بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 16 أبريل 2016

انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير

(كانط، نيتشه، هيدغر)

فتحي المسكيني
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هيدغر)[1]

[1]- يمثل هذا البحث الفصل الأوّل من كتاب (الهوية والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير)، د. فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2015م.

الملخّص التنفيذي:

تنطلقُ هذه الدراسة من أمر مهولٍ في النظر الفلسفي، إنّهُ سؤال الانعطاف، إن صحّ التعبير، الذي يتجلّى في رصدِ مسالك نظرية، ودلالية، وأنطولوجية، عن كيفية انزياح السؤال الحديث الكانطي: «ما هو الإنسان؟» إلى السؤال المعاصر: «من هو الإنسان؟». فلمّا كان تأويل هابرماس فلسفة هيغل تأويلاً يرفعها إلى رتبة التفكير في الحداثة، من حيث هي تعبير عن الأزمة الحديثة، ممّا يخولُها اكتساب ضمانات ذاتية، ينتجُ عن هذا تأسيس الحداثة على مفهوم الذاتية.

لقد رصدتْ هذه الدراسة جملة من الصعوبات والمآزق التي اعترضت كانط، وهو يبحث عن سؤال الإنسان، ليقرَّ بأنّ أمر الإنسان هو أن ننظر إليه «نظرة براغماتية» تساعدنا على فهم الطريقة التي يستعمل بها الإنسان نفسه... وهي نظرة تتحسّس تراجعها المتعالي والعملي الأخلاقي حينما كان كانط يحلم بـ«المجتمع الكسموبوليطيقي». كلّ ذلك تلقفهُ نيتشه بكانطيته المنصهرة في أحاديثِهِ عن الإنسان الأخير، أو الفرد الإمبراطوري، الذي لم يستطع اكتشاف العالم. ذلك ما سوف يسعى إليه هايدغر حينما ينظر في تأويلية الهوَ الغريب، الذي يعبرنا ولا نراه... أليس هو انتقال من الدور الأنتروبولوجي، الذي يحفّ بالسؤال «ما هو الإنسان؟» إلى الدور التأويلي، الذي يلوح في ثنايا السؤال «من هو الإنسان؟».

«إنّ الإنسان ما إن يُلاحَظ، أو يُسبَر، حتى يظهر متحرّجاً (منزعجاً) (...) حيث سيكون من **المستحيل** عليه أن يبيّن كما هو؛ أو هو سوف يتخفّى، ولن يريد، في هكذا حال، أن يُعرَف كما هو». **كانط**

«انظروا! إني أكشف لكم عن **الإنسان الأخير**.

ما الحب؟ ما الإبداع؟ ما الرغبة؟ ما النجوم؟ كذا يسأل الإنسان الأخير، وهو يغمز هُزُواً.

فإذا الأرض تصغر والإنسان الأخير يمشي عليها مرَحاً، يصغر كلّ شيء من حوله تصغيراً. إنّ نوعه لا ينقرض مثل بعوض الأرض؛ وإن الإنسان الأخير ليعمرنّ طويلاً.

«(...) لا من راعٍ، ولكن ثمّة قطيع. كلٌّ يريد الشيء نفسه، وكلٌّ هو الشيء نفسه؛ من يشعر بغير هذا عليه أن يذهب طوعاً إلى دار المجانين». **نيتشه**

«نحن لا نسأل **ماذا** (Was) هو، دون تعيين؛ بل **من** (Wer) يكون هو. نحن لا نسائل، ولا نكابد، الإنسان في ميدان كذا (So)، أو ماذا (Was)؛ بل في ميدان **فلان** (Der und Der)؛ **والذين**، والـ **نحن** (des, Wir).

«إن سؤال الماهية هو سؤال سابق، وإن السؤال السابق الأصيل والملائم ليس سؤال **ماذا** (die Wasfrage)؛ بل سؤال **من** (die Werfrage)، ونحن لا نسأل «**ما** هو الإنسان؟»؛ بل «**من** هو الإنسان؟». قد يظهر أنّ ذلك مجرّد شأن لغوي. وعلى ذلك، فإنّه قد أعطي للجواب، بهكذا طرح، للإشكال وجهة معينة جدّاً». **هيدغر**

تقديم: الحداثة والذاتية:

إن السؤال عن الحداثة قد ينبغي أن نستفهم عنه، كما ينكشف، من خلال آخر اشتغال حاسم عليه في أفق المعاصرين، ونعني تحديداً دروس هابرماس (Habermas) عن **الخطاب الفلسفي في الحداثة**، التي نشرها سنة (1984م). إنّ الفرضية الهادية في تلك الدروس هي: «إنّ هيغل قد كان الأوّل الذي طوّر، بكلّ جلاء، مفهوماً عن الحداثة؛ ولهذا ينبغي أن نعود إليه من أجل فهم الدلالة، التي كانت للعلاقة الداخلية بين الحداثة والمعقولية، تلك الدلالة التي هي بدهيّة إلى حدٍّ كبير، وصارت اليوم موضع سؤال»[1].

ماذا قال هيغل حتى يستأهل هذا المقام؟ لقد استنفر هابرماس جملة جدّ عديدة من الشواهد التي تعود إلى تقرير ما يأتي، يقول هيغل: «إنّ مبدأ العالم الحديث هو، عامّة، حرية الذاتية، وبحسب هذا المبدأ، فإنّ

1- J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*,trad. Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1988, p. 5.

كلّ الملامح الجوهرية المعطاة ضمن الجملة الروحية إنّما تتطور من أجل التحصّل على الحقوق التي من شأنها»[2].

إن ما همّ هابرماس من هذا التأويل هو تأسيس «الحداثة» على مفهوم «الذاتية»، ليس، فحسب، من أجل أنّه يمكّنه من إقامة الافتراض الآتي: «إن الحداثة لا يمكنها، ولا هي تريد؛ أن تستلف من عصر آخر المقاييس التي بموجبها تتوجّه؛ إنّها مجبرة على أن تستمدّ معياريتها من ذاتها»[3]؛ بل، خاصّةً، من أجل أنه يوفّر سياقاً نظرياً متيناً للاستفادة من كانط في ترتيب مسألة الحداثة. رب سياقٍ يبدو أنّ هابرماس حاول تخريج ملامحه الأساسية من خلال المفارقة اللطيفة الآتية: إن «فلسفة الأزمنة الجديدة، من السكولائية المتأخرة إلى كانط، إنما تعبّر، بعد، عن الفكرة التي تملكها الحداثة عن نفسها. وعلى ذلك، فإنّه منذ نهاية القرن الثامن عشر، فقط، أخذت الحداثة تطرح على نفسها مشكل **العثور** على **ضماناتها الخاصّة**؛ وهذا المشكل قد أخذ شكلاً بلغ من الحدّة أن هيغل قد أمكن أن يفهمه **بوصفه** مشكلاً فلسفياً؛ بل جعل منه **المشكل الأساسي** لفلسفته»[4].

إنّ طرافة هيغل تكمن في كونه يمكّننا من أن نميز بين «الأزمنة الجديدة»، وبين السؤال الفلسفي عن «الحداثة»، بين فلسفات تعبّر عن فكرة الحداثة دون وعي «زماني» خاصّ بها، وبين فلسفات صار مدارها هو معاناة الحداثة، بوصفها «عصراً» يرفع وعيه بنفسه ميزة روحية غير مسبوقة. علينا أن نميز بين «die Zeit»/ الزمان، وبين «die Zeit»/ العصر. إنّ الحداثة مشكل «عصر»، وليس مجرّد «زمان» جديد.

ولكن أين تكمن المفارقة بالنسبة إلى كانط؟

يقول هابرماس: «إن كانط يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي، وذلك يعني، فقط، أن الملامح الجوهرية للعصر إنّما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية، وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بما هي كذلك، فإنه، من جهة نظر ارتداديّ فحسب، يمكن لهيغل أن يتأوّل فلسفة كانط، بوصفه التفسير الذاتي الحاسم للحداثة (L'auto-exégèse décisive de la modernité). (...) إن كانط، لهذا السبب، يجهل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية»[5].

بذلك، يبدو أنّ علاقة كانط بالحداثة تنطوي على صعوبة متوارية؛ إن كانط لم يعد، اليوم، رمزاً سعيداً للحداثة، كما يظنّ الفهم العامي؛ بل صار علامة «تعبّر» عنها دون أن تفهمها **بما هي كذلك**. ولكن ما معنى «أن نعبّر» عن أمر دون أن نفهمه «بما هو كذلك؟». «عبّر» تفترض «العبور» من... إلى ...، ومنه «تعبير» الأحلام؛ أي إخراجها من الأعراض إلى الدلالة، كذلك الأمر في اللغات الغربية: (Aus-

2- Hegel,*Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Dérathé, Vrin, Paris, 1975, p. 283.

3- J. Habermas, op. cit., p. 8.

4- Ibid, p. 19.

5- Ibid, p. 23.

(drücken) مثل (Ex-primer)، أو (Ex-press)، هي أفعال «إخراج» ما هو تحت ضغط، وعبء، وثقل (Druck, Pressure, Pression).

ولكن ألا يتعارض هذا مع الصورة النمطية لكانط فيلسوف الأنوار، صاحب الأسئلة الانتصارية للذات المتعالية **الحديثة**: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟»، «ماذا يحقُّ لي أن آمل؟»، وأخيراً السؤال الجامع لها في بؤرة واحدة «ما هو الإنسان؟». أليست هذه الأسئلة هي «الملامح الجوهرية للعصر»، التي أشار إليها هابرماس بنظّارات هيغل، أم أنّ هذه الأسئلة، وبالصيغة التي أتت بها، تنطوي، بعد، من نفسها، على علاقة ملتبسة بالحداثة؟

ربما لا يزال من المفيد أن نقرأ أسئلة كانط الأربعة بوصفها الملامح المقوّمة لفكرة الحداثة، كما كان يمكن التعبير عنها من خلال برادايم الذاتية. إنّ ذلك هو التفسير الوحيد لسبب نزعة المعاصرين، من هيغل إلى ديريدا (Derrida)، إلى إرساء تقليد نقد الحداثة على إشكالية نقد الذاتية[6].

إنّ الحداثة، إذاً، اليوم، تهمة منهجيّة وميتافيزيقية معاصرة، لم يجد الفلاسفة، من هيغل إلى فوكو (Foucault)، أفضل من كانط كبش فداء للتخلّص منها. وعلى الحقيقة، ليس الاتهام موجهاً للحداثة بقدر ما هو موجه نحو المبدأ الذي قامت عليه؛ أي مبدأ «الذاتية». من أجل ذلك، إنّ تخريج دلالة الحداثة انطلاقاً من كانط، إنّما يعني، إذاً، إذا تُصُفح، التفكير في ضوء الشعار «كانط والذاتية»، أو «كانط وتأسيس الحداثة على مبدأ الذاتية».

غرضنا في هذا القول هو البحث عن مسلك **آخر** إلى كانط تعني الآخرية فيه أنّه يعدل قليلاً عن طريق **التبشير** بتنويرية كانط، لينصرف، بعض الوقت، إلى **معاودة** موجبة لأصل المشكل، الذي ادّعى كانط حلّه؛ أي إلى نمط الهوية (L'ipséité)، الذي أسّس عليه كانط مبدأ «الذاتية»، الذي أقام عليه أسئلته عن الحداثة. ما أساس تأسيس الحداثة على الذاتية؟ وذلك يعني: ما أساس **ماهية الإنسان الحديث** عامة؟

ربّ أسئلة وجدنا أنّ هيدغر الثاني هو من افتتح وجه البحث فيها، حين عزم عزماً صريحاً، في صيف (1934م)، ضمن أحد دروسه بعد المنعرج، على استبدال صيغة السؤال الكانطية «ما هو الإنسان؟»، بصيغة مبتكرة هي «من هو الإنسان؟»، ثم ضمن محاضرة، سنة (1938م)، تحت عنوان (**تأسيس صورة**

Ibid, p. 67.-6

العالم الحديثة بواسطة الميتافيزيقا)[7]، إلى إحصاء طريف لما يمكن أن نسميه **الأجوبة المعاصرة** عن أسئلة الحداثة التي صاغها كانط.

فقد أحصى هايدغر خمس ظواهر مقوّمة للحداثة، من جهة ما هي «عصر»[8] ميتافيزيقي مميّز، هي على التوالي:

1- «العلم» الحديث، من جهة ما هو في ماهيته «تمثيل» للموجود.

2- «التقنية»، بوصفها «تحويلاً» لماهية العملي بعامّة.

3- «انزياح الفن إلى دائرة نظر الاستطيقا».

4- ردّ القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر «ثقافية»، حيث تصبح الحضارة ضرباً من السياسة الثقافية.

5- «زوال التأليه» (Entgötterung) من أفق العالم[9].

ما دلالة هذا الإحصاء الطريف؟

نحن نفترض أنّ هايدغر لم يفعل، هنا، سوى رصد **الأجوبة المعاصرة** عن **أسئلة الحداثة** الثلاثة التي ضبطها كانط في الفصل الثاني من الباب الثاني من **(نقد العقل المحض)**؛ فالعلم هو كلّ إمكان المعرفة الإنسانية. والتقنية والثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري. والمعيش الفني هو حدود التجربة الاستطيقية، وإزاحة الألوهية من معنى العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرجاء. إن السؤال الكانطي الرابع «ما هو الإنسان؟» قد وجد بذلك المضمون **التاريخي** الذي كان يفتقده، ولكن هل صرنا، بذلك، أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان؟ إنّ إجابة هايدغر هي بالنفي.

7- M. Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, vierte Auflage, 1963, p. 344. Trad. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, coll. «Tel», Paris, nouvelle édition, 1992, p. 460.

والعنوان هو:

- « Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik ».

8- يقول هيدغر: «إنّ ما يتم داخل الميتافيزيقا هو إمعان النظر في ماهية الموجود، وقرار في شأن ماهية الحقيقة. إنّ الميتافيزيقا تؤسّس بذلك عصراً (ein Zeitalter)، من جهة ما تمنحه عبر تفسير معيّن للموجود، وعبر تصور معيّن للحقيقة الأساس، الذي يشدُّ هيئة ماهيته. وهذا الأساس، إنّما يحكم الظواهر كلّها التي تميز ذلك العصر. (...) إمعان النظر هو الشجاعة على أن نجعل من حقيقة مسبقاتنا الخاصّة، وفضاء أهدافنا الخاصّة، الأمر الذي هو أكثر شيء أهلاً لأن يُسأل عنه».

- M. Heidegger, ibid, p. 69. Trad. fr. p. 99.

9- Ibid, pp. 69-70. Trad. fr. pp. 99-100.

من أجل بيان ذلك، نحن نقترح، في هذا المبحث، أن نقيم السؤال هكذا: كيف تمّ الانزياح من السؤال الحديث «ما هو الإنسان؟»، كما طرحه كانط الأخير، إلى السؤال المعاصر «من هو الإنسان؟» كما صاغه هايدغر الثاني، وما دلالته؟

إن وسيطاً خفياً أوشكنا أن نغفل عنه، عند الطمع في ترصُّد الانتقال المنهجي من سؤال فلاسفة الحداثة «ما هو الإنسان؟» إلى سؤال نقّاد الحداثة «من هو الإنسان؟»، ذلك الوسيط الخفي هو نيتشه، ونعني، خاصّةً، مقالته عن (الإنسان الأخير)، كيف ذلك؟

1- سؤال «ما هو الإنسان؟» لدى كانط: عارض متوارٍ عن فشل إبستمولوجي لبرنامج الأنتروبولوجيا الحديثة:

من اللافت للنظر أنّ كانط، لئن مرَّ بأطوار عدّة قبل أن يبلغ، في الفترة الأخيرة من حياته المسماة ما بعد النقدية، وذلك، أولاً، ضمن رسالة[10] مؤرخة يوم (4 أيار/ مايو 1793م)، ثمّ ضمن درس في **المنطق** يعود إلى سنة (1800م)[11]؛ صياغةَ سؤاله الشهير «ما هو الإنسان؟»، فإنّ هاجس السؤال عن ماهية الإنسان قد كان حاضراً حضوراً متواتراً؛ فضمن **(دروس في الميتافيزيقا)**[12] (التي ألقاها ما بين 1775 و1781م)، وحيث لم يكن كانط يملك سياقاً نظرياً للبحث في معنى الإنسان سوى مبحث (علم النفس الإمبريقي) (Psychologie empirique)، نحن نجده قد وضع الإصبع، منذئذٍ، على الصعوبة المزدوجة، التي تحفّ بالمعنى الحديث للإنسان؛ إنّه يعاني من ازدواج أصلي بين حسّ باطن بنفسه، وحسّ خارج بجسمه، بين ما هو «متعالٍ» وما هو «إمبريقي» في طبيعته[13]. هذا الكائن المتعالي/ الإمبريقي، في آن، يزعم أنّ ما هو إمبريقي فيه لا يدخل في ماهيته، وذلك يعني أنه، حسب عبارة كانط نفسه، حتى ولو خسر عدداً كبيراً من أعضائه، إنّما «يمكن له أن يقول: أنا موجود»، وذلك «إنّ رجله تنتمي إليه، حتى وهي مقطوعة، وهو يدركها كما يدرك أيّ شيء آخر قد أصبح بلا جدوى، كحذاء قديم عليه أن يرمي به»[14].

بيد أنّه إذا كان هذا الادّعاء «المتعالي» بمثابة آخر راسب قوي من التصوّر الروماني للإنسان، بوصفه «حيواناً عاقلاً»، فإنّ إقرار كانط بأنني لا أكون إنساناً إلّا متى كنت «موضوعاً للحسّين الباطني والخارجي

10- E. Kant,*Correspondance*, trad. fr. Robert Rovini, Gallimard, Paris, 1991. Lettre du 4 mai 1793.

يقول: «إنّ خطتي المرسومة، بعد، منذ زمن مديد، والتي تفرض علي بلورة ميدان الفلسفة المحضة، إنّما أدّت إلى النهوض بالمهام الثلاث: 1) ماذا يمكنني أن أعرف؟ (الميتافيزيقا)؛ 2) ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق)؛ 3) ماذا يحقُّ لي أن أرجو؟ (الدين)؛ حيث كان يجب أخيراً أن يكون السؤال الرابع: ما هو الإنسان؟ (الأنتربولوجيا؛ التي كنت ألقي حولها درساً سنوياً منذ أكثر من عشرين عاماً».

11- E. Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1970, p. 25.

12- E. Kant, *Leçons de métaphysique*, présentation, traduction et notes par Monique Castillo, préface de Michel Meyer, Librairie Générale Française, coll. «Le Livre de Poche», Paris, 1993.

13- المرجع نفسه، ص 244. يقول كانط: «إنّ هذا الأنا قد يمكن أن يؤخذ على معنيين: الأنا من حيث هو إنسان، والأنا من حيث هو عقل. أنا، من حيث أنا إنسان، موضوع للحس الباطن والظاهر. أمّا من حيث أنا عقل، فأنا موضوع للحس الباطن فحسب».

14- Ibid, p. 245.

معاً»، إنّما هو علامة متوارية عن مولد مفهوم للإنسان لم تعرفه «إنسانوية» النهضة، ولا «عقلانية» المحدثين.

يقول فوكو: «إن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمّت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية؛ بل يوم نشأ الازدواج الإمبريقي-المتعالي، الذي يُسمّى إنساناً»[15].

إن اكتشاف كانط المبكّر (منذ **دروس في الميتافيزيقا** 1775-1781م) لواقعة الازدواج الإمبريقي/المتعالي لمعنى الإنسان، قد يجعلنا نطرح سؤالاً كهذا: لماذا انحصرت مصالح العقل، ضمن **(نقد العقل المحض)** (1781م)، في الأسئلة الثلاثة الشهيرة: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، «ماذا يجب علي أن أفعل؟»، «ماذا يحقُّ لي أن آمل؟». وبعبارة أدقّ، لماذا تأخّر كانط في صياغة السؤال الرابع: «ما هو الإنسان؟»، حيث لم تظهر ملامحه الأساسية إلا في الحقبة ما بعد النقدية، وتحديداً سنة (1798م)، ضمن كتاب **(الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية)**، ولاسيّما سنة (1800م) ضمن دروس **المنطق؟**

يبدو أن مكمن الصعوبة هنا ليس بيوغرافياً بل هو في صلب **مسألة** الإنسان نفسها. إنّ كانط ما لبث يؤكد على صعوبة «معرفة الإنسان»، ليس، فحسب، كما ضمن دروس 1775م في **الميتافيزيقا**، بسبب أن **علم النفس** الإمبريقي لم يفلح في عصره في الاستجابة إلى نموذج الميكانيكا، الذي قامت عليه الفيزياء الحديثة؛ بل على وجه الخصوص، كما نرى ذلك سنة (1798م) في كتاب **(الأنثروبولوجيا)**، بسبب أنّ الإنسان ليس موضوعاً فحسب؛ بل هو «مواطن عالمي» (Un citoyen du monde)[16]، وإنّ «**معرفة** العالم، و**استعمال** العالم، عبارتان هما، من حيث الدلالة، متباعدتان بعض التباعد؛ فحيث لا تفعل **الأولى** سوى **فهم** اللعبة بوصفها فرجة، تكون **الثانية مقاسمة** لهذه اللعبة»[17]. لا يقبل الإنسان أن يكون «فرجة» (Un spectacle) تُفهم من خارج؛ إنّه في ماهيته «مقاسمة» (Un partage) للعبة المعرفة من الداخل. من أجل ذلك تأخر كانط في اعتبار سؤال «ما هو الإنسان؟» أحد المصالح الأساسية للعقل، ولم يثبته في خطاطة (1781م)؛ بل إنّ كانط، حتى سنة (1798م)، لم يقصد إلى إنتاج «معرفة نظرية» حول الإنسان؛ إنه لم يزعم أكثر من «أنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية». ربّ عنوان علينا أخذه بوصفه علامة على فشل إبستمولوجي لطيف في تحصيل «معرفة نظرية» بالإنسان، من اللافت للنظر أن كانط لا يجد حرجاً في الاعتراف به صراحةً حين ينبّه إلى أنّ «كلّ المحاولات للبلوغ، على نحو صلب، إلى معرفة كهذه، إنّما تعترضها عوائق ذات بال، تتعلق بالطبيعة الإنسانية نفسها»[18]. ربّ عوائق يحصيها كانط في ثلاثة: 1- «إن الإنسان ما إن يُلاحظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرجاً (منزعجاً)»، حيث «سيكون من **المستحيل** عليه أن يبيّن

15- فوكو، ميشيل، **الكلمات والأشياء**، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990م، ص 264

16- E. Kant, *Anthropologie,* VII, 120.

17- Ibid.

18- Ibid.

كما هو؛ أو هو سوف يتخفّى، ولن يريد في حال كهذا أن يُعرَف كما هو»؛ 2- إن الإنسان إذا ادّعى أنه «لا يكتشف سوى نفسه»، فهو يسقط في «وضعية مؤرقة؛ إنّه إذا كانت آلته عاملة، فهو لن يُلاحظ نفسه، وإذا لاحظ نفسه، فإن آلته في سكون»؛ 3- إن العادة طبيعة ثانية، ومن ثم هي «تعسّر على الإنسان مهمة الحكم على نفسه، وماذا يجب أن يفكر في شأن نفسه»؛ 4- إنه «في غياب مصادر حقيقية» (A défaut de véritables sources) لمعرفة الإنسان، فإن أنتربولجيتنا سوف تُستمدُّ من «التاريخ الكوني، والبيوغرافيا، وحتى من مسرحيات وروايات»[19]؛ أي ممّا لا يدخل في باب «معرفة العالم»؛ بل في باب «استعمال العالم»، من «وجهة نظر براغماتية» تجيب عن السؤال: «كيف يستعمل الإنسان نفسه». وليس من «استنباط قبلي» يجيب عن السؤال: «ما هو الإنسان؟».

ولكن علينا أن نسأل: إذا كان آخر كلام كانط على الإنسان هو كتاب (**الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**)، فكيف يجدر بنا أن نفهم إثباته، ضمن (**دروس المنطق**) المنشور سنة (1800م)، لسؤال «ما هو الإنسان؟»؛ ليس بوصفه السؤال «الرابع» والمصلحة «الرابعة» من أسئلة ومصالح **العقل المحض** فحسب؛ بل بوصفه غرض الأنتربولوجيا، التي «يمكن أن نردّ إليها كلّ شيء بما أنّ الأسئلة الثلاثة الأولى إنّما تتعلّق بالسؤال الأخير؟»[20]. بأي معنى يمكننا أن نفهم تصريح كانط بأن **الأنثربولوجيا** هي المصدر الحقيقي لسؤال **الميتافيزيقا** (ماذا يمكنني أن أعرف؟)، وسؤال **الأخلاق** (ماذا يجب علي أن أفعل؟)، وسؤال **الدين** (ماذا يحقُّ لي أن آمل؟).

رأس الصعوبة، هنا، هو أنّ هذا «المصدر الحقيقي» لا يمكن لنا أن نبني حوله «معرفة نظرية»؛ بل أن ننظر إليه «نظرة براغماتية» فحسب تساعدنا على فهم الطريقة التي يستعمل بها الإنسان نفسه. وإذا أخذنا بالتمييز الذي افترعه فوكو في مقدّمة (**الكلمات والأشياء**) بين ما تقوله ثقافة ما عن نفسها، وبين ما تسكت عنه، وتستعمله سراً؛ أي بين «تاريخ الهوَهوَ» (L'histoire du Même) مأخوذاً، هنا، في معنى «تاريخ الذات»، وبين «تاريخ الآخر» (L'histoire de l'Autre)، مقاماً للتساؤل عن دلالة انتهاء كانط سنة (1800م) إلى صياغة السؤال الرابع «ما هو الإنسان»، تبيّن أنّ هذا السؤال يؤخذ على معانٍ عدّة، متى فهمناه، في ضوء «تاريخ الذات»، أو من وجهة نظر «تاريخ الآخر».

فقد تعودنا قراءة سؤال «ما هو الإنسان؟» ضمن **تاريخ الذات**. بوصفه تتويجاً إبستمولوجياً مظفراً للتصوّر الحديث للإنسان بعد انبجاسة الكوجيتو الديكارتي، وفرض نفسه، بوصفه برديماً لتحقيق النفس عامّة، بلغ مع الأنا المتعالي الكانطي إجابته العليا عن السؤال عن ماهية الإنسان المردود على الجملة إلى صفة «الكائن المفكر». فإذا نظرنا، الآن، من زاوية «تاريخ الآخر» (آخر الذات) فإنّ سؤال «ما هو الإنسان؟» إنّما ينكشف فجأة في مظهر سؤال إشكالي، وإنكاري، وشبه كلبي، وليس سؤالاً إبستمولوجياً

19- Ibid, VII, 121.

20- E. Kant, *Logique*, op. cit., p. 25.

سعيداً. إنه نمط ما بعد - نقدي من الريبة الصامتة، ممّا آل إليه معنى الإنسان بعد الحدث الغاليلي؛ أي معنى الإنسان/ الآلة. إنّ سؤال كانط هو سؤال إنكاري، وعلامة متوارية على بداية التشتت المنهجي لمعنى الإنسان في أفق المغامرة الإبستمولوجية للعقل النظري الحديث. إنّ هذا السؤال سؤال/ حيرة، وليس سؤال/ يقين، في سياق نظري للعلم السوي المسيطر على إمكانية المعرفة في عصر ما.

2- في كانطية الإنسان الأخير أو نيتشه يسجّل ولادة الفرد الإمبراطوري:

إذا صحّ أن أفق الحداثة قد تزحزح من مكانه، كما ينبهنا هابرماس[21]، فإنّ كانط قد صار مقلقاً أكثر من ذي قبل؛ ليس لأنّ برنامج التنوير، الذي تكلّم باسمه، قد انقلب إلى تهمة ميتافيزيقية للعقل المعاصر؛ بل، خاصةً، من أجل أن كانط يبقى مفكّراً كوسموبوليطيقياً بامتياز. إنه أوّل محدث يجعل «مجتمع المواطنة العالمية» (Weltbürgerliche gesellschaft (*cosmopolitismus*))[22] مطلباً مدنياً معاصراً. إنّما ذاك ما يفسّر نزوع المعاصرين إلى التلفُّت إليه في كلّ منعطف روحي تفقد فيه فكرة الحداثة واحداً من مقوماتها. بيد أن ما هو طريف، في علاقتنا المعاصرة بكانط، ليس في ظاهرة العودات المتتالية إليه؛ بل في مدى قدرتنا على الاشتغال في أفق لم يعرفه كانط، وما كان له أن يشتغل فيه. إنّ الرهان هو: كيف نكون كانطيين؛ أي مواطنيين كونيين قادرين على الاستعمال العمومي لعقولنا، ولكن من دون الطمع **المتعالي** في البقاء داخل برديام الذات، أو السعي إلى حلّ جميع قضايا الحداثة في نطاق أسئلة عن ملكات الطبيعة الإنسانية، في عصر تحوّلت فيه الأسئلة البيولوجية نفسها إلى أسئلة وراثية؟ بأي وجه يمكننا أن نحترف كانطية بلا ذات متعالية؟

إنّ المُعطى الروحي، الذي يقع خارج أفق كانط، هو هذا: إنّه قد صار من الصعب جدّاً على الفكر المعاصر أن يجيب بالإيجاب عن سؤال التنوير[23]: «هل إنّ النوع الإنساني في تقدُّم دائم نحو الأفضل؟»، كما حاول كانط نفسه أن يفعل في مقالته عن **(نزاع الكليات)**. وذلك يعني أن مشروع الحداثة لم يؤدِّ، آخر المطاف، إلى إرساء «المجتمع الكسموبوليطيقي»، حيث يقع إقرار «الحريّة المتعالية» للإنسان، تلك التي تقوم على الأمر القطعي «اعمل حيث إن قاعدة إرادتك يمكن أن تصلح في الوقت نفسه بوصفها مبدأ

21- J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. fr. R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993, introduction.

22- E. Kant, «Anthropologie du point de vue pragmatique», in: *Œuvres philosophiques III.Les derniers écrits*, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris, 1986, p. 1142.

- يقول كانط: «(...) مجتمع المواطنة العالمية (الكسموبوليطيقية): فكرة هي في ذاتها تُطلب فلا تُدرك، وإن كانت ليست مبدأ مقوماً (لانتظار سلم مستقرة في وسط الفعل وردّ الفعل، الذي لا يهدأ بين البشر)؛ بل مبدأ ضابطاً فحسب؛ إنّه ينبغي اتباعها بوصفها قدراً للنوع البشري، وليس دون الافتراض المؤسس بأن ههنا نزعة طبيعية تجد نحوها هي ذاتها».

23- E. Kant, «Le conflit des facultés», in: ibid, p. 887 sqq.

لتشريع كوني»، كما وعد بذلك **نقد العقل العملي**[24]، بقدر ما أدى إلى ولادة «الإنسان الأخير» (der letzte Mensch)، «أحقر البشر الذي لا يمكنه حتى أن يحتقر نفسه»[25]، حسب تعبير نيتشه، في الفقرة الخامسة من مدخل **(حدّث زرادشت قال)**، ولكن من هو الإنسان الأخير؟

ترجع عبارة «الإنسان الأخير» إلى خريف-شتاء (1872م)، حيث افترعها نيتشه ضمن إحدى كتابات الشباب، التي نشرت بعد موته، تحت عنوان **(كتاب الفيلسوف: دراسات نظرية)** (1872- 1875م)، وبالتحديد ضمن فقرة تحت عنوان مثير هو (أوديب. كلام الفيلسوف الأخير مع نفسه. شذرة من تاريخ الأجيال القادمة)[26]، ثم تواترت العبارة في كتاباته اللاحقة، سواء ضمناً، كما في الفقرة (11) من **(مولد التراجيديا أو يونان والتشاؤم)** (1872م)، أو، صراحةً، كما في الفقرة (177) من القسم الأوّل من الجزء الثاني من **(إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للعقول الحرة)** (1878- 1879م)، والفقرة (14) من قسمه الثاني، والفقرة (49) من كتاب **(الفجر)** (1881)، والفقرة (5) من استهلال **(هكذا حدّث زرادشت)** (1883-1885)، وأخيراً الفقرة (4) من الفصل الأخير من كتاب **(هذا هو الإنسان)** (1888م).

إنّ المثير، في أوّل نصّ ظهرت فيه عبارة «الإنسان الأخير»، وذلك على خلاف المرات اللاحقة كلّها، أنّ نيتشه لا يتردّد في وصف نفسه بأنه هو نفسه الإنسان الأخير.

يقول: «الفيلسوف الأخير، هكذا أسمي نفسي، وذلك لأنني الإنسان الأخير. لا أحد يكلمني سوى نفسي، وإن صوتي ليأتيني مثل صوت [كائن] يحتضر! (...) ألا أزال أسمعك، يا صوتي؟ أتهمس وأنت تلعن؟ إنما كان على لعنتك أن تمزق أحشاء هذا العالم! لكنه لا يزال حيّاً، ولا يحدق بي من هذه النجوم، التي لا ترحم إلّا بما هو أسطع وأبرد، إنّه يحيى أحمق وأعمى كما لم يكن من قبل، وما مات إلا [كائن] واحد، إنّه الإنسان.

وعلى ذلك! أنا ما زلت أسمعك، يا صوتي المحبوب! لا يزال يموت شخص ما خارج نفسي، إنه الإنسان الأخير، في هذا العالم كله؛ الزفرة الأخيرة، زفرتك تموت معي، الأسف المؤجل! أسف! يزفر حولي، آخر البشر المتأسفين (Wehemenschen letzten). أوديب»[27].

إنّ الإنسان الأخير ليس الإنسان العامي، الذي عرفته الملّة، كما عرفته الحداثة؛ بل تجربة وجودية خاصّة بالإنسان المعاصر. إنه نمط بشري جديد، وليس صفة ثقافية أو أنتربولوجية عادية، وذلك أنه يظهر

24- E. Kant, «Critique de la raison pratique», in: *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris, 1985, pp. 610, 643.

25- F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, § 5.

26- «Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt», in: *Digitale Bibliothek* Band 31: *Nietzsche*, S. 932. Aussi: F. Nietzsche, *Le livre du philosophe. Etudes théorétiques*, trad. fr. Angèle Kremer-Marietti, Flammarion, Paris, 1991, § 87, p. 73.

27- Ibid.

في لحظة معيّنة من تاريخ حضارةٍ، تلك التي تكف فيها حضارة عن خلق قيّمها، وتأخذ في الانحطاط السرّي والخفي داخل نفسها.

أمّا أوّل تشخيص لنمط بشري كهذا، فإنّ نيتشه، ودون أن ينبس بلفظة الإنسان الأخير، قد بسطه في الفقرة (11) من (**مولد التراجيديا**)، وذلك في سياق استفهاماته عن سرّ موت التراجيديا فجأةً في أفق الإغريق؛ لماذا فقد الإغريق فجأةً «إيمانهم بخلودهم الخاص، ليس فقط إيمانهم بماضٍ مثالي؛ بل، أيضاً، الإيمان بمستقبل مثالي؟»[28] ههنا، لمح نيتشه يونانَ أخرى، «يونان العجوز» (Greisen Hellenthume)[29]:

«الأوان، والفطنة، والإقدام، وخلو البال، تلك ربّات [اليونان] العليا. أمّا الحالة الخامسة، حالة العبيد، فإنّها هي التي تملك الآن مقاليد السيادة، على الأقل، من حيث الشعور. وإذا كان الآن لا يزال يجب الحديث عامّة عن (البهجة اليونانية) (Griechischer Heiterkeit)، فإنّها بهجة العبيد، التي لا تسأل عن صعب، ولا تطمح إلى كبير، وليس لها ماضٍ ولا مستقبل، يمكن أن تفضّله على الحاضر»[30].

ههنا، استقى نيتشه نظرته الأرستقراطية إلى أنتربولوجية المحدثين، بوصفها متأسسة على عين الانحطاط، الذي أصاب الروح اليونانية في آخر عهدها، علينا أن ننتبه إلى أن انحطاط الإنسان الأخير ليس خطيئة أصلية فيه؛ بل حالة فقر روحي يصيب أيّ حضارة شاخت. إنّ الانحطاط، لدى نيتشه، شيخوخة روحية لنمط بشري معيّن، وليس وصفة نفسانية لفرد معزول. إنّه سلوك عدمي لا يظهر سدى؛ بل لا يأتي إلّا في حينه؛ أي متأخراً.

ولكن ما دور الفلسفة عندئذٍ؟

ضمن كتاب (**إنساني مفرط في إنسانيته**)، تظهر عبارة الإنسان الأخير في موضعين من الصعب قراءتهما على صعيد واحد؛ ففي الفقرة (177) من القسم الأوّل من الكتاب، التي تحمل العنوان الرشيق الآتي (ما يريد كل فن ولا يستطيع)، يقول نيتشه:

«عرض **الإنسان الأخير، يعني الأبسط، وفي الوقت نفسه، الأتم**، ذلك أمر لم يوجد، إلى حدّ الآن، أيّ فنان يكون له كفؤاً»[31].

28- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1993, § 11, S. 72. – *La naissance de la tragédie,* trad. fr. G. Bianquis, Gallimard, coll. “Idées”, Paris, 1949, § 11, p.79.

29- Ibid.

30- Ibid.

31- F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. In: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 137. *Digitale Bibliothek Band 31*: S. 4951. – F. Nietzsche,*Humain trop humain II*, trad. fr. Robert Rovini, Gallimard, coll. “Essais”, Paris, 1968, § 177, p. 115. “Der Darstellung des *letzten* Menschen, *das heiβt des einfachsten und zugleich vollsten*, war bis jetzt kein Künstler gewachsen”.

بيد أنه في الفقرة (14) من القسم الثاني من الكتاب عينه، التي تحمل هذا العنوان الشديد الدلالة (الإنسان كوميدي العالم)، نرى نيتشه كيف يقول هذا:

«ربما تتخيل النملة في الغابة أنها الهدف من وجود الغابة وغايته، بالقوّة نفسها التي نفعل بها ذلك نحن عندما نقرن في أوهامنا، على نحو يوشك أن يكون بديهياً، بين زوال الإنسانية وزوال الأرض؛ أجل، نحن لا نزال قنوعين إذا ما بقينا عند هذا الحدّ، ولم نهيّئ من أجل جنازة الإنسان الأخير (Leichenfeier des letzten Menschen) أفولاً كليّاً للعالم والآلهة. إنّ الفلكي الذي لا تشوب نزاهته شائبة إنّما لا يستطيع هو ذاته أن يشعر بالأرض من دون حياة إلّا كما يشعر بربوة منيرة، وطائرة عليها قبر الإنسانية (Grabhügel der Menschheit)».[32]

إن الإنسان الأخير ليس نوعاً أدبياً، أو أخلاقياً، جديداً فحسب؛ بل هو حيوان يتميّز بوهم أنتربولوجي شديد الخطورة، ألا وهو المركزية الكونية، لكن الوجه الساخر من اهتمام نيتشه بهذا الوهم القديم، الذي عاينه سبينوزا (Spinoza) من قبل، هو أنّه يتصدّى له من جانبه العدمي؛ إنها السذاجة الوجودية التي تجعله يقرن، على نحو بديهي، بين زوال الإنسانية، وزوال الأرض كمكان من العالم. إنّ هذا الادعاء الوجودي جزء من العدة الأخلاقية للحداثة، وليس موضوعة ثقافية عارضة؛ ولذلك، فإن أصالة تصدي نيتشه له تكمن في تحويله اللطيف من سلوك وجودي ساذج إلى مشكل إيكولوجي شديد الخفاء؛ فإنّ ربط زوال الأرض بزوال الإنسانية هو ادّعاء أنتربولوجي يلهي الإنسان الأخير عن السؤال الأكثر إلحاحاً بالنسبة إليه، ألا وهو السؤال الإيكولوجي عن مدى صلاحية القيم التي يعتنقها لشروط بقائه كنوع حيواني بلغ مع الأفكار الحديثة إلى موقف عدمي لا يرى فيما يُوجد إلا قابليته لأن يُملك.

في ضوء ذلك، فحسب، يمكن أن تتحوّل عبارة «الإنسان الأخير» من لفظ شعري إلى مشكل سياسي؛ فمعجم نيتشه في استهلال (**حدّث زرادشت قال**) منتقى بعناية؛ إن الإنسان الأخير هو إنسان «الجموع» الإمبراطورية، التي عوضت «الفهم» بـ«الثقافة»، ذاك الحيوان العدمي، الذي لم يعد يحرّكه أيّ «هدف» أعلى، ولم يعد يلقي بشوقه إلى «ما هو أبعد من الإنسان»، من أفرغ نفسه من أي «فوضى»، قد تنبت فيه «نجمة راقصة»؛ إنّه من تعوّد من دهره أن «يصغّر» كلّ شيء، حتى «الأرض»، وإذا سأل «ما هو كذا؟» فهو لا يسأل إلا بقدر ما «يغمز» بعين كانت هزُواً. وعلى ذلك، هو إنسان «أخير»، بمعنى ليس في عجلة من أمره، إنّه نبت بشري سوف «يعمّر طويلاً»، ونوعه ليس مرشحاً لـ«الانقراض». وذلك أنّه يدّعي أنّه «اخترع السعادة»، سعادة «الاستسهال»، و«الاحتساب»، و«الترفيه»، و«التسلية»، في حالة لا هي

32- Ibid. *Werke und Briefe*: Zweiter Band, S. 287. *Digitale Bibliothek Band 31*: Nietzsche, S. 5101. – *Humain trop humain II*, § 14, p. 228.

«فقر»، ولا هي «غنى»، لا هي «قيادة»، ولا هي «طاعة»، من أجل أن كليهما صعب، ويتطلّب مؤونة أخلاقية شاقّة[33].

يقول نيتشه: «هذه هي الأمارة الكونية الكبرى للعصر الحديث: إنّ الإنسان قد خسر **كرامته** أمام نفسه إلى حدٍّ لا يُصدّق»[34].

علينا أن نقرأ عبارة نيتشه، بوصفها تُشير إلى نمط بشري محدّد هو مواطن الدولة/ الأمة في لحظة معينة من تاريخها، ألا وهي لحظة الحروب القومية، التي ستنقلب سريعاً إلى حروب إمبراطورية. إنّ الإنسان الأخير هو **الإنسان الإمبراطوري**، الذي عاصره نيتشه في طور انتقاله الفذ والرهيب من نطاق الدولة/ الأمة إلى أفق الدولة/ الإمبراطورية، ومن نطاق الحروب الإثنية إلى الحروب العالمية.

بقي أن نسأل: أيّة كانطية هي تلك التي يحتاجها الإنسان الأخير؟ لو أخذنا وجهة الإجابة من نيتشه لأصبح علينا أن نعيد السؤال هكذا: كيف يمكن لهذا الإنسان الأخير أن يتعلّم كيف «يقذف بسهام شوقه إلى ما وراء الإنسان؟»[35]. أين يقبع «ما وراء الإنسان؟». ما وراء الإنسان يعني، ههنا، ما وراء الخير والشر، ولكن ما هي ملامح كانطية بلا أمر قطعي، ولا احترام محض للقانون الخلقي، ولا إرادة خيّرة؟ كانطية نصفها عدمي؛ لأنّ الإنسان الأخير هو فرد إمبراطوري يعيش بعد موت الإله في مدينة الجموع الكونية. أمّا نصفها الآخر، فهو استطيقي، من أجل أنّ الإنسانية لم يبقَ لها من مبرّر جذري لوجودها الحالي غير تحويل الحياة اليومية إلى أثر فني، تلك هي كانطية نيتشه؛ الصيغة القصوى من فينومينولوجيا الإنسان الأخير.

إن نصوص نيتشه هي عيّنة نموذجية عن وضع الفيلسوف في عصر إمبراطورية الإنسان الأخير، إنّه مؤرّخ جيد لظاهرة انفجار الدولة/ الأمّة ومولد الإمبراطورية في آن. إنّه، بذلك، آخر رومانسي، وأوّل مفكّر إمبراطوري؛ ولذلك فكانطيّته ليست عادية ولا مدرسية؛ إنها كانطية الإنسان الأخير. ولكن هل من طريق أخرى إلى اقتفاء أثر الإنسان الأخير بلا أي مسبقات أخلاقية حول من يكون؟ ذلك ما حاوله هايدغر.

3- هايدغر والاكتشاف ما بعد الميتافيزيقي لسؤال «من هو الإنسان؟» أو تأويلية الغريب:

إنّ أوّل ما يلفت النظر، هنا، هو أن هايدغر، أيضاً، قد أتى إلى صياغة سؤال «من هو الإنسان؟» في درس عن **المنطق**، وذلك كما حصل مع كانط، حيث إنّه اهتدى، أيضاً، إلى السؤال «ما هو الإنسان؟» في درس عن **المنطق**. وإذا كان قارئ **(الوجود والزمان)** قد يعثر، بلا عسر، على صياغة صريحة لـ«سؤال

33- Ibid.

34- F. Nietzsche, *La volonté de puissance. Essai de transmutation de toutes les valeurs: études et fragments*, trad. fr. Henri Albert, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », Paris, 1991, p. 36.

35- F. Nietzsche, *Humain trop humain II*, § 14, p. 228.

من؟» (Frage nach dem Wer) في الفقرة (25) من الكتاب، فهو لن يصيب، ههنا، من السؤال الأساسي «من هو الإنسان؟» (wer ist der Mensch?) شيئاً؛ فهذا السؤال لم يطرحه هايدغر في الأفق **المتعالي** لمشروع «الأنطولوجيا الأساسية»، حيث يتعلق الأمر بالبحث عن ملامح «هرمينوطيقا الدازين»، من جهة ما هي متقومة بإشكالية الزمانية؛ بل هو سؤال لم يأتِ إليه إلا في درس صيف (1934م)، وضمن درس عنوانه مثير، ألا وهو: (**المنطق من حيث هو السؤال عن ماهية اللغة**) (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)[36]، وهو لم يُنشر إلا سنة (1998م)، ولم يُترجم إلى الفرنسية إلى حدّ الآن. الجديد هو أنّ هذا السؤال عن ماهية اللغة لم يعد سؤالاً كيانوياً (Existenzial) عن الكلام؛ أي يبحث في معنى اللغة من جهة ما هي أفق انفتاح العالم في الكلام العياني (Faktisch)، الذي من شأن موجود قُدّت هويته من العناية بالنفس، بوصفها زماناً؛ بل في **فسحة تاريخ الوجود**، من حيث هو **تاريخ الهوَهوَ**، مأخوذاً، هنا، في معنى **تاريخ حقيقة الوجود**، الذي تعاقبت محاولات الفلاسفة، منذ أفلاطون (Plato) إلى نيتشه، لاختلاس النظر إلى وجهه التاريخاني، الذي لا ينجلي إلا بقدر ما يحتجب؛ فالكوجيتو الحديث، مثلاً، ليس انجلاء لماهية الإنسان إلّا بقدر ما هو علامة حاسمة على تمنّع هذه الماهية عن أن تهب نفسها في لغة غير لغة الوجود الذي بها تخفى.

ولكن كيف أتى هايدغر إلى صياغة سؤال «من هو الإنسان؟»، وما دلالته؟

يقول هايدغر: «إنّ السؤال عن ماهية اللغة قد توسع، دون قصد، إلى السؤال (ما هو الإنسان؟). بيد أنّه إنّما الآن تبدأ الصعوبة التي اصطدمنا بها، بعد، عند السؤال التمهيدي. إن اللغة -لا ريب- ليست معلّقة الآن في الهواء؛ بل هي تابعة لوجود الإنسان، ولكن إلى أي قِبلة ينتمي الإنسان؟ أين ينتصب الإنسان في جملة الوجود؟»[37].

ما الصعوبة التي يشير إليها هيدغر؟ إنها الصعوبة التي تحفّ، سلفاً، بكلّ سؤال يصاغ في شكل «ما هو؟» (was ist?)، أو «سؤال الماهية» (die Wesensfrage)، ويعني بذلك كون «كلّ سؤال ماهية

36- M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*, Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Kloste - mann, Frankfurt am Main, 1998.

- يتكوّن درس صيف 1934 (**المنطق من حيث هو سؤال عن ماهية اللغة**) من مقدمة (في بناء المنطق ومصدره ودلالته وزعزعته الضرورية) وقسمين؛ **القسم الأول** (السؤال عن ماهية اللغة بوصفه سؤالاً أساسياً وسؤالاً هادياً لكل منطق) يضمّ ثلاثة فصول (السؤال عن ماهية اللغة/ السؤال عن ماهية الإنسان؟/ السؤال عن ماهية التاريخ)؛ أما **القسم الثاني** (الزمان الأصلي بوصفه أرضية كل الأسئلة التي طرحت إلى حدّ الآن واستئناف سلسلة الأسئلة في وجهة مقلوبة)، فهو يحتوي، أيضاً، على ثلاثة فصول (تاريخية الإنسان مجربة انطلاقاً من علاقة محولة مع الزمان/ في تجربة ماهية الإنسان انطلاقاً من مقدوره/ الوجود-الإنسان (Menschsein) واللغة).

37- M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Ibid. S. 29. «Die Frage nach dem Wesen der Sprache hat sich unversehens erweitert zur Frage: „Was ist der Mensch ?“. Allein, jetzt beginnt dieselbe Schwie- rigkeit, auf die wir schon bei der Vorfrage gestoßen sind. Die Sprache zwar hängt jetzt nicht in der Luft, sondern ist dem Sein des Menschen zugehörig. Aber wohin gehört der Mensch ? Wo steht der Mensch im Ganzen des Seins?».

إنّما له طابع السؤال السابق [إلى الطرح] (Vorfrage)»[38]، (أو السؤال الأولي، أو السؤال القبلي بالمعنى الزماني)، والحال أنّ «السؤال السابق [إلى الطرح] حمّال لمعانٍ ثلاثة: 1- إنه يسأل عما هو في المقدمة (Nach vorne)؛ 2- إنه يسائل عما يخرج من (Hervor) التركيبة الأساس؛ 3- إنه يسبق (Geht vorher). (...) وليس التفلسف شيئاً آخر غير الوجود المستمر على طريق هذا الحقل السابق للأسئلة السابقة»[39]. وذلك يعني، لدى هايدغر، أنّ سؤال الماهية مدعوّ، سلفاً، إلى أن يكون «سؤالاً سابقاً»، في معنى أنّه «يفتتح ميداناً» فيه ينكشف المسؤول عنه، و«يسائل باتجاه (Hervorfragt) الملامح الأولى» لتعيّنه، و«يتقدّم (Vorausgeht) كل تسآل متعيّن» عنه[40].

وإذا أخذنا «اللغة» ميداناً للسؤال على عادة متفلسفة العصر، توضّح أنّ اللغة لا وجود لها، من حيث العيان، إلّا حيثما يكون متكلّمون. إنّ كلّ لغة لا قوام لها إلا حيثما ثمة «حديث» (ein Gespräch)[41]، عنده يأتي الإنسان إلى نفسه. «إن وجود الإنسان إنّما ينطوي في نفسه على وجود اللغة»[42]. هذا النحو من الاستشكال قاد هايدغر، رأساً، إلى ردّ الصعوبة التي تحفّ بالسؤال الكانطي «ما هو الإنسان؟» إلى وطأة الترجمة الرومانية للتعريف اليوناني للإنسان، بوصفه (ανθρωποςζωονλογονεχον)، بعبارة (Homo est animal rationale). هذا النقل للمشكل من موضع «اللغة» (Λογος) إلى مقولة «العقل» (Ratio) هو الانزياح الروماني من المعنى العياني للإنسان، بوصفه «الحيوان القادر على الكلام»، إلى معناه النظري، بوصفه «حيواناً عاقلاً».

تكمن طرافة هايدغر، هنا، في إبراز الدور الذي يختفي في السؤال عن الإنسان: «إنّنا لا نعثر على اللغة إلّا وهي متعيّنة انطلاقاً من ماهية الإنسان، وإنّنا، من ثمّ، لا نعثر على ماهية الإنسان إلّا انطلاقاً من اللغة. إنّنا نوجد، ههنا، ضمن منطقة حركة الدور»[43]. هذا الدور ليس حاجزاً يمكن إزالته؛ بل هو نمط من «الدوار» (ein Wirbel) الأصيل، الذي هو ما يميّز التفلسف عن العمل العلمي[44]. ربّ دوارٍ لا مخرج منه إلا بقدر ما نفلح في العثور على «الوضع الصحيح للسؤال السابق»، وهو ما يستجمعه هيدغر في ضرورة الانتقال من عادة «سؤال ماذا؟» (die Wasfrage) إلى نمط مستحدث من السؤال هو «سؤال من؟» (die

38- Ibid, p. 19. «Jede Wesensfrage hat den Charakter einer Vorfrage».

39- Ibid, p. 20. «Die Vorfrage hat also einen dreifachen Sinn: 1. Sie fragt nach vorne. 2. Sie fragt das Grundgefüge hervor. 3. Sie geht vorher. (...) Philosophieren ist nichts anderes als ständiges Unterwegssein in diesem Vorfeld der Vorfragen».

40- ibid, p. 22.

41- P. 24.

42- P. 25. «Das Sein des Menschen faβt in sich das Sein der Sprache».

43- P.31. «Wir finden die Sprache erst aus dem Wesen des Menschen bestimmt – und dann das Wesen des Me - schen wiederum aus der Sprache. Wir sind hier in der eigentümlichen Lage der Kreisbewegung».

44- Ibid, p. 32.

Werfrage)[45]. ولكن بأي وجه قد يتسنى لنا الاستغناء عن سؤال ما هو؟ إلى أيّ مدى يمكن أن نتفلسف بلا أيّ تعيين ماهوي للمفكَّر فيه؟

إن سؤال «**ما** هو الإنسان؟ (*was* ist der Mensch?)» إنّما يتناول الإنسان كما يتناول «شيئاً» (ein Ding)، أو موجوداً «قائماً» (Vorhandenes)[46] يبحث عن خصائصه؛ وذلك يعني، على طريقة العلوم، بحثاً عن صورة الإنسان النظري، الذي بناه العصر الكلاسيكي. إنّ علينا أن نسأل: هل يستغرق سؤال «ما هو؟» دلالة السؤال الفلسفي عامة؟

قد يمكن، مثلاً، أن نستعيض عنه بسؤال آخر؛ فبدلاً من سؤال «ما هو الإنسان؟» (was ist der Mensch?)، يمكننا أن نقول: «كيف هو الإنسان؟» (wie ist der Mensch?)؛ أي على أيّ جهة من الوجود هو؟ لكن هايدغر سرعان ما ينبّهنا إلى أنّ سؤال «كيف هو؟» إنما يظلّ «موجّهاً من جديد» (Zurückleitet) قِبلة السؤال «ما هو؟»، وذلك يعني: «أنّ سؤال الكيف (die Wiefrage) لا يعفينا من [سؤال] الما [هو]»[47].

يقول هايدغر: «إنّه لن يبقى أيّ إمكان آخر لطرح سؤال الماهية عن الإنسان، طالما نحن لم نستبصر بأيّ وجه أنّ هذا السؤال إنّما هو، بالنسبة إلى الإنسان، سؤال يخطئ مرماه (eine Fehlfrage)»[48].

لماذا؟ لأنّ سؤال «ما هو؟» إنما يتعلق بما هو «غريب» (das Befremdende)، وهو يُقاس بمدى فلاحنا في الإشارة إلى «غرابة» (die Befremdlichkeit) المسؤول عنه؛ والحال أنه فيما يخصّ الإنسان.

«نحن لا نسأل **ماذا** (Was) هو، دون تعيين؛ بل **من** (Wer) يكون هو. نحن لا نسائل، ولا نكابد، الإنسان في ميدان كذا (So)، أو ماذا (Was)؛ بل في ميدان **فلان** (Der und Der)، **والذين**، والـ **نحن** (des Wir).

45- Ibid, pp. 33 sqq.

46- Ibid, pp. 32-33.

47- Ibid, p. 34. «Die Wiefrage entbindet uns nicht von dem Was».

48- Ibid. «Es bleibt so lange keine andere Möglichkeit, die Wesensfrage nach dem Menschen zu stellen, solange wir nicht einsehen, inwiefern diese Frage in bezug auf den Menschen eine Fehlfrage ist».

إنّ سؤال الماهية هو سؤال سابق، وإنّ السؤال السابق الأصيل والملائم ليس سؤال **ماذا** (die Wasfrage)؛ بل سؤال **من** (die Werfrage). ونحن لا نسأل «**ما** هو الإنسان؟»؛ بل «**من** هو الإنسان؟». قد يظهر أنّ ذلك مجرّد شأن لغوي. وعلى ذلك، إنه قد أعطي للجواب بطرح كهذا للإشكال وجهة معيّنة جداً[49].

ما الوجهة التي يلمح إليها هايدغر؟ إنّ أوّل علامة على وجهة كهذه هي صيغ الخطاب اليومي، بوصفها صيغ الإجابة العيانية عمّن نكون، مثل «أنا»، أو «أنت»، أو «نحن».

يقول هايدغر: «من تكون أنت؟ من تكون أنت نفسك؟ من أكون أنا نفسي؟ من نكون نحن أنفسنا؟ إن سؤال من؟ إنما يتسدّد ضمن ميدان هذا الموجود، الذي هو، في كلّ مرّة، نفس ما (ein Selbst). ونحن يمكننا، الآن، أن نحدّد الجواب عن السؤال السابق هكذا: إنّ الإنسان هو **نفس ما.**

وأنّى لنا أن نعرف ماذا يكون نفس ما؟ ههنا يعوزنا المفهوم تماماً، أجل نحن نستشعر -لا ريب- وإن على نحو غير واضح على الجملة، معنىً معيناً. فنحن نفهم ماذا يعني: **نحن أنفسنا** (wir Selbst)، **أنت نفسك، أنا نفسي**، ولكن تعيين الماهية إنّما يتطلّب المفهوم دائماً، وهكذا، إنّ الجواب لا يبلغ ما هو غريب إلا مؤقّتاً (...).

بيد أن الغريب لا يكمن في كوننا لا نملك عن النفس (vom Selbst) أيّ تعريف؛ بل إنّنا، عند تسآلنا، قد عدلنا عن وجهتنا مرتين؛ فنحن قد ضبطنا الوجهة على الحقيقة، من حيث إننا لم نعد نسأل «ماذا؟»؛ بل نسأل من؟ إنّ الإجابة «هو نفسه» (er Selbst) هي **صحيحة** (Richtig) من جهة ما نخبر عما قد وهب نفسه لنا ضمن وجهة السؤال، لكنّها **غير حقيقية** (Unwahr) من قبل أنّها تحجب عنا ما يوجد مقرّراً فيها على نحو أصيل؛ وضمن العلوم، عامّة، ما أكثر ما نعرف كيف نقول **الصحيح** (Richtiges). أما عن **الحقّ** (Wahres) فما نقول جدّ قليل»[50].

مكمن الصعوبة، هنا، أنّ السائل والمسؤول عنه واحد، وهوَ هوَ. فمن حيث ما نسأل عن الإنسان بوصفه «هو نفسه» ما، نحن نسأل عن أنفسنا؛ «نحن أنفسنا هم المستجوَبون (wir selbst sind die Befragten). ومتى ما سأل السائل عمن يكون الإنسان من جهة ما هو نفس، فإنّه هو ذاته إنّما يصير هو المستخبَر عنه»[51]. وهكذا، فإنّ الصيغة لم تعد «ما هو الإنسان؟»، ولا حتى «من هو الإنسان؟»؛ بل «من نحن أنفسنا» (Wer

49- Ibid. «Wir fragen nicht unbestimmt, was, sondern wer er sei. Wir erfragen und erfahren den Menschen nicht im Bereich des So oder Was, sondern im Bereich des Der und Der, der Die und Die, des Wir.

Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die Wasfrage, sondern die Werfrage. Wir fragen nicht ‘’Was ist der Mensch ?’’, sondern ‘’Wer ist der Mensch ?’’. Dies scheint eine bloβe Wortangelegenheit zu sein, und doch ist mit dieser Fragestellung der Antwort schon eine ganz bestimmte Richtung gegeben».

50- Ibid, p. 35.

51- Ibid, p. 36.

(sind wir selbst?)[52]. إن سؤال «من؟»، هنا، حاسم؛ فنحن قد نطمع في معرفة «النفس» من خلال سؤال «ما هو النفس؟» (was ist das Selbst?)، ولكن هذا السؤال لا يغطي إلا جانباً، فقط، من مساحة السؤال عن الإنسان، بمعنى هو سؤال «صحيح» في جهة فقط، من وجهة السؤال، لكنّه سؤال ليس من «الحقّ» في شيء، إنه لا يساعدنا على أن نفهم معنى الإجابة «إن الإنسان هو نفسه» أو «إن الإنسان هو نفس ما».

أمام هذه الصعوبة عينها، ينحسر التصور الحديث للإنسان، بوصفه «ذاتاً» (Subjekt)، سواء أأخذناه بوصفه «أنا»، أم بوصفه «شيئاً مفكّراً»، أو «وعياً»، أو «عقلاً محضاً»، أو «روحاً»، أو «مفهوماً». أجل، إن شرط الإجابة عن سؤال «ما هو؟» بوساطة «المفهوم» هو ما أصابه، هنا، اهتزاز حاسم؛ فالمشكل لا يكمن في أن «ماهية» الإنسان ليس «التفكير»؛ بل في أن سؤال «ما هو؟» ليس هو المقام الأصيل للسؤال عن هذا الإنسان. إنّه سؤال «صحيح» على طريقة العلوم، لكنّه لا يغطي غير مساحة، فقط، من إمكانية السؤال. ولكن ما الجهة التي ينحسر دونها سؤال «ما هو؟».

إن هذه الجهة هي ما نتوافر عليه، بعدُ، من «فهم سابق» (ein Vorständnis) لأنفسنا، فهم «غير مفهومي» (Unbegrifflich)، و«سابق على المفهومي» (Vorbegrifflich)، هو لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير «أنفسنا». وهكذا يتبيّن «أنّ الإجابة (إنّ الإنسان هو نفس ما) إنّما تنكشف لنا بوصفها سؤالاً يستمدّ الوجهة منا نحن أنفسنا»[53]، وليس من جهاز نظري يقبع ضمن وضعية إبستمولوجية ما. إنّ النتيجة الخطيرة، هنا، هي أن «الأنا» الحديث ليس هو مصدر تعيين دلالة «أنفسنا»؛ بل الأمر بعين الضدّ، وذلك أنّ الأنا ليس «أنا-نفسي» فحسب؛ بل «أنت نفسك»، و«نحن أنفسنا» أيضاً[54]. وهكذا، نحن لا نوجّه السؤال عن الإنسان قبلة الأنا إلّا بقدر ما «نخطئ السبيل إلى السؤال عن ماهية النفس»، وبعبارة حادّة: «ليس الإنسان هو نفسه من أجل أنّه أنا؛ بل الأمر يُعكَس: إنّه لا يمكن أن يكون أنا إلّا من أجل أنه في ماهيته هو نفسه»[55].

ذلك يعني أنّ «هويتنا» (Selbstheit) سابقة على «أنائيتنا» (Ichhaftigkeit)، ولاسيّما من أجل أنّ «الهوَ نفسه» ليس «تعييناً مميزاً للأنا»؛ بل الأنا هو، إلى جانب «الأنت»، و«النحن»، و«الأنتم»، هو هو دلالة «من» الإنسانية. إن «من» هي «أنا، وأنت، ونحن، وأنتم، بوجه خاص، وعلى نحو أصلي تماماً»[56]، وذلك يعني أنّ «طابع الهوَ نفسه يقبع ما وراء وقبل كل أنا، وأنت، ونحن، وأنتم. كيف ذلك، يبقى ذلك هو السؤال»[57].

52- Ibid.

53- Ibid, p. 37.

54- Ibid, p. 38.

55- Ibid, p. 40. «Der Mensch ist nicht ein Selbst, weil er ein Ich ist, sondern umgekehrt: Er kann nur ein Ich sein, weil er im Wesen ein Selbst ist».

56- Ibid.

57- Ibid, p. 43.

ولكن، هل يعني ذلك أنّ «الهوية» انزلاق في «مجرّد الأكثرية» (die bloβe Mehrzahl)؟ لا كثرة من «الأناوات»، ولا «مجموع الأنتاوات»، قد تكفي لأن نكون «نحن أنفسنا»[58]. إنّ ما يجعلنا نحن أنفسنا هو، حسب هايدغر، ضرب من «الانتماء معاً» (die Zusammengehörigkeit)[59]، الذي يجدر بنا السؤال عنه؛ فما الذي يمكّن «أنا» من أن يكون «أنت» إذا لم يكن هذا الأنا يتوافر، سلفاً، على «انتماء ماهوي إلى الآخر» (wesenhaften Zugehörigkeit zum anderen)؟[60]، ولكن هل ظفرنا بذلك بتعريف كافٍ لمعنى «الهوَ نفسه؟».

يقول هايدغر: «لماذا لم نعطِ أيّ تعريف للهوَ نفسه؟ لماذا نحن نتردّد؟ [ثم يجيب] من أجل أنّنا بمحاولة تعريف الهوَ نفسه وماهيته، نحن نحشره في جهاز مفهومي، وفي منطق هو عنه غريب تماماً»[61].

ذلك الجهاز هو طريقة الفلسفة الحديثة في الاستعاضة عن السؤال «ما هو الإنسان؟» بالسؤال «ما هو الأنا بعامّة؟»، و«الحال أنه يجب علينا أن نسأل عنا **نحن أنفسنا**، عن ماهيتنا التي **تخصّنا**»[62]. هذا «الإخطاء للسؤال» (das Fehlfragen) كامن في «تاريخ السؤال عن ماهية الإنسان»، وليس خطأً منهجياً؛ إنّه يحدث ضرورة؛ لأنه ناتج عن «نزوع الإنسان إلى التيه ضمن هذا السؤال عن مسألة من» (von der Werfrage abzuirren)[63]. إنه تيه عن مدينة **المَنْ**، من فرط تولية وجوهنا قبلة مدينة **الماذا**، وهو ما يفسّر «أنّنا، منذ أوّل أمرنا، وعلى الأغلب، نحن لسنا عند أنفسنا، نحن نتسكّع ضمن فقدان لأنفسنا، ونسيان لأنفسنا؛ ولذلك يكون السؤال عن الهوَ نفسه، بالنسبة إلينا، سؤالاً غير مألوف، شاقّاً وموحشاً»[64].

هل أنتج هايدغر أكثر من تأويلية الهوَ الغريب، الذي يعبرنا ولا نراه؟ إنّ «من؟» التي تخصّنا هي «من»، لم تعد تستطيع أن تكون قومية ولا ثقافية؛ إنّها مفتوحة، سلفاً، على «تيه» ما بعد إنساني، يقتضيه السؤال «ما هو؟» لكنّه لا يفي به في كلّ مرة. إنّ «من» الجديدة هي «من» الإنسان الأخير، ذاك الفرد الإمبراطوري الذي فارق نطاق الدولة/ الأمة، لكنّه لم ينجح في اكتشاف «العالم». إنّ مواطنته لنفسه لم تصبح بعد مواطنة عالمية إلّا كمثال أعلى صار ينوء بكلكله أكثر من أي وقت.

58- Ibid.

59- Ibid, p. 41.

60- Ibid, p. 44.

61- Ibid, p. 44. «Warum geben wir also keine Definition des Selbst? Warum zögern wir? Weil wir schon mit dem Versuch, das Selbst und sein Wesen zu definieren, es in eine Begrifflichkeit und Logik, die ihm ganz und gar fremd ist».

62- Ibid, p. 46. «Wir sollen dagegen nach uns selbst, nach unserem eigenen Wesen fragen».

63- Ibid, pp. 48-49.

64- Ibid, p. 49. «..daβ wir zunächst und zumeist nicht bei uns selbst sind, uns in Selbstverlorenheit und Selbstve - gessenheit herumtreiben. Deshalb ist uns die Frage nach dem Selbst unvertraut, mühselig, unheimlich».

خاتمة: السؤال الحديث عن الإنسان: من الدور الأنتربولوجي إلى الدور التأويلي أو سديمية الإنسان الأخير:

علينا أن نسأل: ما المكسب النظري من استبدال السؤال «ما هو الأنا عامّة» بالسؤال «من نحن أنفسنا؟»، يفترض هايدغر أنّنا بالسؤال «من نحن أنفسنا؟» «نتفادى وضع الأنا والهو نفسه على صعيد واحد (Gleichsetzung)»[65]، لكن ذلك لا يعني أنّ «النحن» تمتلك أية «أوّلية» (ein Vorrang) على «الأنا» في تخريج ماهية الإنسان[66]، ومن ثمّ، علينا الإقرار بأن فهم السؤال «من هو الإنسان؟» في صيغة «النحن» هو موقف يدلّ أنه «حول تعيين النفس، الذي من شأن الهو نفسه، لم يحسم أيّ شيء بعد»[67]. إنّ خاصيّة السؤال «من نحن أنفسنا؟» هو كونه لا يقبل أن «يُجرب» من دون أن يسبقه «توجه قاهر قِبلة أنفسنا (eine unentrinnbare Einschlagsrichtung auf uns selbst)»، ومن ثمّ، إنّه من نوع، حيث «إنّه بحسب من نكون نحن أنفسنا في كلّ مرة، يكون السؤال أكثر، أو أقل، قبولاً لأن يُسأل»[68].

بيد أنه ثمّة خطر ما يلبث أن يهدّد معنى «النحن» التي نبني عليها السؤال «من **نحن** أنفسنا؟»: إنّه فهمها، بوصفها «نحن» جغرافية، لها ملامح الهُنا والآن، نعني صيغة الانتماء في سجل **الدولة ـ الأمة**. إنّ هذا الفهم على «صحته» (Richtig)[69] لا يعين بأيّ وجه يكون السؤال «من نحن أنفسنا؟»، متأسّساً ضمن «طريقة وجود الهوَ نفسه، الذي يخصّنا في كلّ مرّة (jeweiligen Art und Weise unseres Selbstseins)[70]. إنّ هذه النحن الجغرافية لا تعدو أن تكون، بذلك، نمطاً قاهراً من «ضياع النفس (Selbstverlorenheit)، الذي هو ليس تنحية للهوَ نفسه جانباً؛ بل هو يضمن علاقة جد معيّنة مع الهو نفسه. فالإنسان يبقى، أيضاً، إبان فقدان النفس عند ذات نفسه، وعند ماهيته، لكنّه، الآن، **قد انحطّ** في اللاماهية، التي من شأن ماهيّته»[71].

كذا الفلسفة لا تطال من معنى الإنسان إلّا بقدر ما يدخل العقل المعاصر في دوار. إنّ الخطّ الذي ينكسر من كانط إلى هايدغر قد يخفي انكساراً أعمق. إنّه الخروج من دور إلى آخر: من الدور الأنتربولوجي، الذي يحفّ بالسؤال «ما هو الإنسان؟» إلى الدور التأويلي، الذي يلوح في ثنايا السؤال «من هو الإنسان؟». إنّ سؤال «ما هو؟» الإنسان قد وقف على أنّه مخترق بازدواجية لا مخرج منها؛ إنّ الإنسان ذات وموضوع في آن، حيث هو لا يعرف ما هو إمبريقي فيه إلّا بقدر ما ينشئه إنشاء بوساطة البنية المتعالية لعقله. كذلك،

65- Ibid, p. 50.

66- Ibid, p. 51.

67- Ibid, p. 52.

68- Ibid, p. 52. «..ist das Fragen solcher Art, daß, je nachdem, wer wir selbst sind, die Frage fragbarer oder weniger fragbar wird».

69- Ibid, p. 54.

70- Ibid, p. 55.

71- Ibid, p. 55. «…[I]n einer Selbstverlorenheit, die nicht ein Wegstellen des Selbst ist, sondern ein ganz bestim - tes Verhältnis zum Selbst einschließt. Der Mensch bleibt auch in der Selbstverlorenheit bei sich selbst und bei seinem Wesen, nur ist er jetzt in das Unwesen seines Wesens verfallen».

فإن سؤال «من هو؟» قد تبيّن، في النهاية، أنّه سؤال يدور على نفسه؛ لأنّ المسؤول عنه هو السائل، ومن ثمّ فإنّ جوابه عن معنى نفسه هو جزء منه، وهو هو شرط السؤال عنه، وأداته في آن.

أَيعني ذلك أنّ الإنسان كائن يستعصي على الفلسفة أصلاً، أم أنّ طريقتنا في السؤال، إلى حدّ الآن، هي العائق الخفي أمام إمكانية فهمنا له؟

إن الراهن يدعونا إلى إعادة النظر في علاقتنا بمشكل الإنسان أكثر من أيّ وقت مضى. أجل، إنّ الإنسان، كما فسّر كانط، «موضوع»، لكن إنشاء هذا الموضوع ليس متعالياً؛ بل هو، اليوم، **وراثي**؛ إنّ الإنسان قد فهم آخر الأمر أنّه «جينوم»[72]، خريطة وراثية، وليس ذاتاً متعالية؛ ولذلك، فإن السؤال «من نحن؟» لم يسقط؛ بل أخذ وجهة أخرى فحسب، علينا التأهل لها، والتدرُّب على اقتفائها. إنّ الدور القادم في السؤال عن الإنسان وراثي وإيكولوجي، ولكن ما العلاقة بين «الجينوم» والإمبراطورية؟

إنه ليس ألطف أمارة، ولا أقوى حجّة على الطابع الإمبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي والإيكولوجي؛ إنه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمُّع والعمل في أفق متوالية من الأماكن والمساحات التي ليست وطناً لأحد. لقد أصبح الإنسان، فجأةً، حمضاً نووياً يُبحث عنه تحت الأنقاض، في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الإمبراطورية، وليس ردّ الإنسان إلى مجرّد حمض نووي سوى الافتراض النهائي بأنه كائن إمبراطوري، في معنى أنّه حيوان أرضي، ليست صفاته العرقية، أو الثقافية، أو العقدية، غير أعراض مؤقّتة وسطحية على ما يفترض أنّه هويته. إنّ العصر الإمبراطوري غير هَوَوي بلا رجعة.

بيد أن ذلك يعني أنّ مقولات الأنا، والوعي، والذات، وجهاز البداهة، والتعالي، واليقين، التي أقام عليها المحدثون مفهوم الإنسان، قد أصابها خلل لا يُعاد له سبك. إنّ الإنسان الأخير سديمي بلا رجعة؛ ولذلك هو مشكل إمبراطوري، ووراثي، وإيكولوجي، وليس أمّة، أو ملّة، إلّا عرضاً، أو مجازاً ثقيلاً، آن الأوان لوضعه عن أكتافنا لبعض الوقت. ماذا هيأنا من أنفسنا لمهمّة كهذه؟

72- راجع: كيقلس (دانيال)، وهود (ليرُوي)، **الشفرة الوراثية للإنسان: القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري**، ترجمة د. أحد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، العدد 217، كانون الثاني/ يناير 1997م.

مسرد المراجع والهوامش

باللغة الأجنبية:

- Nietzsche, Le livre du philosophe. Etudes théorétiques, trad. fr. Angèle Kremer-Marietti, Flammarion, Paris, 1991, § 87.

- E. Kant, «Critique de la raison pratique», in: Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791, Gallimard, coll. «La Pléiade», Paris, 1985.

- E. Kant, «Le conflit des facultés».

- E. Kant, «Anthropologie du point de vue pragmatique», in: Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits, Gallimard, coll.

- E. Kant, Correspondance, trad. fr. Robert Rovini, Gallimard, Paris, 1991. Lettre du 4 mai 1793.

- E. Kant, Logique, trad. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1970.

- F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, prologue.

- F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1993.

- La naissance de la tragédie, trad. fr. G. Bianquis, Gallimard, coll. “Idées”, Paris, 1949.

- F. Nietzsche, La volonté de puissance. Essai de transmutation de toutes les valeurs: études et fragments, trad. fr. Henri Albert, Librairie Générale Française, coll. «Le Livre de Poche», Paris, 1991.

- F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. In: Werke und Briefe: Zweiter Band.

- Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. R. Dérathé, Vrin, Paris, 1975.

- J. Habermas, Le discours philosophique de la modernité, trad. Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1988.

- M. Heidegger, Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, vierte Auflage, 1963.

- M. Heidegger, Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache, Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

- J. Habermas, La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques, trad. fr. R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993, introduction.

Chemins qui ne mènent nulle part, Trad. fr. Gallimard, coll. «Tel», Paris, nouvelle édition, 1992.

- E. Kant, Leçons de métaphysique, présentation, traduction et notes par Monique Castillo, préface de Michel Meyer, Librairie Générale Française, coll. «Le Livre de Poche», Paris, 1993.

- F. Nietzsche, Humain trop humain II, trad. fr. Robert Rovini, Gallimard, coll. “Essais”, Paris, 1968, § 177.

- Nietzsche, S. 5101. – Humain trop humain II, § 14.

باللغة العربية:

- كيفلس (دانيال)، و(هود) ليرُوي، الشفرة الوراثية للإنسان: القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري، ترجمة د. أحد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، العدد 217، كانون الثاني/ يناير 1997م.

- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989- 1990م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016