محكم

سؤال الوجود الجماعي في فكر "مارتن هايدجر"

محمد مزيان

باحث مغربي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص:

مسألة الوجود الجماعي هي مسألة هويّة "نحن" التي ألحّت على فكر الكينونة. فقد سعى هايدجر إلى استشكال العلاقة مع الغير في أفق سؤال الكينونة مستهدفا بذلك تخليص مسألة الوجود الجماعي من قبضة التأويل الميتافيزيقي لاسيما تأويلات عصر ميتافيزيقا الذات التي بلغت أوجها مع التأويل الهيجيلي.

إن مفاهيم من قبيل "الدازاين"، "الوجود-في العالم"، "الوجود-مع" و"الوجود المنفتح" تكثّف المسعى القوي لهايدجر إلى تجاوز التأويل الميتافيزيقي لهوية "نحن"، تأويل يساوي "نحن" بذاتها ناسيا الإختلاف الذي يعتمل في صلب العلاقة بما هي كذلك.

غير أن "تهديم" أو حوار الإنفصال مع الميتافيزيقا، وكما لاحظ هايدجر نفسه، لا يخلو من خطر مراوحة المكان نفسه، مكان الميتافيزيقا التي ما تفتأ تتربّص بمحاولات انبلاج الإختلاف التي يسعى الفكر إلى تجريبها عبر المفكرين والشعراء الكبار. لقد مثّل هايدجر واحدة من هاته المناسبات القوية في القرن العشرين، إلا أنها محاولة ظلت تحتفظ، في شأن سؤال الوجود-مع، بجيوب ميتافيزيقية انصب عليها نقد فلاسفة "ما بعد" هايدجر أمثال: "ليفيناس"، "جون لوك نانسي"، "دولوز"...

1- مسألة الوجود "على نحو" جماعي في إشكالية فكر الكينونة:

هذا مقال تشغله مسألة الوجود الجماعي، وهو يسعى إلى طرح سؤال الوجود على "نحو ما" حيث يكون هذا "النحو" ناظماً لجماعة ممكنة، أي يضمن العلاقة الجماعية على "نحو ما". وتعد هذه المهمة إحدى القضايا التي عرض لها "هايدجر" في "الكينونة والزمن"؛ ذلك أنّ السؤال عن الوجود "على نحو" جماعي ينطلق من أنّ هذا "النحو" يتأسس على شروط إمكان هي غير الشروط الذاتية التي نجدها عند صاحب "العقد الاجتماعي" مثلاً أو مؤلف "مشروع السلم الدائم" أو كاتب "مبادئ الحق". فالوجود الجماعي هو جملة شروط إمكانه التي لا تمتّ بصلة إلى الشروط التي تعكسها المفاهيم التالية: المساواة، الإرادة، الديمقراطية، التسامح... أي كل ما اعتبر سنداً للتصور الذاتي للوجود الجماعي.

سؤال الوجود الجماعي هو سؤال العلاقة مع الغير، وهو أحد الأسئلة التي عمل فكر "هايدجر" على مراجعتها- تهديمها خارج أفق ميتافيزيقا الذات، وذلك للاعتبارات التالية: إذا كانت مسألة الغير قد تعذرت على فلسفة الذات بفعل مبدأ الذاتية نفسه، أي اعتبار الذات مرجعاً لذاتها ولعموم الكون إلى حد أنها أصبحت في غنى عن الغير فإنّ سؤال الغير ظل يشغل فكر "هايدجر" حيث إنيّة الأنا لا تستقيم إلا في أفق غيرية الغير. هكذا يتداخل في فكر "هايدجر" السؤال عن الأنا بالسؤال عن الغير، وإلى هذا التداخل يشير مفهوم "الدازاين" عند "هايدجر"؛ إنه المفهوم الذي تتجلى من خلاله كينونة الإنسان. النتيجة هي أنّ الاعتبار الأول لاهتمام "هايدجر" بسؤال الغير هو استجلاء الماهية الفعلية للأنا.

ويتمثل الاعتبار الثاني في أنّ فكر "هايدجر" بوصفه فكراً بشأن اختلاف الكينونة عن الكائن يجد نفسه ملزماً بالتفكير في الغير. إنّ التفكير في العلاقة مع الغير هو ما يعتمل في صلب فكر اختلاف الكينونة عن الكائن، إنه تقصّ للغيرية. وبذلك لا يكون هذا الفكر قد أضاف مهمّة خارجية إلى مهمّاته، بل يكون قد أنجز فعل الوصف بما هو الوظيفة الأساس للفينومينولوجيا؛ التي لا بدّ أن تصف ما يتأكد أنطولوجياً لأنه هو ما يظهر ويتجلى فعلاً. النتيجة هي أنّ الاعتبار الثاني لاهتمام "هايدجر" بسؤال الغير هو استجلاء الاختلاف الفعلي بوصفه اختلافاً أنطولوجياً.

يكمن الاعتبار الثالث في أنّ طرح مسألة الغير يشكل الحقل الأساس لفهم مخالف للتصور الميتافيزيقي للزمن. وإذا كان "ليفيناس" قد عمل على استخلاص مفهوم الزمن من العلاقة الاجتماعية باعتبارها علاقة متناهية، فإنه بذلك لم يعمل إلا على تبيّن إحدى العلاقات الضمنية في فكر "هايدجر"، أي انبناء مفهوم الزمن من حيث إنه زمن متناهٍ، وبلغة "ليفيناس" بوصفه زمناً تزامنياً على ظاهرة العلاقة الاجتماعية باعتبارها

اعتمالاً للتناهي. والنتيجة هي أنّ الاعتبار الثالث لاهتمام "هايدجر" بسؤال الغير هو استجلاء العلاقة مع الغير باعتبارها علاقة متناهية تفضي بالذات المونادية إلى حدودها وأقاصيها.

من هنا يمكن القول إنّ مسألة الغير في فكر الكينونة كانت تستهدف مفهوماً للإنسان-الدازاين بمعزل عن مفهوم الذات-المونـاد، كما لفهم الكينونة في اختلافها عن الكائن، أي فهم الاختلاف باعتباره علاقة تخارج هي شرط إمكان إنيّة الأنا. وتستهدف أخيراً إبراز أنّ مسألة الغير تشكل مناسبة أساس لفهم كينونة الزمن بوصفه تزامينا، أي "لحظة" في صلب الحاضر تباين وترجئ إمكان تطابق "الأنا" على قاعدة "الآن".

تلك كانت الأهداف الأساس لطرح سؤال الغير ضمن "الكينونة والزمن". ولم يعد "هايدجر" لطرح هذه المسألة فيما بعد، الأمر الذي شكل منعطفاً في مسار فكر الكينونة؛ هذا إذا كان يصح الحديث عن المنعطف بصيغة الجمع. صحيح أنّ مسألة الزمن ومن خلالها مسألة الاختلاف الأنطولوجي ظلتا تسيطران على فكر الكينونة إلى آخره، بل إنّ ما يصطلح عليه عادة بالمنعطف هو كذلك بالنظر إلى مقاربة الاختلاف الأنطولوجي على ضوء زمنية الكينونة بدل زمنية الدازاين. غير أنّ هذا الاستبدال حال دون التفكير في البنيات الأنطولوجية الأساس لوجود الدازاين، حيث تمّ التفكير في تخارجية الوجود الإنساني على نحو غير مباشر وذلك من خلال مفاهيم: الحدث، التعالق، الرباعي... وهذا بهدف استجلاء حقيقة الكينونة بمعزل عن العلاقة الاجتماعية، مما تعذر معه الالتفات إلى مسألة الوجود الجماعي وما تنطوي عليه من أشكال التناهي؛ هذا أمر أهمله "هايدجر". غير أنّ ذلك لم يمنع "ما بعد" هايدجر الاهتمام بسؤال الغير وإدراك مضمونه المتناهي واعتبار العلاقة الاجتماعية المحدد الأساس لمفاهيم فكر "ما بعد" الميتافيزيقا. بل إنّ هذه العلاقة شكلت الأرضية الأساس لتقويض الميتافيزيقا، كما يتبيّن المرء ذلك مع "جون لوك نانسي" "ليفيناس" ثم "بلانشو".

إذا كان عزوف "هايدجر" عن طرح سؤال الغير من خلال العلاقة الاجتماعية يعبر عن منعطف آخر في فكره، فإنّ هذا لا يمكن إرجاعه إلى الوضع المباشر لألمانيا وأوروبا عموماً، بفعل ما آل إليه الوجود الجماعي من خيبات أمل وانكسارات الوضع الإنساني. وإذا كان الوجود الجماعي السياسي والأخلاقي على عهد "هايدجر" آل إلى أقصى أفوله جراء ما استشعره أهل الحال من انسحاب للقيم الأخلاقية العليا وغزو التقنية لمختلف تفاصيل الحياة اليومية إلى حيث اندثار الحياة الشخصية وغياب معنى السر بفعل ديكتاتورية وسائل الدعاية، هذا علاوة على فشل السياسة في حفظ المجتمع من التحول إلى جماعة، ومن ثمة سيادة النزعة الجماعية بوصفها إيديولوجيا، وبذلك الانتقال من حالة الدولة إلى حالة اللادولة، فإنّ كل ذلك تكبّدته الحساسية الفلسفية لفيلسوف عظيم مثل "هايدجر". هذا أمر لا يجب إغفاله بأي حال لاسيما أنّ بعضهم ذهب إلى حدّ اعتبار أنّ تعريج الفيلسوف على سؤال الفن كان بمثابة خلاص وملاذ من جحيم السياسة، وإلى ذلك يرجع

بعضهم اعتباره أنّ الحقيقة - كما يتبين ذلك من خلال مفهومه عن العمل الفني- غير ممكنة إلا باعتبارها حقيقة فردية لا جماعية، هذا ما دام أنّ الوجود الجماعي بتحوله إلى نزعة جماعية يحيد عن الحقيقة- الانكشاف لصالح حقيقة كليانية ملزمة ثابتة ومقدسة. لكن إذا كان هذا السبب أو ذاك لا يكفي بوصفه حجة على تعثر مسألة الغير عند "هايدجر"، فإنه لامحالة أن نفترض أنّ هذا التعثر يعود أساساً إلى التصور الذي يتضمنه كتاب "الكينونة والزمن"؛ تصور دفعت به منطلقاته إلى انسداد أفقه فيما يتعلق بمسألة الغير. وليس مصادفة أنّ فكر"ما بعد" "هايدجر" نشط فيما لفّه النسيان ضمن "الكينونة والزمن".

2- معوقات سؤال "الوجود- مع" في فكر الكينونة:

ينطلق "هايدجر" في "الكينونة والزمن" من حقيقة أنّ الأنا منزوعة القرار فيما يتعلق بعلاقتها بذاتها أو بالغير كما بالأشياء والعالم. ولعل هذه السلبية التي تميز الأنا تعود إلى افتراض "هايدجر" لبنيات هي شرط إمكان كل فعل تقوم به الأنا؛ هذه البنيات هي ما يسميه بالبنيات الوجودية الأصيلة. ويميّز "هايدجر" "الوجود- في-العالم" باعتباره بنية أساس من لحظاتها "الوجود- مع- الغير" و"الوجود- من أجل- الموت"... ويمكننا إعادة صياغة العلاقة بين هذه البنيات بما يمكننا من كشف علة تعثر مسألة الغير في فكر الكينونة منذ "الكينونة والزمن".

إنّ "الوجود- في- العالم" بوصفه بنية وضع سابق على اختيار الأنا وقرارها يعرّض الأنا للغير، إذ يتم هذا الانعراض على قاعدة يقين اليقينيات: الموت، أي أنّ الأنا وبفعل انبثاقها في العالم تجد نفسها منقذفة نحو الغير تحت وطأة الموت باعتباره أقصى تناهيها الذي لا محيد عنه. إنّ الموت هو بذلك ما يحدد علاقة الأنا بالغير إلا أنها تحددها بوصفها انقطاعاً تتعذر معه العلاقة مع الغير. ولعل ما يقرر هذه القطيعة هو خصوصية الموت، فموتي الخاص هو ما لا يمكن الإحلال بشأنه مكان الغير أو العكس بقصد إنقاذي من موتي الخاص. الموت هو الحدث الخاص تماماً الذي يحيل مطلقاً على الأنا، وذلك ما يعنيه "لفيناس" بقوله: "إنّ الوجود من أجل الموت هو شرط الذات، شرط الإنية المميزة للدازاين"[1]. ولأنّ هذا الخاص-الموت يبقى خاصاً فإنه لا يسمح بأية علاقة أصيلة مع الغير، ذلك أنّ الأنا تتحقق على نحو أصيل متى أدركت أنّ تناهيها الأقصى هو تناهيها-موتها الخاص، إذ تقدم عليه متفهمة لوجودها الأصيل من حيث أنه وجود متناه لا محالة.

من هنا يكون الكوجيتو الهايدجيري هو "أنا أفهم وجودي بوصفه وجوداً من أجل الموت إذن أنا موجود"، ليتبين بذلك أنّ العلاقة مع الغير هي خارج تحديد إنية الأنا؛ وأنّ الـ "مع" التي يتضمنها "الوجود-مع"

[1] Lévinas (Emmanuel), en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 86, vrin, 1982.

هي أقل قيمة أنطولوجية قياساً بـ"من أجل" التي يتضمنها "الوجود من- أجل-الموت". فالنظر إلى العلاقة البشرية من جهة الموت هو الأقدر على الفهم الجذري للوجود الإنساني، وأنّ السلبية الفعلية لا يمكنها أن تتخذ غير شكل الموت الذي يعتمل في صميم كل أنا. لكن هذه السلبية ليست سلبية "البينذاتية"، أي السلبية التي تتكثف ضمن لغز الـ "مع". لعل هذا ما يفسر اهتمام "هايدجر" بسؤال الموت أكثر من اهتمامه بسؤال الحب والسعادة والبؤس والإستغلال.

بجعل "هايدجر" سؤال الموت في صميم التأويل الأنطولوجي لمسألة الغير، يكون قد وضع اللحظة الأنطولوجية "الوجود- من أجل- الموت" بوصفها محدداً أساساً للعلاقة الاجتماعية. بل إنّ ذلك هو مرجع تميز الفعل الأصيل الذي ينمّ عن الفهم بدليل التناهي-الموت حيث يعيش الأنا اعزلته الفريدة فرادة خصوصية موته الخاص. هذا في حين يتحدد الفعل غير الأصيل- والأنا هي كذلك على الأغلب الأعم- بما يقرره الرأي الشائع والعام الغارق في تفاصيل الحياة اليومية باعتبارها أسلوباً لتفادي واقعة التناهي وقلق سؤاله، لاسيما في صيغته القصوى أي الموت. وفي كل الأحوال فإنّ "هايدجر" لم يعرض "للوجود- مع" إلا بهدف إبراز استحالة "مع" في مختلف أشكالها، لذلك لم يتابع طرح سؤال "الوجود- مع" فيما أتى من أعماله. ويكون هذا أحد دلالات ما يعرف بالمنعطف، أي استحالة التفكير في الكينونة انطلاقاً من "مع".

قد تعود هذه الاستحالة إلى عدم توسيع "هايدجر" لتطبيقات مفهومه حول الزمن، فقد ظلت بعض مفاهيمه تعكس كائنات جوهرية تحافظ على وحدتها وتماهيها. وكان من نتائج ذلك أن لاحظ أحدهم أنه "يلزم أن ندير حواراً طويلاً مع هايدجر، خاصة بشأن إن كان للدازاين أن يحتفظ أم لا بخصائص الذات، خصائص الإنسان. بل خصائص مركز أو غاية للطبيعة أو للخلق"[2]. ويتابع "ج. لـ. نانسي" موضحاً: "الحال أنّ هذا النظام ظل محتفظاً به بشكل ملحوظ، حتى بالنسبة لهايدجر الذي لا يدرج الأصلية المشتركة للوجود-مع إلا بعدما يقيم أصلية الدازاين"[3].

وإذا كنا نعلم أنّ مفهوم "الدازاين" هو بمثابة مجاوزة لمفهوم الذات الذي أصبحنا نعرف أنّ الميتافيزيقا أسسته على تصوّرها للزمن-"الآن"، فهذا يعني أنّ مفهوم الزمن عند "هايدجر" لم يطل كفاية مفهوم الدازاين. لذلك لا نجد عند "هايدجر" ما يوازي قول "نيتشه": "مفهوم الفرد مفهوم خاطئ، ومثل هذه الكائنات المعزولة هي غير موجودة"[4]؛ فمفهوم الفرد إذن بوصفه عزلة يمثل تجريداً أكثر منها واقعاً. وإذا كان الموت في فكر

[2] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p92, Galilée, 1993.

[3] Nancy(J.Luc), Etre singulièr plurièl, p50, Galilée, 1996.

[4] Nietsche(Friedrich), la volonté de puissance, p259, Gallimard, 1947.

الكينونة هو ما يقذف بالإنسان نحو عزلته حيث لا يلاقي غير فرديته بالفعل، فإنّ الموت بما هو موتي الخاص يحيل على الأصيل الأقصى؛ لذلك قال "ليفيناس": "يستخلص هايدجر كل دلالة ممكنة فكرياً من موقف الإنسان تجاه موته الخاص. واعتقد أنّ موته لا يمكن أن يكون بالنسبة لي إلا الآخر الأقصى. وأنا أسأل هنا إن كان ذاك هو الذهاب بالفكر إلى أقصاه؟"[5] بهذا السؤال فتح "ليفيناس" آفاقاً أخرى للفكر الفلسفي المعاصر لم تستطع فرضية "هايدجر" بصدد الموت فتحها.

لقد افترض "هايدجر" تعارضاً بين موتي ووجود الغير، لذلك لم تحظ مسألة الأخلاق باهتمام فكر الكينونة. فقد اعتبر أنّ ذلك من مهام كل فلسفة تعتقد في إمكانية الفعل بوصفه فعلاً بشرياً أي من مهام فلسفة الذات. الحال أنّ أنطولوجيا العلاقة مع الغير محددة بيقين الموت، موتي أنا الذي لا يمكن أن يثير الآخر في شيء كما لا يثيرني أي شيء في موت الآخر. لقد افترض "هايدجر" أنه مادام الإحلال مكان الآخر بصدد الموت يظل أمراً مستحيلاً، فإنّ "البينذاتية" هي من درجة ثانية بالنظر إلى علاقة الأنا بذاتها من خلال موتها الخاص.

هكذا ظلت مسألة الغير في فكر الكينونة خاضعة للاستدلال التالي: الموت هو موتي أساساً ومن ثمة استحالة أن أحلّ محل الغير والعكس صحيح. والنتيجة هي أنّ الغير ثانوي فيما هو حميمي بالنسبة لي، أي موتي. حالت هذه الثنائية الحدية بين الموت والغير دون متابعة "هايدجر" طرح سؤال الغير. لهذا السبب قال "جون لوك نانسي" إنّ التحليلية الوجودية الأصيلة "لم تكتمل بعد، وارتجاجاتها امتدت حتى أنها بلغت إلينا"[6]. بل ذهب إلى حد القول إنه "يلزم إعادة كتابة "الكينونة والزمن"[7] بما تعنيه إعادة الكتابة من استجلاء لما ظل متمنعاً على "هايدجر" نفسه. هذا ما قاله "جون لوك نانسي" وهو بصدد مسألة الوجود الجماعي. كما عمل "ليفيناس" على تقويض ثنائية: موتي/الغير، التي حالت دون أن يفكر "هايدجر" في سؤال الغير. تجاوز "ليفيناس" هذا التعارض باعتبار "أنه ضمن كل موت نحضره نتلمس ملامح هذا المجهول الخارق. نتلمسه رغما عنّا في مباشرتنا للموت، في مباشرة الإنسان الآخر"[8]. فموت الغير هو ما يعنينا ويناديا وليس ما لا يخصّنا حيث تبادله الأنا عدم الاكتراث واللامبالاة. إنّ ضرورة قلب هذه المعادلة الهايدجيرية هو ما نستشعره

[5] Lévinas (Emmanuel), altérité et transcedance, p165, Fata morgana, 1995.

[6] Nancy(J.Luc), Etre singulièr plurièl, p117, Galilée, 1996.

[7] ibid, p118.

[8] Lévinas (Emmanuel), altérité et transcedance, p 166, Fata morgana, 1995.

في قول "ليفيناس": "العلاقة الأخلاقية عند هايدجر أي الوجود- مع الغير، ليست إلا لحظة من وجودنا في العالم، فهي لا تحتل المكانة المركزية"[9].

يترتب على ما تقدم أنّ طرح فكر الكينونة لمسألة الغير في أفق الموت باعتبارها موتي الخاص أعاق النظر إلى الإنيّة بوصفها سيرورة في خضم العلاقة مع الغير؛ الأمر الذي حال أيضاً دون تبيّن أهمية الـ "مع" ضمن "الوجود- مع" الذي لم ير "هايدجر" أنه يستحق التفكير من وجهة نظر وجود أصيل للأنا. الأصالة بهذا المعنى هي محط مراجعة على الأقل من وجهة نظر "ليفيناس"، ذلك أنّ العلاقة مع الغير وحدها كفيلة بكشف الأنا ضمن بعد أقصى التناهي، وأنّ الاختلال الذي تبثه "العلاقة- مع" في صلب الأنا هو بمستوى أرقى مما يثيره موت الأنا من قلق وانفتاح أصيل للدازاين على الإمكانية الأصيلة التي تستجيب لنداء الكينونة. وفي هذا إشارة من الفكر الفلسفي المعاصر إلى تخطٍ جذري لأطروحة "هايدجر" التي يمكن تلخيصها على النحو التالي: لا يمكن تحقق سؤال الكينونة بما هو سقف فكر الكينونة خارج العلاقة بالموت، بقلق الموت الذي ينجز السؤال باعتباره علاقة بالعدم. إنّ التفكير في صيغة السؤال باعتبارها الصيغة الممكنة الأصيلة لوجود الإنسان، لا يمكن أن تتحقق في ضوء العلاقة مع الغير مهما انطوت على صيغ التناهي مقارنة مع غنى ما يتحقق على ضوء العلاقة بالموت، موتي أنا.

كان لا بدّ من وضع هذه التوضيحات الأساسية بشأن موقع مسألة الغير في فكر الكينونة، وذلك لتبيّن طابعها الإشكالي في هذا الفكر. فبقدر ما عمل "هايدجر" على توضيح الشروط التي يتم من خلالها التفكير في الاختلاف، واستجلاء الكينونة في ضوء زمنيتها المنجذبة قصد تحرير الكائن وتركه يكون ما هو عليه في حقيقته، بقدر ما أنّ الـ "مع" ضمن "الوجود- مع" ظلت خارج اهتمام "هايدجر"، لا سيما خلال ما يعرف بمرحلة الانعطاف. الحال أنّ التفكير في كل القضايا أعلاه لا يتأسس إلا في ضوء لغز "مع"، التي يمكن اعتبارها الاسم الآخر للبعد الرابع الذي يشكل الوحدة الأساس للزمن المنجذب باعتباره زمن الكينونة، فالـ"مع" هي التقريب الذي يباعد والانفصال الذي يقرّب. إنها حماية التزامن من خلال مجاوزة التتابع. من هنا تنطوي "مع" على كل غنى مفهوم التناهي عند "هايدجر" الذي لا يظهر أنه عمل على إنجازه ضمن مراجعة لمفهوم الأنا والغير والعلاقة بينهما.

[9] Lévinas (Emmanuel), entre nous, p134- 135, Grasset, 1991.

3- من الغفلة اليونانية إلى النقلة الهيجيلية

إنه مهما يكن من هامشية مسألة الغير في فكر "هايدجر" ومهما تكن الانتقادات التي ووجه بها في شأنها، فإنّ تحديده للوجود البشري المتعدد المحددات من خلال ظاهرة "الوجود- مع" يعتبر فتحاً في الفكر المعاصر. لقد ظل تاريخ الفكر موصداً دون الـ"مع"، بما في ذلك الفكر اليوناني الذي بات يشكل أهم مرجعيات فكر الكينونة. لقد فهم الفلاسفة الإغريق المجتمع الإغريقي بوصفه مجتمع أصدقاء، حيث "كانت الصداقة عند الإغريق علاقة متبادلة بين الأنا مع ذاتها لكنها لم تكن أبداً انفتاحاً على الغير"[10]. ينطبق هذا على أسلاف "سقراط" كما على أخلافه، إذ نجد فيما تبقى لنا من شذرات قصائد "الطبيعة" التي عرفت بها فترة ما قبل "سقراط" اعتباراً مفرطاً للذات اليونانية، الأمر الذي سار عليه التقليد اليوناني حيث ظلت الشعوب الأخرى في عرف اليونان مجرد برابرة. إنه الحكم الذي يمكن أن يصدره مجتمع وقد صار جماعة، مثقلاً بنزعة جماعية. لقد لعب مفهوم الصداقة دوراً أساسياً في تحقيق الذات اليونانية بوصفها اكتفاء ذاتياً، لذلك قال "بلانشو" إنّ الصداقة عند اليونان باعتبارها نموذجاً للعلاقة الممكنة لم تتجاوز علاقة الأنا اليونانية بذاتها. ولعل هذه أهم سمات المجتمع وقد صار ذاتاً جماعية متناظرة متطابقة تجد سندها في الحقيقة التالية: "إنّ المجتمع المغلق هو مجتمع ثنائي"[11]. معنى هذا أنّ المجتمع الثنائي المتناظر هو كذلك لأنه يخشى الثالث ـ السالب. فشأن جماعة الصداقة هو نفس شأن جماعة الحب، إنها تعتقد في العلاقة الرّاضية المرضية المطمئنة إلى تماهيها الخاشية من غيرها.

لا يُعد ذلك هو السبب الوحيد لتعذر تفكير الإغريق في سؤال الغير، بل كان الفكر اليوناني ضحية فرضيته الأساس أي واقعة الكوسموس باعتباره كلاً دالاً حيث الإنسان جزء من هذا الكل؛ نفسها الآلهة وقوانين المدينة ملزمة بالاستجابة للكوسموس الجامع المانع للكل الذي يشكل موضوع "الحكمة" بامتياز. وقد بيّن "أكسلوس" بما يقطع الشك كيف أنّ "هراقليط لم يكن يريد أبداً تعنيف الطبيعة الإنسانية باسم الأخلاق"[12]. تشير الطبيعة الإنسانية هنا إلى ذلك القانون الذي يربط الإنسان بالكل، وهو تعبير عن استمرار الكل في صلب الإنسان ـ الجزء، في حين تعني الأخلاق وسائط العلاقة مع الغير. بهذا يكون أحد أسباب تمنّع سؤال الغير على الفكر اليوناني هو النزعة الكليانية التي طبعت التصور اليوناني للإنسان وعلاقته بالعالم.

[10] Blanchot(Maurice), pour L'amitié, p 35, Fourbis, 1996.

[11] Lévinas (Emmanuel), entre nous, p34, Grasset, 1991.

[12] Axelos(kostas), Héraclite et la philosophie, p192, minuit, 1962.

لعل ما ابتلي به هذا الفكر هو ما امتدّ بظلاله على فكر "هايدجر" وأثار حفيظة رواد "فلسفة الأخلاق" خاصة "ليفيناس"، الذي رأى في البنيات الأنطولوجية الأصيلة تغييباً للأنا الفاعلة ولدينامية الفعل الاجتماعي، وذلك تحت ذريعة تفادي الخضوع للرأي العامي السائد. يقول "ليفيناس": "يمكننا إذن أن نعجب من كون أنه ضمن أنتروبولوجيا "الكينونة والزمن" حيث كلّ التمفصلات المميزة للمعيش الإنساني تم ردّها، ومن خلال مسمى البنيات الوجودية الأصيلة إلى مستوى أنطولوجي تتعذر معه فلسفة التبادل الحواري حيث تتصارع رغبات وانشغالات الناس"[13].

لقد بدأ الفكر الغربي بنسيان سؤال الغير، أو الأجدر بنا القول إنه لم يفكر في الاختلاف انطلاقاً من العلاقة الاجتماعية. فقد ظل الوجود الجماعي طي النسيان حيث لم تنجل بوادر التفكير فيه إلا مع "هيجل". فقد تبيّن هذا الفيلسوف والمؤرخ ما تنطوي عليه العلاقة الاجتماعية من مضامين فلسفية أنطولوجية. ذلك أنّ العلاقة الاجتماعية لا يمكن أن تنضبط للمراقبة السوسيولوجية أو السيكولوجية، فهي سابقة على كل التحديدات العلمية الممكنة. ولم تكن المعرفة العلمية إلى حدود "هيجل" لترقى إلى مستوى إدراك المضامين المركبة لعلاقة الأنا بالغير من حيث إنها علاقة سابقة على مفردات الإرادة والاختيار والتعاون. ويعود الفضل لـ"هيجل" في المحيد بمسألة الغير عن أي تأويل أنتروبولوجي، لاسيما أنّ الغير قدر الأنا، إذ الأنا معرض للغير. بل إنّ شأن الأنا يتحدد ضمن العلاقة مع الغير حيث تقرر هذه العلاقة صيرورة القيم البشرية وتحدد التاريخ البشري بأكمله. فالعلاقة مع الغير هي شرط وجود الأنا في العالم وشرط حياتها.

لم يسبق لأي فيلسوف قبل "هيجل" أن تبيّن إيجابية علاقة السلب باعتبارها علاقة قدرية هي شرط التاريخ البشري. إنّ هذه النتائج على قدر كبير من الأهمية، فهي تعبّر عن البداية الفعلية لاندراج سؤال الغير في صلب الإشكالية الفلسفية، لذلك كانت بمثابة محاكمة للتراث الفلسفي لسوء تقديره للعلاقة الاجتماعية.

لقد تعذر على التراث الفلسفي التفكير في العلاقة مع الغير وذلك بفعل تأويله الأنا بوصفها اكتفاء ذاتياً غير ملزم بالعلاقة، فذلك شرط تحققها باعتبارها جوهراً. وسبق أن تبيّنا مع الفكر اليوناني اختزاله العلاقة "مع" إلى ذات جماعية مغلقة هي في غنى عن تفكير آخرها. وقد استأنف التصور المسيحي تجذير هذا التقليد كما كانت تلك هي مهمة التصور الحداثي منذ "ديكارت". لذلك تنبّه "هايدجر" إلى أنّ هذا المسار الذي يربط الإغريق بـ"ديكارت" إلى "هيجل" و"نيتشه" و"هوسرل" هو مسار ميتافيزيقا الذات في مختلف تشكلاتها. ولا تعني هذه الميتافيزيقا غير محاكمة عموم الكائن باسم ذاتية ما، باسم الله أو الإنسان أو مبدأ أو قيمة ما. لقد

[13] Lévinas (Emmanuel), entre nous, p256, Grasset, 1991.

اتخذت هذه الميتافيزيقا في العصر الحديث صيغة نزعة إنسانية، حيث الذاتية التي تضع نفسها في صلب العالم لتتأولـه بـدليلها هـي الذاتيـة الإنسـانية، أي الإنسـان-الـذات الجـوهر. لـذلك ارتـأى "هايـدجر" أنّ مراجعـة مسـألة الوجود الجماعي تبدأ من مراجعة تصور الأنا-الذات.

4- ميتافيزيقا الذات ونسيان سؤال الغير

لقد تبين "هايدجر" أنّ مفهوم الذات ينطوي على تصور عن معنى الهويّة ومعنى العلة. ولعل ذلك هو المسار الذي يمليه منطق أطروحة فلسفة الذاتية، فليس في الإمكان تشكل الذات باعتبارها جوهراً بمعزل عن العلاقة الاجتماعية إلا متى تحققت بوصفها اكتفاء ذاتياً. وبقدر ما تكون مساوية لذاتها بقدر ما تكون علة ذاتها وعلة ما دونها. هذه المعاني هي التي يؤكدها "ديكارت" في سياق حديثه عن الآخرين والعالم، فالآخر لا يضيف لوجود الأنا أي شيء، بل إنّ إنية الأنا تستمد من خاصيتها الأساس من حيث إنها أنا مفكرة. هذه الخاصية التي تميز كل أنا على حدة تحول دون انفتاح الأنا على آخرها بقدر ما أنها تتحدد باعتبارها علة لإنيّة الأنا. ولا تتأكد هذه الوظيفة للفكر إلا متى كان بوسعه أن يتأكد أمام ذاته، أي أن ينهج أساساً وفقاً لمبدأ الهويّة حيث أنا أفكر= أنا أفكر. ولعل سر العلاقة بين المبدأين الأساسيين تتأتى من فرضية أنّ الأنا بتشكلها فكراً- قيمة هي مساوية لذاتها مادام لا شيء يساويها من حيث إنها قيمة. يتعلق الأمر بعموم الكائن إذ الذات هي هنا في مقابل الكائن باعتباره منقوص التفكير، يتحدد باعتباره ما دون الأنا أفكر. وبذلك فهو غير موجود إلا بالنسبة للذات مادام أنه منزوع القدرة على التفكير.

الفكر إذن هو شرط الإنية ومحدد طبيعة علاقتها بالعالم الخارجي إذ النتيجة أنّ غير الأنا هو دون مستوى الأنا، إنه كائن من درجة ثانية. هكذا يجدر بنا القول إنّ "ديكارت" تحدث عن الأنا- الذات لاعن الأنا-العلاقة وعن الآخر-الموضوع لا عن الآخر-الغير، لذلك لم تحظ الـ "مع" في فكر الذاتية بأية أهمية تذكر. وسنتبين فيما سيأتي أنّ الأمر طال "هيجل" نفسه رغم فتوحاته في هذا المجال. إنّ خلاصة فلسفة الذات أنه لامجال للأنا-العلاقة من حيث إنها تزعج امتلاء الذات وحضورها، ومن ثمة لا مدعاة لتدبير شأن الوجود الجماعي على نحو "مع". لذلك لن تحيد أشكال الوجود الجماعي المتحدرة من تصور الذاتية عن أن تتخذ صيغة نزعات كليانية.

يمكن القول بشكل أوضح إنّ الذاتية في تطبيقاتها السياسية والاجتماعية هي نزعة كليانية، ولا يفيد هنا في شيء التمييز بين "ديكارت" و"ماركس" و"هيجل". ذلك أنّ الأنا الديكارتية في انغلاقها ومآلاتها لا تختلف عن الذات الجماعية لـ"ماركس". غير أنه يلزم القول هنا إنّ "ماركس" باعتباره منتهى التصور الذاتي في تدبير

شأن العلاقة الجماعية، يمثل الموقف الذي جهد "هايدجر" والفكر المعاصر عموماً على مراجعته- تقويضه. إنه يمثل اكتمال موقف الميتافيزيقا بشأن سؤال "مع" باعتباره موقفاً ممجداً للإنسان- المجتمع ومؤكداً له بوصفه سيداً في صلب عموم الكائن.

5– مفهوم الأنا بين ميتافيزيقا الذات وفكر الكينونة

لم يخلُ تاريخ الميتافيزيقا عبر مختلف عصوره من صياغة لتصور حول الإنسان لا تضعه في صلب الكون، وفي هذا لا تختلف الفلسفة اليونانية عن المسيحية أو الحديثة. ويمكن اعتبارها في مجملها عصوراً لسيادة الذاتية في صيغة نزعة إنسانية، هذا مع أنّ مكمن الفارق هو في تجذير هذه السيادة وتأكيدها. فقد مهّد الفكر اليوناني منذ "أفلاطون" و"أرسطو" للنزعة الإنسانية التي تشكلت لأول مرّة زمن الجمهورية الرومانية، "ففي زمن الجمهورية الرومانية تمّ لأول مرّة الكشف عن النزعة الإنسانية بوضوح من خلال هذه التسمية "هيومانيطاس"، وتمت مواصلتها باعتبارها كذلك"[14]. ويُقصد هنا بالإنسان الإنساني الإنسان الروماني حيث يندرج ما دونه في دائرة التوحش. ويلاحظ من هذا أنّ النزعة الإنسانية مشروطة بتقابل قيمي تفاضلي، الأمر الذي نجده سلفاً عند اليونان حيث الإنسان اليوناني هو الإنسان المتحضر في مقابل ما دونه أي الإنسان البربري.

هذه التصورات التي تفاضل بين الإنسان والإنسان تنتهي بفعل منطقها الانتقائي إلى تفضيل الإنسان على الطبيعة. إنها تقوم على فرضية مفادها أنّ الإنسان والكائن عموماً يمكن تحديدهما بخاصية ثابتة يصبح من خلالها التفاضل ممكناً. نلمس هنا تلازماً بين التراتب والتفاضل القيمي والتحديد المسبق للإنسان من خلال تخصيصه بماهية ما، أي ربطه بقيمة ما هي معيار المفاضلة. لعل هذا ما يعنيه "هايدجر" بقوله: "إنّ مظهر الفصل القبلي هذا بين الناس تمّ تعميقه بفعل أنّ الفلسفة أشاعت المعتقد التالي: الإنسان هو أساساً ذات ووعي"[15]، أي أنه قيمة حيث كل تقييم هو تذييت، مفاضلة وتراتب. وإذا كان فجر الفكر اليوناني قد أفرغ الإنسان من كل مضمون قد يحوّله إلى ذاتية هي شرط المعنى كما يؤكد ذلك "أكسلوس" حيث "النفس لا عمق لها لأنّ اللوغوس هو الذي يحركها، وهي تتنامى دون توقف لأنّ مدّ وجزر اللوغوس يخترقها"[16]؛ إذا كان الأمر كذلك فإنّ الصياغة الأفلاطونية لمفهوم الإنسان جعلت من النفس عمقاً يحدد معنى العالم. فبإجرائها للتراتب في صلب ماهية الإنسان أعلنت بذلك تراتباً قيمياً على صعيد الكون، إذ ما هو أسمى في الإنسان هو

[14] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p 67, Montaigne, sans date.

[15] Heidegger (Martin), conceptes fondamenteaux de la métapysique, p307, Gallimard, 1992.

[16] Axelos(kostas), Héraclite et la philosophie, p177, minuit, 1962.

النفس العاقلة، كما أنّ أسمى ما في نظام الكون هو العالم المعقول. إنّ العالم رهن لعملية المفاضلة بقدر ما أنّ الأنا ترغب إدراك سموها في الخارج ليصبح نظام العالم تابعاً لنظام الأنا، الأنا تابعة لتأويل قبلي للإنسان محدد بماهية قبلية، بخاصية عقلية روحية خالدة. إنّ هذا التحديد هو الأصل البعيد للتأويل الديكارتي للإنسان بتحديده من خلال ماهيّة قبلية هي ملكة العقل، حيث إنيّة الأنا متحدرة من ملكة العقل.

لقد أنجزت الميتافيزيقا تأويلها للإنسان من خلال آلية المقايسة التي تنتهي إلى تفاضل قيمي بين الأنا والعالم. ولعل تلك أهم سمة للفهم الميتافيزيقي، بل إنها تشكل معيار تحديد إن كان تصور ما ينتمي إلى دائرة التأويل الميتافيزيقي أم لا، ذلك ما يقصده هايدجر بقوله: "كل تحديد لماهية الإنسان يقتضي أصلاً تأويلاً للكائن دون طرح سؤال حقيقة الكينونة هو تحديد ميتافيزيقي سواء كان يعلم ذلك أم لا"[17]. إنّ التحديد المسبق للماهية إقرار بأنّ تحديد ماهية الإنسان أمر ممكن خارج كل علاقة، بل إنّ التحديد الفعلي للإنسان يلزم أن ينهي أية علاقة مفترضة له بخارجه.

يرجع المأزق الذي يعرفه التصور الميتافيزيقي للإنسان إلى الصيغة التي تسأل بها الميتافيزيقا عن الإنسان، كما يعود أساساً إلى مفهومها للزمن. والأجدر بنا القول إنّ مفهومها للزمن يحدد صيغة سؤالها، ومن ثمة تحديدها لماهية الإنسان، وقد سبق لـ"هايدجر" أن لاحظ أنه "عندما نسأل ما الإنسان؟ فعادة ما نطرح هذا السؤال على نحو سيّئ، أو عندما نسأل: من الإنسان؟ لأنه بهذه الـ: ما؟ أو: من؟ نكون أصلاً قد نظرنا إلى الإنسان بوصفه شخصاً أو موضوعاً. والحال أنّ مقولة الشخص مثلما مقولة الموضوع تسمح بانفلات وفي الوقت نفسه بتستّر ما يجعل الوجود المنفتح التاريخي- الأنطولوجي يكشف عن ماهيته. لذلك عن قصد تتضمن الجملة الواردة في "الكينونة والزمن" المذكورة أعلاه كلمة ماهية بين مزدوجتين. بهذا يشار إلى أنه لا يجب تحديد "الماهية" انطلاقاً من الكائن الماهوي ولا انطلاقاً من الكائن الواقعي، لكن انطلاقاً من الخاصية المنفتحة للوجود الإنساني. فمن حيث إنه وجود منفتح يلتزم الإنسان بـ"الدازاين"، وذلك عندما يحتضن الـ"هنا" بهدف "الانهمام" به باعتباره انفتاحاً للكينونة. لكن "الدازاين" يحقق نفسه باعتباره ما "ألقي به". إنه يتحقق ضمن فعل الإلقاء الخاص بالكينونة حيث قدر هذه الأخيرة هو أن تقدّر"[18].

يتضمن هذا النص الذي عمدنا إلى عرضه كاملاً كلّ ما يفيد الإنسان بمفهوم "هايدجر"، هذا دون أن ننسى أنّ كل المفاهيم الواردة في هذا النص وغير المسبوقة في تاريخ الفلسفة هي بمثابة مفعول لمفهوم خاص

[17] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p 47, Montaigne, sans date.

[18] ibid, p127.

عن الزمن. لذلك يلزم أن نقبل مبدئياً أنّ مفهوم الإنسان عند "هايدجر" يتأسس على مفاهيم فريدة كلها مخترقة بمفهوم خاص حول الزمن، وبعد هذا فقط يمكننا أن نتبيّن معاني المفاهيم المؤسسة لمفهوم الإنسان.

تحيد ميتافيزيقا الذات عن إدراك ماهية الإنسان وذلك بفعل صيغة سؤالها عن الإنسان. هنا يستوقفنا تقييم "هايدجر" للتجربة الفكرية لعصر الميتافيزيقا باعتبارها تجربة بمعزل عن السؤال، فبفعل أنّ الميتافيزيقا الحديثة قد تلبّست العلم الرياضي فهي لا تفكر. وعندما يقول "هايدجر": "العلم لا يفكر" فمفاد ذلك أنّ الميتافيزيقا الحديثة لا تسأل، لاسيما ونحن نعلم أنّ الفكر والسؤال عند "هايدجر" هما مسميان لفعل واحد. لكن الميتافيزيقا عندما تسأل عن الإنسان من خلال: من هو؟ فإنها لا تسأل فعلاً، ذلك أنّ صيغتها في السؤال هي دون السؤال التاريخي الأصيل.

إنّ سؤال الميتافيزيقا يسأل بدليل الجواب الذي له سلفاً حول الإنسان، ذلك أنّ السؤال هو هنا مجرد تقنية صورية تلقنها المدارس الفلسفية بعدما أصبحت الفلسفة فروعاً مدرسية تلقن الفلسفة باعتبارها خطوات منهجية إحداها السؤال. والحال أنّ السؤال الأصيل هو سؤال ينجز تعليقاً للدلالة بقدر ما يسأل تحت وطأة العدم باعتباره قدراً للكائن. وعلى خلاف ذلك فإنّ الميتافيزيقا الحديثة لا ترى في العدم ما يستحق السؤال بقدر ما أنه لا يمثل بوصفه موضوعاً، فهو ما دون الموضوع. والحقيقة أنّ ما تحيد عنه ميتافيزيقا الذات في سؤالها عن الإنسان هو الإنسان من خلال بعد التناهي أي الإنسان-الفاني.

باستعاضة الميتافيزيقا عن مفهوم الإنسان-الفاني بالإنسان-العاقل فهي تؤكد أنه "ليس فقط أنّ النزعة الإنسانية وفي إطار تحديدها إنسانية الإنسان فهي لا تطرح سؤال علاقة الكينونة بماهية الإنسان، بل تحول دون طرحها ويتعذر عليها معرفتها وفهمها. وذلك بسبب أنّ أصلها يوجد في الميتافيزيقا"[19]. إنّ السؤال الأصيل حول ماهية الإنسان هو السؤال عنها ضمن بعد التناهي بعد فعل الحضور، القدوم والإقبال دوماً، أي ضمن بعد الكينونة. لأنّ استجلاء كينونة الإنسان غير ممكن إلا ضمن بعد الكينونة، لكن استجلاء الكينونة هو أيضاً غير ممكن إلا على أرضية مفهوم للزمن مغاير للزمن الميتافيزيقي. بهذا يكون التصور الميتافيزيقي للإنسان تابعاً لتصوره للزمن، فالزمن اللامتناهي يكشف عن ماهية خالدة للإنسان في مقابل الزمن المتناهي حيث ماهية الإنسان هي ما يتمنع على التحديد. إنها دائماً ما سيكون، وتلك هي أطروحة "هايدجر" في "الرسالة" التي كانت بمثابة "بيان حقيقة" بصدد ماهية الإنسان التي قيل بصددها آنذاك ما لا يصح في نظر "هايدجر"، خاصة في فرنسا وذلك على لسان "سارتر".

[19] ibid, p47-49.

يقوم في قاعدة التصور الميتافيزيقي للإنسان تصور ميتافيزيقي للزمن. وإذا كان التحديد الميتافيزيقي للإنسان يفترض ماهية ثابتة كونية فإنّ ذلك يعود إلى الوحدة الأساس للزمن الميتافيزيقي. إنها وحدة ثابتة أي ما يتأكد في تكراره المتماهي، ولعل ذلك هو مفهوم "اللحظة" عند "ديكارت"، أو مفهوم "الآن" عند "أرسطو"، أو "الخلود" في الفكر المسيحي، أو "الديمومة" عند "برجسون"؛ ولم يخرج "سارتر" أو "هوسرل" عن هذا التأويل الميتافيزيقي للزمن. لذلك يدرج "هايدجر" كل هذه الأسماء تحت مسمى النزعة الإنسانية، وهي الصيغة الحديثة للذاتية التي تمتد بجذورها إلى الفكر اليوناني مروراً بالفكر المسيحي إلى "ديكارت"، ثم "نيتشه".

إنّ الخيط الرابط بين هذه الأسماء هو "زمن الحياة الاقتصادية [المحسوبة] حيث تتساوى اللحظات وعبرها تستأنف "الأنا" وجودها ضامنة بذلك تماسكها واتساقها"[20]. بهذا المعنى يكون تأويل الإنسان من حيث إنه ذات- قدر لكل تأويل للزمن من خلال "الآن" بوصفه وحدة مغلقة، بوصفه معاودة للجوهر باعتباره ماهية الذات. والذاتية بهذا المعنى تنطلق من فرضية شفافية الماهية الإنسانية ومطابقتها لذاتها، وأنّ الزمن الحقيقي لإمكان ذلك هو الحاضر حيث "الحاضر إنجاز للذات".

شرط الإمكان هذا الذي يشرط التصور الميتافيزيقي للإنسان يتعذر على الميتافيزيقا، من هنا سؤالها: ما الإنسان؟ فهي لا تدرك الشرط الذي من خلاله تتحدد صيغتها في السؤال باعتباره مفهوم الزمن- الحاضر. لذلك لا يرى "هايدجر" أنّ السؤال الأساس لاستجلاء حقيقة الإنسان هو: ما هو؟ بل ضمن أية شروط يصبح التصور الأصيل للإنسان أمراً ممكناً؟ فذلك ما يميز صيغة سؤال فكر الكينونة عن صيغة الميتافيزيقا، ولعل هذا التمايز هو ما يرمي إليه هايدجر بقوله: "إنّ الميتافيزيقا لا تطرح سؤال حقيقة الكينونة نفسه، لذلك لا تسأل أبداً عن طريقة انتماء ماهية الإنسان إلى حقيقة الكينونة. هذا السؤال لم تطرحه الميتافيزيقا حتى الآن بعد، بل إنه يتعذر عليها من حيث إنها كذلك"[21]. من هنا يتبين أنّ شرط استجلاء ماهية الإنسان يتم من خلال السؤال حول الكينونة، حول فعل الحضور باعتباره فعلاً على إيقاع زمن منجذب تزامني لا تعاقبي، زمن قاعدته البعد الرباعي الذي لم تلجه الميتافيزيقا، ولن تلجه أبداً. هذا البعد الذي يقول عنه "هايدجر": "إنّ الزمن الحقيقي رباعي الأبعاد، وبحسب سؤالنا يكون الرابع هو في الحقيقة الأول، فهو يربط فيما بين الأبعاد الثلاثة - كاشفاً عنها- خارج بعضها بعضاً، وبذلك فهو يربط بعضها ببعض ضمن تقارب تظل من خلاله الأبعاد الثلاثة للزمن قريبة من بعضها بعضاً، فهو يقرب المستقبل، الماضي والحاضر أحدهما من الآخر بقدر ما يحرر ويحقق

[20] Lévinas (Emmanuel), De l'existent à l'existence, p158, vrin, 1981.

[21] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme 51, Montaigne, sans date.

الأقاصي البعيدة"[22]. هذا التصور الذي يجعل من الأبعاد الثلاثة للزمن التقليدي مباعدة لذاتها أي بمحيد عن أن تكون هي هي في الوقت نفسه، هذا التصور الذي اختل فيه منطق الحاضر الذي يؤسس الزمن التقليدي، إنّ هذا التصور الذي لا يمكن معه السؤال على نحو: ما هو؟ عن هذا التصور سيترتب مفهوم مختلف للإنسان، حيث يستحيل معه أيضاً السؤال على نحو: ما الإنسان؟ بل إنه مثلما نقول "ثمة" الزمن نقول أيضاً "ثمة" الإنسان، ومعنى ذلك أنه "مثلما الشأن تماماً بالنسبة للدازاين فمن حيث إنه موجود فهو دائماً "ما ليس بعد". إنه دائماً مطابق لنهايته أو أنه يوجد ضمن نهايته: يتعلق الأمر بدلالة تعدي فعل الكينونة"[23]. فالإنسان-الدازاين هو ما يتمنع باستمرار عن التحديد، وفي شأن هذا ليس للتصور الميتافيزيقي للإنسان شيء يقوله.

ظل "هايدجر" ملتزماً بمبدأ الفينومينولوجيا فيما يتعلق بمفهوم الإنسان، فما يجب حقاً هو العودة إلى الإنسان كما هو الشأن بالنسبة لأي كائن آخر. وإذا ما تحققت هذه العودة باعتبارها وصفاً للإنسان اتباعاً لإيقاع الزمنية الأنطولوجية فإنّ الهويّة الأصيلة للإنسان ستتحدد باعتبارها "الدازاين"؛ وليس هذا غير النتيجة المباشرة لمجاوزة التصور الميتافيزيقي للذات باعتباره تثبيتاً لماهية الإنسان. إنّ "هايدجر" وهو يستبدل نظام معنى بآخر فهو لا يسلك باسم حقيقة ما تمثل بوصفها ذاتية تتحدث مكان الكائنات، بل إنّ حرية الكائن تكمن في "تركه يكون ما هو عليه". لهذا ليس التحديد الهايدجري للإنسان تجاهلاً للتحديد الميتافيزيقي، بل مراجعة له من خلال الاستجابة لمبدأ "العودة إلى الأشياء نفسها"؛ لذلك قيّم "هايدجر" التحديد الميتافيزيقي للإنسان على النحو التالي: "مثل هذا التحديد الجوهري للإنسان ليس خاطئاً، بل إنه مشروط من قبل الميتافيزيقا"[24]. والمقصود هنا أنه مشروط بإرادة التحديد القبلي للكائن وذلك حتى قبل مباشرة الكائن نفسه، أي أنّ الميتافيزيقا في تحديدها للإنسان تتحدث "مكانه" و"بديلاً عنه"، ولعل هذا ما يلزم تقصّيه دون مصادرته من خلال أحكام قيمية.

إنّ الفكر الذي يحدد الإنسان من حيث إنه "دازاين" لا ينهج وفقاً لثنائية الخطأ والصحيح، لأنّ هذه الثنائية نفسها تنطلق من تصور مجرد عن الكائن. والحال أنّ الكائن بوجوده ضمن بعد الانفتاح أي ضمن بعد الكينونة فهو يتمنّع عن كل ثنائية حديّة تثبّته؛ وفي أفق هذا التصور تتبين جلياً الحدود التي يصبح فيها مفهوم الذات تحديداً قاصراً. لهذا فإنّ وضع "هايدجر" لمفهوم "الدازاين" كرافعة لمفهوم الإنسان ليس بهدف تخطيء مفهوم الذات بل بهدف الكشف عن إمكاناته وحدوده.

[22] Heidegger (Martin), Questions t 3-4, p213, Gallimard, 1966-1976.

[23] Lévinas (Emmanuel), Dieu, la mort et le temps, p53, Grasset, 1993.

[24] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p 49, Montaigne, sans date.

تتحدد الآلية الأساسية التي يباغت بها "هايدجر" الميتافيزيقا للكشف عن حدودها وتبيّن تعذر عملها، تتحدد في السؤال. يسأل "هايدجر" حيث يتعذر على الميتافيزيقا أن تسأل لتبقى بذلك الكلمة لفكر الكينونة وحده؛ بل إنّ "الفكر" بالتعريف هو السؤال خارج أفق السؤال الميتافيزيقي. لذلك يبدأ "الفكر" من السؤال التالي: ما الميتافيزيقا؟ وفي سياق الإشكالية التي نحن بصددها يسأل "هايدجر" "إن كانت هويّة الذات تستوعب كل ماهية الإنسان"[25]. لا يريد هذا الاستفسار غير التنبيه إلى أنّ هويّة الإنسان ظلت متمنعة على ميتافيزيقا الذات؛ ولإبراز ذلك فعلاً ذهب "هايدجر" إلى أنه "يلزم البدء بفهم ما الذي يعنيه أنّ الإنسان أصبح ذاتاً"[26]. لا يريد هذا الاستقصاء أن يقف عند حدود الوقائع بل يريد تجاوز ذلك إلى النتائج والأبعاد. نقول هذا ونحن نعرف أنّ الفكر في تصور "هايدجر" باعتباره فعلاً هو ليس في مقابل النظرية، بل إنه الممارسة الأصيلة. وبذلك فإنّ تحديد الإنسان بوصفه ذاتاً لا يخلو من خطورة فعلية.

6– ديكارت والديكارتيون

إنّ تجريب الإنسان بوصفه ذاتاً هو ما افتتح به "ديكارت" العصر الحديث حيث سؤال الغير، سؤال السلبية التي تخترق الأنا وتشرطه، سؤال التخارج الذي يقطن "الذات" ويعيد بناءه، ظل طي النسيان بفعل التحديد المتماهي للأنا، يمكن تبيّن ذلك أكثر في فهم "ديكارت" لحقيقة الكائن بشكل عام ومن ثمة حقيقة الأنا.

يتعلق الأمر إذن عند "ديكارت" بمفهوم الحقيقة شرطاً لإمكان حقيقة الأنا. ويتوقف "هايدجر" مليّاً عند هذا التشارط كلما كان بصدد العصر الحديث الذي ميزه "ديكارت" بتحديد الحقيقة باعتبارها يقيناً؛ اليقين الذاتي الذي يتحول بموجبه عموم الكائن إلى مستوى الموضوع. فشرط إنيّة الأنا هو موضعة العالم، أي أنّ يقين الأنا وثباتها يتأتى من تمثلها للطبيعة بوصفها موضوعاً. بهذا تحددت الأنا منذ "ديكارت" باعتبارها إرادة اليقين الذاتي. إنّ الذات إرادة تريد يقين ذاتها أي الإدراك الدائم لذاتها ولموضوعها باعتباره حاضراً، بل إنّ مستوى حضور الموضوع كما حضور الأنا بالنسبة لذاتها يلزم أن يبلغ مستوى الحضور اليقيني الذي هو من جهة بمثابة إلغاء للتناقض، ومن جهة أخرى هو إحقاق لحاضر لا يسمح بإمكان انبثاق الآخر في صميمه. بهذا المعنى يكون مفهوم الإنسان الذي تشكله فلسفة الذات الديكارتية هو الأنا العارفة، أي الإنسان بوصفه كائن المعرفة من خلال قدرة المعرفة (العقل). وبذلك يكون تحديد الإنسان بوصفه أحادية عقلية بمثابة تفاضل بين الإنسان وغيره من الكائنات.

[25] Heidegger (Martin), conceptes fondamentaux de la métapysique, p105, Gallimard, 1992.

[26] Heidegger (Martin), concepts fondamenteaux, p 106, Gallimard, 1985.

من هنا يشكل مفهوم الأنا العارفة عقبة أمام تفكير الآخر، بل إنه مهما يبديه الشك من اختلال ذاتي يعلن عن تعدد داخلي فإنه ينهج بدليل ماهية تستوعب الشك وتتجاوزه نحو إثبات تماهيها وتطابقها الذاتي. هكذا يلقي امتلاء الذات بها نحو داخلية سحيقة تحتقر الجسم وتخضّع العالم كما لا تكترث بالغير، فالخارج هو بالتعريف ما يحول دون العلاقة الحميمية للأنا بذاتها. إنه يحول دون الحضور البدهي للأنا صوب ذاتها مادام أنه يمثّل العلاقة غير المباشرة للأنا بذاتها، وهي علاقة تحيد عن شروط الحضور اليقيني من حيث إنه الحضور البدهي الذي يتمثله العقل جملة وتفصيلاً.

بذلك يتعذر إدراك الآخر بوصفه آخراً، بل يستحيل إلى مجرد موضوع للتمثل. فالآخر ضمن بعد التمثل هو رهينة للأنا وليس الآخر كما هو في إقباله وقدومه؛ فمن حيث إنه آخر فهو يكثف التناهي الذي يقلق هدوء الأنا. لذلك تكون من مهمات الأنا اعتبار الآخر "خطأ" يلزم تخطيه من خلال اليقين بوصفه إنجازاً للحقيقة، للتطابق بما يعنيه ذلك من رفع للتناقض حيث الأنا لا تكون كذلك إلا إذا كانت مساوية لذاتها ومتماهية في داخليتها، فذلك هو شرط استقلاليتها واكتفائها الذاتي. لعل هذا ما يعنيه قول "هايدجر" وهو بصدد "ديكارت": "المعارف ثابتة وقارة وهي تتضمن ثبات الأنا، والأنا العارفة هي دون علاقة مع العالم"[27]؛ بل نفسها الصيغة المعاصرة للديكارتية لم تخرج عن منطلقات "ديكارت". فإذا كانت الفينومينولوجيا قد جرّبت استجلاء الكائن بوصفه كائناً، فهي وبفعل تحديدها الوعي أفقاً للتأويل ظلت ضمن التقليد الميتافيزيقي فيما يتعلق بمسألة الآخر؛ فلم يتأتَ لـ"هوسرل" مثلاً إدراك التناهي الذي يخترق الأنا بفعل تخارجها.

لقد تمنع عن "هوسرل" تبيّن التعدي الذي بفعله تصير الأنا علاقة، لأنه ظل حبيس نظرية المعرفة التي تؤسس الأنا العارفة من حيث إنها وعي يفي بتمثل الموضوع وإحضاره، إذ "كل معنى يمكن أن يكون بالنسبة لي "ماهية" و"حقيقة الوجود الفعلي" لكائن ما، فالمعنى لا يمكنه أن يكون كذلك إلا من خلال حياتي القصدية وضمنها"[28]. يعني هذا أنّ معنى الآخر لا يستمد إلا من الأنا، بالرغم من أنّ معنى القصدية يقتضي تجاوز مركزية الأنا العارفة كما تمثلها "ديكارت". فالقصدية باعتبارها معقلاً للمعنى فهي تنشأ معاً والموضوع؛ إنها في تزامن مع تكوّن الموضوع. لكن هذا لم يمنع من أنه" أنا الذي أشكل كل هذا[متنوع العالم]، أنا ذاتي أقوم بذلك داخل نفسي. وأحمل كل هذا في ذاتي باعتباره موضوعاً لـ "مقاصدي"[29]، مما يترتب عليه أنّ "الآخر هو

[27] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p256, Gallimard, 1964.

[28] Husserl(Edmond), méditations cartésiènnes, p76, vrin, 1953.

[29] ibid, p82.

انعكاس لذاتي"[30]؛ فلا محيد عن اندراج الآخر في دائرة الموضوع مادام أنّ القصدية بوصفها خاصية أساس لفعل التفكير (النوويز) تعمل على إحضار موضوع التفكير(النوويم) في تماهيه.

لعل هذا الإحضار المحايث هو المهمة الأساس للاختزال الفينومينولوجي كما تداولته الظاهراتية، وذلك ما يعنيه "هوسرل" بقوله: "إني أدرك الآخر في ذاتي، إنه يتشكل ضمن الأنا نفسها"[31]. تكشف لنا تجربة الآخر في فلسفة "هوسرل" أنّ التزام مبدأ الفينومينولوجيا، أي التزام مبدأ "العودة إلى الأشياء نفسها" لا يكون موفّقاً في أفق فلسفة الوعي، لذلك أدرك "هايدجر" أنّ الفينومينولوجيا لا يمكن أن تؤتي أكلها إلا مدعومة بالأنطولوجيا.

يمكن القول من خلال ما تقدّم إنّ تحديد الأنا بوصفها أنا عارفة ينتهي بها إلى تقصّي ذاتها والعالم من خلال الحدس العقلي أو القصدية. ذلك أنّ الاستدلال العقلي أو الاختزال الذاتي يقودان لا محالة إلى أنّ "[مفهوم القصدية] هو فعل تخارج ضمن التطابق وفعل تطابق كل تخارج"[32]، لكنّ هذه النتيجة القصوى التي تحول دون التفكير في الغير تجد أصلها البعيد في مفهوم الزمن من خلال مفهوم "اللحظة" عند "ديكارت" أو مفهوم الحاضر من حيث أنه حصر ومدّ عند "هوسرل"، وفي الحالتين معاً فإنّ ما يتأكد في كلّ مرة هو حضور الذات على حساب الغير بقدر ما يتعذر تحقيق إدراك الزمن بوصفه علاقة متناهية. يتم استدماج التماهي بدليل اللامتناهي لتأكيد الحضور الخالد للذات، هذا في حين أنه "ضمن الحاضر كل شيء يتم التفكير فيه مجتمعاً، الماضي يصبح قابلاً للاستحضار، يحتفظ به أو يخزن ضمن الذاكرة أو تتم إعادة بنائه ضمن سرد تاريخي، والمستقبل يستبق ويستشرف، يتمّ افتراضه من خلال فرضية ما"[33].

يقوم في قاعدة التصور الديكارتي للأنا أنّ الأنا ممكنة خارج "العلاقة- مع"، ممكنة بوصفها أنا خالصة شفافة متماهية، وبذلك فإنّ الأنا منفصلة قائمة بذاتها في مقابل العالم. إنّ هذا الفرض هو الشرط الأساس لاعتبار أنّ الأنا اللامتناهية تطال بقبضتها العالم باعتباره متناهياً، إذ تتشكل علاقة الأنا بالعالم بوصفها علاقة عليّة حيث الأنا علة مطلقة لعالم معلول خاضع لكل أشكال المعالجة التقنية من تصنيع وتخزين واستهلاك؛ ذلك هو مقصد "هايدجر" من قوله: "هكذا فإنّ التحليل الديكارتي للعالم يسمح ببناء منغلق لبنية الكائن المتاح من أجل تحويل

[30] ibid, p78.

[31] ibid, p127.

[32] Lévinas (Emmanuel), De dieu qui vient a l'idée, p241, vrin, 1998.

[33] ibid, p238.

أشياء الطبيعة إلى موضوعات للاستعمال التام والكلي"[34]. تلك هي النتيجة الطبيعية لتعذر تصور "ديكارت" العالم كظاهرة بمعناها الفينولوجي. حدث الأمر نفسه مع "هوسرل" رائد الفينولوجيا، لذلك ذهب "هايدجر" إلى أنّ "هوسرل" لم يهتم بالظواهر أبداً. وتكمن العلة القصوى في حياد الفلسفة العقلانية عن ملاقاة العالم هو اعتقادها في إمكانية الفهم القبلي للعالم.

الحال أنّ الملاقاة الحقيقية للشيء هي ملاقاته على قاعدة "العودة إلى الأشياء نفسها" من جهة، وقاعدة "ترك الكائن يكون ما هو عليه" من جهة أخرى، أي على أساس مقاربة أنطولوجية فينومينولوجية، الأمر الذي استعاض عنه الفكر الحديث بنهجه خلاف ذلك، إذ "هيأ ديكارت لفهم ما هو قبلي حيث عمل كانط على تثبيت موضوعه بدقة"[35]. لذلك ارتأى عصر الذاتية أنّ المعرفة المناسبة لمقاربة العالم هي المعرفة الرياضية باعتبارها نموذج الفهم القبلي. فالرياضيات باعتبارها "ماطيماطا" هي معرفة قبلية بالشيء قبل ملاقاته؛ إنها تقدير "حول" الشيء. بذلك تشكل الرياضيات الصيغة المثلى للحديث مكان الشيء وبدله، والنتيجة أنّ المعرفة الرياضية باعتبارها معرفة قبلية هي معرفة تخطو عكس المقاربة الفينولوجية الأنطولوجية. لذلك سارع "هايدجر" إلى القول: "مع ذلك فإننا وإن نجحنا في إعطاء تأويل تام لكينونة الطبيعة وذلك في تطابق مع القضايا الأساس التي يعلنها في شأن هذا الكائن علم رياضيات الطبيعة؛ فمثيل هذه الأنطولوجيا لن تلامس ظاهرة العالم في شيء"[36].

وحتى في الحالة التي أخذت فيها الفلسفة المتعدية لـ"كانط" مجال الظواهر في حسبانها، حيث يشكل متنوع التجربة قطباً أساساً في تصوره للحقيقة، فمع ذلك ظلت هذه الفلسفة محكومة بشهية التقدير القيمي التفاضلي الذاتي الذي ينجز تراتباً بين الأنا والعالم الخارجي باعتباره مفعولاً لعلة مطلقة هي الذات؛ هذه التي تشكل قاعدة تشكل العالم-الظاهرة، مما يعني أنّ العالم هو كذلك بقدر ما يحظى بعلة تؤسسه بقصد إثباته ذاتياً. فـ"كون كانط يقتضي حجة بشأن وجود الأشياء خارج الأنا، فهذا يعني أصلاً أنه يقيم في صلب إشكالية الذات"[37]. وعلى خلاف ذلك فإنّ العالم في عرف "هايدجر" هو أصلاً هنا حيث لا يقتضي علة تؤسسه، هذا بقدر ما أنه يصمد مستعصياً على المقاربة الصورية لمنطق البرهان الرياضي.

[34] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p126, Gallimard, 1964.

[35] ibid, p129.

[36] ibid, p87.

[37] ibid, p248.

يوجد العالم إذن على نحو أنه يتولد ويحدث، فهو صيرورة الحدوث، وذلك هو معنى قول هايدجر: "يحدث العالم بوصفه عالماً، وليس أنّ الحجج غير كافية كما يبدو، بل إنّ صيغة وجود الكائن هي التي تقتضي وتصوغ هذه الحجج التي تظل غير قابلة للتحديد"[38]. فمن حيث إنّ الكائن يحدث تتعذر مقاربته على نحو رياضي برهاني ذاتي، ذلك أنّ الإيقاع الذي يحدث به العالم يتمنع على إيقاع الاستدلال البرهاني العقلاني؛ هذا الإيقاع الذي هو نفسه إيقاع الزمن الميتافيزيقي باعتبار "الآن" وحدته الأساس. إنّ إيقاع الاستدلال هو نفسه إيقاع الزمن، بل إنّ "الزمن هو ما يفيد عادة كأداة من أجل الانتقال البرهاني نحو ما هو خارج الأنا"[39]. الزمن-"الآن"، الزمن التتابعي مفهوماً بوصفه حاضراً هو ما يمكّن من فعل الإحضار الذاتي؛ إنه الأداة الفعالة لتجميع الهويّات وتشكيل الدلالات وتثبيت كل ما هو خارج.

7- بمعزل عن العقلانية

ما هي إذن المسافة التي تفصل التصور بين الكانطي باعتباره نموذجاً للتصور العقلاني والتصور الهايدجيري فيما يتعلق بالأنا وعلاقتها بالخارج؟ يتوقف "هايدجر" عند مفترق الطرق من خلال قوله: "إنّ الاعتقاد عن خطأ أو عن حق في حقيقة عالم خارجي وإثبات ذلك بدقة أم لا وافتراض هذه الحقيقة إما صراحة أو ضمناً؛ فكل هذه المجهودات لا تمسك بأساسها على نحو واضح، فهي تضع ذاتاً أصلية دون علاقة مع العالم أو غير متيّقنة من هذا العالم، ويجب أن تبدأ في العمق بالتيقن منه"[40]. في مقابل ذلك يفترض "هايدجر" أنه إذا اعتبرنا الإنسان ليس ذاتاً فإنّ للإنسان شأناً بالعالم على نحو يكون فيه الإنسان في ارتباط بالعالم، إلى حد أنّ إنيّة الإنسان لا تتأتى إلا ضمن العلاقة بالعالم. ولا يعتبر "هايدجر" التحديد العقلاني في مختلف أشكاله بمثابة تنكر للعالم بقدر ما أنه يتأسس على فرضية علاقة الأنا بالعالم، هذا وإن تمنّع عليه تبيّن ذلك.

من هنا يضع "هايدجر" المنطلق التالي بوصفه صيغة أساساً للتقويض: "إنّ دراسة الأسس الأنطولوجية الضمنية للأنا أفكر يؤشر على المرحلة الثانية على الطريق الذي يقود نحو تقويض تاريخ الأنطولوجيا"[41]. ولا يتأسس هذا البحث إلا على اعتبار أنّ "التقويض يوجد على نحو متماهٍ مع مهمة تأويل أساس الأنطولوجيا القديمة على ضوء سؤال الزمنية"[42]؛ لاسيما وقد سبق لـ"هايدجر" أن تبين أنّ مفهوم الأنا الذي يحدد طبيعة

[38] ibid, p249.
[39] ibid, p248.
[40] ibid, p250.
[41] ibid, p41.
[42] ibid, p42.

علاقة الإنسان بالعالم تأسس في العمق، سواء مع "كانط" أو "هوسرل" و"ديكارت"، على قاعدة تصور ميتافيزيقي للزمن. من هنا تكون المهمة الأساس هي إعادة اكتشاف إنيّة الأنا مجدداً، وذلك في أفق زمني مختلف، حيث يكون الهدف الأقصى لهذه الخطوة على نحو ما يقول "هايدجر": "لا يتعلق الأمر بإثبات إن كان وكيف أنّ هناك عالماً خارجياً وقاراً، بل بتبيان لماذا أنّ الدازاين من حيث إنه وجود- في-العالم له قدرة البدء بإلغاء إبستمولوجي لهذا العالم الخارجي من أجل أن يثبته بعد ذلك"[43]؛ أي أنّ المهمة الأساس تروم فهم شروط إمكان التصور الذاتي للإنسان، هذا التصور الذي تغيب عنه هو نفسه شروط إمكانه.

تشكل هذه الخطوة ذلك "الطريق" الوحيد لفهم مختلف للماهية الأصلية للإنسان، حيث فهم هذه الماهية لن يتأتى بتجاهل التصور الذاتي بل بامتلاكه عبر كشف شروط إمكانه وذلك إلى حدّ تبيّن أخيراً أنّ "تناهي الوجود الإنساني يفسّر مفهوم الذات كما نجده منذ ديكارت، فالتناهي يتضمن مبدأ ذاتية الذات"[44]. ويتابع "ليفيناس" قائلا: "أصبح تحليل العالم إذن الحلقة الأساس لتحليلية الدازاين، لأنه سيسمح لنا بربط الذاتية بالتناهي، نظرية المعرفة بالأنطولوجيا، الحقيقة بالكينونة"[45]. تلك هي المسافة التي تفصل الأنطولوجيا عن نظرية المعرفة، إنها المسافة التي يعتبر التقويض مقياساً لها. فلا ينطلق التقويض من مكان آخر غير مكان نظرية المعرفة كي يتبين شرط إمكانها المتعذر عنها هي نفسها.

ينتمي التصور الذاتي للأنا وعلاقتها بالعالم إلى التصور الآفل باعتباره ما دون الفهم الأصيل لماهية الإنسان وعلاقته بالعالم، وذلك ما يؤكده "هايدجر" بقوله: "إنّ علة كل هذا [نفي العالم] تكمن في أفول الدازاين"[46]. تكمن الخاصية الأساس للدازاين في أفوله بفعل أنه قدرة على التمثل، إذ "ليس التمثل الخالص والبسيط دليلاً بعد على الفهم"[47]. إنّ الفهم يفهم الإنسان بوصفه"دازايناً"، ويفهم أنه باعتباره كذلك فهو معرّض للفهم ويتلقاه. لذلك جاز القول: "فقط من حيث إنه كائن ملقى به يمكن للدازاين أن يعكس الكينونة باعتبارها كذلك. ولعل هذا الكشف عن الكينونة ليس فعلاً لتلقائية ذات متعالية، بل هو فعل للدازاين الذي ليس ذاتاً لأنه ليس أصلاً لفعل تعاليه بل، على العكس، لكونه يوجد أصلاً ودائماً ملقى نحوه"[48]. بهذا فإنّ الإنسان بوصفه مفتوحاً على الكينونة فهو كذلك بقصد حمايتها في حقيقتها وبذلك فهو "دازاين". ولأنه على هذا النحو تتمنّع

[43] ibid, p250.

[44] Lévinas (Emmanuel), en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p61, vrin, 1982.

[45] ibid, p61.

[46] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p250, Gallimard, 1964.

[47] Lévinas (Emmanuel), en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p78, vrin, 1982.

[48] Dastur(Françoise), Heidegger et la question du temps, p93-94, puf, 1994.

عليه صفة الذات أي صفة أصل العالم، فإنيّته تتحدد من خلال تخارجيته ما دام أنه يتحقق فعلاً ضمن بعد الانفتاح باعتباره بعداً للكينونة، أو كما يقول "هايدجر" إنه شبيه بالموناد عند "لايبنتز"، لكن فقط أنّ "الموناد" يطلّ كليّة على الداخل، هذا في حين أنّ "الدازاين" منقذف كليّة نحو الخارج.

"الدازاين" إذن انوجاد ضمن بعد التناهي الذي لا يترتب إلا على نفسه، ولا يخضع إلا لقانونه الخاص بوصفه قانون الانبثاق والحدوث. ومن التناهي بهذا المعنى تتحدّر الذاتية دون أن تعلم، فالتمثّل يجد أصله البعيد في التناهي هذا بقدر ما أنّ الذات هي تأويل غير أصيل "للدازاين". ولعل نسيان ذلك هو حاصل انحدار الوجود البشري إلى مستوى الوجود الآفل، هذا ما دام أنه "من المؤكد أنّ الأفول يخفي ويكبح على نحو وجودي حقيقة الأنا"[49]؛ ولا يعني ذلك أنّ الوجود البشري بهذا يكون قد أصيب بلعنة خارجية أو أنه حاد عن القاعدة الصحيحة المحددة للسلوك الأخلاقي. الأمر على خلاف ذلك إذ "لا يجب أن ينظر إلى أفول الدازاين بوصفه انحرافاً خارج حالة أصلية أكثر تجرداً وأكثر رقيّاً. إنّ الأفول هو محدد وجودي أصيل للدازاين نفسه"[50]. إنّ الفهم استجابة أصيلة للكينونة، غير أنه باستمرار على شفا حفرة من زيف التمثل-الأفول، وذلك بفعل حقيقة الكينونة نفسها، أي بفعل ميسمها الزّائغ الرّوّاغ.

إنّ الإنسان يوجد في حالة استجابة إلى الكينونة فهو بذلك يوجد ضمن بعد التناهي، بعد التواري-الانفتاح الذي يخصّ الكينونة، وذلك في مقابل بعد الثبات-المثول المترتب عن المقاربة العقلانية. لهذا تنطلق الرؤية الأنطولوجية من أنّ الانفتاح هو أصلاً هنا مما يجعل العالم الأنا كوحدات متناهية في تمنّع دائم، إذ لا يمكن الحديث عن ماهية الشيء إلا تجاوزاً. لذلك نجد "هايدجر" قد وضع لفظ "ماهية" في عمله "الكينونة والزمن" بين مزدوجتين. لقد كان بصدد تحديد ماهية "الدازاين" حيث اعتبر أنّ "ماهية" الدازاين تكمن في وجوده"[51]، وهذا بديل عن أيّة ماهية قبلية أو واقعية خاصيتها الثبات.

ينطلق "هايدجر" من أنّ الأنا ليست من الوجود الماهوي في شيء، بل إنّ وجودها متناهٍ. لذلك عمل على تجاوز تعريف "الإنسان العاقل" إلى "الإنسان الفاني". ولأنّ الأمر كذلك فإنّ الآخر هو شرط إمكان الأنا وليس العكس، أي أنّ إنيّة الأنا تتأتى من حيث أنّ الأنا هو أصلاً في علاقة "مع"؛ فالسلبية التي هي أصلاً هنا تشكل الأصل في إنيّة الأنا. وإذا كان "هايدجر" قد أوجد مفهوم "الدازاين" باعتباره المفهوم المناسب لتعيين الإنسان مفهوماً على نحو أصيل، فإنه لم يعمل إلا على وصف واقع الحال الأصيل؛ أي أنّ الإنسان هو أصلاً

[49] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p227, Gallimard, 1964.

[50] ibid, p216.

[51] ibid, p62.

هنا ضمن بعد الانفتاح ينشأ في خضم السلبية التي ما تفتأ تخترقه. الإنسان في استجابة إلى الكينونة، إلى فعل الحدوث وبذلك فقط فهو "دازاين". الدازاين إذن هو الكائن الوحيد المتموضع ضمن بعد التناهي حيث يفهم الكينونة، ومعنى ذلك يتضح من قول "ليفيناس": "يتعلق الأمر بتبيان أنّ فهم الكينونة هو الزمن نفسه"[52]، أي أنه فهم يتموضع على نحو يفهم تناهي الكائنات وتناهيه الخاص. لذلك قال "هايدجر" إنّ الإنسان وحده يفنى أمّا الكائنات الأخرى فهي تنتهي.

إنّ السلب الذي يخترق "الدازاين" يأتيه أساساً من حيث إنه "وجود-في-العالم". ويفيد هذا التحديد أنّ الإنسان هو أصلاً ملقى به إلى العالم، إذ العالم هو بؤرة الحدوث والتناهي، تناهٍ يكشف عن نفسه في كون أنّ ظاهرة العالم "تتجلى باعتبارها بنية أنطولوجية"[53]؛ مما يكشف عن تغيير في معادلة ميتافيزيقا الذات التي تفترض أنّ العالم هو ما ليس بعد إلا بعد تشكل الأنا بوصفها ذاتاً.

يرى "هايدجر" أنّ "الوجود- في- العالم" يشكل بنية أساس للدازاين، أي أنّ "الدازاين" ملقى به نحو العالم وذلك قبل اختياره، وهو بذلك وجهاً لوجه مع الإمكانات التي تمليها عليه الكينونة. وباعتبار أنه ملقى به فإنه أصلاً ضمن فهم ما للكينونة، فهم يحدد سلوكه تجاه الكائن وذلك قبل إرادته؛ لاسيما أنّ خاصية القبلية هاته تعزز ثقل حضور الماضي الذي لا يعني بأية حال ما انقضى وفات. لكن "الدازاين" من جهة أخرى هو أساساً ومن حيث إنه موجود على نحو مستبق لذاته فهو مأخوذ بالمستقبل الذي ليس ما لم يحلّ بعد، بل ما يفعل فعله بتحديده لسلوك الدازاين من خلال الإمكانات التي يجد نفسه مستدرجاً إليها، ولعل ذلك مقصد مفهوم "الانهمام". إنّ "الدازاين" "منهمّ" لا عن اختيار وإرادة بل إنه مدفوع به نحو" الانهمام"، وذلك ضمن إمكانات هي في حدود ما تتيحه الكينونة. وبوضع الدازاين في صلب شرط إمكانه الأساس أي "الوجود-في-العالم" آنذاك تصبح الخطوة التالية ملحّة كما يقول "هايدجر": "لقد حان الوقت كي نعمل على توضيح بنية أساس للدازاين: الوجود-في-العالم"[54].

عرف مفهوم العالم عند "هايدجر" منعطفاً، ففي "الكينونة والزمن" يحيل العالم على جملة البنية الإحالية التي تسمح بإمكانية سلوك "الدازاين" تجاه الكائن، حيث "انطلاقاً من العالم يكون الكائن المتاح متاحاً"[55]. العالم إذن بما هو شرط معنى الكائن فهو شرط "انهمام" "الدازاين" بالكائن. بهذا يكون العالم هو شرط

[52] Levinas(Emmanuel), en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p60, vrin, 1982.

[53] ibid, p62.

[54] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p61, Gallimard, 1964.

[55] ibid, p109.

قابلية الدلالة، هذه "التي تسمح للدازاين أن يمكّن ذاته من الفهم القبلي لوجوده-في-العالم"[56]. بهذا فـ"الدازاين" هو أصلاً صوب العالم حيث يجد فيه الدلالة التي تفيده بالثقة التي تسمح له باستعمال الأشياء في خضم "الانهمام". ولعل حصر العالم بوصفه مجالاً للدلالة رأى فيه "هايدجر" تعطيلاً لتجذير التناهي عموماً وتناهي "الدازاين" خصوصاً. لذلك فإذا كان عالم ما قبل المنعطف قد شكل تكثيفاً للدلالة، فإنّ عالم المنعطف هو ما سيقوم على أساس الكائن-الشيء حيث "يتضمن الشيء رباعي الأجزاء، إنه يستجمع العالم"[57].

تؤسس الكائنات العالم من خلال تعالقها الجامع-الفاصل، وهذا لأنّ العالم ليس أكثر من صيرورة حدوث. نحن هنا إذن بشأن العالم بوصفه حدوثاً للمعنى لا باعتباره تكثيفاً للدلالة. وإذا كان العالم-الدلالة يقرر سلفاً بشأن الكائن فإنّ العالم-الحدوث هو ما يقرر بشأنه الكائن؛ الكائن من حيث إنه "مع" أي من حيث إنه تعالق. فالـ "ما بين الرباعي"، الفانون والإلهيون ثم الأرض والسماء هو موضع العالم ومقره، حيث النتيجة هي أنّ العالم-الدلالة قابل للحساب المسبق في حين أنّ العالم-الحدث هو ما يتمنّع على كل تحديد ما دام "الحدث هو ما يحدث وبحدوثه يدهشني، يدهش ويعلق فهمي: الحدث هو أساساً ما لا أفهمه بامتياز"[58]. بهذا المعنى يكون العالم-الحدوث بمثابة شرط إمكان الإنسان-"الدازاين".

لعل السلب الذي يشرط الإنسان هو ما تعبر عنه "دا" التي تتضمنها عبارة "دازاين" حيث "تعبر كلمة "دا" عن انفتاح جوهري"[59]. أو الأجدر بنا القول إنّ "الدازاين" معرض للانفتاح، لذلك قال بشأنه "هايدجر" إنه "الكائن الذي من نوع أصيل تماماً، مفتوح على الكينونة، ونحن نسميه الدازاين"[60]. بفعل ذلك وحده يقال عنه إنه موجود أو كما يقول "هايدجر": "تكمن "ماهية" الدازاين في وجوده"، وفيما بعد حدد "هايدجر" معنى هذا بتركيب عبارة "existence" على النحو التالي "eksistence"؛ ولا يتوقف هذا الإجراء عند كونه إجراء تقنياً بل إنّ "ek" الإغريقية تنطوي على كل ما يقصده "هايدجر" من حيث إنه الصيغة الأساس للوجود الإنساني أي الوجود المتخارج.

يتحدد معنى التخارج ضمن قول "هايدجر": "يعني الوجود المنفتح ذلك التموضع المنفتح نحو حقيقة الكينونة"[61]. إنّ "الدازاين" كائن متناهٍ وهو قيد فهم ذلك متى أصبح قيد فهم أنه في ارتباط بكائنات متناهية

[56] ibid, p114.

[57] Heidegger (Martin), Essais et conférences, p215, Gallimard, 1958.

[58] Derrida(Jaques), Habermas(Jurgen), le concept du 11 september, p139, Gallimard, 2004.

[59] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p166, Gallimard, 1964.

[60] Heidegger (Martin), concepts fondamentaux de la métapysique, p524, Gallimard, 1992.

[61] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p 61, Montaigne, sans date.

متمنعة في كينونتها باستمرار، إذ يترتب على ذلك أنه في انفصال دائم عن نفسه بقدر ما أنه في انفصال دائم عن كينونة الأشياء، وذلك لأنّ الدازاين مثل بقية الكائنات يوجد ضمن بعد الانفتاح، أي بعد الكينونة. لهذا قال "هايدجر": "إنّ الدازاين هو أمام احتمالات غير متوقعة، خاضع لتحولات يجهلها، فهو باستمرار يتحرك ضمن وضعية لا يسيطر عليها"[62]. فـ"الدازاين" باعتبار جوهره هو الوجود مدفوعاً به نحو القلق، حيث تتجاذبه الممكنات التي ما تفتأ تنفلت منه، يكون بين إلزامية الانهمام والسمة المنفلتة للممكنات، أي أنه متموضع على مستوى شقاء أنطولوجي، وذلك على نحو دائم.

قد يكشف الإنسان عن نفسه بوصفه كائناً قلقاً، وذلك متى قُدّر له الفهم الأصيل لوجوده؛ وأساساً إنْ فهم أنه "ينبثق ضمن انفتاح الكينونة، هذا الانفتاح الذي هو الكينونة نفسها، التي بوصفها ما يلقي فهي تصنع ماهية الإنسان بالإلقاء به نحو الانهمام"[63]. يتضمن الفهم الأصيل إذن أنّ الإنسان مفعول لبعد الانفتاح بهدف التعبير عن هذا الانفتاح وصياغة حقيقته. وبفعل هذا يكون "الدازاين" قد كشف عن كينونته وكينونة الكائنات وذلك على نحو أصيل، أي على نحو يكون فيه "الدازاين" ملتزماً بالقلق ومقبلاً حازماً على التناهي. والحال أنّ الفهم الأصيل ليس إلا إمكانية من إمكانيات الكينونة إذ الأغلب الأعم أنّ "الدازاين" يعيش على نحو آفل، إذ لا يقوى على فهم وجوده بوصفه وجوداً ملقى به في العالم. لا يقوى على تحمل فهم أنّ "العالم هو ما يعطانا، ومن المؤكد أنّ ما يعطانا لا يتحدر منّا بل نحن نتلقاه"[64]. فحقيقة أنّ الوجود البشري هو ضمن بعد الممكن هو ما يقلق "الدازاين" حيث القلق هو ما يضعه أمام ذاته؛ أمام حقيقة وجوده بوصفه وجوداً متناهياً. ولأنّ ما يواجه "الدازاين" باستمرار هو هذه الحقيقة المقلقة فإنه باستمرار في حالة هروب، "هذا الهروب لا يضع الدازاين أمام ذاته"[65].

يقول "هايدجر": "إنّ ما يقلق ويثير القلق هو الوجود- في-العالم باعتباره كذلك"[66]. هذا صحيح إذا كنا نفترض أنّ العالم هو أصلاً هنا قبل الإنسان، بل إنه ما يشرط الإنسان. لكن هذا ليس صحيحاً من وجهة نظر ميتافيزيقا الذات التي لا ترى في العالم ظاهرة سابقة مستقلة عن الفعل النظري للأنا أفكر؛ ونعرف أنّ العالم في عرفها هو دون الأنا مادام أنه منزوع القدرة على التفكير، بل نعرف أنّ العالم مع "هوسرل" مثلاً هو كذلك متى أضحى مفعولاً للوعي.

[62] Heidegger (Martin), concepts fondamentaux de la métapysique, p41, Gallimard, 1992.

[63] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p127, Montaigne, sans date.

[64] Levinas (Emmanuel), De l'existent à l'existence, p58, vrin, 1981.

[65] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p226, Gallimard, 1964.

[66] ibid, p228.

النتيجة الفعلية لذلك هي ما يتمنّع تبيّنه حقاً على ميتافيزيقا الذات، حيث الوعي باعتباره ملكة إرادة اليقين بقصد تلافي ظاهرة العالم بوصفها ما يقلق، تدفع بالإنسان إذ يهرول متشبثاً بقيمة المعقولية واليقين.

إنّ الوجود على نحو منفتح هو خاصية الوجود الإنساني، أي إنّ "الوجود المنفتح لا يمكن أن يقال إلا بصدد ماهية الإنسان"[67]. ولأنه كذلك فإنّ مفهوم الماهية لا يسعف في الإحاطة بتموضع الإنسان ضمن بعد الانفتاح؛ لذلك عادة ما يتحفّظ "هايدجر" على مفهوم الماهية لما يوحي به من تحديد ميتافيزيقي للإنسان. تحديد ينطبق تماماً على "موناد" "لايبنتز"، إلا أنه يحيد عن فهم "الدازاين"، إلى حدّ أنّ الأمر يقتضي إعادة تحديد مفهوم الماهية.

يعيد "هايدجر" صياغة ماهية الإنسان، وذلك في ارتباطه بالكائنات الأخرى. وتحتفظ هذه المراجعة بالطابع الانفتاحي للوجود الإنساني وللعالم عموماً؛ إذ يعتبر أنّ "الحجر هو دون العالم، والحيوان فقير في العالم، وأنّ الإنسان محوّل للعالم"[68]. هنا يبدو أنّ معيار التمييز هو الخاصية الانفتاحية للكائن. ففي حين يوجد الإنسان إذ يفهم البعد الذي يسمح باستجلاء الكائن أي فهم كينونته بوصفها انفتاحاً كما فهم كينونة الكائن عموماً، فإنه بالمقابل "يبقى أنّ الكائنات الحية هي كذلك دون أن تكون بفعل ماهيتها ماثلة ضمن حقيقة الكينونة، بل دون أن تحتفظ ضمن هذه الوضعية بما يجعل كينونتها تكشف عن ماهيتها"[69]. يستدرك "هايدجر" وينبّه إلى أنّ إمكانية الفهم التي يحظى بها الإنسان لا تنمّ عن تفاضل قيميّ بينه وبين الكائنات الأخرى، ويقول في هذا الشأن: "إنّ الحديث عن الافتقار إلى العالم وعن تحويل للعالم لا يجب بتاتاً أخذه بمعنى تراتب في القيم"[70]. مرجع هذا التنبّه أنّ كل تقدير تراتبي هو تقييم وبذلك فهو تذييت. لذلك ينأى "هايدجر" بتأويله لـ"الدازاين" عن كل تأويل آفل يطبع "الدازاين" بسمات الذات، فكان من اللازم اعتبار أنّ "الاختلاف بين الإنسان وباقي الكائنات غير مفصول عن الاختلافات الأخرى بين الكائنات"[71].

من هنا تكون مراجعة مركزية الإنسان في صلب العالم هي الخطوة الأساس نحو إعادة صياغة ماهية الإنسان. إنها تبدأ من الإقرار بأنّ الإنسان هو في العالم الذي هو أصلاً هنا بوصفه شرطاً لإمكان الكائن؛ عالم لا يمكن تحديده إلا باعتباره بؤرة للتناهي. من هنا فإنّ مفهوماً أصيلاً للماهية غير ممكن إلا بالانطلاق من أصالة

[67] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p55, Montaigne, sans date.

[68] Heidegger (Martin), concepts fondamentaux de la métapysique, p267, Gallimard, 1992.

[69] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p59, Montaigne, sans date.

[70] Heidegger (Martin), concepts fondamentaux de la métapysique, p290, Gallimard, 1992

[71] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p36-37, Galilée, 1996.

التناهي؛ ولعل هذا ما أجراه "هايدجر" من خلال إعادة بناء مفهوم الماهية استناداً إلى مراجعة- تهديم مفهوم الهويّة.

إنّ ماهية الإنسان هويته، لكن ما معنى الهويّة؟ لقد قرن "هايدجر" هذا المفهوم بمفهوم الاختلاف ضمن المحاضرة الشهيرة بهذا الشأن، فقد ارتأى أنّ تحصيل معنى الماهية يقتضي مراجعة معنى الهويّة. إنّ معناها يظل متعذراً خارج مفهوم الاختلاف باعتباره اختلافاً أنطولوجياً، بذلك أراد "هايدجر" تبين أنّ هويّة الإنسان تندرج أساساً ضمن تاريخ العلاقة بالكينونة، تاريخ السؤال عن الكينونة، لذلك ما فتئ يحدد الوجود المنفتح للإنسان بوصفه وجوداً في اتجاه الكينونة وفي أفقها.

إنّ هوية الإنسان لا تتأتى من اعتباره كائناً مطابقاً لذاته، بل من افتراض أنّ الإرجاء، باعتباره صيرورة مباعدة أنطولوجية، يخترق الهوية حيث الأنا هي أصلاً في الخارج، فحقيقتها الأساس أنها تخارج. من هنا ليس في وسع المفهوم التقليدي للهوية أن يغطي ماهية الإنسان بوصفه وجوداً منفتحاً، بل يحول دون تبيّنها، وذلك لأنه "صحيح أنّ الميتافيزيقا تتمثل الكائن في كينونته وبذلك تفكر في كينونة الكائن؛ لكنها لا تفكر في اختلاف الكينونة والكائن"[72]. فالاختلاف الأنطولوجي الذي على ضوئه يتجلى الكائن يظل طي النسيان، مادام أنّ الميتافيزيقا تنطلق من الكائن لتقف عند حدوده؛ إنها تطابقه بنفسه دون أن تتبيّن شرط إمكانه ولا شرط إمكانها باعتبارها ميتافيزيقا أي بوصفها عصراً.

يحدد "هايدجر" الهوية استناداً إلى التأويل اليوناني، إذ أعلن هذا المبدأ عن نفسه منذ بداية الفكر الغربي بخمسة قرون قبل الميلاد. هكذا نجد أنّ عبارة "بارمنيدس" تعطي معنى للهوية: "الحقيقة أنّ الذات هي الفكر كما أنه الكينونة"[73]. بدأ الفكر الغربي فهمه للهوية من خلال هذه القولة التي تضع الفكر- باعتباره قدر الإنسان- في علاقة مختلفة مع الكينونة. لا تجعل هذه القولة الكينونة تتحدّر من الفكر مثلما تتحدر موضوعية الكائن من مبادئ العقل الخالص، وتحديداً مثلما "أنّ ماهية الإنسان لا تمكن في كونه عضوية حيوانية، فهذا التحديد الماهوي الناقص للإنسان لا يمكن إلغاؤه ولا تحقيره من خلال تأهيل الإنسان بنفس خالدة وبملكة عقلية أو بخاصية تجعل منه شخصاً"[74]. لا تتحدث هذه القولة عن الكينونة بمعزل عن الإنسان بل تكشف عن الإنسان في ارتباط بالكينونة، وأنّ هذا التموضع للإنسان تجاه الكينونة يربط بينهما ضمن علاقة تعالق هي بمعزل عن كل علية تكون فيها الكينونة مفعولاً للذات؛ بل إنّ الإنسان والكينونة متناهيان حيث أنهما متعالقان. فالأنا تتحقق

[72] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p49-51, Montaigne, sans date.

[73] Heidegger (Martin), Questions t 1-2, p261, Gallimard, 1968.

[74] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p57, Montaigne, sans date.

أصالة بقدر ما أنها ليست هي هي، إنها تكتسب إنيّتها من اختلالها واختلافها، من الإرجاء الذي يباعدها باستمرار عن إمكان تطابقها. هذا فيما يتعلق بالإنسان، "لكن الكينونة- ما الكينونة؟ الكينونة هي ما هي، هذا ما يجب على فكر المستقبل أن يتعلم تجريبه وقوله. ليست الكينونة لا إلهاً ولا أساساً للعالم"[75]، والنتيجة أنّ الإنسان ليس ذاتاً مثلما ليست الكينونة إلهاً-علة. الإنسان "دازاين" لأنه انفتاح أساساً، والكينونة هي التناهي نفسه، والخلاصة من هذا أنّ الإنسان انفتاح لأنّ الكينونة التناهي عينه.

تستخلص ماهية الإنسان من تموضعه ضمن بعد الانفتاح، ولا يليق بماهية الإنسان حصرها في ماهية عقلية أو اجتماعية أو عضوية، "وكون أنه بإمكان الفيزيولوجيا والكيمياء الفيزيولوجية دراسة الإنسان بوصفه عضوية من وجهة نظر علوم الطبيعة؛ فهذا لا يؤكد أبداً أنه ضمن هذه الخاصية "العضوية" أي ضمن الجسم المفسر علمياً تكمن ماهية الإنسان"[76]. هكذا يتبدّى أنّ الذاتية في مختلف صورها منذ "أفلاطون" إلى النزعة العلمية الحديثة تسارع لطرح ماهية الإنسان والعالم، لكنها تحيد حتماً عن تحديد أصيل لها إذ تعمد إلى تثبيت هويتيهما؛ فالذاتية لا تتبيّن حقيقة الكائن بوصفه "وجوداً- في-العالم" أي في حضرة التناهي. وإذا كانت الذاتية قد حدّدت الإنسان بوصفه حيواناً عاقلاً والطبيعة باعتبارها مورداً للاستهلاك فإنّ الإنسان كما الطبيعة سيظلان في ماهيتيهما الأصيلة متمنّعين على المقاربة الذاتية.

لقد تبيّن "هايدجر" ضرورة مراجعة مفهوم الماهية استناداً إلى مفهوم الهوية، لكنه تبيّن أساساً أنّ تقويض هذا المفهوم غير ممكن إلا استناداً إلى مفهوم مغاير للتصور الميتافيزيقي للزمن؛ وبذلك يمكن القول إنّ مفهوم "الدازاين" يتأسس على تصور أنطولوجي للزمن. فإذا كانت الهوية الميتافيزيقية تستند إلى الزمن-"الآن" فإنه كان لزاماً ألا يتجاوز مفهوم الهوية معنى التطابق، وبذلك لن تعدو أن تكون "الأنا العارفة" إرادة سيطرة واختزال. إنها الصورة الحديثة للطابع الاستقطابي للأنا، فالأنا هي المتطابق أساساً، لأنها الحاضر تماماً، ومن ثمة فهي الكائن حقاً. لذلك فهي تشكل معياراً لكل حضور، لكل قيمة إيجابية كانت أو سلبية، إنها مصدر الموضوعية حيث ما دونها يظل رهن تربّصها الرياضي وعملياتها الذهنية المتعقّلة، فالكائن هو هنا في حاجة إلى شرعية الذات.

الزمن بوصفه علاقة هو إذن صلب مفهوم "الدازاين"، فانفتاح "الدازاين" يحدث من حيث إنه عرضة لزمنية-تناهي العالم، لذلك قال "ليفيناس": "سيكون الزمن هو حيرة الذاته بفعل الآخر"[77]. يوجد الدازاين على

[75] ibid, p73.

[76] ibid, p55-56.

[77] Levinas (Emmanuel), Dieu, la mort et le temps, p28, Grasset, 1993.

نحو حائر منقذف فهو تحت قبضة الآخر، الزمن الآخر أو ما يعنيه "هايدجر" بالطبيعة المنجذبة للزمن. هذا في حين ظل التصور المنطقي الصوري للزمن يشكل صلب مفهوم الذات، وليس أكثر حجة على ذلك من الطبيعة المنغلقة للذات واكتفائها بذاتها، وهذه وتلك هي خصائص اللامتناهي، فزمن الذات هو هنا زمن الخلود حيث كل ما يحدث هو معاودة الحضور المتطابق. يفترض هذا الموقف خضوع المتناهي للامتناهي والمعنى للدلالة والآخر للذات ليشكل مجرد إضافة أو تتمة لها.

8- صيغ أخرى للأنا بوصفها تخارجاً: في ميزان مفهوم الدازاين

إنّ افتراض السلب في صلب الأنا ليس خبرة مخصوصة بـ"هايدجر"، بل يمكن القول إنّ إعادة صياغة مفهوم الأنا استناداً إلى طابعها التخارجي يعود أساساً إلى "هيجل"، كما يلزم التذكير هنا أنّ "سارتر" أيضاً لم يكتفِ فقط بوضع مفهوم الماهية بين مزدوجتين ليبدي تحفظاً على المعجم الميتافيزيقي؛ بل إنه أعاد صياغة تعريف الإنسان وذلك على نحو مخالف تماماً. وإذا كانت الميتافيزيقا الحديثة قد اشتهرت منذ "ديكارت" بتأكيد أسبقية الماهية على الوجود، فالأجدر بنا قول عكس ذلك تماماً، أي أنّ الوجود سابق على الماهية. لقد التزم "سارتر" موقف الضدية وذهب إلى أنّ موقفه يمثل إلى جانب موقف "هايدجر" الأطروحة الفلسفية نفسها، أي أطروحة "الوجودية الملحدة" على حد تعبيره، والتي تنطلق من أسبقية الوجود على الماهية ليجعل بذلك ماهية الإنسان عالقة بصيرورة الوجود وتناهيه. فالماهية هي بالتعريف ما ليست بعد، بل إنها ما سيكون دائماً، من هنا تحديد سارتر الإنسان باعتباره "مشروعاً يعاش بطريقة ذاتية"[78].

يمثل هذا التحديد، من جهة، تجاوزاً للتحديدات الفلسفية التقليدية التي تحصر الإنسان في ماهية سابقة، ماهية تشكل مفهوماً كونياً ينطبق على الإنسان أين ومتى كان، إلا أنه من جهة أخرى هو موقف ليس من موقف "هايدجر" في شيء. صحيح أنّ الفيلسوف الألماني يحدد الوجود البشري بوصفه مشروعاً حيث الإنسان هو دائماً وأصلاً مقذوف به نحو جملة من الممكنات، إلا أنّ "هايدجر" لا يأخذ بعين الاعتبار ذاتية الإنسان بوصفها عاملاً أساساً في التدبير المستقبلي للممكنات الوجودية. بل إنّ تأويل الماهية في أفق الذاتية هو بالنسبة له اندراج ضمن فلسفة التمثل لا ضمن بعد الفهم، إنه تعبير على مستوى آفل لا على مستوى أصيل.

عندما يقول "سارتر": "ليس الإنسان شيئاً آخر غير ما يفعله، فذلك هو المبدأ الأول للنزعة الوجودية"[79] يكون قد طرح سؤال الماهية من وجهة نظر ميتافيزيقا الذات في صيغتها الإنسانية التي تنظر إلى تاريخ الوجود

[78] Sartre(J.Paule), l'existentialisme est un humanisme, p23, Nagel, 1965.

[79] ibid, p23.

بدليل الإنسان. لقد جعل هذا التأويل من فلسفة "سارتر" فلسفة للفعل تنظر في معنى المسؤولية والاختيار والإرادة، حيث الإنسان مسؤول عما ستؤول إليه ماهيته، لأنه هو نفسه مبدأ وشرط الاختيار. هكذا ومن خلال هذا الموقف، تعود الذاتية بصيغة أخرى وقد حررت الماهية من الماضي رابطة إياها بالمستقبل. لقد جعلت أهمية المستقبل عند "سارتر" -الأمر الذي يتأكد أيضاً في فكر الكينونة- جعلت بعض الشراح يجمعون بين "هايدجر" و"سارتر" في موقف واحد، والحال أنّ مفهوم الكينونة مثلما مفهوم الزمن هو ما ظل يفصل فصلاً جذرياً بين الموقفين.

يبدأ رفض "هايدجر" لموقف "سارتر" برفض طابع الضدية الذي خص به موقفه، وقد أعلن رفضه ذاك من خلال قوله: "وعلى خلاف ذلك فإنّ سارتر يصوغ مبدأ الوجودية على النحو التالي: يتقدم الوجود الماهية. فهو هنا يستعمل الوجود والماهية بالمعنى الميتافيزيقي الذي تأكد منذ أفلاطون حيث الماهية تتقدم الوجود. يقلب "سارتر" هذه القضية، لكن قلب قضية ميتافيزيقية يظل قضية ميتافيزيقية. ومن حيث أنّ الأمر كذلك فإنّ هذه القضية تظل إلى جانب الميتافيزيقا ضمن نسيان حقيقة الكينونة"[80]. هكذا فالنتيجة القصوى للموقف الضدي هو السقوط في شراك ما يعتقد أنه يكافح ضده، إنه ينهج حيث ينطق باسم حقيقة ما، ذاتية ما. إنّ المتابعة المتمعّنة لأطروحة "سارتر" تبيّن أنّ موقفه ذاك كان ضحية لتأثير اللغة الميتافيزيقية، فكل مفاهيمه المعتمدة ظلت مطبوعة بتاريخ الميتافيزيقا خاضعة له، ومرجع ذلك هو موقف الضديّة الذي التزمه "سارتر" حيث ظل بذلك في أفق النقد بمعناه الميتافيزيقي؛ هذا في حين ينأى التقويض بنفسه عن إصدار أحكام ضديّة تموضعه ضمن التصور التمثلي. إنّ التقويض فهم للميتافيزيقا بوصفها إمكانية للكينونة، إنه فهم لشرط إمكان الذاتية. هذا الفهم هو الخطوة الأساس في تملك الميتافيزيقا والتحلل من لغتها التي بالكاد تخلص أو أنه ظل يتخلص منها فكر الكينونة هذا رغماً عن كل احتياطاته.

لا يعتبر "هايدجر" أنّ موقف "سارتر" يمثل خلافاً جزئياً مع فكر الكينونة، بل بوصفه معززاً لمبدأ الذاتية فهو يشكل تعارضاً مبدئياً شاملاً مع فكر الكينونة، لذلك ذهب "هايدجر" إلى أنّ "المبدأ الأول للمذهب الوجودي ليست له أدنى نقطة مشتركة مع "الكينونة والزمن" [يقصد عبارة: ماهية الإنسان وجوده]"[81]. يتبين من هذا أنّ الموقف من الإنسان ظل في عرف "هايدجر" معياراً يفصل بين التصور الأصيل والموقف العامي ومن ثمة يحدد الرؤية التي ينبغي بلوغها حيث هناك طريقان لا ثالث لهما: "بقي الآن أن نعرف إذا كان مازال ممكناً تمييز هذا الفكر باعتباره نزعة إنسانية؟ نجيب أيضاً بالنفي إذا كانت هذه النزعة الإنسانية مذهباً وجودياً

[80] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p67, Montaigne, sans date.

[81] ibid, p69.

يتبنى قضية سارتر هذه: إننا بالضبط على مستوى معين حيث لا يوجد إلا الإنسان فقط. لكن إذا ما تم التموضع من وجهة نظر الكينونة والزمن يكون من الأجدر والمناسب القول: إننا بالضبط على مستوى معين حيث توجد الكينونة أساساً وبامتياز"[82].

يقرّ "هايدجر" إذن بقطيعة فكر الكينونة مع الفلسفة الوجودية، بل لقد خصّص من أجل ذلك رسالته الشهيرة "حول النزعة الإنسانية"، حيث تبيّن أنّ صيغته في السؤال بصدد الإنسان تختلف جذرياً عن صيغة "سارتر"، ففي حين طرح "سارتر" في كتابه "الوجودية نزعة إنسانية" سؤال ما الإنسان؟ الذي ليس غير الصيغة الميتافيزيقية في السؤال إذ الجواب هو هنا أصلاً، والسؤال ليس أكثر من صورة أدبية تميز التقاليد المدرسية للكتابة الفلسفية؛ على خلاف ذلك يدور السؤال الأصيل حول الشروط التي تسمح بإمكان الإنسان في كينونته. إنّ الإنسان محدد بشرط إمكانه، إذ هو باستمرار تحت طلب نداء الكينونة، إنه أصلاً في أفق بعدها المنفتح، وتلك هي الوضعية الأساس للدازاين.

يوجد الدازاين على نحو أنّ فهمه لصيغة وجوده ليس شأناً بشرياً تتدبّره نظرية للمعرفة بوصفها تحققاً لذاتية الأنا العارفة، بل إنّ الفهم يظل قدراً للكينونة. وإذا لم يكن الفهم مجرد فرض نظري وإنما هو مادي وجه الفعل البشري فإنّ الإنسان حتماً لا يوجد على نحو ما ذهب "سارتر": "ليس الإنسان شيئاً آخر غير ما يفعله فذلك هو المبدأ الأول للنزعة الوجودية"[83]. الإنسان بحسب "هايدجر" يكون بفعل ما قُدرّ له، وما هو كذلك هو ما تمليه عليه الحقيقة-الانكشاف أي تجلي الكائن على ضوء الكينونة.

تتخذ حقيقة الكائن باعتبارها انكشافاً وصيغاً متعددة، إذ كل صيغة تملي على الدازاين مسلكه وسيرته، فكل فعل هو أصلاً استجابة وكل لغة هي أصلاً حوار، والإنسان هو كائن الاستماع. لكن هذه السلبية التي يظهر بها الدازاين هي ما يسميه سارتر بـ"العقيدة الفاسدة، وهي كذبة بامتياز لأنها تخفي الحرية الكاملة للالتزام؛ وعلى المستوى نفسه أقول إنّ هناك أيضاً عقيدة فاسدة إذا ما أعلنت أنّ بعض القيم توجد قبلي"[84]. تدافع العقيدة الفاسدة إذن ضد الحرية بغرض رفع المسؤولية وتعليق القول بالإرادة الاختيار، من هنا عداء "سارتر" للعقلانية الكلاسيكية التي ترهن الحرية بالغائية وتحصر الإنسان في ماهية قبلية. لكنّ هذا العداء هو أيضاً تجاه فكر الكينونة مادام أنّ الدازاين هو خارج مبدأ الوجودية أي الذاتية، وذلك بفعل أنه تحت رحمة القدرية الأنطولوجية؛ كما أنّ الدازاين من حيث أنه ملقى به من قبل الكينونة وفي اتجاهها فهو محدد سلفاً بتأويل ما

[82] ibid, p81-83.

[83] Sartre(J.Paule), l'existentialisme est un humanisme, p22, Nagel, 1965.

[84] ibid, p81.

للكينونة، إنه دائماً وأصلاً ضمن فهم ما. والحال أنّ الذاتية- ماهية الإنسان تفترض أنّ الإنسان علة ذاته صانع نفسه بوصفه مشروعاً، وكونه ملقى به في العالم فذلك سرّ حريته الذي يجب ألا يكون قيداً لفعله.

إنّ الإنسان حر بقدر ما أنه غير محدد من جهة ماهيته، لا بمحدد طبيعي ولا ثقافي اجتماعي أو ديني أو عرقي، من هنا ضرورة أن تكون الوجودية فلسفة ملحدة لأنّ شرط إقرار الإنسان-الحرية هو الذاتية. هذا في حين أنّ شرط ذلك في عرف فكر الكينونة هو مدى استجابة الدازاين لنداء الكينونة، فالإنسان حر كلما استجاب على نحو أصيل للكينونة، أي متى فهم كينونته وكينونة عموم الكائن على ضوء الكينونة. لكن الفهم بهذا المعنى هو فهم قدري أي أنه عطاء الكينونة، ولا يمتّ هذا بصلة إلى دعوى الحرية بوصفها مشروعاً ذاتياً يعاش بطريقة ذاتية.

ها نحن الآن وجدنا أنفسنا أمام مفهومين متعارضين بصدد الإنسان، وهما معاً يهدفان استجلاء الإنسان في كينونته الحميمية. لقد طرحت مسألة الإنسان على الفيلسوفين معاً وهما يشهدان أصعب مراحل الوجود البشري على الأرض، إنهما معاً عاشا بل شاركا حيث طالتهما أحداث الحرب العالمية الثانية. وقد اعتبر الفيلسوفان أنه إذا ما تمّت إزاحة الأسباب المباشرة جانباً وتمّ التقصي عن الأسباب العميقة وراء بلوغ الوجود البشري جحيمه الكوني فإنّ العصر الحديث بما هو عصر ميتافيزيقا الذات، يعتبر سبباً عميقاً فيما آل إليه الوجود البشري من عدمية الفعل وانحصار في الرؤية، كما يتبدى ذلك جلياً في تصورات هذا العصر التي تحمل أصلاً بذور أزمته، وهي مفاهيمه حول الحرية والإنسان والتاريخ، هكذا تبيّن للفيلسوفين ضرورة معاودة طرح هذه القضايا بهدف فتح طريق يتموضع من خلاله الوجود البشري على مستوى أصيل. وقد ظل هذا المستوى شأناً خلافياً بين الرجلين، فمسألة تقدير الإنسان والإنساني شكّلت مفترق طرق كما يظهر هنا من قول "هايدجر": "لكن إذا ما فهمنا من النزعة الإنسانية بشكل عام ذلك المجهود الذي يجعل الإنسان حراً من أجل إنسانيته والذي يجعله بذلك يكشف عن كرامته، آنذاك تختلف النزعة الإنسانية بحسب التصور الذي لدينا عن حرية وطبيعة الإنسان"[85].

تكمن أهمية عمل "سارتر" في أنه يمثل موقف أهم فلسفة معاصرة تضع الإنسان في صلب اهتمامها، لكن تكمن أساساً في أنها تمثل إحدى الصيغ المعاصرة لمفهوم الإنسان بوصفه سلبية. فالإنسان هو كذلك من حيث إنه متناهٍ، وذلك منطلق فلسفة "سارتر" كما يتبيّن من خلال قوله: "لكن هناك معنى آخر للنزعة الإنسانية والذي يعني في العمق الأمر التالي: الإنسان وباستمرار هو خارج ذاته، وبإلقاء ذاته خارجها وإتاهتها عن نفسها

[85] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p45, Montaigne, sans date.

فهو بذلك يعمل على انوجاد الإنسان"[86]. بذلك يلقى الإنسان ذاته في خضم هذه السلبية إذ هو لا شيء قبل سلبية الوجود. وبهذا تكون ماهية الإنسان وجوده باعتباره سلبية، أي أنّ ماهيته هي عدم الماهية بمعناها العقلاني. وعلى أساس هذا التخارج يبني "سارتر" مفهومه للتعالي، فالإنسان بما هو خروج دائم فهو متعال باستمرار نحو ما ليس هو، من هنا قول "سارتر": إنّ "الوجودية لا تتخذ أبداً الإنسان بوصفه غاية"[87]، لأنّ الإنسان مخترق بوجوده ومتباعد في ذاته بفعل ماهيته البعدية دائماً.

ليس هناك أي فيلسوف قال بهذا قبل "سارتر"، عدا "نيتشه" الذي تقول عنه "سيمون دي بوفوار" في مذكراتها إنّ "سارتر" لم يقرأ له أو عنه أي شيء، هذا إضافة إلى "هايدجر" الذي ظل "سارتر" يعتقد أنهما يمثلان معاً الموقف الفلسفي نفسه. لكننا الآن وبعد التنبيه إلى بعض الاختلافات الأساسية بين الفيلسوفين نخلص إلى أنّ كل هذه الاختلافات تظل تابعة ومشروطة بالاختلاف الأساس بصدد مفهوم الكينونة ثم الزمن.

في كتابه الأساس "الكينونة والعدم" يضع "سارتر" مدخله تحت عنوان: "البحث عن الكينونة" مما يعني أنّ السؤال عن الكينونة هو شرط الأسئلة الأخرى بما فيه سؤال الإنسان. لذلك أدرج "سارتر" عمله ضمن مسار البحث الأنطولوجي حيث يضع كمهمة للأنطولوجيا "وصف ظاهرة الكينونة كما تتجلى، أي دون وساطة"[88]؛ مما يوحي بأننا نوجد دائماً على المستوى نفسه الذي يوجد عليه فكر الكينونة. يعني هذا أنّ ما سينتهي إليه وصف الكينونة هو ما سيترتب عليه التصور الوجودي للإنسان، لاسيما أنّ "سارتر" ذهب إلى تأكيد مبدئية الكينونة وذلك من خلال قوله: "الكينونة هي ذاتها، إنها شفافة بالنسبة لذاتها. ولعل ذلك ما يمكن أن نعبر عنه بشكل أحسن عندما نقول إنّ الكينونة هي ما هي عليه"[89]. بهذا يكون "سارتر" قد قبل بمعنى الكينونة عند "هايدجر". لكن لا يبدو أنّ "سارتر" قد استخلص كل النتائج اللازمة عن هذا التحديد وذلك ما يتبدى جليّاً عندما ينتهي إلى أنّ الإنسان هو أساساً وعي. بل إنه في كتاب "الكينونة والعدم" لا يقول الإنسان بل الوعي ويحدده على النحو التالي: "إنّ الوعي هو بعد للوجود الظاهراتي للذات"[90]. نلمس في هذا التعريف كليّة العودة إلى معجم الميتافيزيقا، فماهية الإنسان أنه ذات حيث ينتهي الوصف الفينومينولوجي إلى أنّ البعد الأساس للذات هو الوعي، الإنسان إذن هو ذات من حيث أنه وعي.

---

[86] Sartre(J.Paule), l'existentialisme est un humanisme, p92, Nagel, 1965.

[87] ibid, p92.

[88] Sartre(J.Paule), L'etre et le néant, p14, Gallimard, 1943.

[89] ibid, p32.

[90] ibid, p17.

يتبيّن بهذا أنّ تحديد ماهية الإنسان هو أمر ممكن ضمن بعد الوعي لا ضمن بعد الكينونة، ونتوقع أنّ سؤال "هايدجر" في هذه الحالة هو: كيف يمكن الجمع بين الإنسان ضمن بعد الوعي والكينونة في آن واحد؟ ثم أين يكمن البعد الأنطولوجي الذي وعد "سارتر" بالتفكير في أفقه منذ مدخل "الكينونة والعدم"؟ كل هذا ظل من مستوى الحضور الصوري عندما نقرأ قوله: "إذا كانت الكينونة تنتمي إلى الوعي فإنّ الموضوع ليس هو الوعي، وهذا ليس من حيث إنه كائن آخر بل من حيث إنه لا- كائن"[91]. لقد اعتقد "سارتر" أنّ تحديد الإنسان بوصفه وعياً متخارجاً هو قطيعة مع "ديكارت" والتحاق بموقف "هايدجر"، لذلك ذهب إلى أنّ: "من المؤكد أنه بإمكاننا أن نطبق على الوعي التحديد الذي أعطاه هايدجر للدازاين"[92]، الحال أنّ ماهية الدازاين ليست الوعي. فإذا كان الوعي هو أفق المعنى فإنّ الدازاين يتلقى المعنى من الكينونة، ولا يختلف تعريف الإنسان بالكائن الواعي عن تحديد الإنسان-الكائن العاقل، هذا وإن كانت دعوى "سارتر" أنّ الوعي هو وعي تخارجي. إنّ مضمون الوعي بوصفه أفقاً للمعنى هو التمثل الذي يشكل نفياً للآخر، لذلك ظل أمراً شكلياً حديث "سارتر" عن القلق الذي يخترق الأنا بفعل تخارجيتها، هذا وإن سبق له أن عاب على "برجسون" تجاهل القلق باسم الوعي في قوله: "لقد عمل برجسون على إخفاء قلقنا، لكنّ ذلك كان على حساب الوعي نفسه"[93]. والحال أنّ "سارتر" ظل "برجسونياً" أكثر مما يعتقد، وإن بقي على وهم الانتماء إلى موقف "هايدجر".

سيظل تحديد الإنسان باعتباره وعياً مرتهناً بغاية إحقاق التطابق الذاتي ونفي الآخر، كما بقصد الإطباق على الأرض وتطويعها بغرض استحالتها إلى ثروة ماثلة مستجيبة. سيظل هذا التحديد للإنسان عامل السيادة التقنية واختزال الزمن في آلات الزمن وتقزيم تمايزات المكان الأصلي إلى مكان هندسي متجانس والناس إلى موارد بشرية. كل هذا سيظل ممكناً إذا ما ظلّ فهم الكينونة رهناً لأفق التأويل الميتافيزيقي، كما يقدم نموذجه "سارتر".

يكشف هذا التأويل عن نفسه مجدداً ضمن قول "سارتر" بشأن الكينونة: "إنها لا تعرف الغيرية، إنها تتمنع عن الزمنية"[94]. إنّ كون الكينونة لا تعرف الغيرية تابع إلى كونها لا تعرف الزمنية. لقد فشل "سارتر" في تبين زمنية الكينونة، لأنه ظل ضمن التصور التقليدي للزمن الذي يتعذر أن تتجلى الكينونة في أفقه بوصفها كينونة، بل يسمح فقط بالكينونة باعتبارها مفعولاً للوعي. لذلك بقي "سارتر" حبيس الثنائية الميتافيزيقية التي تمتد بجذورها إلى "أفلاطون" أي ثنائية الذات الموضوع، الـ"ما في ذاته" والـ"ما من أجل ذاته". لعل هذه

[91] ibid, p27.
[92] ibid, p29.
[93] ibid, p79.
[94] ibid, p33.

الثنائية التي تتضمن علاقة تبعية حيث الموضوع تابع للذات هي ما يترتب حتماً عن تصور الزمن بوصفه تتابعاً، ومن هذه الناحية ظل "سارتر" أرسطي الهوى حيث الحاضر هو جوهر الزمن. فهو وإن كان قد جعل الوجود سابقاً على الماهية فإنّ ذلك لم يكن مترتباً عن مفهوم متناهٍ للزمن، بل ظل حبيساً للزمن الميتافيزيقي زمن الخلود باعتباره الزمن الثلاثي الأبعاد. وها نحن نجد أنّ كل ما يستخلصه من العدم الملازم للوجود هو الزمن التقليدي إذ يقول: "لكي يكون بمقدور الإنسان أن يسأل يلزم أن يقدر على أن يكون هو نفيه الخاص لذاته، هكذا يتجلى تعالي الماضي والمستقبل ضمن الوجود الزمني للواقع الإنساني"[95]. إنّ تتابع الزمن في اتجاه المستقبل يطغى هنا على تزامن أبعاد الزمن ضمن لحظة متفجرة خارج أفق حساب الوعي.

لو تمكّن "سارتر" من استخلاص الزمن المتناهي من الوجود المتناهي لما حدد الكينونة في تقابل مع الزمنية والغيرية. والحال أنّ "هايدجر" الذي أفلح في ذلك أدرك أنّ الاختلاف والمغايرة هي موضع الكينونة كما يقول هنا "بوفري": "إنّ الاختلاف بين الكينونة والكائن هو نفسه موضع الكينونة"[96].

يفيد نموذج مفهوم "سارتر" للإنسان في الكشف عن أنّ تحديد الإنسان بالوعي وإنْ اختص هذا الوعي بالتخارج فهو يحول دون فهم الإنسان من وجهة نظر التناهي؛ لذلك ظل مفهوم الإنسان حبيساً للتصور الميتافيزيقي الذي يضع الأنا في مقابل العالم حيث العالم مفعول مباشر لإرادة الذات. كما يفيد هذا النموذج في أنّ انسداد أفق الوعي لا يلغي فقط العلاقة بالعالم بل بالآخر وبالمستقبل، لذلك تكون النتائج الأخلاقية والسياسية لهذا التصور هي الدفاع عن الكليانية الأخلاقية التي لا تسمح بانشقاق الأنا من جهة السلوك والقيم، كما ينتهي هذا التصور إلى مناصرة الكليانية السياسية والاجتماعية إذ لا مكان للسر، فالأنا مطالبة بالاعتراف والتصريح بأنها مع الجميع، مع القطيع (وكان سارتر مع "سطالي"). ولا غرابة أن انتهى "سارتر" إلى مناصرة الماركسية فلسفياً وسياسياً واجتماعياً، ونحن نعرف أنّ الماركسية شكلت خلفية للنزعات الكليانية المعاصرة بما آلت إليه من مأساة إنسانية على مختلف الأصعدة.

نموذج آخر بصدد تصور الإنسان يفيد في تقريب ما يميز تصور "هايدجر". إننا نريد تصور "هيجل" للإنسان وذلك لما أثير من قول حول هيجيلية "هايدجر"، لاسيما في المراحل الأولى من اكتشافه الفرنسي. لهذا يمثل تصور "هيجل" نموذجاً آخر لمفهوم الإنسان يستعصي تخطيه، إنه النموذج الذي له شأن بـ"هايدجر" أكثر ممّا لـ"سارتر".

---

[95] ibid, p81.

[96] De Towarniki (Frédéric), à la rencontre de heidegger, p138, Gallimard, 1993.

عرفت مسألة الغير مع "هيجل" انفراجاً يستحق نعته بالمنعطف، لأنه بالإمكان القول إنّ الفلسفة المعاصرة هي كذلك بقدر ما أنها تعمل في اتجاه تجذير هذا المنعطف. ولا يعني هذا أنّ الفلسفة المعاصرة هيجلية النزعة بل إنها تقوم - وإن نسبياً- على أرضية الإشكالية الهيجلية. وفي هذا الإطار يمكن القول إنّ "هايدجر" بتحديده الإنسان بوصفه "دازاينا" يختص بوجود منفتح، فإنه بدأ حيث انتهى "هيجل" مع البقاء ضمن الإطار العام الذي تحدده الإشكالية الهيجيلية، أي: ما الشروط التي يصبح فيها الغير-القدر حرية؟ إنّ سؤال الغير ارتبط منذ البداية بسؤال الحرية، لكن تصور الحرية لم يكن ليقوم على ذاتية من نمط ذاتية "سارتر" أو "ديكارت" أو أية ذاتية على خلفية مفاهيم الإرادة والاختيار والمسؤولية.

إننا مع "هيجل" نوجد على مستوى حيث لا يوجد إلا العقل أو الفكرة أو الدولة، وهي كلها مسميات لتوصيف الذاتية المجاوزة للأنا العارفة في اتجاه ذاتية كليانية. بهذا المعنى فإنّ ذاتية "هيجل" تتجاوز ذاتية "سارتر" وتستوعبها، وهي من هذا المنظور تمثل تأسيساً للتصور"الهايدجيري"، نقصد من منظور أنّ الأنا الفردية تجريد متى لم يتم فهم أنها لا تستمد وجودها من داخليتها بل إنها مفرغة الداخلية لأنها عموماً في الخارج. فالأنا بالتعريف هي تخارجيتها، لذلك قال "هيبوليت" إنّ "هيجل" انطلق من "هذا الموضوع، هذه المرآة التي يجد الإنسان نفسه فيها لأنه من صنعها، إنها بالنسبة لهيجل ومنذ بداياته ليست الطبيعة أو الفن بل الروح مفهومة باعتبارها واقعاً فوق- فردي". ويضيف: "إنّ الفرد بالنسبة لهيجل هو تجريد، لذلك فإنّ الوحدة العضوية الحقيقية أي الكوني الملموس هو بالنسبة له الشعب"[97]. وتذكرنا هذه الكليّات التي تشرط الأنا- نسبياً- بالبنيات الوجودية الأصيلة عند "هايدجر"، من هنا فإنّ "هايدجر" و"هيجل" ينطلقان من خارج ما يمثل الفرضية الأساس للذاتية الكلاسيكية. ومثلما يتحدث "هايدجر" عن الدازاين بدل الإنسان نجد "هيجل في الفينومينولوجيا لا يقول الإنسان بل الوعي الذاتي"[98]، كما أنّ إنيّة الدازاين مثل إنيّة الوعي الذاتي يتم تسديدها في كل مرّة من الخارج، فالدازاين هو كذلك بقدر ما أنه ضمن بعد الانفتاح ومثل ذلك شأن الوعي الذاتي فهو أساساً علاقة، خروج وإن إلى حين. إنه ينشأ في خضم هذا الخروج وليس قبله، فهو قبل ذلك ليس وعياً ذاتياً بعد، إنّما مجرد استمرار للحياة الطبيعية الغارقة في إشباع الحياة العضوية.

لهذا فإنّ الإنسان لا يصير إنساناً أي وعياً ذاتياً إلا من خلال تخطي الحياة العضوية، الأمر الذي لا يتأتى إلا في غمرة السلب الذي يأتيه من حيث لا يكون هو هو، بل إنّ وجوده على نحو ذات متطابقة هو تجريد أكثر منه واقعاً، لذلك قال "هيبوليت": "هكذا ليس هناك وعي ذاتي ولا وجود إنساني إلا إذا تقابل وعيان

[97] Hyppolyte(Jean), Introduction à la philosophie de l'histoir de hegel, p 16-19, seuil, 1983.

[98] Hyppolyte(Jean), Logique et existence, p25, puf, 1953.

ذاتيّان". ويضيف: "إنّ وجودي من أجل الغير يؤثر فيّ على نحو يصعب تحمّله، لكنه مع ذلك هو شرط وجودي في العالم"[99]. لم يسبق لأي فيلسوف أن قال بهذا الأمر، أي أن يدرك أهمية السلب الذي يعتمل في صلب الذات ويغنيها. لقد قام "هيجل" باستدراك جزء ممّا هو منسي، وهي نسبياً الاستراتيجية نفسها التي ينهج وفقاً لها فكر الكينونة.

إنّ تذكر المنسي بوصفه استراتيجية للفكر اتخذ صيغته الجذرية مع "هايدجر"، وهذا- بحسب رأيه- لا يعني أنّ استذكار المنسي يمثل قراراً فردياً يرجع إلى مجهود شخصية معرفية لها وزنها الثقافي في المجال العام، بل استذكاره هو قرار قدري وليس اختياراً ذاتياً. وإذا كان "هايدجر "يقول: "إنّ الكينونة هي أصلاً ملقاة نحونا بحيث أنها تلقي بنا"[100] فإنّ "هيبوليت" يقول: "إنّ القدر- كما يسجل ذلك هيجل بعمق- هو الوعي الذاتي باعتباره وعياً بالعدو"[101]. ومعنى ذلك أنّ الأنا لا تتعرف على ذاتها إلا باعتبارها سلباً، فمن حيث هي تحت قلق التهديد تكون المعرفة بالذات والقلق سيّان، وهذا هو شأن الفهم عند "هايدجر". إنه ليس من نوع المعرفة الذاتية اليقينية بل هو فهم للوجود بوصفه ممكنات، فهم يشكّل القلق مضمونه الأساس، لأنه فهم يتم على مستوى لا يوجد فيه إلا الممكن. فلا شيء هو هنا أبداً ودائماً، لا شيء له ضمانة اليقين والثبات، بل إنّ الدازاين منفتح- منجذب بفعل الطبيعة المنفلتة للممكن. هكذا يتحقق وجود الدازاين على مستوى يتّصف فيه الوجود البشري بوصفه وجوداً قلقاً لأنه منجذب متناهٍ. هذه المأساوية نفسها تخيم على الوعي الذاتي في "فينومينولوجيا الروح"، حيث "كل واحد يريد موت الآخر، لأنّ كل واحد يريد نفي مظهره المحدد عند الآخر ويريد أن يكون معترفاً به، من حيث إنه وجود من أجل ذاته خالصاً. هذا الصراع حتى الموت هو شرط إمكان التاريخ"[102].

إذا كان الدازاين معرضاً للفهم حيث الفهم ليس قصدية للذات فلأنه يوجد في الخارج إذ يترتب الفهم عن تجربة التخارج هاته. لذلك فإنّ الفهم وعلى خلاف التمثل هو فهم لتجربة الدازاين بوصفها تجربة قلق، وبذلك يتحدّر الفهم من الإمكانية التي يكون فيها الدازاين على مستوى أصيل، شأنه في ذلك شأن الوعي الذاتي عند "هيجل" باعتباره متحدراً من صيرورة كليّات، من صيرورة نفيه الذاتي الدائم إذ إدراكه لذلك هو إحقاق للوعي الحق الأصيل. لذلك قال "هيبوليت": "إنّ الوعي بالحياة هو الوعي الشقي بالحياة". ويضيف: "إنّ الوعي بالحياة في كليتها هو تفكير في الموت أي التموضع أمام الموت، وبهذا يتحقق لدينا الوعي الذاتي الحقيقي"[103].

---

[99] Hyppolyte(Jean), Etudes sur Marx et Hegel, p36-37, Rivière, 1955.

[100] Heidegger (Martin), conceptes fondamenteaux, p 108, Gallimard, 1985.

[101] Hyppolyte(Jean), Introduction à la philosophie de l'histoir de hegel, p52, seuil, 1983.

[102] Hyppolyte(Jean), Etudes sur Marx et Hegel, p37, Rivière, 1955.

[103] ibid, p32-33.

هناك إذن تزامن بين الوعي باعتباره سلبية محددة بكليات وإدراك الأنا لشقائها من حيث إنها واقعة خارج ذاتها أي تحت طائلة هذه الكليات. لكنّ هذا الشقاء، هذه السلبية هي شرط الوعي الذاتي الحق، ذلك أنّ الأنا لا تبلغ إنيّتها حقاً إلا بإدراك ذاتها بوصفها فشلاً دائماً، حيث تخطئ هدفها- امتلاءها باستمرار؛ فهي توجد دائماً على نحو أنها منزوعة الإشباع ودائمة الفقد لا تبلغ هدفها لأنها أصلاً رهينة للغير.

إذا كان يحسب لـ"هيجل" تخليص الأنا من التماهي الذي ظل يطبع مفهومها وذلك من خلال الإفراج عن السلب الذي يعتمل في صلب الأنا، فإنّ هذه السلبية كان يلزم الفكر الغربي حسب "هايدجر" ألفي سنة كي يتم الاعتراف بها في معترك الفكر. غير أنّ هذا الاعتراف بالغير من خلال تبين التوسط الذي يخترق الهويّة كان اعترافاً بدليل التطابق. فكل ما تمّ تحريره بوصفه غيرية تمّ استيعابه في اللحظة الأخيرة من تاريخ الفكرة بما هو تاريخ البشرية. لقد كان "هيجل" يتحدث عن حيوية الآخر في صلب الهويّة وهو يعتقد في ضرورة المطلق.

تمثّل العلاقة بالمطلق أحد الاختلافات الأساسية بين مفهوم الإنسان-الدازاين والإنسان-الوعي الذاتي المطلق، فالإنسان- الدازاين في عرف فكر الكينونة هو أساساً "وجود- في- العالم" إذ "العالم له معنى بوصفه مشارفاً لتخومه أي باعتبار أنه شبكة تخوم"[104]، أي بؤرة للتناهي وليس موضعاً للمطلق. لذلك ذهب "هايدجر" إلى أنّ "مسألة العالم هي إذن مسألة التناهي، وهذا يشكل فرضاً لا محيد عنه"[105]، أي أنّ المستوى الذي يوجد عليه الدازاين باعتباره "وجوداً- في- العالم" هو التناهي لا المطلق-اللامتناهي.

في مقابل ذلك يشكّل المطلق عند "هيجل" انحلالاً للتوسط وتحققاً للأنا الكليّة، لذلك لم يكن التخارج الذي طبع حياة الأنا إلا تخارجاً بغرض التداخل والتطابق. وإذا كان الدازاين يتحقق كليّة بقدر فهمه لتناهي صيغة وجوده، فإنّ الوعي الذاتي يكون تحققاً منقوصاً كلما أدرك أنّ مصيره هو سلبية الآخر، لذلك فإنّ تحققه المطلق يكون متى استوعب الأنا الآخر وبلغ مطلقه. لعل هذا هو معنى الحرية عند "هيجل"، فالوعي الذاتي حرّ كلما أنجز اختزال المسافة التي تباعده عن الآخر، لذلك قال "هيجل": "تعني الحرية تلاشي كل بؤس وكل مأساة، حيث تصالح الذات مع العالم أصبح يشكّل مصدراً للإشباع ولنهاية كل تعارض وكل تناقض"[106]. الحرية إذن، هي المعنى الآخر لنهاية التاريخ، لانصهار الفردي في الكلي وانمحاء المسافة المؤجلة للتطابق. هذا في حين أنّ الحرية في فكر الكينونة يبلغها الدازاين كلما ارتقى من الوجود الأفل باعتباره تمثلاً للوجود -

[104] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p65, Galilée, 1993.

[105] Heidegger (Martin), conceptes fondamenteaux de la métapysique, p404, Gallimard, 1992.

[106] Garaudy(Roger), Dieu et mort, p383, puf, 1970.

وهو المستوى الذي يندرج فيه التأويل الهيجيلي- وبلغ مستوى الفهم الأصيل. إنّ حرية الدازاين تتأسس إذن على فهمه للتناهي باعتباره بنية أساس لوجوده.

لكن ما جوهر التصور الذي ينقل الأنا من تناهيها إلى مطلقها ويرهن الحرية باللامتناهي ويعتقد في إمكان بلوغ التاريخ مطلقه؟ يفترض هذا التصور أنّ الحرية بوصفها قدراً فهي تحدث والأنا معاً في التاريخ، حيث جوهر التاريخ هو الضرورة باعتبارها ضرورة المطلق، وهو يصير نحو تحققه. لذلك قال "جون فال": "بالنسبة لهيجل يكون الزمن هو الذي يقودنا إلى المطلق، هذا الذي يتجلى في نهاية الأزمنة كلها، وبتجليه في النهاية سيكون حاضراً مباشرة في بداية الزمن". ويضيف بصدد هذه النهاية أنها "حيث الزمن يقودنا إلى الخلود الذي يتخطى الزمن"[107]. يترتب على ملاحظات "فال" أنّ التاريخ الذي يشكّل شرط الإمكان الأساس لا يصير ويتقدّم إلا وهو يعمل على إنجاز دلالة مسبقة.

التاريخ ومن ثمة الأنا هما معاً قابلان للحساب وللقياس سلفاً، إنهما يتشكلان في خضمّ تصور يقرّ بإمكانية سيادة الحياة البشرية باعتبارها تخطيطاً. لكنّ كون الحياة قابلية للقياس فهذا متحدر من تصور "هيجل" للزمن بوصفه زمناً يكشف عن هويته ضمن إيقاع الجدل، فالأنا مفعول للزمن-الجدل إذ يعني الجدل "مجهود الفكر من أجل الإمساك بالصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم"[108]. يترتب على هذا التحديد أنّ الجدل هو الحركة الجامعة بين الفكر والتاريخ، بين الفردي والكوني. لكن أقصى ما يكشف عنه هذا التعريف هو أنّ ماهية الزمن تتمركز حول الحاضر، فالجدل باعتباره احتفاظاً بقدر ما أنه تجاوز يحتفظ في كل مرّة بتماسك الأنا في صيرورتها نحو غايتها أي نحو مطلقها. إنّ الأنا هي صيرورة المطلق نحو تحققه المتماهي وذلك وفقاً لإيقاع جدلي للزمن يكفل تماهي الأنا وانسجامها، بذلك يروم الزمن في عُرف فلسفة التاريخ إلى إنقاذ الأنا من مأساوية الانقسام لأجل تطابق المطلق وانسجامه.

إنّ افتراض الضرورة والاعتقاد في إمكانية اليقين هو السرّ في تصور "هيجل" حياة الأنا بوصفها تاريخاً حتمياً، وهذا بدوره مؤسس على شرط إمكان أساس هو الزمن الجدلي باعتباره حماية للحاضر، للأنا-حاضر ضمن كل خطوة يقينية نحو مطلقها، نحو اكتمال دلالتها. ينظر "هيجل" إلى الإنسان من جهة اكتمال الدلالة، والحال أنّ معنى الدازاين هو صيرورة اللااكتمال، أي أنّ الدازاين يتقرر باستمرار وفقاً لقدرية الكينونة التي هي نفسها زمنيتها حيث اللحظة هي الوحدة الأساس لهذه الزمنية. ولا يعني هذا غير أنّ التشظي واللعب والانفتاح والتناهي تشكل في مجموعها الخاصية الأساس لعصور الكينونة باعتبارها عصور التجلي الفجائي

[107] Wahl(Jean), les philosophes de l'existence, p74, Armand colin, 1959.

[108] Hyppolyte(Jean), Introduction à la philosophie de l'histoir de hegel, p33-34, seuil, 1983.

للكائن في ضوء الكينونة. تحدد هذه العصور مسلك الدازاين تجاه الكائن، إنه مسلك متخالف لا يثبت على قرار مادام أنه محدد بالتناهي، بالكينونة في تجليها وانورائها. بهذا فما يفصل الوعي الذاتي عن الدازاين هو تحديد المعنى بين الاكتمال والتناهي، ولعل هذا التعارض هو ما يعكسه قول "دريدا": "إنّ هيجل يطالب بالمعنى ومن ثمة فهو ضد اللّعب"[109]. ولأنه كذلك فهو بمعزل عن الأنا بوصفها "دا"-انفتاحاً والتاريخ باعتباره حدوثاً والحرية من حيث إنها "ترك للكائن يكون" من تلقاء ذاته.

يقرر فكر الكينونة أنه "ليس هناك كما يعتقد هيجل نسقية يمكنها وضع قانون فكرها باعتبارها قانوناً للتاريخ وبذلك تفني التاريخ في النسق"[110]، يصدر هذا التأكيد عن إرادة تحرير التاريخ من قيد الضرورة. إنّ الإقرار بحقيقة "حدوث التاريخ باعتباره قدراً لحقيقة الكينونة"[111] هو تحرير للتاريخ مثلما للأنا بل وللآخر بوصفه شرط إنيّتها، وذلك بفعل أنّ هذا الإقرار يضع التاريخ مثلما الأنا وحريتها في أفق التناهي حيث "بالنسبة لهذا الفكر ليس التاريخ تعاقب عصور بل تقرّب متفرد من الذّات (le même) الذي يتعلق بالفكر من خلال صيغ مختلفة للقدرية"[112].

إنّ زمنية الكينونة هي قاعدة مفهوم الدازاين، إنها إثباتية وبذلك فهي تأكيد للآخر. هذا في حين أنّ زمن الوعي الذاتي زمن الاحتفاظ بتماهي الأنا وتطابقها، لذلك يقدّم زمن الجدل التناقض على الاختلاف، ويعتبر الاختلاف ما دون التناقض، ويحدد مهمة الفكر في "تهييج الاختلاف الهامد للعنصر المختلف، تهييج عددية التمثل كي تستحيل إلى اختلاف جوهري أي إلى تناقض"[113]. يعني هذا أنّ الاختلاف هو دون أن يفي بمهمة إقصاء الآخر بهدف تأكيد الأنا في تطابقها، هذا في حين ينتهي فكر الاختلاف إلى تأكيد الطبيعة الإثباتية لعلاقته بالآخر.

إنّ الآخر الذي يترتب على زمن الجدل باعتباره زمن التناقض والنفي، هو الآخر بوصفه "هو آخر"، تماهٍ آخر. فما يترتب على الجدل هو الدلالة المطلقة للأنا، لذلك قال دريدا: "يظل الجدل طبيعياً وعامياً مادام أنه لا يفكر في التعدي، في حقيقة التعدي إلا بوصفها سيرورة للمعنى أو للقيمة، إنه لا يتنبّه إلى هوّة اللعب التي على أساسها يقوم تاريخ المعنى"[114]. بهذا فالتعدّي أو الخروج هو إثبات دون اختزال أو نفي، لاسيما أنّ

[109] Derrida(Jaques), Marges…, p381, Minuit, 1972.

[110] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p85, Montaigne, sans date.

[111] ibid, p87.

[112] Heidegger (Martin), chemins…, p175-176, Gallimard, 1962.

[113] Lenine(V.I), cahiers sur la dialectique de hegel, p200, Gallimard, 1967.

[114] Derrida(Jaques), L'ecriture et la différence, p406, seuil, 1967.

الدازاين هو "وجود- في- العالم" حيث "بنية فعل الوجود هي الـ" في" الموجودة ضمن "الوجود- في- العالم" باعتبار أنّ هذه الـ"في" هي بمثابة تشكيل للإنية"[115]. وعلى خلاف ذلك، فالإنية في فكر الجدل تظلّ ممكنة دون "في"، بل إنها ليست ممكنة إلا من خلال اختزال نشاط الحدوث الذي تحيل عليه "في".

هناك إذن ثلاث صيغ لتحديد الأنا المتخارجة: صيغة "سارتر" وهي تحدّد الأنا من خلال مفاهيم الحرية، والذاتية، والإرادة والاختيار، وذلك على قاعدة الوعي، وصيغة "هيجل" التي تحدّد الأنا من خلال التاريخ بوصفه كليّة تصير نحو تحققها المطلق، ثم أخيراً صيغة "هايدجر" إذ الأنا انفتاح بفضل تناهيها اللامتناهي، فهي دائماً وأبداً ليست هي هي. غير أنه تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ "هايدجر" وعلى هدى "هيجل" وضع الأنا في صلب التاريخ باعتباره تاريخاً تخارجياً، ولعل هذه السلبية التي تطبع التاريخ الهيجيلي حظيت باهتمام "هايدجر"، خاصة عندما يعرض لها بوساطة "ماركس" الذي ينعته بالهيجيلي الكبير.

لقد نوّه "هايدجر" بأنّ النظر إلى التاريخ من زاوية السّلبية ميّز "هيجل" و"ماركس"؛ ميّزهما حتى عمّن جاء بعدهما من أمثال "سارتر" و"هوسرل"، فقد سبق له أن قال إنّ "ماركس" "بقيامه بتجربة الاستلاب يكون قد بلغ بعداً جوهرياً من التاريخ، حيث تجاوز التصور الماركسي للتاريخ الأصيل وجهة نظر التأريخ. وعلى عكس ذلك، فإنّ هوسرل وسارتر، حسب علمي، لم يؤكدا الاعتراف بأنّ التاريخ له جوهريته ضمن الكينونة، فالفينومينولوجيا كما الوجودية لم تستطيعا التوصل إلى هذا البعد الذي ضمنه فقط يكون هناك مكان لحوار مثمر مع الماركسية"[116]. لقد أوردنا هذا النص لإدراك أهمية مفهوم التاريخ المتناهي في طرح سؤال الكينونة الذي يمكن في ضوئه فقط تحديد معنى أصيل لإنيّة الأنا حيث ظل "سارتر" مثل "هوسرل" بمعزل عن ذلك.

مادام أنّ إنيّة الأنا وحريتها تستمدان من التاريخ فإنّ هذا الفرض المبدئي يجب ألا يخفي عنّا ما يمايز بين "هايدجر" و"هيجل"، لاسيما من جهة النتائج، ذلك أنّ التصور الكلياني الحتمي للتاريخ لا بدّ أن يقرّ "الدولة باعتبارها قدراً للفرد"[117] حيث النتيجة: "يمضي الفردي وما يتبقى هو الكلي"[118]. إنّ هذا الاختزال هو ما يقوم على أنقاضه التاريخ بوصفه "حدوثاً"، فمن حيث إنه تاريخ الكينونة الذي ينطوي على عصور انعطاء الأنا فهو تحت طائلة لعبة "الحدوث" وليس تحت رتابة قانون الجدل. إنّ "الحدوث" هو ما لا يمكن حسابه، وهو بذلك

[115] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p230, Galilée, 1993.

[116] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p99, Montaigne, sans date.

[117] Hyppolyte(Jean), Introduction à la philosophie de l'histoir de hegel, p37, seuil, 1983.

[118] Hyppolyte(Jean), Logique et existence, p17, puf, 1953.

على خلاف الجدل. يتعلق الأمر إذن بفعل الحدوث دون احتفاظ، بانبثاق كلي نحو المستقبل، وذلك انسجاماً مع زمنية الكينونة.

يعني "الحدوث" تواري الكينونة وهي تنفتح في الكائن، إذ يتعلق الأمر بلعبة التناهي بوصفها لعباً في مقابل "التجربة الإنسانية [التي] بحسب هيجل لا يمكن أن تكون إلا باعتبارها منطقاً"[119]. الانفتاح لعب تتعذر مآلاته على الحساب، وذلك بفعل أنّ العالم الذي يجد الدازاين نفسه "فيه"، هذا "العالم هو فضاء ثمة،... إنه معنى ثمة"[120]. لا يمكن حساب "ثمة" ولا قياسها، إنها ببساطة التناهي الذي ينفلت من قبضة التمثل وبذلك من قواعد القياس.

وإذا كان التاريخ عند "هيجل" ينتهي إلى الانعطاء الذاتي للوعي الذاتي في صيغته المطلقة فإنّ هذا لا يصح في عرف فكر الكينونة، خاصة وقد "أصبح تواري الكينونة السمة الأساس للتاريخ نفسه الذي ليس تاريخ أحداث، بل بوصفه حدوثاً، فهو تاريخ الكينونة نفسها"[121]. بعد هذا يتبيّن أنّ الدازاين باعتبار إنيته عطاء عصور الكينونة، فهو يستعصي على أن يعطى على نحو متماهٍ متطابق، أي بوصفه ذاتاً.

9- نيتشه/هايدجر: مفهوم الدازاين في الميزان

تظل المقاربة الأصيلة للتاريخ وللأنا ممكنة متى انتهت إلى تأكيد التناهي بوصفه خاصية ملازمة للوجود البشري، وغير ذلك تبقى فرضية اللاتناهي ملازمة للتأويل الميتافيزيقي، للأنا ولمستقبلها. يطال هذا التأويل كل صيغ اللاتناهي سواء في صورة نزعة ذاتية فردانية كما مع "سارتر" أو ذاتية جماعية كما مع "هيجل" و"ماركس"، وفي الحالتين معاً فنحن بصدد فهم الأنا بدليل نزعة كليانية تستوعب الآخر وتختزله، لذلك ذهب "هايدجر" إلى القول: "إنّ النزعة الجماعية هي ذاتية الإنسان على مستوى الكليّة، إنها تحقق الإثبات اللامشروط لهذه الذاتية". ويضيف: "في كل مكان يتمركز الإنسان حول ذاته وقد تمّ نفيه عن حقيقة الكينونة، يتمركز حولها باعتباره حيواناً عاقلاً، فهو في منفى عن حقيقة الكينونة"[122]. يفيد هذا القول أنّ الذاتية هي كذلك متى تنكّرت للتناهي وهي تفعل ذلك متى افترضت دلالة مسبقة للعالم وللإنسان. ولأنّ الأمر كذلك فإنّ كل ذاتية هي نزعة عقلانية، وبهذا يكون "سارتر" و"هيجل" قد عملا على توسيع حدود فلسفة "ديكارت".

[119] ibid, p21.

[120] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p236, Galilée, 1993.

[121] DeTowarniki (Frédéric), à la rencontre de heidegger, p156, Gallimard, 1993.

[122] Heidegger(Martin), lettre sur l'humanisme, p103, Montaigne, sans date.

لقد تعدّى الأمر ذلك، إذ "نيتشه" نفسه لم يعمل إلا على توسيع حدود "ديكارت" فيما يتعلق بمفهوم الإنسان، ولعل ذلك هو معنى قول "هايدجر": "يشير اسم "الإنسان الأعلى" إلى ماهيّة الإنسانية التي من حيث إنها حداثية شرعت في بلوغ اكتمال عصرها"، إذ مع نيتشه أصبحت "ماهية الإنسانية الحديثة تكمن في الوعي الذاتي، وعي أكمل بذلك خطوته الأخيرة، إنه يريد ذاته كمنجز لإرادة قوة مطلقة"[123]. ذلك هو التقييم الأساس لـ"هايدجر" بصدد "نيتشه"، فإرادة القوة التي هي صلب الحياة هي رغبة الأنا في بلوغ امتلائها وتحققها المطلق، هذه الإطلاقية-الكليانية الخاصة بالأنا هي ما أعدّه أصلاً "هيجل" وتابعه "نيتشه"؛ لقد ظل وفيّاً لأطروحة ميتافيزيقا الذات كما حدّدها "لايبنتز" عندما جعل الإرادة والرغبة خاصيتين للكائن عموماً.

بتحديد "نيتشه" ماهيّة الكائن في الإرادة وماهيّة الإرادة في القوة فإنه بذلك سمح بانغلاق الكائن وتماهيه، بل إنّ القوة بوصفها ماهيّة للإرادة هي اندراج ضمن أفق التمثل الذي يهدف مركزية الإنسان-الذات وإخضاع الأرض-الموضوع. الحال إنّ ما يميز الإنسان هو أنه "دا"، إنه انفتاح تحت وطأة الكينونة إذ هو مجال انفتاحها؛ ومادام أنّ الكينونة هي" ثمة" فإنّ ماهيّة الإنسان هي في تمنّع دائم عن الحصر والتّثبيت.

بفعل أنّ إرادة القوة تريد نفسها فقط ضمن تماثلها وتطابقها فهي بذلك نفي لبعد الانفتاح الذي يسمح بتجلي الإنسان في كينونته الأصيلة. لذلك اعتبر "هايدجر" أنّ تحديد الإنسان بوصفه إرادة قوة هو تعبير عن عصر اكتمال الميتافيزيقا، حيث "إنّ الصراع من أجل السيادة على الأرض هو أصلاً في ماهيته التاريخية الأصلية نتيجة لتمظهر الكائن باعتباره كائناً في صورة إرادة قوة"[124]، إنه بذلك إرادة نفي. الإنسان قوة نفي وليست تلك غير النتيجة المباشرة لتحديد الأنا بوصفها تمثلاً، أي ذاتية تسعى إلى تسخير الكون لإرادتها. ولا تريد إرادة التسخير هاته غير التسخير نفسه، تكثيف استعباد الأرض حيث الهدف هو هذا الاستعباد ذاته. لذلك ذهب "هايدجر" إلى أنّ جوهر إرادة القوة هو إرادة الإرادة، وذلك هو معنى قوله: "إنّ إرادة القوة هي ماهيّة القوة، إنها تكشف عن الطابع المطلق للإرادة التي باعتبارها إرادة خالصة فهي تريد نفسها"[125]. تلك أيضاً هي الصيغة التي حدّد من خلالها "لايبنتز" ماهيّة الكائن في الرغبة. لم تعد الرغبة تريد، من خلال فلسفة "نيتشه" وتعبيرها الفعلي أي عصر التقنية، لم تعد تريد غير الرغبة في الرغبة.

لماذا إذن اتخذت الأنا في عصر اكتمال الميتافيزيقا صيغة إرادة الإرادة؟ ببساطة لأنّ الأنا تحددت حياتها بوصفها إرادة قوة، وهذه باعتبارها مصدراً للقيم، أي أنّ الأنا كي تستأنف وجودها استناداً إلى ماهيتها

[123] Heidegger (Martin), chemins…, p207-206, Gallimard, 1962.

[124] ibid, p211.

[125] ibid, p194.

فهي ملزمة في تصور "نيتشه" بإصدار القيم لحفظ تماسكها من جهة وتناميها من جهة أخرى؛ ولعل هذا الدور المزدوج هو ما تلعبه في اعتقاده الحقيقة من جهة والفن من جهة ثانية. غير أنّ مصدر استمرار الأنا بوصفها إرادة قوة هو نفسه مصدر انغلاق الأنا وطبعها بخاصية التمثل، فليست القيمة بحسب "هايدجر "غير متابعة إعمال مفهوم التمثل عند "ديكارت"، التمثل بقصد اليقين. لذلك عمل "هايدجر" في كل مناسبة على تبيّن الخيط الرفيع الرابط بين "ديكارت" و"نيتشه" باعتباره خيط اليقين، إذ نجده يقول بشأن ذلك: "الحال أنّ ضمان المثول على نحو يقيني يسمى باليقين. بذلك ووفقاً لحكم نيتشه لا يظهر اليقين مؤسساً على نحو يقيني بوصفه مبدأ الميتافيزيقا الحديثة إلا ضمن إرادة القوة"[126]. ما تريده إرادة القوة هو إثبات ذاتها من جهة، وذلك هو دور استبدال الأقنعة الذي تمتهنه الإرادة كما تريد من جهة أخرى إثبات نفسها صوب عموم الكائن؛ ولعل هاتين العمليتين هما ما يعمل العود الأبدي على إثباته.

إنّ العود الأبدي بحسب "هايدجر" هو معاودة الأنا إثبات ذاتها باعتبارها إرادة قوة تريد ذاتها. إنها تريد الإرادة نفسها، وبذلك لا تكون الأنا ممكنة إلا في أفق فلسفة الحضور، لذلك قال "هايدجر": "تريد إرادة القوة نفسها ضمن العود الأبدي"[127]؛ فالتكرار الميتافيزيقي هو أساس اليقين الذاتي الذي يشكّل ماهيّة الأنا بوصفها إرادة قوة، لذلك ذهب "هايدجر" إلى أنّ "اليقين الذاتي باعتباره التمركز الذاتي للذات حول ذاتها يتجلى باعتباره إرادة القوة"[128]. هكذا فإنّ اليقين الذاتي والعود الأبدي "للذاته" يؤسّسان بعضهما بعضاً، إذ أنّ العود الأبدي باعتباره تكراراً ميتافيزيقياً يشكل شرط إمكان الأنا بوصفها يقيناً ذاتياً، ويعمل اليقين الذاتي بدوره على استذكار ذاته من حيث إنه المتطابق بامتياز.

يتبيّن من هذا أنّ صلب الذات وهي تريد يقينها الذاتي باستمرار هو مفهوم الزمن-"الآن"- الحاضر باستمرار، وبذلك فإنّ ماهية الإنسان عند "نيتشه" لا تتعدى ماهيّة الذات الحاضرة. فهي لا تتجاوز خصائص الأنا العارفة عند "ديكارت"، بل إنها عندما تجعل الحياة أسبق على المعرفة حيث "تعني الحياة في لغة نيتشه إرادة القوة، وهي السمة الأساس لكل ما هو موجود وليس للإنسان فقط"، [129] فهي بذلك لا تعمل إلا على توسيع دائرة الذاتية التي افتتح بها "ديكارت" العصر الحديث. لعل مرجع هذا هو مفهوم الزمن عند "نيتشه" الذي لم يتجاوز مفهومه عند "أرسطو"، هذا المفهوم الذي ظل يسيطر على كليّة التاريخ الميتافيزيقي. لذلك ذهب "هايدجر" وهو بصدد مفهوم الزمن عند "نيتشه" إلى أنّ "المراحل الثلاث تنحو نحو المتطابق باعتباره كذلك،

[126] ibid, p196-197.

[127] Heidegger (Martin), Essais et conférences, p142, Gallimard, 1958.

[128] Heidegger (Martin), chemins…, p202, Gallimard, 1962.

[129] Heidegger (Martin), Essais et conférences, p118, Gallimard, 1958.

وتتطابق في حاضر وحيد ضمن "آن "ثابت. هذا "الآن" الدائم تسميه الميتافيزيقا: الخلود. وقد فكر نيتشه نفسه في هذه المراحل الثلاث للزمن انطلاقاً من الخلود بوصفه "الآن" الخالد"[130].

تؤمّن هذه المرجعية دلالة الذات، فقد فكّر "نيتشه" في أفق فكر الدلالة الذي يعمل على إنقاذ ما يعتقد أنه ضاع من دلالة الأنا، لذلك فهم "نيتشه" التحرّر على النحو التالي: "التحرر هو ما يحرر الحقد من "لائه" من أجل "نعم". ما الذي تؤكده هذه الـ" نعم"؟ إنها بالضبط تؤكد ما ينفي حقد الفكر الناقم: الزمن، الماضي باعتباره ماضياً يمضي باستمرار، لكنه أيضاً باستمرار يعود، وضمن عودته يكون الماضي وما يمضي قد عادا باعتبارهما المتطابق"[131]. إنّ تأمين الأنا يتمّ ضمن الحنين إلى دلالتها-أصلها وقد هدّده الضياع، هدّدته الميتافيزيقا كما يفهمها "نيتشه". لذلك يصارع "نيتشه" ضد الميتافيزيقا بوساطة شخص زراداشت حيث "الغنى الذي يتطلع إليه الحنين الأكبر لزراداشت هو الديمومة اللامتناهية للصيرورة باعتبار أنّ إرادة القوة تريد ذاتها ضمن العود الأبدي للذاته"[132]. الأنا إذن هي أصل لأنها تحددت بوصفها اللامتناهي-المتطابق في مقابل المتناهي-المتخارج؛ لذلك ليس الأنا عند "نيتشه" من الدازاين عند "هايدجر" في شيء.

يعمل الفكر الذي ينظر إلى الأنا كدازاين إلى فهم الأنا انطلاقاً من تخارجها وليس انطلاقاً من ماهية عقلية، يعمل على إبراز الأنا كحدوث ضمن التناهي الذي يميز العالم. فالأنا بوصفها "دازايناً" يحدد "هايدجر" بنيتها الأساس في "الوجود- في- العالم" حيث المهمّ ضمن هذا المفهوم هو "في" التي تختزن كل معنى الحدوث والتناهي. لا يوجد الدازاين قبل العالم وليس له عالم خارج هذا العالم، إنه ارتماءة في العالم ونشأة على إيقاع تناهيه، إذ لا وجود لعالم "هناك" يكون مصيراً للأنا وفيه تحتفظ بخلودها. يقْدم الدازاين في كل لحظة على العالم مثلما يقدم العالم في كل لحظة على التناهي، لذلك يكون تحقق إنيّة الأنا بقدر ما تكون في انفتاح دائم بفعل تناهيها، التناهي الذي يميز الكينونة وبالتالي يميز الوجود البشري، لذلك قال "جون لوك نانسي": "الكينونة هي تعدٍّ واختراق للماهيّة قبل أن تكون أو تصبح ماهيّة"[133].

يعكس هذا الاختراق الطابع المتناهي للأنا وللعالم، غير أنّ ذلك يجب ألا يخفي عنا ما ظل متمنعاً على فكر الكينونة من تطابق ما فتئ يلازم الأنا، فلا نجد أي أثر لمبدأ الفينومينولوجيا الذي تعهّد "هايدجر" الالتزام به، مبدأ "العودة إلى الأشياء نفسها"، أي الإستجابة لحقيقة الأشياء في تجلّيها وانبثاقها. وإذا كان "هايدجر" قد

[130] ibid, p126.

[131] ibid, p136-137.

[132] ibid, p142.

[133] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p53, Galilée, 1993.

نجح فعلاً في العودة إلى أشياء عديدة منها ظاهرة العالم فإنّ عودته إلى الإنسان من خلال مفهوم الدازاين لم تكن موفّقة بما يكفي، إذ لا يخلو مفهوم الدازاين من قبضة مفهوم المفهوم كعدّة أساس للتقليد الميتافيزيقي حيث يتأسس المفهوم عبر عمليتي التجريد والتعميم، ذلك أنّ الأنا في وجودها الفعلي أي الأنا "بلحمها وعظمها" ظلت متمنعة على هذا التعميم المفهومي الذي يتحدث "حول" الأنا ولا يتحدث انطلاقاً منها وفي استماع لها.

لذلك لا نجد ما يبرّر هجمة "هايدجر" تجاه "نيتشه" تجاه تصوره للكائن عموماً وللأنا على نحو خاص. لا يشكل تصور "نيتشه" مرتعاً لتهديم "هايدجر"، بل العكس إنه يشكل مناسبة لوضع تصور "هايدجر" على المحك، وذلك بسبب أنّ "نيتشه" في طرحه لسؤال الأنا انطلق ممّا بقي مستغلقاً على فكر الكينونة، من الجسد الذي ظلّ غائباً في المعجم الفلسفي لـ"هايدجر" سواء قبل المنعطف أو بعده. لذلك لا ضير في القول إنّ تصور "نيتشه" للإنسان ظلّ رافعة لتبيّن ما بقي طيّ النسيان في فكر الكينونة.

يرى "نيتشه" أنّ الإنطلاق من الأنا-الجسد يضمن إدراك الأنا في تعدّدها، وهذا ما تعذر على مفهوم الدازاين. إنّ الجسد هو المناسبة الفعلية لبزوغ التعدد، وهو بهذا يتخطى الفردية الحميمية للوعي التي تعكس الأنا في تماهيها وتطابقها، لذلك قال "نيتشه": إنّ "ظاهرة الجسد هاته هي من وجهة نظر عقلية أسمى كثيراً من وعينا"[134]، لكنها في الحقيقة أسمى من الدازاين أيضاً الذي يحيل على أنا مجردة دون "لحم أو عظم". الأنا-الجسد هي التهديم الفعلي للتصور الميتافيزيقي الذي يؤسس الأنا على تقابل الروحي والجسدي، هذا في حين أنّ تناهي الدازاين ظلّ غامضاً ومجهول الحدود والأبعاد، إنه دون أن يمثل الفرادة الحقيقية باعتبار أنّ "الفرادة هي مادية، وبالعكس فالمادة هي دائماً فردية"[135].

إنّ مادية الأنا لا يمكن إلا أن تحيل على الجسد من حيث إنه حقيقة أساس للإنسان، فالمادية هي ما يسمح بولوج التعدد الفعلي للأنا، أي لماهيتها الحقيقية التي ظلت تحت ركام الأحكام القيمية من قبيل الوعي، الروح والعقل. الحال أنّ "العقل كأداة للوهم فهو ومن خلال صوره القاصرة: "الجوهر"، "الهويّة"، "الديمومة"، يلغي التعدد من تفكيره"[136]. بهذا المعنى وعلى خلاف مذهب "هايدجر" يقتضي تدبير شأن الأنا مع "نيتشه" "بداية مطلقة" خارج فرضيات الميتافيزيقا. ولعل مبرر هذا التّرحال الجذري هو كون أنه "ليس هناك ما هو أكثر ندرة من محاولة وضع أنانا أمام ذاتها"[137]، أي أنّ الأنا هي ما يقتضي معاودة النظر بامتياز، هذه المعاودة

[134] Nietsche(Friedrich), la volonté de puissance, p266, Gallimard, 1947.

[135] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p97, Galilée, 1993.

[136] Nietzsche(Friedrich), la volonté de puissance, p255, Gallimard, 1947.

[137] ibid, p256.

"النيتشوية" التي اعتبر "هايدجر" في محاضرة "كلمة نيتشه" أنها معاودة على الصيغة الميتافيزيقية بقدر ادّعاء "نيتشه" موقف الضديّة تجاه تاريخ الميتافيزيقا، وقال بشأنها "بوفري": "ليس هايدجر ضد الميتافيزيقا مثلما الشأن مع نيتشه، بل إنه رسام شأنه شأن "فان غوغ"[138].

الحال أنّ علاقة "نيتشه" بتاريخ الميتافيزيقا يعوزه بحث وتنقيب يتخطى بكثير المواقف المتسرعة لـ"هايدجر". غير أنّ ما يهمّنا ويمكن أن نؤكده الآن هو أنّ "نيتشه" يكون من الأوائل ولربّما أول من أخذ على محمل الجدّ تحديد الأنا بالجسد بعدما ظلت الميتافيزيقا منذ "أفلاطون" تستدعي الجسد لخدمة الروح. تبيّن "فيلسوف الجسد" أنّ خلفية تأكيد الميتافيزيقا على الروح هو الانتهاء إلى إقرار الوحدة، هذا في حين أنّ تحقيق الأنا في حقيقتها الفعلية بوصفها تعدداً يقتضي تمجيد الجسد في عنفوانه وانفتاحه، فكان هذا كفيلاً بانتهاء "نيتشه" إلى أنّ "الذات هي تعدد"[139].

لقد عمل "نيتشه" على استنهاض حيوية التعدد الهامدة في صلب مفاهيم الميتافيزيقا دون أن يقع رهينة لمضمونها، ومن ذلك انتهى إلى تفنيد تصورات الأفلاطونية، ليس فيما يتعلق بالأنا بل بشأن عموم الكائن، إذ اعتبر أنّ "التعدد يسيطر في أصغرالأشياء، وأنّ التطابق وهم كبير"[140]. هكذا طال التعدد مفهوم العالم، الأمر الذي ترتب عليه قوله: "يحيا العالم من تلقاء ذاته"[141]. لقد كانت الأنا- التعدد مآلاً طبيعياً لاعتبار الأنا جسداً، وكان هذا بدوره النتيجة الضرورية لفهم العالم بوصفه متناهياً مكتفياً بتناهيه، أي بوصفه عالماً يعيش على تناهيه بمعزل عن قوى عليا مفترضة. بهذا تكون الأنا- التعدد تابعة لفرضية العالم- التناهي، وبذلك فإنّ الأنا ليست هي هي بقدر ما أنها "وجود - في - العالم".

يترتب على ما تقدم أنّ الأنا لا يمكن أن تتحدد إلا بما هو أساس فيها، أي باعتبارها تعدداً، لأنها بمثابة انفتاح على العالم- التناهي، وذلك هو معنى قول "نيتشه": "إنه ليس بإمكاننا أن نتحسس وحدة الأنا، إننا دائماً نجد أنفسنا ضمن تعدد كائنات. ونحن مفصومون إلى كائنات متعددة حيث ننفصم دائماً ومجدداً"[142]. يترتّب عن هذا أنّ الماهيات المفترض قبليّتها على المادة-الجسد- ضامن الفرادة هي خارج مفهوم الأنا عند "نيتشه"، لذلك ذهب الرجل إلى أنّ الجسد أسمى من الوعي، لأنه "عادة أنّ الوعي لا يظهر إلا عندما يريد الكل أن يلتحق بكل

[138] DeTowarniki (Frédéric), à la rencontre de heidegger, p144, Gallimard, 1993.

[139] Nietzsche(Friedrich), la volonté de puissance, p254, Gallimard, 1947.

[140] ibid, p258.

[141] ibid, p298.

[142] ibid, p255.

ما هو أسمى. إنه أساساً وعي بهذا الكل الأسمى، بهذه الحقيقة الموجودة خارج الأنا"[143]. بهذا يكون "نيتشه" قد نجح في الكشف عن أنطولوجيا الوعي، إذ ما يشكل شرط إمكان الوعي هو إرادة اختزال التناهي في اللاتناهي. بذلك تنهج أطروحة "نيتشه"- باعتبارها إدراكاً لما يشرط الميتافيزيقا- ضمن المستوى الذي يتحقق من خلاله تجاوز الميتافيزيقا، لاسيما مفهومها للأنا، وهذا على خلاف ما ذهب إليه "هايدجر" خلال قوله: "وباعتبارها [فلسفة نيتشه] مجرد عداء للتيار، تستمر مع ذلك - وكأي معاداة- في ارتباط ضروري مع ما تعاديه. وبوصفها مجرد قلب للميتافيزيقا تعلق الحركة- الضد التي يقوم بها نيتشه تجاه هذه الأخيرة، تعلق دون مخرج من هذه المصيدة وذلك مثلما أنّ الميتافيزيقا بطلاقها لطبيعتها الخاصة لا يمكنها أبداً من حيث إنها ميتافيزيقا أن تفكر في ماهيتها الخاصة"[144].

يسعى "هايدجر" في فهمه للأنا كما يتمثلها "نيتشه" إلى الكشف عن التطابق الذي يؤسسها، وهو يقوم بذلك استناداً إلى مفهوم "نيتشه" للزمن، كما يتكثف في مفهوم العود الأبدي "للذاته" معتبراً إياه إعادة صياغة لمفهوم الزمن- الحاضر. الحال أنّ العود الأبدي ليس تكراراً ميتافيزيقياً للآن، حيث يسند "الآن"الأنا-التطابق، بل إنّ "العود الأبدي هو تطلع دائم ومتحمّس لضرورة تجاوز الذات"[145]؛ إنه تقويض في صلب الأنا. ولذلك فإنّ "العود الأبدي هو في الأصل ليس تمثلاً، إنه واقع معيش، ومن حيث إنه فكر فهو فكر مباغت"[146]. هذا تأويل سديد باعتبار الواقع صراع إرادات قوى تروم الإثبات، وذلك على خلاف ما ذهب إليه "هايدجر" من "تأويل عسكري" للقوة يرادف فيه بين القوة والسلطة. الحال أنّ إرادة القوة هي إرادة الإثبات، إثبات التعدد الذي يلازم الأنا ويشرطها في صيغة توترات وارتدادات، حيث "هذه الارتدادات هي التي تقذف بالأنا خارج ذاتها الفردية لتستحيل إلى تخالفات"[147]؛ تخالفات تقذف بها أبعد ممّا يقذف بها الانفتاح الخاص بالدازاين، لأنّ زمنية الأنا النتشوية أقوى من زمنية الدازاين. فلا شكّ أنّ اللحظة التي تحيل على الجسد ومنه تستفاد، هي أقوى من اللحظة المستفادة من تحديد هو أكثر عمومية وتجريدية أي الدازاين. إنّ اللحظة عند "نيتشه" هي "حيث أنّ الأنا، نفس الأنا تستفيق على تعدد لانهائي لذاتها ولحياتها الخاصة"[148]. هكذا يكون معيار تناهي الزمن الذي على أساسه يقوم مفهوم الأنا هو درجة التناهي التي تنبثق من الأنا نفسها.

---

[143] ibid, p267.

[144] Heidegger (Martin), chemins…, p179, Gallimard, 1962.

[145] Granier(Jean), Nietsche, p111, puf, 1992.

[146] Klossowski, (pierre), Nietzsche et le cercle vicieux, p111, Mercure de France, 1969.

[147] ibid, p111.

[148] ibid, p104.

إذا كان الدازاين يختص بالانفتاح بوصفه معرضاً لفهم الكينونة فإنّ الأنا عند "نيتشه" معرضة للإرادة، لكن ليس كما ذهب "هايدجر" أنها إرادة بهدف السيطرة والإقصاء، بل إنّ الأنا" باعتبارها تريد مجدداً فهي تصبح آخر"[149]. ويضيف: "كلوسوفسكي" أنّ "الإرادة المتجددة لكل السلسلة -إرادة كل التجارب- في كل هذه الأفعال ليس من حيث إنها أفعالي: فهذا الاستملاك هو بالضبط ليس له أي معنى ولا يتمثل أية غاية، فالمعنى والغاية تم تخطيهما من خلال الدائرة"[150]؛ بل يضيف: "يشير هذا إلى أنّ الإرادة المتجددة لها كموضوع غيرية متعددة هي في صميم الفرد"[151]. بذلك يكون فهم إرادة القوة- ماهية الأنا، فهمها باعتبارها إرادة إقصاء ونفي هو فهم يتجاوز المضمون الفعلي الإيجابي لأطروحات "نيتشه"، حيث الحياة في عنصرها الأساس ليست من منازع الانتقام وردّات الفعل في شيء.

إنّ إرادة القوة تابعة لمفهوم الزمن كما يعبر عنه العود الأبدي "للذاته". وإذا سبق أن قلنا إنّ العود الأبدي هو عود لما يمكن أن يكون، أي للتناهي بوصفه انفتاحاً للممكن، فإنّ اللحظة باعتبارها تكثيفاً للتناهي ومجالاً للتحقق الفعلي للممكن هي جوهر الزمن النتشوي. وبهذا تكون الأنا أكثر تناهياً من الدازاين الذي يحيل على فرض نظري مجرد وعام، فضمن الأنا-الجسد يتجلى التناهي "بلحمه وعظمه".

ممّا لاشك فيه أنّ الدازاين عند "هايدجر" هو أكثر تناهياً بالنظر إلى الوعي الكلي المطلق عند "هيجل" أو الوعي الفردي عند "سارتر"، هذا بقدر ما أنه أقل تناهياً بالنظر إلى الأنا عند "نيتشه". لذلك لا نعتقد أنّ "هايدجر" قد أصاب في تأويله لمفاهيم العود الأبدي وإرادة القوة بجعلها استئنافاً لمفاهيم ميتافيزيقية تؤكد الإقصاء بدليل الذاتية. الحال أنّ الدازاين احتفظ ببعض سمات الذاتية، ذلك أنه "ضمن سؤال الكينونة، كما تم توجيهه للميتافيزيقا، لم تتم خلخلة الإنسان واسم الإنسان"[152]. ويُرجع "دريدا" سبب ذلك إلى أنّ "المسافة الأنطولوجية التي للدازاين بما له كوجود منفتح وبـ"دا" [الانفتاح] الخاص بـ"زاين" [الوجود]، هذه المسافة التي تعطى أصلاً بوصفها تقارب "أنطي" لزم اختزالها بفعل فكر حقيقة الكينونة"[153]. يعني هذا أنّ التماهي الذي مازال يعتمل في صلب الدازاين مكمنه اعتقاد "هايدجر" في إمكانية الدلالة. لقد ظل فكر الكينونة يعتقد في حقيقة ممكنة بوصفها معقولية، والحال أنّ الحقيقة- الانكشاف تتخطى إمكانية الدلالة-التعاقد شرط الدازاين في تماسكه وتماهيه.

---

[149] ibid, p106.

[150] ibid, p107.

[151] ibid, p106.

[152] Derrida(Jaques), Marges…, p153, Minuit, 1972.

[153] ibid, p156.

إنّ معاني الذاتية التي مازال الدازاين يحتفظ بها تجد سندها ومبررها الميتافيزيقي في الخصوصية التامة التي يحظى بها الموت بوصفها دائماً وأصلاً موتي أنا، هنا يلمس المرء عند "هايدجر" ذلك التلازم المفترض بين حميمية الموت واستدراك الخاصية المنقذة للدازاين بقصد استعادتها ضمن تماهٍ داخلي يأتي على العلاقة التي ظلت تؤكدها البنية الوجودية الأساس التي يجد الدازاين نفسه أصلاً على مستواها أي "الوجود- في- العالم". ولعل نهاية الدازاين بوصفه علاقة هو ما يسمح بتناول مفهوم الدازاين خارج "مع"، فالدازاين هو بمعزل عن "مع" بقدر ما تتحدّد علاقته الحميمية بذاته بحميمية سؤال موته الخاص؛ لذلك لا ضير في القول إنّ الـ "مع" في سياق تحديد هويّة الدازاين تحتل درجة ثانوية بفعل خصوصية الموت وحميميتها المطلقة. هكذا يحافظ الدازاين على تماسكه الداخلي هذا بالرغم من أنّ الموت هو ما يضع حقاً الدازاين أمام تخارجيته وتناهيه، إلا أنه يقوم بذلك إلى حيث يأتي على الـ"مع"، إذ يصح الحديث عن ذاتية مطلقة للموت تلتف على تخارجية الدازاين.

لم يستطع "هايدجر" أن يوفق بين الدازاين-الكائن الفاني والدازاين-العلاقة الاجتماعية بوصفها علاقة "مع" الغير، وبقدر ما تحول الموت دون أية داخلية ممكنة فإنها بتعطيلها للعلاقة "مع" تؤسس داخليتها الخاصة. لم يستطع "هايدجر" إذن أن يدرك التناهي الذي يأتي الأنا من العلاقة "مع" والتي ليست من العلاقة الخارجية الإضافية في شيء، وهو لم يستطع ذلك بفعل تكثيفه التناهي في الموت واختزال الموت في منتهى خطية الزمن، وبذلك ظل حبيس التصور العامي للموت. ولم يمنع هذا التصور "هايدجر" فقط من طرح سؤال الـ" مع" على نحو جذري بل حال دون طرح كل ما تنطوي عليه الـ"مع" من مضامين تمثل أشكالاً فعلية للتناهي. ويمكن التّنبيه هنا إلى أنّ "الكينونة والزمن" لا يتضمن ولو كلمة حول الحب مثلاً أو الجسد أو الصداقة، ثم السعادة وغيرها... ومرجع هذا أنّ الدازاين ظل محاصراً بعمومية التحديد المفهومي للإنسان الذي لا يحيل على الأنا العيّانية المختلفة والمتخالفة حيث "الفرادة هي دائماً جسد، وبالعكس المادة هي دائماً فردية"[154].

يمكن القول إنه ليس في وسع الدازاين أن يعبّر عن الإنسان من جهة فرادته التي تأتيه من كونه جسداً إلا إذا انطلق من حقيقة تمنّع الجسد عن قبضة المفهوم بوصفه تجريداً وتعميماً، إذ بذلك ينكشف الإنسان "بعظمه ولحمه" حيث "لن أكون أبداً "إنساناً" إذا لم تكن "أناي" متضمنة هذه الخارجية باعتبارها شبه - جمادية العظم، أي إذا لم أكن "جسماً"، إذا لم أكن فسحة لكل الأجسام الأخرى وفسحة لـ"أناي" في "أناي" "[155].

[154] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p97, Galilée, 1993.

[155] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p37, Galilée, 1996.

10- مسألة الوجود "على نحو" جماعي في فكر الكينونة:

ومع كل ما تقدم يجدر بنا القول إنّ "هايدجر" من أوائل الفلاسفة الذين صاغوا صياغة واضحة الأصل الميتافيزيقي المتجذر في صميم الفهم الحداثي للأنا بوصفها أنا عارفة. فالأنا العارفة قوة تحويل تحيل العالم موضوعاً، إنها تقييم للعالم على خلفية علاقة تراتبية بمضمون زمني، حيث الأنا هي "القبل" والعالم هو "البعد". من هنا وجاهة قول "هايدجر": "أين يكمن جذر هذا التأويل الذي يجعل من "المن" جوهراً ثابتاً؟ إنه يكمن في مفهوم عامي حول الزمن"[156]. وعلى خلاف ذلك ارتأى الرجل استخلاص التصور الأصيل للزمن من أقصى التناهي البشري الذي يتكثف ضمن واقعة الموت. بهذا يكون السؤال عن الإنسان من وجهة نظر الموت بمثابة تجاوز للسؤال عنه باعتباره كائناً عاقلاً إلى السؤال عنه بوصفه كائناً فانياً، لكن "هايدجر" بتكثيفه الموت في لحظة الموت الفعلي يكون قد حدد مسلك الدازاين في القلق الذي يأتيه من العدم، أي ممّا تفتح عليه حميمية موته الخاص. والحال أنّ قلق موتنا لا يأتينا من موتنا بل من موت الآخرين، ذلك أنّ موت الآخر هو الحدث المباشر الذي يحيل على موتي.

سيظل تجريبي لموتي تجريباً نظرياً، ويصدق على ذلك ما أورده "ليفيناس" على لسان "أبيقور" إذ يقول: "إذا كنت هنا فالموت ليس هنا، وإذا كان الموت هنا فأنا لست هنا". ويعلق "ليفيناس" على ذلك بقوله: "إنّ علاقتي مع موتي هي جهل بشأن فعل الموت نفسه، جهل هو مع ذلك ليس غياباً للعلاقة معها"[157]. صحيح أنه حين أكون أنا لا يكون موتي وبذلك فموت الآخر هو ما يصدمني ويخبرني عن موتي، وبهذا المعنى لا تتحقق الذات في ماهيتها الأصيلة إلا عبر معبر الغير.

وحده هذا الاستدلال كان كفيلاً بأن يقود "هايدجر" نحو ما تكثفه الـ"مع" باعتبارها صيرورة تناهي الأنا. لا يتكثّف التناهي فقط في لحظة الموت الحقيقية بل في الموت باعتباره صيرورة، صيرورة التناهي- الموت التي تأتينا من العلاقة "مع" الغير، هذه العلاقة التي تخترق أجسادنا من خلال مسارات: الحب، الصداقة، الانتقام، الاستغلال، الحقد...، إلا أنه مع كل هذا لا يخلو متن "هايدجر" من إفادات حول الدازاين من حيث أنه "مع"، وإذا كان الأمر كذلك فما أبعاد هذه الـ"مع" وما حدودها؟

يجد هذا السؤال مبرر طرحه في ما آلت إليه الأنطولوجيا بعد "هايدجر"، إنها ببساطة تسائل فكر الكينونة بصدد قصور تأمله حول "الوجود- مع". لقد استحالت الأنطولوجيا بعد "هايدجر" إلى سؤال بشأن

[156] Derrida(Jaques), Heidegger et la question, p33, Galilée, 1987.

[157] Levinas (Emmanuel), Dieu, la mort et le temps, p28, Grasset, 1993.

الأخلاق، إذ "ليس هناك فرق بين ما هو أخلاقي وما هو أنطولوجي: فالأخلاق تعرض ما هيأته الأنطولوجيا"[158]. ولعل مرجع هذا الترابط هو تبيّن أنّ للأنطولوجيا حتماً نتائج أخلاقية وسياسية، الأمر الذي تمنّع إدراكه على "هايدجر" افتراضاً منه أنّ الأخلاق والسياسة لا يمكن أن تقوم دون أن تكون تعبيراً عن نزعة أنتروبولوجية. ظلّ "هايدجر" إذن حبيس هذه الفرضيات ممّا أفقر تأمله حول "الوجود- مع"، ظل كذلك إلى حد قول أحدهم: "إنّ الـ "مع" هي مجردة ومحايدة، هي فقط اشتراك في فضاء، وجود جماعي دون تجميع. وبهذا المعنى يلزم الذهاب بعيداً في تحليل "الوجود- مع" التي تركها هايدجر تعاني"[159].

يحدد "هايدجر" "الوجود- في- العالم" بوصفه بنية أساساً للدازاين، وهذا التحديد هو ما يقطع مع مفهوم الإنسان-الذات ليحل محله الإنسان-الدازاين، ذلك أنّ الذات هي كذلك بقدر ما هي مكتفية بذاتها دون الإحالة على العالم لإثبات وجودها؛ إنها بذلك تكون بقدر ما هي خارج العالم، وبهذا فقط تتحقق الذات بوصفها أصلاً لا أصل له.

وإذا كان الأمر كذلك بشأن الإنسان-الذات فإنّ الإنسان-الدازاين هو ملقى به في العالم، إذ العالم هو شرط تجلي الكائن. وباعتبار الدازاين يفهم تجليه في العالم بوصفه انقذافاً فالحال الأساس الذي يكون عليه هو حال القلق، فهو ملقى به ومستبق لذاته حيث يكون صوب ممكنات الكينونة، صوب المستقبل. بهذا المعنى يوجد الدازاين تحت وطأة الطابع المنجذب للزمن الذي يجعل من وجوده وجوداً منفتحاً، وضمن هذا الوجود المنفتح من حيث أنه "وجود- في-العالم" يتحدد الدازاين من خلال لحظة أساس من هذا الوجود هي "الوجود- مع- الآخر".

يتأسس "الوجود- مع- الآخر" على "الوجود- في-العالم"، ويعني هذا أنّ شرط إمكان التفكير في "مع- الآخر" يتأتى عبر إدراك الوحدة البنيوية بين الأنا والعالم، ثم الآخر، كما عبر إدراك أنّ تعذر طرح ميتافيزيقا الذات لسؤال الآخر مصدره افتراض عزلة الذات واستغنائها عن العالم. بهذا يتبين أنّ ما عمل "هايدجر" على تثويره حيث قاد إلى طرح سؤال الآخر هو مسألة العالم، وإذا كان "قد تمّ فهم العالم ضمن التصور العامي بمعنى يكون فيه "العالم" موازياً للكائن"[160] فالرّاجح أنّ "مسألة العالم هي مسألة التناهي"[161]. يعمل التحديد الأول على تثبيت العالم في تصور قبلي يجعل منه كائناً حاضراً شفافاً في تطابقه وتماهيه، حيث الكائن في هذه

[158] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p123, Galilée, 1996.

[159] Nancy(J.Luc), communauté affrontée, p43, Galilée, 2001.

[160] Heidegger (Martin), concepts fondamentaux de la métapysique, p411, Gallimard, 1992.

[161] ibid, p404.

العبارة مفهوم استناداً إلى تصور عامي للزمن، أي العالم-الكائن-الحاضر الماثل أمام استفسارات الأنا العارفة. لعل هذا ما عبّر عنه "ديكارت" حين طابق بين الامتداد والمكان، وجعل المكان مكوناً للعالم، المكان الهندسي المتجانس في كل نقطة، هذا في حين اعتبر "كانط" العالم مجرد فكرة. التصوران معاً لا يختلفان من حيث المبدأ، أي مقاربة ظاهرة العالم من جهة التطابق لا من جهة التناهي. فبقدر ما أنّ المكان هو مكان متجانس بقدر ما أنّ أفكار العقل لا تخرج عن مبدأ عدم التناقض، وفي الحالتين معاً يتحقق شرط إمكان ملاقاة الأنا العارفة لذاتها في كل لحظة باعتبارها هي هي.

وهكذا فإنّ التفكير في "الوجود- مع" لا يصبح متاحاً إلا بإدراك السلبية التي تحكم ظاهرة العالم، ولعل ذلك هو معنى قول "جون لوك نانسي": "هذه الواقعة أو هذا العالم باعتباره كائناً-هنا أو الهنا الخاص بكل موجود-هنا، هو شرط إمكان متعالٍ فعلي للوجود"[162]، أي أنّ الدازاين بوصفه وجوداً منفتحاً يتأسس على حقيقة العالم-التناهي، هذا التناهي هو ما يتأكد ضمن الـ "مع" التي تتضمنها عبارة "الوجود- مع". بل إنّ العبارة الألمانية أبلغ أي "mitsein" حيث تضع "مع" قبل "الوجود" إذ الـ "مع" باعتبارها تكثيفاً للتناهي هي أساس الوجود الجماعي، وبفعل هذه الـ"مع" التي لا تحيل على فعل إضافة أو اختزال يحتفظ الوجود الجماعي بخاصيته المتناهية دون أن يتحول إلى جماعة- قطيع. هنا لا يتعلق الأمر بـ "مع" النمطية الناسخة بل بـ"مع" الماسخة التي ما تفتأ تتحلّل إذ ضمنها "ليس هناك أبداً هويّة، بل دائماً فعل اتخاذ هويّة"[163]، وهذا ناتج عن كون أنّ "العالم يعني ما نرتبط به في كل مرّة وباستمرار"[164]؛ ويدل هذا على أنّ "مع" محددة بـ" في" التي يتضمنها مفهوم "الوجود- في- العالم".

نفهم مما تقدّم أنّ الدازاين هو "مع" لأنه مكان، ودون فهم ماهية المكانية باعتبارها تناهياً يتعذر الدازاين، كما تصبح الـ"مع" مستحيلة بوصفها علاقة متناهية. فتناهي المكان يشترط تناهي العلاقة، إذ وحده هذا كفيل باستبعاد أي تأويل أنتروبولوجي "للوجود- مع". إنّ الدازاين باعتباره مكاناً، باعتباره "دا" فهو كائن منفتح أو أنه معرض للانفتاح، وفقط ضمن هذا القدر يتموقع "الوجود- مع". فالوجود المنفتح هو وجود "مع" لأنه منفتح، من هنا تكشف "مع" عن معنى الانفتاح من حيث أنه تناهٍ.

[162] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p94-95, Galilée, 1993.

[163] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p88, Galilée, 1996.

[164] Heidegger(martin), interprétation phénoménologique de la critique de la raison pure de Kant, p39, Gallimard, 1982.

باعتبار "الوجود- مع" مترتباً عن "الوجود- في- العالم" فإنّ مضمون "مع" هو القلق، القلق الذي يفتح عليه الوجود في العالم، حيث "إنّ ما يثير القلق ويوتّره هو الوجود- في-العالم باعتباره كذلك"[165]؛ فـ"الوجود- مع" هو وجود قلق لأنه "وجود- في- العالم". إنّ الدازاين هو هنا أمام نفسه، يكشف عن نفسه متروكاً وشأنه، مسلّماً إلى قدرية الكينونة؛ إنه بمعزل عن القبلي والبعدي، عن الفطري والغائي، فهو كائن حر. هذه الحريّة بما هي خاصية الدازاين باعتباره "وجوداً- في- العالم" هي ما يطبع الـ"مع".

تكمن الحرية في كون الدازاين لا يسعى إلى الانضمام والتشبّه، بل يسعى إلى التفرّد والتميز، وذلك بفعل "أنّ التباعد المميز للوجود-مع-الغير يتضمن كون أنّ الدازاين موجود خلال وجوده الجماعي اليومي تحت قبضة الغير. إنه ليس هو ذاته، ذلك أنّ الأغيار يفرغونه من كينونته، والغير في هذه الحالة ليس فرداً محدداً"[166]. إنّ شرط وجوده على هذا النحو هو الانهمام باعتباره مجالاً لوجود جماعي على نحو متوتّر مختلّ، فالدازاين هو "مع" من حيث أنه كائن الانهمام، إذ لا مجال للّامبالاة، إنه ينهمّ إذ هو "مع-الآخر". لذلك يقيم "هايدجر" علاقة "البين" بوصفها علاقة تتأرجح بين السلب والإيجاب، حيث "الوجود الجماعي اليومي يتموضع بين هذين الشكلين الأقصيين للرعاية الموجبة، الشكل الذي ينوب بغرض السيطرة، والشكل الذي يتقدّم من أجل التحرير"[167]. إلا أنّ هذه العلاقة لم تكن لتؤسس تصور "هايدجر" للوجود الجماعي، فالانهمام هو نتيجة لزمنية البنيات الوجودية الأصيلة حيث هذه الانجذابية هي ما يدفع الدازاين إلى الانغماس منهمّاً، ذلك أنه "بانهمامه بوجوده الخاص ينفتح على فهم الوجود"[168]، فهم إمكانياته القدرية التي ما تفتأ تتغير وتنفلت.

لم يرَ "هايدجر" في السلبية التي تحكم "الوجود- مع" انعكاساً لهذا الوجود وإغناء له، بل لم يتبيّن تناهي معنى الانهمام من حيث أنه "مع"، لم يتبين تناهي معنى العالم باعتباره "مع". فالانهمام بوصفه انفتاحاً للدازاين على العالم لا يكتسب معناه قبل "مع" بل في خضمها. إنّ الانهمام يعرض "مع" بوصفها توتّراً مثلما أنّ الـ"مع" باعتبارها توتّراً هي الصيغة الأصلية للانهمام، وذلك بفعل أنّ الـ"مع" التي يتحدث بشأنها "هايدجر" مبنية على فرض ميتافيزيقي هو إمكانية العالم-الدلالة، بل إنّ الوجود الجماعي له هذه الغاية أي غاية الكشف عن الدلالة المسبقة للعالم، لذلك قال "هايدجر": "إنّ تجلي الآخرين الذي يتشكل أساساً ضمن الوجود- مع- الغير، يسعف بذلك في تشكيل قابلية الدلالة"[169]. بهذا تكون الـ"مع" بمثابة علاقة لإثبات التماهي في صيغة

[165] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p228, Gallimard, 1964.

[166] ibid, p159.

[167] ibid, p154.

[168] Lévinas (Emmanuel), en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p61, vrin, 1982.

[169] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p155, Gallimard, 1964.

تعاقد، إنها علاقة بدليل ذاتية تختزل الآخر إلى هويّة ميتافيزيقية، هذه الذاتية هي العالم من حيث أنه قابلية لفهم متطابق. فالفهم باعتباره إدراكاً للدلالة يتوطد من خلال "مع" بوصفها انسجاماً وتعاقداً، لذلك قال "هايدجر":

"لا يشكل الفهم أساساً للوجود- مع-الغير: بل إنّ الفهم غير ممكن إلا على أساس الوجود- مع- الغير"[170].

هكذا يفنّد العالم- الدلالة منطلق "هايدجر"، أي طرح سؤال العالم في أفق سؤال التناهي، ممّا جعل فكر الكينونة في مستوى فهمه لـ"الوجود- مع-الغير" تعبيراً عن ذاتية جماعية، لذلك ذهب "ليفيناس" إلى تسجيل الملاحظة التالية: "ظل الوجود الجماعي عند هايدجر هو أيضاً جماعية "المع" وهو لا يكشف عن صورته الحقيقية إلا وقد احتشد حول "الحقيقة"، ويضيف "ليفيناس": "أيضاً مثلما ضمن كل الفلسفات الجماعية فإنّ الطابع الاجتماعي عند هايدجر لم يكن ليوجد كليّة إلا في الذات وحدها، إذ تمّت متابعة تحليل الدازاين في صورته الحقيقية بمعنى العزلة"[171].

يستفاد مما تقدّم أنّ السلب لا يأتي العالم من جهة تناهي "الوجود- مع"، على العكس من ذلك، فالتناهي الذي يخترق العالم لم يطل "الوجود- مع" هذا، وإن كان "هايدجر" قد أسس مسألة الوجود الجماعي على "الوجود- في-العالم"؛ بل إنّ تحايث الـ"مع" تحدّرت ممّا تبقّى طي النسيان ضمن مفهوم العالم، إذ إنّ تأسيس "الوجود- مع" على مفهوم العالم- قابلية الدلالة يقوم من خلال التفاهم والتحاور بوصفه صيرورة تعاقد. وعلى أساس ذلك ذهب "هايدجر" إلى أنّ "الدازاين والآخر الذي يتعايش معه يتواجدان أساساً وعادة - حيث يتفاهمان- انطلاقاً من عالم يشغلهم، العالم المحيط المشترك"[172]. الحال أنّ الاعتقاد في الحوار بمعنى التفاهم هو اعتقاد في أنّ الدلالة ممكنة، وأنّ العالم فكرة والانهمام غائية، لاسيما أنّ فرضية انقذاف الدازاين في العالم التي تؤسس أطروحة التناهي يجوز القول بشأنها ما ذهب إليه "جون فال": "من الممكن أن تتاح لنا الفرصة لنسأل إن كان هذا التصور نفسه [كوننا ملقى بنا] قد تمّ فهمه في استقلال عن أية فرضية دينية، ذلك أنه فقط إذا كانت خلفية فكرنا هي فكرة الألوهية التي تعنينا وتدعمنا، آنذاك يمكننا أن نفاجأ ونصدم من كون أننا هنا دون مساعدة"[173]. هذا في حين أنّ المقاربة الأصيلة للوجود الجماعي يلزم أن تنطلق من أنه "ليس هناك الله، لأنّ

[170] ibid, p157.

[171] Lévinas (Emmanuel), De l'existent à l'existence, p162, vrin, 1981.

[172] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p158, Gallimard, 1964.

[173] Wahl(Jean), les philosophes de l'existence, p80, Armand colin, 1959.

هناك العالم حيث العالم...هو فضاء "ثمة"، فليس هناك الله لأنّ الله لا ينتمي إلى "ثمة"[174]. ليس هناك المطلق لأنّ هناك التناهي، ليس هناك الدلالة لأنّ هناك المعنى، المعنى باعتباره عمقاً دون عمق، باعتباره هوّة وفجوة تحيل إلى هوّة أخرى وعلى فجوة أخرى.

بهذا يكون معنى العالم الذي عليه يتأسس معنى الوجود الجماعي هو بدوره يتأسس على عالم المعنى، إذ "إنّ المعنى هو كون أنّ المعنى لا يبدأ، أو أنه لا يستأنف البداية بالنسبة لكل فرد، إنه لا يكتمل بالنسبة للواحد ولا بالنسبة للكليّة"[175] أي أنه "مع". إنّ "المعنى هو تداوله إنه حركته الخاصة"[176]، فهو لا ينشأ قبل "مع" بل في خضمها، فمعنى "مع" هو نفسه الـ"مع" بوصفها معنى، أي من حيث إنها تتمنّع على اعتبارها إضافة رياضية تفيد كأداة لتجميع هويات مجردة. إنّ الـ"مع" إذن بوصفها معنى تتجاوز الـ"مع" باعتباره دلالة بفعل أنها واقع معيش، وهذا ما لم يستطع "هايدجر" تبيّنه. لم يدرك أنه خلف الصيغ الآفلة للوجود الجماعي هناك اعتمال للتعدي والتمادي، حيث نفسه "الوجود- مع" الآفل تحمله تخومه حيث لا يدري، وهذا ما يريده "بلانشو" حين قال: "من السمات الأساس للجماعة عندما تكون هذه الجماعة قيد التحلل هو أنها تعطي الانطباع أنه لم يكن في وسعها أن تكون أبداً، بالرغم من أنها كانت فعلا"[177]، هل أدرك "هايدجر" هذا التحلل بوصفه ماهية الجماعة وهو أحد رواد فلسفة التحلل-التهديم؟

ينطلق "هايدجر" من واقعة "أنّ التباعد المميز للوجود- مع -الغير يتضمن كون أنّ الدازاين موجود خلال وجوده الجماعي اليومي تحت قبضة الغير. إنه ليس هو ذاته، ذلك أنّ الأغيار يفرغونه من كينونته، والغير في هذه الحالة ليس فرداً محدداً"[178]. يتحدد الغير باعتباره كل أنا خارج الأنا، وتتحدد بدقة هويّة هذا الخارج من حيث أنه "الهُم" التي ليست مجرد جماع ذوات تشكل كتلة ضغط على الأفراد، بل "إنّ إنيّة الدازاين اليومي هي إنيّة الهُم التي نميزها عن الإنيّة الحقيقية، أي عن الأنا التي تتصالح مع ذاتها"[179]، أي أنّ الدازاين هو أصلاً عرضة "للهُم". بهذا المعنى يكون الدازاين عرضة لهذه الـ"من" المحايدة والمجهولة لكن في الوقت نفسه الفاعلة حقاً والمؤثرة فعلاً في حياته اليومية، وبذلك فهي تسجل الحد الذي ينتهي فيه الدازاين بوصفه إرادة وحرية واختياراً. وإذا كانت "الهُم" تشكل بنية وجودية أصلية فهذا يعني أنّ الدازاين ليس في وسعه أن يوجد

[174] Nancy (J. Luc), le sens du monde, p236, Galilée, 1993.

[175] ibid, p139.

[176] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p20, Galilée, 1996.

[177] Blanchot(Maurice), la communauté inavouable, p88, Minuit, 1983.

[178] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p162, Gallimard, 1964.

[179] ibid, p159.

على نحو كائن له خاصية التميز والتفرد، بل إنه أصلاً تحت سطوة "الهُم"، لاسيما وأنّ "الوسطية هي الخاصية الوجودية الأصيلة للهُم"[180].

يوجد الدازاين إذن ضمن الـ"مع" الجماعية التي تؤكد قانون القطيع، حيث لامجال للرفض والانشقاق، فـ"الهم" هي الديكتاتورية المتجددة للقطيع دون تحلل، بل إنه ضمن هذه الـ"مع" تتركز كل مقاومة وصلابة القطيع إلى حدود تلاشي الحياة الخاصة ونهاية السّر، إذ "كل سر يفقد قوة طابعه الخارق"[181]. بهذا يلزم الدازاين بالاعتراف أنه مع القطيع، وأنّ حياته الخاصة هبة للحياة العامة.

ذلك هو حال "الوجود- مع" من حيث أنه "هم"، فهو كذلك بقدر ما يحدّد سلفاً هويّة الجماعة باعتبارها قانوناً صارماً يحكم تاريخ الجماعة الذي هو تاريخ تكرار هذا القانون، ويكمن مضمون قانون الجماعة في التأكيد الدائم على الطابع الكلياني لـ"الوجود- مع". وقد ميّز "هايدجر" هذا الوجود بالخصائص التالية: "اللامبالاة، والوسطية، والتسطيح فهي كلها صيغ لوجود الـ"هم"، وتشكل ما نسميه بـ"الرأي العمومي"[182]. ولعل هذه الخصائص قد ترتبت عن مسلك أساس يلازم "الوجود- مع" بوصفه نزعة جماعية، مسلك يفيد بأنّ "كل ما هو أصيل فاقد لقيمته باعتباره شيئاً معروفاً منذ زمن بعيد"[183]؛ من هنا اللامبالاة تجاه الحياة الخاصة وقبول فرض الوسطية، حيث ترفع مسؤولية الأفراد ليتذرّع الرأي بمجهولية "الهُم". بذلك يستقر الرأي المتداول المشترك فينتفي شرط الانشقاق والاختلاف، والنتيجة تسطيح كل شيء إذ يتمنّع تخطّي القاعدة.

إنّ المستهدف في "الوجود- مع" باعتباره نزعة كليانية هو إمكانية إنيّة الأنا، ولا يعني هذا أنّ التحدّي يكمن في كيفية تحرر الأنا من الجماعة، بل يكمن في إعادة صياغة مفهوم لـ"الوجود- مع"، تنتفي معه إمكانية تحديد دلالة مسبقة للجماعة، بل الإقرار بأنّ ما يؤسس الجماعة في حميميتها هو بالتعريف غير قابل للتعريف والتحديد. المقصود بهذا أنّ الأمر يتعلق أساساً بالـ"مع"، من حيث إنها حركة مدّ وجزر تعتمل في صلب الجماعة مباعدة بقدر ما أنها مقربة للجماعة بذاتها، فالـ"مع"هي تحديد لمكان - زمان ما يفتأ يحدث إذ "ليس الحدث ما حلّ، بل ما سيحل حلول الزمكان من حيث إنه كذلك. إنه ترسيم لحدود ما سيحل ولحدود انبساطه"[184]، فالجماعة من حيث أنها "مع" هي حدث، إنها دائماً ما سيحل. لذلك يكون الأجدر بنا القول إنّ

[180] ibid, p159.

[181] ibid, p160.

[182] ibid, p160.

[183] ibid, p160.

[184] Nancy(J.Luc), la communauté désoeuvrée, p 227, christian bourgois, 2004.

الوجود الجماعي هو وجود "على نحو" جماعي، أي في صيغة ما تفتأ تحدث، إنه دائماً على "نحو ما". لم يتبيّن "هايدجر" ذلك ما دام أنه لم يوفّق في طرح مسألة الكينونة من خلال "الوجود- مع" بوصفه وجوداً متناهياً، هو شرط إمكان معنى الكينونة، كما يلوح هنا ضمن قول "جون لوك نانسي": "إذا كان الوجود هو وجود- مع، فضمن الوجود- مع تكون "مع" هي شرط إمكان الوجود"[185].

يتوقف "هايدجر" إذن عند حدود الجماعة - القطيع دون تبيّن التعدي الذي يخترق الجماعة من حيث أنها "مع"، وبذلك ظلت الجماعة في عرف فكر الكينونة جوهراً يعلو على التناهي. يتعلق الأمر بجماعة دون تحلل جماعة تستوعب الأنا وتلغيه، فكان أنّ الأنا الأصيلة مجرد فرض نظري يستحيل تحققه. وإذا سبق لـ"هايدجر" أن قال: "لا تقوم الإنيّة الحقيقية على أية وضعية استثنائية تطرأ على ذات، وقد تحررت من قبضة الـ"هم"، بل لا يمكنها أن تكون إلا تحويلاً وجودياً لـ"لهُم" التي تمّ تحديدها كبنية وجودية أصيلة أساس"[186]؛ فهو لم يقل أية كلمة في شأن معنى تحويل "الهُم" بحيث تسمح بإمكان الإنيّة الأصلية للأنا، ولا يمكنه أن يقول شيئاً جوهرياً ما دام أنّ "هذا النظام ظل محتفظاً به بشكل ملحوظ حتى بالنسبة لهايدجر الذي لا يدرج الأصلية المشتركة للوجود- مع إلا بعدما يقيم أصلية الدازاين"[187].

تكشف الـ"مع" عن الطابع المتخارج للجماعة، فهي ما ينقلها إلى آخرها "حيث "نحن" هي في كل مرة مع الآخرين"[188]. ولأننا كذلك من خلال "مع" فإننا أصل المعنى، إذ يتأكد ذلك متى خلّصنا الـ"مع" من كونها مجرد إضافة وتجميع ذوات، خلّصناها من كونها اتفاقاً حول دلالة - غاية تحدّد الجماعة بوصفها مشروعاً على نمط الجماعة - الطبقة عند "ماركس". الحال أنّ "مع" تشكل المجال المحايد المباعد - المجمع، إنها مجال اقتسام الحدث، حدث المعنى باعتباره معنى الكينونة. بهذا يتأصل معنى الكينونة في "الوجود- مع" باعتباره وجوداً متناهياً، لذلك ذهب "جون لوك نانسي" إلى حد القول: "لكن هذه الحقيقة نفسها تقتضي أن يتم التفكير فيها انطلاقاً من "مع" "[189]. الأمر نفسه ينتهي إليه "ليفيناس" عندما يستخلص التناهي من العلاقة الاجتماعية مصممّاً على أنّ ذلك هو منسي مفهوم "الوجود- مع" عند "هايدجر".

---

[185] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p50, Galilée, 1996.

[186] Heidegger (Martin), L'Etre et le temps, p163, Gallimard, 1964.

[187] Nancy(J.Luc), Etre singulier plurièl, p50, Galilée, 1996.

[188] ibid, p55.

[189] ibid, p86.

لقد تعذّر على "هايدجر" طرح مسألة الكينونة من خلال مسألة الوجود الجماعي، فقد ظلّ على يقين بلوغ الإنيّة الأصلية عبر إدراك تناهيها من خلال الموت باعتبارها موتي أنا وبالتالي إمكانية الأنا دون "مع"؛ لهذا جاز لـ"ليفيناس" أن ينتهي إلى أنّ "الوجود الجماعي الهايدجري ظلّ ضمن جماعية الـ"مع"، حيث إنها لا تتجلى في صورتها الحقيقية إلا وهي متجمّعة حول "الحقيقة"[190]. ولأنّ الأمر كذلك ظلت أطروحة "هايدجر" بصدد "الوجود- مع" أطروحة تعزز التصور الكلياني للوجود الجماعي. بهذا قد لا يكون مصادفة أن انتهى "هايدجر" إلى مساندة أعتى نظام سياسي كلياني في تاريخ الغرب الحديث، كما ليس مصادفة أن تعذّر عليه طرح مسألة الديموقراطية خارج أفق الذاتيّة، تلك الإمكانية التي تبيّنت مشروعيتها مع من جاء بعده، مثلما تأكّد مع "دريدا" على سبيل الحصر فقط. إنّ هذا وذاك مترتب أولاً عن تصور "مع" باعتبارها تجميعاً متماهياً، ومترتب ثانياً عن عدم إدراك "مع" بوصفها مجالاً لعلاقات متخارجة غير قابلة للقياس والحساب، مجال على أساسه يمكن بناء مفهوم مغاير للحرية السياسية والديموقراطية اللاعددية. لكن بجعل هايدجر" الهُم" قدر الأنا والأنا حبيسة الـ"مع" الجامعة المانعة، وبتتويجه لهذا وذاك بالسقوط القدري للوجود الإنساني فإنه لم يخرج عن شروط إمكان التصور الكلياني للوجود الجماعي.

تتحدر النزعة الصورية لفكر الكينونة من نزعته الأنطولوجية، فقد رهن "هايدجر" الفعل الإنساني بقرار الحتمية الأنطولوجية لذلك ارتأى "ليفيناس" أنّ تحرير الفكر من هذه النزعة يبدأ من إقرار أنّ "الأخلاق هي أكثر أنطولوجية من الأنطولوجيا، أكثر سمواً من الأنطولوجيا"[191]. هنا لا يتعلق الأمر بإلغاء الأنطولوجيا لتبني نزعة سيكولوجية سطحية، بل بتعديل مسار الأنطولوجيا من خلال توجيهها نحو سؤال الأخلاق، سؤال العلاقة الاجتماعية من حيث إنها "مع".

ذلك هو مبتغى الفكر كما يفهمه "ليفيناس"، إنّ مبتغاه مثلما مع "هايدجر" هو تقصي التناهي، لكن أقصى التناهي في عرف "فلسفة الأخلاق" ليس هو الموت بل الغير، أساساً وجه الغير. لعل ذلك هو مقصد قول "ليفيناس": "إنّ وجه الآخر سيكون هو بداية الفلسفة"[192]، لأنّ وجه الآخر تكثيف لمعنى التناهي، أقصى التناهي لمعنى الموت. ظلّ هذا الانتقال منسياً في فكر الكينونة، الانتقال من مبدئية موتي إلى مبدئية موت الآخر. ما يحيلني على الآخر ضعفه وهشاشته فتلك مضامين الوجه بامتياز، إنه ليس صورة عضوية شفافة بل هو مصدر النداء، إذ ما يناديني حقاً هو ضعف الآخر وعوزه، موته. لذلك يكون الآخر بالتعريف هو "قبل أي شيء ذلك

[190] Levinas (Emmanuel), De l'existent à l'existence, p162, vrin, 1981.

[191] Levinas (Emmanuel), De dieu qui vient a l'idée, p143, vrin, 1998.

[192] Levinas (Emmanuel), entre nous, p121, Grasset, 1991.

الذي أنا مسؤول عنه"[193] حيث "هذه المسؤولية غير منتهية"[194]. ويضيف "ليفيناس": "أنا مسؤول عن الآخر حتى في الحالة التي يضايقني فيها، بل حتى عندما يطّهدني"[195].

لا يدل هذا على مبالاة مفرطة هي بقايا تأويل مسيحي- يهودي، بل تعود إلى ما يناديا من وجه الآخر بوصفه موت الآخر، فالموت هنا لا يعني بالنسبة لي، بل "يفصح الموت عن معناه ضمن الطابع الملموس لما هو بالنسبة لي مستحيلاً باعتباره ترك الغير لعزلته، فمعناه يبدأ ضمن البين-إنساني"[196]. هكذا يحيل أقصى التناهي على مسؤوليتي تجاه الآخر التي لا تنتظر اعترافاً أو تعويضاً، إنها مسؤولية متواصلة دون جزاء، لأنّ القبلي بامتياز هو موت الآخر. وعلى أساس هذا القبلي يمكن التفكير في المجال العام، مجال السياسة والأخلاق، مجال الـ"مع" الذي ظل المنسي بامتياز في فكر "هايدجر".

يضع "هايدجر" موتي الخاص في صميم الإنيّة ليلقي جانباً بإمكانية التفكير في العلاقة "مع"، هذا في حين أنّ "ليفيناس"، وعلى هدى تصور "كنط"، يضع المسؤولية في صلب الإنيّة، ليجعل من العلاقة "مع" قاعدة اعتمال الأنا الأصليّة.

[193] ibid, p123.

[194] ibid, p126.

[195] ibid, p124.

[196] Levinas (Emmanuel), altérité et transcendance 46, Fata morgana, 1995.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com