



مارتن هيدغر اليوم

كتاب جماعي إلى روح الفقيه سالم يفوت

تنسيق : د. عبد العلي معزوز - مراجعة : د. محمد مزيان



مركز الدراسات والبحوث الإنسانية - مدني -



مارتن هيدغر اليوم

كتاب جماعي

إلى روح الفقيه سالم يفوت

تنسيق: عبد العلي معزوز

مراجعة: محمد مزيان

تقديم: المختار بنعبدلاوي



مركز الدراسات والبحوث الإنسانية - مدي

المدير ورئيس التحرير: المختار بنعبدلاوي

الإخراج التقني: طاقم مركز مدي

الغلاف و الإخراج الفني: المهدي نجمي - محمد أمين نجمي

الطبع: مطبعة دريم

رقم الإيداع القانوني: 2014Mo 1213

ردمك: 978-9954-33-474-7

فهرست

- 5 توطئة: لماذا العودة إلى هيدغر اليوم؟
عبد العلي معزوز
- 8 مسألة الحداثة في فكر هيدغر
محمد سبيلا
- 21 مهام الفكر حسب هيدغر
عبد العلي معزوز
- 38 الفصل الأول: هيدغر وأسئلة الحداثة و العولمة و الإيكولوجيا
- 39 راهنية الفكر الهيدغري بين العولمة و الإيكولوجيا
محمد أندلسي
- 50 العرب والاختلاف الانطولوجي في التفكير العربي مع هيدغر
إسماعيل مهناة
- 63 الفصل الثاني: سؤال السياسة، و مشروع إصلاح الجامعة
- 64 هيدغر و إصلاح الجامعة
إسماعيل المصدق
- 84 جان فرانسوا ليوتار: حول علاقة هيدغر بالسياسة و بالنازية
السعيد لبيب
- 96 الفصل الثالث: هيدجر و الأسئلة الأنطولوجية، و تحديات الزمن المعاصر، الحرية
و مقاومة التنميط، من سؤال الإنسان إلى سؤال الدازاين
- 97 من المبدأ إلى الحق في السؤال: قراءة في سؤال معنى الوجود وحقيقته عند هيدغر
أحمد الصادقي
- 120 إشكالية الحرية عند مارتن هيدغر
محمد طواع
- 127 المنعطف في فكر هيدغر
محمد مزيان
- 134 التصور الهيدغري للذات على خلفية أنطولوجيته
البروفيسور هانس كوكلر
- 151 هيدغر
توفيق رشد
- 172 Heidegger : L'existentialisme contre le normativisme
الحكيم عز العرب بناني

لماذا العودة إلى هيدغر اليوم؟

د. عبد العلي معزوز

يمكننا اعتبار الفيلسوف مارتن هيدغر من أقوى الفلاسفة الغربيين تأثيراً في الفكر العالمي، ومن أهمهم نفوذاً وسلطة فكرية: **فإلى ماذا تعود هذه الشهرة الحقّة لا الإعلامية؟ وإلى ماذا يرجع هذا التلقي الواسع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضة الفكرية؟**

يمكن بهذا المعنى أن نتحدث عن ظاهرة فكرية هي ظاهرة هيدغر. و تعود هذه الشهرة إلى:

أولاً: كونه تناول بعمق مُجَمَّل قضايا الإنسان وبنفَس فلسفي عزّ نظيره، من مثل قضايا الوجود والحقيقة والعقل والفكر والتقنية والميتافيزيقا. استلهم فلسفة أستاذه هوسرل لإحياء الفكر الفلسفي مبتعداً عن المدارس الفكرية السائدة آنذاك من مثل الكانطية الجديدة والهيغيلية الجديدة. مع هيدغر انبعثت الفلسفة من رمادها. لمع نجمه كأستاذ بفضل حسه التساوّلي وراديكاليته الفلسفية. كان لإصدار كتابه الأساس الكينونة والزمان صدى فكرياً مُدَوِّياً وكُرِّس شهرته كفيلسوف. اهتدى هيدغر إلى صياغة الأسئلة الجذرية في الفلسفة، وانتهج ما يُشبه الدروب الفلسفية، التي وإن كانت تثير الأسئلة القصوى، فإنها لا تفضي إلى إجابات نهائية، إنها أشبه بأبواب أ و دروب لا تنتهي.

ثانياً: تناول كل هذه القضايا محاولاً تقريبها من الشرط الإنساني المعاصر، ومن همومه وهواجسه من مثل الموت، والقلق، وتجربة التناهي، والزمن، متوسلاً منظوراً أنطولوجياً جديداً، كما حاول أن يلخّص في فلسفته كل الفلسفات السابقة عليها، جامعاً فيها بين التأويل والهرمينوطيقا، والمقاربة الظاهرية إلخ...

اشتهر هيدغر بكونه فيلسوف الكينونة أو- كما كان يرغب- بمفكر الكينونة، مما لا يجعله فيلسوف مناسبة ولا مفكرا ظرفيا ولا نجما إعلاميا، بل فيلسوفا أصيلا ومفكرا يعلم كيف نفكر في جميع العصور و في كل الظروف.

حقق هيدغر في فكره ما يمكن الاصطلاح عليه بالانعطاف tournant من التفكير في الكينونة من خلال زمنية الدازاين، إلى التفكير في حقيقة الكينونة بوصفها كذلك. بمعية هيدغر لا نشعر بالبعد عن التراث الفلسفي القديم، بل نشعر بأرسطو أقرب ما يمكن إلينا من بعض معاصرينا، استطاع الوصل بين ما افتقد من صلة بيننا وبين الأوائل، بذلك استطاع الجمع بين أول ينايع الفكر وآخر نتائج ميتافيزيقا ال. يسر العودة إلى الإغريق منطلقا من صميم إشكاليات عصرنا، فحاورهم حوار الند للند، واستعان في الوقت ذاته برؤيتهم الثاقبة إلى الوجود من أجل إضاءة بعض المناطق المغممة في الوجود المعاصر. فصارت الميتافيزيقا معه ليس نمطا من التفكير ولي وتواري وإنما حقلا لاستئناف التفكير في وجودنا المعاصر. كما أن عنده لا تعود إلى أي شيء تقاني بقدر ما تعبر عن ميتافيزيقا مكتملة. والجامع بين الميتافيزيقا والتقنية هو نسيان الكينونة ومحاولة تأويلها في ضوء الكائن. كما تُفيدنا فلسفة هيدغر في فهم الوضع الإنساني المعاصر بما هو نسيان للأساسي وانغماس في الثانوي، وانصراف عن الحقيقي في سبيل الزائف. التفاهة والابتذال خاصية صميمية للوجود الإنساني المعاصر الذي يختبئ وراء «النحن» للهروب من القلق الملازم للأنا، للهروب من قلق الأنا إلى طمأنينة النحن. ديكتاتورية النحن تهيمن على جوانب الحياة اليومية مما ينحدر بالوجود الإنساني إلى الدرك الأسفل من الوجود، إلى الوجود المبتذل الذي يسوده اللغو وتعمه الثروة. ويمكن أن نُضيء لنا تأملات هيدغر بعضا مما يسم الحياة المعاصرة من تشيؤ، وما يشملها من دكتاتوريات تتحكم في الوجود العقل والمبتذل للإنسان المعاصر. كما يعلمنا هيدغر كيف نقاوم دكتاتوريات النحن المحيطة بنا من كل حذب و صوب، في عصر عرف أشكالا من الانكفاء على هويّات موهومة، وعلى ذاتيات مشكوك فيها. تتأكد راهنية هيدغر في كونه أثناء تشخيصه و تحليله للدازاين، يعرفه على أنه ما يتحدد وجوده بغيره في الوجود اليومي، والآخرين أو الأغيار ما ينفكون يطبقون عليه سيطرتهم، ويكبلونه بأرائهم الناجزة وبأفكارهم الجاهزة. وأخطر ما يمكن لهم سلبه منه وجوده، ليس هو الموجود بل الآخرون هم الذين سلبوا منه وجوده. تلتهم الهوية وجوده و كينونته، فلا يكون إلا بها، وهذا ما ينطبق على التيارات الأصولية التي تسلب من الفرد فرديته، فلا يفكر سوى

من خلال ما تمنحه من معتقدات وما تبيعه له من أوهام. فالكائن هناك مشئت في ديكتاورية النحن. يفقد الفرد حريته القلقة مقابل عبودية مطمئنة. و هذا بالفعل ما هو حاصل في الأزمنة المعاصرة.

يمكن الحديث عن مفعولات Effets Heidegger هيدغر في الفكر المعاصر من حيث حضوره شبه الدائم كمرجع أساسي يُحَالُ إليه و يُتَحَاوَرُ معه، ومن حيث استحداثه لمعجم فلسفي صار شائع الإستعمال والتداول في أوساط المختصين والمشتغلين بالشأن الفلسفي، ومن حيث كيفية تأويله لتاريخ الفلسفة وحواره مع كبار الفلسفة، والذي استطاع معه نفوذ غبار الزمن عنهم وتحيين فكرهم لكي يصيروا معاصرين لنا ونكون معاصرين لهم. كما تعود مفاعيل هيدغر وتأثيراته في الفكر المعاصر إلى أقواله الشهيرة من مثل: «العلم لا يفكر»، «وحيث يوجد الخطر يلوح ما يُنْقَذُ»، «والميتافزيقا أفلاطونية من أقصاها إلى أقصاها»، «ولا يوجد شيء بدون التسمية»، «ولا يوجد في ماهية التقنية شيء تقني»، «واللغة هي مسكن الكينونة».

مسألة الحداثة في فكر هيدغر بين تمجيد ورتاء العالم الحديث

د. محمد سيلا

يميز تشخيص مارتن هيدغر الفلسفي للحداثة ضمنا بين مظاهر أو تجليات الحداثة وبين جوهرها الفكري. فالحداثة (أو العصور الحديثة) تتجلى حسبه عبر مجموعة من الظواهر أهمها خمسة مظاهر تطال مستويات اجتماعية مختلفة:

- العلم كمعرفة موضوعية وموضوعة للظواهر معبر عنها ضمن علاقات رياضية، خاضعة لروح وإملاءات ومتطلبات التقنية.

- التقنية من حيث هي استفسار وتحريض للطبيعة لكشف مخزوناتا وطاقتها وقواها الكامنة، وبشكل غير مباشر تحويل هذه التقنية كمجموعة قوى وقدرات متولدة عن ترويض الطبيعة والسيطرة عليها إلى أدوات لخدمة السيطرة على الإنسان والتحكم في المجالات والأنشطة الإنسانية.

- تحول الفن إلى تجربة جمالية إنسانية معاشة معيارها الذوق الذاتي.

- النظر إلى النشاطات الإنسانية من حيث هي تعبير عن فعالية الإنسان ضمن التأويل الثقافي للحضارة.

- الانسلاخ عن المقدسات ونزع الطابع القدسي عن المقدس (Dedivinition, Entgötterung¹).

1- Heidegger : L'époque des conceptions du monde in : chemins... tel gallimard 1962.

مصطلح Entgötterung الهيدغري قريب دلاليا من مصطلح ماكس فيبر إن لم يكن النسخة الهيدغرية منه وقد ترجم أخيرا إلى الفرنسية بلفظ Demagification أو Desacralisation بعد أن كان قد ترجم في العقود السابقة بمصطلح Desenchantement. بصدد العلاقة هيدغر-فيبر انظر مادة weber في:

Collectif : le dictionnaire de Heidegger cerf 2013, p. 1373-1377.

هياها الهيدغري الفرنسي الوفي François Fedier.

- تشكل مدلول جديد للحرية.

فمن بين أهم مظاهر الحداثة عند هيدغر مقولة الحرية كسمة أساسية للحداثة. وهذه المقولة مرتبطة عضوياً بمقولة الذات الفاعلة (subject) الحرة والمتمثلة والمريدة والواعية.

الحرية في منظوره مرتبطة بانتصاب الذات الإنسانية كقوام، وعماد، ومركز، وقيمة مرجعية في الفكر العربي الحديث.

يقدم هيدغر الحرية كفعل تحرر مستمر من هيمنة الكنيسة، يدعوه الحرية الجديدة. وهي الحرية التي أصبحت الإنسانية بواسطتها متحررة من اليقين والخلاص الكنسي، ومعتمدة على يقينها الذاتي وعبر انهماهما الذاتي بمصيرها دون وصاية.

هذه الحرية التي يتحدث عنها هيدغر والتي يدعوها الحرية الجديدة أوسع وأشمل من التصور التقليدي للحرية. وهي ذات أبعاد ثلاثة:

1- هي تحرر من النظام الغيبي ومن عقيدة الكنيسة المسيحية.

2- هي تحرر من الخضوع والامتثال الكامل والشامل للطبيعة.

3- هي تحرر الفرد من الانصهار الكلي في الجماعة وبناء استقلاليته الذاتية التي تستمد معاييرها من ذاتها².

خلف السمات المختلفة للحداثة عند هيدغر يتبين أن هناك أساساً مشتركاً وجامعاً لكل هذه السمات والتحوليات. فخلف كل هذه المظاهر (العلم، -التقنية، -الفن، -الدين، -الثقافة) تنتصب الذات الإنسانية كأساس ومبدأ ومرجع.

خلف العلم الحديث تنتصب الذات الإنسانية كذات حاسبة وكأساس لكل تمثل. فالعلم الحديث من حيث هو معلم أساسي للعصور الحديثة، ومن حيث هو بحث ومنهج وطريقة خاصة في التعامل مع الموضوعات يقوم على إسقاط تصورات وخطط محددة على ظواهر الطبيعة واستحضارها أمام الذات وإخضاعها

2- انظر : Heidegger : De l'essence de la liberté humaine, Tr. Fr, Gallimard, p. 11-23 et p. 274-278.

- Collectif : le dictionnaire M.Heidegger, Ed. Cerf 20013 / Liberté p.772-767.

- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هيدغر، بيروت 2008، ص: 505-513 ثم 555-561.

في مجال الدين يأخذ الإنسان المبادرة ليتحصل على الخلاص انطلاقا من ذاته، واعتمادا على قدراته الذاتية، مؤسسا اليقين والأمان على وجوده الإنساني ذاته، ويصنع معنى جديدا للحرية يقوم على تحرير (Befreiung) الكائن الإنساني اعتمادا على ذاته.

في كل المجالات يصبح الإنسان أساس التاريخ، وأساس الحقيقة، والقانون والأخلاق... لدرجة أن هيدغر يعتبر الحداثة برمتها فترة أو عصر الذاتية الإنسانية وأن مختلف تجليات ومظاهر الحداثة هي نتائج أو متلاحقات متتالية لهذه العملية الأساسية المتمثلة في تنصّب الإنسان ذاتا مؤسّسة فاعلة (sujet) أو سيدا.

الوجه الآخر لعملية انتصاب الذات الإنسانية أساسا ومرجعا وقيمة عليا هو إمكان أن يصبح العالم صورة مدركة أو متصورة، أي إمكان تكون صورة كونية شمولية عن العالم.

وتلك إحدى مصادر الترابط بين العلم والتقنية من جهة والميتافيزيقا من جهة أخرى، أو التوازي بين ماهية التقنية الحديثة وماهية الميتافيزيقا، وكأن أحدهما وجه للآخر. عناصر الحداثة في منظور هيدغر عناصر مترابطة فهي عبارة عن تشكيلة فكرية سمتها الأساسية هي أن كينونة الكائن في هذا العصر أو في هذه التشكيلة الفكرية تستمد من الذاتية. لهذه التشكيلة جذور بعيدة في تاريخ الفكر لكنها تبلورت بجلاء بين ديكرت ونيتشه، من خلال جملة سمات أهمها أولوية العنصر الرياضي في معرفة تتوجه أكثر، وتعتمد أكثر على ذاتها وتقيم أو تستقي الحقيقة من اليقين الذاتي، الذي ينصب نفسه كمحكمة عليا فاصلة في التاريخ، تحسم فيما هو موجود وفيما هو حقيقي، قاطعة الصلة مع سلطة الكنيسة ومرجعية الإيمان في اتجاه تأسيس يقين الذات بذاتها، واعتبار المعرفة والفعل كطرائق خلاص للإنسان الذي يتصور نفسه ذاتا فاعلة حرة مريدة وخلاقة بحيث يصبح جهاز الدولة تعبيرا عن إرادة سائدة، والمنتوج الفني كإبداع حر للعبقريّة الإنسانية³.

الميتافيزيقا تصوغ العلاقة، مع الواقع وتحدد كيفية الوجود في العالم في كل فترة من فترات التاريخ. ومن ثمة فإن فهم عصر من عصور التاريخ يتطلب أولا فهم حقيقة ومعنى الكينونة الذي يسوده ويوجهه. ولنقل أن هذه الرؤية تدرج

3- Jean-Marie Vaysse : Dictionnaire Heidegger, Ellipses 2007, p.172-173.

في مسمى التفسير الميتافيزيقي للتاريخ، وهي رؤية يدرجها هابرماس ضمن دائرة «المنظور المثالي»⁴.

تشخيص هيدغر للحادثة هو تشخيص كلي وشمولي لمكوناتها وسماتها ولأسسها وخلفياتها الفكرية العميقة والبعيدة، كما أنه تشخيص متعدد الأضلاع: وصفى وأركيولوجي وتقييمي وتحذيري⁵. وهذا ما يسم هذا التشخيص بقدر من الإبهام يصعب التخلص منه، إذ يوحى من حيث دقته ومن حيث تعمقه في تشریح الأسس الفكرية العميقة للحادثة ولبنيتها وكأنه لسان حالها ورائد من روادها، لكنه بنفس الوقت، وفي لمحة سحرية، يوجه للحادثة أقذع الصفات والسمات، في مراوحة رفيعة بين التشخيص والتبخيص.

في لمحة طريفة يجمال أحد باحثينا المرموقين الدكتور محمد الشيخ لائحة مذمات الحادثة في نظر هيدغر حيث يقول:

لقد ذم (هيدغر) الآذان الحديثة وطريقة أفهام المحدثين كما ذم جمهور المحدثين، وحتى عندما ينسب نفسه للمحدثين فهو يقول أننا نحن المحدثين أفقدنا اللغة ذاكرتها وأفقرناها غناها، واننا نحن المحدثين تهنأ إذ نقلنا أنظار الأولين أفسد النقول، وشق علينا أن نزاوج بين تعلم معنى أن نفكر وأن نتخلص في الوقت ذاته من سابق الفكر وأردئه، واننا استغرقنا عادي الأمر واستهلكنا مألوف الشأن، وأننا لم نر الكلام إلا واحد المعاني، ولم يعد يتحصل لنا من فهم الطبيعة إلا الفهم الفولكلوري، وأن أفهامنا تقاصرت عن رعاية الكينونة في خفائها وجلالها وحفظ سرها.

وفي مواقع أخرى يتحدث عن فكر الحادثة باعتباره فكر مخيلة وإعجاب بالنفس وغرور، وفكر تناسخ، وفكر تأيين (من حيث هو فكر يدفعه خيلاؤه إلى حد إعلان موت أفلاطون)، وفكر بدهة يفتقد الدهشة والاستفسار عن لغز الكينونة وسرها.

كما نجد أن هيدغر يسم الحادثة بمجموعة صفات وتسميات بعضها شبه محايد كالحديث عن العصر التقني، والعصر الذري، والعصر الصناعي، وعهد الموضوعية، وعصر السيبرنتيقا، وبعضها الآخر لا يخلو من نقد سلبي وقده فالحديث هو عصر غياب المقدس وعصر العمومية publicité، وسيادة الغمر (on)، وعصر

4- Habermas : Le discours philosophique de la modernité. Tr. Fr. Gallimard 1985 p.158.

5- انظر محمد الشيخ 2008.

الغياب الكامل للمعنى، وانفقاد الوجهة والغاية والقصد، وسيادة ما هو عبثي Absurde. عصر المحنة والعناء، عصر العوز والفقر، عصر الشدة والخصاصة أو كما كان يقول شبنغلر: عصر الانحطاط لا عصر التقدم عصر طوفان العدمية، - عصر التفاهة والمجانسة والتهيه والاستنزاف.

فميل الإنسان إلى الترويح عن نفسه، وإلى اللهو وتزجية الوقت في الحفلات الفنية والمباريات الرياضية، وتطلعه إلى المعلومات والأخبار والأحداث الجديدة، وتَسْقُطُ للأحداث وتَهَافُتُ عليها هي انتقادات متعددة متناثرة للحدثة في كتابات هيدغر⁶. وسنحاول هنا أن نقدم جرداً أو لوحة بهذه الانتقادات بمصطلحات هيدغرية قدر الإمكان:

- الانحطاط الروحي للأرض.

- افتقاد آخر قوة روحية.

- انظلام أو استظلام العالم.

Assombrissement du monde	}	بالفرنسية
Entenebrement		
Weltverdüsterung	}	بالألمانية
Verzau berung		

- فرار واختفاء الآلهة وتحول المقدس المتعالى إلى «مقدس» متداني (تمثله الإيديولوجيات، -الزعماء، الأبطال والنجوم).

- تخريب الأرض - Verstörung - Erdzerstörung.

- تقطعن أو تغوغو الإنسان Gregarisation de l'homme وسيادة المبني للمجهول أو الغفل.

- سيادة الرداءة والردئ والهائل (مقابل انسحاب الجليل)⁷ والتشكك الحاقق تجاه كل ما هو خلاق، مبدع، وحر⁸.

6- انظر: - محمد الشيخ 2008

- محمد أندلسي: افول المتعالى (قيد الطبع)

- من إعداد Gerard Guest مادة Nihilisme ضمن le dictionnaire de Heidegger collectif:

7- انظر الدراسة المتميزة لاسماعيل مهنانة: الحدثة والوجود، بيروت 2012.

8- Heidegger : Introduction à la metaphysique, p. 47.

- تحول الإنسان إلى «بهيمة شغل» (bête de labour -Arbeitstier) وإلى مجرد «موظف لدى التقنية» حيث أصبح الناس مجرد «موارد بشرية» و«رأسمالاً ثميناً» وأكثر «المواد الأولية» أهمية.

- تحول التقنية إلى جهاز تقني شامل (قشتال Gestal) مسيطر يتحكم في كل مناحي حياة الإنسان. فالتقنية بفعل اكتسابها للعلم الكلي omniscience وللقدرة الكلية omnipotence تغدو بديلاً للقدرة المطلقة المتعالية من حيث تحكمها في الطبيعة والتاريخ والإنسان، وتحويلها للعالم إلى عالم مفصول عن الغايات (Monde définalisé) حيث «تتم موضعة الطبيعة، والإبقاء على الثقافة في حالة حركة، وتوجيه السياسة، وشحن المثل» مما يعني انقلاب العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فالتقنية هي التي تسيطر على الإنسان وتحكمه وتوجهه وليس الإنسان هو سيد التقنية والمتحكم فيها.

- تحول الطبيعة إلى مجرد موضوعات ومواد قابلة للاستهلاك والاستهلاك والاستخزان.

- إضفاء طابع أداتي Instrumental على المعرفة وعلى العمل وهيمنة المنطق أو العقل الأداتي.

- مجانسة وتوحيد مظاهر الواقع الاجتماعي ومظاهر الحياة Gleichförmigkeit (uniformisation)

- اجتثاث واقتلاع الإنسان من طبيعته، وخارج موطنه الكينوني Entwurzelung. Entmenschlichung.

- استشراء العدمية الشاملة التي هي أكثر المدعويين إقلاقاً. كانت العدمية عند نيتشه تعني الحركة التي تفقد بواسطتها كل القيم قيمتها عبر انقشاع الأوهام الميتافيزيقية حول التعالي والغائية والكلية والحقيقة بينما العدمية تعني لدى هيدغر الانهماك فقط بالكائن عبر تناس كلي للكينونة Seinsvergessenheit بما يصاحبه من تيه (Irre)، بل الانبهار الكامل بالتدبير التكنوقراطي للكائن والتغافل عن الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن.

- انجرار الأرض كلها في منطق القوة الذي هو المنطق الأساسي للعصور الحديثة مع ما تلاه من حروب «عالمية» متلاحقة.

- الانجذاب الجنوني للإنسان الحديث نحو كل ما هو جديد، حيث ان إنسان الأزمنة الحديثة لا يرى ولا يعيش إلا ضمن طوفان الأشياء والأشياء الجديدة لدرجة أن كل شيء من الأشياء منذور إلى أن يهمل ويتلاشى «وتنتهي صلاحيته» سريعا بعيد إنتاجه واستعماله أو استهلاكه. بل إن الحداثة ذاتها تستمد تسميتها (من خلال هوس الجدة) كأزمة جديدة (die Neuzeit).

- تحول كل العمليات الاجتماعية إلى عمليات مكننة واستخدام وتسخير عملي (machenschaft).

- استنفاد واستنهاك الكائن ⁹vernutzung des seinden

يبدو أن موقف هيدغر من التقنية والحداثة هو موقف جد دقيق يتراوح بين لا ونعم، بين المثالب والمناقب، فهو يحرص على القول بأنه ليس ضد التقنية (بل إنه يمتدح مفعولاتها السحرية كما يذكر لوفريه بصدد عملية الضغط على الزر ليتدفق الضوء)، بل إن نقده ينصب فقط على علاقتنا بالتقنية وعلى خلفياتها الميتافيزيقية، إلى حد الرجاء والاستنجد بإله هو -وحده- القادر على تخلص البشرية من «المفاسد الهدامة للتقنية»¹⁰.

الحداثة في وجهها التقاني الأبرز هي حب هيدغر تجسيد السيطرة الذاتية الإنسانية واستئساد العقل الحاسب على حساب العقل المتأمل، في حين أن الكينونة عvisية على العقل الحاسب ولا يمكن إدراكها عن طريق التصور والتمثل والتفهم بل ربما فقط وحصرا عن طريق الإيماءات والإيحاءات والتفهم، بل ربما فقط وحصرا عن طريق الإيماءات والإيحاءات التي تبعث بها أو تبعث منها عبر التجلي المتنوع للكائنات¹¹.

9- انظر:

- M.Heidegger : Introduction à la metaphysique, Tr. Fr, Gallimard, p.47-48.
- M.Heidegger : Essais et conferences Gallimard 1958.
 - La question de la technique (9-48)
 - Science et meditation (49-79)
 - Depassement de la metaphysique (80-115)
 - Dictionnaire de M.Heidegger cerf 2013 (Nihilisme) p.906-899.

10- مشير باسيل عون: الغيبة الإلهية في فكر مارتن هيدغر، مجلة «تبين» الدوحة قطر، ربيع 2014، ص: 41.

11- مشير ص: 42.

في هذا السياق ؟؟؟ يمكن الرجوع إلى الترجمات والشروح والتحليلات التي يقدمها Girard Guest في الشبكة. Paroles des jours

بل إن هيدغر في مرحلته الفكرية الأخيرة يكاد يسجل نوعاً من الاقتران بين الغيبة الإلهية وبين زمن الهيمنة الشاملة والمطبقة للتقنية. وهذا الاقتران ليس اقتراناً عرضياً، بل هو أقرب ما يكون إلى الاقتران التلازمي وربما السبي. فاختفاء المقدس، الذي هو الوسيط بين الكينونة والألوهة، - وغياب الآلهة (أو بالتعبير الرمزي للشاعر الألماني هلدلين هروب الآلهة) هو «نتيجة» لاستسلام العالم للتقنية وخضوعه الشامل لمنظوراتها ومقتضياتها بما في ذلك مقتضيات الحرب الشاملة¹². فالله غائب لأن حضوره في الكون والوجود والتاريخ لا يستقيم إلا إذا سلمت الكينونة من سطوة العقل الحساب وطغيان آلة التقنية المشوهة¹³.

يعد هيدغر سلبيات العالم الحديث: العناء الشديد، «دليل العالم»، الأخطار التي تهدد العالم، العقلية، الرداءة، سيادة العمومي والجماهيرية (مقابل تمجيد الجماهير في الماركسية) والتيه والعدمية...

... ويرى أن أزمة العالم الحديث هي من العمق والتشابك والرسوخ بحيث تعجز عن معالجتها أية خطة بشرية إنقاذية. «فإله وحده فقط بإمكانه وبمكنته أن ينقذنا (أي البشرية). (انظر استجوابه مع مجلة دير شبيغل (Der Spiegel) الألمانية في 31 مايو 1976).

هذا النقد الشامل والجذري للحدثة ولأسسها الفكرية هو جزء أساسي من فلسفة هيدغر التي هي أكبر محاولة لتفكيك الأسس والمركزات الفكرية الأساسية للتاريخ الغربي عبر الكشف عن الحركة العميقة في التراث (أو التقليد) الغربي والمتمثلة في محاولة الذاتية الإنسانية أن تخضع الواقع وتسيطر عليه في كليته: عقل الأنوار، القيم الديمقراطية، الكونية الأخلاقية، العلوم والتقانات، النزعة الإنسانية الحديثة، تشكل دولة القانون والنظام القضائي والحقوق؛ وتلك كلها تشكل الآليات الأساسية في الحدثة أو الأزمنة الحديثة. وهي في نظره تعبير وعرض أساسي للعدمية التي أذناها نيتشه. وبذلك يتخذ فكر هيدغر صبغة تأمل (نقدي-إضافة) في ماهية العصور الحديثة¹⁴.

12- هنا يجب أن نشير إلى أن الفترة التي حرر فيها هيدغر أن نشير إلى أن الفترة التي حرر فيها هيدغر مجموعة من الكتب المدفونة وخاصة Beiträge أو الحدث Bisinunguen الاسهامات بين 1940-1936 كانت ذروة الحرب العالمية الثانية لا فقط بطائراتها وقنابلها وغواصاتها وجنودها والدمار الشا العالمية الثانية لا فقط بطائراتها وقنابلها وغواصاتها وجنودها والدمار الشامل الذي أحدثته، بل إضافة إلى ذلك في الجو المسحون حو الرعب والدمار الذي سدته، بل إضافة إلى ذلك في الجو المسحون حو الرعب والدمار الذي ساد أوروبا في هذه الفترة.

13- مشير... ص: 41-46.

14- E. Ganty : penser la modernité. p.21.

إذا كانت فلسفة هيغل انتشاءً بالوجه الإيجابي لانتصار العقل و احتفاءً بِبَسَائِرِ التقدم وآفاقه الواعدة، فإن فلسفة نيتشه هي مساءلة نقدية للعقل وللحادثة (العلوم-الفنون-السياسة) وللثورة الفرنسية (التي هي بالنسبة له مُزْحَة أو أَهْزَؤَاءٌ تاريخية كارثية Farce sinistre) وللشَّكْل الحديث لثورة العبيد¹⁵. قد وجدت استمرارا لها في فلسفة هيدغر بنقد إمبراطورية العقل ال التقاني التي تنفلت من هيمنتها أبعادُ المتعالي، والسّر، والشعري، والمقدس، والإلهي، وبالتشكيك في رهان الخلاص للعقل، وفي مقولة التقدم والتحرر... والأنوار (في مقابل «ليل العالم»).

بهذا المعنى تعتبر فلسفة هيدغر امتدادا وتعميقا لفكر نيتشه في نقد الحادثة الغربية. فقد سبق لنيته أن وجه نقدا جذريا شاملا للحادثة، حيث انتقد الدولة الحديثة (المسخ البارد)، وانتقد الديمقراطية الحديثة باعتبارها انتصارا للغوغاء والمستضعفين، وانتقد الثورة الفرنسية والمجتمع البورجوازي، وانتقد عدمية ال الحادثة، وانساخت العقل الحديث في خدمة سلطة المال، وانتقد الاشتراكية باعتبارها تعبيرا عن حسد اجتماعي، وانتقد فكرة التقدم، ومفاهيم الوعي، والعقل، والذات، كاشفا عن الأسس الميتافيزيقية التي رست عليها الحادثة والمتمثلة في إرادة القوة والقدرة، مما جعل فلسفته أغنى منجم فكري لنقد الحادثة وأكبر مورد لما بعد الحادثة¹⁶.

كان نقد الحادثة قد اتخذ في الفكر الغربي أشكالا متعددة. فالحياة الاجتماعية الحديثة قائمة على استغلال رأس المال للعمل حسب ماركس، وهي عند جورج لوكاتش «حياة مشيئة» وعند رواد مدرسة فرنكفورت «حياة مدارة ومتحكم فيها»، وعند ماركيز هي حياة «أحادية البعد»، وهي عند إرنست يونغر حياة خاضعة «للتعبئة الشاملة» للواقع الإنساني في خدمة التقنية، وعند السوسيولوجي الألماني سيميل (Simmel) حياة تسودها الروح الحيسوبية، وعند والتر بنجمان حياة تفتقد الهالة وتتميز بكتلنة الفن وسريان الصناعات الثقافية وروح التبضيع...

يمكن إجمال الانتقادات الموجهة للحادثة من طرف الاتجاهات الدينية المحافظة والرومنسية والثقافة التشاؤمية kulturkritiker وغيرها في عدة عناصر: المكننة، -التشيؤ، والاستلاب، - الفردانية، النزعة النسبية، - التاريخانية، افتقاد العالم لسحره، - سيادة المجهولية والغمرية والرداءة والروح العمومية.

15- أنظر:

A. Kelkel : *Ontologie et decadence de Hegel à Heidegger*.

16- انظر: نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحادثة، تونس دار المعرفة-القيروان 2005.

يرى بعض الباحثين أن فلسفة هيدغر في العديد من جوانبها ليست فقط انعكاسا وصدى للآراء والأفكار المتداولة لدى قطاع واسع من النخبة المثقفة الألمانية المحافظة، وفي سياق «الثورة المحافظة»، بل هي فلسفة تعمق هذه الأفكار وتؤسس لها فكريا وتقدم لها موردا فكريا وسندا فلسفيا قويا. بل لقد ذهب أحد الباحثين إلى القول بأن «لنا الحق في اعتبار هيدغر الفيلسوف المتميز «لثورة المحافظة» من حيث العديد من الثيمات الثقافية التي تمجد الإبداع، والجدّة، واللامسبوق، والرائع، والواقعية البطولية، وتقدر العمومية، والسوقية، والغوغائية، والانحطاط، وافتقاد القوة الروحية، والثروة، واللاصدق، والتنصل من المسؤولية ومن القرار الشخصي الحازم.. مذكرا بصورة الإنسان العادي الحديث عديم الميزات والكفاءات (l'homme sans qualités)، الذي صورته R.Musil، وهو الإنسان المتكيف، المطبّع الذي تمجده الكاثوليكية الفاشية والليبرالية المبتدلة، ذلك الإنسان الذي يسكن العمارات المفبركة الجاهزة ويمتطي سيارة الفولسفاكن الشعبية وينام قرير العين في إطار حياة بدون هم¹⁷.

«الثورة المحافظة» هي تيار سياسي وثقافي يميني تطور في ألمانيا ابتداء من سنة 1918 في إطار معارضة جمهورية فايمار، تميز برفضه للديمقراطية والبرلمانية والليبرالية والشيوعية.. هذا التيار هو أو امتداد للنزعة الرومانسية التي كانت رد فعل ضد التحديث الذي مهدت له الأنوار والثورة الفرنسية والثورة الصناعية. وقد تبلور عن هذا الاتجاه تيار يدين بنوع من الرومانسية السياسية معارضا العقلانية والتصنيع والتعمير والليبرالية، وينفس الوقت النزعة التقليدية المفرطة المتمثلة في المسيحية التقليدية، وحالما بمجتمع عضوي منصهر ويدين بوجهات نظر أو تصورات تشاؤمية وتصور دوري للتاريخ مما يجعله امتداد إلى حد ما للثقافة التشاؤمية Kulturpessimismus.

يعتبر العديد من الدارسين أن هذا الاتجاه الفكري قد استلهم الكثير من أفكار نيتشه خاصة في المراحل الأخيرة من حياته (حوالي 1885-1888) حيث تبلورت لديه أفكار مناهضة للحدثة.

كانت أفكار «النزعة الثورية المحافظة» قد هيمنت على المناخ السياسي والثقافي في ألمانيا بين 1918 و1933، وهي أفكار تعكس أصداء هزيمة 1914 وتسارع التصنيع والتحديث... المنطق الاستدلالي الضمني للثورة المحافظة في ألمانيا (R.K) هو: ما

17- Stenckers : Conception de l'homme, Heidegger et son temps et la RK, p.16-24 (الشبكة).

يستحق أن يحتفظ به اليوم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق أو بواسطة قطيعة عنيفة أي بثورة¹⁸. وخاصة تجاه عقيدة التقدم التي تدين بها الحداثة والمتمثلة 1 في التصور الخطي للتاريخ، باعتباره توجهها كونيا شموليا ذا معنى 2 في الإيمان بالتجدد والتحسين حيث يأخذ المستقبل موقع العالم الآخر، وتحل عقيدة السعادة محل عقيدة الخلاص الروحي.

من بين أهم الأسماء التي ساهمت في الثورة المحافظة كتاب وشعراء مثل توماس مان (T.Mann) وستيفان جورج، وغوتفريد بن، وإرنست سالومون، وإرنست يونغر (الذي كان محط اهتمام خاص من طرف هيدغر حيث عقد ندوة خاصة لدراسة كتابه «العامل» وحاوّر كتابه «الخط الفاصل»...)، وفلاسفة مثل أوسوالد شبنغلر صاحب كتاب «انحطاط الغرب»، ويدرج ضمن هذه الثورة المحافظة هيدغر نفسه الذي كان يمثل، في نظر بعض الباحثين، وجهها بارزا للنزعة الثورية المحافظة، من حيث تبنيه وتعميقه للكثير من الأحكام النقدية التي كان هذا التيار يعبر عنها تجاه الليبرالية والنزعة الوطنية الاشتراكية مفكرون سياسيون مثل كارل هاوسهاوفر، واقتصاديون مثل سومبارت، وقانونيون مثل كارل شميت (K.Smitt) وفنانون وصحافيون.

يرى بعض الدارسين أنه رغم أن الثورة المحافظة قد ساهمت في التمهيد للنازية بمعارضتها للديمقراطية والليبرالية ولبعض مظاهر التحديث إلا أنها هي نفسها قد تعرضت للعديد من المضايقات من طرف هذا النظام لأن بعض أفراد الثورة انتقدوا الاشتراكية الديمقراطية إما باعتبارها رجعية، أو كاثوليكية بدائية، أو نيتشوية متبذلة.

هناك إذن سياق واسع من التيارات الفكرية والسياسية المحافظة التي عارضت التحديث والحداثة في أوروبا ومن أهمها الحركة الرومانسية، والتيار الفلسفي المضاد للحداثة، ويمثله في ألمانيا أوسفالد شبنغلر وفي فرنسا: Le maître، و René Guenon، و جاك مارتين J.Maritain، وفي إنجلترا: TS Eliot، و د. هـ لورنس، وفي إيطاليا جوليوس إيفولا Julius Evola (مؤلف كتاب «التمرد ضد العالم الحديث» الذي ترجم إلى الألمانية سنة 1935 وقد كتب مقدمة الطبعة الألمانية كوتفريد بين، وهو الكتاب الذي عبر فيه إيفولا عن حلمه بإعادة إقامة مُثل القرون الوسطى). الكثير من أفكار هيدغر المناهضة للحداثة Antimoderniste هي من

جهة صدى ومرآة للتيارات الفكرية والإيديولوجية السارية لدى النخب السياسية والثقافية الأوروبية وبخاصة في ألمانيا، مثلما أنها تأسس وتعميق لهذه الآراء على ضوء قراءة جديدة نقدية لتحولات الحداثة الأوروبية في مرحلتها الثانية بعد تدرجها من حداثة تحررية تعد بالسلم والسعادة والرخاء إلى حداثة تحكم وسيطرة وأدائية وحروب¹⁹...

من منظور هيدغر يبدو أن الإنسانية قد سلكت في مسارها المتدرج طريق العلم، والعقل، والتقنية، وتطوير الذاتية الإنسانية من حيث هي إرادة قوة وإرادة تحكم في الكائنات، وفي الطبيعة، وفي التاريخ. هذا الطريق هو محط انتقادات عميقة من طرف هيدغر، لأن الإنسانية «تلافت» طريقا آخر موازيا هو طريق الفن والشعر والتأمل والكينونة وترك الكائنات تتفتق لذاتها وبذاتها بدون علة، وهو طريق رائع وجميل لم يكف هيدغر عن تمجيده مع الدعوة إلى «بدء أو إصباح جديد». لكن هل هي مسألة اختيار أم مسألة مصير وقدر بالمعنى الهيدغري ذاته؟ وهل هذا الطريق الآخر هو طريق النجاة والخلاص الدنيوي «والإنجاز» أم أنه مجرد انتشاء بالوجود وإصغاء لنشيد الكينونة، واستمتاع بترنيمة المقدس؟ وهل كان بإمكان الإنسانية أن تكتشف مجاهيل الخلية والذرة والكون لو «سارت»-افتراضا- في هذا الطريق الرائع والجميل الذي مجده هيدغر؟.

وهل كان بإمكان العصور الحديثة وقد تدرجت الميتافيزيقا إلى ذروة نضجها واكتمالها كوعي وكمثل وإرادة قدرة للذاتية الإنسانية على أن تقدر الواقع على مقاسها، أن تكسب هذه القدرة دون أن تسقط هي ذاتها تحت رحمة التقنية والعالم التقني، أي أن تحقق بواسطة التقنية، السيطرة على العالم وعلى الطبيعة دون أن تقع هي ذاتها تحت سيطرة التقنية؟

Liberté et discipline الصدّد بهذا الصدّد

بعض مراجع البحث - أعمال هيدغر

M.Heidegger :

- Essais et conferences, tr. Fr Tel Gallimard 1993.
- Chemins qui ne menent nulle part, Gallimard 1987.
- Questions 1-2-3-4 Gallimard 1990.
- Nietzsche 1 et 2 Gallimard 1971.
- De l'essence de la liberté humaine, tr. Fr NRF Gallimard, 2001.
- Ecrits politiques, Gallimard, 1995.

دراسات عن هيدغر - بالفرنسية

- Boutot : Heidegger, PUF 1989 que sais je ?
- Ganty, Etienne : penser la modernité. Bruxelles-Namur.
- Guest Gerard : Semin aire <http://paroles des jours.free.fr>
- Gadamer : Les chemins de Heidegger Vrin 2002.
- Goldmann L. : Heidegger et Lukacs, Denoel Gontier 1982.
- Collectif : Le dictionnaire de M.Heidegger. Cerf 2013.
- Renaut Alain : L'ère de l'individu Gallimard. 2000
- Habermas J. : Le discours philosophique de la modernité, Gallimard 1985 (chap.6).
- Brito , Emilio : L'hymne du sacré, Louvain 1999.
- Dulau : Heidegger pas à pas, Ellipses 2008.
- Vaysse Jean-Marie : Dictionnaire Heidegger, Ellipses 2007.
- Luc Ferry et Alain Renault : Heidegger et les modernes, Grasset 1988.
- Appolinaire L. Gueddanfounoun : Le procès de la rationalité Technoscientifique dans Essais et conférences de Heidegger 2012. (الشبكة)

دراسات عن هيدغر - بالعربية

- اسماعيل مهنانة: الوجود والحداثة، بيروت-الرباط 2012.
- جمال سليمان: م. هيدغر الوجود والموجود، بيروت 2009.
- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هيدغر، بيروت 2008.
- صادق جلال العظم: دفاعا عن المادية والتاريخ، بيروت 1990.
- محمد أندلسي: أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية، (هيدغر من خلال نيتشه)، قيد الطبع.
- هانز كوكلر: الشك ونقد المجتمع في فكر هيدغر، ترجمة د. حميد لشهب، الدار البيضاء 2011.

دراسات

- Dastur : la philosophie de Heidegger in la philosophie allemande, Gallimard
ترجمته العربية في مجلة «الأزمّة الحديثة» الرباط 2013، العدد 6-7
- Darriulat Jacque : Heid. et l'origine de l'œuvre d'art. (الشبكة)
- Kelkel : Ontologie et decadence entre Hegel et Heidegger (الشبكة)
- Michael O'Mera : Le primordial et léternal, la tradition dans la pensée de M.Heidegger et de Julius Evola. (الشبكة)
- Cleary Collin : Heidegger : Une introduction pour les antimodernistes. (الشبكة)
- Le vigan Pierre : Benjamin, Heidegger et la naissance de la modernité. (الشبكة)
- Koninck SSalomon : Heidegger et la metaphysique. (الشبكة)
- Tremblay U.G : Günter Anders et M.Heidegger. (الشبكة)
- Ferry Luc : La deconstruction Heideggerienne de la modernité politique, in : Collectif: Histoire de la philosophie politique Tome 4, p.399-439, Calmann-Levy 1999.
- Jolly Edouard : Nihilisme et technique. (الشبكة)
- Renaut Alain : qu'est ce que l'antimodernisme politique ? in Alain Renaut : Histoire de la philosophie politique ? Tome 4 (les critiques de la modernité, Calmann-Levy 1999.
- Hottois Gilbert : technoscience entre technophobie et technophilie. (الشبكة)

ملحوظة: أقدم بجميل الشكر للصديق الدكتور حميد الأشهب الجامعي والمعالج النفسي المغربي النمساوي على مراجعته وتدقيقه للمصطلحات الألمانية الواردة في المقال.

مهام الفكر حسب هيدغر

د. عبد العلي معزوز

يرى هيدغر أن للفكر مهاما في عصر يهيمن فيه العلم و التقنية، وفي عالم تسوده قوانين الاقتصاد. في عالم مُوجَّه، وفي عالم تحكُّمي ماذا عسى الفلسفة أن تعمل؟ في مقال بعنوان "نهاية الفلسفة و مهامَّ الفكر" يحاول هيدغر التمييز بين الفلسفة والفكر، على اعتبار أن الفلسفة في حِلَّتِها التقليدية تسير نحو موتها و نهايتها بسبب تجاوزها من طرف العلم والتقنية، وأن الفكر هو الذي توكلُّ إليه مهمة استشراف آفاق جديدة أمام حضارة ما تفتأ تحقِّق فتوحات تكنولوجية، وبالمقابل ما تنفكُّ توغلُّ في نسيان الكينونة وفي الإمعان في التيه والضياع. فالحاجة ماسة إلى إعادة صياغة فكر توكلُّ إليه مهمة استذكار الكينونة واستدعاء الوجود. العداء المُستحكم للميتافيزيقا التوتاليتارية في العصور الحديثة هي المهمة الأساسية للفكر. يُسند هيدغر للفكر مهمة تحرُّرية من هيمنة العقل الحسابي: وهو من ثم يُقابلُ العقلَ بالفكر و يُعتبرُ أن العقل هو العدوُّ للدود للفكر. مهمة الفكر إزاحة الأفلاطونية الجائمة على العالم الحديث، ومن خلالها إزاحة الهيمنة الميتافيزيقية واكتمالها التقني العلمي.

علينا نحن المُحدِّثين أو نحن المعاصرين التَّمرُّن على التفكير لأننا لم نتعلَّم بعدُ كيف نفكر على حدِّ تعبير هيدغر الذي يقول: «في سبيل الوصول إلى هذا الفكر ينبغي علينا أن نتعلَّم التفكير¹» لماذا لم نتعلَّم كيف نفكر؟ لأننا نحن نحيا في عالم يهيمن عليه العلم و العلم لا يفكر، الفكر عدو للعقل الحسابي، لأنَّ الأوَّل يضطلع بمهمة القضاء على نسيان الكينونة بوصفها السمة الغالبة للعصر الحديث، أما الثاني فكثير الإمعان في النسيان. ما يستدعي التفكير حقا هو الهامُّ أو الشيء الجدير بالاهتمام. و ما الشيء الجدير بالاهتمام؟ هو الشيء الحرج

1 - Heidegger (Martin) : Essais et conférences, page 152.

أو النقطة الحرجة في عصرنا و التي تستدعي التفكير بمعنى التفكير في الأساسي، والإعراض عن التافه والنافل والثانوي.

الإنسان الحديث و المعاصر مُصاب بِحُمَى الفعل والفعالية، وأقل اهتماما بالفكر والتفكير. ولم يحدث في التاريخ الإنساني أن اهتمَّ الإنسان بالفعل أكثر مما اهتمَّ به في الأزمنة المعاصرة. وَوَسِيلَتُهُ للفعل والفعالية العلم والتقنية، التخطيط والحساب، بها يُعَيَّرُ وَجْهَ العالم وَيُعَيَّرُ نَفْسَهُ وَشَرْطَهُ وَوَضْعَهُ. ولكنَّ العلمَ لا يفكرُ لأنَّه يخطُّ و يُخَضِّعُ كل موضوع للحساب. يُنبَّه هيدغر إلى كَوْن العلم لا يفكرُ ليس حُجَّةً عليه بقدر ما هو حجة له، وربما ما يمكنُ العلم من التفوُّق و الغَلَبَة و الهيمنة هو بالذات كونه لا يُفكرُ.

العلمُ يُعْقِلُنْ و لكن لا يفكر، ويَبَيِّن العلم والفكر تَظْهَرُ الحاجة لا إلى مَعْبَرٍ و عبور و إنما إلى قفزة Saut تَحْمِلُنَا إلى منطقة مجهولة فيما وراء تخوم العقل. لا حاجة للفكر إلى الاستدلال والبرهان العقلاي بقدر حاجته إلى الكشف وإزاحة الحُجُب. الفكر يكشف montre ولا يستدلّ ne démontre pas، يكشفعن... و لا يُبْرِهِنُ على... وهذا الذي يُشِيرُ إليه الفكرُ ويكشف عليه هو الذي لمْ نَشْرَعْ بَعْدُ بالتفكير فيه، ليس لأن الإنسان المعاصر لا يُريدُ التفكير فيه بل لأنَّه لا يَقْوَى على التفكير فيه، ولأنَّه مأخوذ بِحُمَى الفعل و الفَعَالِيَّة. ولأنَّ والفكر مدعوٌ إلى إعادة التفكير في ذاته، بعيدا عن الدروب المطروقة، وبمنأى عن الأفكار المسبقة.

إن ما يدعونا إلى التفكير هو الفكر نفسه، ولا يوجد فكر بدون حافز يدفعنا إلى التفكير، ما هو حقيق بالفكر هو الكينونة ذاتها أو اللامفكر فيه. وقد سبق أن قال «بارمنيدس»: «الفكر والكينونة هما الشيء نفسه» وبالتالي يمكن القول إن اللامفكر فيه هو الفكر بما هو فكر الكينونة. اللامفكر فيه هو الكينونة بعامّة و كينونة الإنسان بخاصة أي ما لا يفتن له و ما يغفلُه دون نية أو قصد. إن الإنسان حسب هولدرلين علامة ولكن فارغة من المعنى أو علامة لا تدلُّ على شيء. فالعقل معنيٌّ فقط بإخضاع الموضوعات إلى مقولاته المنطقية والصورية وممارسة نوع من العنف عليها بينما مهمة الفكر تتمثّل في إخراج الأشياء من حالة التَحجُّب إلى حالة الإنكشاف دون حُمْلها على الظهور عُتْوَة. و هو بالذات ما يقوم به العالم و التقنية المُعاصِرِينَ.

- سؤال الكينونة :

سقط سؤال الكينونة أو في الفلسفة في غياهب النسيان، واعتُبر سؤالاً فارغاً ولا معنى له، يعني كل شيء ولا يعني أي شيء، بمثابة كلية فارغة أو كل فارغ غير مُعرَّف وغير قابل للتعريف. مثلاً عرّف أرسطو الوجود باعتباره كلياً وعاماً، وعرّفه هيغل باعتباره المباشر غير المُحدّد l'immediat indéterminé ومن ثم لم يُعتَبر مشكلة فلسفية، والحال أنه كذلك، بل هو المشكلة الأساس!

سؤال معنى الكينونة ليس بديهيًا كما يُعتَقَد، بل إن السؤال الأقل بداهة، والأكثر استعصاء من بين كل الأسئلة الفلسفية مما يوجب إيلاءه أكبر قدر من الاعتناء إن لم نقل الأهمية القصوى؛ فاعتبار سؤال الوجود بديهيًا طريقة مشكوك في صحتها؛ لذلك وجب إعادة صياغة السؤال لأنه ليس يُعوّزنا الجواب بل تعوزنا حتى الصياغة الصحيحة للسؤال.

البحث عن معنى الوجود و دلالاته لا ينبغي أن يشوبه التباس بالوجود، و لا أن تُفهم الكينونة على أنها حاصل جمع الكائنات، ولكن الولوج إلى الكينونة يقتضي مدخلا من كائن من الكائنات، وأهم كائن للولوج إلى الكينونة هو نحن، هو الإنسان، ولكن هيدغر لا يستعمل كلمة إنسان لأنه موروث ميتافيزيقي أرسطي أي الإنسان حيوان عاقل. يضع هيدغر تعريف الإنسان على هذا النحو بين قوسين، و بتعبير فينومينولوجي يُعلّق الحكم.

من هو الإنسان؟ إنه الكائن- هنا Dasein. ليس أجدر بسؤال الكينونة من السائل أي الكائن هناك أو ما اصطُلح عليه في تاريخ الميتافيزيقا بالإنسان. الدازاين هو مَنْ تعود إليه أحقية سؤال الكينونة لأنه متحرّك في إطارها باعتباره كائناً. ولكن رغم أن الكينونة أقرب إلى الكائن هناك، فهي أبعد ما تكون عن البداهة، بل على العكس من ذلك؛ تبدو مُلغزة أشد ما يكون الإلغاز. يتساءل هيدغر حول مدى أهمية سؤال الكينونة أو بعبارة أخرى: هل سؤال الكينونة عمومية من بين عموميات أخرى أم إنه من أكثر الأسئلة عينية؟ هل يبقى السؤال مجرد مسألة تأمل في الهواء لأكثر العموميات تعميماً أم إنه أكثر الأسئلة أساسية و عينية؟

يميز هيدغر بين الشئتي ontique والأنطولوجي ontologique. في المستوى الأول؛ يتعلق الأمر بالعلوم و المستوى الثاني يهتم الفلسفة. أما سؤال الكينونة فيعني الفلسفة، فيما سؤال الكائن يعني العلوم: المادة في العلم الفيزيائي، والحياة في

- دكتاتورية النحن :

الوجود في العالم كوجود-مع الآخرين. ما نوع التأويل الذي يمكن نمارسه على هيدغر والذي يُمكننا من تسليط الضوء على وُضْعنا في العالم؟ انطلاقاً من اعتبار الزمن العربي جزءاً من الزمن الكوني من المؤكّد أن مفهوم الوجود - مع الآخرين يُفيدنا في تشخيص وضعنا في العالم بوصفه وُضْعاً تستبدُّ به أشكال من الدكتاتوريات و على رأسها دكتاتورية النحن la dictature du On. يفضي تحليل هيدغر للحياة اليومية la quotidienneté إلى تحديد نمط وجود الكائن هناك أو ما يُصطلح عليه بالدازين. فما الكيفية التي يوجد بها الدازين في الحياة اليومية؟ إنها كيفية أو نمط وجود يُهيمن عليه النحن، أو يهيمن عليه ضمير الجمع. يقول هيدغر: الدازين هو الوجود الذي أكوّنه في كل مرة. يتعرّف الدازين على ذاته بوصفه ذاتاً غير مُحدّدة، يكون وجودها وجوداً غُفلاً غير أصيل يحتمي بضمير الجمع من مثل نحيا، نموت، نعتقد... إلخ. وبناء عليه فالأنا لا يعبر عن وجود أصيل حتّى وإن استُعْمِلَ للدلالة على الذات. وهذا يُشبهه إلى حد ما فكرة الإجماع السائدة في الثقافة التقليدية، ويُشبهه أيضاً العقلية النمطية في الثقافة الاستهلاكية الحديثة. في إطار التحليل الفينومينولوجي للدازين، وهو البديل الأنطولوجي لمفهوم الإنسان، يضعنا هيدغر أمام مفهوم نحتة في اللغة الألمانية: الوجود-مع الآخرين. على أيّ نحو يكون وجود الدازين في العالم؟ و في اليومي؟ الأنا في العالم هو وجود مع الآخرين، ويتعرّف على ذاته من خلالهم. حتى في قمة العزلة أنا في العالم مع الآخرين. بل حتّى في احتشاد الأنا مع الآخرين قد يعيش قمة العزلة. على أن نميّز بين العزلة isolement و الوحدة solitude عند هيدغر.

الأنا ليس هو ذا و لا ذاك، صيغة النحن محايدة، يُشبهه كلّ واحد كلّ واحد. يبسط النحن هيمنته على هذا الوجود العُقل. نرى الفن و نقرأ الأدب كما يقرأ الجميع الفن والأدب، نُصدر أحكاماً و نضع تقييماً كما يضعه الجميع، الجميع يعملون و ينظرون و يحكمون و لا أحد يعمل و ينظر و يحكم. الكلّ ولا أحد. هكذا يمكن أن نؤول قول هيدغر. هذا التّحنّ المحايد والغوّائي هو ما يميّز الوجود-مع الآخرين. إن سمة النحن، هذا الوجود المشترك، هي الانشغال بالتافه و النافل و بالتالي سمته الرداءة. تراقب الرداءة كل شيء متميّز و فذ و نادر، وتعمل على تسطيحه من

خلال تأييد كل أبعاده. و تشمل الرداءة و التفاهة وتعمّر كل ما ما يمثل العمومية
pubilicité. كل ما هو مشترك و عمومي تسوده الرداءة

La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert
pour ce qui est bien connu et accessible à tous.

وما دام «النحن» يتربّص بالأنا و يجعله لا يقوى على اتخاذ أي قرار مسؤول. لا
ينفكّ النحن يُفرغ الأنا من جوهره.

- الدازاين و سؤال الوجود :

أفضل مدخل لولوج الكينونة هو الكائن هناك أو الإنسان، ولكن كيف يمكن
أن يكون الدّازاين مدخلا للكشف عن الكينونة؟ من هنا تظهر الحاجة إلى تحليل
أنطولوجي للدّازاين و توجيهه لمساءلة الكينونة. والمعنى الأهمّ الذي يكتسيه
الدازاين أو يتحدّد به هو الزمانية أو التّزمن la temporalité. بُعد الزمانية أو التّزمن
هو من أهم أبعاد الكائن هناك أي الإنسان. الزمن بعد أساسي للكينونة والتّزمن
بعد أساسي للكائن هناك. لكن يجب إعادة النظر في المفهوم الشائع للزمن، كما إن
الكينونة ليست شيئاً في الزمن، بل هي نفسها زمنية. لا يُضاف الزمن إلى الكينونة بل
هو الكينونة ذاتها. لايهم أن يكون الدازاين في الزمن بل هو نفسه كائن زمني. حتى
مفهوم التاريخي Historique المنسوب إلى التاريخ يسقط ليحلّ محله مفهوم
التاريخوي Historial الذي يمثّل أحد مُمكنات التاريخ نفسه. الدازاين بهذا المعنى
تاريخوي. الزمن ليس آناً متعاقبة، كما ليس التاريخوي لحظات متتالية، وهنا
يتغيّر حتى مفهوم الزمن لأنه لا يمضي و لا يحضر و يأتي بل هو كل هذه جميعا
و في آن واحد.

إن مُساءلة الكينونة من حيث كونها محددة بضرورة أنطولوجية يعني أنها هي
الأخرى تاريخوية. من أجل تأويل مرثم للدازاين ينبغي التحرّر من عبء التراث
الذي ورثناه عن طريق تاريخ الميتافيزيقا الغربية. المهم هو التخلص من تحجّر
التراث و تكلّسه، وهو الدرس الذي يمكن أن يُستفاد من هيدغر بالنسبة إلينا نحن
العرب الذي أثقل تاريخنا بالتراث، والذي استحال في عصرنا إلى عائق حقيقي.

ويمكن التحرّر من ثقل التراث ومن عبئه سوى بهدمه وتقويضه بالمعنى الإيجابي
للهدم و التقويض و هو ما من شأنه أن يُبقي الماضي حيّاً فينا.

- مفهوم الحدث عند هيدغر :

قال «جان كيليفتش» Jankélévitch :

« On ne dit pas d'un événement ni qu'il est n'est qu'il n'est pas, mais seulement qu'il arrive ou survient, c'est à dire apparait en disparaissant, nait et meurt dans le même instant ».

الفكر و الحدث أهم تمرين للفكر على اليقظة، وأقدر محك للفكر على التأكد من عدم استسلامه للسُّبَّات الدوغمائي، ومن عدم رُكُونه إلى اليقينيات والبداهات، ومن عدم اطمئنانه لخطية الواقع. وهنا وَجَبَ التَّفريق بين الواقعة fait و الحدث évènement مثلا: يُعَدُّ من قبيل الواقعة التَّهَامُ الأسماك الكبيرة للصغيرة عادة، ولكن يُعْتَبَرُ من قبيل الحدث لَمَّا تَأْكُلُ الأسماك الصغيرة الكبيرة. الحدث إذن انفصال وانقطاع، و من ثم طابعه اللامتوقع والفجائي، هو انبثاق أو ظهور مفاجئ، أو انبجاس غير مُتَوَقَّع. الشيء الذي تسبُّغ عليه فزادة بحيث لا يشبه سابقه و لاحقه، فهو ما ينجم عن اصطدام سلسلتين يخرج منهما شيء غير مألوف. الفكر مُطالِب بأن يفهم الحدث، ما دام الراهن لا يمكن أن يفهم في سكونه، و لا في خطيئته، وحتى الأزمان التي يعرفها الراهن أو المعاصر نشأت من حيث لا ندري، وانبثقت من بُور غير معلومة، فيبقى على الفكر أن يبحث عن مواقعها الخفية، و أسبابها الكامنة: مثل التقاء الجهاد والإمبريالية الأمريكية على مقاومة الاحتلال السوفيياتي لأفغانستان، واصطدامهما بعد أحداث 11 سبتمبر الشيء الذي انبثق عنه حدث كوني يتمثل في إنشاء معجم جديد تتجاذبه مفردات الإرهاب و الجهاد. على الفكر اكتشاف الالتقاء والاصطدام الذي ينبجس منه الحدث.

الحدث تواطؤ خفي بين واقعتين يتطلَّب من الفكر اليقظة الكافية للكشف عن مُبْهَمَاتِها: مثال آخر يمكن أن يُستمدَّ من الكيفية التي استحال بها التغيير المُبَسَّر به في الثورات العربية من تغيير أنظمة أوثوقراطية بأنظمة ثيوقراطية محلَّها والجامع بينهما؛ غياب أو تأجيل الديمقراطية إلى أجل غير مُسمَّى. الحدث كوجه من أوجه الراهن يطالعنا من حيث لم نتنظر، ولاغربة أن خصص له كبار الفلاسفة المعاصرين حيزًا هامًا في فلسفتهم نذكر على سبيل المثال لا الحصر هيدغر، و دولوز، وغيرهم كثيرون.

نحن في العالم لسنا أمام أشياء وإنما أمام أحداث تشكل العالم الذي نحيا

فيه، بها يتشكل وبها يكون أو يأتي أو يحدث. ou survenir Advenir مثل ومضة أو شعاع سرعان ما يتلاشى. صعوبة ضبط اللغة لما يحدث، للحدث، لأنه ليس مفهوماً، هو قبل كل شيء فعل، ليس مجرد تغيير changement في الزمن، الزمن نفسه لا يُحيط ولا يشمل الحدث، لأن الحدث سابق على الزمن، إنه ما يجعل الزمن ممكناً. أليس من المعقول الإقرار باستحالة التفكير في الزمن، مادام بمجرد ما نفكر فيه ينفلت منّا. مثال: نقول أسدل الليل أستاره و لكن لا نعرف ما الليل الذي هو الحدث. غالباً ما نعبّر عن الحدث في اللغة الفرنسية بضمير الغائب و المجهول « il pleut, il fait nuit » لا فرق بين le soleil و l'ensoleillement. هل يجوز القول أن الحدث هو فعل الحدوث؟ هل هو حصول الشيء دون الشيء الحاصل: ²«Agir sans agent, changement sans chose qui change».

من هذه الاعتبارات يمكن القول إن الدرس الهيدغري مهم لنا هنا و الآن، يعني في مطلع الألفية الثالثة، لأنه يفيّدنا في التفكير في الزمن الكوني الذي نحيا فيه، و في التفكير في الزمن العربي داخل الزمن الكوني و ليس كاستثناء منه. كما يسعفنا هيدغر في مسألة أساسية: وتتمثل في التفكير في اندلاع الثورات العربية، و في تسارع الأحداث، خارج الإيديولوجية التي تعتقل الزمن العربي وتسيّجُه في إطار الزمن اللاهوتي الدائري، يمكن القول إننا لم نفكر بعدُ جدياً في مسألة الزمن، و في مسألة التاريخ، و لم نتسوعب بعد لا خطية الزمان ولا الزمن الخطي، ولا الزمن التطوّري. التفكير في الحدث يقذفنا خارج الحقائق التي أرسيناها في ثقافتنا العربية، مطمئنين لها باعتبارها بداهات.

الكيونة و الحدث عند هيدغر متلازمان، لا يفهم الوجود، ولا نفهم الكيونة خارج الحدث و الحدوث، وهي ليست ماهية أو جوهرها بقدر ما هي صيرورة و حدثاً. مزية هيدغر هي في كونه فكّر بشكل جديد في الكيونة، باعتبارها غير منفصلة عن الحدث، و ليس يهتم الحدث عنده الكائن بقدر ما تهتم الكيونة. و لكن يمكن التفكير في الكيونة كحدث انطلاقاً من كائن واحد هو الدازاين و هو الإسم الآخر للإنسان.

الدازاين ليس ماهية مثل ما توحى بذلك كلمة الإنسان، فعليه أن يتحدّد باستمرار و بدون انقطاع، و هو واحد من الممكنات، إنه باللسان الفرنسي. l'être -le -là مايفيّدنا هيدغر في هذا السياق هو أننا في ثقافتنا العربية و في لاهوتنا الإسلامي لم

نتخلَّصُ بعدُ من مفهوم الإنسان كمخلوق بئس بدون العناية الإلهية المتواصلة. لم نتخلَّص بهذا من مفهوم الإنسان الخاضع المُستكين، الذي لا حول له و لا قوة.

الكائن هنا الآن هو الإنسان ولكنه لم يكتس بعدُ أي صفة جوهرية، مما يجعله، إذا أراد تحقيق مُمكناته، أن يظلَّ منفتحاً على الحدث. وما الحدث؟ إنه اللامتوقَّع، إنه المنقطع و المنفصل، إنه ما يُحدثُ شرخاً في الهوية. التفكير في الحدث بفضل هيدغر، يساعدنا في إعادة تعريف ذواتنا، وفي إعادة تحديد هويتنا، و في انتشالنا من الزمن اللاهوتي الدائري.

وانطلاقاً من التفكير في الحدث يمكن استخلاص فكرة الاختلاف الأنطولوجي التي اكتسحت الفكر المعاصر بجميع لُويَّاتِهِ. الاختلاف بين الكائن و الكينونة. متى يتحقق الكائن؟ عندما يفعلُ الكينونة، أي عندما ينصهر فيها، ويُسمَّى هذا التحقق بالإنعطاف. على أن يُفهمَ هذا الإنعطاف بمعنى الحركة التي لا تفتُر.

نحنُ في ثقافتنا العربية محتاجون إلى هيرمونطيقا حَدِيثِيَّةٍ يتمُّ بمقتضاها الفعل التأويلي الذي طالما صار في الثقافة وفي أشكال اللاهوت الجديد نُسِياً منسِياً. صُودِرَ الحق في التأويل بمجرد استبدال التَّرَعَّات الحرفية و النُصِّيَّة.

ثمة حسب «كلود رومانو»، وهو من المختصين في هيدغر، أربع سمات فينومينولوجية للحدث :

- أولاً: الآنَا يصير بموجب انفتاحه على الحدث موضع سؤالٍ.

- ثانياً: الحدث يتَّسم بدوره في تأسيس ما سيأتي.

- ثالثاً: افتقارُ الحدث إلى أساس يجعلُه غير قابل للتفسير رغم أنه ما به تكتسي المغامرة الإنسانية معناها.

- رابعاً: لا سبيل إلى تأريخه أو توقيته ما دام أنه هو الذي يحدِّدُ الزمان ولا يتحدَّدُ به.

وبناء عليه ونظراً لأهمية الحدث في استشفاف الخبرة الإنسانية، فنحن بحاجة إلى تأويل هيرمونطيقِي حَدِيثِي لفهم المعنى الذي تسيِّرُ نحوه تلك الخبرة.

ما معنى الحاجة إلى فينومينولوجيا الحدث: لأن الحدث غير متوقَّع، ولا قابل

للتوقُّع، بخلاف الواقعة التي يمكن التنبُّؤ بها وتوقُّعها؛ لا وجود في الحدث لشروط إمكانه لأنه لا يخضع لأية شروط تُهيئ حدوثه أو وقوعه. وهذا ما تستطيعه الفينومينولوجيا. أول ظاهرة في الظاهرية هي الحدث في حدوثه المفاجئ وغير المُتوقَّع.

الحدث يُخضع الذات إلى ما يفوقها، إنه تخل عن سيادة، وعن هيمنة الكوجيطو. الحدث يلقي بنا في مَعَمَّةِ العالم دون إدعاء الهيمنة عليه. إنه يحوِّل الذات إلى انتمائها الأصلي أي إلى الكينونة.

إن التفكير في الحدث، وإن كان يخيمُّ عليه نوع من الشك في القدرة على التفكير في الحدث، يقذف بالدازين خارج ميتافيزيقا الذات. فكرنا بحاجة إلى هيرمونيطيقا حديثة للزمانية.

- فينومينولوجيا الدين :

تبيهاات: إن ظهورَ طبعةٍ مُترَجَمَةٍ لهذا الكتاب ينمُّ عن اهتمام جديد بالظاهرة الدينية عند هيدغر، وهو ما يعني أولاً راهنية هيدغر، وثانياً راهنية الظاهرة الدينية. وهذا النص هو من أهم نصوص هيدغر وأغناها، وهو عبارة عن دروسه الأولى بجامعة فرايبوغ. يلقي المؤلف الضوء على علاقة هيدغر الأولى بالمسيحية، و التي لاشك أنه كان لها أبلغ الأثر في تكوينه الفلسفي نفسه، و في مؤلفه الأساسي الوجود و الزمان؛ لأنه يستحضر فيه أهم التيمات اللاهوتية المسيحية مثل السقوط، و الدِّين والخطيئة، وغيرها. هو ثمرة إشراف هوسرل على طلبته، ومن بينهم هيدغر، و تكليفهم باستثمار المنهج الفينومينولوجي في حقول معرفية جانبية أو قطاعية.

موقف هيدغر من الدين ملتبس: فهو من جهة القائل «seul Dieu peut nous sauver» ومن جهة القائل «seul l'être est». و إذا دققنا المسألة أكثر وجدنا أن هيدغر يطرح بدل الله Dieu الألوهية Divinité. و هو ما يعني أنه يحتفظ بالمقدس في الدين. يتناول الكتاب، الذي هو عبارة عن دروس ألقاها بجامعة فريبورج من 1919 إلى 1923، ما يُمكن تسميته بهيرمونيطيقا الحياة. ماذا تعني تجربة الحياة؟ expérience de la vie facticielle. التجربة بهذا الخصوص لا تعني انفصال المُجَرَّب عن المُجَرَّب. الفعلي أو الحديث لا تعني سببي أو عِلِّي أو واقعي. لا يمكن دراسة هذا النوع من التجربة أو من الخبرة الدينية علمياً بقدر ما يمكن دراستها فلسفياً لأن الفلسفة هي أكثر صرامة في المعالجة من العلوم. يقول هيدغر: إن نقطة بداية الطريق نحو الفلسفة هي تجربة الحياة المُعاشة ³ « le point de départ du chemin vers la philosophie est l'expérience facticielle de la vie »

هذا النوع من الخبرة أو هذا الشكل من التجربة هو الذي يُفضي إلى الفلسفة. ما معنى هذه التجربة؟ إنها تجربة الإنسان انطلاقاً من معرفته بموقعه في العالم. ليس العالم منفصلاً عنا وإنما نحن فيه نحيا تجربة حياة، نحن منقادون إليه ولا نملك الانفصال عنه.

العالم أفقنا، العالم مُحيطنا، ثم العالم مشترَكنا مع الآخرين، و بعده عالمنا الخاص. تكتسي خبرتنا للعالم طابع المعنى والدلالة la significativité فلا مجال لكي نختبر العالم ونجربهُ إلا معرفته نظرياً. لا نجربُ العالم إلا عبر ما نكابدهُ، و إلا عبر ما نعيشهُ و نحياهُ، و من خلال ما نفعلهُ. إنني أختبر ذاتي من خلال ما أنجزهُ، وما أعانيه، وما يُلَاقيني أثناء حالات اكتثابي، وابتهاجي

«Je m'expérimente au contraire à travers ce que j'accomplis, ce que j'endure, ce qui vient à ma rencontre, dans mes états de dépression, et d'exaltation»⁴

إن الفلسفة هي أساساً هذه الخبرة التي تُنسجُ عَراها بيننا و بين العالم. يقول هيدغر: إن مُنطلقَ الفلسفة و مُنتهاها هو التجربة الحية

«le point de départ comme le but de la philosophie est l'expérience facticielle de la vie»⁵

حسب ترويلتش Troeltsh ثمة ما يمكن تسميتهُ بمبدأ ديني مسبق A priori religieux هو الذي يُحدد كل أشكال الدين و تمظهراته. و انطلاقاً من هذا المبدأ القبلي يمكنُ تحديد حَتَّى الحقيقة الدينية نفسها. إن الظاهرة المركزية تتمثلُ في الاعتقاد بحضور الله، يسمي هذا المبدأ اللاعقلاني في الدين.

إن مسعى هيدغر هنا اعتبارُ اختباراً للعالم هو ما يُعطي للتجربة الدينية فحواها. وذلك من الناحية الفينومينولوجية. من الخطأ الاعتقاد إنه بالإمكان التخلُّص من تناول اللاهوتي للدين أو للحياة الدينية. ولكن أقرب شيء لفلسفة الدين هو اللاهوت البروتستانتي.

4- IBID page 23.

5- IBID page 26.

- مهامُ فلسفة الدين و موضوعها :

يقول هيدغر: يمكن القول، : «من خلال تعريفنا لفلسفة الدين ببساطة، أن الأمر يتعلّق بالفهم الفلسفي للدين، وبكيفية نُقله إلى مستوى المفهوم». «En déterminant la tâche de la philosophie de la religion d'une manière tout à fait naïve, on peut dire qu'il s'agit de comprendre philosophiquement la religion et le porter au concept»⁶

إذا تمَّ الإنطلاق من كَوْن المسيحية القديمة ما هي سوى إمكان من بين مُمَكِّنَات التَّدِين Religiosité، و بالتالي فهي مجرد واقعة تاريخية، فإنَّ هذا يتطلب منها تَفْهِيْمًا، منها فينومينولوجيا، مقارنة تأويلية.

تقتضي المقاربة الفينومينولوجية للدين وللتدنيّ عدم الوقوف عند حدود التاريخ أي عند حدود تاريخ الدين. هل يمكن لتاريخ الأديان أن يمدَّ فينومينولوجيا الدين بالأدوات الضرورية من أجل فهم دائرة الاعتقاد؟

يقارن هيدغر بين تاريخ الأديان وفينومينولوجيا الدين، يمكن الاستفادة من تاريخ الأديان لكن ما ينقصه هو النفاذ إلى الموضوع الأساس ألا و هو الدين، مهما كانت دقّة المنهج. ما يميّز فينومينولوجيا الدين هو الإستحضار الدائم للمبدأ القبلي المَوْجَّه le préconcept directeur. لا يمكن فهم الدينأ بالأحرى التَّدِين la religiosité بالارتكاز فقط على الرُّوج : عقلائي ولا عقلائي. الخبرة الدينية جزء من الخبرة الحَدِيثِيَّة في العالم. أهم ما في إعلان بولس la proclamation de Paul هو المعنى؛ أي اكتمال و تنويع التجربة الحياتية l'accomplissement de la vie. إذن التجربة الدينية هي تجربة حياتية غايتها اكتمال الحياة، وهي من ثمة تاريخية. بواسطة المقاربة الفينومينولوجية لا يعود الدين موضوعا، و إنما تُنْسَجُ معه علاقة ألفة. ابتعد هيدغر في مقاربتة للدين المسيحي من التأويل الكَنَسِيّ الرَّسْمِي.

يبدأ هيدغر بمساءلة الظاهرة الدينية انطلاقا من الخبرة الحياتية، التي يورُقها هاجس أو همّ الذات le souci de soi. وهذا يترجم بنوع من القلق l'inquiétude و بالتالي تظهر الحاجة إلى الأمان. ومن أجل تحقيق نوع من الأمان الداخلي لا بد من إضفاء معنى على مجرى التاريخ، ومن صَهرِ المصير الفردي في المصير الجماعي، و تدويب الذات في الجماعة. وفي نهاية المطاف يدل كل هذا المجهود

على نوع من الهروب إلى الأمام. من خلال هذا التحليل الفينومينولوجي للحياة الفعلية الواقعية نَلْجُ إلى الظاهرة الدينية بوصفها ما يمنحُ الأمان إلى الكائن هنا، وما يمنح للحياة دلالة ومعنى. القلق منبعُ الدين المسيحي، بل وكلُّ ظاهرة دينية. ما يحصلُ في الظاهرة الدينية هو انقلاب أو تحوُّل على المستوى الفردي، فيتحوَّل بموجبه إلى خبرة دينية جماعية، فتتحدَّد علائق جديدة بين الأنا و النَّحْنُ و العالم.

ما ينقص ثقافتنا العربية هو هذه الجرأة في التناول، وهذه الشجاعة في التأويل، لموضوع شائك هو الظاهرة الدينية، التي تحتاجُ ليس إلى فهم و إنما إلى تأويل، أيُّ إلى هيرمونيطيقا، والتي تحتاجُ إلى فهم فينومينولوجي من الداخل قبل إجراء مقاربات خارجية. ويمكنُ أن أُشيرَ إلى النتائج و الخلاصات التي يمكنُ أن نخرج بها من قراءة، لا أزعم أنها كافية، ولكنها أوليَّة للتحليل الهيدغري للظاهرة الدينية:

- أولاً: لم تُعدَّ الظاهرة الدينية موضوعاً يستدعي فقط منهجاً دقيقاً مهما بلغت دقته، وإنما مقارنة فينومينولوجية تستقصي معناه، و تُسائل غايته و مآله.

- ثانياً: جعل الظاهرة الدينية ليس شيئاً مستغلقاً، وإنما جزءاً من خبرة أعم وأشمل هي الخبرة الفعلية والحديثية للعالم.

- ثالثاً: تحليل الظاهرة الدينية بشكل يجعلها تقترب من البنية العامة للدازين، ويكون مبعثها وحافزها هو تجنُّب أو لنقل تجاوز السمة الغالبة للكائن هنا، أي القلق بواسطة تدويب الذات الفردية في الجماعة، ومحاولة إضفاء معنى على الحياة، والبحث عن مهرب من القلق وعن مَأْمَن من الضياع مما يجعل من الظاهرة الدينية ظاهرة تاريخية.

هذا التأويل أو هذه الفينومينولوجيا للظاهرة الدينية تكشف عن مقارنة تحليلية للدين قبل تشكله كمعتقدات، وهو يعكس وضعية الإنسان في العالم، وما يترتبُ عنها من قلق، ومن خشية، ومن حرص على الأمان، وهو يعكسُ في الوقت نفسه تناهي الإنسان في العالم، ورغبته في إعطاء معنى لحياته وإضفاء نوع من الاكتمال عليها. إنه نوع من التناول، رغم كونه محاولة مبكرة لهيدغر الشاب، لتفهم الدين أو الحياة الدينية، وتخصيصا المسيحية في طورها الأول، قبل استحالتها إلى معتقادات مُتَحَجِّرة. قد تُعزى جرأة التناول، وشجاعة المعالجة، إلى كون المعتقد خضع في الثقافة الغربية لإعادة هيكلة، وإعادة إصلاح، إلى حدِّ

علمته، و لكن يمكن الاستفادة من هذه المقاربة، لإعادة التفكير في الظاهرة الدينية في السياق الإسلامي، من منظور فينومينولوجي جديد. ويل الظاه

- مفهوم الفن عند هيدغر :

إن الفكر والشعر (أو الفن) - حسب هيدغر - مدعوان لمجاوزة الميتافيزيقا التي عرفت اكتمالها وبالأحرى نهايتها مع نيتشه، وبات مطروحا سلوك طريق آخر لتصور العالم غير طريق الميتافيزيقا، وخاصة ميتافيزيقا الذاتية التي تأسست على يد ديكرت، والتي تقدم تصورا للوجود بناء على تمثله كموضوع قابل للتملك (Appropriation). ويعتبر هذا التصور الخلفية المؤسسة للتقنية الحديثة. لقد قادتنا الميتافيزيقا إلى نسيان الوجود، ولعل الفن يعيدنا إلى مسكن الوجود.

ويجدر بنا التوضيح هنا أن هيدغر يستعمل كلمة شعر (Dichten) بالمعنى الواسع للدلالة على الفن. فالشعر لا يختص به الشعراء وحدهم، وكل فنان حق هو بالضرورة شاعر.

سنركز قولنا على الفن، وتترك علاقته بالفكر؛ فما مفهوم الفن عند هيدغر؟ وما الذي يمنحه هذه القدرة على تجاوز الميتافيزيقا وتلافي نسيان الكينونة؟

الفن انكشاف لحقيقة الكينونة، وترك الكينونة توجد (Laisser-Venir) وتحويل الاختفاء إلى تحجب. (Aletheia) إن ماهية الفن هي ما يجعل الوجود يظهر، والحقيقة تلتهم وتسطع. إذا كانت ماهية الفن هي ترك الكينونة توجد، والحقيقة تستطع، فهذا لا يعني قطعاً مطابقة الواقع ومحاكاته. لا ينبغي البحث عن حقيقة الفن خارج الفن، أي في الواقع. إن حقيقة الفن ترقد داخله، أي داخل حضوره وانفتاحه. الفن انبجاس (Emergence) وظهور (Apparition) لعالم هو عالمه (Welt) ولحقيقة هي حقيقته.

فالفن هو راعي الكينونة وحارسها، والفنان لا يعمل سوى على المتح مما يَدَّخِرُهُ الوجود، والامثال، لما يمليه عليه نداؤه، وينزع منه ما يقدر عليه بواسطة هذا الخط (Reissen) ما بين العالم والأرض. الفن توتر ما بين هذين القطبين. الفنان لا يبدع شيئاً من عنده، بل يجد اللغة المناسبة لنداء الكينونة.

ومن ثم كانت اللغة الأصلية ذاتها شعراً، والشعر بمعناه الواسع فنا. فما يكشفه

الفن لا يمكن أن يكون موضوع تمثيل (Re-présentation) فلا دخل للحساب والذاتية في الفن. إن ما يكشفه هو من إملاء الكينونة ووحيه.

فلنعد إلى الفن باعتباره توترا ما بين العالم والأرض، فما العالم؟ وما الأرض؟

العالم انبجاس وانفراج «Eclaircie» بينما الأرض عَتَمَة وظلمة. العالم ظهور والأرض انسحاب، يستعمل هيدغر الأرض بمعنى الأساس بما هي مسكن يستقر فيه شعب تاريخي أصيل (Historial). الفن توتر ما بينهما، وهو مطالب بتقريب العالم من الأرض، والظهور من الاختفاء، والمجيء من الانسحاب. مهمة الفن الكشف عن الكينونة، ومن خلال إقامة عالم على أرض هي منبع كل الإمكانيات ودعوتها لأن تصير مستقرا ومسكنا للإنسان. ولا يقصد هيدغر بالأرض الطبيعة، ما دامت هذه الأخيرة خاضعة للحسابية (Calculabilité) و الموضوعة التقنية والعلمية منذ العصور الحديثة، حيث تم إفراغها من أسرارها، وصارت مجالا لسيادة الإنسان الحديث. فالتبيعة قد أفشت كل أسرارها، أما الأرض فهي لا تظهر إلا لتنسحب من جديد، إنها، «اللانكشاف الذي يستعصى بطبيعته على كل انكشاف».

يُوفَّقُ الفن فيما أخفقت فيه الميتافيزيقا ألا وهو تأسيس الوجود وإصاخة السمع لندائه بواسطة تسميته (Nomination) فقرة التسمية تتعدى كونها مجرد إعطاء أسماء للأشياء، إنها ترك الكينونة توجد، فالأشياء المسماة مَدْعُوَّة للانكشاف في الكينونة. التسمية دعوة ونداء للأشياء كَيَّ تُوجَد. إنها تأسيس للأشياء ضمن الكينونة. وهذا ما يعطي للغة أهمية بالغة، فمهمتها من أخطر المهام.

يقول هيدغر عن اللغة في كتابه «هولدرلين وماهية الشعر»: «غير أن ماهية اللغة لا تُستنفَذُ كُلُّها في كونها وسيلة للفهم... فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات، وإنما اللغة هي بوجه عام وقبل كل شيء، ما يضمن الوجود وسط موجود ينبغي أن يكون وجودا منكشفا. وهناك حيث توجد لغة، يوجد عالم (...) وهناك حيث يوجد عالم يوجد تاريخ. فاللغة نعمة بمعنى أشد أصالة. إنها نعمة وضمان لهذا العالم وهذا التاريخ، بمعنى أنها تضمن أن يكون في استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائنا تاريخيا.»

إن اللغة هي مسكن الكينونة، وهناك يكمن جلالها وخطورتها. إنها حسب هيدغر «أخطر النعم» وما دامت أخطر النعم، فهي أكثر من مجرد أداة وسيلة للتواصل، إنها كشف وانكشاف. فالكينونة تنكشف في اللغة، ومن ثم فهيدغر لا يتفق مع

بقدر ما تكون اللغة أخطر النعم فإنها معرضة أكثر من غيرها للتخريب (Dévastation) وبالفعل فقد تحولت بفعل هيمنة الذاتية إلى أداة للسيطرة على الموجود: «إن اللغة تسلم نفسها لإرادتنا المحضة وإلى نشاطنا كأداة للسيطرة على الموجود» ويقول هيدغر في نفس الموضع: «أن انحطاط اللغة، الذي نتكلم عنه منذ زمن قريب، وبشكل متأخر، ليس سببا، وإنما هو نتيجة لسيطرة تخلت اللغة بموجبها وتحت هيمنة الميتافيزيقا الحديثة عن ذاتها. لا زالت اللغة تخفي ماهيتها عنها باعتبارها مسكن الوجود»⁷ حتى تنهض اللغة بمهمتها من جديد، وكما كانت لدى الفلاسفة ما قبل السقراطيين، يجب تنقيتها مما علق بها من شوائب الأدائية. ومصدر هذه النزعة الأدائية يعود بالأساس إلى هيمنة ميتافيزيقا الذاتية. والشعر هو الكفيل برد الاعتبار للغة كمسكن للكينونة، فما هي وظيفة الشعر وما مفهومه عند هيدغر؟

يقول هيدغر: ... «بما أنه يُظهر هذه القدرة الأصلية على التسمية (Nomination). وهي قدرة اللغة في ماهيتها، وليست قدرة الشاعر، فكل شعر عظيم يحمل للغة ما يبقى مختفيا في اللغة العادية، التي تختزل في وظيفتها كأداة للتواصل؛ أي الماهية الكاشفة للغة (Essence dévoilante). فالشعر يعبر عن ماهيته في نفس الوقت الذي يعبر عن ماهيته كقصيدة أصلية، كقصيدة صامتة لظهور الكينونة»⁸

إن الشعر يعيد للغة قدرتها على تسمية الأشياء، ودعوتها لأن توجد. فاللغة بفضل الشعر تستعيد قوتها على تأسيس الوجود. وما اللغة سوى القصيدة البدائية لشعب تاريخي أصيل (Peuple Historial). فهذه القصيدة الأصلية تعتبر منبع الشعر.

وهنا نجد هيدغر يميز ويفرق بين القصيدة (Poème) والشعر (Poésie) فالقصيدة هي اللغة البدائية (Ursprache) والشعر يأتي بعد القصيدة ويعيد قولها (Nach-sprechen). ولولا الشعر ما كانت قصيدة وما كانت لغة أصلية. إن اللغة حسب هيدغر شعرنة للكينونة (Poématisation) ولا يمكن للإنسان أن يحيا على الأرض إلا شعريا وكما يقول هولدرين:

«غَنِّيْ بِالْمَزَايَا هُوَ الْإِنْسَانُ لَكِنَّهُ يَحْيَا عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ شَعْرِيَا»

7- Heidegger(Martin) : Lettre sur l'humanisme, page 82

8- Heidegger(Martin) : La terre dans l'œuvre d'art et le poème, page 191.

إن الشعر كشف للكينونة، والفنانون والشعراء رعاؤه وحمائه. وبفضل الشعر تتحول اللغة من امتلاك الموجود إلى انكشاف الكينونة. وكما يقول هولدرلين «ما يبقى يؤسس الشعراء» فالشعر لا يؤسس الكينونة فحسب، بل يؤسس التاريخ أيضاً، فما الشعر في آخر المطاف سوى الأرض كمسكن ومستقر.

نفهم مما سبق أن الفن في أرقى صوره شعر. وبما أن الفن حسب تعريف هيدغر هو تهئي لانكشاف الحقيقة، فإنها لا تنكشف سوى بتكثيفها وهذا هو معنى الفعل... (Dichten) والمهمة العليا والأساسية للفن الشعري تتمثل في صياغة الحقيقة شعريا أو بعبارة أخرى شعرنتها (Poématisation) فالحقيقة تكشف نفسها شعريا مما يجعلها قصيدة «Poème» أو لنقل؛ مكثفة في قصيدة. واللغة بالذات هي القصيدة الأصل. يأتي الشعر تاليا لها ليعيد ما تقوله.

إن تكثيف الحقيقة في قصيدة، ثم إظهارها في الشعر تاليا، يجعلها قابلة للظهور في فسحة الانفراج والإضاءة (Eclairci-Lichtung)، وهو معنى قول هيدغر إن الشعر تأسيس (Instrauration) للكينونة، وتركها توجد، إنه حماية ورعاية له.

إذا كانت الأرض أساس (Grund) الفن ومسكنه ومستقره الأصلي (Heimlicher-grund)، فهي ليست شيئا آخر سوى اللغة باعتبارها مسكن الكينونة. يقول هيدغر «اللغة مسكن الكينونة وفي أحضانها يسكن الإنسان»⁹ يحاول الفن أو الشعر تأسيس عالم هو بمثابة إضاءة على أرض هي اللغة البدائية، ومحاولة صياغتها وحملها على الظهور رغم استعصائها وتمنعها وانسحابها الدائم، وذلك في حيز إضاءة ولمعان.

هناك لغة بدئية تجسد في القصيدة، وهي موجودة قبل الفن أو الشعر، الذي يعيد قول القصيدة-الأصل وصياغتها شعريا. وبذلك يكون الفن كشفا للكينونة من خلال شعرنته. الفن استلهام للقصيدة الأصل، والفنان لا يبدع شيئا، إذ تحيل مقولة الإبداع على الذاتية. وهذا ما يروم هيدغر نقده جذريا.

الإبداع في نظر هيدغر مقولة ضاربة في تربة أنطولوجية (Onto-Théologique) ويحيل رأسا إلى العقيدة التوراتية. يقول هيدغر «تبعاً للقصيدة التوراتية فإن مجموع الموجودات شيء مخلوق، ونقصد بذلك شيء مصنوع»¹⁰ الفنان لا يبدع شيئا، بل يمتح من الوجود، ويصيح له السمع وينتشل من النسيان، ويتركه يوجد،

9- OP cité Lettre sur l'humanisme page 74

10- Heidegger (Martin) : Chemins qui ne mènent nulle part, page 28-29

ويدعوه للظهور. وفي عمله ذلك، يحاول أن ينتزع منه أثرا بضربة خط (Reisseur) ينقل هيدغر عن دورير (Dürer) قوله: «في الحقيقة، إن الفن يختفي في الطبيعة زَمَنَ يستطيع انتزاع ذلك الأثر منها بضربة»¹¹.

يقول هيدغر في مكان آخر «الأثر الفني بدون أدنى شك يصير فعليا ويقبل على الكينونة بواسطة حركة الرسم والكتابة، إنه انفتاح الحقيقة ذاتها كدائرة أوسع تحتوي سلفا الأثر الفني والفنان معا»¹².

ويضيف «إن من يخط الدائرة الأوسع ليس الفنان وإنما الحقيقة ذاتها في انكشافها»¹³. وحتى إن سلمنا بمقولة الإبداع، فليس الفنان هو المبدع، بل الحقيقة هي المبدعة، وتبدع أثناء انكشافها. حقا إن الأشكال الفنية تتوقف على الفنان لإخراجها في شكل عمل أو أثر فني، وتجد إرهاباتها ومقدماتها في الحقيقة التي تظهر وتختفي. فالحقيقة تؤسس الفن والفن يستجيب لندائها. الحقيقة عُهُدَةٌ في يد الفنان، والفنان مرتهن لها. توجد علاقة تأسيس متبادل. الفنان لا يعمل سوى على النظم والتركيب لما هو قابل للنظم والتركيب وفي هذا السياق تفهم عبارة موزارت المشهورة: «إنني أبحث عن أنغام تقع في هيام بعضها البعض». وحتى الفعل الألماني (Dichten) يفيد الجمع والنظم والتركيب، و(Dichtung) تفيد التكتيف والجمع في قصيدة، بمعنى نظم الكينونة ضمن قصيدة.

11- IBID page 79.

12- IBID page 195.

13- IBID page 195.



الفصل 1

هيدغر وأسئلة الحداثة والعولمة و الإيكولوجيا

1- راهنية الفكر الهيدغري بين العولمة والإيكولوجيا

2- العرب والاختلاف الانطولوجي في التفكير العربي مع هيدغر

راهنية الفكر الهيدغري بين العولمة والإيكولوجيا

محمد أندلسي

أستاذ الفلسفة المعاصرة - مكناس

- تقديم: لقد تمّ تجاهل ما يمكن أن يقدمه الفكر الهيدغري من إسهام في فهم الوضعية الراهنة للعالم، بحيث لم يتم إدراك بوضوح وبما فيه الكفاية ما يتيح فكره النقدي من إقامة تمفصلات ليس فحسب بين تصويره للتقنية كميثافيزيقا ونشأة نظام العولمة، وإنما أيضا بينها وبين نقده للإيديولوجيات التي صدرت عن أرضية تحقق هذه الميثافيزيقا وعلى رأسها الماركسية والإيكولوجيا. فهناك تمفصل قوي في الفكر الهيدغري بين نقده للهيمنة الكوكبية للميثافيزيقا ونقده للإيديولوجيات المختلفة سواء تلك التي تهاجم الهيمنة أو تبرّرها.

إنّ الفكر الهيدغري في أبعاده المختلفة يقدم نفسه باعتباره تأويلا للعالم الراهن كعصر للهيمنة. وهو حريص على حصر مداخلته النقدية على المستوى النظري ولا يكثرث بالجانب العملي، فليس لديه جواب للسؤال المتعلق بما العمل؟ فدروب الخلاص المباشر من الوضع الراهن للعالم متعذرة لأنّ إرادة الإنسان- في نظره- لا تستطيع شيئا أمام ما يحدث.

والهدف من هذه المداخلة هو محاولة تبيان ما الذي يمكن لفكر هيدغر أن يقدمه لنا لفهم طبيعة نظام العولمة ومنطقه وآلياته، وكذا لتبيان كيف يمكن مواجهة مضاعفاته السلبية على البيئة والطبيعة والكائنات؛ وبصفة عامة ما هي الأفكار والتصورات التي يتضمنها فكر هيدغر والتي يمكن أن تفيدنا في التأسيس النقدي لموقف فلسفي وإيكولوجي مناهض بشكل جذري للهيمنة؟

- ميتافيزيقا التقنية كأساس لنظام العولمة :

- مفهوم ميتافيزيقا التقنية لدى هيدغر :

إن ما يميز نظرة هيدغر للحدث عن غيره من المفكرين والفلاسفة، هو أنه ينظر إليها باعتبارها حاملة لمشروع ميتافيزيقي¹. فالحدث هي ميتافيزيقا تتحدد بموقف محدد من الكائن والكونية، ويتصور مُعَيَّن للحقيقة. ومن بين السمات الخمس التي تتسم بها الحدث²، يخصص هيدغر لسمة التقنية بما هي جوهر العلم الحديث، مكانة خاصة لدرجة تبدو وكأنها تشكل لوحدها كُنه الحدث وماهيتها. فما هي التقنية؟ وبأي معنى تمثل أَوْجَ الميتافيزيقا وتحققها على الأرض؟

يبدأ هيدغر بوضع التصور الأداتي للتقنية مَوْضِعَ تساؤل، وعلى رأسه التصور الماركسي. فهي ليست مجموعة من الأدوات والآلات التي نتجت عن تطبيق النظريات العلمية. لهذا شكّلت التقنية «لَا مَفْكَرَ» الماركسية لأنها ظلت في نظرها مجرد وسيلة للإنتاج، وأداة تتسم بطابع محايد ومنفعل. ويرى هيدغر أنَّ اختزال التقنية إلى مجرد وسيلة أو أداة محايدة، من شأنه أن يحجب عنا معرفة كُنه التقنية وماهيتها، إذ «حقيقة التقنية ليست تقنيةً في شيء»

بل «L'essence de la technique n'a absolument rien de technique»، بل هي الميتافيزيقا في اكتمالها وأوجها، وأن اعتبار التقنية محايدة هو ما يميّز الفهم الذي يجهل التقنية، فيغفل عن كنه كينونتها وسرّ جوهرها. إن التصور الأداتي يختزل التقنية إلى «فعل إظهار وإنتاج». والإنتاج في التقنية المعاصرة هو استفزاز provocation، أي استفزاز للأرض حيث تصبح خزاناً للطاقة وللمواد الخام، بعد أن كان يُنظرُ إليها باعتبارها «الروح المقدسة».

يسعى الإظهار والإنتاج إلى تحرير الطاقات الطبيعية ومراكمتها وتحويلها. وهذه العملية هي عبارة عن «عقلنة للطبيعة»، أي إخضاعها لتصاميم العقل. وعملية إخضاع الطبيعة للعقلنة لم يهيئ الطريق للتقنية كأداة، ولكن هيأ لظهور جوهرها وكنهها. وهكذا ليست التقنية المعاصرة مجرد تطبيق العلوم الطبيعية على الواقع، لأن جوهر التقنية وكُنْهَهَا هو كشف وإظهار، وعملية الاستعقال هاته خطيرة لأنها أَلقت وستلقي بظلالها على البشرية في العصر الحاضر والمستقبل.

1 - Heidegger(M), « Qu'est-ce que la métaphysique » ? Op.Cit.

2 - يمكن الرجوع بصدد هذه المسألة إلى الكتاب القيم للدكتور محمد سيّلا، «الحدث وما بعد الحدث»، ص33 وص34، دار توبقال للنشر، 2000.

الخطر إذن ليس في التقنية بما هي وسائل، بل في جوهر التقنية بما هي عملية عقلنة الطبيعة، وإخضاعها للتخطيط والتصميم الحسائيين.³ لقد زجت ماهية التقنية بالإنسان إلى «عالم الإرادة»، أي عالم حرب النجوم والأقمار الاصطناعية والإنترنت والهندسة الوراثية... إن هذا الانخراط في ميتافيزيقا التقنية هو ما يحدّد مصير الإنسان وقَدَرُهُ، وهذه الميتافيزيقا التي أسستها الفلسفة الحديثة -منذ ديكارت وأكْمَلَهَا هيغل- قد دَسَّنت لعصر الحروب والإبادة الجماعية والاجتياح التقني.

لو شئنا أن نفهم بوضوح أكبر هذه الهيمنة الكوكبية للتقنية، لما وجدنا أفضل من هذه القولة الهيدغرية المقتبسة من نصّه: «مجازة الميتافيزيقا»، والتي يقول فيها: «إنّ الصراع بين من يوجد في السلطة ومن يريد الاستيلاء عليها، هو صراع من أجل القوة. لقد أضحت القوة في كل مكان هي العامل الحاسم. فوجود القوة لدى الطرفين المتصارعين يصبح هو موضوع للهيمنة اللامشروطة».⁴ هيدغر يتحدث عن «إمبريالية كوكبية للإنسان المنظمّ تقنيا».⁵ والتقنية إمبريالية بطبيعتها أي من حيث قدومها ومآلها، لهذا فهي لا تُخْتَرَلْ إلى الأداة أو الآلة. فالتقنية الحديثة تنطلق من التحكم في العالم كمخزون للمواد الأولية والطاقة، ثم كسوق للمواد المصنّعة في الوصول. وشرط إمكان تفعيل وتشغيل هذه العملية هو ميتافيزيقا «إرادة القوة» التي صارت بمثابة «إرادة الإرادة». وهذا ما جعل هيدغر يقرّ بأنّ: «القنبلة الذرية التي أُلقيت على هيروشيما» قد انفجرت قبل هيروشيما بقرون كثيرة، وبالضبط حينما انتفض الكائن الإنساني ضد الكينونة، ونصّبها موضوعا لتمثّلاته.⁶ إنّ ما يميّز قوة التقنية في تطورها، هو أنها لامشروطة حيث لا تخضع لأي معيار خارجي عنها(يشتغل كإله أو مثل أعلى أو رغبة ذاتية)، فهي سيرورة بدون غاية. إنّ ما يصير ويحدث هو الهيمنة اللامشروطة للميتافيزيقا.

مُجْمَلُ القول، لا يمكن- في نظر هيدغر- فهم مسألة التقنية المعاصرة إلا إذا نُظِرَ إليها باعتبارها اكتمالا للميتافيزيقا، التي ابتدأت مع أفلاطون وتوجّست مع

3 - الحداثة وما بعد الحداثة، ص36، مرجع سابق.

4 - Heidegger(M), Essais et conférences, p104.

5 - Chemins qui ne mènent nulle part, p 99.

6 - « Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie, par. Dominique Janicaud, P 370, in Les cahiers de L'Herne, Martin Heidegger, éditions de l'Herne, Paris, 1983.

هيجل، مروراً بفلسفة ديكارت الذي دشّن عهداً جديداً للميتافيزيقا حيث معه استبدّل جذريا علاقة الإنسان بالطبيعة، سيصبح الإنسان ذاتا عاقلة مريدة حرة، في مقابل الطبيعة التي سيحوّلها إلى مخزون للطاقة المحسوبة، ومجالاً للهيمنة والسيادة. لهذا فالديكارتية بالنسبة لهيدغر ليست مجرد مذهب فلسفي، بل هي البنية العميقة للإنسية المعاصرة وأسطورة جديدة للإنسان والعالم. وميتافيزيقا الذاتية هاته، هي التي وضعت المنطلقات الميتافيزيقية والأخلاقية لنظام العولمة.

- نشأة نظام العولمة :

إنّ فكرة هيدغر حول عالم التقنية، تبين بأنها تحقيق لنظام العولمة الليبرالية. فحسب هيدغر، إنّ العلم الحديث، علم غاليلي وديكارت وكانط، يمثّل أوّل تجسيد للعولمة من حيث أنّه يشكّل أوّل خطاب لها. والعلم هو وحده الذي سيحقق خطاباً له قيمة كونية وشاملة بالنسبة للجميع. إنّ مشروع الهيمنة على العالم على المستوى النظري أولاً، ثم على المستوى العملي ثانياً. فعلى المستوى النظري كفّ العالم أن يكون روحاً، فصار بدل ذلك كتلة من المادة قابلة للفهم والمعرفة والعقلنة، هذا ما يُجَلِّيه «مبدأ العطالة» أو «مبدأ الثقالة» لدى ديكارت *principe d'inertie*، والذي يؤكّد فيه على أنّ كل ما يحدث في العالم يحدث لسبب ما. وهذا ما يُجَلِّيه أيضاً «مبدأ العلّة الكافية» لدى لينتز *la cause efficiente*، والذي يجعل كلّ ما هو موجود قابلاً للفهم والعقلنة. مع هذا الخطاب العلمي الأوّل للعولمة نخرج من «عالم مقدّس» وندخل إلى «عالم دُنيوي»، عالم تمّ تجريده من طابعه المقدّس وطابعه الأسطوري.

الهيمنة الثانية للعولمة تمّت على المستوى العملي، حيث سيتم استعمال الطبيعة ليس فحسب من أجل إشباع كلّ رغبات الإنسان، وإنّما أيضاً من أجل إحكام هيمنته على ظواهرها وتحرير الإنسان، وهذا هو رهان مشروع الأنوار. إنّ مشروع «الخير الأسمى»، أي تحقيق الحرية والسعادة والرّخاء. وإذا كان العلم في هذه المرحلة لم يصل بعد إلى التحكّم الكليّ والشّمولي في العالم الطبيعي والتاريخي، ومن بعدهما العالم الاجتماعي والسياسي، فلاّته خلال هذه الهيمنة الأولى كان التطور التاريخي لازال خاضعاً للتحكّم والتوجيه الإنسانيين، و كان يروم تحقيق قَصْدَيْنِ أساسيّين هما: الحرية والسعادة، حيث كان دور اليوتوبيا ما يزال فاعلاً ومؤثراً، وحيث كانت تغدّي الحلم بأن العلم سيجعل حياة الإنسان أكثر رخاءاً وتحرراً.

من أجل الدخول إلى العولمة الليبرالية وإلى الهيمنة الكلية المُحَكَّمة، سيتم إخضاع العلم والتقنية إلى مبادئ برّانية خارجة عن العلم، إنّها الرأسمالية العالمية. سيتم إدماج العلم في إطار نظام رأسمالي، أي في إطار نظام اقتصادي ليبرالي يقوم على منافسة ضروس ومُعَمَّمة ما بين المقاولات، والمختبرات العلمية، والجامعات، والثقافات، إذ سَتُضَحَّى المنافسة قانوناً شمولياً ومطلقاً. وعندما تمّ إدماج العلم خلال القرنين العشرين، والواحد والعشرين في إطار منطق هذه المنافسة الشمولية، انزاح «التقدّم» عن المعنى الذي كان له في عصر التنوير حينما كان خاضعاً للإرادة الإنسانية، ليصبح عملية مؤتمة مدمجة وخاضعة لضرورة الحفاظ على البقاء.

نحن هنا أمام عمليات وسيرورات بدون ذات لا أحد يراقبها ويتحكّم فيها، إنّها عمليات مؤتمة وآلية. وكلّ رؤساء المقاولات خاضعون لهذا المنطق الذي لا يرحم، منطق المنافسة. إنّ هذا المنطق يقلب رأساً على عقب الكثير من المفاهيم المتداولة كمفهومَي القوة والضعف، فالقويّ لم يعد هو الأكثر قدرة على التحكّم، وعلى فرض إرادته ومنطقه على الآخرين الضعفاء، بل أصبح هو الأكثر قدرة على الخضوع لمنطق المنافسة للحفاظ على وجوده واستمراره. ومن جهة أخرى نجد أنّ العملية السياسية نفسها ستصبح عملية غير مُتَحَكِّم فيها، حيث لم تعد لها أي غاية تَشُدُّهَا، ما دامت صارتْ بدورها خَاضِعَةً لعواملٍ آليّةٍ غير مُرَاقَبَةٍ. هذا ما يجعل من «عالم التقنية» عالماً لا يشعر في ظله الإنسان بأية حرية أو سعادة، لأنّ الصراع الذي يخوضه الناس- في ظل هيمنة هذه الآلة الضخمة للمنافسة- هو صراع من أجل الحفاظ على البقاء. هذه هي أطروحة هيدغر، فعالم التقنية عالمٌ لا غاية له، ولا ذاتاً تراقبُه، وكلّ الأشياء والكائنات مُنْدَرِجَةٌ في لعبةٍ منطقٍه الصّارم.

- هيدغر والإيكولوجيا :

يمكن اعتبار فكر هيدغر أحد أهم المصادر المُلهِمَةِ للفكر الإيكولوجي، ويمكن الوقوف على المرتكزات الأساسية لهذا الإلهام من خلال التعرّف بصفة عامة على أسس نقده للحداثة، وبصفة خاصة على تصويره لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الإنسان والكيونة، والذي هو جزء من تصور أعمر يندرج ضمن ما يعرف بفكرة الزّابوع لديه.

نستطيع أن نختزل مفهوم هيدغر للحداثة في القول بأنها العصر الذي شهد انبثاق ثنائية الذات والموضوع، حيث أصبح الإنسان ذاتاً وصار العالم موضوعاً

أو صورةً مُثَمِّلَةً⁷. ولكي نفهم كيف انبثقت هذه الثنائية، لا بدّ من أن نشير إلى أن طبيعة العلاقة التي يقيمها الكائن مع الكينونة أو العالم تحدّد لدى هيدغر بنوع تصوّر الذي يكوّنه الكائن عن الكينونة، بحيث في كلّ حقبة تاريخية يتصرّف الإنسان اتجاه العالم وأشياءه وكائناته بحسب الفهم الذي يضيفه عليه⁸.

فإذا كان الموجود لدى اليونان يفيد معنى «الفيزيس» physis، أي الموجود الطبيعي المنبثق أو المُتَفَقِّ بذاته⁹، فلقد نجم عن هذا الفهم تصرّف معيّن اتجاه الموجود، تجلّى في حرص اليونان على استضافة الموجود من دون إكراهٍ أو إخضاع. ذلك لأنّ الطبيعة كفيزيس هي انفتاح، أي هي ما لا يمكن أن يكون علّةً صوريةً للموجود، أي ما يحدّد صورته ومظهره¹⁰. ولقد ترتّب عن هذا الفهم تصوّر للحقيقة بما هي لا تَحْجُب aletheia¹¹، أي بما هي «ما لا يدع الشيء ينحجب وإنما ينكشف»، لأنّها تمده بالفسحة التي تجليه. لكن في العصر الحديث صار الموجود يُفْهَمُ بمعنى الموضوع l'objet مقابل الكائن الإنساني الذي تمّ تصوّره باعتباره ذاتاً le sujet. فأصبح رهان العصر الدعوة إلى غزو الطبيعة وإخضاعها واستغلالها وتملكها، مما جعل الإنسان الحديث منغلقاً على الطبيعة وعلى الموجودات.

نستنتج مما سبق أنه في العصر الحديث خصوصاً، قد حدث انحراف كبير في تصور الإنسان لمكانته بين الكائنات، وفي العلاقة التي كان يقيمها الإنسان مع الكائنات والعالم. فكيف كانت هذه العلاقة في أصلها، وكيف صارت في ظلّ سيادة العلاقة التقنية؟

إن الإنسان يتحدّد في المنظور الهيدغري- باعتباره الكائن الذي يوجد بين الكائنات، أي باعتباره كائناً بَيِّنِيّاً. وهذه الخاصية تجعل تلك الكائنات لا تتجلّى بذاتها وإنما تحتاج إلى مَنْ يُجَلِّيهَا، أي تحتاج إلى الإنسان لكي يجليها. لهذا كان الأصل في الإنسان أن يكون هو المحلّ le site الذي فيه و به تصير الكائنات متجلّية في مجملها. إنه الكائن الذي عبره تتكلم الكائنات وتعلن عن ذاتها، فهو لسانها. إذ لغته ليست هبة يستأثر بها لوحده، بل يعيرها لغيره من الموجودات الأخرى

7 - Heidegger(M), « La question de la technique », in Essais et conférences, Gallimard,

8 - Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard 1986.

9 - Heidegger, Essais et conférences, p326, trad.André Préau, Gallimard, 1958.

10 - Heidegger, Introduction à la métaphysique,p26 et p27, trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1980.

11 - Heidegger, Introduction à la métaphysique, p111, op.cit.

التي تفتقر إليها¹². وعليه فمهمّة الإنسان- في ظلّ هذه العلاقة الأصلية- ليست إنتاج أو صنع الأشياء والكائنات وإنما بالأحرى الكشف عنها وإجلالها وإبرازها. فلا يجب أن يكون الإنسان مُكرّهاً للكائنات بل منتبها لها ومصغيا لندائها. «دَعُ الكائن» عند هيدغر، يعني «حَرِّزْهُ و ساعده بأن يوجد بما فيه»، أي أن يكشف عن «حقيقته». لهذا لما رفع أستاذه «هوسرل» شعار: «لنعد إلى الأشياء ذاتها»، عارضه هيدغر بشعار: «لنحرّر الأشياء». فليست الحرية عنده غير أن تدع كينونة الموجودات تتجلي بذاتها. كما أنّ علاقة الإنسان الأصلية بالموجودات لم تكن علاقة معرفية أو براغماتية خالصة، فهذه علاقات إفقرارية لماهية الموجودات، علاوة على أنّها ليست أصلية وإنما حديثة مصطنعة، لهذا يجب ألا يُنْبَى عليها، لأنّها تؤدي إلى إنهاء الموجودات ونسيان الكينونة. وعلى العكس من ذلك، يجب أن تكون صلة الإنسان بها صلة خبرة ورعاية واستضافة. وهي صلة تتجاوز مستوى العلاقة المعرفية والاستعمالية بالموجودات إلى مستوى ملاقاتها والإقامة بجوارها.

هذا هو الأصل في التعامل بين الإنسان-الدراين والموجودات، فلقد حدث، كما رأينا، انحراف كبير في تاريخ ذلك التعامل، في ظلّ عصر الحداثة الذي هو عصر سيادة العلاقة التقنية. فلما صار الإنسان حرية أي إمكانا، فإنه عمل على إكراه الكائنات لكي لا تكون بحسب ماهيتها وحقيقتها، بل لكي تصير موضوعا لإرادة الإنسان ورغبته وأهدافه، فتمّ تعريضها للمسح والتشويه. فالانكشاف الذي كان أهم خاصية للموجود انقلب انحجابا، وصار الانجلاء تواريا. وهذا الذي جعل علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة استغلال واستنزاف. ولقد ترتّب عن هذه العلاقة ليس اختفاء الطبيعة أو الوجود عن الإنسان فحسب، بل صار هو ذاته شيئا من الأشياء، كما صار تأنها عن حقيقة الكائنات والكينونة، فانغمس بذلك في ليل العدمية.

وليست الحداثة سوى العصر الذي انحجبت فيه الكينونة عن الكائن وتخلّت عنه، وذلك لأنها اكتفت بتخزينه وتصنيعه وإنتاجه والتخطيط له واحتكاره. وهي إذ فعلت ذلك رسّخت أولوية الموجود على الوجود إلى الحدّ الذي نسيها الإنسان وأحلّ محلّها الموجود. لكن الحداثة نسيت أنّ استعباد الطبيعة يؤدّي إلى انقلابها عليها فيرهن مصيرها بمصيرها. بل أكثر من ذلك لقد صارت الطبيعة حاجة للكينونة ومهدّدة لحياة الكائنات.

أمام هذا الوضع الكارثي الناجم عن سطوة العالم التقني وهيمنتته الكوكبية، فإنّ كل المحاولات التي قامت وتقوم بها الإيديولوجيات الأكثر راديكالية للقلب المباشر لهذه الهيمنة الكوكبية باءت بالفشل الذريع، لأنّها- في نظر هيدغر- ليست سوى أحد مفعولات ميتافيزيقا العصر التقني، وبالتالي أحد مبررات التقنية. لنبدأ بالنقد الذي يوجّهه لأكبر الإيديولوجيات المناهضة للهيمنة، وبصفة خاصة للإيديولوجيتين الماركسية والإيكولوجية.

إنّ تأكيد الماركسية على الأهمية الحاسمة للصراع الطبقي في التطور التاريخي (الصراع بين القوى المهيمنة والقوى المهيمن عليها) يؤدّي إلى إقامة «نزعة ذاتية جماعية» تسدّ الولوج إلى أيّ بُعدٍ آخر للتاريخ خارج المعطيات المادية الاقتصادية والطبقية، بحيث الطبقة المهيمنة اقتصاديا هي بالضرورة في المنظور الماركسي، الطبقة المهيمنة سياسيا وروحيا. وهكذا من خلال «استيهام الهيمنة الطبقة» تمنع الماركسية نفسها من أي تفكير فلسفي عميق حول الاستلاب و التشيؤ الجاري فعلا¹³، هذا أولا. وثانيا، فإنّ هذا الصراع بين القوى ينتج على المستوى العالمي تكشيفا جديدا للإمبريالية، يجعلها لا تنحصر في جهة بعينها بل تصبح هيمنتها شاملة. يتعلق الأمر هنا- على حدّ تعبير لفي-ستراوس- بالوجه الماكر للتقنية.¹⁴ يضاف إلى ذلك أنّ «المادية التقنية» قد تجاهلت الابتكارات غير المنتجة ماديا وبشكل مباشر، والمتعلّقة بالبنية الفوقية وبالنشاط الروحي للإنسان. وهكذا نلاحظ في أساس الفكر الماركسي وجود فراغ كبير ومهول فيما يتعلق بماهية الهيمنة ذاتها. فما يتمّ التسليم به، هو التجاوز النهائي للهيمنة في ظلّ المجتمعات غير الطبقة، وهذا بدوره مشروط بالهيمنة الشمولية والكونية لطبقة البرولتاريا. وهذه هي المفارقة الكبرى للإيديولوجيا الماركسية.

أمّا بالنسبة للإيديولوجية الإيكولوجية، فضّعفها يتمثّل في غياب رؤية شمولية لكيفية الانتقال إلى «الحالة الإيكولوجية»، لهذا فهي تكتفي بتوجيه نقد نظري مُهادِنٍ ضد نزعة التصنيع والتوسع الاقتصادي الذي لا حدود لهما. وعلى المستوى العملي فاستراتيجيتها تكتفي بتبني تكتيك مناهضة السلطة بتكوين جمعيات مدنية مناهضة للأحزاب، وجعل القاعدة تدخل في صراع مع القمّة، وبالتالي فالإيكولوجيا السياسية تتخبّط وبشكل ملتبس بين نهج الدفاع عن البيئة، وبين السقوط في نزعة فوضوية ذات مزاعم تحريرية.

13 - Ibid, p 371.

14 -Ibid, p 372.

ولا شك أنّ القولة التالية الهيدغرية يمكن أن تبين لنا المسافة التي تفصله عن الإيكولوجيا، يقول هيدغر: «لقد قيل لنا من قبل المسيحيين والماركسيين «هيمنوا وتحكموا في الطبيعة»، ونحن نقول عكس ذلك، يجب احترامها، ومعرفتها، واستعمالها دون استنزافها. وإلاّ سنحكم على أنفسنا بإفقار شرطنا الحيوي، ممّا يجعل من تلك الهيمنة انتحارا»¹⁵. هكذا فبالرغم من إصرار الإيكولوجيين على الرفض لكلّ هيمنة مسرفة على الطبيعة، وعلى الاستعمال الحكيم للموارد والمصادر الطبيعية؛ إلاّ أنّ «استعمال الموجود» ولو بكيفية معقّلة ومرنة- يظلّ من وجهة نظر هيدغر- ليس أقلّ عدمية من حيث الاعتباطات والتشوّهات التي تحدثها «العلاقة الاستعمالية». لهذا فالإيكولوجيا قد تنتهي بسهولة إلى الارتقاء في أحضان نزعة تقنية جديدة يسهل استدراجها واستدماجها من قبل المجتمع الصناعي ونظام العولمة. لكن بالرغم من هذا النقد الذي يوجّهه هيدغر للإيديولوجية الإيكولوجية السائدة في عصره، إلاّ أنّ أنطولوجيته - كما بيّنا ذلك سابقا- تظلّ مصدرا لا ينضب لكلّ فكر إيكولوجي جذري سواء في الحاضر أو المستقبل.

- الإمكانيات المتاحة أمام الفكر لبناء تجربة جديدة متحرّرة من التسلّط والهيمنة:

لكن السؤال الأساسي الذي لازال ينتظر الجواب هو التالي: ما الذي يمكن للفكر الهيدغري أن يقدّمه لنا لبناء تجربة لا تراهن على الهيمنة على «الشيء» وعلى العالم؟ وهل من الممكن المجازفة بمثل هذه المقاربة في عصر هيمنة «إرادة القوة»؟

لنحاول أن نجيب على ذلك السؤال انطلاقا من النص الهيدغري وبصحبته: نحن نعيش في عصر «تصورات العالم»، حيث ما هو هام ليس العالم في حدّ ذاته- حيث يتم اختزاله إلى البيئة أو إلى مصدر للمواد الأولية، وإلّا ما هو المشاريع المتعلقة به، مشاريع الإنتاج والتبادل والاستهلاك. فمن البديهي جدّا أن أعلى قيمة للعالم الراهن هي «الفعّالية» L'efficience، بينما الإنتاج بمعنى «البويزيس» هو بالأساس «بسط» أو «نشر» إمكان محفوظ وهو ما تمّ نسيانه وتغييبه¹⁶. هكذا فالإنسان الحديث، إنسان التقنية، الواقع تحت غواية ديناميتها الخاصة والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، ليس له من العالم بالمعنى الهيدغري، غير العناصر التي

15 - Essais et Conférences, p 111.

16 - L'Herne, p375. Op.Cit.

تتوقف عليها فعاليتها، ومن ثمة فالعالم بمعناه الكامل، أي كرابوع- غائب اليوم.

في مقابل مشروع الهيمنة على العالم هذا، يتحدّث هيدغر عن حدث «الإرنيس» Ereignis بما هو «تمالك مشترك» بين الإنسان والعالم. يقول هيدغر: «أن تفكّر بطريقة نقدية يعني، أن تقيم باستمرار الاختلاف بين ما يحتاج إلى برهان لكي يكون مبرّرا، وبين من يطالب لكي يكون متّصلا ببساطة الرؤية والاستقبال»¹⁷.

في عمق الفكر الهيدغري توجد القناعة التالية، وهي أنّ حقيقة الوجود لا تمنح نفسها لإرادة الهيمنة لدى الإنسان. بالطبع إنّ الموجود معرّض للاستغلال، ولكن الإنسان بحكم إصراره على أن يظلّ أساسا قوة للهيمنة، لا يني يعرّض نفسه وذاته للإنهاك، وهذا ما حدث ويحدث في عصر «الاستعقال» بما هو عصر استئصال للرابوع أي لشروط «الإقامة في الوجود». لهذا يجب على الإنسان أن يصير «دزاين»، أي أن يتحوّل إلى راع للموجودات وأن يتعلّم كيف يقيم بجوار الكينونة. لهذا وجدنا هيدغر يتحدّث عن «الحدوث» L'avènement وهو لفظ يستعمله للدلالة على انتماء الإنسان إلى الوجود وذلك بعد تجريد كلّ من الإنسان والوجود، من التحديدات الميتافيزيقية ومن خاصيتي الذات والموضوع. وهذا التجريد سيفتح أفقا جديدا أمام الإنسان يتعلّم فيه كيف يترك الأشياء تكون في بساطتها.

إنّ مهمّة الفكر الذي يختبر «هوّ الوجود»، أي المقدّس بلغة هيدغر، هي الإعداد للدخول في «الحدوث»، والدعوة للانفتاح على «لعبة الوجود» التي يستحيل أن يكون الإنسان سيّدّها. وهكذا ف: «الفرج» الذي يتيحه فكر هيدغر يختلف عن «الخلاص المسيحي» وعن «الخلاص الأنواري» لأنّه يتمّ داخل العالم وبصحبة الآلهة التي ليست هي أساس العالم، ولا خالقة له على غرار آلهة الديانات التوحيدية.

يُصافُ إلى ذلك أنّ استعمال هيدغر للفظ «الخلاص» على مستوى الفكر، يفرغه من شحنته الدينية وكذا من شحنته التنويرية الطوباوية، ويحدّده كعودة بالشيء إلى حقيقة ماهيته، وترك ظهوره يتحقق بالكيفية الخاصة به. وإذا كانت العلاقة التقية التي صارت مهيمنة بشكل كلّّي، قد تمكّنت من استئصال الإنسان من الأرض وفصله عن السماء، بحيث لم تعد هذه الأخيرة فضاء لمرور الآلهة إلى الأرض، كما لم تعد الأرض مجالا لإقامة الإنسان بمشاركة الآلهة، فأصبح كل

من الآلهة والبشر بدون عالم؛ فإن هيدغر يرى بأن أحد مفاتيح «النجاة» يكمن في الانفتاح على سِرِّ التقنية وكُنْهَها لآثها تعد بأرض جديدة يعيش فوقها الإنسان بمنأى عن تهديدها. فقيادة التقنية إلى ماهية قدرها يجب أن تتمّ بمساعدة من ماهية الإنسان التي بدورها يجب أن تفتح على ماهية التقنية.

إنَّ القاعدة الأنطولوجية التي تتحكّم في «لعبة الوجود» والتي تُعتبر مراعاتها رعاية للوجود والموجودات، يمكن صياغتها على النحو التالي: إنَّ احتضان كلّ شيء وكلّ كائن للرباعي بداخله يكشف عن حقيقته. فهو يجمع عناصر العالم ويحفظها ويبقيها بداخله. والشيء بحفظه للرباع أي لعناصر «المقدّس» يصبح قريبا من الأشياء الأخرى بالرغم من بعده المكاني عنها. فتمتنع الأشياء أن تكون موضوعات مُتممّلةً لكي تحافظ على طابعها السريّ، فيحول هذا من تعريضها للتشويه وللإستهلاك. كما أنّ شرط هذا هو كما أسلفنا، «الإرئيس» أي «التمالك المشترك» بين الإنسان والموجودات وليس هو التملك والحياسة الخاصة والأحادية لها¹⁸. ليس للإنسان حق التصرف المطلق في الأشياء، لأنّ من شأن هذا أن يؤدّي إلى تشتت وحدة الرباعي وإنهاء رعايته، أي يؤدّي إلى نفس شروط الإقامة في الوجود.

الخلاصة إذن هي أنّ مفهوم «الإقامة» في فكر هيدغر يتسم بطابع روحاني رفيع، وحينما تتعرّض هذه «الإقامة الروحية في الوجود» للتصرّح نكون أمام ما يطلق عليه هيدغر في كتابه: «مدخل إلى الميتافيزيقا» ب: «الانحطاط الروحي للأرض»، الذي لازال هو حالّ عصرنا اليوم في الغرب العلماني كما هو في الشرق اللاهوتي.

18 - Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, p176, traduit de l'italien par Charles Alunni, Seuil, Paris, 1987.

العرب والاختلاف الانطولوجي في التفكير العربي مع هيدغر

د. إسماعيل مهنانة

أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة قسنطينة 2 / الجزائر

هل فكرنا يوما في واقع—«نا» وكينوت—«نا» بوصفهما تعدّدا واختلافا؟ أو فكرنا في (أنفسنا) بوصفنا كينونة متعددة واختلافية؟ لماذا ومن أين ورثنا هذا الاعتقاد الراسخ بكوننا «جواهر»؟ بكوننا وحدات هوية و«مونات» ميتافيزيقية منغلقة ومكتملة؟ هل نحن فعلا شرق خالص؟ والغرب غرب خالص؟ ماذا لو دفعنا بفكرة الصيرورة إلى أقصى إمكاناتها ورفعنا «تاريخيتنا» إلى أعلى مستوى وجودي نستطيع أن نكونه؟

يخبرنا هيدغر أن «التراث ليس ما نتركه في الماضي، بل ما يقبل علينا من المستقبل». ولهذا فإن إعادة قراءة النصوص، وتبديد الإشكاليات القديمة ووضعها في سياقها التاريخي واللغوي، هي المهمة العاجلة للفكر حاليا. غير أن كل ما يقوى عليه الفكر الآن هو التجاوز المعرفي للإشكاليات اللاهوتية والسياسية التي يتأسس عليها التراث، ولا يمكن له أن يتنزل أية حلول سريعة للمشكلات الحياتية والوجودية التي تنحدر من هذا التراث اللاهوتي. يتطلب تجاوز التراث قطع شوط تاريخي وتجريبي معه، فوحدها التجارب التاريخية للمجتمعات تحقق التجاوز. «غير أن كلام الموتى، في هذه العودة، شديد البأس دائما على فكرنا: فلسنا إطلاقاً متأهّبين كما ينبغي لكي نجابه هولهم».¹

إن أقصى ما يحققه الفكر في الواقع التاريخي هو الفهم والوضوح، وهي القوة الإيديولوجية العليا للفكر السؤول، والتي لا يناعه فيها أي شكل من أشكال الوعي الأخرى، نقصد بالفهم والوضوح تلك القدرة على تقريب أسئلة التراث إلى الوعي المعاصر، وتفكيك عرى السُّلط التي أوجدتها، وإزاحة التراكمات التاريخية التي لحقت بها. ولهذا ففي كل اختبار لحضور التراث في الوعي المعاصر،

1- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّم المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009، ص 10

نجد أن ما يسم هذا الحضور هو الغموض وسوء الفهم، بسبب هيمنة القناعة وغياب الفكر: الحق، حيثما تسود القناعات يغيب التفكير.

كان هيدغر قد وُصف نسيان الاختلاف توصيفا أنطولوجياً دقيقاً في قدر التقنية بوصفه قدر التاريخ الغربي. التقنية هي الهالة العليا لنسيان الفكر للاختلاف الأنطولوجي، لأنها هيمنة كوكبية على الأقدار والمصائر المغايرة لمصير الغرب. وهي التتويج التاريخي لاستحالة التفكير التي ورثها الغرب من الميتافيزيقا الأفلاطونية واللاهوت المسيحي. ليس من الصدفة أن يقوم المشروع السلفي في العالم العربي المعاصر على المزوجة بين اللاهوت والتقنية. فكل من السلفية والتقنية تستمدان الاستحالة الأنطولوجية للتفكير من اللاهوت، وكلاهما يمثلان تاريخياً بوصفهما الهالة العليا لنسيان الكينونة وطمس الاختلاف، فقد جُتت السلفية الإسلام نفسه وحلت محله وألغت كل إمكانية للتفكير داخل أفق إسلام تاريخي. لقد تَبَّه الخطيبي إلى هذه الوشيجة منذ جيل من الزمن: «تريد العقيدة السلفية أن تؤلف التقنية مع اللاهوت، معتقدة أنها تحقق بهذه المؤلفات المصطنعة اقتصاداً مزدوجاً»²

مذ أن بدأ (الفكر العربي المعاصر) وهو يتشيع نزعات ومذاهب وأديان؛ فنقرأ عن (الجوانية) و(الشخصانية) والليبرالية والماركسية والبنوية، حتى تحوّل النزوع والتّمذهبُ إلى موضوعة وكأن الفكر اختيار شخصي، أو انسياق وراء الأحداث العابرة أو تهافت على المناهج المبتكرة، أليس النزوع والتّمذهب والتهافت سقوط للفكر وفشل في مقاومة النسيان؟ الفكر هو أن ننجح في مقاومة النزوع نحو اعتقاد ما بالكشف عن أصل كل اعتقاد ممكن وموجود، وأن ننجح في التفكير خلف كل المذاهب بأن نكشف عن السلطة الكامنة خلف المذاهب والأنساق والعنف المبيّت في ثناياها، وهو أن ننجح في تخطّي إجراءات المناهج بحيث لا تصبح مقاساً للفكر الذي أنتجها، فهل فتح (الفكر العربي) أفقا من هذه الآفاق؟ قبل ثلث قرن كان عبد الكبير الخطيبي قد تَبَّه أننا «تراثيون بنسيان التراث، مذهبون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية. من دَجَّننا هكذا حتى يصبح مثل هذا النسيان شأنا يتكرر جيلا بعد جيل؟»³

ليس صدفة أن تحوّل «الفكر» إلى «فلسفة» مع سقراط/أفلاطون، وانغلاقه في تاريخ الميتافيزيقا بعد أرسطو، كان معاصرا لتحوّل تاريخي هائل: التحوّل من

2- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009، ص 20

3- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009، ص 16

العصر الهيليني إلى العصر الهلستيني، التحول الذي يُورّخ له بفتوحات الإسكندر الأكبر، للشرق، وما رافقه من انفجارٍ للعالم اليوناني واكتساحه لحضارات الشرق. ليس صدفةً ربّما وحدة الفكر والوجود التي أغلق بها بارمنيدس العصر الهيليني، كان قد دشّن بها التوحيد اليهودي منذ إبراهيم (أب الأمر) وقبل ذلك بألف سنة، (حوالي 1600 ق.م). ولهذا يشير هيدغر إلى أن التوحيد لم يكن يأساً وهروباً من التعدد الوثني، إنما كان أصلاً له⁴، كما لو أن ثمة تداولاً تاريخياً بين بارديغمات التوحيد والوثنية.

يتجدد النداء إلى التوحيد كلما ساد التعدد والتشتت والفوضى السياسية، كلما عمّ النسيان، نسيان الفكر لسؤاله ونسيان الإنسان لعهد الأصول والآباء: «والحق أن أصل كل شرٍّ وكل هفوة النسيان، التنكّر لوعْدٍ سابق، قطعته الإنسان على نفسه و به تأسس الزّمن»⁵. ينبثق النداء إذن من صُلب الكينونة، إنه انفتاحها على الزّمن، لاستدراك النسيان والتنكّر والتهيه التاريخي. يتساءل المؤرّخون ما الذي يدعو الإسكندر المقدوني إلى التوغّل حتى «نهاية العالم» حتى «خدر الشمس»، لولا أن نداءً من الشرق⁶، كان يثير الثقافة اليونانية ككل نزعة الفتح والعودة إلى بعض أصولها: «فما تنطوي عليه نزعة الفتح التي للنداء هو عنصر الصدمة، والرّجّة التي تقلقل. ينادي المنادي من بعيد إلى بعيد. وهل يبلغه النداء إلا مَنْ كان يريد أن يعود»⁷ والكلام لهيدغر.

بعد فتوحات الإسكندر، اختلط الشرق بالغرب، وباتت بحيرة المتوسط تمرّ بخليط من الفلسفات والديانات، والطوائف، والفرق، والملل والتحلّ، إنه العصر الهلستيني: «انتهى الغرب المفترض بالذوبان في الشرق الأزلي»⁸ كما قال «العروبي».

وبانهيار إمبراطورية الإسكندر، تحرر النداء من الأمرة السياسية، تهاجنت الهويّات، وتقطّعت سبل العودة/التوبة بالإنسان. الهيلنستية هي عصر الدّهول العميق. صار النداء يعني الدعوة الخالية من السّياسي، الدعوة إلى الخلاص

4- Heidegger, qu'appel-on penser ? P.u.f. 1959.

5- عبد الله العروبي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 106

6- لتأمل هذا النداء القرآني : ((يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ)) (سورة مريم 12)

7- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان (تر: فتحي المسكيني) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2012، ص 271

8- عبد الله العروبي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 92.

والنجاه والعبور إلى الضفة الأخرى من الكينونة، نجد ذلك في «العهد الجديد»⁹، كما سنجد ذلك في «الدعوة المحمّدية». وحسب فتحي بن سلامة: «فإن استرجاع الجد الوحيد الأول أحدث في العرب مزيداً وعي عجيب بذاتهم مما قادهم إلى عظيم الانتصارات الدنيوية ولكنه نضب وتقلّص مع هذه الانتصارات. ذلك أن الله بدا أكثر شكوراً تجاه شعبه المختار مما كانه يافث في الماضي اتجاه شعبه، غير إن التطور الداخلي للدين الجديد سرعان ما توقّف لأنه ينقصه ربّما ما أحدثه من تعمّق بقتل المؤسس في الحالة المتعلقة بالشعب اليهودي»¹⁰.

في تفسير هيدغر لمعنى النداء في «العهد الجديد» يقول إن «النداء هنا يعني الدعوة إلى الطريق»¹¹ أي الهداية إلى الصراط المستقيم»¹²، كما تعني أيضاً تلك الدعوة (Hessung) الالتزام بالكلمة والوعد (Verhessung).

ربّما قد آن الأوان لكي نتوقف، كعرب، عن وَضْع الإسلام كـ «شرق مطلق» في مواجهة «الغرب المطلق». لم يتوقّف الإسلام يوماً عن تقاسم نفس المَعين الأنطولوجي والتاريخي مع ما سيسمّى بـ «الغرب» (المسيحي-اليهودي). كان الحدث القرآني بدءاً نداءً ودعوةً لتجديد «العهد» مع الإبراهيمية. وبعدها مباشرة اتّجه الحدث الإسلامي إلى استيعاب/تَبْيِيْةٍ/ وحوارٍ تاريخي فريد من نوعه مع اليونان (مَهْدِ الغرب الحديث). الإسلام في جوهره خطوة تاريخية جَبَّارَةٌ للاستحواذ على «آخِرِهِ» الأقرب في عائلة الإنسانية. حين طُرِحَ أمام عربٍ مُشْتَتِينَ وتائهين في الخصوصية القبلية، أول أفق للكونية؛ اختاروا نسق التوحيد في معانقة الكوني، لأنه الأقرب إلى بيئتهم وفهمهم ولغتهم. لم يختاروا ثقافة «الزّان» مثلاً من أقصى الشرق، ولم يستسلموا لغواية الأنوثة الكونية في ثقافة الهند. «اختاروا» طريق اللاهوت الذي هو مزيّجٌ غربي عميق من العقل والقلب. ولهذا، لم يكن المختلف والغريب يسبح خارج الدائرة الإنسانية للإسلام بقدر من كان عنصراً حيويّاً ينشُطُ داخله. وبالنسبة للخطيبي: «هذه إشارة تفسّر لماذا ابتكر العرب لاهوت أرسطو المشهور، من أجل أن يلغوا، بمعنى ما، الوثنية اليونانية، وينتزعوا من هذا الشعب اختلافه الذي يصعب على الوجدانية أن تعالجه»¹³.

9- وهذا النداء التوحيدي بين ثقافات متعددة ووثنيات البحر المتوسط نجده أيضاً في الإنجيل: Math. VII, 18, « Et Jésus, voyant beaucoup de peuple autour de lui, les appela à passer sur l'autre bord du lac »

10- Sigmund Freud, l'homme moïse et le monothéisme, Gallimard, p 187

11- Heidegger, qu'appel-t-on penser, P.U.F, 1959, p 132

12- هل سنضيف هنا شيئاً في تفسير إصرار القرآن على افتتاح دعوته بـ «الفاتحة»

13- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّم المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009، ص 13

لن نتعجل هنا في القول إن «الدعوة المحمدية» لم تكن معزولة عن السِّياق التاريخي للعالم الهلستيني، ولم يعد ذلك جديداً في الدراسات التاريخية المتوسطة، لكن الأكد أننا لن نفهم جوهر هذه الدعوة في عزلنا لها عن الهليستينية، فمن القرن الرابع (ق. م) إلى القرن السادس ميلادي، يدوم العالم الهلستيني ألف سنة أخرى ويُحْتَمَر بالإسلام، الذي سيرث كل العالم الذي خلفه الإسكندر والإمبراطورية الرومانية. ولم يكن العروي بعيداً عن هذه الفرضية حين قال «يأتي الإسلام في خاتمة هذا التطور العام للهلستينية، كما جاءت تجربة إبراهيم الخليل خاتمة لتطور مماثل أثناء حقبة طويلة سابقة».¹⁴

إننا إذن أمام ألفيات مترتبة، حقب وبارديغمت تاريخية متراصة، وإذا استعملنا مفهوم ميشال فوكو الشهير نقول، إيبستميّات، يسود في كل إيبستمي نداءٌ محررٌ، دعوة معرفية تحدد شكل الثقافة السائدة، نداء الوجود إلى الإنسان عبر الزمن، يقول نيتشه: «إن الجبابة يتخاطبون عبر كل مسافات التاريخ المقفرة».¹⁵ ولهذا يعزو هيدغر لملكة الإصغاء، الإصغاء إلى النداء، دوراً أساسياً في الوجود التاريخي للإنسان، يقول فوكو: «ليس هناك في ثقافة معيّنة وفي فترة تاريخية محدودة، سوى إيبستمي واحدة، هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية مأو تلك التي تستمر بصمت في الممارسة».¹⁶ فما هي الأحداث التي كان تسمُّ العصر الهلستيني بميسمها؟

يمكن القول إن العصر الهلنستي هو عصر الانهيارات التاريخية الكبرى، فقد اختفت كل الحضارات العظيمة (الفرعونية، الفارسية، اليونانية، والرومانية) كان سقوط روما سنة 410، حدثاً كونياً هائلاً، انهارت آخر هذه الحضارات ودخلت الإنسانية في ذهول تاريخي عميق. إن تدمير السباسي في أي مرحلة تاريخية، يخلّف مرارة وتيهاً روحياً لا يمكن تحمّلها. فبعد تدمير المظلة السياسية التي كانت تغطي بحيرة المتوسط «لم يعد للإنسان أية هوية إلا تلك التي تستقبل الإتيان إلى الوجود بقلق وشجاعة، تتأرجح ماهيته بين الإعجاب والخوف، إنه مسكون برعب الهاوية ويقترب من «المتعدّر عن التدمير» Unzerstörbare، ينتظر ما لا يمكن تجنبه».¹⁷

14- عبد الله العروي، الشّنة والإصلاح، ص 93

15- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، مجد، ط 3، 2005، ص 41

16 - M. Foucault, les mots et les choses, p 179

17- Michel Haar, Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble, G r me Million, 1990, p89

إذا استعربنا تعبير ميشال هار.

ربما يكون القديس أوغسطين (354-430) أهم مفكر عايش حدث سقوط روما على الإطلاق، ففي سنة 410، كان أسقفا لكنيسة «هيون» (عنابة حاليا) والتي ستسقط بدورها سنة 415 على يد آلارك قائد الجيوش الجرمانية، إبان تلك السنوات الخمس كان أوغسطين يحرق نص «المدينة الإلهية»: يقود اليأس من المدن الأرضية إلى اختراع الرجاء في مدينة إلهية، كما يقود التعب والقنوط من التعدد الوثني إلى اختراع التوحيد، والدعوة له بكل ما أوتي الإنسان من قوة. هكذا كان نص «المدينة الإلهية» بيان يأس واختراع للرجاء والأمل، كما سيكون نص «الاعترافات» «ميثاق توحيد» أولي، وإعلان توبة عن التعدد الوثني. في سياق هيلينستي يمكن قراءة أوغسطين في قرابة معرفية إلى الإسلام أكثر من أي انتماء تاريخي للمسيحية. «ووفقا لاتجاه فكري معيّن. أقول مثلا، إن إله أرسطو، داخل في الإسلام قبل مجيء الإسلام».¹⁸ حسب الخطيبي. ربما جاء التوحيد، أو عاد إلى واجهة التاريخ في نهاية العصر الهلنستي المُستت، عاد لكي ينتشل إنسانية غارقة في اليأس السياسي الذي أعقب انهيار الحضارات الكبرى. وحسب أركون فإن: «الرؤيا الخلاصية المنقولة بواسطة أديان الوحي أدخلت (أو بلورت) المفهوم الخطي المستقيم للتاريخ الأرضي المتواصل أو الممتد بعدئذ عن طريق تاريخ النجاة في الدار الآخرة. كما أنها حافظت حتى يومنا هذا على ذلك الأمل الذي لا يُقهر والذي وُصف وجهه السلبي بأفيون الشعوب. هذا في حين أن وجهه الإيجابي يضع الإنسان فوق السقوط المتدهور الذي يسببه العنف والجهل، والاستلاب والظلم».¹⁹

ضمن هذا السياق وهذه القرابة المعرفية يمكن تفسير احتفاء النصوص الدينية التوحيدية بحدث الأقول، وتفاصيل الرجة، رجة السقوط والنهاية والانهيار، يمكن قراءة كل نصوص التوحيد بوصفها «أدبا قياميا» (أبوكاليتيّا)، يعجّ العهد القديم والجديد والقرآن بالوصف الأبوكاليتي.²⁰ وهو شكل من أشكال الإصغاء لنداء الخوف والقلق الذي كان يهزّ الإنسان الإمبراطوري عند انهيار هذا الغطاء

18- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّم المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009، ص 13

19- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، (تر: هاشم صالح) دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 87

20- أنظر سفر أشعيا: «أسس الأرض تزلزلت وانسحقت الأرض انسحقا، تشققت الأرض تشققا، وتزعزعت الأرض تزعزعا، وترنحت الأرض كالسكران، وتدلت كالعززال، وثقلت عليها ذنبا فسقطت فلا تعود تدوم» (أشعيا: إصحاح 24، آية 20-18)، وهي نفس الصّور التي تبدأ بها الكثير من السور القرآنية: (الزلزلة، الانفطار...)

السياسي، وتدمير السياسي الذي يؤسس الثقة الحميمة بين الأفراد، أي حميمة المدينة.²¹

النص، الكتابة والذاكرة.

تعمل إرادة الكتابة على افتتاح الفكر/النداء من النسيان وتثبيتته نصًا/كلمةً، لكنّ كتابة النصوص أيضا مهددة في كلّ مرة بالموت في ثنایا الكتب/الأرشيف، ولهذا لا تكفي الكتابة لوحدها في الحفاظ على العهد وإنفاذ الذاكرة الجماعية من الاندثار. لهذا تلجأ الكتب المقدّسة إلى القراءة والتلقين والترتيل كوسائل لتثبيت النصّ مرة أخرى في الذاكرة. هكذا يتكلّس الفكر مرة أخرى في بقايا جمل وآيات ووحدات لغوية. يموت سؤال الفكر على مداخل الذاكرة لينتصر هدير الصوت الحيّ، الكلام الحامل للموتى في ضمير الأحياء.

فالقرآن، ومن اسمه، كتابٌ للقراءة والتلاوة والذكر والحفظ على «ظهر قلب»، أما «الإسلام» فهو أيضا من إسمه، إسلام القلب لما تمّ حفظه، الإسلام هو دعوة القلب إلى الخضوع التام للقراءة، للصوت الحيّ. ومن هنا تبدو كل دعوة معاصرة إلى «فهم» القرآن بوصفه خطابا عقلانيًا، أو «علميًا» أو مجالًا للنقاش والنقد والرفض، عبثًا لا يقلّ صلافة عن العبث الممجّد «للإعجاز العلمي» في القرآن. ليس للفهم المعاصر -المتخّم بمقولات العقلانية والعلموية- إلا أن يأخذ القرآن في وحداته اللغوية؛ -الآيات- بوصفها وحدات الكلام المتكرر والحامل للجسد المختلف. فالإسلام، مثل كل دين، غير قابل للذوبان في الفلسفة، ويتموضع فيما وراء الثقافات التي يرغب المؤرّخ والانثربولوجي أن يرده إليها. وبالتالي: فلا تلك الدعاوي السلفية الفجة التي يركبها كُتّاب، يقولون عن أنفسهم «مفكرين إسلاميين» أو «فلاسفة أديان»، تستطيع بناء «برهانية» دينية أو عقل حجاجي ديني، ولا ذلك الشطط العلماني الذي يحاول بموجه باحثون وأنتروبولوجيون اختزال النَّفْس الديني للإسلام إلى مجموعة من البنى والاليات والوظائف الثقافية. بدل ذلك يجدرُ بالفكر الحصيف الكشف عن نظام الاختلافات الذي يؤسس، يحرك، ويقبع خلف كل التجارب التاريخية التي مرّ بها الإسلام منذ لحظة الدَّفْق الأولى، لحظة الوحي، إلى غاية التمييعات والتشتيتات التاريخية الهائلة التي يتعرّض لها اليوم.

القرآن ذِكرٌ، والذكر هو تكرار المختلف، تكرار الجسد المستحيل. من هنا

21- يشير «فرديناند بروديل» (حجة تاريخ المتوسط) أن روما كانت قد وُحِّدت «الشرق» و«الغرب» بين 200 ق.م و 31 ق.م، حيث يقول: ما كان يجب أن يحصل هو التلحيم بين غرب البحر وشرقه، هذان العالمان المستقلّان كلاهما كان أعمى عن الآخر»

جاءت الآيات مُكَرَّرَةً في السُّور. جاء الترجيع والمعاودة ونسق الصّوت أو النبرة الثابتة. يرى المستشرق ماكسيم رودنسون: «أن هذه الترددات في الفكر والكلمة، وهذه السّجوع، وهذه الترجمات، تأخذ باللب، وتقرب السّامع نفسه من حالة هي حالة تنويم وهلوسة يتقبّل فيها ما يوحي به الكلام والإيقاع والصّور، وهو إحياء يتضخّم كما يتضخّم عند من يدخل هو نفسه في حالة الوَجْدِ»²² القرآن دعوة صريحة للإقامة في العالم شعرياً.

تتتمي مسألة الوحي في الإسلام إلى المسائل العقديّة، وهي مسألة إيمانية وليست البتّة موضوع تحقيق فيلولوجي، ولهذا فإن فكراً مستلهماً ومستوعباً للاختلاف الأنطولوجي وحده يمكن أن يفتح الواقعة القرآنية على كل إمكاناتها المضمرّة بدل تلك التحقيقات التاريخية والاستشراقية التي تريد تفسير الوحي تفسيراً وضعياً. فبقدر ما يستحيل إثبات الوحي عقلياً وتجريبياً، بقدر ما يستحيل دحضه بنفس الطريقة. يظل الوحي مسألة إيمانية بحتة وعلى الفكر أن يشتغل على ظواهر «القراءة» و«التذكّر» و«الترجمة» و«البناء اللغوي» الذي بُني عليه النصّ القرآني. فالقرآن نفسه هو ما يفسّر واقعة الوحي وليس العكس.²³

ثمّة «اختلاف» مبدئي ومؤسّس إذن، بين «واقعة الوحي» و «نص الوحي». فنحن لا نعلم شيئاً عن الأوّل إلا من خلال الثاني. ثمّ تتوالى الاختلافات: بين «الوحي المُتلقّى» و«الذكر» كما تذكّره النبي وقرأه على سامعيه وصحابته الأوائل، ناهيك عن الاختلاف بين حفظ هؤلاء له، والتدوين التاريخي في مصحف عثمان.. الخ. لقد أشار رودنسون إلى ذلك حين قال عن النبي: «وكان غالباً ما يشعر، في أول الوحي بإلهام داخلي لا يعبر عنه بكلام واضح. وإذا كفّ عنه الإلهام يتلو كلاماً يتناسب بصورة واضحة في ذهنه مع ما كان قد ألهم به»²⁴ إن الارتدادات التاريخية التي أعقبت التجربة الإسلامية الأولى تنحدر رأساً من نظام الاختلافات المؤسّس لتجربة الوحي/الكتاب.

عادةً ما يُفهم العقل السلفي، والكثير من الحدّاثيين العرب، أن هذه

F. Braudel, les mémoires de la méditerranée, Fallois, 1998, p 463

22- M. Rodhinson, Mahomet, Seuil, 1961, p 124

23- ثمّة الكثير من الآيات الموضّحة لنظام الاختلاف الثاوي بين الذكر والوحي والقراءة: من مثل الآية: «لا تحرك لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرأنه. فإذا قرأناه فاتبع قرأه، ثم إن علينا بيانه» (القيامة: 17/19)

24- Rodinson, Mohamed, p 100

الانشقاقات والانقسامات التي تعرّضت لها التجربة الإسلامية الأولى، بنظرة سلبية، بوصفها ضياعاً وتيهاً، ورِدَّةً تاريخية، وذلك لأن كل من العقل السلفي، وهؤلاء الحداثيين، (يفكّرون) تحت ضغط الراهن السياسي، تحت متطلب السلطة، يفكرون عمل التاريخ من زاوية التعارض بين «الأمة» و«الفتنة». (وليس «الفتنة» إلا فتنة الاختلاف وسحره الآخاذ). لم يجرؤ يوماً على تفكّر «عمل التاريخ» و«عمل النص» بوصفها ارتدادات لنظام الاختلاف الثاوي في كل تجربة تاريخية أصلانية.

يتمركز كل من العقل السلفي المعاصر، والعقل الحداثي حول «عاطفة مشبوبة»، فإذا كان الأول هو فكر الأسف والحنين المرصّي، فإن الثاني يقوم فكراً للتشقي والتنكر والتبرّئ، كلاهما ينهل من الارتكاس ورد الفعل السليبي. إن فكراً للاختلاف يمكنه أن يفكّر تجربة الإسلام الأولى بوصفها انفجاراً تاريخياً وانشطاراً محموماً لما اختزنته الصحراء/اللغة العربية، من طاقة متفجرة طيلة قرون، ومن خلق وقدرة على التهديم.²⁵

القرآن نفسه، كنص، هو عبارة عن كشف لنظام الاختلاف داخل اللغة العربية، تفجير للفوارق وبؤر التوتر والاختلاف، وقد أشار الخطيبي إلى خصوصية هذا الكشف دون أن يتابع تحقيقاً فلسفياً في هذا الاتجاه حين قال: «من نبع هذا الكلام، ينبجس الكشف عن لغة أعلن أنه لا تمكن محاكاتها (الإعجاز): اللغة العربية. إن اللغة العربية، كمكان ميتافيزيقي بامتياز، يجمع في فكر المؤمن»²⁶، يبدو الخطيبي في «النقد المزدوج» متسرّعا، فيكتفي بإشارات خاطفة لأهمية الاختلاف الأنطولوجي في الكشف عن النظام القرآني لكنه سرعان ما يتجاوز المسألة إلى مشاكل سياسية ظرفية (الصهيونية، اليسار الفرنسي، دموع سارتر...الخ).

تعمّق بحوث المحلل النفسي التونسي، فتحي بن سلامة الكشف عن نظام الاختلاف الذي يؤسس الإسلام، من زاوية التحليل النفسي، وهي زاوية أنطولوجية بامتياز، بل إنه في اللحظة الحاسمة، لحظة تفسير «ظاهرة الوحي»، يلجأ إلى فينومينولوجيا اللامرّي التي اخترعها ميرلوبونتي، يقول بن سلامة: «إن الليل المتممّ الذي كانت الذاكرة في صلبه انتظارا ميئوسا منه للنهار، قد يتحوّل فجأة، بهذا اللقاء، إلى قوّة للاستذكار، إلى جهاز يتحرّك بنفسه بمجرد قراءة الآثار»²⁷ فإذا كان

25- (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم لتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فضلناه تفصيلا. وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له القيامة كتابا يلقاه منشورا: اقرأ كتابك) (الإسراء، الآية 12/14)

26- عبد الكبير الخطيبي، النّقد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 12

27- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 18

الوحي قد ابتداءً بفعل أمر «اقرأ» فلا يمكن إلا أن يكون ثمة «أثر» للمقروء، ذكرى نص منسي، القراءة هناك ستكون تتبّعاً واقتفاءً لأثر آلهة، هجرت العالم والذاكرة، انسحبت إلى ليل النسيان، فليست القراءة، إلا كشفٌ لمتحجب، استجلاء لمستتر وسحب للمنسحب.

تقع تجربة الوحي الأولى كـ «فارق» بين الذاكرة والنسيان، و«الفرقان» اسم آخر للقرآن. الوحي إعلان عن قطيعة بين «الحق» و«الباطل»، أي بين ليل النسيان الطويل الذي لفّ الصحراء/اللغة بغشائه، وبين نهار الذاكرة في جلّائه ووضوحه.²⁸ وحسب بن سلامة فإنه: «في الإمكان أن نقول إن القرآن في كليته نظام إلهي لآيات تذكيرية جعل ليفككه الإنسان، وهو نفسه علام قارئه (آية) نساء للعلامات تحت مفعول آتي الليل والنهار»²⁹. لا شك أن أي نظام للعلامات يبقى معطلاً ومحبوساً لقرون حتى تأتي فتنة الاختلاف لتحرك مجراه داخل التاريخ. لم يكن الوحي إذن إلا لحظة الدهشة الأولى، الانخلاف الفاتن، والثقب الصغير في جدار السد³⁰، سرعان يستفز الهوس المحبوس في اللغة. «وهكذا يكون الكتاب بين النقص والغياب هلوسة في حالة انتظار ساعية إلى انجازها الحق (يقول «تان» (الإدراك هو الهلوسة الحق).»³¹

من الوحي إلى الكتاب أيضاً ثمة اختلاف مؤسس، لا يمكن للكتابة إلا أن تكون تنكراً للكلام، إنه تنكّر ضروري لكل تجربة مؤسسة للتاريخ، فالكتاب تلقّ ثانٍ للكلام،

28- يمكن اعتبار سورة الشمس (رقم 91) والكثير من السور المكيّة كمديح لهذه الفوارق/الاختلاف بين: الليل/النهار، الشمس/القمر، الذاكرة/النسيان، الظلام/النور، الضلال/الحق، السموات/الأرض، الشتاء/الصيف، العسر/اليسر، الشرح/الوزر، الآخرة/الأولى، وهي تقريظ هيراقليطي للجدل وليست مانوية عربية.

29- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 57

30- يبدو أن الدهشة الواسمة لكل اختلاف سلوك أساسي للدوازين، إذن أن دهشة الوحي تنتمي إلى نمط الكينونة البدائي وسلوكها إزاء العالم كما يشرح هيدغر ذلك في قوله: «إنه على أساس هذا النمط من الكينونة إزاء العالم، الذي لم يعد يترك الكائن الذي يلاقيه داخل العالم سوى في منظره Eidos المحض، وإنه بوصفه ضرباً من نمط الكينونة هذا إنما تلفت صريح إلى الملاقى على هذه الشاكلة أمراً ممكنًا، هذا التلفت إلى... هو في كل مرة توجّه معيّن نحو، تقصّد لما هو قائم في الأعيان، إنه يأخذ سلفاً للكائن الملاقى «زاوية نظر»،، وإن تلفتاً كهذا يأتي هو ذاته في شكل ضرب من الإقامة لدى الكائن داخل العالم، ضمن هذا النوع من «المقام» من حيث هو إمساك عن كل اشتغال أو استعمال يتم تلقّي ما هو قائم،، إن التلقّي نمط إنجاز المخاطبة والمناقشة في شأن شيء ما بوصفه شيئاً ما،، وعلى قاعدة هذا التفسير بالمعنى الأوسع يصبح التلقّي تعيّنًا، ويمكن للمتلقّي والمعيّن أن ينطق به في قضايا، وأن يحفظ ويصان بوصفه مقولاً. إن هذا الحفظ المتلقّي للقول على... هو ذاته طريقة في الكينونة-في-العالم،، ولا ينبغي أن يؤوّل بوصفه «سيرورة» عبر ما تستجلب ذات تمثيلات عن شيء ما» (هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة ف، المسكيني، المقدمة)

31- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

أو تلقى من الدرجة الثانية للكلام الطازج الذي هو الوحي. وما يتنزل الكلام حروفاً ونظام للعلامات (الآيات والسور) حتى يطلق سماءه المتعالية ويغدو تجربة تاريخية وإنسانية بحكم «التلقي» أي الفهم البشري الذي هو مكان الاختلاف والتعدد بامتياز. «الكتاب يكون شرط اللا إقتراء المؤسس»³² يقول بن سلامة.

يقوم العقل السلفي/العقدي/الأرثوذكسي على التوقع داخل هذا الاقتراء، هذا الامتناع البدئي والاستحالة المتعالية، بوصفها مكاناً للمقدس والتعالي، والألوهة الممتنعة على الفهم البشري، وبالتالي يستمد هذا العقل منها شرعيته ومشروعيته، هيئته وسلطته التاريخية. بينما يحاول العقل الحدائي كسر هذه الهوة والقضاء على المسافة والاستحالة، باختزالها في تفسير تاريخي وعقلاني للتجربة. كلاهما يبقى على حجاب معرفي بينه وبين فهم التجربة، كلاهما يفكر تحت طائلة المتطلب السياسي للمرحلة. يتأسس «الكتاب» (القرآن) كنظام للعلامات على اختلاف أنطولوجي أولي مع معين العلامة، مع «أمر الكتاب»: «لذا فإن النبي «الأمي» و «أمر الكتاب» يعملان معاً لتكوين الكتاب كشيء يشير أولياً إلى نقص وامتناع أولي. والنقص آتٍ من القارئ العاجز عن القراءة والإمتناع يخلق الكتاب الغائب»³³ فالنبوة أيضاً حسب مؤسسها محمد هي فعل قراءة، مسافة أنطولوجية، وتذكير بالنسيان، وتختلف اختلافاً جذرياً عن نبوة المسيح التي تقوم على التجسد، تجسد الكلمة في جسد عيسى بن مريم نفسه، لقد خاض محمد في حياته سيرة تاريخية دنيوية منفصلة تماماً عن ميتافيزيقا الوحي الأولى، ومن هنا يأتي الفصل والاختلاف بين السور المكية والسور المدنية، وبين القرآن والسيرة النبوية، بين النص وتفسيراته، بين الإسلام والسنة (المذاهب الأربعة)، بين دولة الرسول، والدول التي أعقبتها.. «وباختصار فإن محمداً أخذ بعقول معاصريه ولم يترك إمكانية كتابة سيرته بصفتها تاريخاً ربانياً صرفاً»³⁴

32- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

33- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

34- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 32

- 1- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009،،، ص10
- 2- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009،،، ص 20
- 3- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009،،، ص16
- 4- Heidegger, qu'appel-on penser ? P.u.f. 1959.
- 5- عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 106
- 6- لتأمل هذا النداء القرآني : (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) (سورة مريم 12)
- 7- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان (تر: فتحي المسكيني) دار الكتاب الجديد، طرابلس، 2012، ص271
- 8- عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص92.
- 9- وهذا النداء التوجيهي بين ثقافات متعددة ووثبات البحر المتوسط نجده أيضا في الإنجيل: Math. VII, 18, « Et Jésus, voyant beaucoup de peuple autour de lui, les appela à passer sur l'autre bord du lac »
- 10- Sigmund Freud, l'homme moise et le monothéisme, Gallimard, p 187
- 11- Heidegger, qu'appel-t-on penser, P.U.F, 1959, p 132
- 12- هل سنضيف هنا شيئا في تفسير إصرار القرآن على افتتاح دعوته بنداء «الفاتحة»
- 13- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009،،، ص 13
- 14- عبد الله العروي، السّنة والإصلاح، ص 93
- 15- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، مجد، ط3 2005، ص41
- 16 - M. Foucault, les mots et les choses, p 179
- 17- Michel Haar, Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble, Gêrôme Million, 1990, p89
- 18- عبد الكبير الخطيبي، التّقدّ المزدوج، دار الجمل، كولونيا، 2009،،، ص 13
- 19- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، (تر: هاشم صالح) دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 87
- 20- أنظر سفر أشعيا: «أسس الأرض تزلزلت وانسحقت الأرض انسحقا، تشققت الأرض تشققا، وتزعزعت الأرض تزعزعا، وترنحت الأرض كالسكران، وتدلت كالعزال، وثقلت عليها ذنبها فسقطت فلا تعود تدوم»(أشعيا: إصحاح 24، آية 20-18)، وهي نفس الصّور التي تبدأ بها الكثير من السور القرآنية: (الزلزلة، الانفطار...)
- 21- بشير «فريدناند بروديل» (حجة تاريخ المتوسط) أن روما كانت قد وّحدت «الشرق» و«الغرب» بين 200 ق. م و31 ق. م، حيث يقول: ما كان يجب أن يحصل هو التلحيم بين غرب البحر وشرقه، هذان العالمان المستقلان كلاهما كان أعمى عن الآخر»
- F. Braudel, les mémoires de la méditerranée, Fallois, 1998, p 463
- 22- M. Rodhinson, Mahomet, Seuil, 1961, p 124
- 23- ثمة الكثير من الآيات الموضّحة لنظام الاختلاف الثاوي بين الذّكر والوحي والقراءة: من مثل الآية: «لا تحرّك لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه» (القيامة: 17/19)

25- (فمحنونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم لتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فضلناه تفصيلا. وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له القيامة كتابا يلقاه منشورا: اقرأ كتابك) (الإسراء، الآية 12/14)

26- عبد الكبير الخطيبي، الثَّقَد المزدوج، دار الحمل، كولونيا، 2009، ص 12

27- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 18

28- يمكن اعتبار سورة الشمس (رقم 91) والكثير من السور المكيّة كمديح لهذه الفوارق/الاختلاف بين: الليل/النهار، الشمس/القمر، الذاكرة/النسيان، الظلام/النور، الضلال/الحق، السموات/الأرض، الشتاء/الصيف، العسر/اليسر، الشرح/الوزر، الآخرة/الأولى، وهي تقريظ هيراقليطي للجدل وليست مانوية عربية.

29- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 57

30- يبدو ان الدهشة الواسمة لكل اختلاف سلوك أساسي للذابين، إذن أن دهشة الوحي تنتمي إلى نمط الكينونة البدائي وسلوكها إزاء العالم كما يشرح هيدغر ذلك في قوله: «إنه على أساس هذا النمط من الكينونة إزاء العالم، الذي لم يعد يترك الكائن الذي يلاقيه داخل العالم سوى في منظره Eidos المحض، وإنه بوصفه ضربا من نمط الكينونة هذا إنما تَلَقَّت صريح إلى الملاقى على هذه الشاكلة أمرا ممكنا، هذا التَلَقَّت إلى.. هو في كل مرة تَوَجَّه معيّن نحو، تقصّد لما هو قائم في الأعيان، إنه يأخذ سلفا للكائن الملاقى «زاوية نظر»...، وإن تَلَقَّنا كهذا يأتي هو ذاته في شكل ضرب من الإقامة لدى الكائن داخل العالم، ضمن هذا النوع من «المقام» من حيث هو إمساك عن كل اشتغال أو استعمال يتم تلقّي ما هو قائم...، إن التلقي نمط إنجاز المخاطبة والمناقشة في شأن شيء ما بوصفه شيئا ما...، وعلى قاعدة هذا التفسير بالمعنى الأوسع يصبح التلقي تعيّنًا، ويمكن للمتلقى والمعيّن أن ينطق به في قضايا، وأن يحفظ ويصان بوصفه مقولا. إن هذا الحفظ المتلقي للقول على... هو ذاته طريقة في الكينونة-في-العالم...، ولا ينبغي أن يؤول بوصفه «سيرورة» عبر ما تستجلب ذات تمثيلات عن شيء ما» (هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة ف، المسكين، المقدمة)

31- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

32- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

33- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 52

34- فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، دار الجمل، 2005، كولونيا، ص 32



الفصل 2

هيدغر: سؤال السياسة، ومشروع إصلاح الجامعة الألمانية

1- هيدغر وإصلاح الجامعة

2- جون فرانسوا ليوتار : حول علاقة هايدجر بالسياسة وبالنازية

هيدغر وإصلاح الجامعة

إسماعيل المصدق

جامعة ابن طفيل، القنيطرة

اهتم هيدغر منذ بداية مساره الفكري بوضعية الجامعة. لم يكن هذا الاهتمام أمراً زائدا بالنسبة له، بل كان مرتبطاً بأشد الارتباط بفهمه للفلسفة. يعتبر هيدغر في محاضراته الأولى أن مدار اهتمام الفلسفة هو الحياة في واقعيتها، لكنه يلاحظ في الآن نفسه أن الفلسفة تتبع هي ذاتها من تجربة الحياة. هذا الاقتناع بتشابك الفلسفة والحياة حفز هيدغر منذ وقت مبكر على التفكير في وضعية الجامعة باعتبارها سياقاً حياتياً للفلسفة. هكذا طرح هيدغر منذ محاضراته الأولى في دورة الصيف 1919 مسألة وضعية الجامعة. نعرف كذلك من خلال محاضراته اللاحقة ومراسلاته أنه ظل دائماً يفكر في وضعية الجامعة. لم يكن إذن حديث هيدغر عن الجامعة في الخطاب الذي ألقاه سنة 1933 بمناسبة تحمّل مسؤولية رئاسة جامعة فرايبورغ دخيلاً على تفكير هيدغر. لكن في هذا الخطاب عرض هيدغر لأول مرة بشكل متكامل تصوره للجامعة والخطوط الكبرى لمشروعه من أجل تجديدها.

نحاول فيما يلي أن نلقي بعض الضوء على هذا المشروع، مقترحين الرجوع في خطوة أولى إلى التصور الذي قامت على أساسه الجامعة الألمانية الجديدة في القرن 19. وسنلاحظ أن كثيراً من القضايا التي رافقت نشأة هذه الجامعة ستظهر في خطاب هيدغر، وإن في صورة أخرى. أما في الخطوة الثانية فسنحاول رسم الخطوط العريضة لتقييم هيدغر لوضعية هذه الجامعة في العقود الأولى من القرن العشرين، معتمدين على بعض محاضرات هيدغر ومراسلاته. الحصيلة السلبية لهذا التقييم ستحفز هيدغر على بلورة مشروع لتجديد الجامعة. سنحاول في الخطوة الثالثة أن نستحضر أهم ملامح هذا المشروع من خلال الوقوف عند التوجهات الأساسية لخطاب الرئاسة مع العمل على إيضاحها اعتماداً على كتابات وشهادات أخرى تنتمي إلى نفس الفترة. وأخيراً نختم بالإشارة إلى بعض الدروس التي يمكن استخلاصها من تجربة هيدغر.

تأسست جامعة فريدريخ فيلهلم سنة 1809 في برلين بمرسوم ملكي بروسي وأصبحت نموذجا للجامعة الألمانية في القرن 19 وبداية القرن 20. قامت هذه الجامعة على أساس تصور بلوره وأخرجه إلى الوجود فيلهلم فون هومبولت (1767 - 1835). هذا التصور هو تجميع إيجابي وتطوير للأفكار التي وردت في كتابات مجموعة من الفلاسفة الذين اهتموا آنذاك بوضعية الجامعة، وعلى رأسهم فيخته (1762 - 1814)، شلايرماخر (1768 - 1834) وشلينغ (1775 - 1854)¹. لم يكن هدف هومبولت إصلاح الجامعة التي كانت قائمة آنذاك، بل تأسيس جامعة جديدة تركز على تصور جديد للعلم والتكوين.

وضع هومبولت تصوره في معارضة واعية لتصور نابليون للجامعة الذي يعود إلى نفس الفترة²، والذي اتجه أساسا إلى إنشاء معاهد أو مدارس عليا متخصصة مستقلة عن الجامعة هدفها تكوين الأطر التي تحتاج إليها الدولة من دون أن يهتم بالمحافظة على وحدة الجامعة. على العكس من ذلك كان هومبولت يعمل على المحافظة على الجامعات كمراكز علمية موحدة، تجمع بين البحث والتدريس ولا تنحصر مهمتها في التكوين من أجل ممارسة مهن معينة.

تصور هومبولت للجامعة هو جزء من تصور عام للعلم والتكوين³. تقاطع في هذا التصور توجهان: النزعة الإنسانية الجديدة في الأدب وامتداداتها الفلسفية مع هردر (1744 - 1803) وهومبولت ذاته من جهة، والمثالية الألمانية من جهة ثانية. فمع هذين التوجهين ظهر فهم جديد للوعي والعلم وتصور جديد للإنسان وتشكله الداخلي؛ هذا التصور هو أساس فكرة التكوين عند هومبولت.

يحتل مفهوم التكوين عند هومبولت مكانة أساسية. فالهدف الأخير للإنسان، الهدف الذي يرسمه له عقله، هو حسب التفتح الأقصى والأكثر انسجاما وتوازنا لكل قواه واستعداداته. التكوين عند هومبولت هو مسلسل ينتهي بتحقيق ذاتية الفرد. فالمثل التربوي الذي صاغه هومبولت بشكل نهائي هو بسط وتطوير الاستعدادات

1- هربرت شنيدلباخ: الفلسفة في ألمانيا 1831 - 1933، ص. 36.
Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831-1933, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, S. 36.

2- فريدريخ باولسون: الجامعات الألمانية والدراسة الجامعية، ص. 62.
Friedrich Paulsen: Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium, Verlag von A. Asher, Berlin 1902, S. 62.

3- هربرت شنيدلباخ، مرجع سابق، ص. 42.

الكامنة في الإنسان إلى ذروة الفردية الواعية.

عندما امتزجت هذه الفكرة حول الإنسانية مع مطامح المثالية الألمانية تحولت إلى فكرة التكوين بواسطة العلم التي يعتبر هومبولت جامعته تحقيقا واقعيا لها⁴.

طرح المثالية الألمانية تصورهما للعلم كتفكير ذاتي يحرر المعرفة من كل السط والغايات المباشرة؛ هذا التفكير الذاتي يجب أن يعيد بناء كلية المعرفة انطلاقا من مبادئ. المعرفة المحض غير المقيدة بأي غرض والقائمة على الفعالية الذاتية للتفكير تحتل المرتبة الأولى في تكوين الإنسان لكي يصير إنسانا؛ يجب إذن اكتساب العلم انطلاقا من الذات، وهكذا فإن كل معرفة علمية ترتبط بكلية العلم والحقيقة، أي تهدف دائما إلى معنى كلي للعالم والإنسان. وعليه يجب دائما أخذ كلية المعرفة بعين الاعتبار؛ والمعرفة الكلية ترفع الإنسان إلى الحالة التي يكون فيها كاملا من الناحية العملية الأخلاقية.

ينتج عن ذلك أمران مهمان بالنسبة للجامعة: من جهة يجب أن تتعامل الجامعة مع العلم في وحدته العضوية، لهذا يجب أن يكون التكوين فيها شاملا ما أمكن. هكذا يجب دائما أن تسبق معرفة الكل العضوي للعلوم التكوين الخاص في مجال معين، فليس للخاص من قيمة إلا إذا تضمن في ذاته الكلي والمطلق. وهذا يعني أنه يجب المحافظة على وحدة الجامعة وتجنب تقسيمها إلى كليات ومعاهد ومدارس متخصصة مستقلة عن بعضها البعض. ومن جهة أخرى فإن الجامعة لها مهمة أخلاقية، فتخليق الإنسان هو الهدف الأعلى للتربية والتكوين. والجامعة تختلف عن المدرسة في أنها مؤسسة للتربية الذاتية والتكوين الذاتي وبذلك أيضا للتخليق الذاتي.

هكذا تصبح الحرية والفعالية الذاتية للتفكير في الآن نفسه الطريق الملكي للاكتمال الأخلاقي للإنسان. «تكمّن ماهية الجامعة في الربط بين العلم الموضوعي والتكوين الذاتي»⁵، هذا التكوين يتحدد كتكوين روحي أخلاقي. التكوين العلمي

4- هلموت شيلسكي: التفرد والحرية، ص. 55.

Helmut Schelsky: Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universitäten und ihrer Reformen, 2. Auflage, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf 1971, S. 55.

5- فيلهلم فون هومبولت: حول التنظيم الداخلي والخارجي للمعاهد العلمية العليا في برلين، ضمن: كتابات في السياسة وفي التكوين، ص. 255.

Wilhelm von Humboldt: Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, in: Schriften zur Politik und Bildungswesen, Darmstadt 6. Auflage 2002, S. 255.

هو مسلسل للتفتح الذاتي لكل استعدادات الفرد انطلاقاً من قواه الأخلاقية. لهذا فإن التكوين بواسطة العلم هو تخليق للإنسان. يجب إذن أن تركز الجامعة على التكوين الروحي والثقافي والأخلاقي للإنسان عموماً، فليست مهمتها الأساسية هي تكوين الأفراد لممارسة مهنة معينة. يجب أن تبقى الجامعة في نظر هومبولت مؤسسة للتكوين العام للإنسان، تكوين الإنسان ليكون إنساناً.

لكن ألا يتجاهل التركيز على مثل هذا النوع من التكوين أن الطلبة يجب أن يمارسوا بعد دراستهم الجامعية نشاطاً عملياً مهنيّاً؟ ألا يجب على الجامعة أن تسهر على تكوين الأطر التي تحتاج إليها الدولة؟

يعتقد هومبولت أن التكوين بواسطة العلم يفيد بطريق غير مباشر الحياة العملية للإنسان والدولة أكثر مما يفيدها التكوين المهني القصير النظر. التكوين بواسطة العلم المحض يربي على تفكير ذاتي وعلى سلوك أخلاقي مبدئي. فعندما تفرض الدولة هي ذاتها فكرة العقل وفكرة الأخلاقية كأسمى هدف لها يكون التكوين في العلم والفلسفة المحضين في نهاية الأمر تحقيقاً للغاية الأخيرة للإنسان والدولة معاً. «فالعالم الذي ينبع من الداخل والذي يمكن أن يُزرع في الداخل هو وحده يكون الطبع أيضاً، والدولة مثلها مثل الإنسانية لا تهمها المعرفة والكلام، بل الطبع والفعل.»⁶ يجب على الدولة إذن ألا تفرض أي غايات مسبقة على الجامعة، بل أن تترك هذه الأخيرة تحدد غاياتها بكل حرية، وعندما تبلغ الجامعة هدفها النهائي تكون قد حققت أيضاً أهداف الدولة على أكمل وجه.

ينتج عن مفهوم التكوين هذا كما صاغه هومبولت مبدأً أساسياً بالنسبة للجامعة هما مبدأ وحدة التدريس والبحث من جهة، ومبدأ الحرية الأكاديمية من جهة ثانية.

كانت مهمة الجامعة في العصر الوسيط نقل المعارف المؤكدة عموماً، والموضوعة في كتب مدرسية معترف بها، بحيث لم تكن إبداعية الأستاذ أمراً مطلوباً. لكن النظرة إلى العلم تغيرت في القرن 19، يقول هومبولت: «إن ميزة المعاهد العلمية العليا أنها تتعامل دائماً مع العلم كمشكل لم يتم حله بصورة نهائية، ولهذا يجب أن تبقى دائماً في البحث.»⁷ فالعلم هو دائماً شيء لم يُكتشف بعد بصورة تامة ولا يمكن أبداً أن يُكتشف بصورة نهائية، لذلك لا بد أن يستمر

6- نفس المرجع، ص. 258.

7- نفس المرجع، ص. 256.

البحث فيه بدون انقطاع⁸. على هذا الأساس تستند وحدة البحث والتدريس: يجب أن نعتبر أن البحث هو وحده قابل للتدريس، وليس «الحقيقة» أو ما نعتبر أنه الحقيقة. يجب على الجامعة أن توحد كل المشاركين في علاقة البحث تحت سقف واحد.

البحث هو بالنسبة لهومبولت عمل حر، وليس عملاً مفروضاً وموجَّهاً من الخارج. وحدة التدريس والبحث تنطلق من أن التدريس هو تفاعل بين الطلبة والأساتذة غير مفروض وغير موجَّه نحو غرض مسبق، بل ينطلق من التفرد والحرية. بل أكثر من هذا يرى هومبولت أن الدروس يجب أن تكون وسائل مساعدة للأستاذ في بحثه. لهذا لا يجب أن يكون التدريس تلقيناً للمعلومات، وبالتالي لا يجب أن يتوجه بيداغوجياً حسب الطالب، بل التدريس هو امتداد للعمل المتفرد المنتج للأستاذ.

واضح أن وحدة البحث والتدريس ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع الحرية الأكاديمية التي تعني حرية الأستاذ من جهة وحرية الطالب من جهة ثانية. تعني الحرية الأكاديمية أن الدولة لا يجب أن تتدخل في الممارسة التربوية للأستاذ، فالأستاذ هو قبل كل شيء باحث له الحرية اللامشروطة في أن يبحث في الموضوعات التي يختارها وأن يدرِّس المضامين التي يختارها بالأسلوب الذي يختاره. ليس الأستاذ آلة لتنفيذ برامج دراسية جاهزة موضوعة مسبقاً. يجب على الأستاذ أن يمارس التدريس في انسجام تام مع البحث. في مقابل ذلك يجب أن تكون للطالب حرية متابعة الدروس التي يختارها مع الأساتذة الذين يختارهم. بدون هذه الحرية لا يستفيد الطالب من بحث الأستاذ ولا يقدم الأستاذ شيئاً مهماً للطالب. معنى هذا أن حرية الطالب يجب ألا تكون مقيدة بأنظمة للدراسة والامتحان أو بمراقبة خارجية. فالبرامج المقررة سلفاً تحرم الطالب والأستاذ من حرية التحديد الذاتي ومن إمكانية التخليق الذاتي.

ليس التدريس في الجامعة بالدرجة الأولى شكلاً للمعرفة، بل للحياة والوجود. والجامعة عندما تفهم ذاتها بهذا الشكل تصبح محلاً لولادة مجتمع جديد. ففي الجامعة يجب أن يتعايش الأساتذة والطلبة بحيث يسعون معاً إلى تحقيق نموذج للمطالب الروحية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية للعصر⁹.

8- نفس المرجع، ص. 257.

9- هلموت شيلسي، مرجع سابق، ص. 87.

هكذا تتحدد ملامح جامعة هومبولت: بدل التنظيم والضبط الصارمين يجب احترام العلم ومبدئه الجديد: الحرية. بدل الوحدة والخضوع يجب التأكيد على التفرد والحرية. فليس الهدف هو تزويد الطالب بمعلومات موسوعية، بل التكوين العلمي الحق. ليس المطلوب تكوين الطلبة ليكونوا مستقبلا موظفين أكفاء للدولة، بل يجب تكوينهم بواسطة العلم كتفكير ذاتي ليكونوا أشخاصا لهم حرية روحية وأخلاقية¹⁰.

- ثانيا :

لكي نفهم مشروع هيدغر لإصلاح الجامعة يجب أن نستحضر الوضعية التي آلت إليها جامعة هومبولت في العقود الأولى من القرن العشرين. من المعروف أن فكرة الجامعة كما تحققت في جامعة هومبولت أصبحت في تلك الأثناء مهددة أكثر فأكثر. فبعد فترة الازدهار التي عرفتھا إلى حدود ستينيات القرن التاسع عشر أصبحت تعيش حالة من التداعي جعلتها عاجزة عن القيام بمهمتها الأصلية كما حددها هومبولت. كان هيدغر متفقا تماما في هذا النقطة مع كارل ياسبرز الذي جمعته به منذ سنة 1920 صداقة فلسفية أثمرت نقاشا مستمرا بينهما، سواء خلال لقاءاتهما التي كانت في بعض الأحيان تدوم أسبوعا أو أكثر أو عبر مراسلاتهما. وجد كل منهما في الآخر رفيق كفاح من أجل تجديد الجامعة وإعادة الاعتبار لها. هيدغر وياسبرز كانا متفقين إلى حد بعيد في تقييمهما لوضعية الجامعة، في تحديدهما لمكامن الخلل فيها، وكذا على ضرورة تجديدها انطلاقا من روح الفلسفة. بقيا لمدة طويلة يضعان مناقشة وضعية الجامعة في مقدمة لقاءاتهما إلى أن افترت طرقهما في سنة 1933.

فقدت جامعة هومبولت في وقت هيدغر وياسبرز دورها ولم تبق مركزا للحياة الروحية للشعب الألماني. لم تبق الجامعة قادرة على أن تساهم كقوة روحية متماسكة في تشكيل العالم الروحي. وهذا يعود في المقام الأول إلى أنها فقدت منذ عقود وحدتها الأصلية المميّزة. «كانت الجامعة قد صارت منذ مدة بدون هدف تربوي شامل وواضح وملزم للجميع»¹¹

10- فريدرخ باولسون، مرجع سابق، ص. 63.

11- مارتن هيدغر: الجامعة الألمانية، ضمن: خطابات وشهادات أخرى على طريق حياة، ص. 301. Martin Heidegger: Die deutsche Universität, in: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Bd. 16, hrsg. von Hermann Heidegger, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, S. 301.

من مظاهر تداعي الجامعة اضمحلال الجماعة الروحية التي كانت تربط الطلبة والأساتذة. كانت الجامعة تمثل سياقاً حياتياً مشتركاً للطلبة والأساتذة باعتبار أنهم جميعاً اختاروا الحياة العلمية كشكل لوجودهم. والطلبة لا يمكنهم معرفة الحياة العلمية التي ندبوا أنفسهم لها إلا باحتكاكهم مع البحث والتدريس كما يتوحدان في حياة الأستاذ لأن الأستاذ على حد تعبير ياسبرز يجسد العلم الحي، إنه القائد الذي يوجه الحياة العلمية للطلبة. لكن العلاقة بين الطلبة والأساتذة لم تبق الآن علاقة مباشرة وحية يحتك فيها الطالب بالأستاذ ويتعرف على توجهاته في البحث، بل أصبحت علاقة خاضعة لضوابط واعتبارات لها طابع إداري محض.

ترتبط هذه الوضعية من دون شك بتزايد عدد الطلبة في الجامعات على الخصوص بعد الحرب العالمية الأولى. يسجل هيدغر أن عدد الطلبة ارتفع بين سنتي 1910 و 1930 من خمسين ألف طالب إلى مائة ألف. لكنه يعتقد أن هذا الوضع ليس سبباً لتداعي الجامعة، بل نتيجة له: «يقال: إن اكتظاظ الجامعات الألمانية بعد الحرب على وجه الخصوص، أضر كثيراً بالعمل التربوي في هذه الجامعات. لكن الأمور هي على العكس من ذلك. فالجامعات لم تسمح بهذا الاكتظاظ إلا لأنها كانت سلفاً قد فقدت قوتها الداخلية».¹²

في ظل هذه الظروف أصبح من المستحيل تقريباً أن يعايش الطلبة نموذج الوجود العلمي الذي يمكن أن يجسده الأستاذ، وأصبحت علاقة الأستاذ بالطالب تنحصر غالباً في التدريس. مع ضياع وحدة التدريس والبحث فقدت الجامعة أهم مقوماتها، فأصبحت تنظم وتسير مثل مدرسة لتلقين المعلومات وتنظيم الامتحانات التي ينبغي أن تختبر مدى تملك الطلبة لتلك المعلومات. في نفس الوقت أصبح مجهود الطلبة مركزاً أكثر فأكثر على التحضير للامتحانات، لا على البحث عن الحقيقة. والجامعة عندما فقدت وضعها المركزي في الحياة الروحية للشعب أخذت تبرّر وجودها بإنجاز مهام أخرى، وبخاصة مهمة تكوين الطلبة في مهن معينة، مما يعني قضاءً على وضعها ومكانتها الأصليين.

يتجلى فقدان الجامعة لوحدها في مظهر آخر، إنه تشتت الجامعة إلى كليات مستقلة عن بعضها واغتراب التخصصات عن بعضها البعض. لا شك أن ذلك يرتبط أيضاً بأن صورة المعرفة البشرية التي كانت منبع جامعة هومبولت عرفت تغيرات حاسمة. فالثورة التي عرفتها علوم الطبيعة والإنسان في القرن 19 أدت إلى

تشئت المعرفة وتوزعها إلى تخصصات يصعب أن يحيط بها البصر وأن تنظّم في علاقات عضوية. لكن رغم هذا الوضع كان من الضروري العمل على فهم العلم والفلسفة في ماهيتهما الحق وعلى أن تبقى وحدة العلم والفلسفة قائمة أمام النظر.

في ظل هذا الوضع لم يبق من الممكن أن يساهم العلم والفلسفة في جعل الطالب يقترب من العالم، لأن «كلية العلم، المعرفة الحق، لا تأتي إلى نظر الطلبة. تتخذ الجامعة أكثر فأكثر طابع محل للسلع تُعرض فيه المعارف كما تعرض الموضوعات الجاهزة في مكان آخر.»¹³ لتأكيد ذلك يعطي هيدغر مثالا بدراسة الحقوق والطب. أصبح من الممكن أن تجري الدراسة في هذين المجالين في مدارس متخصصة مستقلة عن بعضها وعن الجامعة من دون أن يثير ذلك أي مشكل، لأنها أصبحت منعزلة منذ وقت طويل عن بقية الدراسات. لكن، يتساءل هيدغر: «هل يقترب رجل القانون من خلال بنوده من الجريمة، الجزء، العقاب والذنب؟ هل يعرف أصلا ما هي وماذا تعني في الكينونة البشرية؟ هل يقترب أصلا عالم الطب عندما يطوف بالمستشفيات ويسجل الحالات المرضية من المرض والموت؟ هل يمكن عموما إدراج الجريمة والجزء، المرض والموت تحت مادة دراسية؟ هل يمكن معالجتها كمواد دراسية بمعزل عن أي شيء آخر؟ ألا تترك الجامعة اليوم كل ما هو جوهري جانبا؟ أم أننا نفقد جميعا كل ما هو جماعي ومشترك وما ينبغي أن تتوفر عليه كطلبة؟ هل يمكن بهذا الشكل أن نزاوّل الدراسة الأكاديمية في كليتها، أن نكون على مقربة من العالم، تلك المقربة التي يجب أن تحققها الدراسة الأكاديمية؟ يجب من جديد إيقاظ الوجود المتميز في كلية العالم الذي ينبغي أن تحقّقه الدراسة الأكاديمية.»¹⁴

لقد فقدت الجامعة وحدتها وبالتالي دورها الروحي، لأنها بدون وحدتها أصبحت متشتتة في تخصصات لا علاقة بينها. وعندما يلاحظ المرء هذا التشتت يعمل على تجاوزه اعتمادا على وسائل خارجية وعلى تنظيمات إدارية تحافظ على وحدة الجامعة من الناحية الشكلية فقط.

13- مارتن هيدغر: مدخل إلى الدراسة الأكاديمية، ضمن: المثالية الألمانية (فيخته، شلنغ، هيغل) ووضعية المشكل الفلسفي في الحاضر، ص. 347.

Martin Heidegger: Einführung in das akademische Studium, in: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Gesamtausgabe Bd. 28; hrsg. von Claudius Strube, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, S. 347.

14- نفس المرجع، ص. 348.

في ظل هذا الوضع تتخذ الحرية الأكاديمية أيضا دلالة سلبية سواء بالنسبة للطلبة أو الأساتذة، بحيث تصبح مرادفة للاعتباط واللامبالاة.

هذا التحول في وضعية الجامعة يلخصه ماكس فيبر عندما يسجل أن الجامعة انتقلت في هذه الأثناء «من التكوين عن طريق العلم إلى العلم كمهنة».

يجب إذن محاربة تداعي الجامعة وإعادة تشكيلها، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا استعادت الفلسفة دورها داخل الجامعة، فالفلسفة هي وحدها يمكن أن تعيد للجامعة وحدتها ومكانتها. إنعاش الفلسفة يجب أن يتخذ طابعا عينيا في إعادة تشكيل الجامعة. لكن هذا يتطلب بدوره حسب هيدغر، في اتفاق تام مع ياسبرز، محاربة فلاسفة المنصة وتحويل التفلسف في الجامعات تحويلا مبدئيا.

- ثالثا :

في 21 - 4 - 1933 انتخب هيدغر رئيسا لجامعة فرايبورغ، فخرج من عزلة عمله الفلسفي معتقدا أن الفرصة مواتية لكي يحقق طموحه إلى تجديد فعلي للجامعة تحت قيادة الفلسفة.

لم يكن هيدغر يخفي تعاطفه مع الحركة النازية التي استولت على الحكم في أوائل سنة 1933. لكن هذا لا يعني من جهة أخرى أنه كان يضع نفسه دون تحفظ رهن إشارتها. إنه كان واثقا من أن ما يحدث آنذاك هو تحول عميق للواقع الألماني، هذا التحول يعبر عن إرادة لتشكيل المستقبل، لذلك يجب دعمه. لكنه كان في نفس الوقت مقتنعا بأن مستقبل هذا التحول لا يزال مفتوحا وأن كثيرا من الأمور فيه لا تزال شائكة وغير محسومة. يقول في رسالة إلى ياسبرز بتاريخ 3 أبريل 1933: «رغم أن كثيرا من الأمور غامضة وشائكة، فإنني أحس أكثر فأكثر أننا ندخل إلى واقع جديد وأن زما جديدا قد حلَّ. يتوقف كل شيء على قدرتنا على أن نهيئ للفلسفة الموقع السليم وأن نجعلها تأخذ الكلمة».¹⁵ وقبل ذلك ببضعة أيام كتب إلى إليزابيث بلوخمان في 30 مارس: «إن الحدث الحاضر له بالنسبة لي - وذلك بالذات لأن الكثير لا يزال غامضا وغير متمكّن منه - قوة مجمّعة لامعتادة، إنه يصعّد الإرادة

15- مارتن هيدغر/ كارل ياسبرز: مراسلات، ص. 152.

Martin Heidegger / Karl Jaspers: Briefwechsel 1920 - 1963, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1990, S. 152.

والثقة للعمل من أجل رسالة كبرى وللمساهمة في بناء عالم على أسس وطنية.¹⁶

واضح أن موقف هيدغر من النازية في أوائل سنة 1933 كان مزدوجا ومنشطرا. إنه من جهة يحيي الطريق الذي فتحته، لكنه من جهة أخرى غير متأكد من أنها يمكن أن تقطع هذا الطريق بشكل سليم. ما الذي كان يثير هيدغر في هذه الحركة؟

يعتبر هيدغر أن الأساسي في الحركة النازية هو أنها أحييت من جديد الروح الجماعية للشعب، هو أنها أعادت تأسيس الشعب كجماعة متوازنة اجتماعيا وأخرجته من واقع التشتت إلى جهات وطبقات وأحزاب متضاربة، وفرضت روحا جماعية جديدة جعلتها قوة مشكّلة لنظام الشعب¹⁷. السمة الأساسية للحركة الروحية التي تنتشر داخل الشعب هي سمة إعادة تربية الشعب بواسطة الدولة ليكون شعبا¹⁸. تربية الشعب بواسطة الدولة ليكون شعبا - هذا هو معنى الحركة النازية¹⁹.

إذا كانت الحركة النازية في تلك الأثناء تحمل حسب هيدغر مهمة تربية الشعب ليكون شعبا، فإن الجامعة كمؤسسة تربية وكمجموعة تربية مدعوة لأن تلعب دورا مركزيا في هذا المسلسل. لكن هذا لا يعني حسب هيدغر أن الجامعة يجب أن تكون مجرد أداة لتحقيق أهداف هذه الحركة. ليس دور الجامعة هو مجارة ما تطمح إليه هذه الحركة مجارة تابعة. بالعكس، يجب أن تقول الجامعة هي أيضا كلمتها، يجب أن تؤكد ذاتها إزاء السياسة. عنوان خطاب الرئاسة هو «التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية». يجب على الجامعة الألمانية أن تؤكد ذاتها إزاء مطالب السياسة، لكنها يجب في نفس الوقت ألا تتفوق وتغلق على ذاتها، بل يجب أن تعمل على إنشاء علاقة متوازنة مع السياسة.

كان هيدغر إذن مقتنعا بأن الحركة النازية لا يمكن أن تكتفي بذاتها، يقول في نفس الرسالة السابقة إلى إليزابيث بلوخمان: «في مقابل ذلك يجب بكل هدوء تحمل التحمس المتعجل الذي يعلن عن ذاته في كل مكان. أقصد ذلك الالتصاق

16- مارتن هيدغر/ إليزابيث بلوخمان: مراسلات، ص. 60.
Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918 - 1969, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach am Neckar, 2. Auflage 1990, S. 60.

17- مارتن هيدغر: الجامعة الألمانية، مرجع سابق، ص. 300.

18- نفس المرجع، ص. 304.

19- نفس المرجع، ص. 307.

بما هو سطحي الذي يفهم فجأة كل شيء «سياسياً» من دون الانتباه إلى أن ذلك يمكن أن يبقى طريقاً للثورة الأولى فقط. أكيد أن ذلك يمكن أن يصبح وأن يكون قد أصبح بالنسبة للكثيرين طريقاً لإيقاظ أول - على أساس أن نعزم على تهيه أنفسنا لثورة ثانية وأعمق.²⁰

تتطلب الثورة الثانية أن يسائل الشعب الألماني ماهيته بالعودة إلى منابعه الأولى. يجب أن يتعرف على رسالته في تاريخ الغرب، ونحن لا يمكن أن نجد هذه الرسالة على حد تعبير هيدغر «إلا إذا تعرضنا لكون نفسه في كيفية وتملك جديدين.»²¹ المطروح إذن حسب هيدغر أن يجد الشعب الألماني رسالته التاريخية وأن ينشئ علاقة جديدة مع الكون.²²

مبدئياً يجب أن توكل هذه المهمة إلى الجامعة. لكن واقع الحال حسب تقدير هيدغر أن الجامعة الألمانية آنذاك كانت قد فقدت كل المقومات التي تجعل منها كياناً فعلياً متجمعاً في ذاته وقادراً على الفعل والتأثير والقيادة. لهذا يجب تجديدها حتى تصبح مؤهلة للقيام بهذه المهمة. هكذا وجد طموح هيدغر المستمر لإصلاح الجامعة وتجديدها فرصة ترجمته إلى أرض الواقع. يقول: «وفيما يخص الجامعة فإن الأمر الأول في نظري هو تجميع الناشئة والشباب في إرادة جماعية تربوية فعلية يصبح بالنسبة لها مصير شعبنا في العالم الحاجة الأكثر عمقا والرسالة الأبعد مدى.»²³

في هذا السياق وجد هيدغر ذاته مدعوا إلى أن يتحمل مسؤولية رئاسة الجامعة، أو حسب هيدغر قيادة الجامعة. أعتقد أن استحضار هذا السياق مفيد لمتابعة خطاب الرئاسة.

ليس خطاب الرئاسة تصريحاً سياسياً، وإنما هو نص فلسفي يحاول أن يفكر العلاقة بين الجامعة والسياسة. يبنى النص على مفهومين أساسيين يحكمان مساره: الحرية والعلم. سيتبين فيما بعد أن هيدغر يعطيها مضمونا خاصا.

في بداية خطابه يسجل هيدغر أن الاضطلاع برئاسة الجامعة يعني الالتزام

20- مارتن هيدغر/ إلزابيث بلوخمان: مراسلات، ص. 60.

21- نفس المرجع، نفس الصفحة.

22- das Sein والكلمة الفرنسية Être/أستعمل كلمة «الكون» لترجمة الكلمة الألمانية das Sein، في حين أستعمل كلمة «الكونية» لترجمة الكلمة الألمانية Dasein.

23- نفس المرجع، ص. 61.

بالقيادة الروحية لها. يظهر أن قيادة الجامعة تتعارض مع مبدأ استقلالها أو تسييرها الذاتي. لكي يبدد هيدغر هذا المظهر يسأل: ماذا يعني التسيير الذاتي للجامعة، ما هو أساسه؟

لا يحصر هيدغر التسيير الذاتي في مظاهره الخارجية ذات الطابع الإداري التقني المحض. يعني التسيير الذاتي «أن نضع نحن أنفسنا المهمة وأن نحدد نحن أنفسنا طريق وكيفية تحقيقها».²⁴ هذا الأمر يتطلب تمعنا حول ماهية الجامعة، تمعنا نضطلع به نحن الذين ننتمي للجامعة.

لا يمكن أن نصل إلى ماهية الجامعة الألمانية عن طريق الاطلاع على حاضرها أو دراسة ماضيها. يجب أن نحدد ماهية الجامعة بالنظر إلى المستقبل وأن نريدها في هذا التحديد الذاتي وأن نؤكد ذاتنا فيه. من هنا عنوان الخطاب «التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية».

يعني التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية الإرادة المشتركة لماهيتها. تتحدد ماهية الجامعة الألمانية في أنها المدرسة العليا التي تكون وتربي انطلاقاً من العلم وبواسطته قادة وحماة مصير الشعب الألماني.

في ماهية الجامعة يتقاطع إذن جانبان مترابطان: العلم من جهة ومصير الشعب الألماني من جهة ثانية. هذا التقاطع يعود دائماً من جديد في مسار المحاضرة محدداً توجهها بأكملها. يقول هيدغر: «إرادة ماهية الجامعة هي إرادة العلم لإرادة للرسالة الروحية التاريخية للشعب الألماني كشعب يعرف ذاته في دولته».²⁵ التفكير في ماهية الجامعة الألمانية يتطلب من جهة أن نوضح العلم في ضرورته، وأن نتحمل من جهة أخرى المصير الألماني في محنته القصوى. الضرورة والمحنة مترابطان في تفكير هيدغر، كل ضرورة تتبع من محنة وترسم أسلوباً للتعامل معها. يتضح الآن لماذا يصرح هيدغر بأن تحديد الجامعة الألمانية يجب أن يتم بالنظر إلى المستقبل؛ إن الأمر يتعلق حسب رسالة تاريخية، والرسالة تومئ بالضبط إلى المستقبل. لكن إذا كان الشعب الألماني يحمل رسالة روحية

24- مارتن هيدغر: التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية، ضمن: خطابات وشهادات أخرى على طريق حياة، ص. 107.

Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, in: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Bd. 16, hrsg. von Hermann Heidegger, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, S. 107.

25- نفس المرجع، ص. 108.

تاريخية، فما معنى حديث هيدغر عن «المحنة القصوى» للمصير الألماني؟ يتبادر إلى الذهن أن هذه إشارة إلى وضعية ألمانيا السياسية سنة 1933، لكن هل كانت ألمانيا آنذاك في وضعية المحنة؟ على أي حال لا يقول هيدغر شيئا عن ذلك. أعتقد أنه يمكن فهم هذه المحنة انطلاقا من إشارته اللاحقة إلى تجربة سقوط المتعالي كما عبر عنها نيتشه²⁶، تعني هذه التجربة حسب هيدغر أن العالم فوق الحسي فقد في مختلف أشكاله كل قوة مؤثرة في التاريخ، فالإنسان الحالي متروك لذاته وسط الكائن بدون غطاء أو حماية. هل معنى ذلك أن على العلم أن يوفر ذلك الغطاء وتلك الحماية؟

يتكلم هيدغر في هذا المقام على ضرورة العلم. تُفهم عادة ضرورة العلم بمعنى عدم إمكان الاستغناء عنه من الزاوية العملية المهنية. لكن هيدغر يتحدث عن العلم في ضرورته الداخلية، وليس كوسيلة لتحقيق أغراض منفعية. لا يمكن أن نجرب العلم في ضرورته الداخلية، يقول هيدغر، إلا إذا «وضعنا أنفسنا تحت قوة بدء كينونتنا الروحية-التاريخية. هذا البدء هو انطلاق الفلسفة اليونانية. هنا نهض الإنسان الغربي لأول مرة انطلاقا من سمة شعبه وبمقتضى لغته إزاء الكائن في كليته وساءله وأدركه من حيث هو الكائن الذي هو». ²⁷ الاضطلاع بالرسالة الروحية للشعب الألماني مهمة تتعلق بالمستقبل، لكنها تتطلب تحمّل الماضي، أي تحمل البدء اليوناني، هذا البدء يقول إن كل علم هو في عمقه فلسفة ويبقى متوقفا عليها طالما بقي علما. لا يمكن للشعب الألماني أن يجد هويته إلا إذا استعاد البدء اليوناني كأمر مقبل.

نصادف هنا اقتناعا سابقا لهيدغر هو أن تجديد الجامعة يشترط إنعاش الفلسفة وإعادة الاعتبار لها كشكل أعلى لوجود الكينونة البشرية. يتقاسم هيدغر هذا الاقتناع مع ياسبرز، لكن هيدغر يعطيه مضمونا خاصا. لا يمكن أن تُثبت الجامعة ذاتها إلا إذا أنشأت في العلم من جديد صلة بكون الكائن. لكن الصلة الجديدة بالكون لا تربط فقط الجماعة التربوية للجامعة، بل أيضا الشعب كله، بقوى الكينونة المؤسسة للعالم. بهذا يتمكن الشعب من إنشاء إقامة جديدة في العالم.

تحديد العلم بهذا الشكل في علاقته بالبدء اليوناني له نتائج حاسمة يعمل هيدغر على الإفصاح عنها، خلال هذا الإفصاح يبرز من جديد تقاطع العلم

26- نفس المرجع، ص. 111.

27- نفس المرجع، ص. 108 - 109.

والمصير الألماني. يبرز هيدغر سمتين للماهية اليونانية للعلم.

يوضح السمة الأولى من خلال اسخيلوس الذي يقول على لسان بروميثيوس إن كل معرفة تبقى معرضة لجبروت القدر وتعجز أمامه. يؤول هيدغر هذا القول بمعنى أن العلم ليس مجموعة من المعارف المؤكدة التي تتيح لنا التحكم في الأشياء، العلم لا يتيح الرسوخ الآمن وسط الكائن، لأنه ليس كشفا محضا للكائن، ما دام كل كشف يتم انطلاقا من خفاء وعبر خفاء لا تستطيع أي معرفة أن تتركه وراءها. العلم هو الثبات المتسائل وسط الكائن في كليته الذي يتخفى باستمرار، هذا الثبات يعلم أنه عاجز إزاء القدر.

أما السمة الثانية فيوضحها هيدغر من خلال مناقشة الرأي الذي يفهم العلم عند اليونان كمجرد موقف نظري. النظرية عند اليونان ليست، حسب فهم هيدغر، مقدمة أو تمهيدا للممارسة، بل هي شكل للممارسة، إنها التحقق الأعلى للممارسة الحق. يقول هيدغر: «الإنسان النظري عند اليونان هو الفاعل حقا، لا يوجد هنا تعارض بين النظرية والممارسة، النظرية هي الممارسة الأعلى»²⁸ لم يكن العلم عند اليونان قيمة ثقافية تزين حياة الشعب وتمنحه مكانة وسط الشعوب الأخرى، لم يكن قطاعا مستقلا من قطاعات الحياة بجانب أخرى، بل كان هو الوسط المحدد لكلية الكينونة اليونانية. يقول هيدغر «ليس العلم سوى الشكل الأكثر صرامة وبالتالي مسؤولية لتلك المعرفة التي يجب أن يطلبها ويسعى إليها كل الشعب من أجل حقيقته ودوام كينونته»²⁹

عندما نندرج تحت هذا الفهم الذي تبلور مع البدء اليوناني، يصبح العلم الحدث الأساسي لكينونتنا الروحية. العلم كما فهمه اليونان هو التعرض لما هو خفي ولا يقيني، أي ما هو موضع سؤال. ليس السؤال تمهيدا أو مقدمة للجواب، أي للمعرفة، بل هو الشكل الأعلى للمعرفة. إن العلم عندما يرد الاعتبار للتساؤل ويكسر تقوقع العلوم وعزلتها يجب أن يهتم بكل القوى المكوّنة لعالم الكينونة التاريخي البشري: الطبيعة، التاريخ، اللغة؛ الشعب، الأخلاق، الدولة؛ الشعر، التفكير، الاعتقاد؛ المرض، الجنون، الموت؛ الحق، الاقتصاد، التقنية.³⁰

بهذا المعنى فقط يتوفر العلم حسب هيدغر على ضرورة داخلية، لأنه يبنى

28- مارتن هيدغر: مدخل إلى الدراسة الأكاديمية، مرجع سابق، ص. 350

29- مارتن هيدغر: الجامعة الألمانية، مرجع سابق، ص. 305.

30- مارتن هيدغر: التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية، مرجع سابق، ص. 111.

للشعب عالمه الروحي انطلاقاً من معرفته بكل مجالات حياته وتاريخه. لكن هذا البناء لا يمكن أبداً أن يتم على أساس راسخ وآمن بشكل تام، إن العالم الروحي لكل شعب هو عالم يتم بناؤه وسط خفاء مهيمن بالضرورة على معرفتنا بالكائن. بناء عالم روحي لشعب ما ليس نحتاً لطريق واضح المعالم، آمن وخال من المخاطر، كل عالم روحي محاط بالمخاطر ويجب أن يثبت دائماً وسطها، لهذا يجب دائماً التفكير فيه من جديد. لكن الجامعة لا يمكن أن تتخلى عن هذه المهمة لأنها هي مهمتها الأساسية. يقول هيدغر: «أصبح بناء عالم روحي جديد للشعب الألماني هو المهمة المستقبلية الأكثر جوهرية للجامعة الألمانية. هذا عمل وطني بالمعنى الأعلى والمرتبة العليا. ارتباط هذه الفاعلية بعمل كل الطبقات يجب أن يُعلن في هذا اليوم».³¹ (من نداء هيدغر يوم 27 أبريل 1933 موجه إلى الأساتذة للمشاركة في احتفال عيد الشغل)

عندما تبنى الجامعة عالماً روحياً للشعب فإنها تؤكد ذاتها. هذا التأكيد يهم هيئة الأساتذة والطلبة في نفس الآن. إذا أرادت هيئة الأساتذة ماهية العلم كما تم تحديدها، فيجب أن تصمد أمام خطر لايقين العالم، بذلك فقط تكون قادرة على القيادة، فالقيادة لا تعني السبق، بل قدرة المرء على أن يسير وحده انطلاقاً من التزام عميق برسالة تاريخية. القيادة لا تكون حقيقية إلا عندما تتعرف على رسالة تاريخية وتضع ذاتها تحت هذه الرسالة. لكن القيادة لا يمكن أن تكون قيادة بدون أتباع، والأتباع تجسدهم على مستوى الجامعة هيئة الطلبة. يمكن أن نعتبر علاقة هيئة الأساتذة والطلبة عينية لعلاقة الفلسفة بالسياسة، حيث يمثل الأساتذة الفلسفة والطلبة السياسة.³² في هذه العلاقة يجب أن تعود حرية الطالب إلى حقيقتها. يتجلى مرة أخرى أن مفهوم الحرية حاسم في خطاب الرئاسة.³³ لا تعني

31- مارتن هيدغر: بناء عالم روحي جديد، ضمن: خطابات وشهادات أخرى على طريق حياة، ص. 82.

Martin Heidegger: Aufbau einer neuen geistigen Welt, in: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Bd. 16, hrsg. von Hermann Heidegger, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, S. 82.

32- غوتتر فيغال: مدخل إلى هيدغر، ص. 124.

Günter Figal: Heidegger zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg 1992, S. 124.

33- ألفرد دنكر: مارتن هيدغر، كارل ياسبرز وإصلاح الجامعة (1919 - 1933)، ضمن: ألفرد دنكر / هولغر زابوروفسكي: هيدغر والنازية، ص. 42.

Alfred Denker: Martin Heidegger, Karl Jaspers und die Universitätsreform (1919-1933), in: Alfred Denker / Holger Zaborowski (Hrsg.): Heidegger und der Nationalsozialismus II Interpretationen, Karl Albert Verlag, Freiburg /München 2009, S. 42.

الحرية التسبب، بل تعني «التقيد بقانون روح الشعب الذي يتبلور في أعمال الشعراء والمفكرين ورجال الدولة بكيفية نموذجية. تعني الحرية: هذا الالتزام المتقيد بإرادة الدولة. الحرية: المسؤولية إزاء مصير الشعب».³⁴

في استيقاظ الحرية الجديدة يكمن المطلب الداخلي لتربية جديدة. الجامعة هي جماعة تربوية، يجب إذن أن يربى الطلبة على الصمود وسط الشعب إزاء لايقين الكائن، على أساس هذا الهدف تنشأ ارتباطات ثلاثة للكينونة الطلابية يحددها هيدغر في ثلاث خدمات:

- الخدمة الأولى: هي خدمة الشغل، التي تعني أن يشارك الطالب في مجهود كل طبقات وأعضاء المجتمع. في هذه الخدمة يرتبط الطالب بالشعب.

- الخدمة الثانية: فهي خدمة الدفاع، التي تفرض على الطالب أن يطوّر في نفسه الاستعداد للدفاع عن الوطن إلى النهاية. بذلك يرتبط بمصير الأمة.

- الخدمة الثالثة: فهي خدمة المعرفة، وهي خدمة تربط الطالب بالرسالة الروحية للشعب الألماني.

واضح أن هيدغر يستوحي هنا التقسيم الثلاثي الأفلاطوني المشهور (في دورة شتاء 31 - 32 قدم محاضرة أول فيها أسطورة الكهف ومحاورة تيتاتوس). إنه يعتبر أن هذه الارتباطات الثلاثة أصلية بنفس الدرجة، أي لا يمكن اشتقاق إحداها من الأخرى، كما يعتبر أنها من نفس المرتبة. لكن واضح أن هذا التصريح الأخير لا يمكن أخذه مأخذ الجد. فالارتباط الثالث يتعلق مباشرة بالرسالة التاريخية للشعب الألماني وبناء عالمه الروحي الذي يجب دائماً انتزاعه من جديد.

في معرض حديثه عن خدمة المعرفة كخدمة لهيئة الطلبة يتحدث هيدغر مرة أخرى عن تصويره للعلم ومكانته في الدراسة الجامعية. ليس العلم وسيلة لتحقيق غايات محددة سلفاً، بل إن العلم، مفهوماً كفلسفة، مدعو لأن يعمل على بناء العالم الروحي للشعب. لكن السياق الآن يفرض عليه تدقيق الأمر أكثر. ليس العلم وسيلة لتكوين متخصصين في مهن عليا. ليست الجامعة مؤسسة للتكوين في المهن العليا، بل هي المركز الروحي للشعب. يقول: «ليست المعرفة في خدمة المهن، بل العكس: المهن تجسد وتدير معرفة الشعب الأعلى والجوهرية بكلية

34- الجامعة الألمانية، مرجع سابق، ص. 291.

35- مارتن هيدغر: التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية، مرجع سابق، ص. 114.

كينونته. ليست هذه المعرفة بالنسبة لنا الاطلاع المريح على ماهيات وقيم في ذاتها، بل التهديد الأكثر جوهرية للكينونة وسط قوة الكائن.³⁵ يتبين من جديد أن النظرية ليست تمهيدا للممارسة، بل هي شكلها الأعلى.

إنسجاما مع ذلك يجب أن يحدث تغيير جوهري في أسلوب تعامل الطلبة مع العلم. يحدد هيدغر ذلك بشكل أوضح في خطابه بمناسبة التسجيل يوم 6 مايو 1933: «لا ينبغي أن تزودكم العلوم بحقائق جاهزة وأن تروّضكم للنجاح في الامتحانات بأقصر الطرق وأسهلها، بل ينبغي أن تتطلعوا إلى اللذة الحادة للتساؤل، يجب أن تتعرضوا للايقين البحث، أن تُرغموا إلى قساوة القرار المتزن الجريء. في كل ذلك يجب أن تقتربوا بإلحاح من كل القوى التي تحدد عالما روحيا: الطبيعة والتاريخ، الشعور والتفكير العظيم، الاقتصاد والتقنية، هذه ليست مواد يجب أن تتكيفوا معها بشكل ما.»³⁶ وهذا يعني في نظر هيدغر أن حصر مهمة الجامعة في تكوين خبراء ومختصين هو في الحقيقة اختزال لمكانة الجامعة. هكذا تعود من جديد فكرة هيدغر عن وحدة الجامعة ومعارضته لتشتت الجامعة إلى كليات ومعاهد وشعب مستقلة عن بعضها ومتوقعة على ذاتها. غياب وحدة الجامعة وتجذرها في ماهية العلم يجعلها تبحث عن تعويض هذا النقص الجوهري بوضع مهام أخرى.

معرفة الشعب معرفته مشاركة في الفعل، معرفة مصير الدولة، معرفة الرسالة التاريخية: هذه هي الماهية الكاملة للعلم التي يجب أن نحققها، على أساس أن نخضع لأمر بدء كينونتنا الروحية التاريخية.

العلم بهذا المعنى يجب أن يمسك بهيئة الطلبة والأساتذة، كما يجب في الآن نفسه أن يكون قوة لإعادة تشكيل البنيات الأساسية للجامعة.

في وسط عراك وحوار هيئة الأساتذة والطلبة يجب أن تؤكد الجامعة ذاتها كمركز للعالم الروحي للشعب الألماني. تجديد الجامعة الألمانية لا يمكن أن يتحقق إلا سار يدا في يد مع انقلاب كينونة الشعب الألماني كلها.

يمكننا أن نقول الآن إن الازدواجية التي طبعت موقف هيدغر من الحركة

36- مارتن هيدغر: حول التسجيل، ضمن: خطابات وشهادات أخرى على طريق حياة، مرجع سابق، ص. 96.

37- بيتر ترافني: هيدغر، ص. 75.

Peter Trawny: Martin Heidegger, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2003, S. 75.

النازية ظلت حاضرة في خطاب الرئاسة بأكمله، بل ربما كانت بمثابة إعلان مسبق لفشله كرئيس للجامعة³⁷. فهذا الخطاب يتبنى فكرة الرسالة التاريخية للشعب الألماني التي يجسدها تولي هتلر للحكم أوائل 1933. كما أنه لا يخفى أن فكرة الارتباطات الثلاثة ترضي التصور النازي للدولة. لكن من جهة أخرى لا يجب أن نغض الطرف عن أن حديثه عن أن كل علم هو في العمق فلسفة وأنه يبقى بالتالي أسيرا للبدء اليوناني كان لا بد أن يثير اشمئزاز النازيين الذي كانوا يعتبرون العلم مجرد سلاح يساعد الدولة على إحياء الشعور الوطني وتدعيمه³⁸، بل كان أيضا مفاجئا حتى بالنسبة لأغلب الأساتذة الحاضرين. كما أن حديث هيدغر عن أن الإنسان الحالي متروك اليوم لذاته دون غطاء أو حماية كان غريبا بالنسبة للنازيين الذين كانوا يريدون جامعة تخدم حاجيات اللحظة الراهنة.

مرت الآن ثمانون سنة على خطاب الرئاسة. نعرف كيف تورط هيدغر مع السياسة مجسدة في الحركة النازية في علاقة أقل ما يقال عنها أنها غير واضحة. نعرف أنه ساهم في تبني مقاطعة بادن للنظام الجديد للجامعة بتاريخ 21 غشت 1933، وهو النظام الذي تم تعميمه على مجموع الجامعات. هذا النظام تضمن لأول مرة إدخال مبدأ القيادة إلى الجامعة، وهو الأمر الذي مس بعمق بالاستقلالية التقليدية للجامعة. هيدغر نفسه اعترف بمساهمته المحدودة، كما يقول، في تبني ذلك النظام، مبررا مواقفه بمحاولة الحفاظ على وحدة الجامعة ومقاومة تفتتها إلى مدارس متخصصة. إن مبدأ القيادة الذي يتيح لرئيس الجامعة أن يتدخل في شؤون الكليات وأن يتخذ القرارات دون استشارة الهياكل الجامعية، فتح الباب على مصراعيه أمام تدخل السياسة في سير الجامعات، بحجة ضرورة توجيه كل الجامعات بشكل موحد. وأخيرا فإن هيدغر نفسه لم يتمكن من التكيف مع هذا النظام القائم على القيادة، فقدم استقالته من رئاسة الجامعة في فبراير 1934 وأعفي رسميا من مهامه في 27 أبريل من نفس السنة.

هكذا انتهت تجربة هيدغر في رئاسة الجامعة وانتهت دعوة الجامعة إلى تأكيد ذاتها. رغم كل ذلك يبدو أن هناك دروسا مهمة يمكن استخلاصها من تجربة هيدغر، وهي في نظري كما يلي:

38- برنرد مارتين: مارتن هيدغر والنازية، ضمن: مارتن هيدغر والرايخ الثالث، ص. 18.

Bernd Martin: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, in: Ders. (Hrsg.): Martin Heidegger und das dritte Reich, wissen-schaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, S. 18.

1- إن التفكير فلسفيا في الجامعة، وذلك على الخصوص في الحقب التي يعرف فيها المجتمع تغيرات كبرى، يشكل ضرورة ملحة، ويمثل تحديا كبيرا للفلسفة والجامعة معا. لا ينبغي الاكتفاء بدراسة وضعية الجامعة دراسة خارجية تضع في المقدمة بنياتها الإدارية وهياكلها وتنظيماتها. كل هذه الأشياء مهمة، لكن لا ينبغي الوقوف عندها. يجب التفكير في الجامعة فلسفيا، يجب أن تتحول الجامعة إلى قضية فلسفية تتناول عمق الجامعة وماهيتها. السؤال عن ماهية الجامعة هو سؤال عن روحها الموجهة، عن التصور الداخلي الذي يحكمها والذي انطلقا منه تحدّد مهمّتها وتبررها وتدافع عنها وتحققها. إن روح الجامعة هي التي تعطيها وحدتها الداخلية، وعندما تضع هذه الوحدة لا يبقى ممكنا الحفاظ عليها إلا شكليا بوسائل خارجية. في كثير من الأحيان تتغير المظاهر الخارجية للجامعة من دون أن تتغير روحها.

2- لا يمكن تجاوز أزمة الجامعة اعتمادا على معالجة المظاهر الخارجية السلبية التي تظهر في لحظات معينة، بل لا بد من فكرة واضحة عن التربية والتكوين ملائمة للعصر. كل مجهودات الجامعة التي لا تستند إلى نظرية واضحة عن التكوين ودور الجامعة فيه تبقى من دون نتائج. لا بد إذن من تحديد الأدوار والوظائف المنتظرة من الجامعة: هل ينبغي أن تعمل الجامعة على تكوين أطر وخبراء متخصصين في ميادين معينة، أم يجب أن تضطلع بالتكوين الروحي والثقافي والأخلاقي للناشئة؟ هل ينبغي أن تكون مركزا للتدريس، أم يجب أن تجمع بين التدريس والبحث؟ وهل يجب الفصل بين مؤسسات التدريس ومؤسسات البحث، أم يجب ممارسة التدريس والبحث معا في المؤسسات عينها؟ بموازاة ذلك لا يمكن التفكير فلسفيا في الجامعة إذا لم تكن هناك رؤية واضحة وكافية لمختلف أشكال العلوم والمعارف والتخصصات القائمة، إذا لم تكن هناك رؤية واضحة على الخصوص لكل ميدان من ميادينها وللعلاقة بين مختلف هذا الميادين. واضح أن هذا الأمر أصبح صعبا جدا بحكم تعقد التخصصات وتفرعها وتنوعها، وكذلك بحكم الحواجز الموجودة بين الكليات والمدارس المتخصصة والمعاهد. لكن هذه الرؤية الشمولية لا يمكن الاستغناء عنها إذا أردنا التفكير جديا في مصير الجامعة. هذه المهمة يجب دائما إحيائها وإنجازها من جديد عندما يحدث تحول في العلوم والمعارف.

3- لا يمكن التفكير جديا في الجامعة من دون استحضار وضعية المجتمع وانتظاراته. أكيد أن الجامعة لا ينبغي أن تكون معزولة عن محيطها الوطني

والجهوي، لكن في نفس الوقت لا ينبغي إغفال البعد الكوني للجامعة كما للعلم والفلسفة. بقدر ما يجب أن تكون الجامعة مرتبطة بالمجتمع الذي تنتمي إليه، يجب أيضا أن تحافظ على انفتاحها على البعد الكوني، فالجامعة هي فكرة واحدة فوق وطنية يمكن أن تتحقق تحت ظروف متعددة بأشكال مختلفة. لا شك أن التركيز على البعد الوطني وحده أو البعد الكوني وحده يقود إلى نتائج سلبية، بل كارثية.

4- هناك ضرورة ملحة لطرح مسألة علاقة الجامعة بالسياسة. من الضروري أن تحافظ الجامعة على استقلالها إزاء السياسة، بمعنى ألا تتحول إلى أداة لخدمة أهداف سياسية موضوعة مسبقا من دون مراعاة الاعتبارات والضوابط العلمية. لكن استقلال الجامعة لا يعني انغلاقها. ومن جهة أخرى لا ينبغي أن تعتقد الجامعة أنه يمكنها ويحق لها أن توجّه السياسة أو أن تتخذ القرارات الحاسمة نيابة عنها. فلا بد من الحرص على أن تكون علاقة الجامعة مع السياسة متوازنة، بحيث تضمن لها هذه العلاقة المتوازنة أن تزاوّل مهامها كمؤسسة مكرسة للعلم والمعرفة والحقيقة، وتسمح لها في نفس الوقت أن تساهم في إضاءة الوضعيات التي يكون فيها على السياسة اتخاذ القرار، لكن من دون أن تعتبر ذاتها وصية على السياسة أو حارسة لمصير الشعب.

هذه في نظري بعض الدروس التي يمكن استخلاصها من تجربة هيدغر إذا تأملناها من منظور اليوم.

جون فرانسوا ليوتار : حول علاقة هايدجر بالسياسة وبالنازية

السعيد ليبب

«Le silence est une opinion»

Driss Chraïbi, Le passé simple. Denoël.1954.P61

يمكن تجزيء هذه القراءة، ما دامت المناسبة هي البحث في راهنية فكر هايدغر، إلى شطرين: أولهما ما بقي في ذمة هايدغر اتجاه الحاضر، وثانيهما ما يدين به الحاضر لهايدغر.

يتعلق الأمر في الشطر الأول بما يسمى «بالصمت اتجاه الإبادة»، كيف لفيلسوف فكّر في مُعْظَم، بل و في كل الفلاسفة أو بالأحرى في كل الفلسفة على شاكلة هيغل وربما أفضل، لم يفكر في التزام قَطَعَهُ على نفسه، في لحظة أو لحظات من فكره إلا متأخراً. و حينما توقف عن الالتزام الى جانب الحزب الوطني-الاشتراكي، التزم الصمت، لكنّ «الصمت ضجيجٌ من الكلمات». علينا إذن أن نبحت في هذه الضوضاء الصامتة، أن نتأمل في كشف ذاكرة ميتة، لكن أن نترث في كشف مكبوت «الانكشاف» بدون أن ندعي قدرةً على فضح الكلمات التي تخفي كلمات أخرى، والأشجار التي تحجب غابات، الجُمْلُ التي تُضْمِرُ تصورات، لأننا «لا نكتب إلا لكي نخفي أفكارنا».

الجزء الثاني من هذه القراءة يفرض الاعتراف بأهمية هذا الفكر، لأنه ليس فلسفة، ولأنه بهذا الرفض ذاته يكون مهما، من هنا حريته، انفتاحه أمام المُمْكِن، سواء كان معرفةً أو فلسفةً أو فتناً...خصوصاً حينما أصبحت الفلسفة لصيقةً بالكتابة، أو لِنَقُلْ حينما أصبحت الفلسفة فناً. لذلك عاد أصحاب البلاغة والريشة ليسكنوا الى جانب، بل قُلْ في عُمُقِ الْفِكْرِ، بعدما نال منهم التَّعَبُ بحثاً عن ملجئ،

بعد أن طُردوا من مملكة الفيلسوف لقرون و قرون. من هنا الدَّيْنُ الذي نَدِينُ به
لهيدغر كُكُلٌ، خصوصاً الشعراء و قرائهم في مرتبة ثانية.

لم يختر ليوتار لكتابه عن هيدغر من عنوان سوى «هيدغر واليهود». هو
عنوانٌ غريبٌ لأنه يربط بين فكرٍ و فكرٍ، الأولُ شاملٌ، فكرُ الكينونة والكون،
والثاني نموذجٌ للتفكير في الكون. يختلف الثاني عن الأول من حيث كونه يملك حِلْفاً
Alliance يجمعه بربه (كشعب مختار). يمتاز الأول عن الثاني من حيث كونه فكر
قد لا يتكرر، حاسم في رسم صورة عن تاريخ أوروبا المعاصرة، وإلاّ ما الدّاعي إلى
أن يُوضَعَ وجهاً لوجه مع فكرٍ و شعبٍ أتى من العهد القديم. أوروبا الأساطير
المعاصرة: النازية-الفاشية-الستالينية الامبريالية...أوروبا الحكايات الكبرى: الأنوار-
الماركسية-الرأسمالية...

نجد Lacoue-Labarthe في أطروحته عن هيدغر.¹ يتحدث عن أسطورة
نازية «تمنح الألمان آلهتهم مثلما منح شعر هوميروس الإغريق آلهتهم» كما يقول
هيدغر نفسه. لكنّ تعبير «الأسطورة النازية لا يعني إنتعاشاً لأسطورة ما (جرمانية،
هند-أوروبية...) تجعلها النازية ضمن برنامجها وإيديولوجيتها. ولا تعني حتّى حماسة
شديدة للميثوس ضد اللوغوس (وهو ما شكل المنبع عند إيديولوجيّي النازية مثل
Baumler، krieg، الذين ساجّلهم هيدغر بحدة). إنها تعني «قوةٌ، قوةُ الجُمع
بين القوى والتوجّهات الأساسية لفرد أو شعب، تعني قوةُ هوية عميقة، ملموسة
ومجردة. هذه القوة، يؤوّلها Rosenberg كحلم، وكإسقاط لصورة تنماهى معها
من خلال انخراط شامل و مباشر». صورة لا تخرج أبداً عن أيّ «تخيّل لواقع ممكن».
إنها تَمْظَهَرُ لشكل يُمَثِّلُ نموذجاً لهوية متحققة ومُسَكَّلة. وهذا النمط، بدوره يمنح
حقيقته للأسطورة في سماحه للحلم بأن يحتضن «الإنسان في شموليته». لكن كان
لابد من خصم، من آخر، تتشكل هذه الهوية في مُقَابِلِهِ وعلى أنْقَاضِهِ، المجتمعاتُ
التقليدية في مقابل المجتمعاتِ الإمبريالية، اليهودُ في مقابل العِرْقِ الآريّ.

إن الحديث عن اليهود كتقليد، كآخر أوروبا، يكشف عن تلك المقولات التي
تجعل من تجربة اليهود أسطورة، «أسطورة شعب بلا أساطير» وكأن النازية، مثلها
في ذلك مثل الكاثوليكية، ليست سوى إيديولوجيا، بمعنى أنها تقترح نفسها كتفسير
سياسي للعالم أيّ كتفسير لحركة التاريخ (مثلها مثل الحكايات الكبرى: الهيغيلية
و الماركسية و حتى الليبرالية) انطلاقاً من تصور وحيد: «مفهوم العرق مثلاً أو

1-Philippe Lacoue-Labarthe, La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)
Associations des publications. Strasbourg 1988. PP79-80

مفهوم الطبقة أو أيضا مفهوم (النزعة الإنسانية الشمولية). ثم يهدف هذا التصور للعالم إلى أن يصبح تفسيرا أو تصورا شموليا². فالشمولية منطق يقوم على فكرة تسمح بتفسير حركة التاريخ كصيرورة وحيدة ومنسجمة. إن التقليد اليهودي يخرج عن هذه الشمولية، بدأت مسيرته بسفر الخروج، وبذلك فهو شعب يستعصي على الإدماج، وذلك لأنَّ إلهَهُ إلهٌ آخَر، آخَرُ الآلهة. لكنه شعبٌ يملكُ ذاكرةً، تقليدٌ يحمل معه ذاكرته الخاصة، رغم التَّرحالات Déterritorialisations والتَّوطينات Territorialisations بشتى أشكالها: الاختيارية منها والإجبارية، لكن ليست الذاكرة حكرًا على ثقافة اليهود، كما قد نفهم من كلام ليوتار، بل كل المجتمعات القديمة منها والحديث إلا وتملك « مكبوتًا ما » يتبعُهُ ويلزمُهُ، وإن لم يكن موجودا في تقليد-كتاب، يكونُ من الواجبِ صُنْعُهُ، وإبداعُهُ وتخيُّلُهُ. فالنازية صنعت أسطورتها، لا شيء إلا لكي تدمج في كل شموليٍّ التعددية والتنوع والاختلاف والخلاف. النازية ليست سوى مثالا أو نموذجا على أزمة أوروبا، أزمة العالم الحديثة.

بهذا يمكن التساؤل عن أهمية «إشكالية الأسطوري» بالنسبة إلى الفكر الألماني، مثل Nietzsche، كفكر جاهد من أجل «قلب الأفلاطونية»؟ لماذا رئيس الجامعة Krieck، الايديولوجي الرسمي للنظام النازي، اقترح الكفاح ضد «كبت» الأسطورة لصالح اللوغوس...من بارمنيدس الى أياثنا هذه؟ ولماذا قال هيدغر «إن العقل المُبَجَّل منذ قرون، هو العدوُّ اللدود للفكر؟» أو أيضا «إن علم التاريخ في أصله لا يعود إلى علم ولكن الى ميثولوجيا؟»³. إن الأسطورة هي ما يمنح هوية ضدا تشرذمِ الأنا أمام هويات متعددة. إنها النموذج الذي اختاره الفكر الألماني، حتى قبل النازية، للخروج من منطق لا يرحم، من «مأزق مزدوج Double Bind». لذلك فالمرض الذي سيهدد ألمانيا هو الفصام الذي سيتلقف العديد من الفنانين الألمان. النصوص بدورها قد تكون فصامية، تحمل بداخلها المرض التي تحاربهُ، وهيدغر ليس استثناء.

يورد Lacoue-Labarthe هذه الجملة الشهيرة من محاضرة عن التقنية من محاضرات Brême، والتي تحدّث فيها هيدغر عن الهوة L'abîme : «إن الفلاحة الآن صناعة غذائية ممكنة، الشأن نفسه فيما يتعلق بماهيتها بالنسبة إلى صنع الجثث في غرف الغاز ومعسكرات الإبادة، والحضارات الاقتصادية ودفع الدولة نحو المجاعة، وصنع القنابل الهيدروجينية». هذه الجملة غير كافية بشكل فاضح

2- Lacoue-Labarthe, Philipe, Nancy, Jean-Luc, Le mythe Nazi. L'aube, 1991. P22

3- Jean François Lyotard , Heidegger et "les juifs", Galilée 1988, PP36-37

«Scandaleusement insuffisante» غير كافية لأنها تجعل الإبادة نتيجة للتقنية، وهي بذلك غير صائبة لكنها فاضحة Scandaleuse، ومن ثم فهي غير كافية بشكل يدعو إلى الشفقة، لأنها مَحَتْ الإشارة التي على أساسها- في صيغتها الألمانية- لم تكن هذه الإبادة سوى إبادة لليهود. وهذا يجعل الاختلاف بين الإبادة والممارسة الاقتصادية-العسكرية للحضارات الاقتصادية غير قابل للمقارنة، ولا بيتها وبين استخدام السلاح النووي، ناهيك عن الصناعة الفلاحية - الغذائية. والحق هو أن هيدغر لم يستطع أبدا، بل لم يرغب ربما أيضا في التَّفَوُّه بهذا الاختلاف، هذا هو إذن وتحديد ما لا يقبل التسامح معه، وما يبقى دَيْنًا عليه. هنا تبدأ ضرورة المحاكمة، لكن ليس من منطلق الفضيحة Le scandale.

هل تستحق كل هذه العظمة في التفكير مجرد محاكمة؟ إنها محاكمة ليس أمامها سوى نصوص. فهل تكون النصوص كافية، خصوصا أمام إمكانية التأويل والتأويل المُضَاد؟ لهذا ينبغي أن تكون المحاكمة عاجلة، لأن هذه النصوص لو كانت حاملة لسموم فإنها ستحصد المزيد من الضحايا مثل كتاب الحكيم رويان في ألف ليلة و ليلة (الليلة الخامسة) وكتاب Jorge في Le nom de la rose لإيكو Umberto Eco (اليوم السابع). ينبغي التَّعَجُّل في المحاكمة، والإلحاح- بدون أن يكون الاستعجال ذو سمة سياسية أو بإيعاز من سياسة بعينها- فيها لسببين اثنين: أولهما بسبب التَّناوُل الإعلامي للقضية. «فقد عرضت القضية على المشهد الثقافي» من جرائد، ومجلات، وإذاعات وقنوات تلفزيونية من خلال فكرة «الفضيحة» Le scandale، ومن خلال الفضيحة تؤكد السلطة الناشرة، نفسها كسلطة رابعة ذاتها، تتأكد وتتقوى، كأنها سلطة قادرة على الكشف⁴. ثانيهما استعجال يفرضه التَّسَرُّع الفكري في الحكم على هذا الفكر. بسبب «أن هذا الفكر يعاني من ضغط، ضغط وإحساس يستشعر شرا ما في هذا الشكل من التفكير. وبأن هناك شيء ما يقع، حَدَثٌ لم نعرف أولا زلنا بعد لا نعرف (كيفية) التفكير فيه (...) لقد احتُجز وسُلب الفكر من طرفه (...) إنه يشير إلى عدم جاهزيته لما سينبلج. قضية هيدغر ستأتي لفكرنا بهذا الشكل، وستَجِدُهُ غير متهَيء⁵». لم يستعد بعد، أو بالأحرى لم يخرج من الدهشة التي تعتريه بإيعاز من الهالة والهيبة التي صنعها حول هيدغر فكر القرن العشرين.

4- Philippe Lacoue-Labarthe, La fiction du politique. PP36-38

5- Heidegger et "les juifs". PP87-88

6- Ibid. P88

من أجل حماية ملف الدعوى ضد هيدغر من إشكال التسرع والاستعجال، يلزم توفير أربع قواعد لتكوّن ملف القضية⁷:

أولاً: أن نقبل بأهمية هذا الفكر، وأن نقبل اعتبار هيدغر أحد كبار المفكرين، وأن نعتبره فكرياً في مستوى العظماء (وليس أعظم فكر في القرن، لأن هذا تقويم إعلامي). إن غياب هذا الاعتراف سيجعل الخطأ (أي التحيز للنازية) للأسف يبدو عادياً.

ثانياً: أن نعلم أن هيدغر قد تعاقد مع النازية ليس بشكل غير عميق Anecdotic، لكن بروية وإمعان. فلا يمكن رفع الدعوى انطلاقاً من انخراط هيدغر سنة 1933 ودفع ثمن هذا الانخراط إلى غاية 1945. ولا حتى انطلاقاً من وشاية أو وشايتين سنة 1933-1934، لأننا نسمع هذا التواطؤ في النصوص التي وضع فيها هيدغر علامة (ما)، وفي تلك النصوص التي تحدث فيها بدون أن يترك علامة. نسمع ذلك في صمت النصوص، وعلى حواشيتها. وخصوصاً في الصمت عن الإبادة. «فلا يتعلق الأمر بتأويل أشكال الصمت» في التحفظ وفي اختزالية الأسلوب Laconisme في كتابه «الوجود و الزمان»، لكنه صمت أبكم لا يمنح شيئاً لسمعه. «إنه صمت الرصاص».

ثالثاً: إنه لا ينبغي أن نَمَحُو أحد هذين الشرطين لصالح الآخر، مثل أن نقول إذا كان مفكراً كبيراً، فليس نازياً، وإذا كان نازياً فليس بمفكر كبير إلى درجة أن هناك من يقول إن غياب أية إتقا عن فكر هيدغر، هو الذي يفسر نازيته، الشيء الذي يُفقد هذا الفكر كل عظمتة.

رابعاً: لا يلزم الرضا في الأخير بالقيام بالبحث عن تعايش بين الوجهين الهيدغريين، الوجه الوقور، والوجه الوضعي، وتشخيص انقسام ما (بين الوجهين). لذلك لن نسقط في كون تفسير التحيز للنازية يمكن استنباطه من «الوجود و الزمان»، أو في كون القضايا الكبرى لهذا الكتاب نابعة من إيثوس فكر نازي سابق أو قريب للنازية. لهذا يفترض تبيان كيف لا ينبغي أن نسقط في هذا الخلط.

لقد انطلق صاحب كتاب La fiction du politique، وأقصد به فرانسوا ليوطار من فرضية «أن الحضور اللغوي المتميز، وأسلوب 1933 هما أساساً عنصران فلسفيان، لأن الأمر يتعلق بتحيز للنازية، ويفرض هذا التحيز استغلال

عباراتٍ من نمطٍ فلسفيٍّ. سمح هذا التحيزُ، وهذا الالتزامُ لسنة 33 بفكرة هيمنة الرُّوحي والفلسفيِّ على الهيمنة السياسية ذاتها (المتمثِّل في نموذج القيادة (Führung) التي تُفْضي على الأقل إلى سيادة الملوك-الفلاسفة (ما يسميه أفلاطون بالبازيليا Basiléia -مملكة الفلاسفة-). تُشكِّل المنطوقات المُرتَبِطة بِمُفْرَدَات ألمانيا، والعمل، والجامعة إلخ.. بصفة خاصة وبشكل بسيط برنامجا، وتتنظم على شكل «نداءات متعددة». هذا من جهة أُولَى، لكن من جهة ثانية فحتَّى ولو تمت هجرة المنطوقات الأكثر سياسية، الأكثر قربا من برنامج الحزب النازي، فإن القصد العميق والأساسي من انتظارات هيدغر، أي ما شكَّل وصية 1933، بقيت حاضرة لديه في نهاية المطاف، حاضرة حتى في كتبه عن Hölderlin⁸.

لقد وَصَّعَ هيدغر في محاضرته المؤرَّخة بسنة 1933 حَوْلَ «أصل العمل الفئيِّ»، في إطار الأطروحات التاريخية «Historiales» للإِنْكَشاف «Alethéia»، فضلا عَنَ مقولة العمل، وفكرة القربِ مِنَ الرَّبِّ، ومفهوم التضحية الأصلية، وتساوُلِ الفكرِ، وَصَّعَ فكرة «إنشاء الدولة». فلقد بات من الواضح بالنسبة إلى هيدغر أن «السياسة» تعني التاريخاني «Historial»، وأنَّ حركة 1933، موجَّهةٌ للجامعة، ولكن أيضا أكثر من ذلك إنها موجَّهةٌ إلى ألمانيا وأوروبا، لأن مثل هذه الحركة هي حركة مؤسَّسة و باعثة Mouvement refondateur. وليس من الغموض في شيء أن يُجسِّدَ الحزب الوطني-الاشتراكي في 1933 هذه الإمكانية التاريخية، أو على الأقل أن يكون حاملا لها. إن «الجملة الشهيرة في درس «مدخل إلى الميتافيزيقا» عن الحقيقة الداخلية و عظمة هذه الحركة «ليس لها معنى آخر غير هذا»⁹.

يستنتج Lacoue-Labarthe من هذا «إن التحيزُ للنازية سنة 1933 ليس شيئا عَرَضِيًّا ولا مجرد خطأ»¹⁰، لأنه علاوة على كونه شيء مفكَّر فيه، ومقصود و مُتَحَمَّسٌ لَهُ، لا يُمْكِنُنا بَعْدُ من إعادة قراءة النصوص. نعتقد أنَّ هذا الالتزام لم يكن غير منتظر، ولم يَكُنْ مفاجئا بكيفية مطلقة. ففيما يتعلق بالسياسة الجامعية، إن خطابَ الرئاسة لا يتحدَّثُ عَنَ قضية لم تكن مُتَصَمِّمةً في الدرس الافتتاحي لسنة 1929. وفيما يتعلق بالسياسة العامة، أي ما يتعلق بالتاريخ العام L'Histoire، فأساس ما صرَّح به سنة 1933 قيل سابقا في كتاب (الوجود والزمان)، «إذا ما أردنا الإحالة إلى الفصل الخامس من الجزء الثاني (الزمانية والتاريخانية)، إلى غير ذلك

8- Philippe Lacoue-Labarthe, La fiction du politique. PP18-19

9- Ibid. P21

10- Ibid. PP21-22

من الإحالات الأخرى التي تندرج ضمن نفس المشروع، مثل الإحالة إلى نيتشه في كتابه اعتبارات لا وَقْتِيَّة (Considerations Intempestives)، وهو النص الأكثرُ سياسةً وكذا كتابه عن كانط. و خلافا لما يمكن أن نقوله هنا أو هناك، فإن الالتزام السياسي لدى هيدغر هو في انسجام مطلق مع فكره¹¹.

لهذا السَّبَبِ مَرَجَ هيدغر بين اللَّغَتَيْنِ معاً، السياسية والفلسفية، لكنَّهُ مَرَجٌ لَمْ يَطْرُقَ عَرَضِيًّا عَلَى "الفكر"، وإنما نَبَعَ مِمَّا ظَلَّ يَهْدُّهُ، ومن ثَمَّ لا يمكن الحديث عن زَلَّةٍ وَعَنْ خَطَأٍ وَقَعَ فِيهِ. «كان يمكن أن يكون ذلك خطأً لَوْ لَمْ تُحْمَلِ النازية، مهما كانت واقعيتهَا، الإمكانية التي رآها فيها هيدغر. غير أنه فيما يبدو قَدْ حَمَلَتْ هذه الإمكانية على الأقل في بعض سماتها، في علاقة بمصير ألمانيا و الغرب»¹². «لم ينخدع هيدغر سنة 1933، لكنه في سنة 1934 عرف أنه انْخَدَعَ، ليس حول حقيقة النازية لكن حول واقعها»¹³. والدليل هو الرسالة (التي يستشهد بها دريدا) والتي بعث بها إلى الرئاسة الأكاديمية لجامعة Albert-Ludwig في نوفمبر من سنة 1945:

«اعتقدتُ أَنَّ هتler، بعد أن أخذ سنة 1933 مسؤولية كل الشعب، سيتجرأُ لكي ينفصل عن الحزب و مذهبه، وأن كل شيء سيلتقي في ميدان تجديد وتوحيد من أجل مسؤولية الغرب. هذا الاعتقاد ظهر على أنه خطأً أَعْتَرَفُ به منذ أحداث 30 يونيو 1934. لقد تدخلت فعلا سنة 1933 لأَقُولُ نعم للحزب الوطني-الاشتراكي (وليس أبدا للنزعة الوطنية). ولا للأسس الفكرية والميتافيزيقية التي على أساسها تقوم النزعة البيولوجية لمذهب الحزب، لأنَّ صفة الاشتراكي والوطني، كما أراها، ليست مرتبطة أساسا بالإيديولوجية البيولوجية والعرقية»¹⁴

يوجدُ في هذا الكلام اتهامٌ صريحٌ للنزعة البيولوجية عند Rosenberg. لهذا يلزم الحذر من «الخلط ومن صُنِعَ كَثْلَةٌ شاملةٍ بَيْنَ الفكر الهيدغيري و «سياسته» من جهة، والسياق التاريخي-الاجتماعي من جهة ثانية حيث يلعب الفكرُ دَوْرَهُ، يَلْزَمُ بالتَّالِي تَذَكُّرُ مسألةٍ أساسيةٍ وتتمثَّلُ في أَنَّ الفكرَ يتجاوزُ سياقاته. لكنه ليس مستقلا عنها، بل بالعكس إنه يكتشف تبعيته ويتساءل عنها بعناد». إِنَّ الفكرَ

11- Ibid. P22

12- Ibid. P23

13- Ibid. P24

14- Cité in Derrida, Jacques, La main de Heidegger (Geschlecht) in Heidegger et la question, Flammarion 1990, P181

الهايدغيري متميز بإعادة قراءة سياقه إعادة مُلِحَّة، قراءة للسياق الفلسفي والشعري، حيث يُراجِع هذا الفكرُ كلَّ مرة ذاته، لذلك قَاوَمَ الفلسفةَ وفُضِّلَ مفهومُ الفكرِ. إِنَّه يعمل مثل الأناميز Anamnèse (تاريخ السوابق المَرَضِيَّة-كما يعني ذلك في التحليل النفسي)، يفتش عن مكنونات النسيان أي ما يختفي في تقليد الكتابة و التفكير في الغرب الأوروبي. «وهو عَيْنُهُ ما يسمَّى بالتفكيك»¹⁵.

يكشف الأناميز الهيدغري، في أَعْيُن ليوتار، في إطار اللغة التي يتحدث بها، والتي هي لغة الفلسفة الأوروبية عَنْ نفس الاستعداد، وعن نفس التُّزَوِّع في كتاب (الوجود و الزمان) عن الانفتاح على محنة الفكر في المنسي. إنه يكشف في نفس الوقت كيف أن القدرة الكاشفة تَنَكِّفُ على نفسِها، وتنهأ في العمل الفلسفي، تحت اسم الميتافيزيقا(والعلم). يتعلَّق الأمر، الآن وفيما تبقى من الزمن، بِكَشْفِ ما تَحْجُبُهُ أيضا حركة الكشف المزعومة هذه، والتي تتكرَّر منذ أفلاطون و حتَّى نيتشه في التقليد (الغربي)، والعمل على إصاخة السَّمْعِ إلى كَوْنِ الحقيقة لا تَنَجْلِي في المُكْشِفِ، لأن المُكْشِفَ هو ما يكون محجوبا مثلما أَنَّ المُسَمَّى Le nommé هو خيانه لِمَا لا يقبل التسمية L'innommable. غَيَّرَ أَنَّ الحقيقة هي فِعْلُ الكَشْفِ، إنها سيرورة تَنَكُّوْنَ من مراحل وخطوات، وهو ما نفهمه من قراءة «مذهب الحقيقة عند أفلاطون»، لأنَّ المَنَسِيَّ في الفكر باعتباره فلسفة ميتافيزيقية لا يمكنه أن يَكُونَ حاضرا ومعروضا بشكل واضح. إِنَّ هذا المنسي ليس شيئا آخَرَ سوى ما ينادي إليه الفكر ليس باعتباره جواباً ينقله باستحضاره، لكن فقط هو ما يُجَبِّرُ الفكرَ على أن يعودَ إليه ويطرحُ عليه أسئلته. إنه بالأحرى «مجرَّدُ تَرْنِيْمَةٍ (دينية) Répons وليس جواباً Réponse، إذا كانت الترنيمة تُعَدُّ صَدَىً للنداء عبر السؤال»¹⁶.

و مِنْ ثَمَّ وَجَبَ البحثُ عَمَّا يضيفه الفكر لذاته من أجل أن يقومَ بالسياسة، لأنَّها هي ما يَنْقُصُهُ، وما يفتقده في ذاته، و ما ينسَاهُ، في الوقت الذي يسمح فيه بهذه السياسة عندما لا يفكَّرُ فيها. لذلك كان الخلط بين اللغتين، لغة السياسة ولغة الفكر، ويكفي قراءة النصوص السياسية لسنوات النضال (1934-1933) من أجل التيقن-مثل خطاب الرئاسة، وخطاب العمال 30 أكتوبر 1933، ومحاضرة Tübingen في 30 نونر 1933)-من أَنَّ مِنْ المستحيل عدم الانتباه في هذه النصوص لأثر كتاب «الوجود و الزمان»، مثل الأهمية التي منحها الرئيس Le recteur المناضل لسؤال المعرفة: «مَا مِنْ عَمَلٍ ودفاعٍ، كما هو الشأن بالنسبة لكل

15- Jean François Lyotard ,Heidegger et « les juifs ». PP97-98

16- Ibid. PP98-99

نشاط إنساني، إلا ويكونُ مؤسساً على معرفةٍ، كما يقول هيدغر معلقاً على خطاب الرئاسة في مجلة Der Spiegel¹⁷».

هذا الانشغال بالمعرفة ليس نتيجةً لهاجس مهنيٍّ، فالصراعُ الذي التزم به هيدغر يقاوم تهديدين:

أ - التسييسُ التافهُ للمعرفةِ والتدريسُ من طرف النازيين.

ب - الحفاظُ خارجَ كُلِّ حركةٍ، وكلِّ أزمةٍ، وكلِّ قلقٍ، على «حريّات» المعرفة و التدريس، يعني الدفاعُ عن الجامعيين المتحرّرين، ضدَّ تهديد أن يصبح كل شيء سياسياً، حتى في المعرفة ذاتها، وضد تهديد إفراغ المعرفة من بُعدها السياسيِّ.

فليس من المُستعَرَبِ أن يتناوبَ النَّصُّ الفلسفيُّ والنَّصُّ السياسيُّ على استخدام نفس المصطلحات. لكن لايتعلّق الأمرُ بإسقاط فضاء التفكير على فضاء الممارسة. إنّ فكرَ هيدغر نفسه «سياسة»، من خلالها يحدّد الشعب Volk أحدَ الإمكانات التي منها يتوثَّب، ويندفعُ لخدمةِ ذاته من خلال المعرفة التي تكشفها له إعادة قراءة تراثهِ. إنّ العميدَ هنا هو المرشدُ لعملية التعلم، وهو القارئُ المُجدّدُ باعتباره هو مُنجزُ خدمةِ هذه المعرفة، خدمةً وإرشاداً فقط لأنّه بالنسبة للحركة فهي تلك التي لا يتحرّكُ بها الشعب «باعتبارها القوة الأكثر حميميةً و قدرةً على الارتجاج الأكثر شساعة للدازين» (خطاب الرئاسة.13)¹⁸

لقد فكّرَ هيدغر بدوره في السياسة بمنطق «إغريقي- مسيحي: إغريقي من خلال مفهوم الدولة والقرار، ومسيحي من خلال تاريخ غايي. فقد حاولَ هيدغر من خلال تحليل التاريخانية Historicité و الوجود-المشترك، الحفاظَ على هذه الأسئلة خارج المقولات الميتافيزيقية...لكن هناك حركةٌ قويةٌ تحركُ الشبابَ الألمانيَّ، وثمة أزمة تضرب ألمانيا منذ سنوات. في عمق هذا القلق و اليأس الذي يضرب فئة الشباب، خصوصاً الطلابية منها، جعل هيدغر الجامعة في خدمة الحركة من أجل الحفاظ على أصالتها، وسيتملّكُ هيدغر نفسه مهمة قيادتها في اتجاه» «قرارها-التام». ولا يمكنُ تحديدُ هذا التوجيه انطلاقاً من تحليل وجودي- أنطولوجي- Existential-Ontologique للوجود- المشترك. فالحزب النازي في السلطة يزعمُ أنّه يقومُ بهذا الدور. لهذا نجد تحوُّلاً مزدوجاً في فكر هيدغر: عليه أن يُتمَّ تحليله الفلسفي

17- Ibid. P111

18- Ibid. PP115-116

من خلال «آليات» أو مفاهيم براغماتية (سياسية) تسمح له بأن يسجل نفسه في القَلَك السياسي كما هو. ومادام هذا الأخير محكومٌ من طرف الايديولوجيا النازية فعليه أن يقوم بتنازلات لصالح إيديولوجيات الحزب التي هي تعبير مبتذل وخليط من بواعثٍ من الميتافيزيقا الغربية في التاريخ والسياسة. لذلك فخطابُ الرئاسةِ يقدّم دليلاً صارخاً على هذا التحوّل. فلن يُنقَد الشعبُ الألمانيُّ من الدمار، إلا عبر وسائل المعرفة، العمل و الدفاع عن وجوده-المشترك. من هنا الخدَمَات الثلاث: الجامعة، منظمة العمال (التعاونية العمالية Corporation) والجيش. هذه المكوّنات ليست سوى شكلاً ميتافيزيقياً قديماً لتمثل الجماعة السياسية في الغرب منذ أفلاطون. توزيع القوة إلى معرفة وإنتاج و دفاع، الشيء الذي يجعل هيدغر أكثرَ «قريباً من إيديولوجيات الميتافيزيقا الغربية»¹⁹.

لكن فيما بعد فإننا نجد في تجربة هيدغر تحولا فكريا نتيجةً لامتدادَيْن هما بمثابة انكشافٍ جديد:

أولاً، وفي إطار خيبة الأمل في مشروع «الإثبات الذاتي للجامعة»²⁰، ومن خلالها ألمانيا نفسها، على العلم أن يترك مكانه للفن، يعني «للفكر الشعري». ذلك لا يعني أبداً نفياً للعلم أو الفكر. لكن هذا يكشف بدقة أن الفن هو الكفيل بكشف قدرة فتح إمكانية الدازاين التاريخي Dasein historial، وهو ما يقدمه في المحاضرة الثالثة عن «أصل العمل الفني» و «في مدخل الى الميتافيزيقا» (1935) حيث يعيد التأكيد بقوة على أن لا سبيلٌ للتأسيس سوى من خلال تكرارٍ عظمٍ البدءِ الإغريقي، عظمهٌ موجودةٌ في المستقبل أيضاً.

ثانياً، يمكن للفن أن يَجوَدَ بهذه الوظيفة لأنَّ ماهيَّتهُ التَّخَيُّلَ، ولأنَّه بدوره تخيُّلٌ لفكرٍ فيه أساساً على أنه كلام (لسان) وأن الأخير هو أسطورة، ملحمة. وَحَدَهَا الأسطورةُ تسمحُ بأنْ يَدْخُلَ إلى لسانه الخاص، وبأنْ يتموضع بذلك في التاريخ. إن المهمة التاريخية Historial للشاعر هي أن يوجد بلسانه على شعب. تلك كانت، كما يُدْكَرُ بذلك «مدخل الى الميتافيزيقا»، مهمّةُ هومبروس بالنسبة للإغريق، وهي مهمةُ هولدرلين بالنسبة للألمان لو قبلوا الاستماع إليه.

خارج هذا البُعْدِ السياسي لهذه العلاقة المعقدة بين الفكريّ والفنيّ، يمكن القول أن هيدغر قد فتح ورشاً مهمّاً داخل الحصن المنيع للفيلسوف الذي جعل

19- La terre n'a pas de chemins par elle-même, in *Moralités postmodernes*. PP97-99.

20- Philipe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*. PP49-50

خطابه حجاجيا في أساسه، مانعا كل انفتاح على لغة الشعراء «الذين يقولون ما لا يعرفون معناه بدقة» كما قال سقراط (Apologie de Socrate). لقد تحول إذن السؤال من المدى الفلسفي إلى البحث عن الثروة التي تختبئ في اللسان والتخيّل (الفن)، و لو ظهر للبعض أن اللعبة هي نفسها، إلا أنه لا أحد يمكنه أن ينفي أن تغيير جنس الخطاب مجرد تحول في الاستراتيجية، بل إن ذلك دليل على أن الرهانات نفسها قد تبدلت. لماذا تفرد الفلاسفة الفرنسيون بهذا الشكل من الاهتمام بهيدغر (السياسي و الفني)؟ هل فعلا لأنه تمكن من رسم أفق التفكير بالنسبة للفلسفة الفرنسية؟ أم لأنه أحد الذين ساعدوا على فهم أزمة الوعي الأوروبي في القرن العشرين، وبالتالي ساعدوا على حلّها؟ أم لأنّ الفرنسيين يسعون إلى حلّ عقدة قولته الشهيرة في Der Spiegel: «يؤكد لي الفرنسيون هذه القرابة بين اللغتين الإغريقية والألمانية، فحينما يرغبون في التفكير يتحدثون الألمانية، مما يثبت أنهم لا يصلون للفكر في لغتهم»؟

«لقد أصبحت قضية هيدغر قضيةً فرنسيّةً، لأنّ الفرنسيين إذا كانوا حَسَّاسِينَ أكثر من الآخرين، فذلك لأنهم يؤكدون- منذ زمن طويل (مع Rimbaud, Mallarmé, Flaubert, Proust, Bataille, Artaud, Beckett) في ما يسمونه «كتابة»- على أن الأدب لم يكن أبدا موضوعه الحقيقي سوى الكشف، الاستحضار في كلمات ما يُعَوِّزُ الاستحضارَ، أو ما تَمَّ تَنَاسِيهِ. إِنَّ الْمَنَسِيَّ، الذي لا ينتج عن نسيان واقع، لا شيء يتم الاحتفاظ به في الذاكرة، ولا يمكن تذكُّره إلا كمنسيٍّ «قبل» الذاكرة و النسيان، ونعيد تكراره. لذلك «الفلاسفة» في فرنسا، وفي أماكن أخرى بالتأكيد، فهموا ما يُبَحِّثُ عنه في نصوص هيدغر... [لأن السبب يعود لاهتمام الفرنسيين] بفكر الماضي الغابر L'immémorial، لأنّ للأمر علاقةً بتاريخ «سياسي تميّز بشنق الملك»²¹.

إنّ هيدغر هو فيلسوف كلّ العصور، وعَصُرُ كُلِّ الفلسفات، «من هنا المفارقة، بل و الصدمة: كيف أمكّن لفكر ظل متشبّتا بالتذكير بما هو منسيٍّ في كلّ فكر، وفي كل فن، وفي كل «تمثّل» للعالم، أن يجهل فكر «اليهود» ضحايا الإبادة، رغم أنه لم يحاول التفكير، إلا في هذا النسيان، وفي هذا الجهل إلى درجة الصمت المُطْبِقِ، إلى آخر رَمَقٍ، إلى حدّ يجعله يتقادم. إنها المحاولة المرعبة (والتافهة) لتصفية، وتناسي، دائما ما يُدَكَّرُ في أوروبا، منذ البدء، أن ثمة نسيان²²». أليس الصمت دليل

21- Ibid. PP16-17

22- Jean François Lyotard , Heidegger et « les juifs ». PP15-16

على ما يستعصي صياغته في جملة؟ «أليس الخلاف Le différend إحساس صامتٌ مُبْهِمٌ مثل الجليل Le sublime، يقفز على العقل و الحس؟»²³. لقد أجاب هيدغر عن السؤال، لكن فنيا وبلاغيا، إنه خرج من الصمت بالبحث في الجمال.

هذه التجربة تعلّمنا أنه لكي يكون هيدغر آلتنا في التفكير علينا أن نقرأه بشغفنا وهوسنا، وبفضول يبحث في نصوصه عما يمكن أن يكون نبراساً للتفكير في أزمة ثقافتنا، في أزمة علمنا، في أزمة سياساتنا، وفي أزمة فكرنا وفلسفاتنا، أي أن نقرأه بإشكالياتنا الخاصة، لا أن نثّلوه، لأن تلاوة نصوصه فقط تُدخِلنا في متاهات تحاكمه أكثر من أن تستمع للنبرة التي يكتب بها. كيف أن الفن هو المرأة الكاشفة، لأنها حرة من المفاهيم المسبقة، المقولات الأولية للسياسي والفيلسوف، الفيلسوف-السياسي. لكن ربما علينا أن نقلب نحن القراء الجدد الآتون من حضارة أخرى ليست غريبة، لم تعش بعد تجربة معقدة لعلاقة المعرفي والسياسي، لأنها لازالت تتخبط في الديني والسياسي، وخرجت للتو من حروب تحرّرها لتدخل أشكال جديدة من الاستعمار، ربما علينا أن نُقلِب قول هابرماس «التفكير مع هيدغر تفكيرٌ ضده»²⁴ لنقول: «التفكير ضد هيدغر هو تفكير معه».

23- Minuit 1983.

24- J.Habermas , Profils philosophiques et politiques, Gallimard 1974.



الفصل

3

هيدغر والأسئلة الأنطولوجية وتحديات الزمن المعاصر، الحرية ومقاومة النمطية، من سؤال الإنسان إلى سؤال الدازاين.

1- من المبدأ إلى الحق في السؤال قراءة في سؤال معنى الوجود وحقيقته عند هيدغر

2- إشكالية الحرية عند مارتن هيدغر

3- المنعطف في فكر هايدجر

4- التصور الهيدغيري للذات على خلفية أنطولوجيته

5- هيدغر

من المبدأ إلى الحق في السؤال

قراءة في سؤال معنى الوجود وحقيقته عند هيدغر

د. أحمد الصادقي

كل مقارنة تقوم بعملية إحضار. وكلما كان حضور المقارَب منيرا وواضحا، بصورة أكثر، دل ذلك على أن غموضا ما حاصل قبل مقاربتة أو على الأقل دل على أن ما ليس بحاضر في المقاربة إما أنه لا يقبل المقاربة نظرا لعجز ما في القوة البحثية أو على عدم قبوله لأي حضور كان، أيا كانت القوة النظرية والعملية للباحث، لأنه من المستحيل أن يكون كل ما في الوجود حاضرا دفعة واحدة وفي كثرة المقاربات، إذ من باب الوجود أن يحتاط، أن يتخذ لنفسه مسافة بينه وبين المعرفة البشرية. ما يأتي إلينا في لقائنا بالشيء هو مقاربتة وليس هو الشيء نفسه، لأنه إن كان الشيء يحضر في فهمنا، فإن حضوره في الفهم هو حضور مفهوم وليس حضورا شئيا، فكل فهم للوجود يقلصه في بعد منه هو الموجود، إذ الوجود غير معطى في المعرفة. وفي الإدراك. ولما كان نشاطنا الإدراكي يختلف تبعا للموسوعة أو لنقل تبعا لما في قدرة المُدرِّك من الفهم أو ما يسمى بالـ *le référentiel*، فإن الوجود يحضر أمامنا بناء على فهمنا وليس بناء على ما يقبله هو من الفهم، لأن فهمنا هو الذي يجعل الوجود موجودا والزمان زمانيا. والحال أن الوجود، في فكر هيدغر ليس من الموجود في شيء كما أن الزمان ليس من الزماني في شيء وإنما هو وجود يتجلى في أبعاده منظورا إليه من جهة لقائنا به. والحال أنهما لا يحصلان على خاصتهما إلا في سؤال الفكر لا في المعرفة.

من هنا نطرح إشكالا يتعلق بأهمية السؤال والحق الفلسفي في السؤال حتى وإن كانت المبادئ المؤسسة للمعرفة الفلسفية تُكَبِّهُ في بعض الأحيان. تتجلى هذه المبادئ في أشكال متعددة مثل الماهية والوحدة والمثل والذاتية والكوجيطو والمطلق والديالكتيك وإرادة القوة والموناد والمادة، والوضعية، والفعل، واللاشعور والرغبة، والحال أن السؤال يعطينا دائما إمكانا جديدا للتفلسف، إمكان يأتي من الإيراغنس، من الفجوة أو الفتحة المضئية للوجود وليس من نور العقل

الميتافيزيقي، السؤال الذي لا يسعى إلى البحث عن وحدة تخفي التناقضات في صورة تركيب، وإنما من خلال التمييز بين الوجود والموجود والزمان والزمان حيث يتم طرح سؤال الوجود والزمان بوصفهما سؤال الفكر.

لكن السؤال هو: ما السؤال؟ وما سؤال الفكر؟ هل يتوخيان تحديدا ما؟ هل هدفهما ماهية ما؟ هل يستهدفان إجابة قضوية فيها يكون أحد طرفيها محددا بالطرف الآخر؟ أم أن إجابتهما لا تحمل تحديدا ولا تعريفا يقوم من قبل على مبادئ توجُّههما، وتحصرهما بفعل هذا التوجيه؟ بعبارة أخرى، هل يقوم «شيء» ما قبل السؤال؟ هل هناك أول ما للفكر غير السؤال؟ أم أن أول للفكر هو السؤال نفسه؟ هنا يقوم فرق أساسي بين سؤال الميتافيزيقا وسؤال الوجود. فإن كانت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل تؤسس استفهاماتها باعتبارها سؤالا يطلب أشياء تقوم قبله فإن سؤال الفكر ليس استفهاما، وإنما هو تأسيس لما ينتج عنه. وهكذا فإن كان الوجود، مثلا، يتحدد بالزمان، ومن حيث إن هذا الأخير يجعل الأول متقدما، فإن هذا التحديد العادي يحمل إلى الفكر اضطرابا سببه التمثيل الذي يشكل إبستمي القضايا العملية، والعقل الذي يجر الـ «حقيقة» إلى الرابطة الـ «وجودية» بين الموضوع والمحمول، وهو إزعاج يزداد تعقيدا عندما نفكر في هذا الذي يجعل من كذا محددا بكذا، كأن يكون الوجود محددا بالزمان أو يكون الزمان محددا بالوجود. لكن في أي مستوى يحصل هذا التحديد، وكيف يتكلم الزمان في الوجود؟ وهل كلامنا يتطابق مع كلام الوجود؟ أم أن كلامه غير كلامنا؟

بناء على تاريخ الفكر الغربي يتكلم الحضور في الوجود، والحضور يشكل مع الماضي والمستقبل ما نطلق عليه عادة اسم الزمان. فتحديد الوجود بالزمان هو تقدم الوجود بالزمان. غير أن فكرنا في هذه الحالة يصاب بانزعاج، لأنه يسعى إلى تحديد المنطقة التي بها يتحدد الوجود بالزمان. هنا عندئذ يبحث فكرنا في جهة الزمان التي فيها يتكلم الوجود. في إطار هذه العلاقة بين الوجود والزمان وكلاهما تحصل علاقات معقدة غير قابلة للحل، لأنه لم يتم التفكير فيها حتى العمق. نقول كل شيء له زمانه الخاص، لكن الزمان ليس خاصا بشيء وليس شيئا، فالأشياء تتلاشى وتذهب والزمان يمكث في الوجود. كذلك فإن الوجود ليس من الموجود في شيء وليس شيئا، لأنه لو كان موجودا لعثرنا عليه من بين الموجودات. وهكذا

فإن لم يكن الوجود شيئاً موجوداً فليس له زمان خاص مثل الشيء الذي له زمانه الخاص. فهل هذا يعني أن الوجود يبقى ويمكث مثل الزمان إذ الزمان نفسه ليس بشيء وليس بموجود وليس بزمني؟ بناء على ذلك ليس الوجود زمانياً وليس الزمان موجوداً. لكن هذا الوجود الذي ليس بزمني هو غير الوجود الذي ينتشر في الحضور ويتقدم في حضوره، إذ الحضور يجعل الوجود محدداً بالزمان. أما الزمان الذي قلنا عنه بأنه ليس بموجود فإنه في ماضيه يبقى قاراً دون أن يكون زمانياً مثله في ذلك مثل الموجود الذي ليس بزمني. يقول هيدغر «إن الوجود ليس شيئاً، وبالتالي ليس يزمني، غير أنه والحالة هذه محدد، من حيث هو وجود-في-حضور، بالزمان».

إن لم يكن الزمان زمانياً، إن لم يكن شيئاً فهل يحق لنا طرح سؤال يتعلق بموضعه أو مكانه؟ والجواب هو «إن لم يكن الزمان شيئاً فإنه مع ذلك» هو هناك»، في موقع متحرر خارج الانسحاب؛ أي سؤالنا طرحه أو نفكر فيه عندما نقول عن الوجود والزمان إنه حضور Anwesen؟ وعندما نقول إنه حضور في معنى الحضورية gegenwart هل هو مدة Wahren؟ هل هذه المدة قطعة من الزمان تمتد من الآن إلى الآن الذي يليه؟ أم أن هذه المدة هي لا مدة Anwahren يحصل فيها إتيان وتقدم في الدوام، هدوء ومقام، تقدم يأتي إلينا ويحصل لقاءنا به نحن البشر؟ هل نحن أمام آن واحد في برهة بعينها أم أمام آنات لا متناهية في ذات اللحظة الواحدة؟ كيف يمكن الحديث عن البعد الرابع للزمان؟ وليس فقط عن الزمان بعداً رابعاً للمكان؟ إن الحضور في معنى الحضورية هو حضور يأتي ليقيم في لقاءنا به. وهذا الإتيان هو ما يهمنا كما يقول هيدغر. غير أن السؤال هو هنا: من نحن؟ وعي أم دازين؟

تقوم العلاقة بين الوجود والزمان كعلاقة يكون بها الوجود محدداً بغيره على شبكة معقدة من علاقات أخرى يتعذر بناءً عليها القول بوجود تحديد ما أو إيجاد حل لهذه العلاقة بناءً على التمثيل الذي لا يعدو أن يكون تمثلاً عادياً للزمان، الزمان المحصور في الآن، والحال أن الزمان لا يحدّد في الحساب، وأن الوجود لا يحدد بغيره. سؤال الفكر سؤال انفتاح وليس سؤال حصر وتحديد بخلاف الاستفهام الميتافيزيقي. إن النصيحة الأساسية في فينومينولوجيا هيدغر المتعلقة بفحص الزمان ليست النصيحة القائمة على المبدأ، على الحدس الواهب الأصلي، وعلى مبدأ المبادئ الهوسرلي؛ إذ لا يتعلق الأمر هنا بواقع الفينومينولوجيا، وإنما بإمكانها، وإن الإمكان هو الذي يعطينا الحق في السؤال. لكن أي سؤال هو إن كان الأمر يتعلق بالفلسفة: هل هو سؤال الوعي أم أنه سؤال الوجود؟ هل هو

ميتافيزيقي أم أنطولوجي؟ سؤال الوعي يتقرر من خلال الذات، وسؤال الوجود يجعلنا نفتح على تاريخ الفكر.

إنَّ ما دفع هيدغر أول مرة إلى الاهتمام بسؤال الوجود ومعناه وحقيقته هو قراءته لدلالات الوجود عند أرسطو وكتاب فرانز برينانو: كثرة دلالة الموجود عند أرسطو (1862) *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*. فكان سؤال هيدغر هو البحث عن الوحدة المُحدَّدة لهذه الكثرة من الدلالات وعن معنى الـ«وجود»؟ لاسيما وأن اليونان كانوا يفكرون الوجود في تعالقه مع الإليثيا وبوصفه حضورا (Anwesenheit) ونظرا إلى أن فينومينولوجيا هوسرل تقدم إمكانات جديدة للتفكير في الحضور، لقد فكر هيدغر في معنى الوجود انطلاقا من إمكانات الفينومينولوجيا من جهة، ومن جهة أخرى، بالنظر إلى اعتبار الوجود حضورا أو حضورية تسائل حول إمكان تحديد الوجود بالزمان، إذ أن التصور التقليدي للزمان يعتبر أن ما هو موجود في الزمان هو «الآن» فتبين له أن هذا الفهم غير كاف لتحديد خاصة كل من الوجود والزمان وفي إيضاح الرابط القائم بينهما، وهي خاصة ستظل في منأى عن الفهم الباطني للزمان المرتبط بالوعي. إن السؤال الفينومينولوجي هو أكثر اتساعا من السؤال الميتافيزيقي بالنظر إلى إمكانات السؤال الأول، وبالنظر إلى انحراف السؤال الثاني وانحطاطه، عبر تاريخ الميتافيزيقا في صيغ كالمثل والفعل، والراهنية، والمونادا، والموضوعية، والروح المطلق، والعلم المطلق، وإرادة القوة، والوحدة (نفسه) والمادة، وهي صيغ شكلت مبادئ متحكمة في الفلسفة كما قلنا. لقد تساءل هيدغر، بناء على السؤال الأول، حول الحق في السؤال الذي يعطينا إمكانا جديدا للتفلسف حول الوجود والزمان، وليس حول الموجود والزمان، إمكان يأتي من الفجوة أو الفرجة أو الفتحة المضئية *la clarière* للوجود. الحق في السؤال لا يسعى إلى البحث عن وحدة تجميع للتناقضات في صورة تركيب، وإنما من خلال التمييز بين الوجود والموجود والزمان والزمان. يَتِمُّ طرح سؤال الوجود والزمان بوصفهما سؤال الفكر. ما يسعى إليه هيدغر هو البحث عن هذا الذي يمكن من خلاله إطلاق الوجود والزمان على نفس الأمر الواحد بحذف (الواو) بينهما إذ أنه لا يكون جامعا أكثر من كونه فاصلا. ولقد عبر عنهما بالصيغة التالية: الوجود:الزمان

لكن إن كانت الفلسفة التقليدية، أي الميتافيزيقا قد فهمت سؤال الوجود على أنه سؤال الموجود بما هو موجود، فإنما لأنها تعتبر الوجود مبدءا خارج السؤال. ومع ذلك فإن الوجود الذي يظل من حيث هو مبدءا خارج السؤال لا يمنعنا من

قراءته من أجل وضع أسس للميتافيزيقا كفكر لا يتساءل حول أسسه. العودة إلى هذه الأسس شكلت موضوع محاضرة ما هي الميتافيزيقا الذي هو تساؤل حول العدم أو الوجود مشطبا عليه. في محاضرة: «ما هي الميتافيزيقا؟» غيرت نقطة الانطلاق مسبقا نفسها كلية. فالمحاضرة لا تتحدث فعلا انطلاقا من الوجود-الواعي للوعي، وإنما تتحدث انطلاقا من وجود الدازين. فبدلا من بقاء هيدغر في أولية الوعي وأسبقيته على الوجود ينطلق من الوجود، من الدازين؛ وبناء على ذلك فإن تغيير المنطلق ستترب عنه نتائج مغايرة لفلسفة الوعي، سواء كان هذا الوعي ذاتيا أو مطلقا.

ما هو هذا الذي يقوم في الوجود ليجعله محددًا بالزمان؟ إننا نحن هنا في شبكة معقدة من العلاقات تفرض على الفكر أن يغير من عاداته التي ورثها عن التمثل كي يغوص في عمق هذه العلاقات. صحيح أننا نقول: لكل موجود أو شيء زمانه الخاص، لكن هل الوجود شيء؟ هل هو الموجود نفسه؟ وهل الزمان أيضا شيء؟ وهل هو بدوره موجود ما؟ الإجابة البسيطة عن هذا السؤال هي أننا نقول بأن كل شيء يذهب، وأن الزمان يبقى. ولذلك فلو كان الزمان شيئا لذهب مثل الأشياء الأخرى، ولاحتاج بدوره إلى زمان مثلما تحتاج الأشياء إليه. كل ما يتحدد بالزمان هو زماني. إن كان الوجود يتحدد بالزمان فهو زماني مثل أي موجود، وإن تحدد الزمان الخاص بموجود ما نقول عن هذا الزمان الخاص بأنه أيضا زماني، إذ الزماني يفيد الانتقال والعاور؛ والحال أن الزمان يبقى، ولذلك فهو ليس بزماني. يقول هيدغر: الزمان سؤال، لكن ليس من الزماني في شيء، كما أن: «الوجود- سؤال، لكن ليس من الموجود في شيء».

إن كنا نعطي الحق للسؤال فكيف نجد أنفسنا داخله؟ هل نجد أنفسنا فيه بفعل الوعي أم بالفكر؟ هذا السؤال الذي له ماسك واحد هو ما يطلبه، وربما أن الذي يطلبه السؤال، أي الوجود والزمان والزمان والوجود هو الذي يطلب السؤال، إذ هو الذي يولدهما في دائرته. غير أن الحق في السؤال، ونحن داخله، لا يجعلنا نهجر الأشياء التي هي قيد السؤال، وننقض عليها عبر تمثلات نحملها معنا إليه في داخله، وإنما ينبغي أن ننصت إلى هذه الأشياء ضمن تجميع انشغالها. لكن إن كنا نعطي القيمة للسؤال فكيف يمكننا ولوج الماسك للعلاقة المتبادلة بين الوجود والزمان؟ لكن السؤال الآخر هو: هل أشياء السؤال تندرج ضمن الموجود؟ وقلنا عن الوجود والزمان بأنهما ليسا بموجودين ولا بزمانيين؟

إن سؤالنا يستضيف الأشياء لا لِكَيْ يتمثلها، وإنما لكي يجعلها تقوم في سؤال الفكر. لأن مهمة الفكر تكمن هنا في القبض على السؤال الماسك بالوجود والزمان. هنا تكمن معاناة السؤال ومكابدته. لذلك لا نتحدث عن الوجود خارج السؤال ولا عن الزمان خارج السؤال أيضا، لأن الأول ليس من الموجود في شيء، ولأن الثاني ليس من الزماني في شيء. ينقلنا سؤال الفكر من الموجود إلى الوجود ومن الزماني إلى الزمان، ومن المشار إليه إلى الحقيقة. مكابدة السؤال سعي نحو استعادة ما تم نسيانه ووضعها ضمن دائرة التفكير. يبحث السؤال على جعل اللامفكر فيه في الواجهة، جعل الاختلاف يفيض على مبدأ الهوية ويقوم داخلها، وهو ما تم نسيانه؛ فالذي يعطي للشيء وجوده في الفكر إنما هو السؤال. والمبادئ نفسها يأتيها الوجود من شيء قبلها هو السؤال، إذ قبل السؤال لا توجد إلا أشياء الميتافيزيقا التي تعدم الوجود. بعبارة أخرى نقول: إن السؤال هو المؤسس الأول للمبادئ؛ ويصح القول أن «الإنسان» كائن متسائل! وأنه كلما صعدت أسئلته نحو وجوده الجوهرية كانت أكثر فلسفة وأنطولوجية، وكلما اتجهت نحو الموجود صارت أكثر تقنية، وميتافيزيقية وسياسية.

لذلك ينبغي الحذر من كل سؤال يتعلق بنا قبل الإجابة عنه؛ لأنه من الممكن أن تكون الإجابة عنه قائمة قبل طرحنا لهذا السؤال، والحال أنه ينبغي أن نتأمل نحن «الإنسان» وهو يلاحظ قدوم الحضور إليه، وإتيان الوجود إليه، كما يأتي إليه الغياب على اعتبار أن عددا من الأشياء لم تعد تنبسط في لقائنا بالوجود، وعلى اعتبار أن الإنسان يحمل على طريقته حضوره الخاص إلى الوجود المنبسط في الحضور. الحذر من كل سؤال يتعلق بنا لأنه قد يبعدنا عن الطريق الذي فيه سؤال الفكر يسعى إلى تفكير الوجود في خاصته.

ما يستضيفه السؤال هو ما يقتضيه سؤال الفكر، فالزمان سؤال الفكر وكذلك الوجود. وهذا يعني إن كان موضوع سؤال الفكر ليس بشيء فإن الزمان موضوعا للفكر ليس بزماني، كما أن الوجود ليس بموجود إن كان موضوعا لسؤال الفكر. يكون الزمان زمانيا والوجود موجودا خارج استضافة الفكر لهما في سؤاله. هكذا تنتقل من الموجود والزماني بفعل سؤال الفكر إلى التكلم مع الوجود والزمان باعتبارهما «هو هناك». سؤال الفكر، بخلاف الميتافيزيقا، لا يقول إن الزمان زماني والوجود موجود، وإنما يقول «هو هناك» بدل القول «إنه يوجد». فالسؤال هو الذي يفتح الطريق إلى اختبار ما يكون معطى في «هو هناك»، وهو الذي يدفعنا نحو الأمام، من أجل تبيان ما يعطي الوجود والزمان. بعبارة أخرى نظرا إلى عبارة الزمان-سؤال،

وعبارة الوجود-سؤال لا نقول الوجود يوجد ولا الزمان يوجد، وإنما نقول عنهما: هناك وجود وهناك زمان (il ya). سؤال الفكر يغيّر فهمًا للوجود بوصفه أكثر المفاهيم فراغا وعمومية وتجريدا. هذا الفهم الذي يصعد بالوجود إلى المطلق وإلى المبدأ والأصل، إلى الذاتية، فيخرجه من دائرة السؤال. إن محاضرة الزمان والوجود تتساءل حول خاصّة كل من الزمان والوجود. وهذه الخاصة تكشف أولا عن أنهما غير موجودين، فتفتح خطوة نحو هو هناك. غير أنه تمّ تفسير «هو هناك» داخل الإعطاء وفي منظور هو es الذي من حيث إنه «هناك يعطي». هذا الذي يعطي هو مجيء وقدوم وتملك Ereignis. نتنقل بهذا التفسير للزمان والوجود من الموجود ومن الخاصة إلى المجيء. يتحرك تفكير هيدغر من الخاصة إلى المجيء. فلقد تمت العودة إلى الوجود كحضور داخل مخبي أكثر أصلية. إن الفكر وهو يعود إلى هذا الحضور المختبي، يرتد إلى ما كان قد تخطاه؛ فخطوة الفكر تستبعد وهي تستعيد.

من أين لنا الحق في تحديد الوجود بوصفه حضورا؟ لقد تم تحديد الوجود بوصفه حضورا منذ صار قابلا لأن يُفكّر فيه بناءً على الفكر الذي أقام منذ بداية الفلسفة الزمان والتاريخ كمسار نحو هيمنة التقنية والعالم الصناعي والتقاني الحديث والمعاصر، وهذا أمر قاد إلى سيادة التقنية على مختلف أقطار العالم، دون أن يعلم سكان الأرض الخطورة التي تكمن وراء هذا الانبساط أو الانتشار. بل إن الفكر الغربي الذي كان وراء هذه السيادة، والذي أقام الوجود باعتباره حضورا هو الذي يحكم توجهات الغرب اليوم في كل ميادين تدخله الاقتصادية والسياسية وغيرها. فالتاريخ والوجود هو حضور، غير أن هذا الحضور تم فهمه من طرف الذين يقومون بالتنمية بأنه «إنصات» لنداء الوجود الذي يتكلم انطلاقا من التقنية الحديثة، التي تعتبر خطرا منقذا مثّل شكل الإنسان وصورتَه. هذا النداء تم افتتاحه داخل العرض الصباحي للوجود الذي هو عملا لهيلينية. بعبارة أخرى نقول: أن ينطبق الوجود والزمان على نفس الشيء، فإن هذا قد ظهر منذ فجر الفكر اليوناني حيث الوجود يتكلم الحضور، وحيث الحضور هو الذي يميز مع الماضي والمستقبل مفهوم الزمان في معناه العادي. يشير الحاضر إلى الآن في مقابل الماضي الذي لم يعد آنا، والمستقبل الذي ليس بعد آنا. لكن الآن هو زمان محسوب، زمان التقنية والحساب. لكن الحاضر منبسط مثل الوجود في الحضور، مفهوماً في معنى الأويسيا. يتم تمثيل وحدة الحاضر والماضي والمستقبل انطلاقا من الآن؛ فمع أرسطو يظهر الزمان كمتتابع آتات، آن لم يعد، وآن حاضر، وآخر لم

يُحصل بَعْدُ؛ بهذا المعنى يكون الزمان أماناً مباشرةً، نحياه ونحسه، كل مرة ننظر فيها إلى الساعة اليدوية؛ نقول الآن وفي ذهننا الزمان.

الزمان المحسوب خطي وذو بعد واحد هو بعد الأمام. إن الزمان بوصفه تتابعا غير منقطع للآتات مستعار من تمثّلنا للمكان من حيث له أبعاد ثلاثة، يعني أن ما يشكل بعد الزمان في التصور العادي هو بعد هندسي مثل المكان؛ والحال أن الزمان الأصلي له علاقة بالرباع، بالسماء والأرض والفانون والخالدون.

لقد أمكن لعرض الوجود بوصفه حضوراً أن يقيم لنفسه هيستوغرافيا وتاريخاً؛ فمن الناحية الهيستوغرافية يظهر لنا الوجود أو تغير انبساطه في الحضور في صورة مبادئ؛ هذا الظهور القائم في لغة الميتافيزيقا يخفي عَنَّا تاريخ الوجود، يعني انبساطه من حيث هو هناك وجود؛ فتاريخ الوجود ليس تاريخ شعب أو أمة، إنه ليس تاريخ إرادة، ولا يشير إلى مجرى التاريخ، وإنما إلى الكيفية التي بها يكون الوجود وجوداً، وإلى الخاصية المصيرية للعطاء، وهذا المصير يعرف توقّفات تحدد عصور مصير العطاء أو عصور تاريخ الوجود.

إن الوجود والزمان بحكم ترابطهما الأنطولوجي يسميان نفس العلاقة التي تحتفظ بالسؤال الذي يطلبهما ويطلبانه، يطلبان السؤال الذي يقربهما من ما هو معطى في هو هناك، أي عند هذا الذي يعطيتهما يقول هيدغر: «يحدد الوجود والزمان أحدهما الآخر بصورة متبادلة، ولكن بكيفية لا يمكن الإعلان عن الوجود بأنه زمني، ليس أكثر من الزمان الذي لا يمكن أن يعلن بأنه موجود». ويعقب على العلاقة المتبادلة بين الاثنين بقوله: «إننا ونحن نتأمل هذا الأمر نسير في قضايا متناقضة».

وبالفعل، فإنه إذا ما نظرنا بعين المنطق الجدلي نكونُ هنا أمام قضايا متناقضة فيما يتعلق بالعلاقة بين الوجود والزمان، إذ أنهما يتبادلان التحديد فيما بينهما، تحديد لا يكون فيه الوجود زمانياً أكثر من الزمان ولا الزمان موجوداً أكثر من الوجود. غير أن المهرب من هذه التناقضات عرفته الفلسفة تحت اسم الديالكتيك، حيث يتم تركيبها في وحدة أعلى يطلق عليها اسم التجاوز أو التركيب. غير أن التركيب لا يوجد إلا من أجل إخفاء التناقضات بفعل تجاوزها؛ إذ التجاوز يبقى ضمن الموجود. كذلك فإن البحث عن وحدة تركيب لأقوالنا ومنطوقاتنا المتناقضة سوف يكون بدوره مَهْرَباً؛ يقول هيدغر: تعرف الفلسفة مهرباً. يتم التسليم بالتناقضات لحاجة إخفائها، فنسعى إلى تجميع ما هو متناقض (...) داخل

وحدة أكثر توسعا. نطلق على هذه العملية اسم الديالكتيك؛ فحتى عندما نقبل أن المنطوقات المتناقضة حول الوجود والزمان تستطيع أن تؤدي إلى اتفاق حول وحدة تتجاوزها، سيكون ذلك أيضا مهربا، يعني طريقا يتجنب ويتحایل على الأشياء المعنية وعلى ما يجعلها ترتبط فيما بينها؛ وبالفعل فإنه لا يدخل ولا يخطر لا في الوجود بما هو كذلك ولا في الزمان بما هو كذلك، ولا في علاقتهما المتبادلة. إنه هنا مقصي تماما من معرفة ما إذا كانت علاقة الوجود والزمان رابطا يتم إنتاجه عن طريق توليف بين الاثنين أم أنه فيما إذا كان «الوجود والزمان» يسمي حاملا أو ماسكا وحيدا للسؤال، انطلاقا منه فقط يتولد كل من الوجود والزمان.

وحدة التركيب هذه لا تنتمي إلى الأقوال التي تزعم أنها وحدة لها، كما أن وحدة تركيب الوجود والزمان ليست وجودا ولا زمانا ولا علاقة بينهما. فالعلاقة بينهما لا تأتي من التركيب، وإنما من فحوى وماسك السؤال الذي يولدهما؛ فالحق في السؤال له ماسك يتجلى في تسمية الوجود والزمان و الزمان والوجود. ربما أن عملية إخفاء التناقض في التركيب عملية تقوم في المبادئ التي تنفر من السؤال، في المبادئ التي تقوم على الذاتية، وهذا المهرب ليس في الوجود ولا في الزمان ولا في العلاقة المتبادلة بينهما، إذ السؤال وليس الهروب هو الذي يتولد منه التفكير في الوجود والزمان.

تتساءل محاضرة «الزمان والوجود» حول خاصة الوجود وخاصة الزمان التي تكشف عن أنهما ليسا موجودين *ne sont pas*، فيتقدم الفكر نحو اعتبارهما «هو هناك» *Es gibt*، ويتم تفسير هذا الأخير ضمن منظور الإعطاء (*dasGeben*) ثم في منظور «هو/يوجد» (*Es*) بأنه هو هناك الذي يعطي. هذا الأخير تم تفسيره أيضا باعتباره حدثا أو مجيئا أو قدوما (*dasEreignis*) *avènement*، وإذن يتحرك التفكير الهيدغيري في هذه المحاضرة من الخاصة إلى «هو هناك»، إلى المجيء. هكذا نجد أن هيدغر قد انتقل من كتاب الوجود والزمان إلى محاضرة الزمان والوجود، من الأفق الترانسندنتالي للزمان إلى المجيء. إن تم فهم الزمان كأفق ترانسندنتالي للوجود فكيف يمكن فهم خاصية الانسحاب في التجربة التي ترأس كتاب الوجود والزمان؟ الجواب هو أن هذه التجربة المجبرة على طرح سؤال الترانسندنتالي لا بد أن تتكلم لغة الميتافيزيقا، أي جرّ الوجود إلى المفهوم فتكون حقيقة الوجود بالمفهوم مرئية، ولا يكون مرئيا بحقيقته، وتنسحب حقيقة الوجود في المفهوم، فلا تصل حقيقة الوجود بعد إلى اللغة التي تجعل هذه الحقيقة مرئية. فتظل في النسيان.

لكن هذه الانتقال يتم عن طريق قفزة. تتمثل هذه القفزة في العبور، عبور الخط (أنظر «عبور الخط، مساهمة في سؤال الوجود») عبور العدمية من جهة، وعبور الأفق الترانسندنتالي للزمان والوجود باعتباره أفقا يتعلق بموضوعة الموضوع التي تتكون داخل الوعي من جهة أخرى، قفزة تقوم في الجرد الكاشف عن الوجود بوصفه حضورا. تتقدم حركة هذا الفكر في طريق يعود إلى نفسه، يعود إلى الترانسندنتالي ليخرجه من أفقه الكانطي، من الأفق المعرفي إلى الأفق الأنطولوجي. هذا الطريق الذي يعود إلى ما وراءه، إلى ما يتركه خلفه وهو يذهب بعد ذلك بعيدا هو أسلوب فكر هيدغر، أسلوب يحمل الفلسفة، فلسفة الأزمنة الحديثة إلى رابط أكثر أصلية. هنا يطرح سؤال يتعلق بحركة هذا الفكر. إنها حركة ترد، تستبعد وتستعيد.

إن سؤال الفكر المتعلق بالوجود والزمان يقتضي منا تحويل التفكير في الوجود بناء على الموجود، وفي الزمان المحسوب أو المعدود إلى التفكير في خاصة الوجود، وخاصة الزمان بوصفهما عطاء يشغل ضمن لعبة التحرر من الانسحاب. هذا العطاء «هو هناك». والوجود بوصفه عطاء ليس خارج الإعطاء، ولكنه يجد موقعه في التحرر خارج الانسحاب، غير أنه من حيث هو هبة هذا التحرر يظل على الدوام قائما في العطاء.

ما الطريق إلى اختبار وفحص «هو هناك»؟ إنه الكشف عن ما هو معطى فيه، أي ما يعطي في «هو هناك» وجودا وزمانا وذلك بناء على الطريق الذي يخصه، وهذا الطريق هو الذي يتوجب على سؤال الفكر أن يسلكه في اتجاهه. ما يعطي في «هو هناك» الوجود والزمان وليس الموجود والزمان، فالفكر يفكر في خاصة كل منهما، أي في الكيفية التي يكون بها كل منهما «هو هناك»، ما يحافظ عليهما بوصفهما نتيجة العطاء.

كيف ينبغي أن نفكر الوجود بوصفه عطاء؟ كيف نفكر هذا الذي يعطي الوجود؟ إنه بوصفه أويسيا anwesenheit، تركه ينبسط في الحضور، حضورا ليست له خاصية زمانية. لكننا ونحن نقتفي أثر الزمان نجده بدوره قائما هناك في موقعه الذي يكون محتفظا به بوصفه ما يصير، لأن خاصة الزمان ليست من الجنس مثل الوجود، ولذلك فإن سؤال الجنس يبعدنا عن سؤال الفكر، كما يبعدنا سؤال الفكر عن سؤال الجنس والمنطق والقضية والتمثل. يدعونا سؤال الفكر إلى موضوعة موضوعه ضمن ما يكون خاصا به، موضوعة الزمان ضمن خاصته

وكذلك الوجود. من ذلك على سبيل المثال أننا عندما نفكر في وجودكم هنا فأنتم حاضرون. ولكن عندما نفكر في حضوركم نستدعي الماضي والمستقبل باعتبارهما غائبين ولكنهما مع ذلك في الحضور. في الزمان يعنينا الغياب. وهذا الغياب هو ما ليس بحاضر بعد، يعني ما يأتي من المستقبل، والمستقبل لا يبدأ من قبل ولا من بعد فليس الابتداء من خاصته، لأن ما ليس بحاضر بَعْدُ هو غياب مثل الوجود الماضي ينبسط ويحضر على الدوام في انشغالنا.

كل سؤال يكشف عن عناصر ثلاثة يسعى في طلبها وهي سؤال المعنى والحقيقة والموضع أو الطوبوس. وعندما يتعلق الأمر بسؤال الوجود فإن الحقيقة فيه ليست تتعلق بالحكم أو القضية، وإنما هي الفرجة المضيئة للوجود من منظور الدازاين، لا من منظور إنسان المنطق والميتافيزيقا المؤسسين لمبدأ الذاتية والتمثيل. الحقيقة هي انعدام الانسحاب. أما سؤال المعنى فهو سؤال مشروع يستهدف اكتمالا ما، وفيما يتعلق بسؤال معنى الوجود وليس بحقيقته يكون هذا الاكتمال غير متعلق بالفرجة المضيئة للوجود، وإنما بأحوال الزمان حيث انفتاح الوجود يحصل على صعيد تواجد الدازاين، تواجد فيه يبسط الدازاين معناه من أجل حقيقته. غير أن حقيقة الدازاين تكون أقل انفتاحا في تواجده من انفتاح الوجود. ذلك هو الانعطاف الهيدغري الذي به تحصل في الفكرة قفزة، قفزة إلى ما وراء الخط وما وراء العدمية المكتملة. العدمية المكتملة في الغيشتل وفي التقنية، في ماهية التقنية الحديثة، في التقنية التي تم إنتاجها على صورة الإنسان وشاكلته. قفزة هي تفكيك يسير على طريق به يرتد الفكر على نفسه، فكر يستعيد ما تم نسيانه ولم يتم التفكير فيه نظرا لسيادة القضية، ونظرا لسطوة الذاتية على التراث الفلسفي بكامله، الذاتية التي تجعل من الإنسان حيوانا عاقلا *rationale* يقيم مبادئ كاتبة للسؤال. إن هذا الفكر الذي يرتد على عَقْبَيْهِ ينسى الميتافيزيقا من أجل استعادة ما نسيته الميتافيزيقا وهو الكشف عن حقيقة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو موجود. لقد دَقَّقَ هيدغر سؤال معنى الوجود لِيُقِيمَ مَقَامَهُ سؤال حقيقة الوجود، يعني ذلك أن سؤال المعنى مشبع بالميتافيزيقا على الرغم من أن الميتافيزيقا تتساءل حول الوجود دون أن تتمكن من إدراك معناه، والحال أن سؤال الحقيقة خارج عن هذه الجملة، إذ إن الحقيقة لا تتعلق عنده بالحكم وإنما بانفتاح الوجود وعدم انسحابه. سؤال الحقيقة ليس سؤالاً ميتافيزيقياً. تتحدث الميتافيزيقا عن سؤال الحقيقة لكنه سؤال لا يتعدى سؤال وجود الموجود. وعند هيدغر يتعلق الأمر بسؤال حقيقة وجود الوجود *Wahrheit des seins* على أساس

أَنْ نُفْهَمَ الحقيقةَ هنا باعتبارها الحماية التي يكون بها الوجود محفوظا باعتباره وجودا.

وهكذا فإن سؤال الوجود يقتضي النظر في ما يجمع ويميز بين المعنى والحقيقة والموضع (الطوبوس) حقيقة الوجود تعني عدم انسحاب او توارى الوجود Unverborgenheit وليس الحقيقة بمعنى صواب الحكم. حقيقة الوجود من جهة الدازين هي الفتحة المضيئة للوجود. la clairière. أما معنى الوجود فيشير إلى بسط الدازين لتواجده إزاء انفتاح الوجود الذي يلح عليه كتاب الوجود والزمان أكثر من إلحاحه على انفتاح الدازين تجاه انفتاح الوجود. هذا هو الانعطاف الذي بفعله يفتح الفكر على الوجود من حيث هو وجود. غير أن معنى الوجود ليس يعني الدلالة، لأن غرض هيدغر لم يكن هو إقامة دلالة جديدة للوجود، وإنما الإنصات إلى كلام الوجود من طرف الدازين. والسؤال هو: هل يتكلم الوجود؟ ألا يؤدي بنا هذا السؤال إلى اعتبار الوجود موجودا ما دام يتكلم؟ والجواب هو أن هيدغر في كتابه Acheminement vers la parole يُقِيمُ تصوُّراً جديداً للكلام. فكلام الوجود ليس ككلام الموجود. وكلامنا ليس بكلامه. هذا أمر يكشف عنه الاختلاف الأنطولوجي. اختلاف لم تكن الميتافيزيقا بقادرة على أن تفكره، لأنها تجد حرجا في قول أن الوجود ليس بموجود أو أن الزمان ليس بزمني، والحال أن سؤال الفكر لا يجد حرجا في قول ذلك. أجل إن الاختلاف الأنطولوجي يدعم الميتافيزيقا أو أنه شرط إمكان قيامها بلغة كانط. فلو فكرت الميتافيزيقا هذا الاختلاف لصار بين الموجود والموجود، أي غير أنطولوجي. هذا يعني فشل كل محاولة تسعى إلى إقامة ميتافيزيقا الميتافيزيقا. والحال أنه ينبغي إحداث مسافة بين طرفي هذا الاختلاف. والسؤال أيضا هو إن كان الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود فهل سيكون بين العدم والموجود؟ إذا ما اتفقنا مع هيغل الذي يقول عن العدم والوجود بأنهما نفس الشيء؟ هذا أمر سيعالجه هيدغر في محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ والسؤال الأهم هنا هو إن كان هيغل ميتافيزيقيا وهيدغر يسعى إلى مجاوزة الميتافيزيقا فكيف نفهم استخدامه لمصطلحات ومفاهيم نبئت في الميتافيزيقا نفسها؟ بعبارة أخرى كيف يمكن استخدام عبارات من لغة الميتافيزيقا لتحوّل إلى عبارات خارج ميتافيزيقية؟ والجواب هو أن هيدغر في آخر كتابه Acheminement vers la parole يتحدث عن إمكانية تحول في اللغة، مستفيدا في ذلك من فلهلم فون هامبولدت في كتابه تنوع بنية اللغات الإنسانية الذي يرى، وهو يصل عميقا في أبحاثه إلى الوجود الذي للغة، أن

بإمكان شعب ما أن يمنح اللغة التي ورثها شكلاً آخر مخالفاً تماماً لما كانت عليه دون تغيير في قوانينها، وذلك بفضل عاملين هما الإشراق الباطني والظروف الخارجية الملائمة. فبإمكان قوة الفكر والنمو المتصاعد للأفكار أن يجعلوا اللغة تقول ما لم تكن قد ألقته في الماضي.

كيف سيحصل هذا الإشراق الباطني؟ إنه سيحصل بتجلي الوجود نفسه، بتمظهره وبأن يبسط الدازين ما أطلق عليه كتاب الوجود والزمان اسم «فهم الوجود». إن «فهم الوجود» يقتضي طرح سؤال الوجود كوجود، وليس كموجود، وهو أمر يدعو إلى تجديد اللغة. لكن لغة كتاب الوجود والزمان كما قال هيدغر نفسه عنها ينقصها اليقين sûreté أو الأمان. ففي أغلب الأوقات تتكلم بعبارات مستخلصة من الميتافيزيقا، وتحاول أن تقول ما ينبغي قوله بمساعدة صيغ جديدة، خالقة كلمات جديدة. (نفسه)

في سنة 1959 يذكر جان بوفريه أن غادامير يقول عن هيدغر إن هولدرلين هو الذي أطلق له اللسان / اللغة. ومن خلال هولدرلين فهم هيدغر عدم نجاعة القيام بنحت كلمات جديدة؛ وأنه بعد كتاب الوجود والزمان انتبه إلى ضرورة العودة إلى البساطة الجوهرية للغة. أما الظروف الخارجية فإنها تعاني اليوم من ظاهرتين خطيرتين هما فقر اللغة نفسها نظراً لتوجهها التقني، واعتبار الحاسوب ولغة المعلومات معياراً للغة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تثبيت اللغة خارج إمكانياتها الخاصة بنموها الطبيعي. فالخاصية الجوهرية للغة المعلومات، كما لاحظ ذلك روجيه مونييه Roger Munier تتمثل في تقطيع اللغة إرباً إرباً كي تتطابق مع الآلة، وتصبح مجرد وسيلة للمعلومة، فيكون هذا عملاً اختزالياً، فقيراً، يمتنع فيه أي ميدان مشترك للحوار بين الفلسفة وهذا التأويل التقني للغة.

إن الوجود يجعل الموجود موجوداً بما هو كذلك. والفكر يعثر على الوجود في الطريقة التي بها تعمل اللغة فيه. هل هي طريقة ميتافيزيقية تغلب القضية والذاتية والمبدأ على السؤال أم أن السؤال هو الذي يتقدم داخل اللغة بعمل الفكر فيها، إذ علينا أن ننظر بفكرنا في الأثر الذي تحدثه اللغة في نشاطه. الوجود حضور، ومقارنته تشير إلى تركه ينبسط في حضوره. وهذا الترك هو تحرر من الانسحاب وجَرُّ نحو الانفتاح. هكذا فإن الفكر يعثر على الوجود في الطريقة التي بها تعمل اللغة فيه. هل هي طريقة ميتافيزيقية تغلب القضية والذاتية والمبدأ على السؤال أم أن السؤال هو الذي يتقدم داخل اللغة بعمل الفكر فيها، إذ علينا

أن ننظر بفكرنا في الأثر الذي تحدثه اللغة في نشاطه. إن اللغة ترتب formate نشاط الفكر. والفكر وهو يشغل اللغة باللغة تطلعه على أن الوجود حضور، وعلى أن مقاربتة تشير إلى تركه ينبسط في حضوره. وهذا الترك هو تحرر من الانسحاب وجر نحو الانفتاح. والانفتاح يشير إلى الإمساك بفكر حيٍّ ومنتبه إلى الوجود لا إلى التمثيل، لأنه بذلك يمكن تأسيس تقليد جديد للفلسفة غير ميتافيزيقي. غير أن هذا التأسيس لا يمكنه أن يتخلى عن الميتافيزيقا نفسها بصورة فورية ومباشرة؛ إذ أنها طبعت التراث الفلسفي منذ أكثر من ألفي عام. وهذا يعني أن الانفلات من الميتافيزيقا ليس مجرد عمل إرادي، وإنما يقتضي الإنصات، الإنصات إلى ما لم يكن هذا التراث نفسه قد فكر فيه بفعل النسيان. غير أن هذا الإنصات لا يكون بمتابعة الفلسفة للعلم الراهن، إذ أن هذا الأخير يتجه أكثر نحو التقنية والتجهيز والنمو الاقتصادي وتقنيات المراقبة كما يقول ميشيل برتلوت في كتابه سطوة الحقيقي. بهذا المعنى يزيد العلم في قوة النسيان، وسؤال الفكر يتجه إلى محاربته.

إن القصد الجوهرى لكتاب الوجود والزمان هو طرح جديد للسؤال من أجل البحث عن معنى الوجود، وإنه لأول مرة يظهر الوجود في العالم من خلال تحليل عالمية العالم، في تاريخ الفلسفة، بأنه حدث أولي لا يقبل الاختزال في الوعي إذ أنه سابق على كل وعي. فمركز فكر هيدغر هو سؤال الوجود (Seins frage)؟ أما مقصد محاضرة «الوجود والزمان»، فهو النظر إلى الوجود كإيرايغنس، كتملك، وهو أمر مخالف لمفهوم الحدث، إذ الأمر يتعلق هنا بهذا الذي يترك نفسه يفهم داخل مصير حضوره.

إن الفكر الذي يسلك الخطوة التي ترد وهي تتخلأ وتستعيد وهي تستبعد، هو فكر الوجود. ليست هذه الخطوة بمعنى رد الكيل، وإنما بمعنى استعادة ما تم نسيانه ÷ وما لم يتم التفكير فيه، وهي تتخلى ليس بمعنى أنها تترك، وإنما بمعنى تقويض هذا الذي كان هو السبب في النسيان وهو لغة الميتافيزيقا. الخطوة التي ترد هي إذن خطوة تستعيد ما تم نسيانه، وتستبعد ما كان السبب في النسيان، تستبعد اللغة التي أنستنا وجود النسيان. لا يتعلق الأمر بالأوفهابن الهيجلي؛ فهذا الأخير احتفاظ وتجاوز، والحال أن ليس في خطوة الفكر الهيدغري احتفاظاً، وإنما هي نفي للاحتفاظ؛ إذ الاحتفاظ نفسه يحافظ على نسيان الوجود، أما التجاوز، أي مجاوزة الميتافيزيقا فليس أمراً دياكتيكياً، لأن هذا الأخير يستبقي النفي وينفي الاختلاف، وهو ما تم نسيانه في الميتافيزيقا. في فكر الوجود القائم على سؤال معنى الوجود وحقيقته يكون الانفتاح هو الأظهر، وليس التركيب. ما يكون هو

الأظهر هو ما ينبغي أن نفكره، لكن نحو ماذا يظهر الأظهر؟ الجواب هو «أن نحو ماذا هذا؟» سيستمر بالنسبة إلى المعرفة باعتباره: «نحو» غير محدد. وقد يكون غير محدد بالنسبة إلى السؤال الذي موضوعه هو نحو ماذا يتجه كذا؟ ومن هنا يكون من حق السؤال أن يطرح سؤاله: كيف يمكننا أن نفكر ما ليس محددا إن لم يكن بالإمكان أن نعرفه بناء على قصور في معرفتنا؟ تكمن الصعوبة في كيف وليس في نحو ماذا، إذ الأظهر يظهر نحو ما يأتي إلى الظهور في الخطوة التي تستعيد وهي تستبعد. غير أن هذا الذي يظهر يكون على الدوام منسحبا عن نظرية المعرفة التي هي صنعة الميتافيزيقا ولغة القضايا والقياس التمثيلي. ومن ثمة فإن فقر المعرفة بالنسبة إلى هذا الظهور يستوجب القيام بتحويل اللغة. إذ أن لغتنا ما تزال عاجزة عن القيام بالكشف عن موقع الوجود الذي ما يزال منسحبا. فكيف يفاجئ موقع الوجود اكتماله داخل فكر الوجود الذي هو خطوة ترد وهي تتخلى، تستبعد وهي تستعيد؟. إنه فكر يفاجئ نفسه في يقظة سؤاله، في المجيء أو في ظهور الوجود في خاصته.

ليس باستطاعة الميتافيزيقا استعادة النسيان إلى واجهة السؤال نظرا للثقل الرباعي للتمثل كما يرى جيل دولوز في كتابه اختلاف وتكرار. إن النسيان هو نتيجة انسحاب الوجود وتواريه، الوجود المحروم من فتحته المضیئة بفعل المنطق والحساب والغشطل. نسيان الوجود ينتمي إلى ماهية الوجود نفسه، ماهية الحرمان من الإضاءة والانفتاح، ومن ثم فإن من مهمة سؤال الفكر أن يفكر هذا النسيان المنتمي إلى ماهية الوجود. غير أن هذا الفكر سيعرف مع هيدغر في كتاب الوجود والزمان يقظة خارج هذا النسيان.

هذه اليقظة هي استحضار أو استرجاع تذكري لشيء لم يتم التفكير فيه من قبل؛ فالتذكر ليس استرجاعا لشيء ما قد حصل في الذاكرة، إنه هنا ليس أفلاطونيا، وإنما هو تذكر لما تم نسيانه في حقيقة الوجود، نسيانه داخل الميتافيزيقا التي لم تكن قادرة على تفكيره لأنه يشكل أساسا لها وتضعه خارج منطقة السؤال. وليس هذا النسيان أفلاطونيا أيضا لأن هذا الأخير هو الذي أقام الوجود في منطقة الانسحاب والتواري. اليقظة هنا هي إقامة للفكر في منطقة النسيان من أجل فحصه واختباره. في فكر الوجود يكون من الممكن فحص نسيان الوجود، والحال أن النسيان سيظل مستمرا ما لم يكن مفكرا فيه بما هو كذلك؛ غير أن التفكير فيه موكول إلى الدازاين. إن تكوين تجربة أساسية عن الشيء نفسه لا تتم بالإحالة إلى معطياته الهولانية ولا إلى المقولات، لأن ميدان هذه التجربة

ليس هو ميدان للوعي، وإنما هو الدازين.

ما الذي تعنيه إذن كلمة «وجود» عندما يقال دازاين. على العكس من محايثة الوعي التي يقال فيها «وجود» داخل Bewusst-sein فإن (ال) «وجود» في (ال) «دازاين» يقول الوجود-خارج - ال...إن الميدان الذي فيه كل ما يسمى بالشيء يمكن اللقاء به بما هو كذلك هو الميدان الذي يترك لهذا الشيء إمكانية أن يتمظهر «في- خارج». يجب على الوجود في الدازين أن يحافظ أو يحمي هذا «في-خارج»، لهذا السبب تم تعيين أو وصف نمط وجود الدازاين في كتاب الوجود والزمان بالمتواجد l'ekstase. يعني الوجود بصورة صارمة: الوجود المتواجد للدازاين.

الوجود الذي تحمله الكلمة Bewusst-sein التي تُعَيَّن مفهوم الوعي هو وجود داخل الوعي، وهذا هو وجود الكوجيطو مثلا: أنا أفكر أنا موجود. فهذا الوجود لا يخرج من دائرة الوعي. هذا الوجود يحصل ضمن محايثة الوعي لذاته. في حين أن الوجود الذي تحمله كلمة دازاين هو وجود غير محايث للوعي، وإنما يوجد خارجه، إنه هناك. ولذلك فإن الدازاين ليس هو الوعي وإنما هو هناك. المشكلة إذن هي هنا بين محايثة الوعي، أي الوعي قائما في داخله. وهذه هي الفلسفات الذاتية، أي الفلسفات التي تقيم الوعي على الذاتية، وبين الوجود خارج الوعي الحاصل في الدازاين. غير أن حماية هذا «الخروج» ووقاية الوجود من السقوط في ميدان الوعي، حماية تقوم في الدازاين تجعل من الدازاين أن يكون متواجدا. والسؤال الآن هو: كيف يكون المتواجد خارج محايثة الوعي؟ أليس هذا تصوفا بالفعل؟ هل يمكن للأنس المفكر أو الكوجيطو أن يستقيم داخل المواجيد الصوفية؟ ليس في التصوف كوجيطو؛ بل وليس فيه الوعي تماما كما هو الحال في كتاب الوجود والزمان. فيه الإنسان الكامل المماثل إلى حد ما للدازاين. والكامل لا يكون وجوده داخل الوعي وداخل المحايثة، وإنما هو خروج من الذات واستعداد للسفر في الوجود. الوجد والتواجد يحصلان بفعل الخروج من الوعي، من الميدان الذي تتكون فيه الأشياء مبتلعة من طرف الوعي، على الرغم من النصيحة الهوسرلية التي تقتضي الذهاب إلى الأشياء نفسها.

هنا نسجل ملاحظة هي حضور ما للماركسية في الهيدغرية على اعتبار الطابع الثانوي للوعي عندهما معا، وعلى اعتبار أن الوعي مفهوم ميتافيزيقي مرتبط بالأنس وبالمطلق والكوجيطو، أي بالذاتية. غير أن هيدغر ليس ماركسيا، لأنه لا يعتبر الوجود سيرورة إنتاجية. فهذا الفهم يربط الوجود بالتمثل وسيادة الإنسان.

وهكذا فنقد ماركس للميتافيزيقا لم يجعله منفلتا من الميتافيزيقا إذ أن تصويره للبراكسيس وللإنتاج يجد أصوله في الهيغلية.

يتحدث هيدغر، في «عبور الخط، مساهمة في سؤال الوجود» عن حركة العدمية كحركة تفصل بين زمنين؛ زمن العدم السلبي وزمن جديد يرتدي فيه الوجود رداء جديدا ليس هو سربال المعرفة. هنا يطرح سؤال أساسي يتعلق بالعلاقة بين الوجود والإنسان، الإنسان الذي يفهم الوجود بناء على العلاقة بين الذات والموضوع، وهي علاقة تمثل مطلق يُدِينُ الفكرَ ويعاقبُهُ داخل وضعية بلا منفذ، إذ التمثل يفهم الوجود انطلاقا من هذه العلاقة، أي الوجود مفهوما في القضية الحملية. والحال أن التمثل لا ينتبه بما هو تمثيل إلى السؤال، وما ينبغي أن يكون هو موضوع السؤال. إن الوجود باعتباره هو الوجود الحاضر ينادي الإنسان نداء راهب، إذ الإنسان نفسه ينتمي إلى هذا النداء الذي عليه أن يطيعه. وبين النداء والطاعة يتطابق الوجود مع مصير ماهيته. لكن ينبغي التخلي عن لفظة «وجود» كرابطة ومصدر لعزلة الذات والموضوع وانشطارهما ضمن العلاقة التي تجعل الواحد منهما متفوقا على الآخر. والتخلي أيضا عن لفظة إنسان، يعني التخلي عن الفكرة التي بها يكون الوجود والإنسان سابقين على الانتماء المتبادل بينهما، وأن يكون هذا الأخير مشتقا غير أساسي، يعني أن يكون الواحد ذاتا بما هو ذات والآخر موضوعا بما هو موضوع، ثم يأتي هذه الانتماء المتبادل بوصفه علاقة. إذ العلاقة المعرفية لا تصل أبدا إلى السؤال الأساسي، لأن التجربة التي تكون عن الشيء نفسه مستحيلة انطلاقا من ميدان الوعي أو المعرفة، وإنما من ميدان آخر هو الدازين الذي يعبر عن وجود خارج الـ...، وليس عن وجود محايث للوعي.

تأويل الزمان يستهدف قبل كل شيء زمنية التواجد الذي هو حال الزمان، وهذا التواجد يشير إلى حال حقيقة *wahrheit* الوجود، إلى الفُتْحَة المضئية أو إلى انفتاح الوجود بغير انسحاب. فتأويل الزمان في كتاب الوجود والزمان ظل محصورا عند زمنية الدازين، حيث تم اقتلاع الزمان من معناه العادي ليحيل إلى الحضور، وليس إلى الحاضر، إذ الحاضر ليس سوى بُعْدٍ من أبعاد الزمان. وفي المقابل محاضرة الزمان والوجود تجعل وجود الإنسان محتفظا به فيما يتعلق بالفرجة المضئية.

الدازين هو بصورة جوهرية متواجد. خاصية التواجد هذه ينبغي أن تُفْهَم ليس فقط بالنظر إلى ما يحضر بنفسه، في معنى ما يأتي ليقيم أو يسكن في لقائنا، وإنما أيضا كتواجد *ek-stase* نسبة إلى الزمان وأحواله التي هي الماضي والحاضر

والمستقبل. يكون الدازاين متواجدا لأن الوجود قائم فيه، ولكنه ليس هو الوجود المحايث للوعي *Bewusstsein*. وتواجد الوجود يحمي خارجية الدازاين. كم يكون هذا قريبا إلى العناق الصوفي بين الوجد والوجود والجد. هنا تنكسر المحايثة. لقد انتقل هيدغر من قصدية الوعي الهوسرلية إلى قصدية تواجد الدازاين، ووجده وقصدية عطاء الوجود؛ فلا يكون الدازاين قائما في الوعي، وإنما الوعي هو الذي يقوم في الدازاين، لأن التواجد هو طلب الدازاين بأن يقيم في بيت الوجود ضمن أحوال الزمان وأوانه. إنه هيام الفكر وانشغاله بالقرب من الوجود، إن الفكر يمر على الدوام بالقرب من الوجود يحمل إليه وجدان الدازاين الحاصل في أعماله الفنية ضمن عملية إنصات يقيمها سؤال الفكر في ممكن الشعر الذي يعبر عن «فهم الوجود»، غير أن الوجود لا يقدم نفسه بسهولة للوجدان والتواجد نظرا لخاصته. لذلك لا تكون المبادئ المؤسسة للتراث الميتافيزيقي سوى عوائق أمام القرب من الوجود، وأن السؤال هو الطريق إلى القرب الذي يقوم في ليل الوجود. إِنَّ القربَ نشيدُ الوجودِ عندما يكون الحب ضاغطا على الفكر كي يخرج هذا الأخير من المقولة ومن كل شيء ميتافيزيقي، إذ لا خير في وجدان يكون قضويا. لا ضوء ولا فتحة مضيئة في القضية ولا مجيء. القرب يحصل في الفرجة المضيئة للوجود، في المنفتح دون توري أو انسحاب. لا فرجة في القضية ولا اقتراب. إِنَّ القُربَ يحصل في الفرجة المضيئة للوجود، في المنفتح، في الشمس التي تختفي وراء الضباب الذي يسمح لها بأن تضيء وتنفرج.

يتبادر التأويل الميتافيزيقي للوجود إلى ذهننا عندما نفكر في الأنطولوجيا الأساسية في كتاب الوجود والزمان، وهي أنطولوجيا سيتم التخلي عنها فيما بعد. فالأنطولوجيا الأساسية تعارض التأويل السيئي لمجيء الوجود تحت تأثير الفينومينولوجيا. غير أنها ظلت متعلقة بسؤال المعنى، سؤال معنى الوجود، وهو سؤال بقي فيه هيدغر تحت تأثير هوسرل حتى ولو أن سؤال الوجود لم يكن على القطع هوسرليا. فهو سؤال كتاب الوجود والزمان الوحيد، منه سيتم الانتقال فيما بعد إلى سؤال حقيقة الوجود، ومنه إلى سؤال معنى الوجود، ومن هذا الأخير إلى سؤال حقيقة الوجود، إذ لا يمكن للمعنى أن يصعد نحو الأنطولوجيا نظرا لارتباطه بالأنترولوجيا وبميتافيزيقا الإنسان. والحال أن سؤال حقيقة الوجود هو بحث في خاصته التي تظهر في تركه ينبسط في الحضور، ولا يمكن للترك أن يكون إلا حرية. لكن سؤال المعنى، سؤال معنى الوجود الذي تُقيّمه الأنطولوجيا الأساسية يجعل هذه الأخيرة مرتبطة بتحليلية الدازاين. وهي التحليلية التي يجد فيها المعنى

قابليته للفهم، إذ المعنى لا ينبثق إلا في الفهم وباعتباره فهما. فهم الوجود هو خاصة الدازاين الأساسية. وخاصة الوجود هي تجميع المصير في ارتباط بالزمان بأبعاده الثلاثة التي تتوحد في الملمس الطقوسي، وإن شئت قلت في البعد الرابع للزمان الذي هو الفضاء الحر للزمان الحقيقي، وأيضا في الإيراغنيس الذي ليس بحدث يفرض نفسه كونيا، وإنما في الإيراغنيس نمطا لعطاء الوجود، لهو هناك الذي يعطي. بهذا الفهم الأخير يكون للأنطولوجيا الأساسية رابط أساسي بالفرجة المضيئة للوجود التي تم نسيانها وحرمت منها الوجود تحت تأثير ميتافيزيقا الهوية والتمثل، تحت تأثير المبادئ المشكلة للتراث الفلسفي. غير أن هذا لم يكن مطروحا في كتاب الوجود والزمان، إذ أنه كتاب في الطريق فقط، لأن ما يبقى في الفكر هو الطريق. إنه طريق يسير في كتاب الوجود والزمان من زمانية الدازاين نحو تأويل الوجود بوصفه زمانية. لم يكن هيدغر معنيا في هذا الكتاب بالكشف عن خاصة الزمان إذ أن هذا الأمر موكول للمحاضرة التي عنوانها «الزمان والوجود». هذا يعني أن الأنطولوجيا الأساسية لا تشكل أساسا للبحث في خاصة الزمان وخاصة الوجود وفي ارتباطهما ضمن وحدة تجميع المصير مع الأبعاد الأربعة للزمان، ولأن مفهوم الأساس يتناقض مع التحليلية التي تتعلق بها الأنطولوجيا الأساسية. هذا ما سيؤدي إلى حدوث قفزة في مسار الفكر الهيدغري وذلك بالتخلي عن هذه الأنطولوجيا وأيضا عن الاختلاف الأنطولوجي فيما بعد. بل إن التحليلية وكذلك الفينومينولوجيا لم تكونا إلا مُوقَّتَيْن في هذا المسار الفكري العجيب والمعقد حقا، يشهد على ذلك مفهوم الانعطاف. فهل بإمكان مفكرينا أن يحدثوا انقلابا في مشاريعهم من أجل هذه المشاريع نفسها؟ هذا سؤال يهمنا فيه هيدغر.

ما للزمان من خاصة يتمثل في الملمس الطقوسي للوجود، ملمس ما كان وما هو حاضر وما هو مستقبل. هو ملمس يصل إلينا، ويتعلق بالوحدة التي تخص الزمان على اعتبار أن هذه الأبعاد الثلاثة للزمان يحمل بعضها على بعض، وفي هذا يتضح لنا بعد رابع للزمان أطلق عليه هيدغر اسم الفضاء الحر للزمان، وهذا الفضاء لا يعني قيام فارق بين لحظتين في الزمان المحسوب، وإنما يعني المنفتح l'Ouvert. الزمان المحسوب هو لحظات منتظمة تقوم على اعتبار الزمان بارامترا أو ثابتا كيميا. أما المنفتح أو الفضاء الحر للزمان فيقول عنه هيدغر: «يحمل الحاضر إلى المستقبل وإلى ما قد كان وإلى حاضر آخر».

قبل أن يكون الزمان خاضعا للحساب تَرُقُّ خاصة الزمان الحقيقي في الفضاء الحر للزمان، في الملمس الطقوسي الذي يجلب الماضي والمستقبل والحاضر

إلى بعضهم بعضاً. في هذا بالضبط يتم الحديث عن مفهوم البعد القائم في الملمس الطقوسي الذي يقوم بالتنظيم على ثلاثة أنحاء. فالبعد يمتد ويشد في الملمس الطقوسي المضيء، وهذا البعد هو الذي يعطي إمكان القياس أو الزمان المحسوب. هذا البعد هو وحدة الأبعاد الثلاثة للزمان، وهو الذي يحمل شكلاً خاصاً من قدوم الوجود ومجيئه.

لا يُعزَى قدوم الوجود أو مجيئه إلى واحدة من الأبعاد الثلاثة للزمان، بل إن وحدة هذه الأبعاد تجعل كل منها يحافظ على نفسه ويشد بالنسبة إلى البعد الآخر. يعني ذلك أنه في توتر هذه الأبعاد في وحدتها تتشكل خاصة الزمان التي هي الملمس الطقوسي الفعلي الذي هو البعد الرابع. هذا البعد الرابع يشد الأبعاد الثلاثة للزمان ضمن التجاور المُقَرَّب، تجاور يقرب الماضي والمستقبل والحاضر ويمنع من التحامها في نفس الوقت، إذ يحافظ على انفتاح الحدوث. إنه له خاصية المنع والانفتاح.

إن محل الزمان الحقيقي، منطقة ملمسه الطقوسي الثلاثي المحددة بالتجاور المقرب هو الموقع الفضائي، بحيث يجد السؤال أين الزمان حقيقته. أجل إن الحديث عن موضع الزمان أو مكانه قد ارتبط في الفلسفة بالزمان المحسوب، بالزمان من حيث هو ثابتة كمية وبتصوره كمجرى ديمومي وسيلان غير منقطع للآتات. هذا الزمان المحسوب يتعذر وجوده بدون الإنسان ووعيه وروحه. لكن هل الإنسان صانع الزمان أم أنه يستضيفه ويستقبله؟ هل الإنسان إنسان قبل الزمان؟ الجواب هو أن الزمان ليس صنيع إنسان ولا الإنسان صنيع الزمان. إنه ليس بصناعة. إنما هو عطاء في معنى الملمس الطقوسي، في معنى البعد الرابع للزمان، أي بعد الفضاء الحر للزمان. هذا العطاء يظهر بوصفه مصيراً بوصفه وحدة المصائر المثقلة بالعصور يتجمع المصير في هناك وجود. ليس العصر مرحلة في زمان مجرى ما يجري وإنما هو سمة المصير، والعصور يغطي بعضها بعضاً في تتاليها، كما أن المصير الأساسي للوجود بوصفه أويسيا هو الذي يتغذى بصورة أكثر تنوعاً، والكشف عن هذا الغطاء هو الذي يسمى تفكيكاً. حقيقة التفكيك إذن هي الكشف عن المصير الذي يتبدى في عصور الوجود.

يُطلَقُ الفعلُ على العطاء الذي يعطي نفسه وعطاءه وهو يحافظ على ذاته. والخاصية المصيرية لمصير ما بها يكون التاريخي في تاريخ الوجود محدداً. فلا

يتحدد تاريخ الوجود انطلاقاً من مجرى التاريخ وإنما من الخاصية المصيرية للعطاء الذي يعطي وهو هناك. تاريخ الوجود هو مصير لما هو هناك. غَيْرَ أَنَّ في كل مصير يحصل توقف ما، وهذا التوقف هو المسمى عصراً من عصور تاريخ الوجود. فلا يتحدد العصر بالمجرى الزمني للتاريخ، بل إن التاريخ يتحدد بالسمة الجوهرية للمصير في العصور التي هي توقف ما للمصير تكون هناك استجابة ما للقدّر. ونظراً إلى أن هذه العصور في تناليها يغلف بعضها بعضاً والمصير الأولي للوجود قد تغطى وتغلف بالمبادئ الأكثر تنوعاً واختلافاً، المصير الأولي للوجود باعتباره أويسيا قد تغطى، فإن الكشف عن أنواع التغليف هذه والقيام بإتلافها هو المُسمّى هَدْمًا. من ذلك التفكير عميقاً في هدم المبدأ الأنطولوجي الأفلاطوني عن وجود الموجود، الوجود بوصفه أيدياً أو هدم المبدأ الأرسطي الذي يعتبر الوجود أعلى الأجناس أو المبدأ الكانطي المسمى وضعية أو المطلق الهيجلي أو مبدأ الإرادة، إلخ على الرغم من أن هذه المبادئ الفلسفية تشكل تراثاً يستجيب بطريقة ما لنداء الوجود الإنساني.

ما هو الإرايغنيس؟ في جميع المصير، في الملمس الطقوسي للزمان يقوم تَمَلُّكٌ ما، يقوم مصير الوجود والفضاء الحر للزمان، وإن ما يجمع بين خاصّتهما يطلق عليه هيدغر اسم الإرايغنيس، فيه يجد الوجود والزمان مَوْقَعَهُمَا. غير أن هذا يقتضي منا حذف الواو بينهما لأن الواو يترك العلاقة بينهما لأمحدودة، كما يتوجب علينا إدراج مطلب آخر للسؤال وهو ما معنى الرد عن سؤال؟ الرد هو قول يتطابق مع قوام السؤال وماسكه. وفيما يتعلق بسؤال الوجود والزمان فإن هذا السؤال يجيء بخاصّتهما انطلاقاً من ترابطهما، أي عبر التملك الذي يكون مستضافاً داخل تجميع المصير والملمس الطقوسي المضيء، حيث الوجود والزمان «هناك». إن قوام السؤال يجيب هنا عن الإرايغنيس، ولذلك يمنعنا عن التكلم عنه بلغة الألفاظ، ومن ثمة ضرورة فحص الملفوظات التي نعتمد عليها عندما نصوّغ مطلباً للسؤال.

ما ذا يعني الإرايغنيس؟ هذا سؤال يسعى إلى طلب الكيفية التي بها يبسط الإرايغنيس وجوده في الحضور. غير أنه إن كان الوجود يتخذ موقعه داخل الإرايغنيس، ومنه يتلقى حضوره فإننا نسقط في الدّور والخلف وهو أن يتحدد الوجود انطلاقاً من الزمان، والحال أن تحديد الوجود والزمان يتم انطلاقاً من هو هناك الذي يعطي. إن المعنى العادي للإرايغنيس يفيد معنى ما يحدث ويحصل وما يجري، وليس انطلاقاً من أيغن Eignen الذي يشير إلى أن يأتي (س) إلى

نفسه في خاصيته باعتبار هذا الإتيان أو المجيء إضاءة وقائية للملمس الطقوسي وللمصير. إن معنى الحدث هو الذي يزن بثقله في التاريخ العالمي. أما الإيراغنس فيشير إلى ما يكون أعلى حدث وأقوى دلالة. لقد فكرت الفلسفة الوجود كإيراغنس انطلاقاً من الموجود ومن مبادئ فلسفية ميتافيزيقية مثل اعتبار الوجود هو الإيديا أو الإرادة أو الراهنية، الخ. وهذا يقودُ إلى أن الإيراغنس يحمل معه في تاريخ الفلسفة انحرافاً جديداً في تأويلات الوجود المختلفة. على عكس هذه التأويلات يعتبر الإيراغنس نمطاً للوجود حيث يكون للوجود موقعه داخل الحركة التي بها تأتي الخاصة إلى نفسها، والتي بها يجد الوجود خاصته، ومنها يتلقى العطاء تحديده فيحصل انقلاب يتمثل في أن يكون الوجود نمط الإيراغنس وليس أن يكون الإيراغنس نمط الوجود.

كاستنتاج نقول: نلاحظ ونحن نقراً هيدغر أن هناك فكرة طقوسية تحكم الزمان الفعلي، ليس الزمان التقاني وإنما الزمان الذي يحكم تقدم الوجود. نلاحظ، أيضاً، كيف انتقل من ميدان التمثيل والميتافيزيقا إلى فينومينولوجيا الزمان وأنطولوجيا الدازين مستغلاً في ذلك عدة مفاهيمية جديدة تجد أصولها العميقة في المسيحية الكاثوليكية؛ نذكر على سبيل المثال مفهوم protection الذي يشير إلى الملمس الطقوسي الذي يقدمه الراهب في الكنيسة، ومفهوم l'obédience الذي يفيد الطاعة الرهبانية، والوجود مشطبا عليه، ومفهوم commémoration الذي يعني ذكر قديس ما أثناء الصلاة والرداء، الخ. ينتقل التثليث إلى الأبعاد الثلاثة للزمان (الماضي، الحاضر والمستقبل) فيشكل الملمس الطقوسي فضاءً حرّاً للزمان وبعداً رابعاً، مكانياً للزمان. الوجود-الحاضر يرتدي حلة الإنسان، يعني أن الإنسان هو حلة الوجود فيكون الإنسان اكتمال هذا الرداء، إذ أنه بالرداء يحيي الإنسان ذكرى الوجود. بهذا المعنى يعتبر الإنسان ذاكرة، ولكنها ذاكرة الوجود. وهذه الذاكرة هي بمثابة الطاعة التي تبحث عن مَوْضِع للفكر داخل الوجود المشطب عليه، الفكر الذي يلتمس نداء أكثر أولية وأكثر أساسية.

كيف يسعفنا هيدغر اليوم كي نجعل التراث يؤسس لأنطولوجيا أساسية و ينتقل بالسؤال من اللاهوت والأنثروبولوجيا إلى ما هو جوهرى وأساسى في الوجود الإنسانى؟ بعبارة أخرى كيف يمكننا الانتقال بأسئلتنا من سؤال الحضارة والوعي إلى السؤال الأنطولوجي الذي يبحث في حقيقة الوجود ومعناه؟ كيف أمكن لهيدغر أن يجعل من الفلسفة اليونانية الألمانية فلسفة تُقارب معنى سؤال الوجود وحقيقته علماً بأنها هي نفسها حصيلة حضارة خاصة؟

هل بإمكان حضارتنا أن تفعل ذلك؟ وأن تساهم بسؤالها في عصور مصير الإنسان؟ ما هي المعوقات التي تحول دون بلوغ هذا السؤال؟ هل هي لغوية خالصة أم عقائدية محضة أم أن الأمر يتعلق بعجز في إدراكاتنا؟ أم بعجز كل هذه مجتمعة؟ ألا يمكن للوجود باعتباره حضورا منبسطا أن يتكلم في فكرنا ولغتنا؟

من الأكيد أن اللغة ترتب الفكر، لكن الفكر أيضا بإمكانه تطويع اللغة كي تتكلم باسمه، إذ اللغة تحمل في ذاتها قوة باطنية تكتشف عن طريق إشراق باطني يجعل كلماتها تقول ما لم تكن قد ألفتها في الماضي. نقول بعبارة أخرى؛ ينبغي لكلامنا أن يُعَانِقَ كلام الوجود لأن الوجود هو نفسه يتكلم كلاما يكشف عنه الاختلاف الأنطولوجي، كلاما ليس كلاما قضويا يقوم على التمثيل الذي يحكم على الوجود انطلاقا من المحمولات فيعتقد أنه يتكلم عنه؛ والحال أنه لا يتكلم إلا عن الموجود فيزيد في قوة النسيان.. نسيان السؤال ونسيان الاختلاف الأنطولوجي، حيث تتقوى الميتافيزيقا من جديد. إن الحق في السؤال هو الحق في حياة الفكر. لا فكر بلا سؤال، ولا حياة بلا فكر.

إشكالية الحرية عند مارتن هيدغر

د. محمد طواع

مهن التربية والتكوين - سطات

- المحور الأول : لماذا محاورة هيدغر؟

مارتن هيدغر من المفكرين الأفاذا الذين تتحدى صحتهم الفكرية على الدوام مدرسي الفلسفة. وذلك للدواعي الآتية:

هيدغر مفكر صاحب قضية. والقضية بؤرة انشغاله هي محاورة الحقيقة التي انذر عنها العصر الراهن. يقول هيدغر: «إذا أردنا نحن أناس اليوم، بلوغ أبعاد حقيقة الوجود، ولكي تتمكن من التفكير فيها، فيتعين علينا أولاً أن نبين كيف يُدَاهِمُ الوجودُ الإنسانَ وكيف يناديه.»¹

هيدغر مفكر صاحب موقف ينهض على أساس فهم الحقيقة والحرية من داخل مفهوم التَّيُّه الأنطولوجي الذي يشكل بنية الوجود أو بلغة هيغل رد الحرية والحقيقة إلى مكر التاريخ، فمنذ أمد بعيد تم ربط الحرية بالإرادة والرغبة والشجاعة. أما الموقف الهيدغري فيرد قضية الحرية إلى ما يتيه الإنسان عنه، وهي حقيقة عصور تاريخ الوجود، وما يترتب عنها من عوالم.

نوعية الحوارات التي عقدها هذا المفكر مع تاريخ الفلسفة من أجل تهيئ مسارات جديدة لاختراق الطوق ونحت التلاؤم، أو من أجل دروب تفكيرية تفضي بالفكر إلى موقف متباعد مع التأويل التقني للفكر وترجمته. تجسدت سياسة هذه الحوارات في معركة «الخطوة إلى الوراء». وهي فعلاً معركة لأنها جعلت الفكر يعيش علاقة «أكثر توتراً» مع ما يحدث الآن وينكشف وجهه بوصفه عالماً. وقد تمت ترجمة صراع هذه المعركة على مستوى التأويل والترجمة من أجل فضحه. والوقوف على الالتباسات و المفارقات.

الخطوة إلى الوراء إذن حوارات وتفاوض مع أسس العصر الميتافيزيقي

بوصفها التربة التي استنبتت في أحضانها ماهية التقنية بشكل تاريخي. الفكر هنا يحاور ذاكرته في تاريخيتها فيما هو يَشُقُّ طرقاً من أجل استعادة عنصره الذي أَعْرَضَتْ عنه الميتافيزيقا لحظة التأويل التقني للفكر مع أب الميتافيزيقا، وهو أفلاطون. من هنا ينسحب إسم الأفلاطونية على تاريخ الفلسفة.

يمثل هيدغر تحدياً فعلياً كذلك بأسئلته التي تدفع الفكر إلى إعادة طرح الأسئلة الفلسفية الأساسية من جديد وهي ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ ما الحقيقة؟ ما الوجود؟ ما الشعر؟ ما الفن؟ ما التقنية؟ ما اللغة؟ وكأنه بهذه الأسئلة المُسْتَأَنَفَةِ ينادينا إلى إعمال الفكر من جديد وكأننا لم نفكر بعد. وهو أمر صحيح ما دام الفكر ما زال لم ينفك عن الموقف الميتافيزيقي للحقيقة.

كل من حاور هيدغر و استضافه إلا و أدرك الحقيقة التالية:

مع عصر التقنية أضحى الإنسان يُكابدُ وَضْعَ «القن المسخر» أو وضع «حيوان الشغل»² بامتياز أو وضع «الكائن المستهلك»، فيما هو يستمع إلى همّس لغة العالم المعاصر المرعبة التي أمسى فيها الإنسان هو اللاعب و اللعبة في آن واحد، وسط الحشد، حين نسي كل واحد نفسه و تطابق مع اللَّحْنِ الواحد..

نقول مع هيدغر إنّ اللعب أنواع و «يبدو الشعر لعباً، و لكنه في حقيقة الأمر ليس كذلك. إن اللعب يحشد الأفراد ويجمعهم إلى درجة أن ينسى كل واحد منهم ذاته أثناء اللعب؛ يذوب الفرد داخل الحشد. أما في الشعر، فالحال مخالف تماماً، إذ يركز الإنسان ذاته، على الأساس أو على الأرض التي تمنحه إنسانيته. وبواسطة الارتباط بهذه الأرض يفضي الإنسان إلى السكينة، لكن ليس إلى السكينة الوهمية الناتجة عن فراغ التفكير وعن الإنسياق وراء ضجيج الواقع اليومي، وَضَحِيهِ الذي نعتقد أننا نسكنه. الواقع الفعلي هو ما يقوله المفكّر و يُشْعِرُهُ الشاعر. إنه الحلم والخيال الذي يوقظه فينا كل من المفكر والشاعر. أن تكون أنت أنت تلك هي السكينة؛ وإلا ما الجدوى من الشعراء في هذا الزمن العسير، زمن الألعاب؟

ألا نتحدّث اليومَ لغةً إحدى هذه الألعاب وهي «اللعبة الديمقراطية»؟

مصاحبة هيدغر الفكرية هِجْرَةٌ صَوَّبَ أَصْقَاعُ الإقامة مسقط الرأس، الأصقاع هي إمبراطورية لغة الوجود مِنْ حَيْثُ يُمْنَحُ للكلام خاصته وهويته ككلام بالفعل. من دون الالتفات إلى لغة هذه الأصقاع لا يمكن للفكر أن يستعيد ماهية الشعرية.

والطريق إلى «الشعرية» هو عَيْنُهُ الطريق إلى اللغة والكلام في مَعْنِيَهُمَا الأنطولوجي. هنا أيضا يتعين خوض معركة ضد نظريتي: النحو والمنطق» وسلطة المعنى من أجل أن تتمكن التمييز بين التكلّم و القول parler et dire وهل كل من يتكلم دائما يقول؟

هيدغر «مُعَلِّمٌ» الفكر: لعل الدارس لنصوص هيدغر يَدْرِكُ أن الكلمات التي فكر بها هيدغر(الفلسفة، الميتافيزيقا، اللوغوس، الفكر، الشعر، الإيراينغس..) ليست مجرد كلمات، وإنما هي مسالك أو طرق تجعله يخترق عالم هيدغر ويسكنه في تفاصيله. و من ثمة فمن أي كلمة من هذه الكلمات طَرَقَت الباب يمكنك عبور باقي الكلمات الأخرى، من أجل الدخول صوب النقطة التي تشع منها باقي الأسئلة، أي صوب ما ماهيته الشعرية. غير أنك و أنت تسافر لابد أن يصادفك أفلاطون كالعنقاء، و يَوْمُيْ إِيْلِكَ من أجل محاورته /مجاورته.

عصب التحدي الأساس الذي يضعنا أمامه هيدغر هو مسألة التقنية وإشكالية الحرية: ذلك أن هذه المسألة هي مسألتنا مع العصر الراهن، العصر الذي ما فتئ يحدد الأسلوب أو النمط الذي يمدّن به الإنسان و يعمر أو يقيم بجوار الأشياء. في أحضان هذا العصر يجد الإنسان نفسه منذورا لأن يتطابق مع نداء ماهية التقنية التي هي آخذة في التشكل في الاتجاه الأحادي الشمولي. في إطار هذا الوضع التقني أُمست إشكالية الحرية في معناها الأنطولوجي هي التحدي الرئيس بالنسبة للإنسان الآن. إن التحدي هو أن يستعيد الفكر تربته الشعرية من أجل أن يستعيد الإنسان إنسانيته والإقامة سكينتها.

بالنظر لهذه الاعتبارات أو الدواعي نفترض أن محاورة هيدغر ليست مجرد موضة فكرية وإنما هي ما يجعله مفكرا راهنيا، وأن قضيته الجوهرية مع العصر الراهن هي عَيْنُهَا قضية - نا- الآن؛ وهي الإشكالية التي سنعرض لها في المحور الثاني من هذه الورقة.

- المحور الثاني : التقنية و إشكالية الحرية

أشيرُ في البداية إلى أن هذا العنوان قد تزاخم في ذهني مع عنوان آخر وهو «نحن وعصر التقنية» في إشكالية الحرية. وإن ما يجعل الافتراض الذي يقوم عليه هذا التزاخم بين العنوانين ممكنا هو أنماط الأوضاع التي تُفَرِّصُ على مختلف شعوب الأرض، الآن، من أجل أن تحوّلها إلى مجرد كائنات مستهلكة، ويتقرر

ذلك في حقها باسم حتمية تاريخ التقدم التقنوي-علمي، وحتمية الإدماج في الاتجاه الواحد للعصر وحتمية الإنتاج تكاثره. وهي الحتميات التي تشترط نوعا من الترويض والتحريض من أجل خلق حاجات متجددة لدى الإنسان. هذه الحتميات وغيرها هي ما تسمح بما يمكن تسميته «الوضعية التكنولوجية» صانعة «الحاجة المتجددة للإستهلاك».

إن الإنسان في ظل هذه الوضعية الأنطولوجية يجد نفسه تحت قوة تحداه، وتقرر ما تريد في شأن توجيه التاريخ العام للشعوب، وكأنها، بمفعولاتها هذه، تحقق أهدافها بشكل مستمر، متعدد الأقدعة، موظفة في ذلك منظومات تكنولوجية-رقمية، ومنظومات دلالية و أخرى للقيم. مجموع هذه المنظومات تستهدف الإنسان من أجل الوصول إلى غاية واحدة و هي: إنذار الأفراد لكي يتعلموا «فن الإستهلاك المعاصر».

هذه المنظومات، والحالة هاته، منظومات تربوية،-تربوية تُوظف من أجلها مهارات تقنية للإشهار بلغتها و بلاغة صورها و أساليبها الخطابية للإقناع.

وما يقرب الأمور إلى المستهدفين هو نظام التسليف والقروض، النظام الأكثر فتكا وإغراء فيما يتعلق بتحقيق الرغبة في التهام الموضوعات أو استهلاكها.

هذا العالم التربوي-التربوي يقدم نفسه بوصفه الطريق الملكي الممكن والوحيد الذي يوصل إلى «الاستمتاع» بمختلف القيم الإستعمالية والإستهلاكية والجمالية. إنه نوع من التحريض على التوفير القسري، أو الإدماج بشتى أنواع أساليب الإقناع في حتمية الإنتاج.

هذا العالم يوظف لغة الوهم و التوهيم، بل يوظف لغة الكذب حتى يوهم الأفراد بأن المستوى الإستهلاكي لمختلف أشياء التقنية، هو المعيار الرئيس لمكانة الإنسان المعاصر الإجتماعية.

في إطار هذا الوضع التقني و منظوماته و حتمياته إذن، «يجد الإنسان نفسه منذورا لأن يستجيب»³ ويتطابق مع النمط أو الأسلوب الذي تمليه كل لحظة من لحظات حتمية تقدم التاريخ في الفهم و التقويم، وفي كيفية الإنفتاح على الأشياء. لنفكر في نماذج التنمية وهندسة تصاميم التهئة، و تنظيم الأسرة، وهندسة البيوت، وكيفية التأثير و ضبط الديمغرافيا إلخ، التفكير في هذه الأمور يسمح

3- محمد طواع، شعرية هيدغر، منشورات عالم التربية، 2010، ص132، 133.

بالقول بأن الأرض ومن عليها تسير في الاتجاه الواحد.

أمام قوة عصر التقنية إذن، أينما ولَّى الفرد وجهه الآن، وفتح عينيه و أذنيه و قلبه حتَّى، وكيفما فكَّر وحدَّد الأهداف، فإنه سيجد نفسه لا محالة منساقا بدون السؤال لماذا؟ أو كيف؟ داخل العالم الجارف الذي ينعته الكثيرون الآن بعصر العولمة. وكان «إنسان اليوم» مُنَادَى عليه من أجل تحمل أعباء القدر أو من أجل: التسخير.

أما السؤال عن كيفية حصول التحريض أو الإنخراط في الميدان الأساسي للتحريض أو التساؤل عن سبب ما حصل، يكون سؤالاً متأخراً عن أوانه. ذلك هو قدرنا التاريخي مع هذا العصر. ذلك أنه في إطاره يتحدد فهم الشعوب لإمكانات حريتها و حدود تلك الحرية.

لم يعد الإنسان اليوم، كما اعتقدنا إلى حدود الديكارتية، موجودا في ذاته ولذاته. الإنسان المعاصر مُطَوَّق بما يسميه هيدغر «الوجود-مع». الإنسان المعاصر امتداد لماهية الوجود المعاصر. هذه الماهية تكشف نفسها باعتبارها شروطا تحدد إمكانات الممكن والمستحيل أو إمكانات الحقيقي و اللاحقيقي. وبالجمله، ليست الحرية في ظل هذا الوضع التقني مسألة قدرات أو إرادة و شجاعة؛ كلا إن مسألة الحرية هي أعمق من ذلك بكثير، إنها موصولة بمجال الحقيقة بوصفه مجالا للإنكشاف المُتَّيِّه، ما يجعل الفرد يكابد على الدوام مجال الإلتباسات والمفارقات.

يقول هيدغر: «لا يقوم الإنسان سوى بالاستجابة لنداء الحقيقة حتى لو تناقض مع هذا النداء. هكذا، عندما يقتفي الإنسان، بوصفه باحثاً، أثر الطبيعة، ولمَّا يعتبرها موضوعاً لتمثلاته، فإنه يكون حينئذ مطالباً بشكل مسبق من طرف نمط من الانكشاف لكي يتعامل مع الطبيعة بوصفها موضوعاً للبحث.»⁴ من متطور واحد و وحيد وهو المتطور التقنو-علمي أو بتوجيه من النزعة الموضوعية.

هذا المنظور الوحيد في تفتيش الطبيعة واستفزازها هو ما يُعَيَّن، وما يُحدَّد إحدى سمات العصر الذي هو عالمنا أو عالم إقامتنا. والنقاش الاستمولوجي الذي عاشه حقل العلوم الإنسانية منذ ستينيات القرن الماضي حول إشكالية المنهج والموضوعية ومفهوم العلمية والتمييز بين العلوم الدقيقة وأشباه العلوم، وإن كان قد اتخذ طابعاً منهجياً، فهو ليس مجرد كلام باحثين فقط، وإنما هو

4- محمد طواع، هيدغر ومسألة التقنية، دراسة الدكتوراه 2003، كلية الآداب الرباط، لم تنشر بعد.

إشكالية الفكر نفسه، وهو يكابد مصيره في ظل ما ينكشف كمنط وجود. تداعيات هذا النقاش وهذا الوضع هو ما تستشعره كليات الآداب والعلوم الإنسانية اليوم، وهذا الوضع التقني يريد جرّها جرّاً صوب «المهنة».

في إطار هذا الوضع التقني بوصفه فكراً ورؤية، يلزم أن نفكر في إشكالية الحرية: وإلا نتساءل:

ما المجال الذي يتأتى للإنسان أن يمارس في إطاره حريته ويحقق إرادته؟ متى كان الإنسان يعيش خارج العالم الذي يُشخّص وجه العصر؟

الإنسان الآن ملزم على أن ينظر، أولاً، إلى نفسه بوصفه ذاتاً وإلى الطبيعة باعتبارها خزاناً لمختلف أنواع الطاقة أو هي مركب كل شيء فيه قابل للتفتيش بلغة واحدة، وهي لغة القياس والتدبير بلغة الحساب الرياضي. أو بعبارة أخرى الإنسان مُحَرَّضٌ ومدفوع إلى أن ينفث على الأشياء بلغة تكنولوجية.

على أساس ما تقدم، نقول مع هيدغر: «لا ينبغي أن نخترل مفهوم ال إلى مفهوم الآخر». ذلك أن التقنية هي ميتافيزيقا، هي رؤية وفكر، ميتافيزيقا أخذت في تنفيذ مبادئ مشروعها المستنبطة في حقل الفلسفة، مثل مبدأ التعليل والتدبير والترييض والتحكم، معتمدة في ذلك على مقولات العقل الرياضي أو مقولات العقل الحسابي.

إن ما يشرّعه «موظفو التقنية» هو عَيْنُهُ ماهية التقنية وهي تتكشف من خلال فهمهم لقيمة الزمان والتاريخ والطبيعة والسياسة والإنسان.

أمام قوة هذه الماهية؛ يحس الإنسان نفسه متجاوزاً، ويشعر بأن كل شيء ينفلت من سيطرته وسيادته. لتأمل علاقتنا بالزمن الرقمي ونفكر في القوة التي تدفع إلى تسريع السرعة على جميع المستويات من حياة الأفراد، سواء على مستوى اليومي أو مستوى العمل والإنتاج.

تحملنا حقيقة هذا الوضع التقني على القول إن لا حرية مع عصر التقنية وثقافته، إلا في ظل ما ينكشف أمامنا كواقع حاضر. وهو ما جعلنا نفكر تلك العلاقة المعقدة بين الحرية والمصير، الذي يضع، في كل لحظة من لحظات التاريخ، انكشافاً في الطريق، ليتجلى عصراً من عصور الميتافيزيقا أو موقفاً ميتافيزيقياً عاماً جارفاً للعالم.

من هنا لا مجال لاختزال مفهوم الحرية بواسطة رَدِّه إلى القدرة السيكلوجية للفرد أو لمفهوم الإرادة والعزيمة و الشهامة بالشكل الذي تتحدث به فلسفات النزعة الإنسانية.

إن مسألة الحرية هي مسألة وضع كونيٍّ يهدد الكل، له من القدرة على التحكم في تشكيل وجه الحاضر الشيء الكثير: إنه ما يحدد ما ينبغي التفكير فيه، وما هو الممكن و المستحيل، وما هو المتخيل والواقعي، وكل ذلك سيتم في مجال معقد يتَّسمُ بالالتباسات والمفارقات.

لنفكّر واقعَ الشعوب التي تُصَفَّى، الآن الحساب، مع ذاتها، كأنها تشعر بأن «الوطن» مهدد بل هو على وشك الانفلات من أيديها.

في الختم أقول: هذا تأويل أنطولوجي لإشكالية الحرية في ظل الوضع التقني، ومحاولة للاقترب من هذا الذي يحدق بالإنسان، والذي يهدّد حَقَّه في المشاركة في رسم وجه الحاضر. إشكالية الحرية إذن هي عيْنُها قضيتنا ومُشْكَلُتنا مع التيه الأنطولوجي أو مع مكر التاريخ.

المراجع

1-M, Heidegger , Essais et conférences, ed ;gallimard ;1985,p p :21,37

2- Ibid, Questions III , p :31

3- محمد طواع، شعرية هيدغر، منشورات عالم التربية، 2010، ص132، 133.

4- محمد طواع، هيدغر ومسألة التقنية، دراسة الدكتوراه 2003، كلية الآداب الرباط، لم تُنشر بعد.

5- M.Heidegger, Questions III p :174

المنعطف في فكر هايدجر

د. محمد مزيان

أستاذ الفلسفة المعاصرة - جامعة القاضي عياض

العلاقة بين الفكر والمنعطف هي على مستوى من التواشج والتصادي إلى حدّ يمكن القول معه أن العبارة التالية: «الفكر والمنعطف» هي عبارة غير مفيدة توحى بإمكان وجود الفكر إلى حين أن يختص بميسم المنعطف فيصبح بذلك الفكر سابقا والمنعطف لا حقا. هكذا فإن كل لغز عبارة «الفكر والمنعطف» يكمن في حرف «الواو» الذي بموجبه أصبح الفكر يذكر بمعنيّة المنعطف، وتعني هذه المعنيّة أن تحقق الفكر يكون باستمرار مع تحقق المنعطف. وإذا كان الفكر عطاء للكينونة وليس موقفا اختياريا للأنا العاقل فإن الفكر مايفتاّ ينعطف انعطاف الكينونة في انعطافها الملبس الرواغ بين الانكشاف والتخفي. هكذا يظهر أن عبارة «الفكر والمنعطف» حيث المنعطف يرد بصيغة المفرد لا ترتبط بالحقيقة على نحو أصيل. لذلك يكون الأجدر بنا القول إن الفكر سيرورة انعطاف وليس مجرد منعطف أي مجرد فعل محدّد محدود في المكان والزمان. إني أقول هذا وفي ذهني ما يذهب إليه بعض شراح «هيدغر» من تحديد موثق للحظة المنعطف فيقال مثلا إن مقالة «ماهية الحقيقة» هي مقالة المنعطف بل القول إن سنة 1930 هي سنة المنعطف.

ليس المنعطف واقعة بصيغة المفرد بل هو سيرورة انعطاف مُخترقة لجسم الفكر بما هو فكر الكينونة. إن المنعطف على الأرجح لا يكشف عن نفسه إلا في صيغة الجمع اللامتناهي في تأثيره ومداه.

- ما يبدو منعطفًا

نادرا ما يُورد «هيدجر» مصطلح المنعطف ونادرا ما يتحدث عن القفزات والإنتقالات التي يعرفها فكره وكان ذلك أن حَدَّثَ لأول مرة في «رسالة حول النزعة الإنسانية»، وتفيد إيراداته في هذا الشأن بضرورة الكشف عن سيرورة الإنعطاف الأساس من خلال تخطّي ما يبدو منعطفًا والحال أنه ليس من ذلك في شيء. فمثلا

إن استشكال العلاقة بين العلم والحياة ليس فَتْحاً هايدجيرياً بل كان ذلك من المدارات المحورية لفينومينولوجيا «هوسرل»، فقد تحسّس «هوسرل» التحولات التي طرأت على مفهوم العلم لاسيما في صيغته الحديثة منذ «غاليليو»، بل تحسّس ما ترتب على ذلك من أفضول للقدرة على السؤال وتنكّر العلم الوضعي لحقيقة العالم الحي. يرى «هوسرل» أنه ليس بالإمكان تبين هذا الأصل العميق البعيد لأزمة البشرية الحديثة وقد تقرر مصيرها أوروبيا إلا من خلال آلية المقايسة التي تجد صداها عبر كل عمل هيدغر، مقايسة بين العصر الحديث والعصر اليوناني، الذي لم تخطر على باله فكرة علم طبيعي رياضي، ولا فكرة عالم هو كتاب معادلات رياضية، وهذا بفعل أن عصر القدامة لم يعرف فكرة العقلانية الرياضية كما دشّنها ديكارت. إذا كان أمر استشكال العلاقة بين العلم والحياة ليس فتحا «هيدجيريا» فالأمر نفسه يَصْدُقُ على أطروحة فعالية الفكر وأولية تأثيراته الحاسمة كما استقلاليته كيانه، هنا يتعلق الأمر بأطروحة تعود لـ: فيبر في سياق حوار الانفصال مع ماركس، وهي الأطروحة التي تسند أطروحة هيدغر المكثفة ضمن قوله في «الرسالة»: «إن الفكر يفعل من حيث أنه يفكر»¹ فالفعل الحق يتم على صعيد الفكر. وعلاوة على ذلك يجوز القول إن المادة الأساس لتحليلية الدازاين استُمدّت من متن دلتاي، الذي بدأ برفض الهيجيلية لتحرير التاريخ من الضرورة، وبالتالي من نزعته الكلية الغائية، وذلك بقصد تقصي الحياة انطلاقا من الحياة نفسها، ولم تكن غاية تحليلية الدازاين غير ذلك. وعلمنا أن نذكر أن أسئلة التقنية والاستلاب و التشيئ تذكرنا كلها بانشغالات ماركس، وشبينغلر ثم لوكاتش. إضافة إلى ذلك فإن مفاهيم القَدَرِ والخدعة - يوازيها ترافق الحقيقة واللاحقيقة عند هيدغر- نجدها عند «هيجل»، كما أن تقصّي الحقيقة في أفق الزمن سقف ظل مرتسما منذ «كانط»، ونقول أخيرا إن نيتشه سبق هيدغر إلى تعليق العمل بمفهوم الذات بوصفها الأنا العاقلة المريدة الفاعلة عن وعي، المقررة لمصيرها ومصير عموم الكائن، فقد سبق أن سَخَرَتِ الجينيولوجيا بما يكفي من فكرة «أنا» مالكة لزمّام أمرها.

- منحى الإنعطاف الأصلي

إذا كانت المنعطفات البادية بوصفها كذلك لا تفي بتعقّب هوية الفكر باعتباره سيرورة انعطاف، فإن مهمة قارئ هيدغر تكون بذلك هي تقصي منحى حركة الإنعطاف الأصلي، يتعلق الأمر بتتبع خطوط «زلزال» في صميم الطبقات

1- Heidegger(Martin) , lettre sur l'humanisme,27, Montaigne,sans date.

العميقة لفكر بما هو فكر الكينونة. ويمكن التمييز في هذا السياق بين منعطفات الفكر في علاقة بتاريخ الفلسفة ومنعطفاته في علاقته بذاته.

لم يكن هيدغر هايدغيريا على الدوام بل أصبح كذلك، ولما صار إلى ذلك سرعان ما طرأ على مفهوم الهايدغيرية تحولات وانتقالات. إن هيدغر في بحثه المبكر بشأن «دان سكوت» لم يكن هايدغيريا بعد، فهو لم يصبح كذلك إلا بفضل عمله «الكينونة والزمان»، هذا المنعطف هو ما نُعَبِّرُ عنه عبارة هيدغر «نهاية الفلسفة وبداية الفكر». لقد كانت بداية الفكر بمثابة منعطف تكثف في استشكل صيغة السؤال، وفي اعتقادي الشخصي إن المنعطف في صميم كيفية السؤال هو أهم منعطف في تاريخ الفكر الفلسفي منذ أفلاطون، فلم يحدث مع أي فيلسوف قبل هيدغر أن وُضِعَ السؤال مَوْضِعَ سؤال، فطالما تم ترديد أن الفلسفة سؤال غير أنه لم تستشكل ماهية السؤال على الإطلاق. إن قيمة «الكينونة والزمان» كعمل منعطف هي النقلة الجذرية من السؤال بدالة الكائن إلى السؤال بدالة الكينونة. تغيرت كيفية السؤال بتغير أفق السؤال فكشفت هذه «القفزة» إلى أي حد أصبح تاريخ السؤال لغزا بالنسبة لذاته. فالفلسفة عبر تاريخها ظلت تسأل حيث لا تسأل السؤال الأساس، إن سؤالها بقي من مستوى ثانوي تعزّزت ثانويته خلال عصر ميتافيزيقا الذات حيث رهنت الفلسفة نفسها بالعلم. وإذا كان «العلم لا يفكر»² فالفلسفة أصبحت كذلك، فالعلم لا يفكر لأنه لا يسأل وإلى ذلك صارت الفلسفة. هكذا انفصل الفكر عن الفلسفة خاصا نفسه بالسؤال عن السؤال.

إذا كان كتاب «الكينونة والزمان» يؤرخ لبداية هي منعطف فإن هذه البداية ما فتئت تنعرج وتنعطف، فالبداية هنا ليست من البداية المنسجمة في شيء، بداية الفكر تفسر مفهوم البداية في الفكر، أي إن البداية المَوْفَّقَةُ للفكر لا يمكن أن تكون إلا بداية «غير موفقة»، وليس صدفة أن «الكينونة والزمان» هو عمل غير تام. إن الكينونة لا تعطى في تَمَامِهَا لكي يُعطى الفكر في كماله، فقد سبق أن لاحظ «بوفري» أنه أصلا ضمن الفقرة 44 من «الكينونة والزمان» نلمس تحققا للمنعطف، فلا تتأسس البداية كأساس مطلق ثم يطرأ المنعطف بعد ذلك بوصفه تطورا أو تصحيحا، بل إن الأساس يختص بهشاشة التأسيس، وهي هشاشة الكينونة في تجليها كما في تواربها، فالأساس بالتعريف هو لا أساس لذلك لا تتم البداية عن قطيعة حديثة لا تبقي ولا تدر، بل إن المنعطف بصفته بداية هو «بداية من الوسط» إذا ما استعرنا عبارة «دولوز»، ومعنى ذلك هو ما رمى إليه هيدغر عندما

2- Heidegger (Martin), qu' appelle -t-on penser ,p26,puf,1959.

قال على لسان بوفري: «من أجل مغادرة الميتافيزيقا لابد من أن نتحدث بعد بلغة الميتافيزيقا»³. ليس المنعطف إذن بداية من خارج مطلق، بل إنه إقرار بتناهي الفكروتعبير عن حالة شدة وتوتر يلامس من خلالها الفكر المستحيل، يلامس الهارب المتمنّع الكينونة.

تفتحنا محاولة تقصّي الانتقالات والتحوّلات التي تعتمل في صلب الفكر على منعطف متعلق مع المنعطف السابق. إن التحول في مفهوم السؤال يترافق معه تحول في مفهوم العالم، ففي سياق استجلائه للسيرة الذاتية الخفية للعالم انتقل هيدغر من مفهوم للعالم تَحْتَطُّه تحليليُّ الدازاين في «الكينونة والزمان» إلى مفهوم مغاير له في الكتابات اللاحقة. ولعل محاضرة «الشيء» تكثف أكثر وأحسن من غيرها هذا التحول. تستهدف تحليلية الدازاين استخلاص زمنية الكينونة من زمنية الدازاين. من أجل ذلك يستعيز هيدغر عن مقولات الأنطولوجيا التقليدية بالبنيات الوجودية الأصيلة، ويلاحظ أن الكينونة اليومية للدازاين هي الوجود-في-العالم، فهذه البنية الأساس هي شرط إمكان التحليل الوجودي الأصيل.

يوجد الدازاين-في-العالم على نحو منهمّ، فالوجود-في-العالم انهمام حيث تشكل الزمانية معنى الإنهمام، فالدازاين بانهمامه يجد نفسه وجها لوجه مع ظاهرة الزمان، يوجد الإنهمام إذن على نحو متواشج مع الزمان، ويندرج الزمان في حسابان الإنهمام، فانهامي بالأشياء بوصفها أدوات محكوم بالزمان. الأدوات علامات أداتيها تكمن في طابعها الإشاري، وكَوْنُهَا تشير يدلُّ على أنها تحيل على... كلُّ أداة إشارة بما هي علامة وبالتالي فهي إحالة. هاهو إذن العالم يتشكل أمامنا كما لو أننا نلجُّه لأول مرة، تلك هي حكمة الفينومينولوجيا ويبقى على الهرمينوطيقا أن تتقصّى ظاهرة العالم بصفته وضعيّة تأويلية، أي جملة عناصر تختزن في مجملها دلالة قابلة للتأويل، هذه المدلولية أي قابلية العالم للدلالة هو ما يمكننا إيّاه مفهوم العالم كبنية إحالية دالة، حيث إنّ المدلولية هي شرط كل فهم واستعمال للأدوات.

لا يوجد الشيء-الأداة ثم العالم بل إن العالم يغمرنا ونحن نلاقي الشيء-الأداة، فالأداة كعلامة تعبير عن العالم يدلُّ على أنها قدرة على التعبير، وهذا ما يقصده هيدغر بالرابطة الوظيفية بما هي كينونة الكائن داخل العالم. إن ظاهرة العالم تنشأ إثر تَوَافُرِ شَرْطَيِ الوضعية التأويلية أي الرابطة الوظيفية المعبرة عن

العالم بوصفه بنية إحالية دالة، ثم الدازاين باعتباره مقدرة على الفهم منغمسة في العالم أي بوصفها انهماما.

إن هذه العلاقة غير ممكنة إلا على قاعدة رابطة الألفة التي تصل الدازاين بالعالم، فالمألوفية في ترافق تام مع المدلولية، ولا ترتب هاته إلا بالإستناد إلى الأخرى. لكن ما الشيء الذي يقبل أن يكون موضع ألفة ويسمح بالتالي بإمكان الألفة؟ إنه العالم؛-الدلالة التي هي هنا أصلا وأبداً، إن الألفة تصبح كذلك بفعل الدلالة في هُموودها وفُتُورِها، فرتابتها شرط المألوفية.

إن العالم بهذا المعنى؛ أي العالم العلامة-الدلالة يشكل تراجعاً ملحوظاً عما قاله «نيتشه» بشأن العالم كنص من العلامات، فالجينياولوجيا كشرط لكل سيميولوجيا ممكنة للحياة اليومية تفترض توثب الدلالات وتعاقبها وذلك توثب وتعاقب إرادات القوة على العلامة في خضم صراع محموم. فالعلامة لا تختزن دلالة هي شرط الألفة بل ليس هناك حَلَفُ العلامة الدال غير الدال نفسه مُحَوَّراً على الدوام في عَمَرَة حرب ضروس بين الإرادات. إن هذا التراجع في فهم ظاهرة العالم تابع للتراجع عن مكتسبات الجينياولوجيا والأخذ بفروض الهيرمينوطيقا.

لقد سبق أن لاحظ جون لوك نانسي أنه في الهيرمينوطيقا «يتم الإحتفاظ بالبنية العميقة للدلالة»⁴ في حين تنزع الجينياولوجيا نحو المعنى بوصفه دلالة مفتوحة. تبين هيدغر ذلك لكن فيما بعد، تبينه في «الرسالة» عندما قال: «إذا كان من الواجب على الإنسان أن يعيش في يوم ما بجوار الكينونة فعليه أولاً أن يعيش ضمن ما لا إسمَ له»⁵. هكذا انتفت لواحق التقليد المدرسي من متن هيدغر: الفيومينولوجيا، الهيرمينوطيقا، الأنطولوجيا الأساس. تبين هيدغر عدم جدوى الهيرمينوطيقا في طرح سؤال الكينونة لاسيما وأن الكينونة كما يقول ليفيناس هي «فعل الكون، فعل أنه ثمة»⁶. الكينونة هي «ثمة» المتمنعة عن القياس لأنها ما تفتأ تكون ولا تكون، تكون تجليا وتواريّاً ولا تكون كائناً. لأن الكينونة هي كذلك، فلا يكون في الوُسْعِ إلاّ الإستيعاض عن العالم-الدلالة بالعالم-الرباعي المتعلق في حدوثه.

تعبّر محاضرة «الشيء» أحسن من غيرها عن هذا المنعطف، فالعالم لا يختزن علامة ما بل ما يفتأ يحدث في عَمَرَة تَعَالُقْ أبعادُه الأربعة: السماء، الأرض،

4- Nancy(J.Luc) , L'oubli de la philosophie , p 88,Galilée,1986.

5- Heidegger(Martin) , lettre sur l'humanisme,41, Montaigne,sans date.

6- Levinas (Emmanuel), De l'existent à l'existence,p26, vrin,1981.

الآلهة والقانون. إن هذه الرموز الشعرية لا تعبّر وهي فرادى، بل تستمد معناها من إقدامها وإقبالها على بعضها البعض في لعبة تناظر مرآوي على نحو لعبة التضمّن الكوني المتبادل بين جماع الموندات عند لايبنتز أو لعبة التعبير المتبادل بين الصفة والحال والجوهر عند سبينوزا، لكن على خلاف الموندات اللابنتيزي فإن كل طرف من أطراف الرباعي هو أصلاً في الخارج، حيث الهوية هي آخر، ليس الله مركز الرباعي ومطلق الهوية بوصفه الكامل بامتياز بل إنه يحدث في ارتباط بالأرض والموتى، فالله هذه الفكرة-الكائن تعرض معانيها على الأفهام ويستشرف حدوثها الفنانون والشعراء والمفكرون، ألم يستشرف كانط الإله-الفكرة بدل الإله الشخص الفعلي في عالم فعلي، ألم يستشرف «نيتشه» أقول إله الحداثة وقُدوم إله ممكن، ألم يقل هيدغر وحده الإله القادم الممكن يقدر على إنقاذ الإنسان والأرض من المآزق التقني للحداثة، لكن الإله المنقذ ليس لا الإله الخالق ولا الإله المؤسس، لا أحد ضمن رباعي العالم يمثل بوصفه أساساً. إن الأساس ضمن الرباعي هو الأساس لا أساس حيوية مفهوم العالم في توثبه وانجاسه في عملية تعالق متجددة على نحو لامتناه. إذ في كل مرة يُقدّر لفكرة الله معنى يكفلها لها سياق التعالق، فالمعنى ليس دلالة هي هنا أصلاً كما ضمن مفهوم العالم-البنية الإحالية الدالة، بل المعنى يتوثب متجدداً تجدد التعالق، فليس هناك معنى نهائياً للعالم لأنه ليس هناك تعالق نهائي لرباعي العالم. إن العالم إذن ما يفتأ يحدث حدوث الرباعي وبذلك فهو كناية على الكينونة، العالم هو الكائن الذي في صلبه يعتمل تجلّي الكينونة وتخيّلها، لذلك قال هيدغر إن الله كائن ضمن بُعد الكينونة، بُعد الإنفتاح الذي يفتح أركان الرباعي على بعضها البعض.

تستهدف هذه المداخله استذكّار المنعطفات المنسية متخفية مفهوم المنعطف المركزي الأساس الذي تختزل فيه سيرورة الإنعطاف، ولأنها كذلك فلا بد لهذه المداخله أن تلاحظ الأمر التالي: لقد كانت تحليلية الدازاين ملحة تماماً ذلك الإلحاد الذي قال عنه هيدغري «الرسالة» إنه إلحاد فظ غليظ. بدت التحليلية وعلى نحو غير مباشر وكأنها ضد الله، لكن هيدغري محاضرة «الشيء» التي تعكس مشهداً مهماً من صيرورة الإنعطاف ليس لا ملحداً ولا مؤمناً إنه لا يتجاهل الله ولا ينفية، لكنه ليس مؤمناً الإيمان الإبراهيمي بالإله الإبراهيمي الخالق الأساس، بل إنه ينتظر الإله على خلفية معنى لله منفصلاً عن معناه اللاهوتي، إنه الله في ضوء الكينونة.

إن هذه المنعطفات التي يمكن أن نعتبرها مجهرية شكلاً هي عظمة قيمة

لا تقل قيمتها عما اعتُبرَ المنعطفُ المُفَرَّدَ الفريد، المنعطف بامتياز الذي نقول عنه هنا إنه المنعطفُ المعلنُ من قبل شراح هيدغر. إن ما اعتبره جلُّ الشُّراح منعطفاً هو ما يتكثف بجلاء ضمن كتاب «مداخل الفلسفة»، وتتمثل مظاهر هذا المنعطف أولاً في انسحاب إمكانية طرح سؤال الكينونة عبر تحليل البنيات الوجودية الأصيلة للدازاين، وثانياً في تَصَايُفِ مفهوم الكينونة والحدث، فالكينونة لا تقدم في تَجَلِّيها وتَوَارِيها إلا كحدث يقرر في شأن الحوادث السياسية والإقتصادية والتاريخية. الحقيقة أن هيدغرو إن اعتبر هذا العمل-«مداخل إلى الفلسفة»- بمثابة بداية جديدة للفكر فإنه حدد المنعطف في انتقالات أخرى عرفها فكر الكينونة. فالمحاضرة التي جاءت تحت عنوان «المنعطف» عرض فيها من جهة لمفهوم العالم الرباعي ومن جهة أخرى لمسألة ماهية التقنية، بهذا يجوز القول إن أيَّ تحديد موضعي للمنعطف ضمن فكر الكينونة هو نهج خاطئ، فالمنعطف ليس لحظة، بل هو روح الفكر وقوامه في عصر من عصور الكينونة.

المنعطف إذن افتتاح لعصر أي كيفية خاصة في فهم الحقيقة والعلاقة مع الكائن، وتتركز هذه الكيفية في الكشف عن الطابع المتناهي للفكر. إن الصيرورة الممكنة للفكر المتناهي هي صيرورة الإنعطاف لا صيرورة التراكم بقصد الإكمال في صورة نسق، لذلك ليس فكر الكينونة فلسفة. إن النسق الفلسفي بما هو نسق فهو مضاعفة لنسيان الكينونة، وعلى خلاف ذلك يمثّل المنعطف في الفكر كيفية ليقظته وتربّصه بما يتربص به، في المنعطف يستدرك الفكر ما فاتته باستمرار، وما يمكن أن يفوته هو تسلل الوعي، تسلل وجهة نظر الكائن العاقل وإغفال الكينونة. فالمنعطف في الفكر تَيْقُظُ دُؤُوب تجاه فلسفة الوعي. لكن المنعطف بهذا المعنى لا يستهدف إنشاءً مطلقاً لِصَرْحٍ فكري في خارج مطلق. إنه ليس قطيعة، بل ضمن كل منعطف يعرفه الفكر هناك مراجعة لتاريخ الفكر، فالمنعطف عملية تكرار ومعاودة تفرج عما لفَّه النسيان، إذ وَحَدَهُ التكرارُ شرطُ إمكانِ الاختلاف، اختلاف الكينونة والكائن.

المراجع

- 1- Heidegger(Martin) , lettre sur l'humanisme,27, Montaigne,sans date.
- 2- Heidegger (Martin), qu' appelle -t-on penser ,p26,puf,1959.
- 3- De Towarniki (Frédéric),à la rencontre de heidegger,p142, Gallimard,1993.
- 4- Nancy(J.Luc) , L' oubli de la philosophie , p 88,Galilée,1986.
- 5- Heidegger(Martin) , lettre sur l'humanisme,41, Montaigne,sans date.
- 6- Levinas (Emmanuel), De l'existent à l'existence,p26, vrin,1981.

التصور الهيدغيري للذات على خلفية أنطولوجيته

تأليف: البروفيسور هانس كوكلر

ترجمة: د. حميد لشهب

تقديم: عبد العلي معزوز

في محاضرة أكاديمية متميزة كهذه، لا يسع المستمع إلا التمتع برحلة فلسفية شيقة في ربوع عالم الكينونة الهيدغيري واكتشاف مفكر ألماني حديث أثر فكره في مجموع فكر ما بعد الحداثة، كما يؤكد على ذلك البروفيسور كوكلر نفسه. يقودنا هذا السفر الفلسفي الممتع إلى مُلَاقَاتِ الفضاء الهيدغيري الشاسع الأطراف، المتشابك، المعقد والغني بالتحاليل الدَّسِمة لفكر لم «يبح» بعد بكل أسرارهِ.

أَقْطَظت «ريية الكينونة» مضجع هيدغر منذ خطواته الفلسفية المبكرة، و قادتِهِ إلى «مسارب فلسفية كثيفة» «Holzwege» لا تؤدي إلى أي منفذ، وفرضت عليه اختيار لغة خاصة، لا يفقهها إلا المختصون¹ وطاوعته على النبش في كل الإرث الفلسفي والفكري الأوروبي منذ الإغريق وشجعتِهِ على فهم عمق كل الميتافيزيقا الموروثة وضحدها ورفضها وأخذ موقف منها، لأنها كانت في نظره سابحة حتى النخاع الشوكي، مع أكبر ممثليها منذ أفلاطون وأرسطو وهيغل و ديكارت ولايبنتز وغيرهم كثير- في ذاتية أدت بالفكر الغربي عموما إلى مركزية خاصة، مليئة بإرادة القوة ومؤمنة بالتقنية وإمكانياتها.

إذا كان كتاب: «الكينونة و الزمن» هو أشهر مؤلفات هيدغر، فإن أعمق ما خلفه هو كُتَيْبِهِ: «Gelassenheit»، الذي يعتبر بحق التعبير الواضح والعميق لفلسفة الكينونة الهيدغيرية كتجاوز نقدي واع للذاتية الغربية و تصحيح «للكينونة و الزمن». حميد لشهب

1- كمر مرة أساء المرء فهمه، و أساء بهذا لفكره.

يتميز التصور الهيدغري للذات وموقفه تجاه الفلسفة الغربية المركزة على هذه الذات بنفس الطريقة التي يتميز بها فكره. يقول: «التفكير في الكينونة عن طريق الفينومينولوجيا»². وقد أدى به الإهتمام الأنطولوجي العميق، الذي يميز التفكير الهيدغري بصفة عامة، إلى إعادة تحديد جديد وعميق لمفهوم الذات Subjektbegriff. ففي الوقت الذي سار فيه إدموند هوسرل Edmund Husserl بحزم كبير في طريق طويل أثناء تطوير طريقته الفينومينولوجية بدءاً من الموضوعية Objektivismus والواقعية Realismus في «بحوث منطقية Logischen Untersuchungen» وصولاً في محطته الأولى إلى المثالية المتعالية، وأخيراً إلى المثالية الأنطولوجية لفلسفة: «الذاتية المتعالية الخالصة»³؛ فإن فكر هيدغر قد سار في الإتجاه المعاكس. فقد قاده الوصف الفينومينولوجي للوجود الإنساني في «الكينونة والزمن Sein und Zeit» و قد كان منذ البداية وصفاً أنطولوجياً عميقاً دون تنازلات إلى نقطة توجد في الجهة الأخرى للذات، وبالتالي إلى الجهة الأخرى للطريقة الفلسفية المتعالية، التي تتميز إلى حد كبير بفلسفة القرن العشرين في الكثير من الميادين.⁴ ذلك أن وصف هيدغر هذا يتضمن كذلك نقداً للنزعة الإرادية وللمركز على الذات للفكر «الغربي»، وهو نقد حاول هيدغر البحث فيه بتحليل «كينونتاريخي seinsgeschichtlich» شامل؛ فقد طور تحليلها لوجودي⁵ Daseinsanalyse، والذي فهم خطأً في الأول على أنه «ذاتي» و «وجودي»، إلى تفكير في الكينونة، التي لا تَعْتَبَرُ: «إشكالية وجود الإنسان [...] هي إشكالية الإنسان»⁶ كما يقول هيدغر.

عبر يوهانيس ب. لوتس Johannes B. Lotz من خلفية مسيحية بدقة بالغة عن الموقف الهيدغري المخالف تماماً لموقف الفينومينولوجية المتعالية الموجهة من طرف الذاتية لأستاذه هوسرل، عندما قال: يوجد «الشخص الإنساني أنطولوجياً

2- Heidegger im Vorwort zu Richardson: Heidegger, S. XVII: „Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins“

3- انظر نص كوكلر في هذا الإطار: دياكتيك الذات و الموضوع في الفينومينولوجيا المتعالية: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie

4- انظر في هذا الصدد هيدغر: «إشكالية الكينونة Zur Seinsfrage».

5- انظر التصحيح الذي قام به هيدغر لنفسه في هذا الإطار في رسالة حول «النزعة الإنسانية Brief über den Humanismus» النص الأصلي للإستشهاد هو: «Die Frage nach dem Wesen des Menschen... keine Frage nach dem Menschen ist

6- انظر كتاب هيدغر: Gelassenheit، ص 29. و كذا كتابنا: Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie

[...]، يعني المفهوم عن طريق الكينونة كمغاير⁷. لذا «إن الفلسفة الشخصية باعتبارها فلسفة روح متطورة بالكامل هي في جوهرها فلسفة كينونة»⁸.

إن هذا الإهتمام الأنطولوجي الأساسي العميق، كما أكد على ذلك هيدغر نفسه مرات عديدة، هو الذي يُوَجِّه تحليل «الكينونة و الزمن». و بما أن دراسة كينونة الوجود Sein des Seienden لا تكون ممكنة في نظره إلا فينومينولوجيا، فإن أهم مسؤولية له في كتاب «الكينونة والزمن» كانت هي وصف الوجود في العالم In-der-Welt-sein كشرط لإمكانية كل فهم للكينونة. ويعني هذا في هذه المرحلة المبكرة من فكره قبل ما يسمى بالإنعطاف «die Kehre» بفترة طويلة بأنه اهتم بذاتية الميتافيزيقا التقليدية، التي تتأسس⁹ في نظره على وجود أنطولوجية مطلقة. و في مقابل هذا حاول هيدغر بطريقة مشابهة في الأساس للموضوع الكلاسيكي للفلسفة المتعالية فهم الذات كعامل دينامي لتكوين العالم. يقبل في بداية الأمر موضوع الفينومينولوجيا المتعالية لإدموند هوسرل، لكنه يتجاوز في تحليله لـ Existenzialien¹⁰ مثالياتها المجردة. إن تحليل الزمن/الديمومة Zeitlichkeit الكينوني في كل علاقاته بالحياة العملية، قاده إلى نقد جذري للديكارتية، يعني نقد ذاك التقابل الجامد بين الذات الموضوع و نقد التصورات الميتافيزيقية التقليدية¹¹. فبدراسته للفهم كـ Existenzial (فهم الكينونة)¹²، نجح هيدغر في تأسيس أنطولوجيا وجودية للهيرمينيوتيقا (التأويل)، واستطاع تجاوز التصور الذاتي و السيكلولوجي لديلتاي.

عارض هيدغر بكل حزم مفهوم الذات الهوسرلي الأنطولوجي المثالي المطلق (الذي حاول أن يجعل منه مطلقا). فالفينومينولوجيا بالنسبة لهيدغر ما هي إلا طريقة لوصف الأشكال الفعلية للوجود في العالم، وليست نسقا لإتمام فلسفة متعالية أنطولوجية مثالية. كل ما كان يهمهم في «الكينونة والزمن» هو فقط تحليل الذاتية في واقعيتها¹³، طالما كان هذا التحليل في صالح موضوع أنطولوجيا جذرية.

7- Lotz: Person und Ontologie, S. 385.

8- نفس المرجع السابق، ص. 380.

9- انظر هيدغر، الكينونة و الزمن، الجزئين 19 و 21.

10- طرق وجود الدازاين الإنساني، أي (الوجود في العالم) في الكينونة و الزمن Sein und Zeit. »

11- انظر دراسة هانس كوكلر في هذا الإطار: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie, S. 146 ff

12- انظر هيدغر، الكينونة و الزمن، الجزء 32.

13- Konkretheit

في مرحلة متأخرة من فكره، بعد الإنعطاف، تخطى هيدغر عن فلسفة الذاتية، والتي كان يعتبرها المرء بصفة عامة وجودية، لصالح تأمل «كينونتاريخي»¹⁴ للفهم الذاتي للإنسان في الحضارة الغربية. و كان هدفه هو وَضْعُ «اليقين الذاتي»¹⁵ للإنسان المعاصر في هذه الحضارة التكنولوجية موضعَ تساؤلٍ بطريقة نقدية¹⁶. فقد تخطى هيدغر عن عمله المتعلق بالذات في كتاب: «الكنونة و الزمن» لصالح تأمل أنطولوجي أساسي جديد. و هنا بالضبط يكمن «الإنعطاف» عنده.

يجسّد المثالُ Ideal «الحقيقي»¹⁷، الذي حاول هيدغر الاشتغال عليه في كتاب «الكنونة و الزمن»، التأمّل الوجوديّ الهيدغري للذات. وبما أنّ إرادة القوة تتمظهر في إرادة المعرفة، فقد حاول هيدغر وَضْعُ إرادة القوة موضعَ تساؤلٍ بطريقة كينونتاريخية في تفكيره بعد لحظة «الإنعطاف». من خلال تحليلات فكرية تاريخية شاملة والتي تحتوي بالنسبة له على مضامين «كينونتاريخية»، طالما تمظهرت فيها صيغَةُ الفهم الغربي للكنونة أو لغيابها عمَلٌ هيدغر على تَتَبُع رغبة الإنسان في جعل الكنونة شيئاً مُحدّداً أو تطويعها لإرادته¹⁸، وهذا هو ما يطبع مفهوم الميتافيزيقا التي تعتبر الجزء كلا pars pro toto، وقد قاده هذا إلى الإهتمام النقدي بفهم واقع العصر التقني الحديث و إلى الاهتمام بالتساؤل عن الرغبة المجنونة لدى إنسان الحضارة التقنية في جعل كل شيء ممكناً¹⁹. ويرى أن السبب الأساسي لهذا الأمر يكمن في «نسيان الكنونة»²⁰ لدى الإنسان الغربي، والتي تتطابق مع اعتبار الذات مطلقة، و مع اعتبار العالم رهن إشارتها، و تقديم الصياغة النهائية للميول الميتافيزيقية الأساسية للغرب. يقول: «إن ظهور الشكل الميتافيزيقي للإنسان بوصفه مصدراً لإنتاج المعنى، هو النتيجة النهائية لاستعمال الوجود الإنساني كذات تُحدّد مقياس كل شيء»²¹.

14- Seinsgeschichtlich

15- Selbstvergewisserung

16- انظر في هذا الإطار كتاب كوكلر: «الشك و نقد المجتمع في فكر مارتين هيدغر» Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken..Martin Heideggers، المنشور بالعربية عن «جداول للنشر و التوزيع»، لبنان 2013.

17- انظر هيدغر، الكنونة و الزمن، الجزء 54 و ما يليه.

18- انظر بالخصوص: «هيدغر: التعاليم الأفلاطونية حول الحقيقة Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit».

19- انظر: هيدغر: «التقنية و الإنعطاف Die Technik und die Kehre».

20- Seinsvergessenheit

21- هيدغر: حول إشكالية الكنونة؛ Zur Seinsfrage.

من هذا المنطلق يمكن اعتبار هيدغر من الرَّعيل الأوّل لحركة الخضر الحديثة البديلة المنتقدة لحضارة التقنية، كما يرى ذلك أنصار ما بعد الحداثة. لكن اهتمامه بنتائج التطبيق المطلق لمفهوم الذاتية، والذي نَظَر له انطلاقاً من أفق فكر تاريخي وأنطولوجي فهو مغاير جوهرياً لإيديولوجيات «البدائل» «المابعد حداثيّة» المختلفة.

عوض تطويره لفلسفة الذاتية، طور هيدغر إذن فلسفة («فكر») الكينونة، حيث نجد وصف الذاتية عنده لا يقوم إلا لاعتبار منهجي لا أكثر و لا أقل أي كبرهان على الأسس existenzialen الفعلية لتجربة الكينونة. وتوجد الطريقة الفينومينولوجية دائماً في الجهة الخلفية لاهتمامه الأنطولوجي: «إذا كانت الفينومينولوجيا باعتبارها تجلياً للشيء في ذاته هي التي تحدد طريقة عمل الفلسفة وإذا كانت الإشكالية الأساسية للفلسفة منذ غابر الأزمان بمختلف أشكالها هي إشكالية كينونة الوجود، فلا بد أن تبقى الكينونة هي أولاً وأخيراً الشيء في ذاته بالنسبة للفكر»²².

من هنا فإن اهتمامه الفكري الرئيسي يكمن في إعادة بناء «كينونتاريخي» لمنطلق الفكر الغربي، والاستدلال على أن التركيز على الذات هو اللحظة المركزية «لنسيان الكينونة»، وهو نسيان من اللازم حسب هيدغر تجاوزه.

إن منطلق الفكر الحديث في بحثه عن تأسيس ذاته بذاته، كما يتجلى ذلك بوضوح في مثال المنهجية الديكارتية، يقود في نظره إلى قوة إرادة بالضرورة، حتى وإن كانت «الميتافيزيقا» المطبوعة بهذا الشكل في العصر التقني الحديث قد تطورت في وجودها الكامل²³. و سنقدم جزء من هذا الطريق «الكينونتاريخي» بمساعدة بعض الأمثلة التي قدمها هيدغر نفسه.

كانت فلسفة هيغل تُمثّل حجر الزاوية في هذا الطريق في نظر هيدغر. فهو الذي أكمل إلى حد ما الإتجاه الآنف الذكر بجعل الذات مطلقة²⁴. بالتأكيد إنه قد فُكّر في الذات كذات في نسق هيغل، والتي تصبح في الوعي الذاتي الكامل يقيناً

22- هيدغر في تقديمه لكتاب ريكاردسون: «هيدغر». Richardson: Heidegger, S. XV.

23- انظر: هيدغر: «التقنية و الإنعطاف Die Technik und die Kehre».

24- انظر هيدغر: نيتشه ص 147: «إن فلسفة هيغل، التي كانت من وجهة نظر معينة كاملة، كانت هكذا فقط كتفكير سباق لميادين، حيث كان تاريخ القرن التاسع عشر يتحرك». Heidegger, Nietzsche, S. 147.

مطلقا للمعرفة: «إن الذاتية الضرورية للعقل هي إرادة معرفة الذات بالذات. ويعني هذا: إن العقل هو روح مطلقة. و بما أنه كذلك، فإن العقل هو حقيقة الواقع المطلقة، و كينونة الوجود»²⁵. و قد أصبح الوعي الذاتي المطلق مبدأ للتفكير بالنسبة لهيغل، و فيه تكمن إرادة القوة الغريبة المتطرفة، التي تعني السَّير نحو: «القضاء على الأرض [...] برغبة القضاء عليها، غَيْرَ أنها صيرورة غير واعية بذاتها في الجوهر»، وهي صيرورة انْجَلَتْ منذ الإغريق «ذلك أن جوهر الحقيقة يقارب عندهم حدود اليقين، حيث يتأكد الإدراك و الإنتاج الإنساني مؤقتا من نفسه»²⁶. إن الرجوع إلى الذاتية، والتي عرفت بدايتها قبل هذا مع فكر أفلاطون وأرسطو، قد تطور²⁷ للمرة الأولى في نظر هيدغر في العصر الحديث مع فكر ديكرت القائم على «الكوجيتو cogito» ومع تعاليمه حول الطريقة العلمية باعتبارها مدخلا عاما للحقيقة من منظور الذات المفكرة، التي صارتْ تُمَثِّلُ «الحقيقة» و «اليقين» وبواسطتها: «يُبَحِّثُ انطلاقا من الإنسان وإلى الإنسان عن يقين ضروري ومنهُ يُحَدِّدُ جوهر الحقيقة»²⁸.

إن التساؤل عن العلة الأولى، وعن ما يُسمَّى بـ *fundamentum inconcussum veritatis*، الذي يجب على الفكر الإنساني اقتفاء أثره، مطبوع في مبدأ السبب الكافي²⁹، والذي عبر عنه لايبنتز Leibniz لأول مرة بوضوح. ويتأسس هذا المبدأ في تحليل لايبنتز للذات، التي تريد ضمان امتلاك الحقيقة بهذه الطريقة. وبهذا يُعلن الفكر الحسابي، حسب هيدغر، عن سلطته الوحيدة في «عصر الذرة»، حيث: «إن الجملة في الأساس³⁰ هي المبدأ الأساسي³¹ للتمثل العقلي بالمعنى الحسابي الذي يبحث عن ضمان ما يحسبه»³². وإن انفراد الذات بذاتها وضمائها يجعل من انقسام الذات والموضوع انقساماً مطلقاً: «بالرجوع إلى الأنا كذات، يكون لوجود الموضوع في

25- نفس المرجع السابق، ص. 299.

26- هيدغر: تجاوز الميتافيزيقا، ص. 91. *Heidegger: Überwindung der Metaphysik*, S 91.

27- انظر هيدغر: نيتشه ص 158 و ما يليها.

28- نفس المرجع السابق، ص. 142.

29- Prinzip des zureichenden Grundes

30- Der Satz vom Grund

31 - Grundsatz

32- Heidegger: Der Satz vom Grund, S. 197

التمثل قبل الأنا خاصة الموضوع بالنسبة للذات»³³. أما سبب إمكانية التفكير بطريقة أصناف مادية فيمكن في فهم الذات كذات، تحاول فهم «الواقع». و من أجل تحقيق هذا الغرض تقوم هذه الذات إذن بوضع هذا الواقع في التمثل قبل وعيها بذاتها نفسها. وبهذا يصبح الواقع: «تصورا *Vorgestelltheit*»³⁴...

يتجلى هذا التصور المُمَرَّكز على الذات، حسب هيدغر، في مونادولوجية *Monadologie* لايبنتز. ففيها يظهر تصور دينامية الكون المؤسس على ذاته، المُمَرَّكز في ذاته للمونادا *perceptio*، والذي يصل إلى كماله في اليقين الذاتي *apperceptio*. يتمُّ تمثُّل هذا الجوهر، والذي يُفهم على أنه ذات فعَّالة، من طرف رغبة *appetitus* فِكْر يُرجع كل شيء إلى ذاته، ك:

«³⁵ *une concentration et un miroir de tout l'univers suivant son point de vue*». يصبح «لبساطة» المونادا كتوحيد وجمع المتعدد في ذات واحدة: «خاصية التمثل»³⁶، الذي يجب فهمه كصيرورة للديناميكية الداخلية للقوة الفاعلة الأصلية «*vis primitiva activa*»، حيث تتجلى ميول السيطرة على الوجود. فالمونادا باعتبارها تمثلا *repraesentatio*، وبفضل خاصيتها الإرادية، تحمل الوجود إلى «الحاضر»: أي إلى وعيها الذاتي.

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تجد اللحظة الإرادية للذات، اعتبارا لخاصية إدراك الكينونة كأداة لتحقيق هذا الهدف، تعبيرا واضحا لها في نسق هيغل، حسب هيدغر. و يمثل هذا بالنسبة له كون: «الشكل الجوهرى للواقع، بطبيعة الحال عندما يجد الواقع نفسه جوهريا كإرادة»³⁷. و يضيف: «إن الكينونة هي الواقع في معنى التصور»³⁸ غير القابل للشك»³⁹.

أصبح الوعي من هذا المنظور مركز قوة، و مرْتَعَا للميول *tendentia* المتَّجهة نحو «البحث عن الضمان/الأمان»، وخطوة بروميشية واسعة، وفي نفس الوقت نسيانا للكينونة. إن لهذه الميول علاقة عضوية بعملية الرجوع إلى الذات التي يتمُّ

33- نفس المرجع السابق ص. 132.

34- انظر هيدغر: نيتشه ص 427.

35- Leibniz: *Die philosophische Schriften*, S. 411, n. 87

36- نفس المرجع السابق، ص. 437.

37- نفس المرجع السابق، ص. 453.

38- *Vorgestelltheit*

39- نفس المرجع السابق، ص. 453.

اتباعها بطريقة نسقية من طرف الفلسفة المتعالية. ونُقَهَّمُ «الذات» في هذا الإطار باعتباره أساس كل (ذات sub-jectum) يرجع إليه كل تصور⁴⁰ Vor-stellen. لهذا السبب فإن الوعي المتصور بهذه الطريقة هو في نظر هيدغر: «ذاك الحدث، الذي تقدم فيه الكينونة نفسها للحقيقة، يعني أنها تتركها للوجود وللواقع، ويمتلك هذا الأخير الحقيقة»⁴¹. و يعبر هذا النص بوضوح كبير ابتعاد هيدغر عن التوجه الفينومينولوجي لهوسرل.

كما شرح هيدغر ذلك في كتابيه⁴² «Gelassenheit» و «Humanismusbrief» فإن الإستقلال المطلق الناتج عن الرغبة العفوية للذات، و هو استقلال تتأسس عليه كل محاولة لتأسيس العلم، ينفي (الرجوع إلى الكلمة الإغريقية ص 1064)، الناتجة عن وضع في الجهة الأخرى لانقسام الذات والموضوع، كمشاهدة استقبالية/تستقبل rezeptive. لكنه يؤكد في نفس الوقت، بأنه يقف في فهمه «للفكر» في الجهة الأخرى للتمييز بين النظرية و التطبيق، وهو فهم تكون فيه النظرية محددة من طرف التطبيق فقط و لا تعلو عليه⁴³.

في نظر هيدغر لا يمكن للكينونة ككينونة أن تَنكَشَفَ طالما استعلت الذاتية بطريقة «مستقلة» عن الموضوع واعتمدت على وعي كُل كينونة qua، الوعي الذي وصلت إليه بذاتها. وقد أضع الوعي هذه الإمكانية باستمرار⁴⁴، لأنه لا يمكنه في تقوقعه على ذاته أن يفتح على ما يفوق أفقه الذاتي، الذي يبقى سجين إرادة القوة. بهذا يُزَيَّفُ المعطى الذي يلتقي به الوعي و: «و يتم إنشاؤه كموضوع قائم بذاته»⁴⁵. إن «الموضوعية» الحديثة التي تُفِيدُ معنى «تحويل الموضوع إلى شيء»⁴⁶ هي في عرف هيدغر التعبير الضروري عن «الذاتية»، ذلك أن «جوهر

40- نفس المرجع السابق، ص. 453 و ما يليها.

41- نفس المرجع السابق. النص الألماني:

„Jenes Ereignis, in dem das Sein sich der Wahrheit begibt, d.h. sie dem Seienden und der Seiendenheit überlässt und diese der Wahrheit ent-eignet“

42- راحة البال، هدوء، طمأنينة، رزاة، صبر، أناة: هو عنوان نص من النصوص المتأخرة في فلسفة هيدغر. و المقصود هو «الهدوء فيما يتعلق بالأشياء»، يعني التحرر من الإرادة أو الرغبة و من التفكير الموضوعاني، كما اكتشفه هيدغر نفسه في فلسفة الزين البوذية و في تصوف المايستر إكهارد.

43- انظر هيدغر: „Humanismus“, S. 146

44- المقصود هنا تظهر الكينونة ككينونة.

45- انظر هيدغر: نيتشه ص 498.

46- يستعمل هيدغر مصطلح رفيع من خلقه و هو Gegenständlichkeit أو Gegen-ständigkeit.

الذاتية هو الموضوعية، طالما أن كل شيء يصبح موضوعا بالنسبة للذات»⁴⁷. في مثل هذه العملية المتمثلة في: «تحويل الموضوع إلى شيء»، كما هو الحال في العلوم الطبيعية الحديثة، تكون الإشكالية المطروحة على الفكر هي كالآتي: «كيف تستطيع الطبيعة القابلة للحساب، والمتخيّلة كعالم حقيقي، أن تجذب و تُشدّ انتباه كل حواس، وأن تُمَيّ الإنسان وتغير وتقوي التصور الإنساني وتُحوّله إلى تفكير حسابي فقط»⁴⁸.

يجعل الإنسان من حيث كونه ذاتا مطلقة صارمة، و دون أن يكون واعيا بذلك: «إدراكه» مقياسا لكل ما يلتقي به⁴⁹. وانطلاقا من التأمل الكينونتاريخي الهيدغري أصبحت الكينونة عند كنب باعتبارها «الصفة العامة للكائن الفردي»⁵⁰ «Seiendheit» شرطا لانكشاف الوجود⁵¹ Seiende وعند هيغل: «انكشافا ضروريا أكيدا»⁵². و تبعا لذلك فإن الظاهرة أي: «الطريقة التي تُكوّن الذاتية الضرورية كفكر ضروري مُتمظهر هي نفسها كينونة كل ما يوجد»⁵³. والعقل الذي يقود صيرورة الفكر في مثل هذه الفينومينولوجيا والتي لا تعتبر كذلك في الحقيقة بالنسبة لهيدغر- هو «الذاتية الضرورية»⁵⁴، والتي في بحثها عن سبب لها ترجع لذاتها بذاتها.

إن مثل هذا النوع من الوعي، الذي اعتبره هيدغر في علاقته بمونادا لايننتز ك «تركيز concentration»، والذي يعتبر «موطن الميتافيزيقا الحديثة»⁵⁵؛ هو إذن الإصرار على إرجاع كل شيء إلى الذات و «الإعتداد بها»، حيث يتحقق جوهر الإرادة⁵⁶. وتُعبّر «حقيقة» هذه الإرادة هي «الرغبة في التأسيس» كأفق لإرجاع الأشياء Gegen-ständen إلى الذات. وتبعا لذلك يُقدّم مشكل الكينونة على أنه مشكل يَحْصُ الواقع.

47- انظر هيدغر: نيتشه ص 297.

48- Heidegger: Hebel, der Hausfreund, S. 23

49- انظر هيدغر: نيتشه ص 298.

50- الصفة العامة للكائن الفردي: أي ما يجعل من الكائن الفردي كائنا فرديا، و يمكن اعتباره في بعض السياقات الهيدجيرية المعينة الكينونة في حد ذاتها.

51- الكائن الفردي بالمقارنة بالكينونة بصفة عامة. هناك تمييز في اللاتينية بين gesesgens والإغريقية بين τὸ ὄν و εἶναι

52- نفس المرجع السابق ص. 299.

53- نفس المرجع السابق.

54- نفس المرجع السابق ص. 300.

55- هيدغر: المسارب المغلقة، ص. 195. Heidegger: Holzwege, S.

56- نفس المرجع السابق، ص. 187.

فقط عندما يتخلص المرء من إرادة القوة ويكون «التفكير في الكينونة»، بالنسبة لهيدغر، على النقيض من إرادة القوة الميتافيزيقية هذه يصل المرء إلى مجال، لا يبحث فيه المرء عن سبب وجودي يُمِطُ اللثام لوحده عن الكينونة. عندما طرح لاينتز سؤاله: «لماذا يوجد هناك شيء عوض لاشيء؟»⁵⁷، فإن ما كان يهيمه بخلاف الإشكالية التي طرحها هيدغر في محاضراته: «ما هي الميتافيزيقا؟»- هو تأسيس الوجود على وجود أعلى منه. من خلال صياغة لاينتز لمبدأ السبب الكافي، فإنه لم يصل في نظر هيدغر إلى فضاء يُعَبَّرُ الأساس الأول للكينونة. وتعتبر هذه الأخيرة عند هيدغر حسب التعريفات المتغيرة للحقيقة هي إرادة التأسيس في أقصى حدودها كما قال هيدغر: في التأسيس الذاتي انطلاقاً من الوعي، الذي يعتبر نفسه كشيء مطلق و يقبل تاريخ الروح كإيبيفاني Epiphanie أو كظهور و تجلّي للمطلق. في نظر هيدغر يُقْضَى مثل هذا الفكر العفوي⁵⁸، الذي يعتبر معيار الحقيقة قائماً على «مقارنة [الوعي] نَفْسُهُ بنفسه»، إلى «عدم الكينونة» أو إلى اللاكينونة، إلى الوجود البسيط في «موضوعيته» والذي تعتبر في الحقيقة «ذاتية». و يُقْضَى السبب إلى «غياب السبب»، لأن ما هو مادي و قابل للتمثل و للفهم، لا يمكنه أبداً التفكير في الكينونة كـ «تبه»⁵⁹ Ab-Grund⁶⁰، بل لا يمكن حتى إذا اكتمل الفكر مفاهيمياً التفكير فيها. لابد إذن من التعرف على المعنى الحديث «للعقل»⁶¹ في خاصيته الثانوية: «يبدأ التفكير فقط عندما نفهم بأن العقل الذي قدسناه منذ قرون هو العدو اللدود للفكر»⁶².

إن الشيء الوحيد الذي يطالب به هيدغر هنا، ولربما ما يستعصي فَهْمُهُ، هو التخلي عن «الأسباب التَّمثيلية vorstellen Gründe» و الإستغناء عن التفكير

57- „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“

58- انظر: هيدغر: فينومينولوجية الروح. المقدمة، ص. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Einleitung, S. 76

59- التيه، الفقدان، خسران الذات خاصة الكينونة عندما يكون الوجود خارج سلسلة السببية، فليس للكينونة كوجود أي أساس. (نلاحظ هنا خاصة من خاصيات الإستعمال اللغوي لهيدغر، فاستعماله لكلمة „Abgrund“ في دلالتها العامة تعني كذلك تيه الإنسان الباحث عن الأمان.

60- «تبقى الكينونة ككينونة دون سبب. و يبقى السبب بعيد عن الكينونة، يعني كأساس تبريري. كينونة الهاوية».

Heidegger: Der Satz im Grund, S. 185: „Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein der Ab-Grund“

61- Heidegger: Der Satz im Grund, S. 171 ff: ratio als „Kalkül“

62- Heidegger: Holzwege, S247

بصيغة ذات موضوع لصالح تفكير آخر يوجد في الجهة الأخرى لهذا التفريق بينهما و لهذا «القرب المُحتَضن للكينونة»: «إن كل عمل تأسيسي بَل كل مظهر لقابلية التأسيس سيستدعي الكينونة إلى مستوى الوجود»⁶³. فبمجرد ما يُفكر المرء بطرق مادية، فإن الكينونة تصبح وجودا ماديا. يطالب هيدغر إذن بالتخلي الكامل عن هذا النوع من التفكير، الذي يجد شكله المتطرف في طلب «الرف»⁶⁴ «Ge-stell»، و يجب إلى حد ما الإستغناء، في نظره، عن التاريخ الغربي كتاريخ خفي «لإرادة السيطرة/إرادة القوة/الرغبة في التحكم»؛ إذا كان المرء يريد معرفة «حدث»⁶⁵ «Er-reignis» الكينونة. بواسطة الحفاظ على هذه المسافة يستطيع المرء امتلاك جوهر التاريخ، عندما يفهم بأن الكينونة ككينونة قد نُسيِت في هذا التاريخ⁶⁶. و إذا فُهمَ هذا الإستغناء/التخلي/الإبتعاد Verzicht على هذا النحو، فإن ذلك يقود إلى انهزام الفكر الذي يجعل من كل شيء مادة، لأن ذلك سيسمح ببداية جديدة: «إن الإستغناء لا يأخذ شيئا. إن الإستغناء يُعطي»⁶⁷.

إن الانسحاب التام للذات التي تتعرف على ضعف إدراكها أمام الكينونة، يسمح لهذه الأخيرة بالانكشاف: «إن الكينونة في ذاتها هي الإنبثاق في إشعاعه، انبثاق ما سبق، و هي في ذاتها الوجود وقد خرج إلى دائرة الضوء، و عن طريق هذا الأخير تصل إلى الإنسان»⁶⁸. و إنَّ مثلَ هذا الوعي بطبيعة الحال ليس بمعنى وعي إرادة القوة الذي يحدد نفسه بنفسه هو «موطن إقامة الكينونة»⁶⁹. كل ما في وسع الإنسان عمله حسب هيدغر هو الإستعداد لقدوم الكينونة، لكنه ليس بإمكانه

63- Der Satz im Grund, S. 185.

64- الـرف: ما يميز جوهر التقنية الحديثة و تأثيرها على الإنسان في ميوله التواقة إلى تطويع الواقع و إخضاعه لإرادته. و الملاحظ هو استعمال هيدغر لكلمة Gestell العامة، التي تعني الرف، حيث ينظم المرء الأشياء، بطريقة تسمح له التحكم فيها كما يريد.

65- مصطلح أساسي في الفلسفة الهيدجيرية المتأخرة، و المقصود منه هو كون الكينونة لا توجد بطريقة مادية ستاتيكية في مكان ما، لكنها تتحقق في «التمظهر» (في تشابه لم يتطرق هيدغر له مع فينومينولوجية الروح الهيجيلية). و ما يجب ملاحظته هنا هو الإشارة إلى جذر كلمة «er-äugnis» في اللغة الألمانية القديمة، و التي تعني «وضع شيء ما أمام العينين». إضافة إلى هذا، فإن مصطلح Ereignis يعني كذلك التقاء الإنسان بالكينونة أو مع الكينونة.

66- نفس المرجع السابق. يقول هيدغر: «إن ميدان القفز هو تاريخ الفكر الغربي، و يعرف كمهارة للكينونة».

„Der Absprungbereich ist die Geschichte des abendländischen Denkens, erfahren als Geschick des Seins.“

67- Heidegger: Holzwege, S7

68- انظر هيدغر: نيتشه ص 227.

69- نفس المرجع السابق، ص. 366.

أبداً فرض هذا القُدوم. إذا أراد الإنسان الوصول إلى الجوهر الفعلي للكينونة، فعليه إذن التخلي عن ذاتيته و الإستغناء عنها؛ ليس للوصول عن طريق هذا من جديد إلى حقائق أكيدة، لكن لكي يكون مستعداً دائماً للإقبال على الكينونة؛ التي و باعتبار «عدم إمكانية الإقتراب منها Un-nahbare»⁷⁰ ترفض قبل: «أية محاولة لدخول المباشر فيها...»⁷¹. لا يخضع الحاضر باستمرار لأي شرح له من «الفعلي» للإدراك الإنساني⁷². ما هو مهم و ما كان يتوخّاه تقويض «الميتافيزيقا» الغربية في التحليل الكينونتاريخي الهيديجيري هو «وصول الفكر إلى مَسْكَنَه Heimkunft»⁷³: «من حيث هو رجوع قرب الأصل Rückkehr in die Nähe zum Ursprung»، وبهذا يصل المرء إلى تجاوز نسيان الكينونة و إلى موقف نقدي واع⁷⁴.

على خلفية هدم النسيان الكينوني الغربي، فإن إرادة القوة Voluntarismus المجسدة في التقنية، والتي تبني على الوعي الذي يحاول جعل كل شيء مادي، تصبح عند هيدغر مُتَضَمِّنَةً لنسيان الكينونة. و يُعْتَبَرُ الوعي ذاته: «ذاك الحدث الذي تصل فيه الكينونة للحقيقة، و تترك هذه الأخيرة للوجود و للموجود قصد اكتسابها من طرفهما»⁷⁵. يحاول الوعي الإرادي إيجاد قاعدة مشتركة لكل الأشياء، و حشر الكينونة في صنف الأشياء المادية. ليس هناك فرق إذا قلنا: «الوجود هو ذاتية و الموجود هو مادي»⁷⁶.

لا يعني التطبيق الصارم لإرادة قوة التقنية العصرية في الأنطولوجيا الأساسية الهيديجيرية هدم مفهوم الذات و معها كل أطر الفلسفة المتعالية و الفهم الديكارتي للعالم فقط، بل إن هذا التطبيق يفرض توجُّهاً جديداً لفهم الإنسان في العالم و بنياته التقنية. انطلاقاً من «نقده» للميتافيزيقا الغربية يقف هيدغر بالضرورة ضد نظرية باطنية خالصة للوجود الإنساني، وهي نظرية تدرس

70- في إطار تحليله لأشعار هولدرلين، يعبر هذا المفهوم الهيديجيري عن عدم إمكانية فهم الحقيقة الأصلية للطبيعة بطريقة مادية محضة، بمعنى أن المرء لا يمكنه الإقتراب منها، أي فهمها في جوهرها الأصلي

71- Heidegger: Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. S. 61

72- نفس المرجع السابق، ص. 51.

73- أخذ هيدغر هذا المصطلح من قصيدة هولدرلين «الرجوع إلى الوطن إلى أهلي» (Heimkunft, "An die Verwandten") و يعني بالنسبة لهيدغر الرجوع إلى الكينونة، و تتضمن هذه الكلمة الشعرية الرجوع إلى الأصل و الطمأنينة (عند هيدغر أصل و طمأنينة تجربة الكينونة)

74- نفس المرجع السابق، ص. 23.

75- انظر هيدغر: نيتشه ص. 468.

76- نفس المرجع السابق، ص. 298.

الإنسان انطلاقاً من قوانينه السيكلوجية «الداخلية» فقط -أي انطلاقاً من بنياته الأنطولوجية- ، متجاهلة بذلك كل مواجهة مع إشكالية الكينونة أو تجنبها كلية. و تبقى «النزعة الإنسانية» المتجذرة في هذا النوع من الأنثروبولوجيا سطحية في نظر هيدغر، لأنها تحاول فهم الوجود الإنساني انطلاقاً من الإنسان ذاته، دون الأخذ بعين الاعتبار للشروط التي توجد خارج هذا الوجود. وهكذا يُعزَّل الإنسان و: «يُفكَّر فيه كذات، و يُفهم كل تأمل حول الإنسان كأنثروبولوجيا»⁷⁷، عوض الأخذ بعين الاعتبار لكل التشابكات التي تربطه بالمركب الإشكالي الأنطولوجي.

يعتبر هيدغر هذا الموقف الفلسفي المركز على الذات موقفاً «لا إنسانياً»، ينكر الوجود الإنساني ويقيده بحبال راديكالية غريبة عنه وغير إنسانية. ولا يرى في مثل هذا الموقف إلا «خضوع الإنسان لشيء خارجاً عنه»⁷⁸، وكـ «جان بول سارتر» Jean-Paul-Sartre، فإنه يراه خطراً على الإنسانية، لأنه موقف متشبث بمفهوم للذات محدّد فينومونولوجيا بالرغبة في السيطرة.

ثالثاً،

يتميز المعنى الميتافيزيقي المُحدّد للحقيقة، حسب هيدغر، برغبة الذات في السيطرة على الوجود. وفي مثل هذا النوع من المضمون الميتافيزيقي، تُعَبَّر الكينونة هي: «الواقع الذي يُفِيد معنى التصور الغير القابلة للشك»⁷⁹. وهذا هو الإطار الأنطولوجي «للتقنية» الحديثة، حيث ينتصر مفهوم الحقيقة⁸⁰ كتطابق 83. هل يتناقض هذا الموقف الهيدجيري بعد لحظة «الإنعطاف»، والذي عبر عنه بطرق متعددة و مرات عديدة، مع التحليل الوجودي الذي أنجزه في كتاب «الكينونة و الزمن»، حيث يتعلق الأمر بمعرفة الوجود المباشر بالنظر إلى الوجود الإنساني «الضعيف»؟ هل يجب اعتبار الأهمية الأنطولوجية للذاتية عند هيدغر المبكر، في المعنى المحايد للكلمة، مدخلاً منهجياً أكيدا لمعرفة الكينونة، في الوقت الذي أبى هيدغر المتأخر الإعترا ف بمفهوم الذات إلا كجزء من فهم الواقع المحدد إرادياً للإنسان الحديث؟ في كلتا الحالتين، فإن الهم الرئيسي لهيدغر كان هو وصف خال من أي وهم لمعرفة الكينونة.

77- نفس المرجع السابق، ص. 194.

78- Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, I: Theorie der gesellschaftlichen Praxis, S. 193

79- انظر هيدغر: نيتشه ص. 453.

80- انظر: Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit

انطلاقاً من هذا الإهتمام الأنطولوجي يمكن فهم اهتمامه في «الكينونة والزمن» بالوجود في العالم الفعلي للإنسان في نقطة التوتر بين الحقيقي و المتداعي/ المتصدع/المتضعع⁸¹ Verfallenheit للإنسان Man. من هذا المنطلق يمكن أيضاً فهم الموضوع الرئيسي لهيدغر بعد الإنعطاف والمتمثل في وضع فهمنا الحضاري الذاتي موضع تساؤل. يتعلق الأمر في كلتا الحالتين باهتمام فلسفي متحرر، يدور حول مفهوم وأهمية الذاتية في تصوّر الإنسان الغربي⁸² لذاته. كسّف هيدغر النقاب بكثير من الحزم عن محاولة جعل الذاتية موضوعاً ومطلقاً، ويعتبر نقده للإعتقاد العام القائل بإمكانية عمل كل شيء تقنيا نقداً للذاتية أيضاً. وتدور تحليلاته الكينونتاريخية، وبالأخص في الكتاب الثاني الذي خصصه لنيته، والذي اعتمدنا عليه في نصنا هذا، تقريباً فقط حول مركب/مبنى إشكالية الذاتية واعتبار كل شيء مادي وكذلك حول التقنية. ما يهم هيدغر في المقام الأول هو الوجود الإنساني الحقيقي، بعيداً عن إرادة القوة. وينطبق هذا على الوصف الأنطولوجي existenzialontologisch للوجود المثالي «الحقيقي» في كتاب «الكينونة والزمن»؛ كما ينطبق على الوصف المتأخر لمثال «الأناة»⁸³ „Gelassenheit“ في ميدان فكره الكينوني الما بعد ميتافيزيقي postmetaphysisch. إذا كانت الأنطولوجيا «ممكنة كفينومينولوجية فقط»⁸⁴، فلا يمكن إذن التجرد مسبقاً من الذاتية وهو خطأ ارتكبه المدرسة الفينومينولوجية الواقعية التي لا يمكن أن تكون لها أية أهمية أنطولوجية، بل فقط أهمية متعالية. إن الذاتية ليست صنفاً أنطولوجياً، يمكن من المساهمة في تحرر الإنسان من الطبيعة ومن جعله سيد العالم. و لا يكون هذا الاندفاع التقائي الحضاري ممكناً في نظر هيدغر إلا «بنسيان الكينونة»⁸⁵. و قد بدأت معالم هدم هذا الاندفاع تظهر رويداً رويداً في علاقتها بجنون الاعتقاد المطلق في إمكانية عمل كل شيء تقنياً.

81- مصطلح نلتقي به في التحليل الوجودي لهيدغر في «الكينونة و الزمن» و يعني الوجود الغير الصحيح و كبت نهائية الوجود الإنساني و الذوبان كمجهول في الجماهير في مقابل الوجود الحقيقي.

82- انظر في هذا الإطار دراسة كوكلر حول الإشكالية الأيديولوجية لادعاء حق التحرر في فكر هيدغر في علاقته مع التزامه السياسي: هل تعتبر الأنطولوجيا الأساسية الهيدجيرية قادرة على تحليل المجتمع؟

83- راحة البال، هدوء، طمأنينة، رزانة، صبر، أناة: هو عنوان نص من النصوص المتأخرة في فلسفة هيدغر. و المقصود هو «الهدوء فيما يتعلق بالأشياء»، يعني التحرر من الإرادة أو الرغبة و من التفكير الموضوعاني، كما اكتشفه هيدغر نفسه في فلسفة الزين البوذية و في تصوف المايستر إكهارد.

84- هيدغر: الكينونة و الزمن، ص. 35.

85- انظر نص كوكلر في هذا الإطار: «أية راهنية لفلسفة هيدغر؟»، المترجم من طرف حميد لشهب، و الذي سينشر لاحقاً.

تركّز كل الإهتمام الفلسفي لهيدغر المتأخر بعد «الإنعطاف Kehre» على «تجاوز» اعتبار «ميتافيزيقا الذات» مادية، عندما فهم مدى انطباعها بطابع «التقنية». يرى في جوهر «التقنية» محاولة لجعل إرادة فرض الإنسان لذاته شيئا مطلقا مؤشرا على: «كون الإنسان يوجد تحت تأثير قوة تتحداه ويؤدي اتجاه من لم يعد حرا»⁸⁶. و بهذا يكون قد راجع فكره في كتاب «الكيونة والزمن» بطريقة كينونتاريخية⁸⁷ وجر البساط من تحت أقدام التأويل الوجودي الذاتي لتحليله الوجودي. بهذا أيضا، يكون هيدغر قد بدأ مخطط/تصور ما بعد الحداثة Postmoderne، دون السقوط في شعاراتها البسيطة. فقد قاده التحليل الصارم لطرق الكينونية إلى الوجود هنا („Existenzialien“) إلى فهم الديمومة/الزمن/الوقت Zeitlichkeit كصنف أنطولوجي existenzialontologischer. و بما أنه كان قد رأى «ديمومة Verzeitlichung» الذات قبل الأفق الكينوني الكوني، فقد كان عليه الوصول إلى تجاوز التقابل الجامد/غير المتحرك بين الذات و الموضوع، وتجاوز التصور الإرادي والتقني للعالم الذي يرافقه. من هذا المنطلق فقد كانت لهيدغر المتأخر كناقداً عام «للداتية» الغربية علاقة بالتصور البوذي للعالم أكثر منه بنقد الذات الإرادية لمابعد الحداثة. بواسطة نقده «لنسيان الكينونة» يرفع هيدغر المرأة في وجه إنسان الحضارة التكنولوجية، ويبرهن على وجود ذاتية مطلقة تُخفي صورة خادعة لإرادة الهيمنة لإنسانية، مُتباعدة مع نفسها، وغارقة في جنون الاعتقاد بإمكانية تحقيق كل شيء بواسطة التقنية.

مفاهيم هيدجيرية في محاضرة كوكلر: «هيدغر و رية الكينونة»

Seinsgeschichtlich		كينونتاريخي
Daseinsanalyse		التحليل الوجودي
Sein des Seienden		كينونة الوجود
In-der-Welt-sein		الوجود في العالم
Die Kehre		الإنعطاف
Existenzialien	طُرُق وجود الدازين الإنساني، أي (الوجود في العالم) في الكينونة و الزمن Sein und Zeit.	

86- Richard Wisser (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch, S. 73

87- انظر إعادة تحديد هيدغر للأنطولوجيا الوجودية التي كان يفهمها كأثروبولوجية وجودية في «الكينونة و الزمن» في كتابه: «الرسالة الإنسانية Humanismusbrieft».

Seinsvergessenheit		نسيان الكينونة
Lichtung	يستعمل هيدغر هذا المصطلح في سياق حديثه عن تجلي أو تمظهر الكينونة، بالإشارة إلى أهمية الشعاع في الغابة والإضاءة المفاجأة في مكان يكون معروفا بظلامه.	انبثاق، إشعاع، تمظهر
Perceptio		التصور أو الوعي بشيء ما
Apperceptio		التصور الكبير أو الكثيف
via primitiva activa		القوة الفاعلة الأصلية (لاينتز)
Repraesentatio		التمثل/التصور
Vor-stellen	يجب فهم هذه الكلمة إيثيمولوجيا في معنى "الوضع أمام العينين". والمقصود هنا هو تصور شيء ما ماديا، ما هو أساسي هي العلاقة الإرادية بالموضوع و الذي يحاول الكائن الموجود (الإنسان) تطويعه (أي الموضوع) و جعله تحت إرادته، ناسيا بذلك الكينونة	التمثل/التصور
Gelassenheit	هو عنوان نص من النصوص المتأخرة في فلسفة هيدغر. المقصود هو "الهدوء فيما يتعلق بالأشياء"، يعني التحرر من الإرادة أو الرغبة و من التفكير الموضوعاني، كما اكتشف هيدغر نفسه في فلسفة الزين البوذية و في تصوف المايستر إكهارد.	راحة البال، هدوء، طمأنينة، رزانة، صبر، أناة
Das Seiende	الكائن الفردي بالمقارنة بالكينونة بصفة عامة. هناك تمييز في اللاتينية بين ens و esse و في الإغريقية بين εἶναι و τὸ ὄν	الكائن الفردي
	أي ما يجعل من الكائن الفردي كائنا فرديا، ويمكن اعتباره في بعض السياقات الهيدجيرية المعينة الكينونة في حد ذاتها	الصفة العامة للكائن الفردي
Holzwege	جمع "طريق الحطب" وهو عنوان لمجموعة من نصوص هيدغر. وهو إشارة إلى التعبير الألماني: "السير في طريق الحطب"، ويعني التيه على الوجه دون نقطة وثول معينة. هناك في الغابة السوداء الألمانية حيث عاش هيدغر طرق غابوية تنتهي بطريقة مفاجأة و لا يكون لها أي مخرج.	طُرُق أو مسالك الحطب
Ab-Grund	خاصية الكينونة عندما يكون الوجود خارج سلسلة السببية، فليس للكينونة كوجود أي أساس. (نلاحظ هنا خاصية من خاصيات الإستعمال اللغوي لهيدغر، فاستعماله لكلمة „Abgrund" في دلالتها العامة تعني كذلك تيه الإنسان الباحث عن الأمان.	التيه، فقدان، خسران الذات

Er-reignis	مصطلح أساسي في الفلسفة الهيدجيرية المتأخرة، و المقصود منه هو الحالة كون الكينونة لا توجد بطريقة مادية ستاتيكية في مكان ما، لكنها تتحقق في "التمظهر" (في تشابه لم يتطرق هيدغر له مع فينومينولوجية الروح الهيجلية). وما يجب ملاحظته هنا هو الإشارة إلى جذر كلمة "er-äugnis" في اللغة الألمانية القديمة، و التي تعني "وضع شيء ما أمام العينين". إضافة إلى هذا، فإن مصطلح Ereignis يعني كذلك التقاء الإنسان بالكينونة أو مع الكينونة.	
Verzicht	وصف السلوك الداخلي في الأثاة أو الجلد أو الهدوء Gelassenheit في البعد الصوفي. والمقصود هو العزول عن العالم المادي الزائل في مقابل الموقف الإرادي. و يعتبر هذا العدول شرطاً من شروط تجربة الكينونة.	عدول، زهد في، استغناء، تخل، تنازل عن
Un-nahbare	في إطار تحليله لأشعار هولدرلين، يعبر هذا المفهوم الهيدجيري عن عدم إمكانية فهم الحقيقة الأصلية للطبيعة بطريقة مادية محضة، بمعنى أن المرء لا يمكنه الإقتراب منها، أي فهمها في جوهرها الأصلي.	الذي لا يمكن الإقتراب منه
Heimkunft	أخذ هيدغر هذا المصطلح من قصيدة هولدرلين "الرجوع إلى الوطن\ إلى أهلي" (Heimkunft / An die Verwandten) و يعني بالنسبة لهيدغر الرجوع إلى الكينونة، و تتضمن هذه الكلمة الشعرية الرجوع إلى الأصل و الطمأنينة (عند هيدغر أصل و طمأنينة تجربة الكينونة)	الوصول أو الرجوع إلى الوطن أو الموطن
Voluntarismus		إرادة القوة
Verfallenheit	مصطلح نلتقي به في التحليل الوجودي لهيدغر في "الكينونة والزمن" و يعني الوجود الغير الصحيح و كبت نهائية الوجود الإنساني والذوبان كمجهول في الجماهير في مقابل الوجود الحقيقي.	التصدع أو الإنتهاء أو السقوط

هيدغر

الأستاذ توفيق رشد

حسناً لتكلم بسرعة عن مسألة هيدغر الكبرى، عن التَّقْنِيَّة، من حيث أنها «ميتافيزيقا مكتملة»: حيث يَمُرُّ الغرب، يرسم على طريقه، فِكْر هيدغر. حيث يَظْهَر الشَّرْق، يقابل في طريقه وَجْه هيدغر. هذا الوجه هو وجه فِكْر الوُجُود، فكر الاختلاف؛ يَبْنَ اليونان وفكر هيدغر، يَبْنَ الشَّرْق والغرب، شعاع من ضوء لا يُنسى.

«عبد الكبير الخطيبي»

مع بداية عصر النهضة في الغرب، كان العِلْم والتَّقْنِيَّة أَمَلًا وإِعْدًا لِلْبَشَرِيَّة بالازدهار والرفاه. في القرن التَّاسِع عشر تصبح البروليتاريا وحركات التحرر الوطني هي حاملة أَمَل المستقبل... وفي النصف الأخير من القرن العشرين تسقط كل تلك الآمال، ليحتل العلم والتقنية الصدارة، ويسقط الوهم الميتافيزيقي الذي طالما اعتبر أن التَّقْنِيَّة مجرد وسيلة محايدة Neutre من وسائل الإنتاج.

- يجوز أن تكون الرأسمالية هي السَّر العميق للعالم المعاصر- كما ذهب إلى ذلك كارل ماركس- لكن أليس هناك سَرٌّ آخر أَكْثَر عُمَقًا من الرأسمالية؟ أليست الرأسمالية مجرد مظهر خارجي لحقيقة أكثر تَجْدُّرًا؟

il se pourrait aussi que le «fondement secret» d'un tel état de choses ne soit nullement, comme l'enseigne Marx, le capitalisme, mais quelque chose d'encore plus secret, dont le capitalisme lui-même pourrait bien n'être qu'un «à côté». C'est vers un tel secret que Heidegger tente de s'orienter en 1953. Jean BEAUFRET, Dialogue avec Heidegger, ed. Minuit, Paris, 1973. p. 145.

يبحث هيدغر في اتجاه الكشف عن هذا السر الأعظم، يتساءل: هل التقنية المعاصرة مجرد وسيلة مُحَايِدَة من وسائل الإنتاج؟ وهل يمكن اعتبار التقنية من

صنع الإنسان، وأن الإنسان يتحكم فيها؟ أم إن تفكيرنا كهذا قد يقودنا إلى إهمال جوهر التقنية؟

يبدأ هيدغر من الاعتقاد السائد الذي يذهب إلى أن التقنية هي مجموع الأدوات والآلات، التي نتجت عن «تطبيق» الاكتشافات العلمية الكبرى على الواقع... هل هذا الاعتقاد يمكن أن يرشدنا إلى جوهر التقنية وشروط ظهورها؟

ما معنى التقنية كحدث عالمي في تاريخ الميتافيزيقا؟ هل هناك طريق يمكن أن نسلكه للتعرف على جوهر التقنية؟

سنفتح هذا الحوار مع فيلسوف الوجود، مارتن هيدغر:

(M. HEIDEGGER, Essais et conférences, ed. Tel. Gallimard, Paris 1958.)

ونبدأ بالمحاضرة التي ألقاها يوم 18 نوفمبر 1953 بالمدرسة العليا للتقنية في ميونخ Munich.

قبل الجواب عن هذه الأسئلة، نعود إلى «البيان الشيوعي» النص الذي كتبه ماركس وإنجلز ونُشر سنة 1847 و نتوقف عند الصفحة التي ترمي إلى تلخيص الوضع آنذاك وتعلق بالبورجوازية؛ نفهم من البورجوازية: الرأسمالية.

يبدو في هذا النص أن البورجوازية الغربية هي التي أخصّعت البادية إلى المدينة، وهي التي أسّست المُدن الكبرى، ومَرَكَزَت «وسائل الإنتاج» لتطويع الطبيعة، وأدخَلَت الكيمياء إلى الصناعة، وهي التي احتلّت القارّات بكاملها... إلى غير ذلك، غير أنه لم يكن لِيَتَيَسَّرَ للبورجوازية أن تقوم بما قامت به لولا «التقنية المعاصرة».

لقد تحدث ماركس عن البورجوازية الغربية ودورها وإنجازاتها، ولم يتحدث عن التقنية، ذلك لأن التقنية المعاصرة بالنسبة له مجرد وَسِيلَةٍ. إذن، فالبورجوازية وليست التقنية: هي موضوع الاقتراحات الماركسية.

نفهم من باقي النصوص الماركسية، مشروع قَلْب هذه الوضعية، وذلك بأن تأخذ الطبقة البروليتارية زمام الأمور وتُسَخِّر التقنية البورجوازية لمصلحة الجميع.

انطلاقاً من هذا الفهم، فإن التقنية المعاصرة بالنسبة لماركس محايدة،

وهي في حاجة إلى ذات تُسَخَّرُها لأجل أهداف وأغراض محددة.

كل تساؤلات هيدغر تنصب حول هذه النقطة بالذات، هَلْ فِعْلاً التَّقْنِيَّةُ مُجَرَّدَ وَسِيلَةٍ؟ هَلْ هِيَ مُحَايِدَةٌ؟ إن اعتبار التقنية وسيلة، واعتبارها محايدة، يصدنا عن حقيقة التقنية وجوهرها. بعبارة أخرى إن التَّصَارُعَ الذي تحدث عنه ماركس بين البورجوازية والبروليتاريا حول «التقنية» = (وسائل الإنتاج)، وامتلاكها و الثورة البروليتارية والاستيلاء على وسائل الإنتاج ليست سوى ثورة نسبية.

صحيح-أن التقنية هي وسيلة في يد الإنسان يسخرها حسب مشيئته، ولكن ليس كل ما هو صحيح-حقيقاً، لذلك لا يتوقف هيدغر عند صِحَّةٍ و بَدَاهَةٍ المفهوم الوَسَائِلِي للتقنية، بل يفتح طريقاً لمعرفة حقيقتها وجوهرها.

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن كل فكر هيدغر يَنْصَبُّ على مسألة البدايات التي يعتبرها الآخرون غير جديرة بالتفكير.

إذا كان من الواضح والبدهي أن التقنية أداة ووسيلة في يد الإنسان، فما الذي يختفي وراء هذه البداية. ما هو سرُّ التقنية وجوهرها؟

إذن، التقنية ليست هي جوهر التقنية.

La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique. Quand nous recherchons l'essence de l'arbre, nous devons comprendre que ce qui régit tout arbre en tant qu'arbre n'est pas lui-même un arbre qu'on puisse rencontrer parmi les autre arbres.

De même l'essence de la technique n'est absolument rien de technique.

MARTIN HEIDEGGER, ESSAIS ET CONFÉRENCES, TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR ANDRÉ PREAU ET PREFACE PAR JEAN BEAUFRET, Editions Galimard, 1958, p. 9.

والتقنية ليست مجموعة من الأدوات والآلات بل هي الميتافيزيقا في حدودها القصوى، فليس التطور الصناعي هو ما يجعل عصرنا عصر تقنية. وبناء على هذا الاعتبار يؤكد هيدغر أن التقنية ليست عنصراً محايداً، وأن اعتبار التقنية محايدة هو ما يميز الفهم الذي يجهل التقنية كَوُجُودٍ كَجَوْهَرٍ وليس كَمَوْجُودٍ مُحَايِدٍ.

لذلك يجب أن تَخْلَصَ مِنَ المفهوم الوَسَائِلِي، والمفهوم الأنثروبولوجي

للتقنية، ذلك أن التقنية ليست وسيلة وليست محايدة.

المفهوم الواسطي للتقنية؛ يقصد به أنها تحقق للإنسان غايات معينة، والمفهوم الأتربولوجي؛ يعني أنها ناتجة عن نشاط وفعل الإنسان: هذان مفهومان مرتبطان ببعضهما ارتباطاً عضوياً، فكون التقنية وسيلة معنى ذلك أنها تخدم الإنسان الذي صنعها للوصول إلى غاياته. إن وراء هذين المفهومين، يوجد التصور الذي بناه التقليد الأوروبي والمتعلق بالعلل الأربع التي تجد جذورها في فلسفة أرسطو ARISTOTE.

وهذه العلل هي :

1 - La causa materialis العلة المادية: أي المادة التي يصنع منها المنتج.

2 - La causa formalis العلة الصورية: أي الصورة أو الشكل الذي يتخذه المنتج.

3 - La causa finalis العلة الغائية: أي الغاية التي يصنع لأجلها المنتج.

4 - La causa efficiens العلة الفاعلة: ويتعلق الأمر بالمنتج و أدوات عمله.

منذ قرون ونحن نتصرّف وكأنّ نظرية العلل الأربع حقيقة نزلت من السماء، وأنها واضحة وضوح النهار. ولكن ستأتي المناسبة لتتساءل: لماذا هناك بالتّحديد أربعة عِلَل؟

عندما نتحدّث عن العلل ماذا تعني بالضبط كلمة «عِلَّة»؟ انطلاقاً من ماذا يتحدّد الطابع العِلِّيّ لِلْعِلَلِ الأربع الذي يجعل هذه العلل متضامنة الواحدة مع الأخرى؟

ما لم نواجه هذه المسائل أي: العِلِّيّة ومعها الأداتية، ومع هذا التّصوّر الجاري للتقنية، فستبقى هناك مسائل غامضة وعائمة.

إن المفهوم الواسطي والأتربولوجي للتقنية يرتد إلى العلل الأربعة التي صاغها أرسطو، والتي تعني: فعل/إظهار-Faire/venir الذي سماه اليونان إنتاجاً. والإنتاج في التقنية المعاصرة هو استفزاز pro-vocation فالأرض التي سماها «Sophocle» الإلهة العظيمة «La suprême déesse» تقدّيساً لها، أصبحت في عصر التقنية خزاناً للطاقة والمواد الخام.

ليست هناك في العربية كلمة تدل على التقنية، فكلمة تقنّية آتية من الكلمة

اللاتينية Technique، التي تجد جذرها في اللغة اليونانية والتي تحمل معنيين: فهي لا تدل فقط على «فعل» الصانع التقليدي وفنه، ولكنها تدل على الفن والفنون الجميلة. فالتقنية في اللغة اليونانية تحمل دلالة الإبداع والإنتاج pro-duire فالتقنية في نهاية المطاف لها دلالة شعرية.

بالنسبة لأرسطو تأخذ الكلمة معنى الكشف أو الإظهار dévoilement، هذا الكشف لا يدل على الفعل أو الحركة، ولا يدل أيضاً على استعمال وسائل الإنتاج ولكن يعني كشفاً وإظهاراً وليس صنْعاً وإِتْجَاجاً.

يمكننا أن نتحدث عن الصُّنْع والإنتاج بالنسبة للصانع التقليدي أو الفنان، أما بالنسبة للتقنية المعاصرة فالكشف والإظهار dévoilement يعني تحرير الطاقات الطبيعية وجمعها وتحويلها ومراكمتها وتوزيعها.

إن في تحرير الطاقات الطبيعية وجمعها وتحويلها ومراكمتها وتوزيعه: عقلنة للطبيعة أي إخضاع الطبيعة للعقل.

La technique arraisonne la nature, elle l'arrête et l'inspecte, et elle l'ar-raisonne, c'est-à-dire la met à la raison, en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison.---Au caractère impérieux et conquérant de la technique s'opposeront la modicité et la docilité de la «chose». ibid. p. 26.

إن إخضاع الطبيعة للعقلنة وتطوير الفيزياء المعاصرة لم يهيء الطريق للتقنية ولكن هياً الطريق لجوهرها.

La théorie de la nature élaborée par la physique moderne a préparé les chemins, non pas à la technique en premier lieu, mais à l'essence de la technique moderne. p. 29.

إذن فالتقنية المعاصرة ليست نتيجة لتطبيق العلوم الطبيعية/الفيزياء، على الواقع لأن جوهر التقنية كشف وإظهار، وَقَدَّرَ هذا الكشف يشكل حَظْراً، لكن ليس أيَّ حَظَرٍ كان، ولكن الحَظَرُ بعينه.

Le destin de dévoilement n'est pas en lui-même un danger quelconque, il est le danger. Mais, si le destin nous régit dans le mode de l'Arraïsonnement, alors il est le danger suprême. Ibid. p. 36.

ليست التقنية في حد ذاتها هي الخطر، ولكن الخطر يكمن في جوهرها، فليست الأدوات والآلات هي التي تهدد الإنسان، ولكن سيادة عقلنة الطبيعة هي ما يهدد الكائن. إن انتماء الإنسان إلى عالم الإرادة، عالم: حرب النجوم، الحروب العالمية، والأقمار الاصطناعية والأنترنيت والهندسة الوراثية (الاستنساخ)، والزحف اللامحدود للاكتشافات العلمية والتقنية، هذا الانتماء، هو ما يحدد مصيره المحتوم، أي الانخراط في ميتافيزيقا دَسَّهَا ديكارت، وبدأت نضجها واكتمالها مع هيغل. لكي يُصار إلى زمن الحرب والإبادة حيث لا نستطيع أن نجيب على السؤال: متى يحل السلام؟ لأن سؤالاً كهذا لا يعني شيئاً، فالحرب تستمر في زمن السلم. (هيدغر).

ليست الأسلحة هي التي تسبب الموت، ولكن الذي يهدد الإنسان بالموت، وليس بأي موت، بل بموته كجوهر، هو الفكرة التي تقول بأنه يكفي أن نجمع ونراكم ونوجه الطاقة بصفة سلمية لكي يُصار إلى راحة الإنسان وسعادته.

La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger. Le sens modifié du mot Ge-stell («l'Arraisonement») nous deviendra peut-être un peu plus familier, si nous pensons Ge-stell au sens de Geschick (destin) et de Gefahr (danger).

La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle.

La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne de l'Arraisonement nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale.

Aussi, là où domine l'Arraisonement, y a-t-il danger au sens le plus élevé. Ibid.p. 37/38.

التقنية هي قَدْرُ كل المجتمعات و الشعوب والأفراد التي تتراجع، وتمحي تدريجياً، أي ينمحي وجهها الخاص، وتزحف هذه المجتمعات لتسكن وثيرة «الحضارة العالمية» داخل إرادة التَّجَانُس الجبَّارة، إذ أن ما يُقْبَل في هذا العالم،

هو ما ينسلخ عن هويته واختلافه تحت ضغط هذه الإرادة التي توحد، وتنظم حسب مبدأ الإنتاج والربح. هذه الإرادة تذكرنا بصيحة هيغل الشهيرة (في مقدمة فينومينولوجيا الروح) وهو ينادي الفرد النسبي ليدوب في شمولية العقل الكوني. إن نظره يجثم حيثما تحل التقنية كميثافيزيقا مكتملة.

لا يجوز أن نعتبر أن اكتساح التقنية والعلم مجرد نقل بريء وحيادي لإستراتيجيات التنمية، ولأفكار ومذاهب نقبلها أو نرفضها، لأن هناك نمطا كاملا من الحياة هو الذي يخترق كل المعازل، والوطنيات والهويات القومية والعقائدية. إنه نمط هذا العصر، لا يستطيع أحد اختياره، كما لا يستطيع رفضه، ولكن يمكن على الأقل تسليط بعض الوعي حتى لا يظل العصر وحده يسكننا بأوهامه ومعاييره، كما يشاء، بل نحاول كذلك نحن أن نسكن فيه وعلى طريقتنا.

الأساس الميثافيزيقي والعلمي للتقنية المعاصرة.

بالنسبة لهيدغر لا يمكن أن نفهم مسألة التقنية المعاصرة إلا باعتبارها اكتمالا للميثافيزيقا، التي تجثم على الغرب منذ أفلاطون وأرسطو. التقنية هي قدر الغرب المحتوم.. الغرب الذي لم يفكر في مسألة الوجود L'ETRE إلا على مستوى الموجود L'ETANT، وبذلك حكم على نفسه بالمنفى.

لكن إذا كانت التقنية كميثافيزيقا مكتملة تجد جذورها عند أفلاطون وأرسطو، ألا يجوز أن نأخذ على هيدغر أنه يرجع التقنية المعاصرة إلى التقنية الإغريقية؟ أنظر:

H. C. Tauxe, La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger, p. 155.

إن اعتراضا كهذا لا نجد له جوابا في فكر هيدغر، ولكن المعطى الأولي والأساسي بالنسبة له هو أن الميثافيزيقا الغربية عرفت منعطفا جذريا بتحولها إلى علم ابتداء من القرن السابع عشر. وهذه نقطة انطلاق جديدة تصادف فلسفة ديكارت الذي ي دشّن عهدا جديدا للميثافيزيقا و التقنية المعاصرة.

Avec Descartes commence l'accomplissement de la Métaphysique occidentale. Mais comme un tel accomplissement n'est possible de nouveau que comme Métaphysique, la pensée Modernes a sa grandeur propre. M. HEIDEGGER, Chemins qui ne mènent nulle part, ed. Gallimard, 1962, p.129/130.

- ديكارت :

مع ديكارت يبدأ اكتمال الميتافيزيقا الغريبة، ولكن اكتمالا كهذا، من جديد، لا يمكن إلا أن يكون ميتافيزيقيا. فمع ديكارت فعلا تتبدل علاقة الإنسان بالعالم الذي أصبح يوجه الكائن وجهة جديدة في علاقته مع الطبيعة.

فما هو يا ترى جوهر العلم المعاصر؟

يجيب هيدغر أن جوهر ما نسميه الآن علما هو «البحث» La recherche.

L'essence de ce qu'on nomme aujourd'hui science, c'est la recherche. Chemins... p.102.

إذا كان ما نسميه الآن علما هو البحث، فما هو جوهر البحث؟

إن جوهر البحث يتحدد انطلاقا من بروز الذات المفكرة الحرة، كمقياس لضمان الحقيقة، وكمقياس للتجربة. مع الكوجيتو الديكارتي تصبح الطبيعة مجالا للملاحظة والبحث، يسائلها العلم عن العلل وعن الإمكانيات، تصبح الطبيعة خزانا للطاقة المحسوبة، والباحث بدوره يصبح تقنيا.

يختفي العالم إذن، ليحل محله الباحث، فلم يعد الباحث في حاجة إلى خزانة في بيته، فهو يتكون في المؤتمرات والندوات العلمية، ويجلب معارفه من المختبرات. إنه مدفوع بدوره لأن يصبح تقنيا في عصر التقنية وبذلك فقط يمكن أن يكون له مصداقية وفعالية.

Le savant disparaît. Il est relayé par le chercheur, engagé dans des programmes de recherches. Ce sont en effet ceux-ci, et non pas l'entretien d'une érudition, qui donnent à son travail son atmosphère acérée. Le chercheur n'a plus besoin chez lui de bibliothèque. Il est d'ailleurs constamment en route : il délibère dans les sessions et s'informe dans les congrès. Il se lie en outre aux commandes des éditeurs, ces derniers ayant maintenant leur mot à dire au sujet des livres à écrire ou à ne pas écrire.

C'est que le chercheur est poussé de lui-même, et cela nécessairement, asphère du technicien, au sens essentiel ou nous prenons ce mot. Ce n'est qu'ainsi qu'il reste efficace, donc, dans l'esprit de l'époque, effectif et réel.

في ما يلي نبرز أهم مميزات العلم الحديث بالنسبة لهيدغر. أنظر:
JEAN Michel Palmier, les écrits politiques de Heidegger, Essais et philosophie; p.252.

- العلم هو نظرية الواقع.
 - جوهره يكمن في البحث، أي إخضاع الطبيعة إلى برامج.
 - العلم لا يؤسس التقنية، بل على العكس من ذلك، إن جذوره توجد في جوهر التقنية.
 - العلم هو عقلنة الطبيعة.
 - يحاور الطبيعة لا باعتبارها وجودا ETRE ولكن باعتبارها موجودا ETANT.
- هذه المميزات التي تميز العلم الحديث لم تكن ممكنة دون المنعطف الجذري والتأسيس الجديد للعلم.
- ديكارت يؤسس فكرة أساسية و ذات أهمية كبيرة تكمن في أن العلم لم يكن ليجد لو لم يصبح الإنسان ذاتا sujet.

إن فكرة الإنسان باعتباره ذاتا (ضامنة للحقيقة، ومقياسا للتجربة: هذه الذات المفكرة التي يعتبرها انطلاقا من ذلك، دليلا على الوجود: أنا أفكر فأنا موجود). إن هذه الفكرة لم تكن موجودة قبل ديكارت، وهي التي أسست المنطلقات و الشروط الأنطولوجية والميتافيزيقية للعصر الراهن. فالفلسفة الديكارتية إذن تؤسس فكرة جديدة هي أن الإنسان عبارة عن ذات وهذه الفكرة ليست مجرد منعطف في تاريخ الفكر الإنساني أو الفلسفي ولكنها تشكل منعطفًا في تاريخ البشرية وعلاقة الإنسان مع الطبيعة، فهي تغير جوهر الإنسان. مع فلسفة ديكارت يصبح الإنسان مقياسا لكل شئ.

La philosophie cartésienne du sujet ne constitue pas uniquement une nouvelle «vue théorique» sur la science ou sur l'homme, mais elle exprime une modalité absolument originale de l'humanité de l'homme, un tournant de son histoire, et de ses rapports avec l'être. En termes heideggeriens, l'essence même de l'homme change, dans la mesure où l'homme devient sujet.

إن ميتافيزيقا ديكارت التي أسست فكرة الذات باعتبارها مقياساً لكل شيء أرست في نفس الوقت صورة جديدة للعالم، وفتحت أبواب عالم جديد. وهي بهذا المعنى ليست مجرد فكرة فلسفية بل هي بنية الإنسانية المعاصرة.

- نيتشه NIETZSCHE :

إذا كانت فلسفة ديكارت قد دشنت عهداً جديداً للتقنية وللعلم، وأحدثت منعطفاً في تاريخ البشرية، ففلسفة نتشه تسجل حسب هيدغر مرحلة حاسمة في اكتمال الميتافيزيقا.

يبدأ هيدغر بفكرة «موت الإله» عند نتشه. هذه الفكرة ليست استفزازاً وليست إلحاداً ساذجاً كما يفهم البعض، بل إنها تُعبّر عن الدلالة النهائية للعالم الغربي.

إن كلمة «إله» و«إله مسيحي» تُستعمل في فكر نتشه للدلالة على العالم الغيبي، فمنذ أفلاطون، وبصفة عامة، منذ التَّأويل الهلينيستي- المسيحي للفلسفة الأفلاطونية، تم اعتبار العالم الغيبي كعالم حقيقي، والعالم الدنيوي المحسوس ليس سوى عالم تحتي، متغير، إذن مجرد مظهر غير حقيقي. وإذا اعتبرنا مع كانط أن العالم المحسوس هو عالم فيزيقي Physique بالمعنى الواسع للكلمة، فالعالم الغيبي هو عالم ميتافيزيقي Métaphysique، وبذلك تكون عبارة «الإله قد مات» تعني سقوط عالم المثل، العالم الغيبي، ويكون معنى الميتافيزيقا بالنسبة لنتشه يعني الفلسفة الغربية قاطبة على أنها مدفوعة إلى حدودها القصوى.

أما بالنسبة لنتشه نفسه، فإنه يعتبر فلسفته لحظة مناهضة الميتافيزيقا، يعني لحظة مناهضة الأفلاطونية، وعبارة نيتشه «الإله قد مات» تعني إعلان موت الأفلاطونية.

إذن فكرة «موت الإله» وسقوط العالم الغيبي الأفلاطوني تعني أن الإنسان توقف عن البحث على شروط وجوده انطلاقاً من «العالم الغيبي» أو انطلاقاً من أفكار مجردة تفسر وجوده، بل رجع الإنسان إلى ذاته أو بلغة نتشه رجع إلى «الحياة وإلى الأرض»، فالإنسان في عصرنا (أي عصر التقنية المعاصرة) هو ضامن الحقيقة ومقياس التجربة. فنتشه إذن يدفع فكرة الذات التي ظهرت مع ديكارت

إلى حدودها القصوى، فمع نشته يتم اكتمال ميتافيزيقا الذاتية subjectivité وجوهر هذه الذاتية يظهر عند نشته في فكرة إرادة القوة، لأن الذاتية بالنسبة له هي الحياة، والحياة إرادة قوة.

La philosophie de Nietzsche accomplit donc la métaphysique de la subjectivité qui passe par l'auto-position de l'homme par l'homme. L'essence de la subjectivité apparaît, chez Nietzsche, dans la volonté de puissance dont Heidegger donne une interprétation qui lui permet d'approfondir sa conception du sujet objectivant. ibid, P. 160.

بعبارة أخرى فمنذ الكوجيتو الديكارتي إلى سيادة التقنية إلى الإنترنت والهندسة الوراثية ليس هناك تغير في المستوى ولكن تطور ونمو لنفس الحقيقة الأساسية، التي هي: إن الإنسان يطيح بالعالم الغيبي، يقتل الإله ويؤكد إنسانيته كذات تريد القوة والسيطرة، من خلال التصارع للسيطرة على الأرض، وما الحروب العالمية التي مزقت القرن العشرين سوى مؤشر من مؤشرات تدل على الذاتية مدفوعة إلى حدودها القصوى، وحروب القرن الواحد والعشرين ليست بهذا المعنى حروب القرن ولكنها حروب العصر، والعصر المقصود هنا هو عصر التقنية.

Autrement dit, du cogito cartésien au machinisme triomphant de l'ère atomique, il n'y a pas, selon Heidegger, changement de niveau, mais développement de la même réalité fondamentale: l'homme brise le supra-sensible (il « tue » Dieu) et affirme son humanité par la subjectivité qui se veut elle-même dans l'objectivation de l'étant. ibid. P.164.

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن الإنسان في جميع أنحاء العالم أصبح يتكلم لغة واحدة هي لغة التقنية كما يذهب إلى ذلك ارنست يونغر Ernest Jünger.

La technique est non seulement la véritable langue universelle, mais la seul.

إن ميتافيزيقا ديكارت التي أسست فكرة الذات/مقياس كل شيء، سرعان ما ألغت الإنسان كذات، فالإنسان لم يعد ذاتا ولكنه أصبح أداة تسخره التقنية، وتخضعه لبرامجها، تخضعه لميتافيزيقا الشبه والهوية.

فالإنسان يصبح نقطة في برنامج عام وشامل، والجسد الإنساني بدوره يصبح خزاناً للطاقة المحسوبة. ولهذا فلا غرابة أن يبدأ الحديث عن الإنسان باعتباره آلة، آلة ليس بالمعنى المجازي، ولكن بالمعنى الفعلي للكلمة.

dire 'étranger' et 'ennemie'.²⁴ Le rapport de l'ami au familier équivaut au rapport de l'ennemie à l'étranger. La sympathie exprimée envers l'ami et le familier contraste avec l'antipathie exprimée envers l'ennemie et l'étranger. Bunge évoque l'idée que le sentiment de sympathie pour les siens ne doit pas nous faire oublier « les sentiments d'antipathie et de haine pour l'étranger. Cet oubli ou cette négligence s'expliquent (...) à cause des préjugés d'humanité et de fraternité dus à la religion et à la philosophie, spécialement à la philosophie grecque et à la religion chrétienne ».²⁵ L'auteur se dresse contre « les théories démocratiques et philanthropiques » (303), contre « la variole noire de l'école philosophique, philanthropisme romantique » (306). Comme chez Kosellek, Bunge se dresse contre le consensus philosophique transcendantal dans ses dimensions internationales. Loin de supposer que le consensus international (incarné aujourd'hui par les institutions internationales) serait un a priori juridico-éthique neutre ou un arbitre non parti prenant face au pluralisme politique et religieux, Bunge soutient que le droit lui-même serait « l'expression politique de règles juridiques imposées plus ou moins consciemment par les classes dominantes pour conserver un état économique qui les favorise » (306). Heidegger s'est tu à la fin de la guerre, parce que comme il le disait :

**«If in thinking there were already
adversaries and not mere
opponents, then thinking's case
would be more auspicious».²⁶**

24- C. O. Bunge : p. 271.

25- Bunge : 287.

26- Heidegger : *The Thinker as Poet*. In : 1947). In : Martin Heidegger : *philosophical and Political Writings*. The German Library. Manfred Stassen (eds.), Continuum New York.

Reinhart Kosellek²¹ reprend les catégories héritées du temps de Heidegger pour comprendre le mouvement de l'histoire. Les catégories du destin, héritage, angoisse, peur, fidélité et peuple ne sont pas suffisantes pour comprendre les événements de l'histoire. Kosellek a introduit de nouvelles catégories existentielles, selon la terminologie de Heidegger, supposées régir la guerre et la paix. Parmi ces catégories, Kosellek a introduit les concepts de l'ami et d'ennemie. « Le couple d'opposition 'ami et ennemie' thématise au niveau purement formel les finitudes qui surgissent derrière toutes les histoires de l'auto-organisation de la vie humaine. »²² Il s'agit dans ce couple ami/ennemie « d'une catégorie transcendante d'histoires possibles ». (103) Il croit savoir que les tentatives d'abroger ces notions au niveau international n'est qu'une forme de machiavélisme politique. Mais il s'empresse de dire que « lorsque nous acceptons l'autre comme ennemie et non pas comme incarnation du mal qu'il faut déraciner, nous entrevoyons l'espoir de paix. » (103) Remarquons que la catégorie d'ennemie intervient comme concept politique au sein de notre expérience herméneutique des événements historiques. Il est difficile de comprendre une grande partie de la politique internationale si la taxation d'ami et d'ennemie public est négligée, lorsque les décideurs et politiciens renvoient à certains groupements de personnes ou sociétés. Certes, les philosophes s'intéressent peu ou prou à la notion d'« ennemie » telle qu'elle se présente en philosophie politique, en partie en raison de l'exploitation conceptuelle de la notion par Carl Schmitt. Plus généralement, l'instrumentalisation des catégories d'ami et d'ennemie était monnaie courante avant même Carl Schmitt. Bunge,²³ au début du 20. Siècle montre comment « en Grèce et à Rome, le même mot sert pour

21- Reinhart Kosellek : *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer* : Suhrkamp 2000 ; pp. 99-118.

22- Kosellek, Op. Cit. p. 103.

23- Argentin, auteur d'un ouvrage sous titre : *Le Droit c'est la force. Théorie scientifique du droit et de la morale*. Paris Librairie Schleicher Frères (sans date).

monde est une « progression invincible de la conscience de la liberté»,¹⁸ la 'phénoménologie de l'esprit' constitue une « phase dans l'eschatologie de l'être ».¹⁹ L'attente eschatologique ou la finalité marque l'ultima ratio d'une progression qui prend au sérieux le sens de l'être (« der Sinn »), tout en rejetant la finalité (« der Zweck »)²⁰ ontique extérieure et accidentelle, comme dans le cas du droit. Toute une tradition de la philosophie du droit a été créée à partir d'un néo hégélianisme dévoué à la cause nazie. C'est cet hégélianisme de Schönfeld, Binder et Larenz que côtoyait Heidegger en philosophie politique, faute de disposer de ressources philosophiques indépendantes pour penser le politique et l'espace public.

- **Conclusion** : Je reviens à l'idée initiale de Stassen qui affirme que ce serait une erreur de catégorie que de mettre le Discours du Rectorat et Être et Temps sur le même pied. Alors que le souci de 1927 était de se départir de tout normativisme culturel dans la compréhension des catégories de l'existence, il n'avait pas de moyens à sa disposition pour comprendre le politique en 1933, en dehors des moyens fournis par le néo Hégélianisme. Par la suite, tous nos régimes politiques et discussions sur la démocratie ne seraient que 'bavardage'. Heidegger n'a pas fait attention à l'exploitation politique de la philosophie du droit hégélienne. Je donne comme exemple l'usage qu'a fait l'herméneutique existentielle des catégories politiques héritées de Heidegger.

Dans le sillage du courant de l'herméneutique existentielle,

18- Jeffrey A. Barash : *Martin Heidegger and the Problem of the Historical Meaning*, Fordham University Press, 2003, p. 172.

19- Jeffrey A. Barash : *Martin Heidegger and the Problem of the Historical Meaning*, Fordham University Press, 2003, p. 226.

20- Andreas Großmann : *Recht Verkehrt*. In Mirko Wischke & Andrzej Przylebski (Hg.) *Recht ohne Gerechtigkeit ? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates* : Königshausen und Neumann : Würzburg 2010, p 199.

de la singularité de l'existence historique, a servi de source au libéralisme moderne. »¹⁵ A vrai dire à mon avis, l'existence de ce peuple particulier est liée à une histoire particulière de l'auto-affirmation, sans que cette auto-affirmation obéisse à des normes ontiques culturelles et accidentelles. Cette auto-référence joue un rôle clé en droit. Mais il serait inexact de la généraliser en politique. Pour Heidegger : Auto-affirmation, auto-évaluation et auto-gouvernance valent pour l'essence de l'université, comme pour le reste de la société. L'auto-référence est le mode de fonctionnement du monde politique comme du fonctionnement du droit. « *auctoritas non veritas facit legem* » est vraie selon Hobbes de la politique comme du droit. Le droit est ce que les parlementaires indiquent comme droit. C'est parce qu'ils votent un texte du droit qu'il fait partie du droit.

Tilo Wesche montre brillamment comment dans le cas du droit la ,mesure ne se laisse pas mesurer'¹⁶, comment les institutions politiques se mesurent également à elles-mêmes, et comment la fonction cognitive est interne à l'institution politique. La fonction cognitive immanente est attribuée à l'institution politique par l'institution elle-même. Sans fonction cognitive les institutions politiques disparaissent. L'opposition entre vérité et légitimité provient plutôt d'une contradiction interne.¹⁷ (38–39). Chez Heidegger l'erreur était de concevoir que l'institution politique ne se mesure qu'à elle-même, et à aucune instance extra- politique. Alors que l'histoire du

15- Jeffrey A. Barash: *Martin Heidegger and the Problem of the Historical Meaning*, Fordham University Press, 2003, p. 225.

16- Tilo Wesche: *Politik und Erkenntni. Zur kognitiven Funktion des Politischen bei Hegel*. In Mirko Wischke & Andrzej Przylebski (Hg.) *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*: Königshausen und Neumann : Wüezburg 2010, p. 20-21.

17- Tilo Wesche : *Politik und Erkenntni. Zur kognitiven Funktion des Politischen bei Hegel*. In Mirko Wischke & Andrzej Przylebski (Hg.) *Recht ohne Gerechtigkeit ? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates* : Königshausen und Neumann : Wüezburg 2010, p.38-39.

trouve chez E. Levy comme chez Barash¹³ des indications concernant le séminaire « Hegel : Über den Staat », organisé conjointement avec le juriste Erik Wolf. Pourquoi Heidegger a-t-il associé un juriste dans le séminaire ? A-t-il cherché une perspective ou une alternative juridique permettant de mieux comprendre ou de légitimer ou de justifier le système politique en place ? Les distances prises avec la République de Weimar ne sont-elles pas une distance prise contre la vision universaliste et rationnelle des Lumières ? Il me semble que Heidegger n'avait à sa disponibilité que la philosophie politique et la philosophie du droit issues de Hegel. Je me suis en partie fondé sur le propos de Jeffrey A. Barash : « Le séminaire de Hegel a confirmé la place centrale de la pensée de Hegel dans la réflexion politique de Heidegger durant cette période. La métaphysique historique hégélienne, comme l'indiquait le séminaire, a mis en exergue un trait central de la pensée politique originale qui a pris ses sources dans l'ancienne Grèce. Pour Hegel la Cité grecque a servi comme origine authentique du politique. »¹⁴ Mais à mon avis le Hegel dont il s'agit était lu et relu par les juristes néo-Hégéliens proches du National Socialisme. Hegel avait séduit les juristes par la notion de *Sittlichkeit*, traduite de manière inexacte par 'morale objective' en Français. Car Hegel admet que l'État n'est pas le fruit d'un contrat social, mais un phénomène *sui generis* qui rend le droit naturel et les libertés publiques possibles. L'autonomie de l'ordre juridique chez Hegel a rendu possible la naissance de la philosophie du droit. Aux yeux de la vision politique de Heidegger, comme aux yeux de la théologie politique, le droit et la politique sont distinctes de la morale normative et du droit naturel. L'idée de la politique est liée à l'existence d'un « peuple particulier contrasté avec la théorie de la volonté générale de Rousseau, qui, vu son abstraction

13- Barash a recueilli lui-même cette information de Dr. Hermann le fils de Heidegger, en lisant une transcription du séminaire de Heidegger (1934-35).

14- Jeffrey A. Barash: *Martin Heidegger and the Problem of the Historical Meaning*, Fordham University Press, 2003, p. 224.

de sa propre mort. Comme le dit Heidegger dans un poème datant de 1947 « We are too late for the Gods and too early for Being. Being's poem, just begun, is man ».¹² Je prends mes décisions, eu égard au dilemme existentiel que ce qui m'arrive, ma propre mort, arrive trop tôt ou trop tard, et jamais au bon moment. Le mythe du temps objectif calcule le temps de la vie sur le temps cosmologique, qui appartient d'ailleurs au monde public. C'est ce qui suscite la fausse impression qu'on soit né dans l'espace et temps convenables. Les considérations morales, idéologiques ou religieuses ou culturelles sont de bonnes raisons de vivre ou de mourir pour le On, mais elles sont loin de constituer la vérité de la confrontation du Dasein avec ses propres possibilités d'être et de non être.

En fait, le souci de la vérité oriente Heidegger dans son étude du Dasein-pour-la-mort. Le comportement du Dasein devant sa propre mort n'est pas régi par des considérations culturelles ou religieuses de la vie et de la mort. Mais cela n'empêche que nous préférons continuer à vivre que mourir, même pour quelques semaines de plus ? Heidegger ne montre pas pourquoi nous préférons avoir un « supplément » de jours plutôt que rien. Quels types de normes nous guident dans nos préférences de subir une opération couteuse pour vivre quelques jours de plus ? Heidegger a refusé au nom du dévoilement de la vérité les valeurs de la modernité et de la rationalité, sans avoir embrassé de valeurs politiques étrangères au mainstream. Pourquoi ? au nom de quelle valeur ?

Heidegger n'a pas envisagé la normativité politique d'après la philosophie des Lumières rationaliste. Il a cherché une nouvelle piste, sans s'y être engagé complètement. On

12- Heidegger: *The Thinker as Poet* (1947). In: *Martin Heidegger: philosophical and Political Writings. The German Library. Manfred Stassen (eds.), Continuum New York, London, 2003. P. 19.*

Do I stay in the Provinces où il puise dans son atmosphère paysanne.⁸ Le travail philosophique ne prend pas son cours comme des études individuelles faites par un excentrique. « Il appartient au centre du travail paysan. » Mon travail « est enraciné profondément dans la vie des paysans »⁹. Heidegger insiste sur les relations intimes qui lient son œuvre à la Forêt Noire et à ses habitants, plutôt qu'à un espace public. Car son œuvre provient d'une relation centenaire et d'enracinement irremplaçable qui le lie au sol swabe alémanique.¹⁰ « Tout mon travail est soutenu par le monde de ces montagnes et leurs populations. » Heidegger fustige la célébrité due à la puissance de la presse internationale et à l'urbanisation croissante, et glorifie par contre la fidélité de la mémoire paysanne. Une fois il a par exemple cherché son modèle linguistique du langage dans le jargon d'une vieille paysanne qui, à travers « son langage robuste, rempli d'images, a préservé un vocabulaire ancien et des légendes variées, devenues inintelligibles aujourd'hui pour les jeunes du village, et perdues par la suite dans le langage parlé. »¹¹ Le monde public du Dasein trouve son existence propre et authentique dans le silence.

Heidegger et le néo Hégélianisme. Heidegger était soucieux de se débarrasser des préjugés rationalistes et modernes concernant le fondement moral ou normatif de la société. Les décisions prises par l'être-pour-la-mort ne se fondent pas sur des valeurs antérieures sous-jacentes, mais sur le fait d'être constamment exposé à la possibilité imminente

8- Martin Heidegger: *philosophical and Political Writings*. The German Library. Manfred Stassen (eds.), Continuum New York, London, 2003. P. 16. « On a deepwinter's night when a wild, pounding snowstorm rages around the cabin and veils and covers everything, that is the perfect time for philosophy. Then it questions must become simple and essential. Working through each thought can be tough and rigorous. The struggle to mold something into language is like the resistance of the towering firs against the storm. »

9- Ibid. p. 17.

10- Ibid. p. 17.

11- Ibid. p. 18.

par Heidegger le 'monde public'. »⁶ Heidegger a raison de distinguer le monde public de l'être – dans- le- monde qui distingue l'existence temporelle authentique du Dasein face à sa mortalité. L'être-pour- la-mort ne prend de sens existentiel seulement parce que, prétendument, la mort serait une perte de valeurs ou perte de biens ou entrée dans un autre monde ou attente de salut. Toutes ces visions du monde font partie prenante du On. Le monde public est le monde inauthentique des normes sociales et culturelles. Comment prendre ses distances avec le bavardage du monde public ? « Une partie de l'aveuglement de Heidegger, dit Stassen, est d'avoir perçu le National Socialisme comme un agent ou facteur qui nous écarte loin de la normalité moyenne et de l'inauthenticité. Il a fréquemment parlé de l' 'avènement' d'une nouvelle ère (...) *Ankunft aus der Herkunft*. C'était certainement son erreur. (...) Mais est-ce cette erreur simplement une question de faute ? ».

Stassen estime que la faute de Heidegger n'est pas une catégorie morale, mais une déficience systémique. Heidegger définit sa propre manière de philosopher comme un 'monologue de l'acte essentiel de penser avec soi-même. (...) Le Soi authentique écoute silencieusement la voix de la conscience, seule, et ne pense qu'à sa propre mort. Plus tard, l'être, *Beyng*, *das Seyn* prend la place de la conscience, et *thinking*, *Denken* devient *thanking*, *Danken*. »⁷ Le monologue authentique et propre de l'acte de penser est le silence « *Schweigen* ». Le silence marque la phase ultime du rétrécissement du monde public. Même lorsque rompt Heidegger le silence, il le fait en poète. Il n'utilise pas le langage artificiel de la ville, mais le patois imagé des paysans.

Ainsi, lorsque Heidegger use du langage, il se réfère à celui des paysans. En 1934 il a publié un autoportrait *Why*

6- Barash 1995, 54

7- Stassen, XXIII. In: *Martin Heidegger: philosophical and Political Writings. The German Library*. Manfred Stassen (eds.), Continuum New York, London, 2003.

pensée, désigne l'une de ses orientations décisives. L'absence d'une réflexion spécifiquement politique dans le cadre du travail philosophique de Heidegger dénote pour Arendt une dévalorisation du politique et entretient en ce sens un rapport pour le moins indirect avec sa prise de position en faveur du nazisme. »³

Espace public, monde public et silence. Arendt se fonde sur une citation du *Sein und Zeit* : *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles* (« La lumière de ce qui est public obscurcit tout »).⁴ Le monde public de Heidegger est différent de la sphère publique constituée elle-même par les partenaires de la communication chez Hannah Arendt. L'espace public est le lieu de l'exercice de la politique chez Hannah Arendt, alors que l'antipathie de Heidegger contre le bavardage l'oblige à se dérober de tout normativisme fondé dans le monde public. Dans ce sens, aux yeux de Barash le monde public est critiqué à la lumière de la notion de vérité, sans remettre en question le fait que la mondanéité du monde est « une structure ontologique du *Dasein* qui s'articule autour du monde ambiant et commun quotidien (*alltägliche Um- und Mitwelt*) par rapport auquel le *Dasein* se comporte de prime abord et le plus souvent (*zunächst und zumeist*). »⁵ Alors que les partenaires sociaux proposent des lois, des normes, des paramètres, les discutent, pour mieux exercer leurs libertés et élargir l'espace public au fur et à mesure, le monde public chez Heidegger traduit « le monde dans ses structures quotidiennes qui, en tant manière d'être du *Dasein*, est pour chacun à tout moment là. Ce monde quotidien, accessible à chacun à tout moment, est le champ d'action anonyme indifférent à la singularité fondamentale du *Dasein*- le champ d'action du 'On' – nommé

3- Jeffrey A. Barash : *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire. Pratiques Théoriques*. PUF, 1995 p. 52.

4- Cité par Arendt : Préface, in *Men in Dark Times*, 9 ; trad. Franç, in *Vies politiques*, p. 9. In: Barash 1995, p. 58.

5- In Barash 1995, 54.

est moralement répréhensible d'avoir été membre du parti National Socialiste (NSDAP), d'avoir purgé les établissements académiques des collègues juifs et sociaux-démocrates pour des raisons politiques, et pour ne s'être jamais prononcé publiquement contre l'holocauste. L'imposture morale ou la dignité du caractère et la grandeur philosophique, ne doivent pas aller toujours ensemble : l'Emile de Rousseau n'est pas un mauvais livre seulement parce que son auteur a envoyé ses six de ses enfants non légitimes à l'orphelinat, au lieu de les élever dans le domicile familial conformément à ses principes pédagogiques. Les grandes œuvres philosophiques bénéficient d'une vie propre et d'une qualité universelle et cognitive qui n'est pas affectée par la sphère morale de leurs vies publiques et privées.»¹ S'agit-il de dire que la pérennité de l'œuvre philosophique contraste avec le normativisme de la morale individuelle, relevant de la vie privée ? Manfred Stassen fait référence à la déconstruction postmoderne pour dire que « le sujet empirique qui se manifeste dans le monde par ses actions est différent du sujet du discours théorique ou poétique ». Il conclut par une constatation contestable : « mettre le Heidegger du Rektoratsrede (1933) et le Heidegger de Sein und Zeit sur le même pied, c'est commettre une erreur de catégorie. »² En fait et plus généralement, Heidegger distingue nettement entre philosophie, religion et science. S'agit-il de la même distinction entre Sein und Zeit et Rektoratsrede ?

Le Rektoratsrede est un discours politique à oublier pour Stassen. À oublier car il ne s'intègre pas dans une réflexion que Heidegger aurait entamée sur la philosophie politique. La politique serait foncièrement absente de la pensée de Heidegger. « Aux yeux de Hannah Arendt, le refus de Heidegger dans Sein und Zeit d'attribuer à la politique le rôle qui lui revient, loin de constituer une simple lacune dans sa

1- Martin Heidegger: *philosophical and Political Writings*. The German Library. Manfred Stassen (eds.), Continuum New York, London, 2003. Introduction : XVIII.

2- Ibid. XIX.

Heidegger

L'existentialisme contre le normativisme

Azelarabe Lahkim Bennani

Sceptique contre la République de Weimar, Heidegger s'est dressé contre le normativisme et l'universalisme abstrait et formel. Il a puisé dans le socle des valeurs communautaires de l'appel, du sol et du peuple pour redécouvrir les valeurs archaïques de l'Allemagne traditionnelle. Les idées politiques du jeune Heidegger ne sont pas également compréhensibles indépendamment de la perspective critique adoptée par Schönfeld ou Larenz contre l'Etat libéral. Il ne s'agit pas d'entrer dans la controverse du Nazisme soulevée contre Heidegger, mais de montrer comment l'existentialisme de Heidegger s'est servi de la neutralité normative ou axiologique dans le dévoilement de la vérité, en ne faisant pas attention à la spécificité de la politique et du droit.

Morale et philosophie. La question se pose à propos de la question des normes dans la vie politique et l'espace public. Les uns insistent sur le questionnement moral de l'existentialisme de Heidegger, les autres refusent d'en parler. Farias défendait la première thèse. Mais Stassen la critique aussitôt : « Le livre de Farias était publié d'abord en France dans une série qui portait le titre de 'morale et politique'. Ceci suggère que le problème de la controverse avec Heidegger serait un problème moral. J'ai des doutes. Il n'est pas important si on pense aujourd'hui qu'il

Qu'est ce que sa philosophie de l'art nous enseigne à propos de l'oeuvre d'art, du tableau de Van gogh, ainsi que du voir herméneutique et de son analyse iconologique ? que nous inspire sa tentative de réactualiser la métaphysique tout en sachant que la question de l'Etre est tombée pendant l'ère moderne dans l'oubli ? Ceci dit la métaphysique n'est pas une simple section de la philosophie, au contraire elle représente une exigence ontologique, une modalité d'être inséparable de notre vécu, indissociable de notre quotidien, elle est notre destin, à travers elle nous arrivons à comprendre notre être, à nous rendre compte de notre errance, dans un monde dépourvu de sens, caractérisé du nihilisme.

Cet argumentaire est une invitation à réfléchir sur ses thématiques, et à développer toutes ses questions à partir des différents points de vue, en incluant les interrogations suivantes :

- Tous les philosophes post-modernes ont essayé de se réapproprier Heidegger, ce qui a donné ceci : à chacun son Heidegger, c'est pourquoi il existe un Heidegger de Derrida, un Heidegger de Vatimo, un Heidegger de Richardson, alors pourquoi Heidegger a suscité un si grand engouement ?

- Est ce qu'on peut lire sa philosophie selon le point de vue de l'action, ou ce type de lecture peut engendrer un immense malentendu, alors on peut se demander pourquoi Heidegger a-t-il jugé l'action inutile, ou au moins non pas si utile comme l'a imaginé le marxisme. Pourquoi Heidegger a vu que la tâche de la pensée n'est pas de transformer le monde, mais de s'ancrer dans le sol de l'Etre.

- Heidegger est considéré comme une machine à produire les concepts, d'où l'intérêt de faire le point sur son vocabulaire philosophique, d'y élucider le sens de sa terminologie, ceci peut contribuer à comprendre pourquoi un tel langage a trouvé une si vaste réception.

On peut considérer Heidegger un phénomène philosophique, une machine à fabriquer des concepts. Se pose alors la question de savoir : que peut-il nous apprendre à l'ère de la mutation numérique, de l'industrie culturelle, de la domination du capitalisme financier, et la globalisation généralisée. On peut constater un besoin d'une telle philosophie qui a inventé toute une modalité de penser et de concepts tels la déconstruction, l'herméneutique du Dasein, le tournant. Si on met de côté la passion de l'érudition, et le simple fait de la curiosité, qu'est ce que Heidegger nous apprend-t-il vraiment aujourd'hui, comment l'interprète-on, et quel urgence nous y pousse ? on vise, à travers cet argumentaire, à savoir qu'est ce que Heidegger représente pour nous maintenant, comment nous aide-t-il à repenser nos problèmes, nos préoccupations et nos soucis actuels ? Comment sa philosophie nous aide-t-elle à comprendre la civilisation technologique, à puiser le sens de la technoscience, à disséquer les écueils de la modernité, à appréhender la finitude et l'errance de l'homme, à interpréter la tradition, à redécouvrir ses horizons à partir du potentiel de la pensée, et de sources de la poésie. Qu'apprend-t-on de Heidegger concernant la réinterprétation de la métaphysique ? Que veut dire sa citation selon laquelle on n'a pas encore commencé à penser ?

Heidegger est le philosophe le plus hostile aux idées reçues : que représente sa leçon philosophique dans la lutte contre les apriori, et contre les évidences ? Qu'apprenons-nous d'un philosophe qui a réussi à réécrire l'histoire de la pensée.

Qu'est ce qu'il nous inspire, lui qui s'est situé en dehors de la sphère de l'agir, en dehors du souci de transformer le monde ? Que peut-on comprendre du fait que sa philosophie s'éloigne du combat dans le monde réel, est-ce un acte de démission du réel, ou est-ce un engagement dans un sens plus profond ? Peut-on lire Heidegger d'un point de vue Marxiste, ou bien cette lecture serait-elle trop simpliste ?

Heidegger aujourd'hui

Heidegger aujourd'hui

On peut considérer Heidegger comme l'un des philosophes les plus influents du 20^e siècle sur la pensée mondiale, et parmi ceux qui ont une plus grande autorité scientifique. A quoi revient donc cette renommée vraie qui est loin d'un simple effet médiatique ? Et comment expliquer cette large réception qui n'a rien à voir avec l'effet de mode ?

On peut parler dans ce sens d'un phénomène Heidegger. Cette renommée trouve son explication du fait qu'il a réussi à traiter avec une profondeur inégalée, et un travail de longue haleine l'ensemble des thématiques touchant l'homme tel l'être, la vérité, la raison, la technique et la métaphysique. Il s'est inspiré de son maître à penser Husserl pour échapper aux influences de l'école néo kantienne et néo hegelienne. La philosophie, grâce à Heidegger, a réussi à renaître de ses cendres. Il s'est distingué, comme professeur, grâce à son sens de questionnement, et à sa radicalité philosophique. L'apparition de son oeuvre majeure *L'Être et le Temps* avait pour effet un grand retentissement qui l'a consacré comme philosophe majeur. Il s'est frayé un chemin menant aux questions philosophiques radicales, et il a prêté ce qui ressemble à des cheminements menant à nulle part, n'ayant aucunes issues. La question qui se pose est de savoir quelles sont les effets Heidegger ? Quel exercice philosophique nous apprend-t-il ? Quelle est l'actualité de Heidegger, qu'est ce qu'il nous apprend ?

- Autour de la réception de Heidegger aujourd'hui, son actualité, à l'ère des mutations technologiques, de la technoscience, de l'industrie culturelle, de la globalisation.

- Autour de la politique de Heidegger, le rapport de sa pensée à l'action, au déroulement de l'histoire, au nazisme.

- Autour de l'esthétique de Heidegger, de l'origine de l'oeuvre d'art. Peut-on parler chez lui de l'esthétique, tout en sachant que la pierre de touche de toute esthétique est la subjectivité ? Qui parle dans l'oeuvre d'art, est-ce la subjectivité de l'artiste, est-ce la question de l'être ? que peut l'art dans la pensée de Heidegger.

- Autour de mysticisme de Heidegger, sa phénoménologie de la religion. Quelles réponses peut-il apporter à la question de la religion à l'ère du fondamentalisme globalisé.



Martin Heidegger aujourd'hui

Livre collectif

Pour l'âme de **Salem Yafout**

مارتن هيدغر اليوم

يعتبر هيدغر أحد المرتكزات الأساسية للفلسفة المعاصرة، لا يعود ذلك فقط إلى كونه حلقة أساسية في الربط بين محطتين من محطات الفلسفة المعاصرة، محطة سابقة يتوسطها هيغل ونييتشه، ومحطة لاحقة تنطلق من هوسرل لكي تشق مسارات واسعة تتفرع بين سارتر ودريدا وفوكو وغيرهم من فلاسفة ما بعد الحداثة.

تكمّن نقاط قوة فلسفة هيدغر في أنه أعاد طرح سؤال الوجود، وأعاد إلى قلب الإشكالية الفلسفية بعد أن أصبح على أطراف الفكر الفلسفي، وفي العلاقة التي أقامها بين الوجود والكينونة والكائن، وهي المقارنة التي أتاح إعادة اكتشاف ملكة الفهم وتفكيك الافتراضات بصورة يتمكن الإنسان معها من الولوج إلى وعي أصيل ومطابق. لقد سمحت فلسفة هيدغر بإعادة اكتشاف الإنسان، وإعادة إعطاء متنفس للفرد وإعطاء الحصر Anguish (وليس القلق Uneasiness) مهمة أساسية في صقل الوعي لا سيما أمام فردانية وعزلة تجربة الموت.

كان هيدغر كذلك من أول الفلاسفة الذين التفتوا إلى عمق التحولات التي طرحتها التقانة Technology، وإلى التباشير الأولى لعالم جديد. هذا التحول برأي هيدغر لم يتوخ فقط "عقلنة" العالم من أجل الاستثمار الأمثل لموارده، ولكنه إذ تبنى هذه المقاربة فقد أعاد تشكيل بنية الوعي الإنساني بصورة قريبة مما سوف يصطلح عليه لاحقا بالاعتراب لأنه أبعدته مرة أخرى عن سؤال معنى الوجود.

قد نختلف مع هيدغر أو نتفق معه في كثير من القضايا لكن هذا لا ينفي أنه فيلسوف حجز موقعه باقتدار في الفلسفة المعاصرة، وأنه يمثل أحد المسارات الأساسية لمساءلة واستنطاق إشكالياتها الأساسية.

الدكتور المختار بنعبدلاوي