

هفتاد

محمد محبوب

هیدقر
ومشکل المیتافیزیکا

B
3279
.H49
M33
1995

فَاتِلِهُ

سلسلة يُديرها
حسين الواد

هيدقر ومشكل
الميتافيزيقا



محمد محبوب

هيدقر ومشكل الميتافيزيقا

© 1995 - جميع الحقوق محفوظة لدار الجنوب للنشر

SUD EDITIONS

79 نهج فلسطين - 1002 تونس

الهاتف : 782.991 / 785.179

ISBN: 9973-703-47-2

إلى روح والدتي

"... كالشمس لسو انتَقَبَتْ يسيرا،
لاستعلنت كثيرا، فلما أمعنت في التجلي
احتجبت، وكان نورها حجاب نورها..."

الشيخ الرئيس

أبو علي بن سينا

توطئة

" بعيد صدور الوجود والزمان، سألني صديق لي
شاب، " متى تكتبون أخلاقاً؟ " "

م. هيدقر
رسالة في الانسانية

ليس بمقدورنا اليوم أن نتجاهل الكثافة الجدالية التي أضحت
ترافق كل حديث عن هيدقر. فلا أقلّ - في هذا الصدد - من التذكير
بأهم الكتب والمقالات التي أذكت حول صاحب خطاب الجامعة¹
صحة امتدت الى الصحف والدوريات الاعلامية فحولت هيدقر والنازية
الى مُتردم لا يكاد يغادره أحد². ولعله يمكننا تصنيف النصوص اللافتة -

1- خطاب الجامعة هو الخطاب الذي ألقاه هيدقر لدى توليه مهام رئاسة جامعة فريبورغ في
27 ماي 1933، ويحمل هذا الخطاب العنوان المعروف: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. ولقد ظلّ هذا الخطاب، إلى تاريخ قريب نسبياً، غير
معروف أو يكاد: إذ نشر أول مرة سنة 1933 ومرة ثانية سنة 1934. وسرعان ما
أوقف توزيع هذه النشرة الثانية من قبل السلط النازية. لذلك يلاحظ ف. فيديي (F. Fédier)
أن هذا الخطاب يظلّ من النصوص المغمورة. (أنظر مجلة *Le Débat* عدد 27
بتاريخ نوفمبر 1983 ص 73). ولم يعد نشر هذا النص إلا سنة 1983 ضمن كتيب
يحتوي كذلك نصاً ثانياً كتبه سنة 1945 بعنوان: رئاسة الجامعة 1933-1934: أحداث
وتأملات: *Das Rektorat 1933-1934: Tasachen und Gedanken*، نشرة
كلوستزمان، فرانكفورت). فأما النص الأول، *خطاب الجامعة*، فترجم إلى الفرنسية على
يدي ج. قرانال سنة 1982، وأما النص الثاني فترجم صحبة النص الأول مرة ثانية على
يدي ف. فيديي ضمن مجلة *Le Débat*، المعطيات المذكورة أعلاه.

2- ان قائمة الأعمال التي عنيت بهذه المسألة أطول من أن تحصر في حدود هذا الهامش
وبخاصة اذا ما اعتبرنا ضمنها ما صدر على أعمدة الصحافة من أصداء لهذا الجدل .
لذلك سنشير الى العناوين الدالة من بينها، تلك التي مثلت مراحل هامة ومحطات حاسمة
بالنسبة الى غيرها من الكتابات في نفس الموضوع: ولعله يمكننا في هذا الصدد أن
نلاحظ أن كتاب ف. فارياس هو الذي يمثل بحق المنعرج الحاسم الذي مكن من رفع
مشكلة العلاقة - الفضيحة: هيدقر والنازية، الى مستوى المسألة المركزية في علاقة القراء،
ولا سيما الفرنسيين بهيدقر . ذلك ما أكده هـ. أوط عندما كتب: " وفي فرنسا فقد
انطبقت السماء على الأرض (...). ان كتاب فارياس لا يواكب آخر المعطيات، ولكنه
ما يزال - بالنسبة الى فرنسا - على غاية من الجدة " (أورده ج.م. بالمبي ضمن الملحق
الذي اضافته الى كتاب هـ. أوط: *مارتن هيدقر: عناصر مسيرة* . ويعني ذلك خاصة أن
الجدل المتعلق بهيدقر والنازية ليس جدلاً جديداً، فلقد اسهم فيه، منذ سنة 1946،

في هذا الباب -- بحيث يتحدد كل منها بحسب مستوى نظره الى المسألة، ولا سيما من جهة ما فيها من العلاقة بين ما يؤاخذ به هيدقر من سلوك سياسي طيلة رئاسته لجامعة فريورغ³ وبين ما كتب هيدقر، قبل هذه

موريس دي قندياك، ف. دي توارنيكي، ك. لويث، وايريك فايل (سنة 1947)
وج. بيار فاي (سني 1961 و 1962) وغيرهم ممن لا نذكر لأن الغاية هاهنا ليست
ذكرهم، ولكن يظل كتاب ف. فارياس هو المدخل الفرنسي " الجذري " الى قضية
العلاقة بين هيدقر والنازية والى مسألة الالتزام السياسي لصاحب الوجود والزمان .
ذلك ما يعترف به ج. م. بالمبي وهو مع ذلك من أول الذين صنفوا في هذه المسألة في
فرنسا حيث وضع سنة 1968 كتابه المعروف: المؤلفات السياسية لهيدقر، منشورات "
لارن "، باريس . ويمكننا أن نضيف الى كتاب ف. فارياس الذي وضع بالاسبانية قبل أن
يترجم الى عديد اللغات كتاب هـ. أوط الذي اشرنا اليه آنفا والذي صدر باللغة الالمانية
سنة 1988 وترجم الى الفرنسية عن دار بايو (Payot) وصدر بباريس سنة 1990 .
ان هذين الكتابين هما المعتمد الرئيسي لكل باحث في الالتزام السياسي الهيدقري .
ولكن ذلك لا يجب أن يلهينا عن جانب آخر هام من الكتابات، ألا وهي الكتابات التي
حاولت دراسة هذا الالتزام من خلال تفكير هيدقر نفسه، وبصرف النظر عن الوثائق
والأحداث التاريخية . وهنا نجد الاشارة مثلا الى كتاب أدورنو: رطانة الأصالة (الترجمة
الفرنسية عن دار بايو، سنة 1989)، وكتاب ب. بورديو: الأنطولوجيا السياسية لمارتن
هيدقر، مينوي، باريس 1988، وكتاب د. جانينكو: ظل ذلك التفكير، ميلن، 1990،
ومقدمة ج. هابرماس للترجمة الالمانية لكتاب فارياس، وعنوانها: مارتن هيدقر، الأثر
والالتزام، الترجمة الفرنسية، منشورات سارف، 1988) .

3-أ -- أما في ما يتصل بمدة هذه الرئاسة فقد انتخب لها هيدقر يوم 22 أبريل 1933 ولكنه
شرع في ممارستها انطلاقا من 27 ماي 1933 واستقال منها في 23 أبريل 1934 .
ب -- وأما عن المؤرخات التي يؤاخذ بها هيدقر خلال فترة رئاسته للجامعة فهي كثيرة،
وحول اثباتها تدور الجدالات والمناظرات المختلفة المستظهرة بالوثائق حينها والمنصرة
بالشهادات أحيانا والتأولة لكل ذلك أحيين . ولعلنا يمكننا اجرائيا أن نبوب هذه
المؤاخذات الى صنفين كبيرين: أولهما يتعلق بمساهمته في اضعاف شرعية فلسفية وبوجه
عام شرعية نظرية على النازية وذلك من خلال النصوص التي وضعها والتي أكدت أن
نظام هتلر جدير بالاحترام فكريا . وثانيهما يتعلق بالأفعال المادية المنسوبة اليه خلال
تلك الفترة والدالة على اصطفافه وراء التعليمات الرسمية " كحته الطلبة على التمرد على
أساتذتهم ممن اعتبروا مفرطين في الرجعية في معايير النظام السياسي الجديد ومساهمته في
اعادة كتابة لائحة الجامعة على أساس المبادئ الهتلرية، واجرائه التحية النازية داخل
المعسكر الجامعي، ونشر أخبار وطرد أشخاص مظنون فيهم بمناهضة النازية، وتعاطي
أنشطة مختلفة للدعاية الى النازية ... (أنظر مقال ر. قولين ضمن مجلة *Les temps
modernes* بعنوان: " بحوث حديثة حول علاقة مارتن هيدقر بالنازية " *Recherches
récentes sur la relation de Martin Heidegger au National-socialisme*
عدد 495 لسنة 1987، ص 56 وما يليها.

الفترة وبعدها مما قد يعتبر تمهيدا وتأسيسا نظريا أو تبريرا لها وتعقيبا عليها.

لذلك لا مناص من التمييز بين مستويين من النظر في المسألة:
- مستوى لا يعتمد الى الربط بين الوقائع التاريخية ذات الدلالة السياسية المحيلة على حقيقة الموقف السياسي وعلى حدود الالتزام العملي لهيدقر من جهة والفكر الذي كان يعتمل فلسفيا قبل رئاسة الجامعة وبعدها من جهة ثانية . ومثل هذا الموقف هو الذي يمكن أن نجد له عبارة ضمن خاتمة مقال ب.أوبنك: **هيدقر والنازية، مرة أخرى**، حيث يقول: " اني أعتبر اليوم أن الفلسفة لا تقينا خطأ التقدير . ولكنها تمكننا، بعد حصول الخطأ، من تحليله واستخلاص العبر منه"⁴. فلا تبدو الفلسفة مدركة لآليات الفعل مقدرة لمدى مطابقتها لغايات الفكر، ولذلك كان خطأ التقدير - متى حصل - خطأ الفاعل لا خطأ الفيلسوف.

- وأما المستوى الثاني فيقوم على مثل هذا الربط الذي يجتزئ منه الموقف الأول. فعنده أن الموقف السياسي النازي هو قبل كل شئ فكر متحفز الى النازية، فلا حرج مثلا من الحديث عن " الاستتباعات السياسية لفلسفة الوجود (*existence*) لدى هيدقر"⁵ ولا حرج من تتبع هذه العلاقة في أدق خصائص تفكيره، في أسلوبه مثلا أو فيما تخيره من الألفاظ والمفاهيم وفي المربى المشبوه لتلك الأدوات اجمالا . هكذا ينكشف التفكير في الوجود سياسة وجود (*Politique de l'Etre*)⁶، ويصبح النظر في علاقة الأثر والالتزام، شرطا لفهم الأثر

4-بيار أوبنك، هيدقر والنازية، مرة أخرى، ضمن مجلة *Le Débat* عدد 48 بتاريخ جانفي/أيفري 1988، ص 123

5-ذاك هو عنوان مقال لكارل لويث K.Lowith، صدر بمجلة *Les temps modernes*، عدد 14 (1946-1947). ومن المعلوم أن ك.لويث تلميذ هيدقر .

6-ذاك هو عنوان كتاب ر. فولين (R.Wolin): سياسة الوجود: الفكر السياسي لمارتن هيدقر، *Politique de l'Etre, la pensée politique de M.Heidegger*, Ed.KIME, Paris, 1992, 292 p.

والالتزام (*L'oeuvre et l'engagement*)⁷. فاذا ما رام أحدهم فصلا بينهما، لم يكن له ذلك الا بأن يقبل على الأقل أن فكرا في عظمة الفكر الهيدقري لا يبيح لنا التجاوز عما وقع فيه صاحبه من الممارسة السياسية والالتقاء الحزبي، فانه " يمكننا أن نغفر للكثير من الألمان (ما اقترفوه)، ولكن ثمة من الألمان من يعسر أن نغفر لهم، من العسير أن نغفر لهيدقر"⁸. فاما أن فكر هيدقر يؤدي الى النازية بتأسيسها واقتضائها وتأييدها والانتصار اليها، أو أنه - على الأقل - ينتقص بأن عبقريته لم تصن هيدقر من الوتوع في هاوية تلك النازية عينها: فكفر هيدقر لا يؤاويه أن يصدر عنم كان - يوما ما - نازيا.

ولكن جوهر المشكل يتعلق بمحدود المقاضاة عينها، وبافتراضاتها الأساسية. ليس في نيتنا أن نستوفي جوانب الجدل الذي دار ويدور حول هيدقر والنازية. فذاك قصد يفوق مطمح هذا العمل، ولكننا نحب أن نبين أن المقاضاة لا تقف على عين الأرض التي يقف عليها الفكر المشتق من الوجود والزمان. ذلك أن المقاضاة يسيرها مبدأ اشتقاق العملي من النظري: وعندها أن جوهر الفعل المطابقة، مطابقة تقانة الفعل للفعل، ومطابقة الفعل للغاية التي ترسم للفعل ومطابقة غاية الفعل لقيمة الوجود. ولكن جوهر الفعل لا تعطيه مستويات المطابقة، وانا " لما نزال دون اعتبار جوهر الفعل بما يفني به من الحسم"⁹. ان مقاضاة هيدقر تتم وفق مأخذين متداعيين:

7 - ذاك هو عنوان المقال الذي صدر به ج. هابرماس الترجمة الالمانية لكتاب ف. فارياش، وقد ترجم هذا المقال الى الفرنسية وصدر لدى ساراف سنة 1988 .
8 - ا. ليفيناس، أورده آلان دافيد ديباجة لمقاله: " أن نغفر لهيدقر ؟ " ضمن رياضات الصبر *Exercices de la patience*، عدد 3-4، ربيع 1982، ص 189 .
9 - م. هيدقر، رسالة في النزعة الانسانية، *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p.73 . وانا نورد نفس عنوان هذه الرسالة مترجما أحيانا الى رسالة في الانسانية، تعبيرا عن حرجنا لا عن حرجه

أ - ان الالتزام النازي فعل فلسفي¹⁰ وينهض له الفكر الهيدقري سندا
وأساسا
ب - وحتى الانفكاك عن هذا الالتزام، فليس من الجدية بما يسمح بمعاينة
مداه الفلسفي.

لذلك يتعلق الأمر - لدى المأخذ الأول - بأن نجد - ضد النص
الهيدقري - جذورا يحملها هذا النص عينه، هي جذور الالتزام النازي
الفلسفية. ولذلك ايضا يتعلق الأمر - لدى المأخذ الثاني - بأن لا نجد -
ضد النص الهيدقري - اي اعتبار نقدي يكشف النازية الى حقيقتها
الميتافيزيقية ضمن تاريخ الوجود ويكذب دعوى "الفتح" لديها بردها الى
حجم المواصلة العمياء عما تواصل. فكأن الأثر الهيدقري (*L'oeuvre*)
شاهد عليه بالالتزام، ولكنه غير شاهد له ببطلان الالتزام، شاهد عليه
بالتورط، غير شاهد له بالاستعادة النقدية لتجربة التورط تلك. فمتى
تعلق الأمر بالاستدلال على جدية الالتزام السياسي من خلال الاضطلاع
"السياسي" برئاسة الجامعة، والتخطيط "السياسي" لموقف الجامعة، كان
ذلك بتأويل الموقف الهيدقري قولاً فلسفياً هو مربى للالتزام ومقدمة
نظرية له. فان الموقف العملي (ولا سيما السياسي) لا يكون موقفاً بحق
الا أن ينتسب الى المفهوم، ومتى تعلق الأمر بالاستدلال على عدم جدية
الالتزام الفكري ضد النازية، كان ذلك بجحد الموقف الفلسفي وعدم
سماع دعواه: فان نقد النازية لا يمكن أن يقبل الا أن يكون نقداً أخلاقياً
وتقويمياً. وهاهنا المفارقة المرافقة لكل خوض في هذا الملف: فان المحاسبة
الهيدقرية للنازية ليست عرضاً لها على محكمة الذوق وموازنة بمكيال
القيمة، بل يتعلق الأمر لديه بالنفاذ الى المجال الذي يسبق كل تقويم
ويستبق كل بنية للتذوق. لذلك لا يمكن لمثل هذه المحاكمة أن يعتد بها

10-لاشك أن القارئ قد انتبه الى أن عبارة "الفلسفة" و"الفلسفي"، إنما توخذ في المعنى
العام، بعيداً، أو ما يزال بعيداً، عن التمييز بين الميتافيزيقي واللاميتافيزيقي، وهو التمييز
الذي سنحفل به لاحقاً . . .

دلبلا على أي تتح عن النازية. اذ ليست النازية في تقدير الناس إلا نوعا من أنواع الموقف العملي لا يختلف عن أي التزام حزبي وعن أي انحراط في الممارسة السياسية: فلا يمكن أن يحاسب الا ضمن اطار المفاضلة وأفق التقويم.

ولكن "نقد" النازية لم يكن ممكنا لدى هيدغر من عين المنظور الذي تبلور به النازية كنازية، أي من منظور الفكر الميتافيزيقي الذي كان يحمل نيتشه (بما هو المرجع الذي ادعته النازية لنفسها) ويبلغ به الى أقصى مدها. لذلك فان التقويم كجوهر لهذا الفكر، لا يمكن أن يكون موصل النازية بنقد النازية.

جوهر المفارقة إذن قائم في كون نقد النازية، لا يمكن أن يقبل، بل لا يمكن أن يسمع¹¹ الا اذا ما اضطلع بالنازية كصنف فقط، أي اذا ما قام قبالتها كصنف آخر لا تغنيه آخرته عن أن يكون - رغم كل شيء - صنفا متاحا لفضولنا. إن هذا النقد المسموع هو الذي يغادر النازية أخلاقيا ويمجها ذوقيا داخل منظومة تقويمية ما هي الا احدى تناهيات الوجود الميتافيزيقي¹².

فاذا ما نهض للنازية النقد الحقيقي الذي يلزمها حدود الظاهرة المشتقة، ويرجعها الى مزني الانسال الفلسفي/الايديولوجي، وهي تظن نفسها بداية بكرة أصيلة، لم يكن في هذا النقد موقف سياسي يسمع: فالنقد المسموع ليس نقدا حقيقيا، والنقد الحقيقي ليس نقدا مسموعا. لذلك تظل مسألة هيدغر والنازية مسألة موكولة الى مقادير سوء الفهم وسوء التفاهم، في أحسن الحالات، أي في حالات حسن النية. فأن هيدغر قد كان نازيا، فذلك أمر لم يعد، بل لم يكن ابدا مشكوكا فيه.

11-أنظر مقال بيار أوبنك المشار اليه في الهامش الرابع من هوامش هذا التصدير، فالعبارة مقتبسة منه، ص 121 .

12-لذلك فان الفكر الذي يريد نقد النازية بوصفها نسلا ميتافيزيقيا، لا يمكنه أن ينجز مثل هذا النقد من منظور الميتافيزيقيا نفسها .

وأن هيدغر قد أخضع -- بعد تركه رئاسة الجامعة - النازية الى نقد حقيقي فأدمج تجربة الخطأ في صلب التفكير، وسلب المذهب السياسي ومراجعته الفلسفية المزعومة كل ادعاء للجدة المنشودة، ورفع مشكل الفعل الى المقام (*éthos*) الذي يليق بطرحه ويمكن منه ادراك حقيقته مقابل زيف التفريعات الميتافيزيقية التي أرست امكانها المدرسة الأفلاطونية، فتلك أمور لا يجحدها الا من لا يقرأ.

لذلك كان السؤال عن الأخلاق، متى صدورها، قد لا يدل على غربة¹³ الوجود والزمان عن مجالها بقدر ما يدل على سياق تقبل الكتاب اذ كان محكوما بتوقع الفروع المترتبة عن أي أنطولوجيا واستعمال صدورها. ولعل ذلك السياق بما فرضه من كيفية في الانصات هو الذي يحول قراءة الالتزام السياسي لصاحب الوجود والزمان باشتقاقه من الأنطولوجيا الأساسية للوجود والزمان، ولعله هو أيضا الذي أصم الناس عن أن يجدوا في استعادة العدمية الأوروبية وفي قراءة نيتشه -إجمالا- محاسبة للنازية، فان هذا النقد قد بات يصدر، الآن، لا عن الأنطولوجيا الأساسية وإنما عن احدى مهمتيها: تحطيم تاريخ الأنطولوجيا . هو لم يعد يصدر، إذن، عن سياق معروف.

فهل من حاجة اذن الى أن نبين - لدى هذا الحد - أن كل تساؤل دوري عن هيدغر هل كان أم لم يكن نازيا ليس الا تذكيرا دوريا بأنه قد كان، وأن كل تكرار للمحاكمة ليس الا تكرارا للادانة يفضي في كل مرة الى تجديد الشكوك، كما يقول ج.قرانال¹⁴ أي الى اتاحة محاكمة أخرى.

13- أنظر: دانيال موييس: "La morale bouleversée: la question de l'éthique chez Martin Heidegger", in *Etudes Heideggeriennes*, Vol 8, 1992, p.103

14- ج.قرانال، n° 48, *Le Débat*, Gérard Granel, La guerre de sécession, in *Le Débat*, n° 48, Année 88, pp.142 à 168 .

مقدمة

"Φοβῶμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ
λεγόμενα ξυνηθῶμεν, τί τε
διανοούμενος εἶπε πολὺ
πλέον λειπόμεθα,..."

أفلاطون

ثياتيتوس، 184 أ

كيف يمكن أن نقدّم هيدقر؟ بل كيف يمكن أن نقدم لكتاب يقدم هيدقر؟ فما هذا التقديم بالأمر الهين، وان التردد على عتبته لأبعد ما يكون عن اقتصاديات الأسلوب وآداب الاستهلال. بل لعلنا - على اختلاف المقام - لدى موقف الرهبة لسقراط، اذ يذكر برمانيدس، فيخاف أن يظلم فكره مستغلقا عليه ... فالذي بيننا وبين هيدقر مسافة لغة لا تطويها الترجمة¹ وأبعاد فكر لا يصاغ على صورة قضايا

1- هكذا، فالذي بيننا وبينه، اللغة التي تتكلمها نحن، قبل اللغة التي يتكلمها هو، بل ان الذي بيننا وبينه ليس اختلاف اللغتين والمسافة التي تفصل بينهما كما تفصل بين كل لغتين مسافة . وانما الذي بيننا أن تلك المسافة لا تطويها الترجمة، مهما أغلظنا " شرائط الترجمان"، لأن الأمر - لدى منتهاه - لا يتعلق بهذا اللسان أو ذلك، بل يتعلق بالقول عينه، عن أي موقف يصدر: فهل من حاجة بنا الى أن نذكر بأن كلمات هيدقر عن الترجمة ليست أقاويل تصف للترجمة أوفق التقنيات . وهل من حاجة بنا الى أن نذكر بأن أعمق ما قيل في الترجمة انما يحولها عن معالجة الألسنة الى ملاسة المعنى ومعايشة الشئ و الانطلاق منهما للقول . اقرأ: " نحاول ترجمة قولة أناكسيمندر . ويقتضي ذلك أن نستقدم ما تقوله الاغريقية الى لغتنا الألمانية: لأجل ذلك لا بد لفكرنا أن ينتقل هو نفسه، قبل كل نقل، الى أمام ما تقوله الاغريقية " (م.هـ . قولة أناكسيمندر، الترجمة الفرنسية ضمن: *Chemins qui ne mènent nulle part*، نشرة فاليمار، سلسلة Idées، باريس 1980، ص 396). لذلك لا يضمن للترجمة أمانتها أنها ترجمة حرفية، " فان الترجمة

طلما كانت حرفية فقط لم يكن بعد من جوهرها أن تكون أمينة . فلا تكون أمينة الا متى كانت مفرداتها كلمات تنطق عن لغة الشيء الذي نعتبر " (م.هـ . قوله أناكسيمندر، نفس المعطيات، ص 263). ولكن لم الاقتصار على هيدغر ونحن نجد لدى الفارابي عين الاعتبار للشيء وعين الزهد في العبارة عنه بهذا اللفظ أو بذلك؟ ليس الحرف سبيلنا الى الشيء اذن: لدى أن نتقل الى أمام ما تقول اللغة ولدى أن ننطق عن لغة الشيء الذي نعتبر، ماذا- الشيء؟ (? Qu'est-ce-que cela - la chose) هل هو المعنى من الشيء، هل هو الحقيقة من الشيء، هل هو الجوهر منه، هل هو الماهية، هل هو المنزل؟ فكل تلك تعيينات للشيء تفي بلواحقه وخواصه، ولكنها لا تفي به . ماذا- الشيء؟ . اذن وهو الذي يعطي الينا قبل كل تجربة للمعنى وقبل كل تجربة للحقيقة أو للجوهر أو للماهية أو للمنزلة . ماذاك - الشيء، وهو الذي يصرف التقاعنا بالعالم من قبل أن يستغرق ضمن بنية الدلالة، ومن قبل أن ينخرط في بنية المقارنة والمفاضلة: تلك أسئلة وصعوبات تعترض كل محاولة لفهم هيدغر فضلا عن ترجمته . ذلك ما نظنه قصد السيد ج.قرانال (G.Granel) في مقاله " شقوق النص: حول الترجمة الفرنسية لـ *Sein und Zeit*) أنظر : *Revue de Métaph. et de Morale* عدد 1 لسنة 1989، ص 37 وما يليها: " بقدر ما أقرأ وأقرأ ثانية، وأعود فأقرأ مرة أخرى كتاب *Sein und Zeit* أزداد اقتناعا بأن كل الترجمات الموجودة هي ترجمات رديئة " (ص 37). فلعل الحاصل من هذا المقال الهام الذي توقف فيه صاحبه عند حد الشكليات الأولية (*Formalités préalables*) ولم يستوفه بإضافة ما كان قد يلزمه من اجراء التحليل على أمثلة (*Analyse sur exemples*) لعل الحاصل من هذا المقال يقبل أن يلخص الى القضايا التالية .

-- ليس ثمة ترجمة ناجحة اللهم الا أن يكون المترجم مضمونا من المدلولات الثابتة ذات المعنى القابل للتكرار، اي أن لا يكون نصا .

- ليس النص قابلا للترجمة، اذ هو ليس نسق المدلولات أو المعاني، وهو لذلك لا يعني ولا يكشف، بل هو -- كأى رقصة من الرقصات المقدسة التي تستحضر لها من الآلهة، يستحضر . وليس النص مجال الكلمات ولا مجال الوحدات المعنوية، وليست الترجمة ترجمة للكلمات أو ترجمة للمعاني .

-- لذلك، فمتى طبقنا هذه المقدمات على ترجمة *Sein und Zeit* وعلى الترجمة اجمالا أمكن استنتاج ما يلي:

أن الترجمة ليست أبدا مسألة معجمية أو مسألة تتعلق بمدلول الكلمات: ذلك ما يسعى الى ابرازه ج.قرانال من خلال تحليل مثال الترجمة الفرنسية للعبارة الالمانية: "*Erschlossenheit*" وهي الترجمة التي تنازعها التشاء والاستهجان (*Ouverture*) . ولعل الحاصل من هذا التقويم انما يتمثل في المباحدة بين خيار الترجمة اذ تمسك بأداء ما توحي به الكلمة من حيث ما هي بنية " مقولية " -- وهو خيار قد توفق الترجمة الى الايفاء به ايفاء -- وبين الاعطاف والابقاع الذي يستحضر به (*in-voque*) النص عين البنية المقولية للكلمة (*Erschlossenheit*) فاذا هي -- بذلك الاستحضر النصي -- لا تفيد ما تفيد ببنيتها المقولية فقط (*Structure catégoriale*)، بل " أعداها " النص فأضحت تفيد ببنيتها التوجدية (*existentielle*)، ضربا من ضرور التواجد (*existence*) الذي للذابين، لا حالا من أحواله أو نسبة من نسب النظر اليه أو كيفية من كيفيات صياغته وقوله أو جهة من جهاته أو وضعا من أوضاعه، الخ ...

جاهزة للاستعمال² وتحتاج قبّل بل تقبلات لا تقتصد. وفوق كل ذلك فالذي بيننا وبين هيدقر معاصرة بغير تزامن، فكيف السبيل الى مزمنة المعاصر³.

كيف يمكن ترجمة النص، كيف يمكن اذن كتابته من جديد على نحو يفيض فيه الى كلماته ما تعدى به بناها الوضعية الساكنة، تلك مشكلة كل ترجمة وذاك عيارها الأصيل: " ليس ثمة اذن من كتابة توجدية، بل كل ما في الكتابة (وبخاصة في كتابه *Sein und Zeit* حيث كل ذلك يظهر الظهور " الساطع "، كما يقول الثيو- أنطولوجيون)، كل ما في الكتابة الحميمة التي يستنطقها منها ما لها من قدر الكتابة المتأكلة . الحميمة: اقل من صوت، اقل من كلمة، اقل من جملة . ولكن لا أقل من الكيفية الفريدة التي بها يصبح هذا الشئ الالهي المسيطر فينا مسموعا، لا بأن يسمع في حد ذاته وكما يسمع النشيد (مثلما ظنه أفلاطون وروسو لا فرق بينهما)، وإنما بأن ير في الطقطقة الصامتة لكل عبارة: وهو أمر لدنه النص تشقق بانصات . كذلك يتشقق نص *Sein und Zeit* تشققا، فانما بمعرفة المجازفة التي في كتابته ينبغي اعادة المجازفة في كتابة ترجمته " . (ص: 53 و 54)

2 - فأما العبارة، فاننا نعود بخصوصها الى النص الذي كان كتبه هيدقر سنة 1940، والذي خصصه لتحليل " أمثلة الكهف " الأفلاطونية (الترجمة الفرنسية): *La doctrine de Platon sur la vérité*, trad.fr.par André Préau, in *Questions II* , Gallimard, Paris, 1957, pp.117 à 163.

ويقول هيدقر لدى مقدمة هذا النص: " تصاغ معرفة العلوم عادة في شكل قضايا وتقدم للانسان جملة من النتائج التي يسهل عنده ادراكها ولا يكون عليه الا أن يستعملها " . ولكن نفس هذا النص يحدد مذهب المفكر وتعاليمه لا على أنها ما قال وإنما على أنها ما لم يقل . والى عين هذه الفكرة تشير القولة التي أوردها جاك تامينييو (Jacques Taminioux) من الدرس الذي كان هيدقر ألقاه منذ 1924 عن سفسطائي أفلاطون، حيث قال: " وعلى كل، فانه - منذ اللحظة الأولى - لمريب أن يعتمد المرء على ما يجعله المؤلف نفسه في مقدمته (ما يكتب). وإنما يتعلق الأمر بالانتباه الى ما يسكت عنه المؤلف " .

J. Taminioux , *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Ed.Jerôme Millon, Grenoble 1989, coll.Krisis, p.15 .

3 - أن المعاصرة قد تكون بغير مزمنة، فليفهم من ذلك خاصة أنه اشارة الى ما يكون عليه تقبل الفكر ورواجه اذا لم يحم به وتلقيه على ضرب من الوحدة المرجعية العامة أو الموقف الميتافيزيقي الأساسي الواحد: فعلى مثل هذا الموقف يتأسس العهد الفكري وتتأسس الحقبة الميتافيزيقية وعلى مثل هذا الموقف يمكن تعيينهما وتحديد احداثياتهما: وابتعد ما يكون عن قصدنا أن نعتبر اتفاق المفكرين شرطا لتعاصرهم أو لتزامنهم . وإنما الذي نقصد أن اختلاف اجاباتهم يظل " منتظما " حول هاجس واحد للعصر، يظل واحدا وان تجلّى ضمن لحظات وفي لحظات . فليس تعاصر المفكرين، بل ليس تعاصر الأحياء - بالجملة - دليلا على تزامنهم مادام سؤال العصر عندهم ليس سؤالا واحدا، ومادام الممكن لدى بعضهم غير الممكن لدى البعض الآخر . فما أكثر ما تعاصروا وما أكثر ما لم يتزامنوا: فان أفق المأمول (I.e pensable) لدى هؤلاء يظل غير مأمول

تلك بعض من صعوبات هيدقر على الناس، وانها لتزداد ازديادا على الذي يروم حلها في محدود نطاق التقديم، لولا ما يهتدي به من أعمال الذين سبقوه اليه في لغات أخرى كان لها بتلك الأعمال وبغيرها تقاليد تقبل توثقت مداخلة الى الأثر الهيدقري وأركان قراءة استطلت

(impensable) وغير مؤمل (inespéré) لدى الآخرين . فاذا ما طرحنا اليوم على أنفسنا قضية تقبل هيدقر تعضد الاشكال علينا، فما هو باشكال الترجمة فقط وان كان كذلك اشكال ترجمة، وما هو باشكال سبق فقط، وان كان كذلك اشكال سبق، بل لعل كل الاشكالات التي ذكرنا والتي لم نذكر تقول - لدى منتهى الأمر - الى هذا السؤال المخرج: ما الذي يمكن أن يمثله، أن يعنيه، هيدقر بالنسبة اليه، فيما زاد على ادراكنا الدقيق " لفلسته "؟. فلعل قدر الفكر - اذا ما هو استعد و صمم على النفاذ الى هيدقر - لعل قدره الحول بين امكانه وغير امكانه، بين سؤاله وغير سؤاله: ولعل زمانيته الحقيقية زمانية حول، بل لعل الحول هو الزمانية، ولعل امكان الزمانية في ذلك الحول: فلا تصدر الزمانية عن أي موقف من مواقف السنوتازيس (Synthèse) أي عن أي موقف من مواقف الملاعة والتوليف، وانما تصدر عن موقف المفارقة والاختلاف، وعن الاضطلاع به: فلا علم لنا بدراسات جادة تولت اختبار الترامن الفلسفي بين الفكر العربي والفكر الغربي، ولا سيما الفكر الذي اصطلح على تسميته بالفكر الحديث والمعاصر . ولذلك ليس من المؤكد أن التلقي العربي لهذا الفكر يتجاوز مستوى معرفته - في أحسن الأحوال - أما الاتصال به على سبيل الحوار، قياسا على ما كان سقراط - مثلا - قد حدده غاية له في محاوره فيلابوس (Philèbe)، فهو أمر يظل الى اليوم من مفاجآت المستقبل المحمودة . ولكن " شفى نفسي وأبرأ سقمها "، كما قال الشاعر، ما نهض اليه السيد فتحي المسكيني في مقال له صدر بمجلة الفكر العربي المعاصر (ماي - جوان 1991) حول جبران والحدائث أو النسخة العربية من العدمية، من معالجة لصميم هذا المشكل، تستقرئ عناصر الزمانية " تماثلا " في الآن وفي الموضوع، وتقبلا يستوسل القراءة - بمفهوم مخصوص هو المشاركة، في كل أبعاد المشاركة . لذلك يتبدئ اختبار الترامن تحققا من استيعاب درس العدمية (ما هي لدى نيتشه) . ولذلك - أيضا - ينتهي هذا الاختبار الى عرض عناصر " التشخيص " (جبران) على معيار الأصل الغربي (نيتشه): بذلك تتحقق النسخة العربية من العدمية - ولكن لم نسخة العدمية فقط ؟ - استيعابا للدرس وإعادة انتاج للشبيه، وبذلك - أيضا - تتحقق الزمانية صدورا للشبيه، صدورا (procession) للكثير: فالمفهوم الذي تقوم به الزمانية هاهنا هو النسخة: ومن معاني النسخة عدم الأصالة: فعدمية نيتشه تقوم على تاريخ ميتافيزيقي كامل، وأقل ما يحملها وآخره الموقف الميتافيزيقي الديكارتي فهل عدمية جبران محمولة هذا الحمل ؟ ذلك شرط ترامنهما، وفيما عداه غربة وتخرج . فان حديث الناس عن نفس الأسماء لا يعني أبدا أنهم يتحدثون عن نفس الأشياء .

أبعد المواضيع - أو ما كان يظن به أنه أبعد المواضيع - عن مسألة الوجود⁴.

وليس أهون وطأة منها ما ينجم من مثيلاتها عن مسأرة أهم الأعمال الهيدقرية الممتدة بين سنة 1927 تاريخ صدور كتاب الوجود والزمان⁵ وسنة 1962، تاريخ القاء محاضرة الزمان والوجود⁶، وهو عين

4 - ولتكف هاهنا بذكر أهم البيليوغرافيات، فان استيفاء ذكر عناوين الكتب نفسها قد بات مع هيدقر - أيضا - أمرا محالا:

- 1) R.Gonner , *Bibliographie*, in *Martin Heidegger*, Cahiers de l'herne, n° 45, l'herne , Paris, 1983
- 2) H.M.Sass, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green (Ohio) Philosophy Documentation, Center, Bowling Green State University, 1982 .
- 3) Mauro Vespa: *Martin Heidegger: Bibliografia Italiana (1928-1988) in la recezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova, 1988, pp.545 à 597 .

5- لقد صدر كتاب الوجود والزمان فعلا سنة 1927، ولكنه كان جاهزا بعد منذ أفريل 1926، حيث كان مارتن هيدقر مدرسا بكلية الفلسفة بماربورغ، وكان مقترحا لخلافة نيكولاي هارتمان (Nicolai Hartmann) في الكرسي الأول للفلسفة. وإذا كان الكتاب (الذي يروي لنا صاحبه بعض تفاصيل قصته، أنظر مقال هيدقر بعنوان: " Mon chemin de pensée et la phénoménologie " ضمن *Questions IV*، ص ص 161 إلى 175) قد صدر بعد عشر سنوات من الصمت فان قصته ليست بمثل هذه السهولة . ولعلنا نكشف عن بعض أطوارها وأسرارها فيما نأتي إليه من هذا العمل . واننا - فيما يتعلق بالوجود والزمان - نعتمد ترجمة ألفنس دي فايلهانس ورودلف بوهمس وترجمة فرانسوا فيزان، وهما ترجمتان صادرتان عن دار قاليمار الباريسية أولاها سنة 1964، وثانيتهما سنة 1986 . ولكننا نشير الى الطبعة الألمانية (*Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, 2 sur le Main) سنة 1977، كما نشير الى الترجمة الايطالية: *Essere e tempo*, trad . it. a cura di P.Chiadi . Milano, 1970 . ونشير أخيرا الى الترجمة الانكليزية بعنوان: *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row: New York, 1962 .

6 - نعتمد الترجمة الفرنسية التي صدرت ضمن المجموع المهدي تكريما لجان بوفري (Jean Beaufret) بعنوان: *L'endurance de la pensée*، وذلك لدى دار Plon بباريس سنة 1968، وهي ترجمة أنجزها فرانسوا فيديي (François Fédier) وضمها الى الأصل الألماني الذي صدر بنفس المجموع المذكور، وقد صدرت نفس هذه الترجمة - بدون الأصل الألماني هذه المرة - ضمن *Questions IV*، لدى دار قاليمار الباريسية سنة 1976 .

العنوان الذي أعلن عنه مخطط المؤلف الأول وانقطع دون إنجاز⁷ فعلى هذه المسافة الفاصلة بين فصلي المؤلف الواحد، بل بين فصلي الجزء الواحد من المؤلف الواحد (حسبما كان مقررا بالفقرة الثامنة من مقدمة الوجود والزمان⁸ تمتد مسائرتنا لمسألة الوجود لدى هيدغر معاشرة لمشكل الميتافيزيقا ومنازلة بينها وبين الفكر: ولكن هذه المسافة - على ما يلوح من قصرها - لا تحتمل أن تطوى على نحو ما نتقل - ضمن المصنف الواحد - من باب الى باب.

ولعله يمكننا أن نتنظم أهم الأعمال التي اختصت بتقديم هيدغر فكريا واثرا وآفاقا الى مدخلين اثنين: فبأولهما ارتسي أن يظهر هيدغر في ضوء نشأة فكره: ذلك أن مسألة الوجود التي ينشغل بها الفكر رغم الميتافيزيقا، بل والتي تُرسم مشروعا لمغادرة الميتافيزيقا، انما ابتدأت سؤالا داخل الميتافيزيقا، وتقاوت تربية على تاريخ الميتافيزيقا: فتبدو مسألة الوجود لدى نشأتها وعلى امتداد تكوينها اعتمالا ولوج الى الميتافيزيقا. ولاشك أن هذا اللوج المتعثر في أوائل أمره، المتراجع عن كل مدخل يتخيره هو الذي ستحفظ منه مسألة الوجود في كل مرة تعديل تجاوبها مع الوجود، وهو الذي سيمثل نسيج تاريخ هذه المسألة ونسق مراحلها. ذلك ما نظنه مسلك مؤلف كالذي وضعه السيد أوتو بوكلر (Otto Pöggeler) بعنوان: *Der Denkweg Martin Hedeggers* مسار تفكير مارتن

7- أما عن الانقطاع ما هو، كيف هو، ولم هو، فذاك مقصد من المقاصد التي يروم هذا العمل الخوض فيها ومناقشتها. وأما عن البنية الأصلية للوجود والزمان، فراجع الوجود والزمان، الترجمة الفرنسية لفرانسوا فيزان، الفقرة الثامنة من المقدمة بعنوان "تمفصل المصنف".

8- يقول مارتن هيدغر: "ان عنوان "الزمان والوجود" يخصص لدى ما اقترح من مخطط لكتاب الوجود والزمان، القسم الثالث من الجزء الأول من الدراسة المعلنة. ولم يكن المؤلف يومئذ من القوة بما بقي ببلورة كافية للموضوع الذي يشير اليه عنوان "الزمان والوجود". فانقطع نشر الوجود والزمان لدى هذه النقطة بالذات ... (من اشارة لهيدغر صدرت، بها الترجمة الفرنسية لمحاضرة الزمان والوجود ضمن نشرة قالمار المذكورة أعلاه، وقد أخذت في الأصل من تعقيب لهيدغر آخر نص "Zur Sache des Denkens".

هيدقر⁹ سنة 1963، ولكننا لا نعي أن السيد بوقلر قد قصر بحثه على "شباب" الفكر الهيدقري، بل هو، على العكس من ذلك يساير مختلف مراحل تفكير صاحب الوجود والزمان من أنطولوجياه الأساسية¹⁰ الى الميتافيزيقا بما هي تاريخ¹¹، فموضعية الوجود¹² مرورا بتجاوز الميتافيزيقا¹³ وتجربة الابتداء الآخر¹⁴. ولكن هذه المراحل التي يستعرضها بوقلر في ترتيبها التاريخي الدال على تحولات مسألة الوجود، لا تبدو نظريات يمكن حفظها، بل هي لا تبدو حتى كالمحاصيل الوقتية للتفكير، وإنما هي من التفكير المحاولات عينها من حيث ما تحدد بالثنايا التي تسعى بينها وتختلف إليها وتتردد عليها، ومن حيث ما يظل بقاعها من رواسب الحدوس الأولى.

لذلك تتحدد مهمة التقريب لفكر هيدقر ضمن المؤلف المشار اليه، استطلاعاً للسبيل التي اتبعها وإبلافا للقارئ إياها، وتجنباً لصياغة نتائج أعمال هيدقر على شكل لا يناسب طبيعة التمشي الذي هو فكره. هكذا يرسم كتاب بوقلر لنفسه حدود المقدمة لفكر هيدقر، ويعين لنفسه - بما هو هذه المقدمة - مهام يمكن تلخيصها في التبصير بدروب هيدقر الفكرية¹⁵ والتقريب لتلك الدروب تقريبا يتأهل به القارئ الى تجربتها بنفسه¹⁶، والى طرح سؤالها الحاسم عليها¹⁷ لا تكرارا للتمشي، وإنما وعياً

9 - تمحيل على هذا النص في ترجمته الفرنسية:

Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad.M.Simon, Aubier, Paris, 1967 .

- 10 --- المرجع السابق، الفصل الثالث، ص 61 وما يليها .
- 11 --- المرجع السابق، الفصل السادس، ص 137 وما يليها .
- 12 --- المرجع السابق، الفصل العاشر، ص 382 وما يليها .
- 13 --- المرجع السابق، الفصل السابع، ص 195 وما يليها .
- 14 --- المرجع السابق، الفصل الثامن، ص 257 وما يليها .
- 15 --- المرجع السابق، المقدمة، ص 13 .
- 16 --- "على المقدمة أن تكون دليلاً الى مسار فكر هيدقر . فلعلها تستطيع هكذا أن تسهم في أن يصبح درب هيدقر الفكري أمكان درب، شخصي لمن يقرأه " . (المرجع السابق، المقدمة، ص 14) .
- 17 --- المرجع السابق، المقدمة، ص 14 .

بالمهمة، واهتداء بالكلمة الهيدقريه نفسها ولا سيما ضمن تصدير كتاب "المقالات والمحاضرات" (Vorträge und Aufsätze): "لو كان المؤلف اسما على مسمى، لما كان يعبر عن شئ ولما كان يبلغ الناس بشئ، بل قد لا ينبغي له حتى أن يريد حث الناس على شئ، فان أولئك الذين حثناهم قد أضحوا واثقين من علمهم بعد.

وان المؤلف الذي يلزم دروب الفكر لا يمكنه - في أوتى الحالات - الا أن يشير من بعيد، من غير أن يكون هو نفسه حكيما في معنى "σοφός"¹⁸.

ان غاية المقدمة - فيما يصدر عنه بوقلر - هي التحذير من أن يظن بها أنها علم جاهز ومعارف قابلة لأن تصاغ على ما تصاغ عليه العلوم في حين هي تنبيه للذهن يدق عن نباهة العالم ويتأني عن استعجال الصحفي ويتبدل عن فضول المتسابقين الى الجديد. لذلك ليس من مهم في التقريب لهذا الفكر أكثر من الاشارة الى أسلوبه في العمل بما هو أسلوب في الغربة والغرابه. أما تعقله في اطار المسائل الخديشة والاشكاليات المعاصرة، وبوجه عام في اطار احداثيات تقليدية، فلعلها - على ما تصدر عنه من ارادة معرفة، انما تتم عن ارادة في عدم الفهم: "ألا ان ارادة المعرفة لا تريد أن نتأني لدى ما يستحق أن نفكر فيه"¹⁹.

فكتابة نشأة للفكر الهيدقري لا تلتزم المقصد التاريخي ولا تستهين به في آن، نشأة تعانين تناضح الفكر وتنشئ عنه لحظة نهم بتصديقه، نشأة تستعيد انتظامه لتاريخ الميتافيزيقا وتراجع لدى التحقق من هذا التاريخ، وبالمجمل كتابة نشأة تحفل بما يقول هيدقر ولا تحفل، تعباً بالسؤال عنه ولا تعباً بالاجابة²⁰، تلك - على العكس مما قد يظن، فضيلة كتاب بوقلر

18 - يجيل بوقلر على هذه القولة لهيدقر ويمكن الاطلاع على ترجمتها الفرنسية ضمن "محاوالات ومحاضرات" (Essais et Conférences) وهي ترجمة أنجزها أندري بريو André Préau وصدرت عن دار قاليمار سنة 1958 (أنظر التصدير، ص 5).

19 - أوردها بوقلر، ص 16.

20 - أنظر بوقلر، ص 17 حيث يقول: "ان مسألة معرفة ما اذا كان هيدقر قد أنصف المأنور (الميتافيزيقي)، مسألة لا بد أن تثار، ولكن الجواب عنها يخرج عن نطاق مشروع مدخلنا هذا".

لا نقيصته، وتلك مزيته لا عيبه، إنها فيما قد نسارع الى الضيق به جراء التردد، لمعبرة عن حال كل مقاربة يُفكر الهيدقري اذ تتنازعها مقتضيات الفهم ومقتضيات الابلاغ .

كيف يمكن أن نقول لمن يقرأ بأنه إنما يجد في نفسه -- متى خلص اليها - حقيقة التجربة التي نصف وحقيقة التدرج الذي نعكس؟ كيف يمكن أن نلقي في ذهن المتلقي أن السبيل التي نصف - إنما هي سبيل كل امرئ في نفسه، فريدة متفردة، وأن التدبير الذي نُحكي انما هو " تدبير المتوحد". لذلك يضطر بوقلر الى المراوحة بين الدقة والتدقيق وبين التبيين والالطاف. ولذلك فان استعراض مراحل التفكير الهيدقري لديه، لئن كان يتمثل أرضيتها التاريخية ولا سيما بعدم اقتصاره على الأعمال المنشورة وبتوسيع مجال بحثه الى المخطوطات والدروس التي كان ألقاها هيدقري²¹، فانه لا يسقط في مناهج الفيلولوجيا التاريخية، بل هو يعمد في كل مرة الى اقتفاء آثار الفكرة لدى منعطفات التقاء هيدقر بهذه المدرسة أو تلك، بهذا الأثر أو ذاك. وفي متعذر تلك اللقاءات، بين قديم تأثير كانطية - محدثة، مثلاً، وجديد تأثير فينومينولوجي هوسرلي، أو بين اهتمام بالتاريخ وانعطاف الى المنهج الفينومينولوجي، تلوح خصوصية مسار فكري (*Denkweg*) يجرب هيدقر، تماماً كما تلوح خصوصية مسار فكري آخر يولده الجمع - داخل تاريخ الميتافيزيقا - بين خيارات ميتافيزيقية أو أنطولوجية لا تجتمع، بل تبلغ من عدم الاجتماع ما يجعلها ترد بالتسأل عن أساس الميتافيزيقا. ذاك درب من دروب فكر سيدور حوله أمر الأنطولوجيا الأساسية، وما تجربته في الحقيقة الا تجربة الى حين، فهل من وحدة اذن في تفكير هيدقر؟

21 - أنظر البيبليوغرافيا التي يقدمها بوقلر في مقدمة كتابه، ص 7 و 8، وهي تحتوي على قائمة الأعمال المخطوطة التي تمكن من الاطلاع عليها، وهو أمر لم يكن متاحاً لغيره، مما جعل ج.فاتيمو يعول عليه تعويلاً تاماً فيما اتصل بتلك النصوص. راجع ج.فاتيمو، *Introduction à Heidegger*، وقد صدر عن دار سارف (CERF) بباريس سنة 1985، ص ص: 12- 13 . (الهامش رقم 2) .

إن هذا السؤال، هو الذي يمكّننا من تقويم القراءات التي تتخذ هيدقر موضوعا لها، ولا سيما المداخل والتقريبات التي تكتب عرضا لفكره وتبويها له.

إن مقترح بوقلر هو أن مثل هذه الوحدة ليست موضوعية، فهي لا تحد بما يضعه هيدقر - في كل مرة - موضوعا لنظره، بل تحد كضرب من الأدب على المقاربة وعلى الانتقال من مسار الى مسار، وعلى تجريب الدروب: "يبدّر أن نفهم فكر هيدقر دربا (...). هكذا تصور هيدقر فكره في كل الحالات: تمشيا على طريق، تطرقا...²² فكر هيدقر بأسلوبه اذن لا بنتائجه، ذاك هو شعار محاولة بوقلر: فتقلب عن الوحدة "الموضوعية" الى ضرب من اللازمة²³ التي تعطي أمانة الفكر بالاشارة الى وحدة ايقاعه، واذا الانقطاعات التي تحصل في ثنايا ذلك الفكر، واذا التحولات التي تطرأ على مواضع أسئلته انما هي في كل مرة من عمل التناقض ما بين الموقف والأسلوب.

وانه ليمكّننا أن نبين ذلك لدى مختلف المراحل التي يستعرضها بوقلر فسنوات "الاعتماد" والتعلم²⁴ هي التي شهدت عند هيدقر تناميا متزامنا للفلسفة الترنسندنتالية ذات المنحى الكانطوي المحدث وللفينومينولوجيا الهوسرلية. ولكن هذين الموقفين سرعان ما ينتهيان لديه الى التصادم: اذ كيف يمكن فينومينولوجيا (أي على نحو ينبذ في رؤيته للموضوع كل الافتراضات الميتافيزيقية التي ترافق تلك الرؤية) أن نستعيد المأثور الميتافيزيقي؟ لذلك ينتظم القول مجددا لدي الميتافيزيقا والتاريخ²⁵ فتكون مهمة الفينومينولوجيا فهم الحياة الفعلية بما هي الحياة - في -

22 - بوقلر، المرجع المذكور، ص 11 .

23 - بالمعنى الموسيقي للعبارة، مثلا، اذ تفيد ضربا من النسق المتواتر الذي يعطي أسلوب المقطوعة وروحها .

24 - أنظر بوقلر، الفصل الأول، ص 21 وما يليها .

25 - أنظر بوقلر، الفصل الثاني، ص 35 وما يليها .

العالم²⁶ لا بما هي الحياة التي تبتنى لدى الأشياء انطلاقاً من الأنا، فثمة ضرب من نقد الميتافيزيقا فيما يتعين للفينومينولوجيا من المهام، وذلك من جهة كون الميتافيزيقا تهمل الحياة في طابعها الفعلي الذي هو في نفس الوقت تاريخي .

ولكن التوجه نحو الحياة الفعلية ليس إهمالاً للميتافيزيقا أو تركاً لها. بل في نقد الميتافيزيقا استنقاد " لتأويل الحياة الفعلية " ²⁷ مما قد يعلق به من آثار الاضطلاع بافتراضاتها. لذلك ينهض مشروع الأنطولوجيا الأساسية²⁸ وينتظم كتاب الوجود والزمان: فإذا كان سؤال الميتافيزيقا السائد سؤالاً عن معنى الوجود في وجوده، وإذا كان هذا المعنى قد تحدد " لدَوِيَّةٌ " ²⁹ وحضوراً، فإن " الوجود والزمان " إنما هو تحرير للسؤال المتعلق بكيفية انتماء الزمان الى معنى الوجود. هو محاولة في أن يستدرك الفكر أساس الميتافيزيقا المنسي، الذي يقوم عليه - مع ذلك - كل ما تتصوره الميتافيزيقا³⁰.

ليس في نيتنا تقديم عرض يختزل أجزاء كتاب بوقلر، بل نريد أن نجد من خلال ما أشرنا إليه منه ما يحدد خصوصية هذا التقديم: التقريب لفكر هيدغر من خلال مسامرة نشأته. فهكذا يعتمل الوجود والزمان ويعتمل سؤال الوجود والزمان من قبل أن يستلنا في وضوح نهار الوجود العمومي. ولكنهما كانا من قبل ذلك - صمتاً، لدى حيرة أستاذ جامعي

26 -- أنظر بوقلر، الفصل الثاني، ص 36 .

27 -- أنظر بوقلر، الفصل الثالث، ص 61 .

28 -- أنظر بوقلر، الفصل الثالث، ص 61 وما يليها: الأنطولوجيا الأساسية ارساء للميتافيزيقا .

29 -- اللدوية، تحت من " لدى " نقرحه ردا لعبارة " Vorhandenheit " الألمانية، ولعلنا لا بجانب القصد كثيراً به . ولكننا نحيل فيما اتصل بكامل سياق النقاش الذي يدور حول هذا المفهوم -- مما يعني أن الأمر أمر تصور قبل أن يكون أمر تخير للألفاظ -- نحيل على مقال ج.ف. كورتين J.F.Courtine, Donner/Prendre la Main, in

Heidegger Studies, Vol 3/4, 1987.88, pp.25 à 40 .

30 -- أنظر بوقلر، ص 63 .

يتردد بين المسارب وعليها³¹، وفي ثنايا قراءات لا تنتظمها الا الأوبة بل الأوبات اليها³²، وفي الانتناء عن آخر الصياغات الميتافيزيقية للوجود الى حديثة الحياة التي لا تحتاج في الافصاح عن نفسها الى لغة النسق والموضوعية³³، وفي اليأس من كل استنقاذ للميتافيزيقا بتكميلها بما عميت عنه (أنطولوجويا الحديثة)³⁴: لدى كل ذلك - صمتا - كان الوجود والزمان وكان سؤال الوجود والزمان: صمتا، لأن تسلسل المراحل التي ذكرنا، انما هو، عند بوقلر، تسلسل تنتظمه غيوبات³⁵ الوجود كمسألة صريحة. فما كان الوجود و الزمان، وما كانت مسألة الوجود الا تعيينا للموطن الذي عنده أخطأت الميتافيزيقا العالم. فتبدو مسألة الوجود منذ مقالة برنتانو (Brentano)³⁶ مسألة تتعقب نسيانها لدى باب من الأبواب المحيطة بالميتافيزيقا أو المكملة لها أو " المتجاوزة لها، فلا تدركه الا انغلاقا في صميمها هي. ان جِدَّة الوجود والزمان وفتحها المين هو أن نسيان مسألة الوجود قد تعين عنده داخل الميتافيزيقا لا خارجها. فكيف سيمكن ساعتها - في اطار هذه الجدة الفاتحة - ومن عين العمى الميتافيزيقي عن الوجود، التوليف بين اجابة ناطقة³⁷ عن سؤال ظل صامتا³⁸ وسؤال ناطق³⁹ عن معنى ظل صامتا؟⁴⁰.

31 - ذلك هو ما يخبرنا عنه الفصل الأول من كتاب بوقلر .

32 - أنظر بوقلر، ص 33 .

33 - أنظر بوقلر، ص 35 .

34 - أنظر تحليل بوقلر لهذا اليأس من خلال تحليل وضع التجربة الحديثة للحياة ضمن المدرسة التاريخية (ديلتاي) ولدى الايمان المسيحي (لوتر والقديس أوغسطينوس)، الفصل الثاني: الميتافيزيقا والتاريخ، من ص 35 الى ص 59 .

35 - جمع غيوب، كما في قول عمر: " وغاب قمبر كنت أرجو غيوبه " وترجم بها العبارة الفرنسية "Retrait" والألمانية: "Verborgenheit"

36 - ف. برنتانو Franz BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862) (في تعدد معاني الوجود حسب أرسطو) .

37 - هي الاجابة بأنطولوجيا الحديثة .

38 - هو السؤال عن الوجود في توجهه الى أساس الميتافيزيقا الخفي عنها .

39 - هو السؤال عن الوجود في صياغته لدى Sein und Zeit .

40 - هو معنى الوجود الذي أسكته الميتافيزيقا أو عميت عنه .

لدى ذلك الدور تتعين بنية الوجود والزمان وتتحدد طبيعة الفكر المتدرج ضمنه، ولدى ذلك الدور أيضا يتضح انقطاع مشروع الكتاب . ولكن بوقلر لا يفسر تلك البنية المنكسرة ولا يدرك أسبابها الا باعتماد التقويمات اللاحقة التي أصدرها هيدقر على مؤلف 1927⁴¹: فانقطاع الوجود والزمان من عمل لغة الميتافيزيقا المترسبة بنسيجه والمتربصة به من مبتدئه الى منتهاه: " فتمشي الوجود والزمان (Sein und Zeit)، فيما يرى بوقلر، ليس تدرجا خطيا مستقيم السير الى هدفه البعيد، فهو ذهاب واياب وهو دوران"⁴². وان عين هذا التمشي ليظل أسلوب هيدقر في متالي مراحل تدرجه الفكري. لذلك فمهما اعترف بوقلر بأن الوجود والزمان هو الذي رفع هيدقر الى عرش الحركة الفينومينولوجية والحركة الفلسفية اجمالا، ومهما خصص له كلية الفصل الثالث من كتابه عنه، فانه لا يحتفل به الا كحلقة من حلقات فكر هيدقر، لا يؤهلها ما لقيته لدي التقبل من جليل الوقع، الى أن تحوز ضمن عمل يقرب الى حقيقة الدرب الهيدقري أكثر مما كان لها من المعنى ومن القصد عند هيدقر بالذات. فكأن علي المكانة التي عينها التقبل للوجود والزمان ليست - في عين بوقلر - الا ورطة نسجها التقبل، فتفاقت على صاحبها تفاقما أيأسه من رفع الالتباس، وتبديد سوء الفهم، فاذا الوجود والزمان إمام كتب هيدقر رغم أنف هيدقر، واذا على هيدقر أن يسوس تلك الإمامة ويدبر تلك الرئاسة ويستقرئ في كتاب فشل مشروعه شروط رئاسته على كل كتاب⁴³.

41 - أنظر بوقلر، ص 89 .

42 - أنظر بوقلر، ص 88 .

43 - بوقلر:

" Heidegger lui-même ne pouvait voir dans l'intérêt porté à son oeuvre, qui au demeurant resta fragmentaire, qu'un malentendu sur son véritable objectif. C'est aussi le destin de sa propre pensée qu'il cherchait à comprendre, lorsque, dans son cours sur " L'unique pensée " de Nietzsche, l'idée du retour éternel, il revenait toujours sur la " nécessité".

pour les contemporains et les disciples du penseur qui soulève une question essentielle, de mal le comprendre (N I, 269,288,337 sq.,403 sq.). De même que Nietzsche s'était tu au sujet de son " unique pensée ", Heidegger garda à présent le silence . Comme Nietzsche il savait que " l'on n'aime plus assez sa science dès qu'on la communique " (N I, 265 sq.) . Un penseur qui est encore en route, qui cherche encore sa route, peut-il déjà parler de celle-ci ? En parler, cela ne doit-il pas le détourner de sa seule tâche: se consacrer entièrement à ce qui doit être pensé ? De plus toute communication directe de ce qui est pensé ne peut que conduire encore au malentendu: le pensé n'est pas pris comme une indication, comme le moyen de signalisation pour celui qui cherche sa route, mais comme un résultat achevé, et ainsi il est " compris " à partir de ce qui est déjà connu, et donc mal compris .

On ne peut se donner pour tâche de combattre les erreurs d'interprétation . A quoi servirait-il de montrer que Heidegger a été mal compris, que peut-être même, en cours de route, il s'est lui aussi, pendant un certain temps, mépris sur lui-même et sur son dessein ? Est seule décisive la question de savoir où cette méprise prend sa source, d'où elle vient . Etant donné l'"assurance somnambulique " avec laquelle la philosophie a passé à côté " de la véritable et unique question " de *Sein und Zeit*, il s'agit, comme le reconnut bientôt Heidegger, " non de contre-sens à propos d'un livre, mais de notre délaissement par l'être" (WIM 19). Comprendre l'origine de ce " délaissement ", chercher la possibilité d'une issue, et ainsi découvrir l'accès à ce qui doit être pensé et y conduire, telle était désormais la tâche .

Ce que Nietzsche voulait, en faisant part, sur son " unique pensée ", de ce " peu qui voile ", Heidegger le cherche aussi dans les essais, conférences et cours qu'il a publiés après la dernière guerre: " non pas obtenir une compréhension achevée, mais frayer la voie à une transformation de la disposition d'esprit fondamentale", une transformation de l'état d'esprit à partir de laquelle ce qui doit être dit deviendrait peu à peu saisissable (N I,269,266). Ce qu'il y a véritablement à penser est " tu " dans ces publications; sans doute toutes les réflexions y conduisent-elles, mais nulle part cela n'est directement abordé et exprimé . Mais comme, dans la détresse de cette époque, les lecteurs interrogeaient les déclarations du penseur sur des instructions suprêmes, il était inévitable que ces publications, elles aussi, fussent mal comprises - soit comme un renouvellement de la thématique de l'être de la philosophie occidentale, soit comme une issue ou une fuite vers

وعلى غير هذا النحو، تماما، وبغير هذا المقصد، رغم ما يبدو⁴⁴، ارتأى السيد جياتي فاتيمو أن يقرب لفكر هيدقر⁴⁵، في اطار وحدة لهذا الفكر⁴⁶ لعل مركزها، على العكس مما كان عليه الأمر مع بوقلر، هو كتاب الوجود والزمان لا من جهة كونه مرحلة من مراحل التفكير، الأولى، بل من جهة كونه، بوجه ما، مفهومه الأوحد. ولكن ذلك يقتضي تنزيل الكتاب ضمن انشغال يمكن أن يعين لغيره من الكتب اللاحقة عليه، وهو ما عينناه بحديثنا عن وحدة في فكر هيدقر: لذلك، فسواء أنظرنا الى الفصل الثاني من مدخل فاتيمو الى هيدقر⁴⁷ أم نظرنا الى الفصل الثالث منه⁴⁸، فاننا واجدون أن المؤلف معرض عن فكرة تطور في فكر هيدقر وعن القول بانقطاع مرحلة الوجود والزمان عن غيرها من المراحل، بل ينتظم الوجود والزمان افضاء الى تجربة "المتافيزيقا بما هي تاريخ الوجود" حيث يقوم السُّقران المخصصان لنيتشه، المنشوران سنة 1961 والمحتويان جملة الدروس التي كانت ألقيت بين سنتي 1936 و1940 بمقام مركزي ضمن تبلور الفكر الهيدقري اللاحق على الوجود

une nouvelle "mythologie". Comme on ne pouvait accompagner Heidegger dans son cheminement, on croyait avant tout devoir constater chez lui et commenter une modification du " point de vue " .

المرجع المذكور، ص ص من 9 الى 11 .

44- ونقصد بذلك الموازة التي يقيمها مثلا السيد ج.قرندان في تقديمه للترجمة الفرنسية لكتاب ج.فاتيمو وذلك ضمن مجلة: *Archives de Philosophie*، المجلد 50، الكراس 3، جويلية /سبتمبر 1987، ص 505 وما يليها .

45- ج.فاتيمو *Introduction à Heidegger* . traduit de l'italien par Jacques Rolland, Ed.du Cerf, Paris 1985 . وقد كان هذا الكتاب صدر أول ما صدر باللغة الإيطالية بعنوان: *Introduzione a Heidegger*, Bari-Roma, G.Laterza & Figli, 1971 .

46 ولعل الاهتمام بهذه الوحدة في الفكر الهيدقري قد كان ملازما منذ البداية لقراءة فاتيمو . أنظر على سبيل المثال مقال: انريكو قارولي *Enrico Garulli, "L'Unité idéale de la pensée Heideggerienne, d'après un essai de G.Vattimo"*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier/Mars, 1967, pp. 116 à 125 .

47 الفصل الثاني: . La Métaphysique en tant qu'Histoire de l'Être, pp.71 à 110.

48 الفصل الثالث. Être, Événement, Langage.pp.113 à 151

والزمان، لأن التفكير في تاريخ الميتافيزيقا قد انتهى الى أن يمثل المواصلة القصوى والتجسيم الأوفى لتحليله التوجد، وبهما -- فوق ذلك -- يتدرج هيدقر نحو توضيح معنى الوجود مثلما كان يهفو اليه الوجود والزمان⁴⁹.

وينتظم الوجود والزمان افضاء -- كذلك -- الى "الوجود والحدث واللغة"⁵⁰ حيث تظهر "الشذرات/المحاولات"⁵¹ التي تضطلع بالتعبير عن الفكر الهيدقري فيما بعد "المنعطف"⁵² (Kehre) مواصلة وتحذيرا للقول الذي ابتداء " في كتاب الوجود والزمان . بل هي اجابة عن أحد الأسئلة -- البرامج التي تطرحها الفقرة الأخيرة منه: "اذ يتعلق الأمر - بعد اعادة بناء تاريخ الميتافيزيقا - بأن ننظر في الكيفية التي يمكن بها تحقيق فهم لاميتافيزيقي للوجود"⁵³.

يدو تطور الفكر الهيدقري اذن - على امتداد مراحلها، وعلى تنوع موارده ومصادره، مرسوما، لدى العلاقة بالوجود والزمان، كبرنامج منه، ومشدودا لدى العلاقة بين متعاقب مراحلها، بحيث ناظم يحيل في كل مرة -الى عين ذلك البرنامج الأصلي-- كل طارئ وكل جديد. ولكنه لا يحيل الا الى البرنامج الأصلي ولا يقدم "فترات" الفكر الهيدقري الا كتحقيق لمهام مسألة الوجود مثلما تعينت في الوجود والزمان⁵⁴. ويعني ذلك خاصة أن فاتيما لا يبتني علاقة مؤلف 1927 بما عقبه من المؤلفات الا على نحو "برنامجي": ولكنه لا يفرض هذا الطابع البرنامجي على العلاقات الأخرى، ولا سيما الفكرية، القائمة بين الوجود

49 - فاتيما، ص ص 96-97 .

50 - أي الفصل الثالث من كتاب فاتيما

51 - فاتيما، ص 115 .

52 - فاتيما، ص 115 .

53 - فاتيما، ص 115 .

54 - فاتيما، ص 67: " ففي حدي المسألة: معنى الميتافيزيقا وتاريخها، فهم الوجود واللغة التي تناسب ذلك الفهم، يمكننا أن نجد تلخيص المهمة التي فرضتها نتائج الوجود والزمان على التأمل الهيدقري اللاحق " .

والزمان وغيره من الآثار: أن الآثار التي جاءت بعد الوجود والزمان قد انتظمت في اطار برنامج الوجود والزمان، فان ذلك لا يعني أنها تحقق ذلك البرنامج كتفصيل من تفاصيل الكتاب أو كتفريع من التفريعات التي قد يكون اقتصدها: فان فاتيمو يعلم علم اليقين أن انقطاع الوجود والزمان لدي الفقرة 83 قد ارتبط بالاعلان عما ستحفل به تلك الآثار على أنحاء مختلفة، أي بمعنى الوجود، لا ميتافيزيقيا. ان فاتيمو يعلم علم اليقين أن تحليلات الوجود والزمان التي أفضت الى صياغة برنامجها وبلورته هي عينها التي أفضت الى وقوفه دون انجاز ذلك البرنامج والى معاناة تعذر ذلك الانجاز، باستكمال الشطر الثاني من الكتاب، اللهم الا أن يستعاد الشطر الأول منه فيصاغ وفقا لما يقتضيه استكمال اشطر الثاني. لذلك فلعل القصد الحقيقي هيدقر عندما قرر -لدى الطبعة السابعة للوجود والزمان، سنة 1953- حذف عبارة "النصف الأول" التي لازمت الطبعات السابقة للكتاب - لعل قصده الحقيقي ليس أن النصف الثاني لا يمكنه "بعد ربع قرن"⁵⁵ أن ينضاف الى النصف الأول دون أن يتغير عرض هذا النصف الأول، وانما أن ذلك لم يتيسر على مدى ربع قرن، عظم ما كان مكينا عمل الميتافيزيقا في الوجود والزمان.

واننا هكذا لواقعون بين قراءتين اثنتين لئن اعترفت كلتاها بتطور مسألة الوجود، بعد الوجود والزمان، فان أولاهما شديدة الاحالة على ما آل اليه أمر المسألة، في حين أن ثانيتهما شديدة التذكير بأن ذلك المآل صادر عن صياغة أولى له لم تكن مغارده لها الا ضربا من ضروب الوفاء لها، أي الوفاء لنفسه .

وانه ليمكننا أن نلحق بهذين المدخلين عديد الكتب التي رامت عين ما رامنا. فلئن نحن لم نذكرها فلأنها لا تخرج عن هذين النهجين الكبيرين الذين خطهما أتو بوقلر وجياني فاتيمو⁵⁶. وليس ثمة شك في

55 - أنظر التنبيه المشار اليه، الترجمة الفرنسية لفرنسوا فورزان، ص 13 .

56 - أنظر - آخر عملنا هذا - القائمة البيبليوغرافية .

أنهما بما عايناه من الأشكال، وبما توفقا إليه من الحل قد استجابا -- كحل فيما يخصه -- إلى ما كان مطروحا من الأسئلة على قراء هيدغر لدى الستينات اجمالا، وقبلها بقليل وبعدها بقليل. ولعل ابعد الذين ذهبوا في الحسم آنذاك، الأب وليام .ج. ريتشاردسن (William J.Richardson) ضمن مؤلفه الضخم: هيدغر غير الفينومينولوجيا إلى الفكر (Heidegger... through phenomenology to thought)⁵⁷ إذ عين التحول بين الأنطولوجيا الأساسية للوجود والزمان وما "انقلب" (Reversal) إليه التفكير لدى "جوهر الحقيقة" وما بعده، انقلابا من هيدغر أول (I) إلى هيدغر ثان (II) . ولذلك فإن الخوض في مسألة الانقلاب الحاصل في الفكر الهيدغري، وتعيين تاريخه، ومتابعته ضمن هذا المؤلف أو ذاك، ولا سيما على ايقاع النشرات المتلاحقة والمتدرجة للأعمال الكاملة (Gesamtausgabe)⁵⁸ التي لا تنفك تلقي الضوء تلو الضوء على تكون الاشكاليات الهيدغرية وتحللها وتوترها وانعطافها واثنائها ... إن الخوض في تلك المسألة، لمن كان ينتمي إلى تقاليد كل تقريب لفكر هيدغر فان أخص تقاليد تلك التقاليد المرور بما سطره لها بوقلر وفاتيمو⁵⁹. تلك هي الحال التي دأبت عليها البحوث الهيدغرية وما تزال. فلئن هي اثنت اليوم إلى مسائل مخصوصة من ذلك الفكر ومن تلك المدونة، فلأن مهمة التقريب قد باتت مهمة منتهية. لذلك فلعلنا إذ عمدنا - فيما تقدم - إلى التذكير بكتابي بوقلر وفاتيمو، قد تمثلنا بعض التمثل تقاليد كل قول في

57 وليام .ج. ريتشاردسن: *Heidegger through phenomenology to thought*, prefaced by Martin Heidegger, second edition, Martinus Nijhoff, the Hague, 1967 .

58 من المفيد هاهنا الإشارة إلى العمل الهام الذي تقوم به مجلة *Heidegger Studies* الصادرة باللغات الألمانية والانجليزية والفرنسية، عن دار النشر Duncker & Humboldt ببرلين، حيث تقدم آخر كل عدد من أعدادها ثباتا بما نشر من أسفار الأعمال الكاملة لهيدغر، وبما هو بصدد الاعداد للنشر، وذلك في اللغة الألمانية أولا، ثم في الترجمات الفرنسية والانجليزية والايطالية .

59 فلا يكاد المدارس لهيدغر ولما يكتب عنه يجد مؤلفا واحدا يغفل عن الاحالة على هذين الكتابين .

هيدقر. ولكن لعلنا من جهة أخرى لا نختلف كثيرا عن ذلك الطير السذي
تخلف عن سريره، إذ لا نجد حرجا - بعد كل الذي قلنا - في تقديم
هيدقر - الآن، فما حاجتنا - الآن - الى تقديم لهيدقر؟

ولكن لينظر المرء في زحمة ما ينتسب أماننا - كل يوم - الى
هيدقر، وفي جلبة ما يقرع أسماعنا من الرطانة التي باتت نسبتها اليه كافية
لفرض الهيبة واستباحة الآذان، وفي اختصاص جمهور الشعراء والفنانين
ومن عاصرهم من أصحاب النقد بفكر هيدقر حتى صار المدخل اليه
أصل العمل الفني والمخرج منه هلدريين وإنها - لو يعلمون - لدروب
تجرب الضياع تجريبا (*Holzwege*)، فأني لها أن تكون نظرية في عيار الفن
ومدخلا الى شعرية النصوص.

ولكن لينظر المرء فيما يضطلع به هؤلاء وأولئك من مفاهيم
هيدقرية - أو قل من مفاهيم منسوبة الى هيدقر - فينتصرون بها الى ما
يريدون وانها لتفي بعين الضد مما يريدون: فكيف يمكن أن يمثل "زمان"
الوجود والزمان "لحظة المكاشفة الشعرية"؟ وكيف يمكن أن يمثل "لحظة
انفتاح على الأبدية واطلالة على سرائرها ومشول في رحابها"؟ وما
"رحاب الأنا"؟ وأين زمان الوجود والزمان من "لحظة تعصر الأزمنة
جميعها"؟⁶⁰ فما زمان هيدقر بالزمن الرومنطريقي حتى تخضع أبعاده الى
حضور الأنا المتمثل، والداعسي الى المشول، وما زمان هيدقر بمردود إلى
الديمومة والديمومة تبريز للحاضر وإقامة للأنا ولسلطانه إذ هو المطاول
لكل زمان.

ولينظر المرء - أحييرا - الى سيطرة التقاليد المثالية الألمانية في
التطرق الى هيدقر، بل وحتى في التطرق الى نيتشه إذ يقحمان ضمن
حركة تهفو الى "التجاوز"، وتتحدد محاولة من "محاولات الاحياء الفكرية
في العصر الحديث".

60 - أنظر مثلا كتاب السيد محمد لطفي اليوسفي: لحظة المكاشفة الشعرية: اطلالة على
مدار الرعب، الصادر عن الدار التونسية للنشر، سنة 1992 .

ان ما بات يميز حلّ الاستعمالات الجارية لهيدقر ضمن الكتابات العربية الراهنة هو طابعها الاجمالي الذي يستغني باطار التأويل - المغربي والحق يقال - عن حيثيات التأويل ومعتمداته ومؤيداته.

لذلك فان هذا المدخل - الآخر - انما يروم المساعدة على قراءة ترفع بعضا من الغين عن احداثية من أهم الاحداثيات الفلسفية لهذا القرن. فلئن هو عمد الى ذلك من خلال "مشكل الميتافيزيقا" فلأن الميتافيزيقا، في مختلف الأوضاع التي تموزها منذ الوجود والزمان، هي التي تحرك مشروع الفكر وترسم آفاقه وهي التي تعين حدوده وابعاده. الميتافيزيقا هي التي تعين - بحسب ما تحوزه من وضع - مهام الفكر ومواضعه.

فالميتافيزيقا لغة: وهي بذلك مستودع الكلمات التي يضطلع بها الفكر اضطلاعا ينشد ذاكرتها. وهي كذلك لغة تحول دون اضطلاع الفكر بمشروعه.

والميتافيزيقا "مأثور" يقتلع الدّازاين من أصلته⁶¹ ويحول طرفاة الموضوع الى بداهة، ويرمي بأصول المفاهيم والمقولات الي غياهب النسيان.

والميتافيزيقا بنية ذهنية لا تدرك "الألفة الجوهرية التي بين الوجود والزمان"⁶² لأنها قائمة على عادات في التفكير لا تتزحزح. والميتافيزيقا توجه للفكر يعرض عن الوجود اعراضا لعل منطلقه الأصلي هو الأفلاطونية.

والميتافيزيقا موقف سابق حتى على الأفلاطونية، وموقف ممتد الى خارج الفلسفة، الى التقنية والسياسة وغيرهما.

ان تعيينات الميتافيزيقا التي ذكرنا ليست تعدادا معجميا لمدلولات العبارة عند هيدقر، فذلك أمر دونه أكثر بكثير من هذه الاشارات.

61 - الوجود والزمان، الفقرة 6 .

62 نيتشه، السفر الثاني، الترجمة الفرنسية، فاليمار، باريس 1971، ص 175 .

ولكن كل واحد منها، مما ذكرنا ومما لم نذكر، انما يمثل مفهوم الميتافيزيقا الذي تحفل به مرحلة من مراحل التفكير الهيدقري: فلكل مرحلة ميتافيزيقاها مادامت كل مرحلة انما تتقوم بمفهوم الميتافيزيقا الذي تكرسه ويكرسها، وتسعى الى استعادته أو مجاوزته أو تركه ... فلتن كان عنوان هذا العمل مذكرا - الى حد النسخ - بعنوان مؤلف 1929: **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، فان مشكل الميتافيزيقا لدى هيدقر لا يدرج الـ *Kantbuch* الا كحلظة من لحظات *γυγαντομαχία περι τῆς οὐσίας* وانه حقا " لصراع عمالقة "

لذلك ارتأينا لهذا المدخل أن يتمفصل بحسب مواضع الفكر ومواقعه بالنسبة الى الميتافيزيقا: فهو استعادة لها من خلال احياء مسألة الوجود واستنقاذاها من النسيان (الفصل الأول)، وهو بلورة لهذه المسألة تأسيسا للميتافيزيقا وتبصيرا لها بقاعها الذي تقوم عليه ولا تراه، في آن (الفصل الثاني) وهو أخيرا نقد للميتافيزيقا من خلال تاريخها استنطاقا لما ظل محبوسا في مفاهيمها وتكليما لكلماتها "فهما" لمعنى الوجود، و"تناسبا" مع حقيقته "مجاورة" لموضعه و"عهدا" اليه بالانسان والى الانسان به (الفصل الثالث).

ألا ان غاية المرام ونهاية الاقدام في هذا العمل ليست كمال الاستيفاء وانما هي الاشارة الى فضيلة الابتداء.

الفصل الأول

معاودة الميتافيزيقا
ومسألة الوجود

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

الفكر والوجود هو هو

برمانيدس،

المنظومة، الشذرة III

هل للفلسفة مستقبل؟¹. وانه ليغرينا أن نجرب من صياغات هذا السؤال ضربوا مختلفة أخرى، كأن نسأل: هل للمستقبل فلسفة؟ أو كأن

1 - لاشك أننا بهذا السؤال نثير -- بالإضافة الى موضوعنا - المسألة التقليدية لعلاقة الفلسفة بماضيها . ولكن لما كان يتعذر علينا أن نتناولها في هذا الاطار ، فاننا نحيل على البيبليوغرافيا التالية تيسيرا لدراستها والتوسع فيها قدر الحاجة :

- Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Editions Ophrys, Paris, 1973 .
- Lucien Braun , *Théorie de l'histoire de la philosophie*, in Cahiers du séminaire de philosophie, n°3, Centre de Documentation en histoire de la philosophie, Strasbourg, 1985
- Emile Bréhier : *La philosophie et son passé.*, Librairie Alcan , Paris, 1949
- E.Castelli (Dir.) : *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 1956 .
- H.Gouhier : *L'histoire et sa philosophie*, Vrin, Paris, 1952 .
- M.Guéroult : *The history of philosophy as a philosophical problem*, in philosophy of the history of philosophy, the Monist, 1969, p.563 à 587 .

ننكر عليها كل انبعاث من بعدما كان من أمر موتها وتشظي هوامشها،
فنسأل: أي مستقبل للفلسفة بعد الذي مضى منها²؟ أو كأن نتظن على
الوعي المتفلسف - في مختلف مظهراته كوعي بالذات وفي تراكم طبقاته
المتعاقبة، بأنه قد تهاوى واستنفذ امكانه، فنسأل: وهل من مستقبل
للفلسفة وقد ماتت ذاتية الوعي التي ألقت قضية الفلسفة ونازلتها³؟ أو
كأن نؤول الى التوقع والانتظار، توقع انعطاء الوجود أو المعنى أو الحقيقة
الينا على نحو لافلسفي، أي على نحو لا أساسي، فنسأل: أي مهمة، اذن،
للفلسفة في المستقبل وقد بات الوجود والوعي والذات نزيلة الفكر لا
نازلة الفلسفة⁴؟

تلك اذن مواقع نلغي التساؤل منها عن مستقبل الفلسفة تساؤلا
جاريا. وانها لبعض مرصد موت الفلسفة، فان نحن هممنا الى رصد
المستقبل من عين مرصد الموت، لم يكن في ذلك الا بعض بقية من
نكروفيليا الأولين، وما نحن بالأولين، وما بنا من رغبة في مضاجعة
الأموات.

أفلا يمكننا النظر في مستقبل الفلسفة من موقع غير موقع موتها:
وهل قدر الفلسفة أنها - دوما - تنبعث من رميمها؟ فليس المستقبل من
شأن الأشياخ المقرئين على الأقاويل التي جف حبرها . كذلك قال كانط

- M.Guéroult : *Histoire de l'histoire de la philosophie* , Aubier,
Collection Analyse et raisons, Paris 1984 .

2 - أنظر مثلا: جاك بوفراس :

Jacques Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris,
1984 .

3 - أنظر مثلا : مقال ج. كقيلهام :

G.Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ?", in
Critique, n°242, Juillet, 1967 .

4 - أنظر مثلا محاضرة هيدغر التي شارك بها جان بوفري في احياء ذكرى كيركغورث ،
وصدرت مترجمة الى الفرنسية ضمن مجموع كيركغورث حيا . (*Kierkegaard*)
vivant, Gallimard, Paris 1966) ص ص 167 الى 204 ، وقد كان عنوانها فيما
ترجمه الى العربية : نهاية الفلسفة ومهمة الفكر .

لدى فاتحة مقدماته لكل ميتافيزيقا مقبلة⁵: فهي لا تخاطب من العلماء من كان علمهم حفظا لتاريخ الفلسفة⁶، فشان المقبل، وشأن المستقبل ليس من أمر القائمين على الخزائن ولو زعموا بخزائهم كمنزأ⁷، أولئك هم المخبرون بما كان فقط⁸، الجاحدون على الجديد جدته⁹، الرافعون كراريس الميتافيزيقا في وجه كل شك على الميتافيزيقا¹⁰. فاذا كان كل استشراف لمستقبل ممكن للميتافيزيقا أو للفلسفة مرهونا بالانقطاع عن ماضيها، فان "غمامة المأثور" التي يتعلق الأمر برفعها تحقيقا للانقطاع، و"زجاجة التقليد" التي يتعلق الأمر بكسرها - على حد عبارة أبي حامد -- انما يجعلان الاستقبال اقبالا على ينايع العقل لا عودة الى نص مكتوب.

5 -- كانط ، مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكنها أن تكون علما وقد اعتمدنا الترجمة الفرنسية لهذا النص ، الصادرة عن دار فران (Vrin) الباريسية، سنة 1974 ، بعنوان : *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* ، وقد ترجمها عن الألمانية ج.جيلان .

6- كانط ، المصدر المذكور ، ص 7 :

" Il est des savants dont la philosophie consiste dans l'histoire de la philosophie "

7 -- كانط ، المصدر المذكور ، ص 9 :

" Soulever la question de la possibilité d'une science, c'est supposer que l'on doute de son existence; et un pareil doute est une offense pour ceux dont tout l'avoir peut-être consiste en ce prétendu trésor ..."

8 -- كانط ، المصدر المذكور ، ص 7 :

" Mais rien ne peut être dit, à leur avis, qui ne l'ait déjà été . "

9-- كانط ، المصدر المذكور ، ص 7 :

"...rien n'est plus facile que de trouver pour toute nouveauté un ouvrage ancien, lui ressemblant de quelque côté . "

10 - كانط ، المصدر المذكور ، ص 9 :

" Quelques-uns, ayant fièrement conscience de leur possession ancienne, tenue pour légitime en raison de cette circonstance même, le considèreront avec mépris, leur cahier de métaphysique en main "

ان طرح السؤال عن الامكان - اذن - مشاركة للعدم، فالممكن على عتبة الصفر من الموجود وان الخلاء لشرط امكان الفكر¹¹. هكذا

11 - ما الذي يبيح الجمع بين الفكر والخلاء، فضلا عن الربط بينهما ربطا يرهن أحدهما بالآخر؟ وهل يمكننا التفكير في الخلاء والفكر انما درج - منذ فجره اليوناني - على علاقة بالوجود كلاهما ضمنها تحصيل حاصل لدى الآخر (برمانيدس، الشذرة 111) :
 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι ... كيف يمكن تجربة الخلاء لدى فكر يتمتع الوجود كرة مكتملة الشكل واستدارة يؤول عليها الابتداء الى الانتهاء والانتهاه الى الابتداء (برمانيدس، الشذرة V) : فلعله لا يمكن تمثل الخلاء في مثل هذا الاطار الا كخروج عن كل اطار، فالخلاء "ممکن" لدى ظنون "الفانين" βροτῶν δόξας ولكنه غير ممكن خارجها. هو ممكن ضمن فيزياء لا تحوز من الحقيقة أكثر من مرتبة الجواز، ولكنه غير ممكن ضمن الوجود الذي أحكمت وثاقه Δίκη فشدته شدا الى الثبات والقرار. ففعل الخلاء ألصق بفيزياء جواز، يكون فيها الوجود ذا ثقب وفجوات، ويكون من التخلخل بحيث يداخله الخلاء ويساكنه. أما فكر الوجود "الممتلئ"، "الكامل" و "المتمصل"، فلا مكان فيه للخلاء. لذلك فان منظومة برمانيدس لئن كانت تقصي الخلاء، فانها انما تقصيه ضمن منظومة الحقيقة وتقره ضمن منظومة الظن بما هو شرط الحركة مثلما يقول مالميسوس (Mélissos). فوجود الحركة لدى أنطولوجيا النبات الاليلية - البرمانيدية لا يبلغ أكثر من رتبة المظهر والتظاهر "المتأنيق" لا محالة، كما يقول جان بوفري "δοκίμιως"، ولكنه تأنيق المظاهر. فما الخلاء اذن؟ ان مثل هذا السؤال لا يبدو قابلا للطرح، ذلك أن الخلاء ليس جوهرًا حتى يمكن تعريفه، بل يدرك من خلال شبهه باللاشيء أو من خلال شبهه بالعدم أو باللاوجود. فلا ادراك للخلاء اذن الا من خلال شبهه بالسلب التي ذكرنا. فيبدو السلب وحدة التناسب التي بين الخلاء وأشباهه. فما السلب اذن؟ هاهنا ندرك حدا لا اجتياز له، اذ من الواضح أن الاجابة الحقيقية عن هذا السؤال تقتضي تفكيرا على جهة غير جهة الوجود، اللهم الا أن نرد الى الوجود كل الجهات التي هي سواه، فنخطئ ساعتها حقيقة السلب التي تخصه من حيث أردنا الاحاطة بها. فاما أن تتمثل الخلاء - اذن - من خلال كثرة أشباهه فعينه هكذا على جهة السلب من الوجود، واما أن تفكر فيه بما هو الأوحد والأخص والفد، لا بما هو درجة من درجات الحقيقة المترتبة ولا بما هو جهة من جهات القول، وانما بما هو وجود وجود. فالذي يتعلق الأمر بالانفصال عنه هاهنا انما هو الاستنقاذ الأفلاطوني - الميتافيزيقي للاوجود: ذلك أن نازلة الفكر هاهنا ليست لاوجود وجود وانما هي وجود لاوجود، فلقد تمثلت الفلسفة دراما الخلاء: تمثلته لدى الايليين الذين جعلوا منه شرط الحركة في فيزيائهم المظنونة، وتمثلته لدى الذريين الذين جعلوا منه ثاني مبدئي الواقع الى جانب الجسم، ولدى الرواقيين الذين جعلوا منه لا جسما يتمدد فيه الوجود ويتقلص. ولكن كل تمثلات الخلاء هذه انما تفترض مفهومه مفهومًا جمهوريا لعله هو الذي صاغه أرسطو في الكتاب الرابع من السماع الطبيعي: "ولكن عامة الناس يعنون بالخلاء امتدادا لا يوجد فيه أي جسم محسوس" (السماع الطبيعي، الكتاب الرابع، الفصل 6، 213 أ 26 وما يليها) ويضيف أرسطو مفسرا: "فلما كانوا يعتقدون أن كل الوجود جسماني اعتبروا أنه

يواجه الحرف المستقبل ويظاول المكتوب كل امكان، شاهرا معناه هو هو، وتأويله هو هو، ووحدته هي هي¹². فلا يعدل بكم الكتابة الا صمت الرسم لدى أفلاطون، وانهما "لطاخونة الشئ المعتاد". وهكذا يفضح كانط مراوحة الميتافيزيقا في مكانها لا تبرحه¹³، فتبدو بما هي

حيثما لم يكن ثمة شئ اطلاقا كان ذلك خلاء". فالخلاء هو "διαστημα" امتداد وفجوة لها أن تحتوي أجساما لا محالة، ولكنها ايضا فضاء تتعقد فيه العلاقات، وهي فضاء الحمل والاسناد بين موضوع ومحمول مثلا. فالخلاء فضاء قابل للملاء أجساما وكلمات وحروفا وفكرا. وهو خلاء وجود وخلاء جسم: انه لا يعطي شيئا، بل ندرکه كمحصول تمثل ليس المائل ضمنه الا عدم مثل مثل. فلا يحصل لدى الفكر موضوع تجرية، بل هو في كل مرة قائم على أساس من أولوية الملاء. ولكن ما الخلاء في حد ذاته، لا كسلب نصانع أنفسنا على الإقامة داخله؟ ما الخلاء الذي نقيم به لدى موقف الخيرة، ولدى موقف القلق ولدى موقف الهم؟ ما الخلاء اذا لم يكن أساسا لأي شئ، فذلك هو الخلاء الحقيقي. أما أن يكون الخلاء أساسا فذلك يعني أنه قد انقلب امتلاء، فلينظر المرء في أقصى درجات السلب التي تؤسس الوعي الصوتي ولا سيما في تظهره ضمن الثيولوجيا السلبية، ليجدن أن أقصى درجات النفي هي أقصى درجات الاثبات. فلعل جوهر الخلاء الحقيقي قائم في ما لا تفسير له من حرية انعطاء الكلمة للشئ وانعطاء الشئ للكلمة اذ يخلو كل واحد منهما للأخر فيقبل أن يكون استعادة له. ولكن لا الاسم ساعتها أصل للشئ ولا الشئ ساعتها أصل للاسم، وما المعنى الا هما إذ يلتقيان فيتعانيان.

12 --أفلاطون، محاوره فايدروس، نشرة: G.F.Flammarion، باريس 1992، ترجمة لوك بريسون (Luc Brisson) وهي ترجمة مشفوعة بمقال دريدا المعروف "La Pharmacie de Platon". وقد جاء في الترجمة المشار إليها ما يلي:

De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants, mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour les discours. On pourrait croire qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion, mais, si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de signifier toujours la même. Autre chose: quand une fois pour toutes, il a été écrit, chaque discours va rouler de droite et de gauche et passe indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent, comme auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, de plus, il ne sait pas quels sont ceux à qui il doit ou non s'adresser. Que par ailleurs s'élèvent à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père, car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul. (275 d-e).

13 كانط: مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة، الترجمة الفرنسية، ص 8:

مدونة في كراس، ويبدو الفن بما هو محفوظ في الكتب، غير منفتحين على المستقبل وغير مائحين للاختلاف.

هل يعني ذلك أن مجال المكتوب، ومستوى الكتابة هما مستوى الجدل مع الميتافيزيقا؟ هل يعني ذلك أن كل حديث عن مستقبل الفلسفة أو عن مستقبل الميتافيزيقا لا بد أن يمر بنقد الكتابة؟ هل الكتابة علامة الميتافيزيقا أم جوهرها؟¹⁴

فلعل ما نود الإشارة إليه من خلال هذه الأسئلة إنما هو أن استشراف الفلسفة لمستقبلها من خلال نقد الكتابة والمكتوب ليس في الحقيقة الاضربا من الاتصال بالماضي. أن الاستقبال¹⁵ هو قبل كل شئ شأن من شؤون الذاكرة إذ تستحضر الماضي فتدرجه ضمن

" ... il semble presque ridicule que celle-ci, qui veut être la sagesse même et dont chacun consulte les oracles, piétine constamment sur place sans avancer d'un pas "

14- ومن البين أن مثل هذه الأسئلة إنما تشير على الأقل إلى مقال جاك دريدا المشار إليه في الهامش السابق والذي نقترح ترجمة عنوانه إلى "عقاقيرية أفلاطون"، وإلى الفصل الكامل الذي خصصه للتأملات التي خصصها روسو لقضية أصل اللغات، وذلك ضمن كتابه (*De la Grammatologie*). ولما لم يكن موضوع هاتين المقالتين مباشر العلاقة مع ما نحن بصدد من الاعتبارات، فإننا سنتصر على تلخيص العقاقيرية إلى القضايا التالية:

1 - أن نقد مفهوم الكتابة في محاوره فايدروس يتم من خلال نقد مفهوم المحاكاة الذي تكرسه السفسطة.

2 - ويعني ذلك أن نقد مفهوم الكتابة يتم وفق احداثية الحقيقة: فالموجود المكتوب إنما هو في الدرك الثالث من المماثلة أي أنه في المستوى الثالث من عدم المثل.

3 - أن نقد الكتابة يتم إذن بغرض تحديد مفهوم حقيقي للكتابة ينفصل بها عن التمثل بما هو صناعة السفسطة التي منطلق المثل بما هو المعنى الحقيقي للوجود وأساس الميتافيزيقا الغريبة من أقصاها إلى أقصاها.

وأما عن الفصل الذي خصصه ج. دريدا لمؤلف روسو: محاولة في أصل اللغات (*Essai sur l'origine des langues*)، فإننا نحيل على تصدير نشرتنا الثانية لترجمته العربية التي كنا أنجزناها منذ سنة 1985 (الدار التونسية للنشر)، فعمسى أن تصدر هذه الطبعة الثانية المزيدة والمذمحة عما قريب، إذ فيها نحلل قراءة دريدا ونسائلها قدر إمكاننا لا قدر إمكانها.

15 - انا نقترح هذه العبارة في معناها الذي تفيدته بحسب بنيتها لا في ذلك الذي افادته من الاستعمال. فنراها مؤدية للعبارة الفرنسية "anticipation".

بجهود جدلي لا زمان له (أفلاطون)¹⁶ أو تنتظمه فتستفضيه الى الآن وان لم يفض (أرسطو)¹⁷ أو تنتخب منه أنا يكسب منه القبل وجهته ومغزاه ويكسب منه البعد أصالته (الأفلاطونية المحدثة)¹⁸ أو هي --لدى الطرف الآخر من التاريخ-- نحن اليه بحثا عن صورته التي يجب أن تكون حتى يحصل منها التحفز والتحمس (هيقل والرومنطقية الألمانية)¹⁹ أو تميزا فيها

16 --راجع في هذا الخصوص مثلا مؤلف مارسيل قيرو :

Martial Guéroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1984, p.26 : " Les doctrines antérieures sont évoquées moins comme des données de l'histoire passée que comme des thèses possibles in abstracto d'une pensée encore actuelle, discutables et réfutables comme telles " .

17 --راجع : م. قيرو ، المرجع السابق ، ص 31 :

" Chaque opinion invoquée joue sa partie dans le développement . Elle est choisie et ajustée bon gré mal gré en vue de cette fin . Il n'y aurait donc pas chez Aristote d'histoire de la philosophie proprement dite, mais sophistication de l'histoire en vue d'en faire un trompe-l'oeil dans une joute d'opinions " .

18 --أنظر مثلا أفلوطين ، التاسوعات ، 8,1,V :

" Nos théories n'ont donc rien de nouveau, elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées, et nous ne sommes aujourd'hui que les exégètes de ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est témoinée par les écrits de Platon. Avant lui Parménide était partisan d'une doctrine semblable, mais le Parménide de Platon est plus exact " ..

ويمكن الرجوع في خصوص هذه المسألة الى كتاب :

J.M.Charruc, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1987, pp.18 et ss .

19 -- لذلك تتحدد الفلسفة حيننا ليس أبهت تعبير عنه هذه الجملة لنوفاليس (Novalis) ويوردها هيدغر ضمن كتابه : مفاهيم الميتافيزيقا الأساسية (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*) ، الترجمة الفرنسية ، قاليمار ، باريس 1992 ، الفصل الأول ، الفقرة 2 ، ص 21 :

" La philosophie est à proprement parler nostalgie, quelque chose qui pousse à être partout chez soi " .

Jacques Taminiaux , *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Martinus Nijhoff , La Haye 1967 .

بين الديونيزوسي والأبولوني (نيتشه)²⁰، أن الاستقبال هو تصارييف
الذاكرة تلك التي ترتب في كل مرة ماضيها، فتسلمه لا الى وضع المدلول
الموضوعي وانما الى وضع المدلول الذي نريد، أن الاستقبال هو التذكر،
فذلك درس من الدروس القليلة التي تستودعنا اياها الميتافيزيقا. لذلك
كان تذكر الماضي قراءة للمكتوب وتعيينا لمنسي ما، اطلاقا له وتسريحا
من محبسه، واستحضارا: ان بنية الاستقبال، بما هي البنية التي تمثلت بها
الفلسفة مستقبلها، هي بنية استحضار . انها بنية مماثلة . فهل الاستقبال
مماثلة؟ أليس الاستقبال الحقيقي مغادرة للحاضر المائل والمتقوم، واعترافا
للمستقبل بأنه الزمن "الذي لا مثيل له"؟ ولكن الميتافيزيقا لا تظلمع
مستقبلها الا استحضارا يظل في جوهره على أرضية من الانتقال الى
الماضي أو من التنقل ما بين الحاضر والماضي، وذلك حتى في أحد ما
اضطلعت به من لحظات الجدة، ونقصد التجديد الثوري باعتباره ممارسة
للمستقبل: فالثورة تستهوي، ولو هنيهة من الزمان، فاستهوت كمانط
الذي تريد مغلاة التراجم والسير أن تكون حولاته في مدينة كنيقسيرغ
مواقيت للناس، يعدلون بها ساعاتهم. استهوته فعاج يومها يطلب أخبار
الثورة الفرنسية واحتلال قلعة البسطينيا. الثورة تستهوي الفيلسوف أنا
يضطرب منه الزمان ثم يؤوب الى انتظام دقاته لكأنه روضها الى حين أو
لكأنه قد عزم على قلعة أخرى من قلاع الدوكسا بنقد أوهام المعرفة
ونقد أوهام العمل ورسم حدود الرجاء. فهل ثورة الناس - اذن - لا
تستحق من الفيلسوف الا أن يعرج على بائع الصحف؟ أم هل تراه
فيعيلها الخفي، لسان حاله أن "ها قد أوقعتهم فيها"؟ أم هو لا يحفل
بالتاريخ الا فسحة واستجماما، ثم ينطوي الى الذهن البشري رسما
لجغرافيته وتأويلا لها على التاريخ؟ ألا انه في كل تلك المشاهد هو هو:
فثورة الناس - كثورة المعارف وكثورة الأشياء - انما غايتها السكون.

20- أنظر خاصة : ولادة التراجيديا ، الترجمة الفرنسية ، فاليمار ، باريس 1977 .

لا شك أن مشهد الفيلسوف اذ لا يكاد يحفل بالثورة، على عظمة خطبها، يغري بالتعاطف مع نرجسيته العنصرية: فلا وقع لها عليه ولا انفعال بها عنده، قد علمها الفيلسوف من قبل، وما لها أن تعلمه ما لم يعلم . وأما التاريخ، فان الاعتراض به بما هو صورة تجريبية بعدية لا ينجيه من الانخراط ضمن "فكرة تاريخ كلي على جهة النظر الكوسموسياسي" (*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*). "و انه ليمكننا أن نعتبر تاريخ الجنس البشري جملة، تحقيا لمخطط للطبيعة خفي، يقصد الى انتاج دستور سياسي كامل على المستوى الداخلي، وكامل كذلك، باعتبار غايته، على المستوى الخارجي. ذلك هو الوضع الوحيد الذي يمكن فيه للطبيعة أن تطور كل ما أودعته في الانسانية من الاستعدادات تطورا كاملا"²¹.

لا يقدم التاريخ التجريبي اذن الا تجسيما لبرنامج الطبيعة . فاذا خيب الفيلسوف ما توقعه منه من الاحتفال بالثورة والمستقبل، فما ذاك الا لأحد أمرين:

- اما أن تكون الجودة التي تحملها جدة كاذبة لا تساير الخيط الموجه للتاريخ قليلا .

- واما أن تطابق تلك الوجهة فلا يكون لها ساعتها من الجودة أصلا ما دامت معلومة من قبل .

لا تستهوي الثورة الفيلسوف، اذن، الا بمقدار ما يرسمها ضمن فكرة التاريخ الكلي قصدا "دفيانا" للطبيعة. فأين الثورة من الخيال؟ قد عهدنا الثورة استقبالا وافتتاحا للممكن، قد جربناها استفساحا للأفق ما أضيقت العيش لولاه، قد تعلقنا بها انطلاقا للخيال واكتنازا للجنون نضرب به كل معقولة خانقة. فهل الثورة الا عمل السلب واستشرف

21 كانط :

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in *La philosophie de l'histoire*, Denoël, Paris 1947 , p.40 (8ème proposition) .

العدم؟ لاشك أن كل ذلك هو الثورة إذا ما استقرت في وعي الفرد. فاذا ما انتقلت تجربتها الى الجنس البشري كجنس، أحاطت بها غمامات الطبيعة، وتحول امكان الممكن الى يقين المصير. فلعل كانط - عندما انتخب لنفسه موقف الطبيعة فسوى به التاريخ تاريخنا كليا، قد أدرك أن ثورة فرنسا انما "تجري لمستقر لها".

لقد انطلقنا من التساؤل عن مستقبل ممكن للفلسفة، فانتبهنا الى أن تصور الفلسفة للمستقبل لا يعترف له بزمانيته الخاصة مادام يباشره على جهة التمثل. فلعل أوكد ما نعينه بذلك هو أن أمر مستقبل الفلسفة ليس من شأن الفلسفة، وأن مواصلة الاضطلاع به من عين ذلك المنظور ليست الا تكرارا واجترارا. ان التفكير في الميتافيزيقا من جهة مستقبلها، ولكن كذلك من جهة ما هي، تفكير يغادر الميتافيزيقا مغادرة باستعادة تأسيسها من خلال "اجلاء الامكانيات التي تكمن فيها"²². فالمغادرة انما هي مغادرة الأساس ومغادرة معقولية التأسيس التي تتحدد بموجبه بنية الميتافيزيقا، ولكنها كمغادرة تقتضي ادراكا لجوهر الموقف الذي تغادره، اي لجوهر الميتافيزيقا بما هي نسيان الوجود.

تلك المغادرة - بما هي استعادة للأساس، واستعادة لمنسي الميتافيزيقا - هي التي يحاولها هيدقر من نقطة الحداثة. فلعل مستقبل الميتافيزيقا هو الموقع الذي يباشر منه هيدقر سؤاله عن جوهرها، ولعل ذلك السؤال - بما هو سؤال عن المستقبل - محفوف بما يترصد كل سؤال عن المستقبل من نسيان لزمانيته المخصوصة.

لقد كان اللوغوس (λόγος) اليوناني ثريا حين دل على الكلام والمعنى واكتمال النظام، ودل على الحساب، ثريا، حتى لكأن توالي العهود النظرية في تاريخ الميتافيزيقا انما كان في كل مرة يستحضر من

22 هيدقر، كانط ومشكل الميتافيزيقا :

Kant et le problème de la métaphysique, trad. française, Gallimard, Paris 1953, p.261 .

تلك المعاني أحدها فينصبه مفتاح سره وحل أوصاده . وهل كانت لحظة الحداثة -- مثلا -- في تاريخ الميتافيزيقا الا تبلورا لمعنى الحساب، فأضحى الحساب بديلا عن كل معنى، غير أن الاقرار بذلك يوشك أن يخلط علينا الأمور: أفلا ترتد الحداثة ساعتها الى مجرد وجه من وجوه التفكير القديم، فنحطأ فهمها من حيث قصدنا تأصيله، وتبتهت عنا جذتها من حيث أردنا اجلاءها ؟

ولعل هذا الوهم هو الذي يترصد في الحقيقة بوجهة النظر الهيدقرية، اذ لا تنفك تتنازعها التأويلات: فمن مشنع بوثوقيتها وضعف تقديرها للاختلاف والغيرية²³، الى فاضح لذهنية "العودة" عندها الى نقاوة فجر الروح اليوناني²⁴. ومع ذلك، فلا الحداثة عند هيدقر -- بل ولا الميتافيزيقا -- بمفهومه من دون أولوية الانعطاء الاغريقي للوجود، ولا فجر الروح الاغريقي بمسئتي لديه من "دنس" الميتافيزيقا . بل يجري الأمر معه على نحو ما يجري النقد الفلسفي بغير تطفيف، فلا يخرج نقد الحداثة عند صاحب العدمية الأوروبية عن سكة النقد الفلسفي التي أعطى أماراتها أفلاطون ورددتها من بعده هؤلاء الأفلاطونيون الذين نسميهم فلاسفة: فعندما ينفض أفلاطون يديه من نقد نظرية المثل الفيديونية، متبراً منه وناسبا اياه الى برمانيدس، ضمن المحاوراة التي تحمل اسمه، فان ذلك النقد لا يظهر بمظهر عرض أوقوس كان يمكن الاقتصاد فيه²⁵، بل ان النية السقراطية لتبدو فيه واضحة المعالم ومتجددة العزم .

23 - راجع في هذا الخصوص ، مثلا :

V.Goldschmidt: *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, éd.Montaigne, Paris 1970, p.243 .

24 -- راجع مثلا :

Michel Haar : Structures hegelienmes dans la pensée heideggerienne de l'histoire, in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Janvier-Mars 1980, pp.48 à 59 .

25 راجع أفلاطون :

Platon, *Parménide*, tr..française par A.Diès , Les Belles Lettres, Paris 1923 , 128 c - 135 c .

ليس النقد جدالاً بل سعيًا إلى التأسيس والتأسيس، لذلك يبدأ النقد في البارمانيدس كنقد سقراطي بالرغم من كون سقراط هو، من بعض الوجوه، موضوع النقد²⁶. إن نقد الآخر لا يتأصل إلا كنقد للذات أي كنقد ذاتي أو كنقد للذات في الآخر.

المفارقة التي تفتح كتاب الوجود والزمان²⁷، لا تكتسب طابعها ذلك إلا من كون الميتافيزيقا هي التي تدعي حوز مسألة الوجود كمسألة خاصة: وليس الوجود والزمان ما هو، أي ذلك التصيد النقدي للوهم الميتافيزيقي الأصلي، إلا لأن الوجود ترجيع الميتافيزيقا الدوري منذ انبجاس الكلمة اليونانية.

وليس الوجود والزمان، ما هو، أي وجهة سؤال لا تلبث أن تتجذر فتقلب²⁸ على سؤالها وعلى جواب سؤالها، إلا لأن معنى الوجود يتحقق نقدياً لا دغمائياً، إذ يتحول من مبحث معنى الوجود²⁹ إلى مبحث حقيقة الوجود³⁰، ومن مبحث حقيقة الوجود إلى مبحث موضوعية الوجود³¹، فلا يخضع إلى دغمائية الرؤية، إذ ليس ينبغي الرؤية من دغمائيتها حتى مضمونها الفينومولوجي، بل يخضع إلى نقدية التفكيك التي تتسلط على حداثة الفكر الغربي، فتظل تتصد ترسب الذاتية فيها، مع ما يلازم ذلك من الحذر من تسرب تلك الذاتية إلى الفكر.

26 - فإذا أضفنا إلى ذلك ما ورد من التأويل المجدد للقسم الثاني من محاوره بارمانيدس عينها بعد أن ظل هذا القسم متأرجحاً على الأقل بين حمته على وظيفة التميرين المنطقي وعلى وظيفة المصنف الثيولوجي، تبين الأمر أكثر: فلقد صدرت مؤخراً (فيفري 1995) ترجمة حديثة للمحاوره نحن مدينون بها للأستاذ لوك بريسون، وهي ترجمة مشفوعة بمقدمة تجدد النظر إلى القسم الثاني من البارمانيدس في نفس الوقت الذي تعين فيه موضوع القسم الأول منها كنقد لبارمينيدس، وزينون وتجاوزهما عليم بمحاوذه مع ذلك.

27 - نقصد المفارقة المؤلفة من أن مسألة الوجود تطرح على عين الميتافيزيقا التي تقوم على نسيانها.

28 - أنظر الفصل الثالث من هذا العمل.

29 - Sens de l'être.

30 - Vérité de l'être.

31 - Topologie de l'être.

ولعل تحذر الفكر ذاك وتيقظه الى كل الانزلاقات الميتافيزيقية هو الذي يفسر ما طرأ على السؤال من تحول في الواجهة: فنقد الحدائثة، بما هو نقد الذاتية، هو الذي يبرر الاعراض عن "معنى" الوجود الى "حقيقة" الوجود، اذ يوشك "المعنى" أن يوهم بانتصاب الانسان ذاتا قابلة للمعنى متقبلة له أو محددة اياه.

ونقد الحدائثة، بما هو نقد الذاتية هو الذي يبرر الاعراض عن "حقيقة" الوجود الى "موضعية الوجود"، اذ توشك الحقيقة أن توهم بانتصاب الانسان ذاتا هي التي يتحدد بالنظر اليها صدق الأشياء أو البيانات، وذلك على أرضية الفهم الكلاسيكي للحقيقة كتطابق للشئ مع العقل.

وأخيرا فان نقد الحدائثة، بما هو نقد الذاتية، هو الذي يبرر الاعراض عن "موضعية الوجود" الى الوجود "كعهد"³²، اذ توشك "الموضعية" أن توهم بانتصاب الدازاين منفتحاً للنور مما يتواصل معه الماثور الميتافيزيقي كاشكالية تأسيسية معرفية، فلا يتحقق الاختلاف مع الميتافيزيقا برغم نية الاختلاف الحازمة.

ليس في السؤال عن الوجود، ضمن الوجود والزمان، ما يبرر القول بأن السؤال المطروح والمقصود هو سؤال هيدقري بالذات، فان صاحب الوجود والزمان لا يتجاوز اعتباره سؤالا قد أسقطه الزمن في النسيان³³، وهو لذلك ليس غريبا عن الميتافيزيقا، بل كان سؤالها الحميم وانشدت اليه بداية البدايات لدى افلاطون وأرسطو. فليس بالوسع، في رأينا، أن نجاري السيد ج. قرانال³⁴ عندما ينطلق من معاينة اختلاف في

32 - نفتح هذه الكلمة مقابلا عربيا للعبارة الألمانية: "Ereignis" وللعبارة الفرنسية "Avènement"، أنظر فيما يلي الفصل الثالث من هذا العمل.

33 - الوجود والزمان، الفقرة 1.

34 - جبرار قرانال:

Gérard Granel: "Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: "Sein und Zeit", in *Histoire de la philosophie, idées, doctrines, le XXè*

الترجمة الفرنسية لمقدمة الوجود والزمان لينتهي الى تأويل موقف هيدقر من المفكرين اليونانيين على أنهما قد انقطعا بعد عن مسألة الوجود، مما يتعذر معه اعتبار هذه المسألة قد "أهملت"³⁵ تفكيرهما على حد تعبير النص الفرنسي.

فليكن، ان تعلق الأمر ببعض الخلل في الترجمة الفرنسية لنص ألماني ليس أيسر النصوص ولا أوضحها . ولكن لا سبيل الى المصادقة على ما يرتبه قرانال على هذا العيب من فهم لموقف هيدقر . فليتلفت المرء عن هذه الصفحة الأولى من كتاب الوجود والزمان الى ما يسبقها

siècle, sous la direction de F.Châtelet, Librairie Hachette, Paris 1973, pp.181-182 (note 1).

وترتكز الملاحظة التي يديها السيد قرانال على قراءة بداية الفقرة الأولى من الوجود والزمان قراءة تنتبه الى ما يطرأ على مضمونها من التغيير بفعل ترجمتها الفرنسية :
أ - الأصل الألماني :

" Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit als Fortschritt anrechnet, die " Metaphysik " wieder zu bejahen . Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfacheden $\gamma\gamma\alpha\nu\tau\omicron\mu\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ $\pi\epsilon\rho\grave{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ für enthoben . Dabei ist die angerührte Frage dosch keine beliebige .Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen - als thematische Frage wirklicher Untersuchung/ " .

ب - الترجمة الفرنسية (ألفونس دي فايلهانس ورودولف بوهمس) :

La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, bien que notre époque tienne pour un progrès d'accepter à nouveau la "métaphysique "On se croit pourtant dispensé des efforts que demanderait une renaissance de la $\gamma\gamma\alpha\nu\tau\omicron\mu\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$ $\pi\epsilon\rho\grave{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ La question que nous soulevons n'est pourtant pas arbitraire. Elle a inspiré la réflexion de Platon et Aristote, bien qu'elle se soit éteinte avec eux, du moins comme thème explicite d'une vraie recherche " .

فهو يعترض على ما توحى به الترجمة الفرنسية من أن أفلاطون وأرسطو قد توفرا على مسألة الوجود كما يتصورها هيدقر ، ثم أن تلك المسألة قد انطفأت بموت أرسطو .

35- الهامش السابق .

ضمن الديقاجة³⁶، ليجدن أن السؤال عين السؤال في حرفة اليوناني وأصالته الفلسفية.

فان تكن مسألة الوجود قد سقطت في النسيان وانطفأت مع هذين الفيلسوفين، فما انطفأت الا "كموضوع صريح لبحث حقيقي"³⁷. لذلك لا يتعلق الأمر الا باعادة تنشيطها³⁸. وما تلك الاعادة في الحقيقة بالمهمة الهينة، فان الفكر يتجدد في سبيل انجازها بتجديد اثنين:

-- مساءلة الوجود الذي يتمظهر على أنه الموجود المتميز بفهم للوجود وانفتاح عليه، وهي المسألة التي تتحقق ضمن تحليلية الدازاين. بما هي وجوبا أول المطالب³⁹.

-- تحطيم صرح الأنطولوجيا المشحون بتراكمات المعنى التي "تقتلع الدازاين من أصالته"⁴⁰، وتحمله على أن لا يرى في المآثور الميتافيزيقي الا "بداهة الأنواع والمواقف والاتجاهات"⁴¹.

وليس من المفيد في القصد الذي يعيننا أن نتعرض الى برنامج كل واحدة من هاتين المهمتين، بل تكفينا الاشارة الى الوجيهة الخاصة لكل منهما بالنظر الى مسألة الوجود، اي بالنظر الى المقصد الهيدقري

36 -- حيث يستشهد هيدقر بقولة غريب ايليا في سفسطائي أفلاطون ، 244 أ .

37 -- معطيات الهامش 34 . ومع ذلك فهل أبلغ -- مما يقول روبر باريزار (R.Brisart) من كون هيدقر قد كتب في نفس سنة 1927 ، ما يلي :

" Nous pouvons affirmer à présent : l'être est le véritable et unique thème de la philosophie . Ce n'est pas là une invention personnelle, mais cette position thématique prend naissance dès le commencement de la philosophie dans l'Antiquité et s'achève sous sa forme la plus grandiose dans la logique de Hegel " ..

راجع :

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie Introduction, § 3 ,
La philosophie comme science de l'être, p.28.

38 -- ذلك ما تقترحه دياججة كتاب الوجود والزمان .

39 -- الوجود والزمان ، المقدمة ، الفصل الثاني ، الفقرة 5 .

40 -- الوجود والزمان ، المقدمة ، الفصل الثاني ، الفقرة 6 .

41 -- معطيات المرجع السابق عينها .

الأصيل، وسيمكننا الكشف عن هذه الواجهة من تحديد موقع الذاتية ضمن مشروع هيدقر.

وهاهنا الدور الهيدقري الذي سيظل ملازما للفكر برغم محاولات الكسر المتلاحقة. فان مساءلة الدازاين تصدر عن التسليم له بفهم أصلي اصيل للوجود، وذلك على نحو يفسر الطمع في صفائه. ولكن نقاوة فهم الدازاين للوجود لا تلبث أن تتغشاها غشاوة غربته اذ يقتلعه المآثور الميتافيزيقي اقتلاعا من اصلته، بل يحل به كالبنية فيبهت عنه معنى الوجود. فان نحن تلفتنا عن الدازاين الى المآثور، لم يكن في تحطيمه أي استقلال، فتراكمات المعنى هي التي تمكن مراعاة مفاصلها من الارتداد الى التجربة البسيطة للوجود. ولكن هذه التجربة انما تستند في مضمونها الى أصالة الدازاين التي يتوجب استنقاذاها... الخ.

تظل صراحة السؤال عن الوجود اذن افتراضا لازما للفكر، ويظل تحطيم المآثور الميتافيزيقي مستهديا بفهم الوجود الأصيل، ساعيا الى احيائه، متبراً بذلك من أن يكون المعنى الذي للوجود اختلاقا وتحكما للفكر.

ان تحليلية الدازاين وتحطيم تاريخ الأنطولوجيا ينتظمان انتظاما دائريا خانقا في كتاب الوجود والزمان. وليس يمكن بأي وجه من الوجوه كسر الدور الا أن يتنكر الكتاب لمشروعه بتضامن المهمتين: فانكسر القول وهو يشارف نصف سعيه⁴².

هكذا يترسب تاريخ الأنطولوجيا بقاع انفتاحنا على الوجود، وتطاول بساطة فهم الدازاين للوجود تحطيم تاريخ الأنطولوجيا. فكيف نستغرب من بعد ذلك حمل الوجود والزمان حمل العمل الذاتي

42 م.هيدقر: رسالة في الانسانية، ضمن مسائل III :

Questions III, Gallimard, Paris, 1966, p.97.

الهائل⁴³: فان بساطة فهمنا للوجود تعتمدها تراكمات التاريخ التي ما تزال تضيق عن تصور الانسان الذي هو نحن على معنى غير الذات. لذلك تبني علاقة الدازاين بالوجود على أنها علاقة الذات بالموضوع وتستحيل اقبالية الوجود الى القبيلة التعالوية للذات المؤسسة . فتذكر بذلك الرسالة الموجهة الى ج. بوفري في الانسانية من بعد ما يناهز العشرين سنة مستقبلة من الفكر على قدر طاقته، مستبدهة من العلاقات ما يوهم بتحصيل الحاصل، لعل تحصيل الحاصل وحده كفيلا بأن يكشف لنا عما تغشته الجدلية⁴⁴:

" Le moment est venu de cesser de surestimer la philosophie et, par le fait même, de trop lui demander . Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde: moins de philosophie et plus d'attention à la pensée, moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle⁴⁵

لذلك أولا كان سؤال الوجود والزمان سؤالا وجيها . ولذلك ثانيا، اقتضت وجهة ذلك السؤال تصحيحا لوجهته. "هاهنا منقلب كل شيء"، فان القسم الثالث من الوجود والزمان لم ينشر لأن الفكر لم يقو على صياغة هذا المنقلب صياغة مناسبة، ولا على الاضطلاع به باعتماد لغة الميتافيزيقا⁴⁶. ان مغادرة الذاتانية توشك كمشروع أن تنقلب الى سقطة في الذاتياتية، ويوشك المنهج الفينومينولوجي أن يباشر موضوعه من عين الموقف الذي يريد استنقاذه منه⁴⁷.

وفي الحقيقة فان المآخذ التي ترصد بمهمة استحقاق الوجود انما ترجع في اقتضاب شديد الى مأخذين رئيسيين:

1 - لا يفرج الدازاين عن أن يمثل انبعثا جديدا للذات الأثرورية، وأنى له أن يتقي هذا المآخذ ومبحثه الحقيقة - ولا سيما حقيقة الوجود - في

43 المرجع السابق عينه ، ص 96 .

44 - بروتكول، ندوة زارينغن، *Questions IV*, p.339

45 - المرجع السابق عينه، ص 153 .

46 - المرجع السابق عينه ، ص 97 .

47 - معطيات الهامش السابق .

ظل ما ساد من معنى للحقيقة لم يتبلور بعد على غير ما عرف منه من خلال رسم التطابق بين طرفي العقل والشئ .

2... وحتى اذا ما سلمنا بنية المشروع النقدية والتحطيمية، وحتى اذا ما سلمنا بجده في فضح الوهم الانساني للميتافيزيقا ولا سيما لميتافيزيقا الحداثة، فكيف نقدر على تفادي ما تقع فيه التأويلات من التهايف "المنطقي" على حمل الموقف الفكري دائما من خلال شبكة القراءة الاقصائية: "فلما كان ذلك الفكر ضد النزعة الانسانية خشية منه أن يعمد الى نصره نزعة ضد الانسانية، والى تمجيد وحشية همجية: وهل أسلم منطلقا من هذا المنطق فان الذي يتنكر للنزعة الانسانية ليس له من ذلك مخرج الا أن يدعو الى الهمجية"⁴⁸.

لذلك ردا على المآخذ الأول - تتعدّل مسألة الوجود من جديد، فاذا ما استقر الجهود الهيدقري في موقف العهد، فليس عن العهد لدى صاحب الزمان والوجود⁴⁹ قول كثير. وبخاصة فان العهد غير الحيز الزماني، وعنه - في نهاية الأمر - لا يكاد المرء يجازف بأكثر من كون العهد يعهد، ومن كونه الاقبالية الحرة للانسان والوجود. ولكن الاقبالية هاهنا بعيدة عن القبالية التي تتراءى في ميتافيزيقا الحداثة كقبالية تعالوية للذات الواضحة بعد أن تراءت في ميتافيزيقا الاغريق وفي ميتافيزيقا القرون الوسطى كقبالية متعالية للذات الخالقة.

أن الوجود عهد، اذن، فليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالانسان الى الوجود مقاما له وبالوجود الى الانسان راعيا له.

ذلك ما يجرنا الى أن نرد - وفق ما يفعل هيدقر - على الفهم الاقصائي للتحطيم الفينومينولوجي للانسانية: "فلئن جاء التفكير مناهاضا للنزعة الانسانية، فما ذاك الا لأن هذه الأخيرة لا ترفع الى المقام اللائق

48 - المرجع السابق عينه ، ص 126 .

49 - الزمان والوجود ، الترجمة الفرنسية ، ضمن مسائل IV ،

Questions IV, Gallimard, Paris 1976, pp.11 à 93 .

قدر الانسان⁵⁰. يتعلق الأمر اذن بتحرير الانسان من التأسيس الميتافيزيقي له كحيوان عاقل . وينجر عن ذلك أن سؤال ج. بوفري الى هيدقر سؤال وجيه⁵¹. فثمة فعلا ما يدعو الى التساؤل عن مدى مناسبة الحديث من جديد عن النزعة الانسانية. ذلك أن الانسان الذي يتعلق الأمر بغيابه أو بانسحابه لا يفسح المجال لنفي الانسان، بل يفتح على الوجود وقد أعرض عن موقف التسلط.

ان هذه المسائل التي قدمناها لا تمثل موضوع القول المباشر في الوجود والزمان، ولكنها حافة به، أو هو يؤدي اليها بنيتها ومساره وتمشيته، بما يثيره من المشاكل في عين الوقت الذي يعمل فيه على حلها، بما يستدعيه من المواصلة لمجهود فكري ليس من المؤكد أنه أيسر المجهودات ولا أنه أوثقها.

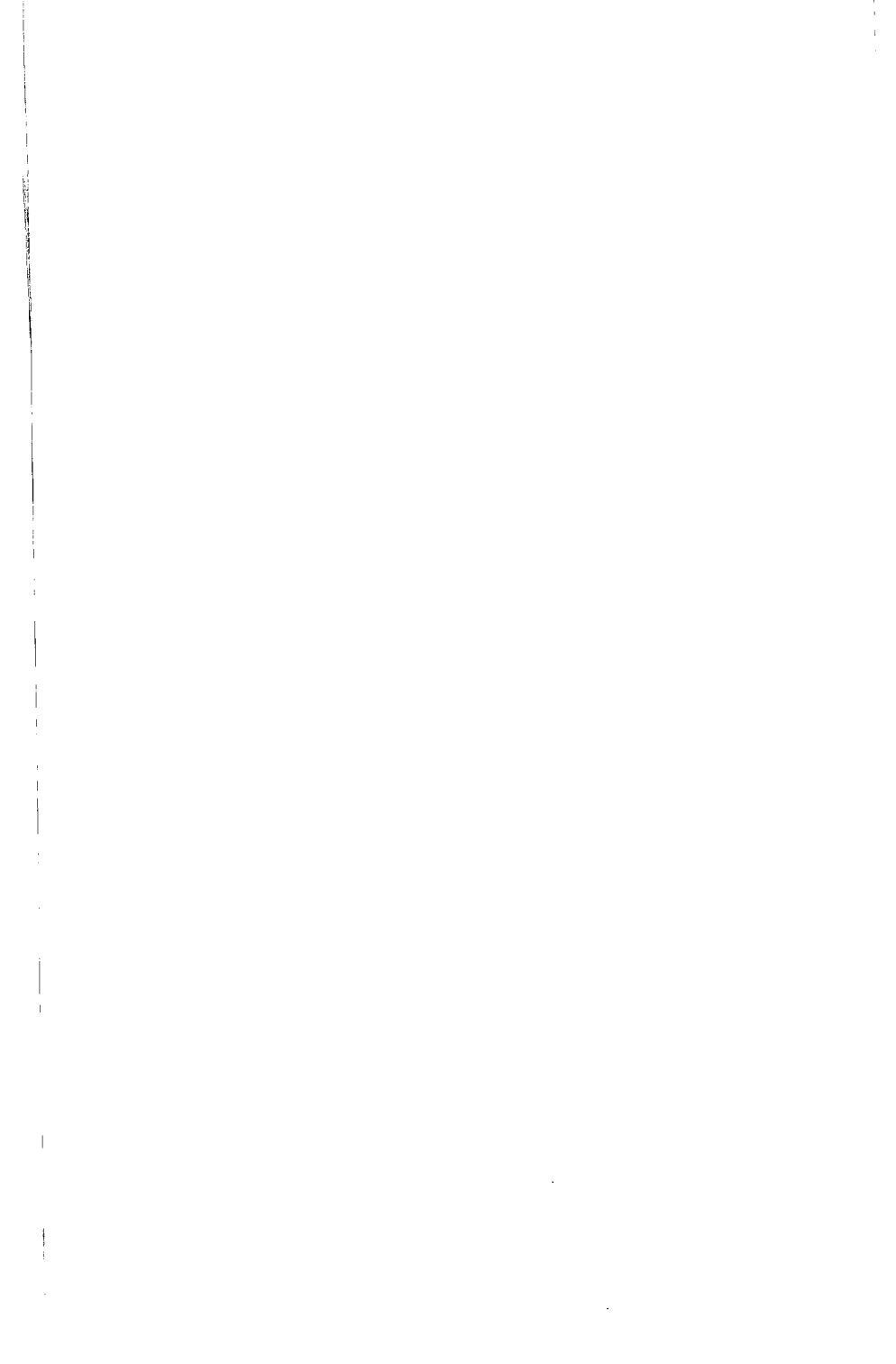
لذلك لا يمكننا -- اذا ما تعلق الأمر بتحليل الوجود والزمان الا أن نساير منعطفاته وانحياساته، وأن نعاني أسلوب تفكيره في التواء مناهجه وانزلاقه في كل مرة الى الوقوع في فخ اللغة التي يعمل على تجاوزها وفي فخ الموقف الذي يعمل على تخطيه.

50 - رسالة في الانسانية ، ص 100 - 101 .

51 - المرجع السابق عنيته ، ص 123 .

الفصل الثاني

الأنطولوجيا الأساسية ومسألة الوجود



".. وعلمت أن لكل منهم محله من الحياة، وحتى
الجانين، كمحلّ الكلمة من الاعراب. فكأن سيويه
مدبّر شأنهم"

محمود السعدي
حدث أبو هريرة قال...

لقد قدمنا أن مسألة الوجود ليست سؤالاً هيدقريباً بقدر ما هي
 لهم الميتافيزيقي الحميم. لذلك فاذا كان لكتاب الوجود والزمان من
 مشروع فهو "استنهاض فهم معنى هذه المسألة" (*Réveiller une entente*
pour le sens de cette question)¹. ويقتضي هذا الاستنهاض تحديداً لأفق
 الفهم، وتسطيراً لبرنامج القول فيه: فتعيين الزمان أفقاً لكل فهم للوجود
 هو الغاية التي من أجلها ينتظم برنامج الكتاب انعطافاً إلى تحليلية الدازاين
 وتسريح تاريخ الأنطولوجيا: غير أن مسأرة هذه البنية لا تخفي عن
 الوقوف عند تقويماتها اللاحقة سواء أعلق الأمر بتصديق هذه التقويمات
 الهيدقريبية والتسليم بوجاهتها أم تعلق بالتظنن عليها بأنها تخفي ماخذ أكثر
 جوهرية من مجرد الارتباك اللغوي الراجع إلى العجز عن تخطي الميتافيزيقا
 باعتماد جهاز مفهومي لا يتمكن من التخلص من رواسب الميتافيزيقا.
 فلنصغ ثانية إلى هيدقرب:

" Un achèvement et un accomplissement suffisant de cette pensée
 autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles
 du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section
 de la première partie: *Zeit und Sein* ne fut pas publiée (voir *Sein und
 Zeit* , p.39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne
 fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de
 manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide
 de la langue de la métaphysique "²

فهل يتعلق الأمر ساعتها بانكسار طراً على برنامج الوجود
 والزمان في حين تحددت بنيته كحركية تسعى إلى متابعة مشروع
 استنهاض فهم لمسألة الوجود، أم هل هو يتعلق ببنية منكسرة - بانكسار

1- الوجود والزمان، الفقرة الأولى
 2- رسالة في الانسانية، ص 97

بنيوي -- داخل القول؟ إن الطرف الأول من هذه الإمية يبدو مقرا
بوجاهة المشروع حتى لحظة انقطاعه، في حين يلوّح الطرف الثاني منها
بعمل الانقطاع طيلة عين المسار الذي حمل القول منذ المقدمة وحتى نهاية
الفقرة 83. فيبدو تحفّز بنية الكتاب -- في هذا الافتراض الثاني محدودا
بوجهة النظر الميتافيزيقية - ولا سيما الذاتية.

يقتضي البت في هذه القضية:

(1) - أن نساير تحليليا ووصفيا كتاب الوجود والزمان من حيث
مشروعه.

(2) -- أن نخلص من ذلك الى تحديد بنيته بالمقايضة بين طبيعة الأسئلة التي
تحرك مختلف تمفصلاتاه ومستويات الأجوبة التي ينتهي اليها.

(3) - ولعل هذه المقايضة هي التي ستمكنا في مرحلة أخيرة من تحديد
طبيعة الانكسار الذي يخص الوجود والزمان.

ان الموضوع الذي تطرح منه مسألة الوجود في كتاب الوجود
والزمان هو النسيان. ولكن الحديث عن النسيان يستلزم الإشارة الى جملة
الأمرات التي تتعين بها مسألة الوجود ضمن هذا الكتاب. غير أن هذه
الإشارة لا يمكنها أن تستوفي كامل ترددات عبارة الوجود على اختلاف
مدلولاتها بحسب السياقات. لذلك سنستعيض عن هذا التمشي
الاستغراقي بالاعتصار على مدونة محدودة الامتداد وكافية الدلالة في آن.
هذه المدونة هي مقدمة الكتاب التي تأتلف من ثماني فقرات تتولى الاعداد
لبلورة مسألة الوجود وفق مهمتي الفكر المكونتين لبداية الكتاب. ولكن
استعراضنا لهذه الترددات لن يكون مجرد سرد لها، بل انه سيحاول التحقق
من مدى وجاهة نظننا على المقدمة بأنها تنخرط -- بخصوص عين مسألة
الوجود -- ضمن تقديرات متذبذبة للوجود، متفاوتة العمق فيه، متقلبة
الآفاق في الاحاطة به، بحيث يبدو السؤال -- على الرغم من كل ما قيل
-- متكاسب الثبات لا متأصله، متحسسا للوجهة لا منطلقا منها. فإذا
كنا قدمنا أن مقدمة الكتاب يمكن أن تعتبر مدونة كافية الدلالة بالنسبة

الى غيرها من مؤلف 1927، فاننا لا نجعل أن هيدقر قد انتظر القسم الثالث من الجزء الأول ليوقف الكتاب، ولكننا نريد أن نرى منذ المقدمة أسباب هذا الانقطاع، ولو أن هذا المسعى لا يلتزم بالضرورة بصريح النقد الذاتي الهيدقري في رسالة الانسانية، بل يزعم - على غرار - موقف م. هار (M. Haar)³ أن ذلك النقد الذاتي هو أقرب الى ضرب من الدفاع الذاتي.

ما هي حيثيات مسألة الوجود في مقدمة الوجود والزمان؟

1-- هي مسألة سقطت اليوم في النسيان:
 " La question de l'etre est aujourd'hui tombée dans l'oubli "
 ولئن كان سقوطها " اليوم " بالذات لا يوحي بأية حينية لنسيانها طالما أن " الأحكام المسبقة " التي انبنى عليها هذا النسيان ضاربة في القدم⁴، فان احداثيات هذه المسألة لا تبدو واضحة المعالم: فمسألة الوجود تحيل - وان سلبا - على الملف الميتافيزيقي الحالي: " ان عصرنا يباهي لا محالة بكونه يعتبر استحسان " الميتافيزيقا "⁵ من جديد، تقديما " ⁶، فضلا عن

3-- ميشال هار : La métaphysique dans "Sein und Zeit", in

Exercices de la patience, n° 3/4, print.1982.p.97 et ss

4-- ليس ذلك فقط، بل قد يكون من المفيد الانتباه الى أن النسيان الذي وقعت فيه مسألة الوجود هو الصيغة التي باتت عليها مسألة الوجود اليوم. ويلاحظ ف.و. فون هرمان F.W.von Hermann بكل وجهة أن صيغة اليوم (النسيان) قد ابتدأت أول الأمر -- لدى الديباچه -- " عدم فهم " (Verständnismangel)، مما يعني خاصة أن هذا المنسي اليوم لا بد أنه قد كان غير منسي قبل اليوم. أنظر في هذا الصدد كتاب فون هرمان *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*، وقد صدر عن دار النشر Vittorio Klostermann.Frankfurt am- Main سنة 1987، ص 22.

5-- ويلاحظ ميشال هار (المقال المذكور أعلاه، الهامش 3) أن هيدقر يجعله لعبارة الميتافيزيقا بين ظفرين (" ") انما يعبر لا فقط عن احترازه على هذا التقليد الجديد، بل كذلك عن شكوكه على هوية ما بات يقصد بهذه التسمية بعد أرسطو.

6-- الوجود والزمان، الفقرة الأولى.

احالتها على بدايات الميتافيزيقا من خلال استشهادها بالعبارة لأفلاطونية : γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (صراع العمالقة حول مسألة الوجود)، ومن خلال تعينها كمسألة ألهمت (أو استلهمت) تفكير فيلسوفي اليونان، بل انها لتتعدى ذلك الى حد الترسب بقاع المنطق الهيكلي رغم تراكم النسيان على النسيان: هكذا تفتتح الميتافيزيقا مسألة الوجود وترسي قواعد فهمها له على أيدي اليونانيين. ولكن هذا الفهم سرعان ما يستحيل الى تبرير منطقي للتعذر " الطبيعي " لكل محاولة لادراك مفهوم الوجود: ذلك أن الحاصل من المعالجة الميتافيزيقية للوجود يقبل أن يلخص في عموميته وعدم قابليته للتعريف وبدايته⁷، ومع ذلك، فهذه كلها لا تغني عن الاحتفال به، بل يعقب عليها هيدقر تباعا بتعقيب يكاد يكون واحدا: فلا كفاية فيها عن استعادة السؤال عن معنى الوجود⁸. فهل يعني ذلك أن جواب السؤال سابق على السؤال عينه، مما يجعل كامل فقرات المقدمة الى مجرد ألق أسلوبي؟ وهب ذلك، اذن لانقلبت الفينومينولوجيا الى تابع منهجي ثانوي في خدمة فلسفة قد استقامت بعد، فكيف سيمكننا ساعتها أن نستنقذ التمشي الهيدقري من دعوى المناهوية، مع ما يرافق هذه الدعوى من الالتحاق بجوهر الذاتية الميتافيزيقية الساعية الى وثاقة السيطرة على الوجود وبسط سلطان الانسان عليه.

يلاحظ ج.ف. كورتين (J.F.Courtine) أن الوقت قد حان "للتخلص من الفهم المعكوس الذي يرى في تعين الفينومينولوجيا مفهوما للمنهج - صيغة يتمكن بها هيدقر من اخضاعها الى اشكالية مستقلة بذاتها وسابقة عليها، ويتم له بمناسبة أن يقتصد بمهارة (؟) مؤونة جدل

7- الوجود والزمان، الفقرة الأولى

8- الوجود والزمان، الفقرة الأولى.

صريح ومباشر مع المنظور الهوسرلي⁹. فلعل المهم الرئيسي لمقدمة الوجود والزمان ليس استنظام منهج يصدر عن مسألة الوجود ليستدل به عليها - مادامت قائمة من قبله - بقدر ما هو الاعداد لطرح سؤال: وهذا الاعداد هو الذي يقتضي بلورة صورية لمسألة الوجود كسؤال: " اذا كانت فقرات المقدمة تطرح من سؤال، فانه تحديدا سؤال طرح السؤال، سؤال الـ "Fragestellung"، اعتبارا لما كان بالذات " في النسيان¹⁰ ".

فلا تنطلق مسألة الوجود الا لأنها فينومينولوجية، مما يستبعد كل تعيين للمنهج الفينومينولوجي على أنه متأسس ضمنها.

ولكن هذا الموقف - الذي تعضده لا محالة بعض الاثباتات الهيدقرية - لا يخلو من بعض المفارقة اذا ما نحن قارناه بحقيقة التمشي الهيدقري: فلئن صحّ أن هيدقر يسلم قدر الأنطولوجيا - بما هي في هذه البداية فهم لمسألة الوجود - الى الفينومينولوجيا: ("ان الفينومينولوجيا هي الكيفية التي ننفذ بها الى ما تتخذه الأنطولوجيا موضوعا لها ونعينه تعيينا مشروعاً. فليس للأنطولوجيا من امكان الا بما هي فينومينولوجيا"¹¹، فانه لا يقل عن ذلك صحة أن التعيين الفينومينولوجي للسؤال في صورته لا يخلو من دور خائق.

2 - السؤال عن الوجود سؤال يتعين سوريا كأى سؤال باطلاق، ولكنه لا يتجسد " سوريا " كسؤال عن الوجود الا بالانطلاق من احداثية معنى الوجود، فهل يعني ذلك أن المقاربة الفينومينولوجية كسؤال

9- ج.ف. كورتين : J.F.Courtine, La Cause de la phénoménologie, in : *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp.168.169. وقد

كان المقال المذكور صدر أول ما صدر ضمن *Exercices de la patience*. معطيات الهامش رقم 3، صص 70-71.

10- معطيات الهامش 9 عينها، ص 167

11- الوجود والزمان، الفترة 7.

عن السؤال تتحول الى تقنية تستهدي بفهم حاصل للوجود - أي بتعيين
لمعنى الوجود -- ولو كان ذلك على جهة الافتراض؟

ما نقصده بهذه الملاحظة هو أن التمشي الفينومينولوجي، باعتباره
تمشيا ساعيا الى بلورة بنية السؤال، أيا كان السؤال، أي باعتباره يستفهم
عن الكيفية التي يطرح بها سؤال ما، هو الذي يحتضن امكانية السؤال
عن الوجود. فإذا كان معنى الوجود معطى أو حتى مفترضا ضمن بنية
الفهم التي تختص الموجود الذي يسأل عنه، فهل يلزم عن ذلك انتصاب
معنى الوجود مرجعا للسؤال عوضا عن المنهج الفينومينولوجي؟.

ان هذا الدور هو الذي يرفضه هيدغر في الفقرة الثانية من المقدمة:
فتحديد اللحظات الهيكلية لكل سؤال باطلاق - هو الذي يؤدي الى
مناقشة السؤال عن الوجود وفق عين تلك اللحظات الهيكلية وهي:

-- التساؤل

-- المسؤول عنه

-- المسؤول¹²

هكذا تتعين مسألة الوجود من جهة كونها تساؤلا يحمله فهم ما للوجود،
قد يكون غامضا، وغير صريح: وتلك هي اللحظة الهيكلية الأولى لمسألة
الوجود. أما اللحظة الثانية فتتصل بما هو مسؤول عنه ضمنها: وهو
الوجود من جهة كونه غير الموجود، أي من جهة كونه هو ما يخص
الضرب الفلسفي من التفكير. وتعلق اللحظة الهيكلية الثالثة بمسؤول

12- الوجود والزمان، الفقرة 2. أنظر في خصوص تحليل هذه اللحظات مقال

ج. سالييس (John Sallis) وهو بعنوان: "Où commence Etre et Temps?"
وقد صدر ضمن كتابه: *Délimitations*، الترجمة الفرنسية عن دار أويبي
(Aubier) بباريس سنة 1990، ص 163 الى 194، وخاصة الصفحات 174
الى 183. وقد كان المقال المذكور صدر أول ما صدر باللغة الانكليزية سنة 1986
عن دار Indiana University Press بأمریکا، ثم نشر مرة ثانية في ترجمته
الفرنسية التي قام بها م. دي بيستيقي (M. de Beistegui) ضمن مجموع:

"Etre et Temps" de Martin Heidegger, *Questions de méthode et voies de
recherche*, sous la direction de J.P. Cometti et D. Janicaud, Sud, 1989.

السؤال، أي بالوجود الذي تعين عليه أن يستجيب - بالنظر الى وجوده - الى السؤال المطروح.

ما طبيعة العلاقة القائمة بين البنية الصورية العامة لكل سؤال، واختصاص السؤال عن الوجود بتلك البنية؟ اين تكمن الخاصية "الاستثنائية" لهذا السؤال، حسب ما وعدت به مقدمة الفقرة الثانية؟. ("لذلك لا بد أن نبين باجياز ما الذي تشترك فيه جميع الأسئلة حتى تتمكن بناء على ذلك من اجلاء ما هو استثنائي في السؤال عن الوجود".¹³

ففسر هذه "الاستثنائية" تتمثل أولاً في ما قد يحيل عليه السؤال عن الوجود من الصورة المنطقية للدور. وتأتلف هذه الصورة من جملة من العناصر:

أ- السؤال عن الوجود مسبق بفهم قبل مفهومي للوجود (*Entente courante et vague de l'être*). ولكن هذا الفهم غير قابل للصياغة على نحو جدي الا في ضوء بلورة مفهومية للوجود: "ان تأويل الفهم الجاري للوجود لن يلتزم خيطه الموجه الا متى تبلور مفهوم الوجود تبلوره الأكمل"¹⁴.

وها هنا التمظهر الأول لدورية (*circularité*) مسألة الوجود مادامت طبيعته قبل المفهومية هي التي "تغذي" امكانية رفعه الى مستوى المفهوم. ولكن لتذكر ثالث الأحكام المسبقة التي شكلت في الفقرة الأولى عناصر المذهب الذي كرس ضرورة استبعاد مسألة الوجود، سيتبين ساعتها أن هذا التمثل قبل المفهومي للوجود هو الفاعل الحقيقي في "لا تمثلية" الوجود، وعدم قابلية فهمه وتعقله: فكيف تحول الإدراك قبل المفهومي للوجود من غمامة تسد علينا منافذ الاتصال بالوجود: ("ولكن

13- الوجود والزمان، الفقرة 2

14- الوجود والزمان، الفقرة 2.

هذه المعقولية الجارية لا تدل على أي شيء آخر سوى عدم المعقولية¹⁵ الى منطلق للسؤال عنه وأساس لمفهمته ؟. (" اننا نتحرك دائما بعد ضمن فهم ما للوجود، ومنه تنطلق مسألة معنى الوجود، ومنه يتغذى النزوع الى مفهمته ")¹⁶.

هكذا تأتلف اذن عناصر الدورية الخائفة للحظة الهيكلية الأولى من السؤال:

- فوجهته محكمة بتصوره قبل المفهومي،
- ولكن تصوره قبل المفهومي لا ينصاغ الا في ضوء مفهميته،
- ولكن مفهميته لا تنعطي الا انطلاقا من حدسه قبل المفهومي،
- ولكن الحدس قبل المفهومي للوجود انما يحبس كل امكانية لتعقله...

ب - المسؤل عنه ضمن السؤال المطروح هو الوجود، ولكن النكتة التي ينحل بها السؤال هي في مستوى معنى الوجود. لذلك تقتضي هذه اللحظة الهيكلية الثانية ثلاثة تجهيزات مفهومية مترابطة، الا أن معالم هذا الترتاب غير محددة وغير واضحة:

15- الوجود والزمان، الفقرة 1.

16- الوجود والزمان، الفقرة 3. ولكن أليس الى مثل هذه الصعوبة يشير هيدغر بملاحظته التي دونها على نسخته الشخصية من كتاب الوجود والزمان (وهي النسخة المعروفة بالـ " Hütten exemplar " أي بنسخته التي كان يستعملها بتودتناوبرغ (Todtนาوبرغ) عندما كتب يقول تعليقا على عبارة : " Sein ist nicht so etwas wie Seiendes) (ليس الوجود شيئا من قبيل الموجود) : " كلا، بل لا يمكننا الحسم في أي أمر يخص الوجود، بواسطة مثل هذه المفهومية ". لقد أشار السيد ج. سالييس الى هذه النقطة بالذات في مقاله المشار اليه (أنظر الهامش 12) فقال : " لعل التعليق، يعني أنه لا يمكننا حتى أن نستنتج أن الوجود ليس موجودا من الموجودات، اعتمادا على عدم قابلية الوجود للتعريف... ". وفي رأينا أن نقد هيدغر لمفهومية الوجود انما يشير فقط الى أن معنى الوجود ليس من شأن مفهميته، فسييل المفهومية تسد علينا سبيل المعنى.

فأولا، ما يسأل عنه السؤال هو الوجود من جهة كونه وجود الموجود -- وهذا المستوى هو الذي يتعين عنده الانتقال من السرد الأسطوري الى التأسيس الفلسفي " :لقد قامت الفلسفة بخطوتها الأولى على درب فهمها لمشكلة الوجود، عندما وقع الاحجام عن " سرد الخرافات " أي عندما وقع الاحجام عن تحديد أصل الموجود كموجود بالرجوع الى موجود آخر، لكأن الوجود له خاصية موجود ممكن"¹⁷.

فنحن بمحضر جنسين استدلاليين بحسب ما نكون ضمن مجال الموجود أو ضمن مجال وجود الموجود: الجنس الاستدلالي الأول هو جنس الوصف أو الترتيب الوصفي، وضمنه يتعين الوجود كموجود ممكن. أما الجنس الاستدلالي الثاني فجنس - كل ما نعرفه عنه أنه خصوصي، وضمنه يتعين الوجود كمستوى يتم عنده فهم الموجود - أي الفهم الفلسفي للموجود. وينضاف الى هذين الجنسين الاستدلاليين جنس ثالث يتحدد بحسب موضوع ثالث هو " الذبكتة المسؤول عنها " (*Le point en question*)، أي معنى الوجود، وضمنه يتعين الوجود من جهة اختلافه عن معنى الموجود. فنحصل هكذا على المستويات التالية:

- الموجود الذي يحيل على الموجود الممكن
- الموجود الذي يحيل على الوجود بما هو دلالة الموجود
- الوجود بما هو دلالة الموجود ويحيل على الوجود من حيث

معناه الخاص

فالمستوى الأول هو مستوى الأسطورة، والمستوى الثاني هو مستوى الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا، والمستوى الثالث هو مستوى الفكر الذي يعتمل انطلاقا من استعادة مسألة الوجود على نحو غير أنطولوجي. ويتمثل الدور هاهنا في كون كل واحد من هذه المستويات الثلاثة يفترض سابقه كشرط له في حين يتحدد في قوامه وجوهره في انقطاع

17- الوجود والزمان، الفقرة 2.

عنه، مما يجعل جدة كل واحد منها مشدودة القفا الى ما يسبقها، معرّضة الوجه عنه في آن.

ج - يتعين مسؤول السؤال عن الوجود في مستوى دون ما بلغه تحليل اللحظة الهيكلية الثانية، مما يوحي بضرّب من "الارتداد" أو التراجع: لقد أدى تخصيص اللحظة الهيكلية الثانية للسؤال، على مسألة الوجود، الى استشراف الفرق أو الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود المحكوم بضرورة الادلاء. بمعنى الموجود والوجود في معناه المخصوص، بصرف النظر عن وظيفته كمعنى للموجود. ولكن المرور الى تحليل مسؤول السؤال، اي الى تعيين اللحظة الهيكلية الثالثة فيه، يعود فينتقي من الوجود - باعتبارها هو المسؤول عنه عموما - معناه الذي يحصل من كونه مشدودا الى الموجود، ثم يرتب على ذلك أن مسؤول السؤال هو الموجود عينه: واذن فان مهمة الافصاح عن الوجود موكولة الى الموجود، وان كانت غير موكولة الى أي موجود اتفق. ان استفصاح الموجود عن وجوده يقتضي انتقاء موجود له من بعض الوجوه أولوية ما أو مثالية ما (exemplarité).

وها هنا الدور الكبير الذي يسابق هيدقر كل اعتراض به على ضرورة استعادة مسألة الوجود. لذلك سنعمد الى تحليل هذا النص المركزي ضمن الفقرة الثانية من المقدمة: فان رد هيدقر على الاعتراض "بالدور" على ما يعتمل فيه من فكر لا يعني أنه قد قاس العمق الحقيقي لهذا الدور، بل لعل الدور الذي يرفضه هيدقر انما يخفي وراءه دورا آثم منه وأشد مكرًا:

" Si la question de l'être doit être posée et si elle doit, en se posant, être pleinement lucide sur elle-même, alors il découle des éclaircissements donnés jusqu'à maintenant qu'une élaboration de cette question exige que soit expliquée la manière de regarder dans la direction de l'être, d'entendre et de savoir conceptionnellement son

sens; elle exige que soit ménagée la possibilité de bien choisir l'étant pris pour exemple, elle réclame tout le travail requis pour frayer l'accès menant spécialement à cet étant: Regarder vers, entendre et concevoir, choisir, ou accéder à, sont des comportements constitutifs du questionnement en même temps que des modes d'être d'un étant bien précis, cet étant que nous, les questionnants, sommes chaque fois nous-mêmes. Qui dit élaboration de la question de l'être dit par conséquent qu'un étant, celui qui questionne, se rend transparent à lui-même en son être. Dès lors que poser cette question est un mode d'être d'un étant, le questionnement qu'elle instaure doit lui-même l'essentiel de sa détermination au questionné qui est visé en lui, à l'être. Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *DASEIN*. Pour poser expressément et en toute clarté la question du sens de être, il est requis d'en passer d'abord par une explication d'un étant (*Dasein*) en considérant justement son être.

Mais pareille entreprise ne tombe-t-elle pas, de toute évidence dans un cercle ? Devoir d'abord déterminer un étant *en son être* et, sur cette base, ne vouloir poser qu'ensuite la question de l'être, qu'est-ce d'autre que tourner en rond ? Ne " présuppose " - t-on pas déjà pour élaborer la question ce que seule la réponse à cette question serait en mesure de fournir. Des objections de forme - et rien ne prête mieux le flanc à l'accusation de "cercle dans le raisonnement" que l'investigation au niveau des principes, sont, quand on en est à examiner les voies concrètes de la recherche, toujours stériles. Sur le fond de la question elles ne font rien comprendre de plus et elles empêchent d'avancer dans le champ de la recherche.

Mais factivement poser la question, telle qu'elle a été définie, ne comporte pas le moindre cercle. (Un) étant peut être déterminé dans son être sans que, pour ce faire, le concept explicite du sens de être doive être déjà disponible. Sinon, il n'aurait encore pu y avoir aucune connaissance ontologique, or personne ne peut sérieusement nier qu'il y en ait factivement une. Il est vrai que, jusqu'à nouvel ordre, en toute ontologie l' " être " est présupposé mais non pas en tant que *concept disponible* - non comme ce en tant que quoi il est recherché. " Présupposer " l'être consiste dans ces conditions en un aperçu anticipé sur l'être, grâce auquel l'étant préalablement donné sera provisoirement articulé en son être. Cet aperçu sur l'être indiquant la direction à suivre naît de l'entente courante de l'être dans

laquelle nous nous mouvons toujours déjà et qui relève en fin de compte de ce qui constitue l'essence du Dasein lui-même". Présupposer " ainsi n'a rien à voir avec la mise en place initiale d'un principe indémontré d'où serait ensuite tirée par déduction une série de propositions. Telle qu'elle se pose, la question du sens de être ne peut comporter nul " cercle dans le raisonnement " parce que, pour donner à la question sa réponse, il ne s'agit pas d'établir une base de départ pour les déductions mais au contraire de dégager le fond à partir duquel elle se manifestera".

ان تحسّس الطرح المتيقظ والأنسب لمسألة الوجود يقتضي تحديد الكيفية التي يمكن بها الإدراك المفهومي لعناه: فالمستوى الذي يتم عنده ضبط المسؤول عنه ضمن مسألة الوجود -- ها هنا -- هو مستوى مفهوم المعنى، أي ذاك المستوى الذي لا يفتح الا ضمن الفرق بين الوجود - كدلالة للموجود - ومعنى الوجود في حد ذاته. ولكن تحديد هذه الكيفية لا بد له من المرور بانتقاء المسؤول المثالي واستفساح السبيل الحقيقية المؤدية اليه باعتباره (هو - هذا الموجود) يكشف في سؤاله عن وجوده (أي عن وجوده هو كموجود، عن معناه هو كموجود). ان الموجود المعنى¹⁸ بالسؤال عن الوجود يتعين ضمن المعجمية الهيدقرية على أنه الدازاين (Dasein): ويعني ذلك خاصة أن السؤال عن الوجود هو احدى خصائصه كموجود: فهو مكان انفتاح السؤال، وهو مكان التصادي، وفسحة الملاعبة المتجاوبة بينه هو كموجود وانكشافه الى نفسه في معناه - كوجود. لذلك نقترح منذ الآن أن نترجم هذه الكلمة المفتاح في الفكر الهيدقري: (Dasein)، إلى عبارة عربية هي احداث تقدم

18- أنظر مثلاً ج.قرايش *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, P.U.F., Paris 1994, Coll.Epiméthée, p.86 : " Provisoirement nous pouvons dire que le propre du Dasein est d'être concerné par, d'avoir souci de son être. Être n'est donc pas seulement une donnée, mais aussi une tâche ".

عليه: المَوْجِدُ. فلعل وجاهة هذا الاقتراح تظهر فتأكد في ما يلي من التحليلات.

ولكن هل من مناسبة في الجمع بين اللحظات الهيكلية للسؤال عن الوجود، وقد أدى به الأمر الى تعيين مسؤولة على أنه هو المَوْجِدُ. أي على أنه الموجود القادر على الادلاء بمعناه والانكشاف الى نفسه من حيث وجوده؟، وبخاصة، هل من مناسبة في استجواب الموجد - وهو لا يقدر على البوح بغير الفرق الميتافيزيقي (الموجود/الوجود الذي هو معناه) -- عن سؤال يتعلق "بالفرق الأنطولوجي" (الوجود الذي هو معنى الموجود / معنى الوجود بقطع النظر عن الموجود)؟. ذلك هو السؤال الذي نهم بطرحه على هذا النص وعند هذا الحد بالذات. أما هيدغر، فيستيق دورا آخر لعله يقبل أن يلخص في المفارقة التالية: كيف يمكن اشتراط تعيين موجود ما بحسب وجوده في سؤال يتعين المسؤول عنه ضمنه على أنه هو الوجود؟ فالدور هاهنا حاصل كملاحقة لا ابتداء لها ولا انتهاء بين المسؤول والمسؤول عنه: فهذان انما يمثلان لحظتين هيكليتين من السؤال، فكيف نسلم من الدور اذن وقد فرضنا فيهما أمرا لا يمكن أن يوكل منطقا الا الى الجواب؟.

ان الاعتراض بهذا الدور ليس الا اعتراضا صوريا. وليس من شأن الاعتراض الصوري أن يكشف عن أية خصوبة: ان هو الا سدّ لآفاق البحث. هذا ما تنتهي اليه الفقرة الثانية من هذا النص، وهي نهاية تكاد تحمّلنا على أن لا نرى فيها الا تعبيرا عن ضرب من عدم الاكتراث بالاعتراض برمته: لكان هيدغر لا يقابله الا بـ "*une fin de non-recevoir*" كما تقول العبارة الفرنسية.

ولكن الفقرة الثالثة تفاجئنا بمواصلة الانشغال بمسألة الدور. فهل يتعلق الأمر بتجذير دحضه؟ ذلك ما يلوح من الأمر عند قراءة الجملة الأولى منها:

"... La question, telle qu'elle a été définie, ne comporte pas le moindre cercle " .

وفي الحقيقة فإن السؤال الذي يتعلق الأمر بنفي الدورية عنه الآن قد انزلق الى سؤال آخر، هو غير السؤال الأول مهما أكد هيدقر على أنه يواصل الانشغال به هو ("*telle qu'elle a été définie*") : ويظهر ذلك في دفع الدور من خلال تأهيل الامكانية الفعلية لتعيين الموجود في وجوده من غير توفر مفهوم صريح لمعنى الوجود: فينحل بذلك الدور السابق لا محالة، ولكن من خلال ترجمة طرفيه الى طرفين آخرين: فلقد اختلف الدور السابق من افتراض الوجود في مسؤول السؤال في حين أن الوجود لا يمكن أن يمثل الا في جواب السؤال. أما الآن فلقد بات الأمر متعلقا بطرف أول هو وجود الموجود، وطرف ثان هو معنى الوجود في ذاته. فمن أين يكون الدور وقد توزع الطرفين أحدهما على الملف الميتافيزيقي والآخر على ملف منقطع عن الميتافيزيقي؟ فكأن حل الدور قد كان بكسر الأفق الميتافيزيقي وبفتحه على أفق آخر. ولكن يعقد الاشكال ساعتها في مستوى الربط (ولو كان انفتاحا) بين المستويين: ذلك أنه لئن صح أن انفتاح الموجود (المسؤول) على وجوده (من خلال علاقته بذاته) لا يمكن أن يفهم على جهة المبدأ اللامرهن، والمفترض افتراضا يسمح بأن يستدرج منه المفهوم المتعين لمعنى الوجود، ولئن وجب تمتلئه على جهة الاستباق لذلك المعنى، فان كيفية هذا الانفتاح أو هذه المراوحة (*va-et-vient*) بين الفهم المبهم والمبتذل للوجود والادراك المحدد للمعنى تبقى غامضة. افلم يقدم هيدقر أن الاتصال قبل المفهومي بالوجود لا يمكن من أي تعقل لمعناه؟. ان الوجود - بما يدرك منه كوجود للموجود - هو الذي حرك المعرفة الأنطولوجية الكلاسيكية: فهل يعني ذلك أن هذا الادراك الأنطولوجي هو البذرة التي يستنتج منها التعيين المفهومي لمعنى الوجود -- ولا سيما بما هو خارج الميتافيزيقي؟.

ان تحليلية الموجد التي تؤسس امكانيتها الفقرة الثانية من مقدمة الوجود والزمان تبدو منغرسه بشكل يكاد يكون كلياً ضمن التمثيل، لا بل ضمن التمثيل الميتافيزيقي، ولكنها تبدو من جهة ثانية منفتحة على معنى الوجود من حيث يكون الموجد مرسوم هذا المعنى.

لذلك لا تستزيد مسألة الوجود - في اعتقادنا - من الضرورة ولا من الشرف على قدر تأكيد أولويتها على الأنطولوجيات الكلاسيكية: فهي، وان كانت شرط امكان قبلي لجميع تلك الأنطولوجيات، لا تفتح على امكانها الا ضمن تحليلية الموجد " ان الأنطولوجيا الأساسية التي تتبع منها، هي وحدها دون غيرها، الأنطولوجيات الأخرى، إنما تنزل ضمن التحليلية التوجّدية للدازاين.¹⁹

فالفقرتان الثالثة والرابعة من المقدمة انما تقرّان، من خلال استدعاء تجريبي لاجابات أخرى عن مسألة الوجود، بأولوية الموجد. ولكن هذه الأولوية تتمظهر ضمن الفقرتين المذكورتين على أنحاء ثلاثة متماسكة: فاذا كان تحليل البنية الصورية لمسألة الوجود قد آل الى رصد تميز العلاقة بين مسؤول السؤال والسؤال عينه، فانه لم يتمكن من إقامة هذا الموجد على أنه هو الأجدر من كل ما سواه بهذا السؤال. وذلك هو بالذات ما تشغل به الفقرتان الموالتان فسي تدرجهما من تأكيد أولوية البحث الأنطولوجي على مختلف مجالات البحث العلمي، وتأكيد تأسيس هذه على ذلك، الى تعيين شرف هذه الأولوية الأساسية لدى الموجد ومن خلال بنيته الأنطوية: فنحصل هكذا على أولوية الموجد بالسؤال أنطياً، وأنطولوجياً وعلى نحو ثالث من الأولوية يتمثل في كونه شرطاً أنطياً وأنطولوجياً بالنسبة الى جميع الأنطولوجيات.

اذا كان المنهج الفينومينولوجي من خلال تحليله لبنية السؤال عامة وتخصيص تلك البنية على مسألة الوجود قد انتهى الى استشراف الموجد

19- الوجود والزمان، الفقرة الرابعة.

بما هو مسؤول ممكن عن السؤال المتعلق بالوجود، فان تعيينه لأولويته بذلك السؤال يبدو غير مقنع - اذا ما توقفنا عند نهاية الفقرة الثانية من المقدمة - بل يؤكد هيدغر أن " كل الشروح التي قدّمت الى هذا الحد لا تسمح بتعيين الأولوية للموجد، ولا بالحسم فيما يتعلق بتأهله الممكن وربما الضروري للاضطلاع بوظيفة الموجد الذي يسأل قبل غيره. ومع ذلك فقد تراءت لنا أولوية ما للموجد (بهذا السؤال)."

لذلك، فلا أقلّ من أن نتنظر من التحليلات التي تعقب هذه الفقرة تأكيدا لمنهج السؤال الفينومينولوجي أي تكريسا نهائيا لأحقية الموجد به. ولكن هذا المسعى مضطر الى الالتزام بعين التمشي الفينومينولوجي: لذلك لن يتعلق الأمر فيه بالتوجه مباشرة الى الانسان بقصد امتداح مركزيته والتنويه بسلطانه على الموجودات معرفة وفعلا، واستنتاج أهليته بالسؤال عن الوجود تبعا لذلك، مادام هو أساس الموجودات ومصرفّ النظر فيها: بل سيتعلق - مواصلة لعين النهج الذي تكرر في تحديد بنية السؤال - بالالتقاء بالموجد من خلال بلورة السؤال - لا العكس. ان مسألة الوجود، بما ستفضي اليه من التحوّل إلى تحليلية للموجد، تتأسس ضمن فينومينولوجيا السؤال بما هي تحديد " لوظيفته ونيته ودواعيه. " هكذا نفهم اذن انعطاف القول الى أولويته مسألة الوجود الأنطية والأنطولوجية: فما هذا الانعطاف في الحقيقة الا لتجذير معاملة السؤال مادامت كل الأمارات منكرة عليه جدواه " :فهل هو فقط من عمل تجريد سابق في أثير أعم العموميات ؟ أو ليس هو على العكس من ذلك - سؤال المبدأ على الاطلاق، وأشدّ الأسئلة عينية في ذات الوقت؟²⁰. ذلك هو معنى الاحالة على العلوم المختلفة من خلال التمييز فيها بين التقانة الحاسوبية اللامحدودة المدرجة ضمن استنتاجيتها الوضعوية والمخزونة بمتون الذاكرة المدرسية من جهة، والحركية الحيوية التي تحملها بما هي تحديد

لمفاهيمها الأساسية ومراجعة لها: فهذا الطرف الثاني هو المعيار الحقيقي لحياة العلم وكفاءته، وهو الدليل الأقوى على أن حركية العلم لا تكمن في رتبة استنتاجه بقدر ما تتمثل في سعيه الى تجديد أسسه. لا يستقيم العلم اذن الا كبحث ايجابي منبن على أصالة المبادئ المكونة. ولكن هذه الأخيرة لا تطال من خلال ايجابية التقنية الاجرائية، بل تقتضي بلورة للموجود الذي يتموضع أمامها، في ضوء أساسه اي في ضوء وجوده: فالجدل بين الصورانية والحدسانية مثلا، في مجال العلم الرياضي، انما يطرح مشكل طبيعة الكائن الرياضي بين جوهره اللغوي الصوري من خلال تعيينه الوظيفي داخل العلوم الأخرى ولاسيما الفيزياء، وبين مدلوله ومعناه الذين يحولانه الى أكثر من كائن لغوي صرف. ومن الواضح أن طبيعة الاجراء الذي يمكن أن يستقيم على اساس هذا الجدل يحسم ايجابية العمل الرياضي نفسها ويوجهها بثبات.

وهكذا فان البحث الأنطولوجي لا ينصاغ ضمن منطق ترديدي وصفي للعلوم وانما هو استقصاء انشائي لها بتعيين مفاهيمها الأساسية. ولكن تأهيل الموقف الأنطولوجي بالنسبة الى مختلف الاجراءات الايجابية العلمية يعود فيراجع تصور الأنطولوجيات عينها عن تأسيس ذاتها: فيتولد بذلك مفهوم جديد للأنطولوجيا بما هي سابقة قلبيا على العلوم وعلى الأنطولوجيات المؤسسة للعلوم في آن. على هذا النحو تتولد الأنطولوجيا الأساسية من عين العمى الذي يلازم كل أنطولوجيا تتحرك ضمن مجال معنى الموجود: فهي بانح (س - ص) اراها ضمن ذلك المجال لا تتخطى التنظير للكيفية التي يمكن بها " ادراك " هذا الموجود: فالمهمة الرئيسية للأنطولوجيا الأساسية تتعين عند هذا الحد بلورة لمعنى الوجود في حد ذاته، وهو المعنى الذي تتحقق على أرضيته معرفة الموجود ونظرية معرفته:

"Toute ontologie, si richement et solidement agencé que puisse être le système de catégories dont elle dispose, demeure au fond aveugle et

pervertit son intention la plus propre tant qu'elle n'a pas d'abord suffisamment tiré au clair le sens de être et n'a pas conçu cette clarification comme sa tâche fondamentale "21.

ولكن لنعاين هاهنا ما طرأ من التحول على وضع الأنطولوجيات الكلاسيكية. فهي في هذه الفقرة الثالثة عمياء عن أساسها، فاسدة النية على الاطلاق: أفلم تكن هذه الأنطولوجيات نفسها في الفقرة الثانية محتوية على ضرب من الاستباق لمعنى الوجود أي لعين هذا المعنى الذي تناسب الآن على اغفالها له؟ فلماذا يتراجع القول في الأنطولوجيات الكلاسيكية عن الاقرار لها بهذا الاستباق؟ وبخاصة، لماذا يُتَعَقَب هذا المعنى ضمن البنية الأنطوية للموجد؟ تلك هي الأسئلة التي نقتح الاجابة عنها من خلال تحليل الفقرة الرابعة.

ما هي اللحظات اللافتة في هذه الفقرة؟ ذلك ما سنصوغه ضمن القضايا التالية:

المقطع الأول: (أ) - العلوم صروف انسانية (ب) لها من الوجود جنس الوجود الذي للانسان (ج) بما هو الموجد كموجود متميز عن غيره من الموجودات.

المقطع الثاني: (د) يتميز الموجد - موجوديا (أنطيا *Ontiquement*) بكونه يفهم لدى نفسه في وجوده الذي هو له

"L'entente de l'être est elle même une détermination d'être du Dasein"،

فالموجد - بهذا المعنى -- أنطولوجي.

المقطع الثالث: (هـ) من غير تأسيس لأنطولوجيا كتساؤل صريح عن وجود الموجود، (و) فهو اذن - قبل أنطولوجي.

21- الوجود والزمان، الفقرة الثالثة

المقطع الرابع: (ز) الوجود الخاص بهذا الموجد من حيث علاقته به وموقفه منه هو تواجده (existence).

المقطع الخامس: (ح) يفهم الموجد في كل مرة لدى ذاته انطلاقا من تواجده (ط) فيحصل من ذلك الفهم الوجداني (existentiel) وهو الفهم الذي لا يحتاج الى اي استجلاء للبنية الأنطولوجية للتواجد (ي) ولكن الفهم الذي يحصل من استجلاء هذه البنية اذا ما أريدت هو الفهم التوجدي (existential) (س) فالتحليلية التوجدية تنطلق اذن من البنية الأنطية للموجد.

المقطع السادس: (ع) أما التحليلية الأنطولوجية للموجد فمضطرة الى أن تستلهم توجديته (ف) بما هي مكونة لوجود الموجود المتواجد (ص) مما يخضع تحليلية الموجد الى معالجة مسبقة لمسألة معنى الوجود عامة.

المقطع السابع والثامن: (ك) اذا كانت الأنطولوجيات الجهوية ترجع الى بنية الموجد الأنطية بما هي تحتوي على فهم قبل أنطولوجي للوجود (ل) فان الأنطولوجيا الأساسية متأسسة ضمن التحليلية التوجدية للموجد.

المقطع التاسع: (م) للموجد أولوية أنطية وأنطولوجية وأنطولوجية أساسية بالنسبة الى مسألة الوجود: فهو أولى الموجودات بأن يتعين مسؤولا للسؤال.

ان أهمية هذه الفقرة الرابعة تكمن في تراجعها الى ما قبل الأولوية الأنطولوجية لمسألة الوجود التي تعينت كأنطولوجيا أساسية تحتضن امكانية الأنطولوجيات الأخرى. ولكن هذه الأنطولوجيا الأساسية التي تنشغل بمعنى الوجود لا يمكنها أن تتحقق من خلال ترديد الموروث الفلسفي: بل لا بد لها من الانغراس ضمن ارضية تستمد منها الخيط الموجه لسعيها نحو هذا المعنى. هذه الامكانية هني ما يوفره القول في الأولوية الأنطية لمسألة الوجود: فان الحاصل الرئيسي من هذا القول هو أن الموجد شرط امكان كل الأنطولوجيات، ولكنها تتأسس عليه أولا من حيث

علاقته الوجدانية بنفسه، وثانيا من حيث علاقته التوجدية ببنية تواجده، وهي العلاقة المرسومة في بنيته الأنطية ذاتها، أي في بنيته كموجود لا محالة، ولكن كموجود متميز عن بقية الموجودات بفهم قبل أنطولوجي للموجود. ان تواجد الدازاين يتعين هكذا بما هو الجذر الذي تصدر عنه امكانية الأنطولوجيا الأساسية وضرورتها. ولكن هذا التواجد لا يجب أن يحيل على أي معنى وجودي: انه التواجد من حيث يحمل في علاقة الموجد به فهما مسبقا للموجود.

بذلك نقدر الآن أن تتمثل الحركة التي كرسست ضرورة تحليلية الموجد في كتاب الوجود والزمان: انها ضرورة فينومينولوجية استقامت على نهجها أولويتا الدازاين، على نحو أصبح معه استجلاء معنى الوجود رهينا باعداد الأفق لذلك. ولكن بنية السؤال عن الوجود هي التي التقت من خلال تحليلها بمسؤولها الذي تعين من الآن شرطا: فلعل ذلك ما يلخصه هيدقر عند نهاية هذا الفصل الأول من المقدمة:

"... L'analyse de la question de l'être comme telle en sa structure de question (§ 2) a rencontré dans sa position même de question une fonction insigne de cet étant. Le Dasein s'est alors révélé comme l'étant qui doit être d'abord élaboré ontologiquement de façon suffisante pour que le questionnement se fasse en toute clarté"²²

ومع ذلك فان الالتزام اللاميتافيزيقي لبلورة مسألة الوجود واستنقادها من النسيان هو الذي يوجه - فينومينولوجيا - كل استعادة لها: لذلك ينزه هيدقر الموجد عن أن يكون في اتصاله بالموجودات الأخرى مذوتها لها " فبين أن أولوية الموجد بالنسبة الى كل ما سواه من الموجودات لا علاقة لها بتذويت تافه لكل الموجودات"²³.

22- الوجود والزمان، الفقرة الرابعة

23- الوجود والزمان، الفقرة الرابعة.

فالى أي مدى يمكن لنا أن نجاري هيدقر في هذا الزعم ؟
 لعله لا يكون زائدا عن اللزوم أن نفتتح القول في انتظام بنية
 الوجود والزمان وفي انزلاقه الى ما قد يخذل مشروعه؛ بالتقويمات
 الهيدقرية اللاحقة لهذه المسألة. وستتخذ مثالا على ذلك شهادة السفر
 الثاني من كتاب نيتشة²⁴، حيث يعمد هيدقر الى التذكير بما انطلق منها
 كتاب الوجود والزمان، وذلك في اطار تحديد جوهر الانسان وجوهر

24- هيدقر، نيتشه II : (Nietzsche II, Gallimard, Paris, 1971)، ص ص 155
 : 156

Le traité de *l'Être et le Temps* entreprend, sur le fondement de la question concernant non plus la vérité de l'étant mais la vérité de l'Être, de déterminer l'essence de l'homme à partir de son rapport à l'Être et rien qu'à partir de ce rapport, laquelle essence de l'homme dans ce traité est définie en un sens rigoureusement délimité en tant que être-là. En dépit de l'élaboration simultanée, parce que matériellement nécessaire d'un concept plus originel de vérité, il n'a guère été possible, durant les treize années écoulées, d'éveiller ne fût-ce qu'un début de compréhension pour cette manière de poser la question. La raison de cette incompréhension réside d'une part dans l'inextirpable habitude, se fixant de plus en plus, de la manière moderne de penser l'homme en tant que sujet, toute réflexion sur l'homme est comprise en tant qu'anthropologie. Mais, d'autre part, la raison de cette incompréhension réside dans la tentative même, laquelle parce qu'elle est peut-être, malgré tout, quelque chose d'historialement développé et rien de "fabriqué", procède de tout ce qui fut (pensé) jusqu'alors, mais lutte pour s'en dégager et par-delà se réfère encore nécessairement et constamment à la voie de tout ce qui l'a précédée, et même le requiert, afin de dire quelque chose de tout autre. Mais avant tout, ce chemin s'interrompt en un point décisif. Cette interruption est motivée en ceci que sur le chemin où cette tentative s'est engagée, elle risque, contre son gré, de devenir à son tour une consolidation de la subjectivité et qu'ainsi elle vienne à entraver les pas décisifs, soit sa propre description suffisante dans l'accomplissement essentiel (Wesensvollzug). Toute pensée qui tourne à l'"objectivisme" et au "réalisme" demeure du "subjectivisme" : la question concernant l'Être se pose hors de la relation sujet-objet."

الحقيقة. فذاك نص يحدد -- سلبا - الاحداثية التي لا يمكن أن ينطلق منها السؤال عن الوجود. وهي احداثية العلاقة بين الذات والموضوع. ولكنه في نفس الوقت يردّ الى عين هذه الاحداثية تعذر تحقق مشروع الكتاب باستفساح مجال تبلور في أفقه مسألة معنى الوجود: وهذا المجال هو تحليلية الموحد. وتتعين أسباب هذا التعذر على أنها من جهة ماثلة في تقاليد التقبل التي قرأ ضمنها الكتاب، حيث كرسست هذه التقاليد نهجا أنثروبولوجيا في كل تصور للانسان، وعلى أنها من جهة ثانية ماثلة في طبيعة المحاولة التي يتحرك بصدها الوجود والزمان نفسه. فهي محاولة "محددة تاريخيا وبالتالي غير منطلقة من لاشئ". ان الأرضية الميتافيزيقية تلعب في نفس الوقت - في مصنف 1927 - دور المنهل الذي يسند المحاولة ودور الوجهة التي يتوجب الاقلاع عنها. فكيف لا يترسب من المنهل بعض ما يرافق المشروع عينه؟ "ان الانشغال بالوجود قد بلغ من التجذر في ميتافيزيقا الوجود بما هو موجود، ما يحول دون استفساح السبيل والسير عليه الا أن يتوكأ على عصا يستعيرها من الميتافيزيقا، فتساعده الميتافيزيقا على ذلك وتعطله عنه في آن".²⁵

فنزعم أن هذا الوضع المركب من عدم نقاوة التقبل ذاته، ومن حاجة الفكر الى الميتافيزيقا بما هي " نسيج اللغة والواقع"، ومن سعيه الى الاختلاف عنها هو ما تتمثل فيه بنية كتاب الوجود والزمان، وهو كذلك ما يفسر انقطاع مشروعه بعد أن بلغ من الاشباع (saturation) الميتافيزيقي ما لا يتناسب مع جدة الوجهة وطبيعة السؤال: فيكون الانقطاع بذلك تعبيرا عن انهالك الفكر وحاجته الى استعادة سؤاله من عين الموضوع الذي أطلقه منه ولكن من موقع يسمح هذه المرة بتعقب عقباته لا بالاضطلاع بها.

25- م. هيدقر، نيتشه II، ص 318.

ذلك هو تقريبا ما يتساءل عنه بيار أوبنك Pierre Aubenque عندما ينطلق من معاناة تفصل المهمة التأويلية والتحليلية الفينومينولوجية ضمن مشروع 1927 على نحو يكرس في البداية أولوية التحليلية على تسريح تاريخ الأنطولوجيا ثم ينقلب فيما بعد الى تكريس الترتيب المعاكس:

" L'intention originellement phénoménologique de Heidegger est peu à peu supplantée par l'inextricabilité et l'inachevalité de la tâche herméneutique préalable... Une tâche qui paraissait adventice et purement catartique- libérer la vision des oeillères de la tradition va devenir progressivement pour Heidegger la tâche extrême de la pensée "²⁶

فاذا كان ثمة من تحول في استراتيجية الاتصال بمسألة الوجود، فانه متحسم فعلا في انتصاب التسريح الأنطولوجي كمهمة رئيسية للفكر: ذلك أن بلورة الأفق الذي يمكن من اعداد معنى الوجود قد ظلت مصطبغة بالميتافيزيقا كلغة ولكن أيضا كبنية.

فمسألة المعنى في حد ذاتها ملتبسة ولا شك بالاستتبعات الميتافيزيقية لتعيينها، وذلك على الرغم من كل ما يرغب في صياغة مسألة الوجود ضمن مستوى المعنى بالذات، ولا سيما فيما اتصل بتراجع المعنى عن تراكم التصوير الميتافيزيقي الذي يستعيض عن بساطة الشيء بتعقيد لواحقه ولوازمه. ولكن تحليل السياق الذي يتمظهر فيه المعنى منذ مقدمة الوجود والزمان يبين بكل وضوح أنه " مفترض " - على نحو فيه لا محالة مجرد استباق - داخل البنية الأنطوية للموجد اذ يفاجئ في نفسه هذا الادراك قبل المفهومسي للوجود أو هذا التوعّي البسيط له. بل يذهب ميشال هار الى حد التأكيد بأن " الموجد " لم ينسلخ عن " الذات " (Sujet)

26- بي.ار أوبنك : Heidegger, in *Memoriam*, in *Les Etudes philosophiques*, 1976,3,p.262.

الا اسمياً: ففضلاً عن كونه بصريح العبارة " شرط امكان " جميع الأنطولوجيات، وفضلاً عن أولويته (المخيرة أليس كذلك؟) بالنسبة الى جميع الموجودات، فهو السائل والمسؤول، وهو ذلك الذي ينكشف الى ذاته في كمال شفافيته (الفقرة 2). بل انه في تواجده لمتأرجح بين أصالة اختياره لامكانه أو زيف انفعاله بها²⁷.

ولعل جان لوك ماريون (Jean-Luc Marion) يؤكد بغير تحفظ عين هذا الرأي حينما ينتهي به تحليله للتقبل الهيدقري لديكارت ضمن كتاب الوجود والزمان الى هذا الاقرار:

" Dans *Sein und Zeit*, Heidegger et Descartes sont exégètes l'un de l'autre) "²⁸

فكيف نفهم أن يتحول تفكيك الدازاين للذات المفكرة الديكارتية الى انبناء للأول على الثانية لولا ما يعترى بنية الكتاب عينها من الرواسب الميتافيزيقية؟ فمناقشة الأنطولوجيا الديكارتية للعالم تقع في الكتاب ما بين تحديد نقطة بداية فقدان معنى العالم واستجلاء امكانية لاستنقاذ التحليل الديكارتى له، أي بين طرف أول هو اللحظة البرمانيدية، وطرف ثان هو التعيين الكانطي للقبلي²⁹. ف يتم الاستنقاذ كتعيين لمعنى أصيل للامتداد الديكارتى طالما أن المكانية من مكونات البنية العالمية للموجد. وهذا المعنى الأصيل هو الحاصل من رفع الامتداد الديكارتى الى وضع القبلي. فكان اضطرار الدازاين الى المكانية بحسب بنيتها لا يمكن أن يستغني عن المآثور الميتافيزيقي ولكن على نحو يتأول فيه هذا المآثور ترنسندتاليا:

27- م.هار، معطيات الهامش رقم 3، ص 102.

28- ج.ل.ماريون : *L'Égo et le Dasein : Heidegger et la "destruction" de Descartes dans Sein und Zeit*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/1.

29- الوجود والزمان، الفقرة 21 والفقرات الموالية

"فاذا ما ذكرنا بأن المكانية تساهم بوضوح في بناء الوجود ضمن العالم، أصبح بإمكاننا في النهاية أن "ننقذ" التحليل الديكارتي " للعالم". فان ديكارت باظهاره اظهارا جذريا للامتداد كافتراض لكل تحديد للشئ الممتد، قد عمل على اعداد الفهم قبليّ قد ثبتت كانط من بعد ذلك كنهه تثبيتا.³⁰

فلعل ما يترصد بمسألة الوجود من المزالق، ولعل ما يتخطفها من الرواسب الميتافيزيقية هو الذي يفسر تحول السؤال من سؤال عن الوجود الى سؤال عن الميتافيزيقيا. وبخاصة هل يعني هذا التحول انقلابا في السؤال الهيدقري؟. أليس القول بالتحول اقرارا بتغيير في الوجهة يتنازل ضمنه الفكر عن موضوع الى موضوع؟ فالسؤال أي مدى يمكن التسليم بمثل هذا التحول؟.

ولعله لا يكفي للرد على هذه الأسئلة أن نتصر بتحديد وحدة القصد الهيدقري من خلال وحدة سؤاله منذ البداية. بل لعل الرد الحقيقي يكمن في ابراز انتظام نقد الميتافيزيقا لدى هيدقر كشرط ضروري لتحليلية الدازاين، ذلك أن هذه الأخيرة قد ظلت في مختلف مراحلها ضمن الوجود والزمان على الحد بين الوجداني والتوجددي، ناهلة من الوجداني، مترجمة الى التوجددي: فكأن فينومولوجيا التواجد تخضع في الآن نفسه الى حركتين هما الاحتفاظ بها أنطيا ولكن تجاوزها أنطولوجيا. كذلك يرى ريكور إذ يكتب: "أنّ البنية الأنطولوجية للدازاين لا تستجلى الا بفضل الحركة التي تشق الأحوال البراغماتية (...). والأهوائية (...). والارادية (...). التي للتواجد الانساني 31".

30- الوجود والزمان، الفقرة 21.

31- ب. ريكور

P.Ricoeur: Martin Heidegger, in *Histoire de la Philosophie allemande*, par E.Bréhier, 3ème édition avec appendice (De Husserl à Heidegger), Vrin, Paris, 1967, pp.245-246.

فالتخلص من هذا الانغراس الوجداني في بلورة مسألة الوجود هو الغاية التي ينكسر دونها الكتاب. ولكن المسعى النقدي للميتافيزيقا لا يتابع في الحقيقة الا عين هذه الغاية من حيث انخراطه هو أيضا ضمن جهود الإعداد لإصغاء أصيل للوجود. لذلك فإن تحليلية الموجد وتسريح تاريخ الأنطولوجيا انما ينطلقان من نفس السؤال ويرتسمان دربا لمسألة الوجود في حقيقته.

فمسألة الوجود تطرح انطلاقا من نسيانها بما هو العرض الملازم لتاريخ الفلسفة والمرافق لها معنى دفيها لا هي تطوله ولا هي ممكنة كفلسفة بدونه. إنه باطن القول الفلسفي أو هو الحد الممكن للقول والمقصي لكل صمت. فالنسيان بهذا المعنى هو الفاعل الحقيقي في تيريرات السكوت عن الوجود مادام غير قابل لأن يقال. ان مهمة النسيان من حيث هو الاحتجاب الجوهرى للوجود هي تحديد الامتداد الممكن للفلسفة وتمكينها من نفسها بما هي ذلك الامتداد فقط.

ولكن النسيان من جهة ثانية هو العرض المرافق للفلسفة: لذلك فهو يتعين لدى هيدقر كالمؤشر، اذ يشير الى ما هو خارج عنه، فتحصل به الفلسفة حاملة للإشارة من غير ما ادراك لما تشير اليه. هكذا يكون النسيان جوهر الفلسفة الباطني فيحدد لها مشروعها كتهافت على السيطرة، ويكون في عين الآن عرضها الظاهر فيحملها على أن تشير الى أساسها الذي لا تعلمه.

غير أن انطلاق مهمتي الفكر ضمن الوجود والزمان من منطلق واحد هو نسيان الوجود، ومعاناة هذا النسيان ضمن المأثور الفلسفي، وتعيين غاية السؤال كاعادة تنشيط واستدكار لمعنى الوجود، يحدد منذ البداية موضع الفكر على أنه خارج الميتافيزيقا. ولكن انقطاع مشروع الكتاب إنما يدل على أن هذا الفكر الذي تحدد في نيته كتموقع خارج الميتافيزيقا قد انزلق الى مفارقتها بأسلوب هو عين أسلوبها، وهو ما يعني أن تحليلية الموجد ماتزال تتكلم لغة الميتافيزيقا وما تزال ملتزمة بعين

الرسوم الميتافيزيقية التي تسعى إلى مجاوزتها. فإذا كان المشروع المبدئي لكتاب الوجود والزمان مُتَعَدِّرَ التَحَقُّقِ، فما ذاك إلا لأن الجزء المنشور منه (تحليلية الموجد) ما يزال ضمن علاقة ميتافيزيقية بالميتافيزيقا. فلعله من الأصح اذن لا أن نقول بانقطاع المشروع ولكن أن، قول - وفق ما يصرح به قرانال - بتعذر الانقطاع عن الميتافيزيقا³².

لذلك فإن الشرط الحقيقي الذي يعوق السؤال عن الوجود عن تبلوره وفق نيته هو تسريح الصرح الميتافيزيقي. فعلى قدر انجاس هذا الصرح، وعلى قدر بداهة المفاهيم الأساسية التي تحمل أنساقه، يكون صمت السؤال، وصمت جدته الحقيقية.

فهل إذا تعدل المسار إلى تفكيك الأنطولوجيا سارعنا إلى القول بالانقلاب.

32- ج. قرانال، المرجع المذكور سابقا، ص 194 :

" Or nous ne sommes pas démunis de toute indication sur la raison de l'interruption de *Sein und Zeit*. Ce qui s'est produit en elle est non pas une rupture, mais l'impossibilité d'une rupture. Exactement: l'impossibilité d'assiger la rupture avec la métaphysique à l'égard du sens de l'être"

الفصل الثالث

نقد الميتافيزيقا
وتحولات مسألة الوجود

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي
بصبح وما الاصبح منك بأمثل

امرؤ القيس

الديوان

ان الحديث عن "نقد الميتافيزيقا" لا يجب أن يخفي عنا أن عبارة الميتافيزيقا لم تكن دوما تشير، لدى هيدغر، الى الفكر المتحرك ضمن نسيان الوجود، ولم تكن دوما مشحونة بمعناها التهجيني الذي سيلزمها على نحو قارّ بداية من المدخل الى الميتافيزيقا¹. فان الجملة الثانية مثلا من الفقرة الأولى من الوجود والزمان تحفل بوضع "للميتافيزيقا" يفترض أنها هي "صاحبة" الوجود ومكان قوله². وكذلك الشأن لدى الفقرة السادسة من المقدمة عندما يذكر هيدغر بأن مسألة معنى الوجود مسانزال دون طرحها المرضي رغم تجدد الاهتمام بـ"الميتافيزيقا"، بل أنها انتهت الى السقوط في النسيان³.

إنّ عبارة الميتافيزيقا، داخل الوجود والزمان، هي دوما عبارة مصطنعة الاستعمال، ويشهد بذلك أنها في جميع استعمالاتها هي واستعمالات تصاريفها ترد بين "ظفرين"، مما يحيل على ضرب من الحذر أو على الأقل من الحرص على عدم الالتزام بالمعنى الطبيعي والمتداول للعبارة، ومن عدم الانخراط فيه. فاذا ما استثنينا الحالات⁴ التي وردت فيها العبارة عنوانا لكتاب أو ضمن سياق جملة

- 1- م. هيدغر، المدخل الى الميتافيزيقا، ترجمة الفرنسية، قاليمار، باريس، 1967.
- 2- تقول هذه الجملة الثانية ما يلي: "ان عصرنا يباهي لا محالة بكونه يعتبر استحسان " الميتافيزيقا" من جديد تقدما"، وهي لذلك تفترض أننا ننتظر ... مع هيدغر - أن يكون تأهيل الميتافيزيقا من جديد دليلا على أنها باتت تتسع للوجود ولا تضيق عنه أو تنساه.
- 3- تقول هذه الفقرة (ص 47 من ترجمة فوزان Vezin) المنشورة لدى قاليمار: " ان مسألة الوجود تردت في النسيان رغم تجدد اهتمامنا بالميتافيزيقا"، وهو ما يفترض معه أن الميتافيزيقا هي مجال تجلي الوجود، ولأنها كذلك بات نسيانه أمرا محيرا .
- 4- لايد لنا هاهنا من التنويه بالعمل الرائد الذي أنجزه راينر أ. باست (Rainer A.Bast) وهينريش ب. دلفوس (Heinrich P.Delfosse) والذي نتجت عنه الأداة البحثية المتمثلة في معجم يساعد على دراسة مؤلف، الوجود والزمان. ولقد اعتمدها فيما تأكدنا منه حد اليقين من ترددات عبارة الميتافيزيقا وتصاريفها داخل الكتاب المذكور: فنعلم الأداة هو:

يستشهد بها هيدغر نقلا عن يورك (York) مثلا، أمكننا أن نعاين تعايش معينين اثنين ووضعين اثنين للميتافيزيقا، بأحدهما تعانق معنى النظرية الممكنة⁵ وبثانيتها تلتقي بأصالة المجال الذي تطرح فيه مسألة معنى الوجود⁶.

لذلك فإذا ما رمنا العثور على نقد هيدغر للميتافيزيقا داخل الوجود والزمان، وحب أن نعلم - على خلاف ما يعمد إليه ميشال هار⁷ - إلى تبين نقد بنية التفكير الميتافيزيقي ولو أن تلك البنية إنما كانت تُسمّى بالأنطولوجيا مثلا أكثر مما تُسمّى بالميتافيزيقا: فلعل المقايضة بين مدى نفاذ النقد إلى جوهر الموقف "الميتافيزيقي" (أي الأنطولوجي الكلاسيكي) وبين مدى ما تعلق بنية التفكير الميتافيزيقية بعين الفكر الذي الوجود له أنه لاميتافيزيقي، لعل تلك المقايضة هي الكفيلة وحدها بتعيين "الميتافيزيقي في *Sein und Zeit*". ذلك ما يبدو لنا فيه وهن العمل الذي أقدم عليه ميشال هار: أما أن يتسلط نقده على تركيب الجملة المعبرة عن علاقة الوجود التي تقوم بين الموجد ونفسه، فلقد سبق هيدغر إلى التنبيه إليها لدى نهاية الفقرة السابعة من المقدمة: "فليقارن المقارنون اذن بين المقاطع الأنطولوجية لبرمانيدس أفلاطون أو الفصل الرابع من الكتاب السابع لميتافيزيقا أرسطو وبين مقطع روائي لتوسيديد، ليتبين ساعتهما مدى العجب فيما ألقى اليونانيون أنفسهم مضطرين إلى أخذه عن فلاسفتهم من الصياغات". إن المرور إلى قول يعتر الوجود ولا يسرد قصص الموجود، لا بد له أن يعاين أن الذي يعوقه ليس اللفظ، وإنما هو النحو الذي ينتظم الألفاظ ويعين محلها من "الاعراب".

-Handbuch zum Textstudium von M.Heideggers "Sein un Zeit", Frommann Holzboog, Stuttgart, 1979

5- أنظر مثلا، الوجود والزمان، الفقرة 49، الصفحة 302 من الترجمة الفرنسية لفوزان، الموافقة لصفحة 248 من نشرة نيمير لسنة 1927. وأنظر كذلك الفقرة 12 التي تنتقد الحمل "الميتافيزيقي" للإنسان على معنى الواقع الروحاني الذي يصب من بعد ذلك ضمن امتداد ما.

6- أنظر الهامشين 2 و 3

7- م.هار، *La métaphysique dans Sein et Zeit*، M.Haar، نفس المعطيات المشار إليها سابقا.

ان اعتبار الوجود والزمان من جهة ما يعزم عليه، ولكن كذلك من جهة ما يعجز عنه، هو الذي يجعل التساؤل عن بداية الوجود والزمان تساؤلا مشروعاً. ولكم يبدو هذا التساؤل وجيهاً كذلك لدى من يريد قيس الكتاب حيث ابتدأه "الصراعي" ولدى من يريد أن يستعيده فيرسله من جديد، أو يستأنفه استئنافاً بنقد محايث له يستجلي ما ظل فيه مغموراً ويستنتق ما بقي ضمنه صامتاً: فعلى الطريق ما بين مبتدأ أول يعطي فيه الوجود الى الموجد لأن الموجد ذو بعض وجود - أو بعض ذي وجود - هو دوماً سابق اليه " كالسابق الى القلب " كما قال أبو عثمان⁸، وما بين مبتدأ ثان، أشد ابتداء من الأول لأنه بنقده المحايث للوجود والزمان يجلي جدة لم تكن ظاهرة، على تلك الطريق تتحقق استعادة الوجود والزمان كشفاً عن جذوره أولاً⁹، وابتداء له فاعادة ابتداء ثانياً¹⁰، وانتقالاً بمهمة التفكير فيه من *Sein und Zeit* الى *Lichtung und Anwesenheit*¹¹ ثالثاً.

8- ما أسعدنا بهذه العبارة التي عثرنا عليها لدى أبي عثمان الجاحظ في الجزء الرابع من الحيوان ، ولو أنه يتبه الى ضرورة التحفظ من هذا السابق الى القل ، فيقول: " وأنا أزعم أن الناس يحتاجون بدياً الى طبيعة ثم الى معرفة ثم الى انصاف . وأول ما ينبغي أن يتدب به صاحب الانصاف أمره ألا يعطي نفسه فوق حقها وألا يضعها دون مكانها وأن يتحفظ من شينين، فان نجاته لا تتم الا بالتحفظ منهما : أحدهما تهمة الالف ، والآخر تهمة السابق الى القلب .. " (ط . دار احياء التراث العربي، بيروت 1969، ص 207).

9- تلك سبيل ينهجها لنا ج. سالييس ضمن كتابه *Délimitations* الصادر عن دار أويسي، باريس 1990، الفصل السابع، بعنوان: *Les origines de la pensée de Heidegger* ، ص 143 الى ص 161 .

10- معطيات الهامش السابق عينها، الفصل الثامن بعنوان: *" Où commence Etre et Temps ? "* ص 163 الى ص 194. ولعل التساؤل هاهنا عن بداية الوجود والزمان هو تساؤل عن بدايته، ولعل ثانية هاتين البدايتين هي التي لم ينفك هيدغر يحاولها: " أن يعطي للتساؤل الذي أرساه الوجود والزمان صورة أكثر ضرباً في البداية باخضاع سؤاله الذي يحفل به الى نقد محايث له " (أورده سالييس بصفحة 194 من المقال المذكور) .

11- معطيات الهامشين السابقين عينها، الفصل التاسع بعنوان: *Vers la Clairière*، ص 195 الى ص 208 .

تلك هي مسافة تحولات الوجود التي يتوجب قطعها من خلال مسابرة نقد الميتافيزيقا بما هي تاريخ الوجود .

يتحدد نقد الميتافيزيقا لدى هيدغر كنقد لبنيتها الأساسية بما هي التفكير الذي يعين الوجود من حيث تأسيسه للموجود ومن حيث قبليته عليه. لذلك يظل الوجود غير مجرب في حد ذاته، ويظل اختلافه عن الموجود أمرا متحجبا: "إنَّ التمييز بين الوجود والموجود هو العلة الخفية واللامريرة لكل ميتافيزيقا، وهو مع ذلك الأساس الذي تقوم عليه كل ميتافيزيقا. فكل حرص على الميتافيزيقا، وكل مجهود يرمي الى اقامة "أنطولوجيات" هي أنساق مذهبية، ولكن كذلك كل نقد للأنطولوجيا داخل الميتافيزيقا، كل ذلك لا يدل الا على إغراق لا حد له في العمى ¹² هذه العلة الخفية".

لذلك فان تسريح تاريخ الأنطولوجيا يستهدي على الأقل باحدائيتين يمكن صياغتهما كما يلي:

(1) تحمل الميتافيزيقا ضروبا من التذكر لمعنى الوجود في حد ذاته، ويتعلق الأمر بتعيين ما هو أصيل ضمن هذا التذكر¹³.

(2) تتمفصل الأنساق الفلسفية بما هي تأويلات للوجود على نحو متزايد الصورية يمكن من ادراك البنية الميتافيزيقية لها كبنية تاريخانية (Historiale) لا تنفك تخفي الاختلاف الأنطولوجي¹⁴.

وتتصل بهاتين الملاحظتين هذه الملاحظة الثالثة التي لا تقل أهمية عنهما: وتمثل في كون الجدل مع الذاتية الذي يحمل مشروع الوجود والزمان وبخاصة ضمن تحليلية الموجد، مضطر الى استعراض الروافد التي ولدت مشروع الذاتية:

12 - م. هيدغر، نيتشه II، ص 167 - 168 .

13 - ذلك هو الوجه الذي تبدو فيه القرارات الجوهرية للميتافيزيقا مزدوجة البعد اذ هي تحفظ من البدايات الاغريقية بعض ما يشير اليها ويذكر بها في نفس الوقت الذي تنفصل فيه عن تلك البدايات انفصالا حازما: (أنظر مثلا ازدواج مفهوم الحقيقة الذي يحفل به أفلاطون، ضمن تعاليم أفلاطون في الحقيقة، وأنظر كذلك ملاحظات هيدغر حول مفهوم القبلي ضمن نيتشه II ، ص 170) .

14 - نيتشه II ، ص 175 .

لذلك ليس الرجوع الهيدقري الى الفلسفة اليونانية ولا سيما الى أفلاطون وأرسطو، وحتى الى ما قبل السقراطيين الا دليلا على انغراس ميتافيزيقا الذاتية أو ميتافيزيقا الحدائة ضمن الفكر اليوناني المبكر . فعهد الذاتية هو "اللحظة التي يتحرر فيها الانسان رجوعا الى نفسه بما هو هذا الموجود الذي يتمثل الأشياء باستحضارها أمامه هو كما لو كان أعلى قضاة الجوهرية"¹⁵. ولكن حركة هذه الحرية تتحدد منذ أفلاطون: لذلك ليست الذاتية الحديثة الا تحذيرا للتحرر المطلق للانسانوية لديه: اذ ما الانسانوية في الجملة اذا هي لم تكن بلوغ الانسان من اليقين بمصيره ما يمكنه من تأمين حياته¹⁶.

ولكن أليس في نسبة "الانسانوية" إلى أبوة أفلاطون تناقض صارخ؟
فبأي المعاني يمكننا أن نتحدث عن مثل هذه الأبوة؟

إنّ قيس الانطلاقة الأفلاطونية لميتافيزيقا الحدائة يفرض علينا أن نحلل في ضوء اشكالية الوجود جملة القرارات الميتافيزيقية الأفلاطونية، ومثل هذا التحليل مضطر الى الموازنة بين هذه القرارات وبين التعيينات الأولى - قبل الميتافيزيقية - للوجود لدى قبل السقراطيين. ولعل هذه التعيينات قد تمثلت في حمل الوجود على معنى الفوسيس (φύσις): الطبيعة. فهي الانفتاح التلقائي والتّموقع التلقائي ضمن المنفتح. ولكن الذي يتموقع اما هو الموجود، فهو اللاحق، وهو البعدي، مقارنة بقبلية الطبيعة وأسبقيتها. الطبيعة هي الظهور من غير أن يكون هذا الظهور مرهونا بأية بنية ذاتية متمثلة له. ان حضور الموجود حضور تلقائي، ولو أنه كحضور لا بد أن يكون في نسبة ما الى الرؤية. ولعل هذا الظهور بالنسبة الى رؤية ما، أي هذا المظهر، هو الذي أطلق عليه اليونانيون الأوائل اسم "الايديا" (ἰδέα): المثل. ولكن لنتبّه جيدا هاهنا الى أن حضور المثل وانبساطه أمام الرؤية انما يتم بفضل هذا الانكشاف الذي هو الطبيعة. فالفرق بين الطبيعة والمثل - الى هذا الحد - ضئيل جدا. الطبيعة بما هي "فوسيس"

15- نيتشه ا، ص 183 .

16- تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ضمن Questions II ، قاليمار، باريس 1957، ص ص 160 - 161 .

انكشاف تلقائي بغير إحدائية محدّدة، أما المثل بما هو "الأيديا" فانكشاف للمظهر بالنسبة الى رؤية. فالانكشاف هو في إحدى الحالتين انكشاف فقط، وفي الحالة الثانية انكشاف متعيّن المضمون . في الحالة الأولى ثمة لاتعين وذلك هو المعنى اليوناني للوجود، وفي الحالة الثانية يتعين هذا المضمون بما هو ما يظهر¹⁷.

ما الذي يحدث مع أفلاطون عندما يُتأول الوجود كمثل ؟ لعل القدر الميتافيزيقي الذي ينطلق اذذاك لا يرجع الى ما طرأ من الانقلاب على جوهر الوجود بقدر ما يرجع الى كون المثل قد أصبح هو التعيين الوحيد الذي ينظر منه الى الوجود . ولكن ليتبين المرء هاهنا أن التقدير قبل السقراطي للوجود وهو التقدير الذي يحمل القرار الميتافيزيقي الأفلاطوني، ليس خارجا عن الميتافيزيقا¹⁸. فالظهور والانكشاف اللذان يخصان الفوسيس إنما يندرجان رغم كل شيء ضمن إحدائية النظر. أفليس في ذلك - من قبل أفلاطون - توجيه نظري للفكر ؟ أفليس في ذلك اطلاق اللهمّ الميتافيزيقي كانشغال بالموجود، اي بما هو موضوع للنظر، فيحتجب بذلك الوجود في حد ذاته وفقا لآلية انكشافه التي تعينت لدى اليونانيين على أنها هي الحقيقة كلاتحجب (ἀληθεια)؟

مثلية الوجود هي اذن القرار الميتافيزيقي الرئيسي لدى أفلاطون. ولكن هذه المثلية هي التي ظلت تحمل تعيينات الوجود اللاحقة داخل تاريخ الميتافيزيقا. فالمثل الأفلاطوني هو الضوء الذي يمكن الوجود، ايا كان هذا الموجود، من الظهور والتموقع في نوره: هكذا يحوز المثل وضع القبلي بالنسبة الى الموجود. فهو معروفة هذا الموجود، اذ هو الذي يمنح النور الذي في ضوئه تتمظهر الأشياء، وهو كذلك الذي يهب العارف قابلية المعرفة بأن يستودع في نفسه رصيда من المثلية يقدر به على أن يوجه بصره نحو مصدر المعرفة نفسها¹⁹.

17- المدخل الى الميتافيزيقا، ص 186.

18- أنظر منظومة برمانيدس، المشدرة الرابعة .

19- تعاليم أفلاطون في الحقيقة ، ضمن Questions II، قاليمار، باريس 1957، ص 147.

ولكن المثل في حد ذاته كثير، مادامت كل مجموعة من الأشياء تقتضي في كل مرة أن نضع لها مثلا يوحدها. بما هو العمومية السابقة عليها. لذلك تحتاج المثل الى مبدأ متعال يوحدها هي بدورها، وهذا المبدأ هو مثل الخير، وهو بالذات ما يشير اليه أفلاطون عندما يعينه في الكتاب السادس من الجمهورية على أنه مبدأ فوق الماهية شرفا وقوة. كذلك فان هذا المثل هو الذي تأولته الأفلاطونية المحدثة ضمن شروحها على مبدئية الواحد، وعينته كامكان صرف فلا يتحدد. بموجب اي مضمون يصدر عنه²⁰. ولعل الأفلاطونية المحدثة محقة في هذا التأويل ولو أنها تركز شروحها على واحد محاوره برومانيدس أكثر مما تركزها على مثل الخير نفسه. ذلك أن مثل الخير يتحدد لدى أفلاطون كلا تعين مضموني صرف، بل انه قد بلغ من اللاتين ما حمل هيدقر في سنة 1929 على أن يجد فيه ضربا من التعالي اللاميتافيزيقي مادام "الأغاتون" (Ἄγαθόν) الأفلاطوني لا يعني أكثر من التمكين الصرف²¹: ففعل "الخير" الذي في مثل الخير أقرب الى الدلالة على فضل هذا المثل، بل على هذا المثل كفضل على ما سواه من الكائنات، من جهة ما يمكنها من أن تكون، منه الى الدلالة على أي معنى خلقي ليس من المؤكد أنه كان قصدا أفلاطونيا حقيقيا²².

فهل يسمح هذا اللاتين المتعالي الذي يخص الأغاتون الأفلاطوني بأن نعتبر صاحبه قد تراجع الى الادراك قبل السقراطي للوجود كفوسيس، وأعاد تنزيل المثل بمنزلة ما يظهر، في ضوء الانكشاف التلقائي الذي هو الموجود؟ كلا، فان بنية الأغاتون قد تحددت هي أيضا على نحو ميتافيزيقي لا رجعة فيه مادام الخير هو مثل الخير، أي مادام مندرجا ضمن اشكالية النظر. إن التمكين الذي يخص مثل الخير الأفلاطوني هو تمكين نظري، أي إنه في نهاية الأمر لا

20- يمكن - في خصوص تأويل الأفلاطونية المحدثة لمثل الخير - الاطلاع على كتاب السيد ج.م. شاربي " Les Belles Lettres ", Paris, 1987 ، وخاصة الفصل الخامس والأخير منه .

21. هيدقر: جوهرية الأساس " Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou " raison " ضمن مسائل 1 ، Questions I ، قاليمار، باريس 1968، ص 137 وما يليها .

22- تعاليم أفلاطون في الحقيقة، نفس المعطيات السابقة، ص 148 ..

يخرج عن أن يمثل تنظيراً لمعرفة الموجود. فمثل الخير مشدود إلى الموجود انشداد السابق إلى اللاحق. بموجب السببية القبلية التي تخصه. إن تعيين المثل الكثيرة كمعنى للموجودات الحسية وتعيين مثل الخير كمعنى لذلك المعنى لا يعني أن أفلاطون قد أدرك عتبة انكشاف الوجود في حد ذاته من خلال إدراك الفرق الأنطولوجي بين معنى الموجود ومعنى الوجود، بل هو عين لهذه الموجودية التي تمثلها المثل موجودية سابقة عليها، فهي موجودية الموجودية. هكذا يحوز مثل الخير وضعي القبلي والتأسيس الذين يخصان بنية كل أنطولوجيا أي بنية كل تأويل ميتافيزيقي للوجود. ولكن أن يجد هيدغر في 1929 إمكانية تعال لا ميتافيزيقي ضمن صورة الخير الأفلاطونية فما ذاك إلا بعض من أصداء البحث الأساسي (ولعله الميتافيزيقي) الذي تمحورت حوله الأنطولوجيا الأساسية في الوجود والزمان. وأن يتراجع عن ذلك في كتيبه عن تعاليم أفلاطون في الحقيقة فما ذاك إلا من مدعيات التراجع عن نهج الأنطولوجيا الأساسية وعن وضعها كشرط لإمكان الأنطولوجيات الأخرى، وهو ما يعني كذلك أن تصور الوجود أو فهمه قد بات يفصله عن وضعه كشرط للإمكان مهما كان الإمكان الذي يطلقه غير متعين.

ولكن القرار الميتافيزيقي الأفلاطوني بخصوص الوجود قد لازمه في الوقت عينه، بل رافقه كالأرضية اللازمة لاتخاذ قراراً ميتافيزيقي ثاب يتعلق بتحول حاسم في جوهر الحقيقة. ذلك ما يعمل على بيانه خاصة المؤلف المذكور. ولعل التعرّيج على تأويل هذا التحويل الأفلاطوني لمفهوم الحقيقة هو الكفيل بأن يبين لنا مدى ما طرأ على السؤال عن الوجود من تعدل استقر بموجبه كسؤال عن حقيقة الوجود. ولا يعني ذلك أن كتاب الوجود والزمان لا يحمل، ضمن تحليلية الدازين، مفهوماً للحقيقة. بل هو يحمله بكل وضوح وصراحة. ولكن مفهوم الحقيقة الذي يكرسه هو بالذات ذلك المفهوم الذي يوشك أن ينقلب تأكيداً للذاتية.

فالقرة 44 من الوجود والزمان تنطلق من التذكير الاشتقائي بعبارة $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ عند اليونانيين لتنتهي إلى أن الحقيقة قد تحددت لديهم كضرب

من انتزاع الحقيقة من اللاحقية: "ان الحقيقة (عما هي الانكشاف) لا بد أن تبدئ دوما بأن تنتزع من الموجود، وان الموجود ليتنزع (انتزاعا) من التخفي. فالانكشاف كلما جد فعلا كان دوما انتزاعا ... وان طريق الانكشاف لا يلتحق بها الا بالك $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu \lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$ أي بالتمييز العاقل للطريقتين واختيار أولاهما (اي اختيار الانكشاف)"²³.

فلئن أقر الوجود والزمان يتلازم الحقيقة واللاحقية، فانه يعين الموحد كوسيط²⁴ متميز بمكّن للحقيقة. عما هي منتزعة من اللاحقية أن تنتشر. ان الاقرار بتداخل التحجب واللاتحجب يفضي الى تفضيل اللاتحجب. ولكن استعادة تأويل مسألة الحقيقة، من خلال قراءة أمثلة الكهف لأفلاطون تفضي، على العكس من ذلك، الى إجلاء ضرورة اعتبار سلبية الحقيقة كإيجابية حقيقية تخص الوجود في أخص خصائصه. وهكذا فان "حقيقة الوجود" التي تعلق بها الأمر ضمن الوجود والزمان انما كرس ذاتية الدازين بما هو القائم ضمن الظلمة والنور في آن والمنتزع للنور من الظلمة.

ولكن طرح معنى الوجود في اطار هذا المفهوم الجديد للحقيقة قد بات يكرس جوهره كاحتجاب. لذلك فان الاطلاق الميتافيزيقي الأفلاطوني لمفهوم الوجود قد تزامن مع تعيين الحقيقة كتصويب للنظر نحو وجهة المثل، فانبت على ذلك تقاليد الميتافيزيقا القاضية بأن جوهر الحقيقة هو المطابقة. ومع ذلك فان المحاضرة التي تحمل عنوان نهاية الفلسفة ومهمة الفكر²⁵ تتراجع على نحو صريح عن كل قول بالتحول في مفهوم الحقيقة، بل تقر على العكس من ذلك

23- الوجود والزمان، الفقرة 44 .

24- ان تعين الحقيقة بالنسبة الى اللاحقية، وهو ما تشير اليه البنية "الموجبة سلبيًا" للحقيقة، يظل تعينا لا يخص الحقيقة في حد ذاتها وانما هو استعلان لدى الموحد وهو تخف لدى الموحد وهو اختيار لأحدهما وتفضيل له على الآخر، مما يجيل الموحد الى متعقل للحقيقة، ومعين لها بموجب "اختيار عقلي" كما يقول ج. قرايش (الأنطولوجيا والزمانية)، ولعل في ذلك بعضا من ترسب الذات بقرارة الموحد.

25- أنظر الترجمة الفرنسية بعنوان: La fin de la philosophie et la tâche de la pensée وهي منشورة ضمن: مسائل *Question IV*، قليمار، باريس 1976، ص 112 الى ص 139.

بأن الحقيقة قد وقع تمثلها دائما كمطابقة. لذلك يصبح السؤال عن السبب الذي من أجله لم يقع أبدا وضمن أية أنطولوجيا تمثل الحقيقة كلا تحجب سؤالاً وجيبها. فلنصغ الى هيدقر:

Dans l'horizon de ces questions, il nous faut reconnaître que l'Ἀλήθεια au sens du non-retrait de la présence, c'est dès le départ, c'est exclusivement comme exactitude de la représentation et justesse de l'énonciation qu'elle a été éprouvée. Mais dès lors, même la thèse d'une mutation de l'essence de la vérité qui l'aurait conduite du non-retrait au sein de l'Ouvert à la justesse de l'énoncé n'est pas soutenable. Au lieu de cette thèse il convient de dire: l'Ἀλήθεια, comme ouverture d'un monde de la présence et présentation de l'étant dans la pensée et dans la parole, se manifeste dès le départ sous l'aspect de l'ὁμοίωσις et de l'adaequatio, c'est-à-dire dans la perspective d'une conformation entendue comme mise en accord de la représentation et de ce qui lui est présent.

Mais cet état de chose nous rend à nouveau questionnants: d'où vient que pour l'expérience naturelle et le langage courant des hommes, l'Ἀλήθεια, le non-retrait, apparaisse *seulement* comme justesse de l'énonciation et comme aptitude de la parole à faire foi? Cela tient-il à ce que le séjour ek-statique de l'homme dans l'Ouvert de la présence n'est tourné que vers ce qui lui est directement présent et vers la présentation qui en est ordinairement faite? Mais qu'entendre par là, sinon que la présence comme telle et, bien plus encore, l'Ouvert qui la rend possible, demeurent hors de vue? N'est effectivement éprouvé et pensé que ce que l'Ἀλήθεια comme clairière de l'Ouvert, apporte, et nullement ce qu'elle est en elle-même.

Ce qu'elle est en elle-même demeure en retrait. Est-ce là l'effet d'un simple hasard? N'est-ce que la suite d'une négligence de la part de la pensée humaine? Ou bien en va-t-il ainsi parce que se retirer, demeurer en retrait, en un mot la λήθη appartient à l'Ἀλήθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'Ἀλήθεια? Et ce qui règne au sein d'un tel retrait où se reprend l'Ouvert de la présence, ne serait-ce pas alors, et dans quelle vigueur d'abriter et de préserver, cela même d'où advient le déploiement du non-retrait, celui dans lequel *seulement* du présent peut paraître à son tour avec l'éclat de la présence?.

S'il en était ainsi, alors la *Lichtung*, l'Ouvert en sa clairière ne serait pas seulement l'ouverture d'un monde de la présence, mais la clairière du retrait de la présence, celle d'une sauvegarde elle-même en retrait.²⁶

ففي هذه المحاضرة يسأل هيدغر هيقل وهوسول عن القضية التي تعين كمسألة رئيسية للفلسفة لديهما، ليجيب بأن الروح المطلق والبداهة القصوى إنما تتأسسان لديهما ضمن مكتسب الحدائث الرئيسي ألا وهو الذاتية²⁷. وإذن فإن هذين المفهومين ليسا إلا النور القبلي والضروري الذي يمثل ضمنه الموجود ويستحضر. ولكن هذا النور في حد ذاته غير ممكن إذا ما لم يتوفر منفتح ينتشر ضمنه هذا النور:

Là où la philosophie a porté son affaire propre au savoir absolu et à l'évidence ultime, là précisément se tient peut-être d'autant plus en retrait autre chose, et quelque chose de tel que le penser ne peut plus être du ressort de la philosophie " (p.126).

فلعل مهمة الفكر ماثلة بالأساس في الانسلاخ عن هذا الضرب الفلسفي من التفكير الذي لا يعي أن الأسس التي يستصلحها لاقامة صروحه الميتافيزيقية المتتالية "ليست أسسا بالمرّة"²⁸.

لذلك يقتضي الخروج عن الميتافيزيقا مجاوزة لبنيها القبلية المؤسسة. ولكن كيف، وما هو الوجود، وكيف يمكن أن يعطي الينا الوجود على نحو لا يكون فيه شرطا قبليا ولا شرطا مؤسسا؟

لقد قدمنا أن نقد الميتافيزيقا يلتزم لدى هيدغر بأن يعين لديها تذكرات لمعنى الوجود. لذلك كان الخروج من الميتافيزيقا يقتضي تطهيرا لما علق

26- معطيات الهامش السابق، ص 135 الى ص 137.

27- معطيات الهامش السابق، ص 123 وما يليها

28- نيتشه، ص 175

بأطراف بنيتها من الميتافيزيقية. ولذلك أيضا كانت التحولات الطارئة على صياغات مسألة الوجود تحولات تعالج في كل مرة ترسبات الذاتية الميتافيزيقية بقاع هذه الصياغات. إن المسافة التي سايرنا قطعها ضمن الصفحات الأخيرة تشير الى تعدد السؤال عن الوجود كأثر من تفكيك الميتافيزيقا . وقد لا يكون زائدا عن اللزوم أن نستعيد هذه اللحظات بأكثر تدقيقا، إبرازا لهذه العلاقة:

فالسؤال الموجه للميتافيزيقا هو السؤال عن الوجود. ولكن الأفق الذي يرتفع إليه النظر هاهنا لا يحصل الا كمساءلة للموجود عن معناه، وهي المساءلة التي عينت هذا المعنى ضمن الـ "ὄντῶν"، أي ضمن الجوهر. بما هو الحضور أو المثول الدائم: بذلك تفضح الميتافيزيقا، تبعا لبنيتها، زمانية تعيينها للوجود. ولكن هذه الزمانية تظل مكتسبا غير أصيل وان كان استنقاذه غير محال. لذلك فاذا كان ثمة من امكان لمجاوزة الميتافيزيقا، على نحو ما، فان هذا الامكان انما هو في تجذير الأفق الذي يتم بالنسبة اليه ترمين الوجود²⁹. واذن فان تحديد الوجهة الجديدة للفكر. بما هي " الوجود والزمان " لا يعني اضافة أطروحة جديدة عن الوجود. انه لا يعني مواصلة للميتافيزيقا، بل يعني الاختلاف عنها من خلال استنطاق هذا المؤشر الفاضح لها والصامت ضمنها: الزمان³⁰.

فاذا كان سؤال مؤلف 1927 هو السؤال عن معنى الوجود فان ذلك يعني أنه سؤال قد تموضع بعد، من حيث مشروعه على الأقل، خارج

29 - أنظر مثلا ج. قردان *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, الفصل الثاني: " La problématique de Etre et Temps "، ص 35 الى ص 48 .
30- ذلك ما يقوله مثلا ج. يوفري:

" ... Sein und Zeit ne propose pas encore une fois une thèse métaphysique sur l'être qui consisterait à le déterminer par le temps, comme lorsque Bergson croit trouver dans la monvance du Temps une "substantialité" supérieure. Pensant l'être "sous l'horizon du temps" et non l'inverse, il invite le lecteur à retocéder de la métaphysique et de sa question de l'être jusqu'à une pensée plus radicale qui est ...celle du sens de l'être lui-même, dont l'avant goût est la merveille qu'il n'apparaisse en son lieu propre que dans une "clairière du temps" (*Dialogue au Heidegger*, T:4, p.91).

المتافيزيقا. فهو انتقال من سؤال موجه لها الى سؤال جذري يطرح عليها من موضع نسيانها له، وذلك هو الإشكال الرئيسي. فالاعتبارات التي سقناها على امتداد الصفحات السابقة والتي تعلقنا برصد "المتافيزيقي" الذي يظل الوجود والزمان مشدودا اليه، لا تشير في الحقيقة إلا الى عين هذا الاشكال. ان طرح السؤال الأساسي على المتافيزيقا كسؤال عن معنى الوجود لا يمكن الا أن يعد لضرب من "الاضطلاع" الأصيل للموجد بهذا المعنى من خلال الحسم "الايثيقي" أي المتافيزيقي بين الأصالة واللا-أصالة، على حد تعبير ميشال هار³¹. ولكن ذلك لا يعني في الحقيقة انغراسا ميتافيزيقيا للوجود والزمان بقدر ما يعني، من بعض الوجوه، ضربا من التباعد أو من عدم التآلف بين مستوى السؤال وأدوات الاجابة، وهو ما يفسره قادامار (Gadamer)³² بضرب من البنية الهرمينوطيقية القاضية بأن كل تجاوز هو في ذات الوقت استخدام لما يتجاوز. ففي نفس الوقت الذي يتجه فيه بلورة السؤال عن معنى الوجود من أجل تخليص هذا المعنى من المفهوم المأثور للحقيقة كمطابقة، وذلك بالالتحاق بمفهومها كلاتحجّب (Alētheia)، فان حصولها يظل موكولا الى الدازاين. ذلك هو ما ينتج من تحليل الفقرة 44 من الوجود والزمان حيث ينتزع الانكشاف انتزاعا من التخفي³³.

ان نسيان الوجود لم يعد يطلق الامكان للسؤال عن معنى الوجود من حيث حقيقته التي يقتضي إدراكها إعداد الموجد لانتزاعها، ولكنه يطلق الامكان لسؤال عن حقيقة الوجود بما هي نسيان الوجود ذاته: هذا هو المكسب الحقيقي لجهود التسريح الأنطولوجي الذي يعتمل ضمن تعاليم أفلاطون في الحقيقة، وهاهنا منطلق الأطروحة القائلة بتحول في تعيين الحقيقة

31- م. هار M. Haar, La métaphysique dans *Sein und Zeit* ، ص 103

32- أنظر هـ. ج. قادامار H.G.Gadamer, Heidegger et l'histoire de la philosophie, in *Heidegger, Cahier de l'Herne*, Ed.de l'Herne , Paris, 1983, pp.128-129 .

33- الوجود والزمان، الفقرة 44، وذلك هو معنى الاستشهاد بيرمانيدس .

وهو التحول الذي انتقى أفلاطون ناطقا باسمه من خلال تراوحه، ضمن أمثلة الكهف، بين الإصغاء اليوناني الأصيل للحقيقة كلا تحجب والتعيين الميتافيزيقي لها من الآن فصاعدا كتصويب للنظر . ذلك هو ما يذكر به هيدغر ضمن أعمال ندرة طور (Thor)³⁴ عندما يقر بأن طرح مسألة الوجود من زاوية المعنى يترك المجال مفتوحا لفهم هذه الزاوية من جهة المشروع الانساني، كأنجاز للذاتية. فلعل هذا الضعف الذي يعتري مسألة معنى الوجود هو الذي يبرر الاقلاع عنه الى مسألة حقيقة الوجود، والمرور من انفتاح الدازاين على الوجود الى انفتاح الوجود ذاته.

ولكننا لا نملك هاهنا الا أن نسأل: هل أن ما ترصد " بالمعنى " من المزالق هو الذي استوجب نقل الطرح الى مستوى الحقيقة، أم ان تجذر التسريح الأنطولوجي وتناضجه هو الذي اقتضى مثل هذا التحول، ولا سيما انطلاقا من كتيب **تعاليم أفلاطون في الحقيقة** حيث ظهر أن التخفي هو الطابع الذي يخص الوجود في ذاته بحيث يتجلى نسيان الوجود لا كنسيان يُهمَل فيه الوجود إهمالا وإنما كتخفٍ يتنسى فيه الوجود انتساء³⁵. لاشك أن هذا التحول يبرر بالأمرين معا، وكيف لا نذكر عند هذا الحد حرص هيدغر (أنظر ما تقدم، الفصل الثاني) على الجمع، فيما اتصل بانقطاع مشروع الوجود والزمان، (أي فيما اتصل بالمرور من السؤال عن المعنى الى السؤال عن الحقيقة) بين سبب يتعلق بتقبل القراء له، وسبب يتعلق ببنية القول عينها. هكذا تكون أطروحة التحول الذي طرأ على مفهوم الحقيقة لدى أفلاطون والذي كرس حقيقة الوجود كتخف ذاتي، مناسبة متميزة يستلزم فيها التسريح الأنطولوجي تعديلا لطرح السؤال، وفي نفس الوقت فهو يسعف "المعنى" ويستنقذه مما قد ينزلق اليه من "الذاتية" أي من ذاتية تقبله.

34- م. هيدغر: ندوة الطور (Thor). أنظر برتوكول الندوة الذي صدر ضمن مسائل 4،

قاليمار، باريس 1976

35- **تعاليم أفلاطون في الحقيقة**، نفس معطيات السابقة، ص 163 .

ان التسريح الأنطولوجي الذي يستهدي بحقيقة الوجود سيلاحق من الآن فصاعدا ما يظل مقتصدا في كل انعطاء من انعطاءات الوجود في التاريخ، فتنظم هذه الانعطاءات وفق اطراد صورتها وتباعد أصالة المنهل الذي تتبع منه. هكذا مثلا تمتد جذور "القيمة" النيتشوية كضرب من ضروب التفكير الحديث، الى مبدئية المثل الأفلاطوني والتباس تعينه كقبليّة من جهة وكشرط للامكان من جهة ثانية. إن هذه المبدئية هي التي تحكم تاريخ الميتافيزيقا. كما هو تاريخ الأفلاطونية. فأني تصور عن التاريخ سينبني اذن على أساس هذا السؤال عن الوجود في أفق حقيقته كـ Ἀλήθεια ؟ أليس الى مثل هذا الأمر يجيلنا مقال ميشال هار عن البنى الهيكلية القائمة ضمن التصور الهيدقري للتاريخ؟³⁶.

ان مثل هذا التسريح الأفلاطوني يبدو لنا مستلزما لانظام عهود الفلسفة وفق اتجاه وحيد يجد لدى تحول مفهوم الحقيقة، عند أفلاطون منطلقا له ولدى تكرس مفهوم القيمة عند نيتشه تحقيقه الأقصى³⁷. فلقد تحدد جوهر الحرية لدى أفلاطون خضوعا للمثل. بما فيه من الطبع المعياري المحدد لكل سلوك انساني ولكل حقيقة. فاذا كان الوضع الجديد للحرية قد تعين ضمن ميتافيزيقا الحدائة كاضطلاع انساني بالمعيار الذي يخضع له، فان ذلك يقتضي تحديدا جديدا لجوهر هذه الحرية. لذلك لا بد من الخروج عن قيود المثل الأفلاطوني. كما هو الواضع لمقياس الحقيقة، ولا بد من اعداد الأساس الجديد اللازم للحرية في تجوهرها الجديد. تلك هي مهمة ديكرات التي اقتضت قبل كل شئ اعداد الموجود الذي يتم به وضع هذا الأساس على نحو يقيني. فلعل تجربة الشك التي تقضي لدى ديكرات الى الكوجيتو هي التي تعين هذا اليقين كانهدام للشك.

36- M.Haar : Structures Héglennes dans la pensée heideggerienne م.هار : Structures Héglennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1980/1 .

37- أنظر نيتشه II، ص 182 وما يليها : تأويل الوجود كـ Iḏéa ومفهوم القيمة. وإننا فيما نأتي إليه الآن من التحاليل لنحيل من قريب جدا على تفكيك الميتافيزيقا الغربية الذي يعمد إليه هيدقرو ما بين صفحتي 160 و 203 من العدمية الأوروبية (نيتشة II) وخاصة الفقرة المتعلقة بتأويل الوجود على معنى Iḏéa ومفهوم القيمة (صص 182 - 186).

هذا اليقين هو اذن يقين من الذات بما هي "أنا أفكر". هكذا يضع الانسان نفسه قبل كل الأشياء، فهو الذات السابقة على كل الذوات طالما أن الوعي بالذات سابق على كل معرفة للأشياء وعلى كل وعي بها. ان الأساس المطلق للحقيقة قد أضحى ماثلا مع ديكارت في هذه القضية البسيطة: "أنا أفكر اذن أنا موجود". ولكن هذه القضية لا يجب أن تحمل على معنى اللزوم المنطقي الذي يقوم فيه الوجود على أساس التفكير. ان جدة الكوجيتو الديكارتية بالنسبة الى جميع سوابقه تتمثل، مثلما يلاحظ ذلك ج.ل. ماريون³⁸، على اثر هيدقر، في كون التمثل الذي يشير اليه الكوجيتو لا تقتصر دلالته على موضوع التمثل بقدر ما تمتد كذلك الى فعل التمثل ذاته، بحيث لا يتحقق تموضع الموضوع الا بالنسبة الى تمثل واضح. فلنقس المسافة الفاصلة بين أفلاطون وديكارت في ضوء هذا التحول. ان ظهور الموجد بالنسبة الى الأول أمر لا يمكن أن يعقل خارج التأسيس المثلي له. فلا بد للعقل، في حدود هذا التصور، من الانتظام وفق المثل مادام المثل هو الباسط عليه نوره والمناح للأشياء بريقها الذي تعبر به الى الوجود. ولكن حرية الوعي قد بلغت من الامتلاء ما أضحى به تموضع الموضوع خاضعا الى وضع الذات. لقد مكّنا أفلاطون من أن نبصر، ورفع ديكارت هذا البصر الى مستوى البصر بالبصر. لذلك فهمها اتسع تعريف الشئ المفكر لدى ديكارت، فانه في كل الحالات يشير الى الفعاليات التي هي موضوع مباشر لادراكنا. فالأنا يتمثل ذاته في كل تمثل للموضوعات، انه في قاع كل تمثل لها، بل يكاد يكون شرط امكان تمثيلها. فلا تموضع للموضوعات الا ضمن قابلية تمثيلها الكامنة ضمن الذات، بل بما هي الذات عينها. تلك هي المسافة الثانية التي ينفصل بها ديكارت عن أفلاطون: لقد كان المثل عند هذا الأخير مرئية (*Visibilité*) ترى ضمنها الأشياء، فأصبح عند ديكارت تمثليتها وشرطا تشترطه الذات عليها حتى يصبح وضعها ممكنا.

38- راجع ج.ل. ماريون، *J.L. Marion Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975

ولكن تفتق إمكانيات المثل الأفلاطوني على نحو صريح، لئن كان يحتاج إلى تدويته الديكارتي الحاسم، فإنه لا يتحقق كإجلاء لطابعه الميتافيزيقي شرطاً للإمكان إلا مع كانط³⁹. فالتعيين الكانطي للوجود كشرط للإمكان من خلال الاضطلاع بالذات الديكارتيّة إنما يرجع كذلك إلى إجلاء للمثل الأفلاطوني من حيث "إمكانياته". وهو ما يعني خاصة أن فهم المثل كشرط للإمكان إنما هو فهم يستبق تحولات هذا المفهوم من غير أن يجد فيه تعييناً واضحاً لهذا المفهوم الجديد. ذلك أن المنفذ الوحيد الذي يمكن منه افتتاح سبيل لتأويل الوجود على معنى شرط الإمكان هو صورة الخير (Agathon). ولكن هذا التأويل متوقف على تدويت المثل الديكارتي، وعلى هذا الأساس يقوم الموقف الكانطي الذي "ليس مجرد تكرار لديكارتي". فديكارتي ليس إلا "بداية السؤال"، ولن يتعذر هذا السؤال إلا ضمن المنهج الترنسندنتالي الكانطي. بما هو المنهج الذي لا يتحقق إلا انطلاقاً من اعتبار الوجه الذي تتقدم به الأشياء إلينا. يتعلق الأمر إذن بتفقد ذاتي لمعرفتنا ليس موضوعه موضوع المعرفة في حد ذاته بقدر ما هو كيفية معرفة هذا الموضوع من حيث هي معرفة قبلية.

تتعلق المعرفة الترنسندنتالية بعلاقة المعرفة بالمعرفة القبلية للموضوعات من أجل تحديد إمكانيتها، فيظل البحث عن الأساس وعن شروط الإمكان هو

39- م. هيدغر، نيتشه، ص 183 إلى 185:

"C'est seulement par la métaphysique de la subjectivité que le trait essentiel de l'idée, mais d'abord voilé et retenu -ce par quoi elle rend possible et conditionne- est mis en plein jour et se trouve engagé ensuite dans un jeu effréné (...)

" Le pas décisif dans ce processus, la métaphysique de Kant l'effectue. Elle est à l'intérieur de la métaphysique moderne, le centre du point de vue non seulement chronologique mais essentiellement historial (...)

Kant ne répète pas simplement ce que Descartes avait déjà pensé avant lui. Kant pense d'abord transcendentalement et comprend expressément et sciemment ce que Descartes a posé à l'horizon de l'ego cogito en tant que le début de l'interrogation(...)

الانشغال الرئيسي لكانط هاهنا أيضا. فتمثل الأشياء لا يمكن الا على أساس الشروط القبلية الخاصة بالذات العارفة. لقد تحولت قبلية المثل الأفلاطوني لتخص الآن الذات نفسها: لم تعد القبلية مجال هبة الأشياء الى الانسان، بل اوضحت شرطه عليها. لذلك نستطيع أن نقول بكثير من السرعة والايجاز إن ما يتمكن منه كانط بواسطة المنهج الترنسندنتالي هو الوعي الذاتي بأفق الانفتاح القبلي والضروري لتمثل الموجود بما هو موجود. هذا الأفق هو معنى الموجود، وهو اذن وجوده. ولكن هذا الموجود لا يمكنه أن يعطي لنا الا على أساس مطابقته لكيفية تقبلنا له، وهو ما يعني خاصة أن معرفة الأشياء هي معرفة للذات واعادة تعرف اليها، بل إن كانط ليذهب الى حد التوحيد بين الامكان القبلي لمعرفة الأشياء والامكان القبلي لوجودها: "إن شروط إمكان التجربة عموما هي في الآن نفسه شروط إمكان موضوعات التجربة"⁴⁰.

فهلا نعرفنا، ضمن هذا التحول الكانطي، الى ترسب الامكانيات المحبوسة لصورة الخير الأفلاطوني ولاسيما خاصيتها القبلية والتمكينية؟ لا شك أنه يمكننا المواصلة في التفكيك الهيدقري الى حد هيقل ونيتشه، ولكن غاية هذا الاستعراض هي تعيين خاصيات التسريح الأنطولوجي في ضوء تعيين وجهة السؤال عن الوجود. بما هي حقيقة الوجود. فهذا التسريح ينظم تعاقب العهود التاريخية للوجود كفقدان متزايد لحقيقة الوجود، كتسابق (بجميع معاني التسابق) نحو تجذير قبلية الوجود وتمكينته أي نحو تأويلهما كأساس بل كأساسية الوجود ذاتها. لذلك فان الصروح الميتافيزيقية التي تتخذ لنفسها هذا الوجه من أساسية الوجود إنما تتداعى بمعني التداعي. فهي، في اتصالها ببعضها، على ضرب من الترابط "المنطقي" تحكمه مفاهيم كالتحول أو الطفرة

40- كانط ، نقد العقل الخالص *Critique de la Raison pure* ، الترجمة الفرنسية لترمساق وباكو (Tramesaygues et Pacaud) الصادرة عن دار P.U.F. ، باريس 1968، ص 125 (أنالوطيقا المفاهيم).

(*Métamorphose - mutation*)⁴¹، ولكن هذا الترابط هو "شكل الاتصال الداخلي" بين الصروح الميتافيزيقية، واذن فان منطق المرور الذي بموجبه يترجم الوجود من المثل الى الذات، ومن الذات الى الذات الترنسندنتالية ... هو منطق "داخل الميتافيزيقا"، انه منطق نسيان الوجود، انه يحيط مثلثات الوجود ضمن الأسس المتتالية التي تمثلها عهوده بمفاهيمها المحددة. ولكن هذه المثلثات هي في عين الوقت، ومنذ التحول الذي طرأ على مفهوم الحقيقة لدى أفلاطون، انخباسات للوجود يوجب فيها جوهره فلا يعطي منه الا المفهوم المؤسس للنسق. وهكذا فان عهود الوجود ضمن تاريخ الوجود ليست الا قصود الوجود بما في القصد من معاني الانعطاء والتوجه ولكن كذلك من معاني الانعطاء بحسبان، وهل القصد الا الحسبان وضبط للنفس عن كل انقراط؟ أن كل ظهور للوجود هو في الآن عينه ضمور له، فذلك هو "منطق" توالي العهود التاريخية للوجود. ولكن هذه العهود عمياء عنه، فلا تتمسك بغير ما يعطي من الوجود وما يمثل منه، فذلك هو أساسها ولكنه أساس لأساسي. فلعل ذلك هو ما يدعو هيدغر الى أن يتنبه الى ما اقتصد في تعيينات الوجود الميتافيزيقية من خلال خاصية القبليّة والتمكين أي من خلال الخاصيتين اللتين كبلتا الوجود منذ تقدّره الأفلاطوني (هاهنا أيضا يمكن أن تؤخذ عبارة التقدر بالمعنى الحسابي وكذلك بالمعنى النحوي الذي يحوي إشارة الى ما لا يظهر، ما لا يقال)، ولعل ذلك هو أيضا ما يدعو الى أن يعتبر أن الأسس التي تنتخبها الأنساق الفلسفية لنفسها، "ليست أسسا بالمرّة".

ان السؤال عن الوجود في أفق حقيقته يطلق اذن تاريخا لحقيقة الوجود بما هي لا تحجب، أي تاريخا لقصوده (بالمعنى الذي كنا حددناه سابقا). ولذلك فان الفكر، اذا تعين عليه أن يفتح على الوجود على نحو غير ميتافيزيقي، سعى الى استنفاذ هذا اللاميتافيزيقي من التحديدات الميتافيزيقية التي

41- انظر بروتوكول الندوة الملتزمة حول الزمان والوجود، ضمن *Questions IV* ص 89 وما يليها.

قاربته. وذلك هو شأن القبلية كخصائية من خصائص الوجود لم تدرك الا في حدود الميتافيزيقا ولو أنها اذا ما اعتبرت على نحو ما، فضحت بعض ما احتجب من حقيقة الوجود. يقول هيدغر:

"L'élucidation de l'*a priori*, ayant ici pour but de caractériser la distinction de l'Etre et de l'étant, pourra du même coup démontrer que rien de marginal, d'isolé n'a été imaginé des la pensée de l'*a priori*, mais que quelque chose de trop proche au contraire a été compris"⁴².

ولكن تجاوز القبلية الميتافيزيقية للوجود الى قبلته الأصلية أو الى اقبالته الحرة التي يأتلف ضمنها مع الانسان تقتضي:

- (1) تخليص القبلية من معنى الأسبقية في الزمان،
 - (2) تحديدها زمانيا ولكن وفق معنى من الزمان أعمق من معناه المأثور،
 - (3) تعيين الوجود في ذاته على أنه هو القبلي، اي التراجع عن اعتبار القبلية ضربا من ضروب الوجود،
 - (4) رد ذلك الى اللحمة الجوهرية بين الوجود والزمان بعد أن تهيأ الأمر لهذه اللحمة بتحليل وجه الزمانية الحقيقية للوجود كقبلية.
- سيتعلق الأمر إذن بافراغ الادراك الميتافيزيقي للقبلية (وفق الأراضية الأفلاطونية لهذا الادراك) من عدم جوهريته. وهذا الافراغ رهين الحصول على فهم أصيل للزمان. ذلك أنّ الوجود ليس في حد ذاته محتاجا الى أي ترتيب يكون له منه أولوية ما. إنّ أولوية الوجود أو قبلته لا يجب أن تفهم على معنى محمول من محمولاته. ان شرط الفهم الأصيل للوجود هو ادراكه من زاوية الحقيقة كلا-تجسّب، ولكن الحقيقة منذ أفلاطون قد تعينت ضمن علاقتها بالعقل والتعقل، فاختصر جوهرها اذن في استقامة النظر. ان النية التأسيسية الأفلاطونية هي التي تفسر ما يطرأ لديه من التحول على مفهوم الحقيقة وما يتكسر في خلال ذلك من الوضع بالنسبة الى الوجود المثلي. لذلك فان الميتافيزيقا برمتها، ومنذ

انطلاقها الأفلاطوني، لا تتلقى الوجود الا على جهة الأساس القبلي. بل ان هيدقر ليذهب في بعض نصوصه الأخيرة (أنظر نهاية الفلسفة ومهمة الفكر) الى حد التراجع في أطروحة التحول هذه⁴³.

ان انعطاء الوجود الى الميتافيزيقا، إذن، هو انعطاء مقتصد، لذلك فان أسس الصروح الميتافيزيقية المتعاقبة "ليست أسسا بالمرّة"، بل ان الضياء الذي يمثل فيه كل مائل (كل موجود) هو الذي شغل الميتافيزيقا عن موضع الانفتاح والحرية الذي يمكنها في كل مرة أن تسلط فيه هذا النور أو ذاك .

هاهنا ينتقل الفكر الى تعيين السؤال عن الوجود كسؤال عن الموضوع بعد أن كان تعيين كسؤال عنه كمنسي ثم كمعنى ثم كحقيقة .

ان المنفتح الذي تعتمل ضمنه كل التأسيسات الميتافيزيقية من غير انتباه هو ما يقبل هيدقر على بلورته ضمن مفهوم الخلوة (*Lichtung*)⁴⁴ الذي يشير - ضمن نموذج الغاب الكثيف الى المنفتح الذي تنفرج فيه هذه الكثافة على نحو يصبح فيه ملعبا للنور والظلال، للصوت ولصدى الصوت. فالميتافيزيقا، من أقصاها الى أقصاها، لم تدرك غير الحضور الذي يؤسس الأشياء الحاضرة، سواء أكان هذا الحضور نورا مثليا، أم بريقا للوعي يتم بموجبه تمثل الأشياء. ولكن بريق الوعي وبريق المثل غير ممكنين خارج المنفتح الذي يخلو لهما ويمتلئ بهما في آن: " ألا إنّ البريق - فيما يقوله هيدقر - لا يكون ممكنا الا متى كان ثمة منفتح بعد. فليس شعاع النور هو الذي يبدأ فينشئ المنفتح، وانما شأنه أن يسعى في الخلوة وقيسها"⁴⁵

ان تحليل الخلوة يفضي الى إدراك الحضور لا من حيث ما يحضر ضمنه أي من حيث الحاضر ولكن من حيث أساس هذا الحضور عينه. فالميتافيزيقا لم تدرك من الحضور (*ousia*) الا ما به يكون أساسا للحاضر وللأشياء الحاضرة، ولكن اقبال الحضور على الانسان وائتلافه معه يظل محبوسا عنها. لذلك فان

43- نهاية الفلسفة ومهمة الفكر، *Questions IV*، صص 135-136.

44- نفس المصدر السابق، ص ص 127 وما يليها.

45- نفس المصدر السابق، ص 129

السؤال عن الوجود اذا ما استهدى بموضعيته كان همه ادراك العلاقة بين الوجود والانسان⁴⁶. فان انفتاح الانسان على الوجود هو الذي يدع الحضور يقاربه. ولكن هذه المقاربة تستلزم فضاء يخلو للنور ويفرغ له. لا بد اذن من تصور هذه العلاقة كعلاقة انفتاح يقارب فيها الوجود الانسان وينعطي اليه على نحو ليس فيه أي ضرب من ضروب الذاتية المتقبلة، وليس فيه أي تراتب موح بتخارج بينهما: هكذا يكون الوجود هو القبلي على معنى الاقبالي، وتكون العلاقة بين الانسان والوجود ضربا من التعاند، لا من العند، ولكن من العندية التي يكون فيها كل منهما عند الآخر.

ولكن فهم الوجود كقبلية أي كاقبالية، وتحديد هذه الاقبالية انطلاقا من الخلوة، يوشك أن يرتد بنا الى عين البنية الميتافيزيقية التي نروم مغادرتها: اذا ما معنى أن يحتفظ هيدغر بوضع الخلوة كشرط امكان لكل بريق اي لكل تعيين مفهومي للوجود ميتافيزيقيا؟ أليس في هذا المسار تطبيق لبنية السؤال الميتافيزيقي (ما هو معنى الموجود؟) على بنية السؤال الذي يرمي الى مغادرة الميتافيزيقا (ما هو معنى الوجود؟)⁴⁷ بحيث لا نحصل من خلال كامل هذا الجهود الا على ضرب من ميتافيزيقا الميتافيزيقيا؟. ما الفرق بين القبلية التي تعانيتها الميتافيزيقا والقبلية التي تتعلق الأمر الآن بأن نحملها على معنى الوجود في حد ذاته؟ ان الفرق يكمن في طبيعة الزمانية المحددة لهذه القبلية، وذلك هو ما تعنى به محاضرة الزمان والوجود (1962).

فالوجود قد تعين منذ البداية انتشارا للحضور (*Parousia*)، وهو لذلك محدد في جوهره بالزمان من غير أن يعني ذلك أنه شئ زمني. والزمان هو ما يمضي ولكنه في مضيه باق فلا ينطفئ كزمان بل هو يوجد، انه انتشار الوجود. فلا الوجود شئ في الزمان، ولا الزمان شئ موجود، بل يحده الوجود بما هو

46- بروتوكول ندوة الطور (Thor) ضمن مسائل *Questions IV* ، ص 279.

47- ذلك هو السؤال الذي يطرحه السيد هـ. منجيس على هيدغر (انظر:

H. Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, 1976, Préface.

انتظام الماضي والبقاء لا، بما هو موجود من الموجودات. لذلك فلعله لم يعد بإمكاننا حتى أن نقول عن الوجود والزمان انهما موجودان، لأن مثل هذا القول ينزلهما بمنزلة الموجود. بل يقترح هيدغر أن نقول: يقبل الزمان - ويقبل الوجود⁴⁸. فما هو المعطى في هذا الاقبال؟ لكن نحن لم ننتبه ضمن الوجود الا الى اطلاق انتشار حضور الحاضر (الموجود الحاضر) لم نفهم من الوجود الا كونه وجود الموجود أي موجوديته. فلنتبه عوضا عن ذلك الى الاطلاق نفسه، سيتين ساعتها أن الاطلاق هو تحرير من التحجب، وهذا التحرير هو ما يعطي ضمن الاقبال: فالوجود يعطي في خلال تاريخه على وجوه عدة هي الواحد البرمانيدي وهي المثل الأفلاطوني، وهي الجوهر الأرسطي، ... وهذه الوجوه هي التي يقبل فيها الوجود، وهي كل ما يعطيه الوجود، وكل ما يهبه: انها هباته. ومعنى ذلك أنه لا يعطي ولا ينوّه، بل يظل محتجبا عما يهبه. لذلك فعبارة "هبة الوجود" لا بد أن تفهم على معنيين:

1- فهي الهبة التي مصدرها الوجود، واذن فان الوجود لا يعطي ضمنها ويظل متخفيا.

2- وهي ما يهبه الوجود، واذن فهي ليست غريبة عنه، بل تنتمي اليه بما هي "الوجود في أفق تأسيس الموجود"⁴⁹.

ان انعطاء الوجود بهذا المعنى هو "قصد" الوجود (*Le Destiner*)، لذلك فتاريخ الوجود ليس انتظام الأنساق وفق منطق مغلول الى عين المنطق الذي يحكم الأنساق. بل هذا التاريخ هو قصود الوجود التي ينسبط فيها الوجود في عين الوقت الذي يعز فيه50، فقصود الوجود عارية بما هي مقاصده ومتخفية بما هي اقتصاداته.

48- معطيات الهامش السابق عينها، ص 18 وما يليها.

49- الزمان والوجود، ضمن *Questions IV*، ص 24.

50- كذلك نفهم اقرار هيدغر بأن فكرة "القبلي (*a priori*)" ليست فكرة شيء هامشي أو معزول، بل هي فكرة شيء قريب ومجاور، قريب ومجاور للوجود (أنظر نيتشه II، ص 170).

وأما الزمان فقد دأبنا على تصوره على أساس هيمنة الآن الحاضر. فيتلاشى بذلك الماضي بما هو فقط "ما كان"، أي ما انقضى وجوده، ويتلاشى المستقبل بما هو فقط "ما ليس حاضرا بعد". ولكن الوجود - بما هو انتشار الحضور - لا يعطي للحضور معنى الزمان الحاضر. بل هو (الحضور) الحضور الينا، والالتقاء بنا: لذلك فإن إنسانية الانسان - بقطع النظر عن التعيينات الميتافيزيقية لها كذاتية أو كإرادة ... - هي هذا الالتقاء بالوجود ادراكا لهيته وتلقيا لها واستدعاء .

فبهذا المعنى لا يكون انتشار الحضور واقباله علينا مجرد التقاء بالحاضر، بل هو التقاء بالماضي من حيث هو اعتراف بحضوره الينا لا بحاضريته، والتقاء بالمستقبل اعترافا بحضوره الينا لا بحاضريته. إن الزمان الحقيقي ليس قيسا للآنات ولكنه تبعيد الأبعاد الزمانية أي منحها الوجود الذي نلتقي به وجودا لما كان أو وجودا لما هو آت. ولنتبها هاهنا الى أن الوجود الذي نقصده في وجود ما كان ووجود ما ليس بعد، ليس وجودهما الحاضر، ولكن حضورهما الينا كعدم حاضرية.

بهذا المعنى يكون الزمان خلوة الوجود بما هو وجود الحاضر ووجود عدم الحاضر الذي هو الماضي ووجود عدم الحاضر الذي هو المستقبل . ولكن السؤال يطرح من جديد عن هذه الخلوة أليست شرطا للامكان ؟ أليس تصور الزمان خلوة للوجود يؤول بنا الى ميتافيزيقا للوجود نسلط فيها الزمان أساسا له: ما الذي يجمع الزمان والوجود ؟.

ان الاجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نلاحظ:

1- أن اطلاق انتشار الحضور (الوجود) ليس اطلاقا للوجود لأن

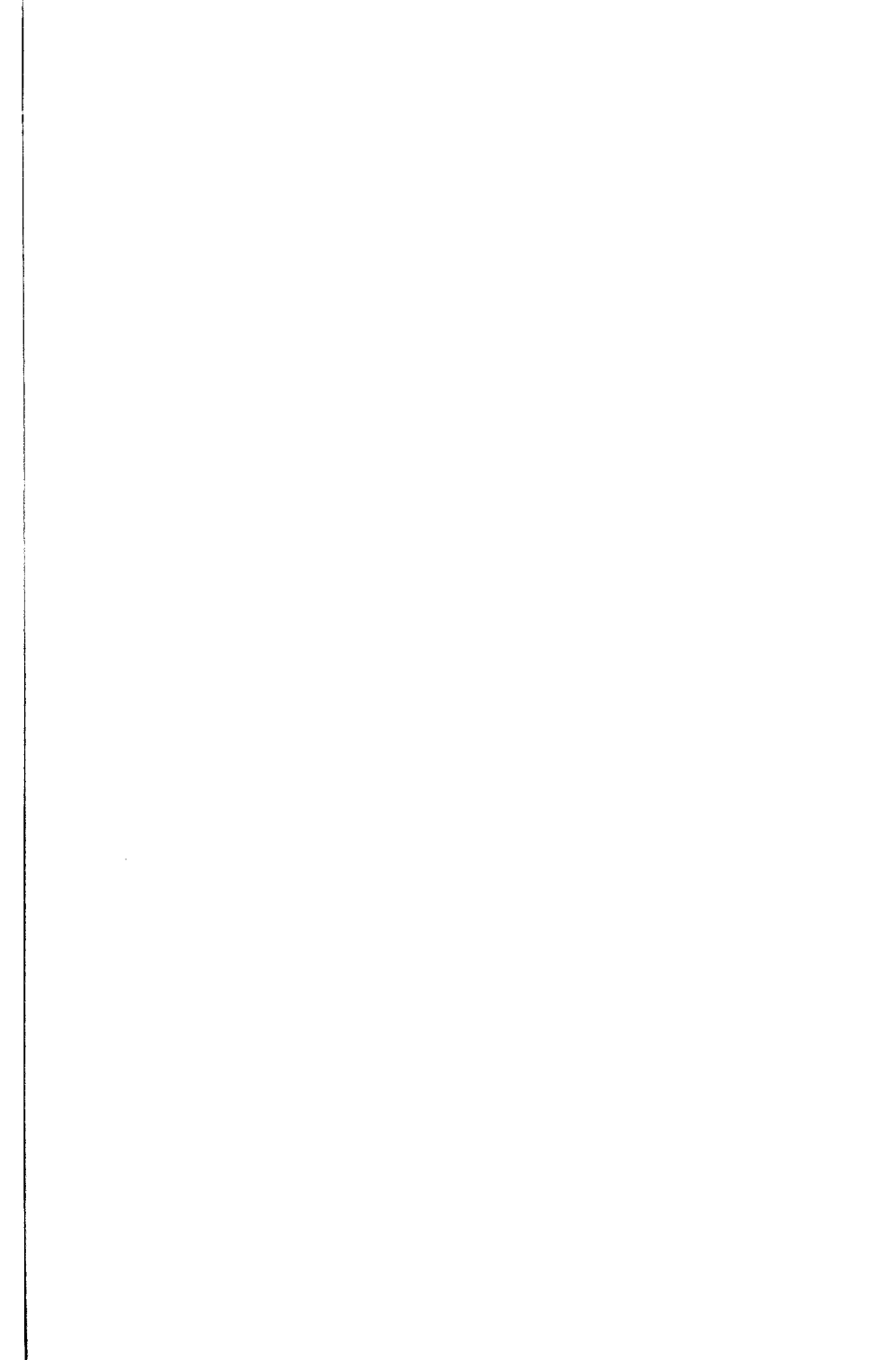
الوجود لا ينتشر، الا قصديا، اي بحجب جوهره دون ما ينتشر.

2- أن الزمان - بما هو التباعد الزمني - ليس استحضارا للأبعاد

الزمانية بل هو نشر للحضور عليها في نفس الوقت الذي تنزع فيه عنها صفة الحاضرية.

واذن فاذا كان ثمة ما يجمع بين الزمان والوجود، فان الذي يجمع بينهما لا يمكن أن يكون شرطا ممكنا لهما، لسبب بسيط وهو أن هذا الشرط لا يمكن من أي شيء: فالوجود لا ينتشر الا كاحتجاب واذن فهو لا ينتشر، والزمان لا ينتشر كحاضر وانما كعدم حاضر. لذلك فلا شرط لاجتماع الزمان والوجود: بل هو العهد بينهما (*Ereignis*): الزمان والوجود يتعاهدان.

فاذا كانت قوة الوهب التي للوجود تتمثل أساسا في حبسه لجوهره عن كل هبة، واذا كانت قوة التباعد التي للزمان الحقيقي تتمثل في شد ما مضى، عن أن يكون حاضرا، وحفظ ما ليس بعد، عن الحاضر، أفلا يكون الاحتجاب ساعتها هو أخص خصائص عهد الزمان والوجود: أوليس هو عهد الاحتجاب؟



المصادر والمراجع

I - أعمال هيدقر :

أ- نشير أولا الى العدد العاشر من مجلة " *Heidegger studies* " وهو يحتوي آخر المعلومات التي بلغتنا عن نشر الأعمال الكاملة لهيدقر حسب البرنامج والأقسام المقررة لها . كما يحتوي العدد المذكور - ككل الأعداد الأخرى - على ثبيت مما ترجم من تلك الأعمال الكاملة الى اللغات الانكليزية والفرنسية والايطالية .

ب - كما نلفت الانتباه الى القوائم البيبليوغرافية التي كنا أحلنا عليها بالهامش 4 من هوامش المقدمة (أنظر ما تقدم من هذا العمل) .

M.Heidegger: *L'Être et le Temps*, trad.R.Boehms et A.de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964 - trad. F Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

Kant et le problème de la métaphysique, trad.W.Biemel et A.de Waelhens, Gallimard, Paris, 1953.

Introduction à la métaphysique, trad.G.Kahn, P.U.F.Paris 1958, Gallimard, Paris, 1967 .

Chemins qui ne mènent nulle part, trad.W.Brokmcier, Gallimard, Paris, 1962.

Essais et Conférences, trad.A.Préau, Gallimard, Paris, 1958.

Le Principe de Raison, trad.A.Préau , Gallimard, Paris, 1962.

Héarclite (Séminaire avec E.Fink) , trad.J.Launay et P.Lévy, Gallimard, Paris 1973.

Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, trad.J.- F.Courtine, Gallimard, Paris, 1977.

Acheminement vers la parole, trad.Jean Beaufret, W.Brokmecier et F.Fédier, Gallimard, Paris, 1976 .

Nietzsche I et II, trad.P.Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.

La " Phénoménologie de l'esprit " de Hegel, trad.E.Martineau, Gallimard, Paris, 1984 .

Aristote, Métaphysique Θ 1-3 (De l'essence et de la réalité de la force), trad. B.Stevens et Pol Vandevclde, Gallimard, Paris, 1991 .

Concepts fondamentaux, trad.Pascal David, Gallimard, Paris, 1985.

De l'essence de la liberté humaine, trad.E.Martineau, Gallimard, Paris, 1987 .

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.F. Courtine, Gallimard, paris, 1985 .

Qu'appelle-t-on penser ?, trad.A.Becker et G.Granel, P.U.F.,Paris, 1959

Qu'est-ce qu'une chose ? trad.J.Reboul et J.Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971 .

Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, trad. D.Panis, Gallimard, Paris, 1992 .

Les Hymnes de Hölderlin "La Germanie" et "Le Rhin", trad.J.Hervier et F.Fédier, Gallimard, Paris, 1988 .

Approche de Hölderlin (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1962, nouvelle édition augmentée, 1973 .

L'affaire de la pensée, trad.Alexandre Schild, T.E.R.1990 .

L'auto affirmation de l'université allemande, trad.G.Granel, T.E.R., 1987.

Interprétations phénoménologiques d'Aristote, trad. J.F. Courtine , T.E.R., 1992.

Questions I (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1968 .

Questions II, (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1957.

Questions III (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1966 .

Questions IV (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1976 .

دراسات حول هيدغر :

نقتصر في هذه القائمة على الأعمال التي تبدو لنا الأقدر على التمهيد لفكر هيدغر ولو أننا لا نقف فيها عند حد المداخل العامة (وتتخلل هذه القائمة أعمال أخرى غير مخصصة لهيدغر ولكننا اعتمدناها خلال هذه الدراسة):

- Adorno T.W, *Jargon de l'authenticité* , trad. E.Escoubas, Payot, Paris, 1989.
- Aubenque P., *Martin Heidegger (1889-1976) : in Memoriam*, in *Les études philosophiques*, 1976, n° 3.
- Bast R.A., & Delfosse H-P., *Handbuch zum Textstudium von M.Heideggers "Sein und Zeit"*, Frommann-Holzboog, stuttgart, 1979
- Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, Minuit, Paris, 1973 (T:1:Philosophie grecque), 1973 . (T:2 Philosophie moderne), 1974 (T. 3: Approche de Heidegger), 1985. (T.4 :Le chemin de Heidegger).
- Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1987 .
- Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978 .
- Bourdieu. P. , *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1988 .
- Bouveresse J. , *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris, 1984 .
- Brisart R. , *La phénoménologie de Marbourg (ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de "Sein und*

Zeit"), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991 .

Canguilhem G., Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ?, in *Critique*, n° 242, Juillet 1967 .

Charrue J-M., *Plotin lecteur de Platon*, S.E. Les Belles Lettres, Paris, 1987 .

Cotten J-P., *Heidegger*, Seuil, Paris, 1974 .

Courtine J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990 .

David A., Pardonner à Heidegger ?, in *Exercices de la patience*, n° 3/4, Print. 1982, pp.189 à 206 .

Derrida J. , La pharmacie de Platon, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972 , pp.77 à 213.

De la grammatologie, Minuit, Paris, 1967 .

De l'esprit . Heidegger et la question , Galilée, Paris 1987 .

Farias V. , *Heidegger et le nazisme*, Verdier 1987 .

Gadamer H.-G. , Heidegger et l'histoire de la philosophie , in *Heidegger*, Cahiers de l'Herne, Ed. de l'Herne, Paris, 1983 , pp.115 - 130 .

Garulli E. , L'unité idéale de la pensée de heideggerienne d'après un essai de G.Vattimo, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier/Mars 1967, pp.116-125 .

Goldschmidt V. , *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, éd.Montaigne, Paris 1970.

Granel G. , Remarques sur l'accès à la pensée de M.Heidegger : " *Sein und Zeit* ", in *Histoire de la philosophie, idées, doctrines, le XXè siècle*, sous la direction de F.Châtelet. Librairie Hachette, Paris 1973 .

Les craquelures du texte, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, n° 1, p.37 et ss.

- Greish J., *Ontologie et temporalité (Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit)*, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1994 .
- Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1987.
L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Vrin, Paris, 1993 .
- Habermas J. , *L'oeuvre et l'engagement*, Cerf, Paris 1988 .
- Haar M. , *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Grenoble 1990 .
Le Chant de la terre, Heidegger et les assises de l'histoire de l'Etre, Ed. de l'Herne, Paris 1987 .
Structures hegelienues dans la pensée heideggerienne de l'histoire, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier/Mars 1980, pp.48 à 59 .
La métaphysique dans " *Sein und Zeit* ", in *Exercices de la patience*, n° 3/4, print 1982, pp.97 à 112 .
- Hermann F.W. von , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987 .
- Janicaud D., *L'ombre de cette pensée*, Millon, 1990 .
La puissance du rationnel, Gallimard, Paris, 1985 .
et Mattéi J.-F., *La métaphysique à la limite*, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1983 .
et Cometti J.P., *Etre et Temps de M.Heidegger : Questions de méthode et voies de recherches*, Sud, 1989 .
- Kelkel A.L. , *La légende de l'être . Langage et poésie chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1980 .
- Marion J.-L. , *Réduction et donation*, P.U.F.(Epiméthée), Paris, 1989.
Sur l'ontologie grise de Descartes, Vrin, Paris, 1975 .
- Mattéi J.-F. , Le Chiasme heideggerien, in *La métaphysique à la limite* (mentionné plus haut).

- Mongis H. , *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, M.Nijhoff, 1976
- Moyse D., La morale bouleversée : la question de l'éthique chez Martin Heidegger, in *Heidegger Studies*, Vol.VIII, 1992 .
- Ott H., *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, Payot, Paris, 1990 .
- Palmier J.-M., *Les écrits politiques de Heidegger*, L'herne, Paris, 1968 .
- Pöggeler O., *La pensée de M.Heidegger*, trad.M.Simon, Aubier, Paris, 1967 .
- Richardson W.J., *Heidegger through phenomenology to thought*, M.Nijhoff, The Hague, 1967 .
- Sallis J. , *Délimitations, La Phénoménologie et la fin de la métaphysique*, Aubier, Paris, 1990 .
- Taminiaux J. , *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989 .
- Le regard et l'excédent*, M.Nijhoff, La Haye, 1977 .
- Recoupements*, Ousia, Burxelles, 1982 .
- Vattimo G. , *Introduction à Heidegger*, Ed. Cerf, Paris, 1985 .
- Les aventures de la différence*, Minuit, Paris, 1985 .
- Veziñ F., La traduction comme travail phénoménologique, in *Heidegger Studies*, 1987/1988, Vol 3/4, pp.109 à 122.
- Vicillard Baron J.L. , *Le temps, Platon.Hegel. Heidegger*, Vrin, Paris, 1978 .
- Volpi F. , et autres, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, Boston, London, 1988 .
- Zarader M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin , Paris, 1986 .

الفهرس

11	توطئة
21	مقدمة
	الفصل الأول:
45	معاودة الميافيزيقا ومسألة الوجود
	الفصل الثاني :
67	الأنطولوجيا الأساسية ومسألة الوجود
	الفصل الثالث :
99	نقد الميافيزيقا وتحولات مسألة الوجود
129	المصادر والمراجع



288257

صدر في سلسلة "مفاتيح"

يديرها حسين الواد

محمد الهادي الطرابلسي
تحليل أسلوية

حسين الواد
مدخل إلى شعر المتنبي

الصادق قسومة
النزعة الذهنية في رواية الشحاذ لنجيب
محفوظ

عمر الشارني
المفهوم في موضعه
العلاقة بين الفلسفة والعلوم

عبد القادر المهيري
أعلام وآثار في التراث اللغوي

محمد القاضي وعبد الله صولة
الفكر الاصلاحى عند العرب في عصر
النهضة

حسين الواد
البنية القصصية في رسالة الغفران

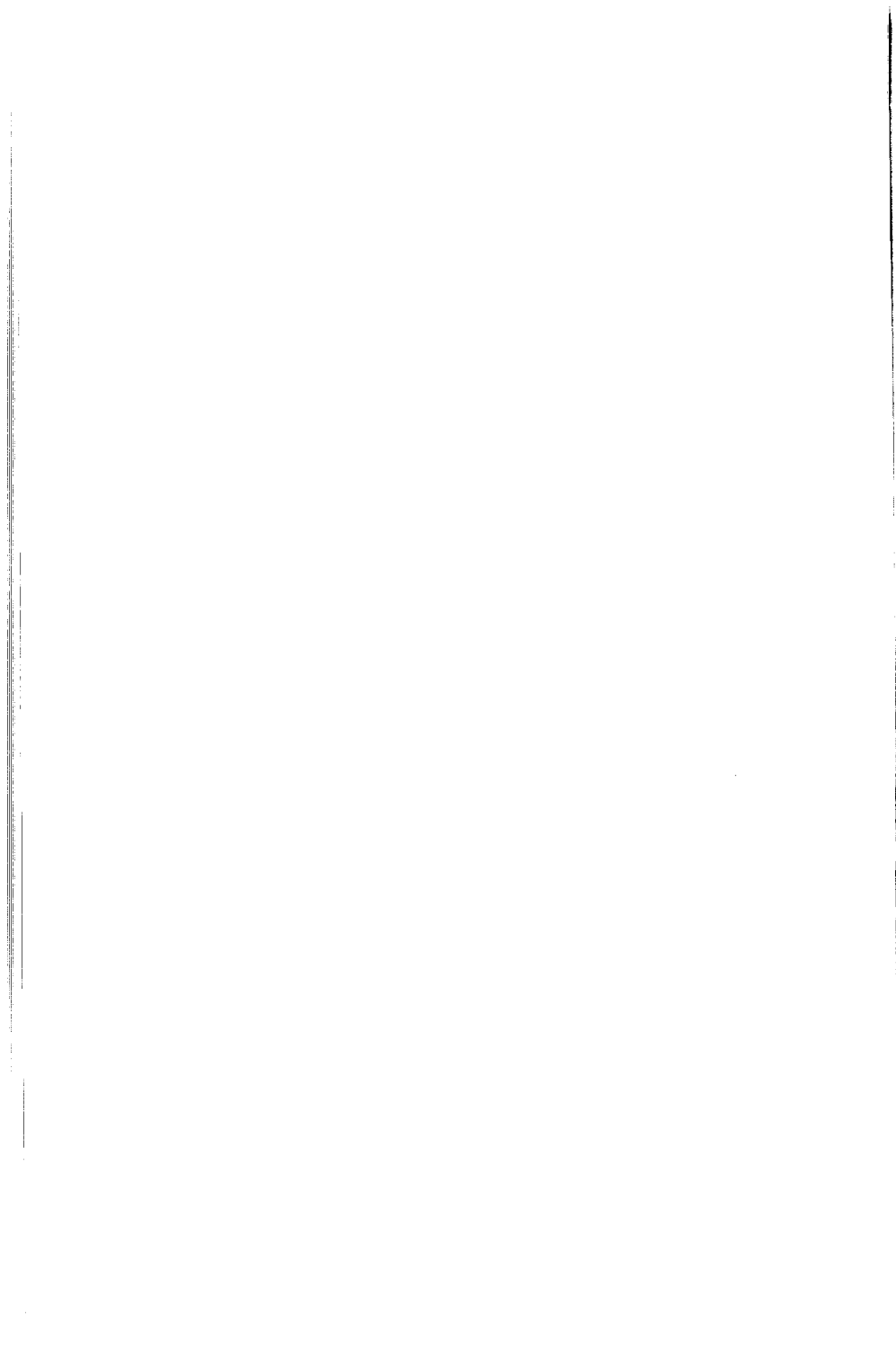
شكري المبخوت
سيرة الغائب، سيرة الآتي.
السيرة الذاتية في كتاب الأيام لظه حسين

عبد الفتاح ابراهيم
مدخل في الصوتيات

جلال الدين سعيد
معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية

محمد الحبو

مدخل إلى الشعر العربي الحديث
"أنشودة المطر" لبدر شاكر السياب نموذجاً



"لو أنّ فرنر هايزنبرغ أراد الآن أن يعرض علينا بعض تأملاته الفيزيائية-النظرية على طريق صيغة العالم المطلقة التي يبحث عنها، لما قدر على متابعة عرضه ذاك أكثر من مستمعين أو ثلاثة في أحسن الأحوال. أما نحن، فإننا لا شكّ متخلون عن كل ادعاء للفهم المباشر.

ولكن الأمر غير ذلك إذا ما تعلّق بالتفكير الذي نسميه فلسفة، إذ يكون عليها أن تعطينا "حكمة للحياة" إن لم يكن عليها أن تعطينا تعاليم "من أجل حياة سعيدة". ولكن مثل هذا الفكر قد يوجد اليوم في وضع يقتضي تأملات شديدة البعد عن حكمة يُعمل بها. فلعلنا بتنا في حاجة إلى فكر يقع عليه أن يتأمل المآتي الذي منه ينال الرسم ومنه ينال الشعر ومنه تنال النظرية الفيزيائية-الرياضية، كل ما به يتعين. سيكون علينا ساعتها أن نتخلى هاهنا أيضا عن كلّ إدعاء للفهم المباشر..."

مارتن هيدغر

1976-1889

محمد محبوب

أستاذ مساعد بجامعة تونس الأولى

صدر له:

- محاولة في أصل اللغات لروسو، ترجمة، 1985 .
- المدينة والخيال، دراسات فارابية، 1989.
- تفريظ الحكمة لموريس مرلو بونتي، ترجمة وتقديم، 1995.

السعر: 5.000 دت

ISBN 9973-703-17-0 (Coll.)

ISBN 9973-703-47-2 (N° du volume)