلا فى مسافة يعتبر اللمس هو نموذجها الحقيقى، فهل هناك فى هذه العلاقة التبادلية، فى هذا الفصل للتجربة شىء «منتج»؟[٢١]، هل ينجم عن هذا اللمس، الذى تنشأ منه تجربة الملموس ـ اللمس، إفصاح عن شىء مثل الذات؟. ولو لم يكن هناك وجود إلا فى المسافة وبسببها، فهل الكيان ممكن؟. هل جواهر ذواتنا وجواهر الأشياء قادرة على أن تستوعب؟. بعبارة أخرى، هل الرؤية ليست إلا عمى؟.

الدلالة الوجودية للمس

إذا كان الإحساس يستقبل هيئة الشىء، فهل «يتخذ» الشىء هيئته لذلك السبب؟. هل نستطيع أن نفسر الالتقاء أثناء حدوثه فى عملية الإدراك على أنه الوسيلة أو الوسيط على حساب تقديم منظور الفعل أو العملية الجدلية؟[٢٢]. ربما علينا بدلا من ذلك أن

نفكر فى أن الوجود يفصح عن ذاته فى هذا الالتقاء كما لو كان نقشا على الأفق أو الحدود، بحيث يمنع البعد الطوبولوجى أى إغراء باللجوء لفكرة الداخلية أو التأسيس. وعلى ذلك فليس هناك آلية أو غيرية، ولكن تواجدا (منكسرا، وفى المسافة) لما يوجد هناك بالفعل. ليس هناك خروج خارج الذات، أو عود إليها، لأنه لم توجد ذات بعد فى هذا التواجد.

ويتفق ذلك تماما مع التجربة التى أسست الفن الإغريقى، حيث يمثل التمثال نموذجا للكمال، ويمثل أيضا، على مستوى سطحه، كيفية الوصول إليه. وعلى أساس من اختبار القوة البدنية، حيث يصل الفانى (أى الإنسان بكليته ممثل فى أقصى حدود قدرته) إلى الألوهية عن طريق ملامسته لحدود الآلهة فى جبهة الكفاح، حيث تستدعى التماثيل الجانب الأساسي فى هذ الاختبار ممثلا فى السطح بدقته المتناهية فى النحت (الذى هو مفتوح من ناحية كونه مشروعا، ومغلقا من ناحية كونه مقاييس محددة)، فهو وجود كامل، يجمع فى ملامحه حدود كل التميز. إن التمثال اليونانى يتم الشعور به من خلال لمس مايتيحه لنا: حدود الإنسان، والتى هى فى حقيقتها الحدود القصوى للعالم نفسه. والبشر يشعرون بالتمثال كما يشعرون بالفانى التام فى هيئته (بوصوله للمدى فى كليته، والذى يكمن فيه الإلهى الحقيقى)، ويستشعرون العالم : فى أقصى درجات الالتقاء به.

إنها بالفعل تجربة معنوية. أنا ذاتى أولا فى العدم، فى المسافة، وسوف أحتاج إلى اختبار الحد، حدى وحد العالم، لأكون ذاتى بالفعل. «كن نفسك باختبارها»، هذه العبارة التى أطلقها Pindar (Pythics, II, 71) يمكن أن تساعدنا فى تفسير الفن الإغريقى: الحدود التى يعبر عنها التمثال يرى فيها البشر حدودهم هم، والتمثال يقدم نفسه فى العالم الخارجى كهدف لمشروع معنوى، وليس كأمر مثالى مطلق. بعبارة أخرى، الوجود الحقيقى هو فى الواقع محاكاة، وهى ليست محاكاة للآخر الذى تسلمنى غيريته الأكيدة، من خلال المسافة، إلى ملكية تفرد مغلق فعلية، فلا يصبح الأمر عندئذ مقارنة أو توحدا، ولكنه مواجهة لن يصبح فيها الالتقاء المشكل أبدا استيعابا أو نتيجة، ولكنه بالأحرى حركة. البشر متباعدون عن ذواتهم، ولكن الحركة التى يعبرون بها تلك الفجوة هى فى حقيقتها شكلهم التام، فهم لايحققون ذواتهم إلا بالشعور بها خارجيا فى إطار تطور معنوى. وهكذا فالإنسان التام التحقق ليس مغلقا داخليا، ولا مكتفيا بذاته، ولكنه يتحرك حركة ليست فى حد ذاتها مكانية ولازمانية، ولكنها باتجاه بشر (آخرين)، وابتعادا عن بشر (آخرين)، فى التقاء بهم. لذلك فالتواجد وسط الآخرين، سواء أكان ذلك لتمثال، أو إنسان، ينطوى على التقاء يجعل المحاكاة ممكنة، ويعنى فى الآن ذاته مسافة تجعل تلك المحاكاة ضرورة.

إن الاختبار الديناميكى الذى نتعامل معه هنا، والذى لايدور حول ازدواجية الكيان، ولكن حول الحالة غير الساكنة لتماثل أو محاكاة، لايجعل من حدود البشر حدا ثابتا، وإنما حركة فى تطور الذات، بحيث لاتكون الذات شيئا سوى هذه الحركة[٢٣]. وبالتالى فالهيئة ليست كمالا ثابتا قد يمتلكه الواحد منا، ولكنها حدود تمتد خارجنا كنموذج أو قياس هو على وجه الدقة أفق (horizomai تعنى تعيين الحد). وعلى ذلك فالمحاكاة لها وجهان: المحاكى ينعكس فى المتحرك، والمحاكى يكتشف ذاته فى نهاية حركته، ويفرز هذا التماثل إمكانية وضع فى العالم[٢٤] يمثل الوجود بالنسبة للعالم، وهو معروض له. فى الالتقاء وفى المسافة، فى المحدودية، وفى الحركة، كل كائن متواجد فى أفق العالم.

وهكذا، فالفجوة التى تجعل العالم مفرغا تضع فيه أيضا، لملء تلك الفجوة، مهمة المحاكاة[٢٥]، والتى تشمل المسائل المتعلقة بالتعليم paideia: أن تتعلم هو أن تعرف عدم الكمال، النقص، هو أن تعرف حدود الطفل وتستخدمها لتنشئ له مسارا. التعليم لايأبه بالتخلص من خطأ، أو بإعادة بناء «كل» قد انهار تماما، ولكنه يساعد الإنسان الذى يسير على دربه فى أن يعثر فيه على مايجب أن يكونه، وأن يتصل بالعالم وبذاته، فيحمله التعلم على التفوق الذى يراه ماثلا فى نموذجه التام التحقق. أن تعلم، إذن، هو أن تضع الطفل فى اتصال تام مع مايجب أن يقيس نفسه عليه، والذى تعين حدوده المسار نحو التوافق معه. نحن هنا أمام نوع من التصدى البين لما يمكن أن نسميه إثارة، ورغبة تقع بالفعل فى المسافة والنقص، كما يقول أفلاطون مرة أخرى (Phaedrus, 253b) «صديقان يحاكيان الإله (فى إشارة إلى أبوللو)، ينصحون ويربون المحبوب بتشجيعه على أن يحاكى السلوك والهيئة الإلهيين بأقصى مايستطيع من قدرة». بعبارة أخرى لأقصى حدوده.

هل يمكن أن تكون ذاتك عن طريق محاكاة الآخر؟. أهى مجرد علاقة جدلية، يجب تفعيلها فى شكل مصير؟. ألا يستطيع أى كائن أن يصل إلى إشباع ذاتى إلا إذا أظهر نفسه فى الآخر الذى كانه، ثم فى الآخر الذى لم يكنه، فهى دورة مرتدة توجد عمق الفهم الكامل؟. هل كان الإدراك الإغريقى والمشروع الأخلاقى المرتبط به «متمحورا على الذات» فقط، متوجها نحو تكوين «أنا» لاتغترب بذاتها فى الآخر إلا لتستعيدها مرة أخرى على مستوى الكينونة، وفى الداخل الذى يمثل بعدها الأساس (لايصبح فيه الآخر، الأساس الأول، فى النهاية إلا تضخيما)؟. وعلى كل حال، فالكمال الذى يمليه الذهاب إلى المدى - وهو مبدأ فى العالم الإغريقى - يمكن تفسيره - بمجرد تقديم الآلية المنطقية التى توحد كل الحركات - على أنه علامة على وجود وعى لم تحل رموزه بعد، كلية حميمية.

إذا سرنا فى هذا الدرب فسوف ننسى أن الإغريق لو كانوا ذواتهم وغير ذواتهم فى آن واحد، لو كانوا فى نفس الوقت الفرد والآخر، فما ذاك إلا لأنه طبقا لمنطق الحد الذى يعين إفصاح الذات عن نفسها و«تزامنها، وأن أهمية هذا البناء تكمن كلها فى الـ «و» التى تفصح عن فجوة أو خطأ، أكثر من إفصاحها عن ازدواج أو فصل، إنها فكرة لاتزامن يجعل بعدها الوجود ممكنا. فالواقع أنه لايوجد سوى تعاقب جدلى (الفرد من خلال الآخر، والآخر من خلال الفرد) إذا ما أبعدنا الاصطناع الذى يهيمن على التجربة الإغريقية: البشر موجودون فى العالم، ووجودهم يتعين على خلفية هذا العالم، وهو مايمثل دائما وجودا بالنسبة للعالم. الكائنات تظهر على أطراف مايتخطاها، والعالم يظهر نفسه فى الخطوط التامة التى تعين حدود المنفصل عنه.

إن الحد (peras) هو فى الأساس تحول (poros)[٢٦]، أكثر من كونه إحاطة، تمكنه من أن يعبر فى الاتجاهين، فيختلف بذلك عن الحاجز أو السر اللذين يميزان إقامة الذات المادية. والبعد عند الإغريق ليس بخارج ولا بداخل، ولكنه متخط، هو خروج من. وجدلية المثل والآخر، من ناحية أخرى، إن هى إلا تركيز، دمج. وحتى يحدث عبور من ذاك الحد إلى هذه الجدلية يجب أن يحل امتداد وظهور حميمية ما، حتى ولو كانت خافتة، محل كثافة الاتصال والانفتاح الذى يدل هذا الاتصال عليه.

وحتى تكون هناك مقابلة بين الذات والآخر، يجب أن يوجد داخل، مكان يوجد فقط لأنه مغلق (استبطان ثم ينتهى). يقول H. Arendt : إن ظهور هذا «الباطن» يعود إلى نهاية العصور القديمة منذ إبيكتيتوس أو أوغسطين[٢٧]. وبالرغم من أنه ظهر كنتيجة لأوضاع سياسية تماما (موقع الرواقيين والمسيحيين فى الإمبراطورية)، إلا أن هذا يعنى أن الفرد يستطيع أن يكون «عبدا فى العالم، ولكن يظل حرا»[٢٨]، أى أن يشعر «بذاته» حرة، حيث نستطيع أن نمسك بفكرة الدائرية المادية. إن ماهو باطنى أو داخلى هو نتيجة للانسحاب من العالم، وبسبب هذا الانسحاب، يكون الباطن مكانا محميا فى المقام الأول، وهو مكان متجانس ومغلق، لا استعراض فيه أو مسافة سوى الإدراك الداخلى. وهو لذلك يدفع الإنسان لتمييز وفصل العالم، الذى يكون بالنسبة له «أجنبيا وآخر»[٢٩]، وليس للإنسان عليه من سلطة، عن «الأنا التى يستطيع أن يفعل بها مايشاء». هذه الـ «أنا» إذن تتمتع بحرية اختزلت إلى حد غياب الحواجز. وهو غياب، بعيد عن إلغائه لأى مجال للاتصال والحركة بوجه عام، يتم توحيد بعد الغيرية (والذى يشير أيضا للمستوى الإلهى) مع الأجنبية، أو الإبعاد، أو التسامى، والذى يجب على الإنسان أن يحمى نفسه من انتهاكه خلف «أسوار الذات»[٣٠]. الهوية، متحررة من أى دلالة سياسية، هى إذن وفى وقت واحد نتيجة وسلاح للهروب من الآخرين، من الأقران، إلى علاقة لـ «أنا» مع نفسى فى وحدة وظلام هروب داخلى، يغلق المسافة التى تحدث فيها، حرفيا، تجربة المجتمع. على النقيض من ذلك، نجد أن مسألة المثل

والآخر، وهى تركيبة تنتمى إلى الفكر السياسى الغربى، منبعها إلغاء أى إشارة إلى أى حركة أو صنعة بشرية لحساب هوية دائمة التحقق. فالآخر، بكليته التى تحتويه، يحل، على ذلك، محل الآخر، بالفردية التى تظهره للعيان. ومن هنا فالمدينة الوحيدة هى مدينة الرب.

من ناحية أخرى، فالإغريق يرون أن الفرد يوجد فقط فى الناحية السياسية. أن يوجد الإنسان لايعنى أن يكون على ماهو عليه طبقا للثبات المغلق للانعكاس، ولكن أن يكون ماثلا[٣١] فى هذا الجانب من أى وجود كامل، وكذلك أيضا أبعد من أى وضعية محددة. وفى النهاية فالدليل الوحيد على هذا الوجود هو اللامركزية الدائمة، وعلى ذلك فالجسد الإغريقى متواجد دائما فى وسط الباقين، الآلهة، وكذلك البشر الآخرين، هو دينى وسياسى فى آن واحد. هذا الجسد ليس كتلة صماء ومغلقة ومصمتة من المادة، أو من الجسد المسيحى والغارق تماما فى دخيلته غير القابلة للاختراق، والذى يجب، لهذا السبب بالذات، التغلب عليه، ليس بتجاوزه، ولكن بالتخلص منه. كذلك فهو ليس بقاع جحيم المادة، يخان فى كل ظاهرة (كاريكاتير الجمال الإغريقى كجمال مثالى). إنه مجرد عملية تمايز الذات، والإفصاح عنها (بالفعل والقول). نحن هنا أمام أحد أفكار الجسد التى لاترى الأمر جسدا وروحا، أو جسدا ومتاعا، أى أنها لاترى جسدا عاما، ولكن جسدا أسلم لصنعة أن يكون دائما جسدا، هذا الجسد الموجود بالفعل، فى تفرد، يجعل المحاكاة ممكنة بالفعل. إن الجسد الإغريقى، الذى كانت تجربة اللمس فيه، حتى فى شكلها التام المتمثل فى سطحه، مثولا فى البعد ولشىء آخر، وكانت اختلافا عن الذات[٣٢]، يشير إليه أيضا ماكتبته جى. إل. نانسى عن الجسد: إنه «يعود لذاته كما يعود للخارج»[٣٣]. هذه الخارجية «التامة»، خارج أى حميمية، تشير إلى كثافة المثول الملموس. هذا الجسد، على حد قول نانسى، ليس آلة صماء، ولاكمون بليد، ليس بكائن عضوى، ولا مادة أولية، عن هذا الجسد مثل الروح: «الروح هى الكيان الخارجى للجسد، وفى هذا الكيان الخارجى تكمن دخيلته»[٣٤]. أن تكون ذاتك هو أن تكون خارجها، دون مكانية ولاتمكين، فى محل النهائية، حيث لايوجد سوى انفتاح ومثول الذات.

لو كان النموذج المسيحى للجسد، بتغييره الجذرى للجسد ووزنه قد وفر إطارا لسياسات قائمة على التغيير، فإن الجسد الإغريقى (كحد منفصل على اتصال بالعالم) قد خلق حدودا للمجتمع. فالواقع أن الإنسان الإغريقى ليس بوحيد أبدا، فهو ليس فى عزلة صحراء الفن، ولافى الانعزال التام للفنان: إنه يمثل مانستطيع أن نراه ونلمسه منه، فهو ماثل دائما بالفعل للناس. إن الإنسان يتواجد على خلفية من الناس، فهو كائن سياسى تماما. إنه حيوان سياسى كما يقول أرسطو، لأنه الوحيد الذى «يمتلك الإحساس بالخير والشر، بالعدل والجور، وبالمفاهيم الأخلاقية الأخرى، وهذه الطبيعة

المشتركة لتلك المشاعر هى التى أوجدت الأسرة والمدينة»[٣٥]. إن الإنسان الإغريقى مساو لموقعه فى العالم (ليس فقط داخل العالم بالمعنى الهندسى البحت)، وكذلك فالمدينة هى حدود الفرد بالمعنى الكامل للكلمة. فالفرد ماثل فيها بالفعل دائما، قبل أن يكون له مثل، وقبل أن يكن له آخر.

ولكن، لو كانت «المدينة سابقة بطبيعتها عن الفرد»[٣٦]، لو كانت المدينة موجودة بالفعل ودائما، لو كان الناس قد وجدوا قبل الفرد، فهل يظل فى الإمكان أن يوجد مجتمع بحيث يكون موضعا للاتصال الحر، وليس لتحقيق فرضية، وليس ضرورة شبه آلية؟. هل لايزال المجتمع هو موضع اللامؤكد والاحتمال اللذين يميزان ممارسات البشر، أم أن تعرضه للشرعية أو التنظيم السياسى يعيد دمج تناهى الإنسان فى تنظيم مركزى؟. أفلا توشك الممارسات التى تشيع أن تصبح ممارسات معتادة، تنأى عن طبيعة أصولها. هل لايزال المجتمع يسمح بهذا الانفتاح على الحادث كعلامة على وضعها البشرى المتناهى فى «عالم ينفتح على ذاته»[٣٧]، ومن شأن الممارسة أن تظهره تماما؟. بعبارة أخرى، هل هى محاكاة للمجتمع؟. أين الآخرون إن كنا لانستطيع أن نراهم؟.

مجتمع المتساوين أم مجتمع اللاتمايز؟

هكذا كانت للإغريقى رؤية لم تكن رؤيته، وكان يفعل ذلك بشكل تلقائى. فبوجوده وسط الآخرين لم يكن له من وجود إلا من خلال أفعاله التى يتحرر بها. إن الحركة، بامتدادها المشترك مع السياق الذى يوجد فيه الفرد، والذى يجعل الحركة نفسها ممكنة، تصف فى أطرافها المجتمع الذى أفرزها، القائم مسبقا والمشترك، والمجتمع المستهدف حيث يظهر التفرد الذى تحقق فى النهاية.

إن تحليلات أرسطو تشير إلى أن هذه الحركة فى العالم هى علاقة «حاسة» بالعالم، ولكنها أكثر وضوحا. وبالرغم من أن الإحساس، مقارنة بالفكر، يرث من المحسوس - أى وجوده الأرضى اللازم له - مكانة أقل، تفصله عن أى فهم للمبادئ والمسببات[٣٨]، وبالرغم من أن قدرته على التمييز تربطه بفكرة مسبقة عن «المحدد»، إلا أنه يوجد نوع من «المعرفة» التى تعنى أننا نستطيع أن نوجه أنفسنا فى الحركة، وأن نحسب الوسائل بهدف الوصول للغايات. وبما أن مايجب أن يفعل عادة مايكون محددا، فإن المعرفة العملية التى تحدد الوعى به، يجب أن تقوم بتقييم الموقف، فتستوعب الحقائق المحددة للوصول للغاية، وتضع الخطة المناسبة للحركة، تماما كما يفعل الرامى عندما يحدد بعينه نقطة التصويب، ثم يصوب عليه حتى يصيب هدفه[٣٩]. إن ماتفصح عنه الحركة ليس له معيار ثابت، ولكنه يعتبر ممارسة فضيلة ما، دون قاعدة أو توقع،

لأنه «داخل كل فرد تتحقق النهاية القصوى، طبقا لدرجة الإشباع التى تحملها»[٤٠]. لو كانت الأخلاق عند الإغريق تتمثل فى البحث عما هو مناسب فى كل لحظة، فذلك ينطوى على أن مايعتبر مناسبا يؤخذ فى الاعتبار، وهو مايعنى وجود بعد للتحقق المباشر، أو للاستمتاع بتحقق الهدف. وهكذا يكون أمام من يقدمون أنفسهم، أسبابا للاختيار من ظروف الفعل نفسه، وحتى «الذهاب لأبعد منه»، وهو مايضفى عليه قيمته. هذه الفجوة التى تفصل بين الشىء المفيد وفائدته (والتى تكمن فى ظرف عملى بعينه، وليس فى جوهر أزلى)، والتى يضع فيها أرسطو مفهوم الحرص، تتيح مكانا لاهتمام ومعرفة عملية من شأنها أن تظهرماهو مفيد للجميع، أى ماهو حق. والفائدة (بمعنى أن يكون الأمر مناسبا، بل وجميلا)، تحدث بشكل مشترك، عندما تكون المعرفة بها وتجربتها كامنة فى كل فرد، وبحيث يعرف كل فرد نفسه بمناقشة الآخر. «إن حالة الآخرين مشكلة عملية»[٤١]، والسياسة هى دائما أسلوب ملموس للحركة فى الحاضر، الواقع الذى لايمكن تفتيته للوجود الإغريقى، الذى لايكون إلا ماثلا أمام المجتمع. إن النظام الأخلاقى للإغريق نظام سياسى، ونحن هنا لانعنى بالسياسة ذلك المجال المحدد، ولكن ذلك البعد الذى لايقبل تقليصا، والذى يخلق المجتمع بمشاركته فى كل فعل. والأكثر من ذلك، كما يشير أرسطو، أن هناك فرقا بين الفعل (praxis) والإنتاج (poiesis): إنه فعل لايؤدى إلى خلق شىء خارجى، ولكن نشاطه يبقى قائما. فعندما أقوم بعمل ما، فأنا أنتج ذاتى، وأوجد شكلا يجب أن أتمه أنا، وأقوم بذلك أمام الجميع، بحيث يكون فعلى هو الذى يظهر العالم كمكان يستطيع الفرد أن يؤدى فيه فعلا، حيث لاتستطيع الرؤية النظرية.

غير أن هذا الطلب للكمال والإشباع يمكن أن يحول الفعل التام الجازم على حركة أبدية يتحول أثرها ومجدها الخالد إلى علامة على التميز للمجتمع الذى يعترف بها ويكررها كمثال يحتذى. إن القدر البطولى الذى يدخل من خلاله الفانون إلى خلودهم ليس من قبيل تجربة الخلود فى عزلة الكمال[٤٢]، ولكنه اختبار حاسم تام، عادة مايكون محتوما، لاينطوى تمامه على حدود الانتصار البشرى، ولكنه يتخطاه مشرقا فى عبقرية التمثال، أو الكلمات المجيدة. إن التميز لايكون تميزا إلا من خلال وجود آخرين يعترفون بهذا التميز، وهنا فقط يصل التميز إلى الخلود وسط عالم مشترك: «فيما يتعلق بشئون البشر، فالبشر لايجب أن ننظر إليهم على ما هم عليه، ولايجب أيضا أن ننظر للأشياء الخالدة على أنها خالدة، ولكن يجب أن ننظر إليهما فقط بحسب قدرتهما على الخلود»[٤٣]. إن البشر هم الأعمال التى ينجزونها، ولكن تلك الأعمال لاتكتسب معناها إلا عندما تتوجه إلى الآخرين، إلى المستقبل. وهو ليس باستبطان ولابانعكاس، ولكنه نوع من الانصراف لما هو خارج الذات، حيث يلعب المجتمع دورا ليس كدور المرآة، ولكنه بالأحرى دور المقياس الذى يقيس الفرد نفسه عليه دون أن ينتج عن ذلك شىء أو وساطة. أن توجد هو أن تعكس ذاتك، وأن

ترى نفسك كانعكاس[٤٤]. ومن تلك الزاوية، فالعزلة لا معنى لها إلا فى علاقتها بالآخرين وببقية العالم، أى بالجزء الذى لايمكن تقليصه منها. إنها المثل بخزى أو فخر: أن تخزى هو أن تريد أن تكون فى مكان آخر، وأن تفخر هو أن تسعد بوجودك هنا أمام الجميع وهم ينظرون إليك.

وعلى ذلك فالسياسة عند الإغريق تتطلب من الناس أن يتفكروا فى المجتمع دون أن تراه فى ثنائية كيان - اختلاف، أو مثل - آخر، ولكن فى التعامل مع المكان الذى يمكن أن تتمثل فيه تلك المتناقضات. ولامعنى هنا لوحدة كاملة، جوهرية كانت أو اختزالية: إن المساواة فى العالم القديم تخلق تبعية فقط لاستقبال الفعل الذى يمايز الفرد عن هذا العالم، «حيث يعمل الفرد دائما على أن يظهر أنه الأفضل بأعماله»[٤٥]. ومن ناحية أخرى فلايمكن حتى ملاحظة وجود غيرية جذرية، بل إنها قد لاتوجد أصلا[٤٦]، وماهو خصوصى تماما، منعزل، غير متاح، ماهو إلا حرمان، وبالتالى يستحيل ظهوره. والواقع أن الآخر عندهم لم يكن مجموعة من الأشياء، أو شيئا واحدا لامتناه، ولكنه بعد، أو شىء يمكن المرور من خلاله، ولايملكه أحد. لقد كان المجتمع الإغريقى مجتمعا متقلبا منفتحا، خارج ذاته على الدوام، ومكشوفا إلى أقصى حدوده الجديدة دائما، سواء الثابت منها وغير الثابت، أى كل آفاقه بوجه عام.

المجتمع مكان خلاق، يمتلك وجودا كاملا من حيث أن العضوية فيه على هذا النحو تتيح مكانا لكل الباقين. وعلى ذلك فالمجتمع لا «يحتوى» على أفراد، لأنهم ليسوا بالمكان المتعين، ولكنه يفصح عن نفسه من خلالهم فى نفس الوقت الذى ينطق بهم. هو مكان مشترك إذن. المجتمع فى كل لحظة هنا والآن.

حركة المجتمع تتمثل إذن فى حركة ذات شقين. أولاهما من خلال اختزال العالم إلى خط وضع معين يفصح فيه المجتمع عن نفسه تماما. من هنا كان مفهوم الصراع كشكل أسمى للوجود فى صورة الجماعة البشرية، اتصال ومواجهة يظهر فيها كل فرد على حقيقته[٤٧]. وثانيهما الامتداد بكل موقف محدد إلى العالم كله، وهو مايعنى تحويل هذا الموقف إلى نموذج. ومن هنا أيضا كان المجتمع مكانا عاما وسياسيا، يجمع الجميع فى تجربة تظهر اختلافهم فى النقاش والجدل حول كل الأمور فى كل الجوانب التى قد يظهرون فيها: وعلى هذا النحو توضع الأشياء «فى ضوء المكان العام، حيث تجبر على الإفصاح عن كل جوانبها»[٤٨]. وهو مايعنى ويوفر حرية فى الملاحظة والحركة، تمكن أى فرد من أن يضع نفسه مكان الآخر. إن الحرية لاتوجد إلا فى «المدينة» (Polis) فى المكان الوسيط الذى خلق من تواجد عدد من الناس معا، والذى لايستمر وجوده إلا طالما «بقوا معا»[٤٩]. إن كون العالم هنا والآن، هو وضع يفتحه المجتمع، ويجعله ممكنا. وأن تكون إنسانيا بشكل تام هو أن تكون جزءا من

المشاركة، والتى تحدث فى كل لحظة، وتعاد فى كل لحظة، فى جمعية هى الأساس.

لذلك، فليس من المدهش أن هذا المجتمع المكتمل، وهو موضع اتحاد مستحيل، ومشاركة لافكاك منها، يجب أن يكون النقيض لأى تمثيل للسياسة كجسد. لايوجد جسد إغريقى سياسى (كتنظيم رأسى له أجزاء تابعة وأدنى فى الترتيب، مصمم حسب مبدأ تفوق كل مرتبة عن الأخرى)، لأن الجسد الإغريقى نفسه سياسى بالفعل. ولهذا السبب أيضا فإن أسئلة من قبيل المشاركة، والالتزام، والتسامح، والتضحية[٥٠] لم تدخل عالم السياسة إلا بعد أن ابتعد النموذج الإغريقى، وهو ماحدث فى العالم الرومانى. فالانتماء لمجتمع ليس خيارا للفرد وليس من شئونه، ولكنه مقرر دائما، ومقرر بالفعل بسبب الرابطة التى تحدده. وعلى ذلك فالمجتمع ليست له نهاية (هدف أو انتهاء)، لأنه منته وقائم فقط فى المشاركة فيما لايمكن أن يظهر كوحدة. والوجود المتناهى للبشر ليس بالعزلة ولا بالنفى خارج الآخرين إذن، ولكنه يتمثل فى حقيقة أنه لاتوجد بشرية إلا عندما تتم المواجهة وجها لوجه مع إنسان آخر، على خلفية المجتمع الأصلى.

وعلى الإجمال، فهذا المجتمع ليس له مكان، حيث إنه مجرد حدود أو مشاركة فى مكان. لايوجد مكان مشترك، ولكن فقط مجتمع المكان الذى يموج ويتباعد فى إطار تبادلى. لايوجد كائن مشترك (كجوهر أو فكرة)، ولكن تواجدا مشتركا[٥١]. لايوجد تنظيم ولكن تكوين. لايوجد كل حقيقى مشابه للفرد الذى يمكن وصفه بالاحتواء أو الاستبعاد، بالضم أو الإبعاد، ولكن جمعية لاتعدو كونها «انفتاح على الخصوصيات، وتتبع حدودها والتغلب عليها»[٥٢]، وهو لذلك مجرد إبعاد المجتمع للخاص، والعكس بالعكس.

إن التعرف على التفوق الإنسانى الذى يجب السعى للوصول إلى حدوده، لايقيم أى جوهر إنسانى إيجابى وحاسم فى حده الأقصى، ولكن مجرد وجود حدود لايكون لها معنى إلا عندما تتكرر داخل كل إنسان وبواسطته فى خصوصية طبيعته المتناهية، وفى تناهى اجتماع البشر معا. فى هذا المجتمع لايوجد استعراض أو جدلية للاختلاف: المجتمع لايميز (بين الأفراد، والجماعات، والطبقات.. إلخ)، ولكنه يمايز نفسه، إنه مجرد صورة لوحدته. ومسألة ماهو المجتمع وما هو الفرد بداخله، هو حدث وليس جوهرا[٥٣].

وبالتالى، فمعنى المجتمع، أى معناه المدرك، يكمن فى الواقع فى رفض هذا التلازم. لذلك فالبشر لايتواجدون فى وحدة الطبيعة أو الغاية، ولا فى تواجدهم جنبا إلى جنب دون تمييز، ولا أيضا فى النقاء الداخلى للانصهار المقدس، أو النقاء الخارجى للآلية التجارية، ولكن فى الداخل والخارج فى آن واحد، فى الحدود «فى المشترك دون أن يكون مشتركا»[٥٤]. فى المشاركة التى هى تقسيم وتوزيع فى آن واحد.

هذا الفهم للمجتمع يشير إلى مدى عمق مفهوم الإغريق للشعور، والرؤية، والذى يحمل معنى سياسيا شديد الحداثة، يتخطى حدود الصورة الضيقة التى أسبغت عليهم تاريخيا، ويعيد رسم ممارسة كانت قد طواها النسيان. فلو كانت الرؤية هى بالفعل اللمس فى أسمى معانيه، وإن كان اللمس هو اتصال عن بعد، فالعلاقة بين الفرد والعالم من حوله، عالم الأشياء أو البشر، تكون إذن هى موضع الاقتراب الأساسى، والبعد الذى يجرى فيه فى آن واحد. وانطلاقا من هذه الفجوة التى تصف وضع الفرد، نظر الإغريق إلى الوجود السياسى كحقيقة وكفعل فى آن واحد: ما أنا عليه له معنى فقط وسط الآخرين، وما هم عليه يكون له معنى فقط عندما يراه كل فرد، وعندما ينتمى إليه. والحكمة العملية، وكيف تحسن التصرف فى السياسى بأن تضع نفسك محل الآخرين، كما لو كانت شخصا آخر، هى على ذلك نقيض أى غيرية مغلقة، وأيضا الانصهار المجرد لوصية تقول: حب جارك كما تحب نفسك. وعلى ذلك فالعلاقة مع الآخرين لاتقوم على الحب (أو الكره)، ليست علاقة ذات بذات، ولكنها تقوم على فعل، على علاقة آخر بآخر، حيث كون المجتمع هو نقطة البدء، والحقيقة النهائية خلف كل مايفعله الأفراد. نحن هنا أمام طريقين متعارضين: عندما نفكر فى الغيرية نبدأ من الذات، ونتجه نحو الآخر قبل أن نعود للنفس التى استطاعت فى تلك الحركة أن تغزو كيانها، إنها «ذاتى». فى المجتمع الذى طور الإغريق قوانينه، يبدأ الفرد مع الآخرين، والذين يتمايز عنهم، قبل أن يعود ليستقبل وجهه النهائى. ولكن بما أن تلك الحركة متزامنة، فلايوجد مصدر أو بداية: بالمعنى الإغريقى للكلمة، فالعالم كان هناك منذ الأزل، وسوف يبقى للأبد. وعلى ذلك فهل استنزفنا الإغريق بالفعل؟.

Notes

المراجع

1. This should be understood chronologically and ontologically; see Heidegger (1986), *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer), p. 33.
2. The conceptual alternative between seeing and believing has hardly any meaning here, since touch must be everything but immediate, and belief, on the other hand, is the locus of a complex mediation of which tragedy will offer the jagged and painful spectacle. Thus the example of Oedipus, a central instance of the ambivalence of sight, whose excessive crazy temptation makes him lose sight of the primary tactility of a light that is experienced only through its stable contact and defined contours. "Oh light, invisible yet long mine, today my body feels your touch for the last time" (Sophocles, *Oedipus Rex*, vv. 1549–50). The more one sees, the less clearly one sees. Clarity, and the truth that takes its shape, are to do with presence, which is measured by the defined arrangement of touch. This is also why the measurement referred to here has an eminently ethical significance, which tragic downfall in fact displays.
3. See Empedocles, fragment B109 Diels-Kranz, in Jean Bollack (1992), *Empédocle, II* (Paris: Gallimard), p. 191.
4. Translated into French by Bollack, ibid., p. 144, quotation from *De sensibus*, §1 (my italics).
5. *Phaedrus*, 250d2.
6. *Timaeus*, 47b–c (trans. Robin). See also 64e on the subject of objects with which sight "through the rays it sends out, achieves contact". In the area of sensation as contact, theories of sight as receiving (effluvia or

simulacra) and sight as emitting (rays) are not so much opposite as complementary.

7. On this topic, see Hipparcus's way of putting it: "rays extend outwards from both eyes and their ends, *feeling* external bodies like hands *touching*, bring back perception of them to the faculty of sight" (my italics). See G. Romeyer-Dherbey (1999), "Voir et toucher, le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote", in *La parole Archaïque* (Paris: PUF), pp. 270–89.
8. On this, see G. Romeyer-Dherbey (1999), "'Les yeux porteurs de lumière.' Théorie platonicienne et théorie euclidienne de la vision", ibid. pp. 150–66.
9. See Plato, *Menon*, 76a: "The boundary up to which a solid extends, this is what constitutes the shape."
10. *De* Anima, III, 3, 429a2.
11. *Metaphysics*, A, I, 980a25.
12. *De Sensu*, 2, 438b1 et seq.
13. Ibid, 439b30. So if Aristotle criticizes Democritus or Empedocles for having reduced all sensation to touch (*De Sensu*, 440a et seq.), it is in order to advance the necessary presence, proved everywhere, of the *metaxu*, *the* tactile link par excellence, by means of which external things are perceived. Thus it is because they have hands that human beings are the smartest. See Heidegger (1992), *Qu'appelle-t-on penser?* (Paris: PUF), p. 90: "Penser est un travail de la main" (Thinking is manual work).
14. See *De Anima*, II, 7, 419a12–13: "If the coloured object is placed directly on the organ of sight, it cannot be seen." So the action of an intermediary is necessary for the contact of sight to be achieved.
15. R. Brague (1988), *Aristote et la question du monde*, (Paris: PUF) pp. 372–3, emphasizes the analogy between this dual action of touch and the activity of the intellect, that thinks and also thinks itself, which clarifies further the use of the term *tiggein*, touch, to describe this activity (*Metaphysics*, 10, 1051b24).
16. The movement from potential to action (and especially the theory of sensation as a mutual act on the part of the sense and the sensed) is rooted in this same distance that the being carries within itself, here the gap between what it is not yet and what it is to become. It has to become through action what it truly is.
17. And not as if it was in a picture, Kant's phrase, whose meaning is quite different, and decisive in another way.
18. On this point see E. Martineau (1977), *Malévitch et la philosophie*, Lausanne: L'Age d'Homme, p. 147 et seq., as well as his reference to Heidegger, op. cit., p. 358.
19. See Martineau, op. cit., p. 150: "Voir ne veut rien dire" (seeing means nothing) echoes Malévitch's phrase: "l'absurde doctrine selon laquelle nos yeux pourraient voir" (the absurd theory that our eyes might be able to see).
20. In Greek to have an experience means to be within the boundary. This "within" does not refer to any spatial notion but is to be understood in the light of the Greek sense of the word "place", which Aristotle says is simply the boundary of the body (*Physics*, IV, 211b12–14). To experience is to be at the body's limit, hence the link with touch. Furthermore each body has its natural place, towards which it moves as if towards its form and self-realization (*De Caelo*, IV, 3, 311a4). But this place is first of all external (if fire moves upwards, this is because it does not start there) so that this form, what it truly is, is outside it. On this point see Brague, op. cit., pp. 273 et seq.
21. Which is a relationship whose terms do not pre-exist it, at least not as such; Aristotle's theory of the common act of sense and sensed makes this clearly explicit.
22. In accordance with which teleology would resurface, and therefore a position, even it were deferred.
23. This is what Aristotle, when characterizing completion in the form, *entelecheia*, calls movement *in* the form. The form is also a movement that is opened by the limit discovered in this way.
24. In fact, according to Aristotle, sensation defines the dimensions of things (in front, behind, up, down; see *Marche*, 4, 705b8–13), by situating them between a forward towards which it is directed (see *Youth*, 1,467b30) and a behind whose absence makes a discontinuous gap in perception. It is in this gap that the situation of human beings in the world is played out.
25. Imitation via the look is also used in Plato to describe the contemplation of intelligibles: "If a god invented the present of sight for us, it was so that, having watched the periodic movements of intelligence in the sky, we might use them to regulate the circular movements of our own thought, which are of the same kind" (*Timaeus*, 47b–c). In this ecstatic vision it is not a question of returning to the self but becoming what ideas are.
26. Indeed it is as a series of *poroi* (pores) that Empedocles describes the makeup of the organs of sense, the eyes especially.
27. H. Arendt (1986), "Qu'est-ce que la liberté?", in *La crise de la culture* (Paris: Gallimard), pp. 186–222.
28. Ibid., p. 191. This is a kind of birth of consciousness, self to self being the only crucial relationship.

29. Matter and the finite become the site of an *infinite* alterity (a paradox that initiates our politics).
30. And if this freedom is first experienced as negative, in resistance to the will, it is less an imitation than the mark and the richness of a reduction that opens to consciousness the complexity of a depth that cannot be plumbed and the mirror to what it *contains*.
31. Here expose does not mean *pose* outside oneself, which would amount to giving the characteristics of interiority. It means a movement of going out that does not establish any self, exteriority being in itself unexposable.
32. This is the finite nature of this exposure: being exposed without any sense other than this exposure, leaving the self which it is impossible to leave, and impossible to enter.
33. Not in the infinity of a going beyond, which we find in the baroque body, and as early as Michelangleo.
34. J. L. Nancy (2000), *Corpus* (Paris: Métailié), p. 117.
35. Ibid., p. 118. The body feels, and so it "feels like an outside" (p. 123).
36. *Politics*, I, 2, 1253a15–18 (my italics). Sense/feeling here is *aisthèsis*, that is, sensation.
37. Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253a25, as action comes before power. See also a27: "the man who is incapable of being a member of a community, or who does not feel any need to because he is self-sufficient, in no way belongs to the city, and thus is either a brute or a god."
38. R. Brague, op. cit., p. 362.
39. Aristotle, *Metaphysics*, A, 1, 981b10–13. It tells us fire is hot, not why.
40. *Ethics for Nicomachus*, I, 1, 1094a23. See F. Volpi (1993), "Le problème de l'*aisthèsis* chez Aristote", *Etudes phénomenologiques* (Brussels: OUSIA), no. 17.
41. H. G. Gadamer (1994), *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* (Paris: Vrin), p. 147.
42. Ibid., p. 169.
43. Like that of Plato's philosopher in the allegory of the cave, which goes to meet the truth. On the difference between immortality and eternity, and its political significance, see H. Arendt (1994), *Condition de l'homme moderne* (Paris: Calmann-Lévy), pp. 53 et seq.
44. Aristotle, *Ethics for Nicomachus*, X, 7, 1177b31. On this topic, see H. Arendt, op. cit., pp. 96 et seq.
45. On individual–community relations, see J.-P. Vernant (1989), "L'individu dans la cité", in *L'individu, l'amour, la mort. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard), pp. 211–32.
46. H. Arendt, op. cit., p. 80: "In other words, the public domain was reserved for individuality; it was the only area that allowed human beings to show what they really were, what was irreplaceable about them."
47. Which results, among other things, from perception through contact with the *parent*; see Plato, *Timaeus*, 63b–c.
48. See the fragment 53 DK from Heraclitus on combat as the "father of all things".
49. H. Arendt (2001), *Qu'est-ce que la politique?* (Paris: Seuil), p. 142.
50. Ibid., p. 146.
51. This is why the figure of Empedocles is so seminal in Hölderlin's work.
52. Here certain features will be recognized from the work of J. L. Nancy, as he lays out its development, particularly in *Etre singulier pluriel* or *La communauté désoeuvrée*.
53. J. L. Nancy (1999), *La communauté désoeuvrée* (Paris: Galilée), p. 188.
54. Ibid., p. 208: "Thus it is a becoming-another that does not include any mediation of the same and the other."
55. Ibid., p. 225.